İSLAM VE YORUM II

Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar

I. CİLT

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

İNÖNÜ
ÜNİVERSİTESİ
YAYINEVİ

İnönü Üniversitesi
(İlahiyat Fakültesi)

İnönü Üniversitesi Yayınları No: 36
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 2

Sertifika No
26607

Yayına Hazırlayan
Prof. Dr. Fikret KARAMAN

Takım Numarası
978-975-8573-74-5 (Tk)

ISBN
978-975-8573-75-2 (1.C)

1. Baskı Aralık 2018 Ankara 500 Adet

Editörler
Prof.Dr. Mehmet KUBAT
Doç.Dr. Mehmet BİRSİN
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK
Arş. Gör. İrem CEYHAN AKÇAKOYUN

İsteme Adresi
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
44280 Kampüs / MALATYA
Telefon: (0422) 377 49 99
e-posta: ilahiyat@inönü.edu.tr

Baskı
TDV
YAYIN MATBAACILIK TİC. İŞLETMESİ
BASIMEVİ | PRINTING HOUSE
Serhat Mah. 1256 Sokak No:11
Yenimahalle / ANKARA
Tel: 0312 354 91 31 (pbx)
Faks: 0312 354 91 32
e-posta: bilgi@tdv.com.tr

Açıklama: Bu eserde "Kitaptan Bölüm" olarak yer alan metinlerin tüm sorumluluğu, yazarlarına aittir.

Bu sempozyum İnönü Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimince desteklenmiştir
This Symposium was supported by Scientific Research Projects Coordination Department of the İnönü University

İÇİNDEKİLER

TAKDİM VII
ÖNSÖZ IX
EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ XI
PROF. DR. ALİ BARDAKOĞLU'NUN İSLAM VE YORUM II SEMPOZYUMU AÇILIŞ KONFERANSI 1

BİRİNCİ BÖLÜM
KLASİK İTİKADÎ VE FIKHÎ YORUMLAR

İTİKADÎ MEZHEPLERİN KABİR AZÂBINA DAİR NASSLARI YORUMLAMA BİÇİMLERİ
Prof. Dr. Mehmet KUBAT 19

İMANIN FARKLI TANIMLARI VE YORUMLARI
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR 37

KELÂM GELENEĞİNDE YORUM SORUNU VE MECÂZ-TEŞBÎH REKABETİ 15. YÜZYIL HANEFÎ KELAMCISI ALÂUDDİN EL-BUHÂRÎ'NİN İBNİ TEYMİYYE ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME
Prof. Dr.Mehmet EVKURAN 53

HZ. PEYGAMBER'İN GAZVE VE SERİYYELERİ BAĞLAMINDA İSLÂM'DA SAVAŞIN MEŞRÛİYET SEBEPLERİ
Prof. Dr. Ali BAKKAL 63

MÜSLÜMAN DİNDARLIĞININ BİR NÜMÛNESİ: HASAN-I BASRÎ VE DÜŞÜNCELERİ
Prof. Dr. Mehmet Necmeddin BARDAKÇI 99

İBN KAYYİM'E GÖRE RE'Y
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN 117

KİTAP'DA YER ALAN İBARELERİN ANLAMLARINI SABİTLEMEDE EBÛ HANÎFE'NİN YÖNTEMİ
Doç. Dr. Ali DUMAN 143

NASSI TA'LÎL EDERKEN NASSIN HÜKMÜNÜ DEĞİŞTİRMEME İLKESİ
Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI 171

KLASİK DÖNEM KELÂMINDA OTORİTE OLARAK DİL:DİL, DÜŞÜNCE VE VARLIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN 197

HANEFÎLERİN "GÂLİB" KAVRAMINA YÜKLEDİĞİ ANLAMLAR VE BUNLARIN FIKHÎ HÜKÜMLERE ETKİSİ

Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN 211

MASUM İMAM DÜŞÜNCESİNİN Şİİ HADİS YORUMUNA VE SÜNNİ-Şİİ MEZHEP AYRIŞMASINA ETKİSİ

Doç. Dr. Yusuf SUİÇMEZ 225

FIKIH USÛLÜ'NÜN MAHİYETİ, İŞLEVİ VE YORUM GELENEĞİMİZDEKİ YERİ

Doç. Dr. Zeki KOÇAK 237

İKİNCİ BÖLÜM
GÜNCEL İTİKADÎ VE FIKHÎ YORUMLAR

GELENEKSEL MARİFETULLAH TARTIŞMALARININ MODERN ZAMANLARDA ANLAMI

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN 263

BOŞAMAYA YÖNELİK NASLARIN MAKÂSID EKSENLİ YORUMU -HÂZİLİN TALÂKI ÖRNEĞİ-

Prof. Dr. Nasi ASLAN 311

ÇAĞDAŞ SORUNLARIN ÇÖZÜMÜNDE ÖNCELİK (NAKİL- AKIL İLİŞKİSİ)

Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM 325

MODERN İLETİŞİM ARAÇLARIYLA YAPILAN AKİTLERİN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN YORUMU

Dr. Öğretim Üyesi Arif ATALAY 343

YENİ MESELELER KARŞISINDA FIKHIN ÇÖZÜM ÜRETME POTANSİYELİ 'NEVÂZİL/VÂKIÂT VE FETÂVÂ EDEBİYATI ÖRNEĞİ'

Dr. Öğretim Üyesi Emrullah DUMLU 365

KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLMESİNİN HUKUK YORUM TEORİLERİ ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN 381

DEİZMİN MEYDAN OKUMALARINA KARŞI İSLAM DÜŞÜNCESİNİN SORUN ÇÖZME KABİLİYETİ: YENİ BİR NÜBÜVVET TEORİSİ GELİŞTİRME TEKLİFİ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif ALTUNIŞIK 397

GÜNAHA ve GÜNAHKÂRA YAKLAŞIMDA MÂTÜRÎDÎ'NİN VERDİĞİ İLHAM -HİKMET ve RAHMET DİLİ-
Dr. Öğretim Görevlisi Hülya TERZİOĞLU 415

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
YORUMUN MEŞRUİYETİ VE TOPLUMSAL HAYATTAKİ ROLÜ

DİNDE AŞIRILIK VE DÜNYEVİLEŞME PROBLEMİ
Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi 431

ALLAH TASAVVURUMUZ VE İMAN-AHLAK İLİŞKİSİ AÇISINDAN TAHLİLİ
Pof. Dr. Hulusi ARSLAN, İnönü Üniversitesi 453

TE'VİL VE TEKFİR'DE YÖNTEM: GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ
Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ 461

ANLAM VE YORUMUN MEŞRUİYETİ
Prof. Dr. Adnan KOŞUM 483

TOPLUMSAL BÜTÜNLÜĞÜN ZEDELENMESİNDE MEZHEPÇİLİK
Prof. Dr. Osman KARADENİZ 499

YORUMUN HAKİKATE TAHAKKÜMÜ: İSLÂM VE MÜSLÜMANLIK ÖRNEĞİ
Doç. Dr. Mahmut ÇINAR 511

DELÂLETÜ'L-İKTİZÂNIN UMUM İFADE EDİP ETMEDİĞİNE İLİŞKİN METODOLOJİK TARTIŞMALARIN NASSIN YORUMU ÜZERİNDEKİ ETKİSİ
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim ASLAN 519

YERLEŞİK FIKIH MEZHEPLERİNİN MÜSLÜMANLAR ARASI AYRIŞMAYI ÖNLEMEDEKİ ROLÜ
Dr. Mustafa Bülent DADAŞ 535

DİNDE YORUM FARKLILIĞI VE ELEŞTİRİ AHLAKI
Dr. Öğretim Üyesi, Mustafa MÜCAHİT 553

NASSLARIN ALGILANMASINDA YAŞANAN FIKHİ İHTİLAF ÖRNEKLERİ
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet ÖZTÜRK 583

TAKDİM

8-10 Mayıs 2017 tarihlerinde ilk "Uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumu", yurt içi ve yurt dışından büyük bir katılımla gerçekleşti. Sempozyum sonuç bildirisinde konu ile ilgili çalışmaların kurumsal hâle getirilmesi amacıyla İslam ve Yorum faaliyetinin her yıl farklı konularla tekrarlanması benimsenmişti. Rektörlüğümüz ve İlahiyat Fakültesince yapılan değerlendirmede bu bilimsel projenin üniversitemizin ev sahipliğinde kurumsal hâle getirilmesi ve her yıl güncel bir konunun gündeme alınarak tartışılması uygun görüldü. "İslam ve Yorum II. (21. Asırda İslam Dünyasının Görünümü)" ana başlığı altında yurt içinden ve yurt dışından 120 bilim adamının katıldığı bu ilmi toplantı da başarılı bir şekilde tamamlanmıştır.

İnönü Üniversitesi olarak sağlık, teknik, sosyal ve kültürel alanlarda çeşitli etkinlikler düzenlenmektedir. Sosyal bilimler alanında ilahiyat konularının da çağımızın insanına doğru ve güvenilir bir biçimde sunulması önem arz etmektedir. Etrafımıza baktığımızda İslam medeniyetinin merkezi olan Ortadoğu'da olup biten olayları, rahmet ve barış dini olan İslamiyet'le bağdaştırmak mümkün değildir. İslam aleminin ihtilaflarından yararlanan güçler, bölgenin dini akım, mezhep ve etnik yapısını kaşıyarak bölgeyi sönmeyen bir ateş yumağı hâline getirmişlerdir. Şu ana kadar; Afganistan, Filistin, Irak, Libya ve Suriye'de sahnelenen bu oyunların, kapalı kapılar ardında yarın nerede ve nasıl devam edeceğinin hesabı yapılmaktadır.

İslam dünyasının bu durumu göz önüne alındığında İslam ve Yorum Sempozyumları, zamanın ve sosyal hayatın değişimi ile ortaya çıkan yeni ve güncel konular hakkında uygun ve doğru görüşlerin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır. Bu konular ilmin ışığında ve bilimsel ortamlarda istişare edilip tartışıldıktan sonra bir sorumluluk bilinciyle toplumla paylaşılmalıdır. Bu yılki sempozyuma Kur'an Araştırma Merkezi Başkanı ve Diyanet İşleri eski Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU ile çalışma arkadaşlarının da iştirak etmeleri, bu etkinliklerin kurumsallaşması adına önemlidir. Sempozyumun organizasyonunda emeği geçenlere, bütün katılımcılara ve davetlilere bir kez daha teşekkür ediyor, bu eserin sempozyumun kalıcılığına katkı sağlayacağını umuyor, farklı konularda İslam ve Yorum Sempozyumlarında buluşmayı diliyorum.

Prof. Dr. Ahmet KIZILAY
Rektör

ÖNSÖZ

Bizi yoktan var eden, varlığından haberdar eden ve sınırsız nimetleriyle donatan Yüce Allah'a hamd olsun. İnsanları hidayete ve kurtuluşa davet etmek üzere gönderilen kutlu elçilerine salat ve selam olsun. Keza İslam dininin günümüze ulaşmasına vesile olan sahabe, tabiin, âlim, şehit, veli ve bu uğurda rızasına uygun, çalışan herkese af ve mağfiret olsun. Bize de onların yolundan yürüyerek güzel ve başarılı hizmetler yapmayı nasip etsin.

Hatırlanacağı üzere; uluslararası İslam ve Yorum Sempozyumunun birincisi 8-9 Mayıs 2017, ikincisi de 2-3 Mayıs 2018 tarihinde yapılmıştır. İnönü Üniversitesi ev sahipliğinde İlahiyat Fakültesince organize edilen bu faaliyet, yurt içi ve yurt dışından büyük kabul görmüştür. Bu kabul ve talep üzerine çalışmanın kurumsal hale getirilmesi ve her yıl farklı bir tema ile tekrarlanması benimsenmiştir. Bu nedenle 2018 yılında, İslam ve Yorum ana başlığı altında "21. Asırda İslam Dünyasının Görünümü" konusunun tartışılması uygun görülmüş, yurt içi ve yurt dışından toplam 120 bilim adamı programa katılarak sözlü sunum yapmışlardır. Programın açılış bölümünde Kur'an Araştırma Merkezi Başkanı Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU İslam ve Yorum üzerine bir konferans vermişlerdir.

Tarih boyunca İslam coğrafyası adalet, insan hakları, bilim, kültür, medeniyet, siyaset, strateji ve ekonomik yönden dünyaya örnek sahifeler açmıştır. Ancak üzüntüyle belirtelim ki son iki asırdan itibaren artan yer altı ve yer üstü zengin kaynaklara rağmen İslam ülkelerinin itibar kaybettikleri ve bugün bulunmaları gereken yerde olamadıkları bir gerçektir. Bu görüntü ve duraklamanın sebeplerini, başkalarına yüklemek bir çözüm değildir. Aksine Müslümanlar insanlık için büyük bir hazine ve birikim olan Kur'an ve Sünnetin çizgisine dönmek zorundadırlar. Bilineni tekrar etmek ve başkasını taklit etmek yerine, sosyal değişimler dikkate alınarak insanlığı rahatlatacak çözümler üretmelidirler. Çünkü bugün insanlık, tarihin hiçbir döneminde olmadığı kadar eğitim, araştırma, doğru bilgi, barış ve huzura muhtaçtır.

İslam ve Yorum Sempozyumunun düzenlenmesinde, maddi ve manevi katkılarını bizden esirgemeyen Sayın Valimize, Büyükşehir, Battalgazi ve Yeşilyurt Belediye Başkanlarımıza, Üniversitemizin Rektörüne, üst yönetimine, İl Müftümüze, Fakültemizin akademik, idari personeline ve emeği geçen herkese teşekkür ederim. Uzun soluklu bir çalışmanın ürünü olan bu eserin bilim dünyasına hayırlı olmasını Yüce Allah'tan niyaz ederim. 01.11. 2018

Prof. Dr. Fikret KARAMAN

EDİTÖRLER ÖNSÖZÜ

Âlemlerin Rabbi Allah'a hamd olsun. Önderimiz Hz. Muhammed (s.a.v.)'e salat ve selam olsun…

İlahî ya da beşerî olsun dinlerin ortak özelliklerinden biri hiç kuşkusuz farklı yorum biçimlerine tabi tutulmuş olmalarıdır. Bu farklı yorum biçimlerine tabiî tutulmanın sonucu dinler; mezhep, meşrep, akım, ekol veya tarikatlara bölünmüşlerdir. Dinlerle ilgili hangi tasnif ele alınırsa alınsın durum aynıdır; bu genel geçer durum hiç değişmez.

Tarihin hemen her döneminde insanoğlu, farklı nedenle kendini bağlı hissettiği dinin mukaddes metinlerini farklı anlama, algılama, açıklama ve yorumlama çabasına girişmiştir. Bu çaba, birbirinden farklı fikir, görüş ya da yolların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla adeta genel geçer bir kural haline gelen bu farklılıkları ortadan kaldırmak mümkün değildir.

İlahî metinler etrafında ortaya çıkan farklı yorumlar, çoğunlukla birbirlerine çok yakın anlayışlar doğurduğu gibi bazen birbirlerine çok uzak yorumların ortaya çıkmasına da sebebiyet vermiştir. Farklı yorum, birbirlerine yakın anlayışa sahip olan oluşumlar için çoğunlukla problem yaratmazken, uç yorumlar bazen sıkıntı ve kaygılara sebep olmuş, hatta zaman zaman kavga ve savaşların ortaya çıkmasına dahi zemin hazırlamıştır. Bunun için zamanla söz konusu mezhep, meşrep, ekol ve akımları zabt u rabt altına almak için hak yollar/bâtıl yollar, hak mezhepler/bâtıl mezhepler, hak tarikatlar/bâtıl tarikatlar gibi tasnifler yapılmıştır. Bu tavır, mezhep, meşrep veya tarikatları "tek"e indiremediyse de ilâhî dinler açısından aşırı ve uç sayılan bazı görüşlerin merkeze yakınlaşması gibi bazı olumlu hassasiyetlerin oluşmasına sebebiyet verdiği inkâr edilemez.

Allah'ın muradını en doğru biçimde anlama çabasına giren Müslüman âlimler de aynı kanuna tabi olarak nassları yani Kur'ân ve Sünnet metinlerini farklı biçimlerde yorumlamıştır. Müslüman âlimler, başta insan olmanın getirdiği kabiliyetler olmak üzere, çevresel faktörler, kültürel ögeler ve bilhassa kutsal metinlerin karakteri gibi birçok nedenle nassları farklı anlamışlardır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve ilk iki halife döneminde Müslümanları birbirlerinden ayrıştıracak denli farklılıklar olmadıysa da Hz. Osman döneminden itibaren İslâm dünyasında meydana gelen bu farklı yorumların bir kısmı hukuk mezheplerinin, bir bölümü itikadî fırkaların, bir kısmı felsefî ekollerin diğer bir kısmı da tasavvufî tarîkatların oluşmasına zemin hazırlamıştır.

"İslâm ve Yorum II" başlıklı kitap çalışmasının bu cildinde yoğunluklu olarak itikadî ve fıkhî yorum biçimlerini farklı branşlar açısından inceleyen çalışmalar yer almaktadır. Editörler Kurulu olarak içerikleri konular açısından bu çalışmaları üç bölüm altında toplamayı uygun bulduk.

Birinci Bölüm'e "Klasik İtikadî ve Fıkhî Yorumlar" başlığını koymayı uygun gördük. Bu bölümün ilk tebliği Prof. Dr. Mehmet KUBAT'a ait. Bildirinin başlığı "İtikadi Mezheplerin Kabir Azabına Dair Nasları Yorumlama Biçimleri." Çalışmada öncelikle Cehmiyye, Mu'tezile, Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâturidiyye gibi önde gelen klasik itikadî fırkalar ile modern dönemde ortaya çıkan bazı akımların kabir azabına dair naslardan yola çıkarak öne sürdükleri argümanlar aktarılmakta, daha sonra da yapılan bu yorumlardan hangisinin gerçeğe daha yakın olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır.

İkinci tebliğ Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR tarafından kaleme alındı. Çalışmanın başlığı "İmanın Farklı Tanımları Ve Yorumları." Bu çalışmada yazar, tarihsel süreçte bilhassa mezhep mensubu âlimler tarafından yapılan iman tanımları üzerinde durmakta ve bu tanımlamaların pratik sonuçlarına dikkat çekmektedir.

Üçüncü tebliğ Prof. Dr. Mehmet EVKURAN'a ait. Bildirisinin adı "Kelam Geleneğinde Yorum Sorunu ve Mecâz-Teşbîh Rekabeti -15. Yüzyıl Hanefî Kelamcısı Alâuddin el-Buhârî'nin İbni Teymiyye Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme-." Bu çalışmada dinî inanç sistemini yeniden tanımlama çabalarını, nassın anlaşılması ve yorumlanması üzerinden yürüten 15. Yüzyıl Hanefi kelam geleneğine mensup bir düşünür olan Alâuddin el-Buharî'nin, İbn Arabî'nin vahdet-i vücut ve İbni Teymiyye'nin teşbih teorilerinin dinî ve rasyonel geçersizliğini ortaya koyma çabaları irdelenmiştir.

Dördüncü sırada yer alan tebliğ Prof. Dr. Ali BAKKAL tarafından kaleme alınan "Hz. Peygamber'in Gazve Ve Seriyyeleri Bağlamında İslâm'da Savaşın Meşrûiyet Sebepleri" balığını taşıyor. Çalışmada barış ve uzlaşı içinde yaşamayı temel prensip sayan İslâm'da hangi hallerde savaşın meşru sayıldığı Hz. Peygamber (s.a.v.)'in savaş ve seriyyeleri üzerinden aktarılmaktadır.

Beşinci sırada Prof. Dr. Mehmet Necmettin BARDAKÇI'nın "Müslüman Dindarlığının Bir Nümûnesi: Hasan-I Basrî ve Düşünceleri" başlığıyla kaleme aldığı tebliği yer alıyor. Bu çalışmada yazar, Müslüman dindarlığının özgün bir temsilcisi olarak Hasan-ı Basrî'nin Kur'an, Sünnet, insan, ilim ve ahlak anlayışını konu edinmektedir.

Altıncı tebliğ Doç. Dr. Mehmet BİRSİN'e ait. Tebliğin başlığı "İbni Kayyım El-Cevziyye'ye Göre Re'y ve Şer'i Ahkâmın Tayinindeki Yeri." Yazar çalışmasında Ehl-i Re'y ve Ehl-i Hadis ayrışmasında Ehl-i Hadis içerisinde yer alan ve günümüz selefi akımlarının öncü isimlerinden biri sayılan İbn Kayyım el-Cevziyye'nin re'ye ilişkin yaklaşımını tartışmaktadır.

Yedinci sırada yer verdiğimiz tebliğde Doç. Dr. Ali DUMAN "Nasların Anlamlarını Sabitlemede Ebu Hanife'nin Yöntemi" başlığı altında kaleme aldığı çalışmada

Ebû Hanife'nin Kitap'ta yer alan ve hüküm ifade eden ibarelerin anlamlarını tespit etmekteki yöntemlerini tespit etmeye çalışmaktadır.

Sekizinci tebliğ Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI'ya ait. Bildirisinin başlığı "Nassı Ta'lîl Ederken Nassın Hükmünü Değiştirmeme İlkesi." Yazar, çalışmasında fakihlerin nasları ta'lil ederken ve onlara kıyas yaparken mümkün olduğunca onların hükmünü değiştirmemeye özen gösterdikleri, nassın hükmünü tamamen iptal etmeye götürecek şekilde re'y ile ta'lil yapmaktan ise şiddetle kaçındıklarına dikkat çekmektedir.

Bu bölümün dokuzuncu tebliği Doç. Dr. Mehmet BULĞEN'e ait. "Klasik Dönem Kelamında Otorite Olarak Dil -Dil, Düşünce Ve Varlık İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme-" başlığı ile kaleme alınan çalışma, dile büyük önem atfeden klasik dönem kelâmcılarının kelâmî meselelerin çözümünde dili otorite olarak kullandıkları vurgulanmaktadır.

Onuncu sırada Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN tarafından yazılan "Hanefîlerin "Gâlib" Kavramına Yüklediği Anlamlar Ve Bunların Fıkhî Hükümlere Etkisi" başlıklı tebliğ yer alıyor. Yazar bu çalışmasında gerek nasslarda yer alan hükümlerde, gerek şerî delillerle ulaşılan hükümlerde ve gerekse de hakkında şerî delil bulunmayan konularda hükmün açıklayıcısı, teyid edicisi veya gerekçesi olarak karşımıza çıkan gâlib kavramının günümüzde fıkhın anlaşılması ve güncel fıkhî meselelerin çözümünde nasıl etkili olabileceğinin yollarını göstermeye çalışmaktadır.

Onbirinci tebliğ Doç. Dr. Yusuf SUİÇMEZ'e ait. Çalışmasının balığı "Masum İmam Düşüncesinin Şii Hadis Yorumuna ve Sünni-Şii Mezhep Ayrışmasına Etkisi." Yazar çalışmasında Şiiler tarından benimsenen masum imam inancının Şiî hadis yorumuna nasıl etki ettiğini ve bu düşüncenin Sünnî-Şiî mezhep ayrışmasına nasıl yol açtığını örnekler üzerinden izah etmektedir.

Bu bölümün son tebliği Dr. Zeki KOÇAK'a ait. Çalışmanın başlığı "Fıkıh Usûlü'nün Mahiyeti, İşlevi Ve Yorum Geleneğimizdeki Yeri" adını taşıyor. Makalede tarihte fıkıh ilminin usûle dayalı sistemiyle "insanların ibâdât ve muamelâtına mukayyet olma" görevini yerine getirdiğine işaret eden yazar, şayet asrın doğurduğu problemleri ulemanın tespit edip inşa ettiği söz konusu fıkıh usûlü yeterli ise onu kullanmamız, yeterli değil ise yeni anlama usûl ve metotları geliştirmemiz gerektiğini vurgulamaktadır.

İkinci Bölüm'e "Güncel İtikadî ve Fıkhî Yorumlar" başlığını uygun gördük. Bu bölümün ilk tebliği Prof. Dr. Hüseyin AYDIN'a ait. "Geleneksel Marifetullah Tartışmalarının Modern Zamanlarda Anlamı" adlı çalışmasında yazar, geleneksel marifetullah tartışmalarının modern zamanlarda nelere tekabül ettiğini tartışıyor.

İkinci tebliğin sahibi Prof Dr. Nasi Aslan. "Boşamaya Yönelik Nasların Makâsıd Eksenli Yorumu -Hâzilin Talâkı Örneği-" başlığıyla kaleme aldığı çalışmasında yazar, "Üç şey vardır ki cidisi de ciddi, şakası da ciddîdir: Bunlar nikâh, boşama ve ric'attır (ya da âzâd)" hadisinin, hâzilin talâkının geçerli olduğunu söyleyenlerin delili olduğunu, oysa zayıf olan bu hadisle amel edilemeyeceğini, çünkü sıhhati tartışmalı olan zayıf bir hadise dayanılarak aile gibi toplumu oluşturan en önemli

kurumun dağılmasına göz yummanın İslâm'ın bu konuda gözettiği temel maksatlardan olan ailenin korunması ilkesi ile çelişeceğine vurgu yapmaktadır.

Üçüncü tebliğ Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM'in kaleminden, "Çağdaş Sorunların Çözümünde Öncelik (Nakil- Akıl İlişkisi)" başlığını taşıyor. Yazar çalışmasında akıl ve nakil çatıştığında aklın öncelenmesinin maslahata daha uygun olduğu tezini ispat etmeye çalışmaktadır.

Dördüncü tebliğin yazarı Dr. Öğr. Üyesi Arif ATALAY. Çalışmasının başlığı "Modern İletişim Araçlarıyla Yapılan Akitlerin İslam Hukuku Açısından Yorumu." Çalışmada modern zamanlarda oldukça yaygın olan elektronik ortamda yapılan akidlerde; akid meclisi, icab, kabul ve icaba davet gibi alanlarda sanki yetersizlik var gibi görünse de "akid meclisi pazarlık için olunan içtimadır", "meclis dağınıkları toplar" gibi kurallar dikkate alındığında elektronik ortamda yapılan akid meclisi, icab, icaba davet, kabul ve kabzın gerçek ortamda yapılmış hükmünde olduğunu; ayrıca gaibler arasında, elçiyle ve mektupla yapılan akidleşmelerdeki akid meclisi, icab, kabul, kabzın durumu da elektronik ortamda yapılan akitleşmelerin gerçek ortam gibi olduğuna delil olduğunu savunmaktadır.

Beşinci tebliğ Dr. Öğr. Üyesi Emrullah DUMLU'ya ait. Çalışmasının başlığı "Yeni Meseleler Karşısında Fıkhın Çözüm Üretme Potansiyeli 'Nevâzil/Vâkıât Ve Fetâvâ Edebiyatı Örneği'." Çalışmada yazar, tarihte ilk kez bu dönemde fıkhın ağırlıklı olarak bir başka kültürün ürettiği problemlerle karşı karşıya bulunduğunu, fıkhın içine düştüğü bu açmazdan çıkabilmesi için öne sürülen pek çok öneriden en isabetlisinin 'sistematik ekol içtihadı' olduğunu savunmaktadır.

Altıncı tebliğ Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN tarafından kaleme alınan "Küçüklerin Evlendirilmesinin Hukuk Yorum Teorileri Çerçevesinde Değerlendirilmesi" başlığını taşıyor. Çalışmada yazar 18 ya da istisnaî durumlarda 17 yaş, evlilik için asgari tavsiye yaşı kabul edilse bile, bireylerin ve velilerinin rızasıyla fiili ergenlik sonrası yaşlarda yapılmak istenen evliliklerin yasal kabul edilmesinin makul olabileceğini önermektedir.

Bu bölümün yedinci Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif ALTUNIŞIK tarafından kaleme alındı. "Deizmin Meydan Okumalarına Karşı İslam Düşüncesinin Sorun Çözme Kabiliyeti: Yeni Bir Nübüvvet Teorisi Geliştirme Teklifi" başlıklı çalışmasında yazar, deizmin sadece aklı esas alarak oluşturduğu teoloji ve ahlâk anlayışına karşı yeni bir nübüvvet teorisi oluşturmada büyük oranda akıl, kısmen de duygu eksenli bir yöntem geliştirilmesi gerektiğini, bu bağlamda klasik İslâm düşüncesindeki tecrübelerin de bizim için oldukça önemli ve yol gösterici olduğunu vurgulamaktadır.

Bu bölümün sekizinci ve son tebliği ise, Dr. Öğr. Üyesi Hülya TERZİOĞLU'na ait olup "Günaha Ve Günahkâra Yaklaşımda Mâtürîdî'nin Verdiği İlham -Hikmet Ve Rahmet Dili-" ismini taşımaktadır. Hocamız bu tebliğinde Maturidi'nin bakışından bize bir pencere açmıştır.

Üçüncü Bölüm'de yer alan çalışmaları "Yorumun Meşruiyeti ve Toplumsal Hayattaki Rolü" başlığı altında topladık.

Bu bölümün ilk tebliğinde Prof. Dr. Fikret KARAMAN "Dinde ve Dünyevileşmede Aşırılık Problemi"ni ele alıyor. Çalışmada hem dinî konularda hem de dünyevileşmede aşırılığın doğurduğu sorunlar, bu bağlamda itikadî, dinî, ahlakî, sosyal ve ekonomik konularda düşülen aşırılıklar ile mal ve servet israfı alanındaki aşırılıklar ve doğrurduğu zararlı sonuçlar enine boyuna ele alınıp incelenmektedir.

İkinci tebliğ Prof. Dr. Hulusi ARSLAN'a ait. Çalışmasının başlığı "Allah Tasavvurumuz ve İman-Ahlak İlişkisi Açısından Tahlili." Çalışmada yazar, Allah tasavvurumuzu iman-ahlak bağlamında yeniden yorumlamamız gerektiğini, bu bağlamda ilk önce Allah'a iman noktasında bazı kelamcılarımızın vurguladığı nimet-şükür ilişkisinin ahlaki anlamda iyi bir başlangıç teşkil edebileceğini, ayrıca güç ve otorite üzerine kurulu Allah tasavvurumuzun yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini, ayrıca mutlak irade ve gücü kadar, Allah'ın adaleti, hikmeti, lütuf, bağış, merhamet ve sevgisinin de vurgulanması gerektiğini ele almaktadır. *****

Üçüncü tebliğ Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ tarafından kaleme alınan "Te'vil Ve Tekfir'de Yöntem: Gazzâlî Örneği" başlığını taşıyor. Çalışmada normal şartlarda çok arzu edilen bir durum olmayıp toplumsal düzenin, huzurun ve düzenin sağlanmasında kaçınılmaz olarak başvurulan yollar arasında yer alan tekfirin yöntemi Gazzâli örneği üzerinden aktarılmaktadır.

Dördüncü tebliğ Prof. Dr. Adnan KOŞUM'a ait. Çalışmasının adı "Anlam Ve Yorumun Meşruiyeti" Çalışmada anlama ve yorumlama faaliyeti sonucu ulaşılan anlam ve yorumun geçerli ya da isabetli olması ve Müslümanlar tarafından kabullenebilmesi için klasik yorum biçimlerinde ileri sürülen vasıf ve şartlar tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Beşinci sırada yer alan tebliğ Prof. Dr. Osman KARADENİZ'in "Toplumsal Bütünlüğün Zedelenmesinde Mezhepçilik" başlığını taşıyor. Çalışmada yazar, İslam dünyasının kurtuluş ve barışının, ancak bugün ifade ettikleri anlamda mezhep ve tarikatların, sadece bir yorum olarak kabul edilmeleri ve mezhepçilik ve bölünmüşlükten de kurtulmasıyla mümkün olabileceğini iddia etmektedir.

Altıncı tebliğ Doç. Dr. Mahmut ÇINAR'a ait. "Yorumun Hakikate Tahakkümü: İslâm Ve Müslümanlık Örneği" başlığıyla kaleme aldığı çalışmasında yazar, İslâm ve Müslümanlık kavramlarından hareketle çözümün Müslümanlığın İslâm'la çek edilmesi ve böylece sürekli bir şekilde dinamizmin koruması olduğuna vurgu yapmaktadır.

Yedinci tebliğ Dr. Öğr. ÜYESİ Mehmet Selim ASLAN tarafından kaleme alınan "Delâletü'l-İktizânın Umum İfade Edip Etmediğine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nassın Yorumu Üzerindeki Etkisi" başlığını taşıyor. Çalışmada yazar özetle delâletül-iktizânın umum ifade edip etmeyeceği meselesi üzerinde durmakta ve bu alanda ortaya çıkan metodik tartışmaların nassların yorumu üzerindeki etkisinden söz etmektedir.

Sekizinci sıradaki tebliğ "Yerleşik Fıkıh Mezheplerinin Müslümanlar Arası Ayrışmayı Önlemedeki Rolü" başlığıyla sunulan makale Dr. Mustafa Bülent

DADAŞ tarafından kaleme alınmış. Çalışmada yerleşik fıkıh mezheplerinin Türkiye'de radikal söylemlerin marjinal kalmasındaki rolü ele alınmakta ve mezheplere bağlılığın önemi ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Dokuzuncu sırada yer alan tebliğ Dr. Öğr. Üyesi Mustafa MÜCAHİD'in kaleme aldığı "Dinde Yorum Farklılığı Ve Eleştiri Ahlakı." Çalışmada dini yorumlamada hatalı davranışların, temel ilke, kriter ve değerlerin göz ardı edilmesinin Müslümanlar arasında ayrışmaya aktarılmakta; bu badireden kurtulmanın yolunun ise geçmişi doğru anlayan, geçmiş birikimden sağlam bir gelecek inşa edebilen, eleştirel düşünceyi içselleştirmiş, olay ve olguları doğru, adil ve insaf ölçüleriyle değerlendirebilen bir bilgi toplumuyla, rasyonellikle ve sürekli gelişimle olacağını vurgulamaktadır.

Onuncu sırada yer alan tebliğ, "Nassların Algılanmasında Yaşanan Fıkhi İhtilaf Örnekleri" başlığını taşıyor. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZTÜRK'ün kaleme aldığı çalışmada tarih boyunca nassların anlaşılmasında ortaya çıkan fıkhî ihtilaflar ve sebepleri konu edinilmektedir.

Kendi alanlarında uzman ilim adamlarının İslâm ve Yorum konusunu farklı boyutlarıyla enine boyuna tartıştığı bu tebliğlerin bu alanda yapılacak yeni çalışmalara ufuk açması dileğiyle…

Editörler Kurulu

PROF. DR. ALİ BARDAKOĞLU
İSLAM VE YORUM II
SEMPOZYUMU AÇILIŞ KONFERANSI
02 Mayıs 2018

Sayın Rektörüm, Üniversitemizin değerli yöneticileri, öğretim üyeleri, hanımefendiler ve beyefendiler.

Bu anlamlı ve önemli sempozyumun başlangıcında hepinize saygılar sunuyorum. Sempozyumun hayırlara vesile olmasını, ilim dünyamızda yeni ufuklar açmasını, İslam dinini anlama yönünde bizlere yardımcı olmasını Yüce Mevla'dan niyaz ediyorum.

Zamanı iyi kullanma adına "**İslam ve Yorum**"un ne anlama geldiği hususunda bazı mülahazalarımı sizinle paylaşacağım. Önce Fikret Karaman Hocamı ve İlahiyat Fakültesi'ne her türlü desteği veren Sayın Rektörümüzü tebrik ediyorum. Geçen yıl düzenlenen birinci "İslam ve Yorum" sempozyumunun 3 cilt olarak yayımlanmış eserini inceleyenler bu sempozyumun ne kadar anlamlı, önemli, bilime ve düşünceye katkı dolu olduğunu yakinen göreceklerdir. Ben bazı bölümlerine ana hatlarıyla göz gezdirdim, ilk fırsatta da tamamını okuyacağım.

İslam ve yorum konusu, özellikle Sayın Cumhurbaşkanımızın İslam dininin anlaşılmasında güncellemeye olan ihtiyacı vurguladıktan[1] sonra daha da dikkat çeker hale geldi ve bu ihtiyaç birçok çevre tarafından dile getirilmeye başlandı. Gerçi bu çaba tarih boyunca hiç eksik olmadı ve bu amaca yönelik devasa eserler ortaya çıktı. Ama İslam dininin değerleri ve bize gösterdiği ulvî hedefler ile Müslümanların dinlerini anlama ve uygulama tarzları arasındaki makas açıldıkça dinî düşüncede yeni arayışlar ve yorum ihtiyacı daha yüksek sesle konuşulur oldu. Neredeyse son 200 yılımız adeta böyle bir bekleyiş ve arayışla geçti. Fakat İslam'ı, içinde yaşadığımız çağın şartlarını da göz önüne alarak yorumlama, M. Akif'in ifadesiyle "asrın idrakine söyletme" İslam dünyasını, özellikle son 100 yılda daha yoğun biçimde meşgul eden bir çaba ve arayış haline geldi. Bu çağın Müslümanları olarak bizim de bütün gayretimiz: "Biz bu yüzyılda İslam'ın 14 asırlık mirasını, Allah'ın son dinini, son peygamberini, son peygamberin sünnetini nasıl anlamalıyız ki iyi bir Müslüman olalım?" düşüncesiyle, İl Müftümüzün ifade ettiği gibi "Bugün çevremize olumsuz görüntü yerine, dünyaya örnek bir nesil görüntüsü verelim?" düşüncesi etrafında yoğunlaşmakta.

Değerli ilim insanları ve davetliler, şimdi biraz temelden başlayarak sizlere İslam'da yorum ne anlama geliyor? Bir ihtiyaç mı, yoksa sapma ve beyhude bir iş mi? Bu konuda bazı tespit ve mülahazalarımı arz edeceğim. Ancak bu açılış konferansının müzakeresi olmayacağı için konuyu tartışmalı noktalara çekmek yerine, daha çok genel çerçeveyi teşkil eden ifadelerde bulunmaya gayret edeceğim.

[1] Sayın Cumhurbaşkanımız Recep Tayyip Erdoğan'ın 8 Mart 2018 Dünya Kadınlar Günü'nde yaptığı İslam güncellenmesiyle ilgili konuşması kastedilmektedir.

Elbette İslam Dini Yüce Rabbimin Hz. Âdem'den Hz. Muhammed (sav)'e kadar, peygamberler aracılığı ile insanlığa ulaştırdığı bir umumi davettir. İslam'ın temel akidesi üç şey üzerine inşa edilmiştir. Bunlar; ulûhiyet, ahiret ve nübüvvettir. Allah ile olan ilişkimiz ise iki eksende yürüyor. 1) Allah'ı tanımak, yani marifet, 2) Onun nimetleri içerisinde yüzen insanın O'na teşekkür borcu; şükür ve hamd.

Allah'ı tanıma borcumuz olan "*marifeti"* iman esasları karşılar. Allah'a teşekkür, şükür ve minnet borcumuzu da "*ibadetler ve ahlak"* karşılar. O halde dinin üç temel unsuru iman, ibadetler ve ahlaktır. Cibril hadisinde geçen tabirle iman, İslam ve ihsandır. İslam özetle, Allah'ı tanıma, emir ve hükmün ona ait olduğunu kabullenme ve o kabulleniş içerisinde yaşama, hükümranlığın ona ait olduğunu, her şeyin onun emir ve fermanı ile yürüdüğünü kabullenmedir. Yaratılmış olmayı ve Allah'a karşı sınırsız bir bağlılık ve minnet içinde olmayı benimsemek, içimize sindirmek ve bu varoluşumuzun karşılığı şükretmektir. Biliyorsunuz, namazda bile hemen söze şükürle başlarız. Belki Fatiha'nın başındaki "*Hamd âlemlerin Rabbine mahsustur*" cümlesinin Türkçede fazla bir anlamı yoktur, iyi bir tercüme sayılmayabilir. Fakat bu cümleyi "*Ya Rabbi, bütün minnetim, şükür borcum, kulluğum ve boyun eğmem sanadır. Çünkü yaratan sensin, hayat veren sensin, dünyaya gönderen sensin, bizi muhatap alıp bize değer veren, bizden sorumluluk bekleyen sensin"* şeklinde açtığımız zaman konu daha iyi anlaşılır. Şeyh Galip ne güzel söylemiş;

"Efendimsin, cihânda itibârım varsa sendendir

Meyân-ı âşıkânda iştihârım varsa sendendir."

Bu seslenişten mülhem olarak demek gerekirse, "Bizim bu dünyada neyimiz varsa hep yüce yaratana aittir. Her şeyimizi ona borçluyuz. Bütün nimet ve imkânlar onun lütfunun eseridir. Bu sebeple Allah'a şükür borcu ve şükran duygusu içinde olmamız, nankör ve inkarcı olmamamız dinde adeta bir eşiktir ve bu eşiği atladıktan sonra din başlar. Onun için biz, bu şükür borcumuzu Allah'ın emrettiği davranışları yine O'nun emrettiği şekilde yaparak yerine getirmek zorundayız. Zaten *ibadet* deyince biz Allah'ın emrettiği davranışları, simgesel davranışları, o şükür borcumuzu ifa için yapmayı kastediyoruz. İbadet olarak yaptığımız davranışların bizatihi kendisi değerli değildir; onu Allah istediği için ve O'nun istediği şekilde yapıldığı için değerlidir. Belli erkânın ibadet olarak değerli olabilmesi, bizim bu bilinç ve bağ içinde olmamıza bağlıdır. Önümüzdeki günlerde Ramazan ayı gelecek, mesela aç kalmanın bizatihi bir değeri yoktur. Ama Allah dediği için yaptığımız an, o amelimiz birden bire değer kazanmış olmaktadır.

İbadetler, mesela namaz kılmak, oruç tutmak Allah'ın dünyaya ait bizden muradıdır. O muradını Peygamberi Muhammed Mustafa'ya bildirdiği vahiy

ile bize bildiriyor. Biz Allah'ın kelamının bize hitap olarak intikal etmiş haline Kuran-ı Kerîm diyoruz. Peygamberimiz bu ilâhî muradı bize ulaştırıyor, açıklıyor, daha da açık örneklerle idrakimize sunuyor. Onun için bizim Allah ile olan marifet ve şükür ilişkimizin bir başka açıdan temelini Allah'ın bize olan kelamı, vahyi *Kur'an-ı Kerîm* ile Peygamber Efendimizin onu açıklaması, beyan etmesi, örneklendirilmesi sayılan "*sünneti"* teşkil ediyor. Biz Allah'a karşı ödevlerimizi bu iki kanal üzerinden anlıyoruz. Allah'ın bize muradını bu şekilde anlıyoruz. Öyle olduğu için de Kur'an-ı Kerîm ve Peygamber efendimizin sünneti bizim dini anlayışımızın temelinde yer alır. Hatta biz, Kur'an-ı Kerim'i ***kurucu metin***, Peygamber efendimizin 23 yıllık nübüvvet hayatına da ***kurucu sünnet*** olarak tabir ederiz. Bunu tamamlayan bir de üçüncü ayak vardır. O da, o kelama muhatap olan, Peygamber efendimizin sünnetini bizzat idrak eden ve sonraki nesillere aktaran Sahabe neslidir. Ona da biz ***kurucu ümmet*** diyebiliriz.

Şimdi İslam hakkında bilgimizin ana ekseni ve kaynakları hakkında bu özeti yaptıktan sonra tarihî seyre dair birkaç şey söylemem gerekir. Hepiniz biliyorsunuz, sahabe neslinin Kur'an'ı anlama, sünneti anlama, peygamberimizi anlama gibi konularda ciddi bir sıkıntısı olmadı. Zaten Kur'an-ı Kerîm onlar için bir metin ya da iki kapak arasında bir kitap değildi. O, 23 yıllık vahiy sürecinde tamamlanan bir ilahî hitaptı; bu süre zarfında hayata ve olaylara müdahale eden ilâhî muradın din diliyle ve Hz. Peygamber'e inen vahiy yoluyla muhataplara ulaştırılmasıydı. Bu vahyi açıklayan Peygamber Efendimizin sünneti bir canlı örneklik olarak önlerinde idi, hadisleri yazılı değildi. Sadece yaşanan bir süreçti. İlk Müslümanlar, yani sahabe hayatı bu rehberlik altında yaşadılar, yanlışları olduğunda Yüce Rabbimiz uyardı, düzelttiler. Peygamber Efendimiz dini açıkladı, onu yaşamada herkese örnek oldu. Böylece ilâhî hitapla ve sünnet-i nebi ile diyalektik bir ilişki kurularak 23 yıllık bir süre zarfında o eğitim yaşandı ve örnek bir nesil ortaya çıktı. Ama Peygamberimizin vefatından sonra "*Allah veya Rasulü şu konuda ne dedi*?", "N*için dedi*?", "*Böyle bir olay o zaman ortaya çıksa acaba ne derdi*?" türünden sorular sorulmaya başlanacak, İslam ve yorum o günden itibaren Müslümanların gündemine oturacaktır. Çünkü Peygamber efendimizin vefatından, ahirete irtihal etmesinden sonra artık hem olayların akışına göre uyaran bir vahiy gelmeyecek, hem de örnek bir şahsiyet, örnek bir peygamber insanların gözü önünde olmayacaktır. Bunun yerine Müslümanlar Kur'an olarak kendilerine intikal eden Allah'ın hitabını metinleştirecek, Hz. Peygamberin yaşanan bir süreç olan sünnetini, hadisler halinde metin olarak derleyecek ve bu metinlerle ilişki kurmak suretiyle, yani bu iki kaynağı yorumlayarak Müslüman olmaya, dindar olmaya çalışacaklardır.

İşte değerli dinleyenler, artık burada yorumun, aklın, muhakemenin, te'vilin yeri başlamaktadır. Çünkü Kur'an-ı Kerîm hem evrensel bir hitapla bütün

dünyaya, kıyamete kadar sürecek bir çağrıda bulunmakta, hem de çoğunlukla mesajını o günkü gerçeklikler, yaşanmış olaylar ve belli örnekler üzerinden vermektedir. Üzerinden mesajın verildiği örnek olayların ve gerçekliklerin belli bir zaman ve mekân kesitine ait olduğunu fark etme de, mesajı bu gerçeklikten ayırıp soyutlaştırma ve yeni olaylara uygulanabilir hale getirme de yeni nesil Müslümanların omuzları üzerinde olacaktır. Öyle de oldu. Çünkü Peygamber efendimiz, zaman zaman "*Veda Hutbesi"*nde olduğu gibi, bütün insanlığa hitap eden evrensel beyanlarda bulundu. Çoğu zaman da günlük hayata dair birebir olaylarla ilişki içerisinde, belli bir uygulamanın ve olayın makul ve maruf ekseninde düzeltilmesini konu alan münferit müdahalelerle de sünnetini vazetti. Böyle olunca ve şartlar değişince yeni bakış açıları yeni yorumlar kaçınılmaz olmaktadır.

İslamiyet Hicaz'da kalsa, Müslümanlar sadece Mekke, Medine ve Taif'te yaşasaydı, belki böyle bir sorun olmayacaktı. Ama ne zaman ki Dört Halife ve Emeviler devrinde Irak fethedildi, Mısır fethedildi, Suriye fethedildi, Başkent Suriye'ye taşındı, İslam Kuzey Afrika'ya açıldı, Müslümanlar Orta Asya'ya gittiler; bu coğrafi genişlemeyle birlikte yeni kültür havzalarıyla karşılaşıldı. Buna bağlı olarak da yeni durumlar ve yeni sorunlar yaşanmaya başlandı. Artık karşılarında ne Mekke müşrikleri vardı, ne Medine Yahudileri vardı. Karşılarında yepyeni kültürler, gruplar, insanlar ve olaylar vardı. Artık Medine'nin kapalı tarım ve trampa ekonomisi de, Mekke ticaretinin genel geçer usulleri de geride kalmıştı. Yeni şehirler oluşmuş, büyük imparatorluklar kurulmaya başlanmış, ekonomi değişmiş, şehirlerarası ticaret gelişmişti. Aile hayatı da, akrabalık bağları da artık o Hicaz Araplarının yaşadığı kadın-erkek, asabe, nesep ve kız çocukları telakkisinin ötesindeydi. Kan bağına dayalı erkek eksenli geniş akrabalık (asabe) ve kabile hayatı ile kabile dayanışmasının yerini yeni bazı bağlılıklar almıştı. Böyle olunca artık "*Kur'an o gün bize onu dedi, ama artık bugün ne diyor?*" sorusunu Müslümanlar haklı olarak sordular. "*Peygamber Efendimizin sünneti o gün öyleydi, ama bugün o yaşasaydı ne derdi?*" sorusunu Müslümanlar sordular ve bu sorunun cevabını verebilmek için bir metodoloji geliştirdiler. Biz buna usul diyoruz, *usulü'd-din* diyoruz, *usul-i fıkh* diyoruz. Akait konularını anlama, hayatın akışı içinde kutsalın yeri ve onunla ilişki kurma, davranışları ilâhî iradenin genel çerçevesi içinde tutarak hayatı yaşama arzusu içinde akaid ve fıkıh usulünü, kısaca Müslüman olarak yaşamanın usulünü ürettiler. Böyle bir usul üretemezseniz "*Şâri ne dedi?", "Niye dedi?", "Nasıl dedi?", "Gayesi neydi?»* sorularına derli toplu cevap veremezsiniz. Müslümanlar bu sorulara cevap üretecek metodolojik düşünceyi geliştirdiler, buna bağlı olarak geniş coğrafyalara İslam'ın yayılması ile birlikte yorum kabiliyetleri de gelişti.

Dikkat ederseniz, bu yorum kabiliyetlerinin en iyi geliştiği yerlerden birisi Orta Asya'dır, Maveraü'n-nehr'dir, Iraktır; diğeri Mısır'dır, Kuzey Afrika'dır. Her

iki kanat; Orta Asya, Irak ve Maveraü'n-nehr kanadı da Mısır, Kuzey Afrika ve Endülüs tecrübesi kanadı da Müslümanların farklı coğrafyalar, farklı kültürlerle karşılaştıkları zaman, İslam'ın mesajlarını her zaman ve zemine intibak edebilecek bir esneklikte yorumlayabileceğinin önemli örneklerini teşkil etti. Onun için Ebu Hanife'leri gördük, İmam Matürîdî'leri gördük, İmam Malik'leri, İbn Rüşd'leri gördük, Gazalî'leri, Karafî'leri gördük ve onlar sayesinde her devirde, her şart altında Müslümanca olabilmenin / yaşayabilmenin yolunu yöntemini öğrendik.

Burada hiç değişmeyen bir soru ve sorun var ki o da: *"Müslümanlar kendi dönemlerinde ve kendi şartları içinde ellerinde Kur'an ve Hadis olarak bulunan metinle ilişkiyi nasıl kuracaklar?"* sorusudur. Bu, her devirde canlılığını koruyan, ama yirminci yüzyıldan itibaren daha da ağırlığını hissettiren ve bugün cevap vermemiz elzem olan ciddi bir sorudur. Yani dinin ana metinleri ile, Kur'an'ın nassı ve Hazreti Peygamberin sünneti ile biz ilişkiyi nasıl kuracağız? O metni Arapça diline göre bir çözümlemenin ötesinde, din diliyle nasıl anlayacağız ve anlatacağız? Anlamı nasıl gerçek yönüyle güncelleyeceğiz? Bu görmezden gelerek savuşturamayacağımız kadar yakınımızda duran esaslı bir sorudur. Zaten böyle bir soru bize bugün bu sempozyumu da yaptırmaktadır.

İslam'ın ilk yüzyıllarında bu soruya cevap olarak iki ayrı damar gelişti. Birincisi Ehl-i hadis damarı. Ehl-i hadis genelde kapalı havzalarda yetişip çok daha karmaşık bir dış dünyaya gözünü açtığında, dini koruma saikiyle metne olduğu gibi bağlananlardı. Onlar, "*Metnin verdiği anlam bizim için yeterlidir.*" dediler. "*Metne gidelim, metnin geldiği dönemin şartlarına gidelim ve metne yeni yorumlar getirmeyelim. Çünkü yeni yorum risktir, her risk dinin ana ekseninden uzaklaştırmayı doğurabilir. Öyleyse Biz Kur'an ne diyorsa, Hazreti Peygamberin hadisleri ne diyorsa aynısını anlayalım ve bugün devam ettirelim*" dediler.

Kur'an-ı Kerîm mübîn / apaçık bir kitaptır. Şimdi öğrencilerimizin aklına şu gelebilir: "Yoruma niçin ihtiyaç var?". Yüce Mevla diyor ki ''اليوم اكملت لكم دينكم'' (el-Maide, 5/3) -son inen ayetlerden birisidir bu-: "*bugün sizin dininiz kemale erdirdim, tamamladım"*. Yani, "*Artık dini anlatmada noktayı koydum, vahiyi tamamladım. Artık vahiy gelmeyecektir, peygamber gelmeyecektir. Bu gönderilen metin kıyamete kadar size yetecektir. Dininizi kemale erdirdim*" demektir bu ayetin manası.

Peki, burada aklımıza hemen şu soru gelmektedir: Kemale erdirilmiş bir dinin yoruma ihtiyacı olur mu? Madem Kur'an-ı Kerîm mübîndir, İslam dini mübîndir, apaçık bir kitaptır ve dindir. Apaçık bir dinin ve kitabın yoruma ihtiyacı olur mu? Aslında bu sorular polemik ağırlıklı yanıltıcı sorulardır. Ehl-i hadis de avam nezdinde bu soruları sorarak yoruma kapıları kapattı ve dini hassasiyetler üzerinden korku senaryoları üretti.

Doğrudur, din kemale ermiştir. Allah din adına söyleyeceğini söylemiştir. Peki, o zaman şu soruyu soralım: O halde din nedir? Kelam hocalarımız burada. Din mebde ve mead bilgisi ve bilincidir. Din hayatın varoluşunun künhü / bütünü hakkında ilahi ve metafizik bir aydınlatmadır. Yüce Yaratanı tanıma ve O'na hakkıyla şükredebilmenin ana yoluna rehberliktir. Derunumuzda bulunan ama bir türlü yeterince sahip çıkamadığımız temel insanî ve ahlakî erdemleri ve ilkeleri teyit ederek insana inâyettir, yani uzatılan yardım elidir. Yoksa ki biz dini, yaşadığımız hayatın bütün ayrıntılarını belirleyen, sabah-akşam, gündüz-gece yirmi dört saatimizi an be an belirleyen, hayatımızın her alanını ekonomiyi, ticareti, siyaseti, ev düzeni, iş ve mesleğimizi, kime nasıl davranılacağını, ne giyileceğini, ne yenileceğini belirleyen, "*günlük hayat kılavuzu"* gibi düşünemeyiz. Böyle düşünürsek o zaman Allah'ın: "*Bu dini tamamladım*" beyanını anlamamız mümkün olmazdı. Ama din olarak ulûhiyet adına, ahiret adına, marifet adına, şükür adına, Allah'la ilişki adına, insanlarla ilişkilerde hâkim olması gereken temel ahlakî ilkeler adına denecek denmiş, ana konularda gereken mesajlar verilmiştir. Ama hayat devam edecektir, değişkenlik ve süreklilik bir arada; yani süreklilik içinde değişim bu metafizik zemin kaybedilmeden devam edecektir. Bu hayatın değişkenliği içinde siz bu konulan ilkeleri, gösterilen hedefleri anlamak, yorumlamak ve hayatınıza yansıtmak durumundasınız.

Şimdi bunun için değerli gençler, dinin kemale ermesi ile Müslümanların dinin metinlerinin anlamını yorumlama, anlamı soyutlayıp ondan ilke ve mesaj üretme ve sürekli "*Bugün ben neyi nasıl yaparsam iyi Müslüman olurum*?" sorusunu sormasını iki çelişik durum olarak görmeyiniz. Dinin apaçık oluşu, Kur'an'ın anlaşılır bir kitap oluşu ile "*Bu metinlerle nasıl irtibat kurabilirim*?" sorusunu sormak arasında bir çelişki görmeyiniz. Hatta bu ikisi birbirini tamamlamaktadır. Bu tür sorular mutlaka sorulacaktır ve sorulmaya devam edilecektir. Bu soru bizim dindarlığımızın satıhta kalmayıp derinleşmesi ve içimize sinmesi için şarttır.

Metin-yorum ilişkisini biraz daha açalım. Kur'an-ı Kerim'de soyut ilkeler var, örnek olaylar üzerinden anlatımlar var. Şimdi mesela Kur'an-ı Kerim'in metni ile ilişki ve o metnin din dilindeki anlamı nedir? Kur'an-ı Kerim'de cennet cehennem tasvirleri vardır. Kur'an'da dünya hayatının gerçekleri, acı ve tatlıları, haz ve elemleri üzerinden yapılan bu tasvirleri nasıl anlamalıyız? Kur'an-ı Kerim'de insan hürriyeti vardır. Yüce Allah'ın egemenliği ve her şeyi "كن فيكون" "*kün fe-yekün"* demesiyle yapıp etmesi vardır. İnsan özgürlüğü ile her şey üzerinde Allah'ın hükümran oluşu arasındaki irtibatı nasıl kuracağız ve koruyacağız? Bu konuda Kur'an-ı Kerim'in açık ayetleri vardır "*Küfür edenlerin kalplerini Allah mühürlemiştir, gözlerini mühürlemiştir, kulaklarını mühürlemiştir. Onlar sağırdır, dilsizdir. İnzar etsen de, duyursan da anlamazlar, iman etmezler*". Bunlarla insan hürriyetini ve insanın davranışlarından sorumlu olmasını nasıl bağdaştıracağız?

İşte burada yorum yapmazsanız, yorumu devreye sokmazsanız, tefekkürü devreye sokmazsanız, bütün insanları robot gibi düşünürseniz; *"Metnin anlamı açıktır ve anlatılmıştır, anlamı bellidir, yapacak bir şey yoktur*" derseniz metnin dindeki anlamına ulaşamazsınız. Burada anlam derken, Arapça dil kuralları ile yapılan tercümeyi değil, o literal anlamın dindeki anlamı, yani din dilindeki yorumunu kastettiğimi hepiniz biliyorsunuz. Dinin metinlerini anlamak için dil kuralları ve tercüme ile yetinecek olursak, ilme ve ilim sınıfına değil dilcilere ve tercüme bürolarına başvurmamız yeterli olur. Hatta Arapça bilen herkesi din âlimi saymamız gerekir. Demem o ki, aslında yorum anlamdan sonra başlar. Yorum, metnin anlamının günümüze aktarılması demektir. Örfî dildeki anlamın din dilindeki anlamıdır yorum. "*Yorum, anlamın anlamıdır*." Bu itibarla dinin anlamı denilince siz Kur'an'a yeni anlamlar yüklemeyi falan anlamayacaksınız. Biz Kur'an'a yeni anlamlar yükleme yetkisine sahip değiliz, ama onu söylediğim çerçevede anlamak zorundayız.

Bir örnek vereyim: Kur'an, "*Allah ribayı haram kıldı*" (el-Bakara, 2/275) buyuruyor. Bu ayette geçen *"riba*" ve "*haram kıldı"* ifadelerinin yoruma açık tarafı yoktur diyebilirsiniz. Hangi açıdan yorumu yoktur? Allah'ın ribayı haram kılması açısından apaçık bir beyandır. Doğrudur ve ribanın haram oluşunun yoruma açık tarafı yoktur. Peki, riba nedir? Ribayı biz nasıl anlayacağız? Yani artık günümüzde Mekke'deki o günün ticaret ilişkileri ve formları olmadığına göre, Yemen'den gelip de baharatı veya devesini satan karşılığında elbise alan insan tipi olmadığına göre, buğdayı arpayla değiştiren insan tipi olmadığına göre ne yapacağız? Mudarebe ile kervan ticareti yapmak için emek-sermaye ortaklığı âdeti olmadığına göre, biz ekonominin yeni boyutlar kazandığı ve paranın köklü bir anlam değişikliğine uğradığı bu çağda ribayı nasıl anlayacağız? Osmanlı niçin klasik anlayışın dışında yorum ve uygulamalar yaptı. Geçtiğimiz yüzyılda Mısır uleması neden hayli yeni yorumlar getirdi ribaya? Madem riba eşittir faiz de, peki bugün niçin faiz üzerine belki yüzlerce ilmi toplantı yapma ihtiyacı hissettik bu kadar yoruma kapalı bir konuda? Ve sonuçta aynı fasit daire içinde niçin dönüp duruyoruz? "*Mevrid-i nasda içtihada mesağ yoktur*" deyip nassın da, anlamın da, içtihadın da ne olduğunu önceden kesitirip atarsak, o zaman ne yoruma, ne ilme ne de ecdadımızın dinin metinlerini anlama usulü üzerine yazdığı o zengin mirasa hiç ihtiyacımız kalmaz. Asıl içtihat ve yorum, nassın yani metnin olduğu yerdedir.

Bir başka örnek: ''و اذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل'' apaçık bir ayet. " (*Allah*) i*nsanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder.*" (en-Nisa, 4/58). Bu ayetin apaçık olmasından hareketle hiç bunun üzerinde düşünülmeyecek diyebilir miyiz? Asıl tefekkür bundan sonra başlar. Adaleti biz nasıl sağlayacağız? Doğru, adalet evrensel bir ilke, bütün dinlerin ortak paydası; ancak Müslümanlar neyi nasıl yaparlarsa adaletli olurlar? İslam dünyasının bu âyeti yeterince

anladığını, adalette, sosyal adaleti tesiste dünyaya örnek bir resim verdiği iddiasında bulunabiliyor muyuz?

Başka bir örnek vereyim: Peygamberimizin "*Yöneticiler Kureyştendir*" sözünü birçok hadis kitabı aktarır. Bu, hadis kitaplarında geçer. Bu hadisin zayıf veya uydurma olduğu yönündeki açıklamalardan sarf-ı nazar ederek ve bu tür izahları biraz da yorumdan kaçışı sağlamaya matuf çabalar olarak gördüğümü belirterek şunu demek istiyorum: Hadisi şöyle mi anlamalıyız: "*Yöneticiler Kureyştendir, bundan böyle Müslüman toplumlarda bir yönetici olacaksa Kureyş kabilesinden biri olmalıdır.*" Bir evrensel dinin son ve evrensel peygamberinin bundan böyle dünyanın neresinde bir yönetici olacaksa benim de mensup olduğum Kureyş kabilesinden olsun dediğini düşünebilir misiniz? Düşünemezsiniz! Bu, Hz. Peygamber'e de bühtandır. Öyleyse Müslümanlar burada yorum yapmak zorundadır. Biz Kureyşiliği nasıl anlayacağız? Bunu çok farklı şekillerde, bir asabiyet olarak, güç olarak, sorumluluk olarak birçok şekilde izah ettiler. Günlük hayatla, toplumun örfü ve marufu ile ilgili, stratejik içeriği olan bu tür hadislere ulema birçok yorum yaptı. Bu yorumu Ebu Hanife yaptı, İbn Haldun yaptı, İmam Malik yaptı, Gazali yaptı, İbni Rüşd yaptı, Şatıbî yaptı. Her şeyden önce hadisle sünneti birbirinden ayırdılar. Hz. Aişe'den itibaren "*Bu hadistir, ama sünnet değildir*" şeklinde çok esaslı bir metin analiz geleneği oluştu. Neyin dinin içinde, neyin örf ve marufun ifadesi olduğu üzerine zengin bir tefekkür geliştirildi. Bunları görmeksizin dini anlamayı, bu metinlerin literal anlamıyla eşdeğer yaparsanız, İslam'ın evrensel bir din olduğu iddiasından vazgeçmişsiniz demektir.

Kadın ve aile konusu var. Değerli dostlar, kadın ve aile konusunda İslam dünyası yorum yapamadığı için bu haldedir. Hâlâ kadın-erkek ilişkilerinde, evlenme ve boşanmanın formatında, aile içi hak ve sorumluluk dağılımında, kız çocuğu ve kadın üzerinde erkeğin söz hakkının mahiyeti ve ne olduğu konusunda yorum yapamadığı ve bu konuların hangi cihetten dinin metinlerine girdiği üzerinde kafa yormadığı ve bir de hayatın hâlâ eski şartlarda devam ettiğini zannettiği için bu durumdadır.

İnsan hakları konusu var. Biz insan haklarını üçüncü asırdaki insan ilişkileri bağlamında anlamak zorunda mıyız? Biz İslam dininin belli bir çağa, belli bir zamana, belli bir kapalı toplum ilişkiler ağına mahkûm edebilir miyiz? Evrensel bir din diyoruz, son din diyoruz, onun ümmeti olarak bizim İslam'ı belli bir asrın ulemasının anlayışına kilitlemeye hakkımız var mı? İslam'ı böyle anlatmak hakikaten İslam'a bühtan değil mi? Neden bunu diyorum? Ehl-i hadis, yani yorum yerine metnin literal anlamının yeterli olacağını söyleyenler bu yolun dini tahrifften koruduğunu düşünmektedir. Niyetlerine bir diyeceğim yok, ama bütün kapıları yoruma ve içtihada kapattığımızda dini hakikaten korumuş olduk mu? Böyle bir anlayışın sonuçlarını elli küsur İslam ülkesi birlikte yaşamaktayız.

Dikkat ederseniz, iyi niyet yeterli olmuyor; çünkü Müslümanların dinî düşünce ve idrakte gelişimine en ciddi zarar bazen metnin literal anlamı sıkı sıkıya korunarak da verilebilir. Metnin anlamının hiç yoruma açık olmadığını, o ilişkiler ağının bugün de geçerli olduğunu savunarak da dinî anlayışı yanlış bir mecraya sürükler, neticede dine zarar verebiliriz. Hiçbirimiz artık kerpiç evlerde yaşamıyoruz. Hiçbirimiz artık hasırlarda yatmıyoruz. Demek ki günlük hayatımızda ve bizim işimize geldiği yerlerde çok iyi yorumlar yapıyoruz. Konu bizim hayat standardımızı ilgilendirince ne çareler üretiyoruz. Ama ötekinin hakkı oldu mu, metne ve geleneğe dört elle sarılıyoruz. Ticarette, lüks hayatta ve tüketimde, kredi bulmada nice yolları açan günümüz Müslümanı ötekinin hakkında, kadın haklarında, temel özgürlüklerde niçin bütün kapıları kapatıyor ve klasik anlayışa din diye sarılıyor? Hiç düşündük mü? Öyleyse, *"Bu dini nasıl anlamalıyız?"* sorusunu Müslümanlar her gün sormalı; her asır değil, her sabah sormalı. Ben Peygamberimizin sünnetini bugün nasıl anlamalıyım? Hazret-i Peygamber bugün yaşasaydı, benden nasıl bir Müslüman profili isterdi? Allah'ın bu kadar ayeti bana göndermesinin hikmeti nedir? Bu soruyu sormak zorundayız biz. İşte iki gün biz bunu konuşacağız. Bunu konuşmalıyız. Bunu konuşurken de bizim gelenekteki o hoşgörüyü, çoğulculuğu devam ettirmek zorundayız.

Metnin sözlük anlamıyla yetinip literal anlamdan ve zahirî düşünceden yana olanların, yani rey ve yorum karşıtı hadis ehlinin yolundan gidenlerin elbette her dönemde kendilerine göre haklı sebepleri olabilir. Mesela III-IV. hicri asırda, biraz önce hızlıca temas ettiğim Irak, Mısır, Suriye'ye açıldığı vakit Müslümanlar, envai türlü farklı dini akımlar, felsefi anlayışlar, sapkın diyebileceğimiz aşırı yorumlar gördüler. Bunların İslam dininin özüne zarar vereceğini ve Müslümanların eksenini kaydıracağını düşündükleri için metnin o günkü ilk anlamına sarılarak hiç yorum yapmayarak, önceki nesillerden devraldıkları şekliyle bir Müslümanlığın, bütün eleştirilere kapıyı kapatmış bir Müslümanlığın, yoruma kapısını kapatmış bir Müslümanlığın daha iyi olacağını düşündüler. Onun için de Ehl-i Hadis'in birçok büyüklerinden yorumla, te'ville ilgili, re'y ile ilgili çok ağır eleştiriler görürsünüz. Ahmed b. Hanbel'den ve diğerlerinden birçok Ehl-i Hadis üstadının tutumlarını kendi döneminin şartları içinde anlamak gerekir. O yorumları bugüne olduğu şekliyle taşımak ve onların arkasına sığınarak yorum karşıtlığı yapmak dürüstlük değildir.

Ama İslam dünyası Ehl-i hadisin bu korumacı tutumuna rağmen yorum yapmak zorundaydı ve yaptılar. Onlar sayesindedir ki, o yorum sayesindedir ki İslam farklı örf ve âdete sahip bütün coğrafyalara yayıldı. Farklı kültür havzalarıyla karşılaştığında ayakta kalıp oralara rengini verebildi. Endülüs'te ayrı bir neşve, ayrı bir renk oldu, Orta Asya'da ayrı bir renk, Anadolu'da ayrı bir renk oldu. Balkanlar'a geldi, Rusya içlerin girdi ve oralarda hayat buldu, yeni düşünceler ve

heyecanlar içinde yeni dinî algılar oluştu. Önümüzdeki yüzyıllarda insanlık daha nelere şahit olacak. Bütün bunlar geniş bir İslam ümmetinin çoğulculuğunu, zenginliğini, birlik içinde çoğulculuğunu, yani eskilerin tabiriyle vahdette kesreti ifade etmektedir.

Şimdi birkaç cümleyle gelenekteki çok sesliliğe de temas edeyim. Biz gelenekle ilişkiyi nasıl kuracağız? Onu kendi hakikat iddiamızın hatta dayatmasının malzemesini tedarik edebileceğimiz bir ambar gibi düşünürsek, hakikaten geleneği hiç anlamadık demektir. Burada, Ehl-i re'y tecrübesine tekrar atıf yapmak gerekiyor. Rey ehlinin açtığı içtihat yolu ve yorum imkânı Müslümanlar için yeni ve farklı şartlar altında dindar olmanın, dindarlığını kendi şartları içinde yaşayabilmenin belki de yegâne imkânı idi. Burada şunu da belirteyim; bizim re'y geleneğimiz, içtihat geleneğimiz son derece müsamahalı ve çok seslidir. Değil mi ki Allah bizim içtihat yapmamıza, yorum yapmamıza, düşünmemize, tefekkür etmemize akl etmemize kapı aralamıştır, öyleyse her türlü çaba, bu manada değerlidir. Hiçbir zaman kalıcı bir tek hakikat iddiasıyla yola çıkan "tek hakikat dayatması" olmamıştır tarihte. Gerçi zaman zaman dinî düşüncede, özellikle dinî ekollerin siyaseti etki altına aldığı dönemlerde dinî ideoloji tahakkümü yani mihne olayları olmuştur. İdeolojik din telakkileri ve onun ağır baskılarını yaşadığımız dönemler olmuştur ve onun acı faturası hep bugüne kadar gelmiştir. Ama ana hatlarıyla belirtmek gerekirse gerek kelam-akide alanında, gerek fıkıh alanında, mezhepler tarihi alanında birbirinden farklı akımlar görüşler hep bir arada yaşayabilmişlerdir. Farklı düşünen âlimler birbirini küfür veya dalaletle suçlama yerine cedel ve münazara yoluyla tartışmayı ve neticede birbirine müsamaha ile bakmayı benimsemiştir.

Dinî ilim ve yorum geleneğinin çoğulcu karakterinin yanında sivil karakteri de son derece önemlidir. Değerli gençler, bizim eslafımız, bizim geçmişlerimiz hiçbir zaman kendi görüşünü Allah adına söylememiştir. Kutsal olarak söylememiştir. Sivil bir renk olarak kavl / kişisel görüş olarak söylemiştir. Bunu ifade için de *kavl* ve *re'y* gibi son derece iddiasız, sivil kelimeler seçilmiştir. Onlar dinle ilgili görüşlerini ifade ederken "*Bu benim görüşüm, bu benim kanaatimdir. Bugün böyle, ama o, yarın değiştirebileceğim bir kanaatten ibarettir*" demiştir. Bu tutum, dinî ilimlerin, yorumun, Müslümanca yaşama gayretinin geniş bir alanda serbestçe kendini ifade edebilmesi ve dinî değerler açısından son derece önemlidir. Onlar hiçbir zaman Allah'ın kelâmı ile Allah'ın muradıyla kendi yorumlarını iç içe kılmamışlar, Allah adına söz söylememişlerdir. Bilhassa Ehl-i re'y geleneği bu konuda çok açık bir tavır içindedir.

Bizim bugün gelenekle çok sağlıklı bir ilişki kurmamız lazım. Geleneği kutsallaştırmak, geleneği kutsal görmek de geleneği bir kalemle çizip atmak da doğru değildir. Geleneği kendi şartları içerisinde oluşmuş tercihler ve imkânlar olarak

görmemiz lazım. Geleneği bugüne aktarırken de son derece dikkatli olmak, geleneği tarih ve toplum bilincimizi koruyarak okumak gerekir. Ne yazık ki bugün Müslümanların kahir ekseriyeti, gelenekteki bilgileri zaman ve mekan üstü yaptığında, onları kendi bağlamından koparıp soyutlaştırdığında geleneği önemsemiş, değerli kılmış ve geleneğin hakkını vermiş olduğunu düşünmektedir. Halbuki böyle bir tutum, hem geleneği anlamamak, hem de kendi dönemlerindeki veriler ve şartlar ışığında söz söyleyen ulemayı güncel tartışmalara dahil edip onlar üzerinden tartışmayı sürdürerek onlara haksızlık etmek demektir.

Fıkıh ve fetva anlayışımızı da bugün gözden geçirmemiz gerekir. Eski dönemden kalmış fetvaların bugüne bir dinî hüküm olarak getirilmesinin bize neye mal olduğunu son 3-5 ay içerisinde gördünüz[2]. Bazen geleneği kutsamak ve onu o şekliyle geleceğe aktarmak, insanların daha dindar olmasını sağlamak adına üretilen fetvalar hepimizin başını yere eğdirmektedir. Hepimizi mahcup etmektedir. *"Din bu değildir!"* diye herkesin buna karşı çıkması gerekiyor. Çünkü kendi dönemleri ve kendi şartları içerisinde haklı olan veya haklı görülebilir bir görüşün, olduğu şekliyle bugüne aktarılmasının haksızlığı ve yanlışlığı ortadadır. Görüşleri mahkûm etmiyoruz. Onlar o gün böyle düşünmüşler, fetvayı buna göre vermişler. O günün kendine göre şartları vardır, belki doğrudur. Belki biz de o gün orada olsak öyle düşünebilirdik. Bugün artık ilişkiler, kavramlar ve zemin değişmiştir, sosyoloji değişmiştir. Öyleyse biz geleneği aktarmada da son derece dikkatli ve duyarlı olmalıyız. Yeni yorumlara kapıları kapatarak dini ve geçmiş alimleri korumuş olamayız. Zaman hızla ilerliyor, bana ayrılan süre dolmak üzere; ama ben bugün nelerle karşı karşıyayız, bunu anlatmaya çalışmak için bu konulara değinme ihtiyacı hissettim.

Değerli dostlar. Müslümanlar bu yüzyılda evrensel bir meydan okumayla karşı karşıya kaldı. İlimde, fende, teknolojide, sanayide, ekonomik gelişimde çağın hayli gerisinde kaldığını, değişimin hızını ve yönünü fark etmekte gecikti. Müslümanlar karşı karşıya oldukları bu yeni durum karşısında soğukkanlılığını koruyup bir durum değerlendirmesi yapmak, gerekiyorsa kendi kapısının önünü temizlemek yerine metinden ve gelenekten hareketle, metnin literal anlamını ve geleneğin klasik örgüsünü koruyarak, yoruma da kapıları kapatarak evrensel bir söylem ve direnç geliştirme yoluna girdiler. Bunun çare olmayacağı ortadadır. Her konuyu, özellikle de şekle ve hayatın akışına sıkı sıkıya bağlı her konuyu dinle ilişkilendirmek ve ona gelenekten bir cevap yetiştirmek zorunda mıyız? Hâlbuki dini kendi alanında tutmak, sonra da kendi bireysel inisiyatifimizi, bilimsel sorumluluğumuzu biraz öne çıkartmamız gerekiyordu. Allah'ın dünyada egemen olan âdetini ve sünnetini, sebep-sonuç ilişkisini, bilim ve düşüncenin önemini,

[2] Geçtiğimiz aylarda kadının evlenme yaşı, evlenmeden doğan sıhrî hısımlık ile ilgili bazı yetkisiz kimselerin geçmiş fetvalara dayanarak yapmış oldukları açıklamalara işaret edilmektedir.

ilâhî adaletin nasıl işlediğini en çok bizim bilmemiz gerekiyordu. Geçmişten bilinçsizce aktardığımız teslimiyetçi kader ve tevekkül anlayışıyla yüzleşmemiz gerekiyordu. Yani, bizim kendi yapmamız gereken işleri Allah'a, Peygambere ve metne, geçmiş dönemin âlimlerine havale edemezdik, etmemeliydik. Yorumdan kaçma ile metne kendi anlamının dışında günübirlik taleplere uygun savruk anlamlar yükleme, aslında iki uca savrulmanın iki ayrı örneğidir. Bazen bakıyorsunuz, nasslarda olmayan ve nassın anlam kapsamına hiç girmeyen, dinin ana metinlerinde olmayan çok hayalî fakat albenisi yüksek söylemler, fantezi düşünceler din adına üretilebiliyor. Bazen de bütün kapılar din adına kapatılabiliyor. Bir orta yol bulmamız gerekiyor.

Elbette yorumun riskleri vardır. Ama Müslümanların sağduyusu, müzakereleri bir usul, metodoloji içerisinde yapması, yorumların savrulmasını önleyecektir. Ama savrulma tehlikesi var diye bütün kapılarımızı tefekküre, yoruma, içtihada kapatmak daha büyük bir yanlışlık olur. Bugün İslam dünyasında bir yorum tekelciliği, hakikat tekelciliği var. Bunun aşılması lazım. Katı gelenekçilik ve metin muhafızlığı günümüzde dogmatik, ideolojik, zahirî, selefî bir anlayışla ve ileri derecede hakikat tekelciliği yaparak din adına bir tahakküm üretmeye başladı. Bu durum, dinî düşüncenin o çok sesliliğini buharlaştırıyor. Yeni mihneler üretme tehlikeleri baş gösterdi. Birbirimize yönelttiğimiz din adına mahkûm edici, yargılayıcı, tehdit edici söylemler İslam dünyamıza akıl almaz sıkıntılar açıyor.

Değerli dostlar, lüzûm-ı küfür küfür değildir, iltizâm-ı küfür küfürdür. "*Bir insanın şu davranışı küfrü gerektirir, öyleyse kâfir oldu"* cümlesini çok kolay, hiç tereddüt göstermeden söyleyebilir olduk. Bu bizim hakkımız olmamalı. Ancak bir insan kendisi küfrü benimsiyorsa, o zaman biz onu küfre nispet edebiliriz. Açın Dürer'i okuyun. Molla Hüsrev'in Dürer'i, Osmanlı döneminde yazılmıştır. "*Bir insanın 99 ahvali küfre, bir hali imanına delalet ediyorsa, biz onun imanına hükmederiz"* der Molla Hüsrev, Osmanlı fakihi. Gazali'yi açın Mustasfa'yı açın bakın, içtihat bahsinde 'musavvibe – muhattie' bölümünü okuyun; aynı fikri göreceksiniz. Biz mümkün olduğu kadar onarıcı olmalıyız; tekfir edici olmak Müslümanlara yakışmaz. Bizim coğrafyamızda pek yok, ama İslam coğrafyası bugün hakikat tekelciliği ve tekfir furyası ile adeta birbirinin kuyusunu kazıyor, birbirinin boğazını sıkıyor. Bu da yoruma tahammül edemeyişimiz, tefekküre kapılarımızın kapalı olması sebebiyle ve bizim anladığımız mananın dinin tek hakikati olduğu zannımız sonucu oluyor. Din deyince ne anlamalıyız? Sorusuna cevap olarak şu ayeti hatırlayalım:

فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ

" Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise sen yüzünü ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur." (Rum, 30/30) İnsan olmamız hasebiyle taşıdığımız öz değerlerle dinimizin değerleri ve bize gösterdiği hedefler arasında zaten bir zıtlık yok. Onun için de dindarlık, ilahi hitapla insanın derununun diyalektik ilişkisidir. Dinin yeryüzünden arşa yükselen kısmı vardır, arştan yeryüzüne inen kısmı vardır. Allah'ın yarattığı fıtrat ile Allah'ın gönderdiği vahiy arasında da zaten bir ahenk vardır. Biz yoruma kapıyı kapattığımızda, o ahengi de bozmuş oluyoruz, o fıtratı bozmuş oluyoruz. Hayatın tabiî, fıtrî akışını engellemiş oluyoruz. Çok sevdiğim rahmetli Ahmet Hamdi Akseki hocamız, üstadımız var. Yakında Diyanet onun bir kitabını neşretti: *İslam Umumi Tabii Fıtri Bir Dindir.* Gençlere onu almalarını ve mutlaka okumalarını tavsiye ederim. Biz İslam'ı umumî, tabiî, fıtrî bir din olmaktan çıkarıp ferdî, muayyen kültür havzalarının anlayışlarına ve belli bir tarihe hapsediyoruz. İslam tarihi hapsedilemez. Hapsedilebilir mi? İslam'ı korumak adına tarihe hapsediyoruz ya da heva ve hevesimize kurban ediyoruz.

Bir başka konu, onu da söyleyerek konuşmamı bitireyim. Bir hadis-i şerif var:'' إنَّ هذا الدِّينَ يُسرٌ ولنْ يُشادَّ الدِّينَ أحدٌ إلَّا غلَبه '' *"Bu din kolaylık dinidir. Kim bu dine galip gelmeye çalışırsa din ona galip gelir, o dinin altında kalır"*[3]. Öyleyse biz de dine egemen olamayız, din bize egemen olmalı. Söylediklerimiz aciz bir kulun, fani bir insanın yorumundan ve dinini, peygamberini anlama çabasından ibarettir. Böyle bir mütevazı, sivil bir anlayışı geliştirmek zorundayız. İslam'ı katı dogmatik tahakkümlerimiz arasında sıkıştırmayalım. İnsanların gönül dünyasına yer açalım, insanların Allah'la buluşma imkânlarına kapı aralayalım. Allah, Hz. Peygamber'e uyarmaya ve tebliğe önce yakınlarından başla dedi. Biz de dindar olacaksak, önce kendimizden başlamalıyız. Ama Müslümanlar hep ötekinin dindarlığı ve kusurları ile çok fazla ilgilenmeye ve onunla çok fazla vakit kaybetmeye başladılar. İnsani hasletlerimiz epeyi köreldi. Dini biz sadece belli kurallardan ibaret zannediyoruz. Fıkıh kurallarını din kuralları gibi görüyoruz. Dinin özü, anlamı, deruniliği ve ahlakiliği hayli buharlaştı formlar ve kurallar arasında.

Değerli gençler, emin olun, dinin en zayıf tarafı belki de şeklî kurallarıdır. En güçlü yönü de o duygu dünyası, deruni dindarlık, Allah ile kurulan o içtenlikli bağ kısmıdır. İnsanın Allah ile olan dikey ilişkisidir. Biz dinin asıl güçlü olduğu yönleri zayıflatıp, belki de daha dönemsel olan, daha değişime açık olan, çağın ihtiyaçlarına göre normatif olan kısımlarını öne çıkararak insanları din adına dinden uzaklaştırdık.

Fıkıh, dinin genel ilke ve amaçlarını mevcut şartlar içinde uygulamaya ve davranışlara yansıtma biçimidir. Fıkıh kuralları insanların dinden uzaklaşması

[3] Buhari, İman, 29.

için değildir. Ama günümüzde, ben mesleğim olarak söyleyeyim, meslektaşlarım da burada, fıkıhla din adeta birbiriyle çatışır ve yarışır bir hale geldi. Dine aykırı, dini hırpalayan bir fıkıh üretimine başladık. Böyle bir şey olabilir mi? Böyle bir şey düşünülemez.

Fakat bütün bunları söyledim diye karamsar bir tablo çizmeye taraftar olduğumu da düşünmenizi istemem. İnanıyorum ki İslam toplumu kendi sorunlarını fark edecek, kendi sorunlarına çare üretecektir. En sıkışık olduğumuz dönemler, en büyük ışıkların parladığı dönemlerdir. Moğol istilasını, Haçlı seferlerini düşünün, yirminci yüzyılın başındaki sıkışmışlığımızı düşünün; hep İslam dünyasının en zor günleri, en büyük mütefekkirlerin yetiştiği dönemleri oldu. Çok zengin ve büyük bir mirasımız var. Ben onun için makâsıd fıkhının ve re'y fıkhının geliştirilmesini çok önemli görüyorum İslam dünyasında. Makâsıd fıkhı, yani *"Allah bunu niye söyledi?", "Allah benden ne istiyor ve bu sözle neyi amaçlıyor?", "Ben Allah'ın bu sözü ile bu kelamı ile peygamberin bu sünneti ile nasıl ilişki kurabilirim, onu nasıl anlayabilirim?"* sorusuna cevap arayan bir dal; bu fıkhı günümüzde daha da önemli görüyorum.

Asr-ı saadete gidemeyeceğimize göre, bu mümkün olmadığına göre, gitmemiz de gerekmediğine göre, gitmemizi Hz. Peygamber de istemediğine göre, biz Peygamberi ve Asr-ı saadetin ruhunu, özünü, ilkelerini bu çağa getirmek zorundayız. Onun sünnetini, Allah'ın kelamının çağrısını bu çağa getirmek zorundayız. Biz yedinci yüzyıla gidemeyiz. Gitmemiz de istenmiyor zaten. XXI. yüzyılı yaşayın diye Allah sizi ve bizi gönderdi. Bizden sonraki nesiller de XXII. yüzyılda yaşayın diye gönderilecek. Hiç kimseye Allah geçmişi yaşayın demiyor. "*Çağını yaşa, zamanını yaşa, ama Müslümanca yaşa. Dediklerimi anla ve ondan benim muradımı keşfet ve ona göre yolunu çiz.*" diyor. Onun için makâsıd ve re'y fıkhına ihtiyacımız var. Çağın Cüveynî ve, Gazalîlerini, İbn Rüşd ve Şatıbîlerini yetiştirmek zorundayız. Aramızdan İbn Âşur, Âlûsî, Hamidullah, Musa Carullah ve Cabirîler çıkmaya devam etmeli. Bunun kaynağı ilimdir, ilâhiyat fakülteleridir. Ama bunun olabilmesi için ekmek su kadar hoşgörüye ihtiyacımız var. Birbirimizi daha çok dinlemeye ihtiyacımız var. İslam toplumunun, fakülte dekanımız Fikret Bey'in, Rektör Bey ve Müftü Bey'in de işaret ettiği sorunları aşılabilmesi için, ulemanın, din kültürü ve ahlak bilgisi hocalarımızın, din görevlilerimizin, ilahiyat fakültelerindeki hocalarımızın bu konularda ellerini taşın altına koymaları gerekir. Fikir üretmeleri, yeni fikirlere hoşgörüyle bakmaları ve ilke olarak, bütün fikir üreten Müslümanların samimi bir dindarlıktan gelen endişeyle bir şeyler yapma gayreti içinde olduğunu düşünmelerinin tam zamanıdır. Bunlar olduktan sonra aşamayacağımız sorun yoktur. Kaldı ki Malatya'mız Türkiye'nin ilim, fikir, tefekkür açısından önemli merkezlerinden birisidir. Herkes uyurken Malatya çok önemli şeyleri konuşuyordu, çok önemli şeyler söylüyordu. Biz hep böyle gördük böyle bildik.

Bu açıdan da Malatya buna uygun bir zemin. Bir yerde İslam ve yorum konulu bir sempozyum yapılması gerekiyorsa o yer Malatya olmalıdır, diye düşünüyorum.

İnönü Üniversitemizi ve ilâhiyat fakültemizi tebrik ediyorum. Bu toplantının çok bereketli olduğuna yürekten inanıyorum. Fikret Bey, kararınız çok isabetli. Her yıl toplanalım ve her yıl İslam'ı nasıl daha iyi anlarız konusunu ciddi anlamda tartışalım, hoşgörü içinde tartışalım, kimse kimseyi kırmadan tartışalım. Ama bu pencerelerimiz hep açık olsun.

Bütün katılımcılara ve dinleyenlere saygılar sunuyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM
KLASİK İTİKADÎ VE FIKHÎ YORUMLAR

İTİKADÎ MEZHEPLERİN KABİR AZÂBINA DAİR NASSLARI YORUMLAMA BİÇİMLERİ

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepleri Tarihi A.D. Başkanı,
mehmet.kubat@inonu.edu.tr

Giriş

İslam'ın ilk döneminden itibaren itikadî mezhepler arasında tartışma konusu olan hususlardan biri de hiç kuşkusuz kabir azâbı meselesidir. Tarihten günümüze süregelen tartışmanın temel nedeni, kabir azâbı ile ilişkilendirilen nassların mezhep mensupları tarafından kendi mezhebî ilkeleri veya prensipleri doğrultusunda farklı yorumlanmasıdır.

Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi kaynaklarında kabir hayatı ile ilgili konular "sem'iyyât" bahsinde incelenmiştir. Bu bahiste ölümden sonra dirilişin mâhiyeti nasıldır, kabirde hayat var mıdır, münker ve nekîr adlı melekler tarafından bir sorgu olacak mıdır, kabirde azap veya nimet var mıdır, azap veya nimet var ise kişinin bedeni mi ruhu mu veya her ikisi birlikte mi azâp görecek yahut nimete uğratılacaktır, tüm bunlara inanmak imanın bir gereği midir?" gibi sorular tartışılmış ve bu sorulara mezhep mensupları tarafından cevaplar aranmıştır.[1]

Hadis-i şeriflerde mü'min, kâfir yahut günahkâr olarak ölen kişilerin yeniden diriliş anına kadar karşı karşıya kalacakları durumlarla ilgili açık ne net açıklamalar yapılmakla birlikte bu nevi ayrıntılı bilgiler Kur'ân-ı Kerîm'de açık lafızlarla yer almadığı için berzah hayatının mahiyeti ve kabir ahvaline dair meseleler itikadî mezhepler arasında çeşitli tartışmalara konu olmuştur.[2]

---

1 Krş. Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı", Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı], 2017, Cilt: LIII, Sayı: 4, s. 153.

2 Cüneyt Gökçe, "Berzah", DİA, İstanbul, 1997, V/525; Murat Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", Usûl: İslam Araştırmaları, 2016, Sayı: 25, s. 160.

İslâm bilginlerinin büyük çoğunluğu kâfirlerle âsi müminler için kabir azâbının vuku bulacağı görüşünde birleşmişlerdir. Nitekim İslâm ümmetinin kâhir ekseriyetini temsil eden Ehl-i Sünnet'in Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâtüridiyye mezhepleri, ayrıca Mürcie'nin Kerrâmiyye kolu, kabir azâbı ve nimeti ile ilgili bazı âyetlerin işareti ve çeşitli hadislerin de açık beyanlarının söz konusu olduğunu, bu nedenle kabir azâbının ve nimetinin varlığına inanmanın zorunlu olduğunu beyan etmişlerdir. Ancak Ehl-i bid'at sayılan mezheplerden Cehmiyye ve Râfıza'nın kâhir ekseriyeti; Mürcie ve Mu'tezile'den ise bazı âlimler, hesap ve Mîzan'dan önce görülecek azâbı akla aykırı bularak, kabir azâbına delâlet ettiği söylenen âyetlerin işaretini reddetmişlerdir. Ayrıca bu mezhep müntesipleri âhâd haber oldukları gerekçesiyle kabir azâbını haber veren hadislerin beyanını da kabul etmemişlerdir.[3]

Günümüz İslâm dünyasında bu iki farklı görüşün modern versiyonları yahut izdüşümleri mesabesinde olan oluşumlar bulunmaktadır. Ana bünye veya esas gövdeyi temsil eden Ehl-i Sünnet'in yolunu sürdürenler kabir azâbının vuku bulacağını kabul ederken, Cehmiyye, Râfıza ve Mu'tezile'den bazı âlimlerin bakış açısını benimseyen ve akılcı bir damar olarak tarihin hemen her döneminde varlığını sürdüren azınlıktaki diğer kesim ise aynı argümanları ileri sürerek kabir azâbının vuku bulmasını toptan reddetmektedirler.[4]

Bu çalışmada öncelikle kabir, berzah ve bu anlama gelen diğer sözcüklerin anlam alanı tespit edilecek, daha sonra da itikadî fırkaların kabir azâbına yahut nimetine dair argümanları aktarılacak ve en nihayetinde yapılan bu yorumlardan hangisinin gerçeğe daha yakın olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. Kabir ve Berzah Sözcüklerinin Anlam Alanı

a) Kabir (القبر)

Arapça'da "kabr: القبر" kelimesi, "ölünün gömüldüğü yer" anlamında kullanılır. Çoğulu "kubur: قبور" şeklinde gelir. Makber القبر veya makbere المقبرة (çoğulu "mekâbir: مقابر") ise "kabrin bulunduğu yer" anlamında kullanılır.[5]

---

[3] Krş. Nûreddîn es-Sâbûnî, Mâtürîdiyye Akâidi, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005, s. 177; Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", DİA, İstanbul, 1991, IV/303; Krş. Mehmet Ödemiş, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 (2017), ss. 560.

[4] Krş. Metin Özdemir, "Kabir Azâbı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", İslâmiyât Dergisi, C. 5, Sy. 3, Ankara, 2002, ss. 153-168.

[5] Râğıb el-İsfehânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvan Adnan Davudî, Beyrut, 1997, s. 651; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut, 1994, s. 590; Ebû'l-Fadl Cemaluddîn b. Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 2005, V/68-70; Kürşat Demirci, "Kabir", *DİA*, İstanbul, 2001, XXIV/33.

Türkçe'de kabirle eş anlamlı olan "mezâr" kelimesi ise kelimenin kök anlamıyla da irtibatlı olarak özellikle ziyaret edilen önemli kişilerin kabirlerini (ziyaretgâh) ifade eder.[6]

"Kabr" kelimesi Kuran'da bir âyette "kabr"[7] şeklinde tekil, bir âyette "mekâbir"[8], diğer bütün kullanımlarında ise "kubûr"[9] şeklinde çoğul olarak geçmektedir. Birçok hadiste de gerek kabrin yapısı ve şekline, kabir ziyaretine, gerekse kabir suali ve azâbı gibi uhrevî hayatla ilgili açıklamalara yer verilmektedir.[10]

b) Berzah (البرزخ)

Sözlükte "berzah: البرزخ" kelimesi "iki şey arasındaki engel" mânasına gelir. Eski bir coğrafî terim olarak *berzah*, "bir kara parçasının iki deniz arasında kalan dar kısmı" anlamında kullanılmıştır.[11]

Dinî terim olarak *berzah* ise, ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye (ba's) kadar sürecek olan ara dönem, dünya ile âhiret arasındaki âlem ve kabir hayatı karşılığında kullanılır. Berzahın çoğulu olan berâzihle oluşan berâzihu'l-îmân terkibi, meşhur vesvese hadisinde şek ve yakın arasındaki mertebeleri ifade etmektedir.[12]

Berzah kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de toplam olarak üç yerde geçmektedir.

Berzâh kelimesi, "O, birinin suyu lezzetli ve tatlı, diğerininki tuzlu ve acı olan iki denizi salıverip aralarına da görünmez bir perde (berzah) ve karışmalarını önleyici bir engel koyandır"[13] ve "(Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar. (Fakat) aralarında bir engel (berzah) vardır, birbirine geçip karışmıyorlar"[14] âyetlerinde, Cenâb-ı Allah'ın yüce kudretinin bir delili olarak "tatlı ve tuzlu iki denizin birbirine karışmasını önleyen engel" anlamındadır.

Berzâh sözcüğü, "Nihayet onlardan birine ölüm gelince, "Rabbim! Beni dünyaya geri gönderiniz ki, terk ettiğim dünyada salih bir amel yapayım" der. Hayır! Bu, sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah)

---

6 Demirci, "Kabir", *DİA*, XXIV/33.

7 Tevbe, 9/84.

8 Tekâsür, 102/2.

9 Krş. Hac, 7, Fâtır, 22, Mümtehine, 13, İnfitar, 4, Adiyât, 9.

10 Demirci, "Kabir", *DİA*, XXIV/33.

11 Fîrûzâbâdî, *el-Kâmusu'l-Muhît*, s. 318; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, III/8; Cüneyt Gökçe, "Berzah", *DİA*, İstanbul, 1997, V/20.

12 Gökçe, "Berzah", *DİA*, V/20.

13 Furkân, 25/53.

14 Rahmân, 55/19-20.

vardır."[15] âyetlerinde ise insanların ölümlerinden yeniden diriltilmelerine kadar sürecek olan ara dönemi hatırlatacak şekilde kullanılmıştır. Söz konusu âyette, ölümle yüz yüze gelen inançsızların pişmanlık duyarak hayatta iken yapmaya bir türlü yanaşmadıkları kulluk görevlerini yerine getirmek için dünyaya geri döndürülmeyi isteyecekleri, ancak bunun asla gerçekleşmeyecek bir talep olduğu bildirilmekte, onların bu son günleriyle âhiretin fiilen vuku bulması arasında bir berzah yani kabir hayatının mevcut olduğu beyan edilmektedir.[16]

c) Bu Anlama Gelen Diğer Sözcükler

Kur'ân-ı Kerîm'de "kabir" ve "berzah" kelimelerinin dışında, "el-Cedes: الجدث"[17] ve "el-Merkad: المرقد"[18] kavramları da aynı anlamda kullanılmaktadır. Ayrıca Türkçemizde ziyaret edilen yer anlamında "mezar" ve bazı önemli zevatın kabri anlamında "meşhed" kelimeleri de "kabir" anlamında kullanılmaktadır.[19]

2. Kabir Azâbını Kabul Edenler ve Dayandıkları Deliller

Ehl-i Sünnet âlimleri, inanmayanlarla bazı günahkâr müminler ve âsiler için kabir azâbının, itaatkâr müminler için de nimetin gerçekleşeceğini kabul etmişlerdir.[20]

Ehl-i Sünnet âlimleri, kabir azâbının hak olduğunu, Münker ve Nekir adlı iki meleğin kabirlerinde defnedilmiş olan kimselere soru soracaklarını kabul etmişlerdir.[21] Ayrıca onlar, kabirlerdeki cesetlere, dünyadaki amellerine göre acı veya huzur ve mutluluk hissedecek şekilde bir tür hayatın verilmesinin, ölmüş bir canlının ikinci defa yaratılması aklen imkânsız olmadığını söylemişlerdir.[22]

Ehl-i Sünnet'in ittifakla kabir azâbını inkâr ettiklerine dair ileri sürdükleri iddiaların aksine,[23] Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu da kabir azâbının varlığını kabul etmiştir. Nitekim Mu'tezile mensupları, kabir azâbı ile ilgili nasslarda vârid olan hususlara iman edilmesi gerektiğini, bu nedenle kabir azâbına inandıklarını

---

15 Mü'minûn, 23/99-100.

16 Gökçe, "Berzah", *DİA*, V/20.

17 Yâsîn, 36/51.

18 Yâsîn, 36/52.

19 Murat Akın, "Mu'tezileye Göre Kabir Azabı", *Diyanet İlmi Dergi*, Yıl: 2017, Sayı: 4, s. 153.

20 Krş. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, Medine, 1410, s. 46; Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Mekasıd,* Thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1993, s. 47; Krş. Krş. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya, 1991, s. 316; Akın, "Mu'tezileye Göre Kabir Azabı", s. 155.

21 Eş'arî, *el-İbâne 'an Usûli'd-Diyâne*, s. 62.

22 Abdulhamid, "Eş'arî", *DİA*, XI/446.

23 Krş. Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, s. 46, 215; Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Fraki'l-Hâlikîn*, Tah. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, 1983, s. 66-67; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd,* Tlk. İ. Âgah Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara, 1962, s. 135; Taftazânî, *Şerhu'l-Akaid,* s. 47; Beyazizâde, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe,* s. 129; Ebû Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980, s. 235.

açıkça dile getirmişleridir. Onlara göre kabir azâbı konusu, aklın alanına değil, naklin alanına giren bir hususdur.[24] Bu nedenle nasslarda vârid olduğu şekliyle bu hususlara iman etmek gerekir. Meselâ Kâdî Abdulcebbâr (ö.1024/415), kabir azâbı meselesinin, sual, münker-nekir, mîzân ve sırat gibi akılla anlaşılamayıp sadece nakil ile bilinebilecek bir konu olduğunu söyler. O, bu konuyla ilgili gelen rivayetler de sahîh olduğundan, bu hususta nasslarda vârid olanı kabul etmenin en sağlam ve en tutarlı yol olduğunu belirtir.[25] Bu nedenle, ona göre, "انه ليسمع قرع نعالهم: *O (ölü), onların (dirilerin) ayak sesini duyar*"[26] hadisinden yola çıkarak, ölüye azap edilmesinin hak olduğunu söyler.[27]

Kâdî Abdulcebbâr, sadece önceleri Mu'tezilî iken sonradan Mücebbire düşüncesini benimseyen Dırâr b. Amr (ö. 200/815)'dan kabir azâbını inkâr ettiğine dair bir rivâyetin var olduğunu, bunun dışında kabir azâbının vuku bulacağına dair ümmet arasında icmâ bulunduğunu belirtir. Ona göre Mu'tezile mensuplarının toptan kabir azâbını inkâr ettiği şeklindeki iddia, mülhid İbnu'r-Râvendî'nin iftirasından başka bir şey değildir ve gerçekleri aksettirmekten de uzaktır.[28]

a) Kabir Azâbını Kabul Edenlerin Kur'an'dan Delilleri

Kabir azâbını kabul eden âlimler, Kur'ân-ı Kerîm'den bu konuya delâlet eden birçok âyet olduğunu ileri sürmüşlerdir. Biz bu ayetler arasından yalnızca en çok delil gösterilen birkaçını aktaracak, daha sonra da söz konusu mezhep mensuplarının bu âyetleri nasıl yorumladıklarını tespit etmeye çalışacağız.[29]

Örnek I

Mü'min, 40/46

Kabir azâbını kabul edenlerin Kur'ân-ı Kerîm'den dayandıkları delillerden biri, Fir'avun ve hanedânının fenâ hallerinin beyân edildiği şu âyettir:

"اَلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ۚ وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ: *Onlar sabah ve akşam ateşe arz edilecekler. Kıyâmet koptuğu gün de, 'Firavun ve ailesini (kavmini) azâbın en şiddetlisine sokun' (denilecektir).*"[30]

---

[24] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kahire, 1965, s. 732.

[25] Kâdî Abdulcebbâr, *Fazlu'l-l'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1972, s. 202.

[26] Buharî'de geçen benzer bir rivâyet şöyledir: "انه ليسمع قرع النعال: *(Ölü), (dirilerin) ayak sesini duyar*" Buharî, Cenâiz, 68, (Buharî, *Câmiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992, II/92.

[27] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* s. 732.

[28] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* s. 730; Mehmet Kubat, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *EKEV Akademi Dergisi,* 2005, Cilt: IX, Sayı: 25, s. 49-50; Krş. Ekrem Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 2017, Cilt: I, sayı: 2, ss. 68-79.

[29] Krş. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya, 1991, s. 315 vd.; Mehmet Kubat, *İslâm'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilâflar ve Sebepleri*, Basılmamış Doktora Tezi, s. 230-232.

[30] Mü'min, 40/46.

Başta İmam Buharî (ö. 256/869)[31] olmak üzere, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/936),[32] Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1114),[33] Ebû Hâmid el-Gazzalî (ö. 505/1111),[34] Sa'duddîn et-Taftazanî (ö. 792/1390),[35] Seyyid Şerîf el-Cürcanî (ö. 816/1413)[36] ve Ebu'l-Yusr el-Pezdevî (ö. 493/1109)[37] gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin kâhir ekseriyeti bu âyeti kerîmede bildirilen "sabah ve akşam ateşe arz ediliş"in, kabir âleminde olacağını ve bu âyetin açıkça kabir azâbına delâlet ettiğini belirtmişlerdir.[38]

Ayrıca İslâm âlimlerinin cumhuru, bu âyeti kabir azâbının varlığının en önemli delillerinden biri olarak kabul etmişlerdir.[39]

Örnek II

Tevbe, 9/101

Yine Selefiyye, Mâtüridiyye ve Eş'ariyye mezheplerine mensup olan Ehl-i Sünnet âlimleri Tevbe Sûresi'nin 101. âyetini kabir azâbının varlığına delil saymışlardır. Âyette şöyle buyrulmaktadır:

"وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْاَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ اَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ اِلٰى عَذَابٍ عَظِيمٍ: *Çevrenizdeki bedevîlerden birtakım münafıklar vardır. Medine halkından da münafıklıkta direnenler var ki sen onları bilmezsin. Biz onları biliriz. Onlara iki defa azap edeceğiz. Sonra da büyük bir azâba itileceklerdir."*[40]

Erken dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), bu âyette bahsedilen iki azaptan birinin dünyada, diğerinin de kabirde olacağını söylemiştir.[41]

Aynı şekilde âyette bahsedilen iki azaptan birinin dünyada, diğerinin de kabirde olacağı görüşünün İmam A'zam Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) nakledildiğini söyleyen Cürcânî, "Kim, "Ben kabir azâbını kabul etmem" derse o, helâk olmuş habîs Cehmiyye tabakasındandır. Çünkü o bu âyeti inkâr etmiştir" der.[42]

---

31 Bkz. Buharî, Cenâiz, 85.

32 Eş'arî, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, s. 65 vd.

33 Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsıratü'l-Edille*, Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003, II/364-367.

34 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, Beyrut, Trs. s. 371-372.

35 Taftazânî, *Şerhu'l-Mekasıd,* II/162; Krş. Sa'duddîn et-Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, Thk. Muhammed Adnan Derviş, B.y.y., Trs., s. 160-161.

36 Seyyid Şerîf el-Cürcanî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul, 1311, III/242.

37 Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980, s. 235.

38 Taftazânî, *Şerhu'l-Mekasıd,* s. 47; Krş. Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat*, Konya, 1991, s. 316; Akın, "Mu'tezileye Göre Kabir Azabı", s. 155.

39 Krş. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1966, XV/318-319.

40 Tevbe, 9/101.

41 Krş. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut, 1423, I-V/387.

42 Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *Dercü'd-Dürer fî Tefsîri'l-Âyi*

Yine İlk dönem müfessirlerinden biri olan İbn Cerîr et-Taberî (ö. , "âyetin, "*sonra da büyük bir azâba itileceklerdir"* kısmı, iki azâbın da Cehennem'e girmeden önce olacağına delâlet eder. En gâlip görüşe göre bu iki azaptan biri kabirde olacaktır"[43] diyerek âyetin kabir azâbının varlığına açık delillerden biri olduğunu kabul etmiştir.

Müfessir el-Kurtubî, âyetteki ikinci azaptan maksadın "kabir azâbı" olduğunun söylendiğini,[44] Fahreddîn er-Râzî (ö.) ise, hayatın dünya, kabir ve âhiret olmak üzere üç mertebe olduğunu; buradaki ilk azâbın bütün kısımlarıyla dünya azâbını, ikincinin kabir azâbını, büyük azâbın da âhiretteki azâbı ifade ettiğini söyler.[45]

Görüldüğü üzere müfessirlerin kâhir ekseriyeti, âyette sözü edilen birinci azâbın dünyada uğranılan belâlar, hastalıklar, felâketler; ikinci azâbın kabir azâbı, üçüncü azâbın ise âhiretteki azâp olduğunu kabul etmişlerdir.[46]

Örnek III

Tûr, 52/47

Yine kabir azâbını kabul edenler Tûr Sûresi'nin 52. âyetini de kabir azâbın varlığına delil saymışlardır.[47]

"وَاِنَّ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا عَذَابًا دُونَ ذٰلِكَ : *Zulmedenler için bundan ayrı bir azap daha vardır."*[48]

İbn Cerîr et-Taberî , âyette söz konusu edilen azâbın "kabir azâbı" olabileceği gibi, Kureyş müşriklerinin açlık ve musibetle azâba duçar olması da olabileceğini söylerken,[49] Beğavî, Berâ b. Azîp'ten âyetin "*zulmedenler için bundan ayrı bir azap daha vardır" kısmını "kabir azâbı" olarak tefsir ettiğini aktarır. Ayrıca Kutrubî ve* Beğavî, *sahabeden İbn Abbas (r.a.)'ın da kabir azâbının varlığına bu âyeti delil gösterdiğini belirtmiştir.*[50]

---

ve's-Süver, Thk. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyn-İyâd Abdüllatîf el-Kaysî, Biritanya, 2008, II/916; Krş. Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", s. 172.

43 İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, 2000, XIV/441-445; Krş. Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", s. 173.

44 Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, II/241.

45 Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 2004, XVI/138.

46 Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, VIII/241; Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XVI/138; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Trs., VII/4565; Süleyman Ateş, *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, İstanbul, 1988, III/1186.

47 Krş. Râzî, *et-Tefsiru'l-Kebir*, XXVIII/225; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII/4565.

48 Tûr, 52/47.

49 Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, XXII/486-488; Krş. Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", s. 182.

50 Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XVII/78; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Riyad, 1997, VII/394; Krş. Cârullah Muhammed b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl*

Örnek IV

İsrâ, 17/75

"إِذًا لَأَذَقْنَاكَ ضِعْفَ الْحَيٰوةِ وَضِعْفَ الْمَمَاتِ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا: *Eğer bunu yapsaydın, sana hayatın acısını da iki kat olarak tattıracaktık, ölümün acısını da iki kat olarak tattıracaktık; sonra kendine bize karşı hiçbir yardımcı da bulamayacaktın.*"[51]

Zemahşerî, bu âyette iki azâbın ikişer kat verileceğinin söylendiğini ifade ederek sözü edilen iki azaptan birinin ölümdeki azap yani kabir azâbı olduğunu; ikincisinin ise âhiret hayatındaki azap yani Cehennem azâbı olduğunu belirtir. "ضِعْفَ الْحَيٰوةِ" ifadesinden maksadın dünya hayatının azâbı, "ضِعْفَ الْمَمَاتِ" ifadesinden kastın da ölümü takip eden kabir azâbı ve Cehennem azâbı olabileceğini söylemiştir.[52]

Örnek V

Tâhâ, 20/124

Yine kabir azâbını kabul edenlerin Kur'an'dan getirdikleri en güçlü delillerden biri Tâhâ Sûresi'nin 124. âyetidir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

"وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَاِنَّ لَهٗ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَعْمٰى: *Her kim de benim zikrimden (Kur'an'dan) yüz çevirirse, mutlaka ona (dünyada) dar ve sıkıntılı bir hayat vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşr ederiz.*"[53]

İlk müfessirler, âyetteki "مَعِيشَةً ضَنْكًا: *dar ve sıkıntılı bir hayat*" ifadesini "kabir azâbı" şeklinde tefsir etmişlerdir. Mücâhid, "kabri ona daraltılır" şeklinde tefsir etmiştir. Müfessirlerin kâhir ekseriyeti, bu âyette kabir azâbının kastedildiği hususunda ittifak etmişlerdir.[54]

Örnek VI

Secde, 32/21

Kabir azâbını kabul eden âlimlerin görüşlerini kanıtlamak için Kur'an'dan getirdikleri delillerden biri de Secde Sûresi'nin 21. âyetidir. Âyette Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

"وَلَنُذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْاَدْنٰى دُونَ الْعَذَابِ الْاَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ: *En büyük azaptan önce, onlara mutlaka en yakın azaptan tattıracağız; olur ki (imâna) dönerler.*"[55]

---

fi Vücuhi't-Te'vîl, Thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Beyrut, 2002, IV/404; Krş. Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", s. 183.

51 İsrâ, 17/75.

52 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II/657-658.

53 Tâhâ, 20/124.

54 Krş. İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 315-317; Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XI/259.

55 Secde, 32/21.

Ehl-i Sünnet âlimleri, bu ve Kur'an'da kabir azâbı ile ilişkilendirdikleri diğer âyetlere[56] dayanarak kabir azâbının hak olduğunu kabul etmişlerdir.[57]

Kurtubî ve Zemahşerî, Mücâhid'in âyette geçen "*en yakın azâb*ı", "kabir azâbı" olarak tefsir ettiğini aktarırlar.[58] Aynı şekilde Berâ b. Âzib'den de "en yakın azap"-tan kastın "kabir azâbı" olduğuna dair bir rivâyet gelmiştir.[59]

Örnek VII

İbrahim, 14/27

Kabir azâbını kabul edenlerin dayandıkları delillerden bir diğeri ise İbrahim Sûresi'nin 27. âyetidir.

Yüce Allah, "يُثَبِّتُ اللهُ الَّذِينَ اٰمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ ۚ وَيُضِلُّ اللهُ الظّٰلِمِينَ ۙ وَيَفْعَلُ اللهُ مَا يَشَآءُ: *Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zâlimleri ise saptırır. Ve Allah dilediğini yapar*"[60] buyurmuştur.

Bu âyetin kabir azâbı hakkında nâzil olduğu âlimler tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.)'den aktarılan rivayetle delillendirilmiştir.[61] Biz, bu rivayeti çalışmamızın ilerleyen kısmında kabir azâbını kabul edenlerin hadisten delilleri arasında zikredeceğiz.

b) Kabir Azâbını Kabul Edenlerin Sünnet'ten Delilleri

Kabir azâbını kabul edenler, âyetlerden daha çok Sünnet'ten açıkça kabir azâbının varlığına işaret eden hadislerden deliller getirmişlerdir. Bu rivayetlerin en çok delil getirilenlerinden bazılarını aktarmak istiyoruz:

Örnek I

Kabir azâbının vuku bulacağını savunanların görüşlerinin doğruluğuna Sünnet'ten getirdikleri delillerden biri Hz. Peygamber (s.a.v.)'in, "*Ölen kişi kabre konulduktan sonra iki melek tarafından sorguya çekilecektir*" hadisidir.[62]

Kabir azâbının vuku bulacağını savunan İslâm âlimleri, bu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.)'in verdiği cevaptan hareketle kabirde bir sorgunun olduğunu kabul etmişlerdir.

---

[56] Kabir azabına delâlet eden diğer âyetler için bkz. Bakara, 2/28; Câsiye, 41/21-22; Nûh, 71/25 vb.

[57] Ahmed b. Hasen b. Sinan Beyazizâde, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe,* Thk. İlyas Çelebi, İstanbul 1996, s. 129.

[58] Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, XIV/107; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III/498; Krş. Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", s. 179.

[59] İzz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut, 1996, II/553; Krş. Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", s. 179.

[60] İbrahim, 14/27.

[61] Buhârî, Cenâiz, 87; Krş. Murat Akın, "Mu'tezileye Göre Kabir Azâbı", s. 156.

[62] Müslim, Cennet, 70.

Örnek II

Kabir azâbını kabul edenlerin görüşlerinin doğruluğuna dair getirdikleri hadislerden bir diğeri de şudur:

Rasûlullah (s.a.v.) "*Mü'min kabrinde oturtulduğunda, ona melekler gelir. Sonra o mü'min, Allah'tan başka hiçbir ilâh olmadığına ve Muhammed'in Allah'ın Rasûlü olduğuna şehâdet eder. İşte bu hâl, Yüce Allah'ın şu sözünde bahsedilen durumdur*" buyurmuş ve "*Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de âhirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zâlimleri ise saptırır. Ve Allah dilediğini yapar*"[63] âyetini okumuştur."[64]

Örnek III

Kabir azâbını kabul edenlerin dayandığı delillerden biri de Hz. Peygamber (s.a.v.)'den aktarılan şu hadistir:

"*Kâfirlere ve bazı günahkâr mü'minlere kabir azâbı haktır. Kabir, iman eden ve sâlih amellerde bulunanlar için Cennet bahçelerinden bir bahçe, kâfirler için ise Cehennem çukurlarından bir çukurdur.*"[65]

Örnek IV

Kabir azâbının varlığına dair en çok kullanılan rivâyetlerden biri de şudur:

"Hz. Peygamber (s.a.v.) bir mezarlıktan geçerken, iki kabirdeki ölülerin bazı ufak şeylerden dolayı azâb çekmekte olduklarını gördü. Bu iki kabirdeki ölülerden biri hayatında koğuculuk yapıyor, diğeri ise idrardan sakınmıyordu. Bunun üzerine Allah Resûlü (s.a.v.) yaş bir dal aldı, ortadan ikiye böldü ve her bir parçayı iki kabre de birer birer dikti. Bunu gören ashab niye böyle yaptığını sorduklarında, o (s.a.v.) şöyle buyurdu:

"*Bu iki dal kurumadığı müddetçe, o ikisinin çekmekte olduğu azâbın hafifletilmesi umulur.*"[66]

Çok sayıda sahabî tarafından Hz. Peygamber (s.a.v.)'e nispet edilen ve muhtevasında mezarlara yaş hurma dalı dikilmek suretiyle kabir azâbının hafifletilmesi temennisi belirtilen hadisleri hem senet[67] hem de metin[68] *yönünden detaylıca inceleyip kritize eden araştırmacılar, bu haberlerin* sened sayısına göre

63 İbrahim, 14/27.

64 Buhârî, Cenâiz, 87.

65 Müslim, İman, 34; Tirmizî, Kıyâmet, 26.

66 Buhârî, Cenâiz, 82; Müslim, İman, 34; Ebû Dâvûd, Tâharet, 26.

67 Bkz. Veysel Özdemir, "Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi*, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 59, s. 265-326.

68 Bkz. Veysel Özdemir, "Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: II, Sayı: 3, s. .56-114.

meşhur hatta ma'nen mütevâtire yakın olduğu kanaatine varmışlardır. isnâdları bakımından sahîh olan bu hadîslerin metin ve içerik bakımından da sahîh olduğu kanaatine varılmıştır.

Örnek V

Aktardığımız bu hadislerin dışında, kaynaklarımızda Hz. Peygamber (s.a.v.)'den kabir azâbının vuku bulacağına dair birçok rivâyet aktarılmıştır. Biz bu çalışmada tafsilata girmeden bu hadislerin belli başlılarına işaret etmekle yetiniyoruz: Yahudilerin kabirlerinde azap görmesi,[69] ümmetin kabirlerde imtihana tâbi olması,[70] dünyada yapılan sâlih amellerin kabirde insana yardımcı olması, peygamberin kabir azâbından korunmak için öğrettiği dualar[71] ve yine kabir azâbının hafifl emesine vesile olacak amelle[72] gibi birçok rivayet kabir azâbının varlığına delil olarak gösterilmiştir.[73]

3. Kabir Azâbını Reddedenlerin Kur'ân'dan Dayandıkları Deliller

Ehl-i Sünnet âlimleri toptan, Mürcie'nin Kerrâmiyye kolu ile Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu kabir azâbının varlığını kabul ederken; Cehmiyye,[74] Mu'tezile'den Dırâr b. Amr (ö. 200/815) gibi bazı âlimler,[75] Mürcie'den kabul edilen Bişr el-Merîsî (ö. 210/835) ve Rafızîlerin ekserisi kabir azâbını inkâr etmişlerdir.[76]

Kabir azâbını reddedenler de, tıpkı kabul edenler gibi Kur'ân âyetlerine dayanmışlardır. Onlar, görüşlerini izah sadedinde bazı âyetlerden deliller getirdiği gibi, azâbı kabul edenlerin delil olarak sunduğu âyetleri de farklı yorumlayarak kabir azâbının olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Şimdi de kabir azâbını reddedenlerin görüşlerini desteklemek için Kur'ân'dan en çok dayandıkları bir kaç örnek aktarmak istiyoruz:

Örnek I

Duhân, 44/56

Kabir azâbını inkâr edenler, Yüce Allah'ın Kur'ân'da cennetteki mü'minlerin halini tasvir eden "لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ الْاُولٰى ۚ وَوَقٰيهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ ۙ: *Orada ilk*

[69] Buhârî, Cenâiz, 88; Müslim, Cennet, 69.

[70] Müslim, Cennet, 67.

[71] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI/352.

[72] Buhârî, "Edeb", 49.

[73] Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", s. 197.

[74] Beyazizâde, *el-Usûlu'l-Munîfe,* s. 129.

[75] Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse,* s. 730; Krş. Kubat, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", s. 49-50.

[76] Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi,* s. 235.

ölümden başka ölüm tatmazlar. Allah onları Cehennem azâbından korumuştur'[77] âyetini delil getirerek, böylece kabir azâbının olmadığını ispatlama yoluna gitmişlerdir.

Kabir azâbını inkâr edenler, geçmişteki ölümün gelecekte tadılması mümkün değildir. Eğer birinci ölümün tadılması gelecekte olsaydı, ikinci ölümü de tadarlardı. O halde ilk ölümden başka bir ölüm yoktur ve insanlar bir kez ölür ve bir kez dirilirler. Bunun da kabir azâbının olmadığına delil olduğunu söylemişlerdir.[78]

Örnek II

Sâffât, 37/58-59

Yine kabir azâbını inkâr edenler, cennettekilerin söylediği sözü hikâye eden "اَفَمَا نَحْنُ بِمَيِّتِينَ. اِلَّا مَوْتَتَنَا الْاُولٰى وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ: *Biz dünyadaki ilk ölümümüzden başka bir daha ölmeyecek ve bir daha azap da çekmeyecek değil miyiz?*"[79] âyetini delil getirerek "âyette birinci ölümden başka ölümün tadılmayacağı bildiriliyor; bu da dünyada tadılan ölüm olduğuna göre, kabirde hayat yoktur" iddiasında bulunmuşlardır.[80]

Örnek III

Bakara, 2/28; Mü'min, 40/11.

Yine kabir azâbını inkâr edenlerin, yalnızca câhirî mânasını alarak kendilerine delil getirdikleri âyetlerden biri de Bakara Sûresi'nin 28 ve Mü'min Sûresi'nin 11. âyetlerdir:

a) "كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ اَمْوَاتًا فَاَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ اِلَيْهِ تُرْجَعُونَ: *Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz ki, siz ölü idiniz; O sizi diriltti. Sonra sizleri yine öldürecek, sonra sizleri diriltecek, sonra O'na döneceksiniz."*[81]

b) "قَالُوا رَبَّنَآ اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ: Onlar da şöyle derler: "Ey Rabbimiz! Bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Günahlarımızı kabulleniyoruz. Şimdi (bu ateşten) bir çıkış yolu var mı?"[82]

Kabir azâbını inkâr edenler, "iki hayat ve iki ölüm"den bahseden bu âyetleri kabir azâbının olmadığına delil saymışlardır. Oysa kabir azâbının vuku bulacağını kabul edenler, bu âyetlerde bahsedilen ikinci ölümden sonra insanların

---

77 Duhân, 44/56.

78 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/275-276; Krş. Uysal, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", s. 74.

79 Sâffât, 37/58-59.

80 Krş. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV/43; Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* s. 402.

81 Bakara, 2/28.

82 Mü'min, 40/11.

berzahta yani kabirde olacağını ifade ederek, âyetlerin berzah/kabir hayatıyla alâkasına işaret etmiş ve iki hayattan bahsetmenin üçüncü hayatın olmamasını gerektirmediğini, nitekim bu âyetlerde zikri terkedilen kabirdeki diriltilmenin ayrıca zikredilmesinin gerekmediğini söylemişlerdir.[83]

Örnek IV

Fâtır, 35/22

"وَمَا يَسْتَوِي الْاَحْيَاءُ وَلَا الْاَمْوَاتُ اِنَّ اللهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَآءُ وَمَا اَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ: *Diriler ile ölüler bir olmaz. Allah dilediğine işittirir. Elbette sen kabirdekilere işittiremezsin.*"[84]

Bu âyette, kabirdekilerin işitmeyecekleri haber verildiği için, kabir azâbını inkâr edenler, "eğer hayat sahibi olsalardı işitirlerdi" diyorlar. Oysa burada, dünyada geçerli olan tabiî yasalar gereği ölülerin işitmesi mümkün olmadığı için, kalpleri ölü olan kâfirlerin hali, kabirdeki ölülere benzetilmiştir.[85] Gerçekte âyette, kabirdekilerden söz etmemekte, aksine yaşayan ve fakat Hz. Peygamber (s.a.v.)'in tebliği karşısında kalpleri kör olan, hakka karşı sağır ve kör gibi davranan kâfirlerin durumundan bahsedilmektedir. Peygamber (s.a.v.)'in tebliğini, hakka karşı sağır ve kör gibi davrananların değil, ancak idrakleri, duyguları ve vicdanları hassas olan ve göğüsleri vicdanlarına bir mezar olamayan kimselerin anlayacağı[86] belirtilmektedir. Yüce Allah, Peygamberine, Nasıl ki, kabirdeki ölüler senin davetini işitip icabet edemezlerse, bu kâfirler de aynı onlar gibi icabet etmezler, bunların kalpleri ölmüştür diyor. Yoksa burada ölülerin bir cansız madde gibi hiçbir şey duymayacakları anlatılmamaktadır.[87]

Örnek V

Mü'min, 40/11

Kabir azâbını inkâr edenler, "قَالُوا رَبَّنَا اَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَاَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ: (*Kâfirler*) *şöyle diyecekler: Ey Rabbimiz, bizi iki defa öldürdün, iki defa da dirilttin. Şimdi günahlarımızı anladık, fakat var mı (bu ateşten) çıkmaya bir yol?*"[88] *âyetini* de kendi görüşlerine dayanak olarak göstererek, âyette varid olan "iki ölüm"den birinin insanın dünyaya gelmeden önceki durumu, "iki ölüm"den diğerinin ise dünya hayatının sonundaki bildiğimiz ölüm olduğunu iddia etmişlerdir.

---

[83] Krş. Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, I/249-250; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, II/140; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, Krş. Mehmet Okuyan, *Kur'ân'ı Kerim'e Göre Kabir Azâbı*, İstanbul, 2015, s.

[84] Fâtır, 35/22.

[85] Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd,* II/163.

[86] Krş. Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an,* IV/554.

[87] Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* s. 405.

[88] Mü'min, 40/11.

Âyetteki iki dirilme ile de biri dünyada, diğeri de mahşerde olan iki dirilmenin kastedildiğini ve kabirde dirilme olsaydı, dirilmelerin ve ölümün üç kere olması gerektiğini söylemişlerdir.[89]

Diğer taraftan Ehl-i Sünnet âlimleri aynı âyeti kabir hayatının varlığına delil getirmiş ve âyetteki iki öldürme ve iki diriltmenin birinin dünyadaki, diğerinin de kabirdeki diriltme ve öldürme olduğunu belirtmişlerdir.[90] Çünkü dünyaya gelişten önceki hale öldürme tâbiri kullanılmaz. Öldürme ancak bir hayat vermeden sonra olur. Böyle olunca, eğer kabirde hayat kabul edilmeyecek olursa, âyetteki iki öldürmenin biri ne ile tefsir edilecektir? Biri dünyadaki diriltme ve öldürme, diğeri de âhiretteki denilecekse, ikinci öldürme nerede olacaktır?[91]

Örnek VI

Yâsîn, 36/52

Kabir azâbını reddedenlerin dayandıkları delillerden biri de Yâsîn Sûresi'nin 52. âyetidir. Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

"قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَٰذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمٰنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ: Şöyle derler: "Vay başımıza gelene! Kim bizi diriltip mezarımızdan/uyuduğumuz yerden çıkardı? Bu, Rahman'ın vaad ettiği şeydir. Peygamberler *de doğru söylemişlerdir.*"[92]

Kabir azâbını reddedenler, bu âyette geçen "مِنْ مَرْقَدِنَا: *mezarımızdan/uyuduğumuz yerden*" ifadesi sebebiyle, kabir azâbının olmadığını ileri sürmüşlerdir.[93]

Sonuç

Ehl-i Sünnet'ten Selefiyye, Eş'arîler, Mâturidîler, Mürcie'den Kerrâmiyye ve Mu'tezile âlimlerinin çoğunluğu, inanmayanlarla bazı günahkâr müminler ve âsiler için kabir azâbının, itaatkâr müminler için de kabir nimetinin gerçekleşeceğini kabul ederken, Cehmiyye ve Rafızîlerin ekserisi, Mürcie'den kabul edilen Bişr el-Merîsî ve Mu'tezile'den bazı âlimler ise kabir azâbını inkâr etmişlerdir.

Kabir azâbının vuku bulacağını kabul edenler Kur'ân âyetleri ve hadislere dayanarak görüşlerini ispat etme yoluna gitmişlerdir. Kabir azâbının varlığını reddedenler ise âhâd haber oldukları gerekçesiyle kabir azâbını haber veren hadisleri kabul etmeyip yalnızca Kur'ân âyetlerine dayanmışlardır.

Her iki kesim de görüşlerini izah sadedinde bazı âyetlerden deliller getirdikleri gibi, yine her iki kesim de delil olarak sundukları aynı âyetleri bu kez farklı

[89] Krş. Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* s. 405.

[90] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/2611.

[91] Krş. Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* s. 405.

[92] Yâsin, 36/52.

[93] Krş. Kaya, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", s. 194.

yorumlayarak görüşlerini te'yid etmek istemişlerdir.

Kabir azâbını kabul edenler, kabir azâbı ve nimeti ile ilgili bazı âyetlerin işareti yanında çeşitli hadislerin de açık beyanlarının söz konusu olduğunu, bu nedenle kabir azâbının ve nimetinin varlığına inanmanın zorunlu olduğunu beyan etmişlerdir. Bu çalışmada en önde gelen ilk müfessirlerin görüşleriyle birlikte konuyla ilgili nazar-ı dikkatlere sunduğumuz âyetlerin kabir azâbına doğrudan işaret ettiklerini, aynı şekilde aktardığımız ve ciddi araştırmacılar tarafından sahih olmakla birlikte manen mütavâtir seviyesinde oldukları belirtilen hadislerin de bu hususta açık beyanının olduğunu, bu nedenle de kabir azâbının ve nimetinin varlığına inanmanın zorunlu olduğunu söylemek mümkündür.

Aynı şekilde kabir azâbını reddedenlerin, hesap ve mîzan'dan önce görülecek azâbı akla aykırı bularak, kabir azâbına delâlet ettiği söylenen âyetlerin işaretini reddetmelerinin, aynı şekilde âhâd haber oldukları gerekçesiyle kabir azâbının vuku bulacağını haber veren manen mütevâtir seviyesindeki hadislerin beyanını kabul etmemelerinin neredeyse hiçbir tutarlı delilleri veya haklı gerekçelerinin bulunmadığını söylemek mümkündür.

KAYNAKLAR

ABDULCEBBÂR, Kâdî, *Fadlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtu'l-Mu'tezile*, Tunus, 1972.

----------, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, Kâhire, 1965.

ABDULHAMİD, İrfan, "Eş'arî", *DİA*, (XI/444-447), Ankara, 1995.

AHMED B. HANBEL, *Müsned,* İstanbul, 1992.

AKIN, Murat, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı", *Diyanet İlmi Dergi* [Diyanet İşleri Reisliği Yıllığı], 2017, Cilt: LIII, Sayı: 4, ss. 151-177.

ATEŞ, Süleyman, *Kur'an-ı Kerîm Tefsiri*, İstanbul, 1988.

BEĞAVÎ, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ', *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsiri'l-Kur'ân*, Riyad, 1997.

BEYÂZİZÂDE, Ahmed b. Hasen b. Sinan, *el-Usûlu'l-Munîfe li'l-İmâm Ebî Hanîfe,* Thk. İlyas Çelebi, İstanbul 1996.

CÜRCÂNÎ, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed, *Dercü'd-Dürer fî Tefsîri'l-Âyi ve's-Süver*, Thk. Velid b. Ahmed b. Sâlih el-Hüseyin-İyâd Abdüllatîf el-Kaysî, Biritanya, 2008.

CÜRCÂNÎ, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf,* İstanbul, 1311.

BUHARÎ, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, İstanbul, 1992.

DÂRİMÎ, Ebu Muhammed Abdullah b. Behram, *es-Sünen (Sünenu'd-Dârimî)*, İstanbul, 1992.

DEMİRCİ, Kürşat, "Kabir", *DİA*, (XXIV/33-35), İstanbul, 2001.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as es–Sicistanî, *es-Sünen,* İstanbul, 1992.

ENES B. MÂLİK, *el-Muvatta,* İstanbul, 1992.

EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan, *Makalâtu'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*, Nşr. Helmut Ritter, Weisbaden, 1980., 1995.

----------, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne,* Medine, 1410.

GAZZÂLÎ, Ebû Hâmid, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd,* Tlk. İ. Âgah Çubukçu-Hüseyin Atay, Ankara, 1962.

GÖKÇE, Cüneyt, "Berzah", *DİA*, (V/525), İstanbul, 1992.

ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul, Trs.

FÎRÛZÂBÂDÎ, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Beyrut, 1994.

İBN KESÎR, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, İstanbul, 1985.

İBN MÂCE, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî, *es-Sünen,* İstanbul, 1992.

İBN MANZÛR, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn b. Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 2005.

İSFEHÂNÎ, Râğıb, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Thk. Safvân Adnân Dâvûdî, Beyrut, 1997.

İSFERÂYÎNÎ, Ebû'l-Muzaffer, *et-Tabsîr fi'd-Dîn ve Temyizu'l-Fırkati'n-Nâciyeti ani'l-Fraki'l-Hâlikîn*, Tah. Kemal Yusuf el-Hût, Beyrut, 1983.

İZZUDDÎN B. ABDİSSELÂM, Ebu'l-Kâsım İbni'l-Hasen es-Sülemî ed-Dımeşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, Thk. Dr. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî, Beyrut, 1996.

KAYA, Murat, "Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 2016, Sayı: 25, ss. 159-204.

KUBAT, Mehmet, *İslâm'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilâflar ve Sebepleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 1997.

----------, "Teolojik Bağlamda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile Tanımlamaları", *EKEV Akademi Dergisi,* 2005, Cilt: IX, Sayı: 25, ss. 25-52.

KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1987.

MEVDUDİ, Ebû'l-Â'la, *Tefhimu'l- Kur'ân,* Çev. Heyet, İstanbul, 1986.

MUKÂTİL B. SÜLEYMAN, Ebu'l-Hasen, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, Beyrut, Trs., I-V/387.

MÜSLİM, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccac, *el-Camiu's-Sahîh*, İstanbul, 1992.

NESAÎ, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, *Tabsıratü'l-Edille*, I. Cilt, Thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, II. Cilt, Thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün, Ankara, 2003.

OKUYAN, Mehmet, *Kur'ân'ı Kerim'e Göre Kabir Azâbı*, İstanbul, 2015.

ÖDEMİŞ, Mehmet, "Tartışmalı Bir Akide Problemi Olarak Kabir Azabı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2017), ss. 503-567.

ÖZDEMİR, Metin, "Kabir Azâbı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", *İslâmiyât Dergisi*, C. 5, Sy. 3, ss. 153-168, Ankara, 2002.

ÖZDEMİR, Veysel, "Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin İsnadları Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi*, 2014, Cilt: XVIII, Sayı: 59, ss. 265-330.

----------, "Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, Cilt: II, Sayı: 3, ss. 55-123.

PEZDEVÎ, PEZDEVÎ, Ebû Yusr, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, Çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul, 1980.

RÂZÎ, Fahreddîn, *et-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut, 1981.

SÂBÛNÎ, Nûreddîn, *Mâtürîdiyye Akâidi*, Çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2005.

TABERÎ, İbn Cerîr, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut, 2000.

TAFTAZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu'l-Mekâsıd,* Thk. Abdurrahman Umeyre, Beyrut, 1993.

----------, *Şerhu'l-Akâid*, Thk. Muhammed Adnan Derviş, B.y.y., Trs.

TİRMİZÎ, Ebû Îsa Muhammed b. İsa b. Sûre, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.

TOPRAK, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat,* Konya, 1991.

UYSAL, Ekrem, "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 2017, Cilt: I, sayı: 2, ss. 68-79.

YAVUZ, Yusuf, Şevki, "Azap", *DİA* (IV/302-309), İstanbul, 1991.

ZEMAHŞERÎ, Mahmud b. Ömer, Cârullah Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl fi Vücuhi't-Te'vîl*, Thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, Beyrut, 2002.

İMANIN FARKLI TANIMLARI VE YORUMLARI

Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi/ hgundogar@adiyaman.edu.tr

Giriş

İman lügatte tasdik etmek, doğrulamak, şüpheye yer vermeyecek şekilde içten ve yürekten inanmak anlamına gelir.[1] Terim olarak ise; Allah Teâlâ'dan getirdiği kesin olarak bilinen hükümler hususunda Allah Resulünü tasdik etmek, O'nun haber verdiği şeyleri tereddütsüz kabul edip, bunların gerçek ve doğru olduğuna gönülden inanmak demektir.[2]

İlk dönem kelami teşekküller imanın tanımını farklı şekillerde yapmışlardır. Bunun başlıca sebebi iman ile ilgili Kur'an ayetlerinin farklı olarak yorumlanmasıdır. İmanın tanımı, imanda artma ve eksilme hususları referans gösterilen ayetlere göre değerlendirilmiştir. Bazı âlimler imanı sadece tasdikten ibaret görürken, bazısı dil ile ikrarı imanın rükünlerinden saymıştır. Bazı kelamcılar imanı itikadi esasların bilgisi olarak tanımlarken bazıları da dil ile ikrarı iman için yeterli görmüşlerdir.

İman ile ilgili tartışmalar Cemel ve Sıffin savaşları sonrasında başlamıştır. Müslümanlar savaşlardaki öldürme olayları sebebiyle işlenen büyük günahtan dolayı kişinin imanının baki kalıp kalmadığını sorgulamaya başlamışlardır. Ayrıca büyük günah kişiyi küfre götürür mü, götürmez mi? gibi sorular da gündeme gelmiştir.

Sıffin savaşında hakeme razı olup büyük günah işlediği ve küfre girdiği kanaatiyle Hz. Ali'ye karşı isyan eden ve büyük günah ekseninde iman meselesini

[1] İbn Manzur, , Beyrut, ts. XIII/21.

[2] Klavuz, A. Saim, İstanbul, 2014, s. 35.

tartışmaya açan ilk grup Hariciler olmuştur.[3] Diğer taraftan Haricilerden farklı düşünen ve iman konusunda toleranslı bir dil kullanan Mürcie mezhebi ortaya çıkarak imanla ilgili farklı yorumlar yapmıştır. Mürcie'ye nispet edilen kişiler; küfürle beraber taatın fayda vermediği gibi, imanla beraber masiyetin de imana zarar vermeyeceği düşüncesini savunmaya başlamışlardı.[4]

Mürcie taraftarları imanı; "inanılması gereken bütün hususları dil ile ikrar etmektir" şeklinde tarif ederek, Ehl-i kıblenin tamamını, imanlarını dilleriyle ikrar etmelerinden dolayı mü'min olarak kabul etmek gereğini ileri sürmüştür. Ayrıca büyük günah işleyenin bu dünyada iken cennetlik veya cehennemlik olduğuna yönelik herhangi bir hükmün verilemeyeceğini, bu nedenle onun hükmünün kıyamet gününe bırakılması gerektiğini ifade etmiştir.[5]

Hicri III. asrın başında teşekkül etmeye başlayan Mu'tezile büyük günah işleyen kimselerin ne Haricilerin iddia ettiği gibi kâfir, ne de Mürcie'nin iddia ettiği gibi mü'min olduğunu iddia etmiştir. Böyle birinin iman ile küfür arasında "fısk" mertebesinde olacağını savunarak farklı bir izah getirmiştir.[6]

Ehl-i Sünnet âlimleri ise Hariciyye, Mu'tezile ve Mürcie gibi mezheplerin konuya ilişkin görüşler arasında orta yolu bulmaya çalışmışlardır. Bu çerçevede ihtilaflı konularda daha duyarlı ve temkinli davranmış, büyük günah işleyen kişiyi kâfir olarak değil, günahkâr mü'min olarak kabul etmiştir.[7]

1- İmanın Farklı Tanımları

a) İman Kalbin Tasdiki, Dilin İkrarı ve İslam'ın Rükünlerin i İşlemektir

Hariciye, Mu'tezile ve Zeydiyye mezheplerine göre iman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve taatleri işlemektir. Bu mezheplerin anlayışında ameller imanın bir parçası olarak kabul edilmiş ve dolayısıyla ameli terk eden kişi iman dairesinin dışına çıkmıştır.8 Günümüz yaşayan mezheplerinden Vehhabiliğe göre de iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve rükünlerle ameldir.[9]

Bu tanıma göre imanın tasdik, ikrar ve amel olmak üzere üç rüknü bulunmaktadır. Bu rükünlerden birisi bulunmadığı takdirde kişi iman dairesinden çıkar. Böyle birisi Haricilere göre kâfir, Mu'tezile'ye göre fasık kabul edilir. Selef

[3] Ebu Zehra, Muhammed, çev. S. Kaya, İstanbul, 1966, s. 105. Önal, Recep, İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği, OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi, 2015, Sayı: 39, s. 124.

[4] Şehristâni, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, , Beyrut, 1415/1995, s. 141; Önal, Recep, s. 124.

[5] Eş'arî, , Beyrut, 1995/1417, I/216.

[6] Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed, , Beyrut, 2001.s. 471, 484.

[7] Önal, Recep, s. 126.

[8] Eş'ârî, I/149.

[9] Kubat, Mehmet, İslam Mezhepleri Tarihi İstanbul 2015, s. 300.

âlimleri ve hadisçiler ise, büyük günah işleyenlerin kâfir değil, günahkâr mü'min sayılacağını söylemişlerdir.

Amelin imandan sayıldığı bu iman tanımı ameli olmayanları ya da amel bakımından eksik olan Müslümanları Haricilere göre kâfir kategorisine sokmaktadır. Buna gör namaz kılmayan, oruç tutmayan ya da ibadet ve amellerini devamlı yapmayan kişi aynı şekilde kâfir kategorisine girmektedir. İslam tarihinde Haricilerin bu anlayış ile birçok Müslümanı kâfir kategorisinden sayarak öldürdüğü bilinmektedir. Mu'tezile'nin iman tanımlamasında da günahkâr Müslümanı imandan çıkararak, tevbe etmeden öldüğü takdirde kâfirler gibi ebedi cehennemde bırakan görüşü hâkimdir. Böyle bir iman tanımında da çok sayıda Müslümanı imandan çıkan, tevbe etmediğinde ise kâfir kategorinde görme durumu söz konusudur. Haricilerin ve Mu'tezile'nin iman tanımları İslam'a uygun bir durum arz etmemektedir. Kur'an ayetleri insanlara mü'min olarak hitap ederken onlara salih amel işlemelerini hatırlatmaktadır. Kur'an insanların imanlı oldukları halde günah işledikleri zaman tevbe etmelerini istemektedir, onları imandan çıkan kâfirler olarak görmemektedir. Durum böyle iken Hariciler, Mutezile mensupları ve bunlara yakın olanlar iman sahibi olan çok sayıda mü'mini tekfir etmekte, İslam dairesinden çıkarmaktadırlar. Oysaki Kur'an ayetleri Allah'ın rahmetinin enginliğini bildirirken diğer taraftan günahkâr Müslümana tevbe kapılarının her zaman açık olduğunu belirtmektedir.

b) İman Dilin İkrarıdır

Mürcie ve Kerramiyye'ye göre iman; Allah'ı, peygamberlerini, yerine getirilmesi aklen vacip olan her şeyi bilmek ve ikrar etmektir. Yani inanılması gereken hususları kalbin tasdiki olmaksızın dil ile söylemektir.[10]

Kerramiyye'ye göre, iman, "kalple değil yalnızca dil ile ikrar ve tasdiktir. İman, yalnızca dile ait bir fiil olup; kalbin bilgisinin yahut dil ile tasdik dışında kalanlar iman değildir. [11]Başka bir ifadeyle, imanın 'tasdik olmaksızın mücerred 'ikrar' olduğunu söylemişlerdir.[12] Onlara göre büyük günah işleyen ve tevbe etmeden ölen kişi cehennemde ebedî kalmaz. Onun cehennemde ebedi kalma noktasında kâfirle eşit tutulması adaletle bağdaşmaz.[13] Tasdik; kalpte bir kesb ve ihtiyar (iradi bir gayret) neticesi meydana gelir. Marifet ise; kesb ve ihtiyar olmaksızın kalpte meydana gelir.

Bu mezhepler, Hz. Peygamber'in ilk Müslüman olan kimseler için söylediği

[10] Eş'ârî, s. 213-214, 216; Önal, Recep, a.g.m., s. 127.

[11] Eş'arî, I, 135.

[12] Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, , Konya, 1327, s. 21.

[13] Şehristânî, , , I/101; Ardoğan, Recep, "Mürcie'de Farklı İman Tanımları", Dicle Ün. İlahiyat Fak. Dergisi,2014, c. 16, Sayı: 2, s. 145.

sanılan veya dünyadaki hükümler açısından ele alınması gereken bir hadisini, imanın hakikatine ve mahiyetine delil olarak kullanmışlardır. Bu hadiste Hz. Peygamber "İnsanlar 'Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed O'nun elçisidir' deyinceye kadar kendileriyle savaşmaya emrolundum. Ne zaman bunu söylerlerse kanlarını (canlarını) ve mallarını benden korumuş olurlar. Ancak dini cezalar bundan müstesnadır. İç yüzlerini hesaba çekmek ise Allah'a aittir."[14] Hâlbuki bu hadis, dünyada kelime-i tevhidi söyleyenin öldürülemeyeceğine delildir, imanın hakikatinin salt dilin ikrarı olduğuna dair bir delil değildir. Eğer iman sadece dilin ikrarından ibaret olsaydı, münafıkların gerçek mü'min olmaları gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değildir.

İman Kalbin Mârifetidir

Cebriyye'nin kurucusu Cehm b. Safvan'a (ö.128/745) göre iman kalbin marifetinden ibaret olup, tasdik olmaksızın Allah'ı ve Peygamber'in haber verdiği şeyleri kalben bilmek demektir.[15] Ayrıca Şia'nın İmamiyye kolu ve Mürcie'den bir grup imanı yalnızca Allah'ı, peygamberlerini ve Allah'tan gelen her şeyi tasdik olmaksızın kalben bilmek şeklinde tanımlamışlardır. Onlara göre, bilgi dışında kalan, dil ile ikrar, kalp ile tasdik, organlarla amel etmek veya Allah ve peygamberlerini sevmek iman değildir.[16] Bu bakımdan iman Allah, peygamber ve ondan gelen bütün haberler konusunda kişide kesin bir bilginin meydana gelmesi, inkâr ise bu bilginin teşekkül etmemesi demektir.[17]

Mürcie'den bir grup da imanı "marifet ve ikrardan ibaret" görmüştür. Onlara göre iman, Allah'ı, elçilerini ve akıl açısından yapılması caiz olmayanların hepsini bilmek ve ikrar etmektir. Bunlar dışında itaat fiilleri ise imandan değildir; terk edilmesi imanın aslına zarar vermez, küfürle birlikte itaat fayda vermediği gibi imanla birlikte kötülük de zarar vermez18 ve kişi imanında samimi olması kaydıyla azap görmez. Bu görüş, iman tanımında kalp fiillerine yer vermiş ama kötülüğün azaba neden olmayacağını söylemekle iman ile salih amel arasındaki ilişkiyi kuramamaktadır. Ayrıca insanların ahirette yalnızca iman konusunda değil amel konusunda da sorgulanacağı gerçeğiyle çelişmektedir. Ayrıca günahın karşılığında uhrevî ceza olan fiil anlamına geldiğini göz ardı etmektedir.[19]

Kalbin Allah'ı bilmesi şeklindeki bir iman tanımı şeriat karşısında kişinin mü'min olup olmadığının bilinmesine hiçbir zaman imkân vermez. Her insan Allah'ın bilgisine bir şekilde sahiptir. Ebu Cehil ve onun gibi kâfirler de Allah'ın

[14] Buhari, Cihad, 102; İman, 17.

[15] Eş'ari, I/339.

[16] Eş'ârî, I/213.

[17] Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", İstanbul, 1993, c. 7, s. 235.

[18] Eş'ari, I/213; Ardoğan, Recep, a.g.m, s. 147.

[19] Ardoğan, Recep, a.g.m., s. 147.

bilgisine sahip kişilerdir. Ancak İslam'ı din olarak kabul etmemişlerdir. Kişinin mü'min olmasının bilinmesi için kalbin tasdikiyle beraber dil ile ikrar kaçınılmazdır.

c) İman Marifet, Boyun Eğme ve İkrardır

Kelam ekolleri içinde sayılan Neccâriyye'ye göre iman; Allah'ı, elçilerini ve Müslümanların üzerinde icma ettikleri farzları bilmek; Allah'a boyun eğmek ve bunları dille ikrar etmektir. Kesin delil ortaya konulduktan sonra bunlardan birini bilmeyen yahut bilip de ikrar etmeyen kâfir olmuştur.[20] Neccâriyye'ye göre iman, kalple marifet ve dille ikrardır[21] ya da tasdikten ibarettir.[22] Onun iman tanımında marifet ve dille ikrar yanında Allah'a boyun eğmeye yer vermesi, imanı kuru bilgi ve sözden ibaret görmediğine; imanda kalben benimsemeyi gerekli gördüğüne işaret eder. Hüseyin en-Neccâr, imanın tasdikten ibaret olduğunu ama büyük günah işleyenin tevbe etmeden ölmesi durumunda cezalandırılacağını ve cehennemde ebedî kalmayacağını söylemiştir.[23] Neccariye imanın tanımında dille ikrar, kalple marifet ve tasdik unsurlarını ifade ederek Ehl-i sünnet âlimlerinin tanımına yaklaşmıştır.

d) İman Kalp İle Tasdik Dil İle İkrardır

Ehl-i Sünneti oluşturan Matüridî (ö. 333/944) ve Eş'arî (ö.324/936) kelamcılarına göre imanın esası kalbin tasdikinden ibarettir. Tasdik imanda asıl rükündür. İkrar ise tasdik üzerine ilave bir hüküm olarak değerlendirilmiştir. Ehl-i Sünnet âlimleri "İşte onlar o kimselerdir ki (Allah) imanı kalplerine yazdı."[24] "İman henüz kalplerine yerleşmedi…"[25] ayetlerine istinaden imanın yerinin kalp olduğunu ifade etmişlerdir.

Eş'arî, Matüridî, Gazzalî (ö.45/1058) ve Fahreddin er-Razi (ö. 606/1210) gibi Ehl-i Sünnete mensup kelamcılara göre imanın hakikati; kişinin iman esaslarını tam bir teslimiyet ve kabul ile kalbiyle tasdik etmesidir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin bu tanımına göre imanın asıl rüknü kalp ile tasdiktir. Dil ile ikrar imanın sıhhatinin şartı değildir. Dil ile ikrar dünyevi ve şer'i esasların kişiye tatbik edilebilmesi için gereklidir. Ehl-i Sünnet âlimlerinden Muhammed el-Pezdevî (ö.482/1089) ve Serahsî (ö.490/1097) gibi bazı âlimlere göre iman; iman esaslarını kalben

[20] El-Eş'arî, a.g.e., I/129-130.

[21] el-Üsmendî, Alâeddin, Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî, thk. M. Said Özervarlı, TDV yay., İstanbul, 2005, 156

[22] eş-Şehristânî, ., I/101.

[23] eş-Şehristânî, ., I/101.

[24] Mücadele, 58/22.

[25] Hucurat, 49/14.

tasdik, dil ile ikrar etmektir. Bunlara göre kalp ile tasdik aslî rükün, dil ile ikrar ise zaid rükündür. Bu rükünlerden birisi eksik olursa iman gerçekleşmez.[26]

Farklı mezhepler farklı iman tanımları yapmışlardır. İmanın tanımında her mezhep kendine göre bazı unsurları öne çıkarmıştır. Ehl-i Sünnet âlimleri ise imanın temel rüknü olan kalbin tasdikini kabul etmişlerdir. Kalbin tasdiki ve itminanı olmadan bir kişinin kesin bir iman sahibi olduğu söylenemez. Dil ile ikrar ise şeriat karşısında insanın iman sahibi olduğunu ifade etmede ikinci derecede önemli olan iman esasıdır.

İslam dünyasının çok büyük çoğunluğunu içinde barındıran Ehl-i Sünnet ekolü Kur'an ayetlerine uygun şekilde imanın en makul tanımını yapmışlardır. Bu tanıma göre kişi kalbi ile Allah'ın varlığını, birliğini ve diğer iman esaslarını tasdik ediyorsa mü'mindir. Günah işlemesi durumunda ise tevbe etmesi gereken günahkâr konumundadır ve tevbe etmeden ölse bile ebedi olarak cehennemde kalmayacaktır. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ameli imanın bir cüz'ü saymamaları isabetle ortaya konulan bir durumdur. Amelin imandan cüz sayılması, bir ameli terk eden kişiyi ötekileştirme, dışlama ve sonuçta tekfir etme gibi bir tehlikenin içine atmaktır. Oysaki Allah'ın kâfir hükmünü vermediği hiçbir mü'min için insanların tekfir etme hakkı ve hadleri yoktur.

2- İman-Amel İlişkisi

İman-amel ilişkisi, amelin imana dahil olup olmadığı, başka ifadeyle amelin imandan bir cüz kabul edilip edilmediği tartışması üzerine bina edilmiştir. Hariciler, İlk dönem kelam ekollerinden Mu'tezile, Selef uleması, Ehl-i hadis gibi zümreler amelin imanın bir parçası olduğunu ileri sürerlerken, Eş'ari ve Matüridi ekole mensup İslam âlimleri amelin imanın bir parçası değil, imanın gereği olduğunu ortaya koymuşlardır. Her iki tarafta Kur'an ayetlerini delil getirerek iddialarını ispatlamaya çalışmışlardır.

İman-amel ilişkisi bazı Kur'an ayetleri ve hadisler ışığında yorumlanmıştır. Ancak ayet ve hadisler farklı şekillerde yorumlandıkları için bazı âlimler ameli imandan sayarlarken, diğerleri amelin imana dahil olmadığını ifade etmişlerdir.

Ameli imanın bir cüzü sayanlar aşağıdaki ayet ve hadisleri kendi anlayışlarına göre yorumlamışlardır.

"Kim bir mü'mini kasten öldürürse cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir" [27] Ameli imandan bir parça kabul edenler yukarıdaki ayete dayanarak, bu yasağı çiğneyen yani ameli terk eden kişiyi mü'min saymamışlardır. Hâlbuki Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre ayet "Kim bir mü'mini -öldürmeyi helal

[26] Bkz. Pezdevî, Ebu Yusr Muhammed, Ehl Çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul, 1980, s. 214.

[27] Nisa, 4/93.

görerek- öldürürse…" veya "Kim bir mü'mini imanı sebebiyle öldürürse cezası, içinde ebedi kalacağı cehennemdir" şeklinde anlaşılmıştır. Çünkü mü'mini imanı sebebiyle öldüren veya haram olan ve Kur'an'da yasaklanan kasten adam öldürme fiilini helal sayan kimse ancak kâfir bir kimse olabilir. Üstelik ayet Hariciyye ve Mu'tezile'nin yorumladığı gibi anlaşılırsa, "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bundan başkasını (günahları) dilediği kimse için bağışlar." Bu da Nisa, 4/48 ayetiyle çelişki oluştururdu.[28]

"Öyle ya mü'min olan, yoldan çıkmış (fasık) kimse gibi midir? Bunlar elbette bir olmazlar." [29] Yukarıdaki ayeti delil göstererek ameli terk edenin mü'min olmadığını ileri karşı Sünni kelamcılar, ayette geçen 'fasık' tan kastın, kâfir olduğunu, çünkü fıskın en büyüğünü küfrün teşkil ettiğini söylemişlerdir.[30]

"Hayır, kim bir kötülük yapar da kötülüğü kendisini çepeçevre kuşatırsa, işte o kimseler cehennemliktir. Onlar orada devamlı kalırlar." [31] Mu'tezile ve Haricilerin delil olarak ileri sürdükleri bu ayetteki 'seyyie' den maksat, Ehl-i Sünnete göre şirktir. Çünkü günahın mü'mini her yönüyle kuşatmasını düşünmek mümkün değildir. Böyle bir kişideki iman, günahın kişiyi kuşatmasına engel olur. [32]

Hariciyye ve Mu'tezile'nin delil olarak ileri sürdüğü bir hadiste Hz. Peygamber "Zina eden kişi zina yaparken mü'min olarak zina etmiş olmaz. Hırsız da hırsızlık yaparken mü'min olarak çalmaz. Şarap içen kimse şarap içerken mü'min olarak şarap içmiş olmaz" [33] buyurmuştur. Bu mezhepler "şayet amel imandan bir cüz olmasaydı (zina yapan, hırsızlık yapan, şarap içen) kimselerin mü'min olmaları gerekirdi" derler. Ehl-i Sünnet âlimleri ise aynı hadisi İslami hükümlerin genel ruhu içinde değerlendirerek "zina yapan kişi zina yaparken kâmil mü'min olarak zina yapmaz, imanı eksiktir" veya "zina yapan, yaptığı işi helal görerek yaparsa mü'min olarak zina yapmış olmaz" şeklinde anlamışlardır. [34] Çünkü bu anlayış Hz. Peygamber'in şu hadisine de uygunluk arz etmektedir:

Ebu Zerr el-Ğıfarî (ö. 31/651) bir rivayetinde şunları aktarıyor: Allah elçisi 'Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur deyip de bu sözü üzere ölen hiçbir kimse yoktur ki, cennete girmemiş olsun' buyurdu. Ben: O kişi zina yapsa, çalmış olsa da mı? Dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber; Evet zina yapmış, hırsızlık etmiş de olsa (cennete girer) cevabını verdi. Ben tekrar sordum, aynı cevabı aldım. Bu üç

[28] Kılavuz, A. Saim, ., s. 44.

[29] Secde, 32/18.

[30] Teftazanî, Sa'duddin, Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982, s. 265.

[31] Bakara, 2/81.

[32] Şehristanî, M. B. Abdülkerim, Beyrut, 1395/1975, s. 477.

[33] Buhari, "Eşribe", 1; Müslim, "İman", 24.

[34] Bakıllanî, Ebu Bekir Muhammed, , Beyrut, 1957.

kez devam etti. Dördüncüsünde ise Hz. Peygamber; Ebu Zerr bu durumdan hoşlanmasa bile (cennete girer)" buyurdu.[35]

Ehl-i Sünnet âlimlerine göre imanın temel rüknü tasdiktir. İkinci derecede ise kalben tasdik edilen şeylerin dil ile ikrarı ve bunların gereği olan salih amellerin gerçekleştirilmesidir. Ehl-i Sünnet'e göre amel imanın bir parçası değil, gereğidir. "La ilahe illallah Muhammedun resulullah" tevhid kelimesini dile getiren ve şehadet getiren her kes mü'mindir ve müslimdir. Tevhid kelimesini kalbinden gelerek okuyan kişi ameli olmasa da mü'mindir, ancak bu kişinin iman derecesi ile ibadetlerini ve salih amelini gerçekleştiren kişinin iman derecesi aynı değildir. Birincisinin imanı kuvvetli ve sağlam, diğerinin imanı zayıf ve gevşektir.

Matüridî ve Eş'arî kelamcılarına göre, amel imanın bir cüz'ü değildir. Kalbiyle tasdik edip, inancını diliyle ifade eden fakat amellerden birini veya birkaçını terk eden kimse günahkâr mü'mindir. Allah onu dilerse affeder, dilerse azab eder. Fakat tasdikinden dolayı sonunda cennete koyar.

Sünnî kelamcılar iman ile amelin farklı şeyler olduğu, amelin imandan bir cüz olmadığı konusunda şu delilleri getirmişlerdir.

a) Kur'an'da "iman edenler ve salih amel işleyenler …" diye başlayan birçok ayet vardır.[36] Bu ayetlerde iman edenlerle salih amel işleyenler ayrı ayrı zikredilmiştir. Eğer amel imanın bir parçası olsaydı, sadece "iman edenler" denilince, ayrıca 'salih amel işleyenler' demeye gerek kalmazdı. Çünkü 'Ali geldi' dediğimizde Ali'nin birer parçası olan, ayak, kol ve kafasını ayrıca zikretmiyor 'Ali ve ayakları ve elleri geldi' deniyoruz. Ayrıca Arapça gramer kaidesine göre 'vav' harfi ile birbirine atfedilen şeyler kavram ve kapsam yönüyle birbirinden ayrı ve farklı şeylerdir. Eğer amel imanın parçası olsa, parça bütüne 'vav' harfiyle atfedilmiş olacak, bu da Arapça gramer kaidesine aykırı bir durum ortaya çıkaracaktı.[37]

b) Bazı ayetlerde iman, amelin geçerli olabilmesi için şart kılınmıştır. Şu ayet buna örnektir. "Her kim mü'min olarak iyi işlerden yaparsa, artık o ne zulümden ne de hakkının çiğnenmesinden korkar."[38] Burada iman amelin şartı kılınmıştır. Eğer iman ile amel aynı şey veya amel imanın

[35] Buharî, "Tevhid", 33; "Rikak", 16; Müslim, "İman", 40.

[36] Bkz. (Bakara, 2/277, Yunus, 10/9, Hûd, 11/23, Ankebût, 29/7, Lokman, 31/8, Fâtır, 35/7, Fussilet, 41/8, Şûra, 42/22, bürûc, 85/11, Beyyine, 98/7).

[37] Klavuz, A. Saim, s. 46.

[38] Taha, 20/112.

parçası olsaydı, o zaman iman ile amel ayrı ayrı zikredilmeyecekti. Yine Arapça kurala göre, şart ile meşrût ayrı şeylerdir.[39]

c) Bazı ayetlerde büyük günahın imanla bir arada bulunabileceği zikredilmiştir. Bunlardan birinde "Eğer mü'minlerden iki grup birbiriyle vuruşurlarsa aralarını düzeltin"[40] buyurulmuş, büyük günah sayılan öldürme fiilini işleyerek ameli terk eden kişilerden "mü'minler" diye ifade edilmiştir. Eğer amel imanın parçası olsaydı bu kişilere mü'min denilmezdi.[41]

Hz. Peygamber döneminden itibaren büyük din âlimleri, kalbinde imanı bulunduğu ve bu imanını diliyle söylediği halde amelleri işlemeyen ve yasakları çiğneyen kimseleri mü'min saymış, onların Müslümanca bir hayat sürmelerine karşı çıkmamışlardır. Böyle kimselerin mü'min olduğunda icma etmişlerdir.[42]

3- İmanın Artıp Eksilmesi

İman sabit midir, yoksa artar veya eksilir mi? Bazı Kur'an ayetlerinin lafzi olarak imanın artmasını belirtmesi beraberinde imanın artıp eksilmesi tartışmasını getirmiştir.

Ameli imandan bir cüz sayan Hariciyye, Mu'tezile, Zeydiyye ve Selefiyye'ye göre iman hem nicelik hem de nitelik olarak artar ve eksilir. Bu durumda, işlenen iyi fiillerle iman artar, günahlarla eksilir. Zira Kur'an'da bazı ayetler imanın artıp eksildiğini göstermektedir. "*İman edenlere gelince (her inen sûre) onların imanını artırır*"[43] "*İmanlarını bir kat daha artırsınlar diye mü'minlerin kalplerine güven indiren O'dur.*"[44] "*Mü'minler ancak Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rableri'ne dayanıp güvenen kimselerdir.*"[45]

Yukarıdaki ayetlerin lafızları imanın arttığını göstermektedir. Ancak bu artmanın mahiyeti ile ilgili farklı yorumlar ortaya konulmuştur. Ehl-i Sünnet kelamcılarına göre, imanın artıp eksilmesi konusuna iki yönden bakmak gerekir. Matüridî âlimler imanda artıp eksilmeyi kabul etmezken, Eş'arilerin bir kısmı kabul, diğerleri ise reddetmişlerdir. Ebu Hanife; imanın inanılacak şeyler açısından artma ve eksilmeyi kabul etmeyeceğini şöyle açıklamaktadır: "İman dil ile ikrar, kalp ile tasdiktir. İman tasdik edilmesi gereken şeyler yönünden artmaz ve eksilmez, fakat yakin ve tasdik yönünden artar ve eksilir. İnananlar iman ve Allah'ı bir

[39] Klavuz, A. Saim, s. 46

[40] Hucurat, 49/9

[41] Klavuz, A. Saim, s. 46, 47.

[42] Klavuz, A. Saim, s.45- 47.

[43] Tevbe 9/124.

[44] Fetih 48/4.

[45] Enfal 8/2

kabul etme (Tevhid) de birbirlerine eşittir, ancak amel itibariyle birbirlerinden farklıdırlar."[46]

İmanda iki yönden artma ve eksilme söz konusu olur:

a) İman, kuvvet ve zayıflık yönünden ziyade ve noksanlığı kabul eder. Bu bazen kuvvetli bazen de zayıf olur. Eğer böyle olmasaydı Hz. Peygamber'in imanı ile diğer insanların imanı arasında eşitlik söz konusu olurdu. Oysa Hz. Peygamber'in imanı kuvvetçe en zirvede olan idi.

İman bir de tafsil bakımından artma ve eksilmeyi kabul eder. Bu, tasdikin nicelik ve sayı bakımından artması demektir. Hz. Peygamber'in Allah katından tebliğ ettiği hükümlerin hepsinin hak olduğuna icmali olarak iman ettikten sonra hükümler tebliğ olundukça onlara da tafsili olarak ve ayrı ayrı iman etmek, imanı ziyadeleştirmek olarak kabul edilir.47

Ameller imana dahil değildir. Çünkü imanın hakikati ve mahiyeti tasdiktir. Amellerin imana dahil olmadığı Kur'an ayetlerinden anlaşılabilmektedir. Şöyle ki;

a) Kur'an'da ve hadislerde amel imanın üzerine atfedilmiştir. Örneğin: "İman eden ve iyi amel işleyen kimseleri cennetlerimize koyarız."[48] Atıf, matuf ile matufun aleyhin ayrı ayrı olmalarını ve birinin öbürüne dahil olmamasını gerektirir.

İman amelin sıhhatinin şartı kılınmıştır. Örneğin: "Kim imanlı olduğu halde iyi ameller işlerse zulme uğramaktan ve hakkının yenmesinden korkmaz"[49] Meşrut şarta dahil değildir. Zira bir şeyin, kendisinin şartı olması imkânsızdır.

Amellerden bazılarını terk edenlerin imanlarının mevcut olduğundan bahsedilmiştir. Örneğin;" Eğer mü'minlerden iki grup birbirleriyle cenk yaparsa…"[50] Rüknü ve temel unsuru olmadan birşey gerçekleşmez, var olmaz.[51]

İman, kesin olarak kalp ile yapılan bir tasdiktir. Kalp ile olan bu tasdikte artma ve eksilme söz konusu olmaz. Yapılan ameller kalpteki tasdikin kuvveti üzerinde tesir bırakır. Ameli çok olanın imanı güçlü bir iman, ameli olmayanın imanı ise zayıf bir iman olur. Zayıfta olsa imanı olan kişi mü'min adını mahafaza eder. Mü'minler ancak Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rableri'ne dayanıp

[46] Ebu Hanife, . s. 74-75. (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde, Haz. Mustafa Öz) İstanbul, 1992.

[47] Gölcük, Ş., Toprak, S., Konya, 2010,s. 126-127.

[48] Nisa, 4/57.

[49] Taha, 20/112.

[50] Hucurat, 49/9.

[51] Teftazanî, , Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1991, s. 280.

güvenen kimselerdir"[52] ayetinde zikredildiği üzere Allah'ın adı anıldığında her mü'minin imanının kuvvetlenmesi tabii bir şeydir. Allah'ın ayetleri mü'minin kalbi üzerinde derin bir tesir bırakarak mevcut imanının kuvvetlenmesini sağlar.

Ayrıca imanın ziyadeleşmesi mü'minin İslam'a dair yeni bir esası öğrenmesi ve uygulamasıyla da gerçekleşir. Örneğin sahabe-i kiram Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a esas itibariyle icmali olarak iman etmiştir. Sonra farz olan bir hükmün gelişini diğer bir farz takip etmekte, onlar da bu farza özel olarak inanmakta idiler. Bir anlamda icmali olarak anlatılan bir husus tafsil edilince, teferruata inanmak suretiyle imanları fazlalaşmakta idi. Ebu Hanife özetle demek ister ki, iman edilmesi farz olan hususlar arttıkça iman da artar. Bu ise, Peygamber'in asrından başka bir zaman için düşünülemez.

Fakat bu tartışılabilir bir konudur. Çünkü farzların tafsilatına peyderpey vakıf olmak, Peygamber (sav)'in asrından başka zamanlar için de mümkündür. İcmali olarak bilinene özetle, tafsilatlı olarak bilinene ayrıntılı olarak iman etmek farzdır. Aşikârdır ki, tafsilatlı olan iman (icmali olandan) daha fazla ve hatta daha da mükemmeldir.[53]

"Birtakım insanlar onlara, 'İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun' dediler de bu, onların imanlarını artırdı ve 'Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!' diye cevap verdiler"[54] ayetinde zikredilen "Bu onların imanlarını artırdı." beyanından kastedilen; Hz. Peygamber'in kendilerine söylediği ve vaat ettiği şeyin gerçekleştiğini görmelerinin imanlarını arttırmasıdır. "Onların imanlarını artırdı", yani, tasdiklerini artırdı. Buna onların cesaretleri, moralleri ve dayanma güçleri savaştan öncekinden daha çok arttı anlamı da verilmiştir. Bu beyanın onların imanlarının kuvvetini, sağlamlığını ve tasdikini artırdı anlamına gelmesi de muhtemeldir. Ayrıca "Onların imanlarını artırdı" yani, onların düşmana karşı gösterdikleri cesaretin Rab'lerine tam ve kesin bir şekilde güvenmeleri ve Peygamber'lerinin çağrısına koşmaları, bu daveti kabul etmelerini artırdı.[55]

Fahreddin er-Razi, burada imandaki artıştan maksadın şöyle olduğunu açıklar: Onlar, korkutmak için söylenen bu sözleri dinlediklerinde buna iltifat etmemiş, aksine kalplerinde, kâfirlerle savaşma ve ister ağır ister hafif olsun emir ve yasaklarında peygambere itaat hususunda kuvvetli bir azim meydana gelmiştir. Çünkü içlerinde ağır yaralı kimseler vardı ve bunlar tedaviye muhtaçtılar. Onların kalplerinde, Allah'ın düşmanlarına karşı kendilerine yardım edeceğine ve bu

[52] Enfal, 8/2.

[53] Teftazanî, s. 281.

[54] Al-i İmran, 3/173.

[55] Matüridi, Terc. B. Topaloğlu, K. Sandıkçı, İstanbul, 2015, Ensar Yay. II/530.

savaşta onları destekleyip kuvvetlendireceğine bir güven meydana gelmişti ki "*Bu onların imanını artırdı*" ifadesinin anlattığı budur.

İmam Matüridi imanın artmasını birkaç yönden şöyle açıklar:

Birincisi; zaman içinde yeniden ve gerçek anlamda artmasıdır. Çünkü imanın küfrü terk etmesi münasebetiyle fiilin yenilenmesi söz konusudur. Allah Teâlâ "Ey iman edenler! İman ediniz..."[56] ayetinde bunu emrediyor. Bu her ne kadar imanın başlamasında ve tek başına ele alındığında gerçek bir yenilenme söz konusu olsa da, önceki duruma göre gerçek bir fazlalığı da ifade etmektedir.

İkincisi; imanda devam edilmesidir. Çünkü bir şeyin delillerinin sürekli beslenmesi, onun varlığını ve devamını gerekli kılar. Bundan dolayı ona artmak denilmiştir.

Üçüncüsü; basiret olarak artması, rağbetle ona yönelmesi ve hukukunu yerine getirmesi açısında imanın artması ihtimalidir. Bu durumda imanın kuvveti, nuru, güzelliği ve bütünlüğü onun artması demektir. Bu, bilinen bir hususdur.

Dördüncüsü; imanın hukukunu korumaya, delileriyle ona sarılmaya ve şartlarına vefa göstermeye çağırmış olması da muhtemeldir. Bu da onun faziletini artırır.[57]

"Mü'minler o kimselerdir ki, Allah'ın adı anıldığında yürekleri titrer, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğunda bu onların imanlarını arttırır. Onlar yalnızca Rab'lerine güvenirler."[58]

Matüridî yukarıdaki ayette geçen "bu onların imanlarını arttırır" beyanından maksat; mü'minlerin sebat ve kuvvetlerinin artması der. Matüridî ayrıca imanda yenilenmenin de söz konusu olduğun söyler.[59]

Razi'ye göre tasdik manasında olan imanın artması; mü'minlerin Allah katından nazil olup kendilerine okunan her şeyi tasdik etmeleri demektir. Hz. Peygamber zamanında, mükellefiyetler artarda gelince, her teklifin meydana gelmesi esnasında, onlar tasdik ve ikrarlarını artırıyorlardı.[60]

"Ne zaman bir sure bir sure indirilse, içlerinden 'bu hanginizin imanını artırdı ki? Diye soranlar çıkar. Ama bu, iman etmiş olanların imanını artırmıştır ve onlar sevinç içindedirler."[61] Matüridî'ye göre yukarıdaki ayette zikredilen "iman etmiş

[56] Nisa 4/136.

[57] Matüridi, II/532.

[58] Enfal, 8/2

[59] Matüridî, , Terc. Fadıl Ayğan, VI/187.

[60] Er-Razî, Fahreddin, , XI/246.

[61] Tevbe, 9/124.

olanların imanını artırmıştır" beyanından maksat; mü'minlerin iman ve tasdiklerini artırmış, onlarda bulunan imanla ilgili kesin delilleri pekiştirmiştir.[62]

Adudiddin el-İcî'ye göre, "tasdikin hakikati ve mahiyeti fazlalık ve eksiklik kabul etmez" kaidesi kabul ve teslim edilemez. Aksine tasdik, kuvvet ve za'f yönünden değişiklik gösterir. Zira kesinlikle bilinmelidir ki, Peygamber'in (sav)'in itikadi esasları tasdiki, ümmetten birinin tasdiki gibi değildir. Bundan dolayı Hz. İbrahim, "Rabbim, ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster" deyince Allah Teâlâ "yoksa iman etmiyor musun, ya İbrahim" demiş işte o zaman. İbrahim (as) "Evet iman ettim, ama kalbim tatmin olsun, diye bunu istiyorum"[63] demişti.[64]

Amelle imanın artıp eksileceğine kani olan kelam âlimleri vardır. Onlara göre amel imana tesir eder ve onu kuvvetlendirir. Ama kuvvetli iman da amele tesir ederek onu kemiyet ve keyfiyet yönünden daha iyi bir duruma getirir. Yani iman ile amel arasındaki tesir, ister müspet yönde düşünülsün, ister menfi yönde düşünülsün karşılıklıdır. Bir insanın imanı arttıkça ameli, ameli fazlalaştıkça da imanı artar. Aynı şekilde imanı zayıflayanın ameli, ameli zayıflayanın da imanı zayıflar. Fakat bir iman ne kadar zayıf olursa olsun "kalbin gönüllü tasdiki" şeklinde varlığını devam ettirdiği sürece insan mü'mindir.[65]

4- Taklidi ve Tahkiki İman

Taklidi iman; insanın anne babasından ve çevresinden edindiği, araştırmadan, bir istidlalde bulunmadan edindiği imandır. Mu'tezile kelamcılarına göre araştırıp sorgulamadan bir imana sahip olan mukallidin imanı sahih değildir. Ancak Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğunluğuna göre mukallidin imanı sahihtir. Zira "Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiklerini tasdik etme" anlamına gelen iman, bir kişide bulunursa, ondan gerçek anlamda bir iman meydana gelmiş ve bu kişi mümin statüsünü elde etmiş olur. Bu eylemini bir delile dayandırmış olup olmaması sonucu değiştirmez. Dolayısıyla taklit yoluyla meydana gelen iman, mahiyeti itibariyle gerçekleşmiş olur, ancak sahibi ondan istenen şekilde istifade edemez. Çünkü hakiki imanda, Allah'ın adı anılınca ruhen ve bedenen imanın hazzını yaşaması ve nefsinin isteklerini frenlemesi, şeytanın vesvese ve tuzaklarına düşmemesi gerekir. Taklidi bir iman ile bunları gerçekleştirmek zordur.

Matüridiyye mezhebinin kurucusu İmam Matüridî, imanı uğrunda tefekkür ve istidlalde bulunmayan ve şüphelerini giderecek delillere başvurmayan kişinin, bir çaba eseri olmayan taklidi imandan yarar görmeyeceğini belirtir. Ona göre mukallidin imanı sahihtir, ancak o istidlalde bulunmadığı için günahkârdır. Aynı

[62] Matüridi, VI/513.

[63] Bakara 2, 260.

[64] Teftazanî, s. 282.

[65] Teftazanî, s. 2815.

görüş Ebu Hanife, (ö. 150/767) İmam Şafii, (ö. 204/819) Ahmed b. Hanbel, (ö. 241/855) Süfyan es-Sevri, (ö.161/778) Malik b. Enes (ö. 179/795) ve Evzai' (ö. 157/774) den de nakledilmiştir. Hakikat anlamındaki "hak" kelimesinden türemiş bulunan tahkiki iman ise, "inanılacak şeyleri delillere dayanarak ve araştırıp inceleyerek kabul etmek demektir. Tahkiki iman etraftan telkin edilen şüphelere karşı mümine güven kazandırır. Çünkü inceleme ve araştırma sonucu neye ve niçin inandığının bilincini elde eder.[66]

Sonuç

Müslüman âlimler imanı farklı şekillerde tanımlamışlardır. Bazıları imanı kalbin tasdiki ve dilin ikrarıdır derken, bazıları imanın tanımına ameli de eklemişlerdir. Diğer bazıları ise kalbin marifeti ve dilin ikrarı şeklinde tanımlar yapmışlardır. Müslüman olmak için sahip olunması gereken ilk şey şüphesiz imandır. Bir insanı mü'min yapan ve küfürden uzaklaştıran onun imanıdır. Ne var ki böyle hassas bir tanımlamada Müslüman âlimlerin ihtilafı söz konudur.

Tarihte Hariciler ameli imana dâhil ettikleri ve bu sebeple namaz ya da başka bir ameli yapmayan ya da ihmal eden nice mü'mini katledilmiştir. Ne yazık ki bu anlayışın devamı sayılabilecek görüşlere sahip olanlar tarafından günümüzde de birçok mü'min tekfir suçlamasıyla karşı karşıya kalabilmektedir. Kur'an ayetlerine göre mü'min kategorisinde olan birçok Müslüman, İslam'ı kendi tekellerinde zanneden bazılarının tekfir suçlamalarından nasibini almaktadır. Bu durum İslam'a ve Müslümanlara sadece zarar vermektedir. İslam toplumlarında tekfir etme, dışlama, ötekileştirme, zaman zaman nükseden bir problem olarak varlığı sürdürebilmektedir.

Ehl-i Sünnet ulemasının kalp ile tasdik dil ile ikrar şeklinde Kur'an'ın ruhuna uygun yaptıkları tanım en makul ve en isabetli bir tanımdır diyebiliriz. Kalbinde Allah'ın varlığını ve birliğini tasdik eden her kes mü'mindir, Müslümandır. Ehl-i Sünnet ulemasının iman tanımı bütün Müslümanları dışlamadan onları Allah'ın rahmeti içinde barındıran bir tanımdır. Mü'minin ameli hususlarda eksikleri varsa Kur'an onu tevbe etmeye davet etmektedir. Tevbe ettiğinde Allah'ın mağfiretine nail olacaktır. Tevbe etmez ise günahı kadar azab çektikten sonra cehennemden azad edilecektir.

KAYNAKÇA

Ardoğan, Recep, "Mürcie'de Farklı İman Tanımları", Dicle Ün. İlahiyat Fak. Dergisi, 2014, c. 16, Sayı: 2.

Bakıllanî, Ebu Bekir Muhammed, , Beyrut, 1957.

Buhari, Muhammed b. İsmail, es-Sahih, İstanbul, 1404/1981.

[66] Çelebi, İlyas, İstanbul, 2010, s. 16-17.

Ebu Hanife, , s. 74-75**.** (İmam-ı Azam'ın Beş Eseri İçinde, Haz. Mustafa Öz) İstanbul, 1992.

Ebu'l-Mu'în en-Nesefî, , Konya, 1327.

Ebu Zehra, Muhammed, *İslâm'da Siyasi İtikâdi ve Fıkhi Mezhepler Tarihi*, Çev. Sıbğatullah Kaya, Şura Yay., İstanbul 1996.

Çelebi, İlyas,İstanbul, 2010.

el-Üsmendî, Alâeddin Muhammed b. Abdilhamîd es-Semerkandî, , thk. M. Said Özervarlı, TDV yay., İstanbul 2005.

Er-Razî, Fahreddin, , Çev. Komisyon, Ankara, 1990.

Eş'arî, , Beyrut, 1995/1417.

İbn Manzur, , Beyrut, ts. XIII/21.

Gölcük, Şerafettin, "Cehmiyye", , İstanbul 1993, c. 7.

Gölcük, Ş., Toprak, S., Konya, 2010.

Kâdî Abdülcebbâr, Ahmed, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*,

Klavuz, A. Saim, İstanbul, 2014.

Kubat, Mehmet, *İslam Mezhepleri Tarihi, İstanbul*, 2015.

Matüridi, Terc. B. Topaloğlu, K. Sandıkçı/Fadıl Ayğan İstanbul, 2015/2017.

Önal, Recep, "İman ve Mahiyeti Konusunda Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet Polemiği", OMÜ İlahiyat Fak. Dergisi, 2015, Sayı: 39.

Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, Ehl Çev. Şerafett in Gölcük. İstanbul, 1980.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, "el-Milel ve'n-nihal", thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâur, Beyrut, 1415/1995.

Teftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Akaid,* Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul, 1982

KELÂM GELENEĞİNDE YORUM SORUNU VE MECÂZ-TEŞBÎH REKABETİ 15. YÜZYIL HANEFÎ KELAMCISI ALÂUDDİN EL-BUHÂRÎ'NİN İBNİ TEYMİYYE ELEŞTİRİSİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Prof. Dr.Mehmet EVKURAN
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Öğretim Üyesi/ mehmetevkuran@hitit.edu.tr

Sahih Anlama Ulaşmanın İmkânı

Ebu Hanife teşbih iması ve ifadesi taşıyan ilahî sıfatların nasıl anlaşılması ve yorumlanması gerektiği konusunda bir yöntem önermektedir. Teşbih ifade eden kavram ve ifadeler, yine nasslar tarafından vurgulanan ve aklın da desteklediği aşkınlık ve tenzih ilkesi doğrultusunda yorumlanmalıdır. Böylece teşbih ve tecsime düşmekten kurtulmuş olunur. Bu yöntem, onun iman üzerinde her türlü şüpheyi kaldırma yaklaşımının da bir sonucudur. Ebu Hanife marifetullah (Allah'ın bilinmesi) konusunda oldukça kesin, açık ve iyimserdir.[1] Ona göre biz insanlar, Allah gerçekte nasılsa O'nu öylece bilebiliriz.[2] Ebu Hanife, teolojik ve sosyolojik gerçeklerle uyumlu kapsayıcı ve dengeli bir tasdik ve yorum teolojisi oluşturmaya çalışmıştır. Onun yöntemi, kendisinden sonraki kelamcıların benimsediği bir yol olmuştur.[3]

Buna göre din dilinin ve mesajının anlaşılmasında, insanların gündelik

[1] Ebu Hanife'nin marifetullah konusundaki görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Kaya, Veysel, "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları", Bütün Yönleriyle İmam-ı Azam ve Hanefilik Sempozyumu, ss. 187-191

[2] Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde, ss. 74-75

[3] Temel Yeşilyurt, "Ebû Hanife'nin İtikâdî Düşünce Sisteminde 'Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı' Sorunu", s. 53

söylemlerinde kullandıkları dil oyunlarının ve sanatlarının kullanıldığını kabul etmek gerekmektedir. İlâhî kattan ve rahmanî kaynaktan geldiği gerekçesine dayanarak Kur'an'ın insanların aşina oldukları dil ve anlatımdan tamamen uzak bir kitap/hitap olduğunu iddia etmek, mesajın gönderilmesine ilişkin amaç ve hikmeti göz ardı etmek anlamına gelir. Muhatapların anlamadığı bir dil ve anlatımla onlara seslenmek, hatibin hikmetten ve adaletten uzak olduğunu gösterir. Şu hâlde hitap, hitap anında ve sürecinde, muhatap açısından açık ve anlaşılır olmak durumundadır. Aksi halde hitaptan kastedilen amaçlar gerçekleşmeyecektir.

Buna bağlı olarak hitabın anlaşılması için göz önünde tutulması gereken iki önemli referans ortaya çıkmaktadır. Hatibin niyetinin yanında muhatabın anlama düzeyi ve idrak koşulları anlama probleminin ana bileşenlerini oluşturmaktadır.

Dil, dinî sorumluluğun temelini oluşturmaktadır.[4] Dinî yükümlülükler peygamberin haberi (Matüridî bunu haber-i resûl tanımı ile kavramsallaştırmaktadır.[5]) ile insanlara tebliğ edilmiştir. Bu nedenle dilsel bir sistem olarak sözün delâleti konusu, usûl ilminin (teolojik metodoloji) temel araştırma alanı olmuştur.

İlk Müslüman toplumunda Peygamber sonrası süreçte ortaya çıkan sorunları, birbirlerinden mutlak anlamda soyutlamanın sakıncalarını unutmaksızın, siyasî-toplumsal olanlar ve teolojik-düşünsel olanlar olarak iki gurup altında toplamak mümkündür. Bu ayrım zihinsel ve teorik olup, sonradan bu iki alanın nasıl birbirine yansıdığını ve toplumsal sorunların dinî-teolojik görüntüyle yapılandığını kavramada katkı sağlamaktadır.

İlk gurup problemler siyasî ve ekonomik gücün kim tarafından ve nasıl kullanılacağı ile ilgilidir. Şahıslar üzerinden yapılan okumalar, kabile evrenini ve değerlerini unut/a/mamış ve ilk krizde ona dönme potansiyelinde olan bir toplumsal yapıda olup bitenleri anlamak için kesinlikle yanıltıcı olacaktır. Bu nedenle Hz. Ebu Bekir'in halife seçilmesi olayı kişisel bir olay değildir değil aksine toplumsal yapıda rekabeti ''bir süreliğine' askıya alan kesimlerin bir sürtüşmesidir. İktidar mücadelesinin yaşandığı yerde çatışmanın ve cinayetlerin olması değil, olmaması sürpriz olur. Küçük bir tartışmayı bile kavgaya dönüştüren ve hayatı 'kan davası' süreci olarak okuyan bir toplumsallaşma tarzının, eski asabiye alışkanlıklarını güncellediği ve çatışmayı, yeni düzenin rengini vererek İslamileştirdiği görülmektedir. İç savaşın dile ve düşünceye yansıması sonucu, ilk Kelam tartışmaları ortaya çıkmıştır. 'Mürtekib-i kebire', 'kader', 'insan irade ve özgürlüğü', reel-politiğin teolojik alanda tartışılan konuları olmuştur.

[4] Nasr Hâmid s. 71

[5] Matüridî, , s. ???

İkinci grup problemler ise doğrudan doğruya siyaset ve iktidar mücadelesi ile ilgili olmayıp, kültürel ve düşünsel alanla ilgilidir. Aslında bunlar da genişletildiğinde bir tür kimlik siyasetine bağlanabilir niteliktedir. Din üzerinden gerçekleşen başarıyı, toplumsal ve kültürel hâkimiyetle taçlandırma eğilimi içine giren Arap kimliğinin, diğer kimlikler üzerinde ebedî bir üstünlük kurma arzusu gözlerden kaçmamalıdır. Özellikle Ehl-i Hadis hareketinin ve modern selefi uzantılarının sergilediği fanatik, özcü, tekelci tutum ve davranışlar, sadece dinî koruma hamaseti ile açıklanamaz. Bu çerçevede öne çıkan tartışmalarda bu gerilim görülmektedir.

Artık hayat din etrafında dönmektedir. Ve nasslar insanlara yön vermektedir. Daha doğrusu temel meşrulaştırıcı ve yönlendirici otorite nastır. Bu nedenle nassların nasıl anlaşılacağı sorunu etrafında yükselen tartışmalar, kültürel iktidar arayışı bağlamında okunduğunda, dile egemen olmakla topluma egemen olmak arasındaki sıkı bağlantı da fark edilmiş olur. Nuzül döneminde otorite, nass ve onları hayata uygulayan peygamber idi. Gerçi peygamberin otoritesi mutlak ve sorgulanamaz değildi. Ve o, çoğu zaman insanlarla istişare ederek karar almayı alışkanlık edinmiş ve bunu toplumsal ahlâk olarak her mümine öğütlemişti. Sahabe, nassın otoritesinin peygamberin otoritesinden de yüksek olduğunu fark etmişti. Ancak tüm bunlar peygamberin toplumsal otoritesinin gücünü ortadan kaldırmamaktadır. Nüzul süreci tamamlandıktan sonra, kitaba yaklaşımın değiştiği görülmektedir. Artık gündelik tartışmalar için ilgili-ilgisiz ayetler referans gösterilmeye başladı. Bu durum, yeni bir dindarlık türünün de doğuşuydu aslında.

Nass artık bir kitap olarak 'orada' duruyordu. İki kapak arasında toplanan metin, kontrol edilmeye açık hale geldi. Ancak ayetlerin nasıl anlaşılacağı ve yorumlanacağı üzerinde ciddî tartışmalar ortaya çıktı. 'Yorum yetkisi'ni konuşmak, din ve toplum üzerinde otorite kurmanın yoluydu. Çünkü artık kitap, konuşturulan bir nesneye dönüştü ve onu konuşturmanın yegâne yolu da yorumdu. Yorumun, anlamı daha da geliştiren ve yanlış anlamaları eleyen düşük düzeyli bir eylem olduğunu düşünmek kesinlikle hatalıdır. Yorumun sınırları ve gücü, onun dönüştürücü ve yeniden kurucu bir eylem olmasında yatmaktadır. İbni Hazm, İbni Teymiyye, Ahmed bin Hanbel, Şafiî vb. gibi nasslar üzerinde akıl ve reye belirli oranda karşı çıkan ve zahirî anlamda uzlaşılması gerektiğini savunan isimleri rahatsız eden şeylerin başında, işte, yorumun dinî anlamı ve düşünceyi yeniden inşâ eden ve dönüştüren muazzam etkisi gelmektedir.

Metnin otoritesinden beslenen, ancak onu aşan farklı ve yeni bir metin ortaya koymanın yoludur yorum. Yorumcuyu konuşmak, iktidarı konuşmak; onu tanımlamak ta iktidarı tanımlamaktır. Ahmed bin Hanbel'in *"Tefsîr, megâzî ve melâhimin aslı yoktur."* diyerek İslam geleneğinde sonraları ayrı bir ilmî disipline

dönüşmüş olan tefsire bir etkinlik olarak karşı çıkmasının temelinde yatan düşüncenin de yorumun uçsuz-bucaksızlığı ve güvenilir olmayışı karşısında sabit ve açık bir anlama tutunma ihtiyacına dayandığı söylenebilir. Kur'an nassları üzerinde gerçekleştirilmeye çalışılan uzlaşının, yaşanan hayat realiteleri karşısında yeterli olmayışı, farklı bir referans arayışını doğurmuştur. Şafiî'nin, sünneti Kur'an'a eşdeğer bir otorite olarak tanımlaması, nassın kapsamını genişletme ihtiyacının bir sonucu olarak doğmuştur. Aslında bunun yeni bir inşâ çabası olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Bu nedenle yeni iktidarın özellikleri sıralandığında, aslında onun kimin elinde olması gerektiği de açıklanmış olmaktadır. Mecâz tartışması, metnin geçirdiği bu anlambilimsel serüven göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılmaktadır.

Hanefî Hermenotiği ve İbni Teymiyye Eleştirisi

Adı ve künyesi kaynaklarda Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alâüddin Buhârî olarak geçen kelamcımız h. 779/1377 yılında Buhara'da doğmuştur. Kendisi Hanefî âlimlerinden olmakla birlikte fıkıhta hem Hanefi hem de Şafii mezhebini esas alırdı. Bu tutumunda Taftazânî ekolünden gelmesinin belirleyici bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. El- Buhârî de, hocası Taftazânî gibi muhakkik âlimlerdendi. Bu nedenle Eş'arî ya da Mâtûrîdî mezheplerinden birini taklid etmek yerine görüşleri, delilleri ile inceleyerek kendi görüşünü öne sürme yöntemini tercih etmiştir. Eş'arî ve Mâtûrîdî kelamını Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat çatısı altında birleştirmeye daha doğrusu mezcetmeye çalışmıştır. Timur ve Osmanlı döneminde gelişen Sünni İslam anlayışının etkileri onun söyleminde ve yaklaşımında görülmektedir. İlim ile yakından ilgilenen bir aileden gelmiştir. İlk ilim tahsilini babasının ve amcasının yanında yapmıştır. Amcası Adududdin el-İcî'nin öğrecisidir.

El-Buharî'nin öğrencilerinden olan Ali Semerkandî Nakşibendî şeyhlerindendir. Buna dayanarak Alâüddin Buhârî'nin de intisap düzeyinde olmasa da Nakşibendî tarikatı ile bir bağıntısı olduğu söylenebilir. Ancak Alâüddin Buhârî'nin vahdet-i vücud görüşünden dolayı İbn-i Arabî'yi çok sert biçimde eleştirdiği ve hatta tekfir ettiği bilinmektedir. Hocasının yaptığı gibi İbn-i Arabî'nin vahdet-i vücud görüşünü reddetmek amacıyla ayrı bir eser kaleme almıştır. Eser, "*Fâdihatü'l-Mülhidîn ve Nâsihatü'l-Müvahhidin*" adını taşımaktadır.

El-Buhârî'nin görüşlerinden dolayı eleştirdiği diğer bir isim ise İbni Teymiyye'dir. Tecsim ve teşbih içeren görüşlerinden dolayı İbn Teymiyye'yi önce bidat işlemekle eleştirmiş sonra da tekfir etmiştir. İbni Teymiyye karşıtlığının aşırı bir noktaya gittiği görülmektedir. Öyle ki İbn-i Teymiyye'nin 'Şeyhu'l-İslâm' olduğunu söyleyenleri bile tekfir etmekten çekinmemiştir. Bu yaklaşımını aşırı bulan Şam ve Mısır alimleri, onun İbni Teymiye hakkındaki görüşünü reddetmiştir. İbn

Nâsiruddin Dimeşkî (842/1425) bu konuda "*er-Reddü'l-Vâfir ale men ze'eme enne men etleka ale ibn Teymiyye ennehu Şeyhulislam Kâfir*" adıyla bir eser yazmıştır.[6]

Yöntemin İlk İlkesi: Akıl Dinin Temelidir

El-Buhârî Şam'a geldiğinde Müslümanların İbni Teymiye'nin cahilliklerini okuduğunu ve itibar ettiğini gördüğünü söyler ve bundan duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Zira İbni Teymiyye cehalete dayalı görüşleri ile hem kendisi sapmış hem de insanları saptırmıştır. İbni Teymiyye'nin dört konudaki cehaletini ortaya koyacağını bunlardan ikisinin akli kelami konulardan olduğunu belirtir. İlk olarak zorunlu varlığın (Allah'ın) mümkün varlıklara özgü olan parçalara ve organlara sahip olduğunu söylemesidir. Diğeri ise İbni Teymiye'nin Kitabın açık ve kesin hükümlerini yalanlamış, örneğin cehennemin ve içindekilerin sonsuz ve ebedî değil sonlu olduğunu iddia etmiştir.[7] Düşünürümüze göre İbni Teymiyye küfür ve delâletin derinliklerinde dolaşmaktadır.[8] Onun görüşleri ve sözleri ise zayıf kimselerin inancı üzerinde etkili olmaktadır.[9]

El-Buharî temel ilkeler oluşturmakta ve konunun teolojik ve mantıksal zeminini inşa etmektedir. Öncelikle şeriatın/dinin varlığı aklî delile bağlıdır. Dolayısıyla akıl şeriatın temeli ve aslıdır. Şeriatın ispatı hakkındaki delil, şârinin varlığının bilgisine bağlıdır. Bunun yanında şeriatın kendisine şari tarafından verildiğinin kesinlik kazanması için şeriatı açıklayan nebinin doğruluğunun bilgisine bağlıdır.

Kelamcılara ve usulcülere göre bilgi, bir sebeple elde edilen, vakıaya mutabık kesin itikattır. Bu sebep duyularla elde edilen bilgide olduğu gibi duyu veya içgüdü olarak ya da adet olarak bilinene zaruri akıl veyahut da akli burhandır.

O halde, yaratıcının varlığını ve peygamberin doğruluğunu bilmek için bu sebeplerden birisi gerekir. Yaratıcının varlığının bilgisinin kesbî yani akıl yürütmeyle ele edilen bir şey olduğunda kapalılık ve şüphe bulunmamaktadır. Aklî burhan, eserden yola çıkarak müessire ulaşan delillendirmeyle bu bilgiyi ortaya çıkarır. Alemin mümkün oluşu ve sonradan ortaya çıkması (hudûs) konularındaki akıl yürütmeler de buna bağlıdır.

Dinin anlaşılması ve yaratıcının varlığı, akla dayalı delillendirme (burhân) ile mümkün olmaktadır. Akıl yaratıcının varlığına delil olduğu gibi onun varlığının zorunlu olduğuna da delildir. Düşünürümüz Allah'ın varlığının başkasına muhtaç olmadığını, eğer olsaydı O'nun da mümkün bir varlık olacağını, bunun da *devir* ve

---

6 Vezir Harman, "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin 'Risâletün fi'l-İtikâd' Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri", Kelam Araştırmaları Dergisi-KADER, s. 141-143

7 Buhârî, , s. 35, 36

8 Buhârî, , s. 40

9 Buhârî, , s. 45

teselsüle yol açacağını ifade etmektedir. Bu bilgileri vererek din ile akıl arasındaki ilişkiyi, gerekliliği ve sınırları da ortaya koymaktadır. Kısacası akıl, zorunlu varlığın varlığına delalet ettiği gibi onun tek olduğuna yani iki tanrı olmadığına ve bir olduğuna, cüzlerden oluşmadığına (bileşik değil de basit olduğuna) delâlet eder.

Düşünürümüze göre zorunlu varlığın cüzlere sahip olması düşüncesi iki sonuç doğurmaktadır: Ya O'nun birden fazla olduğuna ya da imkânına delalet eder. Böylece İbni Teymiye'nin Burhan isimli kitabında savunduğu "cüzlere sahip olmak, varlığın zorunluluğunu ortadan kaldırmaz ve mümkün olmasını gerektirmez" sözünün geçersizliğini kanıtlamaya çalışmaktadır.[10]

'Mitolojiden Arındırma' Ya Da Mecaz Savunusu

İnanç esasları gibi dinî açıdan kesinlik taşıyan konularda zâhirle istidlalde bulunmanın batıl olduğunu söylemektedir. Düşünürümüze göre hakikate hamledilmesi gereken lafzın tevilinden kaçınılmasını ele alır ve uzun uzun bu yaklaşımın ne kadar yanlış ve batıl olduğunu ortaya koymaya çalışır. Nassların zâhirine sıkıca sarılarak tevilden kaçınma yaklaşımının iki nedenden kaynaklanabileceğini ifade eden el-Buhârî bunları açıklar. İlk olarak anlatımda yer alan zâhirin zâhir olduğunu bilmemekten kaynaklanan bir cehalet söz konusu olabilir. Bu durumda kişi, zâhiri bizzat nassın kendisi ve kastedilen anlamı olarak görür ve olduğu gibi alıp benimser. İkinci olarak ise nassların anlaşılmasında beliren zanları ortadan kaldıracak ilimlerin bilinmemesidir. Birinci durumda olanlar ikicilere oranla daha mazurdur.[11]

Birincisi için örnek olarak nüzul ve istivâ gibi konularda zahirle istidlalde bulunup Allah'a cisimlerin özelliklerini ve bir takım organlar nispet etmek batıldır, dalalettir. Allah hakkında imkânsız/müstahil olan durumları ispat ederek/gerçek sayarak zâhirle istidlalde bulunan cahildir. Burada yapılması gereken şey, ayet ve hadislerinde geçen teşbih anlatımlarının aklın kesin hüküm ve ilkelerine dayanarak zâhirlerinden uzaklaştırılmasıdır.

Burada bir sorun ortaya çıkmaktadır. Allah'a nispet edilmesi mümkün olan ve olmayan nitelikler nasıl bilinecektir? Eğer bu konuda akıl yetkili kılınırsa Ehl-i Hadis'in dile getirdiği kaygı gündeme gelecektir. Nassı bırakıp akla tabi olmak, acaba tehlikeli değil midir? Nasslara geçen anlatımlardan hangisinin hakikat hangisinin de mecaz olduğuna karar verirken aklın yanılmadığından nasıl emin olabiliriz? Akla karşı güvensizlik içeren bu yaklaşım, sonuçta hakikat-mecaz ayrımını reddeden, nassların apaçık olduğunu kabul eden ve tevili açık anlamı terk etme yolu olarak gören bir anlama tarzına yol açmıştır.

Esasen el-Buharî'nin de işaret ettiği sorun da burada yatmaktadır. Tevil yaparken ana ilkeler Kur'an'dan alınmaktadır. Bunlar muhkem kabul edilmekte

[10] Buhârî, , s. 42-44

[11] Buhârî, , s. 63

ve teşbih ifade edenler tevil edilmektedir. Tevili reddedenlerin yaptığı şey, nassın vermeyi amaçladığı anlamı terk etmektir. Zâhire tutunan ve tevili terk eden kimse, nassın asıl anlamından (matlûb, maksûd, mafhûm, mantûk vs.) yüz çevirmektedir. Aklın kesin ilkelerinin zâhir anlamı dönüştürmede nasıl kullanılacağına dair bir örnek üzerinde durulmaktadır. Buna göre Allah her şeyin yaratıcısı olduğu ayeti hatırlatılır ve aklen Allah'ın kendi kendisini yaratan olmasının imkânsız olduğu vurgulanır.

İkincisi hakkında ise, Allah'a nispet edilen "vech, yed, yemîn, ayn" vb. lafızların hakikatine hamletmenin mümkün olmadığı bunların sıfatlar hakkında kullanılan mecazlar olduğu belirtilir. Bu sebeple de bunların selef ve halef uleması tarafından sıfat hadis ve ayetleri (âyâtu's-sıfât) diye isimlendirildikleri, uzuvlar ve cüzler hakkındaki ayet ve hadisler olarak isimlendirilmediği belirtilir.[12]

Düşünürümüz selefe atfedilen tevilden uzak durma tutumunu da ele almış olmaktadır. İlk olarak selef nasslarda geçen teşbih ve tecsim ifadelerinin birer sıfat olduğunun farkındadır. Bu nedenle anlam onlar için açıktır ve bu yüzden bu nasslar üzerinde durmamışlar ve söz etmemişlerdir. Tevili reddedenlerin onlar hakkındaki temel yanılgısı müteşabih ayetleri anlamadıkları halde onlar hakkında sustukları, soru sormadıklarını vehmetmeleridir. Oysa oysa onlar bir mecaz ve benzetmenin olduğunu bilmekteydiler. Anlamını tam olarak anlamasalar bile –zira Allah hakkında kullanılan sıfatlar, bir yönüyle insan aklının ve tecrübesinin ulaşamayacağı bir gerçekliğe işaret etmektedir.- ortada bir benzetme ve mecaz olduğunu fark etmişlerdir. Bu nedenle onların bu durumunu anlamayanlar, kendileri için onları delil saymakla yanılmaktadırlar.

Nitekim sıfatların anlaşılması ve tevil konusunda selefin ve halefin tutumlarını karşılaştıran el-Buhârî, halef ulemasının süreç içinde selefin yönteminin yanlış anladığını ifade etmektedir. Selefin tevilden kaçınıp lafızları hakikate hamlettikleri, tecsimde bulundukları, Allah'ı cisimler kabilinden ele alıp düşünmüşlerdir. Halef ise bu lafızların mecaz manalara hamledilerek tevilini zorunlu görmüştür.

Halef ve selef arasındaki ihtilafın nedeni kısaca şöyle açıklanabilir. Selef, sıfatları tam olarak idrak edemeyiz demişler. "Tevilini ancak Allah bilir ayetindeki" vakfa/durağa uygun bir teslimiyet yolunu tercih etmişlerdir. Halef ise bu lafızların mecaz manalarının ilim, irade, kudret, sem', hayat, basar, kelam sıfatlarına dönük olduğunu söylemişler ve onları bu sıfatlara uygun düşecek tarzda tevil etmişlerdir. "Allah ve ilimde rasih olanlar"daki vakfa uygun bir yöntemi benimsemişlerdir.[13] Temelde konu derinde yatan teolojik bir soruna göndermede

[12] Buhârî, , s. 64

[13] Buhârî, , s. 66

bulunmaktadır. Allah'ın zatında her nasılsa öylece bilmenin insan idraki açısından mümkün olmadığının kabulü ile O'nun hakkında konuşmayı reddetmek ve nassların zahiri ile yetinmenin doğuracağı teşbih ve tecsim arasındaki gidip gelmektedir.

Hiç şüphesiz tevili kabul etmekle tüm anlama sorunları çözümlenmiş olmamaktadır. Tevilin dayandığı ilke ve yöntem, nasıl uygulanacağı konusunda görüş ve yaklaşım farklılıkları ortaya çıkmaktadır. Nitekim tevili kabul eden halef uleması lafızların müevvel manalar üzerindeki delaletlerinin keyfiyeti hakkında ihtilaf etmişlerdir.[14]

El-Buhârî nassların anlaşılmasında tevili kabul eden kelamcıların, kendi aralarında içine düştükleri ihtilafları da örnekleriyle açıklamaktadır. Mecaz ve istiare sanatları hakkında bilgiler de veren düşünürümüz, bu sanatların nassların anlaşılmasında ve belirsizliklerin çözülmesinde nasıl kullanılması gerektiğine dair de bilgiler vermektedir.[15] Mücessime ise tüm bu durumları bilmediği için selefin tevilden sakındığını, vâcibu'l-vücudun tecessümünü/cisimlere benzerliğini gerektirecek anlamları kabul ettiklerini vehmetmişlerdi.[16]

Sonuç ve Değerlendirme

İslam geleneğindeki en sahici teolojik ayrışmaların başında Ehl-i hadis, ehl-i rey rekabeti gelmektedir. Öyle ki bu ayrışma mezhebî ayrışmaların bile daha derininde yer almaktadır. Örneğin bu temel gerilim göz ardı edildiğinde, onun Sünnî gelenek üzerindeki etkilerini de kavramak mümkün olmayacaktır. Mezhep kimliğinin yeniden tanımlanması çabalarının arttığı dönemlerde bu teolojik rekabet yeniden kendini güncellemiştir.

15. yüzyılda yaşamış olan Alâuddin el-Buharî, Hanefi kelam geleneğine mensup bir düşünür olarak döneminde dinî inanç sistemini yeniden tanımlamaya çabalarını, nassın anlaşılması ve yorumlanması üzerinden yürütmüştür. Bu çerçevede iki rakip düşünür ile sert polemikler gerçekleştirmiştir. İbni Arabî'nin vahdet-i vücut ve İbni Teymiyye'nin teşbih teorilerinin dinî ve rasyonel geçersizliğini ortaya koymaya çalışmıştır. Söylemindeki sertlik, Mısır Hanefiliğinin öncüsü sayılan hocası Taftazânî'nin ekolünün üzerindeki etkisi ile olduğu kadar genel olarak Hanefî kimliğin savunusu ile de ilgilidir. Hanefîler, kurucu önderleri olan Ebu Hanife'nin, ehl-i hadis taraftarlarınca yöneltilen tekfir ve dışlama kampanyalarına cevap verme güdüsü ile hareket ettikleri görülmektedir. Ebu Hanife savunusu, kimliğin kökenlerinin de bir savunusuydu.

Günümüzde ilahiyat alanındaki en kritik çalışma alanlarından başında, kutsal metinlerin anlaşılması gelmektedir. Batı düşüncesinde metinlerin anlaşılması

[14] Buhârî, , s. 67

[15] Buhârî, , s. 69-71

[16] Buhârî, , s. 73

bağlamında yaşanan sorunların ardından, bir yorum bilgisi geleneği ve literatürü oluşmuştur. Hermeneutik adı verilen çalışma alanı, daha çok Kitab-ı Mukaddes'in nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde yoğunlaşmakta, özellikle de Tanrı hakkındaki anlatımların yorumlarını konu edinmektedir. Batılı yorum bilimciler İncil ve Tevrat'ta yer alan mitolojik anlatımların günümüzde uygun ve makbul karşılanabilecek anlamlarını üretmeye çalışmaktadırlar. Bu çerçevede Rudolph Bultman'ın adını koyduğu 'mitolojiden arındırma' yöntemi çağdaş İslam araştırmalarında da dikkat çeken bir yaklaşımdır.

Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması üzerinde yaşanan sorunlar hiç şüphesiz sadece modern zamanlara özgü değildir. Tarih boyunca metnin nasıl anlaşılacağı hakkında çabalar ve görüş ayrılıkları eksik olmamıştır. Çalışmamıza konu olan Alâuddîn el-Buhârî, Hanefi kelamcısı olarak dinin anlamının yorumsuz elde edilemeyeceğini düşünmektedir. Bu açıdan tevile karşı çıkan İbni Teymiyye'nin görüşlerini, mücessime üzerinde okumakta ve eleştirmektedir. Diğer yandan düşünürümüzün İbni Arabî'yi de aynı sertlikte eleştirdiği bilinmektedir. Oysa İbni Arabî'nin yaslandığı gelenek, tevile karşı çıkmak bir kenara en uçuk, aşırı tevil örnekleri vermekle bunu da hakikatin ancak arifler tarafından anlaşılan kısmının dile getirilebilen yönü olarak (her bâtın, kendisinden öte bir bâtın için zâhirdir.) görmekle ayrışmaktadır.

Sahih anlam arayışı Müslüman alimler için vazgeçilmez bir çaba olmaya devam etmektedir. Bu çabaların daha sistematik bir yörüngeye oturtulması adına, kelam geleneğinden yararlanmakta büyük yarar vardır. Aynısıyla tekrar etmek değil, anlam arayışında yaşanan sorunlar karşısında nasıl davrandıklarını, gerekçeleriyle ve itirazlarıyla birlikte ortaya koymak, çağdaş araştırmalara katkılar sağlayacaktır. Düşünürler kendi dönemlerinde aslında bir yandan 'mitolojiden arındırma' yöntemi geliştirmeye çalışırken, anlamı buharlaştıran ve sonsuzlaştıran gnostik yaklaşım ile de tartışmışlar ve daha dengeli bir anlama yöntemi oluşturmaya çalışmışlardır.

KAYNAKÇA

El-Buhârî, Alâuddîn, , thk. Said Abdullatif Fude, Beyrut, tsz.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid çev. ???, Mana Yayınları, İstanbul,???

Ebû Hanîfe, nşr. M. Zahid Kevserî, trc. Mustafa Öz, İstanbul, 1981.

Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-Ekber, İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde, çev. Mustafa Öz, İstanbul, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1992, s. 74-75

Matüridî, , s.???

Harman, Vezir, "Alâüddin Buhârî el-Hanefî'nin 'Risâletün fi'l-İtikâd' Adlı Eseri ve Kelâmî Görüşleri", Kelam

Araştırmaları Dergisi-KADER, yıl 13, sayı 1, 2015, ss. 141-165

Ünal, İsmail Hakkı, DİB Yayınları, Ankara, 2012

Kaya, Veysel, "Ebû Hanîfe'de Ma'rifetullah (Tanrı'yı Bilmek) ve Sonraki Literatüre Yansımaları", Bütün Yönleriyle İmam-ı Azam ve Hanefilik Sempozyumu, ss. 187-191

Yeşilyurt, Temel, "Ebû Hanife'nin İtikâdî Düşünce Sisteminde 'Yorumun Evrenselliği/Kapsamlılığı' Sorunu", Kelam Araştırmaları Dergisi-KADER, yıl 2, sayı 1, 2004, ss. 47-56

HZ. PEYGAMBER'İN GAZVE VE SERİYYELERİ BAĞLAMINDA İSLÂM'DA SAVAŞIN MEŞRÛİYET SEBEPLERİ

Prof. Dr. Ali BAKKAL
Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

İslâm barış dinidir; bunun bir gereği olarak uzlaşı içinde yaşamak İslâm'ın temel prensiplerinden biridir.[1] Bununla birlikte düşmanın zulüm ve saldırıları karşısında savaş yapmak da meşrû sayılmıştır. Bir âyette savaşın meşrûiyet sebepleri, "antlaşmaları bozma, peygamberi memleketinden sürüp çıkarma ve ilk önce düşmanın saldırıda bulunması"[2] şeklinde ifade edilmiştir. Bu âyet savaşın meşrûiyet sebeplerini açıklaması bakımından oldukça açık olmakla birlikte, ayrıntılar konusunda bir derece kapalı olduğunu söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber'in temel vazifelerinden birisi Kur'an'ı beyân görevidir.[3] Nitekim fiilî olarak bu görevini ifa etmiştir. Diğer taraftan Cenâb-ı Allah onu bizim için "üsve-i hasene = güzel örnek"[4] kılmış ve mutlak anlamda kendisine uymamızı emretmiştir.[5] Resûl-i Ekrem, Kur'ân'ı en güzel anlayan ve yaşayan bir insandı. Dolayısıyla kapalı olan konularda Kur'an'ın ne demek istediğini, onun uygulamalarına bakarak anlamaya çalışmak lazımdır. Bir derece kapalı ve sınırları belli olmayan cihadın meşrûiyet sebeplerini anlamak için de, tek tek onun gazve ve seriyyelerini incelememizi gerektirmektedir.

---

1 en-Nisâ, 4/ 28.

2 et-Tevbe 9/13.

3 en-Nahl, 16/44 (Âyette sözu edilen beyân, Kur'an'ı anlaşılacak şekilde tebliğ etme anlamını ifade eder. Dolayısıyla beyân, tebliğ artı açıklama anlamında ele alınmalıdır) .

4 el-Ahzâb, 33/21.

5 Bkz. Âl-i İmran, 3/31-32, 132; en-Nisâ, 4/59, 69, 80; el-Enfâl, 8/20 46; en-Nûr,24/51-52,56; el-Ahzâb, 31, 71; el-Haşr, 59,7; et-Tegâbün, 64/12.

Bu çalışmada birinci el kaynaklarımız İbn İshâk'ın (ö.151/768) *Sîre*'si, İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *Sîre*'si, Vâkıdî'nin (ö.207/822) *Megâzî*'si, İbn Sa'd'ın (ö.230/844) *Tabakât*'ı ve Belâzürî'nin (ö.279/892) *Ensâbü'l-eşrâf*'ıdır. Çağdaş kaynak olarak ise, iyi bir doktora tezi olan Elşad Mahmudov'un *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları* adlı eseri ile *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin ilgili maddeleridir.

2. Sebepleriyle Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleri

Tek kişilikler de dahil olmak üzere Hz. Peygamber'in gazve ve seriyye toplamı yüz yirmi civarındadır. Ancak kaynaklarda seriyye olarak nitelendirilse de öğretim amaçlı heyetleri, bir veya birkaç kişilik operasyonları ve istihbarat amaçlı birlikleri burada inceleme konusu yapmadık. Bunların dışında kalan askerî amaçlı gazve ve seriyyeleri kronolojik olarak şöyle sıralayabiliriz:

2. 1. Îs (Sîfü'l-Bahr) Seriyesi

Hicretten sonra da başta Ebû Süfyân olmak üzere bazı müşrikler, Medine'ye hicret etmiş olan hemşehrilerini himayeden vazgeçmeleri için Ensar'a mektup yazıp Müslümanları tedirgin ediyorlardı. Buna mukabil Hz. Peygamber, Mekkeli müşriklerden korkmadıklarını ve bir saldırı halinde Mekke'nin güvenliğini tehdit edebileceklerini göstermek için Medine çevresinden geçen Kureyş kervanları üzerine seferler düzenleyerek onları ekonomik açıdan baskı altına almayı düşündü.[6] Bu maksatla Kureyş kervanlarına karşı çeşitli seferler düzenledi. Bunların ilki, Hz. Peygamber'in hicretin dokuzuncu ayı olan Ramazan ayında (Mart 623) Hamza b. Abdülmuttalib komutasında Medine'nin batısında Kızıldeniz sahilinde bir yer olan Îs mevkiine gönderdiği 30 kişilik seriyyedir. Kureyş kervanı Ebû Cehil b. Hişam başkanlığında 300 kişilik bir süvari birliği tarafından korunuyordu. Taraflar Cüheyne kabilesinin arazisi içinde karşı karşıya gelip savaş düzeni aldılar. Ancak her iki tarafın müttefiki olan Mecdî b. Amr el-Cühenî'nin aracılığı sonucunda taraflar savaş yapmadan yurtlarına döndüler.[7]

2. 2. Râbiğ Seriyyesi

Kureyş müşriklerinin, Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara düşmanlıkları devam ediyordu. Resûl-i Ekrem, Kureyş'in ticarî bir sefer hazırlığı içinde

---

6 İbrahim Sarıçam, "Harrâr Seferi", *DİA*, 1997, XVI, 242.

7 İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö.218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî), I-IV, Dârü'l-hayr, Beyrut 1995, II, 179; Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö.207/822), *Kitâbü'l-Megâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1984, I, 9-10; İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö.230/844), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr: et-Tabakâtü'l-kübrâ* (thk. Ali M. Ömer), I-XI, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001, II, 6; Elşad Mahmudov, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010, 61, a.mlf., "Sîfülbahr Seriyyesi", *DİA*, XXXVII, 157.

olduğunu haber alınca Râbiğ'in iç taraflarına doğru Ubeyde b. el-Hâris başkanlığında altmış veya seksen kişilik bir seriyye gönderdi (Şevval 1/Nisan 623). Kureyş kervanını Ebû Süfyân veya İkrime b. Ebû Cehil başkanlığında 200 kişilik bir birlik koruyordu. Taraflar savaş düzeni almadan, sadece uzaktan birbirlerine ok atmakla yetindiler; çatışmaya girişmediler.[8]

2. 3. Harrâr Seriyyesi

Râbiğ Seriyyesi'nden bir ay sonra Hz. Peygamber, yine bir Kureyş kervanının Cuhfe yakınlarındaki Harrâr vadisinden geçeceğini haber almıştı. Hemen Sa'd b. Ebî Vakkas komutasında on sekiz-yirmi kişilik bir birlik hazırladı. Birlik, Harrâr'a gelince, bir gün öncesinden altmış kişilik bir Kureyş kervanının buradan geçip gittiğini öğrendi ve kafile Medine'ye geri döndü.[9]

2. 4. Ebvâ (Veddân) Gazvesi

Daha önce Kureyş kervanlarını tehdit etmek için üç ayrı seriyye gönderen Hz. Peygamber, hicretin ikinci senesi Safer ayında (Ağustos 623) bizzat kendisi sefere çıktı. İlk gazve olarak bilinen bu sefere tamamı muhacirlerden oluşan altmış-yetmiş kişi katıldı. Resûl-i Ekrem, Kureyş kervanına baskın düzenlemek için Ebvâ'ya kadar gitti. Burada Kureyş kervanıyla karşılaşmadığı için herhangi bir savaş olmadı. Fakat bölgede yaşayan Benî Damre kabilesiyle, iki tarafın birbirlerine saldırmamaları ve düşmanlarına yardım etmemeleri hususunda yazılı bir antlaşma yapıldı. Aynı bölgede bulunan bir yer olması hasebiyle bu sefere Veddân ismi de verilmiştir.[10]

2. 5. Buvât Gazvesi

Ebvâ Gazvesi'nden bir ay sonra hicretin 2. yılı Rebîülevvel ayında (Eylül 623) Hz. Peygamber, yine tamamı muhacirlerden oluşan 200 kişilik bir askerî birlikle Kureyş kervanına baskın yapmak üzere Buvât mevkiine geldi. Ancak Kureyş kervanı bölgeden daha önce geçip gittiği için düşmanla karşılaşmadan Medine'ye geri dönüldü.[11]

---

[8] İbn Hişâm, II, 179; Vâkıdî, I, 9-10; İbn Sa'd, II, 6; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 61; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Râbiğ Seriyyesi", *DİA*, 2007, XXXIV, 382-383.

[9] İbn Hişâm, I, 11; Vâkıdî, II, 7; İbn Sa'd, II, 6; Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (ö.279/892), *Kitâbü Cümel min Ensâbi'l-eşrâf* (thk. Riyâz Zirikli – Süheyl Zekkâr), I-XIII, Dârü'l-fikr, Beyrut 1996, I, 477; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 64-65, Sarıçam, "Harrâr Seferi", *DİA*, 1997, XVI, 242-243.

[10] İbn Hişâm, II, 175; Vâkıdî, I, 12; İbn Sa'd, II, 7-8; Belâzürî, Ensâb, I, 343; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 65-66; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Râbiğ Seriyyesi", *DİA*, 2007, XXXIV, 382-383; Mustafa Fayda, "Ebvâ", *DİA*, 1994, X, 378-379.

[11] Vâkıdî, I, 12; İbn Sa'd, II, 8; Belâzürî, Ensâb, I, 343; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 67; Ahmet Önkal, "Buvât Gazvesi", *DİA*, VI, 478.

2. 6. Sefevân (İlk Bedir) Gazvesi

Hicretin 2. yılı Rebîülevvel ayında (Eylül 623) Kürz b. Câbir el-Fihrî'nin, Cümmâ dağındaki otlaklarda bulunan Müslümanlara ait hayvanları sürüp götürdüğü ve burada yaşayan halkı da kılıçtan geçirdiği haberi alınınca, Hz. Peygamber alelacele ashabını topladı ve saldırganı yakalamak için peşine düştü. Bedir mevkiindeki Sefevân vadisine kadar geldikleri halde Kürz'ü yakalayamadılar. Kürz ve adamları hızlı davranıp bölgeden uzaklaştığı için takipten vazgeçilerek Medine'ye geri dönüldü.[12]

2. 7. Uşeyre Gazvesi

Hz. Peygamber, hicretin ikinci yılı Cemâziyelevvel ayında (Kasım 623) bir Kureyş kervanının sahil yoluyla Suriye'ye gitmekte olduğunu haber alınca, muhacirlerden oluşan 150-200 kişilik bir kuvvetle kervanın önünü kesmek için yola çıktı. Yenbû mıntıkasında Müdlic kabilesine ait Uşeyre (Zü'l'uşeyre) mevkiine geldiklerinde, birkaç gün önce kervanın buradan geçip Suriye'ye gittiğini öğrendiler. Resûl-i Ekrem buraya kadar gelmişken Benî Müdlic ile bir antlaşma yapıp Medine'ye geri döndü.[13]

2. 8. Batn-ı Nahle Seriyyesi

Hz. Peygamber, hicretin 2. yılı Receb ayında (Ocak 624) bir Kureyş kervanının Mekke ve Taif şehirleri arasında yer alan Nahle mevkiinden geçeceğini haber almış olmalı ki, Kureyş kervanını gözetlemeleri için Abdullah b. Cahş komutasında bölgeye 8-12 kişilik bir seriyye gönderdi. Seriyye Nahle mevkie geldiğinde burada bir Kureyş kervanına rastladılar. Zaman, haram aylardan Receb ayının son günüydü. Müslümanlardan Ukkâşe b. Mihsan başını tıraş ederek kendilerine umreci süsü verdi. Kureyşliler de Müslümanların umreci oldukları zannına kapılarak tedirginliklerini üzerlerinden attılar. Müslümanlar, henüz haram ayların çıkmamış olması sebebiyle kervana saldırıp saldırmama konusunda tereddüt ettiler. Aralarında, "Biz bu gece onları serbest bırakırsak, onlar Harem bölgesine girerek kendilerini koruma altına almış olurlar. Eğer onları öldürürsek, haram ayda öldürmüş oluruz" şeklinde konuştular. Ancak daha sonra saldırmaya karar verdiler. Kervandan bir kişiyi öldürüp iki kişiyi esir ettiler. Kervandaki mallara da el koydular. Müşrikler ve Medine Yahudileri, "Muhammed haram ayda savaşı helal kıldı, kan döktü, insanları esir etti ve ganimet aldı" diyerek Hz. Peygamber ve Müslümanların aleyhinde propaganda yapmaya başladılar. Resûl-i Ekrem de yaptıkları işten dolayı seriyyeye katılanları kınadı. Seriyyeye katılanlar

[12] Vâkıdî, I, 12; İbn Sa'd, II, 8; Belâzürî, Ensâb, I, 343; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 345-346; Asri Çubukçu, "Kürz b. Câbir", *DİA*, XXVI, 575.

[13] Vâkıdî, I, 12; İbn Sa'd, II, 9; Belâzürî, *Ensâb*, I, 343; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 68-69; a.mlf., "Uşeyre Gazvesi", *DİA*,XXXXII, 229-230.

yaptıklarından çok pişman olmuştu. Bir müddet sonra Cenâb-ı Allah "*insanları Allah yolundan alıkoymanın, küfürde ısrar etmenin, Mescid-i Harâm'ı ziyarete engel olmanın ve sakinlerini oradan çıkarmanın haram ayda savaşmaktan daha büyük bir günah olduğunu*" beyan eden âyetini indirdi.[14] Bunun üzerine başta seriyye mensupları olmak üzere bütün Müslümanlar çok sevindiler.[15]

2. 9. Bedir Savaşı

Hz. Peygamber, Uşeyre Gazvesi'nde Suriye'ye gitmekte olan bir kervana baskın yapmak için çıkmış, ancak bu kervan birkaç gün öncesinden oradan geçip Suriye'ye gitmişti. Bu kervanda kadın-erkek Mekkelilerden herkesin sermayesi vardı. Kervanda sadece Mahzumoğulları'nın 4000-5000 miskal altını ve 200 devesi, Hâris b. Âmir'in 1000 miskal altını, Ümeyye b. Halef'in 2000 miskal altını, Abdümenâfoğulları'nın 10000 miskal altını bulunuyordu. Malın en büyük kısmı da Saîd b. Âs ailesine aitti.[16]

30-40 veya 70 kişinin korumasındaki bu ticaret kervanın başkanı Ebû Süfyân, Medine civarından geçerken etrafa gözcüler gönderiyor, kendisi de bilgi edinmek için bizzat çevrede dolaşıyordu. Müslüman casuslara ait develerin pisliklerinden kendilerinin Müslümanlar tarafından gözlendiğini anladı. Yolunu değiştirerek kervanı yakalanmaktan kurtardı ve durumu Mekke'ye haber verdi. Mekkeliler ise alelacele 950 kişilik bir ordu hazırlayarak Hz. Peygamber'e karşı güç gösterisinde bulunmaya karar verdiler.

Hz. Peygamber, 300 kişilik bir kuvvetle ticaret kervanına baskın yapmak maksadıyla Bedir yakınlarına geldiğinde Kureyş ordusunun Mekke'den çıkıp kendilerine doğru gelmekte olduğu haberini aldı. Kervanı vurma veya Kureyş ordusuyla savaşma seçeneklerinden hangisini tercih ettikleri hususunda ashabıyla istişarede bulundu. Bazıları savaşmak için çıkmadıklarını ve bunun için hazır olmadıklarını söyleyerek kervanı basmayı tercih ettiler. Muhacirlerin görüşü daha çok savaşmaktan yanaydı ve sonuç itibariyle Hz. Peygamber, "*Allah'ın iki taifeden birini kendisine vaat ettiğini*"[17] söyleyerek hangisi tercih edilirse edilsin muzaffer olacakları müjdesini verdi ve kendisinin savaşı tercih ettiğini ilan etti. İki taraf hicretin 2. senesi Ramazan ayının 17. gününde (13 Mart 624) Bedir'de savaştı. Müslümanlar galip geldi. Müslümanların 14 şehid vermesine mukabil Mekkeliler 70 ölü verdi. Ayrıca malları ganimet olarak alındı ve geride 70 esir bıraktılar.[18]

---

[14] el-Bakara 2/217.

[15] İbn Hişâm, II, 183-185; Vâkıdî, I, 13-16; İbn Sa'd, II, 9-10; Belâzürî, *Ensâb*, I, 478-; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 69-75; Mustafa Fayda, "Batn-ı Nahle Seriyyesi", *DİA*, V, 202-203.

[16] Vâkıdî, I, 27-28.

[17] "*Allah size, iki tâifeden (kervan veya Kureyş ordusundan) birinin sizin olduğunu vaad ediyordu; siz de kuvvetsiz olanının (kervanın) sizin olmasını istiyordunuz. Oysa Allah, sözleriyle hakkı gerçekleştirmek ve (Kureyş ordusunu yok etmek) kâfirlerin ardını kesmek istiyordu*" (el-Enfâl, 8/7).

[18] İbn Hişâm, II, 187-200; Vâkıdî, I, 20-49; İbn Sa'd, II, 11-16; Belâzürî, *Ensâb*, I, 344-348-; Mahmudov,

2. 10. Benî Kaynukâ Gazvesi

Bedir Savaşı'nda Müslümanların galip gelmesi Müşriklerin yanı sıra münafıkları ve Yahudileri de çok rahatsız etti. Asmâ bint Mervân adlı bir Yahudi kadın, Hz. Peygamber'e iman etmelerinden dolayı Medine halkını bir yabancıya boyun eğmekle aşağılamış ve onları Resûl-i Ekrem'e isyana davet etmişti.[19] Bazı siyer yazarları ayrıca bu kadının Benî Hatmâ Mescidi'ni hayız kanıyla kirlettiğini rivayet etmişlerdir.[20] Hz. Peygamber, kendisine çeşitli şekilde hakaret eden ve Müslümanları isyana teşvik eden bu kadının öldürülmesini emretmiş ve kendi kabilesinden Müslüman olan Umeyr b. Adiy tarafından öldürülmüştür.[21]

Aynı şekilde Hz. Peygamber'e karşı düşmanlığı ile tanınan ve Bedir Savaşı'ndan sonra Resûl-i Ekrem'e ve İslam'a ağır hakaretlerde bulunan Amr b. Avf kabilesi Yahudilerinden Ebû Afek de Sâlim b. Umeyr tarafından öldürülmüştü.[22]

Yahudiler düşmanlıklarını arttırıp her yerde ileri geri konuşmaya devam edince, Hz. Peygamber onların çarşısına giderek bu olumsuz tavırlarını terk etmelerini istedi ve onları İslâm'a davet etti. Aksitakdirde Kureyş'in Bedir'deki akibetine uğrayacakları ikazında bulundu. Onlar Resûl-i Ekrem'in söyledikleri umursamadılar. Üstelik kendilerinin Kureyş gibi olmadıklarını, savaşçı bir millet olduklarını, gerekirse Müslümanlara silahla karşılık verebileceklerini söyleyerek meydan okumaya devam ettiler.[23] Daha sonra Hz. Peygamber'e ve Müslümanlara sözlü olarak hakaret etmekle yetinmeyerek fiilî tecavüzlerde bulunmaya başladılar. Bir gün Ensar'dan bir kadın Benî Kaynukâ çarşısında Yahudilere ait bir kuyumcu dükkânına gitmişti. Dükkânda bulunan Yahudiler ondan yüzünü açmasını istediler. Kadın onların talebini reddedince oradaki Yahudilerden birisi habersizce kadının arka tarafına geçerek elbisesinin eteğini bir dikenle sırtına iliştirdi. Kadın ayağa kalkınca bedeni sırtına kadar açılmış oldu. Bunun üzerine oradaki Yahudiler bu Müslüman kadınla alay ederek gülmeye başladılar. Ne yapacağını şaşıran kadın da bağırmaya başladı. Kadının sesini duyan bir Müslüman oradaki Yahudilerden birinin üstüne atıldı ve onu öldürdü. Yahudiler de bu zatı öldürdüler.[24] Bu davranışlarıyla Yahudiler, Hz. Peygamber'le yaptıkları ahdi bozmuşlar ve ona karşı savaş açmış oluyorlardı. Siyer yazarlarının ve müfessirlerin

Hz. Peygamber'in Savaşları, 75-96; Mustafa Fayda, "Bedir Gazvesi", *DİA*,1992,V, 325-327.

19 İbn Hişâm, IV, 204; Vâkıdî, I, 172; İbn Sa'd, II, 25.

20 Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 364.

21 İbn Hişâm, IV, 215; Vâkıdî, I, 173-174; İbn Sa'd, II, 25.

22 İbn Hişâm, IV, 213; Vâkıdî, I, 175; İbn Sa'd, II, 25-26.

23 İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr (ö.151/768), *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî: Sîretü İbn İshâk* (thk. Muhammed Hamîdullah), Hayra Hizmet Vakfı, Konya 1981.s. 294; İbn Hişâm, III, 40; Vâkıdî, I, 174; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 154.

24 İbn Hişâm, III, 40-41; Vâkıdî, I, 176-177; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 155; Câsim Avcı, "Kaynukâ (Benî Kaynukâ')", *DİA*, 2002, XXV, 88.

kanaatine göre "*Eğer bir kavmin, sözleşmeye aykırı bir hainlik yapmasından korkarsan, savaştan önce aynı şekilde antlaşmayı bozduğunu kendilerine bildir. Çünkü Allah hainleri sevmez*." [25] âyeti Benû Kaynukâ'nın ahidlerini bozmaları hakkında nazil olmuş ve Resûl-i Ekrem de bu âyetin hükmüne dayanarak Benî Kaynakâ kabilesini 700 kişilik bir askerî birlikte muhasara altına almıştı. 15 günlük kuşatmadan sonra Benî Kaynukâ teslim oldu. Sonuçta istedikleri yere gidebilecekleri hususunda muhayyer bırakıldılar. Ayrıca Medine'deki alacaklarını tahsil etmek için kendilerine üç gün süre verildi. Bu süre içinde alacaklarını tahsil edip Vâdilkurâ tarafına gittiler.[26]

2. 11. Karkaratü'l-Küdr (Benî Süleym) Gazvesi

Hz. Peygamber, Benî Süleym ve Gatafân kabilelerinin Medine'ye saldırmak için hicretin 2. yılı Şevval ayında (Nisan 624) veya 3. yılı Muharrem ayında (Temmuz 624) Karkara mevkiindeki Küdr suyunun başında toplandıklarını haber alınca, 200 kişilik bir ordu ile buraya geldi. Ancak Resûl-i Ekrem'in buraya doğru geldiğini duyan düşman güçleri dağılıp gitmişlerdi. Resûlullah çevreyi kontrol etti. Bir çobanın güttüğü 500 kadar deveyi ganimet olarak alıp Medine'ye döndü.[27]

2. 12. Sevîk Gazvesi

Mekke'nin en önemli idarecileri öldürüldüğü için Kureyş liderliğine getirilen Ebû Süfyân, Hz. Peygamber ve Müslümanlarla çarpışarak Bedir ölülerinin intikamını almadıkça, Medineliler'in hurmalık ve ekinlerini yakmadıkça yıkanmamaya, başına yağ sürmemeye ve kadınlara yaklaşmamaya yemin etmişti. Yemini yerine getirmek için Bedir Savaşı'ndan iki ay sonra (Zilhicce 2/Mayıs 624) 30, 40 veya 200 kişilik bir kuvvetle Medine yakınlarına kadar geldi. Benî Nadîr reislerinden Huyey b. Ahtab'la gizlice buluştu. Medine'ye 5 km. uzaklıktaki Ureyd vadisinde bulunan iki Müslümanı şehid ettikten sonra, bu bölgedeki iki ev ile bazı hurma ağaçlarını tahrib edip ateşe verdiler ve olay yerinden uzaklaştılar. Durumu haber alan Hz. Peygamber alelacele hazırladığı 200 kişilik bir kuvvetle Ebû Süfyân ve adamlarının peşine düştüler. Ebû Süfyân ve adamları rahat şekilde kaçabilmek için erzaklarının ve yiyeceklerinin bir kısmını bırakmışlardı. Düşmana yetişemeyen Hz. Peygamber, takipten vazgeçerek Medine'ye geri döndü.[28]

---

[25] el-Enfâl, 8/58.

[26] İbn Hişâm, III, 40-42; Vâkıdî, I, 176-179; İbn Sa'd, II, 26-27; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 372; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 153-162; Avcı, "Kaynukâ (Benî Kaynukâ')", *DİA*, 2002, XXV, 88.

[27] İbn İshâk, s. 290; İbn Hişâm, III, 37; Vâkıdî, I, 182; İbn Sa'd, II, 28; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 375; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 153-162; Hüseyin Algül, "Karkaratülküdr Gazvesi", *DİA*, 2001, XXIV, 498; Mehmet Azimli, "Süleym (Benî Süleym)", *DİA*, 2010, XXXVIII, 55-56.

[28] İbn İshâk, s. 291; İbn Hişâm, III, 37; Vâkıdî, I, 181-182; İbn Sa'd, II, 27; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 373; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 153-162; Hüseyin Algül, "Karkaratülküdr Gazvesi",

2. 13. Zû Emer (Gatafân) Gazvesi

Peygamber, hicretin 3. yılı Rebîülevvel ayında, Gatafan kabilesinin Sa'lebe ve Muhârib kollarının Medine'ye saldırmak amacıyla Necid'de bulunan Zûemer vadisinde toplandıklarını haber alınca, 450 kişilik bir kuvvetle üzerlerine gitti. Ancak Hz. Peygamber'in geldiğini haber alın düşman dağlara çekilmişti. Karşısında düşman göremeyen Resûl-i Ekrem bir müddet sonra Medine'ye geri döndü.[29]

2. 14. Bahrân (Benî Süleym) Gazvesi

Benî Süleym kabilesi, hicretin 3. yılı Cemâziyelevvel ayında (Kasım 624) Medine üzerine saldırmak maksadıyla Bahrân mevkiinde toplanmaya başladı. Durumu haber alan Hz. Peygamber, düşman güçlerini yerinde savmak amacıyla 300 kişilik bir askerî birlikle bölgeye gitti. Olay yerinde kimseyi bulamadıkları için burada birkaç gün kaldıktan sonra Medine'ye geri döndüler.[30]

2. 15. Karede Seriyyesi

Sevik Gazvesi'nden birkaç ay sonra (Cemâziyelahir 3/Kasım 624) Hz. Peygamber, bir Kureyş kervanının Necid-Irak güzergâhından Suriye'ye doğru hareket ettiğini öğrendi. Baskın yapmak için kervanın geçeceği bölgeye Zeyd b. Hârise komutasında 100 kişilik bir birlik gönderdi. Birlik, Rebeze ile Gamre arasında kalan Karede suyu civarında Kureyş kervanını pusuya düşürdü. Kureyşli tâcirler kervanı bırakarak kaçtılar. Birlik, kervana el koyarak bütün mallarıyla birlikte Medine'ye getirdi.[31]

2. 16. Uhud Savaşı

Bedir Savaşı'nda ağır bir yenilgi alan Mekkeli müşrikler, bu savaşın intikamını almak için bir yıl sonra (Şevval 3/Mart 624) Ebû Süfyân komutasındaki 3000 kişilik bir ordu ile Medine'ye doğru yola çıktılar. Durumu haber alan Hz. Peygamber, Medine içinde kalarak şehir savunması yapmak veya Medine dışına çıkıp meydan savaşı yapmak konularında ashabıyla istişare etti. Kendisi şehir savunması yapma taraftarı olduğu halde özellikle Bedir Savaşı'na katılamamış

DİA, 2001, XXIV, 498; Mehmet Azimli, "Süleym (Benî Süleym)", *DİA*, 2010, XXXVIII, 55-56; İsmail Yiğit, "Sevik Gazvesi", 2009, XXXVI, 585.

[29] İbn İshâk, s. 293; İbn Hişâm, III, 39; Vâkıdî, I, 193-196; İbn Sa'd, II, 31-32; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 377-378; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 265-167; Hüseyin Algül, "Karkaratülküdr Gazvesi", *DİA*, 2001, XXIV, 498; Mehmet Azimli, "Süleym (Benî Süleym)", *DİA*, 2010, XXXVIII, 55-56. İsmail Yiğit, "Sevik Gazvesi", 2009, XXXVI, 585; Hüseyin Algül, "Gatafân (Benî Gatafân)", *DİA*, 1996, XIII, 399-400.

[30] İbn İshâk, s. 294; İbn Hişâm, III, 40; Vâkıdî, I, 196-197; İbn Sa'd, II, 32; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 379; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 266-167; Ahmet Önkal, "Bahran Gazvesi", *DİA*, 1991, IV, 491.

[31] İbn Hişâm, II, 179; Vâkıdî, I, 9-10; İbn Sa'd, II, 6; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 477; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 61-62; Önkal, "Karede Seriyyesi", *DİA*, 2001, XXI, 487.

olanlar, savaşın Medine dışında yapılmasını istemesi üzerine düşmanın şehir dışında karşılanmasına karar verildi. İki ordu Uhud'da savaştı. Müslümanlar savaşın öncesinde galib gelmiş olsalar da Hâlid b. Velid'in dağılmış olan Kureyş ordusunu toplayıp ganimet toplayan Müslümanların üzerine saldırması neticesinde, Müslümanlar 70 şehid vererek mağlub oldular.[32]

2. 17. Hamrâülesed Gazvesi

Hamrâülesed Gazvesi, Uhud Savaşı'nın devamı niteliğinde olan bir gazvedir. Hz. Peygamber Uhud günü akşama doğru Medine'ye dönünce ertesi gün sefere çıkılacağını duyurdu. Onun bu davetine Uhud'da bulunmuş ve savaş sonucu yorgun ve bitkin hale düşmüş bütün askerler, hatta yaralılar dahi büyük bir sevinçle katıldı. İslâm ordusu Medine'nin yaklaşık 15 km. uzaklığında bulunan Hamrâülesed mevkiine kadar geldi.[33] Orada müşrik ordusundan sadece uyuya kalan Ebû Azze el-Cumahî yakalandı. Bu kişi Bedir Savaşı'na katılıp esir edildikten sonra bir daha Müslümanlarla savaşmamak üzere serbest bırakılmıştı. Sözünde durmadığı için bu defa öldürüldü.[34]

İlk İslâm tarihçileri bu savaşın sebebi hakkında iki ayrı rivayet nakletmiş, sonraki tarihçiler de genellikle bu iki rivayetten birini tercih etmiş veya ikisini birleştirmişlerdir. İbn Hişâm bu gazvenin düşmanı korkutmak, Müslümanların Uhud'da verdiği kayıplardan dolayı zayıf düşmediğini göstermek amacıyla düzenlendiğini, Vâkıdî ise Hz. Peygamber'in bu gazveyi, Mekke'ye doğru yola çıkan Kureyş ordusunun geri dönüp Medine'ye baskın düzenleyeceğine dair haberlerin kendisine ulaşması üzerine tertip ettiğini söyler.[35]

2. 18. Katan Seriyyesi

7 Şevval 3'te (23 Mart 625) gerçekleşen Uhud Savaşı sebebiyle Müslümanların zaafa düşmüş olduğunu düşünen Benî Esed kabilesi çevresindeki diğer kabilelerden de yardım alarak Medine'ye saldırmak için toplanmaya başladı. Durumu haber alan Hz. Peygamber, bu girişimi yerinde bastırmak amacıyla o bölgeye Ebû Seleme b. Abdülesed komutasında 150 kişilik bir askerî birlik gönderdi. Birlik Katan'a geldiğinde bölgede hayvanlarını otlatan çobanlardan başka kimseyle karşılaşmadılar. Çobanlardan bazılara kaçtı. Üç çobanı esir edip mallarını ganimet olarak alan seriyye çatışma olmadan Medine'ye döndü (Zilhicce 3/Mayıs 625).[36]

---

[32] İbn İshâk, s. 301-305; İbn Hişâm, III, 40; Vâkıdî, I, 202-318; İbn Sa'd, II, 33-40; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 381-389; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 111-128; Muhammed Hamîdullah-Casim Avcı, "Uhud Gazvesi", *DİA*, 2012, XXXXII, 54-57.

[33] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 248.

[34] İbn Hişâm, III, 83; Vâkıdî, I, 309.

[35] İbrahim Sarıçam, "Hamrâülesed Gazvesi", *DİA*, 1997, XV, 498.

[36] Vâkıdî, I, 340-346; İbn Sa'd, II, 47; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 481; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*,

2. 19. Benî Lihyân Gazvesi

Hüzeyl kabilesinin bir kolu olan Benî Lihyân'ın reisi Süfyân b. Hâlid, etrafına çok sayıda insan toplayarak Medine üzerine yürüme kararı aldığında, durumdan haberdâr olan Hz. Peygamber, Abdullah b. Üneys'i göndererek Süfyân'ı öldürtmüştü (Muharrem 4/Haziran 625). Bu olay üzerine Müslümanlara düşmanlığı artan Benî Lihyân; Adel ve Kâre kabileleriyle işbirliği yaparak Reci olayını gerçekleştirdi (Safer 4/Temmuz 625). Aynı yıl gerçekleşen ve 70 muallimin şehid olmasıyla sonuçlanan Bi'rimaûne olayında da Benî Lihyân'ın dahli vardı. Bu kabileyi cezalandırmak için Hz. Peygamber, 200 kişilik bir orduyla Medine'den çıktı. Suriye tarafına gidiyormuş gibi yaparak tepeler arkasından dolaşarak Benî Lihyan yurduna geldi. Ancak önceden durumu öğrenen Lihyânlılar dağlara kaçmışlardı. Resûl-i Ekrem kimseye rastlamadı. Buralarda birkaç gün kaldıktan sonra Medine'ye geri döndü.[37]

2. 20. Benî Nadîr Gazvesi

Hz. Peygamber, Medine'nin üç Yahudi kabilesinden biri olan Benî Nadîr'i Uhud Savaşı'ndan beş ay sonra hicretin 4. yılı Rebîülevvel ayında (Ağustos 625) Medine'den sürmüştü. Onların Medine'den sürülmesi konusunda iki farklı rivayet vardır:

a. Benî Nadîr, Hz. Peygamber'le birlikte "Medine Sözleşmesi"ne imza atmıştı.[38] Bu sözleşme gereğince hata yoluyla meydana gelen öldürmelerde diyet ödemesine dahil olmak mecburiyetindeydiler.

Hicretin 4. yılı Safer ayında (Temmuz 625) meydana gelen Bi'rimaûne hadisesinde yetmiş İslâm davetçisinin tuzağa düşürülüp şehid edilmişti. Bu olaydan kurtulan Amr b. Ümeyye ed-Damrî, Medine'ye dönerken yolda kendilerine saldıranlardan olduklarını zannettiği Benî Âmir kabilesinden yeni Müslüman olan iki kişiyi öldürmüştü. Benî Âmir, bu yanlışlık karşısında maktullerin diyetlerinin ödenmesini istedi. Hz. Peygamber de bir grup sahâbîyle birlikte Benî Nadîr'e giderek aralarında mevcut anlaşma gereği diyete iştirak etmelerini istedi. Onların kendi paylarına düşen kısmı toplamalarını beklemek için Resûl-i Ekrem bir duvarın dibine oturup beklemeye başlamıştı. Ancak onlar bu durumu fırsat bilerek üzerine büyük bir taş yuvarlamak suretiyle onu öldürme teşebbüsünde bulunmuşlardı.[39] Fakat bunda başarılı olamadılar. Bununla birlikte Hz. Peygamber'e suikast düzenlemek isteyen Amr b. Cihâş muhasaranın bitiminden sonra öldürüldü.[40]

267-270; Önkal, "Katan Seferi", *DİA*, XXV, 28.

37 İbn Hişâm, III, 220; Vâkıdî, II, 535-536; İbn Sa'd, II, 74-75; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 355-358; Nasuhi Ünal Karaarslan, "Hüzeyl (Benî Lihyân)", *DİA*, 1999, XIX, 71.

38 İbn Hişâm, II, 110-112.

39 İbn Hişâm, III, 151; Vâkıdî, I, 364; Nadir Özkuyumcu, "Nadîr (Benî Nadîr)", *DİA*, 2006, XXXII, 275.

40 İbn Hişâm, III, 153; Vâkıdî, I, 374.

b. Kureyş müşrikleri kendilerine Hz. Peygamber'i öldürmeleri teklifinde bulunmuştu. Bu teklif üzerine Benî Nadîr, Resûl-i Ekrem'e bir mektup yazarak İslâm'ı kabul etmeleri için üç arkadaşıyla birlikte gelip kendilerinin çıkaracağı üç hahamla tartışmasını istediler. Ancak onlar hahamlarla tartışma ortamı hazırlamak yerine kendisine suikast hazırlamayı tercih etmişlerdi.[41]

Rivayetler farklı olsa da, her iki durumda da Benî Nadîr'in bir suikast neticesinde Hz. Peygamber'i öldürmek istedikleri kesindir. Resûl-i Ekrem onların bu teşebbüsünü haber alınca, kendilerine, on gün içinde Medine'yi terketmelerini, aksi halde yakalananların öldürüleceğini bildirdi. Onlar önce şehri terk etmek için hazırlıklara başladılarsa da Abdullah b. Übey b. Selûl'ün kendilerine 2000 adamıyla yardım edeceği, ayrıca Benî Kurayza ve Benî Gatafân'dan da destek geleceği haberini göndermesi üzerine, yerlerinden çıkmayacaklarını ve savaşa hazır olduklarını söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber kendilerini kuşattı. Bekledikleri yardım gelmeyince on beş gün sonra develerinin yüklenebildiği kadar yükle Medine'den ayrılma talebinde bulundular. Taleplerinin kabul edilmesi üzerine bir kısmı 600 deve yükü ile Suriye ve Ezriât'a, daha az sayıdaki bir kısmı da Hayber'e gidip yerleşti.[42]

2. 21. Bedru'l-Mev'id (Sonuncu Bedir) Gazvesi

Uhud Savaşı'nda Müslümanlar dağılınca Hz. Peygamber bir grup ashabıyla Uhud dağına çıkmıştı. Ebû Süfyân savaş alanından ayrılmadan önce Müslümanlara, "Gelecek yıl sizinle Bedir'de buluşalım ve savaşalım" diye meydan okuyunca Hz. Peygamber'in emriyle Hz. Ömer, "Olur, inşallah!" dedi. Bir yıl sonra Resûl-i Ekrem ashabıyla Bedir'e gelerek bir hafta boyunca Mekkeliler'i bekledi. Ancak Ebû Süfyân ve ordusu savaş yerine gelme cesareti gösteremedi.[43] Bu gazvenin en önemli sonucu Müslümanların bütün Arap yarımadasına ve mevcut düşmanlarına güç ve heybet gösterisinde bulunarak Uhud mağlubiyetinin üzerlerinde bıraktığı tozu silkmiş olması, büyük bir saygınlık ve prestij kazanması olmasıdır.[44]

2. 22. Zatürrikâ Gazvesi

Hz. Peygamber, Gatafânlılar'dan Enmâr, Muhârib ve Sa'lebeoğulları'nın Medine'ye saldırmak için Nahl yakınındaki Zâtürrikâ çevresinde toplandığı haberini alınca, bunları yerinde basmak için 400 (700 veya 800) kişilik bir kuvvetle

41 Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 165; Özkuyumcu, "Nadîr (Benî Nadîr)", *DİA*, 2006, XXXII, 275.

42 Özkuyumcu, "Nadîr (Benî Nadîr)", *DİA*, 2006, XXXII, 275.

43 Hamîdullah-Avcı, "Uhud Gazvesi", *DİA*, 2012, XXXXII, 56.

44 Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 253.

10 Muharrem 5 (11 Haziran 626) tarihinde Medine'den ayrıldı. Olay mahalline vardı. Ancak taraflar arasında herhangi bir çarpışma gerçekleşmedi. Bölgede bulunanlardan bazıları ailelerini ve mallarını ortada bırakıp dağların tepelerine tırmanmışlardı. Bunların bıraktığı sığır, koyun ve develer Müslümanlar tarafından ganimet olarak ele geçirildi ve çatışma olmadan Medine'ye dönüldü.[45]

2. 23. Dûmetülcendel Gazvesi

Bölge halkının Ükeydir b. Abdülmelik liderliğinde toplanarak Müslümanlara ait ticaret kervanlarına saldırı düzenlemeleri ve şehirler arası erzak taşımacılığıyla meşgul olan herkese zulmetmeleri sebebiyle, Hz. Peygamber hicretin 5. yılı Rebîülevvel ayında (Ağustos 626) bunların üzerine bir sefer düzenledi. Bölgeye geldiklerinde Müslümanlar burada kimseyi bulamadılar. Az sayıda hayvanı ele geçirip Medine'ye döndüler.[46] Ahmet Güner Hz. Peygamber'in geri dönüşünü, Fezâre ve Gatafân kabilelerinin Mekkeli müşriklerle beraber Medine'ye saldırı düzenleme hazırlığı içinde olduklarını haber almasına bağlamıştır.[47]

2. 24. Benî Mustalık (Müreysi')

Huzâalılar çoğunlukla İslâm'ı kabul ettikleri halde bu kabilenin bir kolu olan Benî Mustalik Kureyşle birlikte hareket ederdi. Benî Mustalikliler hicretin 5. senesi Şabân-Ramazan aylarında (Aralık 626) Müreysi' suyu başında karargâh kurup Medine üzerine yürümek için asker toplamaya başlayınca Hz. Peygamber, 700 kişilik ordusuyla üzerlerine gitti. Önce kendilerine Müslüman olmalarını teklif etti. Bu teklifi reddedilince karşılıklı ok atışları başladı ve sonra iki taraf çarpışmaya başladı. Ağır yenilgi alan Müstalikliler'den on kişi öldürüldü. Geri kalanı esir edildi, malları ganimet alındı.[48]

2. 25. Ahzâb (Hendek) Savaşı

Mekke müşrikleri Uhud Savaşı'ndan aldıkları psikolojik üstünlükle Medine'de Müslümanları tamamen bitirmek istiyorlardı. Bu işi gerçekleştirmek için önce sadık müttefikleri Ehâbîş kabileleri ile Kinâne, Sakîf, Huzâa ve diğer Arap kabilelerini yardıma çağırdılar. Medîne'de tek başına kalmış olan Benî Kurayza ittifak için menfî cevap verse de, sonradan ittifaka dahil oldu. Çevredeki diğer Yahudiler de Arap kabilelerini dolaşıp onları Kureyşle birlikte hareket etmeye davet ediyordu. Sonuç itibariyle kuzey Arapları da bu ittifaka katıldı ve 10.000 kişilik bir ordu hazırlandı. Hz. Peygamber müşriklerin büyük bir ordu ile Medine

---

45 Vâkıdî, I, 403; İbn Sa'd, II, 38; Belâzürî, *Ensâb*, I, 421; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 270-271.

46 İbn Hişâm, III, 169; Vâkıdî, I, 402-404; İbn Sa'd, II, 58; Belâzürî, *Ensâb*, I, 421; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 271-274.

47 Ahmed Güner, "Dûmetülcendel", DİA, 1994, X, 1.

48 İbn Hişâm, III, 228; Vâkıdî, I, 404-411; İbn Sa'd, II, 59-60; Belâzürî, *Ensâb*, I, 423; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 274-277; Önkal, "Mustalik (Benî Mustalik)", 2006, XXXI, 361.

üzerine saldıracaklarını haber alınca ashabıyla istişare etti ve sonuçta şehir savunması yapmaya karar verdiler. Bunu yapmak için o zaman Araplar arasında görünmeyen bir tekniğe müracaat ettiler: Şehrin etrafında hendek kazdılar. Benî Kurayza Yahudilerinin ihanetinin anlaşılmasıyla durum tehlikeli noktaya gelmişti. Ancak yeni müslüman olan Nuaym b. Mes'ûd'un gayretleri ve Resûl-i Ekrem'in aldığı diğer tedbirler sayesinde bu tehlike uzaklaştırıldı. Neticede düşman kuvvetleri bir ay kadar süren kuşatmayı kaldırıp memleketlerine geri döndüler. Ciddi çatışmalar olmadı. Bu savaşta Müslümanlar 6 şehid, müşrikler 3-8 ölü vermişlerdi (29 Şevval 5/ 24 Ocak 627 ve devamı).[49]

2. 26. Benî Kurayza Gazvesi

Medine'deki üç Yahudi kabilesinden biri olan Benî Kurayza kabilesi Medine Sözleşmesi bağlamında Hz. Peygamber'le sözleşmeliydi. Resûl-i Ekrem'in düşmanlarıyla anlaşmak ihanet sayılırdı.

Hendek Gazvesi öncesinde Kureyş müşrikleri yandaşlarıyla ittifak yaparken Benî Kurayza'yı da yanlarına çekmek istediler. Başlangıçta bu ittifaka yanaşmayan Benî Kurayza nihayet onlara katıldı. Benî Kureyza, müttefik güçlerden Medine'ye gece saldırısı düzenlemek için 1000 kişilik yardım talep etti. Bu gelişmeyle en tehlikeli zamanda ihanete uğrayan Hz. Peygamber, mevcut saldırıyı önlemek amacıyla Seleme b. Eslem komutasında 200 kişiyi, daha sonra da Zeyd b. Hârise komutasında 300 kişilik silahlı birliği o bölgeye göndermek zorunda kaldı. Bu kritik günlerde Gatafân kabilesi ileri gelenlerinden Nuaym b. Mes'ûd'un müslüman olup Resûl-i Ekrem'in isteği doğrultusunda Benî Kurayza ile müttefiklerinin arasını açması ve Hendek Gazvesi'nin sona ermesiyle bu büyük tehlike atlatılmış oldu.[50]

Hz. Peygamber, Hendek Gazvesinden evine döndüğü gün öğle vakti, ikindi namazının Benî Kurayza topraklarında kılınacağını emretti. Ardından zırhını giyip silâhlarını kuşanarak atına bindi (23 Zilkade 5 / 15 Nisan 627), 3000 kişilik ordusuyla Benû Kurayza yurduna vardı. Kalenin önüne vardığında Yahudilerin ileri gelenlerine teker teker seslenerek onları İslâm'a davet etti. Olumsuz cevap vermeleri üzerine kalelerinden inmelerini ve teslim olmalarını istedi; bu teklifin de reddedilmesiyle çatışma başladı. Benî Kurayza, karşılıklı ok ve taş atışlarıyla on beş veya yirmi beş gün boyunca kuşatma altında tutuldu. 15 veya 25 gün süren muhasaradan sonra, aralarında, eski muâhitlerinden Sa'd b. Muâz'ın hakemlik yapması şartıyla teslim oldular. Sa'd da, Tevrat'ın hükümlerine uygun

[49] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 128-140; Muhammed Hamidullah, "Hendek Gazvesi", *DİA*, 1998, XVII, 194-195.

[50] Vâkıdî, II, 760-462; İbn Sa'd, II, 63; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 179-180; Avcı, "Kurayza (Benî Kurayza)", *DİA*, 2002, XXVI, 431-432.

olarak, savaşabilecek yaşta bulunan erkeklerin öldürülmesi, kadın ve çocuklarının esir muamelesi görmesi ve mallarının Müslümanlar arasında paylaşılmasıyla hükmetti.[51]

2. 27. Gamre (Benî Esed) Seriyyesi

Hz. Peygamber, Uhud Savaşı'ndan sonra hicretin 4. yılında Medine'ye saldırmayı planlayan Benî Esed üzerine Ebû Seleme komutasında 150 kişilik bir seriyye gönderip onları yerlerinde bastırmıştı. Hendek Savaşı'nda da Benî Esed, Tuleyha b. Huveylid komutasındaki bir kuvvetle müşrik ordusunun yanında yer alarak kuşatmaya katılmıştı. Resûl-i Ekrem onları cezalandırmak için üzerlerine Ukkâşe b. Muhsan komutasında bir birlik gönderdi. Ukkâşe, Benî Esed'in ikamet ettiği Gamr mevkiine gitti ve bir casustan aldıkları bilgiler istikametinde kabileye ani baskın yaptı. Esedliler şaşkınlık içinde kaçarak etrafa dağıldılar (6/627).[52]

2. 28. Gâbe (Zûkared) Gazvesi

Gatafân kabilesinin Fezâre kolundan Uyeyne b. Hısn kırk atlısıyla Medine civarındaki otlaklara kadar gelerek Ebû Zerr'in oğlunu şehid edip, çocuğun annesini ve develeri alıp gitti. Durumu haber alan Hz. Peygamber, 400, 500 veya 700 kişilik bir kuvvetle saldırganların peşine düştü. Ancak düşman fazla uzaklaştığı için bir yerden sonra takibi bıraktı (Rebîülâhir 6/Ağustos 627).[53]

2. 29. Zülkassa (Ebû Ubeyde) Seriyyesi

Hicretin 6. yılında (627) biraz da senenin kurak geçmesi sebebiyle Benî Muhârib, Benî Sa'lebe ve Benî Enmâr kabileleri Medîne yakınlarına kadar gelmişler, şehrin 12 km. yakınında bulunan otlaklara baskın düzenleyip hayvanları yağmalamışlardı. Bununla da yetinmeyip Medîne'ye saldırıda bulunmaya karar vermişlerdi. Ayrıca Hz. Peygamber'in istihbarat için gönderdiği 10 kişilik ekibin dokuzunu şehid etmişlerdi. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem bölgeye Ebû Ubeyde b. Cerrâh başkanlığında 40 kişilik bir askerî birlik gönderdi. Bu ekip Zülkassa mevkiinde düşmana baskın düzenledi. Orada bulunanların çoğu dağlara kaçtı. Bir kişiyi esir eden birlik, çok sayıda ganimetle Medine'ye döndü.[54]

2. 30. Cemûm (Benî Süleym) Seriyyesi

[51] İbn Hişân, III, 185; Vâkıdî, II, 497-530; İbn Sa'd, II, 71; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 180-187; Avcı, "Kurayza (Benî Kurayza)", *DİA*, 2002, XXVI, 432.

[52] Vâkıdî, II, 550-551; İbn Sa'd, II, 81; Belâzürî, *Ensâb*, I, 483; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 315-316; Mustafa Ağırman, "Gamre Seriyyesi", *DİA*, 1996, XIII, 341-342.

[53] İbn Hişâm, III, 221-224; Vâkıdî, II, 539-548; İbn Sa'd, II, 77; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 437; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 350-352; Algül, "Gâbe Gazvesi", *DİA*, 1996, XIII, 267-268.

[54] Vâkıdî, II, 551-552; İbn Sa'd, II, 82; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 483-484; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 277-279.

Cemûm mevkiinde oturan Benî Süleym kabilesi, ilk olarak Gatafân kabilesiyle birlikte Medine üzerine yürümek istediğinde, Hz. Peygamber bu topluluk üzerine Karkaratülküdr Gazvesi'ni düzenlemiş, ancak kimseyle karşılaşmamıştı (Şevval 2/Nisan 624). Medine'ye döndükten sonra üzerlerine Gâlib b. Abdullah'ı göndermiş, o da onları hezimete uğratmıştı. Hicretin 3. yılında (Aralık 624) Bahran'da toplanıp Medine üzerine yürümek istediklerinde yine Hz. Peygamber üzerlerine baskın düzenlemişti. Bi'rimaûne'de 40 kişiyi tuzağa düşürüp şehid edenlerin çoğu Benî Süleym'in kollarındandı. Hendek Savaşı'na müttefiklerle birlikte muhasaraya 700 kişiyle katılmıştı (Rebîülevvel 6/Temmuz 627). Özellikle bu son icraatları sebebiyle Hz. Peygamber Benî Süleym'i cezalandırmak istedi ve üzerlerine Zeyd b. Hârise'yi gönderdi. Zeyd, Cemûm'daki konak yerlerine baskın yaptı (Rebîülâhir 6/Eylül 627). Birçok kişiyi esir ederek mallarına el koydu ve Medine'ye geri döndü.[55]

2. 31. Îs (Zeyd b. Hârise) Seriyyesi

Hz. Peygamber, hicretin 6. yılı Cemâziyelevvel ayında (Ekim 627) Suriye'den dönmekte olan Kureyş'e ait bir ticaret kervanını ele geçirmek için Zeyd b. Hârise komutasında 170 kişilik bir süvari birliğini Îs'e gönderdi. Süvari birliği kervanı kuşattı, kervancıları esir alıp mallarına el koydu. Esirler ve ele geçen mallar Medine'ye getirildi.[56]

2. 32. Taref (Benî Sa'lebe) Seriyyesi

Hz. Peygamber, Muhârib koluyla birlikte Medine civarını yağmalama teşebbüsünde bulundukları için Gatafân'ın kollarından Benî Sa'lebe üzerine Zûemer Gazvesi'ni düzenlemişti (Rebîülevvel 3/Eylül 624). Daha sonra Enmâr ve Muhârib'le birlikte ikinci defa Medîne'ye saldırı hazırlıkları yaptıkları için Zâtürrikâ Gazvesi gerçekleştirildi (Muharrem 5/Haziran 626). Hicretin 6. yılı Rebîülevvel ayında (Ağustos 627), yine Benî Muhârib ve Benî Enmâr'la birlikte Medine üzerine saldırı hazırlığı yapmaya başlamışlardı. Durumu haber alan Resûl-i Ekrem, bunları dağıtmak üzere Muhammed b. Mesleme'yi 10 kişilik bir askerî grupla üzerlerine gönderdi. Ancak seriyye Zülkassa mevkiinde pusuya düşürülerek İbn Mesleme'in dışındakiler şehid edildi. Bunun üzerine Hz. Peygamber Zülkassa'ya Ebû Ubeyde b. Cerrâh komutasında 40 kişilik başka bir seriyye gönderdi (Rebîülâhir 6/Ağustos 627). Ancak bedeviler kaçtılar. Daha sonra Resûl-i Ekrem bu kabile üzerine beşinci kez Zeyd b. Hârise komutasında başka bir birlik sevketti (Cemâziyelâhir 6/Ekim-Kasım 627). Bu sefer de Sa'lebeliler, Hz. Peygamber'in üzerlerine büyük

[55] İbn Sa'd, II, 477; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 317-319.

[56] Vâkıdî, II, 553-554; İbn Sa'd, II, 83; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 484; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 103-104; Nebi Bozkurt, "Îs Seriyyesi", *DİA*, 2000, XXV, 465.

bir birlikle geldiğini zannederek yurtlarını önceden terk etmişlerdi. Müslümanlar, geride kalan malları toplayıp Medine'ye döndüler.[57]

2. 33. Habat (Sîfülbahr) Seriyyesi

Hz. Peygamber, hicretin 6. yılı Receb ayında (627) Ebû Ubeyde b. Cerrâh komutasında 300 kişilik bir askerî birliği Sîfülbahr'e yolladı. İlk dönem İslâm tarihi kaynaklarında bu birliğin Kızıldeniz sahilinde Medine ile Yenbu' arasında Kabeliye'de bulunan Benî Cüheyne üzerine sevkedildiği belirtilmektedir.[58] Başta Buhârî[59] olmak üzere hadis kitaplarında yer alan rivayetlere göre ise bu birlik bir Kureyş kervanını gözetlemek için gönderilmiştir. Bu birliğin Hudeybiye Antlaşması'ndan önce Kureyş kervanlarını gözetlemek için gönderilen son seriyye olduğu söylenebilir.[60]

2. 34. Vâdilkurâ (Zeyd b. Hârise) Seriyyesi

Vâdilkurâ'daki Mezhic ve Kudâa kabilelerinin veya Mudar kabilesinin bazı kolları, Medine üzerine baskın yapmak için bir araya gelmişlerdi. Durumu haber alan Hz. Peygamber hicretin 6. yılı Receb ayında (Kasım-Aralık 627) Zeyd b. Hârise başkanlığında bir seriyye gönderdi. Seriyye çatışmaya girmeden başarıyla geri döndü.[61]

2. 35. Fedek (Hz. Ali) Seriyyesi

Hendek Savaşı sonrasında Benî Kurayza Yahudilerine ihanetleri sebebiyle ağır ceza verilmesini içlerine sindiremeyen Hayber Yahudileri, Teymâ, Fedek ve Vâdilkurâ Yahudilerini de yanlarına alarak Medine üzerine saldırma kararı almışlardı. Hurma mahsullerinden pay alma arzusuyla Hevâzin kabilesinin bir kolu olan Benî Sa'd b. Bekir de onlara yardım sözü vermişti. Bu durumu haber alan Hz. Peygamber, hicretin 6. yılı Şaban ayında (Aralık 627-Ocak 628) Benî Sa'd üzerine Hz. Ali komutasında 100 kişilik bir birlik gönderdi. Benî Sa'd'ın yurdu basıldı, adamlar etrafa kaçtılar. Hz. Ali çok sayıda ganimetle döndü.[62]

---

[57] Vâkıdî, II, 552-555; İbn Sa'd, II, 82-84; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 483-484; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 390-392.

[58] Vâkıdî, II, 774-777; İbn Sa'd, II, 83.

[59] Buhârî, "Megâzî", 65.

[60] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 106-108.

[61] Vâkıdî, I, 5; İbn Sa'd, II, 85; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 484; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 279-280; Elnura Azizova, "Vâdilkûrâ", *DİA*, 2012, XXXXII, 422.

[62] Vâkıdî, II, 262-263-560; İbn Sa'd, II, 86; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 485; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 319-321.

2. 36. Ureyne (Kürz b. Câbir) Seriyyesi

Ureyne kabilesine mensup hastalıklı sekiz kişi Hz. Peygamber'e gelip Müslüman olduklarını söylemişlerdi. O da bunları, sağlıklarına kavuşmaları için Kuba yakınlarındaki zekâtlık develerin olduğu yere gönderdi. Bu adamlar sağlıklarına kavuşunca, işkence ile çoban Yesâr'ı öldürdüler ve hayvanları sürüp götürdüler. Durumu haber alan Resûl-i Ekrem bu adamları yakalamak için Kürz b. Câbir komutasında 20 kişilik bir birlik gönderdi. Yakalanan saldırganlar Medine'ye getirilip idam edildiler (Şevval 6/Şubat 628).[63]

2. 37. Hismâ (Benî Cüzâm) Seriyyesi

Hz. Peygamber Hudeybiye Antlaşmasından sonra çevredeki hükümdarlara, İslâm'a davet mektupları gönderdi. Bu çerçevede Dihye el-Kelbî'yi de Bizans imparatoruna göndermişti. İmparator Herakleios ona bazı hediyeler vermişti. Dönüşte Cüzâm kabilesinin Duley' koluna mensup bazı kişilerin saldırısına uğradı. Saldırganlar Dihye'nin elçi olduğunu bildikleri halde kendisini tartakladılar ve elindeki hediyeleri aldılar. Dihye'nin durumu kendisine haber vermesi üzerine Hz. Peygamber, Zeyd b. Hârise başkanlığındaki bir seriyyeyi bu bölgeye gönderdi. Bölgeye giden seriyye Cüzamlılar'dan 4 kişiyi öldürdü. Çok sayıda ganimet ve esirle geri döndü (7. yılın başı/Mayıs-Haziran 628).[64]

2. 38. Vâdilkurâ Gazvesi

Vâdilkurâ Yahudileri, Hz. Peygamber'e düşmanlıkta ve Medine üzerine yürüme konusunda Hayber Yahudilerinin yardımcıları ve destekçileri idiler. Resûl-i Ekrem, Hayber dönüşünde Vâdilkurâ üzerine gitti. Önce Yahudiler ok atışlarıyla karşılık verdiler. Bir günlük savaşta kendilerinden 11 kişi öldü. İşin kötüye gittiğini anlayınca teslim oldular. Malları ganimet olarak alındı. Arazilerinde yarıcılık usulüyle oturtuldular (Cemâziyelâhir 7/Ekim 628).[65]

2. 39. Türebe Seriyyesi

Hicretin 7. yılı Şâban ayında (Aralık 628) Hevâzin kabilesinin dört kolunun Müslümanlara saldırmak için iş birliği yaptığını haber alınca Hz. Peygamber, otuz kişilik bir süvari birliğinin başında Hz. Ömer'i bu bölgeye sevketti. Müslümanların

[63] İbn Hişâm, IV, 217; Vâkıdî, II, 569-570; İbn Sa'd, II, 89; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 485; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 352-354; Algül, "Kürz b. Câbir", *DİA*, 1996, XIII, 267-268.

[64] Vâkıdî, II, 555-560; İbn Sa'd, II, 84; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 484; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 232-234; Önkal, "Cüzâm (Benî Cüzâm)", *DİA*, 1993, VIII, 149.

[65] Vâkıdî, II, 709-711; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 445; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 336-337; Hamîdullah, "Hayber", *DİA*, 1998, XVII, 21-22.

gelmekte olduğunu duyan kabileler kendiliklerinden dağıldılar. Hz. Ömer bunların geride bıraktığı sürüleri toplayarak Medine'ye getirdi.[66]

2. 40. Necid (Hevâzin) Seriyyesi

Hicretin 7. yılı Şâbân ayında (Aralık 628) Hz. Peygamber' Hz. Ebû Bekir'i Necid bölgesine gönderdi. Öyle anlaşılıyor ki, Hz. Ömer'in karşısına çıkamayan kabileler yine toplanıp Müslümanlara saldırmak istiyorlardı.[67]

2. 41. Benî Kilâb Seriyyesi

Necid bölgesinde yaşayan Benî Kilâb Müslümanlara düşmanlıklarıyla meşhurdu. Hz. Peygamber hicretin 7. yılı Şâbân ayında (Aralık 628) bu kabile üzerine Hz. Ebû Bekir başkanlığında bir seriyye gönderdi. Muhtemelen Benî Kilâb Medine üzerine saldırı yapmak üzere toplanmaya başlamıştı. Yurtları Dâriye'de çıkan çatışmada ölüleri oldu. Hz. Ebû Bekir çok sayıda esir ve ganimetlerle Medine'ye döndü.[68]

2. 42. Fedek (Benî Mürre) Seriyyesi I

Fedek yakınlarında oturan Benî Mürre kabilesi Hendek Savaşı'nda 400 askerle müşriklerin yanında yer almıştı. Hz. Peygamber, hicretin 7. yılı Şâban ayında (Aralık 628) bu kabileyi cezalandırmak için üzerlerine Beşîr b. Sa'd komutasında 30 kişilik bir seriyye gönderdi. Durumu önceden haber alan Mürreoğulları seriyye üzerine âni baskın yaptı. Olaydan sadece öldü zannedilerek terkedilen Beşîr b. Sa'd ile Ulbe b. Zeyd kurtuldu.[69]

2. 43. Meyfaa Seriyyesi

Benî Sa'lebe kabilesi üzerine beş kez sefer düzenlenmekle birlikte bu topluluk bir türlü cezalandırılamamıştı. Hz. Peygamber hicretin 7. yılı Ramazan ayında (Ocak 629) diğer gazve ve seriyyelerin devamı niteliğinde olmak üzere Benî Uvâl ve Benî Sa'lebe üzerine Gâlib b. Abdullah komutasında 130 kişilik bir seriyye gönderdi. Ani baskın yapan Gâlib kabilenin önde gelenlerini öldürdü. Kaçanları takip etmedi. Bazı hayvanları ganimet alıp Medine'ye getirdi.[70]

2. 44. Yümn ve Cinâb Seriyyesi

---

66 Vâkıdî, II, 722; İbn Sa'd, II, 110-111; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 281-282; Yiğit, "Türebe Seriyyesi", *DİA*, 2012, XXXXI, 466-467.

67 Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 282-284.

68 İbn Sa'd, II, 111; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 486; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 484; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Kilâb b. Rebîa (Benî Kilâb b. Rebîa)", *DİA*, XXV, 568.

69 Vâkıdî, II, 223; İbn Sa'd, II, 112; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 486; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 338-339; Algül, "Mürre Seriyyesi", *DİA*, 2006, XXXII, 52 .

70 Vâkıdî, II, 726-727; İbn Sa'd, II, 112; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 484; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 392-395; Osman Çetin, "Meyfaa Seriyyesi", *DİA*, 2004, XXIX, 503.

Hicretin 7. yılı Şevval ayında (Şubat 629) Gatafânlılar'ın Uyeyne b. Hısn başkanlığında toplanarak Medine üzerine saldırı hazırlığı yaptıkları duyulunca, Hz. Peygamber bunların üzerine Beşîr b. Sa'd başkanlığında 300 kişilik bir kuvvet gönderdi. Seriyye, Yümn ve Cinâb mevkiine geldiğinde Gatafânlılar'ın sürülerine baskın yaparak hayvanlarını ganimet olarak aldı. Seriyyenin kalabalık olduğunu gören Gatafânlılar dağılıp tepelere doğru kaçtılar.[71]

2. 45. Kaza Umresi Koruma Birliği

Hudeybiye antlaşması (6/628) gereğince Hz. Peygamber bir sene sonra umre seferine çıktı (6 Zilkade 7/7 Mart 629). Antlaşma gereğince yanlarında yolcu silahı olan kınlarına sokulu kılıçtan başka bir silah almayacaklardı. Fakat Resûl-i Ekrem, Muhammed b. Mesleme ve Beşîr b. Sa'd komutasında 100 atlıdan oluşan bir öncü birlik hazırladı; yanlarına miğfer, zırh gömlek ve mızrak gibi askerî silahları almalarını emretti. Merruzzahrân mevkiine geldiğinde bu silahları Batn-ı Ye'cec'e gönderdi. Bunları korumak için de 200 kişi görevlendirdi. Mekke müşrikleri bu silahlara itiraz ettilerse de, Hz. Peygamber niyetinin savaş yapmak olmadığını, savaşı gerektirecek bir durumun da bulunmadığını, ancak silahların kendisine yakın olmasını arzu ettiğini belirtti. Umresini antlaşmaya uygun şekilde yaparak Medine'ye geri döndü (Zilkade 7/628).[72]

2. 46. Hayber Gazvesi

Benî Kaynukâ ve Benî Nadîr'in Medîne'den çıkarılmaları, Benî Kurayzâ'ya ağır ceza verilmesi Hayber Yahudilerini rahatsız etmişti. Çevredeki Arap kabilelerini de Müslümanların aleyhine teşvik edip onların yardımlarını alan Hayber Yahudileri Medine üzerine yürümek istiyorlardı. Ancak Hz. Peygamber daha erken davranarak hicretin 7. yılı Safer veya Rebîülevvel ayında (Haziran-Temmuz 629) 1600 kişilik bir kuvvetle Hayber üzerine yürüdü. Ordugâhını diğer Arap kabilelerinden yardım almalarını engelleyecek bir yere kurdu. Hz. Peygamber Hayber'i bir aylık süre içinde çoğunu savaşarak, birkaçını da sulh yoluyla kale kale fethetti.[73]

2. 47. Fedek (Benî Mürre) Seriyyesi II

Benî Mürre, üzerlerine gönderilen 30 kişilik Beşîr b. Sa'd seriyyesiden 28 kişiyi şehid edince, Hz. Peygamber beş ay sonra bu kabile üzerine Gâlib b. Abdullah komutasında 200 kişilik bir birlik gönderdi (Safer 8/Haziran 629).

[71] Vâkıdî, II, 227-228-; İbn Sa'd, II, 113; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 486; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 285-286.

[72] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 228-230.

[73] İbn Hişâm, III, 271; Vâkıdî, II, 634-658; İbn Sa'd, II, 104; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 439-443; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 321-336; Hamîdullah, "Hayber", *DİA*, 1998, XVII, 21-22.

Müslümanlarla çarpışmaya giren Benî Mürre'den çok kişi öldü. Çok sayıda ganimetle Medine'ye dönüldü.[74]

2. 48. Kedîd (Küdeyd) Seriyyesi

Benî Mülevvih, Hendek Savaşı sırasında Kureyş'in müttefiki olarak yer almış, daha sonra bir grup sahâbîyi pusuya düşürüp şehid etmişti. Hz. Peygamber, bu kabile üzerine Gâlib b. Abdullah komutasında 10 veya 60 kişilik bir birlik gönderdi (Safer 8/Haziran 629). Bu birlik baskın yaparak bazı kişileri öldürdü, birkaç kişiyi esir aldı, çok sayıda ganimet ele geçirdi.[75]

2. 49. Siy (Şücâ' b. Vehb) Seriyyesi

Hevâzinliler'e mensup Benî Âmir b. Sa'sa'a kabilesi, Benî Süleym kabilesinin Ri'l, Zekvan ve Usayye kollarıyla birlikte Bi'rimaûne'de 70 muallimi şehid etmişti. Hz. Peygamber hicretin 8. yılı Rebîülevvel ayında (Temmuz 629) Benî Âmir'i cezalandırmak için Siy mevkiine Şücâ' b. Vehb komutasında bir birlik gönderdi. Benî Âmir'e baskın yapan Şücâ', birçok kadını esir aldı, mallarına da el koydu. Erkekler kaçtı.[76]

2. 50. Mûte Seriyyesi

Hz. Peygamber hicretin 8. yılında Busra valisini İslâm'a davet için Hâris b. Umeyr el-Ezdi'yi elçi olarak göndermişti. Hâris, Bizans İmparatorluğu'nun buradaki valisi olan Gassânî emîrlerinden Şürahbîl b. Amr el-Gassânî'nin topraklarından geçerken yolda durduruldu. Hz. Peygamber'in elçisi olduğu öğrenilince Şürahbîl tarafından boynu vurulmak suretiyle öldürüldü. Bu olay üzerine Resûl-i Ekrem, Zeyd b. Hârise komutanlığında 3000 kişiden oluşan bir ordu hazırladı. Müslümanların üzerine geleceğini haber alan Şürahbîl, Bizans imparatorundan yardım istedi. O sıralarda Suriye'de bulunan Bizans ordusu 100.000 kişilik bir kuvvete sahipti. Çevre Araplarından da 100.000 kişilik bir kuvvet toplanmıştı. İki taraf Mûte'de savaştı. Üç İslâm komutanının sırayla şehid olması üzerine Halid b. Velid orduyu toparlayarak geri çekti ve Medine'ye geldi (Cemâziyelevvel 8/ Eylül 629).[77]

---

[74] Vâkıdî, II, 224-225-; İbn Sa'd, II, 117-118; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 339-340; Algül, "Gâlib b. Abdullah", *DİA*, VIII, 327.

[75] Vâkıdî, II, 750-752; İbn Sa'd, II, 116-117; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 487; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 341-342; Önkal, "Kedîd Seferi", 2002, *DİA*, XXV, 165.

[76] Vâkıdî, II, 753-754; İbn Sa'd, II, 118; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 487; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 358-359.

[77] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 235-245; Algül, "Mûte Savaşı", *DİA*, 2006, XXXI, 385-387.

2. 51. Hadıra Seriyyesi

Gatafân kabilesinin büyük kısmı uzun süre İslâm'dan uzak durmuş ve Müslümanlara düşmanlık etmişti. Özellikle Gatafân'ın Muhârib ve Sa'lebe kolları defalarca Medine'nin çevresini yağmalamayı veya Medine'ye baskın yapmayı planlamışlardı. Hz. Peygamber bunların üzerine en az altı kez ya kendisi gitti veya bir seriyye gönderdi. Bununla birlikte bir türlü düşmanlıklarından vazgeçmediler. Hz. Peygamber hicretin 8. yılı Şâban ayında (Kasım-Aralık 629) Gatafânlılar üzerine Ebû Katâde başkanlığında 15-16 kişilik bir seriyye gönderdi. Seriyye gece vakti Hadıra'da Gatafânlılar'ı bastı. İleri gelenlerinden bazıları öldürüldü. Çoğu kaçıp dağıldı. Seriyye bol ganimetle Medine'ye döndü.[78]

2. 52. Zâtü's-Selâsil Seriyyesi

Hz. Peygamber, hicretin 8. yılı Cemâziyelâhir ayında (Ekim 629) Kudâa, Uzre, Belkayn, Âmile ve Cüzâm kabilelerinin bir araya gelip Medine'ye saldırı hazırlığında olduklarını haber alınca, bu bölgeye Amr b. Âs başkanlığında 300 kişilik bir seriyye gönderdi. Arkasından 200 kişilik bir kuvvetle takviye edildi. Ok atışlarıyla başlayan çatışma şiddetlendi. Müslümanların hücumuna dayanamayan düşman dağıldı. Seriyye birkaç gün burada kaldıktan sonra Medine'ye döndü.[79]

2. 53. Batn-ı İdam Seriyyesi

Hz. Peygamber Mekke'yi savaş yapmadan fethetmek istiyor, bu sebeple hazırlıklarını çok gizli yapıyordu. Buna bir de hedef şaşırtmak maksadıyla bir seriyye ekledi. Sefer konusunda düşmanı yanıltmak gayesiyle, Mekke-Medine yolu üzerinde ve Medine'ye üç günlük mesafede bulunan Batn-ı İdam'a asıl ordunun keşif kolu mahiyetinde bir seriyye gönderdi (Ramazan 8/Ocak 630). Sekiz sahâbîden oluşan bu seriyye Medine'ye dönerken Zûhuşûb'de Resûl-i Ekrem'in Mekke üzerine hareket ettiğini öğrendi ve Sukyâ'da orduya katıldı.[80]

2. 54. Mekke'nin Fethi

Hudeybiye musalahası her ne kadar görünüşte Müslümanların aleyhinde olsa da bu durum Hz. Peygamber'in Mekke tarafından bir müddet emin olma imkanını doğurdu. Bu süre içinde kuzey Araplar'ına yöneldi. Hendek savaşına katılan veya Medine üzerine yürüme teşebbüsünde bulunan bütün kabilelere karşı çeşitli seferler düzenledi. Ayrıca Yemen'den Übnâ'ya kadar bütün Arap

[78] Vâkıdî, II, 777-780; İbn Sa'd, II, 123; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 489; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 395-396; Algül, "Gatafân (Benî Gatafân)" DİA, 1996,XIII, 399.

[79] Vâkıdî, II, 770-777; İbn Sa'd, II, 122; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 48; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 286-289.

[80] Vâkıdî, II, 797; İbn Sa'd, II, 124; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 254-255; Önkal, "Batn-ı İdam Seriyyesi", *DİA*, 1992, V, 202.

kabileleriyle çeşitli antlaşmalar yaptı. Artık Mekkeliler'in hakkından gelebilirdi. Ancak saldırmazlık antlaşması devam ediyordu. Hz. Peygamber antlaşmayı bozup da Mekke üzerine yürüyemezdi.

Huzâa ve Benî Bekir kabileleri arasında İslâm öncesine uzanan bir kan davası vardı. Huzâa Hz. Peygamber'in, Benî Bekir ise Kureyş'in müttefiki idi. Ayrıca Huzâalılar'ın tamamına yakını Müslüman olmuştu. Kureyş'in desteğini alan Benî Bekir, Huzâa'ya gece baskını düzenleyerek kabilenin reisi Kâ'b b. Amr ile bazı Huzâalılar'ı öldürdü. Bunun üzerine Huzâa kabilesi Medine'ye bir heyet gönderdi. Durumlarını anlattılar. Resûl-i Ekrem de, Kureyşliler'e bir mektup yollayarak Benî Bekir'le ittifaktan vazgeçmelerini veya öldürülen Huzâalılar'ın diyetini ödemelerini istedi. Aksi takdirde Hudeybiye Antlaşması ihlâl edilmiş olacağından kendileriyle savaşacağını bildirdi. Kureyşliler, her iki teklifi reddetmekle, Hudeybiye Antlaşması'nı bozduklarını ve savaş yapmayı kabul etmiş oluyorlardı. Bununla birlikte Hudeybiye Antlaşması'nı yenilemek üzere reisleri Ebû Süfyân'ı Medine'ye gönderdiler. Ancak Ebû Süfyân Medine'deki girişimlerinden olumlu bir sonuç alamadı.

Resûl-i Ekrem son derece gizli bir şekilde 10.000 kişilik bir ordu hazırlayarak Mekke üzerine yürüdü ve ufak-tefek bazı çatışmaların dışında savaş yapmadan Mekke'yi fethetti (20 Ramazan 8/11 Ocak 630).[81]

2. 55. Huneyn (Hevâzin) Gazvesi

Hevâzinliler ve Tâif şehrinde oturmakta olan Sakîfliler ile Kureyş kabilesi arasında cahiliye dönemine kadar uzanan bir anlaşmazlık vardı. Kureyş'e mensubiyeti dolayısıyla Hz. Peygamber'e de düşmanlık yapıyorlardı. Mekke'nin fethi dolayısıyla her iki kabile büyük bir endişeye kapılmıştı. Hevâzinliler ve Sakîfliler'in katılımıyla 20.000 kişilik bir ordu hazırlayıp Evtas vadisinde karargâh kurdular. Durumu haber alan Hz. Peygamber Mekke'nin fethinden on yedi gün sonra 12.000 kişilik ordusuyla Mekke'den çıktı (6 Şevval 8/27 Ocak 630). Huneyn vadisinin en dar yerinden geçerken pusuya düşürülüp ok yağmuruna tutuldular. İslâm ordusu önce dağılmaya başladı. Ancak muhacir ve ensârdan oluşan sahâbîlerin gayretleri sonucunda İslâm ordusu kısa zamanda toparlandı ve düşmanı bozguna uğrattı. Düşman güçlerinin bir kısmı Taif'e kaçtı, bir kısmı Evtas'a gidip orada ordugâh kurdu, bir kısmı da perişan durumda Nahle'ye doğru kaçtı. Çok sayıda esir ve ganimet ele geçirildi.[82]

---

[81] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 195-203; Nebi Bozkurt – Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *DİA*, 2003, XXVIII, 555-558.

[82] İbn İshâk, 302-305; İbn Hişâm, IV, 63-64; Vâkıdî, III, 883-875; İbn Sa'd, II, 138-139; Belâzüzî,

2. 56. Evtâs Seriyyesi

Huneyn Savaşı'ndan kaçan Sakîfliler'in çoğu Evtâs'a gelip burada karargâh kurdular. Hz. Peygmber Tâif'e hareket ederken Ebû Âmir el-Eş'arî başkanlığındaki bir birliği buraya gönderdi. Seriyye düşmana ağır bir yenilgi yaşattı.[83]

2. 57. Tâif Gazvesi

Huneyn Savaşı'ndan kaçan Hevâzin askerlerinin büyük bir kısmı komutanları Mâlik b. Avf ile birlikte Tâif'e sığındılar. Hz. Peygamber de savaşın ertesi günü Tâif üzerine yürüdü ve şehri muhasara altına aldı. Tâifliler teslim olmamakta direnince Resûl-i Ekrem bazı maslahatlar gereği 15-30 gün sonra kuşatmayı kaldırdı (Şubat 630).[84]

2. 58. Habeş Seriyyesi

Hicretin 9. yılı Rebîülevvel ayında (Temmuz-Ağustos 630) Habeşliler'in Mekke yakınlarındaki Şuaybe sahiline kadar geldikleri haber alındı. Hz. Peygamber Alkama b. Mücezziz'i 300 kişilik bir birlikle bölgeye gönderdi. Müslümanlar denize açıldı. Hava muhalefeti sebebiyle düşmanın bulunduğu adaya çıkılamayıp Medine'ye geri döndüler.[85]

2. 59. Tebük Seferi

Hz. Peygamber, Bizans İmparatoru Herakleios'un çabasıysa Rumlar'ın Lahm, Cüzâm, Âmile ve Gassân gibi Hıristiyan Arap kabilelerini yanlarına alıp Şam'da yığınak yaptıkları ve Müslümanlara karşı savaş hazırlığı içinde oldukları haberini alınca, 30.000 kişilik bir ordu hazırlayarak Tebük'e kadar gitti. Burada iken bazı yerlere askerî birlikler gönderdi. Bazı kabilelerle sulh antlaşması yaptı ve savaş yapmadan Medine'ye geri döndü (Receb 9/Ekim-Kasım 630).[86]

2. 60. Dûmetü'l-Cendel (Halid b. Velid) Seriyyesi

Kindeliler'in kralı Ükeydir b. Abdülmelik bölgeden geçen ticaret kervanlarına baskın yapıyordu. Bu sebeple daha önce Hz. Peygamber Ükeydir'in üzerine gitmiş, ancak yurdunu terk ettiği için bir sonuç alınamamıştı. Ayrıca bölgede

Ensâb, I, 486; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 291-302; Hamîdullah, "Huneyn Gazvesi", *DİA*, 1998, XVIII, 376-377.

83 İbn Hişâm, IV, 74/78; Vâkıdî, III, 915-916; İbn Sa'd, II, 140-141; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 303.

84 İbn Hişâm, IV, 99-100; Vâkıdî, III, 925-928; İbn Sa'd, II, 145-146; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 303-306; Algül, "Kuratâ Seriyyesi", *DİA*, 2002, XXVI, 431; Küçükaşçı, "Tâif", *DİA*, 2010, XXXIX, 444.

85 Vâkıdî, III, 983; İbn Sa'd, II, 149; Belâzürî, *Ensâb*, I, 490; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 306-307.

86 İbn Hişâm, IV, 125; Vâkıdî, III, 990-1015; İbn Sa'd, II, 151-152; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 471; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 307-314; Yiğit, "Tebük Gazvesi", *DİA*, 2011, XXXX, 288-230.

bulunan Kudâa ve Gassân kabileleriyle işbirliği yaparak Medine'ye saldırı düzenlemeyi planlamıştı. Bu haberi alan Resûl-i Ekrem hicretin 9. yılı Receb ayında (Ekim-Kasım 630) Halid b. Velîd'i 420 süvari ile birlikte Ükeydir üzerine gönderdi. Hâlid, Ükeydir'i yakaladı, kardeşini öldürdü. Çok sayıda ganimet aldı.[87]

2. 61. Kuratâ Seriyyesi

Hicretin 9. yılında (630) Hz. Peygamber, Abdullah b. Avcese el-Becelî'yi, Benî Kilâb kabilesinin bir kolu olan Kutarâlılar'ı İslâm'a davet için elçi olarak gönderdi. Kuratâlılar, Avcese'ye kötü davrandılar, Resûl-i Ekrem'in yolladığı mektubun yazısını silip bir su kovasının deliğine yama yaptılar. Daha sonra Hz. Peygamber bu hareketi cezalandırmak için Rebîülevvel 9 (Haziran 630) tarihinde Kuratâ üzerine Dahhâk b. Süfyân kumandasında bir askerî birlik yolladı. Müslümanlar, Kuratâ'yı Dâriye mevkiinde bulup İslâm'a davet ettiler. Teklif kabul edilmeyince saldırıp onları bozguna uğrattılar.[88]

2. 62. Belkâ/Übnâ (Mûte) Seriyyesi

Hz. Peygamber'in hazırladığı son seriyye Zeyd b. Hârise'nin oğlu Üsâme b. Zeyd komutasındaki Übnâ (Mûte) Seriyyesi'dir. Resûl-i Ekrem vefat etmeden önce askerî bir birlik hazırlayarak komutanlığına Üsâme'yi getirmiş ve kendisine şöyle demişti: "Allah'ın bereketiyle babanın öldürüldüğü yere kadar git. Onları atlarının ayakları altına al." Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra seriyye yola çıktı, Übnâ halkına baskın yaptı. Yetmiş gün süren başarılı bir operasyondan sonra çok miktarda ganimetle Medine'ye döndü (Rebîalevvel 11/Haziran 632).[89]

2. 63. İslâm'a Davet Seriyyeleri

Hz. Peygamber'in İslam'a davet seriyyeleri iki türlüdür. Birincisi kabilelerin doğrudan talepleri üzerine gönderdiği muallimler grubudur. Bi'rimaûne ve Reci'de pusuya düşürülerek şehid edilenler böyledir. Bunlar savaşçı değildi. İkincisi Hz. Peygamber'in İslâm'a girmelerini talep etmek üzere Arap Yarımadası'nın çeşitli bölgelerine gönderdiği seriyyelerdir. Bunlar aynı zamanda savaşçı kimselerdi. Eğer davete red cevabı verilip kendilerine saldırılacak olursa, bunlar kendilerini koruyacak nitelikte idi. Nitekim çatışma durumunda çoğunlukla Müslüman taraf galip gelmiştir. Hz. Peygamber Bi'rimaûne ve Reci vak'alarından sonra talep üzerine grup halinde muallim göndermemiş, daha çok

[87] İbn Hişâm, IV, 133; Vâkıdî, III, 1025-1028; İbn Sa'd, II, 151-152; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 491; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 342-345; Güner, "Dûmetü'l-Cendel", *DİA*, , X, 1.

[88] Vâkıdî, III, 982-983; İbn Sa'd, I, 242-243; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 245-247; Algül, "Kuratâ Seriyyesi", *DİA*, 2002, XXVI, 431.

[89] İbn Hişâm, IV, 218; Vâkıdî, III, 1117-1124; İbn Sa'd, II, 170-172; Belâzüzî, *Ensâb*, I, 493; Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 359-362.

uygun kabilelere İslâm'a davet seriyyeleri göndermiştir. Bunları bir arada şöyle zikredebiliriz:

Abdurrahman b. Avf'ın Dûmetülcendel Seriyyesi: Hz. Peygamber, Abdurrahman b. Avf'ı 700 kişilik bir orduyla Dûmetülcendel'de ikamet eden Kelb kabilesini İslam'a davet etmekle görevlendirdi (Şâban 6/Aralık 627-Ocak 628). İlk önce İslâmiyet'i kabul etmeyeceklerini ve kılıçtan başka karşılıkları olmayacağını söylediler. Ancak üç gün sonra kabilenin lideri durumunda olan Asba' b. Amr'ın İslâm'ı kabul ettiğini söylemesi üzerine halkın büyük çoğunluğu ona tabi olarak Müslüman oldu.[90]

Ahrem b. Ebü'l-Avcâ'nın Benî Süleym Seriyyesi: Hz. Peygamber, umreden döndükten hemen sonra Ahrem b. Ebü'l-Avcâ'yı elli kişilik bir seriyye ile Benî Süleym'i İslâm'a davet için Necid bölgesindeki yurtlarına gönderdi. İbn Ebü'l-Avcâ'nın davetine kulak vermeyerek savaşmak niyetinde olduklarını gösterdiler. Karşılıklı ok atışlarıyla başlayan çatışma giderek şiddetlendi. Benî Süleym'e takviye güçlerin gelmesiyle İbn Ebü'l-Avca ve birkaç arkadaşının dışındaki Müslümanların tamamı şehid edildi.[91]

Kâ'b b. Umeyr'in Zâtüatlah Seriyyesi: Hz. Peygamber Kâ'b b. Umeyr el-Gıfârî'yi on beş kişilik bir birliğin başında Belkâ'ya bir gecelik mesafedeki Zâtüatlah halkını İslam'a davet için gönderdi (Rebîülevvel 8/Temmuz 629). Oraya vardıklarında durumlarından savaşmak niyetinde oldukları anlaşılıyordu. Kâ'b onları İslâm'a davet edince, bu daveti reddettiler ve Müslümanların üzerine saldırdılar. Olaydan sadece ölü zannedilerek savaş meydanında bırakılan bir kişi sağ kurtuldu, diğerleri şehid oldu.[92]

Hişâm b. Âs'ın Yelemlem Seriyyesi: Araştırmacılar, Mekke fethinden hemen sonra Hz. Peygamber tarafından Hişâm b. Âs'ın 200 askerle Yelemlem'e (Ramazan 8/Ocak 63) gönderilen birliğin İslâm'a davet maksadıyla gönderildiği kanaatindedirler.[93] Çatışma çıktığına dair herhangi bir haber nakledilmemiştir.

Hâlid b. Saîd b. Âs'ın Urene Seriyyesi: Araştırmacılar, Mekke fethinden hemen sonra (Ramazan 8/Ocak 63) Hz. Peygamber tarafından 300 askerle Hâlid b. Saîd b. Âs başkanlığında Urene tarafına gönderilen birliğin İslâm'a davet maksadıyla gönderildiği kanaatindedirler.[94]

Hâlid b. Velîd'in Benî Cezîme Seriyyesi: Hz. Peygamber, Yelemlem civarında Gumeysa mevkiinde oturan Benî Cezîme halkını İslam'a davet etmek için 330

[90] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 420-421.

[91] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 421-422.

[92] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 422-423.

[93] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 423.

[94] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 423-424.

kişilik bir birliğin başında Hâlid b. Velîd'i gönderdi (Şevval 8/Şubat 630). Kabile kendisini silahlı vaziyette karşıladı. Hâlid'in onları İslam'a davet etmesi üzerine, silahlarını yere koydular ve "dinimizi değiştirdik" anlamına gelen "Sabe'nâ" kelimesini söylediler. Hâlid, onların bu sözü Müslüman olduklarını ifade için değil, ölümden kurtulmak için söyledikleri kanaatinde olduğundan, onlardan 30 kişiyi öldürttü. Resûlullah Halid'e kızdı ve öldürülenlerin hepsinin diyetini ödedi.[95]

Kays b. Sa'd b. Ubâde'nin Benî Sudâ Seriyyesi: Yemen'de San'a şehrinin kuzey bölgelerinde oturan Sudâ kabilesini İslam'a davet etmek için Hz. Peygamber, komutanı Kays b. Sa'd olan 400 kişilik bir birlik hazırladı (Zilkâde 8/Mart 630). Seriyye Kanât vadisinde ordugâh kurdu. Bu sırada on beş kişilik bir Sudâ heyeti Medine'ye gelip Müslüman olduklarını bildirdiler. Seriyyi de geri çağrıldı.[96]

Hâlid b. Velîd'in Benî Hâris b. Kâ'b Seriyyesi: Hz. Peygamber, Necran bölgesinde oturan Benî Cezîme halkını İslam'a davet etmek için 400 kişilik bir birliğin başında Hâlid b. Velîd'i gönderdi (Rebûülâhır 10/Şubat 631). Kabile İslâm'ı kabul etti ve Müslümanlar İslâm'ı öğretmek için burada bir müddet kaldılar.[97]

Ali b. Ebû Tâlib'in Yemen Seriyyesi: Hz. Peygamber, Yemen bölgesinde oturan Mezhic kabilesini İslâm'a davet etmek için 350 kişilik seriyyenin başkanı olarak Hz. Ali'yi gönderdi (Ramazan 10/Aralık 631). Davet önce reddedildi. Çatışmada Mezhicliler'den 20 kişi öldürüldü. Sonra davet kabul edildi.[98]

Surad b. Abdullah el-Ezdî'nin Cüreş Seriyyesi: Hz. Peygamber, Yemen bölgesinde oturan Cüreş halkını İslâm'a davet etmek için seriyye başkanı olarak Surad b. Abdullah'ı gönderdi (10/631).Davet önce reddedildi. Çatışmada Mezhicliler'den 20 kişi öldürüldü. Sonra davet kabul edildi. Halk İslâm'ı reddetti. Surad bir ay kadar onların şehrini kuşattıysa da, sonra kuşatmayı bırakıp Hamûne dağına çekildi. Cüreşliler Müslümanları takip etmek için şehirden çıkınca Müslümanlar geri döndü. Çatışmada Cüreşliler yenildi. Sonra İslâmiyet'i araştırmak için iki kişiyi Medine'ye gönderdiler. Bu kişiler Müslüman olunca Cüreşliler de Müslüman oldu.[99]

2. 64. Putları İmhâ Seriyyeleri

Hz. Peygamber, Mekke'nin fethinden sonra (Ramazan 8/Ocak 630) gerek Kâbe'nin içinde ve gerekse çevrede bulunan bütün putları bizzat yıkmış veya yıktırmıştı. Yine Mekke'de her ailenin kendi özel putu da imha edilmişti. Bunun

[95] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 424-428.

[96] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 428-429.

[97] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 430-433.

[98] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 434-435.

[99] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 436-437.

dışında Resûl-i Ekrem uzak yerlere de putları ve puthaneleri imha için çeşitli seriyyeler gönderdi. Bunları özet olarak şöyle verebiliriz:

Hâlid b. Velîd'in Uzzâ Putumu İmha Seriyyesi: Mekke ve Tâif arasında Nahle mevkiinde bulunan Uzzâ, müşriklerin en büyük putuydu. Araplar Kâbe'yi tavaf edip haclarını tamamladıktan sonra Uzzâ'ya gidip onu tavaf eder ve yanında itikafa girerlerdi. Hz. Peygamber, bu putu kırmak üzere Hâlid'i görevlendirdi. O da büyük dikili ağaç veya üç semüre ağacından ibaret olan ve üzerine bina inşa edilmiş bulunan Uzza putunu keserek yok etti. Mekke'ye geri döndü.[100]

Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî'nin Menât Putunu İmha Seriyyesi: Mekke istikametinde Medine'ye 12 km. uzaklıkta deniz sahilinde bulunan Kedîd mevkiindeki Müşelşel dağında yer alan Menât putunu kırmak için Hz. Peygamber Sa'd b. Zeyd el-Eşhelî'yi görevlendirdi. Sa'd, 20 süvari ile bu putu kırdı.[101]

Amr b. Âs'ın Suvâ' Putunu İmha Seriyyesi: Nahle bölgesinde bulunan Suvâ', Hüzeyl kabilesinin taptığı bir puttu. Hz. Peygamber fetihten hemen sonra bu putu imha için Amr b. Âs'ı görevlendirdi. Bir grup arkadaşıyla Amr bu putu ortadan kaldırdı.[102]

Tufeyl b. Amr ed-Devsî'nin Zülkeffeyn Putunu İmha Seriyyesi: Ahşaptan mâmul Zülkeffeyn, Tâif şehrinde olup Devs kabilesine aitti. Hz. Peygamber Huneyn Gazvesi'nden (Şevvâl 8/Ocak 630) hemen sonra Tâif üzerine yürüdüğü esnada Devs kabilesine mensup Tufeyl b. Amr'a bu putu imha görevi verdi. Tufeyl, içine ateş doldurarak bu putu yakıp imha etti. Put yıkılıp ortadan kaldırılınca Devs kabilesi de Müslüman oldu.[103]

Ali b. Ebû Tâlib'in Füls Putunu İmha Seriyyesi: Necid bölgesinin Feyd mevkii yakınlarında bulunan Füls, Tay kabilesinin tapınağı idi. İnsan şeklinde olan bu puta hediyeler sunulur, kurbanlar kesilirdi. Kovulanlar bu puta sığınınca serbest bırakılırdı. Hz. Peygamber, 150 kişilik bir birlikle Hz. Ali'yi bu putu imha için görevlendirdi (Rebîülâhir 9/Temmuz 630). Hz. Ali, baskın yapılacağı zaman birliğin dağılıp her taraftan gelinerek baskın yapılmasını emretti. Tay kabilesi ile aralarında çıkan çatışmada karşı taraftan öldürülenler oldu. Birçok esir ve çok sayıda ganimet alan Müslümanlar Füls putunu da yıkarak Medine'ye geldiler.[104]

Ebû Süfyân b. Harb ve Mugîre b. Şu'be'nin Lat Putunu İmha Seriyyesi: Lât Sakîf kabilesinin putu olup Mekkeli Kureyş dahil bütün Araplar bu puta tapardı. Sakîf kabilesinin Hz. Peygamber'e gelerek İslâmiyet'i kabul etmeleri üzerine Ebû

[100] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 437-438.

[101] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 438-439.

[102] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 439.

[103] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 439-440.

[104] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 440.

Süfyân b. Harb ile Mugîre b. Şu'be'yi bu putu kırmakla görevlendirdi. Onlar da bu putu kırdılar.[105]

Cerîr b. Abdullah el-Becelî'nin Zülhalesa Putunu İmha Seriyyesi: Zülhalesa tapınağı, Yemen'in kuzeyinde Has'amlılar'ın yurdu Tebâle'de bulunuyordu. Devs, Has'am, Becîle, Ezd, Benî Hâris b. Kâ'b ve Zübeyd kabileleri bu puta tapardı. Cahiliye döneminde Mekke'deki Kâbe'ye "Şam Kâbesi", Zülhalesa'ya da "Yemen Kabesi" denir, Kâbe'ye denk bir tapınak olarak bilinirdi. Hz. Peygamber, bu putu imha etmek için Becîle kabilesinin başkanı Cerîr b. Abdullah'ı görevlendirdi (10/631). Cerîr 150 kişilik birlikle Zülhalesâ'nın bulunduğu mevkie gitti. Has'am ve Bâhile kabileleri, putlarını korumak için Cerîr ile savaşa girdi. Bâhile'den 100, Has'amlılar'dan 200 kişi öldürüldükten sonra tapınak yıkıldı. Daha sonra Has'amlılar Medine'ye bir heyet göndererek Müslüman olduklarını açıkladılar.[106]

3. Değerlendirme

Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleri tek tek incelendiğinde, savaşın meşrûiyet sebeplerini on beş kategoriye ayırmak mümkündür:

1. Düşman saldırısına karşı savunma (4 adet): Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn (Hevâzin) gazveleri bu sebeple yapılmıştır. Bedir savaşına kervan baskını niyetiyle çıkılmış olmakla birlikte sonuçta Müslümanların üzerine gelen Kureyş ordusuna karşı savunma savaşı yapmak mecburiyeti hasıl olmuştur. Mekke fethinden sonra Hevâzinliler ile Sakîfliler'in Evtâs'ta 20 bin kişilik bir ordu hazırlamaları Müslümanlara saldırı içindi. Bu ordu ile Huneyn'de yapılan savaş, Müslümanlar açısından daha çok bir savunma savaşı sayılır.
2. Düşmana karşı güç gösterisi ve düşmanı zayıflatma (10 adet): Ebvâ (Veddân), Buvât ve Uşeyre gazveleri ile Îs (Sîfü'l-Bahr), Râbiğ, Harrâr, Batn-ı Nahle, Îs (Zeyd b. Hârise), Karede ve Habat (Sîfülbahr) seriyyeleri Kureyş kervanlarına karşı yapılmış olan güç gösterisi, tehdit ve baskınlardan ibarettir. Ebvâ, Buvât ve Uşeyre gazveleri ile Harrâr ve Habat seriyyelerinde kervanla karşılaşılmadı. Îs (Sîfü'l-Bahr) ve Râbiğ seriyyelerinde kervanla karşılaşılmış olsa da baskın yapılmadı, çatışma çıkmadı. Sadece Îs (Zeyd b. Hârise), Karede ve Batn-ı Nahle seriyyelerinde baskın gerçekleşti. Batn-ı Nahle baskını haram aylarda yapıldığı için Hz. Peygamber seriyye mensuplarına kızdı. Ancak âyet, düşmanların daha suçlu olduğunu beyan etti. Hz. Peygamber Kureyş müşriklerinin düşmanlıklarına mukabil kervan baskınlarıyla onları korkutmak ve düşmanlıklarından vazgeçirmek istemişti. Ayrıca savaş hazırlığı kervanlar yoluyla sağlanan ekonomik güçle yapıldığı için, Resûl-i Ekrem kervan baskınlarıyla onları ekonomik

[105] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 440-441.

[106] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 442-443.

olarak zayıflatmayı amaçlamıştı.

3. Antlaşmaların ihlali ve ihanet (4 adet): Benî Kaynukâ, Benî Nadîr, Benî Kurazya ve Mekke'nin fethi gazveleri bu sebeple yapılmıştır.
4. Düşmanın savaş teklifi (1 adet): Bedru'l-Mev'id Gazvesi bu sebeple yapılmıştır.
5. Medine'ye veya müslümanlara saldırı hazırlığı (18 adet): Karkaratü'l-Küdr (Benî Süleym), Zûemer (Gatafân), Zatürrikâ, Müreysi' (Benî Mustalik) gazveleri ile Bahrân (Benî Süleym), Katan, Vâdilkurâ, Benî Kilâb, Zâtü's-Selâsil, Taref (Benî Sa'lebe), Meyfaa, Türebe, Necid (Hevâzin), Yümn ve Cinâb, Habeş, Dûmetü'l-Cendel (Halid b. Velid) seriyyeleri bazı kabilelerin başkalarıyla da birleşerek Medine'yi basma hazırlıkları içinde olduklarının haber alınması üzerine, düşman saldırılarını yerinde savma amacıyla gerçekleştirilmiştir. Tebük Gazvesi ile Evtâs Seriyyesi de düşmanların Müslümanlar üzerine saldırı hazırlıkları yaptıklarının duyulması üzerine yapılmıştır.
6. Düşmana yardım ve yataklık etme (5 adet): Hayber ve Vâdilkurâ gazveleri ile Gamre (Benî Esed), Cemûm (Benî Süleym) ve Fedek (Benî Mürre) I seriyyeleri, ilgili kabilelerin düşmana yardım ve yataklık yapmaları sebebiyle gerçekleştirilmiştir.
7. Misilleme ve suçluyu tecziye (8 adet): Benî Lihyân ve Tâif gazveleri ile Fedek (Benî Mürre) II, Kedîd (Benî Mülevvih), Ureyne (Kürz b. Câbir), Zü'l-Kassa, Siy (Şücâ' b. Vehb) ve Belkâ/Übnâ (Mûte) seriyyeleri önceden işledikleri cürümler sebebiyle misilleme ve düşmanı tecziye maksadıyla yapılmıştır.
8. Elçi dokunulmazlığının ihlali (3): Hismâ (Benî Cüzâm) ve Kuratâ seriyleleri ile Mûte Savaşı elçi dokunulmazlığını ihlâl sebebiyle yapılmıştır.
9. Medine civarındaki Müslümanların can ve mallarına saldırı (4 adet): Sefevân (İlk Bedir), Sevîk ve Gâbe (Zûkared) gazveleri ile Hadıra Seriyyesi Medine civarındaki Müslümanların mal ve canlarına saldırıda bulunulması sebebiyle gerçekleştirilmiştir ve bunlar düşmanı takip niteliğinde olan operasyonlardır.
10. Hedef şaşırtma, düşmanı yanıltma (1 adet): Batn-ı İdam Seriyyesi bu maksatla yapılmıştır.
11. Mal ve can emniyetini temin, zulmü engelleme (1 adet): Dûmetülcendel Gazvesi bu sebeple yapılmıştır.
12. Mağlubiyetten sonra düşmana karşı zayıf düşmediğini göstermek (1 adet): Hamrâülesed Gazvesi bu sebeple yapılmıştır.
13. Saldırı ihtimaline karşı tedbir (1adet): Kaza Umresi Koruma Birliği umrecilere saldırı ihtimaline binaen hazırlanmıştır.

Buraya kadar olan savaş sebepleri tartışmasız olarak bugün de savaş sebebi sayılan unsurlar arasında yer alır.

14. İslâm'a davete kuvvetle karşılık verme (10 adet): Hz. Peygamber çoğunluğu Mekke fethinden sonra olmak üzere çeşitli kabileleri İslâm'a davet için seriyyeler gönderdi. Resûl-i Ekrem, Bi'rimaûne ve Reci vak'alarından sonra kabilelerin talepleri üzerine herhangi bir muallim heyeti göndermemiştir. Bu olaylardaki suikastları da dikkate alarak farklı kabileleri İslâm'a davet eden heyetler gönderdiği vakit aynı zamanda bunları kendilerini koruyabilecek bir askerî birlik olarak göndermiştir.

Gönderilen on adet İslâm'a davet seriyyesine çoğunlukla müsbet cevap verilmiş ve ilgili kabileler Müslüman olmuşlardır. Ali b. Ebû Tâlib ile Surad b. Abdullah el-Ezdî'nin davetlerine olumsuz cevap verilmiş ve sonuçta çatışma çıkmıştır. Çatışmada kendilerinden birçok adam öldürülmesi sonucunda ilgili kabileler Müslüman olmayı kabul etmişlerdir. Ahrem b. Ebü'l-Avcâ ile Kâ'b b. Umeyr'in seriyyelerinin gönderildiği kabileler daveti reddetmişler ve birkaç kişinin dışında seriyye mensuplarının tamamını şehid etmişlerdir.

İslâm din ve vicdan hürriyetini en geniş anlamda tanıyan bir dindir. "Dinde zorlama yoktur"[107] âyetinin en açık ve en kesin anlamı, Müslüman olmayan birisinin zorla İslâm'a sokulamayacağıdır. İslâm'a davet seriyyelerinin aynı zamanda askerî bir birlik özelliğini taşıması çatışma çıkması halinde kendilerini koruma amacına yöneliktir. Bununla birlikte on adet davet seriyyesinden ikisi tamamen imha edilmiştir. Burada Bi'rimaûne ve Reci olaylarını da dikkate almak gerekir. Çatışmanın çıktığı seriyyelerde kaçanların kovalanmaması da maksadın adam öldürmek olmadığını gösterir. Dolayısıyla davet seriyyelerinde din ve vicdan özgürlüğünü kısıtlayan bir durum söz konusu değildir. Bu tür seriyyeleri tamamen tebliğ güvenliğini sağlamak için yapılmış organizasyonlar olarak değerlendirmek gerekir. Sırf Müslüman oldukları ve halkı İslâm'a davet ettikleri için, müşrik kabilelerin Müslümanlara yaptıkları zulüm ve kötülükler ortadadır. Zulmü engellemek ve tebliğ güvenliğini sağlamak için, o günün şartlarında tebliğ görevinin askerî bir birlikle yapılmasında zaruret vardı. Davet karşısında iki kabilenin son derece acımasız davranıp seriyyenin tamamına yakınını öldürülmesi, diğer ikisinin de çatışma ile karşılık vermesi, tebliğ güvenliğinin ne kadar zor olduğunu gösteren bir durumdur.

15. Putları imha (7adet): Hz. Peygamber putları kırmak ve puthaneleri yıkmak için yedi seriyye göndermiştir. Beş putun kırılması ve imhası esnasında herhangi bir çatışma çıkmadı. Hz. Ali Füls putunu kırmadan önce putun sahipleri olan Tay kabilesine doğrudan saldırmayı tercih etti. Muhtemelen put tam ortalarında olduğu için kırılması esnasında saldırıya uğrayacaklardı. Cerîr b. Abdullah, Zülhalesa putunu doğrudan imha etmeyi denedi. Ancak Has'am ve Bâhile kabileleri ona engel olmak istediler. Çatışma çıktı; Bâhile'den 100, Has'amlılar'dan 200 kişi öldü. Cerîr,

[107] el-Bakara, 2/256.

ancak bundan sonra putu kırabildi. Daha sonra her iki kabile kendiliklerinden İslâm'a girdiler.

Günümüzde putları imha operasyonlarının din ve vicdan hürriyetine aykırı olduğu şeklinde bir düşünce vardır. Burada üç hususun dikkate alınması gerekir:

a. Hz. Peygamber puta tapanların öldürülmesini veya onlara eziyet edilmesini değil, sadece putların kırılmasını emretmiştir. Yani bu operasyonlar şahsa karşı değil, eşyaya karşı yapılmıştır. Putlar, müşriklerin mukaddeslerinden olduğu için elbette bu durum onların inançlarına da bir müdahale sayılır. Ancak yine de insana saldırmakla, eşyayı kırıp dökmeyi birbirinden ayırmak gerekir.

b. Cenâb-ı Allah müşrikleri "necis=pis"[108] ilan etmişti. Müşriklerin cesed ve elbiseleri yönüyle pis olduğunu söyleyen kimse yoktur. İslâm alimleri necisliği, mânen necis olma mânasında ele almışlardır. Manevî yönü de, biri inanç, diğeri ahlak olmak üzere iki açıdan değerlendirmek mümkündür. Aynı âyette necis olmalarına ilaveten, bu yıldan, yani Mekke'nin fethinden sonra Mescid-i Harâm'a yaklaşmaları da yasaklanmıştır. Bunun sebebi müşriklerin sadece sapık bir inanca sahip olmaları değil, aynı zamanda bu inanç sebebiyle fiilen Müslümanlara düşmanlık etmeleridir. Neredeyse Yemen'den Eyle'ye kadar Güney'den Kuzey'e, Doğu'dan Batı'ya Arap Yarımadası'nın her yerindeki müşrik Araplar bu inançları sebebiyle Hz. Peygamber'e düşman olmuşlardı. On yıllık süre içinde sadece Medine üzerine saldırı hazırlığı yapmaları sebebiyle bu saldırıları yerinde savmak için Hz. Peygamber toplamda "dokuz gazve ve on dört seriyye"[109] düzenlemek mecburiyetinde kalmıştır. Yani o sıralarda şirk, sadece insanların mâsum bir inancı değil, aynı zamanda Hz. Peygamber'e düşmanlığı temsil ediyordu. Potansiyel tehlike olmanın çok ötesinde fiilî bir tehlikeydi, bu.

c. Cenâb-ı Allah şirki ayrıca "en büyük zulüm"[110] ilan etmişti. Aslında her şey Allah'ındır. Şirk inancına sahip olanlar Allah'ın bir kısım haklarını ve kuvvetini alıp putlara maletmektedirler. Zulmün akıl ve mantıkla izah edilir bir tarafı yoktur. Ancak akıl dumura uğrarsa, işte o zaman insan en büyük akılsızlığı yapabilir ve çeşitli zulümleri işleyebilir. Zulüm en büyük akılsızlıktır. Dolayısıyla şirk de en büyük akılsızlıktır. Din hürriyeti modern hukukta kamu haklarından sayılmıştır. Kamu hakları ise başka haklara tecavüzün söz konusu olduğu yerde sınırlandırılabilir.

[108] et-Tevbe, 9/28.

[109] Mahmudov, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, 447.

[110] Lokmân, 31/13.

İslâm'da bütün dinlere özgürlük tanınmıştır, şirk müstesna. Çünkü şirk, "aklın korunması" gereken mânevî bir hastalıktır. Şu halde İslâm'a göre din hürriyeti şirke kadar uzayabilir, ancak şirk din hürriyeti çerçevesinde mütalaa edilmez. Dinsizliğe müsaade var, şirke yoktur. Çünkü şirk, "aklın korunması" ilkesiyle çatışır ve bununla sınırlandırılması gerekir. Hz. Peygamber putların kırılmasını emretti. Çünkü putlar kırılınca, akıldaki putlar da kırılacaktı. Zira akıl, kendisinde güç tahayyül ettiği ve Tanrı ile arasında aracılık yapabilecek bir makam vehmettiği putun gözü önünde kırılıp atıldığını görünce, hakikati anlayacak, putperestlikten vazgeçecektir. Putperestliği sona erdirmenin ve aklı korumanın en kestirme yolu putu kırmaktır. Putu kırmak, aklı kurtarmaktır. Nitekim Arabistan'da putlar kırılınca insanlar topluluklar halinde Müslüman oldular. Onların çoğu için tebliğ bile gerekmedi. Put kırılınca, hak apaçık ortaya çıktı.

Bir inanç sistemi zulüm üzerine oturamaz. Sözgelimi bir inanç sistemi haklı yere olmadan bir kişinin öldürülmesini meşru sayamaz, birilerinin ölümünü kutsallaştıramaz. Eğer böyle bir inanç varsa, ona karşı çıkılır. Nitekim günümüzde hemen bütün hukuk sistemlerinde Satanizm takip altındadır. Hz. Peygamber'in putları imha emri de böyle bir şeydir. Tarih şahittir ki İslâm, şirkin dışında bütün dinlere özgürlük tanımıştır.

Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleri bağlamında on beş kısma ayırdığımız savaşın meşrûiyet sebeplerini iki maddede toplayabiliriz:

a. *İnanmayanların zulüm ve saldırıları*. Dolayısıyla zulmü ortadan kaldırmak ve saldırıları bertaraf etmek için savaş meşrudur.

b. *İnanmayanların İslâm'ı yaşama ve tanıtma özgürlüğüne engel olmaları*. Bu özgürlüğe karşı çıkanlarla da savaşılabilir.

Cenâb-ı Allah, "*Mescid-i Haram civarında onlar size savaş açmadıkça, siz de onlara savaş açmayın; eğer onlar size savaş açarlarsa, onları öldürün*."[111] âyetiyle savaş açmayı düşmanın saldırısına bağlamıştır. Hanefîler ile birlikte Hanbelî ve Mâlikî mezheplerine mensup hukukçuların oluşturduğu çoğunluğa göre İslâm'da savaşın sebebi âyetin açık ifadesine uygun şekilde, "*inanmayanların müslümanlara savaş açmaları ve tecavüzkâr olmalarıdır*." Şâfiîler ise onların "*kâfir olmalarını*" başlı başına bir savaş sebebi saymışlar, Zâhirîler'le bazı Hanbelî ve Mâlikî hukukçuları da bu görüşü benimsemişlerdir.[112] Khadduri, Lammens, Massignon, Lewis ve Lambton gibi Batı'lı araştırmacılar azınlıkta olan fakihlerin görüşlerini esas alarak, "cihadın, bütün dünya müslüman oluncaya veya İslâm hâkimiyetine

[111] el-Bakara, 2/191.

[112] Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Darülislâm-Darülharb*, İklim Yayınları, İstanbul 1991, 80; a.mlf., "Cihâd", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 528.

boyun eğinceye kadar Müslüman olmayanlarla savaşmayı ifade ettiğini" ileri sürülmüşlerdir. Bu görüşü ileri sürerken onlardan hiçbirinin İslâm'da savaşın meşrûluğu ile ilgili olarak İslâm hukuk literatüründe ortaya konan diğer görüşlere yer vermemeleri ve bunlara ait tartışmaları görmezlikten gelmeleri dikkat çekicidir.[113]

Diğer taraftan bir topluluğun düşmana savaş açmayı hak etmesi başka bir şeydir, fiilen savaş açma başka bir şeydir. Öldürülmeyi hak eden çok insan olabilir, ancak onları öldürmek daha büyük bir fitneye sebebiyet verecekse, onları öldürmenin bir faydası yok demektir. Topluluklar arasındaki ilişkiler de böyledir. Bazı topluluklar vardır, pek çok sebeplerden dolayı onlara savaş açmak caiz olur. Ancak fiilen savaş açmanın şartları tahakkuk etmediği için onlara dokunulmaz. Müşrikler Mekke döneminde de zalimdi, Medine döneminde de zalimdi. Ancak Mekke döneminde onlara karşı savaş açma izni verilmemişti. Çünkü zayıfın kuvvetliye karşı kaba kuvvet kullanması, sonuçta kendisinin daha çok zulüm görmesine sebep olacaktır. Bu nedenle Mekke dönemi zulüm ve haksızlıklara karşı sabır dönemiydi. Ne zaman Hz. Peygamber Medine'ye hicret etti ve orada biraz güç-kuvvet kazandı, o zaman kendisine savaş izni verildi.[114] Dolayısıyla fiilen savaşmanın ilk şartı düşmanın haksız olması, ikinci şartı da savaş açacak olan tarafın savaşmaya gücü yetmesidir.

Öte yandan düşman haksız ve Müslümanlar savaş yapma gücüne sahip olsa bile Hz. Peygamber, "*Ey müslümanlar! Düşmanla karşılaşmayı arzu etmeyiniz; Allah'tan âfiyet dileyiniz*..."[115] buyurmak suretiyle savaş istemeyi uygun bulmamıştır. Rasûl-i Ekrem şahsî ilişkiler konusunda da ümmetini "*haklıyken bile çekişmeye girmekten*"[116] menetmiştir. İslâm sulh dinidir; mümkün olduğu kadar sulh için çalışmak lazımdır. Savaşta galib olmak bile her zaman durumun iyiye gideceği anlamına gelmez. Meselâ Hz. Ali girdiği her savaşta galip gelmiş, fakat her savaştan sonra siyasî durum daha da kötüleşmiştir. "Savaşın galibi olmaz" sözü meşhurdur. Bununla birlikte mecbur kalındığında savaş meşrudur. Savaşı sürdürürken de teknik olarak meşruiyet sınırları içinde kalmak gerekir.

4. Sonuç

Kur'an'da savaşla ilgili âyetler çoğunlukla genel nitelikli olarak gelmiştir. Bazı âyetlerde savaşın meşrûiyet sebepleriyle ilgili açık ifadeler bulunmakla birlikte, ayrıntılı olarak bütün meşrûiyet sebeplerini âyetlerden çıkarmak mümkün görünmemektedir. Hz. Peygamber Kur'an'ın mübeyyini, ümmetinin de üsve-i

[113] Özel, "Cihâd", *DİA*, İstanbul 1993, VII, 528.

[114] "Saldırıya uğrayanlara zulme mâruz kaldıkları için savaş izni verildi" (el-Hacc, 22/39).

[115] Buhârî, "Cihâd", 112; Müslim, "Cihâd", 20.

[116] Ebû Dâvûd, "Edeb" 7; Tirmizî, "Birr "158; Nesâî, "Cihâd" 19; İbn Mâce, "Mukaddime" 7.

hasenesidir. Kur'an'ı anlamanın en uygun yolu Hz. Peygamber'in ilgili âyetleri nasıl anlayıp tatbik ettiğine bakmaktır. Kur'an'da cihadla ilgili âyetler çoğunlukla genel nitelikli olduğundan, aşırı yoruma müsait görünmektedir. Zira saptırmaya en uygun sözler genel nitelikli lafızlardır. Cihad konusunda yanlış yapmamak için, âyetleri Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyeleri bağlamında anlamak en uygun yoldur. Buraya baktığımız zaman, gerçekten savaşın meşru sebeplerini anlamak ve ortaya koymak hiç de zor değildir. Resûl-i Ekrem'in yaptığı savaşların sebeplerini on beş kategoride değerlendirmek ve bunları da iki kategoriye irca etmek mümkündür: a. İnanmayanların zulüm ve saldırıları b. İnanmayanların İslâm'ı tanıtma ve yaşama özgürlüğüne engel olmaları.

Düşmanla savaş yapmanın meşru olması da, hemen savaş yapmayı gerektirmez. Mekke döneminde müşrikler birçok sebepten dolayı kendileriyle savaş yapmayı hak etmiş kişilerdi. Ancak Hz. Peygamber o zaman zayıf ve güçsüzdü. Medine'ye hicret edip savaşacak güce eriştiği zaman Cenâb-ı Allah kendisine savaş yapma izni verdi.

Ayrıca cihad, sadece düşmanla savaşma anlamında olmayıp, nefisle mücâdele ve İslâm'ı tebliğ görevlerini de içine alan geniş anlamlı bir terim olduğunu da dikkate almak gerekir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), *el-Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1982.

Ağırman, Mustafa, "Gamre Seriyyesi", *DİA*, İstanbul1996, XIII, 341-342.

Algül, Hüseyin, "Gâbe Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 267-268.

_____, "Gâlib b. Abdullah", *DİA*, İstanbul, 1996, VIII, 327.

_____, "Gatafân (Benî Gatafân)", *DİA*, İstanbul 1996, XIII, 399-400.

_____, "Karkaratülküdr Gazvesi", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 498.

_____, "Kuratâ Seriyyesi", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 431.

_____, "Mûte Savaşı", *DİA,* İstanbul 2006, XXXI, 385-387.

_____, "Mürre Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 52.

Avcı, Câsim, "Kaynukâ (Benî Kaynukâ')", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 88.

_____, "Kurayza (Benî Kurayza)", *DİA*, Ankara 2002, XXVI, 431-432.

Azimli, Mehmet, "Süleym (Benî Süleym)", *DİA*, İstanbul 2010, XXXVIII, 55-56.

Azizova, Elnura "Vâdilkûrâ", *DİA*, 2012, XXXXII, 422.

Belâzürî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ (ö.279/892), *Kitâbü Cümel min Ensâbi'l-eşrâf* (thk. Riyâz Zirikli – Süheyl Zekkâr), I-XIII, Dârü'l-fikr, Beyrut 1996.

Bozkurt, Nebi, "Îs Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 2000, XXV, 465.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (ö.256/870), *Sahîhu'l-Buhârî (el-Câmi'u's-sahîh),* Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Çetin, Osman, "Meyfaa Seriyyesi", *DİA*, Ankara 2004, XXIX, 503.

Çubukçu, Asri, "Kürz b. Câbir", *DİA*, İstanbul 2002, XXVI, 575.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as (ö.275/888), *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Fayda, Mustafa, "Batn-ı Nahle Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 1992, V, 202-203.

_____, "Bedir Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1992,V, 325-327.

_____, "Ebvâ", *DİA*, İstanbul 1994, X, 378-379.

Güner, Ahmed, "Dûmetülcendel", *DİA*, İstanbul 1994, X, 1.

Hamîdullah, Muhammed, "Hayber", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 21-22.

_____, "Hendek Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 194-195.

_____; "Huneyn Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1998, XVIII, 376-377.

Hamîdullah, Muhammed - Avcı, Casim ,"Uhud Gazvesi", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 54-57.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik (ö.218/833), *es-Sîretü'n-nebeviyye* (thk. Mustafa es-Sekkâ – İbrâhim el-Ebyârî – Abdülhafîz Şelebî), I-IV, Dârü'l-hayr, Beyrut 1995.

İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr (ö.151/768), *Kitâbü'l-Mübtede' ve'l-meb'as ve'l-megâzî: Sîretü İbn İshâk* (thk. Muhammed Hamîdullah), Hayra Hizmet Vakfı, Konya 1981.

İbn Mâce, Muhammed b. Yusuf el-Kazvînî (273/886), *es-Sünen*, I-II, (thk. M. Fuad Abdulbâkî), İstanbul 1981.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (ö.230/844), *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr: et-Tabakâtü'l-kübrâ* (thk. Ali M. Ömer), I-XI, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire 2001.

Karaarslan, Nasuhi Ünal, "Hüzeyl (Benî Lihyân)", *DİA*, İstanbul1999, XIX, 71.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri, "Kilâb b. Rebîa (Benî Kilâb b. Rebîa)", *DİA*, Ankara 2002, XXV, 568.

_____, "Râbiğ Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 2007, XXXIV, 382-383.

_____, "Tâif", *DİA*, İstanbul 2010, XXXIX, 444.

Mahmudov, Elşad, *Sebepleri ve Sonuçları Açısından Hz. Peygamber'in Savaşları*, İSAM Yayınları, İstanbul 2010.

_____, "Sîfülbahr Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVII, 157.

_____, "Uşeyre Gazvesi", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXII, 229-230.

Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *el-Muvatta'*, Çağrı Yayınları, İstanbul1981.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Haccâc (ö.261/875), *el-Cami'u's-Sahîh*, I-VIII, (thk. M. Fuad Abdulbakî), Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Nesâî, Ebû Abdurrahman b. Şuayb (ö.303/915), *es-Sünen*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Önkal, Ahmet, "Bahran Gazvesi", *DİA*, İstanbul 1991, IV, 491.

_____, "Batn-ı İdam Seriyyesi", *DİA*, İstanbul1992, V, 202.

_____, "Buvât Gazvesi", İstanbul1992, *DİA*, VI, 478.

_____, "Cüzâm (Benî Cüzâm)", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 149.

_____, "Karede Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 2001, XXI, 487.

_____,"Katan Seferi", *DİA*, Ankara XXV, 28.

_____, "Kedîd Seferi",Ankara 2002, *DİA*, XXV, 165.

_____, "Mustalik (Benî Mustalik)", İstanbul 2006, XXXI, 361.

Özel, Ahmet, "Cihâd", *DİA*, İstanbul 1993, 527-531.

_____, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı: Darülislâm-Darülharb*, İklim Yayınları, İstanbul 1991.

Özkuyumcu, Nadir, "Nadîr (Benî Nadîr)", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 275.

Sarıçam, İbrahim, "Hamrâülesed Gazvesi", *DİA*, İstanbul1997, XV, 498.

_____, "Harrâr Seferi", *DİA*, İstanbul 1997, XVI, 242.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (ö.279/892), *es-Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Vâkıdî, Muhammed b. Ömer (ö.207/822), *Kitâbü'l-Megâzî* (thk. Marsden Jones), I-III, Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1984.

Yaman, Ahmet, "Savaş", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 189-194.

Yiğit, İsmail, "Sevik Gazvesi", *DİA*, İstanbul 2009, XXXVI, 585.

_____, "Tebük Gazvesi", *DİA*, İstanbul 2011, XXXX, 288-230.

_____, "Türebe Seriyyesi", *DİA*, İstanbul 2012, XXXXI, 466-467.

MÜSLÜMAN DİNDARLIĞININ BİR NÜMÛNESİ: HASAN-I BASRÎ VE DÜŞÜNCELERİ

Prof. Dr. Mehmet Necmeddin BARDAKÇI
SDÜ İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi -Isparta

Giriş

İnsanı değerli kılan, mükemmel bir beden ile arınmış bir kalp ve bunları süsleyen ahlâk ve erdemlerdir. Ahlâk, fiil ve davranışların kendisiyle ortaya çıktığı insanın doğuştan getirdiği bir melekedir. İman ve ibadetle irtibatlı olan ahlâk, hayat tarzının şekillenmesinde, hürriyet ve irâdenin kullanılmasında, erdemlerin kazanılmasında insan için önemli bir gayedir. İmanın kemâli ahlâkî olgunluğa bağlıdır. İbadetlerin amacı da mükemmel ahlâkı elde etmektir. İnsanı mükemmelleştiren, toplumu ayakta tutan güzel ahlâk ve erdemlerdir. İnsan, ilim ve ameli, söz ve davranışı, özü ve sözü ile ahlâklı ve erdemli olur. Nazarî hikmetle doğru bir inanca sahip olan ve kendine gerekli bilgileri elde ederek cehaletten kurtulan insan, sâlih amelleri yapıp güzel ahlâkı benimseyerek çirkin ve beğenilmeyen davranışları terk eder. İlim amel bütünlüğünü sağlayıp kemâle eren kişi, güzel ahlâklı ve erdemli olarak vasıflanır.

XXI. Yüzyılda toplumun önüne örnek olarak konulacak ve yeni yetişen nesillerin kendilerini örnek alarak özdeşleşip güzel davranış sergileyebilecekleri rol model şahsiyetlerin yetersizliği bilinen bir gerçektir. Bu bakımdan İslâm kültürünün yetiştirdiği erdemli insanların ahlâklı davranışlarının bilinmesi önem kazanmaktadır. Müslümanlar için en güzel örnek, Allah Teâlâ'nın "*Sen elbette yüce bir ahlâk üzeresin*"[1] ayetiyle onurlandırdığı Kur'an ahlâkının yaşayan örneği olan Hz. Muhammed (sav)'dir. Yüce Allah kendisini sevenlerin Hz. Peygamber'i rol model almaları gerektiğini şöyle açıklamaktadır: "*De ki: Eğer siz Allah'ı seviyorsanız,*

[1] Kalem, 68/4.

bana uyun ki, Allah da sizleri sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."[2] Allah'ın insanlığa sevgi, saygı, şefkat ve güven açısından örnek olarak gönderdiği Hz. Muhammed (sav) de "*Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*"[3] diyerek bu örnekliğini perçinlemiştir. Onun sevgi ve güvene dayalı örnekliğini içselleştiren sahabe ve sonraki nesiller içerisinde davranışlarıyla Müslümanlara örneklik yapan Hasan-ı Basrî, Ebû Hanife, Mâlik b. Enes, Abdullah ibn Mübârek, Mâtürîdî, Gazzâlî, Ahmed Yesevî ve Kınalızâde gibi İslâm medeniyetinin yetiştirdiği güzel ahlâk timsali birçok şahıs bulunmaktadır.

İman ve idealinden taviz vermeden sıkıntılara göğüs geren ve ahlâkî duruşuyla muhitini kendine benzetmeye çalışan erdemli insanlardan bir kısmı yaratıcı zekâsıyla, bir kısmı herkese sevgi besleyen gönlüyle, bir kısmı ise güçlü iradesiyle dikkati çeker. Ancak içlerinden bazıları bunların tümünü kendilerinde toplayan yüksek bir karaktere sahiptir. Bunlar hikmetli güzel öğütlerle toplumu yönlendirmeye çalışırken farklı düşüncede olanlara hakikati anlatırken onları incitmemeye özen gösterirler. Toplumsal hayatın bir parçası olmakla birlikte gönül dünyasında yalnızlığı seçerek halk içinde Hak ile beraber yaşayan bu bilgeler, huzurunda tazimle eğildikleri Allah'a samimiyetle inanmanın ve O'na teslimiyetin fikrî özgürlük olduğunun bilinciyle hareket ederek ilgi alanlarına giren her şeyi dinî bir görev şuuruyla yaparlar. Kültür ve medeniyet alanındaki üstün başarılarına rağmen devlet ve ikbal düşüncesinden uzak olan bu fedakâr insanların mizacında dünya nimetlerine minnet, iktidar sahiplerine dalkavukluk ve gücü ele geçirmek gibi bir amaç yoktur. Davranışlarında hasbîliğin hâkim olduğu büyük fakat mütevazı bu şahıslara en uygun yer, ikbal makamları değil, kendi halinde yaşayan gariplerle birlikte mücâhede ve mücadele alanıdır. Herkesin yapmaya cesaret edemediği bir yol takip ederek akıntıya karşı koymaya çalışan ve çağları aşarak büyüklüğünü devam ettiren bu bilgelerden biri de Hasan-ı Basrî'dir.

Bizim Müslüman dindarlığının özgün bir temsilcisi olarak Hasan-ı Basrî'yi seçmemizin çeşitli sebepleri vardır. Bunların başında dinî zümre ve fırkalardan her birinin kendisini hak diğerlerini batıl görmesi gelmektedir. Mâturîdi ve Gazzâlî'nin de vurguladığı gibi,[4] kendilerini hak ötekileri batıl olarak değerlendiren, 73 fırka rivayetinden hareketle kendilerini "fırka-i nâciye", farklı düşüncede olanları "fırka-i nâriye" gören bu zümreler, Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaşarak dinin özüne yabancılaşmışlar ve dinî hayatı perişan etmişlerdir. İkinci olarak her devirde farklı isimlerle ortaya çıkan Hâricîlik, Haşviyye, Bâtınîlik, Haşîşîler, İşid,

[2] Âli İmrân, 3/31.

[3] Mâlik, *Muvatta'*, tahkik: Külâl Hasan Ali, Messesetü'r-Risâle, Dımaşk-Beyrut 2013, Hüsnü'l-Hulk, 8.

[4] Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çeviren: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Baskı İstanbul 2014, s. 39; Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha, Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları,3. baskı İstanbul 2016.

Daeş vb. yapılanmaların Müslümanlar arasında kin ve nefret tohumları ekerek terör estirmesi gelmektedir. Bu tür gruplar Müslümanların bir arada yaşama kültürünün önündeki en büyük engeldir. Bir başkası ise tasavvufun bir hakikat olup resminin ve şeklinin olmamasına rağmen,[5] insanlara giydikleri ile itibar edilerek tasavvufun hırka ve tâca indirgenmesidir. Kelâbâzî, Kuşeyrî ve Hücvirî gibi birçok tasavvuf otoritesinin de vurguladığı gibi,[6] gerçek sûfîlerin çoğunun yok olup gitmesi, tasavvuftan anlamayanların sûfîlik iddia etmesi, tasavvuf hakkında konuşanların bu yolun gerçek mahiyetini bilmemesi ve tasavvufu taklide indirgeyerek tasavvuftan olmayan şeyleri tasavvufa sokmasıdır. Müsamaha ve hoşgörü kaynağı olarak bilinen tasavvuf zümrelerinin –az bir kısmı hariç- kendilerinden olmayanları hidayete muhtaç olarak görüp ötekileştirmesidir.

Yeni coğrafi haritaların şekillendiği, görüş ayrılıklarının keskin çizgilere dönüştüğü, mezhep ve meşrep kavgalarının alevlendiği böyle bir devirde Hasan-ı Basrî gibi İslâm ahlâkını özümsemiş örnek şahsiyetlere ihtiyaç vardır. Bu çalışmada, Hasan-ı Basrî özelinde İslâm ahlâkının sahip olduğu dinamik yapının temel aldığı esasların, nazarî ve amelî boyutlarıyla XXI. yüzyılda İslâm dünyasının parçalanmışlığından, geri kalmışlığından ve ahlâkî tükenmişliğinden silkinmesine nasıl bir katkı yapabileceği üzerinde durulmuştur. Hasan-ı Basrî örnekliğinde şekillenen Müslüman dindarlığının hiç kimseyi ve grubu ötekileştirmeden bir arada yaşama kültürüne zemin teşkil edebilmesinin imkânı araştırılmıştır.

1. Hasan-ı Basrî

Tâbiîn neslinin önderlerinden Hasan-ı Basrî, 21/642 yılında Medine'de doğdu. Babası, Irak'ın fethi sırasında Basra yakınlarındaki Meysan kasabasından Medine'ye getirilen esirler arasında bulunan ve daha sonra Müslüman olan Yesâr'dır (Müslüman olmadan önceki adı Feyrûz'dur). Annesi ise, Ümmü Seleme'nin azadlısı ve hizmetçisi Hayre'dir. Aslen Arap olmayan ve ilk çocukluk yılları Allah Resûlü'nün evinde geçen Hasan ile daha çok Ümmü Seleme validemiz ilgilenmiştir. Bilgi ve hikmet sahibi bir kişi olarak yetişmesinde bu ortamın büyük rolü olduğu kabul edilir.[7] 12 yaşında Kur'an-ı Kerim'i ezberleyen Hasan-ı Basrî,

---

[5] Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, *(Hakikat Bilgisi)*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982, s. 118.

[6] Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, talik ve tahric: Ahmed Şemsuddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2011; *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf,* hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992, s. 6-7; Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'Ilmi't-Tasavvuf,* Beyrut-Dimaşk1995; *Kuşeyrî Risâlesi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları İstanbul 1991, s. 94-96; Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 80-82.

[7] Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, tahkik: Abdullah Enis et-Tabbâ'-Ömer Enis et-Tabbâ', Beyrut 1987, s. 480; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1958, VII, 156-57; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, tahkik: Servet Ukkâşe, 6. Baskı, Kahire 1992, s. 441; Ebu Nuaym el-Isfahânî, *Hılyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1988, II, 147; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-'Ayân*, tahkik: İhsan Abbas, Beyrut 1978, II, 69-70, 72; Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Âdâbu'l-Hasan-ı Basrî ve Zühdühü ve*

yetmişi Bedir gazisi olmak üzere yüz yirmi kadar sahabî ile karşılaşmış ve Hz. Ömer'in de aralarında olduğu birçoğunun duasını almıştır.

Kozmopolit bir şehir olan Basra'nın en bilgini, verâlısı ve zâhidi olarak tanınan Hasan-ı Basrî, Hz. Peygamber'in yanından hiç ayrılmayan Enes b. Mâlik'in ilim ve ahlâkından çok yararlanmıştır. Hz. Ali'nin hilafeti döneminde bir süre Basra müftülüğü yaptıktan sonra görevinden istifa etmiş, hayatını ilim öğretip ibadet ederek ve ahlâkın yaşanır hale getirilmesi için harcamıştır.[8] Erdemli davranışlarıyla hem Müslümanların hem gayri Müslimlerin takdirini kazanan Hasan-ı Basrî, 50-53/670-673 yılları arasında Horasan bölgesine yapılan gazalara katılmıştır. Ömrü boyunca biri gençliğinde biri de son zamanlarında olmak üzere iki kere hac yapmış, ilim ve amel yönünden zamanının cesur ve örnek bir imamı olmuştur.[9] 1 Receb 110/10 Ekim 728 Perşembe günü Basra'da vefat eden Hasan-ı Basrî'nin cenazesi Cuma günü kaldırılmıştır.[10] Birçok ilmî kitap bıraktığı belirtilen Hasan-ı Basrî'nin[11] sahabenin Kur'an anlayışını özümseyerek düşüncesinin merkezine alıp bazı ayetlere getirdiği yorumlar bir araya getirilerek onun adına bir tefsir oluşturulmuştur.[12]

2. Hasan-ı Basrî'nin Düşünceleri

2.1. Kur'an

Kur'an ve sahih hadisleri düşüncesinin mihverine yerleştirip bir hayat tarzı oluşturan Hasan-ı Basrî'nin sözlerinin çoğu, ya bir ayetin meali ya da tefsiridir. Yahut Allah Resûlü'nün (sav) bir hadisine dayanmaktadır. Müminin Kur'an'la bağlantısını şekilciliğin ötesine götürüp manevî ve ahlâkî bir ilişkiye dönüştüren ilk İslâm âlimlerinden biri olan Hasan-ı Basrî'ye göre fiiller ve onlara kaynaklık eden manevî oluşum Kur'an'a dayanmalı ve onunla irtibatını koparmamalıdır. Çünkü Kur'an sadece okunan, kendisiyle bazı ibadetlerin yerine getirildiği bir kitap değil, aynı zamanda müminin düşüncesinin ve ahlâkının oluşum sürecinin mihenk taşıdır. Halife Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı risalede "*Kim ne olduğunu*

Mevâızuhu, tahkik: Süleyman el-Harş, 1. Baskı Beyrut 2005, s. 23; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996, IV, 564. Kendisinden küçük olan iki kardeşinden Saîd hadisçi, Ammâr ise bir zâhid idi.

8 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 480; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 177; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 442; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-'Ayân*, II, 72; Zehebî, *Siyer*, IV, 587.

9 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 175.

10 Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, s. 480; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 177; İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 442; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-'Ayân*, II, 72; Zehebî, *Siyer*, IV, 587.

11 Hastalığı ağırlaşınca bir kitabı dışında kalan eserlerini fırında yaktırdığı ile ilgili bir başka rivayet de bulunmaktadır. İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 175; Zehebî, *Siyer*, IV, 584.

12 *Tefsiru'l-Hasan-ı Basrî*, derleyen: Muhammed Abdürrahim, Kahire 1992.

bilmek isterse, kendini Kur'an'a arz etsin" sözü[13] ile vurguladığı gibi, mümin yaşantısında Kur'an ayetlerini temel almalıdır.

Hasan-ı Basrî'ye göre Kur'an okumak, ezberlemek, nafile namaz kılmak, sadaka vermek gibi ibadetler tıpkı sahabenin yaptığı gibi riyadan ve gösterişten uzak olarak gizli yapılmalıdır.[14]

Allah'ın kuluna bir mesajı olan Kur'an'ı okuduğu halde ibret almayan, tefekkür edip ağlamayanlar okudukları mesajı anlamayan gafillerdir. Akıllı ve zeki olanlar Allah'ın verdiği aklı yerinde kullanıp içine düştükleri bu durumdan pişmanlık duyarak kısa sürede kurtulmaya çalışırlar.[15] İnsan, ömrü boyunca yapıp ettiklerinin kaydedildiği şuuruyla yaşayıp sürekli olarak nefis muhasebesi yapmalıdır. Çünkü Yüce Allah "*Kim zerre kadar iyilik yaparsa onu görür. Kim de zerre kadar kötülük yaparsa onu görür*."[16] buyurmuştur. Bütün yapıp ettikleri kıyamet günü kendisine eksiksiz takdim edileceğine göre, ibadetlerini Allah'ı görüyormuşçasına eda etmeli, davranışlarının murâkabe edildiğini hiçbir zaman aklından çıkarmamalıdır.[17]

Kur'an'ın sadece okunmak için değil, buyruklarına inanıp amel etmek, düşünüp ibret almak için gönderildiğini vurgulayan Hasan-ı Basrî, Kur'an okuyanların onu anlamak için yeterli bilgiye sahip olmamalarından, emir ve yasakların gerçek manasını araştırmamalarından şikâyetçidir. Şanı yüce Allah Teâlâ: "*Bu Kur'an, ayetlerini düşünsünler ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz bir kitaptır*,"[18] buyurmasına rağmen onu okuyanların, ayetlerin önünü arkasını, ona yakışır bir bilgiyle düşünmediklerini belirtmiştir. Ona göre Kur'an ayetlerinin önünü ardını düşünmek, onun harf harf ezberlenmesi, emir ve yasaklardaki hududunun bildirilmesi değildir. Bir kısım insanların "Ben bütün Kur'an'ı okudum, bir harfini bile düşürmedim" diyerek, bir kısmının da "Ben bir nefeste bir sûre okurum" diyerek büyük bir iş yaptıklarını zannettiklerini fakat Kur'an'ın, onların amelinde ve ahlâkında görünmediğini, dolayısıyla okuduğunu anlamayan böyle kimselerden uzak durulmasını öğütler.[19] Temel hedefi, Kur'an ile yaşanan hayat arasında Allah Resûlü zamanındaki alâkanın yeniden kurulması olan Hasan-ı Basrî, Kur'an okumanın onunla amel edildiği sürece anlam kazanacağını vurgular.

---

[13] Abdullah ibnü'l-Mübarek, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, çeviren: Muhammed Adil Teymur, Seha Neşriyat, İstanbul 1992, no: 37; Haris el-Muhasibî, *el-Vesâyâ*, tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, Beyrut 1986, 369; Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 145-146.

[14] İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 140.

[15] İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 127.

[16] Zilzâl, 99/7-8.

[17] İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 1563.

[18] Enbiyâ, 10/21.

[19] İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 793.

2.2. Hadis-Sünnet

Hasan-ı Basrî, hadis ilminin en önemli kaynakları kabul edilen Kütübü Sitte'nin hepsinde rivayetleri bulunan bir âlimdir. Bir hadisi dört sahabeden rivayet ettiği zaman Hz. Peygamber'den duymuş gibi hadisi ref eden Hasan-ı Basrî'nin hadis rivayet ederken hadis âlimlerinin usûlüne uyduğunu söylemek zordur. Hadislerin senedinden çok metnine önem verdiği için genellikle tam olarak rivayet etmemiş, duyduklarını mantığına vurup değerlendirerek bazen açıklama ilave etmiş, bazen de kısaltarak aktarmıştır.[20] Onun samimi bir dindarlığı vurgulayan davranışları ve bir âlim olarak hadislere getirdiği yorumlar, sosyal hayattan kopmadan iyi bir insan ve iyi bir Müslüman olunabileceğini göstermektedir.

Kur'an ve hadis gibi dinin iki temel kaynağı ile ilgili yapılan çalışmalarda sadakat ve ihlâsın önemini vurgulayan Hasan-ı Basrî'ye mürsel hadisleri sorulduğunda böyle bir sorudan rahatsızlık duyduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir: "Vallahi biz yalan söylemezdik, bize de yalan söylenmezdi. Horasan'a gazveye gittiğimizde yanımızda Muhammed'in ashabından üç yüz kişi vardı."[21] Onun bu cevabı yaşadığı sosyo-kültürel ortamda yalana müsamaha edilmediğinin bir işaretidir. Hadis tenkitçileri bu uygulamayı her ne kadar usûl açısından bir eksiklik olarak görseler de onun hadislerini rivayet etmekten çekinmemişler ve kendisini güvenilir kabul etmişlerdir.[22]

Bilginin değerini bilmeyenlere bilgi ve hikmetten söz etmenin hiçbir yararı olmayacağını vurgulayan Hasan-ı Basrî, hadis rivayetini Allah'ın âlimler üzerindeki bir hakkı olarak görmekle birlikte hadisin ilim amel bütünlüğünü sağlayan muttakî müminlere rivayet edilebileceğini belirtmiştir.[23] Hasan-ı Basrî'nin rivayet ettiği hadislerde genellikle sadaka vermenin fazileti, yöneticilerin güzel sözler söylemekle birlikte kalplerinin kötülüğü, geçmişte yapılan günahların unutulmaması ve gelecekte Allah'ın ne yapacağı düşüncesinin hatırdan çıkarılmaması, dünyanın geçiciliği ve âhiretin ebedîliği, insanın hırs ve emelinin önüne hiçbir zaman geçilemeyeceği vurgulanmıştır.

Hasan-ı Basrî, sünnetlere uymaya büyük önem vermekle birlikte aşırılıklardan kaçınmayı tavsiye etmiştir. Bazı insanların Hz. Peygamber'in bir beşer olarak yaptığı davranışları sünnet telakkî edip onları yapmada aşırı gittiklerini, bir kısım insanların da sünnetlerden uzaklaşıp bidatlere daldıklarını ifade ederek Müslümanları dikkatli olmaya ve orta yolu benimsemeye çağırmıştır.

---

[20] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 159; Abdullah Aydınlı, "Hasan Basrî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, Erzurum 1988, s. 98-99. (91-113)

[21] Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Samsun 2001, s. 310.

[22] Aydınlı, *Hasan Basrî*, s. 100-101.

[23] Zehebî, *Siyer*, IV, 565-566.

Aşırılıklardan uzak bir şekilde yaşamaya çalışan sünnet ehlinin her devirde az olacağını ifade ederek bu kimseler gibi olmayı öğütlemiştir.[24]

Hasan-ı Basrî, zühdü cübbe ve sarıkla özdeşleştiren bazı zâhidlerin aksine gümüş yüzük takmış, sakalını sarıya boyamış, ayakkabısı ile namaz kılmış, bıyıklarını onların kısalttığı gibi kısaltmamış, güzel ve temiz giyinip siyah başlık takmıştır.[25] Sünnetleri şekle indirgeyip ruhundan habersiz olan bir takım Müslümanların psikolojik hallerini şöyle tasvir etmiştir: "Sen bedenleri görürsün ama kalpleri göremezsin, sesleri duyarsın fakat dost sesini asla duyamazsın. Bunlar çok sünnet işledikleri sanılsa da kalpleri kupkuru olan kişilerdir." Ona göre ibadetleri yaparken ihlâstan uzak olan bu insanlar, kalplerindeki riya, kibir, ucb ve haset gibi hastalıklardan kurtulamazlar ve ibadetlerin tadına varamazlar. Çünkü bunlar Allah Resûlü'nün dikkatleri çektiği: "*Allah Teâlâ buyurdu ki: Kulumun kendisiyle bana ibadet ettiği şeylerin en sevimlisi, samimiyettir*."[26] hadisinden habersiz görünmektedirler. Müminlerin kupkuru, samimiyetten uzak davranışlarını, sünnet diyerek yaptıkları şekilciliği tenkit eden Hasan-ı Basrî, sahabenin, yaptıkları sâlih amelleri dile getirmediklerini, ne kadar çok iyilik yapsalar da cehennem ateşinden kurtulamama endişesi içinde olduklarını belirtmiştir. Onun ümitvar olmaktan çok kendisinin içini kemiren ahiret kaygısını yansıtan bu düşünceleri[27] çalışıp gayret etmeden sadece temennî ederek arzu edilen şeyin elde edilemeyeceğine dikkatleri çekmektedir. Hz. Peygamber'in "*Kişi sevdiği ile beraberdir.*"[28] sözüne güvenip de amel etmeyenlere, yaptıkları bazı amellerle Allah katında mertebeler kazandıklarını ifade edenlere, Yahudi ve Hıristiyanların peygamberlerini sevmelerine rağmen onlarla birlikte olamadıklarını hatırlatarak uyarmıştır.[29]

2.3. İnsan

Hasan-ı Basrî, halife olarak yaratılan ve yeryüzünü imar etmekle görevli insana büyük değer vermiştir. Herkesin kendi hayatını yaşayacağını ve başka birinin yerini alamayacağını belirterek insanın sorumluluk bilinci içinde yaşaması gerektiğini vurgulamıştır. Hasan-ı Basrî, hızla akıp giden hayatta insanın kendi kusurlarını bırakıp başkalarıyla uğraşmasını yanlış bulur. Ancak bu, toplumla ilgilenmemek, sosyal hayattan kopmak anlamına gelmez. Vaazlarında insanın şahsî sorumluluğunu hatırlatarak herkesin yaptıklarından sorulacağını, bu

[24] Ebu Muhammed Abdullah b. Abdürrahim ed-Dârimî es-Semerkandî, *Sünen-i Dârimî*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınlı, İstanbul 1994, Mukaddime 23, s. 291-192.

[25] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, s. 160-161, 173; Zehebî, *Siyer*, IV, 573, 575-.

[26] İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 197, 204.

[27] İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 160, 242, 531.

[28] Buhari, *Sahih*, İstanbul 1992, Ahkâm, 10; Müslim, *Sahih*, İstanbul 1992, Birr, 161.

[29] Abdurrauf el-Münâvî, *el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Terâcimi Sâdâti's-Sûfiyye*, Kahire ts., I, 183.

bakımdan aklını kullanarak günahlardan uzak durulması gerektiğini şöyle dile getirmiştir: "Âdemoğlu! Sen yalnız başına öleceksin, kabre yalnız gireceksin, yalnız diriltileceksin ve yalnız hesaba çekileceksin. Âdemoğlu! Mana sensin, yalnız sen isteniyorsun.[30]

Dünyanın geçiciliğini âhiretin ebedîliğini vurgulayan Hasan-ı Basrî'nin zenginliğe karşı tavır alıp fakirliği tercih etmesinin sebebi, insanları imtihan için kendilerine verilen mal ve mülk konusunda uyarmaktır. Yoksa fakirliği arzu edilir bir olgu gibi göstermek değildir. Zira fakirlik de tıpkı zenginlik gibi bir imtihan sebebidir. Helal yoldan elinin emeğiyle kazanılan para her zaman değerlidir. Allah'ın verdiği nimeti kötülük için kullanmayıp itaat ve iyilik için sarf eden Müslüman imtihanı başarıp kendisine verilen mal ve mülkün hükmü altına girmez ve ona hâkim olur. Çünkü zenginlik, insan ona sahip olduğu sürece anlam kazanır. Yoksa insan mal ve mülkün esiri olursa imtihanı kaybeder ve hüsrana uğrar. Zenginlere bakıp da onlara haset etmeyen, sahip olduğu mallar kendisini gurur ve kibre sevketmeyen insanları takdir eden Hasan-ı Basrî, mal ve mülk edinme konusunda bazı zâhidlerin yaptıkları gibi dünyaya tavır almaz. Zühd gereği yamalı elbise giyenleri ikaz eden Hasan-ı Basrî, bunların görünüşlerini dindarlık ve ahlâkîlik olarak sunmalarını riyâ olarak değerlendirmiştir. İnzivâ hayatı yaşamadığı gibi bunu teşvik de etmeyen Hasan-ı Basrî, toplumun içinde onlardan biri gibi yaşamış ve halkın problemlerine çözüm üretmeye çalışmıştır. Fetihler sebebiyle refah seviyesi yükselen yöneticileri ve halkı paranın esiri olmamaları konusunda sürekli uyarmıştır.[31] Çünkü dünyaya dünyada kalınacak kadar, ahirete de ahirette kalınacak kadar değer verilmelidir.

Hasan-ı Basrî, içinde bulunduğu toplumda yaşanabilir bir dindarlığın erken devirlerdeki ilk müşahhas örneklerindendir. Aralarında büyüdüğü ve gözlemlediği sahabe hayatının kendi devrinde de yaşanabileceğini ve değer merkezli erdemli bir toplum oluşturmanın her zaman imkân dâhilinde olduğunu vurgulayıp bunu gerçekleştirmek için uğraşmıştır. Ona göre gerçek mümin, kendine hâkim olup hesaba çekilmeden nefsini hesaba çeken ve Allah'tan en çok korkandır. Allah rızası için harcadığı malının insanlar tarafından bilinmesini istemeyen müminin iyiliği ve ibadeti arttıkça, nefsini tezkiye edip düzelttikçe Allah'tan ayrı kalma korkusu da artar. Münafık ise yaptığı küçük işleri büyük görüp kötülüklerinin kendisine zararı olmayacağını zanneder.[32] Bu bakımdan davranışlara dikkat edilmeli ve hataların ardından tevbe edip iyilik yaparak affedilmesini sağlamalıdır.

---

30 Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 155.

31 Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 135.

32 İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 532; Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 153.

Hasan-ı Basrî, dinde ve ibadetlerde devamlılığın esas olduğunu belirtmiş, insanın dinî görevleri yaparken aşırılıktan kaçınmasını öğütlemiştir.[33] İbadetin az da olsa devamlı olmasını vurgulama bağlamında onun şu sözü dikkat çekicidir: "Bu din, devamlı bir dindir. Ona sabırla katlanmayan onu bırakır. Hak ağırdır, insan ise zayıftır. Sizden her biriniz yapabileceği işi üzerine alsın." Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla bir gün gece gündüz ibadet edip daha sonra ihmal etmek ibadetin ruhuna aykırıdır. Ayrıca insanın nefsine aşırı şekilde yüklenmesi de hoş değildir. Çünkü bir kul nefsine rıfk ile muamele etmeyip de zorluk ve şiddeti tercih ederek gücünün üstünde zikir ve evrâd gibi bir şey yüklerse, nefsin bunların hepsini birden terk etmesi kuvvetle muhtemeldir. Hatta bu kişi farz namazları bile kılamayacak hale gelebilir. Eğer nefsine kolaylığı tercih edip güç yetirebileceği düzeyde iş yüklerse daha akıllıca davranmış olur. Hayırlı bir işi, ibadeti ya da güzel bir davranışı bir yapıp bir yapmamak erdem değildir. Bu bakımdan mümin sâlih amellerin devamlı olmasına özen göstermelidir. Çünkü Şeytan bir kimseye bakıp Allah'a itaatte devamlı görürse, kaybını arar gibi onu sık sık yoklar. Ancak itaatte devamlı görürse bırakıp gider. Eğer bir kere öyle, diğer sefer böyle görürse, onu vesvese ile kandırabileceği izlenimi edinir.[34] Dolayısıyla insan ibadetleri az da olsa devamlı ve samimi olarak yapmalıdır.

Kur'an ahlâkını özümseyen Hasan-ı Basrî, Allah'ın yarattığı her insana, özellikle müminlere saygı duymakla birlikte konumu ne olursa olsun hiçbir insanı kutsallaştırıp putlaştırmaz. Bu bağlamda terbiyesinde yetiştiği sahabeyi yanlış yapmaz olarak görüp kutsamak yerine, onların iyiliklerini örnek alıp yanlışlarından ibret alarak hata yapmamaya çalışmak gerektiğini belirtir. Sahabeden birçoğunun yaptıklarından övgüyle söz ederken Arapların siyasî dâhileri arasında gösterilen Amr b. Âs ile Muğîre b. Şu'be hakkında tenkitçi bir yaklaşım sergiler. Amr b. As'ın Sıffîn savaşı sırasında Muaviye'ye Kur'an sayfalarını mızrakların ucuna taktırıp işi hakem olayına kadar götürerek ümmetin bölünmesine yol açmasını ve Hâricilerin ortaya çıkmasına sebep olmasını eleştirir.[35] Muğire b. Şu'be'nin de telkiniyle Muaviye'nin oğlu Yezid'i veliaht tayin edip hilafeti saltanata dönüştürmesini büyük bir yanlış olarak görür.[36] Muaviye'nin yönetimi saltanata dönüştürmesini ve muhaliflere zulmetmesini Allah'ın takdirine bağlayanların durumunu

[33] Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tahkik: Abdüsselâm Muhammed Harun, 5. Baskı Kahire 1985, I, 255

[34] İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 18, 20, 1330.

[35] Amr b. Âs'ın Muaviye ile birlikte hareket ederek Hz. Ali'ye karşı tavır almasından pişmanlık duyması ve Allah'tan bağışlanma dilemesi Hasan-ı Basrî'nin haklılığını ortaya koyar. İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 286; İbn Abdilberr, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, tahkik: Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire ts., III, 1189.

[36] Celâlüddin es-Süyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1952, s. 205-206.

soran Ata b. Yesâr'a: "Allah'ın düşmanları yalan söylüyor" [37] diyerek yaptıkları kötülükleri kader inancıyla irtibatlandıran yöneticileri sert bir şekilde tenkit eder. Yezid'in saltanatı döneminde İbn Sîrîn ve eş-Şa'bî kendilerine Yezid'in uygulamaları hakkındaki görüşlerini soran Irak valisi Ömer İbn Hübeyre'ye günü kurtarmaya yönelik cevaplar verirken, doğru bildiklerini söylemekten çekinmeyen Hasan-ı Basrî şu sözleriyle siyasî olaylara bakışının bir özetini sunmuştur: "Ey İbn Hübeyre! Yezid hakkında Allah'tan kork, fakat Allah hakkında Yezid'den korkma. Çünkü Allah seni Yezid'den korur fakat Yezid seni Allah'tan koruyamaz. Ey İbn Hübeyre! Eğer Allah'a isyan edersen, Allah da dinine ve kullarına yardım etmek üzere bir hükümdarı görevlendirir. Hükümdarı Allah'ın dininin ve kullarının üstüne çıkarma, onlardan üstün tutma! Çünkü yaratıcıya isyankâr olan bir mahlûka itaat edilmez."[38]

Hasan-ı Basrî'nin kaderle ilgili risalesinden de anlaşıldığı gibi, dönemindeki insan iradesinin durumu ile ilgili tartışmalar siyaset odaklı gelişmiş ve dini kavramlar siyasetin, iktidar mücadelesinin ve sosyal olayların etkisiyle farklı anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır.[39] Emevîlerin kader konusunu kendi siyasî ikballeri doğrultusunda yorumlamalarına tepki gösteren Hasan-ı Basrî, düşüncelerinden dolayı kendisini hesaba çekmek isteyen Halife Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı bir risalede, Kur'an ayetlerinden hareket ederek Allah'ın takdiri ve insan iradesi arasındaki dengeyi başarıyla kurmuştur. Bir idareci olarak yaptığı iyi-kötü her şeyi Allah'ın kaderine yükleme eğiliminde olan Abdülmelik b. Mervan'ı nazik bir şekilde uyarmıştır. Sahabenin, Allah'ın kendisine isnat ettiği şeylerin dışında bir şeyi O'na isnat etmediklerini, zulmü Allah'a nispet edip kendilerini bundan uzak tutanların Kur'an'a bir bütün olarak bakmadıkları için ona aykırı davrandıklarını hatırlatıp herkesin yaptıklarından sorumlu olduklarını vurgulamıştır. İnsanları kendi ameline göre ödüllendirecek olan Allah'ın iman etme konusunda insanları serbest bıraktığı için iman edenin de inkâr edenin de kendi hür iradesiyle bunu seçtiğini ve sonucuna katlanması gerektiğini ifade etmiştir. Hz. Âdem ve Hz. Musa gibi peygamberler bile bir hata işlediklerinde onu kendilerine ya da şeytana nispet ederken, bazı kimselerin hoşlanmadıkları şeyleri, inançsızlığı, adaletsizlik ve zulmü kaderin bir cilvesi diyerek Allah'a nispet etmelerini sünnetullah açısından yanlış bulmuştur. Allah'ın, emir ve yasaklar manzumesi göndermekle birlikte kullara yapılacak işleri kesin olarak mukadder kılmadığını ve yaptıkları amellere göre onlara karşılık vereceğini vurgulamıştır. Allah'ın kendisine

[37] İbn Kuteybe, *el-Maârif*, s. 441; Zehebî, *Mîzânü'l-İ'tidâl*, Beyrut 1400h., IV, 41.

[38] Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 149; İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-Ayân*, II, 71. Ömer b. Hübeyre, Yezid'in valisi olan babasından sonra Irak valisi olmuştur. Daha sonra tutuklanıp malları müsadere edilerek hapsedilmiş ve 107/725 de vefat etmiştir. Zehebî, *Siyer*, IV, 562.

[39] Abdülhamit Sinanoğlu, "İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 43, 2002/2, s. 251 vd.

emrettiği ve yasakladığı dini yükümlülüklerden kaçmak için Allah'ın kaderi kavramına yapışanların Kur'an'ı yanlış yorumlayan cahiller olduğunu belirtmiştir.[40] Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Hasan ve Abdullah ibn Ömer gibi sahabelerden gelen rivayetler onun bu düşüncelerini desteklemektedir.

Hasan-ı Basrî'nin yöneticileri tenkit etmekle birlikte siyasi olaylarda taraf tutmaması, isyanlardan uzak durması ve halkı zühd ve takvâya, dünyadan uzak durmaya ve ahirete önem vermeye yönelik gayretleri[41] Emevîlerin işine gelmiş ve bu sebeple onun sert tenkitlerine tahammül etmişlerdir.[42] O, dine aykırı olan siyasî uygulamalara karşı bu tavrıyla toplumun dinamiklerine aykırı olan şeyleri reddederek ıslah yolunu tercih etmiştir. Çünkü isyan, toplumu saran hastalığı teşhis etmekle birlikte yanlış bir tedavi metodunu benimsediği için kamu düzenini sarsar.[43] Bu bakımdan ülkede kargaşaya sebep olan isyandan uzak durulmalıdır.

2.4. İlim

İlim tahsiline hikmetli sözleri ezberleyerek başlayan Hasan-ı Basrî,[44] ilkin Arap dilinin inceliklerini ve belagati, daha sonra da fıkıh ilmini öğrenmiştir. Zamanında haram ve helali insanlar arasında en iyi bilen kişi olarak tanınmış, sözleri davranışlarına, amelleri de sözlerine uyan bir âlim olarak şöhret bulmuştur.[45] Hasan-ı Basrî'nin yaşadığı devirde ilimler henüz teşekkül etmediği için onu bir müfessir, fakih, kelamcı ve mutasavvıf gibi bir ilim dalında derinleşmiş bir teorisyen olarak görmemek gerekir.[46] Yaşadığı dönemdeki pek çok konuda fikir geliştirmekle birlikte, onun herhangi bir ilim dalıyla ilgili sözlerini ve davranışlarını günlük hayatının bir parçası olarak değerlendirmek daha uygundur.

Hasan-ı Basrî, bir konuda görüş bildirirken Kur'an'a uygunluğuna bakarak akıl süzgecinden geçirmeyi temel prensip edinmiş, Kur'an ayetlerinin ne dediğinden daha çok ne demek istediği üzerinde durması yönüyle Hz. Ömer'e

[40] Helmut Ritter, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", çevirenler: Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III-IV, Ankara 1954, s. 75-84; Osman Karadeniz, "Hasan-ı Basrî ve Kelami Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, İzmir 1985, s. 135-156; Julia Obermann, "İslam'ın İlk Döneminde Politik Teoloji, Hasan Basrî'nin Mektubu Üzerine", çeviren: Muhit Mert, *Kelam Araştırmaları 4*, 2006, s. 115-137; Michael Schwarz, "Hasan Basrî'nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme", çeviren: Muhit Mert, *GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sayı: 3, 2003/1, s. 123-141.

[41] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 164-166.

[42] Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XVI, 291-292.

[43] Hasan-ı Basrî'nin siyasi otoriteyle ilişkilerinin geniş bir değerlendirmesi için bkz: Mevlüt Uyanık, "İslam Toplumunun Oluşum Sürecinde 'Muhalefet' Kavramı, Hasan Basri Örneği", *Kur'an Sempozyumu 13-19 Ocak 1997*, Ankara 1998, s. 95-116.

[44] Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 147.

[45] Hasan-ı Basrî, fıkıhçılar tarafından kaybolmuş mezheplerden birinin imamı olarak kabul edilmektedir. Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul1999, s. 211.

[46] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 158-159.

benzetilmiştir.[47] Âlimlerin meclisinde konuşmaktan çok dinlemenin önemini belirterek, tıpkı güzel konuşmayı öğreniyor gibi dinlemeyi ve hiç kimsenin sözünü kesmemeyi[48] âdâb-ı muâşeret açısından önemsemiştir. Bilginin insanın huşûsunda, bakışında, dilinde, elinde, namazında, sözünde ve dindarlığında tesirini çok çabuk göstereceğini belirterek güzel söz söyleyenlerin davranışlarını görmeden peşlerine takılmamayı öğütlemiştir.[49] Çünkü insanın öğrendiği ilmî konulardan birini işlerinde tatbik etmesi kendisi için dünya ve içindekilere sahip olmaktan daha hayırlıdır.[50]

Hasan-ı Basrî, ilimle hikmet arasında bir bağ kurmaya çalışmış ve âlimin aynı zamanda hikmet ve feraset ehli olması gerektiğine dikkat çekmiştir. Gerçek âlimin, ortaya çıkacak bir fitneyi henüz zuhur etmeden fark edebileceğini, fitne çıktıktan sonra onun fitne olduğunu cahillerin de bilebileceğini belirterek âlimin ferasetine dikkat çekmiştir.[51] Hikmet sahibinin dilinin kalbinin arkasında olduğunu ve bir şey söylemek istediğinde kalbine baktığını, kendine faydalıysa söylediğini, aleyhine ise dilini tuttuğunu belirtmiştir. Cahilin kalbinin dilinin ucunda olduğunu, bu yüzden kalbine dönüp bakmadan diline ne gelirse söylediğini hatırlatarak cahiller gibi hareket etmemeleri konusunda çevresindekileri uyarmıştır.[52]

Basiret sahibi, ileri görüşlü âlimlerin sabırlı olacaklarını ifade ederek sabır ile basiret arasında yakın bir ilişki kuran Hasan-ı Basrî, basiret sahibi olabilmek için sabırlı olmak gerektiğini belirtmiştir.[53] Ona göre gerçek âlim; verâ sahibi, zâhid, kendisinden üstün olanları kıskanmayan, düşük olanları da hakir görmeyen ve öğrettiğine karşılık dünya malı almayan kişidir ancak bu özelliklere sahip âlimler çok az bulunmaktadır.[54] Âlime verilen cezanın kalbinin ölümü, bunun da âhiret ameli karşılığı dünyayı istemesiyle meydana geldiğini belirterek[55] âlimlerin kalplerinin Kur'an ve zikirle sürekli cilalanıp diriltilmesi gerektiğini vurgulamıştır.

2.5. Ahlâk

Hasan-ı Basrî, Hz. Peygamber'in ahlâk merkezli toplumu dönüştürme çabalarını örnek almış, ahlâkla ilgili kavramların kalplerde içselleştirilmesi üzerinde

47 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 161-163; Zehebî, *Siyer*, IV, 577.

48 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 290-291.

49 İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 77; Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 156.

50 İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 79; Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, 261, 285; Zehebî, *Siyer*, IV, 583.

51 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 166.

52 İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 390; Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, I, 172.

53 İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 14.

54 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 158, 177; Zehebî, *Siyer*, IV, 576.

55 İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 1514.

önemle durmuştur. Bu ahlâk, iyi ve kötünün ne olduğu hakkındaki tartışmalara konu olan teorik ahlâk değil, insanla içinde yaşadığı dünyanın anlamını sorgulayıp davranışlarda yansıyan bir şuur hali olan ahlâktır. Çünkü ahlâk yaşandığında anlamlı olur. Bu bakımdan insanın çevresinde olan bitene ibret nazarıyla bakıp tefekkür etmesi ve kendisinin yapması gereken şeyleri sabır ve kararlılıkla bilfiil yapması gerekir.[56] Bu düşünceleri kendi şahsında gerçekleştiren Hasan-ı Basrî,[57] yaşayış ve ahlâk açısından sahabeye benzetilmiştir.

Tâbiîn neslinin önde gelen zâhidlerinden Hasan-ı Basrî'nin[58] zühd ve takvâ anlayışı, insanın yaratılış gayesine uygun olarak Kur'an ve Sünnet'te vurgulanan, ahirete dünyadan daha fazla değer veren bir anlayıştır. Ona göre insan dünyada ve ahirette ne kadar kalacaksa bunlara o nispette değer vermelidir. Dünya nimetlerinden faydalanmakla birlikte onların tahakkümü altına girmemelidir. Ömrü, fani olan bedene hizmet ederek, dünyanın peşinde koşarak harcamak, ebedî olan ruhu ihmal etmek ve bâki olan ahireti feda etmek demektir.

Hasan-ı Basrî'nin dünyaya bakışı, kötülüğünden ziyade, dünyanın geçiciliğine vurgu yapmakta odaklanmaktadır. İmar edilmesi gereken bir yer olan dünyaya esir olmadan onu yönetebilmek büyük bir erdemdir.[59] Dünyadan el etek çekip el emeği ile geçinme terk edilecek olursa başkasına muhtaç bir duruma düşmek kaçınılmaz olur. Bu da Allah'ın sevmediği dilenciliğe kapı açar.

Hasan-ı Basrî, sahabede gördüğü samimi dindarlığın, fetihlerle refah seviyesi yükselen kendi zamanındaki toplumda kaybolmaya yüz tutmasından büyük endişe duymuştur.[60] Sahabe neslini idealize etmesinin geri planında bu kaygı yatan Hasan-ı Basrî, toplum içerisinde dindarlığı içselleştirmediği halde dindarmış gibi görünenleri riyakârlıkla suçlar. Kendisinin farklılığını gösterme çabasıyla farklı giyinen âlim, zâhid ve sûfîlerin giyim tarzlarının kalplerindekini yansıtmadığını belirterek onların kalplerinde kibir dolaşırken giydikleri hırkayla mütevazı görünme çabalarını tenkit eder.[61] Bu bağlamda şu olay anlamlı bir örnektir.

---

[56] Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 133.

[57] Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 147-148.

[58] Alkame b. Mersed, *Tâbiîn Döneminin Sekiz Zâhidi*, tahkik: Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî, çeviren: Pehlül Düzenli, Diyanet İlmi Dergi, cilt: 43, sayı: 1, Ankara 2007, s. 119-144. Diğer yedi zâhid ise; Âmir b. Abdullah, Üveys el-Karanî, Herim b. Hayyân, Rebi' b. Hüseym, Esved b. Yezid ve Mesrûk b. Ecdâ'dır. Câhız ise onu zâhidler arasında saymamaktadır. *el-Beyân ve't-Tebyîn* I, 363-365, III, 193.

[59] Dünyada çalışıp helal kazancı önemseyen Hasan Basrî'yi sadece ahirete önem veren, bu dünyaya karşı ilgisiz gören bakış açısına katılmak zordur. Onu hem akıl ve mantığını kullanan hem de dünyayı hiçe sayan biri olarak nitelendirmek haksızlık olur. Karşılaştırma için bkz: M. Zeki İşcan, "Ehl-i Sünnetin Oluşumunda Öncü Şahsiyetler, Hasan-ı Basrî ve Ebu Hanife Üzerine Bazı Mülahazalar", *Tarihte ve Günümüzde Ehli Sünnet*, İstanbul 2006, s. 66 vd. (63-96)

[60] İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 162.

[61] Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 153.

Hasan-ı Basrî ve Ferkad es-Sincî bir yemeğe davet edildiler. Kendilerine çeşit çeşit yemekler ikram edildi. Ferkad zühd anlayışı gereği yemekten geri çekildi ve hiçbir şey yemedi. Bunun üzerine Hasan-ı Basrî alaycı bir şekilde şöyle dedi: "Ey Füreykad! Sana ne oluyor? Sen kendini şu giydiğin zâhid elbisesiyle kardeşlerinden üstün ve faziletli mi görüyorsun? Bana gelen haberlere göre, cehennem ehlinin çoğu bu tür elbise giyenlerdir."[62]

Dış görünüşten daha çok insanın kalbine yönelip ahlâkîliğe vurgu yapan Hasan-ı Basrî, "Sizden öncekilerin kalpleri daha yumuşak, elbiseleri daha sertti. Sizin ise kalpleriniz daha katı, elbiseleriniz daha narindir." diyerek dönemindeki dindarlık ve ahlâk algısındaki değişime dikkat çekerek kalp hastalıklarına karşı dikkatli olmanın önemini vurgulamıştır.[63] İyiliği emreden ve kötülükten sakındıran sahabenin söylediklerini ilkönce kendilerinin yaptığını, içinde bulunduğu toplulukta ise insanların söyledikleri ile davranışlarının çelişki oluşturduğunu ifade ederek toplumdaki yozlaşmayı gözler önüne sermiştir.[64] Dolayısıyla insanın ahlâklı ve erdemli olmasına büyük değer veren Hasan-ı Basrî, bir kimsenin söylediğinden çok yaptığına değer verilmesini ister.

Hasan-ı Basrî, İslâmiyet'in insanlara barış ve güven getirmesine rağmen Müslümanlar arasında güven bunalımı yaşanmasına üzülmektedir: İslâm'ı, kalbin alenî ve gizli olarak Allah Teâlâ'ya güvenmesi, hem Müslümanların hem de gayri müslimlerin kendisinden emin olması şeklinde tanımlayarak[65] Müminlerin İslâm kardeşliği ile hareket etmeleri gerektiğini belirtmiştir. Kindar olanın dindar olamayacağı düşüncesinden hareketle Müslümanların ahlâkının en önemli göstergelerinden birinin affetmek olduğunu ifade etmiştir.[66]

İnsanların ihtiyaçlarını gidermeyi nafile ibadetlere tercih eden Hasan-ı Basrî, dindarlığın şekil ve ibadet çokluğunda değil insanlara faydalı olmakta olduğunu vurgulamıştır. Ramazan ayında müminlerin itikâfa girmesi nafile bir ibadettir. Mescidde itikâfa giren kişinin mescidin dışına çıkmaması gerekir. Nitekim Hz. Âişe'nin bildirdiğine göre Hz. Peygamber (sav) itikâfta iken mescidin bitişiğinde bulunan evine bile geçmemiştir. Ancak insanların ihtiyacını mescidde giderme imkânı yoksa bu işi görmek üzere mescidden çıkmıştır.[67] Sünnetin gayesini içselleştiren Hasan-ı Basrî, bir Müslümanın ihtiyacını gidermeyi sene boyunca itikâfta durmaktan üstün görmüştür. Şu olay onun bu düşüncesinin hayata geçirilişidir: Hasan-ı Basrî, kendisine ihtiyacını gidermesi için gelen bir adamı alıp arkadaşlarından Sabit el-Bünân'ın yanına götürmüş, Sâbit: itikâfta olduğunu

62 İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 169; Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 157.

63 Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 170.

64 Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 155.

65 İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 658; Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 152.

66 İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 662, 700.

67 Mâlik, *Muvatta'*, el-İ'tikâf, 1-2; Buhârî, el-İ'tikâf, 2,3; Müslim, Sıyâm, 6.

söyleyip o şahsın işini görmeyince Hasan-ı Basrî: "Müslüman bir kardeşimin ihtiyacını karşılamam, bana bir sene itikâftan daha sevimlidir."[68] diyerek sosyal hayatla bütünleşmiş bir dindarlığın ölçüsünü ortaya koymuştur.

Ahlâkla sâlih amel arasındaki irtibata dikkati çeken Hasan-ı Basrî, verâ ve tefekkürü amellerin en üstünlerinden kabul eder.[69] Ancak sâlih amel sadece ibadetlerle sınırlı değildir. Müttakî müminin vasıflarını sıraladığı bir sözünde de vurguladığı gibi doğru söylemek, ahde vefâ, akrabaları ziyaret etmek, zayıf ve güçsüzlere merhametli davranmak, övünmemek, iyi işler için var gücüyle çalışmak, insanlara iyi görünmeye çalışmamak, Allah'a yaklaştıran davranışları yaymak, kısacası güzel ahlâklı olmak sâlih ameller kapsamına girmektedir.[70]

Hasan-ı Basrî'nin erdemli insanların en önemli özellikleri olarak sıraladığı doğru söylemek, emaneti yerine getirmek ve ahde vefa göstermek[71] her devirde geçerli olan ve özlemi çekilen değerlerdir. Tasavvuf geleneğinde susmanın fazileti ile ilgili birçok söze rastlanır. Ancak Hasan-ı Basrî, mutlak anlamda susmanın faziletinden söz etmez. Bir konuda konuşmak ya da susmak arasındaki dengeyi korumanın önemli olduğunu, iyiliklerin yazılması söz konusu olduğunda konuşmanın susmaktan hayırlı, konuşma sırasında yalan ve dedikodu yapılacaksa susmanın da kötülüklerin yazılmasından hayırlı olduğunu ifade eder.[72]

Hasan-ı Basrî, Allah'ın verdiği nimetlerle başkalarına karşı kibirlenip şımarıklık yapmayı hoş görmez. İnsanın ham maddesinin tevazunun darb-ı meseli olan toprak olduğunu, dolayısıyla yeryüzünde dolaşırken aynı zamanda kendisine de basmış olacağını şöyle hatırlatmaktadır: "Ey Âdemoğlu! Ayağını toprağa dikkatle bas! Çünkü orası çok geçmeden senin kabrin olacak. Şüphesiz sen ananın karnından ayrıldığın günden beri ömrünü tüketmektesin." Kendine karşı dürüst olmayanın başkalarına karşı da dürüst olamayacağı bilinciyle hareket ettiği için toplumun her kesimi tarafından takdir edilen Hasan-ı Basrî'nin birçok sözü, sanki onun kendisiyle hesaplaşmasıdır.[73] Bu bağlamda şu söz örnek verilebilir: "Âdemoğlu! İşini yarına bırakma. Çünkü sen yarında değil bu gündesin. Yarına çıkarsan bugünkü gibi akıllıca davranırsın. Eğer yarına çıkamazsan bugün eksik yapmış olduğun şeyden dolayı pişman olmazsın. Ben öyle insanlara yetiştim ki, onlar paradan daha çok zamana değer veriyorlardı."[74] Refah seviyesinin

[68] İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 747. İbnü'l-Cevzî'de bu söz "bir ay itikâftan daha sevimlidir" şeklindedir. İbnü'l-Cevzî, *Âdâbu'l-Hasan-ı Basrî*, s. 36. Bu konuda ayrıca bk, İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, VII, 169.

[69] İbn Mübârek, *Kitâbu'z-Zühd*, no: 91, 285.

[70] Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 143; İbnü'l-Cevzî, *Âdâbu'l-Hasan-ı Basrî*, s. 37-38.

[71] İbnü'l-Cevzî, *Âdâbu'l-Hasan-ı Basrî*, s. 37-38.

[72] Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, II, 113.

[73] Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ*, II, 155.

[74] İbn Mübârek, Kitâbu'z-Zühd,no: 8, 660.

yükselip paranın insanlara hükmetmeye başlamasıyla bu erdemleri kaybeden Müslümanların birbirine bakışlarının değiştiğini vurgulayan Hasan-ı Basrî, sahabenin birbiri ile karşılaştığında hayır dua ettiklerini, insanların paraya kul olunca bu davranışları unuttuklarını ifade etmiştir. İnsanın mürüvvetinin, konuşmasının doğruluğunda, dostlarının yükünü çekmede, yaşadığı devirdeki insanlara iyiliği yaymada ve komşularına eziyet etmemekte belli olacağını belirten[75] Hasan-ı Basrî, davranışı sözüne uyan örnek alınacak bir Müslümandır.

Sonuç

Hz. Peygamber'in ahlâk merkezli toplumu dönüştürme ve dindar nesil yetiştirme çabalarını örnek alan Hasan-ı Basrî, fıkıhla zühdü şahsında bütünleştiren bir âlimdir. İçinde bulunduğu toplumda yaşanabilir bir dindarlığın erken devirlerdeki ilk temsilcilerindendir. Gözlemlediği sahabe hayatının kendi devrinde de yaşanabileceğini ve değer merkezli erdemli bir toplum oluşturmanın her zaman imkân dâhilinde olduğunu vurgulayıp bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır. Dönemindeki dindarlık ve ahlâk algısındaki bozulmaya dikkat çekerek, söz amel bütünlüğünün önemini belirtmiş, güzel söz söyleyenlerin davranışlarını görmeden peşlerine takılmayı doğru bulmamıştır.

Zühd ve takvâsı, özü ve sözünün uygunluğuyla Müslümanların yanı sıra gayri Müslimlerin bile takdirini kazanan Hasan-ı Basrî, konuşmalarındaki özlü ve akıcı üslubu ile iyi bir hatip ve etkili bir vâizdir. Tesir bakımından peygamberlerin sözlerine benzetilen sözleri, derin bir tefekkürün ve manevî bir tecrübenin ürünü olan hikmetli ifadeleri, konuştuğunda sanki ahiretten gelen birinin gördüğünü anlattığı gibi konuşması zâhidler, vâizler ve sûfîler üzerinde etkili olmuştur. Kur'an-ı Kerim'i anlama metodu, imanın değerinin bilinmesi bağlamında kalbe atfettiği önem ve dünyayı küçümseyip ahireti değerli görmesi ile dikkat çekmiştir. Bazı kelam mezhepleri ile tarikatların onu silsilelerinin halkasına yerleştirmeleri, İslâm ümmeti üzerinde bıraktığı tesirden kaynaklanmış olmalıdır.

Kaynakça

Aydınlı, Abdullah, "Hasan Basrî, Hayatı ve Hadis İlmindeki Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 8, Erzurum 1988, s. 91-113.

Belâzürî, *Fütûhu'l-Büldân*, tahkik: Abdullah Enis et-Tabbâ'-Ömer Enis et-Tabbâ', Beyrut 1987.

Buhari, *Sahih*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, tahkik: Abdüsselâm Muhammed Harun, 5. Baskı Kahire 1985.

ed-Dârimî, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdürrahim es-Semerkandî, *Sünen-i Dârimî*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınlı, İstanbul 1994.

Gazzâlî, *İslam'da Müsamaha, Faysalu't-Tefrika Beyne'l-İslâm ve'z-Zendeka*, çeviren: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları,3. baskı İstanbul 2016.

[75] İbnü'l-Cevzî, *Âdâbu'l-Hasan-ı Basrî*, s. 36.

Hasan-ı Basrî, *Tefsiru'l-Hasan-ı Basrî*, derleyen: Muhammed Abdürrahim, Kahire 1992.

Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, *(Hakikat Bilgisi)*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982.

el-Isfahânî, Ebu Nuaym, *Hılyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, Dâru'l-Kütübi'l-Ilmiyye, Beyrut 1988.

İbn Abdilberr, *el-İstiâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb*, tahkik: Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire ts.,

İbn Hallikân, *Vefayâtü'l-'Ayân*, tahkik: İhsan Abbas, Beyrut 1978.

İbn Kuteybe, *el-Maârif*, tahkik: Servet Ukkâşe, 6. Baskı, Kahire 1992.

İbn Mersed, Alkame, *Tâbiîn Döneminin Sekiz Zâhidi*, tahkik: Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Feryevâî, çeviren: Pehlül Düzenli, Diyanet İlmi Dergi, cilt: 43, sayı: 1, Ankara 2007, s. 119-144.

İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut 1958.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *Âdâbu'l-Hasan-ı Basrî ve Zühdühü ve Mevâızuhu*, tahkik: Süleyman el-Harş, 1. Baskı Beyrut 2005.

İbnü'l-Mübarek, Abdullah, *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik*, çeviren: Muhammed Adil Teymur, Seha Neşriyat, İstanbul 1992.

İşcan, M. Zeki, "Ehl-i Sünnetin Oluşumunda Öncü Şahsiyetler, Hasan-ı Basrî ve Ebu Hanife Üzerine Bazı Mülahazalar", *Tarihte ve Günümüzde Ehli Sünnet*, İstanbul 2006, s. 63-96.

Karadeniz, Osman, "Hasan-ı Basrî ve Kelami Görüşleri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, II, İzmir 1985, s. 135-156.

Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul1999.

Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, talik ve tahric: Ahmed Şemsuddin, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Lübnan 2011; *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf,* hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1992.

Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi 'Ilmi't-Tasavvuf*, Beyrut-Dimaşk1995; *Kuşeyrî Risâlesi*, hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları İstanbul 1991.

el-Mâturîdî, Ebû Mansur, *Kitâbu't-Tevhîd*, çeviren: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, 6. Baskı İstanbul 2014.

el-Muhasibî, Haris, *el-Vesâyâ*, tahkik: Abdülkâdir Ahmed Atâ, Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye, Beyrut 1986.

el-Münâvî, Abdurrauf, *el-Kevâkibu'd-Durriyye fi Terâcimi Sâdâti's-Sûfiyye*, Kahire ts.,

Müslim, *Sahih*, Çağrı yayınları, İstanbul 1992.

Obermann, Julia, "İslam'ın İlk Döneminde Politik Teoloji, Hasan Basrî'nin Mektubu Üzerine", çeviren: Muhit Mert, *Kelam Araştırmaları 4*, 2006, s. 115-137.

Ritter, Helmut, "Hasan Basrî'nin Kader Hakkında Halife Abdülmelik b. Mervan'a Mektubu", çevirenler: Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, III-IV, Ankara 1954, s. 75-84.

Schwarz, Michael, "Hasan Basrî'nin Kader Risalesi Üzerine Bir İnceleme", çeviren: Muhit Mert, *GÜ Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. II, sayı: 3, 2003/1, s. 123-141.

Sinanoğlu, Abdülhamit, "İslâm'ın İlk Siyasallaştırılma Sürecinde 'Kader' İnancı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 43, 2002/2, s. 249-276.

es-Süyûtî, Celâlüddin, *Târihu'l-Hulefâ*, tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1952.

Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, XVI, 291-292.

Uyanık, Mevlüt, "İslam Toplumunun Oluşum Sürecinde 'Muhalefet' Kavramı, Hasan Basri Örneği", *Kur'an Sempozyumu 13-19 Ocak 1997*, Ankara 1998, s. 95-116.

Ünal, Yavuz, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihine Yeniden Bakış*, Samsun 2001.

Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1996.

İBN KAYYİM'E GÖRE RE'Y

Doç. Dr. Mehmet BİRSİN
İnönü İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi: mehmetbirsin@gmail.com

1. Giriş

Re'y lügatte, "r-a-y" fiilinin mastarı olarak "gözün görüşünün ulaştığı son" (منتهى البصر) anlamına gelir.[1] Daha sonra masdarın edilgen ortaç (ism-i mef'ul) yerine kullanılmasıyla "görülen şey" (مرئى) için kullanılır olmuştur. Tıpkı "h-v-y" kelimesinin mastarı olan "hevâ"nın "istenen şey" (يهوي) anlamında kullanılması gibi…[2] Çoğulu "ârâ'" şeklinde gelen re'y, fiziki varlığı görülen anlamından mecaz yoluyla kalbin/aklın vardığı kanaat anlamını kazanmıştır.[3] Gözün veya kalbin ulaştığı ve karar kıldığı sonucun sahibi bakımından kesinlik vurgusu taşıması sebebiyle re'y, "itikat" kelimesiyle açıklansa da[4] re'y mastarının fiili, Arapçada hem bilgi hem zan ifade edecek şekilde kullanılabilmektedir.[5] Arapçada delil ve

[1] İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen, Cemheretu'l-luğa, (Tahk.: Remzî Münîr Ba'lebekkî), Dâru'l-ilm li'l-melâyin, Beyrut 1987, I/235. Cevherî, re'yin bilinen bir şey (maruf) olup çoğulunun "ârâ'" olduğunu söylemekle yetinmiştir. Cevherî, İsmâîl b. Hammâd (ö.393/1003), es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhahi'l-Arabiyye, et-Tab'atu's-sâniye, (Tahk.: Ahmed Abdulğafûr Atâr), Dâru'l-ilm li'l-melayîn, Beyrut 1399/1979, VI/2347.

[2] İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer'î ed-Dımeşkî, İ'lâmu'l-muvakkıîn an Rabbi'l-Âlemîn, (Tahk.: Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût 1416/1996, I/73.

[3] Arapça görmek anlamına gelen "r-a-y"(رأى) fiilinin üç mastarı bulunmaktadır. Bir kişi, göz ile görmek için "رُؤْيَةٌ تُرَى" cümlesinde olduğu üzere "ru'yet"; kalbi ile bir kanaate varıp ona inandığında "رَأَيْتُ رَأْيًا" ifadesinde olduğu gibi "re'y" ve bir şeyi uykusunda gördüğünde ise "رُؤْيَا" örneğinde olduğu üzere "ru'ya" mastarını kullanır. "Ru'ya" mastarı uyanık iken görmek için de kullanılabilmektedir. İbnu'l- Arabî, Ebu Bekr Muhammde b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî, el-Kabes fî şerhi Muvatta' Mâlik b. Enes,(Tahk: Muhammed Abdullah Veled kerîm), Dâru ğarbi'l-islâmî, III/1135 (üç cilt bir arada).

[4] İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim el-Ifrıkî el-Mısrî, Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdır, et-Tab'atu's-sâlise, Beyrût 1414, XIV/300.

[5] İsnevî, Cemaluddin, el-Kevkebu'd-durrî fîmâ yeteharrecu ale'l-usûli'n-nahviyye mine'furûi'l-fıkhiyye, (Tahk.: Muhammed Hasen Avvâd), Dâru Ammâr, Ammân 1405/1985, s. 313. "R-a-y" (رأى)

emarelerinin çelişik olmaması sebebiyle akılların farklı sonuçlara varması mümkün olmayan hususlarda sahip olunan idraklere re'y adı verilmez. Tanıklık edilmeyen gaip bir hususta kişinin kalbinde oluşan hisse de re'y olarak adlandırılmaz. Bu bakımdan re'y, çelişen emareler arasında tefekkür, teemmül ve doğruyu bulmak için çaba harcayarak ulaşılan galip kanaatin adıdır.[6]

Gözün ve kalbin/aklın vardığı sonuçlar, bazen bilgi ve bazen galip zan niteliğindedir. İnsanların karar ve davranışlarında muhtaç olduğu kanaatler genel olarak emarelerin değerlendirilmesiyle oluşur. Mevcut delil ve işaretleri sonuç elde etmek için iyi organize edebilmenin bir maharet olduğu ve sahibinin övgüyü hakkettiği bütün zamanlarda gözlemlenebilen bir durumdur. Bu durumu Arap dili ve kültürü için de söylemek mümkündür. Bu çerçevede akıl ve re'y sahibi kişilerin danışılması gereken kişiler olduğu Arap dili ve kültüründe yaygın bir kabul ve anlatıma sahiptir. Bu kültürde akıl ve re'yin kuvvetli oluşu övgü; zayıf oluşu yergi sebebi kabul edilmiştir.

Kur'an'da, "بَادِيَ الرَّأْيِ" (Hud, 11/27) terkibi içerisinde, Nuh kavminin mü'minleri aşağılamak ve görüşlerinin derin değil, ilk akla gelen ve basit görüş olduğuna dair iddiaları nakledilirken "derinliği olmayan ilk beliren" tamlayanı ile "görüş, kanaat ve itikat" anlamında kullanılmıştır.[7] Bu tamlamada re'yin bizzat kendisi değil, derin bir incelemeye konu edilmeden oluşturulmuş görüş niteliğindeki re'yden söz edilmiştir. Rey kavramı, hadis kaynaklarında sözlük anlamına uygun olarak "akıl ve görüş sahipleri" [أَهْلَ الرَّأْيِ الْأَلْبَابَ] için olumlu bir içerikte kullanıldığı gibi[8] kitabın re'y ile tefsiri sadedinde olumsuz bir netliğe sahip kılınarak da kullanılmıştır.

Arap dilinde esas olarak olumlu bir değer yüküne sahip olan re'y kavramı, re'yin, kitabın tefsiri veya şer'î hükmün tespitinde başvurulabilen geçerli bir yöntem olması gündeme gelince farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Bu

fiili, رَأَيْت الله أكبر كل شَيْء ... محاولة وَأَكْثَرهم جُنُودا "Allah'ın kuvvet ve ordu bakımından her şeyden büyük olduğuna inandım" örneğinde olduğu üzere ilim; رأى الْأَئِمَّة الْأَرْبَعَة كَذَا وَكَذَا "dört imam şu kanaatine sahip oldu" cümlesinde olduğu üzere zan için kullanılabilir.

6 İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/73-74.

7 Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Ömer (ö.538/1143), el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl, Mektebetu'l-Abîkân, Riyad h.1418/1988, III/193.

8 İbn Vehb, Ebu Muhammed Abdullah (ö.197/...), el-Câmi' fi'l-hadîs, (Tahk.: Mustafa Hasen Hüseyn Muhammed Ebu'l-hayr), Dâru ibnu'l-cevzî, Riyad 1416/1995, I/395:Amr b. el-Âs şöyle dedi: İnsanlar/adamlar üç sınıftır: Birincisi tam, ikincisi yarım, üçüncüsü ise bir şey değildir. Tam insan/adam, Allah'ın dini ve aklını tamamladığı kişidir. Bir şey yapmayı istediğinde akıl sahibi re'y ehli ile istişare etmeden uygulamaz. Re'y ehli ile istişare ettiğinden kendisine muvafakat ederlerse Allah'a hamd eder ve görüşünü tatbik eder. Bu kişi daima isabet eder. Yarım insan/adam, Allah'ın dinini ve aklını kemale erdirdiği kişidir. Ancak bu kişi bir işi yapmak istediğinde kimseyle istişare etmez. Kendisine itaat edeceğim ve görüşümü onun görüşü için terk edeceğim kim var ki der. Hiçbir şey olmayan kişi ise, dini ve aklı olmayan kişidir. Hiçbir hususta istişare etmeyen ve daima hata eden kişidir. Amb b. el-Âss dedi ki: bir iş yapmak istediğimde hizmetçimle dahi istişare ederim. İnsanlar bana akıllarını sunduklarında önemser ve dinlerim."

değerlendirme farklılığı, İbn Kayyim'in yaklaşımını tespit etmek için nakledeceğimiz üzere, sahabe ve tabiûndan gelen rivayetlerin, re'y hakkında lehte ve aleyhte içerikler taşımasından da izlenebilmektedir. Re'y kavramı üzerinde başlangıçta ortaya çıkan ve önemli ölçüde içeriğinin belirginleştirilmemiş olmasından kaynaklanan bu bulanıklık sonraki dönemlerde de devam etmiştir. Bunun bir sonucu olarak re'yi zemmedenlerin bir kısmı ondan nassı bırakıp hevaya uymayı anlamıştır.[9]

Re'y kavramının mahiyetinin tespiti bakımından yapılan bir diğer ayırım ilim kavramını ölçü almaktadır. Bu süreçte ilim nakle eşitlenmiştir. Bu durumda re'y, dini bir alanda doğrudan nakil olmayan içtihad ve fetvanın adı olmuştur. Re'y içtihadı kavramı da bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Bu kriterin anlaşılması İbn Cureyc'in tabiûnun önemli müfessir âlimlerinden Atâ'nın yaklaşımını şöyle aktarmaktadır: "Atâ bir şeyden haber verdiğinde, bu ilim midir, yoksa re'y midir, diye sorardım. Eğer haber verdiği bir eser (rivayet) ise bu ilimdir, derdi. Eğer re'y ise re'y olduğu söylerdi."[10] İbn Cüreyc'ten gelen diğer bir rivayette ise Atâ b. Ebi Rebah'a fecir doğana kadar vitir kılmayan kişinin durumu sorulmuş Atâ, "vitrin vaktini geçirmiştir, vitir kılmaz" şeklinde cevap vermiştir. Bunu üzerine kendisine "(bu söylediğin) ilim midir yoksa rey midir?" diye sorulmuştur.[11] Bu örneklerde ilim rivayete, re'y ise içtihadi görüşü ifade etmektedir.

Re'y kavramı hakkında Mekke'nin hadis imamlarından Süfyan b. Uyeyne'den gelen bir rivayet bu ayrışıma yeni bir boyut katıldığını göstermektedir. Bilindiği gibi Süfyan b. Uyeyne, "Ey hadis ashabı! Hadisin fıkhını öğrenin ki, rey ehli sizi alt etmesin, Ebu Hanife'nin bir şey söylediği bir hususta biz bir veya iki hadis rivayet ediyoruz"[12] diyerek sahip oldukları hadis malzemesinin re'y ile ulaşılacak içtihada ihtiyaç duyurmayacağı görüşündedir. İlave bir yaklaşımla "hadis fıkhı"ndan söz etmektedir. Bu kavramlaştırma Uyeyne'nin muhaliflerinin fıkhını "re'y fıkhı" olarak adlandırdığını düşündürmektedir. Ancak kendisinde yapılan başka bir rivayette re'y fıkhını yeniden tanımlamak istediği görülmektedir. Ona göre "rey içtihadı, ilim ehli ile istişare etmektir. Re'yi ile görüş belirtmek değildir."[13] Bu

---

9 Bkz.:"Kur'an hususunda re'yi ile konuşanlar hata etmişlerdir." şeklinde rivayet edilen hadiste geçen re'y kelimesini heva/arzu ile açıklamışlardır. Hatîb Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, (Tahk.: Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Ğarâzî, Dâru İbnu'l-Cevzî, Riyâd 1417/1996, I/200.

10 İbn Sa'd, Muhammed (ö.230/845), (Tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1410/1990, II/294. عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ: كَانَ عَطَاءٌ إِذَا حَدَّثَ بِشَيْءٍ قُلْتُ عِلْمٌ أَوْ رَأْيٌ. فَإِنْ كَانَ أَثَرًا قَالَ عِلْمٌ. وَإِنْ كَانَ رَأْيًا قال رأي

11 Abdurrezzâk, Ebu Bekr b. Memmâm (ö. 211/827), el-Musannef, (Tahk.: Habîburrahman el-A'zamî), el-Mektebetu'l-islâm, Beyrut 1403/1983, III/9. عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَطَاءٍ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ لَمْ يُوتِرْ حَتَّى فَجَرَ الْفَجْرُ؟ قَالَ: «قَدْ فَاتَهُ الْوِتْرُ فَلَا يُوتِرْ» قِيلَ لَهُ: أَعِلْمٌ أَمْ رَأْيٌ؟

12 Hatîb Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, (Tahk.: Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Ğarâzî, Dâru İbnu'l-Cevzî, Riyâd 1417/1996, I/549-550.

13 İbn Hazm, İhkâm, II/212.

şekilde ona göre re'y, görüş beyan etme yolu değil, ilim ehliyle istişare etmekten ibarettir. İlmin rivayet bilgisine eşitlendiği dikkate alındığında yapılacak istişare, ilgili meselede herhangi bir rivayetin olup olmadığı ve varsa bu rivayetin sıhhati vs. ile ilgili bir mütalaayı içermektedir. İstişare edilecek ilim ehli de doğal olarak Ebu Hanife'yi karşıt çizgi olarak işaret ettiğine göre hadis nakli ile meşgul olanlar şeklinde tebarüz edecektir.

Re'y kavramının ilim ile ilişkisi elbette tartışılabilecek bir hususdur. İlmin varlık ve olguyu bulunduğu hal ve nitelikte idrak edilmesi şeklindeki tanımı[14] esas alındığında elbet re'yin bu düzeyde bir marifet ve idrak oluşturmasının söz konusu olmadığı açıktır. İlim ile re'y arasındaki ilişki elde edilen marifetin kesinlik düzeyi dikkate alındığında akıl ile re'y arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Bu ilişki biçiminde akıl kesin bilgi oluştururken re'y, kuvvetli zann (zannı- galip) niteliğindedir. Bu bakımdan akıl ve bilgi, zıddı geçerli olmayan hüküm ve marifeti doğururken re'y aksi mümkün bir hususta araştırıcının gönül huzuru duyduğu üstün kanaatidir. Buna göre rey akıldan faydalanmakta onun nuruyla nurlanmakta ancak itiraz edilebilir niteliktedir.[15]

Belirtmek gerekir ki, ilmin nakle eşitlenerek re'yin ilim sayılmaması ile re'yin kesinlik taşımayan yanlışlanabilir bir idrak ve kanaat olduğuna dair yapılan tanımlar farklı epistemolojilere dayanmaktadır. Re'yin nakil olmayışı sebebiyle ilim kavramının dışına çıkarılması, naklin kat'i bilgi oluşturduğu ön kabulü üzerine kurulmuş gözükmektedir. Ancak İslam bilgi teorisinin belki başlangıç düzeyi tartışmaları çerçevesinde değer atfedilebilecek olan bu yaklaşım zaman çeşitli eleştirilere konu olmuştur. Bilgi objektif bir kavram olarak felsefe, kelamcı ve usulcüler tarafından çeşitli boyutlarıyla incelenmiştir. Fakat nakil olmayana dini alanda bilgi vasfı ve değeri vermeyen yaklaşımlar tümden ortadan kalkmamış varlığını muhafaza etmiştir.

İlim ve re'y arasında nakil merkezli bu ayrıştırma re'y kavramının iki yaklaşıma konu olmasına yol açmıştır. Birinci yaklaşıma göre re'y, ilim olmadığına göre zıddı ile hevadır[16] ve her şekilde kendisinden kaçınılması gerekir. Bu yaklaşımın bir yansıması olarak Buhârî, "re'yin zemmi ve kıyas külfeti" şeklindeki bab başlığı altında bilgi sahibi olunmayan konunun peşinde koşmayı ve bu hususta konuşmayı kınayan ayetler (el-İsra, 17/36; Hûd, 11/46) ile alimlerin

[14] Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, Kitâbu temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil, (Tahk.: İmaduddin Ahmed Hamîd), Müessesetu'l-kütüb es-sekâfiyye, Beyrut 1414/1993, s.25; Kâdî Abdulcabbâr, Ebû'l-Hasen, , (Tahk. İbrahim Medkûr), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme,(b.y.) (t.y.), XII/13

[15] Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *Kitâbu teshîli'n-nazar ve ta'cîli'z-zafer fî ahlâki'l-melik ve siyâseti'l-mulk*, (Tahk.: Muhyî Hilâl es-Serhân), Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût 1981. s.23.

[16] Kevserî, Muhammed Zâhid (1371/), Fıkhu ehli'l-Irak ve hadîsuhum, (Tahk.: Muhammed Sâlim Ebu Âsî), Dâru'l-besâir, Kahire 1430/2009, s. 18.

ölümü ile ilmin çekilip alınmasına ilişkin rivayete yer vermektedir. Bu babta Sehl b. Huneyf'in "diniz hususunda re'yinizi suçlayın" şeklinde başlayan görüşüne sahabe kavli olarak yer vermektedir.[17] Bu babın hemen devamında gelen babı ise "Hz. Peygamber'in vahiy gelmeyen bir hususta kendisine sorulduğunda "bilmiyorum" demesi veya kendisine vahiy gelene kadar cevaplamayıp re'yi ile veya kıyas ile cevap vermemesi" şeklinde adlandırmaktadır.[18] Buhâri özelinde aktardığımız bu örnekler, bilgiyi nakil ile özdeşleştiren ve nakil üzerinde tefekkür ile elde edilen re'yi olumsuz bir faaliyet olarak gösteren anlayışı yansıttığı söylenebilir. Fakat heva ile eşitledikleri re'y'in meşruiyetine temelden karşı çıkan görüş daha belirgin bir şekilde Zahirilerin görüşlerinde en açık şeklini almıştır.

Re'yi olumsuz bir kavram olarak gören yaklaşımın karşısında ilk zamanlardan itibaren re'yi olumlu gören bir yaklaşım var ola gelmiştir. Bu yaklaşımda re'y, nassın te'vili, kıyas, istihsan ve maslahat gibi delilleri kapsayan şemsiye bir kavram olarak görülmüştür. Bu yaklaşıma göre re'y, delil üzerinde tefekkür edilerek ortaya konulan görüştür. Zahit el-Kevserî'nin ifadesiyle re'yi meşru görenler onu, "sonradan ortaya çıkan bir meselenin hükmünü, sahabe, tabiûn ve etbâuttabiîn fakihlerinin yöntemine uygun olarak kitap ve sünnetteki benzerine kıyasla istinbat etmek"[19] şeklinde anlamışlardır.

Fıkıh usulünün gelişimine uygun olarak re'y kavramı, mahiyetini oluşturan delillerin özel araştırmalara konu edilmesiyle birlikte önemli ölçüde kullanımı azalmıştır. Artık tartışmalar, kıyas, istihsan, mesalih-i mürsele, istishab, seddu'z-zerâi gibi deliller üzerinde yürümüş ve ilk dönemlerde doğrudan re'y kavramına ilişkin görüşlere dayana ayrışmalar bu yeni delillere ilişki tutumlarda ortaya belirginleşmiştir. Örneğin re'y içtihadının kapsamında yer alan kıyas sınırlı bir kesim dışında genel kabul görmüştür. Cessas'ın ifade ettiği gibi kıyası, ilk dönem Mutezili kelamcı İbrahim en-Nazzâm (231/845) ve ona uyan Bağdatlı kelamcılar reddetmişlerdir. Cessâs bunlardan sonra Haşeviye olarak adlandırılan bir grubun ne onun ne de diğerlerinin görüşünü anlamadan Nazzam ve Bağdatlı kelamcıların görüşlerinden aldıkları kısımları birleştirerek kıyası reddettiklerini söylemektedir.[20] Zahirilerin bu son yaklaşımı sürdürdükleri esas alınırsa, Sünni muhitte kıyasa dayalı re'ye karşı çıkan kesim belirginleşmiş olmaktadır. Bu noktadan sonra hangi sıklıkta kıyasa başvurulabileceği meselesi ton farkının önemli bir kriteri olmuştur. İstihsan ve Maslahat-ı mürsele ile hüküm vermek, ahad haber ve kıyas ilişkisi, maslahat ve mekasıdın şer'î hükmün tespitindeki yerine

[17] Buhâri, "İ'tisâm", 7.

[18] Buhâri, "İ'tisâm", 8. Hz. Peygamber'in vahiy gelmeyen hususlarda içtihat edip etmediği hakkında bkz.: Abdulazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed Alâuddin, , (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, et-Tab'atu'l-Ûlâ Beyrût 1418/1997, III/305 vd.

[19] Kevserî, Fıkhu ehli'l-Irak, s. 18.

[20] Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, , (Tahk.: Uceyl Câsim en-nesemî), Vezâretu'l-evkâf ve'ş-şûni'l-islâmiyye, Kuveyt 1414/1994, IV/23-24.

ilişkin tutumlar re'ye ilişkin yaklaşımların belirginleştiği temel alanları oluşturmaya devam etmiştir.

Re'ye ilişkin tutumların ilk dönemlerden itibaren "rey ehli" ve "hadis ehli" kavramlarıyla ifade edilen iki ana eğilimi oluşturduğu bilinmektedir. Re'y ve hadis ehlinin, re'y kavramının gelişimine uygun olarak tutumlarının değişime uğradığını öngörmek gerekmektedir. Bu bakımdan çalışmamızda inceleme konusu yaptığımız İbn Kayyim, mensup olduğu ilmi gelenek bakımından hadis ehli ekolüne mensuptur. Bu bakımdan hadis ehlinin re'y kavramına yaklaşımını, ilk dönemlerin şiddetli karşıtlık içeren yaklaşımlarının üzerinden uzun asırlar geçtikten sonra almış olduğu biçimi yansıtması bakımından incelemenin iyi bir örnek olabileceği düşünülmüştür.

İbn Kayyim, ehli hadis ekolüne mensup oluşuna uygun bir yöntem izleyerek re'yin mahiyeti, türleri ve işlevi hakkındaki görüşlerini sahabe ve tabiûn ulemasından gelen rivayetler üzerine kurmuştur. Bu sebeple çalışmamızda İbn Kayyim'in görüşlerini, naklettiği rivayetler ve bu rivayetlere ilişkin değerlendirmelerinden başlayarak ortaya koymaya çalışacağız.

2. İbn Kayyim'in Re'ye İlişkin Rivayetlere yaklaşımı

İbn Kayyim, Sahabe ve Tabiûn alimlerinden nakledilen ve re'y hakkında olumlu veya olumsuz nitelemeler taşıyan rivayetlere, bu konudaki görüşlerini en geniş şekilde ortaya koyduğu İ'lâmu'l-muvakkıîn adlı eserinde "re'yin inkarı/mezmûm re'y" ve "övülen/mahmûd rey" gibi başlıklar altında ele almıştır. Bu rivayetlerin ayrı ayrı sıhhatini tartışmayan İbn Kayyim, genel olarak rivayetlerin mevsuk olduğunu kabul etmiş ve rivayetlerin anlam ve maksadını tayin etmeye çalışmıştır.

1.1. Re'yi olumsuzlayan rivayetlere bakışı

İbn Kayyim, sahabeden nakledilen ve re'yi olumsuz bir içerikle ele alan rivayetlere genişçe yer vermektedir. Bir fikir vermesi için bu rivayetlerin isnad edildiği kişiyi belirterek aktarmakta yarar bulunmaktadır:

Hz. Ebu Bekir: "Allah'ın kitabı hakkında re'yimle görüş belirtirsem hangi gök beni gölgeler ve hangi yer beni üzerinde taşır?" [21]

Hz. Ömer'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Re'y ehlinden uzak durun, onlar sünnetlerin düşmanıdır. Hadis ezberlemek bunlara zor geldi ve re'y ile görüş bildirdiler, kendileri saptı ve kendilerine uyanları saptırdılar."[22] Bu rivayet dışında

[21] Ebu İshak İbrahim b. Ali Yusuf el-Firuzabâdî, et-Tebsira fî usûli'l-fıkh, (Tahk.: Muhammet Hasen Heyto), Dâru'l-fikr, Dımeşk, 1403/1983, s.429; İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/62. أَي سَمَاء تُظِلنِي (وَأَي أَرض تُقِلني إِذا قلت فِي كتاب الله برأيي

[22] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/63; İbn Kayyim'İn mensup olduğu fıkıh geleneğini oluşturan Hanbeli usulcüler de bu rivayetleri sahi görüp nakletmiş ve yorumlamayı tercih etmişlerdir. Bkz.:

Hz. Ömer'den re'ye başvurmayı kınayan rivayetler aktaran İbn Kayyim bu rivayetlerin son derece sahih olduğu notunu düşmüştür.[23]

Hz. Ali: "Din re'y ile olsaydı, mestin altı meshedilmeye daha uygun olurdu."[24]

İbn Mes'ud: "Kurrâ ve salihleriniz göçüp gitti. İnsanlar cahilleri kendilerine baş edindiler onlar da olmayacak şeyleri birbirine kıyas ediyorlar"[25] İbn Mes'ud'a nispet edilen diğer bir rivayet de şöyledir: "Sizi görmez misin, görmez misin demekten men ederim. Sizden öncekiler görmez misin, görmez misin ile helak oldu. Bir şeyi başka bir şeye kıyas etmeyin. Böyle yaparsanız ayak sağlam yere bastıktan sonra kayar. Birinize bilmediği bir şey sorulduğunda "Allah daha iyi bilir" desin, bu ilmin üçte birdir"[26]

İbn Abbâs, "Kim Allah'ın kitabında olmayan ve Hz. Peygamber'in sünnetinden olmayan bir re'y ihdas ederse Allah ile karşılaştığından bunun ondan bu nasıl kabul göreceğini bilmiyorum"[27] Bir başka rivayette İbn Abbâs, "Allah kimseye re'y ile hüküm verme yetkisi vermedi. Öyle ki nebisine "Allah'ın sana öğrettiği ile insanlar arasında hükmetmen için" dedi, "kendi gördüğünle" demedi"[28] şeklinde görüş belirtmektedir. İbn Abbâs'tan yapılan diğer bir rivayette ise: "Sizi kıyastan sakındırırım. Güneşe ancak kıyas yapılmak suretiyle ibadet edildi. (إياكم والمقاييس، فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس) dediği nakledilmektedir.

İbn Ömer'in, "kendisine sorulan bir hususta kitap ve sünnette delil bulamazsa şöyle derdi: Dilersen sana zan ile haber vereyim,"[29] dediği aktarılmıştır. Yine İbn Ömer'in, "bırakın, görmez misin, görmez misin demekten uzak durayım"(ذروني من أرأيت وأرأيت)[30] dediği rivayet edilmiştir.

Bir kısmını metin olarak aktardığımız bu rivayetler de dahil olmak üzere İbn Kayyim, re'yin zemmi hakkında Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, Abdullah b. Mes'ud, İbn Abbâs, Abdullah b. Amr b. As, Zeyd b. Sâbit, Sehl b. Huneyf, Muhaz b. Cebel, Ebu Musa el-Eş'arî ve Muaviye b. Ebi Süfyan'dan gelen rivayetlere yer

İbn Kudâme, Muvafikuddin Abdullah b. Ahmed, Ravdatu'n-nâzir ve cennetu'l-muhâzır, (Tahk.: Şa'ban b. Muhammed İsmail), el-Mektebetu'l-mekkiyye –Müessesetu'r-risâle, Mekke/Beyrut, 1998/1419.II/162. فقال عمر، رضي الله عنه: «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا

[23] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/63.

[24] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/65. لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه

[25] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/64. قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساء جهالًا فيقيسون ما لم يكن بما كان

[26] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/65. إياكم وأرأيت وأرأيت، فإنما هلك من كان قبلكم بأرأيت وأرأيت، ولا تقيسوا شيئًا بشيء فتزل قدم بعد ثبوتها، فإذا سئل أحدكم عما لا يعلم فليقل: الله أعلم، فإنه ثلث العلم

[27] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/66.

[28] İbn Kudâme, Ravdatu'n-nâzir, II/162. إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه، وقال لنبيه: {لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّه} ٥ ولم يقل: بما رأيت

[29] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/66

[30] İbn Kudâme, Ravdatu'n-nâzir, II/163.

vermiştir. Re'y hakkındaki görüşlerini aktdığı sahabenin re'yi ilmin kapsamı dışına gördüklerini, zemmettiklerini ve re'yden sakındırıp onunla feva vermekten kaçındıklarını ifade etmiştir. Ona göre, bu isimlerden her kim re'y ile hüküm vermeye mecbur kalmışsa (istırar) re'yin zann olduğunu haber vermiş ve ona güvenmediğini ifade etmiştir. İbn Kayyim, sahabenin bu tutumunu re'yin şeytandan olma ihtimaliyle ilişkilendirmektedir. İbn Kayyim, iman erleri, hidayet önderleri, ahkâmı ve delillerini en iyi bilen bu seçkin sahabilerin, İslami ilimlerin yayıldığı bütün merkezlere dağılmış vaziyette olduklarından hareketle bu yaklaşımın, sadece kendisinden nakil yapılan kişilerin değil bütün ilim ehlinin ortak yaklaşımı olduğunu savunmuştur.[31]

1.2. Re'yi olumlayan rivayetlere bakışı

İbn Kayyim, kendilerinden re'yi zemmeden birçok rivayet nakledilen sahabe, tabiûn ve sonraki ilim ehlinin re'y ile görüş beyan ettiklerini gösteren rivayetlerine yer verir. Ancak bu rivayetlerin esasında re'y ile amel ettiklerine dair verdiği intibaının vehim düzeyinde olduğunu kabul eder. İbn Kayyim buna rağmen bu durumun re'y ehli tarafından eleştiri konusu yapıldığına dikkat çeker.[32]

İbn Kayyım, rivayetler arasında, vehim olarak nitelemiş olsa da, görünürdeki çelişkiyi iki aşamada ele alıp uzlaştırmayı tercih etmiştir. Bu işin gerektirdiği ilk aşama re'yi olumlayan rivayetlerin sıhhati meselesidir. İbn Kayyim, bu rivayetlerin geneli itibariyle sahih olduğu kanaatindedir.[33] Raşit halifeler başta olmak üzere sabenin fetva ve kaza hususunda takip ettikleri yollar hakkında re'yi olumlayan haberler de dahil olmak üzere geniş bir rivayet özeti yapar. Fikir vermesi bakımından İbn Kayyim'in aktardığı ve sahabenin kaza ve fetva faaliyetlerinde re'yi kullandıklarını gösteren rivayetlerden birkaç örnek vermekte yarar bulunmaktadır:

Usul kaynakları, Hz. Peygamber'in Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken sonradan ortaya çıkan sorunlara nasıl çözüm üreteceğini sorduğu ve Muaz'ın, kitap, sünnet ve re'y şeklinde cevap verdiği şeklindeki rivayeti[34] re'y ve ictihadı temellendirmek için genel bir kabul ile aktarırlar.[35] Re'y karşıtlığı ile bilinen İbn Hazm,

[31] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/67-68.

[32] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/68.

[33] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/72.

[34] Ebu, Davûd, Akdiye, 14; Tirmizi, Ahkam, 3; İbn Mâce, Menâsık, 38; es-Serahsî, , II/101.

[35] Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (436/1044), el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1403/1983, I/213; Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1090), Usûlu's-Serahsî-, (tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1436/2015, II/130; Cüveynî, Ebu 'l-meâlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf (478/1085), , (Tahk.: Salâh b. Muhammed b. Arîda), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1418/1997.

rivayetin sıhhati hususundaki bu genel kabule itiraz etmiştir. Ona göre, re'y ile içtihat ifadesi yer alan Muaz hadisi sadece Haris b. Amr yolu ile gelmiştir ve bu kişiyi kimse tanımamaktadır. Bu sebeple ona göre, Muaz hadisi re'y ile içtihat hususunda delil olmaya elverişli değildir. İbn Hazm'ın re'y ile içtihada bütünüyle karşı olduğu dikkate alınırsa bu rivayete dair itirazı kendi sistemiyle uyumludur.[36] İbn Kayyim ise kıyas faslında Muaz hadisini Şu'be kanalıyla nakleder. Rivayetin isnadında "Muaz'ın ashabından bazı kişilerden" denilerek râvi isimlerinin verilmemiş olmasını hadis için bir kusur kabul etmez. Bu yaklaşımına Muaz'ın ashabının Müslümanların faziletlileri olup töhmet, yalancılık ve cerhe tabi tutulmadıklarını gerekçe gösterir. Senet zincirinde bazı insanlar denilmiş olmasının çok sayıda kişiden nakledildiği anlamına geldiğini de belirterek hadisin daha yaygın bir bilinirlik kazandığını ilave eder. Ayrıca hadisin ilim ehlinin kabulüne mazhar olmuş olmasının sıhhati için isnadı gerekli olmaktan çıkardığını ifade etmiştir.[37]

Hz. Ömer'in Kadı Şureyh'e gönderdiği mektup, re'yin olumlu bir içtihadi faaliyet olarak nitelendiği örneklerden biridir. Ömer, mektubunda Şureyh'e, "Sana gelen meselelerde Allah'ın kitabında bir hüküm bulursan onunla hükmet, başkasına iltifat etme, Allah'ın kitabında hakkında bir hüküm bulunmayan bir mesele sana gelirse Allah'ın rasülünün sünnetiyle hükmet. Allah'ın kitabında bulunmayan ve Allah'ın rasulünün sünnet koymadığı bir mesele sana gelirse insanların üzerinde icmâ ettikleriyle hüküm ver. Kitapta olmayan, Allah rasulünün sünnet koymadığı ve senden önce kimsenin hakkında bir şey söylemediği bir mesele sana gelirse, re'yinle içtihat etmek istersen bunu yap, içtihad etmeksizin sonraya bırakmayı istersen böyle yap"[38] şeklinde talimat vermektedir. Bu haberin diğer bir rivayetinde geriye bırakmaktan kastın halife Ömer'den görüş sorması olduğu anlaşılmaktadır. Bu şekilde Halife Ömer, hâkimin içtihat alanının sınırlarını belirlemiş olmaktadır.[39]

Hz. Ömer'den yapılan rivayete benzer bir rivayet Abdullah b. Mes'ud'tan gelmektedir: "Ey İnsanlar, üzerimizden hüküm vermediğimizi ve zaten bu konumda olmadığımız bir zaman geçti. Daha sonra Allah işi (yönetimi) sizin gördüğünüz şekilde takdir etti. Bu sebeple bu günden hanginize bir yargı meselesi arz edilirse Allah'ın kitabında olan ile hükmetsin. Kendisine Allah'ın kitabında olmayan bir mesele gelirse, Allah'ın nebisinin hükmettiğiyle hükmetsin. Kendisine Allah'ın kitabında bulunmayan, nebisinin hükmetmediği bir mesele gelirse salihlerin

[36] İbn Hazm, İhkam, II/207, 211 vd.

[37] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/194-195.

[38] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/68.

[39] Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö.458/1066), es-Sunenu'l-Kubrâ, (Tahk.: Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1424/2003, X/189.

hükmettiği ile hükmetsin. Eğer Allah'ın kitabında olmayan, nebinin ve salihlerin hükmetmediği bir mesele gelirse re'yi ile içtihat etsin. Ben böyle görüyorum ve ben korkuyorum demesin. Çünkü helal bellidir, haram da bellidir. İkisinin arsında ikisine de benzeyen şeyler vardır. Sana şüphe vereni bırak, şüphe vermeyene sarıl"[40]

İbn Kayyim'in aktardığı bir rivayette Hz. Ebu Bekir'in yargı kararı oluşturma süreci söyle özetlenmiştir: "Ebu Bekir es-Sıddık'a bir hüküm konusu geldiğinde Allah'ın kitabına bakardı, eğer onda hüküm için bir şey bulursa onunla hüküm verirdi. Eğer orda bir şey bulamazsa Hz. Peygamber'in sünnetine bakardı. Eğer onda hükmedecek bir şey bulursa onunla hükmederdi. Eğer bulamazsa "Hz. Peygamber'in bu hususta bir hüküm verdiğini biliyor musunuz" diye insanlara sorardı. Bazen bir kısın insanlar kalkıp Allah'ın Rasulü şöyle bir hüküm verdi derlerdi. Eğer Hz. Peygamber'in bir uygulamasının bulamazsa toplumun reislerini toplar istişare ederdi. Görüşleri bir noktada toplanırsa onunla hüküm verirdi."[41] Hz. Ömer de benzer bir yol takip eder, bir farkla ki o Hz. Ebu Bekir'in bir uygulaması olup olmadığını da sorardı. [42]

İbn Abbâs'ın fetva usulünde re'yin yerini gösteren şöyle bir haber nakledilmiştir: "İbn Abbas'a bir şey sorulduğunda eğer Kur'an'da var ise bunu haber verirdi. Eğer Kur'an'da olmayıp Allah'ın Rasulü'nden gelen konuyla ilgili bir şey var ise onu haber verirdi. Eğer Allah'ın Rasulü'nde de yoksa Ebu Bekir ve Ömer'den gelen ile haber verirdi. Eğer hiç birinde bir şey yoksa o hususta re'yi ile görüş beyan ederdi."[43] İbn Abbas'ın re'y ile hüküm verdiğine dair bunun dışında da çeşitli rivayetler bulunmaktadır.[44]

İbn Kayyim, sahabenin re'y ile fetva ve kazâî hükmü verdiklerine dair yukarıda kaydettiklerimizden başka rivayetlere de yer vermekte ve tamamını sahih kabul etmektedir. Bu durum, biri re'yi zemmeden diğeri re'yi olumlu bir içtihadi faaliyet olarak niteleyen rivayetler arasındaki çelişki görüntüsünü rivayetlerin mevsukiyeti yolu ile çözme imkânını ortadan kaldırmaktadır. Söz konusu sorunu aşmak için İbn Kayyim re'yin mahiyetini ve çeşitlerini belirleme yoluna gitmeyi tercih etmektedir.

---

40 İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr, Abdullah b. Muhammed (ö. 235/850), el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve âsâr, Dâru't-tâc, Beyrut 1409/1989, IV/544; İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/69.

41 İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/68-69.

42 İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/68-69.

43 İbn Ebi Şeybe, Musannef, IV/544; İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/70. Re'y karşıtlaırnın en önemli temsilcilerinden biri olan İbn Hazm, re'y ile görüş beyanına olumlu karşılayan bütün rivayetleri "kendisiyle batılın süslü gösterdikleri şeylerdir, onlar için başka bir şey bilmiyoruz. Bunların tamamı onların lehine hiçbir hususta hüccet de değildir." gibi ifadelerle reddetmeyi tercih etmiştir. İbn Hazm, İhkam, II/207

44 Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed el-Lahmî (ö.360/971), el-Mu'cemu'l-kebîr, tahk.: Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Meketebetu İbn Teymiyye, Kahire ts., XIX/268-269.

2. İbn Kayyim'e göre re'yin çeşitleri

İbn Kayyim'e göre re'y, "Batıl Re'y" (رأي باطل), "Sahih Re'y"(رأي صحيح) ve "Şüphe Taşıyan Re'y" (رأي هو موضع الإشتباه) şeklinde üç kısma ayrılmaktadır.

2.1. Batıl re'y

İbn Kayyim, hiçbir şekilde geçerliliği bulunmayan batıl re'yi beş kısımda ele almaktadır:

a. **Nassa muhalif re'y:** Ona göre bu re'y türü, İslam dininde butlan ve fesadı zarurî olarak bilinen bir hususta başvurulan re'ydir. Bu re'y ile ne fetva ne de kazaî bir hüküm tesis edilebilir. Bu re'y türüne yönelen kişi, ancak te'vil ve taklid sebebiyle böyle bir yola sapabilir.[45] Bu bakımdan ona göre bu re'yin herhangi bir bilgi değeri yoktur.

b. **Nasslar hakkında yeterli bilgi sahibi olmadığı halde hırs ve zann ile konuşma neticesinde ortaya çıkan re'y**: Bu tür re'y başvuran kişi, nassları bilme, onları anlama ve onlardan istinbatta bulunma hususunda yeterli değildir. Yeterli bilgiye sahip olmadığı halde kendisine sorulan bir meselede bilgisizce kıyas yapan kişi ya aralarındaki görünür (zahiri) benzerliğe dayanarak benzer; ya da aralarındaki mücerret farklılıklığı dikkate alarak farklı hükümler verir. Bu kişi, nasslara, sahabe ve tabiûn kavillerine (eserlere) bakmadan kıyas yapmış olması sebebiyle kınanmış olan batıl re'y türüne düşmüş olur.[46]

c. **Allah'ın esma, sıfat ve fiillerini iptal eden rey:** İbn Kayyim, Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri hakkında konuşmayı batıl re'y kapsamından gören yaklaşımıyla itikadi konularda re'yi ile görüş beyanını batıl gördüğünü ortaya koymaktadır. Bu yaklaşımıyla Maturidî ve Eş'arî kelamcıların esma ve sıfat konusunda tecsimden uzaklaşmak için yaptıkları yorumları batıl re'y kapsamında değerlendirmiş olmaktadır.

d. **Kendisinyle bid'atler doğan re'y**: İbn Kayyim, bu tür re'yin sünnetleri değiştirdiğini ve belayı umumi hale getirdiğini ifade etmektedir. [47]

İbn Kayyim, bu dört re'y türünü saydıktan sonra ümmetin selefi ve önde gelen ilim adamlarının (imam) bu re'y türlerinin zemmedilmesi ve dinde bu rey türüne yer verilmemesi hususunda ittifak ettiklerini kaydetmektedir.[48] İbn Kayyim'in bu iddiasının her dört re'y türü hakkında eşit şekilde geçerli olduğunu söylemek mümkün değildir. Birinci ve ikinci re'y türü olarak kaydettiği re'y türleri hakkında olumsuz bir yaklaşımın ortak olarak benimsendiği söylenebilir. Ancak üçüncü grupta zikrettiği re'y türünün, ilimlerin teşekkülünden önceki safhada selef alimleri tarafından benimsendiği görülmektedir. İlimlerin teşekkülünde

[45] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/74.

[46] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/75.

[47] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/75.

[48] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/75.

sonra ise selefi olarak adlandırılan kesimlerde bu yaklaşımın sürdürüldüğü, bu yaklaşımı muhafaza etmeyen kelamcıların, nerdeyse bütün mezhepleriyle teşbih ve tecsimden kaçınmak için Allah'a organ, mekan ve beşeri nitelikli fiil nisbet eden nasları te'vil etmeyi tercih ettikleri bilinmektedir. İbn Kayyim, kendisiyle bid'at doğan re'y hakkında söylediklerini ise detaylandırmamıştır. Bu bakımdan bid'at kavramının tanımı ve kapsamı hakkında kelam ve fıkıh ekollerinin farklı yaklaşımlar geliştirdikleri göz önüne getirildiğinde, bu başlık altında söylediklerinin ortak bir kabulü yansıtması mümkün görünmemektedir.

e. **İstihsan ve farazi fıkıh yoluyla re'y:** İbn Kayyim, sahabe ve tabiûndan gelen rivayetlerde zemmedilen re'yin, istihsan ve zan ile şer'î ahkam hususunda görüş belirtmek, farazi ve karmaşık meselelerle iştiğal etmek olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, cumhur ilim ehli bu işlerle uğraşmayı kınanan re'y kapsamından görmüştür.

İbn Kayyim batıl re'yin bu türünün başına istihsan ile re'y beyanını koymuş olmasına rağmen ilgili kısımda istihsanın teorik çerçevesi üzerinde durmadığı gibi istihsan eleştirisi de yapmamaktadır. Bu kısımda dikkatini daha çok zor ve farazi meselelerle uğraşmaya, fürû meseleleri usûlüne döndürmeden, illetlerine bakmadan birbiriyle kıyas etmeye hasretmiş ve eleştirilerini bu hususlara yöneltmiş gözükmektedir. İbn Kayyim, fıkıh eğitiminin zorunlu bir gereği olan muhtemel meseleleri henüz ortaya çıkmadan varsayıp hükmünü tartışmayı doğru görmemektedir. Ona göre bu yöntem, fakihi, sünnetten uzaklaştıran, bu alandaki cehaletini arttıran ve sonuç olarak kitap ve sünnete vükufiyeti azaltıcıdır. Çünkü fıkhi meseleleri belirli temel esaslar ve teoriler içerisinde ele almak daima nasslara dönmeyi zorunlu hale getirmekten çıkarmaktadır. Buna bağlı olarak da mezheplerin asıl kaideleri veya müçtehitlerin kavilleri üzerine yürütülen bir fıkhi muhakeme ortaya çıkmaktadır.

İbn Kayyim görüşünü güçlendirmek için İbn Ömer, Muaviye b. Ebu Sufyan, Sehl b. Sa'd'dan merfu ve mevkuf olarak gelen, meydana gelmemiş veya zor meseleleri sormayı kınayan rivayetlere yermektedir. Bu bağlamda örnek olması bakımından İbn Ömer'in, "meydana gelmemiş meseleleri sormayın. Ben Ömer'in meydana gelmemiş meseleleri soranları lanetlediğini duydum." şeklindeki sözünü kaydetmiştir. Muaviye b. Ebi Süfyan'dan aktardığı diğer bir rivayet Hz. Peygamber'in, "Zor meselelerden nehyetti"ni haber vermektedir.[49] Bununla birlikte İbn Kayyim, Abdullah b. Abbâs'ın "Ben Allah'ın Rasulü'nün ashabından daha hayırlı kimse görmedim. Hz. Peygamber vefat edene kadar kendisine yalnızca hepsi de Kur'an'da yer alan on üç soru sordular…" şeklindeki sözünü naklettikten sonra değerlendirme yapmak zorunda kalmaktadır. Ona göre, İbn Abbâs bu sözü ile Kur'an'da yer verilen soruları kastetmiş olmalıdır. Yoksa sahabe daha fazla

[49] İbn Dâvud, "ilm", 8 (تاطولُغَالا نع یهن); İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/75-76.

soru sormuştur. Fakat sahabenin sorduğu soruların tamamı kendilerine yarar sağlayan ve meydana gelmiş olaylar hakkında varid olmuştur. Ona göre sahabe hiçbir zaman farazi, güç ve girift meseleler sormamışlar ve bilinen meselelerden yeni meselelerin üretmemişlerdir (tefrîu'l-mesâil). Onların bütün çabaları kendilerine emredilenleri yerine getirmeye dönüktü.[50]

İbn Kayyim'in bu sözlerinde ifadesini bulunan düşünceler, aslında selef alimlerinin birçoğu tarafından kabul görmüş bir yaklaşımı temsil etmektedir. Hz. Peygamber'in Mekke döneminin çetin şartlarında vahyin rehberliğinde yürüttüğü daveti, toplumsal bir karşılık bulup Medine'de toplumsal hayatı düzenleyen bir konuma geldiğinde kabileleri aşan bir toplumsal yapı oluşmuştur. Farklı etkin kökenlerden gelen müslümanlar da bu yeni toplumun içerisinde yer almıştır. Ancak bütün bunlara rağmen, Medine toplumu, hâlâ önemli ölçüde homojen bir toplumdur. Bu toplumda dinin inşa süreci, kitabın sade anlatımı ve Hz. Peygamber'in kuşatıcı örnekliğiyle büyük bir vecd içerisinde tamamlandı. İman, ibadet, ahlak ve muamelata dair her şey kuruluş samimiyeti içerisinde anlaşıldı ve yaşandı. Bu dönemin samimiyet ve fedakârlık üzere yürüyen iman, ibadet ve sosyal münasebetlerinin Hz. Peygamber'den sonra da aynı nitelikleriyle sürmesini arzu etmek tabiidir. Bu bakımdan selef âlimlerinin önemli bir kısmının, bu anlayış ve yaşantının mevcut haliyle muhafazasını istemesi ve bu yönde tutum alması oldukça doğal görülmelidir.

Buna karşılık sahabe tatbikatından başlayan tabiûn ve etbau't-âbiîn dönemlerinde daha da belirginleşen bir eğilim, değişen sosyolojinin ihtiyacını karşılamayı, itikadi ve ameli bilgiyi bu ihtiyacı karşılayacak şekilde organize etmeyi gerekli görmüştür. Kabul edileceği üzere, inşa sürecindeki dini bilgi, sistematik bir ilim olarak düzenlenmemiştir. Dini bilginin ilim haline getirilmesi sonraki dönemlerde aşama aşama gerçekleşmiştir. Her ilim kendine özgü terminoloji, yöntem ve iç tutarlılık geliştirmeye çalışmıştır. Bu bakımdan ilimlerin tedvini döneminin sorunu olan farazi fıkıh meselesini, bu dönemin öncesine ait anlayış ve yaklaşımlarla eleştirmek tutarlı bir eleştiriyi içermemektedir.

Her itikadi veya fıkhi görüş ve akımın bir sosyolojisi bulunmaktadır. Bu sosyoloji kendine özgü yeni kavramlar üretir veya yeni anlamlar yükleyerek bazı kavramları ön plana taşır. Re'y veya re'y içtihadı şeklinde şer'î ilimler alanına giren kavram bunlardan biridir. Bu bakımdan olumlu veya olumsuz bir içerik yüklenmesiyle re'y kavramının ilim ehli arasında kullanımının yaygınlaşması yeni bir sosyolojinin ortaya çıktığının önemli bir işaretidir. Bu yeni sosyoloji, daha önce sorulmayan sorular sormakta ve kabul görmüş mevcut cevaplardan farklı cevapların geliştirilmesini zorunlu kılmaktadır. Bu soru ve

[50] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/76.

cevapların yerinde olup olmadığı bir yana, bu taleplerin geleneksel bünyeyle örtüşmeyen görünüşleri, ana gövdeye rahatsızlık vermek bakımından yeterlidir. Evzâî'nin "insanlar reddetseler de seleften gelen haberlere (âsâr) sarıl, sözleri sana parlak gelse de (mevcut) adamların peşinden gitmekten sakın"[51] sözü, bu değişimin doğurduğu rahatsızlığın yansıması olarak okunmalıdır. Buna benzer rahatsızlıklar İbn Kayyim'in bir araya toplayıp naklettiği bir çok tabiûn aliminin re'y ile ilgili sözlerinde de görülebilmektedir.[52]

Sahabenin hatta tabiûn neslinin kimi öncülerinin kuruluş döneminin sadeliğini ve bilgiye yaklaşım biçimini muhafaza etme eğilimi, pratikte mümkün olmasa da saygıyı hak eden bir çabadır. Ancak yeni sosyoloji, ilim ehlinin öncülerinde bundan daha fazlasını istemektedir. Bu bakımdan tabiûn ve etbâu't-tabiîn döneminden itibaren belirginleşen yeni koşullar, itikadî ve fıkhî konuların yeni meseleleri kapsayacak şekilde yeni bir yazım biçimi ile ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Kûfe'de Hammad b. Süleyman (120/7328) ve sonrasında Ebu Hanife (150/767), Basra'da Osman el-Bettî (143/760) ve Medine'de Rebîatu're'y (136/753) bu ihtiyacı gören ve bu yeni sosyolojiye uygun bir yöntemlerle meseleleri ela alan ilim insanlarının öncüleri olarak ortaya çıktılar. Rebîa'dan yapılan bir rivayette İbn Şihab ez-Zührî'ye şöyle demektedir: "Benim halim senin haline benzemiyor. Ben re'yim ile görüş beyan ediyorum, dileyen onu alır ve kendisiyle amel eder, dileyense bırakır."[53] Bu rivayet, Rebiâ'nin kitap ve sünneti nakletmek şeklinde özetlenebilecek bir ilmi faaliyet içerisinde olmadığını göstermektedir. O, re'y adını verdiği ve nass üzerinde harcanan çabanın ürünü olan kanaatlerini paylaştığı anlaşılmaktadır. Yine rivayetin söz yapısından Rebiâ'ya göre re'y ile beyan edilen görüş, amel edilebilir olması bakımından şer'an geçerli, terk edilebilir oluşu bakımından da bağlayıcı değildir. Bu sebeple ona göre, re'y ile fetva vermenin sorumluluğu Hz. Peygamber'den haber nakletmenin sorumluluğundan daha azdır. Çünkü re'yde hata içtihat hatasıdır; ancak nakilde hata Hz. Peygamber'e söylemediğini veya yapmadığını isnad etmektir.

Bu eğilimin ikinci önemli temsilcisi olan Ebu Hanife'nin re'ye dayalı fetva ve hükme bakışını şu sözü özetlemektedir: "Bizim bu bilgimiz re'ydir ve ulaşabildiğimiz (takdir) görüşlerin en güzelidir. Bize daha güzelini kim getirirse onun görüşünü kabul ederiz."[54] Görüldüğü üzere Ebu Hanife, Rebiâ gibi re'yin doğru ve yanlışa muhtemel olan ancak ulaşılabilen nihai görüş olduğu kanaatindedir. Re'y ile amelin caiz oluşu, delil üzerinde harcanan çabayla ulaşılan nihai görüş olmasıdır. Bu yaklaşımların her ikisinde de sorun çözme çabasının ön plana

[51] İbn Hazm, İhkâm, II/226; İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/81.

[52] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/79-86

[53] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/80.

[54] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/81.

çıktığı görülmektedir. Buna karşılık re'y ile görüş beyanına karşı olanlar, mevcudu muhafaza etmeye çalışmışlar ve re'yin bu amaca hizmet etmek şöyle dursun toplumu fesada sürükleyici olduğunu seslendirmişlerdir. Bunun bir yansıması bağlamında Süfyan b. Uyeyne (198/814), "Kufe'de Ebu Hanife, Basra'da Bettî ve Medine'de Rebia dışında insanların hali düzgündü" [55] diyerek yeni ihtiyaçları karşılamaya dönük içtihatlarda bulunan ilim ehlinin çalışmalarını toplumu bozucu faaliyetler cinsinden kabul etmektedir. Bu yaklaşım sonraki yüzyıllarda selefi ve zahir ilim geleneği içerisinde muhafaza edilmiştir. Bunun en somut örneği bu rivayeti değerlendiren İbn Hazm'ın şu sözünde ortaya çıkmatadır: "Bu kişiler –Allah bizi de onları da affetsin- re'y kapısını ilk açan ve ona güvenenlerdir. Kıyas ile hadise itiraz edenlerdir. Bunlar alimin zellesi, fadılın anlık gafletidir."[56] Bu alıntıdan anlaşıldığı üzere İbn Hazm, Süfyan b. Uyeyne'nin keskin tutumunda temel bir içerik değişimi meydana getirmeden ama saygı ve rahmet temennileri içeren bir üslup ile devam ettirmektedir.

Görüldüğü üzere, Tabiûn ve Etbâû't-tâbiîn dönemlerindeki tartışma aslında toplumsal değişimle birlikte belirginleşen yeni ihtiyaçların nasıl karşılanacağına odaklanmıştır. Değişimin ihtiyaçlarını karşılama isteği ile mevcudu muhafaza arasındaki gerilimin gelgitleri re'yi zemmeden veya makul gören görüşlerde görülebilmektedir. Bu bakımdan bu dönemde re'y hakkında ifade edilen görüşlerin tek düze olduğu kabul etme imkânı bulunmamaktadır. Bütün görüşlerin aynı tonda olduğunu düşünmek de mümkün gözükmemektedir. Buna rağmen İbn Kayyim, Tabiûndan aktardığı rivayetlerdeki re'yi zemmeden ifadelerin re'yin bütün türlerini içermeyip yalnızca yukarıda ifade ettiği batıl re'y türlerini kapsadığını söylemiştir. Kendi konumunu esas alarak geriye doğru yapılan bu okuma biçimini bir yana bırakılarak rivayetlere dikkatlice bakıldığında durumun böyle olmadığı görülebilmektedir. Bizzat İbn Kayyim'in re'yin zemmi hakkında aktardığı rivayetleri, hedef ve endişelerini dikkate alarak aşağıdaki şekilde tasnif etmek mümkün gözükmektedir:

1. **Herhangi bir meselenin hükmünü re'y yoluyla istinbat etmeyi kategorik olarak kabul etmeyenler:** Bu yaklaşıma Şa'bî'den gelen rivayetleri örnek göstermek mümkündür. İbn Kayyim, Şa'bî'nin "Allah "görmez misin"e lanet etti", kendisine nikâh ile ilgili bir mesele sorulduğunda "eğer sana re'y ile haber verirsem ona tükür" ve "Allah'ın Rasulü'nün sahabesinin size getirdiklerini alın, onların re'yi olanları ise tenha yere atın" dediğine ilişkin rivayetleri kaydetmiştir.[57] İbn Kayyim'in kaydetmediği bir rivayette ise Şa'bî, "kıyastan uzak durun. Eğer kıyas ile hüküm

[55] İbn Hazm, İhkâm, II/229.

[56] İbn Hazm, İhkâm, II/229.

[57] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/79. الشَّعْبِيِّ قَالَ: «إِيَّاكُمْ وَالْقِيَاسَ فَإِنَّكُمْ إِنْ أَحْلَلْتُمْ بِهِ أَحْلَلْتُمُ الْحَرَامَ وَحَرَّمْتُمُ الْحَلَالَ وَلَأَنْ أَتَعَنَّى عُنْيَةً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقُولَ فِي شَيْءٍ بِرَأْيِي

verirseniz haramı helal, helali de haram kılarsınız. Doğrusu şarkı söylemek re'yim ile bir şey söylemekten bana daha sevimli gelir"[58] demiştir. Bu rivayetler Şa'bi'nin re'yi sahih ve batıl şeklinde ayırdıktan sonra batıl olanı kınadığı şeklinde bir tercihe sahip olduğu tezini desteklememektedir.

Re'y ile içtihadı kategorik olarak reddeden Şa'b'in yaklaşımına benzer bir yaklaşımı ise Sufyân b. Uyeyne'nin benimsediği görülmektedir. İbn Kayyim'in aktardığı rivayette Sufyân b. Uyeyne re'yin yeniden tanımlama yoluna gidiyor. Ona göre, "re'y ile içtihad, ilim ehli ile istişare etmektir, re'y ile görüş beyan etmek değildir" dediğini kaydetmiştir.[59] Bu şekilde Süfyan b. Uyeyne, re'y ile içtihadı yeniden tanımladıktan sonra re'yin, hüküm istinbatının bir yolu olmadığını sarahatle ifade etmektedir: "... Süfyan b. Uyeyne'nin meclisinde oturuyorduk. Dedi ki: "Ey hadis ashabı! Hadisin fıkhını öğrenin ki rey ehli sizi alt etmesin, Ebu Hanife'nin bir şey söylediği bir hususta biz bir veya iki hadis rivayet ediyoruz."[60]

2. **Sünnetin bulunduğu hususta re'y beyanını kabul etmeyenler:** İbn Kayyim'in tâbiûn fakihlerinden yaptığı bazı rivayetlerde re'yin yerini tayine dair bir çabanın olduğu görülmektedir. Rivayetler incelendiğinde re'yin yerini tayin sadedinde ortaya konulan tespitlerden biri, sünnetin olduğu yerde re'ye başvurmamak şeklindedir. Ömer b. Abdulaziz'in bir mektubunda "Allah'ın Rasulü'nin sünneti bulunan bir hususta hiç kimsenin re'yi geçerli değildir" şeklinde yazdığını haber veren rivayet bu yaklaşımı göstermektedir. İbn Şihab'tan nakledilen "Yerleşmiş olan sünnete davet edin, re'y ile buna karşı çıkmayın"[61] şeklindeki rivayetin ana teması re'y-sünnet karşıtlığı üzerine kurulmuştur. Benzer bir şekilde İbn Şihab, "Yahudi ve Hıristiyanlar re'ye tabi olup ve ondan hüküm istinbat edince ellerindeki ilimden mahrum kaldılar"[62] diyerek düşüncesini önceki inanç mensuplarının deneyimleriyle ilişkilendirmektedir.
3. **Re'yin ortaya çıkışını harici gelişmelerle açıklayanlar:** Bu görüş, re'y ile istibatı reddetme noktasında re'yi kategorik olarak redden yaklaşım ile örtüşür. Ancak bu görüş, re'ye harici ve olumsuz bir kaynak tedariki için çaba harcamaktadır. Urve b. Zuheyr'den nakledilen rivayet, re'y için İsrailoğulları üzerinde bu kaynaklandırma yapmaktadır: "İsariloğullarının durumu kölelerin çocukları olup sonradan Yahudi olanlar yetişene kadar düzgündü. Bunlar yetişince Yahudilerin arasında re'y ile hüküm

[58] İbn Abdilberr, Ebu Ömer Yusuf, Câmiu beyâni'l-ilm ve fadlih, (Tahk.: Ebi'l-eşbâl ez-Zuheyrî), Dâru ibn'l-cevzî, el-Memleketu'l-arabiyye es-saûdiyye 1414/1994, II/893

[59] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/80.

[60] Hatîb Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, (Tahk.: Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Ğarâzî, Dâru İbnu'l-Cevzî, Riyâd 1417/1996, I/549-550.

[61] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/80

[62] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/80

verdiler ve onları sapıttılar."[63] Bu şekilde re'y, dinin vahyin ilk muhataplarının değil, onların himayesinde dini bilgi kazanan yabancıların yolu olarak tanımlanır. Bu yaklaşımın İslam kültür muhitindeki karşılığı, re'yin, mevali tarafından İslam kültür muhitlerinde temsil edilmesidir.

4. **Hata etme endişesiyle re'ye karşı itiyatlı bir tutum geliştirenler:** Tâbiûnun bir kısmı re'y ile fetva verdikten sonra görüşünü değiştirmeleri halinde doğacak uhrevi sorumluluktan endişe etmişlerdir. Bu endişeyi ortaya koyan bir rivayet şöyledir: Bir adam Salim b. Abdullah b. Ömer'e bir konuda sordu. Salim, "bu hususta bir şey işitmedim" dedi. Adam kendisine "senin re'yine razıyım" deyince Salim şöyle dedi: "Sana re'yimle bir meselede bir şey söylerim, bunu alıp çekip gidersin. Ancak sen gittikten sonra başka bir görüşe (re'y) kani olurum ama seni bulup bunu haber veremem."[64] Benzer bir yaklaşım Malik b. Enes'ten gelen rivayetlerde yer almaktadır. Malik, re'y ile görüş beyan etmiş olsa da muhataplarının bunu kaydetmesini benzer bir endişe ile istememiştir: "Eşheb b. Abdulaziz, ben Malik'in yanında iken kendisine bain talak hakkında soruldu. Söylediğini yazmak için levhamı aldım. Malik bana, "Yapma belki akşam tek talaktır diyeceğim" dedi."[65]

İbn Kayyim, Tabiûnun re'y ile ilgili yaklaşımlarının sonuna Ebu Hanife, Malik b. Enes, Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel'in re'y ile ilgili görüş ve yaklaşımlarına yer vermektedir. Bu mezhep imamlarından Malik ve Ebu Hanife'nin re'y ile görüş beyan eden ilim adamlarından kabul ettiği aktarımlarından anlaşılmaktadır.[66] Ancak onları bu ifadeyi kullanmamış olsa da mutedil re'yciler olarak görme eğilimindedir. Mezhep imamlarına ilişkin görüşlerini temellendirmeden önce mutaassıp reycilerden söz etmektedir. İbn Kayyim hadis/sünnet ayırımı yapmadan muteassıb re'yciler olarak adlandırdığı kişilerin, re'ylerine uygun sünneti kabul ettiklerini, uygun olmayanları ise doğrudan ya da delaletlerini reddetmeye çalıştıklarını söylemektedir. Bu şekilde re'y hususundaki tartışmanın temel meselelerinin başında hadis/sünnet meselesine bakışın geldiğini gösteren değerlendirmeler yapmaktadır. Bu aşamadan sonra mezhep imamlarının re'y ile ilişkilerini, ızhar ettikleri re'ylerinden duydukları pişmanlığı, zayıf hadisi re'yden üstün tuttuklarına dair rivayetleri kaydederek ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Malik b. Enes'ten aktardığı rivayetlerin birinde, Mâlik b. Enes'i ölüm hastalığında ziyaret ettiğini söyleyen râvi, onu ağlarken gördüğünü, niçin ağladığını sorduğunda, "ağlamayayım da ne yapayım, benden daha çok ağlaması gereken kim var? Vallahi re'y ile fetva verdiğim her meselede bana bir kamçı vurulmasını istiyorum." dediği haber verilmektedir. Şâfiî'den aktardığı rivayette, "re'y ile görüş beyan edip sonra tevbe eden kişi, iyileşene kadar tedavi gören ve kendisiyle

[63] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/80

[64] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/80

[65] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/81

[66] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/81.

rahatsız olduğu şeyleri hatırlayan kişi gibidir" benzetmesi anlatılmaktadır. Esas itibariyle re'y içtihadına karşı olan Ahmed b. Hanbel'in "Ancak kalbinde fesat olan kişi re'y ile görüş beyan eder" şeklindeki görüşünü aktararak bütün mezhep imamlarının aynı noktada buluştuklarını ima etmektedir.[67]

İbn Kayyim, re'y ile içtihada fukahanın ihtiyatla yaklaştıklarını göstermek için mezhep imamı fakihlerin vefatlarına yakın bir zamanda söyledikleri iddia edilen rivayetlerle yetinirken, Ebu Hanife ve ashabı hakkında daha geniş değerlendirmeler yapma ihtiyacı duymuştur. Hanefilerin kendi usul eserlerinde ahad haber hakkındaki görüşlerini esas almak yerine, muhaddislerin, Hanefi fıkhında kendisiyle amel edilmiş bazı hadislerin zayıf olduğuna dair tespitlerini baz alarak bazı değerlendirmeler yapmıştır. Bu yönteminin sonucu olarak İbn Kayyim, Hanefilerin, zayıf hadisi re'y ve kıyastan üstün tutma hususunda ittifak ettiklerini söylemiş ve görüşünü kendisiyle amel edilen bazı zayıf hadisleri aktararak güçlendirmeye çalışmıştır. Ona göre Hanefiler, re'y ve kıyasa aykırı olmasına rağmen namazda kahkaha ile gülmenin namazın yanı sıra abdesti de bozacağını[68], seferde hurma nebizi ile abdest alınabileceğini[69], on dirhemden az miktardaki hırsızlık sebebiyle elin kesilmeyeceğini[70], ay halinin en çok on gün olduğunu,[71] cumanın şartlarından birinin şehir (mısr)[72] olduğunu zayıf hadise

[67] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/81-82.

[68] Bu konudaki hadislerin tahrici için bkz.: el-Behlevî, Muhammed Abdullah, Müslim, Edilletu'l-hanefiyye mine'l-ehâdîsi'n-nebebiyye ala'l-mesâili'l-fıkhiyye, (Hadis Tahrici: Muhammed Rahmetullah en-Nedivî), Dâru'l-kalem, Dımeşk 1431/2010, s. 39-40.

[69] Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, Şerhu muhtasari't-tahavî, (Tahk.: İsmetullah İnâyetullah Muhammed), Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye – Dâru's-sirâc, Beyrut 1431/2010, I/199-226. Cessâs, Ebu Hanife'nin yaklaşımını şöyle temellendirmektedir: Alimlerin mutlak su olmayan sirke, çorba, et suyu ve diğer sıvılar ile abdestin caiz olmadığına dair ittifakı sebebiyle Ebu Hanifeye göre hurma nebizi ile abdest almak kıyasa göre caiz değildir. Ancak "su bulamadığınızda teymmüm edin" âyetinin delaleti ve bu konuda gelen haberler (eser) sebebiyle kıyası terk etmiştir. Ayet, su bulunmadığında teyemmüne cevaz vermektedir. Hurma nebizinde su hurma ile karışmış da olsa ayrı bir cüz şeklindeki varlığı devam etmektedir. Ayrıca hurma mai olmadığı için su nisbeten müstakil bir varlığa sahiptir. Bu hususta haberler de gelmiştir. Ebu Hanife özellikle İbn Mes'ud'an gelen "hurma nebizi içecektir ve temizdir" hadisini esas almışsa da bu hususta başka rivayetler de bulunmaktadır. Cessâs bu haberlerin zayıf olduğuna dair iddiaları kabul etmemektedir. Rivayet merkezli bu değerlendirmelerin yanı sıra Cessâs, konuyu Ebu hanifenin usulüyle de ilişkilendirmektedir. Bu bağlamda Cessâs, Ebu Hanife'nin ahad haber karşısında kıyasa verdiği konum hakkında şu değerlendirmeyi yapmaktadır: Ebu Hanife'ye göre, ahad yolla gelmiş olsa dahi haber nazara (kıyasa) mukaddemdir. Bu onun fıkhına esas (asl) yaptığı kaidlerden biridir. Buna uygun olarak ahad haber, kendisine bir kıyas muarız olmadığında amel edilen bir hususta gelmişse kıyas ile vahit habere karşı çıkılmaz.

[70] Hanefiler bu konudaki rivayetlerin zayıf olduğu kanaatinde değildirler: Bkz.: Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, el-Mebsût, Dâru'l-ma'rife, Beyrût t.y, IX/137.

[71] Hanefiler bu hususstaki hadislerin zayıflığı şöyle dursun, bu hadislerin meşhur olduğu ve bu hususta icma meydana geldiği görüşündedirler. Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, Bedâiu's-senâi' fî tertîbi'ş-şerâi', Dâru Kutubi'l-İlmiyye, et-Tab'atu'sâniye, Beyrut 1406/1986, I/40. Ayrıca bu hususstaki hadislerle ilgili olarak bkz.: Zeyleî, Cemaluddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, Nasbu'r-âye li'ehâdisi'l-hidâye, (Tahk.: Muhammed Avâme), Müessesetu'r-reyyân, Beyrut 1418/1997, I/193-194.

[72] Hanefiler "mısr"ı cumanın sıhhat şartlarından saymışlardır. Mısr, hadd ve şer'î ahkamı tatbik eden bir sultan ve kâdi bulunan şehirdir. Hanefiler, bu şartı Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Cuma ve bayram namazı ancak mısrda (sahih) olur" hadisine, Hz. Ali'nin kavli ve sahabe tatbikatına

dayanarak kabul etmişler, kıyas ve re'yi terk etmişlerdir.[73] Ancak bu örnekler ve ilgili hadisler hakkındaki zayıf değerlendirmesi Hanefilerin kendi değerlendirmesi değildir. İ'lâmu'l-muvakkıîn muhakkikinin isabetle söylediği gibi Hanefiler bu hadislerle zayıf oldukları kabul ederek değil, ilgili hadisler hakkındaki yaklaşımlarını dipnotlarda gösterdiğimizi üzere, kendi ölçülerine göre sahih kabul ederek amel etmişlerdir.[74]

2.2. Sahih re'y

İbn Kayyim, re'yi, batıl, şüphe taşıyan ve sahih re'y şeklinde üçe ayırmasına karşın görüşlerini bu tasnife uygun olarak işlemeyi sürdürmemiştir. Taksimi ilk yaptığı yerde şüphe taşıyan re'y hakkında kısa bilgi verdikten sonra batıl kabul ettiği re'y hakkında bilgiler vermiştir. Bundan sonra sahih re'y başlığı altında görüşlerini aktarması beklenirken "övülen (mahmûd) re'y" başlığı altında görüşlerini ortaya koymayı sürdürmüştür. İbn Kayyim'in batıl re'ye, aynı zamanda kınanmış (mezmûm) re'y" adını verdiği dikkate alındığında, belki ana tasnifini övülmüş re'y ve kınanmış re'y şeklinde yaptığı düşünülebilir. Bu tasnif içerisinde konuyu ele aldığı kabul edildiğinde, tercih ettiği adlandırmanın fıkhi terminolojiyi yansıtmadığı söylenebilir. Bu sebeple İbn Kayyim'in sahih re'y hakkındaki görüşlerini, övülen re'y başlığı altındaki geniş ancak dağınık anlatımları içerisinde arayıp bulmak gerekmektedir.

İbn Kayyim övülmüş re'y başlığı altında dört re'y türü üzerinde durmaktadır:

a. **Sahabenin re'yi:** İbn Kayyim övülen re'yin bu türünün sahibeye ait olduğunu kabul eder. Sahabenin, fıtratın kemali, kalp temizliği, derinlik, tekellüften kaçınma, amaç düzgünlüğü, fıtri olgunluk, idrak, zihni arılık bakımından ümmetin en iyileri olduğunu, tenzile tanık olup te'vili bildiklerini ve bu şekilde Hz. Peygamber'in maksadını anladıklarını söyler. Bu sebeple sahabenin re'yi ile diğer insanları re'yi karşılaştırılacak olsa aralarındaki fark, taraflar arasındaki fazilet farkına benzer.[75]

İbn Kayyim, hiç kimsenin re'yinin sahabenin re'yi düzeyine çıkamayacağını, sahabenin görüşlerini onaylayan vahiylerin gelmiş olmasıyla da ilişkilendirir. Bu bağlamda vahiy tarafından onaylanmış olan ve muvafakat-ı Ömer adı verilen re'yleri örnek verir. Bilindiği gibi Hz. Ömer, Bedir esirlerinin öldürülmesi, kadınların örtünmesi, makam-ı İbrahim'de namaz, Hz. Peygamber'in kıskançlık yapan eşlerini boşayabileceği ve münafıkların reisi Ubeyy b. Selül'ün cenaze namazını kılmaması gerektiği hakkında görüş (re'y) beyan etmiş ve onu onaylayan bir vahiy gelmiştir.[76]

---

dayanmışlardır. Bu delillerin toplamından "mısr/şehir" şartını gerekli görmüşlerdir. Serahsî, el-Mebsût, II/23. Hadisler için bkz: Zeylâî, Nasbur-râye, II/195 vd.

[73] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/82-84.

[74] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/82'nin 2. Dipnotu.

[75] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/86.

[76] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/87-88.

Yukarıda ifade edilen gerekçelere dayalı olarak İbn Kayyim, sahbenin re'yinin kişinin kendi re'yinden daha hayırlı olduğunu, başkalarının re'yini onların re'yi ile kıyaslamanın ise en bozuk kıyas olacağını kanaatindedir.[77] Görüldüğü üzere İbn Kayyim, sahabe re'yini, yöntemi bakımından değil, yapıcılarının sahabe oluşu sebebiyle ayrı bir re'y çeşidi olarak tasnif etmiştir. Bu re'yin kıyas, istihsan, maslahat, mekâsıt ve lafzî yorum şekillerinden hangisine dayandığı hakkında bir değerlendirme yapmamıştır. Bu re'yin önemi, yapıcılarının sahabe olmasından kaynaklanmaktadır. Bu özelliği ile başkası tarafından kullanılabilir değildir; çünkü Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe olma ihtimali söz konusu değildir.

İbn Kayyim'in sahabe re'yi olarak adlandırdığı re'y türü, usul ilminde sahabe kavli olarak yer alır. Usulcüler, sahabe kavlini üzerinde icmâ meydana gelmiş olan ve hakkında icmâ oluşmamış olan sahabe kavli şeklinde iki kısma ayırmışlardır. Üzerinde icma meydana gelmiş sahabe kavlinin delil olduğu üzerinde görüş ayrılığı bulunmamaktadır.[78] Bunun sebebi esasında icmâın delil oluşudur. yan İbn Kayyim'in sahih re'y başlığı altında söyledikleriyle "sahabe re'yiyle fetvanın cevazı" başlığı altında söylediklerini bir araya getirdiğimizde sahabe kavlini delil kabul ettiği görülmektedir. İbn Kayyim'e göre "mütekaddimin ile müteahhirinin ilimleri arasındaki fark faziletleri arasındaki fark gibidir."[79] Bu sebeple sahabe re'yi hüccettir. "sahaHanbeli usulünde sahabe kavli, ... şeklinde tanımlanmıştır. Sahabe kavlinin delil olup olmadığı hususunda mezhepte bir delil kabul eden diğer değil değeri atfetmeyen iki görüşün olduğu görülmektedir.

b. Nassların tefsiri ve delalet yollarının beyanı şeklindeki re'y: Bu re'y faaliyeti nassların anlaşılmasını, güzelliklerinin açıklanmasını ve istinbat yollarını kolaylaştıran çalışmalar şeklinde ortaya çıkar. İbn Kayyim'in Abdullah b. Mubârek'ten yaptığı nakilde şöyle denilmektedir: "Rey, haberin (eser) kendisine dayanması içindir. Bu sebeple sana hadisi açıklayan re'yi al, Bu Allah'ın dilediği kullarına özgü kıldığı anlayıştır."[80]

Bu re'y türüne örnek olarak mirasta payların paydadan fazla çıkması (avliye) halinde payın payda olarak alınmasını, Koca ve anne-babanın veya karı ve anne-babanın mirasçı olması durumunda eşlerin payından sonra annenin geriye kalanın üçte birine hak sahibi olması, kocanın maraz-ı mevtte boşadığı karının kocaya mirasçı olması, cerru'l-vela meselesi, ihramlı iken eşiyle münasebet kuran kişinin haccının fasit olması, menasike devam etmesinin, kazanın ve hedyin vacip oluşu, çocuklarının zarar görmesinden endişe eden hamile ve emzikli kadının oruç tutmayıp kaza ederek her gün için bir fakire yemek yedirmesi, fecirden

[77] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/88.

[78] Serahsî, Usûlu's-Serahsî, II/107.

[79] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, IV/102.

[80] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/89.

önce ay halinden temizlenen kadının akşam ve yatsıyı, yatsıdan önce temizlenen kadının öğle ve ikindiyi kılmasının gerekli oluşu ve kelale hakkındaki re'ylerini kaydetmektedir.[81] Şa'bî'den yapılan rivayette Hz. Ebu Bekir'e kelânin ne olduğu sorulmuş, cevaben, "bu hususta re'yim ile görüş beyan edeceğim. Eğer doğru ise Allah'tan yanlış ise benden ve şeytandandır. Görüşüme göre kelale, baba ve oğlu olmayandır"[82]

"Re'yim ile görüş açıklarsam hangi sema beni gölgelendirir, Hangi arz beni taşır…", "Kur'an hakkında re'y ile konuşan cehennemdeki yerini hazırlasın" şeklinde sözler kendisinden nakledilen Hz. Ebu Bekir nasıl kelale hususunda re'y ile görüş bildirir? İbn Kayyim bu soruyu sormuş ve re'yi iki kısma ayırmak suretiyle cevaplama yoluna gitmiştir. Birinci kısmın delilsiz olarak zan ve tahmin yoluyla açıklanan re'y olduğunu, Allah'ın sahabe ve Ebu Bekir'i bundan koruduğunu söylemiştir. İkinci kısmın ise, nassın kendisinden veya beraberindeki başka bir nass ile birlikte nasslardan istidlal ve istinbat yolu ile elde edilen nassın latif ve dakik bir şekilde anlaşılması suretindeki re'ydir. Ebu Bekr'in kelale hususundaki re'yi böyledir.[83]

İbn Kayyim, Hz. Ebu Bekir'in kelale hakkındaki re'yini Kur'an ayetleri ve dil esasına dayanarak izah etmektedir. Ancak yukarıda sahabenin re'yi olarak ifade ettiği bir çok meseleyi hangi yorum ilkelerine göre ortaya koyduklarını açıklamamaktadır. Örneğin avliye meselesi sadece nassın lafzının tefsiri yolu ile çözülebilir miydi? Bu hususta lafzi tefsirden daha çok sahabe daha üst ilkelerden yararlandığı anlaşılmaktadır. Aynı husus kocanın maraz-ı mevtte boşadığı kadının mirasçı olması, hamile ve emzikli kadının oruç tutmaması ile ilgili hükümler bakımından da geçerlidir. Belki şu soruyu sormak lazım gelir, bu konularda sahabe bir re'y ızhar etmemiş olsaydı, İbn Kayyim sonraki bir alimin görüş beyan etmesini övülen re'y kapsamında görür müydü?

c. Ümmetin üzerinde uzlaştığı ve halefin seleften görüp kabul ettiği re'y: İbn Kayyim üzerinde uzlaşı (tevâtu') meydana gelmiş olan re'ylerin doğru olduğunu kabul etmektedir. Hakkında uzlaşı meydana gelen rivayet ve rüyaların doğruluğunu Kadir gecesi hakkında gördükleri rüyaları anlatan sahabeye Hz. Peygamber'in "rüyalarınızın ramazanın son yedi gününde uzlaştığını görüyorum"[84] şeklindeki hadisine dayandırmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber mü'minlerin rüyalarının uzlaşmış olmasına

[81] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/89.

[82] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/89.

[83] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/89.

[84] Malik b. Enes, el-Muvattâ', (Tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmud Muhammed Halil) Müessetu'r-risâle, Beyrut 1418/1998, I/341. Buhârî'nin metninde "Sahabe, Hz. Peygamber'e kadir gecesinin son on günün yedinci gecesinde olduğuna dair gördükleri rüyaları anlatıyorlardı. Hz. Peygamber, "rüyalarınızın son on gün üzerinde uzlaştığını görüyorum. O halde bu geceyi arayan son

itibar etmiştir. Çünkü ona göre, ümmet, üzerinde uzlaştığı rivayetler ve rüyalar hususunda masumdur.

İbn Kayyim, uzlaşının re'yin doğruluğunun kanıtı sayan bu yaklaşımına uygun olarak istişare ile re'y noktasına ulaşmaktadır. Ona göre ehli ile yapılan ve kimsenin ayrı görüş serdetmediği istişare sonucu oluşan re'y doğrudur. Allah mü'minleri "işleri şurâ iledir" (eş-Şûrâ, 42/38) ayeti ile övmüştür. İbn Kayyim, sonradan ortaya çıkan ve ne kitapta ne de sünnette bir nass bulunan meselelerde Hz. Ömer'in sahabeyi toplayıp şura ile karar vermesini bu türün iyi örneği olarak sunmaktadır.[85]

İbn Kayyim ehli ile istişare sonucu ortaya çıkan re'yi övülen rey içerisine almaktadır. Ancak bu re'yin hangi yöntemlere dayalı olarak ortaya çıktığı hakkında bir açıklama yapmamaktadır. Örneğin yapılan istihsan yoluyla ortak bir uzlaşıya varılmış olsa, istişare, bu re'yin batıl olmasına engel alabilecek midir? Buna evet denilirse istihsanın aslında batıl bir istinbat yolu olmadığı anlaşılır. Hâlbuki İbn Kayyım›a göre istihihsan batıl re›y türlerinden biridir. İstişarenin istihsana dayalı olması re'yin batıl olmasına engel olmaz denilirse, istişarenin re'yin sıhhati üzerinde bir etkisinin olmadığı anlamına gelir. İbn Kayyim bu çelişkiyi ele alıp herhangi bir kanaat serdetmemiştir.

d. Kaynaklarda bir bilgi bulunmadığında başvurulan re'y: İbn Kayyim, kaynak taramasında aranan bilginin bulunmaması halinde re'yin bu türüne başvurulduğunu ifade etmekte ve kaynaklara başvuru sıralamasını şöyle belirlemektedir: Kitapta mevcut bilgileri talep etmek gerekir. Kitapta bulunmasa sünnette aramak gerekir, sünnette bulunmazsa Raşit Halifelerin veya ikisinin ya da birinin kazai kararlarına bakmak gerekir, orada bulunmazsa sahabeden birinin görüşü ile hüküm vermek gerekir. Eğer burada da talep edilen bilgi yoksa re'y ile içtihad edilir. Kitapta, sünnette ve sahabe fetvalarından hükmü aranan meseleye en yakın olan meselelere bakılır. İbn Kayyim›a göre, sahabenin başvurduğu re'y budur.[86]

İbn Kayyim re'yin bu türüne Hz. Ömer'in Ebu Mûsa el-Eş'ârî'ye yazdığı mektuptaki sıralamayı örnek verir. Bu mektubunda Ömer, "… Kur'an ve sünnette bulunmayan bir hususta sana gelen davaları iyi anla. Sonra meseleleri birbirine kıyasla ve örnekleri tanı. Daha sonra Allah'ın daha çok seveciğini düşündüğün hükme ve hakka daha çok benzeyenine yönel…"[87]

on günde arasın" buyurdu. Buhârî, "Teheccud", 21.

[85] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/90

[86] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/91.

[87] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/92.

2.3. Şüphe taşıyan re'y

İbn Kayyim'a göre, sahabe, re'yin bu kısmıyla amel etmeyi, fetva ve kazada bulunmayı kendisinden kaçınma imkânı bulunmayan zaruret (ıztırar) halinde caiz görmüştür. Hiçbiri bu re'y türü ile ameli zorunlu görmemiş, haram da saymamıştır. Bu re'yi kabul etmemeyi dine muhalefet etmek saymadığı gibi kabul ve redd arasında kişiyi muhayyer kılmışlardır. Bu re'y türü, haram olup zaruret halinde mübah olan yiyecek ve içecekler gibidir. Ona göre Şâfiî ve Ahmet b. Hanbel'in bu re'ye ilişkin tutumu yukarıda çizilen çerçeveye uygundur. Bu bağlamda Şâfiî'ye kıyas hakkındaki görüşü sorulduğunda, "benim için zaruret halinde başvurulur" şeklinde cevap vermiştir.[88] İbn Kayyîm'e göre, sahabenin ve onları takip eden fakihlerin re'yin bu türünü ihtiyaç miktarınca kullanmışlar ve onu genişletmeye çalışmamışlardır.[89]

İbn Kayyim'e göre, selefin tamamı, kitap ve sünnete muhalif re'y ve kıyası kınamış, kendisiyle amel etmenin de helal olmadığını kabul etmişlerdir. Kitap ve sünnete muhalif olduğu da muvafık olduğu da bilinmeyen re'yi ise çok sınırlı şartlarda kabul etmişlerdir. Ona göre, selefin bu re›y türüne bakışı;

a. Bu re'y türüne ancak ihtiyaç halinde başvurulabilir
b. Re'yin bu türü bağlayıcı değildir
c. Bu re'y türüne muhalif olmak kınanma sebebi değildir, şeklindedir.[90]

İbn Kayyim›in şüphe taşıyan re'y hakkından anlattıkları ile sahih re'y kapsamında ele aldığı ve kaynaklarda bilgi bulunmadığında başvurulan reyin arasını telif etmek mümkün gözükmektedir. Şüpheli re'y ifadesiyle kıyas ile hüküm vermeye hangi çerçevede izin verdiği ve bu yolla elde edilen bilginin niteliği hakkındaki yaklaşımı ortaya çıkmış olmaktadır.

Bu durumda İbn Kayyim'a göre sahih re'y kıyastan ibaret olmaktadır. İbn Kayyim re'ye alan açma sadedinde Abdullah b. Mübarek'e (181/797) "bir adam ne zaman fetva verir? şeklinde bir soru sorulduğunda "haber (eser) ile alim ve re'y ile gören (basir) olduğunda" şeklindeki cevabına yer vermektedir. Benzer şekilde Yahya b. Eksem (242/856) "bir kişinin fetva vermesi ne zaman gerekli olur? şeklindeki bir soruya "re'y ve eser ile basîr olduğunda" şeklinde cevap vermektedir. Bu ilim adamlarının otoritesi altında meseleyi değerlendiren İbn Kayyim, söz konusu haberlerde geçen re'y kavramının sınırlarını belirlemek sadedinde "re'y ile sahih kıyası kastediyorlar, Şâri'in ahkâmı bağladığı, tard ve aks olarak hüküm üzerinde müessir kıldığı sahih illet ve hikmetleri (meânî)

88 İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/74.
89 İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/74.
90 İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/85.

kastediyorlar" demektedir.[91] İbn Kayyim, bu rivayetlere getirdiği yorum ile şer'î hükmün tayininde kıyas ile sınırlı bir re'y anlayışını savunduğu görülmektedir.

İbn Kayyim bu yaklaşımı Hanbelî usulcülerin, re'yi kıyas kapsamında ele alan ve bununla sınırlı olmak üzere olumlu karşılayan anlayışlarıyla uyum göstermektedir. Hanbelî usulcüler, mezhebin kıyasın meşruiyetinin kabul ettiğini göstermek için Ahmed b. Hanbel'in "kimse kıyastan müstağni kalamaz (لا يستغني أحد عن القياس) sözünü esas almışlardır. [92]Ahmet b. Hanbel'den nakledilen diğer bir rivayet olan "fıkıh hususunda konuşanın iki asıldan uzak durması gerekir: mücmel ve kıyas" (يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس) şeklindeki sözünde dışladığı kıyasın, hilafına nass bulunan kıyas olduğunun kastedildini söyleyerek te'vil etmişlerdir.[93]

Buna göre İbn Kayyim bakımından din hususundaki ilim, kitap, sünnet ve eser bilgisinden oluşmaktadır. Sahih re'y (övülen re'y) kapsamından görülen hususlardan ilk üçü de kapsama dâhildir. Dördüncü kısımda yer alan ve kıyas şeklinde adlandırılan re'y ise güvenilir bir bilgi kaynağı değildir. Bu sebeple Sahabe ve Tabiûn alimleri, re'y ile hüküm vermeye mecbur kaldıklarında (iztırar) onun zan olduğunu haber vermiş, güvenmediklerini ifade etmişlerdir. Ona göre bunun sebebi, re'yin şeytandan olma ihtimaline açık olmasıdır. Bu sebeple re'y ile hüküm vermeye, ona tabi olma (ittiba) ve kendisiyle amel etme zorunluluğu olmaksızın zaruret halinde izin verilmiştir. İbn Kayyim, bu tutumun iman erleri, hidayet önderleri, şer'î ahkâmı ve delillerini en iyi bilen Sahabe ve Tabiûn âlimlerinin ortak yaklaşımı olduğu görüşündedir.[94]

SONUÇ

Çalışmamızda Arap dilindeki klasik kullanımlarda re'yin, olumlu bir içeriğe sahip olduğu ve övülen bir meziyet olarak görüldüğü ancak şer'î hükmün tayininde rol sahibi kılınmaya başlanmasıyla birlikte yoğun tartışmalara konu edildiği görülmüştür. Bu süreçte re'yin mahiyeti tartışılmadan kavramın lehinde ve aleyhinde sözler sarfedildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda Sahabe ve Tabiûn alimlerine re'y ile ilgili lehte ve aleyte bir çok rivayet nispet edilmiştir. İbn Kayyim, bu rivayetlerin her iki türünün sahih olduğu kanaatine sahiptir. Bu rivayetlerin arasını bulmak için re'yin mahiyeti üzerinde değerlendirmeler yaparak "övülen re'y", "batıl re'y" ve "şüpheli re'y" şeklinde üçlü bir taksime gitmiştir. Övülen re'y ile ilgili yaptığı gruplamalarda kimi zaman ciddi kapalılıklar mevcuttur. Bu re'yin hangi delillere karşılık geldiğini çoğu kez göstermemiştir. Mensup olduğu

[91] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/55.

[92] İbn Kudâme, Ravdatu'n-nâzir, II/151.

[93] İbn Kudâme, Ravdatu'n-nâzir, II/151

[94] İbn Kayyim, İ'lâmu'l-muvakkıîn, I/67-68.

ehl-i hadis ekolünün anlayışına uygun olarak batıl re'yin kapsamını çok geniş tutmuş ve örneğin istihsanı bu kapsamda badıl rey saymıştır. Şüpheli re'y olarak kıyasa yer vermiştir. Kıyasın meşruiyetini oldukça geniş şekilde savunmuş olmasına rağmen kullanımını daraltmayı ve zaruret halinde baş vurulan şüpheli bir delil olarak nitelemeyi sürdürmüştür. Çokça kıyas yapmayı rivayet bilgisi eksikliği olarak görmüştür. Bu yaklaşımı, kıyasa dayalı hükümlerin kesinlik taşımadığı ve bağlayıcı olmadığı düşüncesinin yerleşmesine katkı sağlasa da bütün sorunların cevabının rivayetler içerisinde bulunduğu düşüncesini pekiştirmesi sebebiyle ciddi sorunlar üretmeye teşnedir.

KAYNAKÇA

Abdulazîz el-Buhârî, Ahmed b. Muhammed Alâuddin, Keşfu'l-esrâr an usûli Fahru'l-İslam el-Bezdevi, (tahk.: Abdullah Mahmud Muhammed Ömer), Daru'l-kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1418/1997.

Abdurrezzâk, Ebu Bekr b. Memmâm (ö. 211/827), el-Musannef, (Tahk.: Habîburrahman el-A'zamî), el-Mektebetu'l-islâm, Beyrut 1403/1983.

Bakillânî, Ebu Bekr Muhammed b. et-Tayyib, Kitâbu temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil, (Tahk.: İmaduddin Ahmed Hamîd), Müessesetu'l-kütüb es-sekâfiyye, Beyrut 1414/1993.

Behlevî, Muhammed Abdullah, Müslim, Edilletu'l-hanefiyye mine'l-ehâdîsi'n-nebebiyye ala'l-mesâili'l-fıkhiyye, (Hadis Tahrici: Muhammed Rahmetullah en-Nedivî), Dâru'l-kalem, Dımeşk 1431/2010.

Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali (ö.458/1066), es-Sunenu'l-Kubrâ, (Tahk.: Muhammed Abdulkadir Atâ), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1424/2003, X/189.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, el-Fusûl fi'l-usûl, (Tahk.: Uceyl Câsim en-nesemî), Vezâretu'l-evkâf ve'ş-şûni'l-islâmiyye, Kuveyt 1414/1994.

_____, Şerhu muhtasari't-tahavî, (Tahk.: İsmetullah İnâyetullah Muhammed), Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye – Dâru's-sirâc, Beyrut 1431/2010.

Cevherî, İsmâîl b. Hammâd (ö.393/1003), es-Sıhâh Tâcu'l-Luğa ve Sıhahi'l-Arabiyye, et-Tab'atu's-sâniye, (Tahk.: Ahmed Abdulğafûr Atâr), Dâru'l-ilm li'l-melayîn, Beyrut 1399/1979.

Cüveynî, Ebu 'l-meâlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf (478/1085), el-Burhân fî usûli'l-fıkh, (Tahk.: Salâh b. Muhammed b. Arîda), Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, 1418/1997.

Ebu İshak İbrahim b. Ali Yusuf el-Firuzabâdî, et-Tebsira fî usûli'l-fıkh, (Tahk.: Muhammet Hasen Heyto), Dâru'l-fikr, Dımeşk, 1403/1983.

Ebu'l-Huseyn el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib (436/1044), el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1403/1983.

Hatîb Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, el-Fakîh ve'l-mutefakkih, (Tahk.: Ebu Abdurrahman Adil b. Yusuf el-Ğarâzî, Dâru İbnu'l-Cevzî, Riyâd 1417/1996.

İbn Dureyd, Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasen, Cemheretu'l-luğa, (Tahk.: Remzî Münîr Ba'lebekkî), Dâru'l-ilm li'l-melâyin, Beyrut 1987.

İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr, Abdullah b. Muhammed (ö. 235/850), el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve âsâr, Dâru't-tâc, Beyrut 1409/1989.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut ty

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zer'î ed-Dımeşkî, İ'lâmu'l-muvakkıîn an Rabbi'l-Âlemîn, (Tahk.: Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût 1416/1996

İbn Kudâme, Muvafikuddin Abdullah b. Ahmed, Ravdatu'n-nâzir ve cennetu'l-muhâzır, (Tahk.: Şa'ban b. Muhammed İsmail), el-Mektebetu'l-mekkiyye –Müessesetu'r-risâle, Mekke/ Beyrut, 1419/1998.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddin Muhammed b. Mukrim el-Ifrıkî el-Mısrî, Lisânu'l-Arab, Dâru Sâdır, et-Tab'atu's-sâlise, Beyrût 1414.

İbn Sa'd, Muhammed (ö.230/845), et-Tabakâtu'l-kubrâ, (Tahk.: Muhammed Abdulkâdir Atâ), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1410/1990.

İbn Vehb, Ebu Muhammed Abdullah, el-Câmi' fi'l-hadîs, (Tahk.: Mustafa Hasen Hüseyn Muhammed Ebu'l-hayr), Dâru ibnu'l-cevzî, Riyad 1416/1995.

İbnu'l-Arabî, Ebu Bekr Muhammde b. Abdullah b. Muhammed el-Meâfirî, el-Kabes fî şerhi Muvatta' Mâlik b. Enes,(Tahk: Muhammed Abdullah Veled kerîm), Dâru ğarbi'l-islâmî ty. by.

İsnevî, Cemaluddin, el-Kevkebu'd-durrî fîmâ yeteharrecu ale'l-usûli'n-nahviyye mine'furûi'l-fıkhiyye, (Tahk.: Muhammed Hasen Avvâd), Dâru Ammâr, Ammân 1405/1985.

Kâdî Abdulcabbâr, Ebû'l-Hasen, el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl, (Tahk. İbrahim Medkûr), ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme,(b.y.) (t.y.).

Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mes'ûd, Bedâiu's-senâi' fî tertîbi'ş-şerâi', Dâru Kutubi'l-İlmiyye, et-Tab'atu'sâniye, Beyrut 1406/1986.

Kevserî, Muhammed Zâhid (1371/), Fıkhu ehli'l-Irak ve hadîsuhum, (Tahk.: Muhammed Sâlim Ebu Âsî), Dâru'l-besâir, Kahire 1430/2009.

Malik b. Enes, el-Muvattâ', (Tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Mahmud Muhammed Halil) Müessetu'r-risâle, Beyrut 1418/1998.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *Kitâbu teshîli'n-nazar ve ta'cîli'z-zafer fî ahlâki'l-melik ve siyâseti'l-mulk*, (Tahk.: Muhyî Hilâl es-Serhân), Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrût 1981.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl (483/1090), Usûlu's-Serahsî-, (tahk.: Ebu'l-Vefâ el-Afğânî), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1436/2015.

Serahsî, Şemsu'l-Eimme Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl, el-Mebsût, Dâru'l-ma'rife, Beyrût t.y, IX/137.

Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed el-Lahmî (ö.360/971), el-Mu'cemu'l-kebîr, tahk.: Hamdi Abdulmecid es-Selefî, Meketebetu İbn Teymiyye, Kahire ts.

Zemahşerî, Cârullah Ebi'l-Kâsım Muhammed b. Ömer (ö.538/1143), el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl, Mektebetu'l-Abîkân, Riyad h.1418/1988.

Zeyleî, Cemaluddin Ebu Muhammed Abdullah b. Yusuf, Nasbu'r-âye li'ehâdisi'l-hidâye, (Tahk.: Muhammed Avâme), Müessesetu'r-reyyân, Beyrut 1418/1997, I/193-194.

KİTAP'DA YER ALAN İBARELERİN ANLAMLARINI SABİTLEMEDE EBÛ HANÎFE'NİN YÖNTEMİ

Doç. Dr. Ali DUMAN
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
ali.duman@inonu.edu.tr

GİRİŞ

Ehli Rey'in ekolleşmesinde birinci derecede etken olan ve geliştirmiş olduğu yöntemle, kendisinden sonra gelecek olan nesillerin nassları anlama ve yorumlamasında ana kriterleri belirleyen İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe Numan bin Sabit'in (150/767), Kitap'ta yer alan, hüküm ifade eden ibarelerin anlamlarını tespit etmekteki yöntemlerini tespit etmeyi konu edilen bu çalışmada, öncelikle Ebû Hanîfe 'nin hüküm istinbatındaki yöntemi ve deliller hiyerarşisi üzerinde durulacak, daha sonra onun deliller hiyerarşisinde ilk sırada yer alan naslardaki (Özellikle kitaptaki) lafızlardan doğru manaları tesbitteki bakış açısı gösterilmeye çalışılacaktır. Bu çerçevede çalışmamız biri Ebû Hanîfe 'nin kısa biyografisini içeren, diğerleri de Ebû Hanîfe'nin hüküm istinbatındaki yöntemi ve kitapta yer alan lafızları anlama şeklini inceleyen iki bölüm olmak üzere toplam üç bölümden meydana gelecektir.

1. Ebû Hanîfe 'nin Kısa Biyografisi ve Yetiştiği Ortam

Asıl adı the Numan bin Sabit Bin Zota Ebû Hanîfe el-Kufi olan İmamı Azam Ebû Hanîfe, Hicri 80 / miladi 699 ya da 700 yılında Kûfe'de doğdu. Hayatının başlarından bir tüccar olan babasının yanında ticaretle meşgul oldu. Daha sonra bir ilim merkezi olan Kûfe'de böyle zeki bir insanın ilimle meşgul olmamasını yadırgayanların da teşvikiyle[1] önce kelam, tefsir, hadis, kıraat gibi ilimlerle meşgul oldu, ancak daha sonra o dönemde Kûfe mescidinde en büyük halkayı teşkil

[1] Kûfe hadisçisi eş-Şa'bî'nin, Ebû Hanîfe'yi ticaretle meşgul olduğu dükkanında ziyaret ettikten sonra, onun dehasını fark edip, herhangi bir ilim meclisine devam etmemesini yadırması hadisesi Hanefi kaynaklarında sıklıkla aktarılır. el-Muvaffak b. Ahmed El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, *Matbaai Meclisi Daireti'l-Mearifi'n-Nizamiyye* (Haydarabad, Dekkan, 1321), 23.

eden Hammad bin Ebi Süleyman'a (120/737)[2] talebelik etti. 22 yaşında başladığı bu talebeliği, 40 yaşına geldiğinde Hammad'ın vefatına kadar devam etti[3]. Daha sonra Kûfe mescidinde Hammad'ın yerine onun talebelerine hocalık etmeye başladı ve bu 70 yaşında vefatına kadar sürdü.

Ebû Hanîfe 'nin ilim hayatının siyaset hayatı ile kimi zaman çatışmasından dolayı çeşitli zulümlere, baskılara ve sürgünlere maruz kaldığını görmekteyiz. Hayatının 52 yılı Emevî idaresi, 18 yılı da Abbasî idaresi altında geçen Ebu Hanîfe'nin, siyasal iktidarlarla arasının pek iyi olduğu söylenemez. O, hakimiyeti altında yaşadığı Emevi hanedanlığına muhalif bir siyasal düşünceye sahipti. Bu nedenle Emevi karşıtlarının başında gelen Ehl-i Beyt imamlarını destekliyor, kimi zaman onlara ekonomik olarak da katkıda bulunuyordu. Öte yandan Ebu Hanîfe'nin büyük bir ilim adamı olması dolayısıyla siyasal iktidar onun ilmi otoritesinden istifade etmek için onu devletin en üst kademelerinde (Kadi'l-Kudat olarak) görevlendirmek istiyordu. Fakat Ebû Hanîfe siyasal iktidarın çıkarlarına alet olmamak düşüncesiyle bu tür görevlere yanaşmıyordu. Bu şekilde bir tutum sergilemesi yönetimin kendisi aleyhine tavır almasına yol açtığından, kimi zaman hapisle kimi zaman sürgünle cezalandırıldığına şahit olmaktayız[4].

Hicri 130/748 yılında son Emevî hükümdarının Irak Valisi Yezid b. Ömer b. Hubeyre'nin kendisini hapse atmasının ardından, hapisten çıktıktan hemen sonra Ebu Hanîfe'nin Mekke'ye kaçmak/hicret etmek zorunda kaldığını görüyoruz. O, Mekke'de de ilimle iştigal etmeye devam etmiştir. 136/753 yılında Abbasîlerin Emevileri devirmelerinin ardından altı yıllık sürgün hayatı sona eren Ebu Hanîfe tekrar Kûfe'ye dönmüştür[5].

Ebû Hanîfe 'nin yetiştiği ortam Kûfe'dir. Burası çeşitli etnik köken ve dini inançların hercümerç olduğu bir ilim merkeziydi. Kûfe'ye Yunan düşüncesi, Mısır düşüncesi, İran düşüncesi, Hint düşüncesi ve Müslümanların Kur'an temelli olarak geliştirmiş oldukları İslam düşüncesi cem olunmuştu. Bunun dışında Kûfe Arap, Gayrı Arap, Hristiyan, Yahudi, Mecusi, Kıpti, Hindu, Budist gibi inanç gruplarının toplandığı bir merkez haline dönüşmüştü. Bu coğrafyada bütün inançlar

---

[2] Hammad b. Ebi Süleyman'ın hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Aras, Özgü, *Ebû Hanîfe'nin Hocası Hammad ve Fıkhî Görüşleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996); Aras, Özgü, "Hammad b. Ebi Süleyman", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 15: 484-486.

[3] Muhammed Ebu Zehre, *Ebû Hanîfe*, trc. Osman Keskioğlu, 3. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999), 23-44; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10: 131-132.

[4] El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 24; Kadı Ebu Abdillah Hüseyn b. Ali Es-Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, *Alemu'l-Kutub*, 2. Bs (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985), 33; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman, *Menakıbu'l-İmam Ebi Hanîfe ve Sahibeyhi Ebi Yusuf ve Muhammed b. El-Hasan*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri ve Ebu'l-Vefa el-Efgani, 4. Bs (Beyrut, 1419), 28; Zehre, *Ebû Hanîfe*, 104-118; Uzunpostalcı, Mustafa, "Ebû Hanîfe", 10: 133 vd.

[5] Zehre, *Ebû Hanîfe*, 45.

ve fikirler çatışma halindeydi. Üstelik daha Hz. Osman döneminde başlayan siyasî çekişmeler Hz. Ali döneminde zirveye çıkan iç savaşlar hep bu bölgede yapılmış, İslam'ın siyasî ve itikadî fırkaları yine bu bölgede zuhur etmişti. Havaric, Şia, Mutezile, Mürcie hep bu bölgede ortaya çıkmıştı[6].

İslami ilimler açısından Kûfeye baktığımızda da burada Hadis, Tefsir, Fıkıh yanında Felsefe ve Kelamın da yaygınca öğretildiğini görmekteyiz. Bu bölgede bilhassa fıkhi bakımdan yani ahkama yönelik düzenlemelere daha fazla ihtiyaç olduğunda söylememiz gerekir. Zira burası Hz Ali döneminden itibaren devletin başkenti olmuş, bu sebeple de çeşitli kültür inanç ve toplumların merkezi haline dönüşmüştür. Burada o dönemin iki süper gücü olan Bizans ve Pers devletlerinin hukûkî hayata yönelik uygulamalarının etkisi de görülmekteydi[7].

Bunun dışında İran üzerinden gelen Hint düşüncesi ve Mısır düşüncesinden kaynaklanan hukûkî hayat da gene Irak coğrafyasında ve bilhassa Kûfe üzerinde etkindi. Hal böyle olunca İslam'ın kuruluş dönemindeki şeriata yönelik ahkam Mekke, Medine gibi yerel coğrafyalara ait kalmıştı. Halbuki Kûfe merkezinde gelişen hayat, hukuk alanında evrensel düzenlemelere gerek gösteriyordu. Bizans, Pers gibi büyük süper güçlerin hukûkî düzenlemeleri karşısında, toplumun zuhur eden farklı ihtiyaçları sebebiyle hukûkî hayatı düzenlemekte Kitap ve Sünnet kimi zaman yetersiz kalabiliyordu. Bu nedenle hukûkî hayatın düzenlenmesi kanunlaştırmaya ihtiyaç gösteriyor ve bu kanunlaştırmayı sağlamada nasların doğrudan **ne dediği** yeterli olmuyordu. Nassların derinlemesine incelenmesi, **ne dediklerinin** (ibare) yanında **ne demek istedikleri** (işare, delalet) göz önünde bulundurularak yeni açılımlar yapılmasını zorunlu kılıyordu.

Üstelik Irak Bölgesi'nin İslami iç savaşların, itikadî ve siyasî fırkaların ortaya çıktığı bir bölge olması, her bir siyasî ve itikadî fırkanın nassları kendi ideolojik söylemleri çerçevesinde konuşturma çabaları ve çoğu zaman da hadis çevresinde uydurmacılık faaliyetlerinin yaygınlık kazanması, Irak-Kûfe[8] bölgesinde hadisin güvenilmezlik sorununu da ortaya çıkarmaktaydı. Hukûkî hayatın zorlamaları devasa Roma kültürüne ve Roma hukukuna dayalı Bizans düşüncesi ve binlerce yıllık bir geçmişe dayalı Pers hukuk düşüncesi karşısında İslam hukukunun, toplumun hukûkî ihtiyaçlarını karşılamaktaki kaynaklarının yeterince işlenmemiş olması, nasların anlaşılma ve yeni açılımlar için kaynak olarak işlenmesi zarureti re'yin devreye sokulmasını kaçınılmaz kılıyordu.

Kûfe'nin, Hz. Ali döneminde başkent ittihaz edilmesine kadar geçen süreçte çok fazla öne çıkmadığını görüyoruz. Ancak Hz. Ali halife seçildikten sonra, Şam Valisi Muaviye kendisine isyan edince onunla daha rahat mücadele edebilmek

6 Zehre, *Ebû Hanîfe*, 135-181.

7 Zehre, *Ebû Hanîfe*, 104-181.

8 Kûfe hakkında geniş bilgi için bkz. Avcı, Casim, "Kufe", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26: 339-342.

için başkenti, Medine'den Kûfeye almış ve bu coğrafyaya ashab asker ya da devlet görevlisi olarak yerleşmek durumunda kalmıştır. Kûfe, Irak Bölgesi içerisinde yer alan bir merkez olarak, farklı etnik köken ve dini inançların da Merkezi olduğu için, İslam'ın temsilcisi olan sahabenin de buraya eklemlenmesi ile burada bir bilimsel mücadele ve çatışma ortamının oluşması da kaçınılmaz olmuştur. Zaten Hz. Ömer, Hz. Osman döneminden beri Kûfe'ye kadılık, valilik gibi görevlerle gelen ashap ve bilhassa da İbn Mes'ûd, burada kitap (Kur'an) merkezli, hadis'e mesafeli bir eğitim anlayışı uygulayarak, Kûfe bölgesinde, nasslarda yer alan hükümlerin, nasların ibaresine, neden, niçin, nasıl soruları sorarak elde edilmesi ve gerekçelerini anlayarak nassın metnine değil, mânâsına bağlı bir hukuk anlayışı geliştirme eğilimi zaten hakim olmuştur[9].

İbn Mes'ud'un[10] talebelerinden oluşan ikinci nesil alimleri tabiun'dan müteşekkildir. İbn Mesud'dan öğrendikleri hadis'e mesafeli, Kitapta yer alan hükümlerin gerekçelerini sorgulayıcı anlayışı burada bir okul haline getirmeyi başarmışlardır. İbn Mes'ud'dan sonra gelen Alkame bin Kays (v. 62/682)[11], Şurayh b. el-Hâris (v. 78/679)[12], Mesrûk b. el-Ecda' (v. 63/683)[13] ve bilhassa İbrahim en-Nehaî (96/714)[14], İbn Mes'ûd'un yöntemini okul haline getirerek, ki bu arada Kûfe'de ki kozmopolit kültürel yapının etkilerini de göz ardı etmeyerek, şehir/medeniyet merkezli gelişen hukûkî hayatın, bütün dünyaya açılan merkezi bir konumunda yer alan ve iki büyük devletin hukuk düşüncesinin de etkisini yansıtacak biçimde büyük açılımlar sağlayan bir biçim almasında rol oynamışlardır. Özellikle İbrahim en-Nehâî, hukuk düşüncesini nasstan ilham alan, ancak hayatın gerçeklerini ıskalamayan, nassta yer alan verileri hayata uygulamakta toplumsal faydayı göz ardı etmeyen, aklı dinin ve hayatın merkezine yerleştiren bir anlayış geliştirmiştir.

Nehâî'nin ardından gelen Hammad b. Ebi Süleyman da Kûfe merkezinde yaşanan hayatın gerçeklerini ve toplumsal kültürel mirasın hayata akseden durumları gözardı etmeyen, nassın yani Kitap ve Sünnetin insanlığa mesajının, onların akıllarına yönelik olduğunu bilen bir anlayışla Kûfe fıkhını şekillendirmeye çalışan kişi olmuştur. Aynı zamanda Hammad, bu kültürel birikimi Ebû

[9] Avcı, Casim, "Kufe", 26: 340.

[10] Abdullah b. Mes'ud'un hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Cerrahoğlu, İsmail, "Abdullah ibn Mes'ud", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1: 114-117.

[11] Özel, Ahmet, "Alkame b.Kays", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 2: 467.

[12] Kadi Şüreyh olarak da bilinen Şüreyh b. el-Haris'in hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Özen, Şükrü, "Kadi Şüreyh", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 24: 119-121.

[13] Mesruk b. el-Ecda hakkında geniş bilgi için bkz. Erul, Bünyamin, "Mesruk b. el-Ecda", *DİA* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 29: 336-337.

[14] İbrahim Nehai hakkında geniş bilgi için bkz. Özen, Şükrü, "Nehai", *DİA*, 2006, 32: 535-538; Mehmet Özkul, *İbrahim en-Nehai ve Hadis İlmindeki Yeri* (PhD Thesis, SDÜ, 1997).

Hanîfe 'ye aktararak Kûfe Okulu'nun Kûfe Ekolüne dönüşme sürecinin son halkasını teşkil etmiştir[15].

2. Ebû Hanîfe 'nin Hüküm İstibatında Yöntemi

Ebû Hanîfe 'den hüküm istinbatında nasıl hareket edileceğine dair özel bir kitap nakledilmemiştir. Ancak bilhassa Ebû Hanîfe biyografisini konu edinen eserlerde, onun herhangi bir şer'î-amelî meselenin hükmünü istinbat ederklen nasıl hareket ettiğini gösterir bazı nakil ve anektotlar yer almaktadır.

Ebû Hanîfe'nin Osman el-Bettî'ye yazdığı mektupta yer alan: "İnsanların ihdas ettikleri ve kendiliğinden ortaya koydukları şey, onları hidayete ulaştırmaz. Aslolan, Kur'an-ı Kerîm'in getirdiği ve Hz. Peygamberin davet ettiği, insanlar arasında tefrika ortaya çıkıncaya kadar, Hz. Peygamberin ashabının yapmakta devam ettikleri şeylerdir. Bundan başkasıyla amel edenler bid'atçi ve kendiliklerinden ihdas edicilerdir" (Ebû Hanîfe, Risale ila Osman el-Betti, 59-60) ifadeleri, Ebû Hanîfe 'nin hayatını düzenlemekte esas kabul ettiği üç kaynağa: 1) Kur'an-ı Kerîm, 2) Hz. Peygamberin Kur'an çerçevesinde yaptığı çağrı ve 3) Hz. Peygamberin ashabının Kur'an ve Hz. Peygamber'den alarak geliştirmiş oldukları yaşam biçimi; işaret etmektedir. Ebû Hanîfe 'nin hayatını şekillendirmekte temel aldığı bu kaynaklar, aynı zamanda onun fıkhının kaynakları ve fıkhi yönteminin asıllarını meydana getirmektedir.

Nitekim Saymerî, Ebû Hanîfe 'nin herhangi bir hükme ulaşmak için araştırma yaptığı zaman uygulamış olduğu yöntemi gösteren şu rivayeti nakleder: "Ebû Hanîfe şöyle der: "Ben evvela Allah'ın kitabında olanı alırım. Şayet onda bulamazsam, Hz Peygamberin sünnetini alırım, Allah'ın kitabında ve Hz Peygamberin sünnetinde bulamadığım zamanlar ise ashabın sözlerini alırım, Eğer ashab ihtilaf etmişse, onlardan dilediğimin sözünü alır, dilediğimi bırakırım, onların sözlerinden başkasının sözüne bakmam. Fakat iş Nehâî, Şa'bî, İbn Sirin, Hasan Basrî, Ata, Said b. Müseyyib gibilerine gelince; bunlar içtihat yapan bir topluluktur. Onlar nasıl içtihat ettilerse, Ben de onlar gibi ictihad ederim"[16].

Ebû Hanîfe 'nin yöntemini yansıtması bakımından şu sözü ile: "Peygamber Efendimizden bir hadis güvenilir kimselerden geliyorsa onu alırız Sahabe'den farklı görüşler geliyorsa onların görüşlerini dışına çıkmayız Tâbi'înden görüşler geldiği zaman onlarla çekişiriz"[17]; aşağı yukarı aynı içerikteki: "Resulullah

[15] Zehre, *Ebû Hanîfe*, 119 vd.; Ali Duman, "Ebû Hanîfe'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usulündeki Rolü", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2005, 93-94; Duman, Ali, *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*, 2. Bs (Malatya: Protecth Matbaacılık, 2017), 26.

[16] Kadı Ebu Abdillah Hüseyn b. Ali Es-Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, *Alemu'l-Kutub*, 2. Bs (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985) 24; Ebu Ömer Yusuf İbn Abdilberr el-Endelüsi, *İntikaü fi Fezaili'l-Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha*, *Mektebetu Matbuati'l-İslamiyye* (Beyrut, 1997) 264-265.

[17] Es-Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, 24; İbn Abdilberr el-Endelüsi, *İntikaü fi*

(S.A.S)'den bize geleni kabul ederiz, başımız gözümüz üstüne. Ashabından gelenleri ise seçeriz, onların görüşlerini dışına çıkmayız. Tabiînden olanlara gelince onlar adamdırlar biz de adamız. Bunun dışında kalanlara gelince onları dinlemeyiz"[18] sözü ile bunlara çok benzese de İbn Abdilberr'in naklettiği: "Nebiden sahih bir ispatla bir hadis geldiği zaman onu alırız da ondan dönmeyiz. Ashabından geldiği zaman muhayyeriz. Tabiînden geldiği zaman onlarla çekişiriz. Fakat onların görüşünden dışarıda çıkmayız"[19] sözü arasında bir miktar farklılık vardır. İlk iki nakilde Ebû Hanîfe 'nin ashabın sözünün dışına çıkmadığı ifade edilirken, sonuncusunda sözü dışına çıkılmayanlar arasında tabiun da dahil edilmektedir. Kanaatimizce burada aktarım hatası olabilir.

Şihabüddin el-Heytemî el-Mekkî'nin *Hayratu'l-Hisan*'ında Ebû Hanîfe 'nin fıkhi istinbat metoduyla ilgili olarak aktardığı: "Özetle Ebû Hanîfe 'den pek çok yolla şöyle gelmiştir: O öncelikle Kur'an'da olanı alır. Eğer onda bulamazsa, sünnette olanı alır. Eğer onda da bulamazsa, Resulullah'ın ashabının görüşlerini alır. Eğer onlar ihtilaf etmişlerse, onların görüşlerinden Kur'an ve Sünnete en yakın olanını alır ve onların görüşlerinin dışına çıkmaz. Eğer ashabdan bir görüş bulamazsa, tabiîn'in görüşlerini almaz, o da onların ictihad ettiği gibi ictihad eder"[20] sözleri, Ebû Hanîfe 'nin hüküm istinbatındaki yöntemine işaret etmektedir.

Ayrıca Ukudü'l-Cüman'da nakledilen: "Kur'an'da, sünnette, ashabın icma ettiği konularda bir hüküm varken hiç kimsenin re'yiyle amel edip görüş belirtmesi söz konusu olamaz. Ama onlar (ashab) ihtilaf etmişlerse, onların görüşlerinden Kitap ve Sünnete en yakın olanını seçme imkanı/hakkı vardır. Ne ictihad ne de onları aşma hakkı yoktur. Re'y içtihadına gelince her kim ihtilaf ve kıyası biliyorsa, onu yapabilir"[21] sözleri de Ebû Hanîfe 'nin deliller sıralamasını ve bu sıralamada re'yin yerini göstermektedir.

Saymerî, Ebû Hanîfe 'nin hüküm istinbat yöntemiyle alakalı olarak: "Ebû Hanîfe, hadislerin nasih ve mensuhunun üzerinde ciddiyetle dururdu ve Peygamber Efendimizden ve ashabından bir hadis kendi yanında sübut bulduğu zaman onunla amel ederdi. Kûfeliler'in hadislerini ve Kûfe fıkhını çok iyi bilirdi. Kendi beldesinde yaşayan insanların haberlerini duymak konusunda çok hassastı. Şöyle derdi: "Allah'ın kitabında nasih ve mensuh vardır. Hadislerde de nasih ve mensuh vardır". Kendi memleketine ulaşan haberlerden peygamber efendimizin

Fezaili'l-Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha, 266; El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 77.

18 El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 77; İbn Abdilberr, *İntika*, 266.

19 İbn Abdilberr, *İntika*, 267.

20 Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacr El-Heytemi, *Hayratu'l-Hisan fi Menakibi'l-İmami'l-A'zam Ebi Hanife en-Nu'man*, *Daru'l-Huda ve Rashad* (Dımaşk, 2007), 77.

21 Mevlevi Muhammed Molla Abdülkadir El-Efgani, *Ukudu'l-Cuman fi Menakibi'l-İmam A'zam Ebi Hanife en-Nu'man*, *Camiatü Melik Abdilaziz Külliyeti's-Şeria*, t.y., 178.

vefat etmesinden önceki döneme ait en son fiillerini çok iyi bilirdi"[22] görüşlerini aktarmaktadır.

Ebû Hanîfe 'nin usuldeki yöntemi hususunda öğrencilerinden de çeşitli nakiller gelmektedir. Söz gelimi Züfer'den Ebû Hanîfe 'nin: "Bir kimsenin benim kitaplarımdan fetva vermesi benim nereden bu görüşü söylediğini bilmedikçe helal değildir"[23] dediği nakledilmiştir.

Ebu Yusuf şöyle der: "Ebû Hanîfe 'ye muhalefet ettiğim konulardan hiç bir konu yok ki üzerinde biraz derinlemesine düşündüğüm de ahirette beni kurtaracak bir görüşü seçmiş olmasın' Ben her ne zaman bir hadise meyl etmiş olsam gördüm ki hadisin en sahihini O benden daha iyi bilmektedir"[24].

Ebû Hanîfe öğrencileri ile kıyas konusunda onlarla münazara yapar ve onlara kendi görüşlerine karşı çıkanları da olurdu. Her ne zaman ki "ben İstihsan yapıyorum" derse onun istihsan meselelerini bilmek konusundaki derin bilgisinden dolayı hepsi davalarından vazgeçer ve onun görüşüne teslim olurlardı[25].

Ibnü'l-Mübarek'e "bir adam ne zaman fetva vermeye kalkışır veya kaza ya da hükmetmeye teşebbüs eder veya etmeli?" diye soruldu. O da: "hadisi biliyor ise, rey'de basiret sahibi ise, Ebû Hanîfe 'nin görüşlerini biliyor ve onları ezberlemiş ise o zaman" diye cevap verdi[26].

Hasan b. Ziyad el-Lü'lüi'den, Ebû Hanîfe 'nin şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bu bizim takdir edebildiğimiz / ulaşabildiğimiz en iyi görüştür, her kim bize bundan daha iyisiyle gelirse o bizimkinden daha doğrudur"[27].

Nuaym b. Ömer, Ebû Hanîfe 'nin şöyle dediğini nakleder: "İnsanlara şaşıyorum, benim re'y ile fetva verdiğimi söylüyorlar, halbuki ben eser olmadıkça fetva vermem"[28].

Ebû Hanîfe 'nin "Kıyas her şeyde cereyan etmez" dediği nakledilmiştir[29].

Züheyr b. Muaviye'den nakedildiğine o göre şöyle bir anektot aktarır: "Ebû Hanîfe 'nin yanındaydım. el-Ebyaz b. El-Ağr, o dönemde kendi aralarında tartışması süren bir hadise hakkında kıyaslar yapıyordu. Öyle sanıyorum ki Medinelilerden olan bir adam mescidden koşturarak geldi ve "Bu kıyas davası da nedir! Kıyas yapanların ilki İblis'tir" dedi. Ebû Hanîfe ona yöneldi ve: "Ey falan! Sözü

[22] Es-Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, 25.

[23] İbn Abdilberr, *İntika*, 267.

[24] Es-Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, 25.

[25] Es-Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, 25.

[26] Es-Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, 26.

[27] El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 77.

[28] El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 77-78.

[29] El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 81.

yanlış yerde söyledin. İblis Allah'ın ermine karşı çıktı, ki Allah Taala ona "Biz meleklere secde edin demiştik, hepsi secde etti, iblis hariç, o cinlerdendi" demişti ve Rabbinin işinde fıska düştü. Biz bir meseleyi başka bir meseleye kıyas yapıyoruzki, kitap, sünnet ve ümmetin icmaında onun bir temeli/aslı var mıdır görelim diye ictihad ediyoruz ve ona uyalım diye uğraşıp duruyoruz. Bu nerde, senin dediğin nerde" dedi. Bunun üzerine adam "söylediğimden tövbe ettim" diyerek gitti[30].

Ebû Hanîfe, Kitap ya da sünnette bir hüccet olmadıkça görüş beyan etmezdi[31].

Sehl b. Müzahim şöyle der: "Ebû Hanîfe 'nin sözü, güvenilire tutunmak (ahzunbi's-sikat) ve çirkin işlerden uzaklaşmak, insanların muamelelerini incelemekti. Onların istikamet üzere işlerini uygun olarak görürse işleri kıyasla yürütürdü, kıyas çirkin sonuç verdiği zaman, mümkün olduğu sürece istihsanla işi görürdü. İstihsan işlemezse Müslümanların teamülüne müracaat ederdi. Üzerinde icma olunan hadise ulaşırdı, sonra kıyas işlediği sürece ona kıyas yapardı. Sonra istihsana dönerdi ikisinden hangisi daha sağlamsa ona yönelirdi. İşte bu Ebû Hanîfe 'nin herkese öğrettiği ilmidir"[32].

Züferin şöyle dediği nakl edilir: "Muhaliflerin sözüne bakma, Ebû Hanîfe ve öğrencileri herhangi bir meselede ancak kitap, sünnet, sahabe kavli ile konuşur, sonra onlara kıyas yaparlar" [33].

Ebû Hanîfe 'nin herhangi bir mesele hakkında hüküm verirken Kur'an'a bütüncül yaklaşım sergileyerek hareket ettiği de söylenmiştir[34].

Müzenî, Şafi'nin söyle dediğini işittim der: "insanlar kıyasla istihsanda Ebû Hanîfe 'nin iyalidir"[35].

Menakıb ve tabakat kitaplarından yaptığımız bu nakillerden anlaşıldığına göre Ebû Hanîfe 'nin hüküm istinbatındaki yöntemi önce Allah'ın kitabına bakmak, onda bir hüküm bulamadığında Resulullah'ın sünnetine yönelmek, onda da hüküm bulamadığında ashabın görüşlerini almak. İcma etmişlerse tereddütsüz ona tutunmak, ihtilaf etmişlerse, onlardan birinin görüşünü almak ve onların görüşünün dışına çıkmamak. Bunlarda da bir hüküm bulamazsa, toplumun amelîne/örfüne başvurmak, kıyas yapmak, istihsan yapmaktır.

Kanaatimizce bu yöntem, teorik olarak, olması gerekenin bu olduğu şeklindeki bir tasarımın ürünü olabilir. Zira, Ebû Hanîfe 'nin fetvaları incelendiğinde,

30 El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 81.

31 El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 81.

32 El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 81.

33 El-Mekki, *Menakibu'l-İmami A'zam Ebû Hanîfe*, 81.

34 Tok, Fatih, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı* (İstanbul: Kuramer, 2017), 282.

35 Es-Saymeri, *Ahbaru Ebi Hanife ve Ashabihi*, 26.

her ne kadar bu anlatılanlara yakın olsa bile, bundan farklı bir şekilde hüküm istinbat ettiğini görmekteyiz.

Ebû Hanîfe 'nin yönteminde Kur'an'ın merkezde olduğu doğrudur, ancak Kur'an'a bakıp onda bir hüküm bulamazsa sünnete yöneldiği şeklindeki düşüncenin eksik olduğu söylenebilir. Doğrusu, Ebû Hanîfe herhangi bir meselenin hükmü konusunda Kur'an'dan bir ayete rastladığında, okuduğunda anladığı mananın, doğru anlam olup olmadığını doğrulamak üzere dilin imkanlarına ve sünnete başvurur, bu doğrulamayı sünnetten gerçekleştiremezse, sahabe icma'ına, icma yoksa ihtilafına müracaat eder. Böylece ayetin anlamını sabitledikten sonra hüküm istinbatına yönelir. Bu yöntemi izah etmek için onun yorum açısından Kur'an'a bakış açısını ortaya koymamız ve Kur'an ayetlerine anlam yüklemekteki tumunu görmemizi gerekecektir.

3. Ebû Hanîfe 'ye Göre Yorum Açısından Kur'an Ayetleri

Tabakat kitaplarından aktardığımız bilgilerden görüldüğü üzere, Ebû Hanîfe karşılaştığı şer'î amelî meselenin hükmünü istinbat etmek istediğinde önce kitaba ve sünnete[36] müracaat eder, daha sonar diğer delillere başvururdu. Ebû Hanîfe kitaba gittiği zaman kitabın metninin yani kelamı oluşturan lafızların vermiş olduğu anlamı herhangi bir ekleme ya da çıkartmaya mahal vermeksizin olduğu gibi tespit etmeye çalışır ve bu hususta bizzat Hz. Peygamber'in yaptığı yorum ve değerlendirmelere uygun hareket etmeye gayret ederdi. Sözgelimi yaşadığı dönemde bazı alimlerin mensuh olan ayetleri topluma aktarmalarının yanlışlığını ifade ederek söyle demektedir "Biz biliyoruz ki Hz Peygamber bir ayeti iki nevi tefsir etmemiştir. Kur'an-ı Kerîm'in nasih olan ayetini herkes için nasih mensuh olan ayetini de herkes için mensuh olarak tefsir etmiştir. Kur'an'daki ilahi sıfatlar ve haberlere gelince bunların hiçbirinde mensuh yoktur. Nasih ve mensuh ancak emir ve nehiy de cereyan eder[37].

Ebû Hanîfe 'nin hükme ulaşmakta Kur'an ayetleri ile ilişkisini dört madde altında toplayabiliriz: 1) Dil kurallarından yararlanarak ayete anlam vermesi; 2) Ayetin anlamını Peygamberin sünnet / hadisinden ve sahabe kavillerinden hareketle belirlemesi; 3) Ayetin anlamına ek manalar getiren hadisleri Kur'an'a arz etmesi, 5) Ayetlerdeki sahih anlamı elde edebilmekte kıyas kullanması.

Bunlara ek olarak Ebû Hanîfe 'nin sünnet ve hadislerde de anlamı sabitlemek için çeşitli kriterler benimsediği görülmektedir. Bu kriterlerden biri de hadisler arasında çatışanları maruf sünnete arz ederek sahih anlamı tespite çalışmasıdır. Bu beşinci madde olarak eklenebilir.

---

[36] Çalışma boyunca geçecek hadislerin metinlerini ve geçtikleri yerleri tespit etmekte Camiu'l-Kütübi't-Tis'a (جامع الكتب التسعة) ve el-Bahis el-Hadîsî (الباحث الحديثي) isimli android programlarından istifade edilmiştir.

[37] Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, 6. Bs (İstanbul: İFAV, 2010), 10.

3.1. Dil Kurallarından Yararlanarak Ayete Anlam Vermesi

Ebû Hanîfe 'nin hüküm istinbat yönetmini aktarırken işaret ettiğimiz "Allah'ın kitabında olanı almak" ifadesi, onun Allah'ın kullardan yapmalarını, yapmamalarını istediği emir ve nehiyler ile, yapıp yapmamak hususunda serbest bıraktığı tekliflerini içeren her şeyin toplamını ***kitap delili*** olarak değerlendirdiğini söylememizi mümkün kılmaktadır. Yani Ebû Hanîfe "*Allah'ın kitabında olanı alırım*" derken kastı, hüküm doğuran her şeyi hüccet kabul ettiği anlamına gelmektedir. Kitap'ta hüküm cinsinden ne varsa o, Ebû Hanîfe için yerine getirilmesi gereken bir durumu ifade eder denilebilir.

Bu noktada Ebû Hanîfe 'nin kendisinden hüküm elde edilen ayetin manasının tam olarak tespit edilip, hükmün kesin ve tartışmasız bir biçimde ortaya konulması çabasını "*Allah'ın kitabında olanı alırım*" ifadesinde görmek mümkündür. Şöyle ki Allah'ın kitabında umum ifade eden lafızlar olduğu gibi, husus ifade eden lafızlar da vardır. Mutlak ve mukayyed lafızlar gibi hafi, müşkil, mücmel, müteşabih lafızlar da vardır. Bütün bu lafızlar mananın doğrudan lafızlardan elde edilemediği, sahih anlama ulaşabilmek için zihni, edebi, bilimsel, dilbilimsel çabaların gerektiği lafızlardır. Söz gelimi Ebû Hanîfe Kur'an'da yer alan mücmel bir lafzın hangi anlama geldiği hususunda hem kitaba hem de dil kurallarına başvurmak ilkesini benimser. Aynı tutumu bütün kapalı lafızlarda da sergiler. Buradan hareketle bazı araştırmacıların iddia ettikleri gibi "Herhangi bir meselenin hükmünü istinbat edeceği zaman Ebû Hanîfe 'nin öncelikle Allah'ın kitabına bakacağını söylemesi, onun Kur'an'daki mücmel, müşkil, müphem ve mutlak bir ifadenin anlaşılmasında da ilk olarak Kur'an'a baktığının bir ifadesidir. Böylelikle o herhangi bir Kur'an ayeti veya lafzını öncelikle diğer ayetler ışığında tefsir etmeye çalışmış ve bunu da Kuran'ı anlama faaliyetlerinin ilk sırasına koymuştur"[38] gibi bir yorum yapılamaz.

Bu anlayış Ebû Hanîfe 'nin Kur'an'ın Kur'an'la tefsir ettiği gibi bir ön yargının temellendirmesi adına yapılan bir yanılgıdır. Zira gerek mücmel, gerek müşkil, gerek müphem ve gerekse mutlak ifadeler, Kur'an'dan ve sahih sünnetten beyan gelmediği sürece anlaşılamayan lafızlardır. Sözgelimi mücmel, zaten mücmilden bir beyan olmadığı sürece anlamı anlaşılmayacak derecede kapalı lafızdır[39]. Hal böyle olunca mücmeli gönderen Şariin mücmelin beyanını da göndermesi mücmelle amel edilebilmesi için ya da ***teklifü mala yutak***'ın[40] meydana gelmemesi için zorunludur. Aynı şey müşkil için de geçerlidir. Çünkü müşkil, harici karinelerle anlamı anlaşılan lafızdır[41] ve harici karineler müşkil lafzın olduğu kelamda

[38] Tok, Fatih, *İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 230.

[39] Duman, Ali, *İslam Hukuk Usulü Dersleri*, 236.

[40] ***Teklifü ma la yutak***: Kulun kudretinin üstünde bir takım sorumluluklarla yükümlü kılınması anlamında bir kelam terimidir.

[41] Duman, Ali, *İslam Hukuk Usulü Dersleri*, 233.

olmak zorundadır. Müphemde de durum aynıdır. Mutlak'a gelince zaten mutlak ıtlakı üzere bırakılır ve gereğiyle amel edilir. Ancak mutlakı takyid eden başka durumlar var ise mutlakın geldiği kaynaktan olmak zorundadır. Dolayısıyla Ebû Hanîfe 'nin "Kur'an'a bakarım" demesinden Kur'an'da kapalı olan lafızların izahını Kur'an'dan çıkaracağı anlamına gelmesi şeklindeki değerlendirme zorlama bir yorumdur. Zaten bu tür kapalı lafızların beyanı Kur'an'dan gelmek zorundadır.

Ebû Hanîfe 'nin ayetin manasını sabitleyebilmek için ***dil kurallarından nasıl istifade ettiğini*** bir örnek üzerinden izaha çalışalım:

Abdest ayetinde (Maide, 5/6) ilk olarak yıkanması istenen üç organ (el, yüz, ayaklar) ve yıkama (gasl), mesh edilmesi istenen organ (re's/baş) ve mesh abdestin farzları aktarılırken tanımlanır; ikinci olarak bu ayette geçen ila (الي) harfi cerri ile gösterilen gaye niteliğindeki organlara gelindiğinde sözlüğün de yardımıyla gaye ile mugayya arasında gaye'nin mugayya'ya dahil olduğu dil kurallarından[42] tespit edilir. Ayette geçen mesh kavramı mücmeldir. Bununla ne kastedildiğinin beyana ihtiyacı vardır. Bu durumda Muğire b. Şu'be'den gelen: Rasulullah'ın alnının üst tarafını Kaküllerin mesh ettiğine dair haber[43] ile amel edilerek mücmellik giderilir. Bu habere istinaden başın ne kadarının mesh edie leceği hususu müşkildir. Ayette yer alan bi (ب) harfi cerri alete delalet ettiği için, elin başta denk geleceği kadar miktarın meshin farziyeti için yeterli olacağı o harfi cerden istinbat edilir. Böylece başın dörtte birini mesh edilmesi ile farzın yerine getirileceği tespit edilmiş olur. Bu noktada başı meshetmek de kullanılacak aletin yani elin hangi kısmının bu iş için kullanılacağı sorunu ortaya çıkar bu durumda da bir şeyin yarıdan fazlasının o şeyin tamamının hükmünde olacağı kuralı devreye sokularak eldeki parmaklardan üçünün temasıyla meshin tamam olacağına hükmedilir. Abdest ayetinde zikredilen ve üçü yıkanması biri meshedilmesi emredilen bu organların dışında yıkama ya da meshetme şeklinde cereyan eden diğer eylemlerin tamamı sünnet kategorisine dahil edilerek yapılması iyi, terk edilmesi halinde de bir cezalandırma gerektirmeyen mendup olarak görülürler. Görüldüğü gibi yapılan bütün bu işlemlerin tamamı ayetteki sahih anlamın tespit edilmesi içindir.

Ama bu dördün dışında herhangi bir şeyin farz olarak var sayılması Ebû Hanîfe 'ye göre *nas üzerine ziyade* kabul edilmiştir. Mesela abdeste başlarken besmele çekmek, abdeste niyet etmek sünnettir. Abdest almaya başlamadan abdest alacak kaba eli daldırmadan önce ellerin yıkanması sünnettir. Abdest organların belli bir sıraya göre yıkanması yani tertip sünnettir. Ağza burna su

[42] Gaye'nin mugayyaya dahil olduğuna dair kural ile ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhîyye Kamusu* (İstanbul, 1985), I.121.

[43] Haber şöyledir: " ان رسول الله صلي الله عليه و سلم مسح علي ناصيته." İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sahih* (Beyrut, 1987), 1342.

verilmesi sünnettir. Kulakların ve boyunun meshedilmesi sünnettir. Parmak aralarının ve sakalın hilallenmesi sünnettir. Abdest organlarının üçer kere yıkanması sünnettir. Ebû Hanîfe 'nin abdestte sünnet olarak belirlediği tüm eylemlerin hepsi ile ilgili olarak sahabeden nakledilen Peygamberimizin nasıl abdest aldığına dair hadislere[44] istinad ettiğini ve bu hadislere dayanarak bir farz icat etmediğini söyleyebiliriz.

Bu konuda bir başka örnek olarak namazda kıraat meselesi gösterilebilir. Ebû Hanîfe 'ye göre namazda kıraat ederken okunacak en düşük miktar bir ayettir. Çünkü bir ayetten daha kısası okunduğu zaman ona "Kur'an okudu" denmez. Ebû Hanîfe bu görüşünü Müzemmil suresinin 20. ayetindeki "فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ" "***Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun***" (Müzemmil, 73/20) ibaresin istinbat etmektedir. Dolayısıyla namazda kıraatin Kur'an denilebilmesi için kişiye yük gelmeyecek en hafif miktarın bir ayet olduğunu lafızdan yani dilden temellendirmekdedir.

Oruç tutamayacak derecede yaşlı insanların oruç tutmayıp tutmadıkları her güne mukabil olmak üzere kefaret olarak bir fakiri doyurmaları gerektiğini Bakara suresindeki: "وَعَلَى الَّذينَ يُطيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكينٍ" "***ona güç yetiremeyenler için bir fakir doyumu fidye vardır***" (Bakara, 2/184) ayetindeki ibareye dayandıran Ebû Hanîfe, burada fidyenin oruçtan bedel olmak üzere öngörüldüğü hükmünü vermektedir. Çünkü bir kimse ne kadar yaşlı olursa olsun eğer oruç tutmaya gücü yetiyor ise orucun yerine bedel olmak üzere fidye vermesi geçersiz olur. Halefin aslın yerine geçmesinin şartı oruca güç getirememe durumunun süreklilik göstermesidir. Ebû Hanîfe bu manaları ayetin lafzından dil kuralları çerçevesinde istinbat etmektedir.

Münakehat babından da örnek vermek gerekirse Nisa Suresi 23. Ayette: "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ" "***size anneleriniz haram kılındı***" (Nisa, 4/23) ifadesi yer almasına rağmen Ebû Hanîfe anne ve baba tarafından ninelerin de nassın delaleti içerisinde yer aldığını hükmetmiştir. Ebû Hanîfe bu kanaatine dilden hareketle ulaşmıştır. Çünkü lügat açısında ***ümm*** (ام) kelimesi asıl demektir ve böylece anne baba tarafından nineler asıl makamında olduğu için ***ümmühat*** (امهات) kavramı içerisine dahil edilerek onlarla evlenilmesi de haram kılınmış olmaktadır. Yine aynı ayette kız kardeşiyle kız kardeşinin kızlarıyla erkek kardeşinin kızlarıyla ve teyzeleri ile de evlenmek haram kılındı buyurulmaktadır. Ayette geçen halalar teyzeler ifadeleri umum ifade edecek biçimde kullanıldığı için bir kimsenin kaç tane halası olursa olsun her biriyle, kaç tane teyzesi olursa olsun her biriyle evlenmesi haram olmaktadır. Bunun gibi kaç tane kız kardeşi olursa olsun her biriyle ve kız kardeşinin kaç tane kızı olursa olsun; gene erkek kardeşinin

[44] Resulullah'ın nasıl abdest aldığını gösteren hadislerden bazıları için bkz. Taberanî, el-Mu'cemü'l-Evsat, 6/239; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I/238; Darekutni, es-Sünen, I/210.

kaç tane kızı olursa olsun her biriyle evlenmesi haram olmaktadır. Çünkü ayette bunları ifade eden lafızlar onun ifade edecek biçimde kullanılmıştır ve bunların anlamını daraltacak herhangi bir muhassıs da bulunmamaktadır. Kendileriyle zifafa girilmiş olsun olmasın karılarının annelerinin haram olduğunu yine Nisa Suresi 23. Ayette ki: ''وَاُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ'' "***karılarınızın anneleriyle de (evlenmek de size haram kılındı)***" kısmından istinbat eden Ebû Hanîfe, ister evlerinde yaşasın ister yaşamasın kendileriyle zifafa girdiği karılarının kızlarının haram olduğunu zifafa girmediği müddetçe ise haramlığın gerçekleşmeyeceğini de bu ayetten çıkarmaktadır[45].

Savaşın şiddetlendiği ya da korkunun yaygın olarak hakim olduğu durumlarda insanların cemaatle değil ferdi olarak, rüku ve secdeleri ima ile yaparak ve her nereye dönmeleri gerekiyorsa kıbleyi aramaksızın oraya dönerek namaz kılabileceklerini söyleyen Ebû Hanîfe bu görüşünü: "فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا" "***Eğer korkuyorlarsa ayakta ya da binek üzerinde (namazlarını kılarlar)***" (Bakara Suresi, 2/239) ayetine dayandırmakta ve bu ayetten hareketle korku halinde kıbleye yönelme emrinin zaruret sebebiyle düşeceği hükmünü istinbat etmektedir[46].

Ebû Hanîfe 'nin dil gramer kurallarına istinaden ayete mana vererek hüküm istinbat ettiğinin örneklerinden biri de haddi gerektiren suçlar ve bilhassa zina suçu işleyen kimselere verilecek cezayı söz konusu eden ayetlerde[47], bu suçu işleyenlerin mü'min sıfatından ayrı ya da bağımsız olmadıklarını tespit etmesidir. Bu hususta Ebû Hanîfe "لا يرني الزاني حين يزني و هو مؤمن" "***Zina eden zina ederken mü'min olarak zina etmez...***"[48] hadisinin Kur'an-ı Kerîm'e aykırı olduğunu, Kur'an-ı Kerîm'deki ayetlerde: "اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانى" "***sizden zina eden erkek ve kadın***" (Nur suresi 24/2), ''وَالَّذٰانِ يَاْتِيَانِهَا مِنْكُمْ'' "***sizden fuhuş irtikap edenlerin her ikisi de***" (Nisa Suresi 4/16) gibi ayetlerde, (منكم) / sizden ifadesiyle kast edilenin Yahudiler ya da Hristiyanlar değil, müslümanlar olduğunun anlaşılması gerektiği düşüncesindedir. Buna göre bu tür fiilleri işleyenlerin mü'min ve müslüman vasfını taşımakla beraber günahkar oldukları, dolayısıyla da bu suçu işleyenlerin imandan ayrıldıklarına dair haberlerin Kur'an'a aykırı olduğu dil ve gramer kurallarından ve mantık kurallarından hareketle ortaya konulmuş olmaktadır[49].

---

[45] Merginani, Burhanüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr el-Fergani, *el-Hidaye Şerhi Bidayeti'l-Mübtedi'* (Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.), I: 225-226.

[46] Merginani, Burhanüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr el-Fergani, *el-Hidaye*, I: 108.

[47] Nur, 24/2.

[48] Buhari, es-Sahih, H.N: 2475, s. 715; Müslim, es-Sahih: H.N: 59, s. 52; İbn Hacer el-Askalani, Lisanü'l-Mizan, 8/482

[49] Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 24.

Ebû Hanîfe 'nin, benzer şekilde "من شرب الخمر لم يقبل له صلاة اربعين يوما" "***içki içen kimsenin kırık gün kırk gece kıldığı namaz kabul olmaz***"[50] hadisinin de Kur'an'a aykırı olduğunu tespit ettiğini görüyoruz. Ebû Hanîfe 'nin: "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" "***o kazandığı iyilik kendi lehine yaptığı kötülük kendi aleyhinedir***" (Bakara, 2/286) ve "اَنّى لَا اُضيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ" "***bir iş yapanın amelîni elbette boşa çıkarmam***" (Ali İmran 3/195), "فَالْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ اِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ" "***Bugün hiç kimseye zul edilmez, bugün yalnız işlediklerinizin karşılığı ile cezalandırılacaksınız***" (Yasin 36/54), "وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ" "***kim zerre miktarı iyilik işlerse karşılığını görür kim zerre miktarı kötülük işlerse karşılığını görür***" (Zilzal 99 /7-8), "وَكُلُّ صَغيرٍ وَكَبيرٍ مُسْتَطَرٌ" "***küçük büyük her şey yazılıdır***" (Kamer 54/53) gibi ayetleri göstererek şarap içmenin ayrı bir eylem, namaz kılmanın ayrı bir eylem olduğunu, şarap içenin şarap içmekten tevellüt eden günahın karşılığını da, aynı kimse namaz kıldığı zaman da namaz kılmaktan elde edeceği sevabın karşılığını da göreceğini, dolayısıyla da kırk gün kırk gece kıldığı namazın kabul olmayacağına dair haberlerin Kur'an'a aykırı olduğunu ortaya koymaktadır[51].

3.2. Ayetin Anlamını Peygamberin Sünnet / Hadisinden Ve Sahabe Kavillerinden Hareketle Belirlemesi

Ebû Hanîfe Kur'an ayetlerine anlam verirken, dil kurallarının yanında, o ayetten Resulullah'ın ve ashabının ne anladığının da çok büyük önemi vardır. Ebû Hanîfe anlayışında Kur'an ile peygamber arasında mutlak bir uyum söz konusudur. Nitekim bu hususta o şöyle söyler: "Eğer Hz Peygamber Kur'an'a muhalefet etse ve Allah için hak olmayan şeyleri kendiliğinden uydursa idi, Allah onun kudret ve kuvvetini alır şah damarını koparırdı. Nitekim bu husus Kuran'da şöyle belirtilir: "فَمَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ لَاَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْاَقَاوِيلِ" ~~69.46~~ "***Eğer peygamber söylemediklerimizi bize karşı kendiliğinden uydurmuş olsaydı Elbette onu kuvvetle yakalar sonra da şah damarını koparır verirdik Sizin hiç biriniz de buna mani olamazdı***" (Hakka 69 / 45-47). Allah'ın Peygamberi Allah'ın kitabına muhalefet etmez. Allah'ın kitabına muhalefet eden kimse de Allah'ın Peygamberi olamaz"[52].

Ebû Hanîfe anlayışında kitabın vahiy ve içeriği ile peygamberin söz, fiil, eylem, tutum, tavırları arasında yüzde yüz uyum söz konusudur. Peygamber kitaba aykırı söz söyleyemeyeceği gibi, kitaba aykırı amel de edemez. Bu anlayışından dolayı Ebû Hanîfe 'nin herhangi bir hüküm istinbatında Kur'an'dan bir ayete dayandığı zaman, o ayetin manasını tespit etmekte peygamberden gelen

[50] Abdülhadi, Muhammed b., Tenkihu Tahkiku't-Ta'lik, 3/488.

[51] Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 25.

[52] Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 24.

nakillere öncelik verdiğini görüyoruz. Bunlar kimi zaman peygamberin sözleri veya fiillerini nakil olabileceği gibi ashabın peygamberden gördüklerini nakl ettikleri durumlar da olabilmektedir. Ebû Hanîfe bunlara bakarak Kur'an ayetlerine mana vermeyi tercih etmektedir[53].

Mesela su bulunmadığında temiz bir toprakla teyemmüm yapılması hükmünü getiren ayetten[54], toprakla teharetin nasıl olacağı anlaşılmamakta, mücmel kalmaktadır. Ebû Hanîfe toprakla teharetin nasıl olacağı hususunda Peygamberimizin toprakla teharet yaptığına dair haberleri[55] esas alarak, teyemmüm abdestinin farzlarını yüz için bir vuruş, el ve kollar için bir vuruş şeklinde belirleyerek ayetteki mücmelliği gidermektedir. Bu şekilde ayetteki toprağa yönelmek emrini de sünnetle izah etmiştir.

Cenabı Hak, Kur'an-ı Kerîm'de Hudeybiye anlaşmasından sonra Müslüman olarak Medine'ye hicret eden kadınlar hakkında: ''فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ'' "***onları kâfirlere geri vermeyiniz artık ne onlar kafirlere helal ne de kafirler onlara helaldir***" (Mümtehine 60/10) buyurmaktadır. Ebu Hanife bu ayeti esas alarak kendisi Müslüman olan, ancak kocası kafir kalan kadınların, kocaları Müslüman olduktan sonra onlara ancak yeni bir nikahla helal olacağı kanaatini serd etmektedir. Çünkü nakledilen rivayetlere göre Hz Peygamber, kızı Zeynep'i cahiliye döneminde kocası olan Ebu'l-As'a Müslüman olduktan sonra yeni bir nikahla geri vermiştir[56]. Bu hadis yani sünnet peygamberin bu ayetin tefsiri niteliğindeki uygulaması olduğu için Ebû Hanîfe, ayetin muhatabı olan kadınlar için de aynı hükmün gerektiği görüşünü benimsemiştir[57].

Mesela Ebû Hanîfe, '' اسعوا إن الله كتب عليكم السعي '' "***Sa'y ediniz, Allah size sa'yı yazdı*** **(**كتب**)"** [58] hadisini ''فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا'' "***Safa ve Merve arasında tavaf etmenizde bir günah yoktur***" (Bakara 2/158) hükmüyle birlikte değerlendirerek, ayetteki hitabın ibaha ifade edeceğini, vücup doğurmayı engellediğini söyler. Ebu Hanife'ye göre vücubiyet ifade edecek ve hüküm haline dönüştürecek bir hitabın ancak kesin bir delil ile sabit olması gerekir. Bu ise burada bulunmamaktadır. Hadisteki "yazdı" (كتب) formunda gözüken hitaptan da vücubiyet çıkmaz. Çünkü mesela Bakara Suresi 180. Ayette: ''كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ'' "***sizden***

[53] Ebû Hanîfe'nin hadisle ihticacdaki metodu konusunda geniş bilgi için bkz. Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, 4. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012).

[54] Maide, 5/6.

[55] Bu hadislerden birinin metni şöyledir: "ةيعارذ و هەجو حسمف ممیت م لس و هيلع هللا يلص هللا لوسر نأ" "Resulullah teyemmüm yaptı ve yüzünü ve ellerini dirseklerine kadar meşhetti". Hadis için bkz. İmam Şafii, el-Müsned, H.N:68, s. 15; İbn Dakik el-İyd, el-İmam, 3/155

[56] el-Beyhaki, es-Sünenü'l-Kübra, 9/143; el-Haysemi, Mecmau'z-Zevaid, 9/216.

[57] Kevseri, Muhammed Zahid, *en-Nüketü't-Tarife fi't-Tehaddis An Rüdud ibn Ebi Şeybe Ala Ebi Hanife* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2000), 53.

[58] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Daru'l-Hadis, 1995), IV.537.

birine ölüm geldiği zaman size yazıldı" şeklindeki ifadede de yazma (كتب) formunda bir hitap vardır ve farziyet değil mendubiyet ifade etmektedir. Ebû Hanîfe'nin Safa ve Merve arasındaki sa'yın zorunluluk (vücub/farz) değil, vaciplik ifade etmesi hükmünü, Bakara suresi 158. ayet ile Safa ve Merve arasındaki sa'y etmeye dair Peygamberimizin: "***Sa'y etmek size emredildi. Sa'y ediniz***" mealindeki hadislerden ve Peygamberimizin bizzat sa'y amelini işlemesinden çıkarttığı görülmektedir.

Bunun gibi Ebû Hanîfe "و إذا قرئ القرآن فاستمعوا له و انصتوا لعلكم ترحمون" "***Kur'an okunduğu zaman susun ve onu dinleyin***" (A'raf, 7/204) ayetinin namazla ilgili olduğunu, Peygamber Efendimizin "من صلي خلف الإمام فإن قراءة الإمام له قراءة" "***Kim imamı bulunursa, imamın okuyuşu onun için de okuyuş olur***"[59] ve "إذا قرأ الامام فأنصتوا" "***İmam okuduğu zaman susup onu dinleyiniz***"[60] hadislerinin de bu ayetin tefsiri niteliğinde bulunduğunu kabul ettiği için, namazda imama uyan cemaatin herhangi bir şekilde kıraatte bulunmasına onay vermez. Hatta bu hususta ashabın imamın arkasında kıraat edenleri kınadıklarına dair haberlerini (sahabe kavli) de aktarır[61]. Ebû Hanîfe'ye göre namazda susarak imamın arkasındaki cemaatin imamı dinlemesi Kuran-ı Kerîm nassı ile sabit bir emirdir[62].

Ebû Hanîfe'nin ayetlerin manasını sünnetten temellendirmesinin bir diğer örneği de ihramlı kimsenin avcıya avı göstermesi halindeki durumdur. Ebû Hanîfe Maide Suresi 95. ayetin: "لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ" "***ihramlı iken av hayvanı öldürmeyiniz her kim kasten av hayvanı öldürürse ona bir ceza vardır***" (Maide, 5/95) hükmü gereğince; ihramlı iken avlanan kimseye ceza bulunması hususunda nass hükmündedir, fakat ayette avlanan kimseye avı gösteren ihramlı kimseye ceza olup olmadığı hususunda mücmellik vardır. Nitekim İmam Şafi, ayetin ihramlı iken avlanana ceza olması hususunda katiyet bildirmesine ragmen, avlanacak kimseye avı gösterme hususunda, tıpkı ihramsız kimsenin ihramsız kimseye av göstermesi gibi olduğunu, herhangi bir mahsuru olmadığını söyler[63]. Ebû Hanîfe ise bu hususta Ebu Katade hadisine dayanır "***Ebu Katade ihramsız bir haldeyken vahşi bir hayvan avlar, yanındaki arkadaşları ise ihramlıdırlar. Peygamber Efendimiz ihramlı olanlara "ona hayvanı siz mi gösterdiniz? ona siz mi yol gösterdiğiniz?" diye sorar. Onlar da "hayır"***

[59] Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitab'l-Asar*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355), 24; Şeybani, İmam Muhammed b. el-Hasan, *Kitabu'l-Asar*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 170-181.

[60] İbn Mace, es-Sünen, H.No: 847, s. 217.

[61] Malik b. Enes el-Ensari - Muhammed b. Hasan eş-Şeybani, *Muvatta'u'l-İmam Malik Rivayetu Muhammed ibnü'l-Hasan eş-Şeybani*, thk. Takiyyüddin en-Nedvi (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1992), I.410.

[62] Şeybani, İmam Muhammed b. el-Hasan, *el-Cami'u's-Sağir* (Pakistan: İdaretü'l-Kur'an ve Ulumi'l-İslamiyye, 1990), 99.

[63] eş-Şafii, Muhammed b. İdris, *el-Ümm* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1: 276-277.

deyince; "o zaman yiyebilirsiniz" der"[64]. İhramlı kimselerin avlanması yasak olduğu gibi, avlanacak kimseye av hayvanı göstermesinin de yasak olduğu hadisden anlaşılmaktadır. Dolayısıyla ihramlı bir kimse av hayvanını avcı'ya gösterirse ve o hayvan avlanırsa ondan yiyemez hükmünü Ebû Hanîfe bu hadisten çıkmaktadır. Ayrıca Ebû Hanîfe bu konuda Ata'dan nakledilen "avlanacak kimseye avı gösteren ihramlıya ceza olduğu hususunda icma vardır"[65] görüşünü esas alarak avlanmak ile avı göstermenin cezayı gerektirici durumlar olduğu içtihadında bulunur. Bu durumda Ebu Katade hadisi ve Ata'dan gelen nakil, ayetin müfesseri olmakta ihramlının avlanamayacağını bildiren ayette hükmü bulunmayan avcıya avı gösterme hususundaki mücmelliği ortadan kaldırarak ihramlının avcıya da avı gösteremeyeceğini beyan etmektedir. Görüldüğü üzere Ebu Hanife Kur'an'da yer alan hükmün anlaşılması hususunda hadis ve sünnetten destek almaktadır.

Ebû Hanîfe 'nin kitap metnine aykırı düşen haberleri te'vil ettiğine örnek olarak "*alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdirler*" mealindeki *meclis muhayyerliği* hadisini verebiliriz. Ebû Hanîfe 'ye göre "***aranızda karşılıklı anlaşma ile gerçekleşen bir ticaret olması hariç mallarınızı kendi aranızda batıl yollarla yemeyin***" (Nisa 4/29) ayeti gereğince insanlar alışveriş yaptıkları mecliste "aldım sattım" sözlerini ifade ettikleri andan itibaren alışveriş akdi sona ermekte ve meşru yollarla her iki tarafın birbirlerine yaptıkları satıştan elde ettikleri şeyi yani satıcı malın bedeli olan ücreti (semen), alıcı da malı (mebi) tasarruf etme yetkisine tam olarak sahip olmaktadır. Bir arada bulunmaya devam etseler bile alışveriş sözlerinin tamamlanmasıyla icap-kabulün tamamlanmasıyla akit sona ermektedir. Halbuki meclis muhayyerliği hadisi bu ayete aykırı bir hüküm getirmekte, alışveriş yapan taraflar bir arada olduğu sürece alışveriş sona ermediğini bildirmektedir. Ebû Hanîfe bu hadisin bu ayet ile taarruz ettiğini gördüğü için bu hadiste geçen ayrılmayı laf ile ayrılma, yani artık akit konusu mebi üzerinde konuşmayı sona erdirme şeklinde değerlendirmektedir.

3.3. Ayetin Anlamına Ek Manalar Getiren Hadisleri Kur'an'a Arz Etmesi

Ebû Hanîfe 'nin, Peygamberin Kur'an'a aykırı söz söylemeyip, yine Kur'an'a aykırı amel etmeyeceği ilkesi sebebiyle Peygambere nisbet edilen kimi hadis ve sünnetleri de Kur'an'a arz ederek anlamlandırmayı ve Kur'an'a birebir aykırı düştüğü durumlarda da reddetmeyi ilke edindiğini görmekteyiz.

---

[64] Buhari, İsmail, *es-Sahih,* Babu Cezai's-Sayd, H. NO: 1824, (Beyrut: Daru ibn Kesir, t.y.), 3/13; Merginani, Burhanüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr el-Fergani, *el-Hidaye*, I: 200; Zeylai, Cemalüddin Ebi Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Raye li-Ehadisi'l-Hidaye* (Cidde: Daru'l-Kıble li's-Skafeti'l-İslamiyye, 1997), 3: 132.

[65] Merginani, *el-Hidaye,* I: 202-203.

Bilindiği gibi Kitap ve Sünnet arasındaki ilişkide kitapta yer alan hükümleri doğrudan destekleyen sünnet olduğu gibi, bazen kitabın mücmelini tebyin eden, bazen kitabın umum hükümlerini tahsis eden, bazen de müşkil olan konularda müfesser olarak tefsir eden sünnetler vardır. Kur'an'ın mücmelini müfesser hale getiren, müşkilini açıklayan ahad haberler doğrudan Kur'an'a aykırı hükümler getirmediği sürece mübeyyen olarak kabul edilir. Ancak Hanefîlerin anlayışında umum ifade eden lafızlar tıpkı husus ifade eden lafızlar gibi, kat'iyet ifade ettiği için umum ifade eden lafızları ahad haberlerle tahsis etmek yani onların içerisinden bazı fertlerin onu ifade eden lafızların haricine çıkarılması mümkün değildir. Hanefîler bu tür durumları genel olarak nass üzerine ziyade kapsamında değerlendirirler ve mümkün olduğunca Kur'an metninde yer almayan manaları Kur'an gibi sabit olmayan ahad haberlerle Kur'an'a eklemekten kaçınırlar.

Mesela Hazreti peygamberin bir şahit ve bir yemin ile hükmetmesi haberinin[66] nas üzerine ziyade getirmesinden dolayı Ebu Hanife tarafından reddedildiğini görürüz. Çünkü Bakara Suresi 282. ayette "***erkeklerinizden iki şahit getirin. Eğer iki erkek olmazsa bir erkek iki kadın yeter***" (Bakara, 2/282) buyurulmakta, dolayısıyla şahitlikte nisabın iki erkek ya da bunun bulunmadığı durumda 1 erkek ve 2 kadın olduğu nass tarafından belirlenmektedir. Halbuki bu ahad haberde bir erkek şahit ve onun yerine geçmek üzere yemin kullanılmaktadır ki bu, o zaman iki erkek şahit bulunmadığı durumlarda bir erkek ve yeminin de hükümlerin ispatlanmasında yeterli olduğu anlamına gelir. Kur'an-ı Kerîm ayetinden böyle bir anlamın çıkarılması mümkün değildir. Kur'an'da olmayan bu anlamın, zann ifade eden ahad habere eklenmesi söz konusu olamaz. Bu durumda bu ahad haberin Kur'an'a açıkça aykırı olduğu görülmektedir. Bu sebeple Ebû Hanîfe bu haberle amel etmemeyi tercih etmişdir[67].

Benzer bir durumda umum hüküm ifade eden En'am suresinin 121. ayetinde karşımıza çıkar. Bu ayette Cenab-ı Hak "***Kesilirken Allah'ın adı anılmayan şeyleri yemeyin***" (En'am, 6/121) buyurmaktadır. Hadiste ise Peygamber Efendimiz "*Allah'ın adını ansın veya anmasın Müslüman Allah'ın ismiyle keser*"[68] buyurmaktadır. Bu hadis kesilirken Allah'ın adı anılmayan şeylerin yenilmemesi umumi

[66] Hadisin metni şu şekildedir: "أن رسول الله صلي الله عليه و سلم قضي بيمين و شاهد" "*Resulullah bir şahit ve bir yeminle hükmetti*" Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyin, *Sahih*, Kitabu'l-Akdiye, Babu'l-Kaza bi'l-Yemin ve'ş-Şahid, H. No: 1712, 5/128; Ebu Davud, *es-Sünen*, Evvelü Kitabi'l-Akziyye: Babu'l-Kazai bi'l-Yemin, H. No: 3608- 3609, 4/24; Ahmed b. Hanbeli el-Müsned, H. No: 2967, 5/119.

[67] Kevseri, Muhammed Zahid, *en-Nüket*, 145.

[68] Hadisin metni el-Hidaye'de: "المسلم يذبح علي إسم الله تعالي سمي او لم يسمي" şeklinde geçmektedir bkz. Merginani, *el-Hidaye*, III-IV: 341. Bu metinle hiçbir hadis kitabında geçmemektedir. Darekutni'de, kurban keserken besmele çekmeyi unutan bir Müslümanın kestiğinin yenip yenmeyeceğ sorusuna Resulullah'ın "إسم الله علي كل مسلم" "Allah'ın ismi her Müslüman(ın ağzında)dır" (Dareketni, Sayd, 549) bildirilmektedir.

hükmünden Müslümanların Allah adını anmadan kestikleri şeylerle ilgili husus hükmünü getirmekte ve onun anlamını daraltmakda ve böylece nass üzerine ziyade yapmaktadır. Halbuki hadisin ahad haber olmasından dolayı böyle bir ziyade yapmaya gücü yoktur. O yüzden Ebu Hanife ayetin umum hükmüyle amel etmiş ve hadisin Kur'an'a aykırı hüküm getirmesinden dolayı amel edilemeyeceğini söylemiştir[69].

Aynı şekilde Ebu Hanife, abdest ve gusülde niyeti zorunlu hale getiren ahad haberlerle de amel etmemiştir[70]. Zira abdesti ve guslü emreden Maide Suresi 6. ayette abdest azaları ve abdestin nasıl alınacağı ve gusül bildirilmekte ve kesinlikle niyet söz konusu edilmemektedir. Ahad haberlerle amel edildiğinde bu ayette olmayan niyetin de farz olarak nassa ilave edilmesi gerekmektedir. Bu ise ahad haberin gücü yetmeyecek bir durumdur[71].

Mesela Hazreti peygamberden nakledilen "*sadaka zengine ve çalışılabilecek gücü olan kimselere helal olmaz*"[72] haberinin "***sadakalar ancak fakirler içindir***" (Tevbe 9/60) ayetine aykırı bir hüküm getirdiği kanaatinde olan Ebû Hanife, fakirler kelimesinin çalışıp kazanma gücüne sahip, sağlam olan fakirleri de içine alacak derecede amm bir lafız olduğunu, dolayısıyla da bu tür ahad haberlerle Kur'an-ı Kerîm'in umum lafızlarının tahsisinin caiz olmadığını söyleyerek, bu tür hadislerle amel edilmemesini tercih eder ve çalışabilecek durumda bile olsa fakir kimselere zekat verilebileceğine hükmeder[73].

Hz. peygamberin Sarık üzerine mesh ettiğine dair haberler[74] karşısında Ebû Hanîfe "***başınızı meshedin***" (Maide 5/6) ayetindeki lafzın zahirine aykırı olduğu için amel edilemeyeceği görüşünü benimsemiştir. Çünkü ayetin zahirinde doğrudan el ile başın mesh edilmesi zikredilmekde başın üzerinde bulunan herhangi bir şeyin üzerine yapılacak mesh'in abdestte emredilen mesh yerine geçip geçmeyeceğini dair bir emare bulunmamaktadır. Ebû Hanîfe "*peygamber sarığının üzerine meshetti*" şeklinde gelen rivayetleri ahad haber oldukları halde nas üzerine ziyade getirdikleri için amel etmeye değer görmemiştir[75].

---

[69] Merginani, Burhanüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr el-Fergani, *el-Hidaye*, I: 341.

[70] Esasında abdestte niyetin gerekliliği hususunda doğrudan herhangi bir hadis yoktur. Ancak Hanefilerin dışındaki cumhur ve hadisçiler "Ameller niyetlere göredir" hadisine dayanarak abdestte de niyetin gerekliliğini istinbat etmektedirler.

[71] Apaydın, Yunus, *Fıkhın Kaynakları* (Ankara: Ay Yayınları, 2017), 48-51.

[72] Hadisin metni şöyledir: "إن الصدقة لا تحل لغني و لا لذي مرة سوي" Ahmed b. Hanbeli Müsned, H. No: 8908, 14/483.

[73] Kevserî, *en-Nüketü't-Tarife,* 219.

[74] Resulullah'ın sarığı üzerine mesh yaptığına dair haber uzun bir metin içerdiği için metnini vermekten sarf-ı nazar ettik. İncelemek isteyenler için bkz. Tirmizi, es-Sünen, Babu't-Taharat an Resulillah Sallallhu aleyhi ve Sellem, H. No: 100, 1/145.

[75] Kevserî, *en-Nüketü't-Tarife,* 36.

Bu konuda bir başka örnek de "*fatihasız ve onunla beraber bir sure okumaksızın namaz olmaz*" hadisidir[76]. Ebu Hanife bu hadisi kabul eder, fakat hadisin zahirinden anlaşılan "*namazın tamamen olmayacağı*" manasını, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan Müzemmil suresinin 20. ayetine yani "***Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun***" (Müzemmil, 73/20) ayetine aykırı görür. Bu nedenle bu hadisin Fatiha okunmayanın namazın hiç olmayacağı değil, tam olmayacağı şeklinde yorumlanması gerektiğini söyler. Sebebi de bu hadis ahad haberdir ve ahad haberle nass üzerine ziyade yapmak mümkün değildir. Bundan dolayı Ebu Hanife hadisi redd etmemekle beraber, Fatiha'yı namazda zorunlu görmeyip vacip kategorisinde değerlendirmektedir[77].

"*Fatihasız namaz olmaz*" hadisindeki Fatiha okunması gerektiğine dair haber hem ahad haberdir hem de imam ve ona uyanların hepsinin kıraat etmesi gerektiğini ifade edecek derecede şumullü bir emir değildir. Burada imamın kıraati cemaatin kıraati yerine geçtiğine göre imam Fatiha'yı okuduğu sürece "*fatihasız namaz olmaz*" hadisinden elde edilecek maslahat zaten temin edilmiş olmaktadır. Ayrıca imamın arkasındaki cemaate Fatiha okumayı farz kılmakta yeterli güce sahip olmayan delille yani ahad haberle, delaleti kat'i olan Kur'ân-ı Kerîm nassı üzerine ziyade mana eklemek anlamına gelir ki ahad haberin buna gücü yetmez[78].

Ebû Hanîfe 'ye göre namazda ta'dil-i erkan namazın sıhhat şartlarından değildir. Ebû Hanîfe 'nin "***rüku edin***, ***secde edin***" (Hacc, 22/77) ayetine dayanarak bu ayette geçen rüku emrinin eğilmek manasında has bir lafız olduğunu, dolayısıyla eğilme gerçekleştikten sonra onun nasıl olacağına dair açıklamaların onu kayıtlayacağını söyler[79]. Bu sebeple de acele acele namazını kılan adama "*Kalk namazını tekrar kıl. Çünkü sen namaz kılmış değilsin*"[80] hadisinden tadil-i erkan'ı istinbat eden Şafii'ye[81] katılmaz. Bu hadisten çıkan mana hızlı hızlı namaz kılarak tadil-i erkan'a riayet etmeyen adamın namazının tamamen geçersiz olması değildir. Rüku gibi secde gibi emirleri ifa ettikten sonra tadil-i erkan'a

[76] Hadisin metni şöyledir: "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" bkz. Buhari, es-Sahih, Kitabu'l-Ezan, Babu Vücubi'l-Kıraa, H.No: 756, 1/151; Müslim, es-Sahih, Kitabu's-Salat, Babu Vücubi Kıraati'L-Fatiha, H.No: 394, 2/8; Ebu Davud, es-Sünen, Kitabu's-Salat, Babu Tefriği İstiftahi's-Salat, H. No: 823, 1/361.

[77] es-Serahsi, Şemsüddin, *Kitabü'l-Mebsut* (Beyrut: Daru'l-Fikr / Daru'l-Ma'rife, 1989), 1/19; Tahavi, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame, *Muhtasaru't-Tahavi*, thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1986), 28.

[78] Merginani, *el-Hidaye*, I-II: 82.

[79] İbn Abidin, Muhammed Emin, *Reddü'l-Muhtar Ale'd-Dürri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsar*, thk. Adil Ahmed Abdilmevcud ve Ali Muhammed Muavvız (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 134.

[80] Hadisin metni şöyledir: "ارجع فصلط فإنك لم تصل" Ebu Davud, es-Sünen, Babu's-Salat, N.No: 857, 1/374; Tirmizi, es-Sünen, Ebvabu's-Salat, H. No:302, 1/332.

[81] eş-Şafii, *el-Ümm*, 1: 218.

uymaması ile meydana gelen namazın tam olmaması, eksik olmasıdır. Nitekim Ebu Hanife'nin bu hususta: "Onun namazının caiz olmamasından korkarım" dediği nakledilmektedir[82].

Ebû Hanîfe 'ye göre tavaf esnasında abdestli olmayı şart koşmak, nas üzerine ziyadedir. Çünkü Hac Suresi 29. ayette taharet kaydı olmaksızın "***beyt-i atiki tavaf etsinler***" (Hacc, 22/29) emri yer almaktadır. Dolayısıyla tavaf esnasında abdestli olmayı şart koşmak yani onu farz kılmak ayette olmayan bir manayı buna eklemek demektir. İmam Şafii Peygamber Efendimizin "*Ka'be'yi tavaf etmek namaz gibidir ancak allah tavafta konuşmak mübah kılınmıştır. Her kim tavaftayken konulursa hayır konuşsun*"[83] hadisine dayanarak namazda abdestin şart kılındığı gibi tavafta da şart kılındığı sonucunu çıkartmıştır[84]. Ebû Hanîfe ise bu hadisin ahad haber olduğunu ve ayette olmayan bir manayı ayete eklemek anlamına geldiğini söyleyerek tavafta abdestli olmayı farz kılmanın nass üzerine ziyade olduğunu, fakat abdesti olarak tavaf etmenin sünnet olarak edeceğini söylemektedir[85].

Ebû Hanîfe 'ye göre: "وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا اِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا" "***Ey kavmim rabbinizden magfiret dileyin sonra ona Tövbe edin ki üzerinize gökten bol bol Yağmur göndersin***" (Hud suresi 11/52) ayetine göre yağmur duasında namaz yoktur. Ama diğer bazı alimler Hz Peygamberin yağmur duasına çıktığı zaman iki rekat namaz kıldığına dair hadisleri[86] hüccet göstererek yağmur duasında namaz kılındığını söylerler. Ebû Hanîfe yağmur duası ile ilgili haberlerin bir kısmında peygamberin namaz kıldığına dair bilgiler yer alsa bile, önemli bir kısmında da namazın hiç söz konusu edilmemiş olmasından ve yağmur duasını konu edinen ayette de namaza işaret eden herhangi bir işaret / delalet yer bulunmamasından dolayı, bu ahad haberlerle nass üzerine ziyade yapılamayacağı kanaatindedir. Ona bu amel sadece bir duadır. Ayrıca yağmur duası gibi bir amelin o dönemin insanları tarafından çok sık yapılmasından dolayı bu konu ile ilgili bilgilerin mütevatir ya da şöhret derecesinde nakledilmesi gerektiği hususuna işaret ederek; yağmur duasında namaz olduğuna dair haberlerin

---

82 es-Serahsi, Şemsüddin, *Kitabü'l-Mebsut*, I.189.

83 Hadisin metni şu şekildedir: "الطواف بالبيت صلاة إلا أن الله أباح فيه المنطق فمن نطق فيه نطق إلا بخير" bkz. Darimi, es-Sünen, bu Menasiki, Babu'l-Kelam fi't-Tavaf, H. No: 1889-1890, 2/1165.

84 İmam Şafii'nin el-Ümmünde bu hadise rastlayamadık. Ancak el-Ümm'de, abdestsiz tavafla ilgili olarak kendisine sorulan soruya İmam Şafii **"**إنه كالصلاة و لا تجوز إلا بطهارة" "O namaz gibidir ve abdestsiz tavaf caiz değildir" (Şafii, *el-Ümm*, 2:270-271) diye cevap vermekte ve herhangi bir hadis nakletmemektedir. Ancak İmam Serahsî İmam Şafiî'nin: "الطواف بالبيت صلاة فأقلوا فيه الكلام" (bkz. Nesai, es-Sünen, Kitabu Menasiki'l-Hacc, Babu İbahati'l-Kelam fi't-Tavaf, H. No: 2922, 5/222) hadisine istinaden abdestsiz kişinin tavafının geçersizliğine hükmettiğini söylemektedir bkz. es-Serahsi, *Kitabü'l-Mebsut*, IV.38

85 es-Serahsi, Şemsüddin, *Kitabü'l-Mebsut*, II.38.

86 Nesai, es-Sünen, Kitabğ'l-İstiska, H. No: 1521, 3/163; İbn Mace, es-Sünen, Kitabun: İmametü's-Salt, H. No: 1266, 2/424; Ahmed b. Hanbel, Müsned, H.No: 2423, 4/245.

umumu'l-belva'ya aykırı olduğunu söyler. Bu sebeple bu haberlerle amel etmez. Daha doğrusu ayetin metnini esas alarak amel eder ve yağmur duasında namaz olmadığına hükmeder[87].

4.4. Ayetin Anlamını Sabitlemede Kıyas Kullanması

Ebû Hanîfe kimi zamanda ayetlerden anladığı anlamı teyit etmekte ve desteklemekte aklı ve kıyası kullanmaktan çekinmez. Mesela Ebû Hanîfe 'ye göre din ve şeriat iki farklı şeydir. Dinde değişme ve dönüşme söz konusu olmazken, şeriatlar değişme ve dönüşmeye dayanır ve çeşitlidir. Şeriatlar yapılması farz kılınan şeylerdir. Ebû Hanîfe, din ve şeriat farklı şeyler olduğunu temellendirirken şöyle demektedir "Eğer Allah'ın bütün emrettiklerini yapmak ve bütün nehiy ettiklerinden kaçınmak din olsaydı bu durumda Allah'ın emrettiklerinin herhangi birini terk eden yahut nehy ettiklerinden herhangi birini işleyen kimse Allah'ın dinini terk etmiş ve kafir olmuş olurdu". Görülüyor ki Ebû Hanîfe bu tür bir akıl yürütme ile inanılacak esaslardan meydana gelen din ve insan hayatının çeşitli yönlerini konu edinen amelî içine alan şeriatın farklı şeyler olduğunu temellendirmektedir[88].

Ebû Hanîfe din ve şeriat arasındaki bu ayrımı ortaya koyarken şöyle bir temellendirme de bulunur: "Allah Müminler arasında can ve mallarının korunup haram kılınmasının sebebi olan iman dolayısıyla bu hususları farz kılmıştır. Allah müminlere farz olan şeyleri onların dini kabul etmelerinden sonra emretmişti. "***İman eden kullarıma söyle Namazı dosdoğru kılsınlar***" (İbrahim 14/31), "***Ey iman edenler size kısas farz kılındı***" (Bakara 2/178), "***Ey iman edenler Allah'ı çokça anın***" (Ahzap 33 / 41) ayetleri ve benzeri ayetler bu hususu belirtmektedir. Eğer farz kılınan şeyler bizatihi iman olsaydı, Allah o amelleri işleyince kadar kullarını mü'min olarak isimlendirmezdi. Oysaki Allah'a iman ve amelî birbirinden ayırmıştır. "***İman eden ve salih amel işleyenler***" (Asır 103/2), "***Hayır kim Muhsin olarak imanıyla Bütün varlığını Allah'a teslim ederse***" (Bakara 2 /112), "***kim de mümin olarak ahireti diler ve onun için çalışırsa***" (İsra 17/19) ayetlerinde iman ve amelîn bir olmadığı ortaya konulmuştur. O halde Müminler imanlarından dolayı namaz kılar, oruç tutar, zekat verir, Hac eder ve Allah'ı zikrederler yoksa namaz, zekat, oruç ve hacc etmekten dolayı iman etmiş olmazlar. Bu onların iman ettikten sonra amel işleme durumlarını ortaya koyar. Farz olan şeyleri işlemeleri de iman etmiş olmalarından dolayıdır. Yoksa onların imanı farz olan şeyleri yaptıklarından dolayı değildir". Ebû Hanîfe bu şekilde imanı amelî emreden, iman ve amelî farklı şeyler olduğunu gösteren ayetleri ortaya koyduktan ve bunlar arasındaki ilişkiyi izah ettikten sonra şöyle bir kıyas ile

[87] es-Serahsi, Şemsüddin, *Kitabü'l-Mebsut*, 76; Kevseri, Muhammed Zahid, *en-Nüket*, 204.

[88] Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 11.

konuyu temellendirmeye çalışır: "bu durum, üzerinde borç bulunan bir kimsenin haline benzer. Borçlu önce borcunu kabul eder, sonra öder. Önce ödeyip sonra da borçlu olduğunu kabul etmez. Borcunu kabul etmesi ödemesinden dolayı değil, aksine ödemesi borcunu kabul etmesinden dolayıdır"[89].

Eğer haber-i vahidin ravisi sika ise, haber-i vahid XE "haber-i vahid" kabul edilir; ancak bir haber kıyasa XE "kıyasa" aykırı ise haberin ravisi fıkıh bilgisiyle bilinen bir kimseyse rivayeti kabul edilir, fıkıh bilgisiyle tanınmayan biriyse, kıyas XE "kıyas" tercih edilir[90]. Ebu Hüreyre'den gelen "*Ateşin dokunduğundan yiyen için abdest* XE "abdest" *vardır*"[91] hadisi kıyasa XE "kıyasa" aykırıdır. Zira, Kur'an'da abdest bozan şeyler zikredilmiştir. Bunlar içinde ateşte pişen yiyecek yoktur. Kıyasa göre ateşte pişen yiyeceğin abdesti bozması için insan vücudundan çıkan ya da insan aklını geçici süreyle devre dışı bırakan uyku vs. gibi bir şey olması gerekir. Halbuki yiyecekte böyle bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple Ebu Hanife bu hadisle amel etmemeyi tercih etmiştir.

Mesela bir kimse temiz bir toprakla teyemmüm etse, daha sonra başka bir kimse gelerek aynı topraktan teyemmüm etse Ebû Hanîfe 'ye göre her ikisinin teyemmümü de geçerlidir. İmam Muhammed kendisine bunun neden böyle olduğunu sorduğu zaman ona: "Bir kimse bir su ile abdest alsa ve abdesti bittikten sonra kabındaki su artsa bir başkası da gelip o suyla abdest alabilir mi?" diye sormuş, İmam Muhammed "Evet" cevabını verince; Ebû Hanîfe "teyemmümde de durum aynıdır" diyerek, abdestte suyu artan kimseyle aynı topraktan teyemmüm yapan kimseleri kıyas yapmıştır[92].

Ebû Hanîfe 'nin kıyasla meseleyi çözdüğünün bir diğer örneği de şudur: İmam Muhammed kendisine "teyemmüm ile abdest alan bir kimse kendisi gibi teyemmümle abdest alan kimselere namaz kıldırırken cemaat suyu görse de imam görmese ve namazı bitirip selam verse bu durum nasıl olacak" diye sorar. Ebû Hanîfe : "imamın namazı tamdır cemaatin ise tamamının namazı fâsid olmuştur ve onların namazı yeniden kılmaları gerekir" cevabını verir. Bunun üzerine İmam Muhammed "neden imamın namazı tam olduğu halde cemaatin namazı bozulmuştur" diye sorar. Ebû Hanîfe : "bu tıpkı bir imamın kıbleyi araştırıp cemaate

---

89 Ebû Hanîfe, "el-Alim ve'l-Müteallim", 11-12.

90 Serahsi, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed, *el-Usul* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1990), I.368; Apaydın, Yunus, "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 8 (1992): 188; Duman, "Ebu Hanife'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usulündeki Rolü", 91; Duman, Ali, *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*, 102.

91 Hadisin metni şöyledir: "رانلا تسم امم اوئضوت" Müslim, es-Sahih, Kitabü'l-Hayz, Babü'l-Vuzu, H. No: 352, 1/187; Tirmizi, es-Sünen, Ebvabu't-Taharet, H.No: 79, 1/120; Nesai, es-Sünne, Kitabü't-Taharet, Babü'l-Vuzu, H.No:172, 1/105.

92 Şeybani, İmam Muhammed b. el-Hasan, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın, 1. Bs (Katar: Daru ibn Hazm, 2012), I.102.

namaz kıldırmaya başlaması ve fakat isabet edememesi durumunda, arkasındaki cemaatin imamın yanlış kıbleye döndüğünü bilerek ona uymaları durumuna benzer. Bu durumda imamın namazı tamdır cemaatin namazı fasittir" diyerek teyemmümle namaz kıldıran imam ve cemaatiyle, kıble niyetiyle yanlış yöne dönen imam ve cemaatini kıyaslamıştır[93].

4.5. Hadisler arasında çatışanların maruf sünnete arz ederek sahih anlamı tespite çalışması

Peyamberin kitaba aykırı söz ve eylemde bulunamayacağı kuralını, Peygamberden gelen nakillere de uygulayan Ebû Hanîfe, Peygamberin kendisiyle çelişmeyeceğini kabul ettiğinden dolayı meşhur ve maruf sünnete aykırı olan haberleri de tenkit etmekte ve çoğu zaman reddetmektedir.

Mesela bazı hadislerde teyemmümün yüz ve kollar için ellerin toprağa bir sefer vurulmasıyla yapılacağı rivayet edilmektedir. Bu konuda birbirine taarruz eden hadisler içerisinde yüz için bir kere ve dirseklerle beraber iki el için de bir kere toprağa vurmak şeklinde teyemmümü tarif eden haberleri esas alan Ebû Hanîfe, teyemmüm için iki vuruşun gerektiğine hükmetmiştir[94].

Bir diğer örnek de şöyledir: Hanefîlere göre neredeyse manevi mütevatir oluşturacak derecede pek çok sahabe'den farklı lafızlarla gelen, Hz Peygamberin Namaza başlarken euzu besmeleyi ve besmeleyi içinden okuduğuna dair rivayetleri esas alırlar. Mesela İbn Mes'ûd dan gelen "*dört şey vardır ki İmam onları kendi kendine okur: bunlardan biri besmele, biri sunhaneke, biri teavvüz (euzü) biri de amindir*"[95] şeklindeki rivayeti ve Yezid b. Abdullah el-Muğaffel'in babasından naklettiği: "*Bir imamın arkasında namaz kılarken bismillahirrahmanirrahim'in açıktan okuması üzerine ona: Ben Resulullah'ın arkasında, Ebu Bekr, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım, onlarn hiç birinden böyle (besmele çektiklerini) duymadım*"[96] sözünü ve Enes'den gelen "*Resulullah'ın arkasında Ebubekir, Ömer ve Osman'ın arkasında namaz kıldım hiçbirinden besmeleyi sesli olarak okuduklarını duymadım*" gibi rivayetleri esas alarak namaza başlarken euzunun da, besmelenin de imamın kendi kendine yani içinden çekmesi gerektiğini hükmetmişlerdir. Öte yandan "*Rasulullah bir namazında besmeleyi açıktan okudu*" şeklinde gelen ve İmam Şafii'nin de huccet olarak kabul ettiği ve cehri namazlarda besmelenin açıktan kıraat edilmesine dair esas aldığı rivayeti, Peygamberin besmeleyi içinden çekerek okuduğuna dair rivayetlere aykırı kabul ederler. Ancak

93 Şeybani, *el-Asl*, I.211.

94 Şeybani, *el-Asl*, I.84.

95 Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitab'l-Asar*, 21-22.

96 Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim, *Kitab'l-Asar*, 22.

bunun eğitim amacıyla, yani öğretmek amacıyla yapılmış bir uygulama olabileceği şeklinde yorumlayarak haberi tamamen reddetmezler.

Bu noktada yanlış bilinen ya da yanlış olmasına rağmen yaygın kabul gören bir anlayışın eleştirilmesi sadedinde şunları söylememiz gerekir. Ebû Hanîfe, herhangi bir hadisin sünneti oluşturup oluşturmayacağına ya da amele değer nitelik taşıyıp taşımayacağına karar vermişse, mutlaka o hadisin mukabilinde, reddettiği/karşı çıktığı hadisten çok daha güçlü hadis ve haberler bulunmaktadır. Yani Ebû Hanîfe keyfî ve mesnetsiz olarak hiçbir hadise muhalefet etmemiştir. Ebû Hanîfe bir hadise muhalefet etmişse mutlaka onun karşılığında o hadisten daha sağlamına tutunmuştur.

Ondan sonra yaşamış pek çok diğer mezheplere mensup alim, Ebû Hanîfe 'yi hadise muhalefetten dolayı eleştirmiş, hatta Ebû Hanîfe 'nin bu tutumunu yerecek eserler vücuda getirmişlerdir. Bu cümleden olmak üzere İbn Ebi Şeybe'nin *Musannef*'i[97], Zencani'nin *Tahric Ale'l-Furu'u*[98] akla gelmektedir. Bu kitaplara bakıldığında kendilerinin birtakım rivayetlere dayanarak bazı görüşleri seçtiklerini ve Ebû Hanîfe 'nin o görüşlere, haberlere rağmen aksine görüşler ortaya koyduğunu iddia etmektedirler. Halbuki bunlara cevap olarak yazılmış mesela Kevserinin *Nüket*'i incelendiği zaman, Ebû Hanîfe'nin hiçbir habere keyfi ya da temelsiz karşı çıkmadığı görülmektedir.

Bu hususta örnek olarak verilebilecek pek çok durum söz konusudur mesela İbn Ebi Şeybe Musannef'in de "*nikah ancak veli iledir*"[99], "*Herhangi bir kadın velisinin izni olmaksızın nikahlanırsa onun nikahı geçersizdir*"[100] gibi hadisleri esas alarak veli izinsiz nikah kıyılamayacağına hükmettiği gibi, Ebû Hanîfe 'nin eşler arasında denklik bulunduğu sürece kadının velisi olmaksızın da nikah kıyabileceğine fetva verdiğini ve bu şekilde hadise muhalefet ettiğini iddia etmektedir[101]. Halbuki Ebû Hanîfe bu hususta "*kadın evlenme konusunda velisinden daha yetkilidir*" mealindeki hadisleri esas aldığı gibi, "*veli izinsiz nikah olmaz*" hadisini

[97] İbn Ebi ŞEybe'nin Musannef'i üzerine yapılmış bir araştırma için bkz. Şahyar, Ataullah, *Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y İhtilafları İbn Ebi Şeybe ve Ebû Hanîfe Örneği* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2011); Ataullah Şahyar, "Ehl-i Hadis Tarafından Ebû Hanîfe'ye Yöneltilen Tenkitler", *Journal of Islamic Research*, 1 (2013): 6-21.

[98] Zencani'nin kitabı Davut İLtaş tarafından dilimize aktarılmıştır. Bkz. Zencani, Ebü'l-Menakıb Şihabeddin, *Fıkhi Hükümlerin Usuli Dayanakları (Tahricü'l-Furu ale'l-Usul)*, trc. Davut İltaş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).

[99] Hadisin metni şöyledir: "لا نكاح إلا بولي" Bkz. Ebu Davud, es-Sünen, Kitabü'n-Nikah, Babun fi'l-Veli, H.No: 2085, 2/392; Tirmizi, es-Sünen, Ebvabu'n-Nikah, H.No: 1101, 2/392; İbn Mace, es-Sünen, Kitabü'n-Nikah, Babun La Nikaha İlla bi-Veliyyin, H.No:1881, 3/328

[100] Hadisin metni şöyledir: "أيما إمرأة نكحت بغير إذن مواليها فنكاحها باطل باطل باطل" bkz. Ebu Davud, es-Sünen, Kitabu'n-Nikah babun fi'l-Veli, H. No: 2083-2084, 2/391; Tirmizi, es-Sünen, Ebvabu'n-Nikah, H. No: 1102, 2/392; İbn Mace, es-Sünen, Kitabü'n-Nikah, Babun La Nikaha İlla bi-Veliyyin, H.No: 1879, 3/326; Ahmed b. Hanbel, Müsned, H.No: 24205, 40/243.

[101] İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Musannef (Kitabu'r-Red Ala Ebi Hanife)* (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), VII: 284.

rivayet eden Hz. Aişe'nin, velisi olmadığı halde yeğenini evlendirmesine dayanarak, bu hadisin mensuh olduğunu ya da hadisin aktarımında yanlışlık bulunduğu görüşünü ileri sürmüştür. Zira ravi bir haber rivayet edip kendisi haberin hükmüne aykırı amel ortaya koyuyorsa bu durumda rivayet ile amel arasında çelişki bulunmaktadır. Ebû Hanîfe 'nin benimsediği ahad haberle amel kriterlerine göre böyle bir durumda ya haber'de ve aktarımında sorun vardır ya da haberi mensuh kılan haberlerin aktarılması eksik bırakılmıştır. Çünkü her biri adalet sahibi olan sahabe kendi rivayet ettikleri haberlere aykırı amel etmezler. Böyle bir durum söz konusuysa ya nesh vardır ya haber›de sorun vardır. Her iki durumda da bu tür bir haberle amel edilemez. "*Veli izinsiz nikah olmaz*" haberi Hz Aişe'den rivayet edildiğine göre Hz Ayşe'nin bu habere uygun amel etmesi beklenir. Halbuki o, yeğeni Hafsa bt. Abdurrahman'ı evlendirmiştir ki kadın evlendirme hususunda velayet sahibi değildir[102].

Zina eden cariyeye had uygulanması hususunda nakledilen rivayetlere göre sahabe'den biri zina eden cariyesine ne yapacağı hususunda Rasulullah'a müracaat eder. O da "*Ona celde vurunuz. Sonra tekrar yaparsa yine celde vurunuz. Sonra yine tekrar yaparsa bir arpa tanesi ne de olsa sattınız*"[103] buyurmuştur. Bu hadise göre zina eden cariyeye had cezasını uygulayan efendisidir. Halbuki kitap ve maruf sünnetin koyduğu ilkelere göre hadleri uygulama yetkisi devlet başkanındadır. Hal böyle olunca Ebû Hanîfe, Efendi'nin zina eden cariyesine had uygulayamayacağı içtihadında bulunur ve bu haberlerin kitab ve maruf sünnete aykırı olduğundan dolayı reddedilmesine hükmeder[104].

Sonuç

Her ne kadar, şer'î meseleleri hükme bağlarken takip ettiği yöntemi gösteren bir kitap nakledilmemiş olsa da İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe, hüküm istinbatında çeşitli ilk eve kurallara rivayet ediyor ve belli bir uusl çerçevesinde hareket ediyordu. Menakıb kitaplarından özetlediğimiz bu nakillerde de görüleceği üzere o, temelde nassçı bir yöntem geliştirmiştir. Kitap ve Sünnet nasslarını merkeze aldığı usulünde, onlardaki doğru anlamı elde edebilmek için, Peygamberin söz ve fiillerini, ashabın nakillerini, kavillerini, içtihatlarını, dilin imkanlarını ibare, işaret, delalet ve iktizaının manalarını incelemeyi ilke edinmiş, sahih anlama ulaştıktan sonra, yoruma yer vermeyecek derecede temel ilke ve esasları belirlemeyi ve böylece nasslarda hüküm bulunmayan durumlar için genel kurallar koyarak,

[102] Kevserî, *en-Nüketü't-Tarife,* 41-42.

[103] Hadisin metni şöyledir: "أن رسول الله صلي الله عليه و سلم سئل عن الأمة إذا زنت و لم تحصن قال إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فاجلدوها ثم إن زنت فبيعوها و لو بضفير" Bkz. Buhari, es-Sahih, Kitabü'l-Buyu, Babu bEy'i'l-Abdi'z-Zani, H. No: 2153, 2154, 3/71; Müslim, es-Sahih, Kitabü'l-Hudud, Babu Recmi'l-Yahud, H. No: 1703, 1704, 5/124.

[104] Kevserî, *en-Nüketü't-Tarife,* 32-33.

kıyamete kadar gelecek tüm toplumlarda geçerli kanunlar vaz etmeyi hedeflemiştir.

Bilhassa Kitapta yer alan ayetlerdeki sahih anlamı tespit edebilmek için öncelikle hadislere ve onlardan elde ettiği sünnete ve sahabe görüşlerine itimad ettiği yaptığımız incelemede ortaya çıkmıştır. Yani Ebu Hanife, kitabın zahir mana gösteren, umum ifade eden ve tahsis ihtimali olan, mücmel olan müfessere ihtiyacı olan ayetleri de olsa hemen her tür ayet grubunda, okuduğunda anladığı anlamın doğru olduğuna hükmetmek için o anlamı destekleyecek hadis / sünnet ve sahabe görüşlerini araştırırdı. Bu usulle bir anlama ulaşmak mümkün olmazsa lugata yoluyla anlamı tespit eder ondan sonra, anlaşılan mana üzerine hüküm istinbatında yönelirdi. Bu durumun aksini gösteren rivayetleri ise ya mensuh addeder ya te'vil eder ya da reddederdi. Yani Kur'ân-ı Kerîm'i okuduğunda anladığı manayı destekleyen hadisleri, sünneti, sahabe kavlini araştırır onlarla manayı güçlendirir, aksini ifade eden yani Kur'ân-ı Kerîm metinde yer alan ifadenin aksine gelebilecek mana ifade eden hadisler ile karşılaştığı zaman da, onları ya mensuh addeder ya tevil eder ya da reddederdi.

Ebu Hanife izlediği bu usulle, hiç şüpheye yer bırakmayacak biçimde kitaptaki ibarenin anlamını tespit ederek ve bu manayı sünnet, sahabe kavli, lugat ve diğer delillerle destekleyerek, konuyla ilgili yapıalcak sonraki dönem okumalarında temel kurallı / ana anlamı belirlemiş olmayı amaçlamıştır.

KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel. . Thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Daru'l-Hadis, 1995.

Apaydın, Yunus. "Hanefi Hukukçuların Hadis Karşısındaki Tavırlarının Bir Göstergesi Olarak Manevi Inkıta' Anlayışı". . 8 (1992): 159-194.

Apaydın, Yunus. . Ankara: Ay Yayınları, 2017.

Aras, Özgü. . İstanbul: Beyan Yayınları, 1996.

Aras, Özgü. "Hammad b. Ebi Süleyman". . 15: 484-486. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997.

Avcı, Casim. "Kufe". . 26: 339-342. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.

Bilmen, Ömer Nasuhi. . İstanbul, 1985.

Buhari, İsmail. . Beyrut: Daru ibn Kesir, t.y.

Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah ibn Mes'ud". . 1: 114-117. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.

Duman, Ali. "Ebu Hanife'nin Hüküm İstinbat Yönteminin Fukaha Usulündeki Rolü". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 2005. 83-102.

Duman, Ali. *İlitam ve İlahiyat Fakülteleri İçin İslam Hukuk Usulü Dersleri*. 2. Bs. Malatya: Protecth Matbaacılık, 2017.

E**bu Hanife Numan b. Sabit**. "el-Alim ve'l-Müteallim". *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. 6. Bs. İstanbul: İFAV, 2010.

Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim. . Thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1355.

Efgani, Mevlevi Muhammed Molla Abdülkadir. . . t.y.

Erul, Bünyamin. “Mesruk b. el-Ecda”. . 29: 336-337. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.

Heytemi, Şihabuddin Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacr. . . Dımaşk, 2007.

İbn Abdilberr el-Endelüsi, Ebu Ömer Yusuf. *İntikaü fi Fezaili'l-Eimmeti's-Selaseti'l-Fukaha*. . Beyrut, 1997.

İbn Abidin, Muhammed Emin. . Thk. Adil Ahmed Abdilmevcud - ve Ali Muhammed Muavvız. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed. . VII Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.

İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. . Beyrut, 1987.

Kevseri, Muhammed Zahid. . Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2000.

Malik b. Enes el-Ensari - Muhammed b. Hasan eş-Şeybani. . Thk. Takiyyüddin en-Nedvi. Beyrut: Daru'l-Kalem, 1992.

Mekki, el-Muvaffak b. Ahmed. . . Haydarabad, Dekkan, 1321.

Merginani, Burhanüddin Ebi'l-Hasan Ali b. Ebi Bekr el-Fergani. . Beyrut: Daru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, t.y.

Müslim b. Haccac, Ebu'l-Hüseyin. . Riyad: Beytu'l-Efkari'd-Devliyye, 1998.

Özel, Ahmet. “Alkame b.Kays”. . 2: 467. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.

Özen, Şükrü. “Kadi Şüreyh”. . 24: 119-121. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

Özen, Şükrü. “Nehai”. . 32: 535-538. 2006.

Özkul, Mehmet. *İbrahim en-Nehai ve Hadis İlmindeki Yeri*. PhD Thesis, SDÜ, 1997.

Saymeri, Kadı Ebu Abdillah Hüseyn b. Ali. . . 2. Bs. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1985.

Serahsi, Şemsüddin. . 31 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr / Daru'l-Ma'rife, 1989.

Şafii, Muhammed b. İdris. . Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Şahyar, Ataullah. “Ehl-i Hadis Tarafından Ebu Hanife'ye Yöneltilen Tenkitler”. . 1 (2013): 6–21.

Şahyar, Ataullah. . İstanbul: Akdem Yayınları, 2011.

Şeybani, İmam Muhammed b. el-Hasan. . Thk. Muhammed Boynukalın. 1. Bs. Katar: Daru ibn Hazm, 2012.

Şeybani, İmam Muhammed b. el-Hasan. . Pakistan: İdaretü'l-Kur'an ve Ulumi'l-İslamiyye, 1990.

Şeybani, İmam Muhammed b. el-Hasan. . Thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.

Tahavi, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selame. . Thk. Ebu'l-Vefa el-Efgani. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulum, 1986.

Tok, Fatih. *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: Kuramer, 2017.

Uzunpostalcı, Mustafa. “Ebu Hanife”. . 10: 131-138. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*. 4. Bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed Osman. . Thk. Muhammed Zahid el-Kevseri - ve Ebu'l-Vefa el-Efgani. 4. Bs. Beyrut, 1419.

Zehre, Muhammed Ebu. . Trc. Osman Keskioğlu. 3. Bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999.

Zencani, Ebü'l-Menakıb Şihabeddin. . Trc. Davut İltaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.

Zeylai, Cemalüddin Ebi Muhammed Abdullah b. Yusuf. . 5 Cilt. Cidde: Daru'l-Kıble li's-Skafeti'l-İslamiyye, 1997.

NASSI TA'LÎL EDERKEN NASSIN HÜKMÜNÜ DEĞİŞTİRMEME İLKESİ

Doç. Dr. Mehmet Ali YARGI
Çanakkale On sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim Dalı Öğretim Üyesi/ mehmetaliyargi@comu.edu.tr

Giriş

Nassın hükmünü değiştirmek demek onu tağyir veya tebdil etmek, onun zâhir anlamını terk etmek veya tamamen işlevsiz yani hükümsüz kılmak (iptal etmek) demektir. Nassın hükmünün değiştirilmesi dilin özelliğinden, sosyal olgulardan, nassın kendinin veya diğer nasların sözel delâletinden hareketle söz konusu edildiği gibi ta'lîl edilmesi sonucunda da söz konusu yapılmaktadır. Ben bu tebliğimde nassın hükmünün sadece ta'lîl edilerek değiştirilmesini incelemeye çalışacağım.

Ta'lîl, şer'î hükmün varlığının ve meşruiyetinin gerekçesini belirlemek; hükmün niçin meşru kılındığını, varlığının neye ve hangi özelliğe bağlı olduğunu yani illetini tespit etmek demektir.

Naslar içinde ta'lîl edilemeyenlerin bulunduğu konusunda fakihler hemfikirdir. Genel olarak bu nasların hükümleri taabbudî olarak nitelendirilir. Onların değiştirilemeyeceğinde ortak bir kanaat bulunmakla birlikte bazı hükümlerin taabbudî olup olmadığında, ta'lîl edilip edilemeyeceğinde veya kendilerine kıyas yapılıp yapılmayacağında farklı görüşler ileri sürülmüş, bunu aşmak için çeşitli ölçütler ortaya konmaya çalışılmıştır. Taabbudî olmayan hükümlerin ise ta'lîl edilebileceğini fakihlerin geneli ilkesel olarak kabul ederken Mu'tezîleden bir kısmı ve Zâhirîler buna karşı çıkmışlardır.

Şer'î hükümlerin ta'lîl edilebileceğini savunan fakihler ve usûlcüler, illet tespit edilirken hangi özelliğin illet sayılacağı hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Aşağıda çeşitli ayrıntılara işaret edilecektir. Giriş mahiyetinde şunu

belirtmek gerekir ki bazı usûlcüler illetleri Şâriin koyduğu, hükmün varlığını gösteren sadece birer alamet ve emare gibi düşünmüşlerdir. Hanefîler şer'î illetlere uygun olmak şartıyla Şâriin şer'î hükmün varlığına, aklî illetlerdeki gibi hangi özelliğin bulunmasını etkili kılmışsa (müessir) o özelliği esas almışlar ve onunla ta'lîl yapmışlar, müessir olmayan özellikler ile ta'lîl yapılmasını doğru bulmamışlar veya ona sıcak bakmamışlardır.

Ayrıntılarda kendi aralarında farklı görüşler bulunmakla birlikte diğer mezhep fakihleri genelde müessir illetlere ilaveten Şâriin şer'î bir hükmü /hükümleri koymaya sevk eden özelliği (bâis) veya o hükme uyanlara Şâriin kazandırmayı öngördüğü düşünülen faydaları (hikmetleri) kapsayan münasip özelliklerin de illet olarak kabul edilebileceğini söylemişlerdir. Onlardan bazı fakihler bâisin değil de bizzat hikmetin kendisinin de illet olabileceğini ifade etmişler, fakat hikmetin açık ve standart olup olmaması gerektiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bununla birlikte Mu'tezilenin dışındaki fakihler Allah'ın bir hükmü koymasının ona vacip olmadığını belirtmişlerdir.

Şer'î hükümlerin ta'lîl edilemeyeceğini savunanlar ise nasda "açıkça" belirtilen ya da haklarında icma bulunan illetleri, illet olarak değil, "hükmün sebebi" olarak görmüşler, başka türlü ta'lîl girişimlerine ve sözünü ettikleri sebeplere nasda belirtilmeyen hususların kıyas yapılmasına karşı çıkmışlardır.

Yaklaşık bir asrı aşkın bir süredir özellikle makâsıd-ı şerîa, maslahat veya yakın dönemde tarihselcilik gibi adlarla şimdiye kadar yapılmadığı şekilde nasların açık anlamlarının ve hükümlerinin terkedilerek çağa uygun hükümler üretilmesi gerektiği yönünde çeşitli önerilerde bulunulduğu görülmektedir. Bu maksatla naslar hakkında çeşitli ta'liller yapılmakta ve gerekçeler üretilmektedir. Hatta yakın zamanda nasların sadece amelî hükümlerini değil, diğer hususlarda da değişikliğe gidilmesi gerektiğini dillendirmeye başlayanlar ortaya çıkmıştır. Öyle ki ilim çevrelerinde nasların bizatihi kendini değiştirmek ve bazı âyetleri Kur'an'dan çıkarmak gerektiğini söyleyen bile olmuştur.

Son günlerde yine fıkhî hükümlerin değiştirilmesi yine gündeme geldi. İşte, günümüzde şer'î hükümlerde ta'lîller yaparak ürettiğimiz birtakım gerekçelerle değişikliğe gidilmesi gerektiğini ileri sürerken isabetli görüşler ortaya koyabilmemiz ve doğru yoldan ayrılmamamız için ta'lîl yapılırken nasların hükmünü değiştirmek mümkün müdür değil midir? Mümkünse ne kadar mümkündür? Meselesini yeniden düşünmemiz gerektiği kanaatindeyim. Onun için bu meseleyi sadece ta'lîl açısından ele almak, geçmiş fakihlerin bize bu konuda nasıl bir bakış açısı bıraktıklarını genel olarak fıkıh usûlü kitaplarından hareketle tespit edebildiğim kadarıyla dikkatlerinize ve istifadelerinize sunmak istedim. Nelerin taabbudî olup olmadığının veya ta'lîl edilip edilmeyeceğinin ayrıntılarını incelemek

ya da tartışılan meselelerin tüm delillerini zikretmek ise bu tebliğin sınırlarını aşacağından meseleler sadece ta'lîl edilirken nassın hükmünün değiştirilmesi açısından incelenmeye çalışılacaktır.

Kıyası kabul eden veya etmeyen hemen bütün fakihlerin nassı ta'lîl ederken onun hükmünün değiştirilmemesi veya iptâl edilmemesi gerektiğini genel bir ilke olarak kabul ettiğini söylemek mümkündür. Mecelle'de de "Mevrid-i nasda ictihada mesağ yoktur" denilerek bu ilkeye işaret edilmiştir (md. 14). Dinin doğası gereği ve ilgili nasların açıkça gösterdiği üzere nas karşısında kişisel görüşlere (re'y), kesin delil karşısında da zannî delile itibar edilmeyeceği hususunda âlimler arasında ilkesel olarak görüş birliği bulunmaktadır. Bu sebeple Kur'an âyetlerinin, mütevâtir ve ilk dönemde genel kabule mazhar olan meşhur sünnetler ile icmaın re'y ve kıyastan önce geldiği, kıyas ve içtihat yapılırken onlara muhalefet edilmemesi gerektiği konusunda yine ilkesel olarak görüş birliği bulunmaktadır. Aşağıda incelenecek hususlarda nassın hükmünün ta'lîl yapılırken değiştirilmemesine ilişkin tartışmaların temelinde bu ilkeden sapılıp sapılmadığına yönelik yorumlar yatmaktadır. Onun için mecbur kalınmadıkça bu gerekçelere tekrar tekrar işaret edilmeyecek, sadece söz konusu yorumlara işaret edilerek hangi görüşün bu ilkelerden sapma olarak değerlendirildiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

Manası yani niçin meşru kılındığı akıl ile anlaşılamayacak hükümlerin ta'lîl edilemeyeceği, onlara kıyas yapılamayacağı ve değiştirilemeyeceğinde de görüş birliği vardır. Haber-i vâhidin mi yoksa kıyasın (yani genel ilkelere kıyasın) mı öncelikli olduğu hususunda ise görüş farklılıkları vardır. Fakat ben haber-i vâhidin kıyasa aykırı olduğunda hangi durumlarda kabul edilip edilmeyeceğine dair ileri sürülen görüşler üzerinde durmayacağım. Bu tebliğimde bir fakihin bir nassı kabul ettikten sonra gerek onu ta'lil ederek hüküm tespiti yaparken söz konusu nassın hükmünü değiştirmeme ilkesini gerekse genel ilkelere kıyas yaparak bir nassı terk edip edemeyeceğini ana hatlarıyla incelemeye çalışacağım.

Tebliğimde önce usûlcülerin nassı ta'lil ederken hükmünü değiştirmeme ilkesinin genel çerçevesine ilişkin görüşlerini zikredeceğim, sonra da ayrıntıları ele alacağım.

1. Nassı ta'lil ederken nassın hükmünü değiştirmeme ilkesinin genel çerçevesi

Şer'î kıyasın delil oluşunu inkâr eden Zâhirîler ve Mu'tezileden bazı usûlcüler şer'î hükümlerin esasen ta'lîl edilemeyeceğini ileri sürmüşler ve nasda zikredilmeyen hususların nasda ifade edilenin hükmüne kıyas yapılmasına karşı çıkmışlardır. Bununla birlikte hükmün gerekçesi nasda belirtilmişse onu ta'lîl olarak görmemişler, gerekçenin kapsadığı şeylerin gerçekte nassın hükmüne

dâhil olduğunu ileri sürmüşler; bu işlemi de kıyas olarak değil, nassın delâleti olarak görmüşler ya da hükmün "nasda belirtilen sebebinin" gerçekleşmesi halinde hükmün de gerçekleşmesi olarak değerlendirmişlerdir. Onlara göre üzerinde icma oluştuğu yakinen bilinen hususlarda da aynı şey geçerlidir. Naslarda açıkça belirtilmeyen illetlerin / sebeplerin dışında ta'lîl yapıp illet veya sebep üretilerek (iddia edilerek) Allah ve Rasûlü'nün (sav) söylediklerinin nasda belirtilmeyen hususlara ta'diye edilmesine, ilave veya eksiltme yapılmasına şiddetle karşı çıkmışlardır.[1]

Kıyası inkâr eden bu gruptaki usûlcülerin kıyasa şiddetle karşı çıkmalarının en önemli gerekçelerinden biri, ta'lîl veya kıyas yaparak Kitap ve sünnetin şahsî ve hevâî görüşlerle ya tamamen terkedildiği ya da naslara ilave hükümler getirilerek veya nassın kapsamı daraltılarak yani tahsis edilerek nasların hükmünün değiştirildiği; dine ilaveler veya noksanlar yapıldığı, böylece Allah ve Resulü adına yalan uydurulduğu, söylemedikleri sözlerin onlara nispet edildiği gibi iddialarıdır.[2]

Nasların ta'lîl edilebileceğini ve kıyasın şer'î bir delil olduğunu kabul eden fakihler ise kıyasın, nassın hükmünü değiştirmek değil, nasda ifade edilenin hükmünün benzerinin benzer illet sebebiyle nasda ifade edilmeyen şey için de tespit edilmesinden ibaret olduğunu savunmuşlardır. Bununla birlikte nassı ta'lil ederken ya da kıyas yaparken Zahirîlerin taşıdığı endişenin nispeten onlarda da bulunduğu, bu sebeple düzgün bir kıyas yapılabilmesi için nasların hükmünü değiştirmemek gerektiğini değişik şekillerde vurguladıkları, hakkında nas bulunan hususlarda re'y ile nassa muhalefet edilmemesi gerektiğini, nas varken kıyas yapılamayacağını veya kıyasın nassa muhalif olmaması gerektiğini vurguladıkları görülmektedir. Nasların ta'lîl edilebileceğini kabul edenler ile etmeyenler arasında konumuzla ilgili ihtilaf, esasen illetin nasda belirtilmediği meselelerde ve illet tespit edildikten sonra onun nasda belirtilmeyen meselelere de uygulanmasındadır. Hükmün illetinin veya sebebinin nasda açıkça belirtildiği meselelerde ise söz konusu illetin / sebebin bulunduğu yerlerde hükmün de bulunacağı, bulunmadığı yerlerde ise hükmün de bulunmayacağı hususunda bir ihtilaf bulunmamaktadır. Bu meseleyi farklı bir açıdan aşağıda ayrıca ele alacağız.

Nasların ta'lîl edilebileceğini ve kıyas yapılabileceğini kabul eden fakihler içinde ta'lîl yapılırken nassın hükmünün değiştirilmemesi gerektiği ilkesini en fazla dile getiren ve bu hususta müçtehidin hareket alanını en çok kısıtlayan görüşün, kıyasın üstadı olarak bilinen Hanefîlere âid olduğu söylenebilir. Diğer mezhep usûlcüleri de söz konusu ilkeyi dile getirmekle birlikte onlar, ayrıntılarda

1 İbn Hazm, , VIII, 9, 77, 102; Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, , II, 745, 753.

2 İbn Hazm, , VIII, 18, 21, 46, 74-78, 99, 102, 105, 111.

Hanefîlerden farklı bir usûl takip etmişler, kendi aralarında bazı farklı görüşler bulunsa da ta'lil yaparak nassın hükmünün te'vîl, tahsis veya takyid edilerek daraltılabileceğini kabul etmişler, fakat bunu nassın hükmünün değiştirilmesi değil, bir beyanı olarak görmüşlerdir.

Hanefîlerden Cessâs, nas ister Kitap ister meşhur sünnet veya haber-i vâhid ile sâbit olsun nassı defetmek ve kaldırmak ya da icmaya muhâlefet etmek için kıyasın kullanılamayacağını belirtmiştir. Nasların birbirine kıyas edilemeyeceğini, kıyas ile nesh yapılamayacağını, tahsis edildiği sâbit olmayan âyetlerin ve meşhur hadislerin umumunun kıyas ile tahsis edilemeyeceğini, kıyasın yani genel ilkenin kapsamından hariç tutulan naslara kıyas yapılamayacağını, ancak bu nasların illeti belli (muallel) ise ya da fakihler onlara kıyas yapılabileceğinde ittifak etmişlerse o zaman genel ilkelere (kıyasü'l-usûl) aykırı olsalar dahi onlara kıyas yapılabileceğini savunmuştur.[3]

Cessâs'ın zikrettiği görüşleri Debûsî dört maddede özetlemiş ve sahih bir kıyas yapılması için dört şart zikretmiştir: Bunlar:

1. Aslın hükmünün asla mahsus olduğu, başka bir nas ile sabit olmuş olmamalıdır.
2. Aslın hükmü, kıyastan (genel ilke) hariç tutulan bir hüküm olmamalıdır.
3. Nasdaki şer'î hüküm, hakkında nas bulunmayan ve aslın benzeri olan fer'e aynen[4] geçirilmelidir.
4. Ta'lîl edilen aslın hükmü ta'lîl edildikten sonra, ta'lîl edilmeden önceki haliyle kalmalıdır.[5]

Aslında bu şartlar da yine Cessâs tarafından yukarıdaki ifadelerinde veya değişik yerlerde işaret edilen şartlardır. Fakat Debûsî bunları birlikte ve maddeler halinde zikrettiği için sonraki usûlcüler sanki bunları ilk defa Debûsî tespit etmiş gibi onun sözleri etrafında tartışmışlardır.

Debûsî'den sonraki Hanefî usûlcülerin geneli onun bazı ifadelerinde çeşitli mülâhazalar ile az çok düzeltmeler yapsalar ve illetin tahsis edilebileceği anlayışına karşı çıkarak ilgili meselelere farklı bir izah tarzı getirseler de Cessâs'ın ve Debûsî'nin zikrettiği şartları kabul etmişlerdir. Dördüncü maddenin kapsamına dâhil olabilecekken fer'i de kapsaması için Serahsî'nin ayrıca "ta'lîlin nassın lafızlarından herhangi bir şeyi iptal anlamı içermemesini" beşinci bir madde olarak eklediği görülmektedir.[6]

---

3 Cessâs, , IV, 105, 116.

4 Aynen ifadesi haklı olarak bazı kelâmî mülâhazalar ile eleştirilmiştir. Ancak burada onun tartışması yapılmayacaktır.

5 Debûsî, , s. 279.

6 Serahsî, , II, 149; Buhârî, Abdülaziz, , III, 301; Sadruşşerîa, , II, 120.

Hanefîlerin genelinin kıyasın geçerli olabilmesi için ileri sürdüğü söz konusu şartların hemen tamamının temelinde "anlamı akıl ile idrak edilemeyen hükmün ta'lîl edilmesinden kaçınma" ve özellikle de "ta'lîl yapılırken nassın hükmünü değiştirmeme ilkesi" yatmaktadır. Bu temelde zikredilen şartlar illetin müessir olması, müstenbat illetin geçişli (müteaddî) olması, geçişsiz (kâsır) olmaması şartlarını; nassın hükmünün illet ile değil, nas ile sâbit olduğu, sadece fer'in hükmünün illet ile sâbit olacağı anlayışını da beraberinde getirmiştir.[7]

Nasların ta'lili konusunda Hanefîlerin genelinden nispeten farklı düşünen ve Mâturîdî'nin usûl anlayışını devam ettirmeye çalışan Alâüddîn es-Semerkandî ise Debûsî'nin zikrettiği şartlar kabul edildiği takdirde kıyas yapılmasının imkânsız hale geleceğini hatta kıyas karşıtlarının işine yarayacağını ileri sürerek onlara karşı çıkmıştır.[8] Aslında Semerkandî ile diğer Hanefîlerin söyledikleri, ta'lîl ve kıyas yapılırken nassın hükmünün değiştirilmemesi açısından sonuç itibariyle aynı kapıya çıkmaktadır. Hepsi koyunun kendisinin zekât olarak verilebileceği gibi kıymetinin de verilebileceği ve fazlalık faiziyle ilgili hadiste zikredilenlerin dışındaki mallarda faizin gerçekleşmesinin nassın delâletinden hareket ile söylendiğini, yoksa ta'lîl yapılarak nassın re'y ile değiştirilmesinin söz konusu olmadığını vurgulamışlardır.[9] Semerkandî de esasen "kıyasın nassa muhalif olmaması gerektiğini" kıyasın şartları arasında zikretmiş, nassa muhalif olan kıyasın delil olamayacağını vurgulamış, kıyasın nassa muhalif olamayacağında icma bulunduğunu belirtmiştir. Ayrıca illetin sahih olabilmesi için müessir olması gerektiğini kabul etmiştir. Bununla birlikte mansûs olmayan ve re'y ile istinbat edilen kâsır illet ile de ta'lîl yapılabilebileceğini ve nassın hükmünün nas ile değil, illet ile sâbit olduğunu savunmasını ise anlamak güçtür.[10]

Diğer mezheplerden birçok usûlcü de değişik ifadeler ile naslar ta'lîl edilirken veya kıyas yapılırken nassın hükmünün değiştirilmemesi,[11] reddedilmemesi veya def edilmemesi,[12] iptal edilmemesi,[13] illet olarak kabul edilecek özelliğin nassı veya icmaı nakzetmeyecek şekilde olması gerektiğini,[14] nassın (hükmünün) üzerine ilave bir hüküm içermemesi gerektiğini[15] ya da illetin / kıyasın

7 Cessâs, , IV, 139, 187, 189; Debûsî, , s. 279; Serahsî, , II, 142.

8 Semerkandî, , 912-913.

9 Semerkandî, , II, 913-917.

10 Semerkandî, , I, 584; II, 895-910, 913.

11 Duman, Soner, , s. 227; Gazzâlî, , III, 675; Gazzâlî, , s. 642; Tûfî, , III, 204, 206.

12 Ebu'l-Huseyin el-Basrî, , II, 819.

13 Âmidî, , III, 306; İbnü'l-Hâcib, , IV, 291; Zerkeşî, , V, 152.

14 Bâcî, , s. 644, 918; Zerkeşî, , V, 135.

15 İbnü'l-Hâcib, , IV, 294; Zerkeşî, , V, 154.

(özel bir meseleyi düzenleyen) nassa veya icmaya aykırı olmaması gerektiğini[16] söylemişler, aksi halde illetin veya kıyasın geçersiz olduğunu vurgulamışlar, hatta bu konuda ittifak bulunduğunu belirtenler olmuştur.[17] Yani nassın hükmü ta'lîl edilirken onun tağyir veya iptal edilmemesi gerektiği konusunda mezhepler arasında ilkesel olarak ortak bir anlayışın bulunduğu açıkça görülmektedir. Bununla birlikte diğer mezhepler, Cessâs'ın ve Debûsî'nin zikrettiği bazı şartların ayrıntılarında farklı görüşler ileri sürmüşler; genel olarak, nassın ta'lîl edilerek tahsis edilebileceğini veya onun hükmüne nesh saymayacakları şekilde ilave veya eksiltme yapılabileceğini savunmuşlar ve bunu nassın hükmünün bir "beyanı" olarak görmüşlerdir.

Nas ve icmaın maslahat ile çatışması halinde maslahatı gözetmenin öncelikli olduğunu söyleyen Necmeddîn et-Tûfî dahi bu önceliğin sünnetin Kur'ân'ı beyan etmesi gibi tahsis ve beyan tarzında olduğunu, yoksa nassı ve icmayı işlevsiz kılma (ta'tîl) ve onlara karşı çıkma (iftiât) şeklinde olmadığını ifade etmiştir.[18] Zaten kendisi *Muhtasaru'r-Ravza* şerhinde "Şâriin muteber saymadığını belirttiği maslahatı muteber kabul edersek, nassı ictihad ile defetmiş oluruz, bu ise muteber değildir (fâsidü'l-i'tibâr)" demiş,[19] Şâriin ilğâ ettiği maslahatı muteber saymanın "re'y ile şeriatı değiştirmek" olacağını ve bunun câiz olmadığını söylemiş, maslahat düşüncesiyle ta'lil yapılarak nassın hükmünün değiştirilmesine açıkça karşı çıkmıştır.[20] Ayrıca tahsînî ve hâcî mürsel maslahatlarda müctehidin onların muteber olduğuna dair kendi cinslerinden bir şâhit (delil) bulana kadar hemen maslahat var diye hükmetmemesi gerektiğini, aksi halde birçok mahzurun oluşacağını söylemiş, bu mahzurların başında da "re'y ile şeriat koyma" olduğunu belirtmiştir.[21]

Aslında Necmüddîn et-Tûfî'nin ileri sürdüğü "maslahatın nassa takdim edileceği" görüşünün, özellikle Hanefîlerin dışındaki birçok fakihin yaptığı gibi bâisin / münasip vasfın illet olabileceğini kabul eden, Şâriin maksadını dikkate aldığını ileri süren, söz konusu vasıflar ve maksatlar ile nassı ta'lil ederek tahsis veya takyid yapılabileceğini söyleyen, Şâriin maksadına ve kulların maslahatına

---

16 Kelvezânî, , II, 188, 391; İbnü'l-Hâcib, , IV, 294.

17 Ebu'l-Huseyin el-Basrî, , II, 819; Gazzâlî, , II, 112; Âmidî, , III, 204, 307. Ayrıca bk. Cessâs, , IV, 105.

18 Tûfî, , s. 23, 33, 37.

19 Tûfî, , III, 212. Kıyasın öncülleri doğru olsa dahi sonucunun nassa muhalif olmasına "fesâdü'l-i'tibâr" denilir ve böyle bir kıyasın muteber olmadığı kabul edilir.

20 Tûfî, , III, 204, 206. Esasında Tûfî, maslahatları çeşitlere ayırmayı bir zorlama olarak görmüş; bir meselede sırf maslahat varsa onu elde etmeye çalışmamız, sırf mefsedet varsa kabul etmememiz, hem maslahat hem de mefsedet söz konusuysa baskın olan hangisiyse ona göre tercihte bulunmamız gerektiğinin temel ilke olarak benimsenmesi halinde söz konusu taksimlere veya çeşitlendirmelere gerek kalmayacağını, ilgili tüm meselelerin bu ilke ile çözüme kavuşturulacağını söylemiş, bu görüşünün hem şer'an hem de aklen doğruluğunu savunmuştur. Tûfî, , III, 214, 217.

21 Tûfî, , III, 207.

uygun olmayan bireysel amelleri nassın ve icmaın kapsamından istisna veya tahsis ederek çıkarmanın ya da hükümleri tespit ederken Şâriin maksadına ve kulların maslahatına uygun hüküm vermenin "kaba bir ifadesinden" ibaret olduğu söylenebilir.[22] Meselâ o, bir müctehidin ictihad ederek, maddî imkânları yeterli olan ve kendine Ramazan orucu keffâreti gereken birisinin keffâret olarak oruç tutması gerektiğini tayin etmesini uzak görmez, yani o içtihadın uygun ve câiz olabileceğini düşünür. Bunun da re'y ile şeriat koyma gibi değerlendirilmemesi; maslahatı dikkate alarak yapılan bir ictihad veya Razamazan orucunu bozmanın keffâretinin belirtildiği a'rabî hadisinde istifsalin[23] terkedilmesinden istifadeyle ulaşılan âmmın tahsisi gibi görülmesi gerektiğini savunur. Hâdisteki umum ifadenin zayıf bir âmm lafız olduğunu, bu tür lafızların münâsib maslahata binaen yapılan ictihad ile tahsis edile bilebileceğini, zaten umumun tahsisinin geniş bir yol (yöntem) olduğunu söyler. Şeriatın da birçok yerde zengin ile fakire farklı hükümler koyduğuna, bu meselenin de bu yerlerden biri olabileceğine işaret eder.[24]

Makâsıdü'ş-şerîanın en büyük nazariyecisi olan ve görüşlerinin günümüzde bazılarınca istismar edildiğini düşündüğüm Şâtıbî de şer'î maksatlarla nasları ta'lîl ederken onların zâhirlerini tamamen devre dışı bırakacak bir anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır. Şâtıbî, Şâriin maksadının nasların zâhirlerinde ve zâhirlerinden anlaşılan mefhumlarda değil, o mefhumların ötesinde bir şey olduğunun iddia edilip, bunun şer'î hükümlerin tamamı için geçerli sayılması halinde nasların zâhirlerinde tutunacağımız ve Şâriin maksadını arayacağımız bir şeyin kalmayacağını, bunun ise şeriatın tamamen iptal edilmesine yol açacağını savunmuştur. Dile getirdiği bu görüşü Bâtınîlere nispet etmiş ve onların ancak nasları ve zâhirlerini devre dışı bırakarak "ma'sum imam" anlayışlarını temellendirebileceklerinden dolayı böyle bir görüşü ileri sürdüklerini, fakat bu görüşün insanı küfre götüreceğini ifade etmiştir.[25]

---

[22] Tûfî, , s. 25, 44-48. Tûfî'nin maslahat konusunda öne sürdüğü görüşlerinin birçok çelişki ve belirsizlik içerdiğini de belirtmek gerekir. Bu konudaki çeşitli değerlendirmeler için bk. Koca, Ferhat, "İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi", s. 99-116; Dönmez, İbrahim Kâfî, "Maslahat" md., , XXVIII, 86-88.

[23] Söz konusu hadiste Hz. Peygamber (sav) a'râbîye olayın nasıl gerçekleştiğine yani oruçlu olduklarını unutarak mı yoksa farkında olarak mı yaptıklarını sormamıştır. Bazı rivayetlerde köle azâd etmeye, iki ay peş peşe oruç tutmaya ve altmış fakiri doyurmaya gücünün yetip yetmeyeceğini sorduğu nakledilirken bazı rivayetlerde bunları sormadan sadece yapması gerekeni söylediği, adamın bunu yapamam deyince "o zaman şunu yap" dediği nakledilmektedir. Buhârî, "Savm", 30-31; "en-Nafakât", 13; Müslim, "es-Sıyâm", 14. Bir meselenin şer'î hükmü sorulduğunda veya bir mesele anlatıldığında eğer anlatılan hususun ayrıntılarında birçok ihtimal söz konu olmasına rağmen bu ayrıntılar sorulmadan bir hüküm verilmişse bu durum, sözün ve hükmün umumluğuna delâlet edebilir. Tûfî bu kurala işaret etmek istemiş olabilir.

[24] Tûfî, , III, 216. Karşılaştır: III, 204, 206.

[25] Şâtıbî, , III, 133.

Şâtıbî'ye göre Şâriin maksadı lafızların teorik gayelerine (meânî) önem vermektir, naslar ve zâhirleri ancak bu gayeler ile muteber olabilir, nass teorik gayeye aykırı ise atılır ve gaye esas alınır demek de bir başka aşırılıktır. Kıyası nassa tercih eden "aşırı kıyasçılar"a (el-müteammîkûn fi'l-kıyâs) nispet ettiği bu görüşün ya genel olarak maslahatları gözetmenin vacip oluşuna ya da vacip olmamakla beraber şer'î lafızları teorik gayelere tâbî kılmaya varıncaya kadar gâyeyi daha çok hakem kabul etmeye dayandığını ileri sürmüştür.[26]

Şâtıbî'nin kendisi ise şeriatın içinde tenâkuz ve ihtilâf bulunmayan tek bir sisteme göre uygulanabilmesi için nassa bakarak gâyenin ihlâl edilmediği, gayeye bakarak da nassın ihlâl edilmediği, birbirine fedâ edilmeden her ikisinin birlikte değerlendirildiği yaklaşımı doğru bulmuş, derin âlimlerin çoğunluğunun da bu görüşte olduğunu belirtmiştir.[27] Onun için şeriatın küllî maksatları ve ilkeleri ile cüz'î hükümleri ve maksatlarının birlikte gözetilmesi, küllîlere bakarak cüz'îlerin ilga edilmemesi gerektiğini ısrarla vurgulamış, bunu verdiği bal örneğiyle çok güzel bir şekilde örneklendirmiş, şer'î hükümlerin bazı yönlerinin akıl ile bilinebilirken bazı yönlerinin bilinemeyeceğine dikkat çekmiştir.

Şâtıbî'nin küllîler ile cüz'îlerin birlikte dikkate alınması gerektiğini savunması, aslında nasların ta'lîl edilerek Hanefîlerin dışındaki usûlcülerin savunduğu gibi umumlarının tahsis edilebileceğine ya da Hanefîlerin savunduğu gibi istihsan yapılabileceğine dair görüşlerin makasıd teorisi içinde ifade edilmesi olarak değerlendirilebilir.[28] Yoksa zıhar keffareti olarak köle âzâd edebilecek imkânı olan kişiye onun yerine iki ay oruç tutturulması örneğindeki gibi sahih olduğunu gösteren şer'î bir asla dayanmayan, sahih olduğunu gösteren şer'î bir delil bulunmayan, üstelik kat'î asıllara muhâlif olan, fakat diğer taraftan da şer'î bir maslahatın oluşacağı zannedilen (münasip garip maslahat) delilin tereddütsüz muteber olmayacağını ve reddedileceğini belirtmiştir.[29]

Nassı ta'lîl ederken nassın hükmünü değiştirmeme ilkesinin genel çerçevesini çizdiğimizde bu tebliğde hem süreyi aşmamak hem de içeriği mümkün olduğunca dar tutmak maksadıyla beş hususun değerlendirilebileceğini düşündüm. Bunlar:

1. Kişisel re'y ile istinbat edilen illetten hareketle nassın hükmünün kaldırılması meselesi ki bunun câiz görülmediğine yukarıda işaret etmiş olduk, onun için bu mesele yeniden incelenmeyecektir.
2. Nasda açıkça belirtilen veya üzerinde icma edilen illet ile ta'lîl yapılarak nassın hükmünün kaldırılması veya değiştirilmesi meselesi.

[26] Şâtıbî, , III, 133.

[27] Şâtıbî, , III, 134. Ayrıca bk. Şâtıbî, , IV, 232, 261-264, 278, 340.

[28] Şâtıbî, , III, 171-183.

[29] Şâtıbî, , III, 186.

3. Kâsır veya müessir olmayan illet ile ta'lîl yapılarak nassın hükmünün değiştirilmesi meselesi.
4. Ta'lîl veya kıyas yapılarak nassın zâhirinin terkedilmesi, tahsis veya takyid edilerek değiştirilmesi meselesi.
5. Aslın hükmünün asla mahsus olduğu başka bir nas ile sabit ise ta'lîl yapılarak bu hususiyetin iptal edilmesi meselesi.

Nasların ta'lîl edilebileceğini ve kıyasın meşruiyetini kabul etmeyen usûlcüler, nassın hükmünün ta'lîl edilerek genişletilmesine yani nasda zikredilmeyen meselelere uygulanmasına (ta'mîm) da karşı çıkmışlar, bunu da nassın hükmünü değiştirme olarak görmüşlerdir. Fakat nasların ta'lîl edilebileceğini ve kıyasın meşruiyetini kabul eden usûlcüler bunu nassın hükmünü değiştirme olarak görmemişlerdir. Bu meseleyi incelemek kıyasın meşru olup olmadığı tartışmasını yenilemek olacağından bu tebliğde ele alınmayacaktır.

"Anne babaya öf deme!" (el-İsrâ 17/23) âyetinden hareketle onları dövmenin de yasak olduğunun anlaşıldığı örneklere bazı usûlcüler kıyas-ı celî; bazıları ise kıyas değil, nassın delâleti demişlerdir. Fakat adlandırma ne olursa olsun bu şekilde nassın hükmünün genişletilmesinin nassın hükmünün değiştirilmesi olarak görülmediğinde ittifak bulunduğu söylenebilir. Bu tür hükümleri, kıyası kabul etmeyenler de kabul etmişlerdir. Onun için bu husus da bu tebliğde incelenmeyecektir. Geri kalan yukarıdaki son dört maddede belirtilen hususlara ise aşağıda kısa kısa işaret edilmeye çalışılacaktır.

2. Nasda belirtilen veya üzerinde icma edilen illet ile ta'lîl yapılarak nassın hükmünün değiştirilmesi

Nassın ta'lîl yapılarak hükmünün tamamen kökten kaldırılmasına usûlcülerin karşı çıktıklarına ve kıyasın nassın hükmüne aykırı olmaması gerektiğini belirttiklerine yukarıda işaret etmiştik. Burada dile getirilen ta'lîl, hükmün illeti veya sebebi nasda belirtilmeyip müçtehitlerin kendilerinin re'yleri ile istinbat ettikleri illetler ile yapılan ta'lîl işlemidir. Nassın hükmünün bu şekilde kaldırılması herkesçe nesih sayıldığından zannî bir kıyas ile veya istinbat edilen illet ile nassın hükmünün kaldırılmayacağında usûlcüler arasında görüş birliği bulunduğu söylenebilir. Bir nassın îmasından / delâletinden elde edilen illet ile başka bir nassın hükmünün kaldırılmasının nesih sayılıp sayılmayacağında veya bunun câiz olup olmadığında farklı görüşler ileri sürülmüş olmakla birlikte ben burada bu tartışmaya girmeyeceğim.

Bu başlık altında esasen şuna işaret etmek istiyorum: Hükmün illeti veya sebebi nasda belirtilmiş ya da üzerinde icma edilmiş ise bu illetin / sebebin bulunmaması veya ortadan kalkması halinde nassın hükmünün de ortadan kalkacağı hususunda usûlcüler arasında farklı bir görüş bulunmadığı görülmektedir.

Kıyasın meşruiyetine ve nasların ta'liline karşı çıkan Zâhirîler ve Nazzâm[30] da yukarıda ifade edildiği üzere bu konuda diğer usûlcülerden farklı düşünmemektedir. Çünkü bu durumda nassın illeti/sebebi kesin olarak bilinmekte, hükmün bağlandığı özellik bilindiğinden hüküm de onunla birlikte deveran etmektedir. İllet/sebep bulunduğunda hüküm de bulunmakta, illet/sebep bulunmadığında hüküm de bulunmamaktadır. İllet/sebep bulunmadığında ya da ortadan kalktığında nassın hükmünün de ortadan kalkmasını usûlcülerin geneli içtihat ile nassın hükmünü değiştirmek olarak yorumlamamakta, nassın ve icmaın kendinin delâleti olarak görmektedir. Fakat bazı usûlcüler bunu nesih olarak nitelendirmektedir.

Meselâ Hz. Peygamber (sav) döneminde zekât verilen müellefe-i kulûbdan bazılarına sonraki dönemde Hz. Ebu Bekir ve Ömer (ra)'in zekât vermemesi genel olarak nassın hükmünü değiştirmek olarak görülmez. Her ne kadar bazı fakihler bunu "icma ile yapılan bir nesh", İmam Mâtürîdî ise "içtihat ile yapılan bir nesh" olarak adlandırsa da Mâtürîdî'nin ve birçok fakihin de ifade ettiği gibi aslında bu, "illet bulunmadığından (ma'nâ) hükmün de bulunmaması ve kalkmasından ibarettir."[31] Buradaki içtihat aslında "tahkîku'l-menât" denilen içtihat türüdür. Nasdaki ifade edilen illetin gerçekleşip gerçekleşmediğinin incelenip hükmün mahallinde artık illetin bulunmadığı anlaşılınca hükmün de bulunmadığına karar verilmesinden ibarettir. Onun için Haneffilerin geneli müellefe-i kulûba zekât verilmesi hükmünün icma ile düştüğünü belirtirler, illetine işaret ederler, fakat bunu nesih olarak adlandırmaktan kaçınırlar.[32] Benzer bir durum Hz. Ömer döneminde âkılenin kabile üyelerine değil de divana bağlanmasında görülür.[33]

Benzer anlayışları diğer mezheplerde de görmek mümkündür. Âmidî, kıyasdaki ortak illet (el-illetü'l-câmia) nasda belirtilmiş ise bu illet nassın kendisi manasına geleceğinden onun ile nesih yapılmasının sahih olacağını ifade etmiştir. İllet nasda belirtilmemiş de istinbat edilmiş ise kıyas ister kat'î ister zannî olsun nesih yapılamayacağını veya nesih anlamına gelse dahi nesih olarak isimlendirilemeyeceğini ileri sürmüştür. Âmidî, istinbat edilen illet ile yapılan kıyas Şâriin bir hitabı olmadığına, ayrıca özel bir meseleyi düzenleyen nassın ve icmaın, zannî olan kıyastan öncelikli olduğu hususunda ittifak bulunduğuna işaret etmiştir.[34]

Meselenin daha iyi anlaşılması için benzer duruma güncel bir örnek olarak şu mesele verilebilir: Yüce Allah "Onlara karşı yapabildiğiniz kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın ki onlarla Allah'ın düşmanlarını, sizin düşmanlarınızı ve

30 Ayrıca bk. Gazzâlî, , II, 111.

31 Mâtürîdî, , VI, 392; İbn Nüceym, , II, 419.

32 Serahsî, , III, 9; X, 87; İbn Nüceym, , II, 419.

33 Serahsî, , XXVII, 126.

34 Âmidî, , III, 203-204; İlgili tartışma için ayrıca bk. Gazzâlî, , II, 109.

bunlardan başka sizin bilmediğiniz fakat Allah'ın bildiği diğer düşmanları korkutasınız." (el-Enfâl 10/60) buyurmuştur. Bu âyet-i kerimede düşmanlara karşı savaş atları hazırlanması emredilmiş ve vâcip kılınmıştır. Hükmün illetinin de düşmanın korkutulması ve caydırılması olduğu îma edilmiştir. Dolayısıyla bu illete bakarak günümüzde savaş atları hazırlamanın vacip olmadığını söylemek nassın hükmünü değiştirmek değildir. Sadece illet bulunmadığından hükmün de bulunmadığını söylemektir. Buna nesh denilip denilemeyeceği, terimlere yüklenen anlam ile ilgilidir. Terimleri tartışmaya ise gerek yoktur. Düşmanı korkutmak ve caydırmak için çağdaş silahların hazırlanması ise nasdaki "yapabildiğiniz kadar güç hazırlayın" ifadesinin umumunun kapsamına zaten gireceğinden atlara kıyas yapmaya gerek yoktur.

Verilen örneklerin aslında şunlardan farkı yoktur: Yüz kırbaç vurulmasının illeti bekârın zina etmesidir. Kırbaç cezası için gereken şartlar da bulunuyorsa zina eden kişiye bu ceza hükmü uygulanır, zina etmeyene ise uygulanmaz. Yolculuğa çıkan kişi namazlarını kısaltarak kılar, oruçlarını kazaya bırakabilir. Yolculuğa çıkmayan ise bunları yapmaz, ibadetlerini tam ve zamanında yapar.

Diğer taraftan nassın hükmünde illet olarak belirlenen özellik, aslın ayrılmaz bir özelliği değil de insanların örf âdetine göre belirlenmiş bir özellik ise örf âdet değiştikçe illet de değişeceğinden bu, Hanefîler tarafından nassın değişmesi olarak değerlendirilmemiştir. Hacim ölçüsü ile alınıp satılan malların zaman ile ağırlık ölçüsüyle alınıp satılır olması halinde birbiriyle takas yapılırken faiz oluşup oluşmadığında ağırlık ölçüsünün dikkate alınması buna örnek verilebilir.[35]

Bir nasda belirtilen hükmün başka bir nas, icma, zaruret, toplumsal ihtiyaç veya örf sebebiyle "istihsanen" uygulanmaması da nassın hükmünün değiştirilmesi olarak değil, başka bir nassın / nasların hükmünün ve illetinin hükme daha müessir olmasından onun uygulanması ya da hükmü uygulanmayan nassın illetinin aslında hükmün mahallinde bulunmadığının anlaşılmasından ibaret görülmüştür. İstihsân meselesini burada tartışmaya veya açıklamaya gerek olmadığını düşünüyorum.

3. Kâsır olan veya müessir olmayan illet ile ta'lîl yapılarak nassın hükmünün değiştirilmesi

Ta'lîl ederken nassın hükmünün değiştirilmemesi ilkesiyle ilgili günümüzde belki en çok üzerinde durulması gereken hususlardan biri hiç şüphesiz kâsır olan, müteaddî ve müessir olmayan illet ile ta'lil yapılıp yapılamayacağı meselesidir.

Kâsır illet, sadece nasdaki veya icmadaki hükmün illeti olduğu ileri sürülen ve onda kalan, fer'e geçiş yaptırılmayan yani kıyas yapmaya yaramayan özelliktir.

[35] Cessâs, , IV, 137.

Eğer asıldaki hükmün illeti nasda belirtilmiş veya onun üzerinde icma edilmiş ise kâsır dahi olsa onun ile ta'lîl yapılabileceğinde bir ihtilaf yoktur. Çünkü bu durumda illet de nassın bir parçasıdır ya da illet olduğu icma sayesinde kesin olarak bellidir, bu durumda Şâri veya icma tarafından müessir sayıldığı da açıktır. Bu durumda yukarıda bir önceki maddede zikredilen hususlar geçerlidir.

Üzerinde icma edilmemiş, nasda belirtilmediğinden re'y ile istinbat edilerek çıkarılan ve illet olduğu ileri sürülen özellik kâsır ise bununla nassın ta'lîl edilip edilemeyeceğinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefîlerin ve Hanbelîlerin geneli kâsır illet ile ta'lîl yapılamayacağını söylerken Şâfiîlerin çoğunluğu, Mâlikîler, bazı Hanbelîler, Ebu'l-Huseyin el-Basrî ve Mâturîdî çizgisindeki Semerkandlı Hanefîler ta'lil yapılabileceğini savunmuşlardır.[36]

Hanefîlerin dışındaki mezhepler, kendi aralarında bazı ayrıntılarda farklı görüşler ileri sürmekle birlikte genel olarak müessir olmayan illetler ile de ta'lîl yapılabileceğini kabul etmişlerdir. Değişik ifadelerle müessir olmayan fakat hükmün hikmetini gerçekleştirmeye uygun "münasip vasıflar" ile; doğrudan hikmetler veya hikmetleri kapsayan özellikler ile ya da başka bir ifadeyle Şârii hükmü koymaya sevkeden özellikler (bâis) ile de ta'lîl yapılabileceğini kabul etmişlerdir.[37] Onun için bu usûlcülerin çoğunun kâsır illet ile de ta'lîl yapılabileceğini söylemeleri kendi düşünce sistemlerinin bir gereğidir. Fakat illetin sıhhati için müessir olmasını şart koşan Semerkandî'nin kâsır illet ile ta'lîl yapılabileceğini ve nassın hükmünün illet ile sâbit olduğunu savunmasını anlamak güçtür. Çünkü bir vasfın hükme müessir olduğu nassın sarahaten veya delâleten beyanı ve icmaın dışında ancak kıyas yapılınca benzer meselelerde de aynı etkiyi göstermesiyle anlaşılabilir ki bu da kâsır olmayan illetlerde mümkündür.

Kâsır illet ile ta'lîl yapılabileceğini savunan usûlcüler bunu Şâriin ilgili hükmü niçin meşru kıldığını yani hikmetini ve gayesini anlama çabası olarak görmüşler ve bu sayede kalplerin o hükmü kabul etmeye daha eğilimli olacağını ileri sürmüşlerdir. Esasen hükmün varlığı hikmetlerin varlığına bağlanmadığı sürece hikmetlerin zikredilmesine kimsenin karşı çıktığını tespit edemedim. Kâsır illet ile ta'lîl yapılmasını câiz görmeyen Hanefîler dahi nasda belirtilen hükmün hangi anlamdan dolayı meşru kılındığını düşünmenin ve araştırmanın kalbin mutmain olmasına vesile olacağını söylemişlerdir. Bunu düşünmeye ve araştırmaya engel olmanın bir nevi düşünceye ipotek koyma, kalbimizin mutmain olması ve

[36] Cessâs, , IV, 138, 187; Debûsî, , s. 280; Serahsî, , II, 158; Sadruşşerîa, , II, 139; Ebu'l-Huseyin el-Basrî, , II, 801; Bâcî, Ebu'l-Velîd, , s. 875, 899; Gazzâlî, , III, 731; Kelvezânî, , IV, 61; İbn Kudâme, , II, 260-270; Zerkeşî, , V, 157; Sübkî, , IV, 182-183.

[37] Gazzâlî, , 604-619; a.mlf. , III, 694-699; Âmidî, , III, 254; Râzî, V, 287; Şâtıbî, , II, 530-531; İbnü'l-Hâcib, , IV, 178, 330; İbn Kudâme, , II, 216

gönlümüzün rahatlaması anlamının gerçekleşmesini ortadan kaldırma olarak değerlendirmişlerdir.[38]

Fakat kâsır illet ile ta'lîl yapılabileceğini savunanların söz konusu görüşünü hükmün sadece hikmetini anlamaya ve kalpleri meylettirmeye yönelik bir çaba olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. Çünkü adına illet desinler veya demesinler, hükmü tespit ettiklerini ileri sürdükleri hikmetlere, maslahatlara ve gayelere (maksatlara) bağladıkları görülmektedir. Bu sebeple söz konusu hikmetlerin veya maksatların gerçekleşmeyeceğini düşündükleri zaman ilgili hükmün de mevcut olmayacağını söylemişler veya Şâriin müessir saydığı illetlere veya hükümlere ya da onların sıfat ve şartlarına ilavelerde bulunmuşlardır.

Yolculukta namazı kısaltma veya oruç tutmama gibi ruhsatlardan faydalanmak için yolculuğun meşru bir maksat için yapılmasını veya meşakkat barındırmasını yani ruhsatın gerçekten kolaylık sağlamış olmasını şart koşmaları buna örnek olarak verilebilir. Hâlbuki Şâri yolculukta namazı kısaltmak veya oruç tutmamak için sadece yolcu olma şartını zikretmiştir. Hikmetlerinden / maksatlarından hareketle başta evlilik akdi olmak üzere birçok akdin mün'akid veya sahih olması için ileri sürdükleri ve naslarda bulunmayan bazı şartlar da örnek olarak zikredilebilir. Makâsıd anlayışının daha ziyade nasların sınırlarını ya daraltıcı ya da onların birçoğunu günümüzde bazı kimselerin ileri sürdüğü gibi ortadan kaldırıcı bir noktaya doğru evrilmesinde bu tür yaklaşımları çokça görmek mümkündür.

Kâsır illet ile ta'lîl yapılamayacağını savunan Hanefîlerin düşüncesinin temelinde ise nassın hükmünün değiştirilmemesi ilkesi yatmaktadır. Onların üzerinde durdukları ve vurguladıkları hususlarda bunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Onlara göre illetin çıkarılması nassın hükmünü tespit etmek için değildir, fer'in hükmünü tespit etmek içindir. Nassın hükmü zaten bellidir. Nassın hükmünün tüm özellikleri hükmün illeti olamayacağına ve fer'e geçiş yapmadığına göre içtihat ile bunlardan bir kısmının illet olduğu söylenir ve nassın hükmünün bunlara bağlı olduğu iddia edilirse bu câiz değildir. Çünkü o zaman nassın hükmünün bazı özellikleri re'y ile nassın kapsamından çıkarılmış ve devre dışı bırakılmış olur. Bu da nassın hükmünün mahallinin değiştirilmesi ve dolayısıyla nassın değiştirilmesi anlamına gelir. Bu ise câiz değildir.

Kâsır illet ile ta'lîl yapılamayacağını savunan Hanefîler kıyas yapmak için geçişli illet istinbat edilirken de bazı özelliklerin ayıklanmasının ve devre dışı bırakılmasının söz konusu olduğunu kabul etmişlerdir. Diğer mezhep fakihleri gibi onlara göre de nasdaki hükmün bağlandığı anlam ne zaman akıl ile kavranabilirse, asıldaki diğer anlamlara muârız olsa dahi akıl ile kavranılan anlam

[38] Serahsî, , II, 129.

sayesinde hükmü fer'e geçirmek için onunla ta'lîl yapmak câizdir. Çünkü hükmü fer'e geçiş yaptırmak için asıldaki tüm anlamları itibara almak şart değildir. Fakat Hanefîler bu işlemin hükmün fer'de tespit edilmesiyle ilgili olduğundan nassa zarar vermeyeceğine ve kâsır illet ile ta'lîlden farklı olduğuna dikkat çekmişlerdir.[39]

Zikrettiğimiz görüşü savunan Hanefîler gerek kâsır gerekse geçişli illet ile ta'lîl yapılırken nassın hükmünün değiştirilmemesi için "nassın hükmünün nas ile sabit olduğu, illet ile sabit olmadığı; fer'in hükmünün ise illet ile sâbit olduğu" ilkesini savunmuşlardır. Nas varken kişisel görüşlere (re'y) itibar edilemeyeceğine dair ittifak bulunduğuna işaret ederek kendi görüşlerini desteklemeye çalışmışlardır. Onun için Âmidî'nin ileri sürdüğü gibi[40] aslın hükmünün illet ile mi nas ile mi sâbit olup olmadığı tartışmasını sadece lafzî bir tartışma olarak görmemek gerekir. Hatta Debûsî bu ilkeyi, kıyas konusunda yapılan işlemin düzgün olup olmadığını anlamak ve birçok problemi çözmek için kullanılacak anahtar bir ilke olarak görmüştür.[41]

Hanefîlere göre şer'î illetlerin bizzat kendileri hükmün varlığını gerektirmez, Şâri' onları hükmü gerektiren bir özellik olarak meşru kıldığı ve müessir saydığı için hükmü gerektirir. Onun için re'y ile baştan hüküm koymak nasıl câiz değilse hükmün şartı, şartının özelliğini re'y ile belirlemek ya da hükümler için sebepler koymak doğru değildir. Bunları kendi re'yimiz ile belirlemek nassı değiştirmek anlamına gelir. Hâlbuki bunların hepsi birer imtihan vesilesidir ve kendi re'yimiz ile bunları belirleme hakkımız yoktur.[42] Bu anlayışın sonucu olarak Hanefîler nasların zâhirini ta'lîl yaparak re'y ile terketmemeyi, umumunu tahsis ve mutlakını takyid etmemeyi savunmuşlardır. Diğer birçok mezhep fakihinin yaptığının aksine illeti nasda ifade edilmediği veya üzerinde icma oluşmadığı halde makasıdü'ş-şerîadan hareket etme gerekçesiyle nassın hükmüne ziyade sebep, şart ve sâir ilavelerde bulunmayı uygun görmemişlerdir. Ancak bunlar sadece kâsır illet ile değil, geçişli illet ile de yapılabileceğinden onlara aşağıda ayrı bir başlık altında tekrar işaret edeceğiz.

Ta'lîl yapılırken nassın hükmünü değiştirmemek gerektiği ilkesini ta'lîlin bir şartı olarak zikreden diğer mezhepler bu şarta riayet edilmediği için kabul edilmeyen veya güçsüz bulunan ta'lîle genellikle örnek olarak Hanefîlerin zekât hayvanlarının kendilerinin aynî olarak değil, kıymetinin de verilebileceğine dair benimsedikleri hükmü örnek verirler. Böylece zikredilen ilke açısından Hanefîlerin kendileriyle çeliştiklerini îma ve işaret etmiş olurlar. Bu örnek ilk bakışta

[39] Serahsî, , II, 155.

[40] Âmidî, , III, 310.

[41] Debûsî, , s. 291.

[42] Cessâs, , IV, 138-143; Debûsî, , s. 280-281; Serahsî, , II, , 141, 192-199.

aslında Hanefîlerin kâsır illet ile ta'lîl yapılmasını câiz görmemesiyle de çelişkili gibi görünmektedir. Bu iddiaya göre nasda "kırk koyunda bir koyun" zekât verilmesi gerektiği belirtildiği halde Hanefîler hükmün "maksadının" fakirin ihtiyacını karşılamak olduğundan hareketle koyunun kendisi verilebileceği gibi kıymetinin de verilebileceğini söylemişler ve nasda itibara alınan koyunun kendisinin aynî olarak zekât verilmesi gerektiği hükmünü değiştirmişlerdir.[43]

Hanefîler ise zekât verilecek malın zekâtının bizzat o maldan aynî olarak verilmeyip kıymetinin verilmesinin câiz oluşuna ilgili nasları sadece re'y ile ta'lîl yaparak ulaşmadıklarını ve nassın hükmünü değiştirmediklerini ileri sürmüşlerdir. Onlar zekât olarak koyunun aynının verilebileceği gibi onun yerine başka bir şeyin verilmesinin (istibdâl) de câiz oluşuna ilgili âyet ve hadislerin delâletinden hareketle; koyunun aynı gibi kıymetinin de fakire ihtiyacı için verilmeye elverişli oluşuna ise ta'lîl sonucu ulaştıklarını söylemişlerdir. Onun için mücerred ta'lîl yaparak nassın zâhirini/hükmünü değiştirmelerinin söz konusu olmadığını, ta'lîlden sonra da koyunun bizzat kendisinin zekât olarak verilme hükmünün devam ettiğini, koyunun kıymetinin verilebileceğine dair yapılan ta'lil ile nassın hükmünün genişletildiğini (ta'mîm) ve koyunun dışındaki zekât mallarında da zekât olarak kıymetlerinin verilebileceğini söylediklerini savunmuşlardır.[44]

Makâsıdü'ş-şerîa anlayışının önceki fakihler tarafından daha ziyade nasların kapsamını daraltmak için kullanılırken günümüzde birçok nassın kendisini devre dışı bırakacak (ta'tîl, iptâl) şekilde kullanılmaya doğru evrilmeye başladığı gözlemlenmektedir. Şâriin maksadından emin olmadığımız durumlarda fer'in hükmünü tespit etmek için değil de nasda belirtilen hususların hükmünü değiştirmek için kâsır illetler ve maksatlar ile ta'lîller yaparak onları tağyir veya iptal etmenin büyük sorumluluk gerektiren bir anlayış olduğu ve sağlıklı bir yaklaşım olmadığı kanaatindeyim. Birtakım maksatlar ve maslahatlar mülahazasıyla had cezalarını değiştirmekten tutun da evlenme, boşanma ve diğer aile hukukuyla ilgili hükümlere, miras hükümlerine hatta hac gibi taabbudî hükümlere kadar birçok değişiklik önerileri yapanları, bu sempozyum vesilesiyle, sözünü ettiğim konularda yeniden daha ciddî bir şekilde ve "nassı değiştirmeme ilkesi" açısından da düşünmeye davet ediyorum.

Fıkıh usulünün hemen her konusunu makâsıd anlayışı temelinde inceleyen Şâtıbî'nin dahi nasların makâsıd ile ta'lîl edilerek tamamen devre dışı bırakılabileceği tehlikesini öngördüğü, âdet kabul edilen hususlarda her ne kadar

[43] Gazzâlî, , s. 96; Âmidî, , III, 306; Zerkeşî, , V, 152.

[44] Serahsî, , II, 168; Serahsî, , II, 156; Buhârî, Abdülaziz, , III, 335; Sadruşşerîa, , II, 125-130. Hanefîlerin namaza "Allâhu Ekber" diye değil de ta'zim ifade eden bir sözle başlamanın câiz oluşuna veya suyun dışındaki sıvılarla pisliğin temizliğinin yapılabileceğine dair görüşlerinin nassın hükmünü değiştirme sayılıp sayılmayacağı tartışmaları için incelenen meselenin devamındaki sayfalara bakılabilir.

hükümlerin maksatlarını (meânî) dikkate almak gerektiğini söylese de bunların ibadet yönünün de olabileceğine dikkat çektiği ve nassın hükmünün iptâl edilmemesi gerektiğini belirttiği görülmektedir. Nitekim o, had cezalarında, iddet sürelerinde ve benzeri hükümlerde naslarda belirtilen hükümlere uymak gerektiğini söylemiştir. Onun için nikâhın zinadan (sifâh) ayrışmasını sağlayan şeyler bulunsa nikâhın şartlarının uygulamaya yine de devam edilmesi, spermlerin karışmaması sağlansa yani çocuğun kimden olduğu tespit edilse bile iddet sürelerine riayet edilmesi gerektiğini savunmuştur.[45]

Şâtıbî'ye göre eğer illet kesin bilinmiyorsa "Şâriîn maksadı şudur" diye kesin konuşmamak ve tevakkuf etmek gerekir. Çünkü nasda ifade edileni aşmamak lazımdır. Şer'an konulan hükümlerde asıl olan şey, Şâriin maksadı bilinene kadar o hükümleri mahallerinin dışına taşırmamaktır.[46] Şâtıbî'nin buradaki endişesi, hükmünün gerekçesini (manasını) ve Şâriin o hükümden maksadını akıl ile tam kavrayamadığımız hususlarda kâsır illetler ile yapılan ta'liller ile ilgili olup tespit edilen illet/hikmet ile nassın hükmünün değiştirilmesine veya iptâl edilmesine yöneliktir. Yoksa hikmet ile ta'lîl edip kıyas yapılmasıyla ilgili değildir. Çünkü yukarıda işaret edildiği üzere kendisi hikmet ile ta'lil yapılabileceğini açıkça ifade etmiştir.

4. Ta'lîl yapılarak nassın zâhirinin terkedilmesi, tahsis veya takyid edilmesi

Yukarıda kâsır illet ile ta'lîl meselesini incelerken bu meseleye kısmen işaret etmiştim. Fakat bu mesele sadece kâsır illetlere mahsus olmayıp geçişli illetler ile ve kıyas yapılarak da gerçekleşebileceğinden ayrı bir başlık altında ayrıca ele aldım.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki kıyasın meşruiyetine karşı çıkanların aksine, kıyası meşru bir delil olarak kabul edenlere göre kıyas yaparak nassın hükmünü genişletmek ve nasda ifade edilmeyen meselelere de uygulamak, nassın hükmünü değiştirmek olarak yorumlanmamıştır. Ancak ta'lîl yaptıktan sonra nassın hükmünü ta'lîl yapılmadan önceki haliyle uygulamak mümkün olmayacaksa burada nassın ta'til, iptal veya tağyir edilmesi söz konusu edilmiştir. Meselâ mutlak olan bir nas ile amel edilebilirken ta'lîl yaparak onu mukayyed hale getirdiğimizde önceki mutlak haliyle amel edemiyorsak o zaman nassın hükmünün değiştirilmesi söz konusudur. Aynı durum âmm lafızlar için de geçerlidir. Ta'lîlde bulunarak hâs lafzı te'vîl ettiğimizde de ta'lîlden önceki haliyle uygulamak mümkün mü değil midir, ona bakmak gerekir. Eğer mümkün değilse nassın hükmünün değiştirilmesi söz konusudur.

[45] Şâtıbî, , II, 525.

[46] Şâtıbî, , III, 136.

İşte, re'y ile ta'lîl yapılarak ya da bir nasdaki hüküm diğer nasdaki hükme kıyas yapılarak nassın zâhirinin terkedilmesini, umum ifadelerinin tahsis edilmesini, mutlak ifadelerinin takyid edilmesini, herhangi bir özelliğinin veya şartının değiştirilmesini ya da yeni bir özellik veya şart eklenmesini Hanefîler nassın hükmünü değiştirme, ona ilavede bulunma veya nesh olarak görmüşler, bunun câiz olmadığını savunmuşlardır. Hükmü değiştirilen nassın asıl veya fer' olması arasında fark görmemişlerdir. Bununla birlikte Hanefîler Kur'an, mütevâtir ve meşhur sünnetlerin umum ifadesi, dengi olan başka bir nas veya icma ile tahsis edilmişse âmmın kat'îliği bozulacağından ve tahsis delilinin ta'lîle ihtimali bulunduğundan ta'lîl edilebilirse o illet sayesinde tahsis edilmiş âmmın kıyas yapılarak yine tahsis edilebileceğini kabul etmişlerdir. Hanefîlerin, haber-i vâhidlerin kıyasa yani genel şer'î ilkelere aykırı olması halinde bazı şartlarda reddedilebileceğini kabul etmelerinden hareketle bu tür haber-i vâhidlerin umumlarının da kıyas ile tahsis veya te'vîl edilebileceğini kabul ettikleri söylenebilir.[47] Yukarıda işaret edildiği üzere Hanefîler nassın delâleti veya icma söz konusu ise nassın zâhirinin de te'vîl edilebileceğini kabul etmişlerdir.

Söz konusu ilkelerinden hareketle Hanefîler meselâ keffâretlerin birbirine kıyas yapılarak naslara ilavelerde bulunulmasına karşı çıkmışlardır. Bu sebeple herhangi bir köle âzad etmenin yeterli olduğu belirtilen bir keffâreti, başka bir keffârete kıyas yaparak âzad edilecek kölenin "mü'min" olmasını şart koşmayı; kasden adam öldürmede keffâret vacip kılınmadığı halde hataen adam öldürmeye kıyasla onda da keffâretin vacip görülmesini câiz görmemişlerdir. Abdesti teyemmüme kıyas yaparak onda da niyeti şart koşmayı câiz görmemişlerdir. Şahitlerin adaletli olmasının belirtildiği naslara kıyasla mutlak olarak zikredilen meseleleri kıyas yaparak onlarda da adaletli olmayı şart koşmayı, ruhsat hükümlerden faydalanabilmek için naslarda zikredilmeyen bir takım şartların ta'lîl yapılarak şart koşulmasını uygun bulmamışlardır.

Ta'lil yapıldıktan sonra kendinden illetin istinbat edildiği nassın hükmünün değişmemesi gerektiğini, ta'lîlden önceki haliyle kalması gerektiğini ilkesel olarak kabul eden diğer mezheplerden bazı fakihler, incelediğimiz konuda bazı meselelerde Hanefîler gibi düşünmektedir. Bununla birlikte Şâfiîlerin, Hanbelîlerin ve Mâlikîlerin çoğunluğu ta'lîl yapılarak nassın zâhirinin terkedilebileceğini, te'vîl edilebileceğini, umumunun tahsis ve mutlakının takyid edilebileceğini, hükmünün şart ve sıfatlarında ilave yapılabileceğini savunmuşlardır. Onlar bu işlemleri nassın hükmünü değiştirme, ta'tîl etme ve neshetme olarak görmemişler, nassın hükmünün beyan edilmesi olarak değerlendirmişlerdir. Onun için Hanefîlerin karşı çıktığı yukarıda zikredilen hükümleri ve benzerlerini kabul etmişlerdir. Şüphesiz kendi içlerinde bazı ayrıntılarda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir, fakat

[47] Ayrıntılar için bk. Yargı, Mehmet Ali, , s. 233, 253, 260, 372.

bu tebliğde bu ayrıntıları zikretmek yerinde olmayacağından işaret edilmeyecektir.[48]

Naslarda hükmün illeti olabilecek özellik açıkça değil de îma edilmişse Hanefîlerin o nassı ta'lîl ederken zâhirini değiştirmeme konusunda ve zikredilen özelliğin hükme etkisi konusunda taabbudî bir hususiyet içerebileceğini göz önünde bulundurarak daha hassas davrandıkları görülmektedir. Onlar mümkün mertebe nasların delâletinden hareket etmeye çalıştıkları, zâhirî sebeplere önem verdikleri, ancak kıyası kabul edenlerin hükmün sadece nasda zikredilen özelliğe değil de onun delâlet ettiği bir anlama bağlanması gerektiği konusunda ortak bir kanaatleri oluşursa (icma) ona da itibar ettikleri görülmektedir. Gazzâlî'nin de işaret ettiği gibi[49] onlar hüküm ile nasda zikredilen özellik arasında varlığı düşünülen sadece münasebet ile yetinmeyip benzer yerlerde de şeriatın müessir saydığı belli olan illetleri dikkate alarak ta'lîlde bulunduğu yani sadece müessir özellikleri dikkat aldıkları söylenebilir.[50]

Diğer mezheplerde de esasında naslarda zikredilen bir özelliğin, hükme etkisi konusunda diğer özelliklerden ve manalardan farklı bir hususiyet içerebileceğinin göz önünde bulundurulduğunu, bu sebeple o nassa kıyas yapıldığında zikredilen özelliğin ilga edilmesi söz konusuysa bunun câiz olmayacağı anlayışının bulunduğunu söylemek mümkündür.[51] Fakat Hanefîler, hükmün illetini tespit ederken lafzın delâletini ve sadece müessir illetler ile zâhir sebepleri dikkate alırken diğer mezhepler müessir olmayan, fakat hükmün meşru kılınma amacına ve hikmetine münasip olabileceğini düşündükleri (muhîl) özellikleri de illet olarak gördüklerinden bu konuda nasların zahirlerini tamamen iptal etmeden terkedilebileceğini savundukları anlaşılmaktadır. Onun için de bazı meselelerde ta'lîl yapılırken nassın hükmünün ve nasda belirtilen özelliğin değiştirilip değiştirilmediği tartışma konusu olmuştur.

Gazzâlî'ye göre nassın zâhir anlamına (sîga) ilavede veya eksiltmede bulunarak muhâlefet etmenin ancak onun lafzına (sîga) takılıp kalmaktan daha üstün bir baskın kanaat oluşursa câiz olur, baskın kanaat de ancak münasip mana üzerinde oluşabilir. Dolayısıyla müctehid, hüküm ile birlikte nasda zikredilen özelliğin bizzat kendinin değil de onun içerdiği bir anlamın hükmün meşruiyetine münasip olduğunu düşünürse nassın zâhirini terkedip o anlamı illet olarak belirleyecektir.

---

48 Gazzâlî, , s. 60, 80, 642; Kelvezânî, , II, 120, 177, 187, 391; IV, 104; İbn Kudâme, , II, 103; İbnü'l-Hâcib, , III, 355; IV, 102, 116; Âmidî, , III, 307; Sübkî, , IV, 120; Yargı, Mehmet Ali, , s. 233, 253, 260, 372.

49 Gazzâlî, , s. 82.

50 Kerhî, (Te'sîsü'n-nazar ile birlikte), s. 85; Cessâs, , IV, 130, 137-147, 159, 161; Serahsî, , II, 141; Serahsî, , XIII, 146; Buhârî, Abdülaziz, , III, 350, 353; Sadruşşerîa, , III, 133, 141.

51 Gazzâlî, s. 69; Şâtıbî, , III, 138.

Bunu isabet veya hataya ihtimali olan ictihadî bir işlem olarak görmek gerekir. Bu işlemi ve metodu kesin bâtıl diye nitelendirmek doğru olmaz.[52]

Gazzâlî ta'lil yaparak lafzın zâhirini terkedip umumu tahsis, hususunu ta'mîm ederken aşağıda zikredilen kuraldan hareket edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür:

Ona göre naslardan anlaşılan anlamlar (illetler) iki türlüdür.

1. Söz söylendiğinde hükmün bağlandığı anlam onunla birlikte hemen anlaşılır, çok gecikmez, hatta bazen "Anne babaya öf demeyin" âyetinde olduğu gibi sözden bile önce aklımıza geliverir. Bazen söze denktir, bazen de meselâ "Hâkim öfkeliyken hükmetmesin" hadisindeki gibi üzerinde çok az düşününce hemen akla gelecek şekilde çok az gecikir.
2. Söz söylendiğinde hükmün bağlandığı anlam hemen akla gelmez, sebr-u taksim yaparak ve ince bir şekilde düşünerek anlaşılır.

Birinci kısımda nassın umumunu tahsis, hususunu ta'mîm ederek hükmü değiştirmek, ilave veya eksiltmede bulunmak mutlak olarak câizdir. İkinci türde ise tahsis kapısı kapatılmamalıdır. Lafzın zâhiri terkedilebilir. Bu tür nadirdir, ancak bu türde hemen "her tür tahsis yapmaya cesaret edilmemelidir". Gazzâlî, ikinci türe Şâfiîlerin "Hangi deri tabaklanırsa temizdir" hadisine karşın köpeği domuza kıyaslayarak onun derisini de tabaklansa bile pis saymasını örnek olarak zikretmiştir.[53]

Gazzâlî'nin birinci tür olarak zikrettiği "Anne babaya öf demeyin" âyetinde olduğu gibi sözden bile önce aklımıza geliveren anlamları bazı usûlcüler açık kıyas olarak isimlendirmiş, bazıları ise lafzın bir delâleti olarak görmüştür. Sonuçta bu türdeki anlamlar ile ta'lîl yapılabileceğinde veya delâletinden hareketle nassın hükmünün genişletilebileceğinde bir ihtilaf yoktur.

Hâkimin öfkeliyken hüküm vermemesini yasaklayan hadiste olduğu gibi lafzı üzerinde çok az düşününce hükmün bağlandığı anlamın lafızda ifade edilen özellikten başka bir şey olduğu kolayca anlaşılabilecek hususlarda herkes lafza bağlı kalınmaması gerektiğini düşüneceğinden bu yönde ortak bir kanaatin oluşacağını söylemek mümkündür. İllet, kıyası kabul edenlerce icma ile bilinirse nassın zâhirinin terkedilebileceğini Hanefîler de kabul etmişlerdir. Onun için Hanefîler hâkimin öfkeli iken hüküm vermesinin yasaklanmasının illetinin hata yapma korkusu ve kalbi bu derece meşgulken sağlıklı karar verememe olduğunun re'y ile istinbat yapılarak değil, icma ile sâbit olduğunu ifade etmişler, aksi halde mücerred re'y ile yapılan ta'lîlden sonra nassın hükmünün mevcut olmamasının

[52] Gazzâlî, , s. 69-76.

[53] Gazzâlî, , s. 83-87.

doğru olamayacağını vurgulamışlardır.[54] Bu sebeple birinci türde nassın zahirine bağlı kalınmayabileceği hususunda nasların ta'lîl edilmesini câiz gören fakihler arasında ortak bir anlayışın bulunduğunu söylemek mümkündür. İkinci türde ise ta'lîl yaparak nassın zahirinde değişikliğe gitmek için ancak ona eşit veya daha güçlü bir delile dayanmak gerektiği söylenebilir.

Nasların ta'lîl edilebileceğini ve kıyasın meşruiyetini kabul edenler içinde nasların zâhirinin değiştirilmemesi gerektiğini en katı şekilde ifade Hanefîlere karşı kendileriyle çeliştiklerine dair çeşitli örnekler ileri sürülerek eleştirilerde bulunulmuştur. Bunlar içinde en çok dile getirilenlerden biri Hanefîlerin Ramazan ayında bilerek yiyen içen kişinin cinsel ilişkiye girene kıyas yaparak keffâret orucu tutması gerektiğini; zekâtın verilmesindeki maksadın fakirin ihtiyacını karşılamak olduğu gerekçesiyle (illet) zekâtın tahakkuk ettiği malın kendisinin verilebileceği gibi kıymetinin de verilebileceğini söylediklerine yönelik eleştirilerdir. Bu eleştirilere göre hele hele taabbudî olan böyle bir meselede ta'lîl yapılarak naslarda belirtilen hükümlerin bağlandıkları özelliklerin hususiyeti iptal edilmiş, yeme içme de cinsel ilişki gibi kabul edilmiş, koyunun zekât olarak verilmesinin vâcipliği iptal edilmiş, kıymetinin de verilebileceği söylenmiş ve dolayısıyla ta'lil yapılarak nas değiştirilmiş olmaktadır.[55]

Zekât konusunda Hanefîlerin bakış açısında daha önce işaret etmiştik. Keffâret konusunda da Hanefîler diğer mezhep fakihlerinin iddia ettiği gibi bir metod takip etmediklerini belirtmişlerdir. Onlar yeme içmenin de cinsel ilişki gibi keffâret gerektirmesi sonucuna ta'lîl yaparak ve onları cinsel ilişkiye kıyas yaparak değil, nassın delâletiyle ulaştıklarını söylemişlerdir. Onlara göre orucun rüknünün yemek içmekten ve cinsel ilişkiden uzak durmak olduğu ve orucun hükmünde aralarında fark bulunmadığı nas ile sâbit olmuştur. Ayrıca Ramazan orucunu bilerek yiyip içerek bozan kişinin keffâret ödemesi gerektiği "Kim Ramazanda orucunu bozarsa, zıhâr yapanın ödemesi gereken keffâret gibi onun da keffâret ödemesi gerekir"[56] hadisinin lafzıyla ve umumî bir ifadeyle de sabittir.[57]

5. Aslın hükmünün asla mahsus olduğu başka bir nas ile sabit olduğu halde ta'lîl yapılarak bu hususiyetin iptal edilmesi suretiyle değiştirilmesi

Bir nassın hükmünün sadece o nasda belirtilen kişiye, eşyaya, mekâna ve benzeri bir şeye mahsus olduğu başka bir nas veya icma ile sâbit ise bu özel hükmü ta'lil edip başka şeylere de uygulamak, söz konusu hususiyeti ve dolayısıyla hususiyeti belirten nassın hükmünü değiştireceğinden ilkesel olarak câiz

[54] Serahsî, , II, 181. Bk. Âmidî, , III, 327.

[55] Gazzâlî, , s. 69, 96; Âmidî, , III, 306.

[56] Farklı lafızlarla aynı anlama gelecek rivayetler için bk. Dârekutnî, , III, 167-168. Bazı rivayetlerde cinsel ilişki zikredilmeden doğrudan Ramazan orucunu bozan (eftera) kişiye Hz. Peygamber'in (sav) bir köle âzâd etmesini veya iki ay peş peşe oruç tutmasını veya altmış fakiri doyurmasını emrettiği belirtilmiştir. Müslim, "es-Sıyâm", 14 (Hadis no: 84).

[57] Cessâs, , IV, 108, 117; Serahsî, , II, 153, 163.

görülmemiştir.[58] Naslar, zannîlik ifade eden kıyastan öncelikli olduğundan bu konuda ittifak bulunduğu söylenmiştir.[59] Semerkandî'nin söz konusu şartı reddedip ilgili örnekleri "illetin tahsisini" gerektirmeyecek şekilde izah etmeye çalışması sonuca etki eden bir yaklaşım değil, izah tarzıyla ilgili görünmektedir.[60]

Meselâ Hz. Peygamber (sav) sadece Huzeyme (ra)'nin şahitliği ile hüküm vermiştir. Bu hükmün illeti Huzeyme'nin fazileti ve doğru sözlülüğüdür, onun gibi faziletli ve doğru sözlü olan herkesin tek başına şâhitliği kabul edilir diyerek başkalarını Huzeyme'ye kıyas edersek, borçlanmalarda şahit tutulacağında iki erkek veya bir erkek ve iki kadının şâhitlik etmesini emreden âyetteki (el-Bakara 2/282) şahitlik sayısının bir anlamı kalmaz ve âyetin hükmü değiştirilmiş veya kaldırılmış olur. Onun için bu câiz görülmemiştir. Hz. Peygamber'in dörtten fazla kadın ile veya mehirsiz evlenmesi gibi ona, ezvâc-ı tâhirata veya başka kişilere özel bazı hükümlere kıyas yapılması da aynı gerekçeyle câiz görülmemiştir.

Söz konusu ilke genel olarak kabul edilmekle birlikte Hz. Peygamber'in bazı söz ve uygulamalarının sadece onlara konu olan kişilere, olaylara veya mekânlara mahsus olup olmadığında farklı görüşler ileri sürüldüğü de görülmektedir. Bedir şehitlerine cenaze namazı kıldırmamasının sadece onlara mahsus olup olmadığında ve dolayısıyla şehitlere cenaze namazı kılınıp kılınmayacağında, Necâşî'ye gıyabî cenaze namazı kılmasının ona mahsus olup olmadığında ve dolayısıyla başka kişilere gıyabî cenaze namazının kılınıp kılınamayacağında, içki yasağı gelince içkilerin dökülmesi emrinin İslâm'ın ilk dönemine mahsus olup olmadığında ve dolayısıyla içkinin sirkeye dönüştürülmesinin câiz olup olmadığında, hibe lafzıyla evlilik akdi yapılıp yapılamayacağında, mehir olarak damadın geline Kur'an âyeti ezberletmesinin kabul edilip edilemeyeceğinde ve benzeri çeşitli meselelerde bu farklı görüşleri görmek mümkündür.

Gazzâlî'nin de dediği gibi aslın hükmünün ona mahsus olduğu nas veya icma ile sâbit değilse hususiyet iddiası teşehhîden öteye geçmez. Ancak Gazzâlî'nin teşehhî ile hareket edildiğine örnek olarak Ebû Hanîfe'nin çeşitli ictihadlarını zikretmesi[61] kabul edilebilir değildir. Çünkü Hanefîlerin zikredilen görüşlerine dair dayandıkları naslar, Hz. Peygamber'in ve sahabenin uygulamaları bulunmaktadır. Ancak bunların her birini burada ele almaya imkân ve gerek yoktur. Onun şer'î bir delilden hareketle hususiyet iddiasında bulunan kimseyi Gazzâlî'nin yaptığı gibi teşehhî ile itham etmek doğru görülemez.

Kıyasa yani genel ilkeye aykırı olduğu varsayılan veya başka bir ifadeyle ondan hariç tutularak sâbit olan hükümlere kıyas yapılmasına karşı çıkılması,

[58] Ebû Yûsuf, , s. 134-135; Şâfiî, , III, 530, 545; Şâfiî, , V, 334; Debûsî, , s. 279; Serahsî, , II, 150; Gazzâlî, , s. 642; Âmidî, , III, 204; İbnü'l-Hâcib, , IV, 165; Sübkî, , IV, 165-170.

[59] Âmidî, , III, 204.

[60] Semerkandî, , II, 916.

[61] Gazzâlî, , s. 646.

hem esas ilke varken ondan hariç tutulan meselenin de ilke haline gelebileceği endişesine hem de onun hükmünün sadece ilgili meseleye mahsus olabileceği ve farklı hüküm verilmesinin akıl ile kavranamayabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Onun için bu tür hükümlerin re'y ile ta'lil yapılıp başkalarının onlara kıyas edilmesine karşı çıkanlarda söz konusu hususiyetin iptâl edilebileceği endişesi de yatmaktadır. Fakat yukarıda işaret edildiği üzere Hanefîlerin geneline göre bu tür hükümlerin illeti nas veya icma ile sâbit olursa ya da onlara kıyas yapılabileceğinde ittifak oluşmuşsa söz konusu endişelere mahal kalmamakta, ta'lîl edilerek başka meseleler onlara kıyas yapılabilmektedir.[62]

Sonuç

Bazı meselelerde farklı görüşler ileri sürseler de fakihlerin nasları ta'lil ederken ve onlara kıyas yaparken mümkün olduğunca onların hükmünü değiştirmemeye özen gösterdikleri, nassın hükmünü tamamen iptâl etmeye götürecek şekilde re'y ile ta'lil yapmaktan ise şiddetle kaçındıkları görülmektedir. Sadece nasdaki hükmün illeti nasda açıkça belirtilmişse veya üzerinde icma meydana gelmişse illetin ortadan kalkmasıyla nassın hükmünün de uygulamadan düşeceği konusunda ilkesel anlamda ortak bir kanaat oluştuğu söylenebilir. Bir meselede illetin ortadan kalktığının ve dolayısıyla hükmün düşüp düşmediğinin tespitinde ise farklı görüşlerin olabileceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Nasdaki hükmün niçin konulduğunun veya hangi özellik üzerine bina edildiğinin akıl ile tam kavranılamadığı düşünülen meselelerde de fakihlerin nasları ta'lil etmekten ve onlara kıyas yapmaktan kaçındıkları görülmektedir. Nassın zâhirini kısmen değiştirme; nassı kâsır illet ile ta'lil yapma, nassın umumunu tahsis, mutlakını takyid etme veya zâhirini bırakıp başka anlamlara te'vîl etme şeklindeki değişikliklerin hangisinin doğru, hangisinin yanlış olacağı hususunda farklı yaklaşımların bulunduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte fakihlerce nassın zâhirinin basitçe ve keyfî olarak terkedilmediği, mümkün olduğunca naslara bağlı kalınmaya özen gösterilmeye çalışıldığı söylenebilir.

Geçmiş fakihlerin nasları ta'lîl ederken ve onlara kıyas yaparken onların ilahî ve taabbüdî yönünü de göz ardı etmeden nasıl bir usûl takip edeceğimize dair bize çok zengin bir miras bıraktıkları ortadadır. Bizim bu mirastan azamî derecede istifade etmemiz; fıkhın her konusuna dair bütüncül, tutarlı ve sistemli bir usûlden hareket etmeden bir nassın hükmünün değiştirilmesi gerektiğini ileri sürmekten kaçınmaya özen göstermemiz gerekir.

Geçmişte nasları makâsıd ve hikmet ile ta'lîl eden fakihler genelde bunu nassın kapsamını ve hükmünü daraltacak şekilde kullanırken günümüzde bunun tam

[62] Cessâs, , IV, 116.

tersine bir anlayışın gelişmeye başladığı, makâsıdın kat'î nasların dahi neredeyse çoğunu işlevsiz hale getirecek bir anlayışın aracı haline getirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Nasların ilahî ve taabbudî boyutu; aklımız ile tam kavrayamayacağımız yönlerinin bulunduğu gözden uzak tutulmamalıdır. Nassı ta'lîl edip onun hükmünün değiştirilmesi gerektiğini ileri sürerken gerçekten şer'an muteber bir delile dayandığımızdan mı, hükmün illeti ortadan kalktığından mı veya nassın hükmü uygulandığı halde artık hikmetlerini gerçekleştiremez hale geldiğinden mi yoksa yaşadığımız modern hayatın ve başka milletlerin kültürel değerlerinin etkisinde kalarak Allah ve Resul'ünün belirlediği hükümleri sırf beğenmediğimizden mi? Bu görüşü ileri sürdüğümüzün muhasebesini yapmalıyız.

KAYNAKÇA

Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleymân b. Halef. *İhkâmü›l-fusûl fî ahkâmi›l-usûl.* Düzenleyen: thk. İmrân Ali Ahmed el-Arabî. Bingazi: Câmiatü›l-Merkab, 2005.

Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, ty.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1423/2002.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. Küveyt, 1414/1994.

Dârekutnî, Ali b. Ömer. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2004.

Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2001.

Dönmez, İbrahim Kâfi. Cilt 28, içinde, 79-94. Ankara, 2003.

Duman, Soner. *İmam Şâfiî›nin Kıyas Anlayışı.* 2. bs. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Ebû Yûsuf, Yakub b. İbrahim. Düzenleyen: thk. Ebu›l-Vefâ el-Afgânî. Haydarâbâd, ts.

Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, Muhammed b. Ali b. et-Tayyib. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-ilmî el-Fransî li'd-dirâsâti'l-Arabiyye, 1385/1965.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. Medine, ty.

—. *Şifâü›l-ğalîl fî beyâni›ş-şebeh ve›l-muhîl ve mesâliki›t-ta'lîl.* Bağdat: Matbaatü'l-irşâd, 1390/1971.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. Beyrut: Dâru'l-âfâkı'l-cedîde, ty.

İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. Düzenleyen: thk. Şaban Muhammed İsmâîl. Beyrut: Müessesetü›r-Reyyân, 1419/1997.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1418/1997.

İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr. Düzenleyen: thk. Ali Muhammed Muavvaz ve Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Âlemü›l-kütüb, 1419/1999.

Kelvezânî, Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen. Düzenleyen: thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe. Cidde: Dâru›l-medenî, 1406/1985.

Kerhî, Ebu'l-Hasen. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1415/1993.

Koca, Ferhat. «İslâm Hukukunda Maslahat-ı Mürsele ve Necmeddin et-Tûfî'nin Bu Konudaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi.» *İLAM Araştırma Dergisi* 1, no. 1 (Ocak-Haziran 1996): 93-122.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. Düzenleyen: thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Dâru İhyâi›l-kütübi›l-Arabiyye, 1412/1991.

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer. Düzenleyen: Tâhâ Câbir el-Alvânî. Müessesetü›r-risâle, ty.

Sadruşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.

Semerkandî, Alâüddîn Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. Mekke, 1407/1987.

Serahsî, Şemsü'l-eimme Ebû Bekir Muhammed b. Ebî Sehl. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ty.

—. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1414/1993.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî. Düzenleyen: thk. Ali Muhammed Muavaz ve Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Âlemü›l-kütüb, ts.

Şâfiî, Muhammed b. İdris. Düzenleyen: thk. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. Mansûra: Dâru›l-vefâ, 1422/2001.

—. Düzenleyen: thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru›l-kütübi›l-ilmiyye, ts.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997.

Tûfî, Ebü'r-Rebî' Necmüddîn Süleymân b. Abdülkavî. Düzenleyen: thk. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih. ed-Dâru›l-Mısriyyetü›l-Lübnâniyye, 1413/1993.

—. *Şerhu Muhtasari›r-Ravza.* Düzenleyen: thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü›r-risâle, 1410/1990.

Yargı, Mehmet Ali. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. Küveyt: Vakıflar ve İslamî İşler Bakanlığı Yayınları, 1413/1992.

KLASİK DÖNEM KELÂMINDA OTORİTE OLARAK DİL:DİL, DÜŞÜNCE VE VARLIK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME[1]

Doç. Dr. Mehmet BULĞEN
Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı/ mbulgen@hotmail.com

Giriş: Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi

Dil, düşünce ve varlık arasındaki ilişki Antik Yunan'dan itibaren üzerinde durulan bir hususdur. Parmanides (M.Ö. 501- M.Ö. 470), Platon (M.Ö. 427- M.Ö. 347) ve Aristo (M.Ö. 322 – M.Ö. 384) gibi rasyonalist filozoflar, düşünce ile varlık arasında uygunluk bulunduğunu iddia etmişlerdi. Bunlara göre düşünce bir şeyin düşüncesi ya da düşünülmesi olduğu için ontolojik arka planından ayrılamaz. Diğer taraftan dil de düşünceyi taşıdığı ve yansıttığı için, onunla varlık arasında bir uygunluğun olması gerekir.

Ünlü filozof Martin Heidegger'in (1889-1976) "Dil varlığın evidir." sözüyle özetlediği bu yaklaşım, dilin özüne ve anlamına yönelik bir sorunun, gerçekte var varlığa yönelik soruyla aynı kapıya çıkacağını var sayar. Dile bakarak düşünceyi, düşünceye bakarak varlığı çıkarmaya imkân tanıyan bu anlayış, böylelikle dil-düşünce-varlık arasında bir uygunluk kurar. Nitekim dildeki kelime çeşitleri varlığa ait kategorileri dile getirirler; yüklemler var olandaki faaliyeti, sıfatlar, var olandaki nitelik ve nicelikleri; isimler de nesneleri çağrıştırır. Dolayısıyla varlığın yasalarıyla düşüncenin yasaları arasında uyum söz konusu olup, düşünce varlığı yansıtmakta ve dil de düşünceye yansıyan varlığı dile getirmektedir.

Ancak düşünce ile varlık arasında uygunluk olduğu şeklinde bir varsayım, mutlak özdeşliğe dönüştüğünde birtakım problemleri beraberinde getirir. Parmanides ve Elea okulunda olduğu gibi sırf düşünce ya da mantıktan hareketle

[1] Bu tebliğ Mehmet Bulğen'in (İstanbul: MÜSBE 2012) adlı doktora tezinden üretilmiştir. Söz konusu tez adıyla yayınlanmıştır (Ankara: TDV Yayınları 2015).

bir ontoloji kurma girişimi, gerçeklik konusunda fiziksel evrende gözlemlenen çokluk, değişim, dönüşüm ve hareket gibi olguların varlığını reddeden sonuçlar doğurabilmektedir. Bundan dolayıdır ki klâsik dönem kelâmcıları "Mümkünün tasavvuru ile tahakkuku arasında mutabakatın şart olmadığını" yani düşünülenle, zihnin haricindeki gerçeklik arasında bir uygunluk bulunmayabileceği iddia etmişlerdir. Onların bununla amacı dış gerçekliğin zihindeki kategorilere, tümel kavramlara ya da düşüncenin evrensel kurallarını belirlediği iddia edilen mantığa tabi tutularak araştırılmaması, onun yerine duyuların öncelikli kabul edilmesidir. Zira dil ve düşünce; varlık dünyasıyla ilişkilidir ama bunların varlık dünyasını bazen aşan bazen de tasvir etmede eksik kalan tarafları söz konusu olabilmektedir. Aynı şekilde kelâmda bilginin sadece var olanı (mevcûd) değil yok olanı da (ma'dûm) kapsaması, varlıkla düşünce arasında mutlak ayniyet olduğu görüşüne zıttır. Halbuki var olanın yok, yok olanın var olamayacağını iddia eden Parmanides gibi Antik Yunanlılar yok olanın bilgisinin mümkün olamayacağını iddia etmişlerdi. Kelâmcılar ise ma'dûma bilginin taalluk edebileceğini kabul ederek, evren söz konusu olduğunda yok olanın var olabileceği var olanın da yok olabileceğine yönelik kozmolojik iddialarına epistemolojik bir arka plan oluşturdular.

Dil, düşünce ve varlık arasında ayniyet bulunmayabileceğinin bir başka delili, her cümlenin algısal bir içeriğinin olmaması ya da algıyla doğrulanabilir olmasının zorunlu olmayışından ötürü (örneğin şu an henüz keşfedilmeyen fiziksel gerçeklik alanları), nesnel dünya düzeninin, dilsel dünya düzenine yansımayabileceğidir. Yanlış düşünce veya sözün, hakikatin bu ikisinden bağımsız olabileceğini gösterdiği gibi, insanın bazen ifade etmede zorlandığı, kelimelerin kifayetsiz kaldığı bazı özel durumları tecrübe etmesi mümkündür. Ayrıca yeni ortaya çıkan fiziksel gerçeklik karşısında mevcut dil yapısının varlığı ifade etmede yetersiz kalması da söz konusu olabilmektedir. Örneğin kuantum fiziğinin öncülerinden Niels Bohr'un (1885-1962) da dikkat çektiği gibi, tecrübe edilen gerçekliği anlamlandırma ve açıklamamızı sağlayan günlük dil daha çok makro gerçekliğe göre düzenlenmiş olup, yeni ortaya çıkan atom altı âlemin dâhilî işleyişini tarif edip açıklamada yetersiz kalmaktadır.

Öte yandan dil–düşünce ve varlık arasında özdeşlik olduğu anlayışına yapılan bu eleştiriler, dilin varlık dünyasından bütünüyle bağımsız, onunla hiçbir ilişkisi olmadığı anlamına gelmemektedir. Çünkü dil, var olan şeyleri adlandırarak (tesmiye), onların "nelik"lerinin (müsemmâ) bilinmesini sağlayarak kendisi ile diğer varlık alanları arasında ilişki kurmakta (olgu-dil bağı) ve sonrasında insan kelimeler vasıtasıyla oluşturduğu bu anlam dünyası üzerinden varlığı düşünür hale gelmektedir. Benzer şekilde dış dünyada farklılaşma olduğunda dil, düşünce ve varlık yeniden etkileşime girmekte ve koordinasyon sağlama ihtiyacı

duymaktadır. Böylelikle evren algısının değişmesi düşünceyi, düşüncenin değişmesi de dilin değişmesini gerekli kılmakta, bu koordinasyonun sağlanamadığı durumda ise bunalım ortaya çıkmaktadır. Bir dil, varlığa ne derece nüfuz ediyor ve var olanlar arasındaki ilişkileri ne oranda aktarmada başarılı oluyorsa, o dil o oranda işlevsel ve başarılı demektir.

Burada dikkati çekmemiz gereken husus dil ve düşüncenin mutlak olmadığı, dilin zamana ve bölgeye göre biçim değiştirmesi ve tarihsel süreç içerisinde insanların tecrübe ve kazanımlarına bağlı olarak yeni kelime ve kavramların ortaya çıkması, bazı kelimelerin yürürlükten kalkması, evren söz konusu olduğunda var olanların değişime açık dinamik bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Aksi takdirde Parmenides'in iddia ettiği gibi gerçeklik mutlak olsaydı, gerçekliği kavramamızı sağlayan dil de hiç değişmeyecekti. Halbuki bunun tam tersi söz konusudur.

Dış dünyayı dinamik bir oluş süreci ya da bütünüyle sonradan meydana gelen mümkün bir varlık alanı olarak gören yaklaşım kuşkusuz dil ve düşüncenin evrenselliğine/mutlaklığına itiraz edecektir. Zira toplum ve medeniyetlerin varlığı tecrübesindeki coğrafî ve tarihsel farklılıklar dillerinde de farklılaşmasına neden olmakta, böylece kendine has kavram, sembol ve kurallara sahip, belli bir coğrafya, kültür ve topluma özgü dil yapıları meydana gelmektedir. Dilin bu şekilde bir gelenek etrafında belli bir dünya görüşünün taşıyıcısı haline gelmesi onun evrensel olmaktan daha ziyâde yerel ve beşerî bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durum tüm dillerin dayandığı daha derin bir yapı ya da evrensel bir dil (mantık) olduğuna yönelik görüşleri geçersiz kılmaktadır. Kültürün geçmiş birikimleri ve gelenekten arınmış, her türlü dünya görüşü, metafizik bakış ve ideolojinin üstünde ideal dil gerçekte mümkün değildir.

Klasik Dönem Kelâmında Otorite Olarak Dil

İşte klâsik dönem kelâm kitaplarını incelediğimiz zaman ilk etapta şaşırtıcı gelebilecek husus, dile çok büyük önem atfedilmesi ve kelâmî tartışmalarda dilin otorite olarak kabul edilmesidir. Kelâmcılar herhangi bir konuyu ele alırken öncelikle dilcilerin o kelimeyi nasıl anlamlandırdıklarını açıklamakta ve sonrasında meseleyi kelimenin Arap dilindeki kullanımıyla uyumlu bir şekilde izah etme yoluna gitmektedirler. Kelâmcıların dil konusundaki bu hassasiyeti sadece haberî sıfatlarla alakalı ayetleri yorumlama ve müteşabihleri te'vîl konusuyla sınırlı olmayıp fizik ve kozmolojiye dair terimleri açıklamayı da kapsamaktadır. Bir diğer ifadeyle klâsik dönem kelâmcıları âlem, cisim, cevher, araz ve hareket gibi sözcüklere ıstılahi anlamlarını verirken, bunların lügat anlamlarını esas almaktadırlar.

Konuyu somut örnekler üzerinden açıklamak gerekirse; örneğin İmâm Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36) *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde bazı kelâmcıların tek bir atomun te'lif arazı taşımadığını ortaya koyarken onların bunu dilden hareketle savunduklarını kaydetmektedir:

"Bazıları şöyle dedi: Biz lügata bağlı kalarak ona [cüz ellezi lâ yetecezza] te'lif ismini vermiyoruz. **Dilbilimcileri (ehlü'l-lügat) bir şey daha olmadan temasın gerçekleşmesini câiz görmediler.** Aksine bir şeyin ancak diğeriyle bir araya geldiğinde bu ismi alabileceğini söylediler."

Eş'arî yine *Makâlât*'ında bazı kelâmcıların, "en küçük cismi oluşturmak için en az 6, 8, 36 atom gerekir" şeklinde görüşleri reddederken dile başvurduklarını belirtir:

"Bazıları şöyle dedi: **Dilbilimcilerin cisim adını verdikleri şey uzun, enli ve derin olandır.** Onlar cismin cüzlerinin bilinen bir sayısı olsa da cüzler için [mutlaka şu sayıda olmalı diye] bir sayı sınırı getirmediler."

Eş'arî'nin *Makâlât*'ından bir başka örnek, Mu'tezile âlimi Muhammed b. Şebîb'in (ö. 319/931) hareket ve sükûn gibi oluşları, dildeki kullanımını esas alarak açıklamasıdır:

"Muhammed b. Şebîb hareket ve sükûnu ispat ediyor ve onların oluşlar (ekvân) olduğunu iddia ediyordu. Oluşlardan bazısı hareket, bazısı sükûndur. İnsan ikinci mekâna hareket ettiği zaman, ikincide oluşu gerektiren birinci mekândaki yaslanması, cisim [tam olarak] ikinci mekâna geçtiğinde ise [birincide gerçekleşen] intikal ve yok oluştur (zevâl). **Çünkü dilbilimcileri, cisim ikinci mekâna geçmedikçe birinciye yok olan, intikal eden ve hareket eden ismini vermezler...**"

Ebû Bekr İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise İmâm Eş'arî'nin kendisinin hareket, sükûn gibi fiziğe dair olguları kavramsallaştırırken akıl yürütmeyi değil de doğrudan dildeki kullanımın esas alınması gerektiğini savunduğunu belirtir:

"O [İmâm Eş'arî], sükûnu bir cevherin bir mekâna girmesi olarak görüyor ve ona "iki veya üç zamanda aynı mekânda kalması" şeklinde bir anlamın yüklenmesine karşı çıkıyordu. **Bir cevherin bir mekâna girmesini iki ya da üç vakitle sınırlamak dilbilimcilerin (ehlü'l-lügat) deliliyle olmadığı gibi, kelimenin Arap dilindeki kullanımına da aykırıdır.** Böyle bir kullanım ancak nazarî kıyasla olur ki, bu da bâtıldır. Çünkü bir şeyi isimlendirmede (tesmiye) akıl yürütme yöntemi (nazar) geçerli değildir. Dolayısıyla sükûnu vakitle sınırlamak doğru değildir. Nitekim [dilciler] "mekânda sâkin oldu, mekâna girdi" derler, yine "oradan hareket etti" derler..."

Eş'arî'nin, hareket ve sükûn gibi fiziğe dair olguların nazarla kavramsallaştırılamayacağı, bunların işitmeye (sem') dayalı olduğu, yani Arap dilinde nasıl

kullanılıp isimlendiriliyorsa o şekilde ıstılahi anlama kavuşturulması gerektiğini savunması şaşırtıcıdır. İbn Fûrek'in açıkladığına göre İmâm Eş'arî dilin otoritesine dayalı bu yöntemi daha başka birçok konuda kullanmaktadır. Örneğin o, İslâm düşüncesinde Kindî (ö. 252/866 [?]) gibi filozoflar tarafından savunulduğu bilinen, cismin hudûsu esnasında hareketli olduğu görüşünü, bunun teorik olarak mümkün olsa da dil açısından mümkün olmadığını belirterek karşı çıkmaktadır:

"Eş'arî'ye göre cismin hudûsu hâlinde hareketli olması mümkün değildir, zira cismin "hareketli" olarak isimlendirilmesi dil açısından imkânsızdır, yoksa akıllar açısından değil. Çünkü dilbilimciler cismi bir mekânda olup, daha sonra oradan ikinci bir mekâna intikal ettiği zaman hareketli olarak isimlendirmişlerdir. Cisim ise hudûsu esnasında öncesinde bir mekânda bulunmuş, oradan diğer mekâna intikal etmiş değildir. İşte bu sebeple cismin kevn türünden sahip olduğu şey, "hareket" olarak isimlendirilmez."

İmam Eş'arî'nin evrendeki şeyleri ve hadiseleri dilbilimcileri eksen alarak açıklamasına bir diğer örnek ise onun "insan nedir?" sorusuna verdiği cevaptır. İbn Fûrek "İnsanın Anlamı ve Tanımına İlişkin Eş'arî'nin Görüşünün Açıklanması" başlıklı fasılda şunları söyler:

"Bil ki o [Eş'arî], şöyle söylüyordu: Bu konudaki merci, dilbilimcilere (ehlü'l-lügat) ¨İnsan Nedir? ¨ diye sorduğumuzda, onların ¨insan¨ sözüyle tarif edip ve işaret ettikleri şeydir. Biz onları bu soruya cevap verirlerken, özel bir bünye şeklindeki bir terkiple birleşik (mürekkep), şu görünen cesede işaret ederken buluyoruz. O halde bu durum, dilbilimcilerin bu isimlendirmeyi (tesmiye) bu bütün (cümle) için koyduklarına delalet eder. Bunun benzeri şudur ki; onlara 'Hurma ağacı nedir?' denildiğinde, onlar ağaçlardan özel bir görünümde (heyet) olanına işaret ederler."

Görüldüğü gibi İmâm Eş'arî insanı, müteahhir dönemde mantığın tanım teorisi esas alınarak yapılan "Düşünen bir canlı." şeklinde değil, dilbilimcileri esas alarak, zahirde görüldüğü üzere kendine özgü bileşik bir bedene (cesed) sahip şahıs olarak tanımlamaktadır. Eş'arî'nin bu şekilde dilin otoritesine dayalı yaklaşımına bir diğer örnek, yine insanla ilişkili "rûh" kavramıyla ilgilidir. Bilindiği üzere müteahhirûn dönemi kelâmında bu kavram latîf, nurânî, hem parça hem de bütünü idrak eden, bedende hasıl olan ve onda tasarruf eden, bununla birlikte dağılmaktan ve gelişmekten ve de gıdalanmaktan uzak kalan mücerret bir cevher anlamında anlaşılmaktadır. Halbuki İmâm Eş'arî dildeki kullanımını da gerekçe göstererek rûhun hayat ya da mücerret cevher anlamına geleceğine yönelik görüşleri kabul etmemekte ve rûhun "hava" olduğunu iddia etmektedir:

"Eş'arî'ye göre "rûh", rüzgâr/havadır (rîh). İnce (latîf) bir cisimdir ve insanın organlarının içindeki boşluklarda dolaşır. Ancak insan 'rûh' ile değil 'hayat' ile

canlı olur. Bir başka deyişle insan canlı olduğunda rûha mekân olur, yoksa insan rûhla canlı olmaz. Görmüyor musun ki 'hayat'tan 'hayy' 'ruh'tan ise 'rûhânî' türemiştir. Eş'arî [ruhun hava/rüzgâr olduğu] görüşünün doğruluğuna [dilde kullanılan] "rûh çıktı" sözüyle delil getiriyordu. "Çıkmak", cisim ve cevherlerin sıfatlarından biridir. Çünkü çıkmak, bir mekândan diğer bir mekâna intikal etmek demektir... [Eş'arî'nin] Rûha ilişkin verdiği hüküm, rüzgâr/havaya (rîh) ilişkin verdiği hüküm gibiydi, hatta rûh, bi-aynihâ rîh demekti."

İbn Fûrek devamında Eş'arî'nin insanın rûh yani hava ile varlığını sürdürmesinin âdeten gerçekleştiğini savunduğunu aktarır. Eş'ariye göre bu, bedenin gıda, yiyecek ve içecekle varlığını sürdürmesi gibidir. Bedenin herhangi bir gıda almadan yaşaması nasıl mümkün değilse rûh yani hava olmadan da yaşaması mümkün değildir. Çünkü canlı, âdet gereği canlılığını sürdürmek için rûh ve gıdaya muhtaçtır. Hayatın varlık şartı da rûh ve gıdanın varlığıdır.

Dilin kelâmî konularda otorite olarak kullanılmasına Mâtürîdîyye kelâmcılarında da sıkça rastlanmaktadır. Ebü'l-Muîn en-Nesefi (ö. 508/1115) kelâm hudûs delilinin anahtar kavramı olan araz kelimesini dildeki kullanımını esas alarak açıklamaktadır:

"Biz 'araz' konusunda araştırma yaptık, düşündük ve sonuçta arazın, varlığının bâkî olmadığı için bu ismi hak ettiğini gördük. **Zira lügatte ârız, devam etmeyen şeydir**. Denilir ki falancaya bir iş/durum ârız oldu yani istikrârı olmayan bir mana demektir bu. Aynı şekilde bu durum falancada asli bir durum değil bilakis ârızidir denilir, bununla da o halin devamlı olmayan bir durum olduğu kastedilir. Bundan dolayı açıkladığımız üzere bulut, ârız olarak isimlendirilmiştir. Sonra biz, bekası olmayan şeyler gördük ve bunları arazlar olarak isimlendirdik, dolayısıyla mütekellimin örfünde araz, bekası mümkün olmayan (müstahîl) şeydir. **Arazın bu ismi alması da lügavî delâletlerden ötürüdür**."

Nesefî arazları "kendi başına kaim olmayan" şeklinde tanımlayan Mu'tezile ve Neccâriyye'nın bu tanımın dilde bir karşılığı olmadığını belirterek şöyle eleştirir.

"Her iki mezhep de fasittir. Şüphesiz görünür âlemde araz, bekâsının (devamlılığının) imkânsız olması sebebiyle arazdır. Çünkü lügavî manasını ortaya koyan mana da budur, zât ile kâim olma imkânsızlığı değil. **Nitekim dilde, zâtı ile kâim olmayan şeyin araz olarak isimlendirildiği ile ilgili herhangi bir gösterge yoktur**."

Nesefî, kelâm kozmolojisinin bir diğer anahtar kavramı olan "cevher"in tanımını da dildeki kullanımını eksen alarak yapmaktadır. O, İslâm toplumunda Kerramiyye'ye mensup bazı kişilerin cevhere Hristiyanlarda olduğu gibi "kendi zatıyla kaim" şeklinde tanımladıklarını ve bu bağlamda Allah'ın da "cevher"

olarak isimlendirilebileceğini söylediklerini belirterek, onların görüşünü dilin otoritesine dayalı olarak şu şekilde eleştirmektedir:

"**Bizim hüccetimiz, cevherin lügatte "asıl"dan ibaret olmasıdır**. İleri gelen ve soyluların çocuklarından ihsanı ile meşhur olanlara, 'falanca ihsanda şerefli cevheri ve yüce, pak soyuna uygun olarak hareket ediyor' denilir. Bir kumaş sağlam işlenmiş ve kaliteli asla sahipse ona da 'cevheri bir kumaştır' denilir. Buna istinaden [dilciler] cismin cüzlerinden parçalanamayan şeyleri cevher olarak isimlendirdiler, zira terkibin kendisinden oluştuğu parçacıklar o cismin asılları konumundadır."

Devamında Nesefî, "cisimler için asıl olan" anlamındaki cevher tanımını kabul etmenin, "kendi zâtı ile kâim olan" şeklindeki cevher tanımından daha evla olduğunu söyler. Zira lügatte cevher lafzı, zâtıyla kâimlik hakkında bir manayı değil, "asıl" anlamındaki bir manayı taşımaktadır. Nesefî'ye göre anlamlı bir ismin, kendisinde bu manayı barındıran şeye ad olması o manayı içermesinden başka bir sebepten dolayı değildir. Bu ismin o manadan dolayı o şey için kullanıldığını değil de başka bir sebepten dolayı kullanıldığını iddia eden davasında hatalıdır. Dolayısıyla lügavî manasının delâleti sebebiyle nispetinin asla, yapılması vacip olur. Cevher lafzının nispetinin zâtıyla kâimliğe yapılması câiz değildir."

Fizik ve kozmolojiye dair kavramları açıklarken dili eksen almak sadece Eş'ariyye ve Mâ'türîdiyye'ye mensup bir yaklaşım olmayıp Mu'tezile kelâmcıları da dilcileri otorite kabul eden bir yaklaşım benimsemektedir. Önemli bir Mu'tezile kelâmcısı olan Kādî Abdülcebbâr da (ö. 415/1025) "cismi" dilcilerden ve kelimenin Arap dilindeki kullanımından yola çıkarak açıklamaktadır:

"Bil ki cisim, eni, boyu ve yüksekliği olan şeydir... **Sözlükte cismin hakikati budur. Buna delâlet eden şey şudur: Dilciler, birinin diğerine göre bir ayrıcalığı olan uzunluk, genişlik ve derinlikte ortak olan iki cisim gördüklerinde; "Bu, diğerinden daha cesîmdir" dediler**. Ferezdak'ın şu mısraları buna delâlet eder:

"Adamları, Âd kavminden daha cüsseli, sayılacak olsalar, topraktan daha çok sayıları."

Görüldüğü gibi Mu'tezile kelâmcısı Kādî Abdülcebbâr, cismin "eni, boyu ve yüksekliği olan [üç boyutlu] şey" anlamına geldiğini görüşünü, dildeki kullanımını eksen alarak savunmaktadır. Onun Arap şiirinden örnekler vererek bu görüşünü açıklaması dikkate değerdir.

Kādî Abdülcebbâr bu konuda tek örnek olmayıp bir diğer Mu'tezile kelâmcısı İbn Metteveyh de (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) dilin otoritesine dayalı bir yaklaşımla cismin 'üç boyutlu şey' olarak tanımlanması gerektiğini belirtmiştir. O, önce insanların en küçük cismi oluşturmak için lazım gelen cüz sayısı konusunda

ihtilaf ettiğini söylemekte ve bu konuda Ebü'l-Kāsım el-Belhî (ö. 319/931), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]), Ebü'l-Hasan el-Eş'arî gibi kelâmcıların farklı görüşlerine temas etmektedir. İbn Metteveyh kendi savunduğu, en küçük cisim için en az sekiz cüzün lazım geldiği görüşünü ise şu şekilde açıklamaktadır:

"Bizim seçtiğimiz [cisim tanımı], uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından üç yönü (cihet) benimseyendir. **Çünkü biz dil bilimcileri (ehlü'l-lügat) uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından onun arttığında 'ecsem' lafzını kullanırlarken görmekteyiz.** Dolayısıyla isimlendirmenin aslının bizim zikrettiğimiz şeye döndürülmesi zorunludur. Dilciler de gördükleri şeyde cismi isimlendirdiler ve durum bu şekilde ortaya çıktı. Cismin bu sekiz cüzün bir araya gelmesiyle oluştuğunun bilinmesinde delil gerektiren bir şey yoktur. Bu sekiz cüzün bir araya gelmesiyle oluşan şeyi cisim olarak isimlendirince uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından, bu isimlendirmenin lügavi olması imkansız olmaz, zira bu fayda dilciler tarafından bilinir."

Görüldüğü gibi İbn Metteveyh, cisim için sekiz cüzün gerekli olduğu görüşüne delil olarak dilcilerin kelimeyi bu doğrultuda kullanmalarını göstermektedir. İbn Metteveyh ayrıca, Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80) ve Kâdî Abdülcebbâr gibi kelamcıların da konuyu kendisine benzer bir yaklaşımla dilcilerin otoritesine dayalı olarak açıkladığını belirtmektedir.

Bu örnekleri daha da çoğaltmak mümkün olup; yukarıda ele aldığımız dil-düşünce ve varlık arasındaki ilişkiyi dikkate almadan kelâmcıların dili kozmolojik konularda neden bu kadar otorite olarak kabul ettikleri anlaşılamayacaktır. Belki de onlar, doğayla çağlar boyunca süren bir tecrübe sonrasında oluşmuş, böylelikle belli bir dünya görüşü ve varlık anlayışının taşıyıcısı haline gelmiş dil ekseninde bir düşünce sistemi kurarak, İslâm dünyasına tercüme faaliyetleriyle dört bir koldan akın eden Yunan mantığı ve felsefesine karşısında dik durmayı amaçlamışlardır. Zira Yunan felsefesi ve mantığı da ontolojik ve filolojik arka planından soyutlanarak ele alınamazdı.

Esasen 320/932 yılında Bağdat'ta vezirin huzurunda, Hristiyan mütercim Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) ile ünlü dilci ve kelâmcı Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında cereyan eden bir tartışma, kelâmcıların dili, Yunan mantığı ve felsefesine karşı yukarıda zikrettiğimiz bağlamda bilinçli bir şekilde kullandıklarını göstermektedir. Sîrâfî burada Aristo mantığının doğruyu yanlıştan ayırma konusunda evrensel bir terazi olduğunu savunan Ebû Bişr'e karşı, dilin evrensel bir sistem olmaktan çok yerel bir karakter arz ettiğini, dolayısıyla her dilin kendine özgü yorum ilkeleri olduğunu savunmaktadır. Buna göre Yunan mantığı ancak Yunancaya uygun, Yunan gerçeklik tasavvuru ve dünya görüşüyle bütünleşen bir yapı içinde anlam arz etmekte olup, tüm dillerin ortaklaşa sahip

olduğu mantıkî ilkeler diye bir şey söz konusu olamaz. Dolayısıyla Sîrâfî'ye göre bu mantık Arapçanın özelliklerini karşılamada yetersizdir.

Kelâmcıların bu şekilde dili eksene alarak bir düşünce sistemi geliştirmeleri kuşkusuz Yunan felsefesinin İslâm düşüncesine etkisini sınırlandırmıştır. Zira Platoncu ya da Aristocu felsefede kendine özgü bir anlam içeriğine sahip olan bir kavramın Arapça bir lafızla ilişkilendirilmesi, söz konusu Arapça lafız, lügatte bu anlama gelmediği gerekçe gösterilerek reddedilebilmektedir. Böylelikle kelâm varlık tasavvuru için önem arz eden cisim, cevher, araz, hareket gibi kavramların tanımlarının geleneksel lügat anlamları da dikkate alınmak suretiyle açıklanması mümkün olmakta ve dil, düşünce ve varlık yerelleşerek yabancı tesirlere karşı korunma altına alınmaktadır.

Diğer taraftan kelâmcıların dile vurgu yapan bu yöntemi uzun vadede bazı eleştirileri de beraberinde getirmiştir. Zira başlangıçta da belirttiğimiz gibi dil son derece dinamik bir yapıya sahip olup zamanla bazı kelimeler tümüyle tedavülden kalkarken yerlerine başka kelimeler gelmekte, bazen ise toplumda yeni oluşan şartlara ve kazanımlara bağlı olarak kelimeler ilave anlamlar kazanabilmektedirler.

Kelâmcıların bu şekilde dile dayalı bir düşünce sistemini eleştirenlerin başında Endülüslü zahiri âlim İbn Hazm (ö. 456/1064) gelmektedir. O, Eş'arîler ve Hanefiler'in dilcilerin verdiği anlamı gerekçe göstererek imanı sırasıyla "tasdik" ve "dil ile ikrar"la sınırlamalarını ve bu bağlamda ameli imanın kapsamı dışına çıkarmalarını eleştirir. İbn Hazm'a göre bir lafzın, birincisi dili konuşan insanların anladığı, diğeri ise, dini indiren Allah ve tebliğle görevli Hz. Peygamber'in o lafız için belirlediği olmak üzere iki anlamı söz konusudur. Örneğin 'salât' kelimesinin lügatte karşılığı 'dua' ise de Şârî buna "belli şekilde yapılan ibadet, yani kıldığımız namaz" anlamını da vermiştir. Benzer şekilde, her ne kadar Araplar imanı tasdik ve ikrardan ibaret görseler de iman gibi dini bir kavramın çerçevesinin belirlenmesi sadece lügat anlamına göre değil, Şârî'nin belirlediği şekilde olması da gerekir. Allah, iman kavramının karşılığını belirlerken dilde kabul edilen ikrâr ve tasdîkin yanında dinî emirlerin fiilen yerine getirilmesi anlamına gelen amel unsurunu da dahil etmiştir. Böylece iman, "ikrâr, tasdîk ve amel" seklinde yeni bir anlam çerçevesine kavuşmuştur. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre bir kişinin, Allah'ın kitabını ve Hz. Peygamber'in sünnetini görmezden gelerek dildeki bir lafza sırf dil bilimcilerin verdiği anlam ekseninde bir çerçeve belirlemesi doğru değildir.

Kelâmcılar ise İbn Hazm tarafından dillendirilen bu eleştirinin farkında gözükmektedirler. Eş'ariyye'ye mensup kelamcılarından biri olan İbn Fûrek (ö. 406/1015), isimlerin "dilsel" (lügavî) ve dini (şer'î) olmak üzere ikiye ayrılmasın

karşı çıkmakta ve şer'î anlamın da dilsel anlama bağlı olması gerektiğini savunmaktadır:

"Bu konuda görüşümüz isimlerin hepsinin dilsel olduğu, Şeriat'ın ondan bir şey arttırmadığı ve onu değiştirmedir. Buna delilimiz "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik." ve "Bu Kur'an gayet açık bir Arapçadır." ayetleridir. Burada [ayetler], onlara Arap diliyle hitap ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Şeriat'teki bütün hitabın lügatin hükmüne hamledilmesi zorunludur."

İbn Fûrek'e göre eğer Şeriat, ismin daha önce içermediği bir manayı getirmiş olsaydı, cahiliye devrinde imanın manası tasdik olduğu için, o dönemin Arapları daha önce bilmedikleri bir manaya muhatap olmuş olurlardı ki bu durumda söz konusu lafzı layıkıyla anlamaları zaten mümkün olmazdı. Dolayısıyla İbn Fûrek'e şeriat sadece hüküm koyar, yoksa isimlerin manalarını belirlemez ya da ona ilave anlamlar kazandırmaz. Namaz, oruç, haç ve zekât konularında Şeriat'in bunların lügat anlamını değiştirmesi diye bir şey söz konusu değildir. Şeriat bunların vasıflarını ve şekillerini tespit eder ve muhataplarını bunları yapmakla yükümlü kılar. "Varid olan isimlerin manasını belirleme konusunda dilden başka bir otorite söz konusu değildir."

Eş'ariler her ne kadar şer'î ıstılahların ve kozmolojik terimlerin anlamlarının belirlenmesinde lügat anlamları esas alsalar da dilin otoritesine dayalı inşa ettikleri düşünce sistemleri birtakım zorluklarla karılaşmıştır. Kelimenin ne anlama geldiği konusunda bazen çok anlamlılıktan kaynaklanan belirsizlikler yaşanabilmektedir. Ayrıca, kelimenin anlamı konusunda esas kabul edilen dilcilerin görüşü en temelde rivayete dayalı olduğu için, farklı şekillerde aktarılan rivayetler, o kelimeyle gerçekte neyin kastedildiği konusunda tartışmalara yol açabilmektedir. Örneğin âlemi kelâmcıların "Allah'ın dışındaki her şey" olarak tanımladığını belirten Abdülkâhir el-Bağdâdî, bazı dilcilerin cansız varlıkları âlem kelimesinin kapsamı dışına çıkarmasını eleştirmekte ve kendi görüşüne yakın olan dilcilerin görüşünü benimsemektedir.

Bir diğer problem, kelâmcıların birbirlerinden farklı görüşlerine, dili aynı şekilde delil olarak gösterebilmeleridir. Örneğin cismin birleşik (müellef) anlamına geldiğini ve bu nedenle cismi oluşturmak için iki cüzün yeterli olduğunu savunan Eş'arîler ve Matürîdler ile cismin üç boyutlu olan şey anlamına geldiğini bu nedenle en küçük cismi oluşturmak için en az sekiz cevherin gerektiğini savunan Mu'tezilîler de görüşlerini dilcileri gerekçe göstererek savunabilmektedirler. Halbuki birbirine zıt görüşlerin aynı şekilde dilden hareketle savunulması, dilin otoritesine dayalı bir düşünce sistemi ve varlık anlayışı inşa etmenin ne derece tutarlı olduğu sorusunu akla getirmektedir.

Sonuç

İslâm dininin inanca dair ilkelerini tespit, temellendirme ve savunma rolü üstlenen kelâm ilmi, akla (nazar, istidlâl) dayalı bir yöntem kullanmasıyla ön plana çıkarılsa da klasik dönem kelâmcıları dile büyük önem atfetmişler ve kelâmî meselelerin çözümünde dili otorite olarak kullanmışlardır. Dil, düşünce ve varlık arasındaki ilişkinin doğasını dikkate aldığında kelâmcıların dile niçin bu derece önem verdiğini açıklamak zor olmayacaktır. Zira her dil belli bir coğrafyada doğmakta, kelime ve kurallarını o bölge insanının birbirleriyle ve doğa ile uzun süreçlere yayılan ilişkisiyle oluşturmaktadır. Böylelikle bin yıllara yayılan zaman zarfında ortaya çıkan dil, hayata ve varlığın kendisine yönelik geleneksel bir bakış açısının ve dünya görüşünün de taşıyıcısı haline gelmektedir. Dilin sahip olduğu bu özellik, var olanların iç yapısını ve özünü kavramada onun mühim bir dayanak ve otorite olarak görülmesini sağlamaktadır. Esasen klasik dönem kelâmcılarının, dilin otoritesine dayalı bir düşünce sistemi geliştirmesinin temelinde de dilin sahip olduğu bu potansiyel bulunmaktadır.

Dilin klasik dönem kelâmında oynadığı bu rol, kelâmcılar arasında ortak bir düşünce ve varlık anlayışı oluşturmasına katkı sağlamıştır. Kritik kavramların belli ölçüde dilin de desteğiyle belirlenip koruma altına alınması, tercüme faaliyetleriyle gündeme gelmeye başlayan Antik Yunan düşüncesinin İslâm düşüncesine etkilerini sınırlandırmıştır. Kelâmcılar fizik ve metafiziğe dair konularda İslâm filozoflarıyla mücadele ederken önemli bir savunma mekanizmasına sahip olmuşlar, dili de arkalarına alarak özgün bir düşünce sistemi oluşturabilmişlerdir. Dile dayalı bu metot, kelâmın sırf bir metafizik ya da teorik felsefe olarak algılanmasının önüne geçmiş ve hadis, tefsir, fıkıh ve fıkıh usulü gibi İslâmî bilimlerle kaynaşmasını kolaylaştırmıştır. Kelâmda dilin otorite olarak kabul edilmesi, kelâmcıların itikadî konularda eksen olarak aldıkları Kur'an'ı, nüzul dönemi lügatinden uzaklaşmaksızın yorumlamalarını da sağlamıştır.

Diğer taraftan kelâmcıların bu şekilde dilin otoritesine dayalı bir düşünce sistemini sürdürmeleri daha çok mütekaddimûn dönemine mahsus olup, müteahhirûn dönemde bu yöntemin fazla rağbet gördüğü söylenemez. Zira dil, içinde bulunulan şartlara bağlı olarak değişebilen, kelimelerin bazen çoklu anlamlara sahip olabildiği, yerel görünüm arz eden bir fenomendir. Halbuki İslâm toplumu dışındaki muhataplarını da dikkate almak zorunda olan kelâm, daha genel geçer bir dille itikadi esasları temellendirme ve savunma hedefi gütmektedir. Bu durum kelâmcıları düşüncenin kriterlerini belirleme ve varlığı araştırma konusunda daha evrensel ve değişmez bir dil/ölçü arayışına itmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî'nin mantığı kelâma dahil etmesi ve ayrıca atomculukla ilişkili tartışmalarda filozofların matematiğe dayalı aleyhteki argümanlarını dikkate alması, kelâm ilminde dil eksenli sürdürülen düşünce anlayışındaki önemli kırılma noktaları

olarak kabul edilebilir. Zira bu tavır, artık düşünce ve varlığın kurallarını belirlenmesinde mantığın, evreni araştırmada ise matematiğin daha kesin ve güvenilir bir dil olarak görüldüğü anlamına geliyordu. Halbuki -İbn Haldûn'un da belirttiği gibi- mütekaddimûn dönemi kelâmcıları mantığa karşı çıkıyorlar, düşünce sistemlerini daha çok dilin otoritesine dayalı bir kavramsal zemin üzere inşa ediyorlardı.

Son olarak belirtmeliyiz ki dil konusunda gerçekleşen bu paradigma değişimi, müteahhirûn dönemi kelâmını felsefeye yakınlaştırmıştır. Esasen cisim, cevher, araz, ruh gibi kavramların tanımlarının, lügatteki anlamlarından daha ziyade mantığın mahiyet fikrine dayalı tanım teorisi dikkate alınarak yapılması; ayrıca kelâm evren tasavvurunun temelini oluşturan atomculuk konusundaki tartışmaların dilsel çıkarımlar yerine matematiksel argümanlar üzerinden yürütülmesi dil konusunda müteahhirûn dönemde gerçekleşen paradigma değişiminin bazı önemli sonuçları olarak göstermek mümkündür.

KAYNAKÇA

Abdülkāhir el-Bağdâdî, , İstanbul: Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi, 1928.

Atış, Naciye, "Parmenides Felsefesinin Varlığı Temellendirme Tarzının Kendinden Sonraki Felsefeye Etkileri", (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2009, VII, 109-111.

Bâkillânî, , (nşr. İmadüddin Ahmed Haydar) Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.

……., , Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkiyye, 1957.

BulğenMehmet, , Ankara: TDV, 2018.

……., Mehmet, , İstanbul: İFAV 2017.

Cüveynî, , (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr), İskenderiye 1969.

Dhanani, Alnoor,, Leiden: E.J. Brill, 1994.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî, (nşr. Ahmed Emin- Ahmed ez-Zeyn), Kahire: Dâru Mektebi'l

Hayat, 1944, I.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, , (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden 1963, s. 301.

Ebü'l-Muîn en-Nesefî, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1993, I.

Endress, Gerhard, "Klâsik İslam Düşüncesinde Yunan Mantığı Savunucuları ile Arap Nahivcileri Arasındaki Tartışmalar" (çev. Mehmet Şirin Çıkar), , 2002, cilt: VI, sayı: 11, s. 205-216.

Gazzâlî, , Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1983.

……., (çev. Yunus Apaydın), Kayseri: Rey Yayınları, 1994, I.

……., ı, (metin ve çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul: Klasik 2005.

Gündoğan, Ali Osman,

"Dil ve Dil-Anlam İlişkisi", http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/AliOsman-Gundogan-Dil-ve-Anlam-Iliskisi.pdf (20.03.2018)

"Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi", http://www.aliosmangundogan.com/PDF/Makale/Ali-Osman-Gundogan-Dil-Dusunce-ve-Varlik-Iliskisi.pdf (20.03.2018).

Harman, Yakup, "Dil Varlığının Ontolojik Zemini", (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), 2014 Güz, sayı:18, s.77.

Heidegger, Martin, "Letter on Humanism", , ed. David Farrell Krell, San Francisco, 1992.

Heisenberg, Werner, : , Great Britain: Penguin Books, 2000.

Hunnings, Gordon, , Albany: SUNY Press, 1988.

İbn Haldûn, , (nşr. Halîl Şehâde - Süheyl Zekkâr), Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1431/2001.

İbn Fûrek, (nşr. Daniel Gimert),Beyrut 1987.

……., , thk. Muhammed Süleymani, Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999.

İbn Hazm, , Beyrut, 1986, III.

İbn Metteveyh, (nşr. Daniel Gimaret), Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi,

2009, I.

İnam, Ahmet, "Dilin Dillendirdiği", , Cilt: CIX Sayı: 767-768 Kasım-Aralık 2015, s. 22;

Jones, Mari, Singh, Ishtla, , New York: Routledge, 2013.

Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, (nşr. Abdülkerîm Osmân - Ahmed Ebû Haşim), Kahire 1988.

Karadaş, Cağfer, "İbn Hazm ve Eşarilik Eleştirisi", , 2009, cilt:

XVIII, sayı: 1, s. 91-92.

Leaman, Oliver, , New York: Cambridge University Press, 2002.

Mengüşoğlu, Takiyyüttin, , İstanbul: Remzi Kitabevi 1983.

Mûsâ b. Meymûn, , (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1979.

Randall, Lisa, , New York:

Harper Perennial, 2006.

Sabra, A. I., "Kalām Atomism as an Alternative Philosophy to Hellenizing Falsafa", (ed. James E. Montgomery), Leuven: Peeters 2006, s. 208.

Soykan, Ömer Naci, , İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1993, s. 49;

Stoll, Donald, , Lanham: University Press of America, 1987, s. 26;

Şemseddin Semerkandî, , (nşr. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif), Kuveyt: Mektebetü'l-Felah,

1405/1985.

Uygur, Nermin, , İstanbul: Yapı Kredi Yayınları 1997;

Williams, Duane, , New Delhi: Bloomsbury Publishing, 2017

HANEFÎLERİN "GÂLİB" KAVRAMINA YÜKLEDİĞİ ANLAMLAR VE BUNLARIN FIKHÎ HÜKÜMLERE ETKİSİ

Doç. Dr. Mehmet ÖZKAN
Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

A. GÂLİB KAVRAMI

Gâlib kelimesi, g-l-b (غ ل ب) kökünden türemiştir. Galebe (غلب) fiili, sözlükte yenmek, gâlip gelmek, aciz bırakmak, zorla almak anlamlarına gelir. Bu kelime (على) ile kullanılırsa baskın olan, baskın nitelik, temel özellik gibi anlamlara gelir. Gâlib (غَالِب) sözcüğü bu kelimenin ism-i failidir. Gâliben (غَالِبًا) şeklinde kullanıldığında, çok, çoğunlukla, çoğu zaman anlamlarına gelir. Çoğulu galebe (غلبة)dir.

Gâlib kavramı Kur'an'da, gâlib (غَالِب), yağlib (يَغْلِب), ğalebet (غلَبَت), ğâlibûn (الْغَالِبُون) gibi lafızlarla ifade edilmiş, savaşta gâlip gelmek, yenmek mutlak galibiyet, ağır basmak, kazançlı çıkmak gibi anlamlarda kullanılmıştır. Bu kavramın ism-i mef'ûlü olan mağlûb (مَغْلُوب) lafzı da "yenilmek" anlamında kullanılmıştır.

Hz. Peygamberin hadisleri incelendiğinde benzer anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Gâlib gelmek, üstün gelmek, ağır basmak, yönetmek, değiştirmek gibi anlamlar bunlar arasında sayılabilir.

Fıkıh kitaplarında bu kavram (türevleriyle birlikte), sıkça rastlanan, genellikle, genel ve çok bulunan, çoğunlukla meydana gelen, kaçınılması mümkün olmayan/doğal âfet, çoğunlukla öyle olan, meydana gelmesi genellikle öyle olan, sayı, miktar ve süre olarak çok olan, ağır basan, savaşta üstün gelmek, üstün durumda olan, kuvvetli ihtimal, yaygın olan, revaçta /tedavülde olan, hâkim, tercih, yaygın uygulama/örf, ele geçirmek, zorla sahip olmak, ekser/çoğu, kişinin bir fiili işlemesinde etkili olan duygu, genel kural, asıl/esas, mevcut olan, tam olarak gibi anlamlarda kullanılmıştır.

İslam hukuk literatürüne bakıldığında gâlib kavramının içerdiği bu zengin anlamıyla fıkhî meselelerle ilgili hükümlerin/ictihadların oluşmasında etkili olduğu görülmektedir. Kaynaklarda zikredilen şu ifadeler daha sonraları İslam hukukunun bir küllî kâidesi haline gelecek olan bu kavramın hükümler üzerindeki etkisini göstermesi bakımından önemlidir: "*Mağlûbun (nâdir) gâlib (çok) karşısında hükmü olmaz.*", "*Gâlib ile hüküm, şer'an zâhir ile hüküm (gibi) dür.*", "*Gâlib olan, meydana gelmiş gibidir.*", "*Gâlib olan, gerçekleşmiş olan gibidir.*", "*Gâlib re'y, gerçekleşmiş olan gibidir.*", "*Galebe (gâlibiyet) mübahlık konusunda zarûret menzilesindedir.*", "*Hükümlerde gâlib yakîne, nâdir ise ademe ilhak olunur.*", "*Şer'î hükümlerde gâlib, yakîne (gerçek bilgi) ilhak olunur.*", "*Bir şeyin çoğu (ekser) onun tamamı (kül) hükmündedir.*", "*Asıl, gâlibe ıtlak olunur.*", "*Hükümler gâlibe binâ edilir.*", "*Aksi ortaya çıkmadığı sürece gâlib ile hükmolunur.*", "*Mağlup gâlib karşısında yok hükmündedir.*", "*Gâlib ile nâdir teâruz ettiği zaman defi' konusunda gâlip evlâ olur.*", "*Nâdiri gâlibin altında derç etmek evlâdır.*"

İslam hukukçularının çoğu tarafından hükümlerde esas alınan bu kavramı Hanefiler daha sık kullanılmıştır. Mecelle'de bu kavram, "*İtibar, gâlib ve yaygın olanadır, nâdir olana değil.*" şeklinde küllî kâide halini almıştır. Bu kâideye genellikle belli bir görüşü tercih etmek, savunulan görüşü temellendirmek ve desteklemek için başvurulmuştur. Nassın bulunmadığı durumlarda meselelerin çözümünde delil olarak da kullanılmıştır. Hatta bazı durumlarda gâlib oluşmasa da hüküm gâlibe hamlolunarak verilmiştir. Bununla birlikte gâlib ile hüküm verilmediği durumlar da olmuştur.

Bu çalışmada Hanefilerin temel eselerinden yola çıkarak onların gâlib kavramına yüklediği anlamlar ve bunların fıkhî meselelele ilgili ictihadları üzerindeki etkisi tespit edilmeye çalışılacak, ulaşılan sonuçlar ortaya konarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

B. HANEFİLERİN GÂLİB KAVRAMINA YÜKLEDİĞİ ANLAMLAR

Bu başlık altında gâlib kavramının Hanefîlerin ictihadları üzerindeki etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bunun için de Hanefî fıkıh kaynaklarından alınan örnek meselelere ibadetler, muâmelat, ukûbat gibi fıkhın temel konu başlıkları altında yer verilecektir.

1. TEMİZLİK VE İBADETLER

1.1. Temizlik

Hanefîlerde görünmeyen pisliğin temizlenmesi konusunda "Sizden biriniz uykudan kalktığı zaman elini üç defa yıkamadıkça bir kaba daldırmasın. Çünkü o, elinin nerede gecelediğini bilmez." hadisi esas alınmıştır. Onlara göre, Resulüllah,

pislik olma olasılığında bile üç defa yıkamayı emretmişse pis olduğu kesin olan bir şeyi yıkamayı emretmesi elbette önceliklidir. Şafiîler ise "sonra onu yıkayın" hadisinde sayı belirtilmediği için köpeğin yalaması dışında pis sayılan şeylerin temizlenmesinde kişinin zann-ı gâlibinin esas alınması gerektiğini söylemiştir. Eğer bir defa yıkamakla temzilendiği kanaati oluşursa bu yeterli olur. Bu konuda Hanefîler, kişide zann-ı gâlibin üç kez yıkamakla oluşacağı görüşündedirler.

Bu konudaki örneklerden biri de kadınların özel durumuyla ilgilidir. Hanefilere göre hayız müddeti gâliben altı veya yedi gündür. Bundan daha azı veya çoğu da vardır.

1.2. Abdest ve Teyemmüm

Gâlib kavramının etki ettiği hükümlerden bir kısmı da abdest ve teyemmüm konusundadır. Mesela, bir kimse tükürüğünde kan görse, tükürük gâlib ise abdest alması gerekmez. Çünkü bu durumda kan kendiliğinden çıkmamıştır. Tükürük onu çıkarmıştır. Hüküm, *gâlib* olana göredir. Kan tükürüğe gâlib ise abdest alması gerekir. Çünkü bu durumda kan kendiliğinden çıkmış demektir. Eğer kan ve tükürük eşitse İmam Muhammed'e göre güzel olan (müstehab) abdestini tazelemektir. Bu meselede gâlib kavramı "*miktarca daha fazla*" anlamında kullanılmıştır.

Gâlib kavramının nâdir olarak değil de "*çoğunlukla meydana gelen", "meydana gelmesi genellikle öyle olan"* anlamında kullanıldığı yerlerden biri abdest konusudur. Eğer erkek, kadına aralarında elbise olmaksızın dokunur da erkeklik organı sertleşirse abdest alması gerekir. Bu, Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un istihsan deliline dayanarak verdiği bir hükümdür. İmam Muhammed ise kıyasa dayanarak bu durumdaki kişinin abdestinin bozulmayacağına hükmetmiştir. Bu meselede Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'un dayanağı şudur: Tene dokunma hususunda işi bu noktaya vardırmış kişinin durumunda gâlib olan kendisinden gerçekten mezi çıkması durumudur. Hüküm *nâdir olana değil gâlib olana* binâ edildiğinden o kişiye de mezisi gelen kimse işlemi yapılır.

Hanefilere göre misafir ve mukîm için su arama mesafesi bir mil (üç fersah)tır. İmam Muhammed'den rivayet edildiğine göre bu, yakînî bilgi veya gâlib yoluyla suyun uzaklığı sabit olduğu zamandır. *Zann-ı gâlibe* göre, su yakınsa veya âdil bir adam suyun yakın olduğunu haber vermişse teyemmüm mübah olmaz. Çünkü zâhiren su yok değildir, aramak gerekir.

Hanefi mezhebine göre, abdestte başın dörtte birinin mesh edilmesi gerekir. Çünkü el, *gâliben* başın dörtte birlik miktarını kaplar. Yine onlara göre, abdestte yıkanması farz olan "yüz"ün sınırı, baştaki saç bitiminden çene altına ve bir kulak yumuşağından diğerine kadar olan kısımdır. *Gâlib olan,* yüzün saç bitiminden başlamasıdır.

Bir başka örnek ise organlarında yara olan cünüp kimsenin boy abdesti konusundadır. Organının sağlıklı olan kısmı *gâlib* ise o kısmı yıkar, yaralı olan kısmını ise sargı ile bağlar ve sargı üzerini mesh eder. Şayet yaralı kısım *gâlib* ise o zaman teyemmüm eder.

1.3. Namaz

Namaz konusu, gâlib kavramının etkilediği hükümlerin çokça bulunduğu bir alandır. Gemide namaz konusu bunlardan biridir. Bir kimse, namaz kılmak için gemiden karaya çıkabiliyorsa dışarı çıkarak ve karada ayakta durarak namazını kılması, ihtilaftan uzak kalması için daha uygundur. Karaya çıkabildiği veya ayakta durabildiği halde gemide oturarak namazını kılsa Ebu Hanife'ye göre "istihsan" yoluyla geçerlidir. Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre namazı geçerli değildir. İmameyn bu konuda kıyasa dayanmıştır. İstihsanın açıklaması şöyledir: Gemi yolculuklarında *sıkça rastlanan durum,* ayağa kalkıldığında başın dönmesidir. Hükümlerde ender olan durumlara değil *sık rastlanan ve yaygın olana* göre verilir. Bu meselde *gâlibiyet* ilkesi istihsanın gerekçesi kabul edilmiştir.

Bu konuda ikinci örnek, namazda, kılınan rekâtların sayısında şüpheye düşme durumudur. Bir kimse dört rekâtlık namazını üç mü yoksa dört rekât mı kıldığı konusunda şüpheye düşerse bakılır: Eğer bu durum ilk defa başına geliyorsa namazını yeniden kılar (isti'naf). İlk defa değil de şüphe sıklıkla meydana geliyorsa ve bir *gâlib zannı* varsa ona göre bina eder. *Zann-ı gâlib* oluşmamışsa o zaman yakîn üzere bina eder. Bu meselede *zann-ı gâlib*in hüküm üzerinde etkisi olduğu görülmektedir.

Namaz konusunda zann-ı gâlib ile hüküm verilen meselelerden biri de kıblenin tayinidir. Eğer kıbleyi bulma konusunda ictihadda bulunmaktan başka çare yoksa taharrî (araştırma) yapmak icap eder. Taharrî sonucunda *zann-ı gâlib*ine göre kıble belirlenir. Aynı şekilde havanın bulutlu olduğu durumlarda namaz vaktinin tespitinde tahharî yapılır ve bunun sonucunda ortaya çıkan *gâlib zanna* göre amel edilir. Yakînî bir bilgiye sahip olunamadığı zaman *zann-ı gâlibe* göre amel edilir.

Hanefiler'de sel, rüzgâr ve benzeri doğal sebeplerle içinde pislik olabileceği düşüncesiyle çukur yerlerde namaz kılmak mekruh görülmüştür. Çünkü *gâlib olan*, oralara akan selin pislik getirmesi veya oralara pislik bırakılmasıdır.

Bu konuda son olarak bulûğ yaşı örnek verilebirlir. Bulûğ yaşı esasen kişiden kişiye değişiklik arzetse de erkeklerde *gâliben* on beş yaş olarak kabul edilmiştir.

1.4. Oruç

İmsak ve iftar vaktinde şüphe edilmesi durumunda oruçlunun nasıl davranması gerektiği konusunda yapılan ictihadlarda *gâlib zannın* etkili olduğu

görülmektedir. Hanefilere göre, oruç tutacak kişi fecrin doğmadığından emin olursa (yakîn) sahur yapması müstehab olur. Ekser zannına (*zann-ı gâlib*) göre fecir doğmuşsa yemeği bırakması gerekir. Fakat yerse kaza gerekmez. Çünkü gecenin devamı asıldır. Bu durum, *re'y-i gâlib* ile sabittir. Şüphe (şek) veya ihtimal fecrin doğuşu konusundadır. Şek ve ihtimal sebebiyle kaza vacib olmaz.

Şayet ekser reyi (*zann-ı gâlib*) fecrin doğduğu şeklinde ise ve bu zannına dayanarak yerse Hasan b. Ziyad'ın Ebu Hanife'den rivayet ettiğine göre orucu kaza etmesi gerekir. Ebu Yusuf'a göre kaza gerekmez. Çünkü asıl olan gece olmasıdır. Bu bilgi ise ancak yakîn ile değişir. Şayet *zann-ı gâlib* güneşin battığı yönündeyse güneşin batmış olması ihtimaliyle orucu açması doğru olmaz. İftar ederse de kaza gerekmez. Çünkü amel hakkında gâlib, yakîn menzilesindedir. *Gâlib zann*ına göre güneş batmamışsa, buna rağmen iftar etmişse kaza gerekir. Çünkü gündüzün devam etmesi asıldır. Güneşin batması ise ihtimaldir. Fakat kefaret gerekmez. Bazı fukahâya göre ise gerekir. Çünkü gündüzün devam ettiği hususu yakîndir. Tercih edilen görüş kefaret gerekmemesi şeklindekidir.

Oruçla ilgili diğer bir mesele de oruçlunun eşiyle mübaşeretinin (yakınlaşma) hükmüdür. Hasan b. Ziyad'tan rivayet edildiğine göre oruçlu iken eşiyle mübaşeret mekruhtur. Çünkü mübaşeret *gâliben* daha ileri gitmeye yol açar. Bu meselede *gâlib* kavramı *kuvvetle muhtemel*, *genellikle* gibi anlamlarda kullanılmış ve hükmün gerekçelerinden biri olmuştur.

1.5. Zekât ve Fitre

Gâlib kavramının etkili olduğu konulardan biri de paraların zekâtıdır. Hanefilere göre, gümüş parada gâlib olan gümüş olduğunda o para gümüş kabul edilir. Parada altın ve gümüş değil de bunların dışındaki metaller *gâlib* ise o zaman urûz (altın veya gümüşten başka mal) kabul edilir. Yani hüküm *gâlibe göre* olur. Kıymeti nisab miktarına ulaştığında zekâtı verilir. Dirhem paralar genellikle başka metallerle karıştırılır. Zira dirhem, başka metaller olmadan basılamaz. Yani karışım çok olmaz. Bu nedenle dirhem gümüş kabul edilir. Ne zaman karışım gümüşe *gâlib* olursa o zaman o para dirhem gibi değil karışımı oluşturan maden (urûz) gibi kabul edilir. Hanefiler dirhemlerin zekâtında bu nedenle gâlibiyeti esas almışlardır. Bu konuda gâlib, *yarıdan fazla* anlamındadır.

Hanefilere göre, ticaret mallarının zekâtında kıymetlendirme yapılabilir. Buna göre her iki yüz dirhemde beş dirhem zekât verilir. Ebu Yusuf'a göre satın aldığı para ile kıymetlendirmek gerekir. Çünkü maliyetin bilinmesinde bu daha gerçekçidir. Eğer para ile değil de başka bir semen ile almışsa o zaman *kıymetlendirme gâlib olan (tedavüldeki en çok kullanılan) para* üzenden yapılır. Gâlib para dirhem ise dirhem ile, dinar ise dinar üzerinden yapılır.

İmam Muhammed'e göre ise her halükârda gasp edilen veya helak edilen mallarda olduğu gibi kıymetlendirme *gâlib para* üzerinden yapılır.

Hayvanların zekâtında sâime olup olmadıklarına bakılır. Senenin bir kısmını merada diğer kısmını ahırda geçirmişse bu konuda *gâlib* olana itibar edilir. Çünkü *ekser (çok) kül (tamamı) hükmünde*dir. Bu konuda galib, *ekser* manasında kullanılmıştır.

Buna benzer bir örnek de öşür konusundadır. Öşrün vacib olan miktarı konusunda ürünün sulama durumuna bakılır. Şayet sulamanın bir kısmı nehir ile diğer kısmı araç gereç ile yapılmışsa *gâlib* olana bakılır. Saime hayvanların zekâtında olduğu gibi burada da hüküm aynıdır. Zira *ekser, kül hükmünde*dir.

Fıtır sadakası ile ilgili örnek vermek gerekirse; fitre hurma, buğday, arpa veya kuru üzümden birinden verilebilir. Bu konuda muhayyerlik söz konusudur. Buna göre, vacib olan fitre, ya beldenin *gâlib* yiyeceği veya bu bilinmiyorsa kişinin kendi yiyeceği üzerinden hesaplanır. İslamın ilk dönemlerinde Medine'de *hurma gâlib olduğu için* hurmadan, diğer beldelerde *buğday gâlib olduğundan* buğdaydan verilirdi. Hanefilere göre fıtır sadakası için göz önüne alınan zenginlik aslî ihtiyaçlar dışında kişinin ya iki yüz dirhem gümüş ya da gümüşü *daha fazla (gâlib)* olan dirhemlerden iki yüz dirheme denk miktarda bir mal varlığına sahip olmasıdır.

1.6. Hac

Hz. Aişe'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Harem ve Hill bölgesinde akrep, fare, ısırgan köpek gibi hayvanların öldürülmesini emretmiştir. Bunun mübah olmasının sebebi söz konusu hayvanların *gâliben* insanlara zarar verme ve düşmanlık etme tabiatına sahip olmalarındandır. Mesela ısırgan köpek insanlara zarar verir ve bu *gâliben* böyledir.

Haccın edâ edilebilmesi için gerekli şartlardan biri de yol güvenliğidir. Buna göre yolda güvenlik *gâlib* ise hac farzdır, değilse farz değildir.

1.7. Yemin ve Adak

Gâlib kavramının hükümlere etki ettiği konulardan biri de yemin konusudur. Bir kimse ekmekle birlikte katık yemeyeceğine dair yemin ettikten sonra süt, yağ, sirke, tereyağı ve benzeri şeyler yese yeminini bozmuş olur. Fakat peynir ve yumurta yerse yeminini bozmuş olmaz. Bu, Ebû Hanife ve Ebu Yusuf'un görüşüdür. İmam Muhammed'e göre ise bunlar *gâlib olarak* ekmekle yenirse yeminini bozmuş olur. Kızarmış et, peynir gibi şeyler de böyledir. Bunlar katıktır. Yeminini bozmuş olur. Katık *gâlib*en ekmeğe tabi olarak yenen şeydir. Bundan kastedilen, ekmekle yenen her şey değildir. Bu nedenle (katık niteliğindeki şeyi yemeyeceğine dair yemin edenin) ekmekle birlikte karpuz yemesi halinde yemin bozulmuş

olmaz. Yine bir kimse ekmekle birlikte künefe veya kadayıf yese yemini bozulmaz. Çünkü gâlib olan bunları tek başına yemektir. Ekmekle birlikte değil. Bu nedenle bunlar katık olarak adlandırılmaz.

Yemin lafızları, iki manaya gelme ihtimali durumunda *insanlar arasında gâlib* olan manaya hamlolunur. Hanefilere göre, bir kişi "aleyye nezrun" (adağım olsun) dese, bu sözü söylerken herhangi bir şeyle kayıtlamamışsa normal şartlar göz önüne alınarak adak anlamı *üstün kılınır (gâlib)* ve ona hamledilir. Yemin kefareti konusunda "*Ailenize yedirdiğinizin ortasından…*" ayetindeki "*orta*"dan maksat ise, Malikî mezhebinde muteber olan görüşe göre kişinin kendi yiyip içtiğinin ortalaması değil şehir haklının yiyip içtiğinin ortalamasıdır. Burada ortalama, *gâlib* manasındadır.

Son olarak yemin-i gamûs örneği verilebilir. Gamûs yemin, geçmişte olan bir olayı yalanlamaya dönük yemindir. Burada "geçmiş" denmesi, *gâlib üzerine binâ edilmesi*ndendir. Yoksa şimdiki zaman için de geçerlidir.

2. MUAMELAT

Bu başlık altında ticaret hayatı, aile hayatı, helal ve haram gibi temel konular başta olmak üzere bazı muamelelerin hükümlerinin ortaya çıkmasında gâlib kavramının etkisine dair örneklere yer verilecektir.

2.1. Tazminat

Galip kavramının etkilediği hükmlerden bazısı kiralama konusundadır. Mesela, bir kimse buğdayını taşıtmak için taşıyıcı kiralasa o taşıyıcı buğdayı kara yolu ile değil de deniz yoluyla taşır da yük batarsa buğdayı tazmin eder. Çünkü onu yok olmayla başbaşa bırakmıştır. Zira deniz yolculuğunda kişilerin yanlarındaki yükle birlikte batıp yok olmaları *sıkça rastlanan (gâlib)* olaylardandır.

Serahsî'nin bu örnekte taşıma işinde deniz yolunun tercih edilmesi sebebiyle malın telef olması halinde taşyıcının bunu tazmin etmesi gerektiği hükmünü yaşadığı dönemde deniz ulaşımının gâliben güvensiz bir ulaşım olmasına bağladığı görülmektedir.

Diğer bir örnek, çamaşırcı (kassar)'dır. Çamaşırcı, işini bitirdikten sonra kumaş onun elindeyken telef olursa, Ebu Hanife'ye göre kendisi ücret alamaz. Fakat tazminat ödemekle de yükümlü olmaz. Züfer ve Hasan b. Ziyad da bu görüştedir. Fakat Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre *büyük bir yangın (el-harku'l-gâlib) gibi kaçınılması mümkün olmayan durumlar* dışında çamaşırcı kendi elinde telef olan elbiseyi öder.

2.2. Vadeli Satış

Peşin veya ödeme zamanı belli olmak şartıyla veresiye satış caizdir. Satışta fiyat mutlak olarak olarak zikredildiği zaman ülkede gâlib olan para birimi esas alınır. Farklı para birimleri varsa bunlardan biri tercih edilinceye kadar satış fâsid olur. Bu konuda Ebu Yusuf, satın alma işlemi hangi para ile yapıldıysa hesaplama işinin o para birimiyle yapılması gerektiği görüşündedir. Eğer mal, paradan başka bir şeyle satın alınmışsa o mala ülkede yaygın olan para birimi üzerinden değer biçilir. İmam Muhammed'e göre ise her halükârda *yaygın olan (gâlib)* para birimi esas alınır.

2.3. Sarf

Gâlib ile ilgili örneklerden biri de sarf konusudur. Bir kimse diğer bir kimseden yüz dinar karşılığında bin dirhem aldığı halde taraflardan hiçbiri paranın niteliklerini belirtmemişse, *o ülkede kullanımda olan/halkın kullandığı* paranın verilmesi gerekir. Çünkü insanlar arası ilişkilerde *kullanımda olan para* ile ödeme yapmak örftür. Akdin mutlak olarak yapılması durumunda da ödemenin kullanımda olan parayla yapılacağı kabul edilir. Çünkü örf ile belirlenmiş bir husus delil ile belirlenmiş gibi kabul edilir. Eğer akit Kûfe'de yapılmışsa Kûfe dinarı üzerinden yapılmış olur. Bu meselede Hanefilerin gâlib paranın örf ile belirlenmesi gerektiği görüşünde oldukları görülmektedir.

Sarf akdinde her iki tarafın da sarfa konu olan nakdi kabz etmesi (alması) esastır. Çünkü bunlarda asl olan paralık vasfıdır. Bunların akdinde, taayyün caiz olmaz. Selemde ise anaparanın kabzı şart koşulur. Zira seleme konu olan mal borçtur. Re'sü'l-mal (anamal) ise *galiben* nakittir. Bu durumda borca borç olmuş olur. İlletin mevcut olmaması durumunda hüküm de olmaz.

2.4. Borç

Kişinin elindeki dirhemleri sayı olarak ikrar etmesi durumunda o beldede *revaçta olan (gâlib)* para dikkate alınır. Mesela, bir kimse "falancanın bende yüz tane dirhem alacağı vardır" dese, daha sonra da "bunlar (on tanesinin ağırlığı) beş veya altı miskal ağırlığındadır" dese, ikrarı Kufe'de yapmış olsa ağırlığı (on tanesinin ağırlığı) yedi (miskal) olan yüz dirhemi ödemesi gerekir. Bundan daha az olan ağırlık kabul edilmez. Fakat ağırlığı, ilk sözüne bitişik olarak söylemiş olursa o zaman kabul edilir.

Söz mutlak olarak söylendiyse, söylendiği bölgede de birbirinden farklı paralar varsa bu paralardan biri diğerlerinden daha çok revaçta ise, mutlak olarak yapılan ikrar o para üzerinden geçerli sayılır. Paraların revaç yönünden birbirlerine üstünlüğü yoksa ağırlığı düşük olan para birimi üzerinden geçerli olur. Çünkü en düşük miktar kesindir.

1.5. Rehin (İpotek)

Hanefîlere göre, rehin sözleşmesinin yolculukta olduğu gibi yolculuk dışında da yapılması caizdir. Fakat Zahirîler "*Eğer yolculukta iseniz ve yazıcı bulamazsanız borçludan rehin alırsınız.*" mealindeki ayetinin ilk bakışta anlaşılan anlamına bakarak, rehin sözleşmesinin sadece yolculuk durumunda caiz olduğunu savunmuşlardır.

Hanefiler ise buradaki koşulun gerçek anlamda bir koşul olmayıp insanların hukukî işlemlerindeki alışkanlıkları dikkate alınarak bu ifadenin kullanıldığını söylemişlerdir. Çünkü insanlar, *genellikle (gâliben)* alacaklarını bir belde veya tanıklık yoluyla güvence altına alma imkânı bulamadıklarında rehin sözleşmesine başvururlar. Bu da *genellikle (gâliben)* yolculuk durumunda olur. Resûlüllahtan günümüze kadar gelen rehin uygulamaları da rehin sözleşmesinin yolculukta ve yolculuk dışında (hazarda ve seferde) caiz olduğunu göstermektedir. Ayrıca rehinde *gâlib olan,* borca eşit olmasıdır.

1.6. Alışveriş

Hanefi mezhebine göre satımda galib olan, hususan piyasa fiyatlarının esas alımasıdır. Satışlarda *gâlib* olan diğer bir husus da müşterinin malı görmesidir. Satıcı müşteriyi çağırır ve malı gösterir. Müşteri zahire göre alır. Bu durumda *gâlib olan*, zahir olandır.

1.7. Vakıf

Vakıf sahih olduğunda satışı da mülk edinilmesi de caiz olmaz. Fakat şâyi hisseli ise (müşâ) Ebu Yusuf'a göre ortak, hissesini almak isterse (taksim) bu caizdir. Kısmet demek, hisse sahibinin payını ayırmak demektir. Sonuç olarak mekîlât (ölçü) ve mevzûnât (tartı) dışındaki şeylerde *gâlib* olan (uygulama) mübadeledir. Fakat Hanefiler satış ve temlik kabul etmeyen vakıf konusunda *gâlib olanı* mübadele değil de ifraz (ayırma) anlamında kabul etmişlerdir. Bu nedenle ortak gayrimenkulündeki payını vakfeden kişi, ortağının payını ayırması gerekir.

Vakıf konusuyla ilgili diğer bir örnek ilim talebelerine vakıfta bulunmanın cevazı konusudur. Bu cevazın sebebi, onlarda *gâlib* olanın fakirlik olmasıdır.

1.8. Mefkûd (Kayıp)

Mefkudun ölümüne hükmedilebilmesi için doksan, yüz veya yüz yirmi yıl geçmesi gerektiğine dair görüşler varsa da Hanefilerde muteber görüş yaşıtlarının vefat etmesidir. Müteahhirûn Hanefiler ise altmış yılı esas almışlardır. Zira onlara göre *gâlib* olan budur.

1.9. Kiralama

Bir adam Mekke'den Medine'ye, bilinen bir yoldan gitmek için bir binek kiralasa bu işlem sahih olur. Şayet şart koşmazsa burada iki menzil arasındaki mesafe (merâhil) esas alınır. Bu mesafe her ikisini de bağlar. Çünkü insanların yolcuğunda *ağleb* olan budur. Hem kiralayan hem de kiraya veren için insanların uygulamasında *galib olan mesafe* bağlayıcı olur.

1.10. Süt Hısımlığı

Hanefi mezhebine göre bir kadının sütü yemeğe karıştırılsa ve çocuk bu yemekten yese eğer yemek ateşe konulmuş ve pişirilerek değişmişse, bu bir emme sayılmaz. Evlenme yasağı meydana getirmez. Çünkü ateş onu değiştirmiştir. Sütün besleme ve kemikleri oluşturma özelliği kaybolmuştur. Yemekteki süt yarıdan az olursa hüküm bu şekildedir. Yarıdan çok olursa Ebu Hanife'ye göre hüküm aynı olur, sütten dolayı yasaklık oluşmaz. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre bu durumda yasaklık meydana gelir. Çünkü *hüküm çoğunlukta olana* göre verilir. Bu karışımda çok olan süttür. Ayrıca sütün hiçbir özelliği değişmemiştir.

Diğer bir örnek kadının sütünün su ve diğer sıvılarla karışması durumunda hısımlık meydana gelip gelmeyeceği konusudur. Süt, su ile karıştığında süt *gâlib* olursa süt hısımlığı/haramlığı meydana gelir. Su *gâlib* olursa haramlık oluşmaz. Süt ilaca karıştırılırsa, eğer süt *gâlib* olursa süt hısımlığı oluşur. Kadının sütü koyun sütüne karışsa kadının sütü *gâlib olursa* süt hısımlığı oluşur. Koyun sütü *gâlib* olursa hısımlık oluşmaz. Şayet iki kadının sütü karışırsa Ebu Hanife ve Ebu Yusufa göre daha çok olanı süt hısımlığı oluşturur. İmam Muhammed ise her ikisi de süt hısımlığı oluşturacağı görüşündedir.

1.11. Miras

Ana karnındaki çocuk için ayrılacak (mevkûf) miras miktarı konusunda farklı görüşler vardır. Ebu Hanife'ye göre dört oğul payı, Ebu Yususf'a göre iki oğul payı askıda tutulur. İmam Muhammed de bu görüştedir. Fakat Hassaf'ın Ebû Yusuf'tan rivayet ettiğine göre söz konusu durumda askıda tutulacak pay bir oğul payıdır. Serhasî doğru olanın bu olduğunu fetvanın da buna göre verildiğini söylemiştir. Çünkü ona göre kadın *gâliben bir batında bir çocuk* doğurur. Daha fazla doğurması nadirattandır. Bu nedenle kadının karnında bir çocuk olduğu varsayılarak hüküm verilmesi daha doğru bulunmuştur.

2.12. Helal-Haram

Bir kimse ilaç ile hamrı yoğrulup karıştırır veya ilacın karışımlarından biri durumuna getirir ve ilaç gâlib olduğu halde onu içerse kendisine ceza gerekmez. Şayet gâlib durumda olan hamr ise ceza gerekir. Çünkü farklı cinsten olduğu

zaman mağlûb, gâlib tarafından yok edilmiş olmaktadır. Hüküm ise *gâlibe göre* verilir.

Ebu Hanife'ye göre günah olan ve haddi gerektiren sarhoşluğun ölçüsü hiçbir şey anlamayacak derecede aklın gitmesidir. İmameyn'e göre ise, *gâliben* sözleri biri diğerine karışmak, hezeyan halinde olmaktır.

Halkının *çoğu* Mecûsî (ateşe tapan) olan bir beldede, Müslümanın kestiği bir hayvana ait olduğu bilinmeden et satın alınması helal olmaz. Halkının *çoğu* Müslüman olan bir beldede ise et satın almak helaldir.

Serbest dolaşan tavuk, deve ve köpek gibi *gâliben* necasetten korunmayan hayvanların artıkları mekruhtur. Cellale olan deve sığır ve koyun etleri de mekruhtur. Çünkü bunlar *gâliben* necaset yerler.

3. UKUBAT VE YARGI

3.1. Öldürme ve Yaralama

İki kişiden birisinin bir kişinin elini kasten kesmesi diğerinin de kılıçla boynunu vurması durumunda Hanefilere göre kısas olarak ikincisi öldürülür, birincisinin de eli kesilir.

Züfer ve Şafii'ye göre her ikisi de öldürülür. Çünkü her iki fiille de ölüm gerçekleşir. Hanefiler gerekçe olarak ise boynu vurmanın ölüme götürdüğünü fakat el kesmenin *genellikle (gâliben)* ölüme yol açmadığını söylemişlerdir.

Ebu Hanife'ye göre, kasta benzer öldürme (şibh-i amd), silah olarak kullanılmayan şeylerle kasten vurmaktır.

Ebu Yusuf, Muhammed ve Şafiî'ye göre ise büyük bir taş veya büyük bir sopa ile vurduğunda amd (kasıt), *galiben* ölmeyeceği bir büyüklükteki taş ile vurduğunda ise şibh-i amd olur. Küçük alet kullanmakla kasıt manası hafifletilmiş olur. Zira onda öldürme değil de daha ziyade te'dib manası vardır.

Kasten adam öldürmede kısas cezası gerekir. Çünkü İslam'da *gâlib (esas)* olan canların korunmasıdır. Hanefî kaynaklarında diyet konusu işlenirken insanın dişlerinin *gâliben* otuz iki olduğu kabul edilmiştir.

3.2. Şahitlik

Tek başına kadınların şahitliği (erkekler olmaksızın) cumhura göre doğum, çocuğun doğumda çıkardığı ses ve kadın hastalıkları gibi *galiben erkeklerin muttali olamayacağı* konularda kabul edilir.

Ebu Hanife'ye göre süt emzirme konusunda yalnızca kadınların şahitliği kabul edilmez. Kadınlarla birlikte erkeklerin de şahitlik yapması gerekir.

Davalı, ta'dil edilinceye kadar mestûrun (adil olup olmadığı henüz belli olmayan kimse) şahitliğiyle hapis olunur. Zira mestûrda *gâlib olan* adalettir.

C. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

İslam hukukunda gâlib kavramının içerdiği anlamlara ve özellikle fürû-i fıkıh konularında kaynaklarda zikredilen ictihad öeneklerine balıkdığında aşağıdaki değerlendirmeyi yapmak mümkündür.

Birincisi, gâlib kavramı Kur'an ve sünnette kullanılmış ve yeri geldiğinde nassların anlaşılmasına zemin oluşturmuştur. Mesela, (*Ey Muhammed!) Sana, kendilerine nelerin helâl kılındığını soruyorlar. De ki: "Size temiz ve hoş olan şeyler, bir de Allah'ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığınız avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helâl kılındı. Onların sizin için tuttuklarından yiyin. Onu (av için) salarken üzerine Allah'ın adını anın (besmele çekin) ...*" ayetinde avcı hayvan anlamında (مُكَلِّبِينَ) kelimesi kullanılmıştır. Bu kelimenin kullanılmasının nedeni, o zamanlarda gâlib olanın avda köpek kullanılmasındır.

İkincisi, gâlib kavramı bazen fıkıh kitaplarında müçtehitler tarafından nasslara dayalı ictihatları teyid anlamında kulanılmıştır. Örneğin Hanefilere göre sâime eşek ve katırlardan zekât vermek gerekmez. Delilleri, Hz. Peygamber'in hadisidir. Serahsî, bu hadisi zikrettikten sonra sâime eşek ve katırların çok bulunmakla birlikte çoğu beldede sâime olarak yetiştirilmediğini, bu nedenle de "*nâdir olana itibar edilmez"* kaidesine göre bunlardan zekât verimeyeceği söylemiştir.

Üçüncüsü nasslarda hükmü açık olarak bulunmayan bazı meselelerin çözümünde Mecelle'de de yer alan "*itibar gâlib-i şâyi'adır, nadire değildir"* (mad. 42) şeklinde kaideleşen gâlibiyet ilkesi etkili olmuştur. Bunun temelinde kaynağı nass olan fıkıh kaidelerinin, hakkında hüküm bulunmayan meselelerde müstakil bir hüküm kaynağı olabileceği görüşü yer almaktadır.

Görüldüğü kadarıyla gâlib kavramı gerek nasslarda yer alan hükümlerde gerek şer'î delillerle ulaşılan hükümlerde gerekse hakkında şer'î delil bulunmayan konularda hükmün açıklayıcısı, teyid edicisi veya gerekçesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum, günümüzde de fıkhın anlaşılmasında, güncel fıkhî meselelerin çözümünde gâlib kavramının etkili olabileceğini ortaya koymaktadır. Özellikle itikat ve ibadet dışında yer alan beşerî ve sosyal hayata dönük konularda daha önceki dönemlerde o dönemin şartlarına göre gâlibiyet ilkesinin de etkisiyle çözümlenmiş mesleleri yeniden ele almak ve aynı ilkeyi günmüz şartlarına uyarlayarak meseleleri çözmeye çalışmak mümkündür. Bu imkân sadece önceki meseleleri yeniden ele almak için değil yeni meseleleri aynı çerçevede çözüme kavuşturmak için de geçerlidir.

KAYNAKÇA

Ahmed Muhtar Ömer, Alemü'l-Kütüb, Kahire, 1.Baskı, 2008.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn (ö.631/1233), Thk. Abdürrzzak el-Afifî, c. I

IV, Mektebetü'l-İslamî, Beyrut, Lübnan, ty.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed (ö.786 / 1384), Dâru'l- Fikr, (İbnü'l

Hümâm'ın Fethu'l-kadîr'i ile birlikte), 2. Basım, Beyrut, ty.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail (ö. 256/870), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Cassâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, (ö. 370/981), Vizaratü'l-Evkâf el Kuveytiyye, 1414/1994.

Şerhu Muhtasari't-Tahâvî, Dâru'l-beşâiri'l-İslamiyye-dâru's-sirâc, 1431/2010.

Cevherî, İsmail b. Hammad, , Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr,

Dâru'l-âlem li'l-melâyîn, 4. Baskı, 1990.

E**bu'l-Hüsyin Ahmed b. Faris**, , Thk. Abdüsselam Harun, 3. Baskı, Daru'l-cîl,

Beyrut, ty.

Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as (ö. 275/889), , Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

İbn Abidîn, Muhammed Emîn (ö.1252/1836), , Dâru'l-Fikr,

Beyrut, İkinci Basım, 1412/1992.

İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed (ö.681/1457), Daru'l-Fikr, ty.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Muhammed b.Ebî Bekr (ö.751/1350), *İ'lâmü'l-Muvakkiîn An Rabbi'l* Thk. İbn Hasan Al-i Süleyman, Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suudiyye, 1423.

İbn Kudâme, Muvaffakuddin (ö.620/1223), el Mehtebetü'l-Kahire,1388/1968.

İbn Mâce, Ebû Abdullah (ö. 273/887), es I-II, Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru'l-hadîs,

Kahire 1994.

İbnü's-Saatî, Muzafferüddin Ahmed (ö. 694/1295), Thk. Sa'd b. Garir b. Mehdi es

Sülemî, Risaletü Doktora (Câmiatü Ümmi'l-Kurâ), c.I-II, 1405/1985.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî, (ö. 970/1563), Dâru'l-kütübi'l

ilmiyye, Lübnan, 1419/1999.

İbn Rüşd el-Hafîd, Muhammed b. Ahmed (ö.520/1126), Daru'l-hadis, Kahire, 1425/2004.

Kâsânî, Alâudddîn Ebû Bekr (ö.587/1191), Dâru'l-

Kütübü'l-İlmiyye, 1986.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed (ö. 428/1037), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997. (terc. Soner Duman, Osman Güman), Beka Yayıncılık, İstanbul 2015.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh (ö. 179/795), Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, c. I-IV, 1415/1994.

Merğinânî, Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr (ö.593/1197), el, Dâru ehyâti't

türâsi'l-Arabî, Beyrut, ty.

Muhammed b. Manzur el-Mısrî, Daru Sâdır, 1. Basım, Beyrut.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc (ö. 261/875), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb (ö. 303/915), , Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

Razî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer (ö.606/1210), , Thk. Dr. Taha Cabir Sttaz Alvanî, **Müessetü'r-Risale**, 1418/1997.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed (ö. 539/1144), Daru'l-Kütübi'l **İlmiyye**, Beyrut/Lübnan, ty.

Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090), Çağrı Yayınları, İstanbul 1983.

Şafiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs (ö. 204/820), , Daru'l-ma'rife, Beyrut, 1410/1990.

Şeybanî, Muhammed b. Hasan (ö.189/ 806), Thk. Ebu'l-Vefa el-Afganî, Alemü'l-Kütüb, **I.Baskı**, Beyrut, 1410/1990.

Sülemî, İzzüddin Abdülaziz b. Abdisselam (ö. 660/ 1262), Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.

Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ (ö. 279/892), Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.

MASUM İMAM DÜŞÜNCESİNİN Şİİ HADİS YORUMUNA VE SÜNNİ-Şİİ MEZHEP AYRIŞMASINA ETKİSİ

Doç. Dr. Yusuf SUİÇMEZ
Yakın Doğu Ün. İlahiyat Fak. Öğr. Üyesi, KKTC/ yusuf.suicmez@neu.edu.tr

Hz. Peygamber döneminde mezheplere dayalı bir anlayış söz konusu olmadığı için farklı mezhep usullerinden bahsedilmesi mümkün değildir. Nitekim Hz. Osman dönemine kadar basit fıkhi ihtilaflar dışında önemli bir ayrılığın ortaya çıkmadığı belirtilmiştir. Bundan dolayı da Hz. Ali'nin hilafeti konusu gündeme gelene kadar da Şia'ya ait rivayetler ile erken döneme ait Şia rivayet usulü ve yorum farklılıklarından bahsetmek mümkün gözükmemektedir.

İmamiyye Şia'sının ortaya çıkışı ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Özellikle İran'ın fethi ve Hz. Hüseyin'in İran Şahı Yezdiçerd'in kızı ile evlenmesi sonrası İran eski inançlarının dini anlama ve yorumlamada etkili olmaya başladığı anlaşılmaktadır. Çünkü Farslılar, Hz. Hüseyin'in çocuklarını eski meliklerinin varisleri sayıyorlardı. Bunun bir sonucu olarak da Şia inancının temelini oluşturan 12 imamın da Hüseyin soyundan devam ettiği görülmektedir.

İddia edildiğine göre Hz. Hüseyin'den sonraki imam olan Zeynel Abidin ve sonraki tüm imamlar İran Kraliyet ailesinden olan Şehri Banu'nun soyundan gelmektedir. Bu durum, Arap ve Fars milliyetçiliğinin bu dönemlerde siyasi birleşme ve dini ayrışmada önemli bir rol oynamaya başladığına delalet etmektedir. Araplar ve Farslar ile ilgili uydurma olduğu belirtilen rivayetlerin ortaya çıkmasında bu tür siyasi düşünceler etkili olmuştur.

Şia'da imamet ve vasiyet inançlarının gelişmesine paralel olarak hadis usulü de Sünni usulden esasları itibari ile ayrılmaya başlamıştır. İmamet ve vasiyet inancının gelişmesi doğal olarak imamların Rasulullah (s.a.v)'ın varisi olduğu, buna bağlı olarak da siyasi iktidar ile birlikte dini bilgiyi devraldıkları inancı

gelişmiştir. Özellikle Rasulullah'ın Hz. Ali'ye her şeyi öğrettiği inancı bunun bir sonucu olarak geliştirilmiş olmalıdır.

Zamanla yeni içtihat konularının ortaya çıkması imamların bilgi kaynakları ile ilgili sorunları gündeme getirdi ve bu konu ile ilgili tartışmalar imamların masum olduğu ve bilgi kaynaklarının da ilahi olduğu inancının oluşmasına yol açtı. Bu inanç doğal olarak masum kabul edilen imamların söz, fiil ve takrirlerinin merfu hadis olarak değerlendirilmesine yol açtı. Bu durum zamanla Şia kaynaklarında yer alan merfu muttasıl rivayetlerin mürsel ve mu'dal olarak nakledilmesine de sebep oldu. Masum imam düşüncesi sadece bir usul ayrılığı değil aynı zamanda Sünni-Şii itikadi ayırımının da esasını oluşturmuştur.

Şia'nın imamların görüşlerine önem vermesi, ölünün taklidinin caiz olmadığı düşüncesi ile de açıklanmaya çalışılmıştır. Nitekim Şia ulemasından Ahbariler ölünün taklidini caiz görürken, Usulilerin bunu caiz görmediği ifade edilmiştir. Tabii ki, bu kaidenin kabulü imamlar dâhil, ölen hiç kimsenin sözünün geçerli olmamasını gerekli kılar. Dolayısıyla bu kaideyi ileri sürenler, kendileri de bu kaideye uygun davranmamıştır. Çünkü Şia imamlarının görüşleri olarak nakledilen ve delil olarak kabul edilen rivayetlerin tümü ölmüş olan imamlardan mervidir.

Diğer bir ciddi yaklaşım farklılığı şudur ki Ehlisünnet, Sünnet-i nebeviyye'den söz ederken, İmâmiyye'nin ise Hz. Ali'nin, İmam Ca'fer es-Sâdık'ın ve büyük gaybet zamanına kadar geçen imamların sünnetlerinden bahsetmesidir. Bu anlayışın bir sonucu olarak İmâmiyye'nin hadis kitaplarındaki Hz. Peygamber'e ait hadislerin oranının %5 olduğu ifade edilmiştir. İsnadın olup olmadığına bakılmazsa, bazı usûl ve akâid konularındaki rivayetlerle bu rakamın %15'i bulduğu ifade edilmiştir. Saduk'un meşhur eseri Men lâ Yahduruhu'l-fakîh üzerine yapılan bir araştırmada, bu eserde Ca'fer es-Sâdık'tan %60, Muhammed el-Bâkır'dan %15, Ali Rıza'dan %5, Ali b. Ebi Tâlip'ten %5, Resûl-i Ekrem'den %7 oranında hadis tahric edildiği belirtilmiştir.

Bu verilere bakıldığında, Ehl-i sünnet'in merfu hadis anlayışına göre Şia kaynaklarında çok fazla merfu hadis bulunmamaktadır. Bunların bir kısmının da sahih olmadığını dikkate aldığımızda, Şia mezhebinin dayandığı sahih merfu rivayetlerin Sünni usule göre oldukça az oluğu ortaya çıkmaktadır.

Bunun sebebi şu rivayet ile açıklanabilir: "عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ وَ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ وَ غَيْرِهِ قَالُوا سَمِعْنَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ حَدِيثِي حَدِيثُ أَبِي وَ حَدِيثُ أَبِي حَدِيثُ جَدِّي وَ حَدِيثُ جَدِّي حَدِيثُ الْحُسَيْنِ وَ حَدِيثُ الْحُسَيْنِ حَدِيثُ الْحَسَنِ وَ حَدِيثُ الْحَسَنِ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع وَ حَدِيثُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ. = Ebu Abdillah dedi ki: *Benim hadislerim babamın hadisleridir, babamın hadisleri büyük babamın hadisleridir. Onun hadisleri Hüseyin'in hadisleridir. Hüseyin'in hadisleri, Hasan'ın; Hasan'ın hadisleri müminlerin emiri olan İmam Ali b. Ebû Tâlib'in hadisleridir. Onun hadisleri ise Allah Resûlü'nün*

(a.s.) hadisleridir. Allah Resûlü'nün hadisleri ise yüce olan Allah Azze ve Celle'nin sözleridir" . Bu rivayetten, merfu rivayetlerin Hz. Ali'den mevkuf, mevkuf rivayetlerin de daha sonra maktu olarak nakledildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Ehl-i sünnet kaynakları için ref sorunu öne çıkarken Şia kaynakları için vakf ve kat sorunlarının öne çıktığı anlaşılmaktadır. Bu rivayette görüldüğü üzere Ebu Abdillah'tan sonraki imamların durumu belirtilmemiştir. Çok daha geç dönemlerde ise rivayetleri merfu kabul edilen imamlar 12 ile sınırlandırıldı.

Özellikle beşinci imam olan Muhammed al-Bakır'ın döneminde Şia'nın kendisine ait hukuk, ibadet ve rivayet esaslarını oluşturmaya başlayarak bu alanda da ayrışmanın oluştuğu görüşünü doğru kabul edersek, nebevi sünnet ile merfu rivayetlerin terk edilerek rivayetlerin nakli ve yorumlarında imamların görüşlerinin öne çıkarılmasının bu dönemde yaygınlaşmaya başladığını söyleyebiliriz. Nitekim Bakır dönemine kadar, Şia'nın Ehlisünneti takip ettiği rivayet edilmiştir . Bu dönemde ayrıca Hişam, Bakır ve Oğlu Cafer'i Hz. Ali'nin gaybı bilip bilmediğini tartışmak üzere Bağdat'a çağırdığı rivayeti , imamların nitelikleri ile ilgili tartışmaların da bu dönemde önem kazanmaya başladığına delalet etmektedir. Ayni şekilde Bakır ile Zeydiyye mezhebinin kurucusu ve kardeşi olan Zeyd ile yaşanan tartışmada da henüz daha masum imam fikrinin bu dönemde bir esas olarak yerleşmediğine delalet etmektedir. Bakır'ın Zeyd'e yönelttiği eleştirilerden birisi olan imamların hata yapabileceği rivayeti de bunu teyit etmektedir. Nitekim imamet düşüncesine sahip kelamcıların başında gelen Ali b. İsmail b. Mîsem et-Temmâr (v.179/795) ve Hişâm b. el-Hakem el- Vâsıtî (v.179/795)'nin de bu dönemde yaşadıkları görülmektedir.

Muhammed Bakır'dan önce Şîa'nın, haccın rükünlerini, neyin helal neyin haram olduğunu bilmediği, Muhammed Bakır gelip haccın rükünlerini, helalleri ve haramları öğrettiği, böylece insanlar onlara [Şîa'ya] muhtaç olmaya başladığı, bundan önce ise Şiîlerin diğerlerine muhtaç oldukları açıklaması da Şii usulün bu dönemlerde gelişmeye başladığına delalet etmektedir. Bu rivayet, ibadetlerle ilgili konularda Sünnilik ve Şiilik arasında bu döneme kadar önemli bir farklılık oluşmadığını da açık olarak ortaya koymaktadır. Doğal olarak Şia hadis rivayeti tarihinde merfu rivayetlerin maktu hale dönüştürülmesinin bu dönemde yaygınlaşmaya başlamış olması gerekir. Bu rivayet esas alındığında, aynı şekilde Şii ve Sünni ayrışmasının sistemleşmeye başlamasının da masum inanç düşüncesine bağlı olarak geliştiği söylenebilir. Özellikle Bakır ve Sadık döneminde hadis uydurmanın arttığı ve bu uydurulan rivayetlerin yazılı eserlerinin içine sokuşturulduğunun ifade edilmiş olması , bu görüşümüzü desteklemektedir.

Özellikle Cafer es-Sadık'ın Kuran'ın reyle tefsirine karşı çıktığı ve rivayete dayalı bir din anlayışına sahip olduğu görüşü de rivayetler ve rivayetlere yaklaşımla ilgili köklü değişimin bu aşamadan sonra ortaya çıkmış olduğu görüşümüzü

desteklemektedir. Tabii ki masum imam düşüncesi ile rey ehline karşı çıkılmasını birlikte düşündüğümüzde, rey ehline karşı çıkılmasının esas sebebinin masum sayılan imamların görüşlerini öne çıkarmak olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle yaşları küçük olan ve rivayet ilmine vakıf olmayan imamların göreve gelmesi ile birlikte, rivayet ilmi yeni bir ivme kazanmış olmalıdır. On iki imamın dokuzuncusu olan Muhammed Cevad'ın imameti döneminde bu sorun daha fazla su yüzüne çıktı. Çünkü yaşı küçük olduğu ve babası ile fazla kalma fırsatı bulamadığı için tevarüs yolu ile gelen rivayet ve dirayet ilimlerinden yeteri kadar istifade edememiş olması rivayet ilimlerine ilgi ve güveni azaltmıştır. Ondan sonra gelen 10, 11 ve 12. İmamların da yaşları rivayet ve dirayet ilimlerini tam olarak tevarüs edebilmelerine olanak sağlamamış olacak ki, geç dönemlerde de Cafer ve Bakır döneminin rivayetlerine önem verilmeye başlandı. Rivayetlerin büyük çoğunluğunun Cafer es-Sadık'tan gelmesinde onun yaşı ve ilmi birikimi etkili olmuş olmalıdır. Tabii ki burada Cafer'in kendi sözlerinin kaynağı olarak Rasulullah'ın rivayetlerini görmüş olmasına rağmen , merfu rivayetlere önem verilmemesinin sebebi masum imam düşüncesi olmuş olmalıdır. Bu anlayışın gelişmesi ile birlikte Şii hadis yorumu köklü bir değişime uğramış oldu. Çünkü bu anlayış sözün kaynağını önemsizleştirmiş, her imamın görüşünü ayni düzeye getirmiş olduğu için rivayetin merfu, isnadın muttasıl olmasını önemsiz hale getirdi. Sünni ulemanın merfu muttasıl rivayetlere önem vermesinde bu uygulama etkili olmuş olmalıdır.

Daha sonraları gelen imamların yaşlarının küçük olması sebebiyle, imamların masumluğu ile birlikte muhaddes oldukları fikri de savunulmaya başlanmıştır. Tabii ki muhaddes rivayetler ile normal rivayetler birbirinden ayrılmadan nakledildiği için, Sünni usule göre hangi rivayetlerin merfu olduğunu tespit etmek daha da zor bir hal almıştır.

Şia ulemasına göre Asıl olarak nitelenen kaynaklar her gelen imam tarafından denetlendiği için, içlerine başkalarının sözleri karışmamış olduğu iddia edilmiştir. Ancak birçok rivayetin uydurularak imamlara nispet edildiğinin hem Sünni hem de Şii kaynaklarda tespit edilmiş olması , bu iddianın yanlışlığını kanıtlamaktadır. Ayrıca, imamlar kanalıyla herhangi bir kitabın bize ulaşmamış olması, Şii hadis kaynaklarının masum imamlar kanalıyla nakledildiği gibi iddiaların geçersizliğini ortaya koymaktadır.

Ancak hilafet sorununun ortaya çıkması ile başlayan tartışmalar sonrasında imamet ile ilgili Ehlisünnet tarafından kabul görmeyen birçok rivayetin ortaya çıkmaya başlaması teşrii otoritenin kaynağı konusunda da ayrılıklar oluşmasına yol açmış olmalıdır. Bu ayrılıklar doğal olarak usulde de ayrışmanın zeminini hazırlamış oldu. Fığlalı'nın tespitine göre Şiiliğin vücut bulması nass, vasiyet,

ismet gibi unsurların bir iman esası haline gelmesi ile olmuş ve ilk defa el-Bakır (114/733), Cafer es-Sadık (ö. 148/765) ve Zeyd b. Ali (ö. 122/740) arasındaki tartışmalarda ortaya çıkmıştır.

Bu görüşün doğru kabul edilmesi durumunda, nas, vasiyet ve imamet gibi konularla ilgili rivayetlerin merfu şekillerinin daha sonra, bu görüşlerin ref edilmesi ya da formüle edilmesi ile ortaya çıktığının da kabul edilmesi gerekir. Ancak Cafer es-Sadık'a nispet edilen Misbahu'ş-Şeria isimli kaynak üzerinde yaptığımız inceleme neticesinde bu konuların esere dâhil edilmediğini tespit ettik. Bu tespitimiz, konularla ilgili merfu rivayetlerin daha sonraları bu imamlara nispet edildiği görüşümüzü teyit etmektedir. Burada var olan bir diğer ihtimal ise bu eserin Cafer es-Sadık'a daha geç dönemde nispet edilmiş olmasıdır. Ancak geç dönemde telif edilen kaynaklara baktığımızda özellikle imamet, vasiyet ve masumluk gibi konulara ağırlık vermeleri, bu kaynağın daha erken dönemlere ait olduğu görüşünü teyit etmektedir.

Nakledildiğine göre Cafer-i Sâdık şöyle demiştir: "Câmia'nın yanında İbn Şübrüme'nin bilgisi hiçbir şey ifade etmez. Câmia hiç kimseye söz söyleme hakkı tanımaz. Orada helal ve haramın ilmi vardır. Kıyas ashâbı, ilmi kıyas yaparak elde etmeye çalışıyorlar. Bu da onları ancak haktan uzaklaştırıyor. Allah'ın dinine kıyasla varılmaz". Sadık'ın kıyasa karşı çıkması imamet düşüncesinin bir sonucu mu yoksa daha geç dönemdeki bir bakış açısının sonucu mu olduğu konusunda karar verebilmek için rivayetin tarihlendirilmesine ihtiyaç vardır. Rivayetin geçtiği kaynakların geç dönem kaynakları olması, bu rivayetin Ahbari-Usuli tartışmalarının bir sonucu olarak ortaya çıkmış olması ihtimalini akla getirmektedir. Rivayetin erken döneme ait olduğunun kabulü durumunda ise Şübrüme'nin Sünni ulema tarafından da tevsik edilen bir fakih olmasına rağmen, Sadık'ın onu ilmi bir önder olarak göstermiş olması, bu dönemde köklü bir mezhep ayırımından bahsedilemeyeceğine delil olacaktır.

Cafer es-Sadık, kendi döneminde bu esere itimat ettiğine göre, bu eserin döneminde mevcut olması lazımdır. Bu rivayeti kabul etmemiz durumunda Cafer'in naklettiği rivayetlerin en azından bir kısmının bu eserden alınmış olması gerekir. Bu durumda, Cafer'in rivayetlerin kalan senedlerini niye zikretmediğinin sorgulanması lazımdır. Bu durum Şia usulü açısından bir sorun olarak görülmeyebilir. Çünkü onlara göre esas olan rivayetin masum imama ulaşmasıdır. Ancak bu durumda, Ehlisünnet usulüne göre birçok rivayetin merfu ya da mevkuf iken es-Sadık tarafından maktu hale dönüştürüldüğünün kabul edilmesi gerekir. Çünkü Cafer'in yanında böyle bir eser varidiyse, bu eserdeki bilgilerin Rasulullah ya da Hz. Ali'ye isnad edilmiş olması gerekirdi. O zaman, Cafer'in bu kaynaktaki merfu ve mevkuf rivayetleri kendi görüşü olarak naklettiği sonucu çıkar ki, böyle bir tasarruf kendisi için cerh sebebi olur. Sünni ulemanın es-Sadık'dan fazla

rivayette bulunmamasının bir sebebi de bu durum olabilir. Dolayısıyla bu rivayetin daha sonraları yazılı bir otorite oluşturmak için ileri sürülmüş olması muhtemeldir. Var olan bir diğer ihtimal ise daha geç dönem ravilerinin es-Sadık'ın merfu ve mevkuf olarak naklettiği rivayetleri maktu hale getirip kendisine nispet etmiş olmalarıdır. Ancak bu ihtimal zayıf bir ihtimal olarak gözükmektedir.

Bir diğer ihtimal de masum imam fikrinin gelişmesinden sonra tedvin faaliyetlerinin gerçekleşmesinden dolayı rivayetlerin maktu olarak nakledilmiş olmasıdır. Bence bu ihtimaller içerisinde en makul gözükeni budur. Nitekim örnekleri az olmakla birlikte Şia uleması da Hz. Peygambere ait olan bir sözün hata ile Hz. Ali'ye nispet edildiğini belirttiği olmuştur.

er-Razi'nin, Şi'a mezhebi mensuplarının Cafer b. Muhammed'in kendisinden işitilen şeyleri Rasulullah'a (sas.) isnat ederek rivayet etmelerinde bir sakınca olmadığını söylediği gerekçesiyle tüm sözlerini ref' ettikleri belirtikleri görüşü bu gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Çünkü belirttiğimiz gibi, es-Sadık'tan gelen rivayetlerin büyük çoğunluğu maktudur. Ancak ref'in Şia usulünde tüm imamlara nispet edilen rivayetleri içermesi sebebiyle buradan ref değil de kat yoluyla imamlara nispet de anlaşılabilir. Daha doğrusu masum imam iddiası ile Cafer'den gelen maktu rivayetlerin merfu kabul edilmesi gerekçesi ile oluşan bir ref probleminden bahsedilebilir.

Belirtildiğine göre Cafer es-Sadık'a birçok rivayet nispet edilmiştir. Rivayetleri Buhârî'nin Sahih'i dışında Kütüb-i Sitte'de de yer almıştır. Buhârî'nin eserinde Ca'fer'den rivayette bulunmaması, onun hadis konusunda zayıf oluşu sebebiyle değil meclisine girip çıkan bazı kimselerin kendisinin söylemediği münker ve mevzû hadisleri ona isnat etmeleri sebebiyle olduğu belirtilmiştir. Cafer'den gelen rivayetlerin büyük çoğunluğunun maktu olması bu görüşü desteklemektedir.

Cafer es-Sadık döneminde telif edildiği ileri sürülen Dört yüz Asıl'dan bize ulaşan, On altı Asıl'daki rivayetlerin isnadları dikkate alındığında onların sadece es-Sâdık veya onun yanı sıra Muhammed Bâkır ve Mûsâ Kâzım'dan gelmeyip, Hz. Peygamber, Hz. Ali ve Ali b. Hüseyin'den nakledilen hadisleri de içerdiği görülmektedir. Ayrıca söz konusu asıllarda Hz. Peygamber'den Ehlibeyt dışındaki râvîler tarafından aktarılan rivâyetlerin yer alması, orada sadece İmamların hadislerinin bulunmadığını göstermektedir. Bundan da öte, nadiren de olsa Hz. Peygamber ve masum imamlar dışındaki kişilere nispet edilen rivâyetler de dikkat çekmektedir. Bu durum masum imam fikrinin asıllar döneminde de yaygınlaşmadığına delalet etmektedir.

Dört yüz Asıl olarak adlandırılan ve Şia hadis kaynaklarının esası kabul edilen eserlerin ağırlıklı olarak Cafer es-Sadık döneminde onun rivayetlerinden

derlendiği görüşünü esas alırsak, es-Sadık döneminde Hz. Peygamber'den nakledilen merfu rivayetlerin masum kabul edilen imamların görüşlerinden daha fazla önemsendiğini söyleyebiliriz. Nitekim Cafer es-Sadık'a nispet edilen Misbahu'ş-şeria isimli kitaba bakıldığında, ağırlıklı olarak Sadık'ın görüşlerine yer verilmesine rağmen, görüşlerinin desteklenmesi için merfu rivayetlere de oldukça önem verildiği görülür. el-Kuleyni'nin de eserine baktığımızda imamların görüşlerine öncelik verildiği, merfu rivayetlerin adeta imamların görüşlerini desteklemek için kullandığı şeklinde bir usul izlediği görülür. Bunun sebebi Şii imamların açıklamalarının aslının Rasulullah'a raci olduğunu göstermek için olabileceği gibi, dinin yorumunda imamın yorumunu öncelemek de olabilir.

İddia edildiğine göre, Emeviler tarafından Şia'nın görüşlerini destekleyen rivayetlerin naklinin yasaklanması sebebiyle, birçok rivayet kaybolmuş, el-Bakır ve es-Sadık dönemine kadar bu durum devam etmiş ve bu durum el-Kuleyni'nin ortaya çıktığı dördüncü asra kadar sürmüştür. Bu açıklamanın makul olmadığı açıktır; çünkü ikinci yüzyılın (h. 132) başında Emevi iktidarı gücünü kaybetmiş ve Abbasi iktidarı dönemi başlamıştır. Dolayısıyla Şia üzerinde sürekli bir Emevi baskı ve yasağından bahsedilmesi mümkün değildir.

Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere el-Kuleyni'ye gelinene kadar Şia hadis kaynakları ve rivayetleri sağlıklı bir şekilde korunup nakledilmemiştir. Dolayısıyla Şia hadis kaynakları masum olduğuna inanılan imamlardan, masum olmadıkları kesin olan raviler tarafından nakledildiği için kaynakların masumiyetinden bahsetmek de mümkün değildir.

Cafer'in ölümü sonrası, ölmediği ve mehdi olarak geleceği fikrinin ileri sürülmüş olması, bu dönemde 12 imam fikrinin de henüz yaygınlaşmadığına delalet etmektedir. Oğlu İsmail'i imam tayin ettikten sonra oğlu imam olmadan öldüğü için ona tabii olanların bir kısmı imamlığını terk ettiler ve beda ile takiyye düşüncesi sebebiyle onu eleştirmeye başlamış olmaları, Cafer döneminde henüz daha bu tür inançların yaygınlaşmadığına delalet etmektedir. Nitekim oğlu İsmail'i imam ilan etmiş olması sebebiyle de bir fırka da oğlunu gaip mehdi ilan etti ve İsmailiye fırkası ortaya çıktı. Her masum kabul edilen imamın ölümü sonrası gerçekleşen ihtilaflar ve mezhepten kopuşlar aslında masum imam ve vasiyet fikirlerinin ilk dönem Şia mensupları arasında temel bir inanç olarak kabul edilmediğini teyit etmektedir. Nitekim bu inancın özellikle Hişam b Hakem (ö. 179/795) tarafından sistemleştirildiği de ifade edilmiştir.

Ehl-i sünnet uleması Sadık'ı sika kabul etmesine rağmen, Buhari ve Müslim'in ona nispet edilen rivayetlerin çokluğu sebebiyle, kendisinden rivayette bulunmaktan çekindikleri belirtilmiştir. Bunun esas sebebi, es-Sadık'ın merfu rivayetleri nadir olarak nakletmesi ve rivayetlerin naklinde rivayetlerin herhangi

bir imama nispet edilmesine cevaz vermesi olmalıdır. Ayrıca Sadık'tan gelen rivayetlerin büyük bir çoğunluğunun maktu olması sebebiyle Ehl-sünnet uleması rivayetlerine ihtiyaç duymamış da olabilir. Şia'nın maktu rivayetlere yönelmesi Sünni ulemanın merfu müsned rivayetlere önem vermesini de arttırmış olmalıdır. İmam Şafii'nin daha sonraları mürsel ve mevkuf rivayetleri delil olarak kabul etmemesinde Şia'nın mevkuf ve mürsel rivayetleri delil kabul etmesi tesir etmiş olmalıdır.

Ayrıca belirttiğimiz gibi Şia rivayetlerinin büyük bir çoğunluğu Cafer es-Sadık'a dayanmaktadır. Bu durum Şia rivayetlerinin büyük bir bölümünün maktu olduğu sonucunu doğurmaktadır. Doğal olarak da maktu rivayetlerin delil olabilmesi için bunların masum imamlardan geldiğinin savunulması kaçınılmaz bir hal almış olmalıdır. Cafer es-Sadık'ın kendisinden işitilen rivayetlerin babasından nakledilmesinin daha doğru olacağını belirtmesi buna işaret etmektedir.

er-Rıza dönemini Şia rivayet tarihindeki önemli kırılma noktalarından birisi olarak kabul edebiliriz. Nitekim imamlar arasında tevarüs yoluyla nakledildiği belirtilen kitapların Ali Rıza'dan sonra başvuru kaynağı olma özelliklerinin zayıfladığının ifade edilmiş olması bunu teyit etmektedir. Bunun iki sebebi olabilir. Bunlardan birincisi, kendisinden sonra gelen imamın yaşının küçük olması, bir diğeri ise masum imam fikrinin gelişmeye başlaması sebebiyle yazılı kaynakların önemini yitirmesidir. Her iki sebebin de Şii rivayet tarihinde el-Kuleyni'ye geline kadar hadislerin dinin yorumunda fazla etkili olmadığı bir ara dönemin yaşanmasına sebep olmuştur.

Nitekim 12. İmam olan Hasan el-Askeri'nin ölümü sonrası, Şia fırkalarının bazıları onun hemen öldüğünü; bazıları yaşadığını, bazıları da onun varlığını tamamen inkâr ettiler. Bu boşluk döneminde Şii rivayet tarihinde otorite kazanmış herhangi bir yazılı metin olmadığı için, bu boşluk gaip imamla görüştüğüne inanılan sefirler tarafından doldurulmaya çalışılmıştır.

Dördüncü sefir olan Ali b. Muhammed'in 15 Şaban 328/27 Mayıs 940 tarihinde ölümüyle Gaybet-i Kübra dönemi başlamıştır. Bir rivayette iki gaybetin olacağı Ebu Cafer ve Ebu Abdillah'a nispet edilerek nakledilmiştir. Bu rivayetin, tarihin geriye dönük olarak inşası gayretlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmış olması muhtemeldir. Çünkü birinci gaybet ile beraber şoka giren Şiiler bu şoku sefirler aracılığı ile kısmen de olsa atlatabildiler. Ancak zamanla sefirlikle ilgili çıkan sorunlar sebebiyle, bu inancın savunulması zorlaşınca, gaybetu'l-kübra fikrinin ortaya atılmasına ihtiyaç duyulmuş olmalıdır. Ancak Şia'nın inanç esaslarından kabul edilen masum imamın kaybolmasının da kabul ettirilmesinin sıkıntı yaratması üzerine belirttiğimiz rivayet ile bu sıkıntı aşılmaya çalışılmış olmalıdır. Ancak imamın kaybolması doğal olarak dini bilginin kaynağı ve yazılı metinlerin

otoritesini gündeme getirmiştir. Bu sorun da gaib imamdan yazılı rivayetlere başvurmalarını söylediği rivayeti ile aşılmaya çalışılmış olmalıdır.

Dördüncü sefirin talimatı rivayeti ile resmi olarak yazılı kaynaklara dönüş sağlanmıştır. Şia hadisçiliğinin en önemli eseri sayılan el-Kafi'nin müellifi olan el-Kuleyni'nin ölüm tarihi ile sefirliğin bitiş tarihinin ayni tarihlere denk gelmesi bir tesadüf olmasa gerek. Dördüncü sefirin yazılı kaynaklara dönülmesini söylemiş olmasına rağmen, el-Kuleyni'ye neden açık olarak işaret etmediği ya da bu kitabı önermediği, Şia hadis tarihi açısından önemli bir sorundur. Nitekim rivayete dayalı eserlerin ortaya çıkışı dört sefir döneminin bitişinin zorunlu bir neticesi olarak ortaya çıkmış olmalıdır. Çünkü sefirler hayatta iken gaip imandan bilgi alabildiklerine inanıldığı için yazılı kaynaklara fazla ihtiyaç duyulmamaktaydı.

Sefirler döneminde, yazılı kaynakların değil de gaip imamdan geldiğine inanılan tevkıaların esas alınması Şia rivayet tarihinde yazılı kaynakların henüz daha bu dönemde de önem kazanmadığına delalet etmektedir. el-Kuleyni'nin dört sefirden doğrudan hiçbir rivayet nakletmemiş olması, el-Kafi'nin sefirlere karşı alternatif bir eser olarak ortaya çıkarılmış olması ihtimalini akla getirmektedir. Nitekim sefirlerden nakledilen rivayetlerin sayısının yok denecek kadar az olması buna delalet etmektedir. el-Kuleyni'nin kitabını sefirler aracılığı ile gizli imam Mehdi'ye sunup sunmadığının tartışma konusu olması da , bu ihtimali teyit etmektedir. Bir diğer ihtimal ise sefirliğin, yazılı eserler oluşana kadar geçen boşluğu doldurmak için daha sonraları ortaya atılmış olması ihtimalidir. Sefirlerin sayısı ve nitelikleri ile ilgili tartışmalara bakıldığında ikinci görüşün daha güçlü olduğu görülmektedir.

Sefirler dönemi, Şia tarafından kabul edilen dört sefirin döneminin bitmesi ile son bulmuş bir dönem olsa da sefirlik iddiaları kesilmiş değildir. Nitekim dördüncü sefirle, sefaretin son bulduğu, imamın gaybete girdiği, bundan sonra sefirlik iddiasında bulunanların yalancı olacakları rivayeti bu endişeye işaret etmektedir. Nitekim daha sonraları menfaat sağlamak amacıyla birçok sefirin ortaya çıktığı ifade edilmiştir .

Sefirliğin son bulması ile Şia'nın yazılı kaynaklara geçişi zamanla kaynaklara yaklaşım sorununu gündeme getirerek ahbarilik ve usulilik tartışmalarını yaşanmasına yol açtı. Bu tartışmalar, kaynakların güvenilirliği ile rivayetlerin sıhhatinin tespiti için kullanılacak metot üzerine yoğunlaştı. Bu tartışmalar neticesinde Şia hadis usulü gelişmeye başlamış olmalıdır. Doğal olarak da bu süreçte Sünni hadis usulünden de yararlanılmış olmalıdır. Şii Hadis Usulü kaynaklarını Sünni kaynaklardan çok daha geç dönemlerde ortaya çıkması bu görüşümüzü desteklemektedir.

Kuleyni'nin eserinin otorite kazanması ile birlikte Şia için artık birleştirici unsur imam olmaktan çıkmış, yerini yazılı eserler almaya başlamıştır. Nitekim el-Kafi'nin telifinden sonra diğer önemli Şia rivayet kaynakları da yeni ihtiyaçlar doğrultusunda telif edilmeye başlamıştır. Bu eserler incelendiğinde, hepsinin ortak özelliği Hz. Peygamber'den fazla merfu rivayet içermemeleridir. Halbuki erken dönem Şia kaynaklarına bakıldığında büyük oranda Hz. Peygamber'den nakledilen merfu rivayetleri içerdikleri görülür. Daha önce de belirttiğimiz gibi merfu rivayetlerin değerini kaybetmesinin ana nedeni masum imam fikrinin gelişmesi olmuştur. Masum imamlar döneminin bitmesi ile de doğal olarak rivayetleri tekrar önem kazanmaya başladı. Ancak masum imam fikrinin bir sonucu ve yaşı küçük imamların ortaya çıkması sebebiyle Hz. Peygamber'den nakillere fazla önem verilemedi. Bu yüzden de Şia kaynaklarında maktu olarak nakledilen birçok rivayet, Sünni kaynaklarda merfu olarak yer almıştır.

Masum imam düşüncesi, Sünni ulemanın dayandığı merfu rivayetleri etkisiz kılmış olsa da tamamen ortadan kaldıramamıştır. Şii kaynaklarda yer alan birçok maktu rivayetin Sünni kaynaklarda merfu olarak yer alması, Şii araştırmacıları açısından Sünni kaynaklara müracaatı vazgeçilemez kılmaktadır. Çünkü Şii rivayet tarihi içerisinde Rasulullah'tan merfu nakledilen rivayetler ile masum imamlardan nakledilen rivayetler birbirine karışmış durumdadır. Bunların ayrılabilmesi için Sünni kaynaklardan yararlanılması gerekmektedir. Bu tür çalışmalar hem hadis tarihinin daha iyi anlaşılmasına hem de ortak değerlerin korunmasına katkı sağlayacaktır. Doğal olarak dönemimizde karşılaştırmalı kaynak çalışmaları, rivayet tarihinin anlaşılması, rivayetlerin sosyal ve siyasi şartlardan nasıl etkilendiğinin tespiti için ayrı bir önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

Abdullah Dahil Feyyaz, Tarihü'l-imamiyye ve eslafihim mine'ş-şiati, Müessesetü'l-A'lemi Li'l-Matbu, Beyrut, 1975.

Abduzzehra el-Hüseyni el-Hatib, Mesadiru Nehci'l-belaga ve Esaniduhu, Daru'l-Edva, Beyrut-Lubnan, 1405/1985.

Ali b. Musa, Sahifetu'l-İmam er-Rıza, thk. Muhammed Mehdi, Mutemeru'l-imam er-Riza el-Alemi, Meşhed, h.1406.

Atalan, Mehmet, *Şii Kaynaklarda Muhammed b. Hasan El·Mehdi›nin Tarihi ve Menkabevi Kişiliği*, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (2002).

el-Esad b. Ali, en-Nazariyetu'l-mehdiyye fi Felsefeti't-tarih, Merkezu Ebhasu'l-akaidiyye, h. 1433.

el-Eşari, Mekalatu'l-İslamiyyin; Ebul Hasan Ali b. İsmail el-Eşari (ö. h. 330), Mekalatu'l-İslamiyyin ve ihtilafi'l

musallin, I, II, thk. Muhammed Muhyid'-din, el-Mektebetu'l-asriyye, Beyrut, 1411-1990.

el-Hatib el-Bağdadi, , Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut, Lubnan, ts.

El-Kadı İsmail b. Ali el-Ekva, ez-Zeydiyye Neşetuha ve Mutekedatuha, 3. bs. -- [yayın yeri yok], 2000/1421.

el-Kazım, Musned, rak: 34. Azizullah el-Atariti, Musnedu'l-İmam el-Kazim, I, II, Daru's-safva, Beyrut, 1433/2012.

el-Kazim, Musned: http://arabic.irib.ir/Monasebat/E-kazem/Mosnad.htm (Erişim tarihi: 18/03/2018)

el-Keşşi, er-Rical, I, 40: Muhammed b. Ömer b. Abdilaziz, İhtiyar marifeti'r-rical, tlk ve tsh. Mir Damad el

Esterabadi, I-II, Kum, h. 1404.

el-Kuleyni, el-Kafi, Daru'l-kutubi'-İslamiyye, Tahran, h. 1407.

el-Kuleyni, el-Kafi: Muhammed b. Yakub b. İshak (ö. 329), I-VIII, Kitabu'l-Kafi, Daru'l-hadis, Kum, h. 1429.

el-Meclisi, Miratu'l-ukul, I, 36: Muhammed el-Bakır b. Muhammed el-Meclisi (ö. h. h. 1110, Miratu'l-ukul şerh

ahbari ali'r-rasul, I-XXVI, Dar Kutubi'l-İslamiyye, Tahran, 1404.

el-Tabersi, el-İhticac, II, 449; Ebu Mansur Ahmed b. Ali b. Ebi Talip et-Tabersi (ö. ?) tlk. es-Seyyid Muhammed

Bakır, el-İhticac, Muessesetu'l-alemi li-lmatbuat, Beyrut, ty.

el-Usulu's-sittete aşar, s. 121; el-Usûlü es-sittete aşare: mecmûatün min kütübi'r-rivâyeti'l-evveliyyeti fi asri'l eimmeti'l-masûmîn (as) (thk. Diyaüddîn el-Mahmûdî, Dârü'l-hadîs, Kum, 1423/2002.

en-Necaşi, Ricâl; Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Abbâs (Ö.450/1048), er-Rical, Müessesetü neşri'l

İslâmî, Kum, h. 1406.

en-Nevbahti, Fıraku'ş-Şia, s. 99, 100; Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa en-Nevbahti, Menşuratu'r-Riza, Beyrut, 1433-2012.

Eren, Mehmet, Şia'da Hadis Ricali İlmi Kaynakları ve Konuları, Adil Ofset, Konya, 2010.

es-Sadık, Misbahu'ş-Şeria: Cafer b. Muhammed es-Sadık (ö. h. 148), Misbahu'ş-Şeria, Alemi, Beyrut, h. 1400.

es-Saffar, Besairu'd-derecat: Muhammed b. Hasan (ö. h. 290), Besairu'd-deracat fi fedaili ali Muhammed, thk. Muhsin b. Abbas, Mektebetu ayet'illahi el-Maraşi en-Necefi, Kum, h. 1404.

eş-Şerif er-Riza, Nehcu'l-belaga: Eş-Şerif er-Riza, Muhammed b. Huseyn (ö. h. 406), thk. Feyzu'l-İslam, el-Hicre,

Kum, h. 1414.

ez-Zehebî, ***;*** *Mîzānu'l-İ'tidāl*, I-IV, thk. 'Alî Muhammed el-Becāvî, Dāru'l-Ma'rife, Beyrūt, ts.

ez-Zehebi, el-Muğni fi'd-Duefa, thk. Nureddin İtr, İdaretu-ihyai't-turasi'l-İslami, Katar, 1407-1987

Fığlalı, E. Nuri, "Ali", TDV İslam Ansiklopedisi, Cild: II, Ankara, 1989.

Fığlalı, R. Ethem, İmamiyye Şiası: Caferiyye Mezhebi doğuşu gelişmesi ve görüşleri, Selçuk Yayınları, Ankara, 1984. "Şiiliğin Doğuşu ve Gelişimi", Milletlerarası tarihte ve günümüzde Şiilik sempozyumu 13-15 Şubat, İlmi

Neşriyat, İstanbul, 1993.

İ**bn Babeveyh**, Kemalu'd-din, II, 482.: Muhammed b. Ali b. El-Hüseyn b. Musa b. Babeveyh el-Kumi (ö. 381), Kemalu'd-din ve temmamu'n-nime, I, II, İslami, Tahran, h. 1395.

İbn Dâvud, er-Rical; el-Hilli Hasan b. Ali b. Davud, er-Rical, thk. Muhammed Sadık, Camiatu't-Tahran, Tahran, h.1384.

İbn Ebi'l-Hadid, Şerhu Nehci'l-Belaga, Daru Kitabu'l-arabiy, Beyrut, 1428/2007.

İbn Hacer, Lisanu'l-mizan; Ebu'l-fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalani (ö. 852), Lisanu'l-mizan, I-VII, thk. Dairtu'l-Maarif en-Nizamiyye Hindistan, Muessestu'l-Elemi, Beyrut, 1390/1971.

İbnu'l-Cevzi, Mevzuat: Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmān b. 'Alî (ö. 597/1200), ***el-Mevżū'āt***, , I-III,

thk. 'Abdurrawmān Muwammed 'Osmān, Mektebetu's-Selefiyye, el-Medinetu'l-Munevvere, 1386/1966.

Kasım el-Beytani, Mebani Nakdi Metni'l-hadis, Menşuratu el-Merkezi el-Alemi li'd-Driasati'l-İslamiyye, h. 1327.

Katip Çelebi, Keşfu'z-zunun: Mustafa b. Abdillah Katib Çelebi (ö. h. 1067), Keşfu'z-zunun an esama ve'l-funun, I

VI, Daru'l-musenna, Bağdat, 1941.

Kutluay, İbrahim, İmamiye Şiası'na göre Cerh ve Ta'dil, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

Kuzudişli, Bekir, Şia'da Hadis Rivayeti ve İsnad, Bsr Yayınları, İstanbul, 2011.

Mehmet Ali Buyukkara, The Imami – Sh'i Movement In The Time Of Musa Al-Kazim And Alı Al-Rıda, (Thesis Submitted To The University Of Edinburgh For The Degree Of Doctor of Philosophy (Phd), 1997).

Mohammad Ali Amir-Moezzi, The spirituality of Shi'i Islam: beliefs and practices, I.B. Tauris Publishers, London, 2011.

Moojen Momen, An introduction to Shi'i Islam: the history and doctrines of twelver Shi'ism, New Haven: Yale

University, 1985.

Öz, Mustafa, "CA'FER es-SÂDIK", İslam Ansiklopedisi, TDV, Cild: 7, Ankara, 1993.

Özpınar, Ömer, Şia Hadis Tarihinin Teşekküle -Dönemi Sebepler ve Sonuçlar-, Aybil Yayınları, Konya, 2014.

Seyyid Ali el-Husayni, el-İmamu'l-muntazar aleyhi's-selam min vilatetihi ila devletihi, Nikareş, Kum, h. 1424.

Suiçmez, Yusuf, Sahabe ve Tabiin Sözlerinin Hz. Peygambere Nispeti, OTTO Yayınları, Ankara, 2015.

Topaloğlu, Fatih, Şia'nın oluşumunda İran kültürünün etkisi, (Basılmamış doktora tezi), İzmir, 2010.

FIKIH USÛLÜ'NÜN MAHİYETİ, İŞLEVİ VE YORUM GELENEĞİMİZDEKİ YERİ

Doç. Dr. Zeki KOÇAK
Erzurum Ömer Nasuhi Bilmen Dini Yüksek İhtisas Merkezi Müdürü

Giriş

İnsanoğlu düşünerek konuşan bir canlıdır. İnsanın fikri yapısı, sözünün nakledilmesi ve doğru anlaşılması insanlık tarihi boyunca tartışılmıştır. İlk defa fikrin mantığını Aristoteles ortaya koymuştur. Sözün doğru nakledilmesiyle ilgili usûl kurallarını/mantığı hadis âlimleri yazmıştır. Fıkıh Usûlü'nü ise sözün söz olarak hakikat, mahiyet ve maksadıyla birlikte doğru anlaşılması için fakihler belirlemiştir.

İslam dinini kısaca *itikadî, amelî* ve *ahlâkî* hükümler olarak ayırırsak güncel problemlerin de genelde bu üç alanla ilgili yapılan yorumlarla ilişkili olduğunu görürüz. Zaten Ebu Hanife fıkhı; *ma'rifetü'n-nefsi ma leha vema aleyha*/kişinin leh ve aleyhine olan şeyleri yani hak ve sorumluluklarını bilmesi şeklinde tarif ederek bu üç alanı baştan vurgulamıştır. Ali Himmet Berki de fıkhın umumi manasının itikadi, ameli ve ahlâki hükümleri; hususi manasının da ibadat, muamelat ve ukubat gibi konuları içerdiğine değinmiştir. Erken dönem fıkıh kavramının bütün şer'i hükümleri (şer'i-itikadi, şer'i-ameli, şer'i-ahlaki) kapsadığı; fıkıh usulünün de bütünüyle bu ilimlere yönelik bir yöntem olduğu anlaşılmaktadır.

İlahi dinlerin referans kaynağı olan vahiy mahsulü metinlerin yorumlanması, değişen dünya hayatının tabii sonuçlarındandır. Yorumlar genelde ya bir usûl çerçevesinde ya da serbest bir tarzda yapılmaktadır. *Birincisi,* lafızcılık veya ta'lîl yöntemidir. *İkincisi,* makasıt eksenli maslahata dayalı bir anlama şeklindedir. İlki genelde katı bir tutumu, diğeri de aşırı bir seyyaliyeti ve göreceliği

yansıtmaktadır. Bizler bu iki yorum sistemini/usûlü birleştirebilirsek daha tutarlı ve denetimi mümkün olan sonuçlar elde edebiliriz.

Çalışmamızda anlama ile ilgili usûlî farkların, İslam düşüncesindeki yorum geleneğine olan katkısına ve yerine değineceğiz. Bunu yaparken cüz'ün külle delaleti babından usûlün ana konularında iki meseleyi ele alıp onların yansımalarına işaret edeceğiz. Mesela dalbi'd-delale ile mefhum-u muhalifin karşılaştırması ya da âmmın delaleti ve tahsisi konularının incelenmesi halinde farklı içtihatların nasıl ufuk açıcı olduğu ve seyyaliyetli, gerekçeli bir anlamanın olduğu ilk etapta göze çarpmaktadır. İşte vereceğimiz misallerle buna işaret etmek ve böylesi tutarlı ve gerekçeli bir içtihat istiyoruz.

Konunun daha iyi temellendirilebilmesi için öncelikle usûlün dayanağına, konularına ve hükümle ilgili yorum geleneğine kısaca atıfta bulunmak istiyoruz. Şunu da ifade edelim ki yorum geleneğimizin tamamı bu makalenin kapsam alanının dışında olduğu malumdur. Kelam, tefsir, hadis gibi temel İslam bilimlerinin her birinde varlıkları gereği bir yöntem takip edildiği inkâr edilemez. Mesela tefsirciler, Hz. Peygamber'in Kur'an-ı Kur'an'la ve Sünnet'le tefsirini diğer verileri de dikkate alarak bir yöntem kabul edip çalıştıklarını ileri sürebilirler.

Bizim vurgulamak istediğimiz husus şudur: İlk kaynaklara dönüşü herkes savunmaktadır. Ancak her ilim ehli kendi zaviyesinden bakarak savunduğu için parçalanmışlık ve temel İslami ilimlerin arasındaki kopukluk giderek artmaktadır. Geleneğimizde bu problemin olmadığı ya da çok asgari düzeyde olduğunu ifade eden Özler, "Sorun ilimlerin değil; bu ilimler üzerinde çalışan akademisyenlerin sorunudur. Yani sorunu biz ürettik" diyerek önemli bir noktaya parmak basmıştır. Tam da bu noktada biz de diyoruz ki her ilim dalı nev'î şahsına münhasır bir yöntemle çalışırken alan hocaları fıkıh usulünü her an dikkate almalıdır. Aksi halde yaşadığımız tutarsızlık ve İslami ilimlerin parçalanmışlığı devam edecektir. Onun için usûl ve yöntem farkına dikkat çekmek istiyoruz. Yeri gelmişken, temel İslam ilimlerinin kendi yöntemleri yanında ilimler arası koordinasyonunu da sağlamak için hiç olmazsa lisansüstü eğitimde klasik iki usul eserinin okutulmasının bir başlangıç olacağını söyleyebiliriz.

Tarihin her döneminde, özellikle de kriz dönemlerinde asli kaynaklara dönüş iddiası olmuştur. Bütün sıkıntıların sebebi ise asli kaynakların yeterince anlaşılmamış olduğu fikridir. Oysa temel problem, itikadî sarsılmalara ilaveten amelî ve ahlâkî eksiklikle birlikte usulsüz ve yöntemsiz bir anlama çabasının söz konusu olduğunun göz ardı edilmesidir. Bâtıniler de hicri üçüncü asırdan itibaren aynı gerekçeyle naslara dönmüşlerdir ama sonuçları çok ağır olmuştur. Gizli bir Bâtınilik, İslam dünyasını hala meşgul etmektedir. Bugün tartışılan pek çok konunun kökeninin o döneme dayandığı Gazali tarafından tespit edilmiştir. Bâtınilerin,

özellikle kullandıkları hileli dil ve nasların hakiki manası dışında pek çok batını tevillerinin olması bunlardandır. Mesela ramazanda kadınların özel halleri sebebiyle tutamadıkları oruçları kaza edipte namazlarını neden kaza etmedikleri, meni temiz olmasına rağmen neden onda gusül gerekirken ondan daha pis olan idrarda guslün gerekmediği gibi şüphelendirici ameli konular ile onlarca itikadî ve ahlâkî konuları ileri sürmüşlerdir. Bâtınilerin ileri sürdüğü konuları Gazalî genelde sekiz madde olarak ele almış, yanlışlıklarını ortaya koymuş ve küfrü mucip iddialarını da ayrıca değerlendirmiştir. Çağımızdaki akımlar da ilk kaynaklara dönüş iddiasını savunmuşlardır. Ne yazık ki sonunda Kur'aniyyun ve yeni selefiyye akımı ile onların sivriltilmiş ve uç vermiş diğer şekilleriyle karşı karşıyayız. Tarihteki Havâric'i aratmayan yeni oluşumların daha neleri doğuracağı da meçhuldür.

Fıkıh usulünün mahiyetini, işlevini anlayıp yorum geleneğimize olan katkısını tespit için öncelikle "Fıkıh usulü neye yarar?" sorusuna cevap aramalıyız. Bu soruya usûlün dayanağı, tedvini, konuları, delilleri, hüküm ve anlama eksenli bütün içtihadi fonksiyonları cevap olacaktır. Biz bunlara bir makalenin müsaade ettiği ölçüde değinmeye çalışacağız. Ancak kısaca şunu da belirtelim ki usûlün, nassları doğru anlayıp doğru amel etmeyi tesis ederken hükümlerin arkasındaki ilahi iradeyi tespite çalışan, "olanı" izah edip "olacaklara" yön veren ve "olması gerekeni" işaret eden bir özelliği havi olduğu kanaatindeyiz. Hatta usûlü bu yönü itibariyle dinin felsefi yapısını temellendiren bir ilim olarak da düşünebiliriz. İslam kültür mirası ve medeniyeti bunun kanıtı niteliğindedir. Çağları değiştiren medeniyetin kurucularıyla itikadi, ameli ve ahlaki farkımız mı var? Yoksa Molla Hüsrev gibi pek çok alanda eser kaleme alıp usule yeni bir veçhe kazandıran ve füru fıkha ait Dürerü'l-Hükkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm isimli eserinin 256 yerinde "*ekulu*" ben de derim ki bu mesele böyledir, deyip sonra da usûlî ve hukukî gerekçelerini sıralayan âlim mi yok? İşte bu soruya vereceğimiz cevap usulün neye yaradığının cevabı olacaktır. Tarih ne övgü ne de yergi içindir, tarih ibret içindir.

1-Fıkıh Usûlü'nün Dayanağı (Menşei-Kaynağı)

Usûlün neye istinat ettiği ve kaynağı konusu usûl âlimlerini meşgul etmiştir. İçtihatlarda usûlle ilgili farklardan önce usûlün dayanağını ortaya koymak ihtilaf ve ittifak sebeplerini anlamaya katkı sağlayacaktır. Debbûsî usûlün dayanağını, Resullullah'ın doğruluk sıfatına (sıdku'r-resûl) dayandırmıştır. Usûlün ana kaynaklarını ise Kitap, Resulullah'dan gelen haberler, mütevatir haberler ve icma olarak belirtmiş, kıyası daha sonra ele alarak hüccetliğini yukarıda sayılan dörtlüden ayrı olarak telakki ettiğini göstermiştir.

İmam Gazali'ye göre de fıkıh usûlü dâhil bütün dini ilimler kitap, sünnet ve Resullullah'ın sıdkına dayanır. O, delillerin kitap, sünnet ve icma olduğunu belirtip kelam ilminin külli olması, diğer dini ilimlerin de cüzi olması itibariyle usûlü fıkıh ve diğer bütün dini ilimlerin kelam ilmine dayandığını beyan etmiştir. İbn Saatî de usûl ilminin kelam, Arapça ve şer'i hükümlere dayandığını açıkça zikretmiştir.

Molla Fenarî, usûl ilmini genel hatlarıyla kelam, Arapça ve ahkâm olarak üç esasa irca ettikten sonra kitabın dışındaki bütün delillerin hüccetlik açısından kitaba dayandığını vurgulamış, kitabın da marifetullaha dayandığını belirterek Allah'ın mükellef tuttuğu şeylere imtisalin vucübiyetinin bilinmesi gereğini belirtmiştir. Son tahlilde kitabın hüccetliği onu tebliğ eden Hz. Peygamber'in sıdkına bağlıdır. Resullullah'ın peygamberliği de kitap/mucize ile sabittir. Fenarî, bir adım daha atarak kelam ve usûl ilminin mantık ilmiyle de ilgisini söyleyerek mantığın İslami ilimlere ne denli etki ettiğini göstermiştir. Diğer taraftan Fenarî, Kur'an ve sünnet dilinin Arapça olması itibariyle usûlün Arapçaya dayadığını, ispat ve nefiy yönünden delillerden maksat hükümlerin elde edilmesi gereğini belirtip usûlün şer'i delillere ve şer'i hükümlere ne denli muhtaç olduğunu ortaya koymuştur. Gazalî, ilimlerin mahiyetinden bahsederken usulün, akılla sem'in izdivacı olduğunu belirterek ikili bir kaynağa gayet veciz bir şekilde işaret etmiştir. Şatıbî ise usûlü fıkhın, şeriatın aslına nispetle usûlü'd-dîn gibi olduğunu belirttikten sonra usûlün, şeriatın külli esaslarına dayandığını ve bu esasların kat'i olması itibariyle usulün de zanni olmayıp kat'i bir ilim olduğunu ifade etmiştir.

Mer'i hukukun kaynağı tartışılırken kaynak ve menşe ayrımına gidilmiştir. Hukuk, suyun yeryüzündeki akıntılarına teşbih edilirken menşe itibariyle o suyun dünyanın derinliklerinden gelişine teşbih edilmiştir. Fıkıh usûlünü bu açıdan değerlendirmeye aldığımızda menşe itibariyle vahye (Kitap-Sünnet) istinat ettiği gibi kaynak itibariyle Arap diline ve birbiriyle mezc olmuş fıkıh ve ahlaka istinat ettiğini söyleyebiliriz. Usûlün üretiminden ve hükümleri genişletmesinden bahsedilecekse bunu biraz da füru fıkhın gelişimiyle olan ilişkisinde aramamız yerinde olacaktır. Pek tabii olarak tarihi pratiklerin, usûlün yeni problemleri çözümünde örneklik edeceği de unutulmamalıdır. Usûl kaidelerinin vahye müstenit oluşu itibariyle konuya baktığımızda bunların bir şehirden diğer bir şehre giden ana yol gibi olduğunu görüyoruz. Yalnız bazen hukuk pratiği açısından ortaya çıkan meseleyi çözmek için ilave kaide ve kurallara gidilmesinin, bir gerekçeye istinaden ana yolu da terk etmemek kaydıyla tali bir yola çıkıp tekrar ana yola dönmek şeklinde tezahür ettiğine şahit oluyoruz.

Fıkıh Usulü'nün kaynağı itibariyle istinatgâhı olan ahkâm-ı şer'iyyeden maksat birbiriyle iç içe girmiş fıkıh ve ahlâkı zikrettik. Burada konu kapsamını aşacağı için ve bir de Dağcı'nın da belirttiği gibi fıkıh, İslam ahlakına giydirilen

müeyyideden ibaret olduğu için bu konulara değinilmeyecektir. Nitekim İmam-ı Muhammed'e her alanla ilgili kitap yazdığı halde neden zühd ile alakalı kitap yazmadığı sorulunca o, "*Kitabü'l-Büyu'u*/alım-satım kitabını yazdım" diyerek bu alandaki son noktayı koymuştur. Diğer taraftan ulema arasında darb-ı mesel haline gelen "*Din muamelattır*" düsturu, hukuk-ahlak münasebetinin ne kadar derin olduğunu ifade eder.

Usulün kaynağı şer'i ahkâmın sonucu olan fıkıh ilmine gelince bunu besleyen iki unsura dikkat çekmek istiyoruz. Birincisi; ifta konusudur. Farklı milletler İslam ile şerefyab olunca kurdukları devletlerde ifta müessesesi, dini tatbikte en önemli bir vazife deruhte etmiştir. Fetvanın usûle dayandığı kadar, usûlün gelişmesine de fetva katkı sağlamıştır. Fetvanın Osmanlı döneminde ilerlediği hatta yazılan fıkıh eserlerinde bile bu mantığın dikkate alındığı göze çarpmaktadır. Mesela Molla Hüsrev'in "Dürer ve Gurer" isimli eseri ve Hadımî'nin buna yazdığı haşiyede ve diğer fıkıh eserlerinin haşiyelerinde fetva ağırlığı dikkat çekicidir. Molla Hüsrev'in bu eserinin, mahkemelerde kâdîlerin el kitabı olması itibariyle bir de kaza-i hükümlere medar olduğu unutulmamalıdır.

Fıkhı besleyen ve böylece usulü geliştiren bir diğer husus kaza-i hükümlerdir. Hz. Ömer, Medine dışındaki vilayetlere atadığı valiler yanında kâdîleri de ilk defa atayarak hukukun devlet tekelinde kalmadan özgürce gelişmesine imkân sunmuştur diyebiliriz. İşte kaza-i içtihatların iftadan ayrı olarak gelişmesi *diyanî hüküm* ve *kazâî hüküm* ayrımına götürmüştür. Dolayısıyla usûlün gelişmesine, teklifi ve vaz'i hüküm ayrımının etki ettiği gibi bahsi geçen kazâî ve diyanî hüküm ayrımı da etki etmiştir. XIX. Asırdan sonra fıkhın uygulamada olmaması, usulün gelişmesinde olumsuz etki etmiştir. Sadece ibadetler alanıyla ilgili olan ifta konusunun katkısı da sınırlı olmuştur. Son iki asırdır İslam dünyasının içine düştüğü bunalımlar sebebiyle hem usûl hem de fıkıh, kullanılmadıkları halde aşırı şekilde eleştirilmişlerdir. Usulsüzlük adeta bir çözüm gibi algılanmış, fakat sonucun böyle olmadığı da ortaya çıkmıştır. Bu gün bizler Osmanlı döneminde mahkemelerde verilen hükümleri henüz incelemiş de değiliz. İncelenmesi halinde fıkhın ve usûlün nasıl tatbik edildiğinin görülmesi, belki de güncel problemlerin çözümünde ve yöntemin gelişmesinde bizlere katkı sağlayacaktır. Hatta hukuk mantığı ve yöntemi açısından konuya bakarsak günümüzde yayınlanan Yargıtay kararlarının incelenmesi de İslam hukukunun gelişimine yardımcı olacaktır.

2- Fıkıh Usûlü'nün Tedvini

Hicri ikinci asrın sonlarından itibaren usûlün tedvin edilmeye başlandığını görüyoruz. Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'e nispet edilen usûl elimize ulaşmasa da İmam Şafii'nin on temel bölümden oluşan er-Risale isimli usûl eseri günümüzde mevcuttur. Kanaatimizce Emeviler döneminde halife Ömer b. Abdulaziz'e

teklif edilen kanunlaştırma faaliyeti, sonra da İbn Mukaffa'nın teklifi ile Halife Mansur'un İmam Malik'e Muvatta'yı esas alma fikri, İslam devletinde hukuki kargaşayı önleyip hukuk birliğini ve düzenini sağlamayı hedeflediği gibi usûl çalışmaları da yöntemsizliği önleyip hukukun iç tutarlılığını sağlamaya yönelik olmuştur. Usûlün yazılmasıyla ilgili olarak ister İmam Yusuf olsun, isterse İmam Şafii olsun anlamayla ilgili ciddi sıkıntıların baş gösterdiğini görmüş olmalılar ki usûl yazmaya yönelmişlerdir. Risale'nin yazım aşamasında Abdurrahman el-Mehdi'nin teklifinin etkisi olsa da anlam kargaşasını önlemeye yönelik diğer saiklerin daha etkili olduğu kanaati öne çıkmaktadır. Hatta İmam Şafii'nin, Risale'de beyanı esas alıp usûlün ana konularına işaret etmesi ve İslami ilimleri kuşatacak nitelikte doğru ve tutarlı anlamanın kurallarını ve kriterlerini belirlemeye çalışması, zikrettiğimiz sıkıntıların varlığının bir delili olabilir. Böylece en başından beri nüve halinde mevcut olan usûlün gün yüzüne çıkması, doğru anlamanın ispatı kadar tutarlılığı ve çelişmezliği sağlayacak her bir usûlün saygın olduğunu da göstermiştir. İşte bu durum mezheplere tabi olmanın anlamını ortaya koymakta, toplumsal güveni ve iç huzurunu temin etmektedir. Aksi halde herkesin kendi doğrularını iddia ettiği toplumlarda güvensizliğin, düzensizliğin, iç huzursuzluğun ve kafa karışıklığının sonu gelmeyecektir.

Fıkıh Usûlü'nün tedvininin gecikmesi tabii bir durumun sonucudur. Çünkü acilde görev yapan bir doktor hastasına müdahaleyle meşgul olurken nazariye ile uğraşamayabilir. Fakat doktor müdahalesini yaparken tabiplik nazariyesinden ve yönteminden bağımsız değildir. Aynı şekilde fukahanın, İslami çevrenin değişmesi ve gelişen dünya şartları sebebiyle yeni çıkan meselelere fetva verirken kendilerinde mündemiç olan usûl bilgisi, hukuk nosyonu ve mantığıyla hareket ettikleri muhakkaktır. İşte tam da bu esnada oluşan Hicaz ve Irak ekolleri, diğer bir ifadeyle ehl-i re'y (kalbin görmesi) ve ehl-i hadis (senette ittisali önceleme) ekolleri, ulemanın belirlediği usûlün oluşmasında bölgesel ve coğrafi faktörlerle birlikte etkili olmuştur. Pek tabii olarak usûl de bu ekollerin oluşmasına etki etmiştir diyebiliriz. Bu tıpkı araba çalışırken akünün motoru, motorun da aküyü takviye etmesi gibi bir etkileşimdir.

Bazı hocalarımız usûlün ehemmiyetine, sahih anlamayı temellendirdiği yönüne vurgu yapmakla birlikte usûlün füru fıkıhtan sonra tedvin edilmiş olmasından ve nev'i şahsına münhasır yapısından hareketle usûlün üretime yönelik olmayıp denetime ve verilen fer'i hükümleri temellendirerek daha çok geçmişi anlamaya ve mevcudu korumaya yönelik olduğunu iddia etmektedirler. Bu iddiaları belki mezheplerin oluşum süreci bağlamında söylenirse kısmen haklılık taşıyabilir. Ancak elimizdeki füru' fıkıh eserlerinin pek çoğunun fıkıh usûlünün tedvininden sonra kaleme alınmış olmasını ve kitap sonlarında açılan yeni fasılları, *mesailü şetta*/farklı güncel meseleleri, *mesailü mensuretün*/yaygınlık kazanmış

meseleleri, *mesailü müteferrkatün*/ farklı meseleleri ve usûle dayalı çözümleri izah etmeleri gerekirdi. Ayrıca *tabakatu'l-fıkaha* diye bilinen ulemanın özellikle mezhepte ve meselede müçtehit ile tahric ehlinin verdikleri hükümleri ve yazdıkları eserleri nasıl izah ettikleri henüz netlik kazanmamıştır. Bunların sadece mezhebin kendi yapısı içinde oluştuğunu ileri sürmek de yine usûle riayetin varlığını gösterir. Bu durumu, Osmanlı dönemi fıkıh çalışmalarını örnek göstererek fetva usûlü ile izah etmek de pek yeterli değildir. Çünkü fetvanın usûlsüz olduğu iddiasını doğurur ki bu da bir çelişki içermektedir.

Şunu da ifade edelim ki Resullullah'ın sağlığında din, vahyin kontrolündeydi. Sahabe dönemine gelince, onlar peygamber terbiyesinde yetiştiğinden ayrıca Kur'an ve Sünnet 'in nüzul ve vüruduna şahit olduklarından olsa ki tabii olarak meseleleri aralarında istişare ve şûra ile hall-u fasl ediyorlardı. Sonra tabiin ve akabinde tebe-i tabiin geldi. Artık hükümlerin denetimi önceki dönemler kadar kolay olmadığı gibi güvenilir şekilde korunması da mümkün değildi. Diğer taraftan hem denetime hem de üretime yön verecek bir yöntem ve usûl ihtiyacı iyice kendini hissettirdiğinden usûlün tedvinine, biraz gecikmiş olsa da başlanmıştır.

Fıkıh Usûlü'nün fıkıhtan sonra tedvin edilişini bir eleştiri unsuru olarak ileri sürenlerin, yukarıda zikredildiği gibi usûlün Arapçaya dayandığını gözden kaçırmış oldukları kanaatindeyiz. Nitekim minelkadim hukukçular, hukuk kurallarını dil kurallarına benzetmişlerdir. Şöyle ki edebiyatçı dil kurallarını kendi inşa etmeyip sadece, halkın konuşmalarında mündemiç olan dil kaide ve kurallarını tespit edip yazılı hale getirdiği gibi hukukçu da hukuk kurallarını toplumun inandığı kutsal metinlerden, adalet idesinden, etik değerler manzumesinden ve örf ile âdetinden elde edip çıkarır. Dolayısıyla usûl fürudan sonra tedvin edilse de dayandığı kaynaklar itibariyle nüve olarak fürudan önce, en azından onunla birlikte mevcuttur diyebiliriz.

Başka bir ifade ile usûl, kriz zamanlarında düzenleyici ve dinin doğru anlaşılması için mukayyet olucu bir vasfı haizdir. Bu sebeple usûlün geliştirilmesi için de dünyanın yeni şartları anlaşılmalı ve Müslümanların ameli pratiklerinin geliştirilmesi gerekmektedir. Tarihte olduğu gibi usûl, yozlaştırmaya karşı dinamik bir yapı sunmaktadır. Delillere ve diğer ilimlere olan müsaadesi bunun en açık delilidir. Çünkü usûlün ana amacı, hem tutarlı düşünmeyi hem de problem çözmeyi gerçekleştirmektir. Füru fıkıh normal şartlarda fetva bazında devam ederken usûl, anlam kaymalarına ve kırılmalarına müdahale ederek sistemli düşünmeyi, neyin nereye kadar olduğunu belirlemeye çalışır. Müslümanda olması gereken hududullah fikrini hep canlı tutmayı, dolaylı olarak dünyanın ve modernitenin meydan okumalarına karşı fikri birikimi ve tutarlı olmayı yeğler. Ayrıca usûl sanal bir anlamadan ziyade lafzı önceleyerek maksadı yakalamaya çalışır. Onun için illeti öncelerken maksadı tahakkuk ettirecek hikmeti de usûlünce arar ve

mazinne olarak tespite çalışır. Yoksa hikmet budur iddiasında bulunmaz. Böylesi bir iddiayı ileri sürmeyi de kaideleriyle reddeder. Neticede füru fıkıh, insan mahsulü olduğu ve içtimai hayata taalluk eden bir nizamı yansıttığı için değişebilir. Yalnız bu değişimin değişmez ana usûller üzerinde yürütülmesi önemlidir. Şeriat böyle değildir, değişmeyen temel itikadî, amelî ve ahlâkî esasları mevcuttur. Onların korunması yine usûl sayesinde olacaktır.

3- Fıkıh Usûlü'nün Konuları ve Kullandığı Delilleri

Klasik usûl eserlerine baktığımızda konunun genelde üç başlık altında ele alındığını görmekteyiz. *Birincisi;* şer-i deliller ki turuku'l-istinbat da bu bölümde işlenmiştir. *İkincisi;* şer-i hükümlerdir. *Üçüncüsü;* içtihat ve taklit konusudur. XX. asrın başlarından itibaren özellikle fakültelerde okutulmak üzere kaleme alınan usûlü fıkıh eserleri, klasik eserlerde mevcut olan yapıyı, şer'i deliller, şer'i hükümler, turuku'l-istinbat ve içtihat-taklid şeklinde düzenlemiştir. Bu taksimat daha sistemli görülse de genelde bölümleri karma halde ele aldığından ve mezheplerin usûlî görüşleri karışık halde verildiğinden usûl adına bir gerilemedir. Başka bir ifade ile çağımızda yazılan usûl eserleri, klasik usûl eserlerine nispetle süte su katılmış gibidir.

3.1. Fıkıh Usûlü'nde Kullanılan Asli Deliller

Fıkıh Usûlünde deliller genelde kitap, sünnet ve icma olarak belirtildikten sonra bu üç asla istinat şartıyla kıyas dördüncü asıl (aslûn rabiun) olarak kabul edilmiştir. Zira kıyas, diğer delillerden farklı olarak başlangıçta bir yöntem/metot iken sonuçta asli delillere istinat ettiğinden delillik mertebesine yükseldiği kanaatindeyiz. Usûlü fıkhın vahyi mihver edinip diğer bütün delillerin geçerliliğini naslara istinat ettirme gayreti, göz ardı edilmemesi gereken bir gerçektir. Kıyastan bahsederken bu hususa tekrar değineceğiz. İcma işlev olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra erklerin ümmete tevdi edildiğini gösterir niteliktedir. Nitekim şeriatın bekası için ümmetin ismet sahibi olduğu yani hata üzere ittifakın olamayacağı fikri öne çıkmıştır. Çünkü şeriatın korunacağına dair ilahi vadin bulunması, ümmetin ismetinin Resullullah'ın ismetine benzetilmesini ve icma ile amel etmenin hükmen kat'i olduğuna götürmüştür. Hatta icma ile amel etmenin Kitap ve Mütevatir Sünnet ile amel etmek gibi vacip olduğundan inkâr edenin tekfir edileceği hükmüne ulaşılması da manidardır. Bütün bunlar ulemanın icma delilini kullanırken de usûl açısından onun nassa dayanmasını izaha çalıştıklarını gösterir.

Hatta kıyasta *makisun aleyh*in/üzerine kıyas yapılanın "nas" olması gereği üzerinde durulup icmanın kıyasa makisun aleyh olup olamayacağının tartışılması ve olmayacağı yönündeki kanaatin tercihe şayan görülmesi de önemlidir.

Şöyle ki icmanın genelde senedinin zikredilmeyip bizzat kendisinin delil olması "*el-İcma' innehu hüccetün şeran bi'tibari aynihi la bi'tibari delilihi*" kıyasta *makisun aleyh* olma yönündeki çekincenin en önemli sebeplerindendir. Yalnız Ebu İshak eş-Şirazi kıyasta asılın "nas" yanında icma da olabileceğini söylemiştir. O, icmanın ancak bir nassa binaen yapıldığı bilinirse kıyasta asıl olabileceğini ileri sürenleri reddederek icmanın, hükmü ispatta nas gibi olduğunu belirtmiştir. İlaveten, nas ile sabit olana kıyas nasıl caiz ise icma ile sabit olana da kıyas yapmak caizdir diyerek icmanın *makisun aleyh* olabileceğini vurgulamıştır. Fakat Salih Farfur, icmanın kıyasta *makisun aleyh* olabilmesi için icmanın senedinin nas olmasını şart koşmuştur. İcmanın senedinin tamamen akli bir delil olması durumunda hüccet olarak alınamayacağını yani kıyasta *makisun aleyh* olamayacağını belirtmiştir. Farfur, insanlarca meşhur olmuş bir icmanın senedinin bilinmesinin vacip olmadığını çünkü onun asli delillere veya şer'i kıyasa (illeti nas ile sabit) dayandığının anlaşılacağını belirterek bu tür icmanın üzerine inikat edilen delil menzilesinde olduğunu söyleyerek görüşünü yumuşatmıştır. Bu şartlardaki icmanın kıyasta *makisun aleyh* olacağı kanaatiyle Ebu İshak Şirazî'ye yaklaşmıştır. Fukaha kıyas ile hüküm vermede o kadar hassas davranmıştır ki bir kıyasın başka bir kıyasa *makisun aleyh* olmayacağında âdeta icma gerçekleşmiştir.

Kıyasın delilliğiyle ilgili bir diğer husus, kıyasla ilgili hüküm vermede bütün şartlar gerçekleşmiş olsa bile kıyasla verilen hükmün itminan ile kabulü için "*münasibi müessir- aynu'l-vasfi aynü'l-hüküm"* yani bulduğumuz illetin vasıf olarak ve hüküm olarak aynının nassda olması gereğine değinilmiştir. Bu yoksa "*aynu'l-vasfi cinsû'l-hüküm*", "*cinsü'l-vasfi aynü'l hüküm*" veya "*cinsü'l-vasfi cinsû'l-hüküm*" diye naslarda bir "mülayemet" yani benzerlik arama yoluna gidilmiştir. İşte bu son üç şeye "münasibü'l-*mülayim*" denir. Kısaca usûl âlimleri şöyle demek istiyorlar; kıyas ile bulduğunuz hüküm doğrudan (müessir) Allah'ın kitabında ve Resullullah'ın sünnetinde bulunmasa da benzerinin (mülayemet) bulunduğunu gösterebiliriz. Kısaca kıyas ile verilen hükmün referansının "nas" olduğunu göstererek asli delile dayandırıp güven oluşturma ihtiyacı hissedilmiş ve bu da mülayemetle/nassa benzerlikle gerçekleşmiştir.

Yeri gelmişken usûlde deliller hiyerarşisinin oluşum sürecinin ne denli ince ve amîk bir anlamaya dayandığını söyleyebiliriz. Hatta asli deliller tüketilmeden feri delillere geçilmemesinin ehemmiyeti de şuradan anlaşılabilir: Kıyasta bir de "*münasibü'l-mürsel*" vardır. Yani Şari, aradığımız münasebeti ne onaylamış ne de reddetmiştir. Serbest bıraktığından bu münasebete "*mürsele"* denilmiştir. İşte maslahata riayet yani *maslahat-ı mürsele* ile amel, yukarıdaki kitap, sünnet, icma ve kıyasın dört nev'ini bitirdikten sonra bir de Şari'nin o konu hakkındaki emir ve nehyinin bulunmamasının araştırılmasından sonra *maslahat-ı mürsele*ye gidileceği, önceliğin ta'lile verilmesi gerektiğinin en önemli delilidir. Ancak ta'lil

yolları (kıyas) tüketildikten sonra ancak maslahata gidileceği anlaşılmaktadır. Yoksa asrımızda olduğu gibi maslahat kolaycılığı ile suni ve geçici çözümler üretilerek kişiye özel fetva vermek mümkün olabilir. Fakat daha istikrarlı ve güvenilir sonuçlar için zikri geçen süreç takip edilmelidir.

Diğer bir husus ise "*munasibu'l-mülğa*" tabiridir ki biz buna katılmıyoruz. Çünkü hem münasip hem mülga bir arada olamaz. Bu kıyas, "kıyas fasidu'l-itibar" olarak isimlendirilmektedir. Zira kişinin akıl yürüterek yaptığı kıyası Şari'nin sarahaten reddetmesi halinde bu kıyasa itibar edilemeyeceği açıktır. Mesela çocuklar (kız-erkek) ebeveynine eşit seviyede olduğu için mirası da eşit alırlar hükmü *lizzekeri mislü hazzi'l-ünseyeyn* ayetiyle reddedildiğinden bu itibara kıyas dense de esasen "fasidu'l-itibar" ya da bazı uslcülerin ifadesiyle "*münasibü'l-garib*"dir. Sübkî, münasebetin müessir, mülayim ve mürsel şekillerine değinmiştir.

Usûlü fıkhın günümüzde istenen üretimi sağlayamadığı iddiasının eğer haklı bir gerekçesi aranıyorsa bunun pek çok sebeplerinden birisi yukarıda zikrettiğimiz usûlün basitleşmesi ile Aristoteles'in kullandığı kıyasın fıkhî kıyasın önüne geçirilmesidir. Aristoteles'in kıyasında "*ma'lumu i'lam*" vardır. Mesela her insan ölümlüdür, Ahmet de insandır. O halde Ahmet de ölümlüdür. Zaten insan ölümlüdür dendiği zaman insan olan Ahmet'in de ölümlü olduğu müsellemdir. İşte Aristo'nun kıyasında küllinin hükmü sadece kendi cüzüne verilirken fıkhî kıyasta küllinin hükmünün illet birliğine dayalı olarak hem kendi cüzüne hem de diğer cüzilere verildiği hususu maalesef gözden kaçırılıp ihmal edilmiştir. Bunun sonucu olarak "*sebr-ü taksim*", "*tahricü'l-menat*" gibi kıyasın her daim üretici ve denetleyici vasfı kaybolmuş sadece zahiri benzerliklerle öze inmeden ve ta'lil yapılmadan basitçe yapılan kıyaslar tabii olarak yeni meselelere ait hükümlerin üretimini temin edememiştir. İşte bu durum fıkhın kilitlenmesinin, usûlün üretememesinin sebeplerinden birisi olarak karşımızda durmaktadır. Oysa salifen değindiğimiz gibi kıyasın önce metot/yöntem, sonucu itibariyle delil olduğunu ihmal etmeseydik yukarıda bahsi geçen Aristoteles kıyasının kolaycılığına düşmeden fıkhî kıyas sayesinde, zor olsa da daha isabetli, üretici, güvenilir ve tutarlı hükümlere belki de yeni bir sisteme ulaşmış olacaktık. Çünkü bahsettiğimiz fıkhî/usûlî kıyasın ne denli üretken ve tutarlı olduğunun şahidi elimizdeki temel ve müdellel furu' fıkıh kitaplarıdır.

Fıkıh Usûlü'nün üretemediği iddiasına, Ebu Hanife'nin "*la yehillü li ahadin en yüftiye bi kavlina hatta ya'leme min eyne kulna*/bizim nereden söylediğimizi (delilimizi) bilinceye kadar, kavlimizle fetva vermek hiç kimseye helal değildir, sözünden hareketle cevap araya biliriz. Mesela fetva verirken her defasında delillere başvurulsaydı, hükümler bir hikâye olarak değil de müdellel olarak nakledilmiş olurdu. Oysa bizler sorulara ya ilmihallerden ya hazırlanmış fetvalardan veya en iyi ihtimalle bir fıkıh kitabından hareketle cevap veriyoruz. Bu tutum

usulün tamamen devre dışı bırakılmasını doğurmuştur. Hâlbuki sorulara, delilleri usûl ilmi çerçevesinde inceleyerek cevap verebilseydik herhalde ilmen daha ileri seviyede olurduk. Bu bahsettiğim yanlış uygulama sadece fıkıh ilmi için değil aynı durum kelam ilmiyle alakalı sorularda da geçerlidir. Hatta diğer alanlarla ilgili fetvaları da bu bağlamda değerlendirebiliriz.

3.2. Fıkıh Usûlü'nde Kullanılan Fer'i Deliller

Fıkıh Usûlü eserlerinde ele alınan fer'i deliller, usûl sistematiği içerisinde hukukî problemlerin çözümünde ve hukukî boşlukların doldurulmasında asli delillerden sonra kullanılmışlardır. İslam fıkhının siyasi, iktisadi, tarihi ve mahalli şartları dikkate aldığının kanıtı niteliğindeki *haza fi diyarina*/bu bizim bölgenin/şehrin amelidir. *Haza fi zemanina*/zamanımıza uygun olan budur gibi ifadeler fıkıh kitaplarında azımsanamayacak kadar çoktur. Mesela fer'i delillerin 23 civarında olduğu ifade edilmiştir. *İstihsan, maslahat, örf, şer'u men kablena, kavlü's-sahabi, seddü'z-zeraî, fethü'z-zerai, istıshab* ve benzeri deliller usûlün denetiminde şer'in belirlediği umumi prensipler/umumu'l-kadiyyat muvacehesinde güncel ve mahalli problemleri çözmede tali delil olarak görev icra etmişlerdir. Yine burada değişmez ana kurallardan birisi olan deliller hiyerarşisinde de bir üsteki delil tüketilmeden diğerine intikalin uygun olmadığı nazar-ı dikkatten uzak tutulmamalıdır.

Mezheplerin farklı anlayış ve fetvalara gitmelerinde asli delillerden sonra fer'i delillerin de etkili olduğu ortadadır. Çünkü mutlak müçtehitlerin bulundukları sosyal, siyasi, iktisadi ve tarihi şartlardan etkilenmeleri tabii bir durumdur. Mesela İmam-ı Şafii'nin Mısır'a gittikten sonra az da olsa *kavl-i kadim*'i ile *kavl-i cedid*'i arasındaki farklar bunun en açık delilidir. İmam-ı Muhammed'in Rey ve Buhara'ya gittikten sonra *umum-i belva*ya istinaden elbisedeki necasetin namaza mani miktarındaki genişletici fetvası, bu fetvası şartların ve çevrenin etki ettiğinin bariz bir delilidir.

Kaynak eksenli mezhebi farkların anlaşılabilmesi için sadece asli delillerin değil görüldüğü üzere fer'i delillerin de incelenmesi elzemdir. Çünkü birkaçını saydığımız fer'i delillerin mezhepler arasında kullanımının farklı oluşu ister istemez farklı içtihatlar halinde meselelere yansımıştır. Bu konu, çalışmamızın çerçevesinin dışında olup özel bir hususiyet arz ettiğinden bu kadar işaretle yetiniyoruz.

Asli kaynaklara dönelim iddiasında bulunanların zımnen usule dönmek istedikleri ancak bunu bir türlü gerçekleştiremedikleri hissedilmektedir. Bunu geciktiren sebepler, usulün zorluğu, İslam dünyasının geçirdiği iktisadi ve siyasi buhranlar ve bir de asli kaynağa dönüşün sadece Kur'an ve Sünneti okuyup hüküm verme şeklinde anlaşılmasıdır. Buraya kadar anlattıklarımızdan ve

usulün tarihteki izlediği seyirden hareketle usulün her dönemde kitap ve sünneti merkeze aldığı, diğer bütün delillerin geçerliliğinin ise kitap ve sünneti ne kadar referans aldığıyla doğru orantılı olduğu anlaşılmıştır. Hatta asli deliller arasında bir hiyerarşi olduğu gibi diğer fer'i deliller arasında da hiyerarşinin olduğu tercih konusunda kendisini göstermiştir. Çalışmamızda kıyasta ta'lil konusu üzerinde durduk. Çünkü hükümlerin illetleriyle deveran ettiği meşhurdur. İlletin tespitinde nassa bağlı olan illetin, içtihat ve benzeri şeylere bağlı olana tercih edildiği müsellemdir. Neticede kıyasla hüküm vermede nassa mülayemetin/benzerliğin esas olduğu gerçeği, bizi usulün her aşamada naslara istinat ettiği fikrine götürmektedir.

4- Hüküm Eksenli Farklar ve Yorum Geleneğimizdeki Yeri

Hüküm eksenli farkların yorum geleneğimize etkisine sadece ana farkların nereden kaynaklandığına bir nebze de olsa işaret etmek istiyoruz. Hükümlerin teklifi ve vaz'i olarak ikiye ayrıldığı; teklifi hükümlerin kulun kudretinin dâhilinde olup talep ve tahyirle muallel olduğu malumdur. Buna karşılık vaz'i hükümlerin ise genelde kulun kudretinin haricinde olup birbirleriyle sebep-sonuç, şart-meşrut, mâni-memnu ilişkilerinin dikkate alındığı bilinir. Mesela namaz vaktinin girmesi sebep, abdest şart, namaz ise meşrut olup kadının özel hali gibi herhangi bir maninin bulunmaması da gerekir. Kısasın uygulanmasında kulun fiili sebep, kasd-i mahsusun bulunması şart, kısas meşrut olup katilde babalık vasfı gibi bir maninin bulunmaması da gerekir. Bir akdin yapılabilmesi için tarafeynin ihtiyacı sebep, icap ve kabulün ehlinden mahalline sadır olması rükün ve şart, mülkiyetin intikali meşrut olup malın başkasına ait olma gibi mülkiyetin intikaline maninin bulunmaması da gerekir.

Mezheplerde emir ve nehyin delaleti ve yorumu, hükümlerin şekillenmesindeki en önemli amillerdendir. Ayrıca delillerin insani fiillerde ef'âl-i mükellefin diye ifade edilen farz, vacip, sünnet, müstahab, helal, haram ve mekruh gibi sübut ve delalet açısından hükümleri, muamelat konusunda sıhhat, butlan ve fesat nazariyesi, ibadetlerde eda, kaza ve iade gibi ahkâm füru fıkhın oluşmasındaki asli amillerdendir. Diğer taraftan hükümlerin ve icmaın da *azimet* ve *ruhsat* diye ikiye ayrılması, neredeyse bütün hükümlerin arka planında itici güç olarak azimet ve ruhsatın varlığını gösterir. İşte bu ayrımlarla oluşan hükümler ister istemez aralarındaki nüanslar sebebiyle yorum geleneğimize derinden etki etmiş, fıkhî hükümlerin şekillenmesini sağlamışlardır. Hatta hüsün-kubuh, maslahat, nesh ve şeriattaki tedriciliğin fıkhi hükümlerin şekillenmesinde usûl tarafından birlikte konu edilmesi bizlere yeni kapılar da açabilir.

5- Anlama Eksenli Farklar ve Yorum Geleneğimizdeki Yeri

Fıkıh usûlünün dayanağından bahsederken Arapçaya olan ihtiyacı zikretmiştik. Nasların dilinin Arapça olması, anlamada Arap dilinin inceliklerine vukufiyeti zaruri kılmıştır.

Usûlde şer'i delillerden hüküm çıkarma (turuku'l-istinbat) diye ifade edilen konuları, ulema farklı şekillerde taksim etmiştir. Hanefilerin lafzın konulduğu ve kullanıldığı mana bakımından, manaya delaletinin şekli ile açıklığı ve kapalılığı açısından yaptıkları taksimat istinbatın esasını teşkil etmiştir. Bu dört bölümden manaya delaletinin açıklığı ve kapalılığı sekiz kısım olup diğer üç kısmın her birinin dörder kısımdan da oluştuğunu düşündüğümüzde lafzın yirmi kısımdan müteşekkil olduğu anlaşılır. Hatta İbn Melek'in yaptığı akli taksime göre yirmi kısmın her birinin bilinmesi gereken *mevadii/iştikaki* tertibi (*racih-mercuh*), manası (*lügavi-şer'i*) ve hükmünü (*katî, zanni veya tavakkufu vacip*)'de eklersek seksene çıkmaktadır. Bir lafzın en ince ayrıntısına kadar -akli de olsa- yapılan bu taksimat, bu güne kadar hiçbir yorum ve anlama sisteminde olmamıştır. Ne yazık ki bu kadar münbit ve velut olan dilsel tahliller yerine hermeneutik ve semantik anlamalar epey zamandan beri gündemi meşgul etmiştir. Oysa bu anlama şekillerinin fıkıh usulünün basitçe ele aldığı tefsir ve tevil bölümlerini öteye geçmediği de gün geçtikçe kendini göstermektedir.

5.1. Lafzın Manaya Delaletinin Şekli Bakımından Hükümlerin Genişletilmesi ve Yorum Geleneğimizdeki Yeri

Şimdi bir lafzın manaya delaletinin şekli açısından sadece *dal bi'd-delâle* ile mefhumu muhalif arasındaki usûl farkının yorum geleneğimizdeki yerine değinmek istiyoruz.

Fıkıh Usûlü'nün gelişim sürecine baktığımızda tedvinle birlikte üzerinde en çok tartışmaların yapıldığı iki konu dikkat çekicidir. Birincisi; delalet çeşitleri, ikincisi; âmmın delaleti ve tahsisidir.

İslam âlimleri güncel meselelerin çoğalması sonucunda nasları anlamada, anlam genişlemesine ihtiyacın olduğunu sezmiş olmalılar ki bir lafız söylendiğinde anlayanlar tarafından hangi manalara hamledildiğinin anlaşılmasına ihtiyaç hâsıl olmuştur. Nasların belirli ve sınırlı olmasına karşın hâdisatın sınırsız olması, hükümlerin çoğaltılıp çeşitlendirilmesine etki eden amillerden birisidir.

Delalet konusuna geçmeden önce bu hususta bir yanlış anlamaya dikkat çekmek isteriz: Şöyle ki naslar sınırlı olsa da yeni çıkan veya çıkacak olan meseleleri nasların altına sokabiliriz. Burada yapılması gereken naslardaki hükmü belirtilen meselenin illetiyle yeni çıkan hadisenin illetinin birliğini "*mesalikü'l-illet*" yollarından birisiyle özellikle de *sebr-ü taksim*le tespit etmektir. Dolayısıyla

güncel meselelerin çokluğu çok da önemli değildir. Yeter ki içtihat faaliyeti istenen şekilde yapılabilsin. Zira fertlerin çokluğu nasıl ferdiyetin dışında değilse, çıkan meseleler de ne kadar çok olursa olsun nasların külliliğinin içerisinde kalacaktır. Tıpkı âdemoğlunun ne kadar çoğalırsa çoğalsın âdemiyet vasfının dışına çıkamayacağı gibi. Kıyas konusunda hem meselelere ait hükümlerin çoğaltılması hem de nassa istinat ettirme gayretinin varlığı, hukuk güvenliği için de ayrıca önemlidir. Nitekim kıyas, illet birliği sebebiyle yeni çıkan hâdisenin hükmünü "nas"ta ki mevcut meselenin hükmüne ilhak etmektir. Başka bir ifadeyle, illet benzerliği sebebiyle mezkûr olan iki şeyden birinin hükmünü diğerinde de açığa çıkarmaktır. Semerkandî, ispat etme yerine *ibane/*açığa çıkarma kelimesini kullanmış ve gerekçesini şöyle açıklamıştır: Gerçekte icat ve ispat Allah'ın fiilidir. Kıyas yapanın eylemi sadece ilan ve izhar etmektir, diyerek açıklamıştır. Böylece konunun hassasiyetine ve kelamî boyutuna da işaret etmiştir. Kıyas konusunda tekrara düşmemek için bu kadarla yetiniyoruz.

Kastedilen mananın doğru anlaşılması açısından lafız, vaz edildiği mananın ya aynı olur ki buna *mutabıkî*, ya bir cüzü olur ki buna *tazamunî* mana denir. Ya da mananın bir lazımı olur ki buna da iltizamî mana denir. Mantık ilmindeki bu kullanıma usul açısından bakıldığında *dalbi'l-ibare, dalbi'l-işare, dalbi'd-delâle ve dalbi'l-iktiza* ile de doğrudan ilgilidir. Çünkü *dalbi'l-ibare*, bahsi geçen üç delaletten biriyle sözün sevk sebebi olan manaya delalet eden lafızdır. Yani, kullanılan ibarenin lafzi, harfi manasıdır. Dolayısıyla mutabikîlik ve lafzîlik ile birlikte sevk sebebi, bu tür anlamının en önemli özelliğidir. *Dalbi'l-işare* de ise yine üç türlü delaletten biriyle olsa da sevk sebebi olmayan bir manaya delalet etmesi yani sözden anlaşılan mananın asıl maksat olmayıp iltizami bir mananın anlaşılmasıdır. Bu iki delaletin hükmüne gelince dış görünüş itibariyle kesin hüküm ifade etmeleridir. Mesela bir satım akdinde sığa (icap-kabul) kullanılınca, akdin gerçekleştiği *dalbi'l-ibare*yle (ibarenin delaletiyle), mülkiyetin nakli ise işaretin delaletiyle iltizamen, tazammunen ve mantıken anlaşılmaktadır. Çünkü işaretin delaletinde tazammunîlik, iltizamîlik ve mantıkîlik mevcuttur.

Hanefilerin lafızla doğrudan alakalı kullandıkları bir diğer delalet şekli ise *dalbi'l-iktiza*dır. Düşünceyi veya hükmü ifade eden kelimeyi ya da cümlenin şeran önce olması gereken bir lazımı iktiza etmesi yani gerektirmesi ve o lazım-ı manaya delalet etmesidir. Şer'an lazım olandan maksat, hukuken hükmün sahih olabilmesi için takdiri zaruri olan kavramdır. *Dalbi'l-itiza*'nın hükmü kat'iliktir. Tearuz halinde diğer üç delaletten sonra gelir. Çünkü iktiza zaruret gereği sabit olmuştur. Diğerleri ise zaruret gereği değildir. Mesela "*el-hındatü bilhıdati*"nin doğru anlaşılabilmesi için "*cinsü'l-hındati veya el-Hındetü'l-Mekîletü "* diyerek *cins* veya *el-mekile* kelimesini takdir etmek zorunludur. Zira bir buğdayın bir buğdayla satılması mal-ı mütekavvim olmadığından zaruri olarak mezkûr takdirler

gerekmiştir. Ayrıca "alem isimle beraber bulunan sıfat, hüküm için illet menzilesindedir," kaidesi de konuyu destekler niteliktedir.

Şimdi Ebu Hanife tarafından anlamanın ileri bir adımı olarak ortaya konan *dal bi'd-delale*ye bakabiliriz. Bir lafzın herhangi bir dilde kabul edildiği mana, lafzın zihinde meydana getirdiği mefhum ile oluşur. İşte bu lafzın kapsadığı fertler ise tamamı itibariyle medlulu vücuda getirir. Mesela taksi dediğimizde zihnimizde oluşan şekil (mefhum) taksinin manasıdır. Bu mananın içine giren taksi çeşitleri ise zihnimizdeki manaya istinaden medlulü oluşturur. İşte bu fertlerin hepsi birden (medlul) *dal bi'd-delale*nin mahiyetini ifade eder. Dikkatli bakılırsa *dal bi'd-delale*de iktizanın aksine lazım, lazım-ı muteahhirdir. Yani bir lafız telaffuz edilince zihinde canlanan mefhum/mananın peşinden fertlerin düşünülüp tevlit edilmesi medluldür. Dolayısıyla *dal bi'd-delale* hem hukukî hem de mantıkîdir. Mesela, "a*kitlere riayet ediniz*" ayetini düşününce, *lazım-ı müteahhir* olarak "Ayetteki akitlerden, şartları yerine getirilerek yapılanların kastedildiği" anlaşılmaktadır.

Nassın delaletinde harici bir engel bulunmadığı sürece delaletin hükmü katidir. Nassla doğrudan ilgili ve ilintili olduğundan delalet, kıyastan ve *haber-i vahid*den kuvvetlidir. Tahsis de kabul etmez. Çünkü delalette lafız bulunmadığından umumiyet düşünülemez. Genelde ceza hukukuyla ilgili hükümler, hadler *dal bi'd-delale* ile belirlenirken kıyas ile belirlenemez. Çünkü kıyas içtihadi, *delaletü'n-nas* lugavîdir. Lugavî olan içtihada tercih edilir.

Hanefiler *dal bi'd-delale* ile hükümlerin meselelere tatbikinde çok geniş bir anlam alanı oluşturmuşlardır. Hanefilerin kullandığı delalet bazen yanlış anlaşıldığından Hanefiler'in kıyası çok kullandıkları kanaati oluşmuştur. Oysa hazf akli, delalet lugavi, iktiza şer'i, kıyas ise içtihadidir. Mesela "*ve ala'l mevludilehu rızkuhünne ve kisvetuhünne*" âyetinin delaletiyle Hanefiler babanın oğluna ait malı ihtiyaç duyması halinde kullanacağını ortaya koyarken başta Şafiiler olmak üzere diğer mezhepler "*ente ve malüke li ebike*" hadisinden hareketle hüküm vermişler. Buna göre bazı kişiler Hanefilerin hadisle amel etmediği zehabına kapılmışlardır. Kıyas ile delaleti karıştıranlar da kıyas ile hüküm verdiklerini iddia etmişlerdir. Oysa ispat ettiğimiz gibi burada *dal bi'd-delale* ile hüküm verilmiştir. *Dal bi'd-delale* de ittifakla kıyastan ve *haber-i vahid*den üstündür.

Ebu Hanife'den sonra gelen müçtehitler artan meseleler neticesinde güncel meseleleri çözmek için Ebu Hanife'nin anlama şekline beşinci bir adım eklemek istemiş ve adını da *mefhum-u muhalif* olarak belirlemişlerdir. Öncelikle şunu belirtelim ki Hanefilerin ibare, işaret ve iktiza dediklerini *delaletü'l-mantuk*/ mantukun delaleti diye özetlemişlerdir. Mantuk, lafzın konuşma/nutuk mahallindeki delaleti olduğundan bu tespit doğrudur. Cumhur ikinci bir kavram olarak

mefhumu kullanıp bunu da ikiye ayırmıştır. *Mefhum-u muvafaka* ki bu Hanefilerin *dal bi'd-delale*siyle aynıdır. Zira mefhumdan maksatları sözde zikri geçmeyip ifade edilmeyen, ancak mana olarak anlaşılan şey ile hükmetmektir. *Mefhum-u muvafaka*ya gelince *meskûtun anh* olan şey ile mezkûr olan şeyin hükmünün nefy ve ispat açısından eşit olmasıdır.

Mefhum-u muhalif ise meskûtun anh olan şeyin hükmü, nassda mezkûr olana nefy ve ispat yönünden muhalif olmasıdır. Cumhur'a göre yeni çıkan meselelere hüküm verebilmek için Şari'nin müspet vaaz ettiği aynı zamanda menfi için de vaz edilmiş, menfi için vaz ettiği şey de müspet için vaz edilmiş kabul edilir. Böylece naslardaki hükümler çoğaltılmış olacaktır. İlk bakışta tam bir adım atılmış gibi görünse de naslardaki her hükmün mefhum-u muhalifinin alınamayacağı görüldüğünden bir takım ilave şartlarla mefhum-u muhalifle atılan adım, biraz da Hanefilerin itirazı ile geri çekilerek küçük bir hareket olarak kalmış ancak yeni mezheplerin oluşması için bir başarı sağlanmıştır. Mefhumu muhalif ile amel edilebilmesi için on bir şart ileri sürülmüştür. Hanefilerin *dal bi'd-delale* ile amel etmesine mukabil cumhurun hassaten Şafiilerin belirttiği şartlar muvacehesinde kabul ettiği mefhumu muhalifle amel etmesi, esasen hükümlerin naslara istinadını sağlayarak çoğaltmayı amaçlamıştır. Zira cumhura göre müspet menfi için, menfi de müspet için vaz edilmiştir. Bu sayede şartlarını taşıması halinde bir nassdan iki hüküm birden elde edilmiştir. Tıpkı "bir şeyi emretmek, zıddını nehy etmektir" kaidesi gibi.

Hanefilerin *dal bi'd-delale* diye isimlendirdikleri *meskûtun anh*'ın mezkûr hükme mutabık olmak kaydıyla ona eşit veya daha âlâ olması hallerini Şafiiler mefhum-u muvafaka için kullanmışlardır. Şöyle ki *meskûtun anh* icab ve selbde mantuka muhalif olursa işte buna mefhum-u muhalif, diğer adıyla *delilü'l-hitab* ve *lahnu'l-hitab* da denir. *Mefhumu's-sıfat, mefhumu'ş-şart, mefhumu'l-gaye ve mefhumu'l-adet* bu sınıftandır. Özellikle *mefhumu's-sıfat*la amel edebilmek için pek çok şart ileri sürülmüştür. Bu şartların on bir'e kadar çıktığını buna mukabil Şafiilerden özellikle Şirazi'nin *mefhum-u muhalif*le amelin geçerliliği için on bir madde saydığı da ifade edilmiştir. Aslında *mefhumu's-sıfat*ın geçerli olup olmadığı "*fi'l-Ganemi's-Saimeti Zekatün*" hadisi dikkate alınarak tartışılmış. Hanefilerin tamamı ve mütekellimin ekserisinin hadisin mefhum-u muhalifiyle hüküm verilemeyeceğini, saimenin dışındakilerle ilgili hüküm verilebilmesi için ayrı bir delile ihtiyaç olduğunu düşündüklerini bizzat Şirazî nakletmiştir. Şafiilerden hicri 305 de vefat eden İbn Süreyc de *mefhumu's-sıfat*ın, muhalifinin alınamayacağını açıkça beyan ettikten sonra ancak hükmün *mefhumu'ş-şart*la gelmesi halinde de mefhum-u muhalifin alınabilmesi için on iki şart ileri sürmüştür. Bu durum Şafii ulema arasında bile mefhum-u muhalifle amel etmenin tartışmalı olduğunu açıkça göstermektedir. Hatta ibn Süreyc'in ileri sürdüğü şartlar hemen hemen

Hanefilerin ileri sürdüğü şartlarla örtüştüğünden İbn Süreyc'in Hanefilere daha yakın olduğunu söylemek aşırı iddia olmasa gerektir. İsnevî de Ebu Hanife, Kadı Ebu Bekir Bakıllanî, İbn-i Süreyc ve Gazali'nin de bu konuda *mefhum-u muhalif*in alınamayacağını zikretmiştir.

Mefhum-u muhalif konusunda *mefhumu'l-lakab*ın delil olarak kullanılamayacağını "Muhammedü'r- Resulullah" âyetinin muhalifini aldığımızda Hz. İsa (as)'ın risaletinin nefyedileceğini belirterek ortaya koymuşlardır. Cumhur'u ulemaya göre mefhum-u lakabın, mefhum-u muhalifinin alınamayacağı bilinmektedir.

Bütün bu tartışmalardan sonra genelde Cumhur'un, özelde Şafiilerin ileri sürdükleri mefhum-u muhalif ile amel etmek konusu az da olsa anlamada yeni bir ufuk açmıştır. Özetle naslardaki kayıtlar eğer "*kayd-ı ittifaki*" / "*kayd-ı zikri*" yani herhangi genel durum, âdet, bir şeyi tazim, tekit etme, kınama, meth etme ve zemmetme gibi bir durumu ifade ediyorsa mefhum-u muhalifi alınamaz. Onun için "*fi hücûriküm*" kaydı "*Evlendiğiniz kadınların yanlarında hücrenize getirdikleri kızları haramdır*," âyetinde hüküm doğurucu olmayıp genel durumu ifade ettiğinden Şafiiler de bu âyetteki "*fi hücûriküm"* kaydının mefhum-u muhalifini almamışlardır.

Cumhur, eğer "nas"ta ki kayıt, "*kayd-ı ihtirazi*" yani bizzat hükmü beyan etmek veya tahsis etmek için gelmişse, sadece onun *mefhum-u muhalif*inin alınacağını benimsemiştir. Böylece lafızlarla ilgili atılan adım, mezkûr şartlar ve kaideler muvacehesinde tam olmasa da nispeten geri çekilmiştir.

Şunu da ifade edelim ki müelliflerin, ravilerin ve tarihçilerin sözlerinde *mefhum-u muhalif*le ittifakla amel edilir. Çünkü beşer sözünde buna riayet naklin sıhhatinde bir zarurettir. Bu sebeple ulema arasında "*Mefahîmü'l-kütüb hüccetün*" hükmü yaygındır. Hatta fukahanın yazmış olduğu fıkıh metinlerinde kullanılan her bir hüküm cümlesi, diğer bir mezhebin aynı konudaki hükmüne muhalif olduğunu, dolayısıyla onun görüşünü dışarda bıraktığını ifade etmek için inşa edilen metin şekline "*Mefahîmü'l-hüküm hüccetün*" dememizde isabetli olacaktır. Kısaca yazılan eserleri *mefhumu'l-kütüp* ve *mefhumu'l-hüküm* şeklinde ikiye ayırmamız mümkündür. Hanefilerin *mütûn-i erbeâ* diye maruf olan metinleri *mefhumu'l-hükm*ün en güzel örneklerindendir.

Hanefiler ise *mefhum-u muhalif* yerine *dal bi'd-delale*yi yani *mefhum-u muvafaka*'yı kullanmışlar. Müspetin menfi, menfi'nin de müspet için vaz edilemeyeceğini daha da önemlisi bu hususun "Şari' olunca, Şari'e söz isnat edilemez" diyerek son noktayı koymuşlardır. Eğer muhalif hükme ihtiyaç olursa ya *ibaha-ı asliye*ye gidileceğini ya da başka delillere başvurulacağını ileri sürmüşlerdir.

Anlatılanlardan hareketle fıkıh mezhepleri usûle dayalı müdellel yapıları itibariyle Müslümanlar arasındaki ayrışmayı da önlemişlerdir, diyebiliriz. Tarihte

mezhepler arasında yaşanan bazı hâdiselerin, daha ziyade siyasi ve diğer sosyal saiklerin etkisiyle olduğu da anlaşılmaktadır.

5.2. Lafzın Vaz' Olduğu Mana Bakımından Hükümlerin Tahsisi ve Yorum Geleneğimizdeki Yeri

Çalışmamızın çerçevesinde lafzın vaz' olduğu mana bakımından *hâs, âmm, müşterek, müevvel* ve *cem'i münekker* kısımlarıyla âmm'ın sığası ve çeşitleri gibi konuları ilgili mahalline havale ederek doğrudan konumuza geçmek istiyoruz. Usulü fıkıh açısından mezhepler arasında yapılan en önemli tartışmalardan birisi de âmm'ın delaletiyle tahsisi konusudur. Âmm; umum kelimesinden müştak olduğu için genelde kapsayan, çokluk ve toplayan anlamları yanında bir tek manayı ve kendisi için uygun olan fertlerin tümünü şümûl tarikiyle lafzen ve manen içine alıp delalet eden lafızdır, şeklinde tarif edebiliriz. Âmm'ın her bir ferdine delaleti, Hanefilere göre hassın dalaletinde olduğu gibi kat'idir. Çünkü lafzın vaz' edildiği mana, o lafzın ayrılmaz bir parçasıdır. Dolayısıyla aksine bir delil bulunmadıkça fertlerin her birine delaleti kat'idir.

Cumhura göre âmmın dalaleti, hassın dalaleti gibi kat'i olmayıp zannidir. Âmm'ın tahsisi, yani bazı fertlere hasredilmesi çok yaygın bir durumdur. Hatta "*Tahsise uğramayan âmm yoktur*" sözü ulema arasında darb-ı mesel gibidir. Esas itibariyle tahsise uğramış âmm'ın dalaletinin zanniliği konusunda Hanefiler ve Cumhur aynı kanaatte iken yukarıda zikri geçen tartışma, tahsise uğramayan âmm'ın dalaleti konusunda cereyan etmiştir.

Âmm'ın genelde tahsise uğradığından hareketle Hallaf, Cumhur ile Hanefiler arasındaki ihtilafın pratik bir sorun olmadığını, ihtilafın sadece lafzi olduğunu ifade etse de ister istemez bazı pratik sonuçları bulunmaktadır.

Mesela Hanefiler ile Cumhur arasındaki en önemli tartışmalardan *birincisi;* haber-i vahid ve kıyas ile Kur'an'ın ve mütevatir sünnetin âmm'ının tahsis edilip edilmeyeceği konusudur. Pek çok mesele bu konudan teferru' etmiştir. Hanefiler âmm'ın dalaletinin kat'i olduğundan hareketle haber-i vahidle ve kıyasla tahsisi caiz görmezken Cumhur caiz görmüştür.

İkincisi; âmm ile hâs arasında aynı konuda birinden müspet diğerinden menfi bir hüküm olması halinde tearuz olup olmayacağı da ciddi tartışılmıştır. Cumhur tearuzun olmayacağını savunurken Hanefiler hassın dalalet ettiği çerçeve ölçüsünde tearuz olacağını savunmuşlardır.

Tartışma konusu olan birinci hususla ilgili şu misali sunabiliriz. Hanefiler kesim esnasında kasten besmelenin terk edildiği hayvanın etinin yenmeyeceğini "(Kesilirken) üzerine Allah'ın adı anılmayan hayvanlardan yemeyin" âyetinin umumi hükmüne istinat etmişler. Bu konuda Hz. Peygamber'in *"(Keserken)*

Allah'ın adını anmış olsun veya olmasın Müslüman'ın kestiği helaldir" hadisiyle amel edip tahsise gitmemişlerdir. Çünkü âyetin hem sübutu hem de delaleti kat'idir. Haber-i vahidin ise sübutu zannidir. Zanni delil kat'iyi tahsis edemez. Şafiiler ise etin yenmesini caiz görmüştür. Çünkü onlara göre ayetin sübutu kat'i olsa da manaya dalaleti zannidir. Haber-i vahidin ise manaya dalaleti kat'i, sübutu zannidir. Dolayısıyla zanninin, zanniyle tahsisi caizdir. Malikiler ise ister kasten ister nasiyen (unutarak) olsun besmelenin terk edildiği hayvanın etinin yenmeyeceğini belirtmişlerdir.

Makalemizde ele aldığımız usûlün ana konularından olan iki misalde Hanefilerle Cumhur'un farklı içtihatlara sahip olması ve her ikisinin kendi içinde tutarlı olup usûlî gerekçeye dayalı farklı içtihatları, bazen aynı sonucu bazen de farklı sonucu doğurmuştur. Bu durum geçmişte İslam ümmetinin önünü açtığı gibi günümüzde de kullanılabilir nitelikte olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla asrımızın problemlerini çözecek içtihadın, usûlî esaslara bağlı kalmasıyla birlikte diğer anlama ve yorumlama yöntemleriyle sosyal hayatın ve çağımızdaki mer'i hukukların müktesebatından da faydalanması gereği anlaşılmıştır. Netice itibariyle verilen hükümlerin maşeri vicdanda makes bulabilmesi için yapılan içtihatların istidlali olduğu kadar usûlün tatbikine ve hukukî gerekçeye dayandırılması da elzemdir. Bu yapılabilirse fıkıh usulünün, üretime yaramadığı gibi iddia edilen noksanlıkları da görüleceğinden güncellenmesi mümkün olacaktır.

Sonuç

İslam dünyası modernitenin, kapitalizmin ve sekülerizmin meydan okumaları karşısında aciz kalınca, her kriz döneminde olduğu gibi "*naslara ve ilk kaynaklara dönüş*" fikri cazip gelmiştir. Yalnız bu dönüşün nasıl ve ne şekilde olması gereği pek tartışılmamış olmalı ki Kur'aniyyun ve Selefiyyun gibi nevzuhur marjinal akımlar ortaya çıkmıştır.

Esas itibariyle çağımızdaki bu oluşumlar, "*küllü cedidin kadîmün ve küllü kadîmin cedidün/her yeni eski, her eski yenidir*" kelamı fehvasınca eski tartışmaların farklı isimler altında yeniden gündeme getirilmesinden ibarettir. Bu durumun birinci sebebi; bir buçuk asırdır Müslüman ilahiyatçıların büyük bir kısmının, onları kilitleyip önlerine aşılmaz set çektiği sadece eskiyi koruyarak yeniyi üretmeye engel olduğu gerekçesiyle fıkıh usûlünü yeterince işletmeyip terk etmeleridir. Oysa evvelemirde toplumu dönüştürüp olaylara ve akımlara karşı yeni çözümler üretme iradesi ortaya konulurken -gelenekte olduğu gibi- öncelikle kendi elimizde var olan usûlün, bütün yönleriyle kullanılması gerekirdi. Bunu kullanıp tüketmeden yeni yöntem arayışlarına girişilmesi ciddi zaman kaybını doğurmuş ve bu zamana kadar da henüz tutarlı bir yöntem tespit edilememiştir.

Mezkûr durumun ikinci sebebi; Fıkıh usûlünde içtihat yöntemi ve malzemeleri mevcut iken suçu içtihat kapısının kapatıldığına ve usûlün işlevsizliğine havale etme mantığı ve kolaycılığıdır. Şurası muhakkak ki içtihat kapısının önüne kimse set çekmemiştir. Sadece toplumun içine sinecek tutarlı ve sahici içtihatların yapılamadığı ve verilen hükümlerin amme vicdanında makes bulamadığı gerçeği görmezden gelinmiştir. Dolayısıyla içtihat kapısı kapatılmamıştır. Örneğin eski kanunlarımızda olduğu gibi mareşallik rütbesi için üç meydan muharebesi kazanma şartını taşıyan kimsenin bulunmaması, sadece mareşallik kapısını kapatılmış gibi göstermektedir. Gerçekte ne mareşallik yasaklanmış ne de kapısı kapanmıştır. Dolayısıyla Müslümanlar, yaşadıkları bu geri kalmışlık sürecinin siyasi, iktisadi ve benzeri bütün aktörlerini, şartlarını ve sebeplerini değerlendirmeye alıp ondan sonra da usûle düşen ne varsa onu ortaya koymaları gerekirdi.

Son çeyrek asırda usule dönüşün hızlanması usûl konusunda atılmış bir adımdır. Zira usûlsüz çalışmaların, maslahat kolaycılığıyla yapılan suni çözümlerin pek de sadra şifa olmadığı anlaşılmış ve usûle dönüş hızlanmıştır. Bu merhaleyi gayet olumlu bulurken burada da usûlün mahiyeti, neye yaradığı ve nasıl işletileceği hakkındaki tartışmaların sağlam zeminlerde yapılması ayrı bir önemi haizdir.

Günümüzde usulle alakalı tartışmalarda genelde iki husus öne çıkmaktadır. Birincisi; usulün sadece denetleyici olup eskiyi koruyucu olduğu yönündeki görüşlerdir. İkincisi; usulün mezkûr işlevine ilaveten üretici ve düzenleyici olduğu yönündeki görüşlerdir. Fıkıh usulünün sadece geçmişi anlamlandırıp koruduğu yönündeki görüşlerin ispata muhtaç pek çok noktalarının olduğu kanaatindeyiz. Mesela bir şeyi koruyup anlamlandıran o şeyin neliğini ve nasıllığını bilirse mezkûr vazifeyi yapabilir. Bu mantıken iltizami bir sonuç olduğuna göre, demek ki usûl, geçmişi korumayı bir sistem ve yöntem dâhilinde yapıyor. O halde bu yöntem asli özelliğini hala korumaktadır. Şayet böyle olmasaydı usûlün koruyuculuğu ve tutarlılığı da tartışmalı hale gelirdi. Oysa günümüzde yapılan çalışmalar, usûlün tutarlılığını açıkça belirtmektedirler. Hatta klasik usûl geleneğimizin itikadî, hukukî ve ahlakî hükümleri koruduğu konusunda adeta icma sağlanmış gibidir.

Usulün statikliğini ileri sürenler, hicri yedinci asra kadar yazılan onlarca müdellel furu' fıkıh eserlerindeki birikimi ve hassaten bizzat mezhep imamlarının koyduğu usulden *tahric* edildiği söylenen meseleleri nasıl izah edebilirler? Kaldı ki müçtehitlerin tabakalarını kaleme alan ulemanın "*mezhepte müçtehit*" ve "*meselede müçtehit*" derken bunların tamamını mutlak müçtehidin usulü çerçevesinde değerlendirdikleri bilinmektedir. Tahric erbabı da bu iki sınıfa yakınlığıyla bilinir. Kanaatimiz odur ki usulün sadece geçmişe koruyuculuk yaptığını savunanlar, sadece hicri yedinci asırdan sonra kaleme alınan füru eserlerinin bir

kısmına bakarak bu kanaate ulaşmış olabilirler. Oysa bu süreçte yazılan bazı eserler de usulün tatbikini hemen hemen her satırda görmek mümkündür. Mesela Babertî'nin Hidâye şerhi, İbn Hümâm'ın Hidâye şerhi bunun en güzel kanıtıdır. Yalnız Osmanlı döneminde kaleme alınan füru' eserleri daha ziyade fetva merkezli olduğu için, o dönem ön plana çıkan fetva usûlüdür. Bunda da usûlü fıkıh mevcut olsa da mahallî ve tarihî unsurlar biraz öne çıkmış olabilir. Fıkıh usûlü sadece fıkıh ilminde değil İslami ilimlerde de aynı fonksiyonları icra ettiği kanaatindeyiz.

Konumuzu tavzih için şöyle bir nazire getirebiliriz. Paranın ekonomideki değeri ve fonksiyonu neyse, usûlün de genel anlamda İslam düşüncesinde, özel anlamda fıkıhta, kelamda ve ahlakta fonksiyonu odur. Paranın nasıl reel ve nominal değeri varsa, usulün de hükümleri elde edip meseleleri çözmede böyle bir değeri vardır. Nasıl ki ekonominin sadece paraya dayanması yeterli olmayıp diğer harici şartlara da riayeti gerekiyorsa, usûlün de güncel meseleleri çözmede sadece kendi içinde yeterli olamayacağı açıktır. Bunun için faydalanabileceği alanlara açık kapı bırakıp şeri delillerin varlığını ve dayandığı temel esasları kabul ederek zaten usûl bunu baştan göstermiştir. Belki burada bize düşen vazife, usûlü diğer verilerle ve ilimlerle koordineli olarak yeniden işler hale getirmektir.

Çağımızda gündemi oluşturan nas-yorum ikilisi, birbirleriyle sıkı bir ilinti içinde gösterilse de her yorumcunun kendi birikimini, inancını, yaşayışını ve düşünce biçimini naslara söyleterek "*En doğru yorumu*" yaptığını iddia etmesi, tartışmaların ana sebeplerinden birisidir. Tarihte aşırı yorumların önüne geçme adına olsa gerek kelam ilmi usule dayalı sistematiğiyle "*İnsanların aklına ve itikadına mukayyet olma*" görevini, fıkıh ilmi de yine usûle dayalı sistemiyle "*insanların ibâdât ve muamelâtına mukayyet olma*" görevini ve tasavvuf ilmi de "*insanların ahlâkına mukayyet olma*" görevini deruhte etmiştir. Bu sebeple olsa gerek "*Usulsüzlük vusûlsüzlüktür*" sözü, darb-ı mesel olmuştur.

Günümüzde yapılması gereken bu asrın doğurduğu problemleri bizler yine bir usûl muvacehesinde çözmeye çalışmalıyız. Bunun için ulemanın tespit edip inşa ettiği fıkıh usûlü yeterli ise onu kullanmalı, yeterli değil ise yeni anlama usûl ve metotları geliştirmeliyiz. Bunu yaparken önceki usûlü tüketme ve geçme şartını unutmamalıyız. Aksi halde "*hâsılı tahsil*" veya "*mâ'lumu i'lâm*" olur ki bunların ikisi de batıldır. İlaveten zaman ve enerji israfıdır.

İlmi tutarlılığımızı devam ettirebilmemiz için tarihte çeşitli eleştirilere maruz kalsa da *tabakatu'l-fukaha* nev'inden bir çalışma ve sisteme ihtiyacımızın olduğu ortadadır. Çünkü kimsenin durduğu yer belli değildir. Aradığınız kişilerin bir gün bir mertebede, ertesi gün başka bir mertebede olmaları ayrı sıkıntıları, dengesizliği ve güvensizliği beraberinde getirmektedir. Bu sıkıntıların kafa

karışıklığı, zihniyet bunalımı, aşağılık kompleksi veya aşırı öz güven bunalımı gibi şeyleri tetiklediği de bilinmektedir.

Nasları doğru, tutarlı ve gaî anlamamıza, tarihi ve mahalli pratikleri yorumlamamıza, sosyal ve siyasi şartları güncellememize yarayacak olan usûlün, bu alanlarla ilgili bilgilerden de faydalanması elzemdir. Dolayısıyla fıkıh usûlüyle yeniden üretimin, sistemin, denetimin oluşabilmesi için diğer verilere ilaveten metinlere bir de usûl açısından da bakmalıyız. Kanaatimizce hicri beşinci asırda duran usûlü harekete geçirmeliyiz. Zira bu tıpkı duran bir saat gibidir. Saat on asır önce durmuş olsa da çalıştırdığımızda o günün değil, bu günün vaktini doğru olarak göstereceği izahtan varestedir.

Fıkıh Usûlü tutucu değil, dengeleyicidir. Keyfi ve indi değil, müdellel, sistemli ve nassları mihver edicidir. Dondurucu değil, seyyaliyetli, yönlendirici ve üreticidir. Dini hükümleri içtihat ile oluştururken Rum suresinin otuzuncu âyetinde buyrulduğu gibi fıtri olan din ile o fıtrata/dine uygun yaratılan insanın bir araya getirilmesi gerekir. Zira *la tebdile lihalkillah*/Allah'ın yarattıklarında değişiklik yoktur. İslam ile insan fıtratı birdir. Ödevimiz bu iki fıtratı birbirine raptedip kaynak yapmaktır. Bunun için ameli pratiklerimizdeki eksikleri telafi edip ahlâki değer ve erdemlerimizi canlı tutmalıyız. Bütün bunları ortaya koyabilmek için sadece usûl bilmek değil, yerine göre bütün ilmi altyapı ve sosyal şartlarla birlikte usûl yapma kabiliyetine, kısaca içtihat melekesine sahip olmak da gereklidir. Şöyle ki bir arabanın hareket edip iş görebilmesi için şoföre, teknik aksama ve diğer tüm şartlara ihtiyacı vardır. Şoför yoksa diğer şartların pek bir şey ifade etmeyeceği de açıktır.

KAYNAKÇA

Abduaziz Buhari, , İstanbul 1240.

Aliyyülkari, Molla, *Şerhu Muhtasari'l-Menar*, thk. İlyas Kaplan, İstanbul 2006.

Apaydın, Yunus, "" İHAD, Sayı, 1, Konya 2003.

"" İsimli Tebliğin Müzakeresi, Kelam İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları, İstanbul 2017.

Aybakan, Bilal, *İmam Şafii ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, İstanbul 2011.

Bedir, Murtaza, "" Kelam İlmi ve İslam Hukukunda İçerik

Sorunları, İstanbul 2017.

Berki, Ali Himmet, , Ankara 1955.

Büyükkara, Mehmet Ali, *Çağdaş İslami Akımlar*, İstanbul 2015.

Cûbûri, Hüseyin Halef, *İmam Ebu Hasan el-Eşa'ri ve Arahu'l-Usuliyye*, Ümmü'l-Kura1993.

Hüseyn b. Halef, , Ümmü'l-Kura 1993.

Cüveynî, İmamu'l-Harameyn,), şrh, Abdurahaman el-Hatam, thk, Abdulkerim Kabul, Beyrut 2006.

Çağıl, Orhan Münir, , İstanbul 1963.

Dağcı, Şamil, *İlişkisi"* İsimliTebliğin Müzakeresi, İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi, İstanbul 2016

Davûdî, Safvan Adnan, , Dımeşk 1999.

Debbûsî, İmam Ebu Zeyd, , thk. Şeyh Halil Muhiddin el-Meys, Beyrut 2001.

Devalibî, Muhammed Ma'ruf, , Dımeşk 1958

Dönmez, İbrahim Kâfi, "*İslam Hukukunda İçtihat ve İçtihat Metotları*" Fıkıh Usûlü İncelemeleri, İstanbul 2014. "*İçtihadın Bağlayıcılığı Meselesi ve Fıkıh Mezheplerine Bağlanmanın Anlamı*" Fıkıh Usûlü İncelemeleri, İstanbul 2014.

"", Fıkıh Usûlü İncelemeleri, İstanbul 2014,

Emiroğlu, İbrahim, , Ankara 2012.

Erdoğan, Mehmet, İsimliTebliğin Müzakeresi, İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi, İstanbul 2016.

Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, , thk. İbrahim M.

Ramazan, Beyrut tsz.

Ebu Hamid Muhammed, *Şifau'l-Galîl fi Beyani'ş-Şebehi ve'l-Mühîli ve Mesaliki't-Ta'lîl*, thk. Zekeriyya Umeyrat, Beyrut 1999.

Ebu Hamid, e, thk. Naci Es-Süveydi, Beyrut 2008.

Ebu Hamid Muhammed, , thk. Muhammed Ali Kutub, Beyrut 2011.

Hadımî, Ebu Said, , İstanbul 1310.

Hallaf, Abdulvehhab, *İlmü Usûlü'l-Fıkh*, İstanbul 1984. Abdulvehhab, , Kahire 2005.

Hudaribek, Muhammed, , Beyrut 1997.

İbn Abidin, Muhammed Emin, *Şerhu'l-Manzumeti bi Ukûdi Resmi'l-Müfti*, Mecmuati Resaili, Alemü'l-kütüp tsz,

İbn Hümam, Kemalüddin, Şerhu Fethi'l-Kadîr, Beyrut tsz.

İbn Mace, Ebu Abdullah Kazvînî, , thk. M. Fuat Abdulbaki, Daru'l-İhyai'l-Arabi 1975.

İbn Melek, Abdullatif b. Feriştah, *Şerhu'l-Menar*, İstanbul 1306

İbn Saatî, Ahmet b. Ali, , thk. Saad b. Garib es-Sülemî, Ümmü'l-Kura 1418.

İbnül Emin, Mahmud Esad. , İstanbul, 2002.

İsnevî, Cemalûddin Abdurrahman, , Beyrut 1999.

İzmirli, İsmail Hakkı, *İlm-i Hilaf*, İstanbul 1330.

Kara, Ömer, "" İsimli Tebliği Müzakeresi, İslami

İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 5, İstanbul 2014.

Kaya, Süleyman, "" Kelam İlmi ve İslam Hukukunda İçerik Sorunları, İstanbul 2017.

Koca, Ferhat, İslam Düşüncesinin Kurucu Unsurları Usûl-i Fıkıh, Kelam, Tasavvuf ve İslam Felsefesi, İstanbul 2016.

İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis, İstanbul 1996.

Koçak, Zeki, İstanbul 2015.

İslam Hukuk Metodolojisinde Tearuzu Gidermede Tercih Yöntemi , Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 2004, s. 220.

Koşum, Adnan, "*İmam Şâfiî'nin er-Risâle'sini Yazdığı Ortam ve er-Risâle'ye Etki ve Yansımaları*" DİD, 2014, 50/2.

Lamişî, Ebu's-Sena, thk. Abdülmecid Türki Beyrut 1995.

Mahmasanî, Subhî, , Beyrut 1948.

Merginanî, Burhanüddin Ebu'l-Hasan, , Beyrut 1990.

Mola Cüyûn, Ahmet es-Sıddıkî, , maa Kamari'l-Akmar ve Haşiyeti

Sırri'l-Esrar, Karachi, 20015.

Molla Fenarî, Muhammed b. Hamza, , İstanbul 1289.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz, , İstanbul 1966.

Monla Miskin, Muinüddin el-Herevî, *Şerhu Monla Miskin Alâ Kenzi'd-Dekaik*, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyatî,

Lübnan 2008.

Nesefi, Ebu'l-Berekat Ömer, , Beyrut 1986.

Öner, Necati, , Ankara 1998.

Özen, şükrü, "" Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları Sempozyumu, İstanbul 2007.

Özer, Hasan, "*İbn Kemal ve Tabakatu'l-Fukaha Adlı Eseri*" İHAD, Konya 2009, S. 14.

Özler, Mevlüt," " İslami İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 5, İstanbul 2014.

Pezdevî, Fahru'l-İslam, , Tahriç, Kasım b. Kutluboğa, thk, Said

Bektaş, Beyrut 2014.

Salih Farfur, Muhammed, , Dımeşk 2001.

Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, trc. Baha Arıkan, İstanbul tsz. Semerkandî, Alâuddin,, thak, M. Zeki Abdilber, Kahire 1997.

Senhûrî, Abdurrezzak Ahmet, Masadirü'l-Hak fi'l-Fıki'l-İslamî, Beyrut 1998.

Serahsî, Ebu Bekir Şemsülleime, , thk. Ebu'l-Vefa Afgani, Beyrut tsz.

Sübkî, Tacüddin, , thk. Abdulmuin Halilibrahim, Beyrut 2003.

Şafii, Muhamd b. İdris, , thk. Ahmet Muhammet Şakir, Beyrut tsz.

Şatıbî, Ebu İshak İbrahim, , ta'lik, Seyyid M. Hıdr, Daru'l-Fikr tsz.

Şelebî, Mustafa, , Beyrut 1986.

Şirazî, Ebu İshak, , Beyrut 1980.

Tayyib Hudari, es-Seyyid, , Riyad 1983.

Zekiyyüddin Şaban, İstanbul 2016.

İKİNCİ BÖLÜM
GÜNCEL İTİKADÎ VE FIKHÎ YORUMLAR

GELENEKSEL MARİFETULLAH TARTIŞMALARININ MODERN ZAMANLARDA ANLAMI

Prof. Dr. Hüseyin AYDIN
Selçuk Ün. İslâmî İlimler Fak. Öğretim Üyesi: huseyin.aydin@selcuk.edu.tr

Giriş

Müslüman kelamcıların tamamı, marifetullah konusunda aklın öncelikli konumunu kabulde bir tereddüt göstermezler. Marifetullah Eş'arî'ye göre şer'an, Mu'tezile ve Matürîdî'ye (v.333/944) göre aklen vaciptir. Eş'arî (v.324/936) marifetullahın aklî değil, sem'î delil ile zorunlu bir mükellefiyet haline geldiği görüşündedir. Zira nazar ve istidlalî bilgiye dayanan inanç, sadece elde edilen bilginin bu seviyesi ile orantılı bir kesinlik derecesi yansıtmaz.

Günümüzde deizmin yaygınlaşmaya başladığı iddiası Berahimî anlayışın hortlaması anlamına gelmektedir. Akla yapılan aşırı vurgu ve güven risaletin işlevini zayıflatmaktadır. Günümüz dünyasında sekülerleşen akıl vahyi bilgi kaynağı olmaktan çıkarmak istemektedir. Yalnızca "yaratıcı" olarak görülmek istenen Tanrı'nın varlıkla, insanla bağı kesilerek işlevsizleştirilmek istenmektedir. Varlıkla insanla ilgilenmeyen ve şehadet evreni ötesinde bir vaadi bulunmayan tanrıya inanmanın da bir ehemmiyeti olmayacaktır. Oysa Kur'an ve sünnette Tevhid inancının ayrılmaz diğer bir esası da âhirete inanmaktır. Âhiret inancı Allah Teâlâ'nın kullarını kendi haline bırakmayıp bütün inanç, eylem ve ahlâkıyla ilgilendiğini gösterir. Allah'a imana giden yol şüphe ile başlar. Ancak mutlak anlamda şüphe çoğu zaman verimsiz olması nedeniyle, burada bahse konu olan bilgi ve imanın bir aşaması sayılabilecek olan metodik şüpheciliktir.

Metodik Şüphecilik

Metodik şüphecilikten bahsedilince ilk akla gelen isimlerden Gazâlî (v.505/1111) ve Descartes (1596-1650) doğruyu, kendisinden şüphe edilmesi asla mümkün olmayan kesin bilgiyi ararlar. Bunun için kendilerine bilgi veya doğru diye sunulan şeyleri gözden

geçirirler. Bundan daha da önemlisi bu doğruların veya bilgilerin kaynaklarını, yani duyular ve aklı ele alıp, onların bize şaşmaz ve kesin bilgiyi vermekte ne kadar güvenilebilir olduklarını araştırırlar. Örnek olarak Descartes'ı ele almak gerekirse, o şöyle akıl yürütür: Gündelik hayatta duyularımızın bizi sık sık yanılttığına tanığızdır. Bir rengi başka bir renkle, bir nesneyi başka bir nesneyle karıştırdığımız olur. Görme duyumuz suyun içine batırılmış bir çubuğun kırık olduğunu gösterirken, dokunma duyumuz onun hiç de öyle olmadığını söyler. Öte yandan akıl doğruları denen doğrularda, örneğin matematiksel akıl yürütmelerde de yanlış yapmamız, yalnız bu yanlışı yaptığımızı bilecek kadar şanslı olmamamız mümkündür. Sonunda Descartes her şeyden şüphe etmenin mümkün olduğu, ancak şüphe eden insanın, şüphe ettiği anda, şüphe ettiğinden şüphe etmesinin mümkün olmadığı sonucuna varır. Şüphe etmek bir tür düşünmektir. O halde şüphe eden insan şüphe ettiği anda düşünmektedir. Düşünmek ise var olmayı gerektirir. Çünkü şüphe etmek için, şüphe eden bir varlığın olması zorunludur. Her şey aldatıcı olabilir; sezgiler, deney, felsefi bilgiler, inançlar, hatta Tanrı bile. Apaçık (evident) olan, şüphe edilemeyecek olan şey bu şüphenin bilgisidir. Bu şüpheyi düşünmedir. Düşünme bir bilinçtir, tek şüphe edilemeyecek olan, apaçık olan bu şüphe bilinci egodur. Bu düşünme benim egomun varlık nedenidir.[1] Böylece Descartes kendisinden şüphe edilmesi mümkün olmayan, kesin bir ilk bilgiye varır: "Düşünüyorum, o halde varım (cogito ergo sum)".[2] Bu, görüldüğü gibi şüpheden bilgiye geçiştir. Gazâlî de benzeri düşünce ve gerekçelerle gerek duyulara gerekse akla güvenilemeyeceği, daha doğrusu güvenilmemesinin mümkün olduğu sonucuna varır. O da bir süre şüphe krizi içinde yaşar. Sonunda "Allah'ın ruhuna attığı bir ışık" sayesinde bu şüphe krizinden kurtulduğunu, belirtir. Başka deyişle o, Descartes'ten biraz farklı olarak, doğru bilginin güvencesini Tanrı'da bulur. Descartes ile Gazali arasında şüphelerinin niteliği ve şüpheden kurtulma mekanizmaları bakımından bazı farklılıklar varsa da şüpheyi bir araç olarak kullanıp, sonunda şüpheden bilgiye geçmeleri bakımından büyük bir benzerlik vardır.[3] Eş'arî de Gazâlî gibi uzun bir düşünce bunalımı geçirmiştir. O düşünce bunalımını Hz. Peygamber'in bunalımının somutlaştırılmış bir ifadesi olarak "rüya"[4] vasıtasıyla kendisine tuttuğu ışık sayesinde aşabildiğini söylemiştir. Şayet o Mu'tezilî iken taşıdığı fikirleri mutlak gerçekler olarak gören saf bir dogmatik olsaydı bilinen fikrî dönüşümünü gerçekleştirmesi mümkün olmayacaktı. Onun fikrî dönüşümü aksiyomları hakkında kuşkucu olması sayesinde ortaya çıkmıştır denilebilir.

Eş'arî, Tanrı bilgisinin bile zorunlu olmadığından bahsederken, düşünen bir insanın kendi varlığını zorunlu olarak kavradığını kabul etmiştir.[5] Bu kanaati ile o, Descartes'den çok önce şüphe edilmesi doğru olmayan kesin bir ilk bilgiye varmıştır. Eş'arî şüpheden

1 Descartes, , çev. Bülent Kenar, İstanbul, 1996, 7.

2 Descartes, , çev. M. Karasan, İstanbul, 1986, 35.

3 Arslan, Ahmet, , Ankara, 1996, 38.

4 İbn Asâkir, Ali b. Hasen, , Kahire, 1399, 39.

5 İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, , thk. D. Gimaret, Beyrût, 1987, 248.

bilgiye buradan geçmektedir. O, şüphenin buradan öteye geçmesi halinde bir bilgi temeli bulunamayacağının farkındadır. Onunla Descartes arasında şüpheden bilgiye geçme bakımından da şüpheden kurtulma mekanizmaları bakımından da böyle bir benzerlik bulunmaktadır. Descartes'in "düşünüyorum öyleyse varım" önermesi yalın, kesin ve aracısız bilgisinden daha karmaşıkların bilgisine gidilebilecek bir başlangıç aşamasıdır. Bu aşamaya da gerek vardır. Çünkü bazı şeyler kendiliğinden apaçık olmadıkları halde, düşüncenin sürekli ve kesintisiz hareketi ile doğru sonuçlara ulaşılabilmektedir. Zira ona göre insanların düştükleri hatalar incelenen konuda tam bir açıklığa ulaşılmadan, acele bir sonuca varmaktan doğar. Bunu önlemenin yolu, incelediğim güçlükleri daha iyi çözümlemek için her birini mümkün olduğu ve gerektiği kadar bölümlere ayırmaktır.[6] Eş'arî apaçık bilgileri ve algının bilgisini diğer bilgilere ulaşmak için basamak olarak kullanır. Usûl-furu' şeklinde basitten karmaşığa doğru sıraladığı tertibe uyar. Bu tertibe uyulmaksızın alttaki bilgiden sonrasına varmadan tertib açısından daha üst bilgiye sıçranmasını kabul etmez. Eş'arî'nin diğer önemli bir yöntemi de problemi daha iyi çözmek için kullandığı bölümlere ayırma ve inceleme metodudur.

Eş'arî marifetullah'ın zorunlu bir bilgi olmadığını söylerken Descartes'in "düşünüyorum o halde varım"[7] dediği gibi insanın kendisini bilmesini zorunlu bir bilgi saymaktadır. İnsan, düşündüğünde kendi varlığını zorunlu olarak kavramaktadır, aksi halde düşünmesinin de bir anlamı olmazdı. İnsanın varlığı hakkında kuşku telkin edebilecek birtakım deliller olsa bile bu konuda kuşku duymak doğru olamaz. Aslında kendi varlığı hakkında kuşku duyan birisi başka hiçbir şey hakkında güvenli bilgiye açık değildir. Eş'arî burada Allah'ın varlığını kabul etmeyen birisi karşısında nübüvvetin ve vahyin bilgisinin bir değeri olmayacağı gibi, kendi varlığı hakkında kuşku duyan birisiyle de Allah'ın varlığı hakkında konuşmanın temeli olmadığı düşüncesindedir. O halde düşünen insan önce kendi varlığından kuşku duymamalıdır ki onunla marifetullah hakkında konuşabilelim. Şayet marifetullah konusunda mesafe alınırsa o zaman da Allah'ın sıfatları ve buna müteallik meseleler müzakere edilebilir.

Descartes'a göre akıl yoluyla varılan gerçekler ve maddi evrenin nesnel gerçekliği kusursuz olan ve insanlığı yanıltmayan Tanrı tarafından temin ediliyordu. O, duyusal algılamanın yanlış yorumlama yoluyla hataya açık olduğunu belirtiyordu ve insan aklının da yanılabileceğini düşünüyordu. Fakat eleştirel analize tabi tutulabilirdi ve Descartes akıl yürütmenin böyle bir analiz testine tabi tutulmaları halinde fikirlerin açık ve gerçekliklerinin Tanrı tarafından temin edilmiş olacağı kanaatindeydi.[8] O, ciddî ve tenkitçi bir tahlil süreci sonunda insanın sağlıklı bilgiye ulaşması hususunda Tanrı'yı bir garantör olarak

6 Topdemir, Hüseyin Gazi, "", Felsefe Dünyası Dergisi, sayı: 19, Ankara, 1996, 47; Bkz. Descartes, , çev. Can Şahan, İstanbul, t.y. 21-22.

7 Descartes, , 35.

8 Trusted, Jennifer, , çev. Seval Yılmaz, İstanbul, 1995, 131.

görmektedir. Bilgi kapalı kapılar arkasında kalan ve insanın hiçbir şekilde ulaşamayacağı bir şey değildir. Eş'arî, "bilgi bilineni olduğu gibi anlamaktır" derken aynı şeyi ima etmektedir. Zira şayet bilgi nesnesi hakkında bize doğru bir yöntem izlediğimiz zaman bile yanıltıcı bilgi veriyorsa, güvenilirlikten söz edilemeyecektir.

Descartes, Tanrı düşüncesinin nereden geldiğini araştırırken, bu düşüncenin duyular yoluyla elde edilemeyeceğini, ayrıca zihnin böyle bir kavramı kendiliğinden ortaya koyamayacağını söyledikten sonra, bu Tanrı düşüncesinin doğuştan geldiğini belirtmektedir. İnsan bu düşünceyi duyumlarıyla edinmemiş ve zihniyle de kurgulamamış, dolayısıyla yaratıldığı zaman kendisiyle birlikte doğmuş ve meydana getirilmiştir. Tanrının insanı yaratırken kendi düşüncesini insanın zihnine koymuş olması garip karşılanmamalıdır. Tanrının varlığını kanıtlamak için Tanrının insana verdiği doğuştan zihne yerleştirilmiş hâlde bulunan Tanrı idesinden yola çıkılmalıdır.[9]

Descartes'ın aksine Fahreddin er-Râzî (v.606/ 1210)'nin "Allâh sizi, (hiçbir şey bilmediğiniz durumda) annelerinizin karınlarından çıkardı, size işitme (duyusu), gözler ve gönüller verdi ki şükredesiniz."[10] âyetinin tefsirinde yaptığı izahlara göz attığımızda tasavvurlarımızın kaynağını tecrübe olarak tespit ettiğini ve doğuştancılığı reddettiğini görürüz. Razî bu konuda şunları söylemektedir: "İnsan yaratılışın başlangıcında eşyayı tanımadan yoksun bir şekilde yaratılmıştır. "Size işitme (duyusu), gözler ve gönüller verdi" ifadesinin anlamı şudur: 'İnsan nefsi başlangıçta Allah'ı bilme ve tanıma özelliğinden yoksun olduğundan dolayı, Allah bu bilgileri elde etmesi için insana duyu organlarını vermiştir. 'Tasavvurlar ve tasdikler ya kesbîdir ya da bedihî (apaçık ve apriori bilgi) dir. Kesbî olan şeyler ya bedihî olan şeylerin terkib edilmesiyle kazanılır ki bu durumda bedihî olan bilgilerin önceden verilmiş olması gerekir. Bu durumda birisinin şöyle söylemesi mümkündür: 'Bu bedihî bilgiler ya yaratılışımızdan beri vardı ya da yoktu.' Birinci varsayım yanlıştır. Çünkü biz anne karnında cenin iken olumlu ile olumsuzun birleşmeyeceğini ve tümelin tikelden daha büyük olduğunu bilmiyorduk. İkinci husus ise bu bedihî bilgilerin önceden olmadığı halde sonradan meydana gelmesini gerektirir. O da kesb ve taleple olmasını icap ettirir. O zaman kesbî olan her şeyden önce başka bilgiler var demektir. O halde bu bedihî bilgiler de kesbî olur ve sonsuza kadar bedihî tüm bilgilerden önce başka bilgilerin olması gerekir (teselsüle yol açar). Bu ise imkânsızdır. Bu çok güç ve problemli bir sorudur. Şu şekilde cevaplandırabiliriz: 'Doğrusu bu bedihî bilgiler bizim nefislerimizde daha önce yokken sonradan meydana gelip oluştu. Soru soranın 'onların kesbî olması gerekir' sözüne gelince bize göre, bu öncül düşünce imkânsızdır. Tersine, bu bilgiler önceden olmadığı halde daha sonra kulak, göz gibi duyu organları yardımıyla meydana gelir. Bunu şöyle ifade edebiliriz: Nefis yaratılışın başlangıcında tüm bilgilerden yoksundu. Ancak Allah Teâlâ duyma ve görme gibi algı vasıtaları yarattı. Çocuk bir şeye birkaç defa bakınca onun hayalinde

[9] Descartes, , çev, Murat Erşen, İstanbul, 2013, s. 38.

[10] Nahl, 16/78.

görmüş olduğu bu şeyin mahiyeti şekillenir. Aynı şeyi birkaç defa duyunca onun kulağında ve hayalinde işitmiş olduğu şeyin şekli oluşur. Tüm diğer duyu organları için de aynı şey geçerlidir.[11] Râzî'nin bu sözleriyle Locke'dan çok daha önce ampirismi benimsediği ve rasyonalistlerin en önemli yaklaşımlarından biri olan doğuştancılığı reddettiği anlaşılıyor.

Descartes'in savunduğu gibi fizikte ulaştığımız kesinliğe metafizikte ulaşmanın mümkün olmadığı kanaatindeyiz. Descartes'in düşüncesini içinde bulunduğu kültür ve Hıristiyan çevresi önemli ölçüde belirlemiştir. Din anlayışımızı içinde bulunduğumuz epistemik cemaat şekillendirir. Zihnimize format atıldığını yahut pagan kültür içinde doğup yetişmiş olduğumuzu varsayalım bir muvahhit görünceye kadar belki inançlarımızı ciddi bir şekilde sorgulamayacaktık. Putperestliğin bazı uygulamaları bizde nefret uyandırsa bile inançlarımızı sarsacak bir noktaya ulaşmayabilecekti. Nitekim Kur'an'da anlatılan peygamberler toplumları uyarıncaya kadar insanların toplumda egemen inançlardan kendilerini kurtaramadıkları anlaşılmaktadır.

Hz. İbrahim'in "yıldız, ay ve güneş ile ilgili gözlemine dayalı olarak akıl yürütmek suretiyle Allah inancına ulaştığı" görüşü, ilgili âyetlerden[12] çıkarılabilecek yegâne anlam değildir. Birincisi Hz. İbrahim'in tevhit anlayışına sahip olması münasebetiyle insanlara Allah'ın yüceliğini ispat etmek için aklî istidlâle başvurduğu pekâlâ düşünülebilir. Nitekim Hz. Peygamber Hz. İbrahim'den sonra yüzyıllar geçmiş olmasına rağmen Mekke'de tevhid ehli Haniflerle karşılaşmış, putperestlerin din anlayışlarından nefret etmiş ve tevhid ehli insanların inancını tercih etmiştir. İslam öncesi Araplarının bazı dualarında, deyim, atasözü ve özellikle de şiirlerinde Allah kelimesinin oldukça fazla kullanıldığı görülmektedir. Her ne kadar bazı müsteşrikler şiirlerdeki Allah lafızlarının put isimleri ile sonradan değiştirildiğini iddia etseler de bu iddianın tutarlı olmadığı ortadadır. Sözlü anlatımdaki Allah lafızlarının varlığını ve dinî hayatta görülen yüce tanrı inancını Hz. İbrahim'den kalan Hanîf dinine dayandırmak çok daha isabetli olacaktır. Müşrik Araplara ait çok sayıdaki şiirde Allah'tan büyük bir ilah olarak bahsedildiğine tanık olunmaktadır. Kuran'dan ve hadislerden öğrendiğimiz kadarıyla Kureyş kabilesine mensup Araplar ile onların çevresindeki diğer Arapların Allah'a inanmayı inkâr etmedikleri[13], tersine Allah'ın varlığını kabul ettikleri ve O'nu benimsedikleri anlaşılmaktadır. Araplaın İslam'ı kabul etmeyerek ona karşı mücadele etmelerinin temelinde İslam hakkındaki önyargıları ve farklı siyasî ve sosyal endişeler bulunmaktaydı.[14] İkincisi

[11] Râzî, Fahreddin, , Beyrut, 1997, VII/250.

[12] "Üzerine gece basınca (İbrahim) bir yıldız gördü; 'Budur Rabbim' dedi. Yıldız batınca: 'Batanları sevmem', dedi. Ay›ı doğarken görünce: 'Budur Rabbim' dedi. O da batınca: 'Rabbim bana doğru yolu göstermeseydi, elbette sapan topluluktan olurdum.' dedi. Güneşi doğarken görünce: 'Budur Rabbim, bu daha büyük!' dedi. (O da) batınca dedi ki: 'Ey kavmim, ben sizin (Allah›a) ortak koştuğunuz şeylerden uzağım." En'âm 6/76-78.

[13] Kur'an'da Mekkeli putperestlerin şirk koşanlar olduğu şöyle ifade edilmektedir: "." Zümer 39/3.

[14] Öztürk, Resul, İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı

ise Hz. İbrahim'in hiçbir muvahhit görmediği sonucuna kesin olarak ulaşılamaz. Hz. İbrahim'in kendinden önce geçmiş peygamberlerin nebevî mirasından hiçbir pay almadığı, tevhid anlayışını tevârüs etmediği de kesin olarak söylenemez.

Bilgi kuramının temel soruları, bilginin değeri ve bilginin kaynağı ile ilgili sorular olmak üzere iki başlık altında toplanabilir. Bilginin değeri ile ilgili sorular varlığın doğru bilgisini edinmek mümkün müdür? Bilgi objesini doğru olarak yansıtır mı? Bilgimizin doğruluğunun ölçütü nedir? Bilginin kaynağı ile ilgili sorular: Bilgiyi meydana getiren etkenler nelerdir? Bilgi nasıl meydana gelir? Bilgi doğrudan doğruya akıldan mı doğar, yoksa nesnelerle giriştiğimiz bir ürün müdür? Bilgi sorunu birçok önemli felsefi sorunun ifade edilebileceği gibi, son derece yalın bir şekilde ortaya konabilir: Herhangi bir şeyi bilebilir miyiz? Eğer bu mümkünse, ne tür şeyleri bilebiliriz? Ve bunları nasıl bilebiliriz? Ortada gerçek bir sorun olduğunu görebilmek için bir şeyi bilmenin tam olarak ne olduğunu sorgulamalıyız. Varsayalım ki kapının arkasında duran biri olduğunu biliyorum. Bu iddiamı doğru çıkaracak durum ne olabilir? Bu sorunun en çok kabul görmüş, geleneksel cevabı şöyle olacaktır: Öncelikle, kapının dışında biri olduğuna inanmam ya da bunu düşünmem gerekir. Örneğin, yalan söylüyor olmamalıyım. Eğer "kapının arkasında biri var" dediğimde yalan söylüyorsam, o zaman buna inanmıyorumdur ve bunu bildiğim söylenemez. Bu sonuç, şans eseri kapının dışında biri olsa da ve böylelikle söylediğim şeyin doğru çıkması durumunda da geçerlidir. Yine yalan söylemiş ve doğruluğuna inanmadığım bir şeyi ima etmiş sayılırım; böylece kapının arkasında biri olduğunu bilmiş olmam. Ancak açıkça inanç tek başına yeterli değildir; kapının arkasında biri olduğuna gerçekten inanabilirim, ancak gerçekte orada kimse yoksa bunu bildiğim söylenemez.

Bir şeye inanmak, bilgi için gerekli fakat yeterli olmayan bir şarttır. Peki, bu durumda, başka hangi şarttan söz edilebilir? İkinci şart açıkça ortadadır. Eğer kapının dışında biri olduğunu bilmek durumundaysam, o zaman kapının dışında gerçekten biri olması gerekir. Bu inancın 'bilgi' adını almasından önce, inanılan şeyin doğru olması gereklidir. Peki, bunlardan başka bir şart daha var mıdır? Birçok düşünür bu soruya olumlu cevap vermektedir. Görüşlerini de göz önünde bulundurmamız gereken şu tür durumları öne sürerek savunmaktadırlar: Bir kişi herhangi bir şeye inanmaktadır ve bu inancı doğru çıkar. Ancak eğer bu kişinin, bu inancın doğruluğunu varsayacak sağlam bir sebebi yoksa o zaman bu doğru inanç sadece bir tesadüf eseri ortaya çıkmıştır.[15]

Bir şeyi bilmem için ona inanmam ve bu inancın doğru çıkması yeterli değildir; inancım için iyi nedenler gösterebilmem veya bu inancımı gerekçelendirebilmem, doğru olduğunu göstermem, ya da onu kanıtlamam gerekir. Sadece ve ancak iddiamı gerekçelendirdiğim ve bu iddiamın şanslı bir tahmin olmadığını gösterdiğim zaman o konuyu bildiğim söylenebilir.

Tasavvuruna Etkisi Sorunu, *Din Bilimleri Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 2, 2008, 125, 126, http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1284181064_ozturk.pdf, erişim 15.04.2018.

15 Musgrave, Alan, , çev. Pelin Uzay, İstanbul, 1997, 15-16.

İman-Bilgi Münasebeti

Bir şeyi bildiğini söyleyen kişi inancını gerekçelendirmeli, onun için iyi sebepler öne sürmeli, hatta bu inancını ortaya koymalı, temellendirmeli veya kanıtlamalıdır. Bir inanış için sebep göstermekle, onu ortaya koymak, ya da kanıtlamak arasında dağlar kadar fark olduğu söylenebilir. Everest'in dünya üzerindeki en yüksek nokta olduğuna inanmak için sahip olduğum nedeni bir coğrafya kitabı olarak gösterebilirim; ancak kitaptaki ifadenin bu iddiayı kanıtladığını söyleyemem, çünkü birçok kitap yanlışlarla doludur.

İmanın kesinliği söz konusu olduğunda "Emînim ki,", "Şüphem yoktur ki," sözlerinde ifade edildiği anlamda, inananın zihnî durumuna, sübjektif kesinliğe işaret eder. Oysa epistemoloji burada kesinlikten söz ettiğinde, o, onunla, "Kesindir ki,", "Şüphe yoktur ki," sözlerinde ifade edildiği anlamda, inanandan bağımsız olarak inanç önermelerine atfedilen objektif özelliğe, objektif kesinliğe işaret eder.[16]

Kur'an'da akıl isim olarak hiç geçmediği halde çeşitli kalıplarda fiil olarak geçmektedir.[17] Kur'ân'da aklı kullanmak demek olan düşünme ile ilgili âyetlerin sayısı 750'yi geçmektedir.[18] Aklı kullanmamayı engellemek için caydırıcı önlem de konulmuştur. "O, aklını kullanmayanlara kötü bir azap verir"[19] şeklindeki ikazını bütün insanlara yöneltmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de aklın: 1-Cehalette kalmamak için, 2-düşünmek için, 3-hidâyete ermek için, 4-öğüt almak için, 5-ibret almak için, 6-(gönül yönünden) kör, sağır ve dilsiz olmamak için ve özellikle de 7-Kur'ân'ın manasının anlaşılması için, ne kıymetli ve "olmazsa olmaz" bir yardımcı[20] olduğuna dair pek çok âyet vardır.[21] "Akıl" kelimesinin fiil şeklindeki türevlerinin yer aldığı bütün âyetlerde dikkat çeken husus, bu kelimenin daima olumlu bir uygulamayı temsil etmesidir. Aklı kullanmak hiçbir şekilde olumsuz, sakınılması gereken veya istenmeyen bir fiil olarak geçmemektedir.[22]

Kelam ilminin en önemli bahislerinden birisi bilgi kuramıdır. Kelamcılar önce bir bilgi, varlık ve değer felsefesi ortaya koyar sonra ele aldıkları meseleleri bu şemaya göre incelerler. Kelâmda imanın tanımı söz konusu olduğunda birkaç yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birisi imanın, bilgi (marifet), diğeri tasdik üçüncüsü ise itikad olarak tanımlanmasıdır. Ebu'l-Huzey el-Allâf'a (v.131/748)

16 Özcan, Hanifi, , İstanbul, 1997, 15.

17 Abdülbâkî M. Fuâd, , İstanbul, 1982, 468-469.

18 Çetin, Mustafa, "Kur'ân'da Tefekkür Kavramı", sa. 8, İzmir, 1994, 44.

19 Yûnus 10/100.

20 Özemre, Ahmet Yüksel, İslâm'da Aklın Önemi ve Sınırı, İstanbul, 1996, 16.

21 İbrâhim 14/52; Sâd, 38/39; Tâ-Hâ 20/54, 108; Kasas 28/51; Zümer 39/21, 17-18; Hadid 57/170; Bakara 2/171; Duhân 44/58.

22 Kocabaş, Şakir, "Kur'ân'da 'Akl' Kelimesi", İlim Sanat Dergisi, sa. 18, İstanbul, 1991, 5.

göre akıl kuvve değil fiiliyet durumunu ifade eder. İnsan akıllı olmayanların kurtulamadıklarından kendini bu vasıta ile men eder. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan güçtür.[23] Eş'arî'ye göre "akıl" bilgi anlamına gelir. Eş'arî buna dilcilerin kullanımıyla istişhatta bulunur. Dilde "bir şeyi aklettim" demek "bildim" demektir. İlim ve marifet aynı anlama geldiği gibi akıl ve ilim de aynı anlama gelir.[24] Nasîruddîn et-Tûsî (v.672/1274), Eş'arî'nin aklı ulûm-u hâssa olarak tahsis ettiğini nakleder. Mu'tezile aklın ihtivasına hüsün ve kubhun bilgisini de katmıştır. Zira onlar bunu bedîhiyyâttan saymışlardır. Hâris el-Muhâsibî (v.243/867) ise aklı bilgiye götüren nitelik olarak görmüştür.[25] Nitekim Kâdî Abdulcebbâr aklın, faydalı ile zararlı arasını temyiz etme, birinciyi ihtiyar etme ikinciden kaçınma gücü olduğunu belirtmektedir.[26] Ebu'l-Berekât en-Nesefî (v.710/1310) de akıl sayesinde Allah'ın insan nefsine iyi kötüyü tanımayı mümkün kıldığını söyler.[27] Kâdî Abdülcebbâr (v.415/1024) aklı, Fâil-i Muhtâr'a delalet eden şâhit olarak görür. [28] Ona göre akıldan bahsedince itibar aklın kendisi değildir. Akıldan bahsederken maksat onunla bilgi elde etmeye ulaşmak murat olunur.[29] Cüveynî'ye (v.478/1085) göre akıldan bahsetmek nazarî bilgilerden bahsetmektir. Akıl nazara tekaddüm eder. Akıl bütün zorunlu bilgilere değil onlardan bir kısmına tekabül eder. Akıl mümkünün imkânını, muhâlin imkânsızlığını ayırt etmeye yarar.[30] Fahreddin Râzî bilgiyi şöyle tanımlar: "İster bir zorunluluk isterse de bir delil olsun bir gerektirici nedeniyle kesin ve örtüşen inançtır."[31] Cürcânî (v. 816/1413) aklı aracılığı ile eşyanın hakikatlerini bilmemizi sağlayan şey olarak tarif eder.[32] İbn Haldûn (v.808/1406) da aklın mükellefiyetinin bilgi olduğunu ifade eder. Nitekim algıyla hareket eden hayvanların aklından bahsedemeyiz.[33]

Kelam ilminde iman-akıl ilişkisinde kişinin aklının ve iradesinin öncelikli ve önemli bir yeri bulunduğu inkâr edilemez bir gerçektir ve zaten bütün mezhepler de farklı dozajlarda da olsa bunu kabul etmektedirler. Bununla birlikte aynı hususta Yüce Allah'ın kitap indirmek ya da peygamber göndermek şeklinde açık ve somut yol göstermesinin veya ilham/lütuf şeklinde kapalı ve soyut desteğinin

23 Hüsnî, Zeyne, , Beyrut, 1978, 21.

24 İbn Fûrek, , 31, 284.

25 Nasîruddîn et-Tûsî, , Beyrut, 1985, 163.

26 Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, thk. M. Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr, Mısır, t.y. XI/378.

27 Nesefî, Ebu'l-Berekât, , (Kitab Mecmû'a mine't-Tefâsîr içinde), Beyrut,1901, VI/518.

28 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1988, 90.

29 Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, XI/375, 379.

30 Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, , thk. Sa'd Temîm, y.y. t.y. 36.

31 Cürcânî, S. Şerif, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, İstanbul, 2015, 168.

32 Cürcânî, S. Şerif, , thk. Abdurrahmân Amîra, Beyrut, t.y. 197.

33 İbn Haldûn, , thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1995, 71.

de önemli bir payının olduğu göz ardı edilemez. Sonuç olarak kelam düşüncesinde akıl iman açısından üç temel noktasının altını çizmek gerekir:

1. Peygamber gelmese dahi akıl sahibi Allah'ın varlığını, birliğini ve kendisine verilen nimetin şükrünün edasını araştırma ve bilme imkânına sahiptir. Yapmadığı takdirde sorumlu tutulur. Bu sorumluluğu Mu'tezile ve Mâturîdîler vacip düzeyinde görürken, Eş'ariler ilahî emir gelmedikçe vacipliğin söz konusu olamayacağını dile getirirler.
2. Peygamber geldiği takdirde akıl sahibi öncelikle peygamberin doğruluğunu aklıyla test etmeli, delillerini akıl süzgecinden geçirmelidir. Ancak ondan sonra peygamberin getirdiği davaya tabi olması söz konusu olur. Bu konuda her üç mezhep küçük farklılıklarla aynı düşünmektedir.
3. Hüsün ve kubuh denilen kişinin çevresini aklıyla bilmesinin imkânı konusunda ciddi ayrılıklar söz konusudur. Mu'tezile aklıyla kişi çevresindeki olgu ve olayların faydalı veya zararlı, iyi veya kötü, güzel veya çirkin olma noktasından değerlendirebilir hatta bu konuda hüküm koyabilir. Matüridîler ise her ne kadar kişi bu imkâna sahip olsa bile hüküm koyma yetkisi Yüce Allah'a aittir, ancak onun hüküm koymasıyla sorumluluk/mükelleyefiyet unsurları oluşur. Eş'arîlere göre ise aklın böyle bir gücü yoktur. Allah'ın hüküm koymasına bağlı ve tabi olarak akıl bir değerlendirmede bulunabilir.

Bütün bunlardan sonra şu soruyu sormak gerekir: Her türlü değer ve bilgiden yoksun aklın/kalbin bir hüküm ortaya koyması ne kadar mümkündür? ' Bu soruya Kur'an'dan verilecek cevap Hz. Âdem yaratıldığında ve meleklerle karşı karşıya gelerek imtihana tabi tutulduğunda ancak Allah'ın ona isimleri öğretmesi ise imtihanı kazanmıştır. Öte yandan içinde bulunduğu kültür ve değerler silsilesinden bağımsız kişinin değer üretmesi ve hüküm ortaya koyması ne kadar mümkündür? Bunun cevabı İbn Tufeyl'in Hay b. Yekzân adlı kitabında saklıdır. Issız bir adada dünyaya gelen Hay, akli melekelerini kazandıktan sonra Allah'ın varlığı ve birliği düşüncesine ulaşmaktadır. Peki, bu kurguyu yapan İbn Tufeyl gibi Müslüman bir filozof değil de sözgelimi ateist bir filozof olsaydı aynı sonuç ortaya çıkar mıydı? Son bir soru olarak kelam kitapların kişinin aklıyla ilk bilmesi gereken ilk hususun Allah bilgisi olduğu altı çizilerek vurgulanır. Bir kelam âlimi Kitap ve Sünnet gibi bir veri hafızası olmasaydı acaba bu hassasiyeti gösterebilir miydi? Sonuç olarak dinin muhatabı akıllı insan olması hasebiyle bu alanda aklın devre dışı bırakılması asla söz konusu değildir. Akılla nassın yerlerinin uygun bir şekilde belirlenmesi ve ikisinin birlikte değerlendirilmesi ile hak ve hakikatin ortaya çıkacağı açıktır. Özellikle dikkate aldığımız Mu'tezile, Matüridiyye ve Eş'ariyye kelam mezheplerinin, her ne kadar aralarında bazı farklılıklar bulunsa da birleştikleri nokta burasıdır.[34]

[34] Cafer, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", , cilt: 13, sayı: 2, 2015 http://dergipark.gov.tr/download/article-file/179973 erişim: 01.04.2018.

Saf akıldan söz etmek oldukça zor olduğundan insanların inanç, fikir ve eylemlerini yönlendiren kültürel akıl olmaktadır. Kültür, tevarüs edilen inançlar ve sosyal çevre zihni kodlamakta istisnai haller dışında toplumsal değerler insan kimliğini oluşturmaktadır. Tevhid dinini tevarüs etmiş olan bizler, Müslüman zihinle içerden baktığımız için sahip olduğumuz inançlara akılla kolaylıkla ulaşılabileceği kanaatini taşıyoruz. Hâlbuki biz böyle bir tecrübeye sahip değiliz ve Müslümanlığımız, boş bir zihnin aklın rehberliği ile kazandığı imana istinat etmez.

İman-Tasdik

"İman" kelimesinin türetildiği "*emn*" mastarı emin olma, güvende bulunma, başkalarından emniyette olma manalarına gelir. Aynı kökten türetilen "emanet" mastarı ise hıyanetin zıddıdır.[35] "İmân" kelimesi "*âmene*" fiilinden, yalanlamanın zıddı olan tasdik anlamında türetilir.[36] Dolayısıyla iman, kesbîdir ve tercihseldir. İmanın emredilmesi, karşılığında mükâfat verilmesi de tercihsel oluşu nedeniyledir

İbaziyye'nin çoğunluğuna göre her taat iman ve dindir. Büyük günah işleyenler "muvahhid" olarak adlandırılsa da "mü'min" olarak adlandırılamaz.[37] Mürcie ise imanın sadece Allah'ı bilmek, küfrün ise sadece cehalet olduğunu savunurlar. Onlara göre iman yalnızca bilgiyle olur, küfür ise sadece cehaletle olur.[38] İbn Fûrek (ö.406/1015), Eş'arî'nin bazı kitaplarında Sâlihî'nin "iman, Allah'ın tek olup benzeri hiçbir şey olmadığını, yalnızca ona ibadetin doğru olduğunu, itaat etmek için ondan daha evla hiç birinin bulunmadığını bilmek olan tek bir haslettir" dediğini belirtir.[39] Cehm b. Safvan[40] ve Sâlihî'nin iman'ı "bilgi" (marifet) olarak tanımlamaları eksik ve tutarsızdır. İman bilgiye dayanır; bilgi, doğrulanmış inançtır, nesnesine gidilebilir. İman ise böylesi bir bilgiye dayanan "inanç"a dayanır. İmanın nesneleri olan Allah, âhiret vb. bilgilerini doğrudan elde ettiğimiz şeyler değil, "hakkında bilgi" olan şeylerdir ki bu da inançtır.[41]

Bişr el-Merîsî'ye göre iman lügatte tasdik anlamına gelir. Tasdik yoksa iman da yoktur, ancak tasdik kalp ve dil birlikteliğiyle vücut bulur.[42] Kerramiye'ye göre ise iman ikrardan ibarettir. Bu anlayışta tasdik kalble değil dille alakalıdır.[43] İbrahim en-Nazzâm'a göre iman büyük günahlardan kaçınmaktır. Büyük günah

---

35 İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem el-Mısrî, , Beyrut, t.y. XV/160; Rağıb el-İsfehanî, , Kahire, 1961, 25.

36 İbn Manzur, a.g.e. XV/160.

37 Eş'arî, Ebu'l-Hasan, , Neşr. Helmut Rîtter, Beyrût, t.y. 105.

38 Eş'arî, , 132.

39 İbn Fûrek, , 151.

40 Cehm b. Safvan da imanın kalp ile Allah'ı bilmek olduğu kanaatindedir. Îcî, Adudu'd-Din, , Beyrut, t.y. 593.

41 Güler, İlhami, "*İman ve İnkârın Ahlâkî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri*", İslâmiyât, c.1, sayı:1, 1998, 8.

42 Eş'arî, , 140.

43 Eş'arî, , 266.

ise hakkında vaîd olan şeylerdir.[44] Mâtürîdî'ye göre iman ancak gayb hakkında söz konusudur ki bu nedenle de "tasdik"ten ibarettir.[45] Bir insan kalbiyle tasdik edip dili ile ikrar ettiğinde mü'min sayılır.[46] Ona göre iman tasdikten ibaret olan bir bilgidir. İman bilgi ve marifete izafe edilen bir şey gibidir.[47] Mâtürîdî imanı, aklın Allah Teâlâ'nın birliğinin onaylanmasına şahitlik etmesi olarak anlamaktadır.[48] Mâtürîdî'ye göre iman Allah Teâlâ'nın uluhiyyetini bilmektir. Hucurat suresindeki "Allah inancı size sevdirdi ve onu gönüllerinizde süsledi; inkârı, kötülüğü ve isyanı ise size çirkin gösterdi" ayeti bu bilginin mahallinin ise kalp olduğunu anlatır.[49] Eş'arî'ye göre de Allah'ı bilmek iman, bilmemek ise küfürdür. Bilgi ve cehaletin birlikte bulunuşu ne şer'an ne de aklen doğrudur. Aynı anda hem mü'min hem de kâfir olunmaz.[50]

Eş'arî terminolojide "kalp", genel anlamıyla, zihinsel fiiller arasında, psikolojik, duygusal fiillerin değil, özellikle düşünme, bilme akıl yürütme gibi pür bilişsel fiillerin merkezi olarak kullanılmaktadır. Bunu Eş'arîlerin kalbe atfettikleri bilişsel tutumlarda görebiliriz. Mesela İbn Fûrek'in aktardığına göre Eş'arî, Allah'ın körlerde rengin "bilgisini" kalpte yarattığını belirtir.[51] Bu sebeple, renklerin bilgisi Eş'arî tarafından *a priori* (önsel, evvelî) bir kavramsal bilgi olarak değerlendirilir. *A priori* bir bilginin mahalli olarak görülen kalp, açıkça "düşünen, çıkarım yapan akıl" anlamında kullanılmaktadır.[52]

Eş'arî bilgi ile imanın güçlü ilişkisine vurgu yapmaktadır. Onun, iman'ı tasdik ile tarif ettiğini bildiğimize göre bu yaklaşımıyla, bilgiyi imanın ön şartı olarak gördüğünü söyleyebiliriz. İman bir bilgiye dayanmak zorundadır. O bu noktada Mu'tezile ve Mâtürîdî ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Bir insanın aynı zamanda hem mü'min hem de kâfir olamayacağında icmâ edilmiştir. Ancak o, bir şeyle ilgili farklı açılardan bilgi ve cehaletin bir araya gelmesini mümkün görür. Bir şeyin birçok farklı bilgilerle bilinmesini de mümkün görmüştür. Mesela siyahın araz, hâdis ve baki olmadığı ile ilgili bilgimiz gibi. Tüm bu bilgiler farklı yollardan ve delillerden bilinir.[53] Gerek Eş'arî gerekse de Mâturîdî nitelikli bir itikâdın bilgiye dayanması gerektiğini belirtirken açık bir tavır sergilerler. İman inanılacak esasların doğruluğuna inanmayı gerektirdiği için bilişsel; sevgi, korku, güven

44 Eş'arî, , 269.

45 Mâtürîdî, Ebû Mansûr, , neşr. İ. ve S. Avazeyn, Kahire, 1971,

46 Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber,* Haydarabâd, 1948, 7.

47 Mâtürîdî, Ebû Mansûr, F. Huleyf, Beyrut, t.y. 380.

48 Mâtürîdî, 394.

49 Mâtürîdî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber*, 6.

50 İbn Fûrek, , 16.

51 Bkz. İbn Fûrek, a.g.e. 5-7, 88-89, 83-84.

52 Ferit Uslu, , Ankara, 2016, 291.

53 İbn Fûrek, , 16.

ve teslimiyet gibi kalbî fiilleri içermesi nedeniyle duygusal; cebir değil özgür seçimle gerçekleşmesi nedeniyle de irâdîdir.

Mâtürîdî'ye göre taklidi imanı sahih görmeyen Mu'tezile ve Eş'arî'nin hilafına taklidi iman sahihtir. Zira onlar taklidi imanı sahih görmezler. Onlar genel olarak insanların küfrüne hükmederler ki bu Allah Teâlâ'nın nebi ve resul gönderme hikmetinin kaldırılmasına yol açan çirkin bir görüştür.[54] Mâtürîdî'ye göre iman büyük günahla ortadan kalkmaz.[55]

Eş'arî *Luma'*ında iman'ın, Allah'ın Kur'ân'ı indirdiği dil olan Arapça'da "tasdik" anlamına geldiğinden söz etmektedir. Eş'arî'ye göre bu konuda dilcilerin icmâı vardır.[56] O, "*Ey babamız, dediler, biz gittik, yarışıyorduk; Yûsuf'u eşyamızın yanında bırakmıştık. Onu kurt yemiş! Ama biz doğru söylesek de sen bize inanmazsın!*"[57] âyetinde "iman"ın tasdik anlamında kullanıldığını belirtir.[58] İzutsu, Eş'arî'nin iman tarifi hakkında şu değerlendirmeyi yapar: "Eşarî'ye göre iman, esasen kalben tasdiktir, oysa dil ile 'söylemek' ve ana görevlerin (erkân) 'yapılması' yalnızca onun dallarıdır. Bu nedenle, gerçek mü'min, kalbi ile Allah'ın birliğini tasdik eden, yani onun gerçekliğini kabul eden ve Resullerin Allah'tan getirdikleri şey konusunda gerçekçi veya samimi olduklarını tasdik eden kimsedir. Böyle bir kimsenin imanı gerçek imandır."[59]

*Luma'*da, Eşari ne 'demek'ten, ne de 'yapmak'tan bahis açmaktadır. Burada onun tanımı: "İman Allah'ı tasdik'tir." Bunun dilbilim bakımından iman sözcüğünün yegâne meşru anlamı olduğunu vurgulamaktadır. Bize Kur'ân'ın Arapça vahyolunduğunu hatırlatmakta, bununla, anahtar Kur'ân terimlerini yorumlarken, dilin Araplar tarafından günlük kullanımına saygı göstermenin gerektiğini ima etmektedir.[60] Kur'ân'ın kendi dillerinde indiği konusunda tüm muhalifleriyle söz birliği halinde olduklarını kaydeder. Bu nedenle Kur'ân'ın anlamlarını dilden çıkarmak gerekir. Dilde bulunmayan bir anlam dinî terminolojide kullanılmamıştır.[61] İslam'dan önce Araplar "iman" kavramını tasdik anlamında kullanıyorlardı. Bunun dışındaki fiili, iman olarak isimlendirmiyorlardı. Köle veya hizmetçi bir emri yerine getirdiğinde "itaat etti" deniyordu. İman ile itaati birbirinden ayırıyorlar, imanı yalnız tasdiki ifade için kullanırken, "itaat"e ise emre uyma anlamını

54 Mâtürîdî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber,* 8.

55 Mâtürîdî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-Ekber,* 16.

56 Eş'arî, Ebû'l-Hasen, , thk. Richard J. McCarty, Beyrût, 1953, 78.

57 Yûsuf, 12/17.

58 Eş'arî, , 78.

59 Izutsu, Toshihiko, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı,* çev. S. Ayaz, İstanbul, 1984, 175.

60 Izutsu, *İman*, 176.

61 İbn Fûrek, , 150.

yüklüyorlardı. Eş'arî, iman kavramının tarifinde esas alınması gerekenin bu lügat anlamı olduğu kanaatindedir.[62]

Eş'arî'ye göre dilin ikrarına, zahirî (dışsal) hükmün dayanağı olması açısından tasdik denir. Bu, insanlar arasında imana delâlet eder. Gerçekte ise iman kalbin tasdikidir. Lisan ile tasdik edince lafzında beliren mânâ itibarıyla telaffuz edenin imanına hükmedilir. Hüküm bu dışa vuruma ilişkindir. Zira insanların iç haline vâkıf olunamamaktadır. Münafığın kâfir olduğunda ise ihtilaf bulunmamaktadır.[63] Eş'arî münafığın kâfir olduğunda icmâ edildiğini söyler. Kim lisanıyla ikrar ettiğinin hilafına itikâd ederse mü'min değildir. Ümmet, bir kimsenin aynı anda hem mü'min hem de kâfir olmasını doğru bulmaz. Bu nedenle tek başına lisanın ikrarının iman olduğu görüşünü reddetmiştir. Bu durumda kâfir olduğu halde kim böyle birini hakiki mü'min sayarsa icmâyı bozmuş olur.[64]

Marifetullah ve İstidlal

Eş'arî'ye göre istidlal ile bilinen bazı konuların kesbî mi ıztırarî mi oldukları tartışmalıdır. Eş'arî, dünyada Allah'ı bilmenin zorunlu değil kesbî bilgiye dayandığı görüşündedir. Zira bir kısım insanlar onun zorunluluğunu savunurken diğer bir kısmı da kesbî olduğunu savunmaktadır. Şayet zorunlu olsaydı insan aklına birtakım şüpheler ve tersini telkin eden birtakım nedenler gelmezdi. Allah'ı bilmede hatıra gelen bazı şüpheler, insana arız olan ve bu bilginin aksini telkin eden bazı nedenler gördüğümüz için bunun (marifetullahın) zorunlu olmadığını anlarız. İnsanın kendini bilmesi ise zorunlu bilgidir. Bu nedenle birtakım illetlerin bunun hilafını telkin etmesi ve varlığı konusunda kendisinde şüphe meydana gelip, var olmadığına inanması doğru değildir. İnsanın Allah'a imandan küfre dönmesi ve marifetullah'ı terketmesi mümkün olduğuna göre onun (marifetullah) zorunlu bilgi olmadığı ortaya çıkar.[65]

Allah'ın varlığı bilgisinin zorunlu bilgi vasıtalarıyla elde edilip edilemeyeceği tartışmalıdır. Burada bir bilginin kıymet taşıması, anlamlı olması ya da itikâda konu olması için algı ya da mütevâtir habere dayanmasının zorunlu olmadığını belirtmek gerekir. Kaldı ki zorunlu bilgi konusunda da bilgimizin ne derece güvenilir olduğu daima sorgulanmıştır. Burada iman edilenlerin, zorunlu bilgi veren hiçbir tecrübeye konu olmadığını söylemek de çok iddialı bir tezdir.

Eş'arî marifetullahın zorunlu bilgiye dayanıp dayanmadığı problemini sosyolojik bir temelde şöyle ele alır: "Şayet Allah'ı bilmek zorunlu olsaydı bütün insanlar onu kabul

62 İbn Fûrek, , 150.

63 İbn Fûrek, , 152.

64 İbn Fûrek, , 194.

65 İbn Fûrek, , 248. Mâtürîdî de Allah'ın varlığını bilmenin aklî delillere dayalı olduğunu kaydetmektedir. Mâtürîdî, a.g.e. 166.

etmek zorunda kalırlardı. Zira duyu vasıtalarına ve habere taalluk etmeyen zorunlu bilgiler, akıl sahipleri arasında müşterektir. Şayet marifetullahın zorunlu bir bilgi olduğu savunulabilseydi, Rasulullah'ı ve doğruluğunu da insanların zorunlu olarak bilmelerinin savunulabilmesi mümkün olurdu. Bu görüşün yanlış olduğu şu âyette ifade edilmiştir[66]: "*Diyorlar ki: 'Andolsun, eğer Medine'ye dönersek üstün olan, alçak olanı oradan mutlaka çıkaracaktır.' Üstünlük, ancak Allâh'a, Elçisine ve mü'minlere mahsustur. Fakat münâfıklar bilmezler*."[67] Bu âyette münafıkların bilgisizlikleri ifade edilmiştir. Bir başka âyette de şöyle buyurulmuştur: "*Allâh onların hepsini tekrar dirilttiği gün, dünyâda size yemin ettikleri gibi O'na da yemin edecekler ve kendilerinin bir şey üzerinde bulunduklarını, (doğru yolda olduklarını) sanacaklardır. İyi bilin ki onlar yalancılardır.*"[68] Bir şeyi bilenin bildiği konuda zan ve şüphe içinde olması doğru değildir."[69] Eş'arî, marifetullahın algı ve mütevâtir haberin sağladığı gibi zorunlu bir bilgi olmadığını kabul etmiştir. Zira zorunlu bilgi, aksi savunulamayan şüphe ve zanna yer olmayan bilgidir. O, marifetullah'ı Kant'ın antinomilerine benzer bir şekilde sosyolojik açıdan zorunlu ve zorunlu olmayan ayrımına tabi tutmaktadır. Bu yaklaşıma göre insanların zorunlu olduğunda anlaştıkları bilgiler zorunlu, anlaşamadıkları ise zorunlu sayılmamış olmaktadır. Ne var ki o, bilgi felsefesinde böyle bir ayrıma gitmemekte ve marifetullah dışındaki konularda bu ayrımı dikkate almamaktadır.

Eş'arî'ye göre, bütün insanlar Allah'ı bilmek konusunda muztar (zorunlu) olsalar, marifetullahın tamamının da zorunlu olarak bilindiği iddia olunabilir. Bu durumda mülhitlerin ve Dehrîlerin de dilleriyle inkâr ettikleri halde muvahhitlerin bildiği hakikati bilmeleri mümkün olurdu. Böylelikle de onlar üzerinde bulundukları halin yanlışlığını bilmek zorunda kalırlardı. Hâlbuki hakikate muhalif olanlar kendilerinin haklı olduklarını iddia etmektedirler. Şayet onların söz konusu zorunlu bilgiye sahip olmaları kabul edilecek olursa, yalan üzerinde toplanmış olmaları gerekecektir. Bu doğru görülürse o zaman onların müşahede ettiklerinin hilafını nakletmelerinin de mümkün olması gerekir. Böylesine çok sayıda toplulukların yalan nakletmeleri yalan hakkında zorunlu bilgi gerektirir.[70] Eş'arî, insanların marifetullah konusunda algısal bilgi gibi itirazları önleyici bir bilgiye sahip olmadıkları kanaatindedir. Ona göre Allah'a inanmayanların kendi düşüncelerini haklı bularak savunmalarının marifetullahın zorunlu bilgi olmadığını ispatlar.[71]

Eşarî'ye göre şayet Marifetullah konusunda zorunlu bilgi olsaydı, insanın bilgisizliği ya da şüpheyi kesbetmesi mümkün olmazdı. Bu konuda istidlalî ya da kesbî bilgiye yer olmazdı. Nazar ve istidlal tek başına ne şüpheyi izale eder ne de kalbin sükûnunu artırır.

66 İbn Fûrek, , 248.

67 Münâfikûn, 63/8.

68 Mücâdele, 58/18.

69 İbn Fûrek, , 248.

70 İbn Fûrek, , 249.

71 İbn Fûrek, , 249.

Vicdanımızda buna muhalif olan hal, bu görüşün yanlışlığına delildir.[72] Nazar ve istidlal ile kazanılan bilgi müşahede[73] gibi değildir. Nazar ve istidlalî bilgiye dayanan inanç, sadece elde edilen bilginin bu seviyesi ile orantılı bir kesinlik derecesi yansıtmaz. İman söz konusu olduğunda bilgi dışında diğer kalbî fiiller devreye girer. Algı gibi zorunlu bir bilgi kaynağına dayanmaması iman edenin şüphe içinde olduğunu göstermez. Şayet marifetullah müşahede ile sabit olsaydı insanın imtihan olmasının bir anlamı olmayacağı gibi, aklî bir çabaya da ihtiyaç duyulmazdı. Nazar ve istidlal, algısal bilgiye göre ikinci mertebeden bir bilgidir. Bu alt mertebede oluş değersiz oluştan değil aklî çabaya daha çok ihtiyaç duyulmasından dolayıdır.

Eş'arî'ye göre bir şeyin hakikatini ve tanımını bilmeyen bir kimse, o konuda "âlim" olmakla nitelenemez. Bir şeyin hakikatini bilmediği zaman, o kimsenin ancak itikâd etmiş olduğu söylenebilir. Böyle bir kimse itikâd ettiği hal üzere mu'tekıd olur, ancak onu hakikati üzere bilmekle vasıflanamaz. Meselâ Zeyd'in ilmi olduğunu bilmeyen kimse, onun âlim olduğunu bilemez. Âlim, hakikatte ilim sahibi olan anlamına gelir. Bir şeyin hakikatini bilmeyenin o konuda bilgi sahibi olduğu söylenemez. Bir şeyi, onun tanımını bilmeyen kimsenin bilmesi mümkündür. Bir kimsenin kendisiyle konuşan birinin kelâmının kendisiyle kaim olduğunu bilmediği halde onun mütekellim oluşunu işitmek suretiyle bilmesi ve yine hareketin tanımını bilmeyen birinin bir cismin hareketini görerek bilgi sahibi olması gibi.[74] Eş'arî'nin iman anlayışını kısaca şöyle formüle edebiliriz: ona göre iman aklî ve nakli delillere dayanan akideler bütünüdür.[75]

İbn Fûrek, Eş'arî ekolünde "Allah'a inanan" ile "Allah katında mü'min" arasında ayrım yapıldığını kaydeder. Bu ayırımı yapanlara göre Allah katında mü'min, Allah'ın ilminde son hali iman olan, mü'min olarak ölen kimse anlamına gelir, insanlar arasında mü'min olarak bilinme ise insanın dışa yansıyan halinden kaynaklanan hüküm ve isimlendirmedir.[76] İbn Fûrek, Eş'arî'nin bu konuda terminolojik bir ayırıma gitmediğini, onun bu ayırımı işaret edilen anlamdan dolayı yaptığını kaydeder.[77]

Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, Mu'tezile ve Eş'arî'ye göre imanın "eman" ve "emn" kökünden türemiş olmasından hareketle "bu şekilde tasdik iman değildir, "çünkü iman, yalan söylenilmiş veya kandırılmış veya aldatılmış olmaktan nefsi güvence altına almaktır, delilsiz imanda ise güvence yoktur." iddialarının yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Çünkü Nesefî'ye göre iman, dilde *eman* kökünden alınmış olmasına bakılmaksızın tasdik

72 İbn Fûrek, , 249.

73 Müşahede, duyu organlarıyla idraktir. Bu aslolandır. Genelde idrakte görme organı kullanılır. Bu mutlak olarak kullanıldığında böyledir. Bilgi kendisine izafe edildiğinde ise müşahede bilgisi denir. Ondan kasıt bu duyu organlarına dayanan bilgidir. Genelde sadece görme organına dayalı olan bilgi için kullanılır. Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 51.

74 İbn Fûrek, , 267.

75 Yazıcıoğlu, M. Sait, , Ankara, 1987, 85.

76 İbn Fûrek, , 161.

77 İbn Fûrek, , 161.

anlamında kullanılır.[78] İman bahsinde önemli bir tartışma konusu mukallidin imanı meselesidir. Mu'tezile bilgi ile itikâdı özdeştirmesi nedeniyle bu görüşün tabiî bir sonucu olarak mukallidin imanını kabul etmeyeceği açıktır. Nesefî, Mu'tezile ve Eş'arî'nin imanın istidlale dayalı olması gerektiği görüşünü oldukça kapsamlı bir şekilde müzakere etmektedir.

Taklidî İman

Burada Şeyhzade'nin (v.944/1537) Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında görüş ayrılıklarını kırk maddede topladığı *Nazmu'l-Feraid* adlı eserinde 36. maddede verdiği tartışmadan bahsetmeden geçemeyeceğim: "Hanefî (Mâtürîdî) âlimlerin çoğunluğuna göre tevhîd ve nübüvvet gibi dinin erkânına taklîdî iman ile itikâd edenin imanı sahih olur. İmam Eş'arî, Bâkillânî, İsferâyinî (v.418/1027) ve Cüveynî başta olmak üzere Eş'arîyye ekolü âlimlerinin çoğunluğu dinî akaidde taklidî iman ile yetinilemeyeceği görüşündedirler. Eş'arî, imanın sıhhati için her meselenin kesin (kat'î) akli delil ile bilinmesini şart koşmuştur."[79] Eş'arî'nin akla gereken değeri vermediği iddialarının aksine imanın bilgiye dayanması gerektiği noktasında aşırıya kaçtığını görüyoruz. Bu anlayışa göre iman edilen her hususu aklî delile dayandırmak herkes için mümkün gözükmemektedir.

Mu'tezile'ye göre akıl yürütmeksizin yani bir delile dayanmaksızın yapılan iman kişiyi azaptan/cehennemden güvenli bir konuma getirmediği gibi, böyle bir imanın da faydası yoktur. Onlara göre bilgi ya zorunlu ya da istidlalîlidir, üçüncü bir bilgi türü bulunmamaktadır. Söz konusu zorunlu ya da istidlalî bilgiden herhangi birisine dayanmayan bir imanın geçerliliği ve faydasından söz edilemez. Zorunlu bilginin olmadığı yerde istidlali bilgi ancak akıl yürütme ile gerçekleşebilir. Zaten Allah'ın bilinmesi zorunlu değil, istidlalî bilgiye dayanır. Eğer marifetullah, bilginin kendiliğinden oluşması anlamına gelen zorunlu bilgiye dayansaydı bütün akıl sahiplerinin iman etmesi gerekirdi. Akıl yürütmenin olmadığı bir durumda ortaya çıkan bilgi yani iman ancak taklidî bir imandır ki, bunun kişiye yönelik dünyevî ve uhrevî bir faydası düşünülemez. Sonuç itibariyle taklidi iman sahih değildir, çünkü bu bir kişinin başka bir kişiyi taklit etmesi anlamına gelir. Hâlbuki Hz. Ali'nin dediği gibi, hakikat insanlarla değil, insanlar hakikatlerle bilinir. Ancak Mu'tezile peygamber ile avam tarafından bir âlimin taklidini ayrı değerlendirmektedir. Peygamberin nübüvveti mucize deliline nazar bilindiğinden taklit kapsamından çıkmaktadır. Avamın âlimi taklidi ise, itikadî konularda değil, sadece ameli konularda söz konusu olur. Bu da taklit değil, âlimin sözüyle amel etmektir.[80]

Nesefî, Eş'arîlerin mukallidin imanı konusundaki görüşlerini şöyle özetler: "Eş'arî Mezhebinde meşhur olan anlayışa göre, mukallid temel itikâd esaslarından her bir meselede aklî bir delile dayanarak, inanmadığı müddetçe mü'min olamaz, şu kadar var ki iman eden kişinin itikâdını dayandırdığı aklî delili bilmesi yeterli görülmüştür. Bunu dil ile ifâde etmesi veya tartıştığı kimselerin getirdikleri problemleri çözmeye muktedir olması veya kendisine yönelen

78 Nesefî, Ebu'l-Mu'in, , thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993, I/56.

79 Şeyhzade, Abdürrahim b. Ali, , İstanbul, 1871, 42.

80 Karadaş, Cafer, Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar, , cilt: 13, sayı: 2, 2015, 606, http://dergipark.gov.tr/download/article-file/179973 erişim: 15.04.2018;Bkz. Kâdî Abdulcebbâr, Şerh, 50-63.

şüpheleri giderme gücünün bulunması şart koşulmamıştır. Abdulkâhir el-Bağdadî (v.429/1037) ve Eş'arî'ye göre mukallid genel anlamda mü'min olmasa da küfür ve şirkin zıddı olan iman bulunduğu için kâfir de değildir. İman eden şahısta tasdik vardır, bu kişi nazar ve istidlali terk etmesi sebebiyle ise âsî hükmündedir. Bu kişinin durumu Yüce Allah'ın meşietine bağlıdır; dilerse affeder ve Cennet'ine sokar, dilerse de günahı kadar azab eder. Nihayetinde diğer günahkâr Müslümanlar gibi, şüphesiz o da Cennete girer."[81] Delile dayanmayan imanın sıhhatli olmadığı görüşünü ilk kez Mu'tezilenin ortaya attığı ve sonra onlardan Eş'arîlerin aldığı iddia edilir.[82]

Neseffî'nin değerlendirmesine göre, Mu'tezile, delile dayanmadan iman eden kişinin durumu hakkında ihtilaf etmiştir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre "mukallid" mü'min değildir. Mu'tezile'den Ebû Hâşim, mukallidin kâfir olduğu görüşündedir. Ebû Hâşim'in dışındaki diğer Mu'tezile kelâmcılarına göre mukallid, ne mü'mindir, ne kâfirdir, *iki menzile*[83] arasında bir yerdedir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre bir kimsenin, hasımlarıyla mücâdeleye güç yetirmesine ve karşı karşıya kalabileceği tüm problemleri çözmesine imkân sağlayacak bir şekilde, inanılması vâcib olan şeyleri delilleriyle bilmesi halinde imanına hükmedilir. Bu şart koşulanları yerine getirmekten âciz olan kimsenin Müslüman olduğuna hükmedilmez. Mu'tezile'nin mukallid hakkındaki ihtilafı şu sebeplerden doğmuştur:

1- Delile dayanmadan inanan kimse istidlali terk ettiği için günahkârdır.

2- İstidlali terk etmek büyük günahtır. İman ile ilgili meydana gelen büyük günah, sahibini imandan çıkarır, onun mü'min kalmasına engel olur.[84] Her ne kadar Ebû Azbe, Eş'arî'nin mukallidin imanını sahih saymadığı şeklinde bir rivayetin bulunduğunu kaydetmekle birlikte, bu görüşün ona ait olamayacağı hakkında bir takım deliller öne sürmüştür.[85] Ona göre, taklid yoluyla doğruya inanan kişi, tam anlamıyla mü'min ismiyle vasıflandırılmasa da, müşrik olmadığı gibi kâfir de değildir. Nitekim söz konusu kişi ne müşrik ne de kâfir olmadığından ötürü, birisi onun iddiasından hareketle bu şekildeki kişilerin affedilme ihtimalini istidlâl etmelidir.[86] Gerek İbn Fûrek'in gerekse Neseffî'nin nakillerinden anlaşıldığı kadarıyla, Eş'arî mukallidin imanı konusundaki sert Mu'tezilî tavrı yumuşatmak

81 Neseffî, a.g.e. I/43.

82 Ebû Lübâbe Hüseyin, Ali eş-Şâşî, Abdülmecid en-Neccâr, , Tunus, t.y. 125.

83 Kâdî Abdulcebbâr "" ibaresinin iki şey arasında olan ve ikisine de benzerliği olduğundan dolayı onların kendilerine doğru çektiği şey için kullanıldığını kaydeder. Kelâmî terminolojide büyük günah işleyenin iki isim arasında bir ismi ve iki hüküm arasında bir hükmünün olmasıyla ilgili bilgidir. Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usûl,* 137.

84 Neseffî, a.g.e. I/43.

85 Ebû Azbe, Hasan, , thk. Ali Ferîd, Beyrût, 1996, 67.

86 Frank, Richard M. "İlim ve Taklid Klasik Eş'arîlikte (Mütekaddimîn) Dini İnancın Temelleri", çev. Hatice K. Arpaguş, Kelâm Araştırmaları, yıl:3, sayı:2, 101, http://isamveri.org/pdfdrg/D03265/2005_2/2005_2_ARPAGUSHK.pdf erişim: 01.04.2018.

istemektedir. Eş'arî, mukallidin tekfir edilmesinden yana olmamakla birlikte, imanın bilgiye dayanması görüşünde ısrarını sürdürmektedir. Onun mukallidin istidlali terk etmesini büyük bir günah gördüğü halde tekfir etmeyi tercih etmemesi, büyük günah sahibini mü'min kabul etmesi ile de uyumludur.

Nesefî "mukallidin imanı hakikatte iman değil" veya "onun imanı delile dayanmadığı müddetçe faydasız bir imandır" görüşü savunulduğu takdirde tartışılan meselenin özüne itiraz edeceğini belirtmektedir. İmanın sahibine faydalı olabilmesi için tasdikin ve itikâdın delile inşa edilmiş olmasını şart koşan Mu'tezile'ye göre, delilsiz tasdike ulaşmada sıkıntı olmadığı için, asıl meşakkat delillerini araştırarak ilim elde edip bu yolla imana ulaşmada olduğu için mukallidin imanı fayda vermez. Zira iman mücadele ve meşakkat sonucunda elde edilen bir sevaptır. İşte yine bu sayılan sebeplerden dolayı ölürken (yeis halinde) ve âhirette yapılan tasdik fayda vermemektedir. Bu konuda fukahâ ve Ehl-i Sünnet kelâmcılarının çoğunluğunun görüşü şöyledir: "Sevab, Allah'tan bir lütuf olarak neyin karşılığında va'd edildiyse, ona verilir. Allah tasdikin karşılığında sevab va'detmiştir. Azabı görenin veya inanmaya zorlananın imanına ise sevab va'dedilmemiştir."[87]

Nesefî, bu konudaki değerlendirmelerine şöyle devam etmektedir: "Mu'tezile'ye göre, delile dayanmayan tasdik delilsiz meydana gelen yalın inançtır, böyle bir itikâd bilgi olamaz. Muhdes (sonradan meydana gelen) ilim ya zarurî ya da istidlalî sebebe dayanmak zorundadır. Zira muhdes bilgi zorunlu ve istidlalî olmak üzere iki kısım olup, bunların bir üçüncüsü yoktur. Mukallidin itikâdı hem zorunlu olarak meydana gelmemesi hem de istidlalî olmaması nedeniyle delile dayanmadığından bir bilgi değildir. Evrenin sonradan yaratıldığına, yaratıcısının varlığına ve birliğine, elçiliğin sübûtuna dâir bilgisi bulunmayan kimsenin mü'min sayılması imkânsızdır. Yine Mu'tezile'ye göre mukallidde tasdik bulunsa bile delile dayanmayan mutlak tasdik, iman değildir. Bilakis iman, delile inşa edilmesi sebebiyle kayıtlı bir tasdiktir. Çünkü "iman", hakikî lügavî anlamda "tasdik etmek" değildir. İman, nefsi güvence altına almaktır. Kendisine haber verilen herkes, duyduğu haberin delilini düşünür. Delile dayanarak haberin doğruluğunu bilen kimse onu tanır ve tasdik eder. Haberin doğruluğunun delilleri hakkında düşünerek yalana düşmekten, aldatılmış ve kandırılmış olmaktan kendisini güvenceye soktuktan sonra "ona iman etti" yani "onu tasdik etti" denilir. Durum böyle olunca "delilden soyutlanmış tasdik iman değildir" denilir. Eş'arî ve Mu'tezile'ye göre delilin aklî olması gerekir. Bir peygamberin peygamberliği ispat edilmediği müddetçe, haberinin evrenin hudûsu ve yaratıcısının varlığına delil teşkil etmesi mümkün değildir. Bir peygamberin verdiği haber, onun peygamberliği

[87] Nesefî, a.g.e. I/45.

ispatlanıncaya kadar delil sayılamaz. Peygamberi gönderen Allah'ı bildikten sonra peygamberin risâletine iman geçerlilik kazanır. Ancak âlemin hâdis olduğuna dair bilginin meydana gelmesinden sonra Allah'ı bilmek mümkün olur. Durum böyle olunca peygamberlerin sözüyle âlemin hâdis ve Allah'ın var olduğu tasavvur edilemez. Çünkü peygamberin sözünün doğruluğunu bilmek, âlemin hudûsunu ve yaratıcısının varlığını bilmeye bağlıdır."[88]

Nesefî, Mu'tezile'nin "Akıllı bir insanın peygamberin sözünün hüccet olduğunu bilmesi, şu bilgileri elde etmesine bağlıdır; âlemi yaratan Allah, hakîm olup, yalancı birinin elinde mu'cize göstermez." görüşünde olduğunu kaydeder. Hikmetin zıddı olan *sefeh*in övgüyü gerektiren akıbetten uzak olduğunu savunan Mâturidiye Kelâmcılarının da aynı görüşte olduklarını söyler. Evrenin yaratıcısının kudreti tamdır, onda acizlik muhaldir. Yalancı birinin elinde mu'cizenin zuhuru, Allah'ın hak olan dini ortaya koymasına ve O'nun hak ile batılın arasını ayırmasına engel olur ki bu da Allah'ın âciz kalması anlamına gelir. Hâlbuki bunlar Allah hakkında imkânsızdır.[89]

Nesefî "sefeh (hak ve hikmeti gözetmemek) yasaklanan şeydir" kanaatinde olan Eş'arî'nin de bu görüşü benimsediğini kaydeder. Durum böyle olunca bu sayılanlar bilinmeden peygamberin sözüyle âlemin hudûsu ve yaratıcısının varlığı, onun hikmet ve kudretinin kemâline dâir bilginin ortaya çıkması tasavvur edilemez. Zira peygamberin haberinin hüccet olduğunu tanımak bu bilgilerin bulunmasına bağlıdır. Peygamberi doğrudan doğruya tasdik etmek, imana ve zorunlu olmayan bu bilgilere iletmeye elverişli bir delil olmaktan çıkınca, aklî bir delile sarılmayı benimsemek gerekir. Nesefî, Eş'arî'nin bu konuda şöyle dediğini nakleder: "İnsan, itikâdını aklî bir delile dayandırdığı vakit, bu ona kâfidir. Birtakım şüpheler geldiği zaman kendisi akîdesinde şüphelenmeyip bunları defetmeye güç yetiremezse, şüpheleri defetmekle dine yardım eden ve koruyan, kesin deliller ile şüphelerin üstesinden gelebilen âlimler vardır. Çünkü insanın itikâdının deliliyle birlikte bulunması istidlalî bir bilgi olur. Bu istidlalî bilgiyle insan yalana düşürülmek, aldatılmış ve kandırılmış olmaktan kendisini kurtararak nefsini güvenceye sokmuş ve iman etmiş olur. O halde şüpheleri gidermeye ve problemleri çözmeye güç yetirmeyi şart koşmanın da bir anlamı kalmaz."[90]

Nesefî, Mu'tezile'nin görüşünün şöyle özetlenebileceğini söyler: "Tasavvur edilen bir fikir üzerine dayandırılan bir görüş, karşılaşılan şüpheleri izale edemediği müddetçe düşünen kimse katında delildir, bu görüş ilim olamaz, bilakis zan olur. Çünkü bilgi, zıddını gerektiren şeyleri ve kendisine isnad edilen yanlışlığı giderebilen bir görüş olmakla zandan ayırt edilir. Kendisiyle itiraz ve

88 Nesefî, a.g.e. I/45-46.

89 Nesefî, a.g.e. I/46.

90 Nesefî, a.g.e. I/46-47.

şüpheler giderilebilen bir görüş bilgidir, giderilmeyen ise zandır. İtikâdî meseleler, içtihadî meselelerden delille ayırt edilir. Delil ile hak batıldan ayırt edilir, zira hak delilleri üstün olandır ve başkasındaki aldanma sebeplerini gösterir. Karşıtı olan şeylerde aldanma sebeplerini ortaya koymayan görüş, hak olarak nitelendirilemez, ancak zann-ı galib olarak vasıflanır."[91] Nesefî bu konuda kendi görüşünü şöyle izah eder: "İmanın faydalı, tasdikin iman olabilmesi için delile bağlı olmasını şart koşan bazı Ehl-i Sünnet âlimlerine göre, bu delil bazen elinde mu'cizelerin zuhur ettiğini bildiği peygamberin sözü olabilir. İşte bu durumda peygamberin, âlemin, sonradan var edilmesi veya yaratıcısının varlığı vb. gibi inanılması vacib olan şeyleri haber vermesiyle bir kimse için tasdike götüren ilim sabit olur. Çünkü mu'cize ile desteklenmiş bir peygamberin verdiği haber, tasdike götüren bilginin kaynağıdır. Bu duruma göre, Rasûlün haberine dayanarak inanan kimsenin itikâdı, ilmin gerektirdiği delile dayanarak inanan kimsenin itikâdı gibidir.[92] Nesefî'nin imanın istidlalî olmasının mu'cizesi gösteren peygamberin haberine dayandırılması ile mümkün olacağı görüşü tatminkâr gözükmüyor. Zira imanda en önemli asıl Allah'a imandır. Peygambere iman ise bunun fer'idir. Allah'a inanmayan birinin peygamberine de inanmayacağı ortadadır. Peygamberin Allah'ın varlığı hakkında ispatı ikna edici olursa, getirdiği haberin böylelerinin yanında bir kıymeti olabilir.

Nesefî, Eş'arî'nin delilsiz tasdik eden kimseyi küfürden çıkardığı halde imana dahil etmediği kanaatine vararak şöyle söyler: "Halbuki imanla küfür arasında bir orta konum yoktur. Şayet iman bulunmasa, küfür onunla giderilemezdi." Nesefî'ye göre bu, Eş'arî'nin açık bir çelişkisidir. Bu, Eş'arî'nin Mu'tezile'nin "*el-menzile beyne'l-menzileteyn*" ilkesini kabul etmesi anlamına gelir."[93] Nesefî, Eş'arî'nin böyle bir kimseyi asi saydığı, Allah dilerse onu affedeceği, dilerse de azab edeceği, nihayetinde bu kimsenin diğer günahkâr kimseler gibi cennete gireceği görüşünde olduğunu da zikretmektedir.[94]

Nesefî'ye göre şayet mukallid nazar'ı terk etmekle fasık oluyorsa, niçin Eş'arî onun müslüman olduğuna hükmetmiyor? Zira Ehl-i Sünnet'e göre büyük günah işlemek Müslüman olmaya mâni değildir. Yok eğer mukallidin tasdik eylemi iman olmuyorsa niçin küfür üzere kalmıyor. Zira küfür, ancak iman ile ortadan kalkar. Bu durumda Eş'arînin "*el-menzile beyne'l-menzileteyn*" iddiası nereden kaynaklanıyor? Nesefî'ye göre Mu'tezile, kâfir olmayan kimseler için ebedî cehennem azabı öngörmüş olması nedeniyle hata etmiştir. Nesefî'nin verdiği bilgi doğruysa,

91 Nesefi, a.g.e. I/47.

92 Nesefi, a.g.e. I/47-48.

93 Nesefi, a.g.e. I/57.

94 Nesefi, a.g.e. I/44.

Eş'arî'nin mü'min görmediği kimsenin cennete gireceği görüşüne katılmıyoruz, çünkü Allah cenneti yalnızca mü'minlere va'detmiştir. Mü'min olarak tanımlanmayan birisinin hangi delile istinaden cennete gireceği söylenebilir? Şayet bu durumda olan kimseye "mü'min" değil "kâfir" deniyorsa, zaten böyle biri cehennemliktir. Nesefî'ye göre bu durumda şu sorulara cevap verilmesi gerekir: "Eş'arî mukallidin tasdikini iman saymıyor, kendisini güvenceye sokmadığını kabul ediyorsa, niçin onun tasdikini tekzip sayıyor? Bu sükûnu hareket, siyahı beyaz saymak gibi imkânsız ve çelişkili bir durum değil mi?" Nesefî'ye göre Eş'arî'nin, Mu'tezile'nin usûlüne uygun olan bu görüşü yanlıştır. Büyük günah sahibi kendisini güvenceye sokacak tasdik olduğu halde (Eş'arî'nin) bu tarif ve şartına göre mü'min değildir. Bir kimse bir şüpheyle karşılaşsa ve onu bertaraf edemese, o şüpheyi gidermek isterken onu yenmeye güç yetirecek delili bulmada kendisi için bir güvence bulunmamaktadır. Şüpheyi gidermeye güç yetiremediği müddetçe doğru (sahih) itikâda ulaşmış sayılamaz. Çünkü hak, delilleri üstün gelen ve başkasında batılın sebeplerini açıklayandır. Bir kimse üstün delil sergileyemediği sürece, kendisine haber verilen şeylerde aldatılıp aldatılmadığını ve bunlara inancının sıhhatini bilemez. Bununla beraber şüpheyi gidermeyi isteyip inancında da şüpheye düşmezse mü'min olarak kalır. Nesefî'ye göre Mu'tezile'nin mukallidin imanı konusundaki bu istidlal tarzı bozuktur. İstidlal tarzları tasvip görmemiştir ve kendi içinde tutarsızdır.[95]

Eş'arî taklîdî imanın kabul edilmemesi konusunda Mu'tezile'ye muvafakat etmiştir.[96] O, "*Onlara: "Allâh'ın indirdiğine uyun!" dense, "Hayır, biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz(yol)a uyarız!" derler. Peki ama, ataları bir şey düşünmeyen, doğru yolu bulamayan kimseler olsalar da mı (atalarının yoluna uyacaklar)*?"[97] âyetinde anlatıldığı üzere taklidin şirk için bir karine sayılması nedeniyle aynı gerekçenin mü'min sayılabilmek için bir karine olamayacağı kanaatine varmış olmalıdır. Nesefî'nin mezheb taassubundan dolayı Eş'arî'ye "*el-menzile beyne'l-menzileteyn*" görüşünü isnad etmiş olabileceği ihtimalini göz önünde bulundurmak gerekir. Zira Nesefî Ehl-i Sünnet'i gerçek anlamda temsil edenin yalnızca Mâtürîdiyye olduğu kanaatindedir.[98]

Eş'arî *Luma'*ında, "fasıkın mü'min olup olmadığı" sorusu karşısında, "Fıskı ve büyük günahı nedeniyle fasık, imanından dolayı da mü'mindir" demektedir.

95 Nesefî, a.g.e. I/59.

96 Subhî, a.g.e. II/85.

97 Bakara, 2/170. Bu konuda pek çok âyet bulunmaktadır. Bkz. Maide, 5/104; En'am, 6/148; A'raf, 7/28, 70, 95, 173; Yunus, 10/78, Hûd, 11/62, 87; Nahl, 16/35; Enbiya, 21/53; Mü'minûn, 23/24, 83; Şuarâ, 26/51, 74; Neml, 27/67.

98 Yavuz, Yusuf Şevki, "", D.İ.A. İstanbul, 1994, X/528; Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde Ehl-i Sünnet Ehl-i Bid'at Adlandırmaları*, Erzurum, 2001, 32.

Eş'arî'ye göre Mu'tezile'nin kabul ettiği gibi "fasık ne mü'mindir ne de kâfir" şeklinde bir anlayışı kabul etmek mümkün değildir.[99] Eş'arî'ye göre fasıkın fıskından önce mü'min olduğunu kabul ettikten sonra, fıskının ortaya çıkmasıyla beraber ondan "mü'min ismi kaldırılamaz.[100]

Eş'arî'nin görüşleri hususunda en muteber kaynaklardan biri olarak görülen İbn Fûrek, Nesefî'nin, onun "mukallidi mü'min olarak isimlendirmediği" şeklindeki iddiasını doğrulamamaktadır. İbn Fûrek'in naklettiğine göre, Eş'arî "mükellefin mü'min yahut kâfir olabileceği ve bu iki konumun ortasında bir konumlandırma olamayacağı" görüşündedir. Eş'arî'ye göre fasık mutlak anlamda mü'mindir. Zira fısktan önce de fısk ile beraber de onda iman mevcuttur. Fıskı ortaya çıkmadan önce mü'min olarak isimlendirildiği gibi bu ismin ona verilmesi zorunludur. O, Mu'tezile'nin "*el-menzile beyne'l-menzileteyn*" görüşünün icmaya muhalif olduğu kanaatindedir. Zira ona göre, Vasıl b. 'Ata (v.131/748)'dan önce ehl-i kıble *mürtekib-i kebire* (büyük günah sahibi) hakkında iki görüşe sahipti.[101] Hariciler büyük günah sahibini tekfir ediyorlardı. İstikamet ehli olanlar ise onun "imanı ile mü'min, kebîresi ile fâsık" olduğu kanaatindeydiler. Bu guruplardan hiç kimse onun için "ne mü'mindir ne de kâfirdir" demiyordu. Vasıl, Ümmetin bu görüşünden kopmuş, icmâya muhalefeti nedeniyle "Mu'tezilî" diye adlandırılmıştır.[102]

Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (v.300/912) ise *mürtekib-i kebire*yi "fasık" olarak isimlendirme konusunda Haricîler, Hasan el-Basrî'nin tabîleri, Mürcie ve Mu'tezile'nin söz birliği ettiklerini kaydeder. Sonra aralarında ihtilaf çıkmış ve Haricîler "kâfir", Hasen el-Basrî ve tabîleri, "münafık" Mürcie ise "mü'min" olarak isimlendirmek sûretiyle bu görüşten ayrılmışlardır. Vasıl b. 'Ata bu ismin başta delil ile icmâya dayandığı halde daha sonra ortaya atılan görüşlerin ilkin varılan icmâdan ayrılma olduğu kanaatindedir. Ona göre diğer görüşler ayrıca delilsizdir.[103]

Nesefî, Eş'arî'nin fasıkın "günahı miktarınca azab göreceği" kanaatinde olduğu halde böyle bir konumlandırmada bulunmasını tuhaf bulmaktadır. Eş'arî'nin görüşü Nesefî'nin iddia ettiği gibi olmasa da Mu'tezile'nin söz konusu ilkesiyle benzerlik arz etmektedir. Eş'arî mukallide tam anlamıyla bir mü'min ya da kâfir statüsü tanımamasıyla ona bu ilkeye benzer bir konum tanımış oluyor. Ancak o, mukallidi taklitçiliği nedeniyle göreceği cezadan sonra, sonuç olarak cennetlik görmesi münasebetiyle günahkâr mü'minlerle bir tutmaktadır. Eş'arî bu görüşüyle imanın istidlale dayandırılmamasını çok ciddi bir suç ve

99 Eş'arî, , 78-79.

100 Eş'arî, , 78-79.

101 İbn Fûrek, , 154.

102 Eş'arî, , 79.

103 Hayyat, Ebu'l-Huseyn,thk. NîbercDimaşk, 1986, 165.

cezalandırılması gereken büyük bir günah olarak görmüştür. Böyle bir kimseyi genel anlamda mü'min değil yalnızca "mukallid" olarak isimlendirmesi konuya atfettiği önemi gösteriyor.

Nesefî, kelâmcıların, Peygamber'in getirdiği dünya ve ahiret menfaatlarını içine alan dinlerin muhtevasını şöyle taksim ettiklerini kaydeder:

l- Alemin hudûsu ve yaratıcısının varlığı, birliği ve O'nun kemal sıfatlarıyla ittisafı, noksan sıfatlardan münezzeh oluşu ve nübüvvetin sübûtu vb. gibi düşünme ve tefekkür yoluyla akılların bilme imkanı bulunan hususlar.

2- Diğeri ise akılların bilmesi mümkün olmayan şeylerdir. Mesela, ibadetlerin keyfiyet ve şekilleri, cevazının şartları, edasının vakitleri, had ve kefaretlerin ölçüsü vb. şeyler gibi.

İnsanlar da akıllarının güçleri bakımından iki kısma ayrılırlar:

1- Akılları üstün ve süper zekâlı olanlar.

2- Zihinleri yanılgılarla dolu kıt anlayışlı ve kör hafızalılar. İlk kısım kendi arasında ikiye ayrılır:

l- Düşünce ve tefekküre dalmış, kendilerini hakikatleri araştırıp incelemeye vermiş olanlardır ki bunlar, emeklerini, akıllara bırakılan emanetleri ve zihnin hazinelerini çıkarmaya, ebedi mutluluğa eriştirecek şeyleri bilmeye ve Yüce Allah'ın rızasını kazanmaya harcamışlardır.

2- Geçim sebepleriyle meşgul olanlardır. Bunlar, nazari sahada düşünmekten yüz çevirmişler, gayret ve çabalarını hazır lezzetleri elde etmeye tahsis ettikleri için, nefisleri uğruna hayvanlar gibi düşük derecede kalmaya razı olmuşlardır. Bu kişiler, nefislerinin arzu ettiği malları çoğaltma, çeşitli ticaret ve ziraat işleri gibi tabiî zevklere yönelmişlerdir. Allah peygamber göndererek dünya ve âhirette muhtaç oldukları şeyleri açıklamak suretiyle bütün insanlara merhametini göstermiştir. Bu şekilde hem aklın tek başına çözemeyeceği hususları hem de akıl gücüyle bilinebilecek hususları bildirmek suretiyle Allah, yukarda adı geçen iki sınıf insana da merhamet ve yardım etmiştir. Allah, bu iki sınıftan üstün zekâlı olup hak ve hakikati araştıran kişilere, hakikate ulaşma ve istidlalin nasıl olacağını göstermiştir. Yine Yüce Allah anlayışı kıt kimselere ve gerçekleri araştırmaktan yüz çevirip geçimlerini temin etmeye çalışanlara da hakka ulaşma yollarını göstermiştir.[104]

Nesefî'ye göre, yukarda adı geçen iki sınıf insan ister peygamberin mu'cizesini gözleriyle görmüş olsunlar ister gözleriyle görmüş gibi geçerli olan mütevâtir bir haberle öğrenmiş olsunlar, her iki durumda da peygamberin sözü iman ve

[104] Nesefî, a.g.e. I/49-50.

tasdik için geçerli bir delil olur. Ayrıca akli bir delile gerek görülmez. Elbette Yüce Allah, zeki kimselerin akli delile dayanarak imana ulaşmasını geçerli kıldığı gibi imanı için akli delil getirme seviyesinde olmayan zayıf kimselerin yüklerini hafifletmek, işlerini kolaylaştırmak için, peygamberin sözüne dayanarak iman etmeyi külfetlerini hafifletip işlerini kolaylaştırmak için bir lütuf olarak yeterli görmüştür.[105]

Nesefî, peygamberin haberini delil kabul etmeyenler hakkında şu sert ifadeyi kullanır: "Kim peygamberin haberi olduğu halde buna razı olmaz ve aklî istidlalî şart koşarsa, Allah'ın rahmetinin eseri olarak kullarına in'am ve ihsan ettiği hususlarda hikmetine karşı gelmiş ve O'nunla zıtlaşmış olur. Bu öne sürdüğümüz görüşe göre delili: İmanı için aklî delil getirme seviyesinde olmayan kimseler için peygamberlerin sözü imana götüren bilgi seviyesinde sayılır. Onları imana götürecek aklî istidlalleri bulunmasa bile sadece peygamberin sözünü tasdik ettiklerinden dolayı onların mü'min oldukları kabul edilmiştir." Nesefî, dinde mevcut geleneğin bu olduğunu kaydeder.[106] Aslında insanların hiçbir delile dayanmadan iman etmelerini söylemek çok güçtür. Ancak, insanların inançlarını hangi delillere dayandırdıklarını açıklamamaları ya da bu delilleri tartışmamaları yaygın bir durumdur. Bununla beraber bazı insanların dayandıkları delili ifadeye dökmemeleri ya da iyi bir şekilde ifade edememeleri mümkündür. Halktan insanların bir teolog gibi inandıkları delilleri tartışmaları, bunları mantıkî bir silsile içerisinde ortaya koymaları pratikte pek mümkün gözükmüyor. Bununla birlikte böyle kimselerin dayandıkları deliller bir meydan okuma ile karşılaşınca, onların delillerini geliştirme, düzeltme ya da başka bir delile dayanma çabasına girdikleri görülmektedir. Böyle bir kimsenin kendisinin felsefî temelini oluşturamadığı ya da bilimsel dile gereğince aktaramadığı aynı veya başka delilleri kelâm âlimlerinin hasımlarını alt edecek bir şekilde getirmeye muktedir olduğuna inanması da imanının delile dayandığını gösterir.[107] Zira Müslümanlar kendi inançlarını, âlimlerin muarızlarına karşı başarıyla temsil ettiklerini müşahede edip, inançlarına yönelebilecek saldırıları alt edeceklerine inanmaktadırlar. Bu bakımdan kelâmcılar tüm Müslümanların mesuliyetlerini taşımaktadırlar.

Nesefî, peygamber bir kimseyi dine davet ettiği vakit ona inanılması farz olan hususları şu şekilde açıkladığını söyler: "Bu âlem sonradan yaratılmıştır. Evrenin, ortağı, benzeri olmayan bir yaratıcısı vardır. O, kemal sıfatlarıyla muttasıf, noksanlık alametlerinden münezzehtir ve beni peygamber olarak göndermiştir. Kullarına şunları vâcib kıldı, onları şunlardan yasakladı, sonra mahlûkatın yapmaya güç yetiremeyeceği ve tabiat kanunlarına aykırı olan şeyi doğruluğuma

[105] Nesefi, a.g.e. I/50.

[106] Nesefi, a.g.e. I/53.

[107] Nesefi, a.g.e. I/54.

delil kıldı." İslâm'a davet edilen kimse de mu'cizeyi görmüş veya ümmetin önderlerinden biri onu dine davet etmiştir. O da Hz. Peygamber'in mu'cizesinin tevâtüren sabit olduğunu anlayarak Hz. Peygamber'in hak peygamber olduğunu tasdik eder. Davet edildiği şeylerin hepsine o önderin haber vermesine dayanarak inanır.[108] Nesefî, burada peygamberlerin davet ettiği kimselere inanılması zorunlu olan hususları açıklarken hudûs delilinde kullanılan önermeleri kullanmaktan kendisini alamamıştır.

Doğruluğu mu'cize ile ispatlamış bir peygamberin haberi, ilmin kaynaklarındandır. O halde bir kişi tüm itikâdî konulardaki inancını peygamberin haberine dayanarak inanırsa, bu iman delile dayalı bir imandır. Ancak bu kişi mu'cizenin, mu'cize gösterenin doğruluğunu nasıl kanıtladığını bilmeyebilir. Mu'cizenin, mu'cize gösterenin doğruluğuna delil olması şöyle olur; Allah Hakim'dir. Allah, yalancı birinin elinde onu haklı kılacak bir delil yaratmaz. Çünkü Allah kudretinde mütekâmildir. Allah'ın hak ile batıl arasını ayırt edemeyecek kadar aciz olması tasavvur edilemez.[109]

Nesefî'ye göre, iman eden bir kimsenin inancını dayandırdığı delilin delalet tarzını bilmemesi, onun inancını bilgi olmaktan çıkarmaz. Zira böyle bir inanç, bilginin bütün zıtlarına aykırı olacak şekilde sabit ve açıktır. Mesela halktan biri bir evi görüp de bu evin bir yapıcısı vardır diye inansa, onun bu inancı ilim olur. Her ne kadar bu kişi binanın yapıcısına nasıl delil teşkil ettiğini bilmese de onun inancı delil üzerine inşa edilmiş olur.[110] Eş'arî'ye göre, bir kimse her meselede bir delil bilse ve inancını buna dayandırsa, sonra kendisine defetmekten aciz olduğu bir şüphe gelse bu şüphenin delil olmadığına ve bu şüpheyi giderecek bir kelâmcının bulunacağına inanarak, inancında sarsılmayıp kararlı durursa mü'min olarak kalır. Her ne kadar delillerin çatışması, bu görüşü bilgi mertebesinden çıkarır zan, şek ve duraksamaya götürürse de, böyle bir kimse itikâdını hem bilgi ifâde eden delile dayandırdığı için hem de kendisine gelen şüphenin batıl olduğuna inandığı için böyle bir kişinin itikâdı bilgidir. Her ne kadar bu kişi kendisine gelen şüphenin neden batıl olduğuna bir çözüm getiremezse de şüpheyi giderecek delilin delalet şeklini bilemezse de yine mü'min olarak kalır.[111] Nesefî'ye göre, mukallidin imanı da ilmî bir delile dayanmaktadır. Çünkü mukallidin imanı peygamberin haberine dayanmaktadır. Peygamberin haberi de mu'cizeyle destek gördüğü için ilmî bir delildir.

Nesefî, Ehl-i Sünnet fıkıhçı ve kelâmcılarının, bu konuda şöyle söylediklerini kaydeder: "İnsan iman etmekle emrolunmuştur. İman edince de onda tasdik var olur. O da iman için va'd edilen sevaba erişir. Çünkü va'dedilen sevaba Allah'ın va'd ve lutfuyla ulaşılır. İman eden kişi, ister meşakkat çekerek imana ulaşsın, isterse meşakkatsiz imana ulaşsın

[108] Nesefî, a.g.e. I/53-54.

[109] Nesefî, a.g.e. I/54.

[110] Nesefî, a.g.e. I/54.

[111] Nesefî, a.g.e. I/56.

Allah'ın kendisine va'dettiği sevabı elde eder.[112] Hadisçilere göre mukallid, bilendir. Mukallid, delîle dayalı olarak bilmese de onun inandığı şey hakkında şüphesi yoktur. İnsan, canı, malı, ailesi ve çocuklarından daha çok sevdiği eski dinini ancak apaçık bir delilin ortaya konulması ile terk eder. Böyle bir delilin apaçık delâleti de ya onu dine davet eden kimsenin yalan söylemeyeceği bakımından olur veya davet edildiği dinin güzelliklerini görüp anlaması açısından olur. Nesefî'ye göre hadisçilerin bu görüşleri delil olmaya elverişlidir. Her ne kadar *haber-i vâhid*in yalana ihtimali varsa da mukallid itikâdını peygamberin doğruluğuna dayandırır ve onun yalancı olması ihtimalini aklına getirmezse, inandığı gibi inanmış ve âlim mertebesine gelmiş olur.[113]

Nesefî, birtakım önermeler serdetmeseler bile mü'minlerin delilsiz inanmadıklarını şöyle itiraf etmektedir: "İslâm diyarından uzakta kalan bölgelerde veya dağ başlarında yetişmiş ve kendilerine İslâm'a çağrı ulaşmamış ve bu dinin mevcudiyetine dair bilgisi bulunmayan kimseler vardır. Böyle bir kişiyi Müslüman bir kişi görür de dine davet eder ve inanması vâcib olan şeyleri açıklar, peygamberimizin bu dini Allah'tan getirip tebliğ ettiğini ve bizi buna çağırdığını ve o peygamberin mu'cizeler gösterdiğini haber verir de, bu insan da düşünüp tefekkür etmeksizin onun bu söylediklerini tasdik eder, İslâm Dîni'ne inanırsa işte Ehl-i Sünnet âlimleri bu kimsenin imanının sahih olup olmadığı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Ama İslâm yurdunda bulunan; halkın akıllısı, câhili, seçkini, kadın ve çocukları, köylü ve şehirlileri kırda ve bayırda yaşayanların hepsi mü'min ve müslümandırlar. Allah'ın varlığını birliğini ve İslâm'ın diğer esaslarını bilirler. Onlar, delili sözle ifâde edemeseler bile, şüphe etmezler ve akli delil getirmekten uzak kalmazlar. Hatta bunlardan biri gök gürültüsü ve şiddetli rüzgârın esmesi ve yahut da çökmüş bir karanlık gibi korkutucu bir şey hissettiği vakitte, derhal Allah'ı tesbih eder. Onlar Yüce Allah'ı tam bir kudret, irade, ilim ve hikmet ile nitelendirirler. Bu korkutucu şeylerin ancak Allah'ın tam kudret ve etkili iradesiyle ilgili olduğunu bilirler. İslâm diyarının kıyısında köşesinde köy ya da şehirlerinde bulunan kimseler, kadınlar, akıllı çocuklar böylece bilir ve inanırlar. Bu sayılanların mü'min olduğu hakkında Eş'arîlerle Mâtürîdîler arasında ihtilaf yoktur. Bu konudaki ihtilaf Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasındadır."[114]

Bütün yukarıda anlatılanlar da gösteriyor ki istidlal ve ilim tahsili, emredilen ve arzu edilen seviyedeki bir tasdike ulaşmak için bir vasıtadır. Mu'tezile'ye göre de aklî istidlal maksada götüren araçtır. Kişide aranan tasdik bulunduğu vakit, küfürden çıkar. Bu da gösteriyor ki Mu'tezileye göre de bir kişi, aklına gelen şüpheyi giderecek bilgiyi elde etmeye çalışırken de mü'mindir. Nesefî'ye göre bilginin bulunmaması tasdikin olmamasını zorunlu kılmaz. Çünkü biz meleklere, kitaplara ve peygamberlere de inandığımız halde bunları bedenleriyle ve mâhiyetleriyle tanımıyoruz. Yüce Allah'ın, haklarında "*Onu (Hz. Peygamberi) öz oğullarını bildikleri gibi bildiler.*"[115] dediği gibi Ehl-i Kitab âlimleri Hz.

[112] Nesefi, a.g.e. I/57.

[113] Nesefi, a.g.e. I/61.

[114] Nesefi, a.g.e. I/62.

[115] Bakara, 2/146.

Muhammed'i biliyorlar da tasdik etmiyorlardı. Bu âyet her iki açıdan da tasdikin bilgiden ayrılmasına delâlet eder. Nesefî bu nedenle Cehm b. Safvan'ın yaptığı gibi imanın bilgi ile özdeşleştirilmesine itiraz ettiğini belirtir. Bağdadî ile Ehl-i Hadis'in görüşü birleştirildiğinde şu ortaya çıkmıştır: "Mukallid, ilmi olmadığı halde mü'mindir." Bağdadî, Kâ'bî'nin (v.319/931) "ilim, olduğu üzere bir şeye inanmaktır" tarifini eleştirmektedir. Çünkü halk âlemin sonradan var edildiğine ve bir yaratıcısının bulunduğuna inanır. Bu tasdik bir şeye olduğu üzere inanmak ise de ilim değildir. Mukallidin, inandığı şey hakkında veya inandığı kimse hakkında delile dayanan bilgisi olmasa bile yine de hadisçiler ve Bağdadî'ye göre o mü'mindir.[116]

Eş'arî'ye göre, bilgiye başka bir bilgi vasıtasıyla ulaşmak ve haber vermek mümkün olduğu gibi *terk*i terk etmek de mümkündür. [117] Bir şeyi terk etmek, terk edenin terk ettiğini bilmesini zorunlu kılmaz. Müslümanlar, haklarında bilgi sahibi olmasalar dahi, Yahudiliği, Hıristiyanlığı ve Mecûsîliği terk etmişlerdir.[118] Şayet mü'min olmak için terk ettiklerini bilmek gibi bir şart olsaydı, her mü'minin tüm dinleri teferruatlı bir şekilde bilmeleri gerekirdi ki bu imkânsızdır. O halde Eş'arî'ye göre, mü'minin doğru bir istidlale ve aklî delillere dayanması yeterlidir. O imanın istidlale dayanması gerektiğini savunmakla birlikte mukallidin imanı hususunda Mu'tezile'den daha esnek bir tavır almıştır. Aynı esnek tavrın bir sonucu olarak imanın amel ile özdeştirilmesine karşı çıkmaktadır.

Hakikatte taklidî imanı kabul etmemizi zorlaştıran husus, taklit seviyesinde kendi dinlerini yaşayan Hıristiyan, Yahudi, Budist ve diğer din mensuplarının pratikteki durumlarını izah edememizdir. Mukallit Müslümanın kıyaslamadan, araştırmadan gösterdiği teslimiyetle makbul bir imana sahip olacağını ve uhrevî azaptan kurtulacağını kabul ederken aynı durumda olan başka bir din mensubunun ahirette azaba uğrayacağını söylemek izahı zor bir husustur. Bu noktada tek başına aklın yetmediğini sosyal gerçeklik üzerinden tespit etmek güç değildir. Deha sahibi bilim adamlarının çoğu bile doğup yaşadığı çevreden edindikleri inançları akıl süzgecinden geçirmede başarı gösteremedikleri bilinen bir husustur. Meselâ mukallit bir Hıristiyan yahut Budist'in inançlarını kritik ederek tevhide ulaşması rastlanabilir bir şey değildir. Bazı Hıristiyanların yahut Budistlerin kendi bölgelerine gelen Müslümanlardan İslâm'ı öğrenerek din değiştirdiklerini görebiliyoruz. Kanaatimizce bir putperestin, Budist'in yahut herhangi başka bir din mensubunun imtihanı bir muvahhit ile karşılaştığında başlamaktadır. Bu muvahhid ya bir elçi yahut da elçinin tebliğini tevârüs etmiş bir tebliğcidir.

Kurtuluş Öğretisi

Herhangi bir İslâmî tebliğe muhatap olmamış ya da birtakım yönlendirmeler sonucu dinler ve hususen İslâm hakkında bir araştırma yapmamış kişilerin İslâm

[116] Nesefî, a.g.e. I/60-61.

[117] İbn Fûrek, , 230.

[118] İbn Fûrek, , 231.

hakkındaki bilgisi, kendi kültürel çevresinde almış olduğu sübjektif bilgi ve de kamuoyunda oluşan/oluşturulan Müslüman imajından ibarettir. İnsan zihninde başka bir kültüre mensup olan kişilerle tanıştığında, onlardan edindiği izlenimi o kültüre genelleme gibi bir basmakalıplık olabilmektedir. Dolayısıyla Müslüman fertlerin oluşturduğu ya da onlar hakkında oluşturulan imaj, İslâmî kültür hakkında genellemektedir. Bu nedenle söz konusu sübjektif bilginin mahiyeti ve imaj unsuru, ele aldığımız kesimlerin dini sorumluluğunu belirlemede ihmal edilmemesi gereken bir belirleyicilik taşımaktadır. İktidar çatışması, inanç ve fikir boyutuna da sıçramış olduğundan, dinlerin birbirini tanımlamasında kendi inançlarından kaynaklanan bakış açısının yanında, söz konusu çatışmaların yönlendirmeleri de etkili olmuştur. Genel anlamda her din mensubu kendi dininin hak oluşu ve mutlak kurtarıcılığına inanır. İslâm coğrafyası içerisinde yetişmiş bir insanın diğer dinleri batıl görmesi gibi, örneğin Hıristiyan kültürü içerisinde yetişmiş bir fert de Hıristiyanlığı diğer dinlere göre gerçeğe daha yakın olarak kabul edecektir. Aynı şekilde bir Yahudi ya da Hindu açısından tek doğru din, kendi dinidir.[119]

Bazı Hıristiyanlar kitaplarının ilâhî olma özelliğini yitirdiğini kabul etmektedirler, İncil yazarlarının İncillerde naklettikleri hususların görgü tanıkları oldukları yolundaki hâkim kanaatin, artık savunulabilir yanı kalmamıştır. Oysa hala günümüz Hıristiyanlarının çoğu aynı kanaati muhafaza etmektedir. Kudüs Kitab-ı Mukaddes Okulu çalışmaları İncillerin defalarca yeni baştan kaleme alınmış, gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş olduklarını kesinlikle ispat ediyorlar. O yüzden İncil okuyucusuna, İncillerin birçok yerinde artık doğrudan doğruya Hz. İsa'nın sesini işitme umudunu kesmelidir diye ikazda bulunurlar.[120]

Nitekim Kitab-ı Mukaddes'in papalık tercümesi, dört İncil'in resmiyet kazandığı tarihin yüz yetmiş yılı dolayları olduğu tahmin edilmektedir. Bu konuda Culmann, Yeni Ahit (1976) adlı kitabında şunları yazıyor: "İncil otuz veya kırk yıl hemen hemen sırf ağızdan ağza rivayet edilmek suretiyle varlığını sürdürmüştür. Bu yüzden sözlü İncil rivayeti daha ziyade garip sözler ve kıssalar nakletmiştir. İncil düzenleyicileri, çevrelerindeki sözlü İncil rivayetinden duymuş oldukları öyküleri, sözleri alarak, her biri kendi usûlüne göre, kendi şahsiyeti ve kendine özgü düşünceleriyle bu öyküler ve sözler arasında bağlantı kurmuşlardır.[121] Durum böyle olunca İncil'in ilâhî kelâm olma özelliğinden bahsolunamaz. İnciller kim oldukları bilinmeyen rivayetçilerin haberleridir. Markos İncili'nin yazarı kesin olarak bilinmemektedir. Luka ise tam tanınabilmiş değildir. Yuhanna İncili'nin ne zaman yazıldığı konusunda Hıristiyan ilim adamları söz

[119] Öge, Sinan, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", Yıl: 9 Sayı: 24, Erzurum, 2005, 39-40.

[120] Bucaille, Mourice, , çev. M. Ali Sönmez, Ankara, 1991, 176.

[121] Bucaille, a.g.e. 101

birliği edememişlerdir.[122] Üstelik Hz. Îsâ ve Havariler Yahudi oldukları ve İbranice konuştukları halde bugünkü İncillerde İbraniceden eser yoktur. Katoliklerin, Protestanların, Musevilerin İncillerine ve diğerlerine bakıldığında bunların birbirinden farklı olduğu görülür. Dilden dile aktarılan İnciller bir de çeviri kusurlarıyla maluldürler. Elimizde İncillerin İbranice asıllarının olmaması, tercümeleriyle kıyaslamamızı imkânsız kılmaktadır.[123] Bu yüzden İncillerin tercümesinin ne derece aslî metnine sadık kaldığının anlaşılamaması ayrı bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Dinlerin esası tevhid olduğu halde İncil'de teslis inancının yer alması, onun tahrif edilmiş olduğunun da bir delilidir.[124]

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. Çünkü İslam dinine ait bir oluşum kendisini Kur›an ve sünnetle temellendirmeden 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. "Bir fırkanın kurtulacağı" ifadesinin anlamı, Hz. Peygamber'in gelecekte oluşacak olan fırkalardan hangisinin kurtuluşa ereceğini belirtmek olmasa gerekir. 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. Şartlarına riayet ederek yapılan bir içtihat nedeniyle ve yine bir başka içtihada kıyaslanarak bir re›y ve içtihat sahibi ne tekfir edilebilir ne de dalalette olmakla suçlanabilir. Çoğunluğun Cehennem›e gitmesine neden olan bir düşünce özgürlüğü, İslam'ın teşvik ettiği bir düşünce özgürlüğü olamaz. İslam, içtihadı, re›yi meşru kabul etmiştir. Hangi fırka olursa olsun, görüşlerinin doğruluğu için Kur'an ve sünnete başvurmuştur. [125]

Ehl-i Sünnet mütekellim ve fakihlerinin büyük çoğunluğu, dine ait olduğu kesin olarak bilinen, zarûrât-ı diniyye dışındaki itikadı ihtilaflar yüzünden fırkaların tekfir olunamayacağı hususunda ittifak etmişlerdir. Kanaatimize göre, ümmetin iftirakıyla ilgili hadislerden hareketle, Fırka-i Nâciye dışındaki fırkaların tekfir edilmesi yine bu hadislerin bütünlüğü

[122] Ebû Zehrâ, Muhammed, , Kahire, 1966, 52, 57.

[123] Deedat, Ahmet, "Great Debate: is Jesus God? (Deedat-Sjoberg)", https://www.youtube.com/watch?v=-1BovbfZK28 erişim: 15.04.2018.

[124] Hatib, Âbdülkerim, , Beyrut, 1976, 16.

[125] Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", , yıl: 5, sayı: 3, Konya, 2005, 42-44.

içinde mümkün değildir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.), Fırka-i nâciye ile birlikte, narda olacaklarını haber verdiği fırkaların da kendi ümmeti olduklarını, ilgili hadislerde yer alan "benim ümmetim" şeklindeki nisbet ifadesiyle açıkça belirtmektedir. Bu ifade onların ümmet, yani İslâm dairesi içinde olduklarının açık ifadesidir. Rasûlullah (s.a.v.) "Onlardan biri hariç, hepsi nardadır" ifadesi ile bizzat narda olmayı değil; Kur'an ve Sünnet'in yolundan ibaret olan hakka, doğruya isabet edip edememeyi kastetmiş, böylece onların görüş ve düşüncelerinin yanlış olabileceğine dikkat çekmek istemiştir. Dolayısıyla kurtuluşta ya da narda olmayı bizatihi cennet ve cehennemde olmanın ötesinde, hakka isabet edip edememe ile açıklamak mümkündür.[126]

İmkân-Vücûb ve Akıl-Şer' Açısından Teklif

Teklif, muhataba külfet yüklemek anlamına gelir.[127] Terim manası, hitabın emir ve nehiy olarak muhataba yönelmesidir.[128] Allah'ın verdiği yükümlülükler insanların güç sınırlarına uygundur. Yaratıcının insanın güç sınırlarını en iyi bilen olduğu dikkate alınırsa getirdiği yükümlülüklerin de bu çerçevede olması tabiîdir.[129] Allah resulünün bir insan olarak gönderilmesi, ilâhî emirleri tatbik ederek, Allah'ın rızasını kazanması, insana gücü üstünde olduğu gerekçesiyle sorumluluklarından kaçmak gibi bir mazeret kapısı bırakmamaktadır. Peygamberler ilâhî emirleri aynı güçlükler ve insanî özellikler muvacehesinde yapabildiklerine göre, diğer insanlar da onları tatbike güç yetirebilirler.[130] Eş'arî, sorumluluğun nazarda bulunmakla başladığı kanaatindedir. Nazarda bulunmanın ilk vakti konusunda şöyle söyler: "Âkil, bâliğ olan kimsenin muhatap olduğu ilk görev nazarda bulunmaktır."[131]

Kâdî Abdülcebbâr'a göre "akıl" mükellefin ihtiyaç duyduğu şeydir. Zira teklife konu olan şeylerin çoğunluğu onunla bilinir. Onunla istidlâl yoluyla aklî ve şer'î açıdan mükellef olunan diğer nazarî hususların bilgisine de ulaşılır. Delilleri incelemek ve delillerin delâlet yönünü bilmek ancak aklî kemal ile mümkündür. Akıl olmadığı takdirde sevab ve cezayı gerektirmesi itibariyle bir şeyi doğru olarak bilemeyiz.[132] Fahrettin Râzî'ye göre akıl teklifin mihveridir.[133] Şehristânî mensup olduğu Ehl-i Sünnet mezhebinin vücûbu tamamıyla sem'î, bilgiyi de bütünüyle aklî gördüklerini ifade eder. Akıl hüsün-kubha karar veremez.[134]

---

126 Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul, 1996, 144.

127 Cürcânî, a.g.e. 35.

128 Bağdâdî, Abddulkâhir b. Tahir, , İstanbul, 1928, 207.

129 Beyadî, Kemaleddin, *İşârâtu'l-Merâm min İbarâti'l-İmâm*, İstanbul, 1949, 248, 251.

130 Zemahşerî, Cârullah, , Beyrut, t.y. II/296.

131 İbn Fûrek, , 32; Cüveynî, , Beyrut, 1999, 5; Râzî, Muhassal, 47.

132 Kâdî Abdulcebbâr, , thk. M. Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr, Mısır, t.y. XI/375, 379.

133 Râzî, Fahreddin, , thk. Semih Duğyem, Beyrut, 1992, 81.

134 Şehristânî, Ebu'l-Feth, , thk. Muhammed Kîlânî, Beyrut, 1982, I/42.

Eş'arîler Allah'ı bilmenin de aklen değil dinin bildirmesi ile vacip olduğunu savunurlar.[135] Mu'tezile ve Mâturîdîler ise ilâhî hitaptan önce insanın Allah'a iman etmesini akıllı oluşunun gereği sayarlar. Mu'tezile Allah'a iman etmede aklı mükellef tutmaktan başka, verdiği nimetlerden dolayı O'na şükretmeyi de aklın teklifine dâhil ederler. Pezdevî (v.493/1099), Ebû Hanîfe'den (v.150/767) "âlemdeki Allah'ın varlık âyetlerini gören kimseye hiçbir mazeret yoktur" ifadesini nakleder.[136]

Eş'arî'ye göre yaratıkların teklifi konusunda "Allah'ın teklifte bulunması kendisine vâcip değil, teklifte bulunup bulunmaması caizdir. Allah'ın teklifi ya da meûneti terk etmesi ne zulüm ne de *sefeh*tir.[137] Eş'arî insanlara, muhtaç oldukları faydaları teklif ve yorulma olmadan elde etmek ile teklif ve meşakkat sonrası elde etmek arasında tercih yapma imkânı verilse, onları bu teklif ve meşakkate tabi tutanın buna ihtiyacı olmayıp bunda bizzat kendilerinin (mükelleflerin) menfaatları bulunduğu halde bunları yorulmadan ve sorumluluk almadan elde etmeyi akıl yoluyla tercih edeceklerini söyler.[138] Eş'arî Allah'ın teklifte bulunmasının ve bir takım mükellefiyetlerin yerine getirilmesi karşılığında mükâfat vermesinin doğruluğu ve hikmetli oluşunun insan epistemolojisini aşan tarafına işaret etmek istiyor.

Şayet hüsün-kubuh bütünüyle nazar yoluyla tespit ediliyorsa haberin ona uygun olmayan bir emir ve yasak koymaması gerekiyor. Haberin nazarın tersine hüsün-kubuh belirlemesi, *hüsün-kubuhu* genel olarak ele almanın problematiklerinin olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Zira nübüvveti kabul etmeyenler, vahyin doğrularının akıl doğrularıyla aynı olduğu görüşünden hareketle nübüvvetin gereksizliğine hükmederler. Vahiy ve akıl doğrularının özdeşliği kabul edilip vahyin akıl doğrularını te'yid için geldiği söylenebilir. Ama bunun dışında konuyu daha dar bir alana sokarak "teklif" yetkisi bakımından konuya yaklaştığımızda vahyin, çok geniş akıl doğruları çerçevesinde kaldığı halde birtakım eylemleri seçip belirleyerek onlara sevap-günah şeklinde yeni bir anlam daha kazandırdığını görüyoruz.

Eş'arî'ye göre Allah'ın aciz olana teklif'te bulunması çirkin değildir. "Ancak O, aciz olana teklifte bulunmamıştır" denir, zira böyle bir teklif gelmemiştir.[139] Watt bu konuda şöyle söyler: "Adalet prensibinin neticelerinden birinin şu husus olduğu görülmektedir: Mademki insan kendi günahlarından dolayı cezalandırılır, öyleyse o sorumlu bir fail olmalıdır. Böyle olmakla birlikte bütün bu hürriyet

[135] Gazâlî, Ebû Hâmid, İhyâu Ulûmi'd-Din, tahriç, Hâfız el-Irakî, İstanbul, 1985, II/5; Bkz. Ebû Azbe, a.g.e. 93-100.

[136] Pezdevî, Ebû Yusr, , Kahire, 1963, 207.

[137] İbn Fûrek, , 126.

[138] İbn Fûrek, , 128.

[139] İbn Fûrek, , 335.

meselesi hakkında Müslümanların düşündüğü terimler bizimkilerden ayrıdır; bu hususî konuda onlar Kant'ın "Teklif, kudreti ifade eder" formülüne yaklaşırlar. Bunların tümünün, Allah'ın, insana güç yetiremeyeceği şeyi teklif etmesini inkâr ettikleri yolundaki ifade,[140] hemen hemen teklif kudreti gerektirir şekline tahvil edilebilmektedir. Hatta Allah'ın, iman etmeyeceğini bildiği insan iman etmekle emrolunur ve buna da muktedirdir; hâlbuki felçlilere ve devamlı olarak kudretten yoksun olanlara herhangi bir şey teklif edilmemiştir.[141]

Eş'arî, mükellefleri hüküm itibarıyla şu üç gurupta mütalâa etmekteydi:

1- Kesin olarak mükâfatlandırılacaklar,

2- Kat'î olarak cezalandırılacaklar,

3- Mükafat görmeleri de ceza görmeleri de mümkün olanlar. Mükâfat görmeleri gerekip de cezalandırılmaları mümkün olanlar ise tövbesiz ölen büyük günah sahipleridir.[142]

Eş'arî teklifin nazar yoluyla değil haber yoluyla olduğu görüşündedir. Ona göre mükâfat ve ceza aklî değil *sem'î*dir. Bu nedenle hayvanların ve akıl hastalarının diriltilmeleri konusunda kesin kanaat belirtmez. "Diriltilip cennete girmeleri de diriltilmemeleri de mümkündür. Konu sem'î, şer'î bir konudur. Bu konuda aklın bir sonuca varma gücü yoktur" kanaatindedir. Hayvanlar hakkında olduğu gibi, kendisine davet ulaşmayan kimseye de mükâfat ve ceza olup olmadığı hususunda kesin karara varmamıştır. Hz. Peygamberden hayvanların haşredilip hilkatleri değiştirilerek cennete sokulacaklarına dair haberler bulunmasına rağmen[143] Eş'arî'nin gayb evrenine ait bu konuyu zorunlu bilgi veren *sem'î şer'î* bir delile dayandırmaya çalışması ve böyle bir konuda *âhâd* haberlere itimat etmemesi kendi usûlüne uygun düşmektedir. Ancak hayvanların yeryüzünde Allah'ın kendilerine yüklediği misyonu yerine getirmeleri, hayatlarını yaratılış gayesine uygun sürdürmeleri, aralarında gösterdikleri yardımlaşma ve dayanışma, insanlara yaptıkları hizmetler, yerine getirdikleri ekolojik görevler gibi pek çok husus dikkate alındığında, onların da kendilerine uygun bir tarzda mükafatlandırılmaları akla uygundur. Allah'ın her türlü teslimiyete, emir ve iradesine uygun olarak katlanılan meşakkatlere mükafat vermesini kabul etmek hem akla hem de nassa uygun düşmektedir. Allah'ın "*Ashab-ı Kehf*"in güzel hatırasını anarken içlerindeki "köpeği" onlardan ayrı tutmaması[144] bu görüşümüzü destekleyen bir delil durumundadır.

---

[140] Bkz. Eş'arî, , 230.

[141] Watt, W. Montgomery, çev. Arif Aytekin, İstanbul, 1996, 88; Krş. Eş'arî, , 243.

[142] İbn Fûrek, , 144.

[143] İbn Fûrek, , 145.

[144] Kehf, 18/18.

İbn Fûrek, Eş'arî'ye âhiret ehlinin mükellef olmalarının imkânsız olduğu görüşünün isnad edildiğini kaydeder. Zira teklif mükellefe zahmet ve yorgunluk vermekte, onu ilâhî tehdide muhatap kılmaktadır. Oysa bunlar cennet ehli hakkında mümkün olmayan meşakkat türlerindendir. İbn Furek, bu görüşün ona isnad edilmesini hatalı bulmaktadır. O, Allah'ın âhiret ehlini mükellef kılmasında sakınca görmediği gibi bunu imkânsız da saymaz.[145] Eş'arî, Allah'ın âhiret ehlini herhangi bir şekilde mükellef tutmasını aklî bir varsayım olarak mümkün görmektedir. Her ne kadar naslarda buna dayanak olabilecek bir delil bulunmuyorsa da bu aklen mümkündür.

er-Ravzatu'l-Behiyye yazarı Ebû Azbe, marifetullahın Eş'arî'ye göre şer'an, Matürîdî'ye göre aklen vacip olduğunu belirtir. Eş'arî marifetullahın aklî değil, sem'î delil ile zorunlu bir mükellefiyet haline geldiği görüşündedir. Zira inkâr eden için cehennem tehdidi, O'nu tanıyanlar hakkında da cennet vaadi ve övgüsü hakkında nas gelmiştir. Eş'arî, marifetullahın akıl yoluyla teklifine, aklın teklif yetkisi olmaması açısından itiraz etmektedir. Marifetullah'ın mükellefiyet bakımından zorunlu ve epistemolojik açıdan kesbî olduğu konusunda Matürîdî ile aralarında görüş farkı bulunmamaktadır.[146] Ebû Yusr Pezdevî, Buharalı Mâturîdî'lerin Eş'arî gibi ilâhî hitap gelmeden akıl sahibi insanın mükellef görülemeyeceği kanaatindedirler. Binaenaleyh akıl mucib bir şeyi gerektirici değildir.[147]

Bağdâdî ise "Kim yola gelirse kendisi için yola gelmiş olur, kim de saparsa kendi aleyhine sapar. Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü taşımaz. Biz elçi göndermedikçe azab edecek değiliz."[148] âyetini delil göstererek şeriat gelmeden önce ne sevap ve nede azabın olmayacağına inanır. O›na göre akılla âlemin sonradan yaratıldığına, Allah›ın varlığına, birliğine, kıdemine, sıfatlarına adalet ve hikmetine delil getirilse bile bu sadece o kimsenin muvahhid bir mümin olmasına yarar. Hiçbir zaman ona Allah›ın sevap vermesini haklı kılmaz. Buna rağmen Allah o kimseyi cennete koyar ise bu Allah›tan o kimseye bir lütuftur. Yine bir kimse şeriattan önce küfür ve sapkınlığa düşürse o mülhid bir inkârcı olur. Bundan dolayı da Allah›tan bir ceza hak etmez. Ebedi olarak Allah›ın o kimseyi ateşle azap etmesi, onun için bir ceza değildir.[149]

Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'a (v.235/849) göre din ulaşmadan önce mükellefin, Allah'ı apaçık delille bilmesi zorunludur. Marifetullahta kusur işlediğinde ebedi cezayı hak etmiş olur.[150] Mâturîdîlerin çoğuna göre de eğer Allah insanlara bir peygamber göndermemiş olsaydı, bu durumda onlar akıllarıyla Allah'ın varlığını ve onun hayat, ilim, kudret ve benzeri sıfatlarla vasıflanmasının ve âlemin bir yaratıcısı olduğunu bilmesi elbette vacip olurdu. Çünkü Hanefilerin çoğuna göre insan aklı, Allah'ın varlığını anlayabilecek şekilde ve nitelikte donatılmıştır. Yaratıklara bakıp, akıl yürüterek onu anlamak insanın

[145] İbn Fûrek, , 336.

[146] Ebû Azbe, a.g.e. 93.

[147] Pezdevî, Ebû Yusr, , çev. Şerafettin gölcük, İstanbul, t.y. 299.

[148] İsrâ 17/15.

[149] Bak. Bağdâdî, , 14, 24, 110.

[150] Şehristânî, , thk. Emir Ali, Ali Hasen, Beyrut, 1998, I/66.

özelliklerinden biridir. Şu hâlde, Mâtürîdîlerce, akıl yalnız bir alet olmayıp, bazı şeyleri şeriat bildirmezden önce de anlayabilecek donanımdadır. Onlar bu görüşlerine şu ayeti delil getirirler: "Şüphesiz biz Nûh'u, kavmine, "Kendilerine elem dolu bir azap gelmeden önce kavmini uyar" diye peygamber olarak gönderdik." Bu ayet bir korkutucu/inzar edici gelmeden önce imanın gerekli olduğuna delâlet etmektedir. Çünkü eğer iman onlara gerekli olmasaydı, onlara korkutucu gelmeden önce azap inmesinden şüphesiz emin olurlardı uyarılmadan önce azap inmesiyle korkutulmazlardı. Mademki, korkutucu gelmeden önce azap gelmesiyle korkutuldular, bu durumda onlara imanın gerekli olduğuna delil teşkil etmektedir.[151]

İsrâ sûresi 15. âyetteki "Rasûl göndermedikçe kimseye azap etmeyiz" ifadesini Mâturîdî'lerin cumhuru dünyevi azab olarak değerlendirmişlerdir. Burada bahsedilen azab vücûbiyeti ancak şer'ile bilinen ameller hususunda söz konusu edilir. Söz konusu âyeti Nûh sûresindeki şu âyet ile ilişkilendirerek anlarlar: "*Kendilerine acı azap gelmezden önce halkını uyar," diye Nuh'u halkına gönderdik.*"[152] Bu durumda insanlar elçi gelmeden önce de tevhide inanmakla mükellef olurlar. Şayet mükellef olmasalar azabın gelmesi hususunda güvende olurlardı. Hâlbuki Hanefî âlimler âyetten tersinin anlaşıldığı kanaatine varmışlardır.[153]

Allah'ın varlığı ve birliği inancına akıl yoluyla ulaşmamızı bizlere önerirken; O'nun, yani Allah'ın Zatı üzerinde akıl yürütmemizi değil, yarattıkları hakkında düşünmemizi ve bu şekilde, buradan hareketle O'nun varlığı inancına ulaşmamızı bizden istemektedir. Haliyle bizler gözlemlerimize dayanan bilgilerden hareketle bilinmeyene doğru sistematik bir düşünce sistemi içinde Allah'ın varlığına ulaşabiliriz.[154]

Kur'an, aklı kullanarak Allah'ı bilmeyi önerirken, özellikle yaratılışa, evrene ve evren içinde gerçekleşen olaylara dikkat kesilmemizi salık verir. Nitekim Kur'an; Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah›ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasında emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için (Allah›ın varlığını ve birliğini ispatlayan) birçok deliller vardır." derken, işte bu noktaya dikkat çekmektedir. Ayrıca yine Kur'an, gökleri direksiz yükseltip, güneşe ve aya boyun eğdiren, işleri yöneten; yeri yayıp orada dağlar ve ırmakları var eden, her türlü üründen çifter çifter yetiştiren bir Tanrı'nın varlığına iman etmeye çağırırken de yine akledip düşünerek bu gerçeğe ulaşmamızı bizden istemektedir.

[151] Şeyhzade, a.g.e. 37.

[152] Nûh 71/1.

[153] Şeyhzade, a.g.e. 37.

[154] Esen, Muammer, "Kur'an'da Akıl İman İlişkisi", .52: 2, Ankara, 2011, s. 93.

Kur'an'dan işaret ettiğimiz hususlar imana ulaşmada aklın önemine vurgu yapması bakımından yeterlidir. Kaldı ki iman yolunda akletmenin önemini vurgulayan daha pek çok Kur'an ayetinin varlığı bilinen bir gerçektir. Ancak Eş'arî Allah'ı bilmek ile mükellef olmayı birbirinden ayırmaktadır. Allah'ın bilinmesi hususunda ortaya koyduğu deliller Mâturîdî'lerinkinden farksızdır. Bu görüşleri açısından Eş'arîlerin Mâturîdî'lere nispetle akla daha az değer verdiği söylenemez. Çağımız açısından aşırı rasyonalist, pozitivist kodlar taşımaktayız. Aklı insanları mükellefiyet altına sokan bir araç haline getirdiğimizde pratik olarak tebliğ görevimizi ihmale uğratabiliriz. Aliya İzzetbegoviç mehdi inancını Müslümanları tembelleştiren bir anlayış olarak değerlendirmiştir. Kanaatimizce aklın tek başına Allah'ı bilmemizi sağlayan ve teklif altına sokan bir araç olduğunu kabul edersek, insanlara tebliğ vazifemizi "akıllarını kullanıp bilsinler sonra inansınlar" anlayışıyla ihmal edebiliriz.

Eş'arî Allah'ın varlığının akılla kavranabileceği hususuna önem verir. O, yer ve gök sistemleri hakkında Kur'ân'dan hareketle Allah'ın varlığına ve hikmetli fiillerine şöyle delil getirmektedir: "*Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için gerçekten açık, ibretli deliller vardır.*"[155] Allah bu âyet-i kerimesiyle bu hususu (Allah'tan başka her şeyin sonradan yaratıldığı, bunları O'nun yarattığını) ve bunda çeşitli hikmetler bulunduğunu daha ayrıntılı açıklamıştır. Gök cisimlerinin (dünya, ay, güneş vd.) hareketiyle yaratıkların muhtaç bulundukları, etkileri yoluyla insan bilgisine gizli kalmayan faydalarının büyüklüğüne işaret buyurulmuştur.[156]

Eş'arî'nin isbât-ı vâcib metodu İmâm-ı Azam'ın metoduna benzer.[157] Eş'arî'ye göre, Allah'ın varlığı kâinatın yaratılmış olmasından (hudûs delili) ve bilhassa insanın embriyodan itibaren değişikliğe uğramasından (teğayyür, intikâl) hareketle ispatlanmaktadır.[158]

Bu konuda Kur'ân'da şöyle buyurulur: "*Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık. Sonra onu bir nutfe (sperm) olarak sağlam bir karar yerine koyduk. Sonra nutfeyi alaka (embriyo)ya çevirdik, alaka (embriyo)yı bir çiğnemlik ete çevirdik, bir çiğnemlik eti kemiklere çevirdik, kemiklere et giydirdik; sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık. Yaratanların en güzeli Allâh, ne yücedir*!"[159] Eş'arî'ye göre bu âyetler açık bir şekilde insanın yaratılmasına ve bir yaratıcısının varlığına delalet eder. İnsan her değişenin kadim olamayacağını kesin olarak bilir. Değişme, değişmeden önceki halden ayrılmayı gerektirir. Kadîm oluş bu durumla bağdaşmaz. Değişme ile değişen şey daha önce olmadığı bir biçime (organizasyona) kavuşur. Bu da onun hudûsuna delalet eder. Hâlbuki kadîm olan bir şeyin yokluğu mümkün değildir.[160]

---

[155] Âl-i İmran, 3/190.

[156] Eş'arî, Ebu'l-Hasen, , thk. A. Şâkir Muhammed el-Cündî, Dimaşk, 1988, 152.

[157] Topaloğlu, Bekir, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, *İsbat-ı Vacib*, Ankara, 1992, 77.

[158] Yazıcıoğlu, , 66.

[159] Mü'minûn, 23/12-14.

[160] Eş'arî, , 144.

Eş'arî, insanın kendi sebep olmadığı halde sürekli noksandan tekamül edişini, zaaf halinden daha kuvvetli bir pozisyona geçişini Allah'ın varlığının delili olarak görmektedir. Bütün bu değişim, dönüşüm ve gelişme ne bizzat bu evreleri geçiren insanın kendisiyle, ne de evrendeki bir başka varlık ile açıklanabilmektedir.[161] Üstelik insanda gözlemlenen bu değişim, belli bir tasarım ve gayeyi takip eder. İnsanın fizyolojik yapısının son derece sistematik, aklî ve ince süreçleri yine aynı şekilde son derece başarılı bir değişim ve gelişmeyle takip etmesi, doğrusu Allah'ın varlığını ispat eden en açık delillerden birisidir.

Eş'arî bu konuda *Lüma*'da şöyle söyler: "Allah Âlimdir, zira en muntazam bir şekilde ortaya konan eserler ancak âlim birisinin işi olabilir. İnsana baktığımızda Allah'ın onlara yüklediği hayat, işitme, görme ve yeme-içme sistemleri gibi birtakım muntazamlıkları müşahede ederiz. İnsan bünyesindeki sistemlerin dağılımının bütün içindeki durumları mükemmel bir organizasyon üzerinde birleştiklerini göstermektedir. Semaya baktığımızda güneşi, ayı, yıldızları ve takip ettikleri yörüngeleri ile gök sistemleri bütün bunları yapan, organize edenin yaptıklarını tüm keyfiyeti ve iç yüzü ile bildiğine delalet etmektedir."[162]

Fahreddin er-Razî "*Biz, peygamber göndermedikçe kimseye azap edici değiliz.*"[163] âyetini yorumlarken akıl-elçi münasebetine şöyle değinir: Âyet zahirî anlamına yüklendiğinde, Allah'ın insana gönderdiği ilk elçi akıldır. Bu elçi görevini ifa etmese hiçbir peygamberin elçiliği gayesine ulaşamazdı. O halde akıl, aslî elçidir; vahyin kabulü de akıl sayesinde olmaktadır. Bu suretle âyeti "Biz akıl elçisini göndermedikçe azap etmeyiz" şeklinde anlamak da mümkündür. Âyetin bu umumî anlamı da şöyle tahsis edilebilir: Bu âyetle, "Vücûbiyeti yalnızca vahiy sayesinde bilinebilen ameller hakkında, açıklama bulunmadan azaba muhatap olunmaz" manası murat olunur.[164]

İbn Fûrek, Eş'arî'nin birçok kez "peygamberin imana çağrısı, kabul eden için hidayet anlamına gelir. Şeytanın küfür ve dalâlet çağrısı da benimseyen kimse için saptırma anlamına gelir" dediğini nakleder.[165] Eş'arî, Allah'ın peygamber vasıtasıyla hidayete erdirmesini bir çağrı, yol gösterme, bilgi verme faaliyeti olarak görür. Şeytanın saptırmasını ise küfür ve sapkınlığa davet olmaktan öte geçmediğini belirtir.

"Küfür", lügatte nankörlük, yalanlama, örtmek gibi anlamlara gelmektedir. Bu nedenle karanlığı ile örttüğü için geceye, mecrasını örttüğü için nehre, tohumu toprakta örttüğü için çiftçiye "kâfir" denir. Bu manadan olarak, vahye ve açık burhanlara inanmayanlara da kendilerini nimetlere kapattıkları için "kâfir" denmektedir.[166] Eş'arî, "küfür" kelimesinin

[161] Avn, Faysal Bedir, , Kahire, 1982, 273.

[162] Eş'arî, , 18-19.

[163] İsrâ, 17/15. "!" Tâhâ 20/134. "" Mülk 67/9.

[164] Râzî, Fahreddin,, Beyrut, 1990, XX/184-185.

[165] İbn Fûrek, , 103.

[166] İbn Manzûr, a.g.e. V/145-147.

lügatteki "setr" (örtme, perdeleme) anlamına itibar eder.[167] Ona göre mesela zina eden kendini Allah'ın sevabına karşı örtmesi itibarıyla "kâfir" ismini almaktadır. Zanî için "kâfir" terimi bu anlamda bir lügat ismi olarak kullanılabilir."[168] Eş'arî, bilginin zıddı olarak küfür ve cehaleti özdeştirmektedir.[169] Bu görüşüyle küfrün cehaletle olan yakın ilgisine işaret etmek istemektedir.

Eş'arî'ye göre, Allah'ı inkâr edenler haberlerinde onu yalanlamak ve inkar etmekle kendilerini Allah'ın nimetine kapatmışlardır. Bu nedenle de böyle yapana "kâfir" denir.[170] *Bu* durumdaki bir insana kök anlamı "örtmek, gizlemek" olan "küfr"ün fâili olarak kâfir denmesi de, onun kendine verilen nimetleri örtmesi ya da Allah'ı bilme ve O'na inanma yollarını kendine kapatması sebebiyledir. Dolayısıyla şayet ilahî çağrı insanlara ulaşmamış, yani bilişsel süreç gerçekleşmemişse azabın da olmayacağı Kur'ân'da belirtilmiştir.

Eş'arî, küfrün dayanağının bizzat fiil değil, fiilin inşa edildiği akîde olduğunu şöyle anlatır: "Münkir, kalbinde küfrü seçmesi ile kâfirdir. Nitekim güneşe secde eden doğrudan bu fiili ile değil, bu fiilin kalbindeki küfrün alâmeti olması nedeniyle kâfirdir.[171] Eş'arî, amelin iman tanımına girmediği konusundaki görüşünde tutarlı olmak için, yukarıdaki fiillerin kalpteki itikâdın işareti olduğunu söylemektedir.

Kur'ân'ı Kerim'de küfrün, ilahî hakikatler, va'd ve tehditlerin bildiriminden sonraki yalanlama ve reddiyeler için kullanıldığını açıkça görmekteyiz. Pek çok ayette inkâr fiili nesnesiyle birlikte zikredilir. Bu da küfr hükmünün verilebilmesi için inkâr edilen nesnenin bildiriminin bir ön gereklilik olduğunu göstermektedir. Yukarıda değinildiği üzere *küfür, salt bir inanmama değil, iman edilmesi teklif edilen hususları inkâr etme, kabul etmeme ya da yalanlamadır.*[172] Nitekim şu âyetler küfrün teklif karşısında tercihin inkâr istikametinde kullanılması demek olduğuna dair açık ifadelerdir: *"(Allah o kâfire= o günahkâr nefse şöyle buyurur): "- Hayır sana ayetlerim (Kur'an'ım) geldi de onlara yalan dedin. Kibirlendin (kendini büyük görüp iman etmeye tenezzül etmedin) ve kâfirlerden oldun."*[173]

Buna göre, inanılması istenen hususlara yönelik tercih durumuna gelmemiş dolayısıyla iradesini kabul ya da red noktasında kullanmamış olan insanlar, irade tahsisine göre verilen "mümin" ya da "kâfir" isimlendirmelerinin alanına girip girmediğine kat'î olarak hükmedemeyiz. Mükellef olan ise "kâfir" yahut "mü'min" isimlerinden birini alacaktır. Eş'arî'ye göre mükellef olanın aynı anda hem mü'min hem

[167] İbn Fûrek, , 150.

[168] İbn Fûrek, , 155.

[169] İbn Fûrek, , 151.

[170] İbn Fûrek, , 151.

[171] İbn Fûrek, , 151.

[172] Öge, a.g. makale, 37.

[173] Zümer, 39/59; Bkz. Mü'min 40/10; 22; Zuhruf 43/30; En'âm 6/130.

de kâfir olamayacağı hususunda icmâ edilmiştir. Allah'ın sıfatlarını bilmek ilim olduğu gibi O'nun herhangi bir sıfatını bilmemek de küfürdür.[174]

İmanın tariflerinde yer alan "haber vericinin getirdiği şeyler», «haber vericinin haber vermesinden öğrenilen şey", "peygamberin, varlığını haber verdiği şey" ifadelerinden, imanın aslî unsurlarından birinin bir haber vericinin ve haberin bulunması olduğunu anlamaktayız. Hitap olmadan muhatap da olamayacağına göre, hangi, çağda olursa olsun, inanılması istenen unsurların kendisine haber verilmediği kişi ya da toplumlar fiilen muhatap olmamış demektir. İnsanların, ilahî istekleri öğrenebilmesi için risâletin şart ve azabın da buna bağımlı olduğunu anlamaktayız.[175]

Marifetullah ve Dezenformasyon

Diğer toplumların İslâm'ı algılayış ve nitelemelerinde, İslâm'la özdeşleştirdikleri milletler hakkındaki nitelemeleri imaj oluşturma açısından son derece önemlidir. İslâm'ın ilk olarak ortaya çıktığı ve geliştiği Arap toplumuyla, daha sonra bu dinin en etkin temsilcileri olan Türkler hakkında oluşturulan imajlar aynı zamanda İslâm hakkındaki bakış açılarını da yansıtmaktadır. Örneğin, İslâm'ı Araplaştırarak anlatan Amerikalılar, çok sayıda çektikleri filmlerde, Arapları dolayısıyla Müslümanları, çölde yaşayan, develere binen, birbirleri ile savaşan, esir pazarlarında kadın alıp satan karakterler olarak gösterirler. Son yıllarda bu imaja, ölüm saçan terörist, göbekli, yağlı, çengel burunlu, aptal görünüşlü, kaypak, sekso manyak, zengin ve ahlaksız tiplemeleri de eklenerek, bırakın örnek alınmayı, uzak durulması gereken ve kötü ömek olarak gösterilebilecek bir Müslüman portresi çizilmiştir. 1993'de New York'taki Dünya Ticaret Merkezi'nin bombalanmasından Müslümanların sorumlu tutulması bu ülkedeki insanların, Müslümanlara bakışını iyice olumsuzlaştırmıştır. Orta çağ Müslüman tasavvurunun tasvirinde kullanıldığı gibi, yaşanan bu olayların psikolojik desteğiyle yine pek çok filmde Müslümanlar terörist ve insanlık düşmanı olarak gösterilmiştir. Benzer şekilde çizilen Türk (Müslüman) portresi ise, dünyaya hâlihazırda dehşet saçan, terörize eden, zarar veren, şehvete yenik düşmüş, kilisenin vaaz ettiği cinsel edepten yoksun, zevk düşkünü, kendini dizginlemekten aciz, zalim ve sinsi insan şeklindedir.[176] Hollywood A.B.D.'de oluşturulan bu çok olumsuz, itici, çarpık ve sahte imajı tüm dünyaya yayan bir aktarım aracına dönüşmüştür. A.B.D.'nin ana akım medyası ve filim sektörünün yaptığı yayınlar insanları Afganistan'da, Filistin'de, Bosna'da, Irak'ta, Suriye'de, Türkmenistan'da ve Müslümanların yaşadığı diğer bölgelerde işlenen cinayetlere, yıkımlara ve hukuk ihlallerine karşı

[174] İbn Fûrek, , 228.

[175] Öge, a.g. makale, 36.

[176] Öge, a.g. makale, 41.

duyarsız hale getirmekle kalmamış İslâm'ın araştırılmasına ve ona ilgi duyulmasına engel oluşturmuştur.

IŞİD, Boko Haram, Şebab gibi hunhar ve hastalıklı yapılanmaların cihad retoriği tüm bunların üstüne kâbusu katmerleştirmiştir. Meselenin Müslüman dünyası açısından en acı tarafı, bugün İslam topraklarında şiddet, terör ve zulmün kol gezmesidir.[177] İslam'a ait pek çok kavram özellikle 'cihad' retorik olarak kullanılmıştır. 'Cihad' retoriğinin oluşması, gelişen siyasal meselelerle yakından alakalıdır. Bu retorik sadece Müslümanlara karşı kullanılmamıştır; birçok durumda Müslümanlar birbirlerini de kâfir ilan ederek, 'cihad' retoriğinden, kitleleri hasımlarına karşı savaştırabilmek için faydalanmışlardır.[178] Müslümanların birbirine düşürülmesi bir yandan uluslararası silah tacirlerini zengin ederken diğer yandan İslam dünyasını içeriden zaafa uğratan bir yıkım haline dönüşmüştür. Müslümanların sinir uçlarını etnik ayrımlar üzerinden kaşıyan emperyalist, kolonyalist güçler İslâm dünyasındaki gerilimi, ihtilafı derinleştirmişlerdir. İslam ülkelerine silah yardımı yaptığını söyleyen emperyal güçler silaha ihtiyacı da suni olarak oluşturmaktadırlar. Müslümanlar problemlerini mahallinde ve kendi aralarında çözmek yerine her bir taraf kendine emperyal bir müttefik seçmekle ihtilafın çatışmaya evrilmesine bizatihi sebep olmaktadır. İnsanların İslam ile muhatap olmasının önündeki en büyük engel sözünü ettiğimiz çarpık, sahte Müslüman imajı ile İslâm dünyasındaki kaos, geri kalmışlık ve devletlerin kurumsal mekanizmalarının iptidaî seviyelerde hizmet gören aygıtlar olmaktan kurtulamamasıdır.

Sunî ihtilaflar ve tabiî zenginlikler İslâm dünyasını emperyal operasyonlara açık hale getirmektedir. Emperyalist güçlerin istihbarat servislerinin cihat retoriği ile kurduğu ve silahlandırdığı örgütler kimi zaman vekâlet savaşı yürütürken kimi zaman da dış müdahalenin gerekçesini hazırlamaktadır. El-Kaide, ISIS/DAEŞ/İŞİD gibi terör örgütleri söz konusu olduğunda İlahiyatçıların kelam ve mezhepler tarihi uzmanlarının bu oluşumların aktivist/aksiyoner Müslümanlardan olduğunu anlatarak kökenlerini Selefiyye yahut Haricilere bağlamaları ve Mâturîdîliğin yegâne kurtuluş reçetesi olduğunu ısrarla söylemeleri kanaatimce Mâturîdîliğin tüketilmesine neden olacaktır. Vekâlet savaşı yürüten ISIS (Israeli Secret Intelligence Service)[179] Mâturîdîliği anlatmak için vesile kılınmaktadır.

[177] Martı, Huriye, Gümüşhane, 7, cilt:7, sayı: 13, Gümüşhane, 2018, 40.

[178] Taslaman, Caner, , İstanbul, 2014, 27, 39.

[179] Ken O'Keefe, "American Military Fights for ISIS - ISIS = Israeli Secret Intelligence Service", https://www.youtube.com/watch?v=5Kc3azx_Nc4 erişim: 20.02.2018, John Bovay, ISIS = ISRAELI SECRET INTELLIGENCE SERVICE, http://themillenniumreport.com/2014/09/isis-israeli-secret-intelligence-service/ erişim: 20.02.2018; Bkz. The Story Behind The Story, https://atrueott.wordpress.com/tag/israel-secret-intelligence-service/ https://www.youtube.com/watch?v=2KYcgjUPPSY erişim: 20.02.2018. Egyptian TV: ISIS Really Stands For 'Israeli Secret Intelligence Service', https://www.truthrevolt.org/news/egyptian-tv-isis-really-stands-israeli-secret-intelligence-service

Bu savunmacı anlayış insanların hayatını hiçe sayan bir dehşet örgütünün Müslüman aktivist bir gurup olduğunu onaylamaktadır. Vekâlet savaşı yürüten bu gurup silah fabrikaları olmadığı halde en gelişmiş A.B.D. silahlarına nasıl sahip oldu? Neden sürekli Müslüman katlederken İsrail aleyhine hiçbir eylem ve söyleme sahip değil? Neden işgal ettiği yerleri başka terörist guruplara (PYD/PKK/YPG) kolayca devrediyor? Bu gibi sorulara cevap verilmeden terörist gurupları peşinen ayrım yapılmaksızın Selefiyye yahut Haricilik ile irtibatlandırmak bizi yanlış sonuçlara götürebilir.

Batı toplumlarında görülen İslamofobinin arka planında teolojik bir temelin, daha açık bir ifadeyle Hristiyan kültürünün, Hristiyan inanç ve değerlerinin yer aldığı bilinmektedir. Nitekim bir araştırmada, İslamofobinin tarihsel Hıristiyan polemik yazılarından kaynaklanan güçlü bir teolojik bir temeli olmakla birlikte zamanla teolojik gerekçeleri aşarak bir ideolojiye, daha yakın zamanlarda da doğu toplumlarını niteleyen genel geçer algılara ve hatta yargılara dönüştüğü belirtilmektedir[180] Ulaşım ve iletişim vasıtalarının gelişmesi ve zenginleşmesiyle birçok farklı din ve hayat tarzı mensubu ile bir arada yaşamak durumunda kalan Müslümanlar maalesef kötü, sahte ve çarpık Müslüman imajının da bedelini ödemek zorunda kalmaktadırlar. "Kültürel çoğulculuk" ya da "farklılıklara karşı tolerans", kavramsal bir çerçevenin ve bir söylemin ötesine geçebilir mi? Bütün bu tartışma ve çabaları dayanılmaz bir gerilim hattına taşıyan olay ise 11 Eylül saldırıları olmuştur. Şurası bir gerçek ki, Avrupalı kimliği tarih boyunca İslam'ın ötekileştirilmesi ile oluşmuştur.[181]

Watt Batı dünyasındaki olumsuz İslâm imajının izini tarihte geriye giderek sürmeye çalışır. Watt'a göre Avrupalılar arasında İslâm'ı bir din olarak ilmî bir şekilde tetkik etme arzusu ve bu arzunun zamanla alenî bir şekilde artması, Haçlı Seferleri sırasında meydana gelmiştir. Daha evvel **İslâm** hakkında, kısmen Bizans kaynakları, kısmen de İspanya'daki Müslümanlarla Hristiyanlar arasındaki münâsebetler sebebiyle şüphesiz bir şeyler biliyorlardı. Ancak bu bilinenler, içinden çıkılamaz surette hatalarla dolu idi. Müslümanları, Hz. **Muhammed (s.a.v.)**'e ibâdet eden putperestler olarak telâkki ediyorlardı. Yahut **Peygamber'e** sihirbazlık isnâd ediyorlardı. O'na şeytan diyorlardı. İslâm dininin, fuhşa müsaade ettiğine inanıyorlardı. Watt, Orta Çağ'daki İslâm imajının ilmî ve bîtaraf olan anlayıştan şu dört noktada ayrıldığını ifade eder[182]:

erişim: 20.02.2018; Russia Says Israel Training ISIS: Israel Secret Intelligence Service, http://www.awdnews.com/political/russia-says-israel-training-isis-israel-secret-intelligence-service, erişim: 20.02.2018.

[180] Kirman, M. Ali, "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?" , 2010; 21 (1): 23-25.

[181] Martı, a.g. makale, 39.

[182] Watt, Montgomary, *İslam Avrupa'da*, çev. Hulusi Yavuz, İstanbul, 1989, 129-130

İslâm dîni bâtıl ve hakikatin zıddıdır;

İslâm, şiddet ve kılıç dînidir;

Nefse düşkünlük dînidir;

Muhammed (s.a.v.), İsâ›nın muârızıdır.

Watt, St. Thomas Aquinas ve diğer birçok müellifin, Hz. Muhammed (s.a.v.)'in hakikat ile bâtılı karıştırdığını söylemekle yetinmelerine rağmen, bir kısım yazarların da daha ileri giderek "nerede O doğru söylemişse, onu ifsat eden bir zehir karıştırmıştır" iddiasında bulunduklarını kaydeder. Watt, Haçlıların müdâfii kesilen Humbert of Romans'ın, "Müslümanlar dinleri için çok gayretlidir. O kadar ki, nerede iktidarı ele geçirseler, kendi dinlerine karşı propaganda yapan herkesin merhametsizce boyunlarını vururlar" cümlesinin hakikatten çok uzak olduğunu söyler. İslâm veya kılıcı tercih etmek gibi bir uygulamanın, Yahudi, Hristiyan ve diğer Ehl-i kitâptan olanlara tatbik edilmediğini ifade eder. Watt, **Haçlı Seferlerine katılanların, kendi dinlerinin bir sulh dîni, muhâliflerininkinin ise bir şiddet dini olduğuna inanmalarını çok garip bulur.** Watt'a göre *Kur'ân* âyetlerini umumiyetle yanlış tercüme ederek İslâm'ın nefisperest bir anlayış getirdiği savunulmuştur. Watt, Hristiyan tefekkürünün esasını şöyle belirler: **Hz. Muhammed (s.a.v.),** peygamber olmadığına ve buna rağmen bir din de kurduğuna göre, muhakkak ki O, insanları şerre teşvik etmektedir; o halde, O, ya şeytanın bir âleti veya mümessilidir. Bu suretle İslâm, Hristiyanlığın tamamen aksi bir kutba yerleştirilmiş oluyordu.[183] Neticede bu sahte imajla İslâm karşıtı bir atmosfer oluşturulmuş, böylece İslam'a yönelim baltalanmıştır. Watt, Avrupalılar'ın kör gözünün İslâm kültürüne olan borçlarını görmeye mâni olduğunu söyler.[184]

Dine karşı büyük bir kayıtsızlık ve ilgisizlik içerisinde bulunan; dini hayatının yalnızca dar bir alanına hapseden insanın zihninde İslam dinini araştırmaya yönelik kendiliğinden bir saikin oluşması nerdeyse imkânsızdır. Gazzâlî de bu hususa dikkat çekmiş ve Hz. Peygamber hakkında sahih haberlerin alınmamasının hatta dezenformasyon ile karşılaşmanın insan zihnini araştırmaya motive etmeyeceğini ifade etmiştir. Gazâlî uzak Rûm ve Türk diyarlarında davetin ulaşmadığı şu üç kesimin de Allah'ın rahmeti dairesine gireceklerinden bahseder:

[183] Watt, *İslâm Avrupa'da*, 131-136.

[184] Watt, *İslâm Avrupa'da*, 13.

1- Kendilerine Hz. Muhammed (a.s.)'in isminin hiçbir şekilde ulaşmadığı kesimler ki bunlar mazurdurlar.

2- İslam beldelerine mücavir alanlarda, Müslümanlarla karışık yaşayıp kendilerine Hz. Peygamberin isminin, niteliklerinin ve mu'cizelerinin ulaştığı halde inkâr eden mülhit kâfirler.

3- Diğer iki sınıf arasında olan, Hz. Peygamberin isminin ulaşıp da sıfatlarının ulaşmadığı kesimler. Bunlara çocukluklarından beri Peygamberlik iddiasında bulunan Muhammed adlı bir yalancı olduğunu duyup öğrenenlerdir. Bu durum tıpkı Müslüman çocuklarının el-Mukaffa' adlı birinin Allah'ın nebi olarak gönderdiği iddiasıyla yalancı olarak ortaya çıkmasını öğrenmelerine benzer. Gazzâlî bunun nitelikleri itibariyle birinciler gibi olacağı kanaatine varmıştır. Zira bunlar Hz. Peygamberin ismini, niteliklerinin zıddıyla duymuşlardır. Bu durum hakikat talebinde araştırma motivasyonunu harekete geçirmez.[185] İletişim imkânlarının bugünkü gibi olmadığı dönemlerde Hz. Peygamberin ismini hiç duymayanlar olabileceği gibi, günümüz dünyasında da peygamberlik vasıflarının zıddı niteliklerle hakkında yalan, iftira ve çarpıtmalar dışında malumat sahibi olamayanlar kanaatimizce Gazzâlî'nin yukarıdaki taksiminde birinci ve üçüncü guruba girerler.

Öyleyse insan zihninin herhangi bir yönlendirme ve farkına varış olmaksızın İslam›ı araştırma ve akabinde inanmakla mükellef olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim Müslümanlar olarak kendimiz ya da herhangi bir yakınımız çocukluğumuzdan beri İslâm'ı hak, diğer dinleri ise batıl olarak öğrenmişizdir. Ve çevremizdeki çoğunluk, kendi dininin yanlış, örneğin Hıristiyanlığın hak olabileceği ihtimalini düşünüp de o dini araştırmaya yönelmemiştir. Aynı durum bir Hıristiyan, bir Yahudi ya da bir Budist için de geçerlidir.

1989 yılın da Berlin Duvarı'nın yıkılması, komünizmin tarih sahnesinden çekilmesi ve akabinde Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra tek kutuplu bir dünyanın ortaya çıkması neticesinde Batı dünyasında başta ABD 'de bazı politikacıların ve düşünce kuruluşlarının yeni bir 'düşman', sosyolojik bir ifadeyle 'öteki' arayışına girdikleri ve bu bağlam da öteki olarak da İslam'ı seçtikleri bilinmektedir. The New York Times gazetesi 1993 Eylül 'ün de bu "düşman"ı şöyle duyurmuştur: "İslam kökten dinciliği hızla küresel güvenlik ve barış için en önemli tehdit haline geliyor. 1930'lar daki nazizm ve faşizm, 1950'ler deki komünizm tehdidi kadar büyük bir tehlike bu..." İslamofobik söylemin temel bakış açılarına yer verilmekte ve bunlar sekiz madde halinde sıralanmaktadır. Buna göre;

[185] Gazâlî, Ebû Hâmid, , (Mecmua Resâili'l-İmâmi'1-Gazzâlî içinde), Beyrut, t.y. 96.

1. İslam'ın yeknesak (monolitik) bir yapısı vardır, farklı ve değişime kapalı bir dindir.
2. İslam, diğer kültürlerle ortak değerleri olmayan ayrı bir dindir, 'öteki'dir.
3. İslam, Batı nazarında aşağı, bayağı, barbar, irrasyonel, ilkel ve cinsiyet ayrımcılığı yapan bir dindir.
4. İslam düşman, acımasız, saldırgan, şiddet içeren, terörizme destek veren, medeniyetleri çatıştıran bir dindir.
5. İslam, dinî inançların siyasî ve askerî çıkarlar için kullanılan maniplatif bir siyasî ideolojidir.
6. Müslümanlar tarafından Batı kültürüyle ilgili yapılan eleştiriler hiçbir değer taşımaz, anın da reddedilir.
7. İslam ana akım (Sünnilik) dışında kalan Müslümanları da dışladığı için ayrımcı bir dindir.
8. İslam karşıtlığı doğal ve normal kabul edilir.[186]

Kur'ân'ın kimlere hangi şartlar çerçevesinde kâfir dediği, bizlerin bu kavramı kullanırken göz önüne almamız gereken hususlardandır. Peygamber tebliğini eksiksiz bir şekilde yerine getiriyor, peyderpey nâzil olan Kur'ân ayetleri insanlara sorumluluklarını sürekli olarak hatırlatıyor ve gerek Hz. Peygamber gerekse ashabı dini ve insanî düşünce ve davranışlarda örnek şahsiyetler olarak bir temsil gerçekleştiriyorlardı. Böyle bir ortamda kendilerine sürekli olarak hatırlatılan ilahî mesajı kabul etmeyenlere "kâfir" denmekte idi. Bu insanlarla, ilahî hakikatlerin kendilerine yeterli düzeyde ulaşmadığı, tam aksine ters yönde bilgilendirme ve yönlendirmelere maruz kalan ve Müslümanları çeşitli olumsuzluklar vizyonunda tanıyan bugünün insanlarını, herhangi bir tercih aşamasına gelip irade beyanında bulunmamalarına rağmen "kâfir" diye nitelemek adaletsiz bir yargı olacaktır.

Bu tür bir yargı "ilahî adalet" gerçeğinin de izahını güçleştireceklerdir. Zira hiçbir insan dünyada yaşayacağı coğrafyayı dolayısıyla kültürel çevreyi tercih edemeden var olmaktadır. Şayet sadece doğduğu ve yönlendirmeleriyle büyüdüğü coğrafyanın imkânsızlıklarından dolayı İslam'ı tanıyamama ve bir tercih kullanamamadan dolayı bir insan "kâfir" olarak değerlendirilecek dolayısıyla ebedî hüsrana uğrayacaksa, bunu izah etmek çok güçtür.[187]

SONUÇ

İman ve taklidî iman konusunda Ehl-i Sünnet kelâmcıları Mu'tezile'yi aşmışlardır. İman, küfür ve taklit konuları açısından i'tizalî düşünce başlangıç

[186] Kirman, a.g. makale, 24.

[187] Öge, a.g. makale, 47.

seviyesini temsil eder. Tevhide ulaşma açısından akla vücûb yüklerken, mukallidin imanı meselesinde oldukça müsamahakâr davranan Mâturîdîler, tıpkı aklî vücûbu reddettiği halde mukallidin imanı konusunda itikada konu her meseleyi aklî delile bağlama hususundaki ısrarlarıyla Eş'arîler ilk görüşlerine nispetle tersten akıl yürütmüşlerdir.

Marifetullah açısından tebliğ ve iyi temsilin önemi malumdur. Diğer yandan İslam açısından yapılan kara propagandanın oluşturduğu olumsuz imaj baş edilmesi gereken bir husustur. Dünyanın kimi medya kanallarının ve filim sektörünün zihinlere yerleştirdiği geri kalmış, tembel, şehvetperest, aptal görünümlü, şiddet yanlısı vb. Müslüman imajı, haksız karartma yapmaktadır. İslam ve Müslümanlarla ilgili bu dezenformasyon, arayış içinde olan insanlar açısından perdeleme fonksiyonu icra etmektedir.

Homo Modernusun sekülerlik, deizm, agnostizm, pozitivizm, sahte irfanlar gibi çağcıl olumsuz etkiler altında olması zihni engellerin aşılmasını zorlaştıran yeni faktörlerdir. Zira bu tür anlayışlar Allah ve âhiret hakkında konuşmayı değerden düşürmektedirler. Binaenaleyh meseleyi sırf akla havale etmek ya da diğer faktörleri göz ardı ederek yalnızca tebliğ etmekle yetinmek ne kadar doğrudur? Tevhide ulaşmada aklı yeterli görmek Müslümanlar açısından tebliğ görevinin lüzumunu zayıflatan bir anlayış olarak da görülebilir. Tek tip bir yöntem yerine çoklu metot kullanarak zihni, fikri engelleri kaldırmaya çalışmak, tevarüs edilen anlayışlardaki tortuları temizlemek, doğru bir tebliğ faaliyeti yürütmek ve olumsuz Müslüman imajını olumluya çevirmek gibi çabaların daha isabetli olacağı kanaatini taşıyoruz.

Genellikle akıl ile tevhide ulaşabileceğimiz binaenaleyh bu suretle de mükellef olduğumuz savunulur. Ne var ki bunu söyleyen bizler, çocukluğumuzdan itibaren Kur'an'ın kültürel ortamında yetiştiğimizi göz önünde bulundurmazlar. İnancımız, dünya görüşümüz çocukluğumuzdan itibaren Kur'an, sünnet ve İslam kültürüyle kodlandı. Meseleye içerden bakıyoruz. Zihnimizi formatlasak vahiyden gelen bütün terimleri, anlayışları ve kodları yok etsek sonra da boş bir zihin ile tekrar gayr-i İslâmi bir vasatta yeniden doğsak acaba bugün aynı iddiada bulunabilir miydik? Bu şimdiki halimizin taklit seviyesinde kaldığını ispatlamaz. Ancak Kur'an ve diğer kutsal metinlerdeki hiçbir terimi kullanmadan faraza bulunduğumuz pagan yahut tanrıtanımaz ortamda tevhid ve âhiret kavramına ulaşabilir miyiz? Bunu test etmemiz zihnimizin mevcut hali ve içinde bulunduğumuz kültürel ortam açısından imkânsızdır. Zihinsel kodlar ve kavramlarımızın dünyasında yaşarız. O halde tevhide ulaşıp iman etmenin aklın kullanılıp kullanılmamasıyla ilgili olduğu hususunda emin olmayalım. Zira nice akıl sahibi insanlar tanrıyı inkâr ederken niceleri de birden çok tanrı inancına sahiptir.

Akıl ile bir Tanrı anlayışına ulaşmak âhiret inancı olmadan ahlâki bir dönüşüme yol açması kolay değildir. Diğer yandan kendisinden hiçbir mesaj almadığımız bir Tanrı anlayışına inanmanın dünya-âhiret açısından herhangi bir faydasından söz etmek güçtür.

Hayy İbn Yakzân hikâyesinde görüldüğü gibi, aklın görevi sadece tabiatın yaratıcısına ulaşmakla sınırlı değildir. Bu birinci basamaktır. İkinci olarak akıl, Allah'ı ibadet edilen ilah olarak bilmek ve bunun gereğini yerine getirmekle mükelleftir. Bu da vahyi tekliflerle; yani usûl-i dinin vazedilmesiyle olur. Öyleyse, akıl ve nakil ilişkisinin belirlendiği bu ikinci süreçte vahiy, bazen somut örneklerden ibaret olsa da külli hakikatlerin genel bir ifadesidir. Akıl ise bu hakikatler çerçevesinde sebep-sonuç ilişkisine dayalı olarak amaçlı bir bilgi üretme olgusudur.[188]

Diğer yandan akıl ile bir Tanrı anlayışına ulaşan kişi meselâ güneşi Tanrı kabul ettiğinde bunu tevhid inancı sayabilir miyiz? Sayabiliriz denirse o vakit güneşe tapan yahut yüksek bir dağa tapan putperestten ne farkı olacaktır? Hz. İbrahim yıldız, ay ve güneşin tanrı olup olmadığını mı araştırdı? yoksa kavmine bunların "Tanrı olduğunu varsaysak" gibi bir anlayışla demonstrasyon yöntemi ile Allah'ın varlığını ispata mı çalıştı? tartışmalıdır. Öte yandan İbrahim (a.s.)'in nebevî mirastan hiç nasibi olmadığını söylemek de güçtür.

O halde soruyu "akıl ile tevhide nasıl ulaşılacağı" değil de "doğru dine nasıl ulaşabiliriz?" şeklinde sorarsak yine akılcılıktan vaz geçmiş olmuyoruz. Kimi Yahudi mezhepleri, Marks'ın yahut modernitenin vadettiği gibi tüm sistemini şehâdet âlemi üzerine kurgulayan kimi din anlayışlarının, inançların ve ideolojilerin dünya ötesi bir iddiası olmaması tabiîdir. Şayet aradığımız bu ise elimize geçecek olan da odur. Bu anlayış içinde olanlar âhirette bir şey bekleme hakkına sahip olmayan bulduklarıyla yetinecek olanlardır.

Dinleri incelediğimizde karşımıza çıkacak olan diğer bir husus ise ilâhîlik yani şehadet âlemi ötesinden gelen bir mesaj olması gerekir. Zira şehadet âlemi içinde üretilen hiçbir inanç, anlayış bu âlem ötesi için güvenli bir bilgi sunmayacaktır. Şehâdet âlemi ötesinden gelen ilâhî mesajı doğrudan almadığımıza göre mesajı bize iletenlerin mesajı çarpıtmış olup olmadıkları önem kazanmaktadır. O halde çözmemiz gereken sorun mesajın asliyyetini muhafaza edip etmediği meselesidir. O halde mesajın muhafaza edilmiş, orijinal olması en önemli şarttır.

Tahrif olmamış ilâhî mesajı doğru anlamak da doğru bir metodu gerekli kılar. Mesajı çarpıtır, anlamak istediğimiz gibi anlarsak bu kez de yöntemdeki kusur yüzünden hedefimize ulaşamayız. Meselâ savaş âyetlerini kendi prizmamızdan geçirerek tatbik etmeye kalkarsak bütün bu aklî ameliyemiz hebâ olabilir. Hakikate ulaşmış olmak bile tüm çabalarımızın heba olmasını engellemeye yetmez.

[188] Okumuş, Bünyamin, *İbn Teymiye'nin Nübüvvet Anlayışı*, Neşredilmemiş Doktora Tezi, Ankara, 2008, 89.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî M. Fuâd, , İstanbul, 1982.

Arslan, Ahmet, , Ankara, 1996.

Avn, Faysal Bedir, , Kahire, 1982.

Bağdâdî, Abddulkâhir b. Tahir, , İstanbul, 1928.

Beyadî, Kemaleddin, , İstanbul, 1949.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed, es-Sünenü'lKübrâ, Haydarâbâd, 1355.

Bucaille, Mourice, , çev. M. Ali Sönmez, Ankara, 1991.

Cafer, "Akıl ve İman: Meseleye Kelâmî Nazar", , cilt: 13, sayı: 2, 2015 http://dergipark.gov.tr/download/article-file/179973 erişim: 01.04.2018.

Cürcânî, S. Şerif, , çev. Ömer Türker, İstanbul, 2015.

Cürcânî, S. Şerif, , thk. Abdurrahmân Amîra, Beyrut, t.y.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, , thk. Sa'd Temîm, y.y. t.y.

Cüveynî, Ebu'l-Me'âlî, , Beyrut, 1999.

Çetin, Mustafa, "Kur'ân'da Tefekkür Kavramı", sa. 8, İzmir, 1994.

Deedat, Ahmet, "Great Debate: is Jesus God? (Deedat-Sjoberg)", https://www.youtube.com/watch?v=-1BovbfZK28 erişim: 15.04.2018.

Descartes, , çev. Bülent Kenar, İstanbul, 1996.

Descartes, , çev. M. Karasan, İstanbul, 1986.

Descartes, , çev, Murat Erşen, İstanbul, 2013.

Ebû Azbe, Hasan b. Abdülmuhsîn, , thk. Ali Ferîd, Beyrût, 1996.

Ebû Dâvud, Sünen, sünne, 1 (Hadis no: 4596), İstanbul, 1981.

Ebû Lübâbe Hüseyin, Ali eş-Şâşî, Abdülmecid en-Neccâr, , Tunus, t.y.

Ebû Zehrâ, Muhammed, , Kahire, 1966.

Esen, Muammer, "Kur'an'da Akıl İman İlişkisi", .52: 2, Ankara, 2011.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen, , thk. Richard J. McCarty, Beyrût, 1953.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen, , thk. A. Şâkir Muhammed el-Cündî, Dimaşk, 1988.

Ferit Uslu, , Ankara, 2016.

Frank, Richard M. "İlim ve Taklid Klasik Eş'arîlikte (Mütekaddimîn) Dini İnancın Temelleri", çev. Hatice K. Arpaguş, Kelâm Araştırmaları, yıl:3, sayı:2, http://isamveri.org/pdfdrg/D03265/2005_2/2005_2_ARPAGUSHK.pdf erişim: 01.04.2018.

Gazâlî, Ebû Hâmid, , (Mecmua Resâili'l-İmâmi'1-Gazzâlî içinde),

Beyrut, t.y.

Gazâlî, Ebû Hâmid, İhyâu Ulûmi'd-Din, tahriç, Hâfız el-Irakî, İstanbul, 1985.

Güler, İlhami, "", İslâmiyât, c.1, sayı:1, 1998.

Hatib, Âbdülkerim, , Beyrut, 1976.

Hayyat, Ebu'l-Huseyn,thk. NîbercDimaşk, 1986.

Hüsnî, Zeyne, , Beyrut, 1978.

Izutsu, Toshihiko, çev. S. Ayaz, İstanbul, 1984.

İbn Asâkir, Ali b. Hasen, , Kahire, 1399.

İbn Fûrek, Ebûbekir Muhammed b. Hasen, , thk. D. Gimaret, Beyrût, 1987.

İbn Haldûn, , thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1995.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem el-Mısrî, , Beyrut, t.y.

Îcî, Adudu'd-Din, Beyrut, t.y.

Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, thk. M. Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr, Mısır, t.y.

Kâdî Abdulcebbâr, el-Muğnî, thk. M. Ali en-Neccâr, Abdülhalîm en-Neccâr, Mısır, t.y.

Kâdî Abdulcebbâr, , thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1988.

Keleş, Ahmet, "73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme", , yıl: 5, sayı: 3, Konya, 2005.

Kirman, M. Ali, "İslamofobinin Kökenleri: Batılı mı Doğulu mu?" , 2010; 21 (1).

Kocabaş, Şakir, "Kur'ân'da 'Akl' Kelimesi", İlim Sanat Dergisi, sa. 18, İstanbul, 1991.

Martı, Huriye, Gümüşhane, 7, cilt:7, sayı: 13, Gümüşhane, 2018.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, F. Huleyf, Beyrut, t.y.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, Haydarabâd, 1948.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, , neşr. İ. ve S. Avazeyn, Kahire, 1971.

Musgrave, Alan, , çev. Pelin Uzay, İstanbul, 1997.

Nesefî, Ebu'l-Berekât, , (Kitab Mecmû'a mine't-Tefâsîr içinde),

Beyrut,1901.

Nesefî, Ebu'l-Mu'în, , thk. Hüseyin Atay, Ankara, 1993.

Okumuş, Bünyamin, , Neşredilmemiş Doktora Tezi, Ankara, 2008.

Öge, Sinan, "Çağdaş Dünyada Fetret Ehli", Yıl: 9 Sayı: 24, Erzurum, 2005.

Özcan, Hanifi, , İstanbul, 1997.

Özemre, Ahmet Yüksel, İslâm'da Aklın Önemi ve Sınırı, İstanbul, 1996.

Özler, Mevlüt, , İstanbul, 1996.

Özler, Mevlüt, , Erzurum, 2001.

Öztürk, Resul, İslam Öncesi Arap Toplumunun Tanrı Tasavvuru ve bu Tasavvurun İslam'ın Tanrı Tasavvuruna

Etkisi Sorunu, *Din Bilimleri Dergisi*, cilt: VIII, sayı: 2, 2008, 15.04.2018 http://www.dinbilimleri.com/Makaleler/1284181064_ozturk.pdf erişim: 10.04.2018.

Pezdevî, Ebû Yusr, , Kahire, 1963.

Pezdevî, Ebû Yusr, , çev. Şerafettin gölcük, İstanbul, t.y.

Rağıb el-İsfehanî, , Kahire, 1961.

Râzî, Fahreddin, , thk. Semih Duğyem, Beyrut, 1992.

Râzî, Fahreddin, , Beyrut, 1997.

Râzî, Fahreddin,, Beyrut, 1990.

Şehristânî, , thk. Emir Ali, Ali Hasen, Beyrut, 1998.

Şehristânî, Ebu'l-Feth, , thk. Muhammed Kîlânî, Beyrut, 1982.

Şeyhzade, Abdürrahim b. Ali, , İstanbul, 1871.

Taslaman, Caner, , İstanbul, 2014.

Topaloğlu, Bekir, , , Ankara, 1992.

Topdemir, Hüseyin Gazi, "", Felsefe Dünyası Dergisi, sayı: 19, Ankara, 1996, 47; Bkz.

Descartes, , çev. Can Şahan, İstanbul, t.y.

Trusted, Jennifer, , çev. Seval Yılmaz, İstanbul, 1995.

Tûsî, , Beyrut, 1985.

Watt, Montgomary, , çev. Hulusi Yavuz, İstanbul, 1989.

Watt, W. Montgomery, çev. Arif Aytekin, İstanbul, 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki, "", D.İ.A. İstanbul, 1994.

Yazıcıoğlu, M. Sait, , Ankara, 1987.

Zemahşerî, Cârullah, , Beyrut.

BOŞAMAYA YÖNELİK NASLARIN MAKÂSID EKSENLİ YORUMU -HÂZİLİN TALÂKI ÖRNEĞİ-

Prof. Dr. Nasi ASLAN
Çukurova Ün. İlahiyat Fak. İslam Hukuku ABD: nasiaslan@cu.edu.tr

GİRİŞ

Hâzil kelimesi, 'h-z-l' (هزل) maddesinden türemiş olup ism-i fâildir. هَزَلَ – يَهْزِل هَزْلاً – maddesi lügatte 'ciddiyetin zıttı' olarak tanımlanır.[1] 'Ciddî olmama, şaka yapma' anlamlarına geldiği belirtilen kelimenin kullanımı sözlüklerde 'فلان يهزل في كلامه' (falanca sözünde ciddi değildir) olarak tespit edilmiştir. Yine 'ciddî misin, şaka mı yapıyorsun? anlamında 'أ جادّ أنت أم هازلٌ ؟' şeklindeki kullanıma da ilk sözlüklerden beri atıfta bulunulmaktadır.[2] Sözlükler "hezl" kelimesi için ayrıca, lâzım olarak bir kişi veya bir hayvana nispet edildiğinde 'zayıf, cılız'; müteaddî olarak bineği ölen veya malını kaybeden kişiye nispet edildiğinde 'fakir düştü, bineği onu zayıf düşürdü, işinden sonuç alamadı' anlamlarını da kaydetmektedir.[3] 'Oyun, eğlence, boş iş' anlamlarına gelen kelime Kur'an-ı Kerimde "boş, anlamsız söz" anlamında bir yerde kullanılmıştır.[4] Buna göre "hâzil" 'sözünde ciddî olmayan, gerçeği konuşmayıp şaka yapan, boş konuşan kişi' anlamlarına gelmektedir.

---

1 Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, , thk. Mehdi Mahzumi, İbrahim es-Sâmerrâi, Mektebetu'l-Hilâl, yy., ts., IV, 14; Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, , thk. Ahmed A. Muhaymir, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2004, IV, 395; Cevherî, İsmail b. Hammad, , Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1999, IV, 1504; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed, , Daru Sadır, Beyrut 1993, XI, 696.

2 Halîl b. Ahmed, IV, 14; Ezherî, , IV, 395; Cevherî, IV, 1505; İbn Manzûr, , XI, 696; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, , Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2011, s. 115.

3 Halîl b. Ahmed, IV, 14; Ezherî, , IV, 395; İbn Manzûr, , XI, 696.

4 Târık 86/14.

Diğer bir ifadeyle sözlerini oyuncak haline getirerek telaffuz ettiği sözlerin maksadı ve hakikatini kastetmeyen kişi demektir.[5] Başka bir deyişle konuşmasının gerçeği başka manaya sarf etmiş olan kişidir.[6] Klasik Hanefî eserlerde hezl, ehliyeti daraltan ya da ortadan kaldıran haller (avârızu'l-ehliyye) bahsinde ele alınmakla beraber ehliyet arızası olarak görülmemektedir. Dolayısıyla mükellefe dönük hitabın kalkmasında mazeret olarak kabul edilmemektedir. Hezl ile söylenmiş sözlü tasarrufların ya da yapılan ikrarın sonuç doğurup doğurmayacağı İslam hukukçuları arasında tartışmalı bir konudur. Çağdaş bazı İslâm hukukçuları sözlü tasarruflarda kesin iradenin rükün konumunda olduğu için hâzilin bu tür tasarruflarının geçerli olmayacağı görüşündedirler. Çünkü beyan edilen iradenin geçerli bir hukukî sonuç doğurabilmesi için beyanda bulunan kişinin ehliyeti haiz olmasının yanında iç irade ile dış irade arasında uygunluğun bulunması gerekir. Hâzilin yaptığı hukukî işlemlerin esas itibarıyla bağlayıcı olmayacağı hususunda İslam hukukçuları genelde aynı görüştedir.[7] Bununla birlikte konu talâk çerçevesinde ele alındığı takdirde hâzilin tasarrufuna ne tür bir hüküm terettüp edeceği tartışma konusu olup bu araştırmada hâzilin talâkı konusu fıkhî bağlamda ele alınacaktır.

1. Hâzilin Talâkı Konusunda Fakihlerin Genel Yaklaşımı

İslam fakihlerinin ekseriyeti hâzilin talâkının geçerli olduğu istikametinde görüş bildirmişlerdir. Nitekim İbnü'l-Münzir bu konuda icmâın olduğunu iddia ederek (ö. 318/930), şöyle demiştir: "Talâkın ciddîsinin ve şakasının geçerli olduğu konusunda icmâ edilmiştir."[8] Ancak icmâ iddiası çok isabetli gözükmemektedir**.** Zira bu konuda mezhepler arasında bile görüş birliği mevcut değildir. Hanefî ve Şâfiîler hâzilin (ciddî olmayan şahsın) talâkının hukuken geçerli ve muteber olduğu görüşünde iken,[9] Malikî ve Hanbelîlerin talakta niyeti dikkate almaları nedeniyle genel eğilim hâzilin talâkının geçerli olmaması yönündedir.[10] Ancak Mâlikî mezhebinde hâzilin talakının geçerli olacağı ve ayrıca o kişinin hâzil olduğuna dair delil varsa talâkının bağlayıcı olmayacağı şeklinde iki görüş daha vardır. İbn Kayyim'in nakline göre Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) gelen iki

[5] İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İ'lâmu'l-muvakkı'în 'an Rabbi'l-'âlemîn*, nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996IV, 449.

[6] Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahmân, Tuhfetü'l-ahvezî bi-Şerhi Câmi'i't-Tirmizî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, IV, 304.

[7] Apaydın, H. Yunus, "Hezl" DİA, İstanbul 1998, XVII, 307-308.

[8] İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, ,113.

[9] Semerkandî, Muhammed b. Ahmed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984II, 196; Şirbinî, Muhammed b. Ahmed, , Beyrut 1994, IV, 469.

[10] İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (1997), , Kahraman Yayınları, İstanbul 1985, II, 62; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, , Riyad1997,

görüşten biri hâzilin talâkının bağlayıcı olacağı yönündedir, kaldı ki bizzat kendisi de bu görüşe meyletmiştir.[11]

Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in diğer görüşü hâzilin talâkının geçersiz olduğu yönündedir. Bu aynı zamanda bazı Mâlikîlerin de görüşüdür.[12] Ancak konuyla ilgili hadisi delil alarak Mâlikîler hâzilin nikâhının geçerli olduğu görüşünü benimsemişlerdir.[13] Ayrıca onların hâzilin nikâhını geçerli kabul etmelerinden hareketle, hâzilin tâlakını da geçerli kabul ettikleri sonucu çıkarılabilir. Nitekim İbn Kasım ve ashabından gelen rivayete göre hâzilin talâkı geçerlidir. Bazı Malikilerin görüşüne göre hâzil, şaka yaptığını ifade etmiş olsa bile talâkı yine geçerli değildir.[14] Cessâs'ın (ö. 370/981), İbn Abbas'tan (ö. 68/687) naklettiği rivayete göre, nikâh ve talâkın ciddisi ve şakası aynı hükme tabidir.[15] Ma'âlimü's- Sünen müellifi Hattâbî (ö. 388/998) ise şöyle demiştir: "Akıllı ve baliğin ağzından çıkan açık boşama terimleri, ehlu'l-ilim tarafından ciddi kabul edilmiştir. Onun ben şakalaşıyorum, ben boşamayı kastetmiyorum, vb. sözler söylemesine rağmen boşaması geçerlidir.[16]

Sanânî'nin görüşüne göre (ö. 1182/1768) bu konuda varit olan bütün rivayetler, maksad ve niyetini dikkate almaksızın hâzilin talâkının geçerli olduğuna işaret eder.[17] Şevkanî'nin görüşü de aynıdır.[18] Yukarıda zikredilenlerden anlaşıldığı kadarıyla cumhura göre hâzilin talâkı boşama niyeti olmasa bile geçerlidir. Günümüzde alanla ilgili ülkemizde yer alan çalışmalarda hâzilin talâkının geçerli olup olmaması ile ilgili görüşler muhtasar olarak yer almakta maalesef konu enine boyuna yeterince tartışılmamaktadır.[19] Ömer Nasuhi Bilmen hâzilin talâkının bağlayıcı olduğunu belirttikten sonra hâzilin talâk ikrarını, bundan farklı tutmuş, hâzilin talâk ikrarına önceden şahit tutulmuşsa bu talakın geçerli olmayacağını ileri sürmüştür. Çünkü O "hezl"i yalan söylemenin delili olarak görüp

[11] İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în*, III, 100.

[12] İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İğâsetü'l-lehfân fî Hükmi Talâkı'l-gadbân*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1986s. 60.

[13] el-Müdevvene'de konuyla ilgili şu ifadeler yer alır: "Bir kimse velisinin huzurunda bikr-i baliğa (bülüğa ermiş bir kız)'ı ondan isteyerek kızını yüz dinar mehirle benimle evlendir dese, velisi de bunu kabul ettikten sonra adam tekrar dönüp ben bu nikahtan razı olmadım dese bu akit onu ilzam eder. Bu durum bey '(satım) akdine de benzemez. Çünkü Said İbnü'l-Müsyyib "Üç şeyde oyun olmaz: nikâh, talâk ve ıtk (köle azadı) zira bunların şakası da ciddidir" demiştir. Bkz. Sahnûn, Abdüsselam b. Saîd et-Tenûhî, elDâru'l-Kütübü'l- 'İlmiyye, Beyrut 1994, II, 131-132.

[14] İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muvakkı'în,* III, 123

[15] Cessas, İbn Ali er-Râzî, , Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1992, 2/99.

[16] Hattâbî, Ahmed b. Muhammed, , el-Matbaatü'l-İlmiyye, Halep 1932, III, 243.

[17] Sanânî, Ebû İbrâhim Muhammed, ,Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 2006, VI, 170.

[18] Şevkânî, Muhammed b. Ali, *şerhu Münteka'l-ahbâr*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993, VII, 21.

[19] Bkz. Karaman, Hayreddin, Mukayeseli İslâm Hukuku, Nesil Yayınları, İstanbul 1991, I,302; Acar, H. İbrahim, "Talâk" DİA, İstanbul 2010, XXXIX, 497.

bunun da ikrarın sıhhatine tesir edeceğini belirterek farklı bir tutum sergilemiştir.[20] Burada zikri geçen âlimlerin ileri sürdükleri bütün delilleri serdedemeyiz ancak konuya ilişkin iki ana eğilimin delilerinin sunulmasında fayda olduğu kanaatindeyiz.

2. Konuyla İlgili İleri Sürülen Deliller

2.1.Hâzilin Talâkının Geçerli Olduğunu Söyleyenlerin Delileri

Hâzilin talâkının geçerli olduğunu ifade eden âlimler şu delilleri sıralamıştır:

Hadise dayanan delil şu şekildedir: Nitekim Resullullah, "ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد النكاح والطلاق والرجعة */Üç şey vardır ki ciddisi de ciddidir, şakası da ciddidir. Bunlar, nikâh, talâk ve ric'at'tır."*[21] Söz konusu hadisten çıkan neticeye göre bu üç şeyin ciddisi ve şakası söyleyenin niyetini dikkate alınmaksızın aynı hükmü tabidir.[22]

Bir diğer delil icmâdır ki bu yukarıda da zikredildi. İbnü'l-Münzîr'in ifadesine göre hâzilin talâkının geçerli olduğunda icmâ vardır.[23]

Üçüncü olarak hâzilin talakının geçerli olduğuna kıyasla istidlalde bulunurlar. Tevbe 9/65-66 ayetlerinde Allah ile O'nun ayetleri ile ve onun elçisi ile -sözde şakalaşmak- alay olarak değerlendirilmiş ve bu tutum küfürle nitelendirilmiştir. Alimler söz konusu şaka yollu boşamanın da buna benzediğinden hareketle geçerli olduğuna kail olmuşlardır. İlgili âyette Allah Teâla "*Eğer onlara, (niçin alay ettiklerini) sorarsan elbette, biz sadece lafa dalmış şakalaşıyorduk, derler. De ki: Allah ile O'nun ayetleriyle ve O'nun peygamberiyle mi alay ediyordunuz? (Boşuna) özür dilemeyin, çünkü siz iman ettikten sonra tekrar kafir oldunuz*."[24] buyurmaktadır. İnkârı gerektiren lafızlarla şakalaşmak tekfir edilmeyi gerektirdiği gibi benzer sözlerle talâk vermek de boşanmayı gerekli kılar.[25]

Bilindiği üzere sarih ifadelerde niyet ve maksada ihtiyaç yoktur. Bu itibarla şaka halinde söylenen talâk terimleri sarih sayıldığından muteberdir.[26]

---

[20] Bilmen, Ömer Nasuhi, , Bilmen Yayınları, İstanbul 1970, II,194.

[21] Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, , nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Müessetü'r-Risâle, Dimaşk 2011, Talâk, 9; Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, , thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009, "Talâk" 9; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, , nşr. Ammâr Tayyâr, Yâsir Hasan, Müessetü'r-Risâle, Dimaşk 2009, Talâk, 13; Dârekutnî, Ali b. Ömer, , thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdulmün'im Şelebî, Abdullatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004 IV, 380.

[22] Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, IV, 215.

[23] İbnü'l-Münzir, *İcmâ,* 113.

[24] Tevbe 9/65-66.

[25] Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır,, Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, Küveyt 1985, II,380.

[26] İbn Müflih, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed, , Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, VII, 269.

Eğer insanlar, boşama ve nikâh lafızlarını kullandıklarında ne şekilde (ciddi mi şaka mı diye) sorgulanacak olsa bu durum, büyük oranda şer'i hükümlerini boşa gitmesine ve kargaşaya neden olacaktır. Çünkü her boşayan ve azad eden kişinin niyeti bilinemez.[27]

2.2. Hâzilin Talâkının Geçerli Olmadığı Görüşünü Savunanların Delilleri

Hâzilin talâkının geçerli olmadığını savunan âlimler iki delil serdetmektedir.

Birincisi, "وإن عزموا الطلق فإن الله سميع عليم /*Eğer (müddeti içinde dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Biliniz ki, Allah işitir ve bilir.*"[28] meâlindeki ayettir. Bu ayet talâkta niyet ve kararlılığa itibar edilmesi gerekliliğine delalet eder. Dolayısıyla bu durum talak tasarrufunda erkeğin ciddi olmasını gerektirmektedir. Hâzil olduğu halde boşama işinde ciddiyet yoktur. Bu yüzden onun talâkı şaka olarak kabul edilir.[29]

Diğeri ise meşhur şu hadistir: "إنما الأعمال بالنية/*Ameller niyetlere göre değerlendirilir.*"[30] Bu hadisinin umum anlamı talâk tasarrufunu da ihtiva etmektedir. O halde şaka halinde veya nikâh bağını çözmek niyeti yoksa talâk geçersizdir.[31]

3. Konuya İlişkin Delillerin Değerlendirilmesi

3.1. Hâzilin Talâkını Geçerli Gören Cumhurun Dayandığı Delillerin Kritiği

Birinci delil: İcmâya karşı muhaliflerin bulunması durumunda, o icmâ hüccet olarak kabul edilemez. Zira Malikî ve Hanbelî fakihlerin bir kısmı, hâzilin talâkının geçersiz olduğunu kabul etmişlerdir.

İkinci delil: *"Üç şey vardır ki ciddîsi de ciddîdir, şakası da ciddîdir: Bunlar nikâh, boşama ve ric'attır."*[32] Cumhurun görüşünün dayandığı deliller, bu hadis ve bu minvalde farklı lafızlarla gelen benzeri rivayetlerdir. Ancak bunlar önce sened yönünden değerlendirilip râvîleri cerh ve tadil bakımından tahkik edilmedikçe sıhhatlerinin kesin olduğuna hükmedilemez. Ayrıca bu rivayetler sened açısından sağlam bir isnada sahip olsa bile metin açısından da bir tenkide tabi tutulması

---

[27] Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak, ,el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968, VI, 188.

[28] Bakara, 2/227.

[29] Şevkânî, VIII, 21.

[30] Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993, "Bedü'l-Vahiy" 1; Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, , nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991, "İmâre" 154-155; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, , thk. Şu'ayb el-Arnaut ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, "Zühd" 26.

[31] Sanânî, , III, 167.

[32] Ebû Dâvud, "Talâk" 9; Dârekutnî, , IV, 380.

mümkündür. Zira hadis sahih olsa bile hangi bağlamda söylenmiş, genel geçerli bir ilke ya da normatif bir hüküm olarak mı, yoksa ortaya çıkan olumsuz şartları izale sadedinde konjonktürle ilintili olarak mı varit olmuş? Bunların da iyi irdelenmesi gerekmektedir.

Üçüncü delil: "Talâk" ile "inkâr" arasında mukayese yapmak isabetli bir kıyas değildir. Çünkü Allah ile onun ayetleriyle ve O'nun Peygamberi ile alay etmek açık bir küfürdür. Fakat hâzilin durumu öyle değildir. Hâzilin talakının ayette belirtilen münafıkların sözde kendi aralarında şakalaştıklarını dile getirip gerçekte Allah ile onun ayetleriyle ve O'nun Peygamberi alay eden istihzaî tutuma benzetilmesi olsa olsa kıyas maalfârık olup sahih bir kıyas olamaz. Çünkü bu ayetlerin nüzul sebebine bakıldığında da bu tür bir ilginin kurulması mümkün gözükmemektedir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Tebük seferine çıkarken, münafıklardan bir grup "*Şu adamın haline bakın, Şam saraylarını fethetmeyi umuyor, O nerde Şam saraylarını fethetmek nerde*" diyerek onu küçümseyip alay konusu yaptılar. Durum Hz. Peygambere vahiyle bildirildi. Münafıklar çağrılıp niçin böyle yaptıkları sorulduğunda yemin ederek inkâr ettiler ve "biz kendi aramızda eğlenip şakalaşıyorduk" diye yalan beyanda bulundular. Söz konusu ayetler bu münafıklar hakkında nâzil oldu.[33]

Dördüncü delil: Sarih lafızlarda niyet ve maksada ihtiyaç yoktur, diyenler, dayandıkları delilleri zikretmemişlerdir. Bu yüzden bu gerekçeye itibar edilemez.

Burada hâzilin talâkının geçerli olup olmamasıyla ilgili tartışma daha çok *"Üç şey vardır ki ciddîsi de ciddîdir, şakası da ciddîdir: Bunlar nikâh, boşama ve ric'attır"* şeklinde farklı lafızlarla gelen bu rivayette odaklandığı için bununla ilgili hadislerin tahricinin yapılmasında fayda var.

3.2. Konuya İlişkin Hadislerin Kritiği

"*Üç şey vardır ki ciddîsi de ciddî, şakası da ciddîdir: Bunlar nikâh, boşama ve ric'attır.*" Bu hadis değişik/benzer lafızlarla birçok sahabîden (çeşitli senetlerle) rivayet edilmiştir. Bunlar Ebû Hüreyre, Ubâde b. Sâmit, Ebû Zer ve Fudâla b. Ubeyd'dir.

Ebû Hüreyre'den gelen hadis[34] Abdurrahman b. Habib b. Edrak, Ata b. Ebî Rebah'tan, o Yusuf b. Mahik'ten, rivayet etmiştir. Tirmizî, "*Bu hadis, hasen garip-tir.*" demiştir. Hâkim ise şunları söylemiştir: "*Hadisin senedi sahihtir. Abdurrahman b. Habib sika râvilerden sayılır.*" Zehebî, Hâkim'in bu değerlendirmesine

[33] Bkz. Taberî, Ebû CaferMuhammed b. Cerîr, , Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 4.Baskı, Beyrut 2005, VI, 409.

[34] Bkz. Ebû Dâvud, "Talâk" 9; Tirmizî, "Talâk" 9; İbn Mâce, "Talâk" 13; Saîd b. Mansûr, II, 415, Muhammed b. Hasan eş- Şeybanî, , III, 203, Tahavî, *Şerhu Ma'ani'l- Âsâr*, III, 98, İbn Carud, , 178, Dârekutnî, III, 256-257, Hâkim, , II, 216, Beyhakî, , VII, 340.

karşı çıkarak rivayet zincirinde yer alan bir râvînin "leyyin"[35] olduğunu belirterek hadisin senedinde illet bulunduğuna vurgu yapmıştır. Senedde yer alan İbn Edrak'in durumu meçhul olduğundan İbnü'l-Kattân bu hadisi zayıf olarak kabul etmiştir. Yine Zehebî, Nesâî'den nakilde bulunarak onun İbn Edrak'in "münkerü'l-hadis"[36] olduğu tespitine yer vermiştir.[37] *Takrîbü't-tehzîb* adlı eserinde İbn Hacer, İbn Edrak hakkında "leyyinü'l-hadis" değerlendirmesinde bulunarak hadisin senedinde illet olduğuna işaret etmiştir. Dahası, "*Bana göre hadisin senedi hasen değil, zayıftır*." diyerek onun sıhhat derecesine vurgu yapmıştır.[38] Bütün bunlardan çıkan neticeye göre Abdurrahman b. Habib b. Edrak'ten gelen rivayet zayıftır, denilebilir.

Ebû Hüreyre'den gelen bir başka rivayet şu şekildedir: *"Üç şey vardır ki şakası yoktur (bunlarda oyun olmaz). Kim ki bunlardan birini şaka olarak söylerse ona vacip olur (yükümlülük doğar) bunlar da: Talâk, azad ve nikâhtır."* Bu hadisi Galib b. Ubeydullah, Hasan el-Basrî'den o da Ebû Hüreyre'den rivayet etmiştir. İbn Adiy *el-Kamil*'de şöyle demiştir: Galib b. Ubeydullah sika ravilerden sayılmaz. Ondan gelen rivayetlerin çoğu münker[39] olarak değerlendirilir.[40] Zehebî, "*mevzû bir hadistir*." derken Yahya b. Main, "*Gâlib b. Ubeydullah sika değil*.", Dârekutnî ise, "*Galib b. Ubeydullah metrûktur*."[41] demektedir.[42] Sonuçta bu rivayete de itibar edilemez.

Ubâde b. Sâmit'ten gelen rivayete gelince o şu şekildedir: "Üç *şey vardır ki onlarla oyun oynanmaz: Talâk, nikâh ve âzâd. Her kim bunları söylerse muteber sonuçları (gereği) doğar."* Hadis, Haris b. Ebî Usame'nin *Müsned*'inde şu raviler tarafından rivayet edilmiştir: Bişir b. Ömer, Abdullah b. Lühey'a'dan o da

[35] Hadis âlimlerine göre bu cerhin beş ya da altıncı mertebesinde olan bir râvî için kullanılan bir sîga. Böyle bir ravînin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani itibar için alınır. Ayrıca râvîlerinde za'îflik bulunan hadis için de kullanılır. Bkz. Aydınlı, Abdullah Hadisevi, İstanbul 2006, s.96.

[36] 1. Cerhin Zehebîye göre beşinci, Irakî'ye göre altıncı mertebesinde bulunan râvî için kullanılan bir sîga. Böyle bir ravînin rivayet ettiği hadis, başka bir senedinin olup olmadığını araştırmak ve ona göre değerlendirmek üzere yani itibar için alınır. 2. Çokça münker hadis rivâyet eden râvî. Bu râvînın rivayet ettiği hiçbir hadis alınmaz. Daha fazla bilgi için bkz. Aydınlı, s. 217.

[37] Zehebî, Muhammed b. Ahmed, , Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009, IV, 270.

[38] İbn Hacer,el-Askalânî, Ahmed b. AliMuhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Halep 1991, s. 338.

[39] 1. Za'îf râvînin kendisinden daha iyi durumda olan râvîye aykırı bir şekilde rivayet ettiği hadis. 2.Çok hata yapan, çok dalgın ve büyük günah işleyen râvînin rivâyet ettiği hadis. Daha fazla bilgi için bkz. Aydınlı, Abdullah s.215.

[40] İbn Adiy, e, VII, 109.

[41] İtham bi'l-Kizb, Fısk, Kesretü'l-Galat, Fartul-Gaflet gibi ağır bir kusurla tenkid edilen râvînin tek başına rivâyet ettiği hadis. Daha fazla bilgi için bkz. Aydınlı, Abdullah s.187-188.

[42] Zehebî, , V, 399.

Ubeydullah b. Ebî Cafer'den, o da Ubâde b. Sâmit'ten[43] nakletmiştir. Bu hadiste iki illet bulunmaktadır:

Birincisi, Ubâde b. Sâmit ve Ubeydullah b. Ebî Cafer arasında inkıta'/kopukluk bulunmaktadır. Çünkü Ubeydullah bu hadisi sahabîlerden değil sadece tâbiînden işitmiştir.[44]

İkincisi, Abdullah b. Lühey'a zayıf ravilerden sayılır. İbn Hacer'in ifadesine göre Abdullah b. Lühey'a kitaplarını yaktıktan sonra zabt ve hıfz sorunu yaşamaya başlamıştır.[45] Bu sebeple o, rivayetlerinde hataya düşebilir.

Ebû Zer rivayeti ise şu şekildedir: *"Her kim şaka olarak boşarsa, boşaması câizdir, her kim şaka olarak bir köle âzâd ederse, onun âzâdı caizdir, her kim şaka olarak evlenirse, nikâhı caizdir."* Bu hadisi Abdurrezzak tahric etmiş olup, o İbrahim b. Muhamed'den o da Safvan b. Muhammed'den, o da Safvan b. Süleym'den, o da Ebû Zer'den rivayet etmiştir.[46] Bu hadisin senedinde iki illet bulunmaktadır:

Birincisi, inkıta'dır. Zira Safvan b. Süleym 72 yaşındayken (h. 132) ölmüş[47] yani hicretin 60. senesinde doğmuştu. Ama Ebû Zer ise Hz. Osman'ın hilafetinde h. 32'de ölmüştür.[48]

İkincisi, Safvan'dan rivayet eden İbrahim b. Muhammed, Abdurrezzak'ın şeyhidir ki, o metruktür. Zira onun yalan söylediğinden söz (kizb ile itham) edilmiştir.[49]

Fudâle b. Ubeyd'den gelen merfu rivayet ise şu şekildedir: *"Üç şey vardır ki onlarla oyun oynanmaz (şaka yollu söylenmesi caiz değildir): Talâk, nikâh ve âzâd."* Bu hadisi Taberânî *Sünen*'de şu senetle tahric etmiştir: Yahya b. Osman b. Salih, babasından, babası, İbn Lühey'a'dan, o da Ubeydullah b. Ebî Cafer'den nakletti, o da Hunes b. Abdullah es-Sebeî'den, o da Fudâle b. Ebî Ubeyd'den rivâyet etti.[50] İbn Heysem rivayet hakkında şöyle demiştir: Senette İbn Lühey'a bulunup bu rivayet diğerleriyle hasen mertebesine ulaşır. Diğer raviler de sahih kişilerdir."[51]

Anlaşıldığı kadarıyla bu hadisin senedinde iki illet bulunmaktadır. Birincisi: hadis topladığı kitapları yakmasından dolayı İbn Lühey'a, râvî olarak zayıf

[43] Heysemî, Ebü'l-Hasen Nuraddîn Ali, , Medine 1992, I, 555.

[44] İbn Hacer, el-Askalânî, , III, 6.

[45] İbn Hacer el-Askalânî, III, 6.

[46] Abdurrezzâk, , thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1970, VI, 134.

[47] İbn Hacer, el-Askalânî, , s. 276.

[48] İbn Hacer el-Askalânî, , s. 638.

[49] Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî, , thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992, II, 178.

[50] Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts., XVIII, 304.

[51] Heysemî, Ebü'l-Hasen Nuraddîn Ali,Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412, IV, 335.

addedilir.[52] Diğeri ise Yahya b. Salih'le ilgili cerh söz konusu olup bazı hadis âlimleri asılsız rivayette bulunduğu gerekçesiyle onu zayıf görmüşlerdir.[53]

Bir diğer rivayet şu şekildedir: "*Cahiliye döneminde bir kişi, kadını boşar sonra ric'at eder ve şöyle derdi: Ben laibim (eğlence/şaka yollu yaptım) . Yine azad eder sonra geri döner ve ben lâibim derdi.*" Bunun üzerine şu ayet nazil oldu: "*Allah'ın ayetlerini eğlenceye almayın.*" Nitekim Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Her kimse boşar veya azad ederse veya evlenirse yahud da evlendirirse sonra ben lâibim (ciddî değilim) derse bu akitler caizdir.*" Bu hadis İbn Merdeviyeh, Amr b. Ubeyd ve el-Hasen tarafından, Ebû'd'-Derdâ'dan rivayet edilmiştir.[54] Heysemî şöyle demiştir: "Amr b. Ubeyd, Allah'ın düşmanlarından sayılır."[55] İbn Ebî Zur'a, rivayetin Mürsel olduğu görüşündedir.[56] Buna göre el- Hasan, Ebû'd'-Derdâ'dan işitmemiştir. Yani sened munkatı' olduğundan zayıf addedilir.

Sahabîlerden gelen mevkuf rivayetleri de tahric etmek gerekmektedir.

1- Ebu'd'-Derdâ'dan, "*Üç şey vardır ki onlarla oyun oynayan ciddi gibidir: Bunlar talâk, nikâh ve âzâddır.*"[57] Bu rivayeti Abdurrezzak, el-Hasan'dan o da Ebu'd'-Derdâ'dan rivayet etmiştir. Lakin el-Hasen, Ebu'd'-Derdâ'dan hadis işitmemiştir. O halde el-Hasen'in müdellis[58] olduğuna hükmolunur. [59]

2- İbn Mesud, "*Her kimse şaka yaparak boşarsa veya şaka olarak nikah akdederse, bu geçerlidir.*" buyurmuştur. Abdurrezzak, *Musannef*'inde İbn Cureyc'den o da Abdulkerim b. Ebî Muharik'ten o da İbn Mesud'dan rivayet etmiştir. Abdulkerim b. Ebî Muharik zayıf bir ravidir.[60]

3- Ali b. Ebî Talip'ten gelen rivayet ise şu şekildedir: *"Üç şey vardır ki oyun olmaz. Bunlar nikâh, talâk ve âzâddır.*" Bu rivayet Süfyan es-Sevrî, Cabir El- Ca'fi', Abdullah b. Neccî kanalıyla Ali b. Ebî Talip'ten rivayet edilmiştir.[61] Cabir el-Ca'fi' râvî olarak zayıf kabul edilmiştir.[62]

4- Ömer İbnü'l- Hattâb'tan gelen rivayet, *"Üç şeyin şakası yoktur: Bunlar nikâh, talâk ve âzâddır.*" şeklindedir. Bu rivayet, İbrahim b. Ömer,

---

[52] İbn Hacer, el-Askalânî, , s. 319

[53] İbn Hacer, el-Askalânî, , s. 594.

[54] İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer, , thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000, I, 282.

[55] Heysemî,, IV, 288.

[56] İbn Hacer el-Askalânî, , I, 390.

[57] Abdurrezzâk, , VI, 133.

[58] Hadiste bulunan bir kusuru daha çok da hoş görülmeyen bir özelliği gizleyerek onun bulunmadığını zannettirecek şekilde rivayet eden râvî. Daha fazla bilgi için bkz. Aydınlı, Abdullah s.201.

[59] Mizzî, , VI, 98.

[60] İbn Hacer el-Askalânî, , s. 361.

[61] Abdurrezzâk, , VI, 134

[62] İbn Hacer el-Askalânî, , s. 137.

Abdulkerim Ebû Umeyye, Ca'da b. Ubeyra senediyle Ömer İbnü'l- Hattâb'tan nakledilmiştir.[63] Bu senette yer alan Abdülkerim'in zayıf bir ravi olduğu belirtilir.[64]

Bu rivayetlerin değerlendirilmesi neticesinde şunlar ortaya çıkıyor:

1- Ebû Hüreyre'nin rivayetinde meçhul (İbn Edrak) ve metruk (Galib b. Ubeydullah) raviler bulunmaktadır.
2- Ubâde b. Samit'in rivayetine gelince bunun senedinde inkıtâ olup ayrıca senedde yer alan İbn Lühey'a ise zayıf bir râvî olarak telakki edilmektedir.
3- Ebû Zer'in rivayetinde ise kopukluk bulunmaktadır. Çünkü İbrahim b. Muhammed metruktür.
4- Fudala b. Ubeyd'in rivayeti ise çok zayıftır. Zira İbn Luhey'a ve Yahya b. Osman problemli ravilerden sayılır.
5- Sahabîlerden gelen mevkuf rivayetlerin hepsi zayıftır.

Zikredilen rivayetler genel olarak zayıf senetlerle varit olmasına rağmen Elbânî bütün senetler nazarı dikkate alındığı takdirde bunların bir birini güçlendirdiğini belirtir. Nitekim Elbânî'ye göre Ebû Hüreyre tarafından gelen rivayet hasen derecesine ulaşmıştır. Fakat Ebu'd-Derdâ'dan gelen rivayet mürseldir. Buna rağmen Ubâde b. Sâmit'ten gelen rivayet onu takviye eder. Sahabîlerden gelen rivayetler ise sabit olmasa da bu rivayetlerden ortaya çıkan mana onlar nezdinde maruf/bilinen bir durumdu."[65] Rivayetlerin senetleri ile ilgili bu incelemeleden sonra Elbânî'nin burada zayıf rivayetlerin birbirini güçlendirdiğine dair görüşünün çok isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

3.3.Hâzilin Talâkını Geçerli Görmeyenlerin Delillerinin Kritiği

Hâzilin tâlakını geçerli görmeyenlerin ileri sürdüğü"Eğer (müddet içinde dönmeyip kadınlarını) boşamaya karar verirlerse (ayrılırlar). Biliniz ki Allah işitir ve bilir." mealindeki âyet ile "Üç şey vardır ki ciddîsi de ciddî, şakası da ciddîdir: Nikah, boşama ve ric'at" mealindeki hadisin telif edileceğine dair tartışma mevcuttur. Şevkânî (ö. 1250/1834), Sâhibü'l-bahr'dan onun bu ayet ve hadisin cem edilebileceği görüşünü nakletmiştir. Zira boşamaya karar vermek için gayr-ı sarih boşama terimleri gerekmektedir. Ama sarih boşama lafızlarında ise "boşamaya karar vermeye" ihtiyaç yoktur.

Şevkânî bu görüşe karşı çıkmış ve burada ayet ile hadis arasında cem'in olmasını gerektiren bir durumun olmadığını belirtmiştir. Çünkü ona göre ayet

---

63 Abdurrezzâk, , VI, 134.

64 İbn Hacer el-Askalânî, , s. 361.

65 Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, İrvâü'l, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1979, VI, 228.

karısına îlâda bulunan kişi hakkında nazil olup zikri geçen hadisle aralarında bir alaka da söz konusu değildir. [66]Ayrıca Sahibu'l-Bahr'ın cem'etmeye dair görüşü isabetli değildir. Çünkü hadisin sıhhati konusunda da yukarıda da geçtiği üzere çok ciddi tartışmalar olup zayıf addedilmiştir. Şevkânî'nin ilgili ayette geçen "boşamaya karar verirlerse" ifadesini sadece îlâ meselesine has kılması da doğru değildir. Çünkü azmedip karar kılmak, kişinin nefsinde (kalbinde) gerçekleşen niyete dönük olup bu durum, bütün akit ve işlemleri için geçerli olduğu gibi talak lafzının kullanımında da geçerlidir.

İkinci delil: "Ameller niyetlere göre değerlendirilir." hadisidir. Sanânî bu hadisin umum ifade ettiğini kabul ederek bunun bu baptaki verilen (hâzilin talakıyla ilgili) hadislerle tahsis edildiğini savunmuştur. Oysa yukarıda tahrici verilen söz konusu rivayetlerin sıhhatinde problem olması nedeniyle Sanânî'nin bu görüşü isabetli gözükmemektedir. Oysa en sahih hadislerden kabul edilen "niyetin esas alınmasıyla ilgili" bu hadisin boşamada niyeti dikkate alan mezkûr ayetle örtüştüğü ve istidlal yönünün güçlü olduğu açıktır. Buna göre konuşmacının niyeti ve maksadı (şaka mı yaptığı ya da ciddi mi) olduğu hüküm bağlanırken dikkate alınması gereken bir husustur.

Değerlendirme ve Sonuç

Hezl durumu eda ehliyetini etkileyen bir faktör olarak kabul edilip malî tasarruflarda olumsuz sonuç doğurması kabul edilmezken talakta dikkate alınmaması isabetli değildir. Ayrıca hezl durumunda kasıt ile beyanın birbirine uymadığı bir gerçektir. Talak lafzını söyleyen kimse "sebebe" dair oluşumu bilerek gerçekleştirse de sonuca dair kastı olmadığından dolayı bu şekilde cereyan eden talakın geçerli olmaması gerekir.

Hâzilin talâkının geçerli olduğunu söyleyenlerin delili *"Üç şey vardır ki cidisi de ciddi, şakası da ciddîdir: Bunlar nikâh, boşama ve ric'attır (ya da âzâd)."* hadisidir. Aslında bu rivayetin zayıf olmasına rağmen farklı senetlerle varit olması ve zayıf rivayetlerin birbirini desteklemesi görüşünden hareketle bunların hasen derecesine ulaştığı ve bununla amel edilebileceği görüşü isabetli olamaz. Zira aile gibi toplumu oluşturan en önemli kurumun, sıhhati sened açısından tartışmalı bir delil (zayıf hadis) ile dağılmasına göz yummak İslâm'ın bu konuda gözettiği temel maksatlardan (makâsıdü'ş-şeria) olan ailenin korunması ilkesi ile çelişir.

Konuyla ilgili hadisin sened açısından zayıf olmasına rağmen benzer lafızlarla -ortak mana ile- ilk dönemlerden itibaren fıkıh eserlerinin genelinde yer alması söz konusu rivayetin metin tenkidi açısından irdelenmesini gerektirmektedir. O halde söz konusu rivayet hangi bağlamda ve ne maksatla varit olmuştur? İşte bu durum meselenin çözümünde belirleyici olacaktır.

[66] Şevkânî, , III, 21.

Cahiliye döneminde kadınların haklarını gözetmeyen hatta zulüm derecesine varan birçok uygulama mevcut idi. Mesela kadını boşamada bir sayı sınırı yoktu. Bir kimse karısını defalarca boşuyor ve geri dönebiliyordu. Yüce Allah Kur'an'da buna "*Boşama iki defadır ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermek.*" mealindeki ayet ile bir sınır getirdi. Ayrıca boşama yetkisi çok istismar edilmekteydi. Bir kimse karısını boşar sonra iddet bitimine yakın geri döner ve tekrar boşar, bundan dolayı iddet bekleme süresi çok uzardı.[67] Taberî'nin naklettiğine göre Ensardan bir adam karısına kızarak "*sana ne yaklaşırım ne de seni bırakırım*" dedi. Kadın bunu nasıl yapacaksın diye sorunca "*seni boşayacağım, iddetin bitmeye yakın döneceğim, sonra yine boşayacağım, sonra yine döneceğim*" dedi. Kadın onun bu tutumunu Hz Peygambere şikâyet etti. Bunun üzerine "boşamanın iki defa"[68] olduğuna dair âyet nâzil oldu.[69] Ayrıca bunu takip eden ayetlerde boşamada izlenilen bu yol ile kadınları sürüncemede bırakıp onlara eziyet etme amacıyla onları zorla tutmanın, düşmanlık ve zulüm olduğu vurgulanmaktadır.[70] Yine cahiliyeden kalan ve tamamen ortadan kalkmadığı görülen bir âdet de boşanmış kadınların başkalarıyla evlenmelerine kocaları, eski kocalarıyla evlenmelerine de velilerinin engel olması durumuydu[71] ki Yüce Allah bunu da şiddetle yasaklamıştır.[72] Görüldüğü üzere burada söz konusu âyetlerde (Bakara 229-232) kadınların ihlal ve istismar edilen haklarının korunması amaçlanmaktadır. İşte zikri geçen rivayetlerde Hz. Peygamberin sergilediği tutumu bu bağlamda anlamak gerekir.

Cahiliye döneminde bir kişi, kadını boşar sonra ric'at eder ve şöyle derdi: Ben lâibim (eğlence/şaka yollu yaptım). Yine azad eder sonra geri döner ve ben lâibim derdi." Bunun üzerine "*Allah'ın ayetlerini eğlenceye almayın.*" mealindeki ayetin nazil olduğu nakledilir.[73] Hz. Peygamber, Allah'ın hükümleri karşısında duyarlılık gösterilmesi sadedinde "*Her kim boşar veya azad ederse veya evlenirse yahud da evlendirirse sonra ben lâibim (ciddi değilim) derse bu durum onu bağlar*" diyerek bir uyarma ve tembihte bulunmaktadır. Yani Hz. Peygamberin bu tutumu irşad mesabesinde konumlandırılabilir. Yoksa onun bu ikaz ve irşad edici sözleri başlı başına müstakil hüküm koyucu (normatif) bir ilke olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim şu rivayetlerde yer alan ifadeler bunu desteklemektedir. Ebû Mûsa el-Eş'arî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber onun kabilesinden (Eş'arî) birine kızarak "*Sizden biri karımı boşadım, karıma (ricat ettim) geri döndüm!!!*

---

67 Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, , Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994, III, 129.

68 Bkz. Bakara, 2/229.

69 Taberî, Câmiü'l-Beyân, II,470.

70 Bkz. Bakara, 2/231.

71 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, , Eser Neşriyat. İstanbul1979, II,793.

72 Bkz. Bakara, 2/232.

73 Taberî, Câmiü'l-Beyân, II,496; Kurtubî, el, III, 157.

Müslümanların boşaması bu değildir (Müslümanların boşanma tarzı bu olamaz). Kadını boşamak istediğinizde iddetinin (temizlik periyodunun) başlarında boşayın"[74] demiş ve boşanmayı belli bir usul ve esasa bağlayarak bunların sürekli ağıza alınıp dile dolanmamasını öğütlemiş böyle yapanları da kınamıştır.

Netice olarak hâzilin talakına itibar edilmemesi yukarıda belirtilen gerekçelerden dolayı nasların ruhuna ve niyeti temel bir esas olarak kabul eden makâsıdü'ş-şerîaya daha uygundur. Ayrıca aileye dair maslahatın korunması da bunu gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1970.

Acar, H. İbrahim, "Talâk" DİA, İstanbul 2010, XXXIX, 496-500.

Apaydın, H. Yunus, "Hezl" *DİA*, İstanbul 1998, XVII, 307-308.

Aydınlı, Abdullah*, Hadis Istılahları Sözlüğü,* Hadisevi, İstanbul 2006.

Azîmâbâdî, Muhammed Şemsülhak, *'Avnu'l-ma'bûd*, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine 1968.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuk-i İslamiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınları, İstanbul 1970.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, *Sahîh,* thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Dâru İbn Kesîr-Yemâme, Beyrut 1993.

Cessas, İbn Ali er-Râzî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî-Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, Beyrut 1992.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sıhâh Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1999.

Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaût, Hasan Abdulmün'im Şelebî, Abdullatif Hırzullah, Ahmed Berhûm, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2004*.*

Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm, *el-İcma.*

Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü ebî Dâvud*, thk. Şu'ayb el-Arnaût ve dğr., Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Dımaşk 2009.

Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *İrvâü'l-ğalîl fî Tahrîc-i ehâdîs-i Menâri's-sebîl*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1979.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu'l-luğa*, thk. Ahmed A. Muhaymir, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004.

Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Kâmûsu'l-muhit*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2011.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzumî, İbrahim es-Sâmerrâi, Mektebetu'l-Hilâl, yy., ts.

Hattâbî, Ahmed b. Muhammed, *Me'âlimü's-Sünen*, el-Metbbaatü'l-İlmiyye, Halep 1932.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nuraddîn Ali, *Buğyatü'l-bâhis*, Medine 1992.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nuraddîn Ali, *Mecma'u'z-Zavaid,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1412.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Takrîbü't-Tehzîb*, nşr. Muhammed Avvâme, Dâru'r-Reşîd, Halep 1991.

[74] Taberî, Câmiü'l-Beyân, II, 496

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İ'lâmu'l-muvakkı'în 'an-Rabbi'l-'âlemîn*, nşr. Muhammed Abdusselam İbrâhim, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1996.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâ'îl b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed, Müessesetü Kurtuba, Kahire 2000.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, , Riyad 1997,

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünen*, thk. Şu'ayb el-Arnaut ve dğr. Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem b. Alî b. Ahmed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru Sadır, Beyrut 1993.

İbn Müflih, Burhaneddin İbrâhim b. Muhammed, *el-Mübdi' fî şerhi'l-Mukni'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997.

İbn Rüşd, Ebü›l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (1997), *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihayetü'l-muktesıd*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1985.

Karaman, Hayreddin, Mukayeseli İslâm Hukuku, Nesil Yayınları, İstanbul 1991.

Kâsânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd, , *Bedâi'u's-sanâi' fî Tertîbi'ş-şerâi',* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1994.

Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1983-1992.

Mübârekfûrî, Muhammed b. Abdurrahmân, Tuhfetü'l-ahvezî bi-şerhi Câmi'i't-Tirmizî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdulbâkî, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, Kahire 1991.

Sanânî, Ebû İbrâhim Muhammed, *Sübülü's-selâm*, Mektebetü'l-Me'ârif, Riyad 2006.

Semerkandî, Muhammed b. Ahmed, *Tuhfetü'l-fukahâ,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1984.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir, *İğâsetü'l-lehfân fî Hükmi Talâkı'l-gadbân*, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut 1986.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 1993.

Şirbinî, Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-Muhtâc*, Beyrut 1994.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ts.

Taberî, Ebû CaferMuhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vili'l-Kur'ân*, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 4. Baskı, Beyrut 2005.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Sünenü't-Tirmîzî*, nşr. Ammar Tayyar ve dğr., Müessetü'r-Risâle, Dimaşk 2011.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, Eser Neşriyat. İstanbul 1979,

Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fî Nakdi'r-ricâl*, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, Beyrut 2009.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Mensûr fi'l-Kavâid*, Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, Küveyt 1985.

ÇAĞDAŞ SORUNLARIN ÇÖZÜMÜNDE ÖNCELİK (NAKİL- AKIL İLİŞKİSİ)

Prof. Dr. Recep ÇİĞDEM
Harran Üniversitesi İlahiyat Fak. İslam Hukuku ABD Üyesi: recep@harran.edu.tr

GİRİŞ

Hukukun kökeni üzerinde hem İslam ülkelerinde hem de Batıda ciddi tartışmalar yapılmış ve hala da yapılmaktadır. Hukukun kökenini iradede arayanlar olduğu gibi irade dışında da arayanlar bulunmaktadır. Allah insanı fıtrat üzere yaratmıştır.[1] Fıtratın en temel ölçüsü ise akıldır. Bu durum, hukukun kökeninde aklın[2] da yer alabileceğini göstermektedir. Ancak kökeni sadece akla indirgemek doğru olmaz. Aklın yanında, vahiy, ortak tecrübe (tarihi geçmiş), uygulamalar (örf) gibi hukuka meşruiyet kazandıracak diğer temeller de bulunmaktadır. Ayrıca, tüm yükü akla yüklemek, akla haksızlık etmek olur, zira bu kadar ağır yükü akıl tek başına kaldıramaz. Ziya paşanın dediği gibi 'idrâk-i meâlî bu küçük akla gerekmez; Zîrâ bu terâzi bu kadar .' Ayrıca, aklın hata yapması, yanlış yönlendirmesi de mümkündür. Ferdi aklın hata yapma oranı yüksek iken ortak aklın hata yapma oranı nispeten daha azdır. Bu nedenle, Şafi başta olmak üzere İslam hukukçuları ortak akla yani icmaya sık sık vurgu yapmışlar ve icmayı nakli delillerden sonra asli/temel delillerden saymışlardır.[3]

---

1 Kur'an, , 30/30.

2 Akıl (ع ق ل ; A-K-L) sözlükte bağlamak (kadının saçını bağlaması), tutmak, engellemek, yasaklamak gibi anlamlara gelir. Devenin bağlandığı zincire veya ipe *ikâl* kelimesi kullanılır. Râgıb el-Isfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Tahkik: Safvan Adnan Davudi, Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut, 2009, s. 578; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Vizâretu'ş-şüûni'l-islamiyye, Suudi Arabistan, t.y. c. 13, s. 485-493; Sarı, Mevlut, *Arapça Türkçe Lugat*, Bahar Yayınları, İstanbul, t.y. s. 1031-1032.

3 Sahabe icması dışında fiilen icmanın olup olmadığı hala tartışmalıdır. Konu ile ilgili bkz. Keleş, Ekrem, İslam hukukunun kaynağı olarak icma, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi

Hz. Peygamber'in ferdi aklı içtihada yönlendirmesi, vahiy olmayan konularda kendisinin içtihat etmesi, sahabe, tabiin uygulamalarında ferdi içtihatlar, mezheplerin bu konuya hassasiyetle yaklaşmaları, ferdi aklın önemli olduğunu göstermiş, hatta bu konuda ümmetin ihtilafı rahmet olarak[4] nitelendirilmiştir. Hatta Hz. Peygamber, içtihadı o kadar çok önemsemiştir ki hata yapanın dahi sevap alacağını ifade etmiştir.[5] Bu durum, faal olan aklın sorumlu olmayacağını göstererek, insanları akıllarını kullanmaya davet etmektir. Kur'an da aklın kullanılmasına sık sık vurgu yapar ve aklını kullanmayanları ağır şekilde eleştirir. Kişinin mükellef olmasının temeli de akla dayanır. Hitap, aklı olan kişileredir. Aklı olmayanların ise mükellef olması söz konusu olmadığından, herhangi bir sorumlulukları da yoktur. Akılları yerinde olup, aklını kullanmayanlar ise ağır şekilde eleştirilmiş, hatta hayvanlardan daha aşağı oldukları ifade edilmiştir. Aklını yanlış kullanarak hevaya tabi olanlar da eleştiriye tabi tutulmuştur.[6]

Aklın önemine işaret eden[7] bazı ayetler şöyledir.

Yoksa sen onların çoğunun (söz) dinleyeceklerini *yahut akıllarını kullanacaklarını mı sanıyorsun*? Onlar hayvanlar gibidirler, belki yolca onlardan daha da şaşkındırlar.[8] Onlar bu sözü (Kur'an'ı) hiç düşünmediler mi? Yoksa kendilerine, önceki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi?[9]

Andolsun, size öyle bir kitap indirdik ki siz orada zikredilirsiniz. *Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?*[10]

Onlara, "Allah'ın indirdiğine uyun!" denildiğinde, "Hayır, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuza uyarız!" derler. Peki, ama, *ataları akıllarını kullanmayan* ve doğru yolu da bulamayan kimseler olsalar da mı?[11] İşte Allah, *aklınızı kullanasınız* diye ayetlerini iyice açıklıyor.[12]

Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.

4 Bunun hadis olup olmadığı ile ilgili bkz. Ebü'l-Fidâ İsmail b. Muhammed Aclûni, Dârul-Kütübi'l-ilmiyyeBeyrut, 1988, c. 1, s. 74-66.

5 Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: 'Hâkim içtihat eder ve isabet ederse iki ecir vardır, içtihat eder ve hata ederse bir ecir vardır,' Ebû Dâvûd, , Hadis no: 3574.

6 'Hevasını ilâh edineni gördün mü?' Kur'an, *Furkân*, 25/43.

7 'Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi.' Kur'an, A'râf 7/172. Bu ayet, insanların akıllı varlıklar olduğuna işaret eder, zira sözleşme ancak mükellefler ile yapılır. Mükellef ise akıllı olan kişidir.

8 Kur'an, , 25/44.

9 Kur'an, , 23/68.

10 Kur'an, , 21/10.

11 Kur'an, 2/170.

12 Kur'an, , 2/242.

Eğer aklınızı kullanırsanız (göreceksiniz ki) biz ayetleri açıkladık.[13] Yazıklar olsun, size de Allah'ı bırakıp tapmakta olduklarınıza da! *Hâlâ aklınızı kullanmayacak mısınız?*[14]

Onlardan sana kulak verenler de vardır. Fakat sağırlara, *hele akıllarını kullanmayana* sen mi işittireceksin?[15]

Şüphesiz, canlıların Allah katında en kötüsü, *akıllarını kullanmayan* sağırlar, dilsizlerdir.[16]

"Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?""Eğer bilmiyorsanız, zikir (ilim) ehline sorun,"[17] denilerek bilginin gücüne işaret edilmiştir. Bilginin kaynağı ise aklı kullanmaktır. Akıl olmadan bilgi elde edilemez.

Hz. Peygamber de bilginin önemine vurgu yapmıştır. "İlim Çin'de bile olsa, gidiniz, alınız, tahsil ediniz.""*Hikmet müminin yitik malıdır. Bulduğu yerde onu almaya daha hak sahibidir.""Müslüman'a ilim öğrenmek farzdır."* Bu ifadeler ilim için gerekirse en uzak diyarlara gidilmesi gerektiğini ve yorumlanmış bilgiye yani hikmete ulaşılması gerektiğini belirtir.

Hz. Peygamber Muaz'ı Yemen'e vali olarak gönderirken ona şöyle sorar: "*Sana bir mesele arz olunursa neye göre hüküm vereceksin? Allah'ın Kitabı'ndakine göre. Allah'ın Kitabı'nda yoksa? Allah Rasulü'nün Sünnet'ine göre. Allah Rasulü'nün Sünnetinde bulamazsan? Hiç çekinmem, kendi reyimle hükmederim." Dedi. Bu konuşmayı naklettikten sonra Muaz şöyle demiştir: Bunun üzerine Hz. Peygamber eliyle göğsüme vurdu ve "Allah'ın Rasulü'nün elçisini, Allah'ın ve Rasulü'nün hoşnut olduğu (cevaba) muvaffak kılan Allah'a hamd olsun*." dedi.[18]

BATIDA HUKUKUN KÖKENİ/MENŞEİ PROBLEMİ

Batıda, hukukun menşei hakkında iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan ilki hukuku irade ürünü sayan, diğeri ise irade dışı sayan yaklaşımdır. Hukukun bilinçli bir iradeden neşet ettiğini savunanlar, bu iradenin aidiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları bu iradeyi Tanrı'ya atfederken, diğerleri İnsan iradesinde bunu aramışlar, bazıları ise toplumsal iradenin hukukun menşei olduğunu savunmuşlardır. Tanrısal iradeyi, hukukun kökeni olarak görenler vahyi esas almışladır. Hukukun menşeinin insan iradesi olduğunu savunanlar ise

---

[13] Kur'an, Âli imrân, 3/118.

[14] Kur'an, , 21/67.

[15] Kur'an, , 10/42. Bu ayette aklını kullanmayanlar sağırlar olarak nitelendirilmektedir.

[16] Kur'an, l, 8/22. Bu ayette aklını kullanmayanlar sağır ve dilsiz olarak nitelendirilmektedir.

[17] Kur'an,

[18] Ebû Dâvûd, *Akdiye*, hadis no: 3592. Konu ile ilgili bkz. Yavuz, Yunus Vehbi, "Ebû Hanîfe'yi Tanımak", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, S. 15 (2002), s. 1-18; Korkmazgöz, Rıza, 'Gazâlî'de hüsün-kubuh meselesi', *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 39, (2015), s. 31-60.

bunu genelde siyasi otoritede aramışlardır. Siyasetin aldığı kararlar emir olarak telakki edilmiş, halk da onlara uyan teba olarak görülmüştür. [19]

Hukukun menşeini, genel iradede arayanlar ise J.J. Rousseau (1702-1778) tarafından ifade edilen toplumun zımni sözleşmesine dayandırırlar. Bu iddiaya göre, hukuk insanların uzlaşmasından doğmuştur.[20] Böyle bir uzlaşmanın varlığını kabul etmek oldukça zordur. Zira günümüzde dahi hukuk seçilmiş bir grup tarafından yapılmakta, genelde halka danışılmamaktadır. Halka danışıldığında ise %51 alan taraf hukukun kökenini oluşturmuş olmaktadır.

Hukuku irade dışı sayanlar da farklı görüşlere sahiptirler. Bazılarına göre hukuk, doğada mevcuttur. Bunun ortaya çıkarılması yeterlidir. Bu yaklaşıma tabii/doğal hukuk denilmektedir. Hukukun kökenini Savigny (1779-1861) gibi tarihte arayanlar da vardır. Bu görüşe göre, hukukun kökeni tarihsel tecrübelerdir. Yani toplumun kendi örfüdür.[21]

Hukuku irade dışı sayan pozitivistlere göre hukuk devletin koyduğu kurallardır. Bazı pozitivistler ise hukuku sosyal olaylarda arayarak sosyolojiye vurgu yapmaktadırlar. Bunlara göre hukuk, sosyal olaylardadır, akıl bunu bulup incelemelidir. Marksistlere göre hukuk 'topluma hâkim olan sınıfın iktisadi çıkarlarının kanuni ifadesinden ibarettir.'[22]

Pozitivist hukukun sorunlarını görenler, doğal hukukun yeniden canlanmasını katkı sağamaya çalışmakta ve hak ile adalet kavramına vurgu yapmaktadırlar. [23] İnsanların vazgeçilmez bazı haklara sahip olduğu vurgusu ile değer anlayışı bu yaklaşımın üzerinde hassasiyetle durduğu konular olmaktadır. Bunlara göre, pozitif hukukların üstünde değişmez ilkeler ve doğrular vardır. Pozitif hukuk bu ilkeleri ve doğruları temel almalıdır.

---

[19] Bilge, Necip Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları, Turhan Kitapevi, Ankara, 1994, s. 181-183. Ayrıca, bkz. Friedmann, W. Legal Theory, Stevens & Sons, Londra, 1944; Yörük, Abdülhak Kemal, Hukukun Umûmî Prensipleri, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1949; Hatemi, Hüseyin; devleti öğretisi, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989; Öktem, Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları, Der Yay, İstanbul 1995; Gözler, Kemal, Hukukun Genel Teorisine Giriş, Us-A yayıncılık, 1998; Hirş, E. Ernst, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri, Bankacılık ve Ticaret H. Araş. E yayınevi, Ankara, 2001; Özkurt, Hülya, Jeremy Bentham'ın faydacı ahlak ve Hukuk teorisi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003; Hatemi, Hüseyin, Hukuk devleti arayışı, Mvt yayınları, İstanbul, 2008; Aral, Vecdi, Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2010; Ünsal, Ahmet, "Hukukun Temeli İle İlgili Yaklaşımlar", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 18, (2010), s. 5-23; Başelma, Fatih, İslam hukuk metodolojisinde emir ve nehiy hükümlerinin hüsün-kubuh açısından temellendirilmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012; Güriz, Adnan, Hukuk Felsefesi, Siyasal Kitapevi, Ankara, 2017.

[20] Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı,* 183.

[21] Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı,* s. 184-185.

[22] Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı,* s.185.

[23] Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı,* s.186-187.

Tarihsel uygulamalara bakıldığında hukukun kökenin de Tanrısal irade ile yönetici iradesinin olduğu karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde hukuk genelde yöneticilerin iradesinden doğmaktadır. Siyasi otoritenin hatalarını asgariye indirmek üzere bazı ülkelerde check-balans sistemi denilen kontrol sistemleri kurulmuştur.[24] Bu kontrol mekanizmalarının en önemlileri arasında Anayasa mahkemeleri ve sivil toplum kuruluşları sayılabilir. Zira pozitif hukuk her zaman ideal hukuku yansıtmayabilir veya siyasi idare ideal hukuktan fazlaca uzaklaşabilir. Bu durumda bunun kontrol mekanizmaları ile olması gerekene yaklaştırmak gerekir.

İSLAM'DA HUKUKUN MENŞEİ PROBLEMİ

Batıda yer alan tartışmaya benzer tartışmalar Müslüman hukukçular tarafından da yapılmıştır. Bazıları hukukun kökenine aklı yerleştirirken, bazıları vahyi yerleştirmiş, diğer bazıları ise ikisi ortasında bir yol bulmaya çalışmışlardır. Bu konu hüsün ve kubuh[25] başlığında genelde kelam biliminde tartışılmıştır. Hukukçular ise bu konuya usulü fıkıh biliminde yer vermişlerdir. Bu konu temelde üç görüş etrafında şekillenmiştir.

Eş'ariyye ve onu takip edenlere göre (Selefiyye, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve bazı Hanefî bilginleri) hüsün ve kubuh şer'îdir, yani bir şeyin iyi veya kötü olduğu ancak vahiy ile bilinebilir. Bir şeye vahiy iyi dediği için iyidir veya kötü dediği için de kötüdür. Zira iyilik veya kötülük eşyanın zatında mevcut değildir. Başka bir ifadeyle bir fiil iyi olduğu için emredilmiş, kötü olduğu için de yasaklanmış değildir, aksine emredildiği için iyi olmuş, yasaklandığı için de kötü olmuştur.[26] Âmidi'nin (v. 1233) ifadesi ile 'fiiller zati ile iyi ve kötü olarak vasıflanmaz, akıl da hüsün ve

---

[24] Bkz. Konakçı, Cemal, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2017.

[25] Kuran'da ''hüsün'' kelimesi 194 yerde kullanılmış, 13 yerde güzel anlamında kullanılmıştır. Müslümanların güzel gördüğü şeylerin Allah katında da güzel olduğunu ifade eden hadis rivayetleri de vardır. Hüsün ve kubuh dört farklı anlamda kullanılmaktadır. 1-Hüsün kemal sıfatı (bilgi), kubh noksan sıfatı (cehalet) ifade eder. 2-Hüsün amaca uygun olan (adalet), kubh, amaca aykırı (zulüm) olandır. 3-Hüsün tab'a uygun olan (tatlı), kubh tab'a aykırı olan (acı) demektir. Bu üç anlamda hüsün ve kubuh aklidir. 4-Hüsün, dünyada övgüye, ahirette sevaba, kubh ise dünyada eleştiriye, ahirette azaba müstahak olmaktır. Bu son anlamda hüsün ve kubhun akli mi şeri mi olduğu konusu tartışmalıdır. Ahmed b. Hanbel, , I, 379; Aclûni, c. 2, 188; Beyâdî, Kemalüddin Ahmet, *İşarâtü'l-Merâm min İbarâti'l-İmâm*, Matbaa Mustafa Halebi, Kahire, 1949, s.75-79; Bilmen, Ömer Nasuhi, , Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, c. 1, s. 54; **Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh",** , c.19, s. 60. Ayrıca bkz. Izıtsu, Toshihiko, , Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010, s. 333-340; Ovacı, Vahap, **İslam hukuk metodolojisinde aklin teşrii rolü (usûl-ü pezdevî ve el-mustasfâ örneğinde hüsün-kubuh,** Yayımlanmamış Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2013.

[26] Bu görüş sahipleri, 'Biz rasul göndermedikçe azap etmeyiz' ayetini delil olarak kullanmışlardır. Kur'an, İsrâ, 17/5; Ebü'l- berakât en-Nesefi, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986, c. 2, s. 455-475; Hafız Şeyh Ahmet, Şerhu Nuri'l-envâr ale'l-menâr, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986, c. 2, s. 455; Muhammed Alâüddin, Şerhu ifâzeti'l- envâr 'alâ metni usuli'l-menâr, Matbaa Mustafa El-babi el-Halebi, Kahire, 1979, s. 249; İbn Abidin, , Matbaa Mustafa El-babi el-Halebi, Kahire, 1979, s. 249; Ömer Nasuhi Bilmen, , c. 1, s. 55; Öğüt, Salim, Şerhu Muntahâb li Hâfızıddin en-Nesefi, b.y, t.y. s. 788.

kubhu belirleyemez.'[27] Bu anlayışa göre, hukukun kökeninde vahiy vardır. Akıl, hukuk oluşturamaz. Ancak akıl, vahyin oluşturduğu hukuku keşfeder ve uygular.

Burada şunu belirtmekte yarar bulunmaktadır. Bu görüşe sahip olanlar kıyası kabul ettiklerine göre, aklın kısmen de olsa hukuk oluşturmasına izin vermektedirler. Zira sınırlı naslarla sınırsız eylemlerin hukuksal vasıfları tespit edilemeyeceğinden buna zorunlu olarak gerek duyulmaktadır. Kıyası kabul etmeyen bazı mezhepler de farklı alternatif metotlar kullanarak akla kapı aralamak zorunda kalmışlardır.

Mutezile ve onları takip edenlere göre (Cehmiyye, Şîa, Kerrâmiyye, bazı Hanefiler ile İslâm filozofları) göre hüsün ve kubuh'un kaynağı akıldır. Akıl bir şeyin iyi veya kötü olduğunu tespit edebilir. Zira iyilik veya kötülük eşyanın bir vasfı olmayıp zatında mevcuttur. Allah eşyanın zatına iyilik ve kötülüğü yerleştirdiğinden akıl bunu keşfedebilir ve vacip kılabilir.[28] Şeri hükümler emareler olup kendileri mucip değildir, akli illetler ise bizzat kendileri muciptir nesh ve tebdile de kapalıdır. Bu görüşte olanlar Hz. İbrahim'in babasına, 'seni ve kavmini açık dalalette görüyorum'[29] ayetini delil olarak alırlar. Hz. İbrahim bu sözü 'erake/görüyorum' akıl ile söylemiştir. O 'bana vahy ediliyor' dememiştir.' [30]

Aklı temel almalarına rağmen, Mutezile alimlerinin kendi içinde görüş ayrılıkları da bulunmaktadır. Nazzâm (v. 845), Ebû Ca'fer el-İskâfî'ye (v. 854) göre hüsün ve kubuh fiilin zatına ait iken, Kâ'bî'ye (v. 931) göre ise sıfatına aittir.[31] Kâdi Abdülcebbâr'a (v. 1025) göre 'mücerret fiillerin hüsnü veya kubhu'ne hükmedilmez. Örneğin birisi ayağa kalkmanın kabih olup olmadığını sorsa, buna hemen mutlak bir cevap veremeyiz, ancak şu kayıtla söyleyebiliriz; ayağa kalkmanın bir gayesi varsa ve tüm kabihlerden de uzaksa, o hasendir. Aksi halde kabih olur.'[32] Mutezile bu görüşe sahip olsa da vahyin verdiği haberlerin de doğruluğunu kabul etmektedir.[33]

---

27 **Âmidî,** , Ta'lik: Şeyh Abdurrezak afifi, Dâru sâmi'i, 2003, c. 1, s. 112.

28 **Âmidî,** c. 1, s. 113; Alâüddin, Şerhu ifâs. 249; İbn Abidin, s. 249; Ömer Nasuhi Bilmen, c. 1, s. 55; İlyas **Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", c. 19, s. 61.**

29 Kur'an, En'âm, 6/74.

30 Ebu Zeyd ed-Debbûsî, , Tahkik: Şeyh Halil Muhyiddin, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, t.y., s. 443; Nesefi, , c. 2, s. 454-457; Hafız Şeyh Ahmet,c. 2, s. 455-456; Salim Öğüt, Şerhu muntahâb, s. 788; İlyas **Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", c. 19, s. 62.**

31 Eş'arî, , Tahkik: Helmut Ritter, Almanya, 1980, s. 356 (http://ia800609.us.archive.org/11/items/waq16164/16164.pdf); İlyas **Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", c. 19, s. 61.**

32 Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996, s. 566.

33 Molla Hüsrev, , Salah bilici kitapevi, İstanbul, 1966, s. 563.

Mutezile usulünü takip ettiğimizde, vahiy olmasaydı da sağlam aklın iyi ve kötüyü tespit ederek hukuk oluşturmasının mümkün olduğu kanaatine ulaşabiliriz.

Mâtürîdîlere ve onları takip edenlere göre (Hanefiler ve bazı Selefiler) hüsün ve kubuh akıl ile bilinebilir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'ye (v. 944) göre, hüsün ve kubuh fiillerin zatında mevcut olup, akıl bunları tespit edebilir, ancak akıl bütün ayrıntılarıyla hüsün ve kubhu bilemez, bu nedenle vahye ihtiyaç duyar. Ona göre, Allah aklı delil yapmıştır, aklın güzel gördüğüne uymayı, kötü gördüğünden kaçınmayı da gerekli görmüştür.[34] Başka bir ifade ile Mutezile düşüncesinde olduğu gibi hüsün ve kubuh fiillerin zatında mevcuttur ve akıl bunları kavrayabilir. Aklın bunları kavramasına rağmen, bunların helal veya haramlığına hükmedebilmesi için vahye ihtiyaç vardır.[35] Bu nedenle, yalnızca akıl ile kişi mükellef/sorumlu olmaz. Zira rekâtların sayıları, zekâtın miktarları, hadler gibi konularda şeri hüküm gelmedikçe akıl bunları bilemez.[36]

Ebü'l-berakât en-Nesefi (v. 1310) şu sroyu sorar: 'Eğer akıl kendi başına mucip değilse, şer'i hükümler illetlerine nispet edilemez, şer'i illetler akıl ile tespit edilmektedir, akli hükümler o zaman illetlerine nispet edilemez?' Kendisi şöyle cevap verir: 'Hem şer'i hem de akli hükümlerin illetlerine nispet edilmesi onların bizzat mucip oluşundan değildir, Gerçekte şer'i ve akli konularda mucip kılan Allah'tır, ancak onun vacip kılışı bizden gayb olduğu için kullara kolaylık olsun diye illetlere nispet edilmiştir. Akıl marifet (bilgi) için alettir ancak mucip değildir.'[37]

Ebu Zeyd ed-Debbûsî'ye (v. 1039), göre, semi deliller ancak aklı istidlal ile delil olur.[38] Ona göre, şer'i bir hüküm olmadan da akıl bizzat kendisi bir delildir. Şeriatla amel vacip olduğu gibi akıl ile de amel vacip olur.[39] Aksine akli veya nakli

---

[34] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, , Tahkik: Fethullah Halif, Dâru'l-camiati'l-mısriyye, İskenderiyye, t.y. s. 224; İlyas **Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", c. 19, s. 62. Bu konu için ayrıca bkz. Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam** Mâtürîdî", , S. 4 (1987), s. 59-75; Bedir, Murtaza, "Reason and Revelation: Abû Zayd al-Dabbûsî on Rational Proofs", , S. 43:2 (2004); Bedir, Murteza, "Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi", *İmâm-ı Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri)*,editör İbrahim Hatiboğlu, Bursa, 2005, c. II; Kıyıcı, Burhaneddin, İbn Teymiyye›de akıl-nakil ilişkisi (Der›u tearuzi›l-akl ve›n-nakli bağlamında), **Yayımlanmamış doktora tezi,** Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009; Cengiz, Yunus, 'Kadı Abdülcebbar'ın bilgi sisteminde algı-akıl ilişkisi', , S. 2, (2010), 1-22; Ayengin, Hüsün - kubuh tartışmaları ve İslam hukukunun kökeni üzerine', , S. 53 (2012), s. 191-207; Eren, Şadi, 'Din ve İlim İlişkisi', Iğdır Üniverstesi , S. 1 (2012), s. 1-9.

[35] Debbûsî, , s. 451, 455, 456.

[36] Nesefi, , c. 2, s. 454-459; Alâüddin, Şerhu ifâs. 249-250; İbn Abidin, s. 249-250; Hafız Şeyh Ahmet,c. 2, s. 455-456; **Ömer Nasuhi** Bilmen, c. 1, s. 55; Salim Öğüt, Şerhu muntahâb, s. 788.

[37] Nesefi, , c. 2, s. 459; Benzer ifadeler için bkz. Molla Hüsrev, , s. 570.

[38] Debbûsî, , s. 442.

[39] Debbûsî, , s. 444.

delil olmadıkça aklın caiz kılabileceğini şöyle belirtir: "Aklın gerekli gördüğünün zıddına şer'i hüküm gelmez. Zira şeriat ve akıl, Allah'ın kullarına iki delilidir ve Allah'ın delilleri birbirini destekler, birbiriyle çelişmez. Şeriatın bir şeyi haram kılması, aklın o şeyin haram kılınmasına cevaz verdiğinin delilidir."[40]

Hafız Şeyh Ahmet, Mutezile ile yakınlığı şöyle ifade eder: "Bizim ile Mutezile arasında fark yoktur, sadece tahricte fark vadır ki o da şudur; onlara göre akıl muciptir, bize göre ise muarriftir (tanımlayıcıdır)."[41] Şemsü'l-eimme es-Serahsi (v. 1090) de aklın mucip olmadığını ifade etmektedir. Memurun bihin hasen oluşunun tespitinde aklın kullanılmadığını, emrin muktezasının şer'an hasen olduğunu ifade emektedir.[42] Benzer şekilde Molla Hüsrev (v. 1480) de Hanefilere göre aklın hüküm koyucu özelliğinin olmadığını ancak bazı fiillerin iyi veya kötü olduğunu bilebileceğini ifade eder. Hanefilerde tercih edilen görüşün, hâkimin Allah olduğunu, aklın ise aciz bir alet olduğunu ifade eder.[43] Ancak Hanefilerde farklı görüşler olduğunu kabul eder ve bunu şöyle ifade eder: 'Aklın hâkim olmadığı bazı konularda mubeyyin olduğu sabit olunca, teklifi konularda akla genel olarak itibar edilmeyeceği de sabit olmuş olur. Bu nedenle akıllı bir çocuk yalnızca aklı ile iman ile mükellef olmaz. Ebu Zeyd [ed-Debbûsi], Fahru'l-İslam, Şemsü'l-Eimme Es-Eerahsi, gibi meşâyihimiz bu görüştedirler. Ebu Mansur (Mâtûridi) ise [çocuğun] mükellef olduğunu ve bunun vacip olduğunu ifade etmiştir. Bu ise Iraklı meşâyihin çoğunun görüşüdür. Bununla Mutezile arasındaki fark şudur: Onlar (Mutezile) aklın bizzat kendisinin mucip olduğunu ifade ediyorlar, bunlar ise (Ebu Mansur ve Iraklı meşâyih) aklın Allah'ın hitaplarında olduğu gibi icaplarını muarrif (tanımlayıcı) olduğunu söylüyorlar. Sahih olan ise bizim meşâyihimizin görüşüdür. Zira ona (çocuğa) [imanı] vacip kılmak nassın zahirine aykırıdır. Aynı şekilde davet kendisine ulaşmamış kişi de mükellef değildir.'[44] Fakat bu konuda tecrübe edinen kişinin yani belli yaş aralığına ulaşan kişinin Allah'ı bilmesi gerektiğini de ifade eder.[45] Kemalüddin Ahmet Beyâdî'ye (v. 1687) göre, akıl bazı şeylerin hüsnünü ve kubhunu vahiy olmadan da bilebilir ancak tamamını bilemez. Örneğin adaletin, doğruluğun hasen oluşu zorunlu olarak bilinir. Ramazan'ın son günü oruç tutmanın hüsnü, Şevval'in ilk günü oruç tutmanın kubhu ise şeriat ile bilinir.[46]

---

40 Debbûsî, , s. 458.

41 Hafız Şeyh Ahmet, Şerhu Nuri'l-envâr ale'l-menâr, c. 2, s. 445-446.

42 Şemsu'l-eimme es-Serahsi, , Eda Neşriyat, İstanbul, 1990, c. 1, s. 60.

43 Molla Hüsrev, , s. 571.

44 Molla Hüsrev, , s. 571-572. Benzer ifadeler için bkz. Beyâdî, *İşâratü'l-Merâm*, s.78-79.

45 Molla Hüsrev, tecrübe süresinin, 17, 18 yıl veya 20-60 yıl arası, olduğu ile ilgili rivayetlere de yer verir. Molla Hüsrev, , s. 572.

46 Beyâdî, *İşâratü'l-Merâm,* s. 76.

Bu anlayışa göre, hukukun kökeninde akıl yer alabilir ancak tespit edilen bu hükümleri dini bir terminoloji ile vasıflandıramaz. Nasların sınırlı olduğu dikkate alındığında, Mâtürîdîlere göre, hukukun kökeninde aklın yer alması ve naslarda hükmü bulunmayan konularda aklın hakem yapılması kaçınılmaz bir sonuç olmaktadır.

AKIL-NAKİL ÇATIŞMASINDA ÖNCELİK

Tarihsel süreçte, hukukun kökeni problemi, akıl mı nakil mi önceliklidir sorusuna evirilmiş ve bu noktada ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. Bazı alimler nakli öncelerken, Fahreddin Râzi (v. 1209) gibi bazıları ise aklı öncelemişlerdir. Fahreddin Râzi'ye göre, akli delil nakli delil ile çatışırsa akli delil öncelenmelidir. Zira naklin akla tercih edilmesi, aklın yerilmesini gerektirir, hâlbuki nakil akla ihtiyaç duyar.[47] İbn Teymiyye (v. 1328), Râzi'ye şu ifadeyi nispet ederek eleştirmektedir: '*Sem'i bir delil ile akli delil veya sem'i ile akıl veya nakil ile akıl veya nakli delilin zahiri ile kat i akli delil veya benzeri ifadeler çatıştığında ya ikisi beraber dikkate alınır ki bu muhaldir, zira bu iki zıddın birleştirilmesidir veya ikisi de reddedilir. Veya sem'i olan öncelenir ki bu da muhaldir, zira akıl naklin aslıdır, şayet onu (nakli) öncelersek, bu naklin aslı olan akla zarar verir, bir şeyin aslına zarar vermek (akla zarar vermek) ona (nakle) zarar vermektir. Bu durumda, naklin öncelenmesi, hem nakle hem akla zarar verir. Öyleyse aklın öncelenmesi gerekir. Sonra, nakil ya tevil edilir ya da bırakılır...*'[48]

Râzi, aklın vacip kılabileceğini şöyle ifade eder: '*Bizim razı ve kani olduğumuz fikir şudur; faydalı olanı yapmayı ve zararlı olanı terk etmeyi mücerret akıl vacip (gerekli) kılabilir...Öyleyse yalnızca akıl [bir şeyi] bize vacip kılma için yeterlidir.*'[49] Râzi, '*Biz, bir rasul göndermedikçe azap edici değiliz,*'[50] ayetindeki rasul kelimesinin akıl olarak yorumlanmasının mümkün olduğunu ifade eder.[51] Zemahşeri (v. 1144) de benzer yorum yapmakta, peygamberlerin insanların akıllarını

[47] Fahreddin Râzi'ye göre, nakli delilin kesinlik ifade edebilmesi için, şu on hususun kesinliğe kavuşturulması gerekir: 1.Lafızları rivayet edenlerin ismeti 2. İrapları, 3. Sarfları (Çekimleri). 4. Müşterek lafız olmamaları 5. Mecaz olmamaları. 6. Zaman ve şahıslara tahsis edilmiş nakil olmamaları 7. Zamir kullanılmaması 8. Tehir-takdim olmaması 9. Nesh olmaması 10. Akli bir itirazın olmaması, akli muarız olursa, akıl tercih edilir. Zira naklin akla tercih edilmesi, aklın yerilmesine neden olur ki bu da naklin yerilmesini gerektirir, zira nakil akla ihtiyaç duyar. Kaynak zanni ise, sonuç ne olacaktır? (Kaynak zanni ise sonuçta zanni olacaktır.) Fahreddin Râzi, *Meâlimu usûliddin*, Mısır, t.y. S. 31. Ayrıca bkz. Erdemci, Cemalettin, 'Kelam ilminde akıl ve naklin etkinliği problemi', http://www.kelam.org/web/upload/files/conferences/cerdemca.pdf, erişim tarihi: 10.2.2018.

[48] *İbn Teymiyye, Der'u Taarudi'l-Aklı ve'n-Nakl,* Tahkik: Muhammed Reşad Salim, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud, 1991, c. 1, s. 4.

[49] Fahreddin Râzi, , Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1981, c. 20, s. 175.

[50] Kur'an, İsrâ, 17/15.

[51] Râzi, , c. 20, s. 174.

kullanmaya teşvik için gönderildiğini ifade etmektedir. Akıllarını kullanmayanların azaba duçar olacağını belirtmektedir.[52]

İbn Rüşd (v. 1198) de, şeriatın suskun olduğu konularda burhan ile amel edilmesi gerektiğini, burhan ile şer'i hüküm çatıştığında ise tevile gidilmesi gerektiğini belirtir.[53]

Tûfi'de (v. 1316) maslahatı önceleyerek benzer bir sonuca ulaşmaya çalışmaktadır. Ona göre, şâri'in gayesi olan maslahat nasla çeliştiği zaman, maslahat nassa tercih edilmelidir. Tûfi görüşünü delillendirmek için 'zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur,' hadisini kullanır.

Akıl ile tespit edilen hüküm vahiyle çelişmediğinde zaten akli hükümde bir sorun olmayacaktır. Çelişme durumunda ise aklın öncelenmesi daha makul gözükmektedir. Zira nassı anlayacak olan da akıldır. Akıl olmadan nass anlaşılamayacaktır. Nasslarda yoğun şekilde aklın faal hale getirilmesi üzerinde durulması da buna işaret etmektedir. Akıl süzgecinden geçirilmeyen hükümler ve eylemler Kur'an'da eleştiriye tabi tutulmuştur. Ancak, her konuda aklın öncelenmesi ise sapmaları beraberinde getirebilecektir. Zira akıl hevasına uymuşsa, sapma kaçınılmaz olacaktır. O nedenle, akıl-nakil arasındaki ince çizgiye dikkat etmek gerekir.

FIKIH'DA NAKİL-AKIL

İslâm hukukunda yararların elde edilmesi (*celbu'l-mesâlih*) ve zararların giderilmesi (*def'u'l-mefasid*) esası hakimdir.[54] Bir fiilin yararlı olduğu akılla tespit edildiğinde, onunla amel edilmesi İslam hukukuna aykırılık teşkil etmeyecektir.[55]

Fıkıh üç temel alandan oluşmaktadır. İbadet, Muâmelât ve Ukûbât. İbadet hükümleri genelde taabbdi hükümler olduğundan bu alanın herhangi bir değişikliğe uğramadan vahiy de belirtildiği şekilde devam etmesi esastır. Ancak mezhepler arası fark bulunduğunda, ihtiyaç durumunda kolay olanın tercih edilmesi, örneğin yolculuk esnasında namazların cem edilmesi, uygulamada kolaylık sağlayacaktır. İhtiyaç olmadığı durumlarda, mezhepler arası geçişler, istikrara zarar

[52] Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, ü'l-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y., c. 2, s. 354.

[53] İbn Rüşd, *lü'l-makâl fî takriri mâ beyne'ş-şeria ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, Dâru'l-maşrik, Beyrut, 1968, s. 35, 51-55.

[54] Mecelle, Madde 30; İbn Aşûr, *Makâsıd*, s. 29.

[55] Bardakoğlu'na göre, Kur'an da yer alan genel ilkeler, akıl ile çatışmaz ve evrenseldir. 'Akitleri yerine getirin', 'karşılıklı rızaya dayalı ticaret hariç batıl yollarla malları yemeyin,' 'Zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur,' ilkeleri evrenseldir. Kur'an, *Mâide,* 5/1; Kur'an, *Nisâ,* 4/29; İbn Mâce, *Ahkâm*, 17; Bardakoğlu, Ali, 'Tabii hukuk düşüncesi açısından İslam hukukçularının istihsan ve istislah görüşü,' *Makâsıd ve İctihad*, Editör: Ahmet Yaman, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010, s. 79.

vereceğinden, bu tür bir uygulamaya gidilmemelidir. İbadetler içerisinde yer alıp günümüzde vergi hukuku ile benzerlik gösteren zekât konusu yeniden ele alınarak toplumun ve devletin giderlerini karşılayacak şekilde düzenlenebilir. Zekâtın dağıtım alanları geniş yorumlanabilir. Örneğin, *fî sebilillah* kavramının hayır kurumları, amillerin (zekât memurları) vergi memurları şeklinde yorumlanması bir sakınca doğurmaz.[56] Zekât gelirleri yetmediğinde, yöneticiler kişilerin mali gücüne uygun olarak vergi ihdas edebilirler. Modern devletin ihtiyaç ve gerekleri klasik dönem ihtiyaç ve gereklerinden çok fazla olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Değişime açık, ma'kûlu'l-mana olan muâmelât alanı ise tamamen yeniden ele alınarak yeni örf ve akitleri kapsayacak şekilde, zaruret, ihtiyaç, umûmu'l-belva, kolaylık ilkeleri ışığında yapılandırılmalıdır. Akitlerde İslam'a uygunluk değil, İslam'a aykırı olmama esas alınmalıdır.[57] Tarih içerisinde faiz yasağını aşmak için kullanılan muamele-i şer'iyye (bey-i bil-vefâ, bey-i bil istiğlâl vb.) türlü hileye dayalı akitler yerine, Kur'an ve Sünnette temel ilke niteliğinde olan ilkeler belirlenmeli, hukuk bunun üzerine bina edilmelidir. Buna göre, iradeyi bozan hata, hile, ikrah, gabin, karşılıksız sömürme gibi durumların akitlerde bulunmaması şartıyla rızaya dayalı basit ve mürekkep akitlerin tamamı mubah ve caiz kapsamında değerlendirilmelidir.[58] Akitlerde şekil serbestisi esas olmalı ancak fertleri ve toplumu korumak için sınırsız veya sınırlı ayni haklar, kefalet, rehin gibi bazı akitlerin şekil şartına bağlanması şart koşulabilir.

Basit ve mürekkep yeni akit türlerinin ihdası toplumun rekabet gücünün artırılması için önem arz etmektedir. Başka bir ifadeyle Müslüman toplumunun gelişebilmesi ve rekabet gücünün artırılması için yeni akit türlerinin geliştirilmesine ciddi ihtiyaç vardır. Ribaya bulaşmadan bu yolların açılması ve toplumun bunlara kanalize edilmesi elzemdir.

Faiz ve riba yasağı dikkatlice ele alınmalıdır. Devletin faizsiz kredi anlayışını geliştirmesi teşvik edilmeli, ancak aynı kredi geri ödendiğinde başkalarına da kullanım imkânı sunmak için enflasyon farkı ödettirilmeli, böylece paranın değerinin korunması sağlanmalıdır. Faizsiz krediler özellikle üretim amaçlı kullandırılmalıdır, tüketime yönelik kredi zorunlu olmadıkça verilmemelidir. Devlet-Kişi, Devlet-Şirket ilişkileri güçlendirilerek karşılıklı güvene dayalı ortaklık ilişkileri kurulmalıdır. Örneğin, üretime yönelik faizsiz kredi yerine, kâr amaçlı birliktelik kurulması yolları araştırılmalıdır. Mikro/Makro kredilerin kara dönüştürülmesi

[56] Bu maddenin açılımı için bkz. Erdoğan, Mehmet, İslam hukukunda ahkamın değişmesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı yayınları, İstanbul, 1990, s.143-145.

[57] Arangül, Muammer, 'Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri', Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi *Dergisi,* S. 17 (2017), s. 30-31.

[58] Bkz. Yusuf Kardavi, Fıkhü'z-zekât, Dârü'l-İrşad, Beyrut, 1969.

ve karın bölüştürülmesi için koşullar oluşturulmalıdır. Kredilerin batık krediye dönüşmemesi için devlet veya bağımsız kuruluşlarca gerçek denetimler yapılmalıdır. Kredileri sui-istimal edenler, denetim görevlerini savsaklayanlar hem parasal hem de cezâi olarak yaptırıma tabi tutulmalıdır. Güven, eman vb. ilkeler, etik ilke haline dönüştürülmelidir. Fertlerin faiz ve tefecilik işlemlerine göz yumulmamalıdır.

Kişiler hukukunda ergenlik yaşı yalnızca buluğ olarak ele alınmamalıdır. Rüşd yaşı esas alınmalıdır. Zira gıdaların giderek bozulması, hormonlu gıdaların tüketimi, insanların biyolojik ve fizyolojik gelişimini olumsuz etkilediği göz önünde bulundurulmalıdır. Mümeyyiz olarak nitelenen 7 yaşında buluğa eren bir çocuk ergen kabul edildiğinde, akitler vb. konularda birçok sorunu beraberinde getireceği unutulmamalıdır.

Aile hukukunda dönemin koşulları dikkate alınarak yeniden düzenlemelere gidilmelidir. Evlilik yaşı dünya toplumlarının dikkate aldığı, fen bilimlerinin önerdiği yaş olarak belirlenmelidir. Şahitler huzurunda nikâh akdinin yapılması ve tarafların hak ve hukukunu korumak için tescil işleminin yapılması esas alınmalıdır. Boşanma resmi işlem olarak sürdürülmelidir. Erkeğin tek taraflı boşaması, toplumda ciddi sıkıntıları beraberinde getirdiğinden ve tarafların ciddi pişmanlıklarına neden olduğundan, dikkate alınmamalıdır. Nisa 35. Ayet[59] bağlamında hakem/hâkim aracılığı ile boşanma işlemleri gerçekleştirilmedir.[60] Boşanma durumunda malların dağıtımında kadının ekonomik katkısı dikkate alınmalı ve hakları gözetilmelidir. Çocuğun bakım ve gözetiminde çocuğun yararı esas alınmalıdır. Çocuğun velayeti konusu ciddi incelemeler sonucunda karara bağlanmalıdır.

Miras hukukunda çocukların maddi durumları dikkate alınmalıdır. Kur'an'da yer alan ikili birli bölüşüm asgari had olarak değerlendirilmelidir. Kadının mağduriyet yaşamaması için murisin gerekli önlemleri alması öncelenmeli, muris gerekli önlemeleri almamışsa devletin müdahalesi söz konusu olmalıdır. Örneğin, murisin hayatta çocuklarına eşit mal dağıtımı yapması özendirilmelidir. İkili birli bölüşümün temelinde denge prensibinin gözetildiği, erkeğe iki pay verilerek evlendiğinde eşinin tüm mali yükümlülüğümü sağlamakla yükümlü olduğu, eşi çalışan bir bayan olduğunda da onun malının kendisine ait olduğunun temel alındığı unutulmamalıdır. Eşlerin kazançları aynı havuzda toplanıp, erkeğin yükümlülüğünün kaldırıldığı ve birlikte harcama yükümlülüğü getirildiği durumlarda ikili birli bölüşmenin amaca hizmet etmeyeceği gözden uzak tutulmamalıdır.[61]

[59] Kur'an, 4/35.

[60] Çiğdem, Recep, Şanlıurfa İlahiyat Vakfı Yayınları, Şanlıurfa, 2015, s. 55-56, 104-107.

[61] Recep, Çiğdem, s. 184-187.

Ceza hukuku genelde tazir kapsamında ele alınmalı; suç ve cezaların tayini devlete bırakılmalıdır. Had cezalarının amacının fertlerin ve toplumun ahlakının korunmasına hizmet etmek olduğu dikkate alınmalıdır. Kamu hakları/Allah hakkı olarak bilinenler, özellikle kul haklarından ayrılmalıdır. Bu bağlamda, zina eylemi kapatılması gereken bir davranış tarzı olarak dikkate alınmalıdır. Hz. Peygamberin 'bunu kapatman gerekmez miydi'[62] yaklaşımı esas alınmalıdır. Zina cezası için öngörülen şartlar suçun ispatını ciddi oranda ağırlaştırdığından, ceza konusu yeniden ele alınmalıdır. Tecavüz suçları ise zina/had kapsamında değil, tazir kapsamında değerlendirilmeli, ispatı için modern delillerden yararlanılmalıdır. İçki içmenin suç oluşturup oluşturmadığı konusu yeniden ele alınmalıdır. Uyuşturucu madde kullanımı ise tazir kapsamında değerlendirilmelidir. Hırsızlık suçunda malın iadesi esas alınmalı, harcanmış malım iadesi cezası uygulandığında, iki ceza verilemez ilkesi dolayısıyla bedensel ceza verilmemeli[63] ancak tazir kapsamında alternatif cezaların verilebileceği değerlendirilmelidir. Hirabe suc ve cezası dikkatlice gözden geçirilmelidir.[64]

Bedene yönelik suçlarda, mali cezalara (diyet), öncelik verilmelidir. Kısas suçlarında, mağdurdan veya yakınlarından kısasın affı konusunu iyice değerlendirmeleri yönünde yönlendirmeler yapılmalıdır.[65] Seri katil ve mürekkep suçlar (hırsızlık ve katil, tecavüz ve katil vb.) tazir kapsamında ele alınmalıdır.

Kamu hukuku alanına giren idare hukukunda temel ilkeler (şura, adalet, ehline görev verme, temel hak ve hürriyetleri koruma vb.) belirlenmeli, diğer uygulamalar dönemin şart ve koşullarına göre değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, tek ümmet ve tek yönetici anlayışı esas olmakla beraber, konjonktürel şartlar dikkate alınmalı ve bu konuda ısrarcı yaklaşımın zararları görmezden gelinmemelidir.

Ahlaklı, erdemli insan ve toplum inşası İslam'ın temel hedef ve amacı olduğundan hassasiyetle bu konu üzerinde durulmalı, erdemli fert ve toplum inşası için tüm gayretler sarf edilmelidir. Erdemli fert ve topluma ulaştığımızda zaten günümüzde sorun olarak gözüken birçok problem de kendiliğinden çözülmüş olacaktır. Ancak böyle bir topluma ulaşmanın ne kadar da gerçekçi olduğu tarihe baktığımızda kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. *Mala yudreku kullülü la yutreku*

---

[62] Başka bir rivayette, Hz. Peygamber, 'aranızdaki haddler [suçları] af edin, bana gelirse ben uygulamak zorunda kalırım' demiştir. Ebû Dâvûd, , (Hadis no: 4376, 4377, 4378). Farklı rivayetler için bkz. Ali b. Sultan Muhammed el-Kâri, , Tahkik: Şeyh Cemali Aytani, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001, c. 7, s. 141-144.

[63] Merğinâni, , Kahraman yayınları, İstanbul, 1986, c. 2, s. 127-130.

[64] İbn Rüşd, , Dârul-Fikr, Beyrut, t.y. 2, s. 341, 343; İbn Qudama, , Dârul-Fikr, Beyrut, 1984, c. 10, s. 300.

[65] Veli'nin katili affetmesi, sulh'dan daha hayırlıdır. Sulh ise kısastan da hayırlıdır. Haskefi, , Kahraman yayınları, İstanbul, 1984, c. 6, s. 548; İbn Abidin, , Kahraman yayınları, İstanbul, 1984, c. 6, s. 548.

kulluhu ifadesinde olduğu gibi, bu alanda ne kadar gelişme sağlanabilirse amaca o kadar çok yaklaşılacaktır.

SONUÇ

'Allah iyiliği ve kötülüğü insana ilham etmiştir.'[66] Bu ayet, iyilik ve kötülüğün tespit kabiliyetinin insanın kodlarına işlendiğine işaret etmektedir. İnsan, kodlarına işlenen iyilik ve kötülüğü akıl ile tespit edebilir.

Tarihte, nakil ve akıl ilişkisi sürekli tartışılmış ve tartışılmaya devam etmektedir. Kimileri nakli esas alırken, diğerleri aklı esas almışlardır. Bazıları ise ikisi ortasında bir yol tercih etmiştir. Nakil ile akıl çatışmadığında bir sorun gözükmemektedir. İkisi çatıştığında ise farklı görüşler belirtilmiştir, ancak aklın öncelenmesinin maslahata daha uygun olduğu anlaşılmaktadır.

İtikadi hükümler ile taabbdi olduğu anlaşılan ibadetler konusunda akıl değil nakil öncelikli olmalıdır. İbadetlerde şekil esası bulunduğundan, bu şekle uyulmalıdır. Zamanın değişmesi ile ahkâmın değişmesinin inkâr olunamadığı[67] konu muamelat konusu olduğundan burada akıl öncelikli olmalıdır. Bu bağlamda, hata, hile, ikrah gabin gibi irade bozucu durumlar ile karşılıksız sömürme olmaması şartıyla tüm akitler (basit ve mürekkep) rızaya dayandığı sürece eşyada/akitlerde asl olan ibahadır kuralı gereğince caiz olmalıdır.

Ukûbât konusu, nakil ile aklın birlikte çalışması gerektiği bir alandır. Cezaların amaç ve gayeleri iyice belirlenmeli, buna göre konu değerlendirilmelidir. Ceza hukukunda haddlerin ispat şartları ağır olduğundan fiilen uygulama alanı bulunmamaktadır. Uygulama alanı olmayan alanda tazir düzenlemeleri esas alınmalıdır.

Ferdin hakkının bulunduğu alanda kısas veya idam toplumda infial oluşturmadıkça veya seri katillik, tecavüz-katil gibi mürekkep suç olmadıkça mağdurun yakınları ikna edilerek alternatif cezalar öngörülmelidir.

İdare hukuku devletin serbestçe düzenleyebileceği bir alan olup, şura/danışma, liyakat ve ehliyet esas olmalıdır.

Kısaca, sorunların çözümünde ve fıkhın tecdidinde karşımızda iki ihtimal bulunmaktadır. Ya kültür ve mezhep içinde kalarak hiyel yollarını kullanmak, ya da temel ilkeleri belirledikten sonra konuları yeniden ele almak. Konuların yeniden ele alınarak İslam'ın temel prensipleri ile çatışmamak kaydıyla hukukun tecdidi daha doğru olacaktır.

---

[66] Kur'an, Şems, 91/8.

[67] Mecelle, Madde 39. Bu maddenin açılımı için bkz. Mehmet Erdoğan *Ahkamın değişmesi*, s. 93-162.

KAYNAKÇA

Aclûni, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ ve müzilü'l-ilbâs ammâ iştehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs,* Dârul-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1988, c. 1, s. 74-66.

Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Altıntaş, Ramazan, 'Kelâmî epistemolojide aklın değeri; http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/314.pdf,

Erişim tarihi: 20.1.2018.

Âmidî, *el-İhkâm fi usuli'l-Ahkâm*, Talik: Şeyh Abdurrezak afifi, Dâru sâmi'i, 2003.

Aral, Vecdi, *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2010

Arangül, Muammer, 'Fıkıh Literatüründe Klasik Ülke Terminolojisi ve Güncel Değeri', Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, S. 17 (2017), s.7-34.

Ayengin, *Tevhit* 'Hüsün- kubuh tartışmaları ve İslam hukukunun kökeni üzerine', *Ekev Akademi Dergisi*, S. 53 (2012), s. 191-207.

Bardakoğlu, Ali, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi, S. 4 (1987), s. 59-75.

Bardakoğlu, Ali, 'Tabii hukuk düşüncesi açısından İslam hukukçularının istihsan ve istislah görüşü,' *Makâsıd ve*

İctihad, Editör: Ahmet Yaman, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

Başelma, Fatih, İslam *hukuk metodolojisinde emir ve nehiy hükümlerinin hüsün-kubuh açısından Temellendirilmesi,* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

Bedir, Murtaza, "Reason and Revelation: Abû Zayd al-Dabbûsî on Rational Proofs", *Islamic Studies*, S. 43:2 (2004).

Bedir, Murtaza, "Hanefî Usûlünün Kuruluş Aşamasında Akıl-Vahiy İlişkisi ya da Hüsün-Kubuh Problemi", *İmâm-ı Azam Ebû Hanife ve Düşünce Sistemi (Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri),* Editör: İbrahim Hatiboğlu, Bursa, 2005, c. II.

Beyâdî, Kemalüddin Ahmet, *İşâratü'l-Merâm min İbarâti'l-İmâm*, Matbaa Mustafa Halebi, Kahire, 1949

Bilge, Necip *Hukuk Başlangıcı: Hukukun Temel Kavram ve Kurumları,* Turhan Kitapevi, Ank.ara, 1994

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhıyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.

Cengiz, Yunus, 'Kâdî Abdülcebbâr'ın bilgi sisteminde algı-akıl ilişkisi', *Mukaddime*, S. 2, (2010), s. 1-22.

Çelebi, İlyas, "Hüsün ve Kubuh", *Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA)*, c.19.

Çiğdem, Recep, 'Tümel yorum bağlamında tikel sorunu', İslam ve Yorum: Yorumun Tarihsel-Düşünsel Bağlam *ve Güncel Toplumsal Hayata Yansıması* içinde, Editör: Mustafa Aslan vd. Malatya İlahiyat Vakfı, Malatya, 2017, c. 3.

Çiğdem, Recep, *Mukayeseli Medeni Hukuk: İslam-Türk Kişi, Aile ve Miras Hukuku,* Şanlıurfa İlahiyat Vakfı Yayınları, Şanlıurfa, 2015,

ed-Debbûsî, Ebu Zeyd, *Takvîmü'l-edille*, Tahkik: Şeyh Halil Muhyiddin, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, t.y.

Ebû Dâvûd, *Sünen*, Tahkik: Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, t.y.

Erdoğan, Mehmet, İslam hukukunda ahkamın değişmesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1990.

Erdemci, Cemalettin, 'Kelam ilminde akıl ve naklin etkinliği problemi',

http://www.kelam.org/web/upload/files/conferences/cerdemca.pdf, erişim tarihi: 10.2.2018.

Eren, Şadi, 'Din ve İlim İlişkisi', Iğdır Üniversitesi *Sosyal Bilimler Dergisi*, S. 1 (2012), s. 1-9.

El-Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak, *Maḳālâtü'l-İslamiyyin,* Tahkik: Helmut Ritter, Almanya, 1980.

Friedmann, W. *Legal Theory*, Stevens & Sons, Londra, 1944.

Gözler, Kemal, *Hukukun Genel Teorisine Giriş,* Us-A yayıncılık, 1998.

Güriz, Adnan, *Hukuk Felsefesi*, Siyasal Kitapevi, Ankara, 2017.

Hafız Şeyh Ahmet, Şerhu Nuri'l-envâr 'ale'l-menâr, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986.

Hallaq, W. B. "Was the Gate of Ijtihad Closed?", *International Journal of Middle Eastern Studies*, s. 16, (1984)

Hatemi, Hüseyin; *Hukuk devleti öğretisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1989.

Hatemi, Hüseyin, *Hukuk devleti arayışı*, Mvt yayınları, İstanbul, 2008.

Hirş, E. Ernst, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Dersleri*, Bankacılık ve Ticaret H. Araş. E yayınevi, Ankara, 2001.

Izıtsu, Toshihiko, *Kuran'da Dini ve Akli Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul 2010.

İbn Abidin, *Hâşiyetü Nesemâti'l-eshâr şerhu ifâzeti'l-envâr*, Matbaa Mustafa El-babi el-Halebi, Kahire, 1979.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir, *Makâsidu'ş-şeriati'l-islâmiyye,* Tahkik: Muhammed Tâhir el-Miysâvi, Dâru'n Nefâis, 2001.

İbn Mâce, *Sünen*, Tahkik: Şuayn el-Arnavud vd. Dâru-r-risâle el-'alemiyye, t.y.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Vizâretu'ş-şüûni'l-islamiyye, Suudi Arabistan, t.y.

İbn Qudama, *El-Muğni*, Dârul-Fikr, Beyrut, 1984.

İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl fî takriri mâ beyne'ş-şeria ve'l-hikme mine'l-ittisâl*, Dâru'l-maşrik, Beyrut, 1968.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, Dârul-Fikr, Beyrut, t.y.

İbn Teymiyye, *Der'u Taarudi'l-Aklı ve'n-Nakl,* Tahkik: Muhammed Reşad Salim, Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suud, 1991.

Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-hamse, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetü Vehbe, Kahire, 1996.

el-Kâri, Ali b. Sultan Muhammed, *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*, Tahkik: Şeyh Cemali Aytani,

Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2001.

Kardavi, Yusuf, Fıkhü›z-zekât, Dârü'l-irşad, Beyrut, 1969.

Kıyıcı, Burhaneddin, İbn Teymiyye›de akıl-nakil ilişkisi (Der›u tearuzi›l-akl ve›n-nakli bağlamında),

Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2009.

Konakçı, Cemal, *Hilâfet anlayışının çağdaş yönetim modelleri ile karşılaştırılması,* Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa, 2017.

Keleş, Ekrem, İslam hukukunun kaynağı olarak icma, Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.

Korkmazgöz, Rıza, 'Gazâlî'de hüsün-kubuh meselesi', *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s. 39, (2015), s. 31-60.

el-Mâtürîdî, Ebu Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd*, Tahkik: Fethullah Halif, Dâru'l-câmiati'l-mısriyye, İskenderiyye, t.y.

Merğinâni, *El-Hidâye*, Kahraman yayınları, İstanbul, 1986.

Molla Hüsrev, *Mirâtu'l-usûl*, Salah bilici kitapevi, İstanbul, 1966.

Muhammed Alâüddin, Şerhu ifâzeti'l-envâr 'alâ metni usuli'l-menâr, Matbaa Mustafa El-babi el-Halebi, Kahire,1979, s. 249.

en-Nesefi, Ebü'l-berakât, *Keşfu'l-esrâr,* Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986.

Öktem, *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, Der Yay, İstanbul, 1995.

Özbilgen, Tarık, "Tabiî Hukuk Görüşünden Sosyolojik Hukuk Görüşüne",

(http://www.journals.istanbul.edu.tr/iuhfm/article/view/1023004790/1023004352) erişim tarihi: 14.3.2018.

Râgıb el-Isfahânî, *Mufredâtu Elfâzi'l-Kur'ân*, Tahkik: Safvan Adnan Davudi, Dâru'ş-Şâmiyye, Beyrut, 2009, s.578.

Ovacı, Vahap, İslam hukuk metodolojisinde aklin teşrii rolü (usûl-ü pezdevî ve el-mustasfâ örneğinde hüsün

kubuh, Yayımlanmamış Doktora tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2013.

Öğüt, Salim, Şerhu Muntahâb li Hâfızıddin en-Nesefi, b.y, t.y.

Özkurt, Hülya, *Jeremy Bentham'ın faydacı ahlak ve Hukuk teorisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2003.

Râzi, Fahreddin, *Meâlimu usûliddin*, Mısır, t.y.

Râzi, Fahreddin, *Tefsiri Kebir*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1981.

Sarı, Mevlut, *Arapça Türkçe Lugat*, Bahar Yayınları, İstanbul, t.y.

Et-Tûfî, Necmeddin, *Kitabu't-ta'yin fi şerhi erba'iyn*, Tahkik: Ahmet H. Muhammed Osman, Müesseetü Reyân, Beyrut, 1998.

Tirmizi, *Sünen*, Ta'lik: Muhammed Nasıruddin Elbâni, Mektebetü maarif, Riyad, t.y.

Ünsal, Ahmet, "Hukukun Temeli İle İlgili Yaklaşımlar", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 18, (2010), s. 5-23.

Mustafa Fatih, *Kitâbu'l-ilim ve hadis kaynaklarındaki yeri,* Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2010, s. Yavuz, Yunus Vehbi, "Ebû Hanîfe'yi Tanımak", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, S. 15 (2002), s. 1-18.

Yörük, Abdülhak Kemal, *Hukukun Umûmî Prensipleri*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1949.

Ez-Zemahşeri, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, Tefsirü'l-*Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, Dâru'l-marife, Beyrut, t.y.

MODERN İLETİŞİM ARAÇLARIYLA YAPILAN AKİTLERİN İSLAM HUKUKU AÇISINDAN YORUMU

Dr. Öğretim Üyesi Arif ATALAY
Osmaniye Korkut Ata Ün. İlahiyat Fak. İslam Hukuku ABD.arifatalay@osmaniye.edu.tr.

Giriş

İcabın kamuya yöneltilmesi ve bu yolla akdin kurulabilmesi, böylece akit meclisinin oluşturulup icap-kabulün gerçekleşmesi İslam Hukuku açısından da gerekli ve mümkün bir durumdur. Satıcının malı üzerine etiket koyması, sosyal medyada, internet ortamında ve benzeri metotlardan biriyle teşhir etmesi icap sayılır ve ehliyet sahibi herkes bunu kabule yetkilidir. Bu tür icabın meydana gelmesi de akitlerin oluşturulmasında temel prensip olan karşılıklı rıza/terâdî şartına aykırı değildir, bilakis rızasın netleşmesinde daha güvenilirdir. İslâm Hukukunun rıza, zorluğu giderme, örf ve âdetleri dikkate alma gibi prensipleri bu kanaati desteklemektedir. İslam hukukunun muamelat yöntemlerinden olarak kabul ettiği; söz, işaret, yazı, teâti, sükût ve elçi gibi irade beyanı vasıtaları ile modern iletişim araçlarıyla yapılan muameleler arasında sıkı bir bağlantı vardır. İnternet ve diğer elektronik araçlarla kurulan akitlerde gerekli olan unsurlar klasik usullerle kurulan akitlerdeki gibi icap ve kabuldür. Önemli olan tarafların icap ve kabul şeklindeki karşılıklı beyanlarının birbirine uygun olmasıyla sözleşmenin kurulmasıdır. İrade beyanlarında aranan bu uygunluk fazlasıyla modern iletişim araçlarıyla da gerçekleşmektedir.

Borçlar hukuku anlamında *sözleşme; iki tarafın karşılıklı ve birbirlerine uygun iradeleri sonucu kurulan bir hukuki işlemdir*. Bu tanım üzerinde düşünüldüğünde, iradelerin nasıl karşılaşması gerektiği ve iki irade arasındaki uyumun nasıl tespit edileceği sorunu akla gelmektedir. Bu bağlamda hazırlar arasında yapılan sözleşmede bir sorun çıkmayacaktır. Ancak bir arada olmayan ya da olamayan

bireylerin kurmak isteğinde oldukları bir borçlar hukuku sözleşmesi açısından izaha gerek duyulmaktadır.[1]

Günümüzde uluslararası ticaret ilerlemiş, hacimli miktarlarda mallar ve hizmetler alınıp yüksek meblağlarda ödemeler yapılmaktadır. Bu tür ticari faaliyetleri klasik dönemlerdeki gibi gerçekleştirmek toplumu sıkıntıya sokacak ve güvenlik ortamı riske girecektir, belki de bazı durumlarda mümkün olmayacaktır. Bu durumda akit meclisi icap, kabul ve kabz gibi akitlerin olmazsa olmazları da klasik dönemlerdeki şekliyle gerçekleşemeyecektir. İşte elektronik ortamı sağlayan internet ve diğer modern iletişim teknikleriyle yapılan akitleşme konusunda rızâilik, teysir/kolaylaştırma, maslahat/yararlılık düşüncesini gözetme gibi İslâm Hukukunun prensiplerini temel almamız gerekir. Ancak konumuzun sınırlarını aşmayıp bunların detaylarına girmeden yeri geldikçe işaret etmekle yetinilecektir.

A. Elektronik Ticaret ve İnternetin Rolü

Son yıllarda gelişen iletişim sektörü sayesinde insanların bir birleriyle olan ulaşımı sınırsız bir hale gelmiştir. Dünyanın farklı bölgelerinden insanlar ve bir ülkenin farklı şehirlerinde bulunan kimseler ihtiyaç duydukları kimselerle temasa geçerek sanki yüz yüzeymiş gibi sözleşmeler gerçekleştirmektedirler. Teknolojinin sunduğu bu hizmetin pratik, ucuz ve çabukluğunun insanlar tarafından tercih sebebi olduğu göz ardı edilmemelidir.[2]

Bu tür sanal ortamlarda akitleşmenin nasıl gerçekleştiğini somutlaştırmamız için öncelikle internetin ve elektronik ticaretin tanımını yapmamız gerekmektedir. Zira klasik dönemlerdeki ticarî ilişkilerle internet ya da elektronik ortamda yapılan ticaretin ortam ve şartlarını zihnimizde şekillendirmemiz modern ortamlardaki akitleşme konusunu somutlaştırmamıza yardımcı olacaktır.

1. İnternet

İnternet, birden fazla haberleşme ağının birlikte meydana getirdikleri; metin, resim, müzik, grafik ve buna benzer dosyalar ile bilgisayar programlarının ve dijital ortamda depolanabilen her türlü verinin paylaşıldığı ve bilgisayar ile karşılıklı olarak iletildiği, bilgisayarlar arasında kurulmuş bir ağlar ağıdır.[3] Yapılan diğer tanımların da birleştikleri ortak nokta; internetin bir ağlar ağı olmasıdır.[4]

---

1 Uyumaz, Alper, , Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Özel Sayı, İzmir 2007, IX, 907.

2 Atalay, Arif, , Kayseri 2016, 202

3 Savaş, Abdurrahman, , Konya 2005, s. 8.

4 Atalay, s. 203.

Bunun dışında bir de intranet vardır. İntranet; bir kurum veya bina içindeki bilgisayarların network[5] ile birbirlerine bağlanmasından oluşur; internetin özel bir firma ya da şirkete tahsis edilmiş halidir.[6]

2. Elektronik Ticaret

a. Tanımı

Elektronik ticaretin yani sözleşmenin internet ortamında kurulması ve bunun sonucu olarak ifanın da yine internet ortamında yapılması durumunda elektronik ticaret karşımıza çıkmaktadır. Doğrudan elektronik ticaretin konusunu o anda fiziki varlığa sahip olmayan mallar ile hizmetler oluşturmaktadır.[7]

Elektronik ticaretin kapsadığı alan ve gerçekleşmesine yardımcı olan araçların çoğalması yanında, bu alanda yapılan işlemlerin de gün geçtikçe artması, elektronik ticaretin net bir tanımını ortaya koymayı zorlaştırmıştır. Buna rağmen konu hakkında şöyle bir tanım ortaya koymamız mümkündür: İnternet üzerinden ve bilgisayar desteği ile telekomünikasyon teknolojisi kullanılarak mal satılması ve hizmet sunulması, ürünlerin ve hizmetlerin tanıtılması ve bunların ticari amaçlarla piyasaya arz edilmesi, satışlarının yapılması ve satış bedellerinin tahsis edilmesi, olarak ifade edilmektedir.[8]

b. Elektronik Ticarette Taraflar

Elektronik ticaret, ticari ilişkiye giren kişilerin sıfat ve yapılarına göre farklı türlere ayrılmaktadır. Elektronik ticaretin her iki tarafını da bir işletmenin oluşturması durumunda B2B (business to business) olarak adlandırılan işletmeden işletmeye elektronik ticaret gündeme gelmektedir. Elektronik ticaretin her iki tarafını da tüketicilerin oluşturması C2C (consumer to consumer) olarak isimlendirilen tüketiciler arası elektronik ticaretten söz edilmektedir. Taraflardan birisini bir işletmenin, diğer tarafı da tüketicinin oluşturması durumunda ise B2C (business to consumer) adı verilen, işletmeden tüketiciye elektronik ticaret ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bir tarafını devletin diğer tarafını da tüketici veya işletmelerin oluşturulduğu elektronik ticaret türleri de ortaya çıkmaktadır.[9]

Elektronik ticarette de taraflarda ehliyet aranmaktadır. Alım-satım yapan kimsenin mümeyyiz olması gerekir. Ancak günümüz hukukuna göre

[5] Bilgisayarları bir birlerine bağlayarak veri iletişimi sağlayan ağdır. bkz. http://enformatik.com.edu.tr/bulusumsozluk.htm

[6] Savaş, s. 8.

[7] Şenocak, Zarife, "Dijital İmza ve Dijital İmzanın Borçlar Kanunu Hükümleri Açısından Ele Alınması", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakultesi Dergisi, Ankara 2001, L/2, s. 97.

[8] Savaş, s. 66.

[9] Savaş, s. 97.

sözleşmelerin kurulabilmesi için taraflardan her ikisinin de birbirlerini tanımaları gerekli değildir. Sokaklardaki para atılınca gazete, yiyecek, içecek vb. otomatlarda jeton ve kart ile alışveriş yapan kimsenin sarhoş olduğu ve yaptığı sözleşmenin geçersiz olduğu husus önemli değildir. Çünkü bu şekilde kurulan sözleşmelerde taraflar edimlerini[10] ifa etmekte ve bu edimlerin geri alınması, iadesi bazen mümkün olmamaktadır. Yine son zamanlarda ülkemizde yaygınlaşan elektronik bilet uygulaması ile henüz ulaşım aracına dahi binmeden ödeme yapılmaktadır. Böyle bir durumda bu ödemeyi toplu taşıma aracının durağına girerken yapan kişinin çocuk ya da temyiz kudretini kaybedecek kadar alkol almış birisi olması durumunda sözleşmenin zayıf tarafı olan yolcunun korunması gerektiği için MK. m. 2'deki dürüstlük kuralı gereği bu sözleşmenin ayakta tutulması mümkün olmaktadır.[11]

Bir çocuğun evde, babasının bilgisayarından, onun kredi kartı bilgilerini girerek pornografik içerikli veya borsa ile ilgili ücretli bir siteye abone olması durumunda, abonelik bedelinin çocuktan veya babasından ne şekilde tahsil edilebileceği sorunu ile karşılaşılabilir.[12] Bu durumda ebeveynlerin çocuklarının internete girişlerini kontrol etmeleri gerektiği ve internete bağlanma hususunda bilgisayarlarında tıklama ile kullanıcı adı şifresini otomatik olarak tamamlayarak bağlantı sağlayan programlar kullanmamaları gerektiği de ifade edilmektedir.[13]

c. Elektronik Ticarette İcab ve Kabul

Bu araçlarla yapılan akitlerde arada mekân farklılığı ve uzun mesafe bulunsa da icab ve kabulün irtibatı hazırlar arasında olduğu gibi meydana gelir. Bu yolla yapılan akitlere kuruluş anı bakımından hazırlar arası akit hükümlerinin uygulanması gerekir. Çağımızdaki yasalar ve İslâm Hukuku araştırmacıları bu hususun kabulünde birleşmektedir.[14]

İcab, hukukî bir tasarrufu inşa için ilk söylenen sözlü beyana denilir. Kabul ise, icab beyanından sonra söylenen sözlü beyandır. İcab, akti meydana getirir; kabul onu tamamlar.[15] İcab, sözleşmenin yapılması teklifini içeren ve bu amaçla

[10] "Edim" deyimi borcun konusunu, borçlanılan hususu ifade eder. Daha somut bir açıklama ile edim, borçlu tarafından teahhüd edilen bir verme'den, bir yapma'dan veya bir yapmama'dan ibarettir. Edimin uygun bir şekilde yerine getirilmesine ise ifa diyoruz. bkz. Tekinay/ Akman/ Burcuoğlu/ Altop, Selâhattin Sulhi/ Sermet/ Haluk/ Atillâ, Tekinay Borçlar Hukuku Genel Hükümler, İstanbul 1988, s. 1008.

[11] Yavuz, Cevdet, Türk Medeni Kanunu, İstanbul 2008, s. 3; Savaş, s. 142.

[12] Özdemir Kocasakal, Hatice, Elektronik Sözleşmelerden Doğan Uyuşmazlıkların Çözümünde Uygulanacak Hukukun ve Yetkili Mahkemenin Tespiti, İstanbul 2003, s. 91.

[13] Savaş, s. 144.

[14] İbrahim, Muhammed Akle, "Hukum'ü icrâi'l-ukûd bi vesâili'l-ittisâl el-hadîse/el-hâtif, el-bark, et-teleks fî dav'i'ş-şeriâ ve'l-kanûn", Mecelletü'ş-şeriâ ve'd-dirâsât el-islâmiyye, Kuveyt Üniversitesi İslâm Hukuku ve İslâm Araştırmaları Fakultesi yayını, yıl: 3, sayı: 5, Kuveyt 1986, s. 131.

[15] Mecelle, md. 101-102; ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Haydar Efendi, Dürerü'l-hükkâm şerhu

muhataba iletilen, muhatabın kabulü ile sözleşmenin kurulmasını sağlayan tek taraflı bir irade beyanıdır. Buna bağlı olarak karşı tarafın peki, tamam veya evet vb. ifadelerle beyanını açıkladığında sözleşme kurulmuş olur. İcap, hüküm ifade etmesi için muhataba yöneltilmeli ve ona varmalıdır. Beyanın muhataba ulaşmasından maksat öğrenilmesi değil onun hukuku alanına girmesidir.[16]

İcap bir şahsa yapılabileceği gibi, belli bir topluma ya da tüm topluma/aleni icab yapılabilir. Bir malın fiyatını üzerine yazmak suretiyle bir mağazanın vitrininde sergilenmesi umuma yapılmış bir icaptır.[17] Nitekim BK'da "semenini göstererek emtia teşhiri, kaideten icap addolunur"[18] yolundaki karine dolayısı ile aksine bir nitelendirmeye sebep olacak somut kayıtlar bulunmadığı hallerde, malın tüm ayrıntılarını içeren ve fiyatını da gösteren bilgilerin bulunduğu web sayfasını icap olarak nitelendirmek doğru olur. İşin niteliği bakımından, ödeme ve teslim şartlarının ayrıca önem taşıdığı dikkate alınacak olursa, bu gibi bilgilerin de yer aldığı bir web sayfası ancak icap olarak kabul edilecektir.[19] İcabın televizyon, radyo, gazete gibi tek yönlü veya interaktif tv. ve İnternet gibi iki yönlü iletişim araçları ile umuma açıklanması da mümkündür.[20]

Web sayfasından yapılan beyanların icap olarak değerlendirilmesi durumunda, sayfayı ziyaret eden kişinin beyanını da kabul olarak değerlendirmek gerekir. Web üzerinden yapılan sözleşmelerin bazılarının kurulması için tıklama yerine muhatabın kabul beyanın açık bir şekilde klavye kullanmak suretiyle yapması gerekir. Muhatap yazmış olduğu bu beyanı, icapta bulunana enter tuşuna basmak suretiyle yollayarak sözleşme kurulmaktadır.[21]

İcabın hitap içermesinin bu tip ticarî ilişkilerde sıkıntıya yol açacağı sebebiyle itirazlar olabilir. Ancak Mâlikî mezhebine ait kaynaklarda icabın sadece muayyen bir kişiye yapılmayacağı aynı zamanda icabın kamuya yöneltilebileceği açıkça ifade edilmiştir. Dolayısıyla icabın muayyen şahsa yöneltilmesi şartının aranmadığı anlaşılmaktadır.[22] Günümüz İslam Hukukçularından Karadâğî de icabın hitap içermesini şart koşmamak gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bu konuda ileri sürülmesi gereken yegâne şart -bir veya daha fazla kişi de olsa,

Mecelleti'l-ahkâm, İstanbul 1330, I, 211-213.

16 Tekinay/Akman/Burcuoğlu/Altop, Tekinay Borçlar Hukuku Genel Hükümleri, İstanbul 1988, s. 108; Savaş, s. 165.

17 Tekinay/Akman/Burcuoğlu/Altop, s. 110; Savaş, s. 166.

18 BK md. 7/f.3.

19 Sözer, Bülent, Elektronik sözleşmeler, s. 41.

20 Özdemir Kocasakal, s. 55; Savaş, s. 166.

21 Özdemir Kocasakal, s. 66; Savaş, s. 235; Falcıoğlu, Mete Öztürk, Türk Hukukunda, Elektronik Satım Sözleşmesi ve Kuruluşu, Ankara 2004, s. 188.

22 Bkz. Desûkî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe (v. 1230/1815), Haşiyetü'd-Desûkî alâ'ş-Şerhi'l-kebîr, Darü'l- Fikr, yy, ts, II, 5-6.

belirli veya belirsiz kişiler de olsa genele de olsa- karşı tarafın biliniyor olmasıdır. İcabın hazırlar arasında yapılan akitte de olsa gaipler arasında yapılan akitte de olsa, karşı tarafın biliniyor olması veya icabın kamuya yöneltilmesi şarttır. Bu konuda esas alınabilecek ölçüler örf ve âdete göre belirlenebilir. Ayrıca icabın örfen bilinen belirli bir süre bağlayıcı olması gerekir.[23]

Bu bilgiler ışığında özellikle günümüz şartları dikkate alındığında, İslâm Hukukunda icabın kamuya yöneltilmesinin mümkün olduğunu ve bu yolla akdin kurulabileceğini kabul etmek gerekir. Buna göre bir satıcının malı üzerine etiket koyması ve benzeri suretlerden biriyle teşhir etmesi icap sayılır ve bunu kabule ehliyet sahibi herkes yetkilidir. Akitlerin oluşturulmasında esaslı bir prensip olan karşılıklı rıza/terâdî şartı gerçekleşmiş olmaktadır. İslâm Hukukunun rıza, zorluğu giderme, örf ve âdetleri dikkate alma gibi prensipleri bu kanaati desteklemektedir.[24] Ayrıca modern iletişim araçlarıyla söz, işaret, yazı, teâti, sükût gibi irade beyanı vasıtaları arasında sıkı bir bağlantı vardır. İnternet ve diğer elektronik araçlarla kurulan akitlerde gerekli olan unsurlar klasik usullerle kurulan akitlerdeki gibi icap ve kabuldür. Tarafların icap ve kabul şeklindeki karşılıklı beyanları birbirine uygun olduğu zaman sözleşme kurulur. Bu uyuşma elektronik sözleşmeler için de aranan bir şarttır.[25]

Bu kapsamda internet, televizyon, gazete, radyo gibi bütün basın yayın organları ile yapılan duyurularda ortaya konan akit teklifleri birer icaba davettir.[26]

"Modern iletişim araçlarıyla yapılan akitlerde icapçının icabından döndüğünün bilinmemesi akit için bir tehlike oluşturur" şeklinde bir itiraz olabilir. Burada olayı çevreleyen şartların veya muamelenin özelliğinin delaletiyle de süre belirlendiği durumunu dikkate alarak Mâlikîlerin çoğunluğuna göre, icab tek başına bağlayıcıdır; örfen karşı tarafa tanınması gerekli süre içinde icaptan rücû geçerli olmayıp bu süre içinde icaptan dönülmüş olsa bile karşı tarafın kabulü ile akit tamam olur.[27]

---

[23] Karadâğî, Ali Muhyiddin, Mebdeü'r-rıdâ/Dirâse mukaarane fî'l-fıkhi'l-islâmî ve'l-kanûni'l-medenî, Beyrut 1985, II, 1079.

[24] Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler", İLAM Araştırma dergisi, Sayı: 1, Ocak-Haziran 1996, s. 15.

[25] Savaş, s. 164.

[26] Savaş, s. 164.

[27] İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed Mısrî (v. 970/1563), el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik, Kahire 1311, V, 228; Hattâb, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (v.954/1547), Mevâhibü'l-celîl, IV, 241; Mahmasânî, Subhî, en-Nazarriyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd fiş-Şerî'ati'l-İslâmiyye, Beyrut, II, 39; Düreynî, es-Seyyid Neş'et İbrahim (v. 206/823), et-Terâdî fî ukûdi'l-mubâdelât el-mâliyye, Cidde 1402/ 1982, s. 272-274.

Ayrıca akit meclisinden anlaşılanın icap ve kabul arasındaki irtibatı sağlayan zaman ve mekân birliğidir.[28] Hanefî hukukçu Kâsânî bu konuda, tarafların düşünme taşınma ihtiyacı dikkate alınmaksızın zaman konusunda sıkı şekilci davranmanın akit yapma kapısının kapanmasına yol açacağını, dolayısıyla bu konuda zaruret prensibine dayanılarak hükmün yumuşatıldığını belirtmektedir.[29]

Bu denge dikkate alınarak Hanefî mezhebinde, icap ile kabul arasında fevriyet şartı koşulmamış, akit meclisinin devam ettiğine hükmedileceği süre içinde kabul halinde icabın varlığını koruması esası kabul edilmiştir. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerinde de hüküm böyledir.[30]

Günümüz İslâm Hukuku araştırmacıları genellikle çoğunluğun görüşünü İslâm Hukukunun ilkelerine ve maslahata daha uygun bulmaktadır. Çağımızdaki kanunlaştırmalarda da daha çok bu görüş esas alınmıştır.[31]

Bu açıklamalar gösteriyor ki, icab ile kabul arasındaki irtibat maddi değil hükmîdir. Yine aynı şekilde gaipler arasında yapılan akitte de meclis birliği hakiki değil hükmîdir.[32] Haber ve elçi vasıtasıyla yapılan akitlerde meclis icabın karşı tarafa iletilmesi ile telgraf, teleks, faks ve mektupla yapılan akitlerde de bunların karşı tarafa okunduğu her yer ve zaman akit meclisi olmaktadır. Yazı ve elçinin karşı tarafa ulaştığı meclis satım akdinin yapıldığı meclis sayılır. Bu durumda hükmen icapçının iradesini nakletmiş sayılır ve icapçı bizzat akit meclisinde hazır bulunmuş gibi kabul edilir.[33] İcabın yöneltildiği kişinin bunu kabul edip etmemekte serbest oluşu/hıyâru'l-kabul bakımından hazırlar arasında olmasıyla gaipler arasındakinde fark yoktur. İcabın muhatabı bunu dilerse kabul eder, dilerse reddeder.[34] Ayrıca Kâsânî'nin akit meclisi hakkındaki şu sözünü de unutmamak gerekir: "Meclis dağınıkları toplar."[35]

---

[28] Satım sözleşmesi esas alınarak akit meclisi şöyle tanımlanmıştır: "Meclis-i bey' pazarlık için olunan ictimâdır", Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, md. 181.

[29] Kâsânî, V, 137.

[30] İbn Nüceym, V, 293; Hattâb, IV, 240.

[31] Karadâğî, Mebdeü'r-rıdâ fi'l-ukûd, II, 1079.

[32] Dönmez, a.g.m, s. 28.

[33] Mecelle, md. 69, 173; Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud (v. 587/1191), Bedâi'u's-sanâî fî tertibi'ş-şerai', Beyrut, ts. (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), V, 138; İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvâhid Sivasî (v. 861/1457), Fethu'l-Kadîr, Beyrut, ts. (Dâru'l-Fikr), V, 79, V, 462, Senhûrî, Abdürrezzak Ahmed (v. 1391/1971), Masâdıru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1990, II, 50; Karaman, Hayrettin, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1991, II, 95; Döndüren, Hamdi, Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali, İstanbul 1993, s. 222.

[34] Dönmez, s. 29.

[35] İbnü'l-Hümâm, VI, 253, 254; Kâsânî, VI, 137.

d. Elektronik Ticarette Mahal

Elektronik ortamda kurulan sözleşmeler mal satımına veya hizmet sunumuna ilişkin olabildiği gibi bilgi temin edilmesi için de olabilir.[36]

Elektronik sözleşmelerin konusunu sadece taşınırlar oluşturabilir.[37] Nitekim TKH.m.3/c'de mal, alışverişe konu olan taşınır eşya olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla günümüzdeki mevzuatta elektronik sözleşme ile taşınmaz/gayrimenkul satımı gerçekleştirme imkânı tanımamaktadır.[38]

Menkul mal fiziki varlığa sahip olan mallarla beraber depolanabilen doğal güçleri ve bu kapsamda herhangi bir veri taşıyıcı üzerinde depolanabilen[39] bilgisayar programı ve dijital ürünleri de mal kapsamında değerlendirmek gerekir.[40]

e. Elektronik Ticarette Akit Meclisi

İşletmeler arası elektronik ticaretin yeni bir uygulama şekli de elektronik pazar yerleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ham madde veya ürün sağlayan işletmenin kendisinin açmış olduğu web sitesinin genel olarak herkes yani bu alanla ilgilenen her işletme tarafından ziyaret edilmesine imkân tanındığı gibi, sadece şifreye sahip olan bayileri tarafından ziyaret edilerek gerçekleştirilen şekilleri de mevcuttur. Eğer sistem (web sitesi) herkese açık ve bu konu ile ilgilenen her işletmenin buraya katılıp işlem yapması mümkün ise bu tür sisteme açık pazar yeri adı verilmektedir. Sistemin kapalı olması ve sadece üye olan işletmelerin katılabilmesine imkân tanınması durumunda ise kapalı pazar yeri'nden söz edilmektedir. [41] Satıcı firmanın satmış olduğu mallardan kaç adet kaldığı, bunların fiyatları, teslim şekilleri burada açıklanmıştır.[42] Diğer taraflar arasında yapılan işlemler de yine aynı şekilde internette elektronik ortamda yapılmaktadır.[43]

Elektronik Pazar yerlerinin aynı sektör içerisinde uzmanlaşıp yoğunlaşması durumunda meydana gelen sisteme dikey pazar yeri adı verilmektedir. Bu sistem genellikle bankacılık, taşımacılık, sigorta ve ağır sanayi dallarında faaliyet göstermektedir. Elektronik pazar yeri farklı sektörler tarafından oluşturulmuş ise bu durumda yatay pazar yeri kavramı ile ifade edilmektedir.[44] Buna göre internet

[36] Savaş, s. 126.

[37] Falcıoğlu, s. 115, 116.

[38] Savaş, s. 127.

[39] Ünal/Başpınar, Mehmet/Veysel, Şeklî Eşya Hukuku, Ankara 2008, s. 71.

[40] Savaş, s. 127.

[41] Özdemir Kocasakal, s. 31.

[42] Savaş, s. 99.

[43] bkz. Savaş, s. 100-104.

[44] Savaş, s. 100.

ortamında açılan Web sitesi ve bu sitelerde oluşturulan yatay, dikey, açık, kapalı pazar yerleri, akit meclisini oluşturmaktadır. Sayılan bu akit meclislerini İslam Hukuku açısından değerlendirmeye tabi tutmayacağız; ancak bunların İslam Hukukuna uzak şeyler olmadığı kanaatinde olduğumuzu da belirtmemiz gerekir. Zira hem meclisin dağınıkları topladığını hem de yazı ve elçinin ulaştığı meclisin akit meclisi olarak kabul edilmesi neredeyse bunlarla bire bir aynı konumdadır. Dolayısıyla bunların İslam Hukuku için de geçerli olan akit meclisleri olduğu kanaatindeyiz.

B. Elektronik Ticaret Yoluyla Alım-satımlarda Mülkiyetin İntikali

Elektronik akit meclisinde siparişin ve sipariş verenin uygun bulunmasından sonra onay gerçekleşmekte ve bağlantı kurulmuş olmaktadır.[45]

Elektronik ortamlarda ve tarafların iradelerinin bilgisayar ve internet aracılığı ile iletildiği sözleşmelerde mal teslimi, sözleşmenin tabiatı gereği klasik usullerle yapılmaktadır. Genellikle kurye, kargo ya da posta tercih edilmekle beraber alıcının malı bizzat depodan kendisinin kabzetmesi de mümkündür. Malın semeni ise farklı şekillerde kabzedilebilmektedir. Semeninin kabzı ise sözleşmenin elektronik ortamda kurulması sırasında elektronik ödeme araçlarından (visa card, master card vb.) birisi kullanılmak suretiyle internet üzerinden ve posta havalesi yoluyla yapılabileceği gibi, malın klasik usulde kurye ile teslimi sırasında teslim eden şahsa da yapılabilir.[46] Dijital ürünlerin teslim ve tesellümünün ise elektronik posta üzerinden yapılması mümkündür.[47]

C. Değerlendirme

İslâm toplumunun yaşaması, ayakta durması neye bağlı ise o toplumsal bir zarurettir.[48] Bugün yoğun ticarî ilişkilerle yüklü dünyada internet, banka ve benzeri kurum ve teknolojiler yoluyla sınırlar ötesinde teslim ve tesellüm olaylarının gerçekleşmesini bir zorunluluk haline getirmiştir. Aksi takdirde ne ekonomik yönden ne de teknolojik yönden ayakta durmak mümkün değildir.

Bir erkeğin bir kadına hayatta isen seni nikâhladım şeklinde mektup göndermesine karşılık kadının da hayatta olup şahitler huzurunda kabul ettim demesiyle nikâh akdedilmiş oluyor.[49] Ayrıca mektubun ulaşma ve elçiliğin ifa yeri akit

[45] Savaş, s. 99.

[46] Savaş, s. 128.

[47] Savaş, s. 207.

[48] Karaman, "İslâm Açısından Borsa ", Menkul Kıymetler Borsası, s. 149.

[49] Bilmen, II, 37.

meclisi olarak kabul edilmiş ve burada yapılan kabul ile akdin tamam olacağı belirtilmiştir.[50]

Bu durumda elektronik ödeme araçları ve kurye İslâm Hukukundaki elçi/risale[51] ve mektup/kitabe[52] olarak değerlendirmemiz mümkündür. Mecelle'de konu ile ilgili olarak geçen şu "الكِتَابُ كَالخِطَابِ"[53]; *mükâtebe muhataba gibidir* meşhur fıkhî kaide bu konuda dikkate değer. Çünkü internet de yazışmadan başka bir şey değildir, hatta alınan tedbirler sayesinde yazışmadan daha da güvenilirdir. Buradan da gaibler arasındaki yazışmanın hazırlar arasındaki konuşma gibi olduğunu anlıyoruz. Nasıl ki mektubun açılıp okunduğu ve elçinin[54] muhataba varıp elçiliğini ifa ettiği meclis akit meclisidir; internet, extranet, intranet gibi her türlü modern iletişim araçlarının konumu da bunlardan farksız hatta daha güvenilirdir. Günümüz İslam Hukukçularından merhum Ali el-Hafîf elçinin tebliğini her yenilemesinde ve mektup baki kaldıkça icabın da kaim sayılacağını ve yeni bir icab olduğunu kabul etmektedir.[55] Ayrıca fukahaya göre özellikleri malın cinsi, miktarı, kalitesi gibi temel bilgilerle cehaleti ortadan kaldıracak şekilde tasvir edilerek akit meclisinde bulunmayan malın satışını mümkün kabul edilmektedir.[56]

Tarafların güvenliği açısından e-ticaretin hukuki olmayacağı iddia edilirse bu her hususta geçerli olabilir. Meselâ mektubu getiren kimse yalancı olabilir, mektup gönderildiği iddia edilen şahıs tarafından gönderilmemiş olabilir, denebilir. Oysa elektronik ortam mektuba göre daha güvenilirdir. Çünkü icab ve kabulde bulunanlar için şifre ve elektronik imza[57] söz konusudur. Satın alınan mal geldiğinde semenin kuryeye teslimi ya da şifreli banka kartlarıyla (visa card, master card vb.) ödemenin yapılması söz konusudur. Ayrıca teâtî yoluyla alım-satımlarda iki bedelden birinin kabzının yeterli[58] görülmesi de bu konunun temellendirilmesinde önemli bir yere sahiptir.

---

50 Kâsânî, V, 138; Mergînânî, V, 411; İbnü'l-Hümâm, V, 462.

51 Kâsânî, V, 138; Mergînânî, V, 411; İbnü'l-Hümâm, V, 462; İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz (v.1252/ 1836), Haşiyetü Reddi'l-muhtar alâ'd-Dürri'l-muhtâr, İstanbul 1984, III, 14.

52 Kâsânî, V, 138; Mergînânî, V, 411; İbnü'l-Hümâm, V, 462.

53 Ali Haydar Efendi, I, 151.

54 Ali Haydar Efendi, I, 264.

55 Hafîf, Ali, Ahkâmu'l-muâmelât eş-şer'iyye, Kahire ts. (Dâru'l-Fikri'l-Arabî), s. 178- 179.

56 İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), el-Muğnî (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Beyrut 1992, IV, 77.

57 İnternet üzerinden sözleşmelerin kurulmasında hukuki güvenliğin sağlanması için, karşı tarafa iletilen bilgilerin (beyanın, mesajın) muhtevasının bütünlüğünün (integrität) sağlanması ve sözleşmenin diğer tarafının kimliğinin, kesin ve güvenilir şekilde tespit edilebilmesi gerekir. Ancak bu şekilde icab veya kabul beyanını şüpheye yer vermeyecek şekilde göndericiye izafe etmek mümkün olabilir. İşte bu güvenilirliği, günümüzde, açık anahtar kiriptografisine dayalı dijital imza tekniği sağlayabilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şenocak, s. 98-135.

58 Mahmud Hamza, (v. 1305/1636), el-Ferâidü'l-behiyye في قبض أحد البدلين كاف لانعقاد العقد با لتعاطي

Modern iletişim araçlarıyla yapılan akitlerin meşruluğu noktasında; İslam hukukçularının ortaya koyduğu tahlillere baktığımızda akitlerle ilgili çözümlere "maslaha" düşüncesini ve bunun zemini olan "zaruret", "teysir" vb. prensipleri ölçü olarak aldıkları unsurunu gözden kaçırmamak gerekir.

Bu araçlarla yapılan akitlerde icab anına, kabul anına ya da kabz anına dair güvenlik ve ispatla ilgili deliller daha sağlam ve somutlaştırılabilir, bunların ispatına dair hiç bir tereddüte ve şüpheye mahal yoktur. Çünkü her şey kayıt altındadır. Bu işlemleri yapan kayıtlar silinse bile kurtarma programlarıyla tekrar ortaya konulabilmektedir. Bu işlemlerin silinmesi ya da kaybolması söz konusu değildir.

II. Banka İşlemlerinde Akit Meclisi İcab ve Kabul

Geçmişi ilk çağlara kadar uzanan, ortaklık esaslı malî aracı kurumların günümüze uyarlanmış şekli faizsiz bankalardır. Bu bankalar İslam tarihinde mevcut olan ve Beytü'l-mal, sarraflar, mudarebe akdi şeklinde işleyen uygulamaların günümüze uyarlanması olarak kabul edilebilir. Banka ve kambiyo işlemleri vasıtasıyla duruma göre hem hazırlar arasında hem de gaipler arasında akit hükümlerinin uygulanmasını ve banka hesaplarında teslim ve tesellümün nasıl gerçekleştiğini ortaya koymaya çalışacağız.

A. Banka ve İşlemleri

Banka kendisinde malların; bazen alma yoluyla, bazen vedîa yoluyla ve bazen de farklı şekillerde dolaştığı bir mekândır. Banka İtalyanca sofra anlamına gelen Banko kelimesinden gelmektedir. Yani alma, verme, değiştirme ve emanet olarak bırakma suretiyle parada tasarrufta bulunulan yerdir.[59]

Faiz sistemine dayalı olarak kurulan ilk modern banka XII. yüzyılda hayata geçirilmiştir. İlk olarak Bendekiyye'de kurulmuş ve daha sonra da sırasıyla 1170'te İtalya'da, 1401'de Bershalona'da ve 1609'da Amsterdam'da kurulan bankalar bunu takip etmiştir. XIX. Yüzyılda Avrupa'da gerçekleşen sanayi devrimiyle birlikte modern banka kurma hareketi bütün Avrupa'da yayılmıştır. İslâm Âleminde ise ilk faizli banka, 1898'de, Mısır'da, Mısır Milli Bankası adı altında kurulmuştur.[60]

İslâm Bankacılığı değişik alanlarda İslâm Hukukunun ışığı altında finansman ve yatırım işlerine doğrudan katılan ya da malî ve parasal işlemleri yerine getiren İslâmî mâlî kurumlardır.[61] İslâm Bankacılığının, Türkiye'deki kullanılan ifadesiyle Katılım Bankalarının mantığı; alıcı tarafından hemen ödenmesi gereken bir

fil-kavâ'id ve'l-fevâidi'l-fıkhiyye, Beyrut 1986, s. 51.

[59] Tantâvî, Muhammed Seyyid, Muamelâtu'l-bunuk ve ahkâmuhâ'ş-şer'iyye, Kahire 1997, s. 121, 122.

[60] Beki, Abdülaziz, İslâmda Modern Ticari Meseleler, Kayseri 1996, s. 98.

[61] bkz. Rifaî, Fadi Muhammed, el-Masarifu'l-İslâmiyye, Beyrut 2004, s. 17.

karşılık olmaksızın, üretim faktörlerinin veya mal ve hizmetlerinin temini şeklindedir. İslâmi Finansman, ödenmesi sonraya bırakılmış üretim faktörlerini, malları veya hizmetleri temin etmenin bir adıdır.[62]

İslâm Bankası bu işlemleri gerçekleştirirken "Venture Capital" sistemini kullanmaktadır. Venture Capital sistemi, İslâm Hukukundaki müteradifi olan "Mudarabe"den sonra 1990-'da- ortaya çıkmıştır. Daha doğrusu Venture Capital Şirketinin faaliyeti, İslâm Bankalarının ana faaliyetidir.[63] Muşâraka'dan bahsederken asıl olan kâr-zarar ortaklığıdır, bankaya başkalarının ortak olmasıdır. Mudaraba, muşarâka, venture capital de kâr-zarar paylaşımı esasına dayanır. Bunlar İslâm Bankacılığında, genel olarak, yatırımlar el-İstismâr (الاستثمار), adı altında toplanmaktadırlar.[64]

Bankalar veya yerel sarraflarda parayla işlem yapılması genel itibariyle iki şekilde gerçekleşmektedir:

Birincisi: Banka temsilcisinin satmak istediği parayı ödemesi mukabilinde istediği dövizi almasıyla gerçekleşen işlemdir. Böyle bir işlemde karşılıklı kabzetme devam ettiği müddetçe bir sorun yoktur, meclis uzasa da akit tamam olur.[65]

İkincisi ise:

1) Müşterinin, kendi cari hesabına[66] veya katılım hesabına[67] (mudarebe veya şirket) kaydedilmek üzere İslâm Bankasına ödediği bir miktar parayı bankanın müşterinin cari hesabına kaydetmesiyle banka borçlu olur. Bu kaydetme bankanın bir tür kabzıdır. Mudarabe veya şirket gibi katılım hesabı olması durumunda da mudarib veya ortak olur.
2) Müşteri kendi özel hesabına döviz (dolar, euro vb.) olarak kaydedilmek üzere bankaya ödediği bir miktar parayı banka teslim alarak tahvil işlemlerini, yani yatırılan paraya mukabil olan dövizlerde sarf işlemini gerçekleştirerek karşılığı olan miktarı müşterinin özel hesabına girdikten sonra

[62] Kahf, Monzer, "Islamic banking and development", (trc. Mustafa Acar), İslâmi Araştırmalar Dergisi, sy. 4, Ankara 2003, s. 551.

[63] "Venture Capital" kavramı ve İslâm bankacılığı ile ilişkisi için bkz. Bayındır, İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık, İstanbul 2005, s. 107- 113.

[64] Tantâvî, s. 124; Çizakça, Murat, Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları, İstanbul 1993, s. 31, 32.

[65] Karadâğî, a.g.m, s. 589, 590, 591.

[66] Türk Lirası ve döviz cinsinden açılabilen ve talep anında kısmen veya tamamen her an geri çekilebilme özelliği taşıyan, karşılığında hesap sahibine kâr veya her ne isim altında olursa olsun bir bedel ödenmeyen hesap türüdür. bkz. Atıcı, Mahmut, Sorularla Özel Finans Kurumları ve Bankacılık, İstanbul, 1990, s. 362- 366.

[67] Kurum, çeşitli vadelerle toplanan fonları birlikte kullanma hakkına sahiptir. Bu durumda her vade grubu kâr ve zarardan katkısı oranında pay alır. Hesap sahibi ancak kendi vade grubuna isabet eden kâr dağıtımında hak sahibi olur. bkz. Atıcı, s. 366.

müşteriye yapılan işlemin belgesini verir. Bu tür gerçekleşen sarf işlemi zimmette gerçekleşiyor kabul edildiğinden caizdir.[68] Zira Bakî' hadisinde[69] anlatılan olayda Hz. Peygamber İbn Ömer'e, günün rayiç kurunun esas alınması şartıyla, zimmete bulunan bedel yerine başka cins bir para verilmesinde sakınca olmadığını ifade etmiştir. Böyle bir durumda Hz. Peygamber (s.a) taraflar ayrılmadan işlemin tamam olmasını şart koşmuştur. Bu tür bir muamele, zimmette sarf niteliğindedir. Dubai'de yapılan İslâm Bankası Konferansında alınan kararlar da bu konuyu destekleyen mahiyettedir. Şöyle ki: Döviz alım-satımları için özel muamelelerde devamlılık gözetilir, bu durum banka işlemlerinin açıklanmasında açık bir şekilde yapılır. Bu konularda İslâm Hukukunun sarf hükümleri tatbik edilir.[70]

3) Tahvil işlemlerinde paranın doğrudan doğruya nakit olması veya çek olarak havale edilmesi aynı konumdadır. Paranın nakit olarak ödenmesi halinde; müşterinin, havale yapacağı kimsenin para birimine çevrilmesi için bankaya bir miktar para ödemesiyle paranın havale yapılan kimsenin hesabına girmesi veya kendisine havale yapılan kimsenin doğrudan parayı alması şeklinde yapılan kabz işlemi caizdir. Çünkü müşterinin tahvil kâğıtlarını alması ve havale edilen miktarın tespit edilmesi kabz konumundadır. Bankanın bir başkasına havale yapması süftece konumundadır.[71] Süftece de fakihlerden bir kısmına göre caizdir.[72]

Müşterinin çek yoluyla havale etmesi de üç şekilde gerçekleşir:

1) Müşteri parayı tahsil edecek bankanın şubenin adına yazılmış olan çeki vermesiyle banka şubesi, çek yazanla yazılan arasında ilk hesabın eksilmesinden dolayı düzenleme işlemi yapar ve çekin kıymetini ikinci kişinin hesabına izafe eder veya ikinci kişi hesaba izafe edilmeden parayı nakit olarak teslim alır. Bu havale işlemi de sahihtir. Teslim ve tesellüm işlemleri banka ve müşteri arasında sahih bir şekilde gerçekleşmiştir.

2) Müşteri yazılmış olan çeki bankanın diğer şubelerinden birine sunar, banka şubesi de çeki yazanla çekten faydalanacak olan kimse arasında borçluluk işlemlerini gerçekleştirir. Bu işlem de caizdir, çünkü bir

[68] İbn Rüşd, Ebü'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (v. 595/1198), Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesıd (thk. Abdülmecid Tu'me Halebî), Beyrut 1997/1418, II, 200; İbn Kudâme, IV, 53.

[69] Ebû Dâvûd, "Büyû've icârât", 14.

[70] Karadâğî, a.g.m, s. 589.

[71] Karadâğî, a.g.m, s. 589, 590.

[72] Şâfiî, Muhammed b. İdris (v. 204/819), Kitâbu'l-Üm, (thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed) Kahire 1961, III, 30; Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090), el-Mebsût, İstanbul 1983, XIV, 37; Kâsânî, X, 599; İbn Kudâme, IV, 354.

bankanın zimmetinde gerçekleşen mali bir işlem, diğer şubelerinde de gerçekleşmiştir, kabz işlemi meşrû bir yöntemle meydana gelmiştir.

3) Müşteri yazılmış olan çeki başka bir bankaya takdim eder. Banka çeki müşterinin hesabına vedîa olarak bırakır. Sonra çekin ait olduğu diğer bankadan kıymetini tahsil işlemini takas odasında gerçekleştirir.[73]

Bu havale işlemi, bankanın kendisiyle çalışan müşterinin nakit olarak veya çek ile havale edilmesini istediği miktarı, başka bir bankaya veya herhangi bir bölgedeki şahsa havale işlemini gerçekleştirmesiyle olmaktadır. Bu işlem ya belgelerle yapılır ya da teleks, faks, telefon ve benzeri şekillerle yapılır, hepsi için de aynı durum söz konusudur. Havale ile ilgili bu işlemler, fakihlerin bir kısmının caiz gördüğü süftece işleminin esasları dikkate alınarak şekil almaktadır. Banka çekinin ve seyahat çekinin kabzının paranın kabzı konumunda olması hakkında çekinilecek bir durum yoktur.[74]

B. Hükmî Kabz

Hükmî kabz fakihlere göre; gerçekte hissedilmese de zaruretler ve buna sevk eden sebepler nedeniyle gerçek anlamdaki kabzın yerini tutar. Bu kabzın dikkate alınması, takdîrî ve hükmîdir. Gerçek kabzın hükümleri hükmî kabza da uygulanır; burada üç hal söz konusudur:[75]

a- Hanefî mezhebine göre tahliyeyle menkullerin kabzı, gerçek anlamda kabzedilmese bile fiilî yapılmış kabz gibidir. Tahliye ile yapılan kabz hükmî kabzdır ve hakiki kabzın hükümlerine tabidir.[76] Hanbelîler'e göre gaiblik, yani hazır olmayanın hükmüyle hazır olanın hükmü bir değildir. Mebî'in gaib olması, onu tahliye etmekle kabzedilmiş olarak kabul edilmez.[77]

b- Kabzetmek gerektiğinde kabzedenle teslim eden aynı kişi olursa; kabz, niyete göre gerçekleşir. Alacaklının elindeki malda borçlunun hakkı olması halinde borcuna mukabil kendi adına alması için alacaklıya borçlunun izin vermesiyle kendisi için kabzetmiş olur. Bu bir babanın elindeki oğlunun malını satın alacağı zaman kendisinden kendisi için kabzetmesi gibidir.[78]

c- Borç verenin zimmeti, alacağının misli olan bir şeyle, hükmen ve takdiren borçlunun lehine meşgulse, borç veren alacağı için kabzeden olarak

---

[73] Karadâğî, a.g.m, s. 590.

[74] Karadâğî, a.g.m, s. 591.

[75] "Kabz", Mv. F, XXXII, 263.

[76] Kâsânî, V, 244; İbn Âbidîn, IV, 562, 563; Ali Haydar Efendi, II, 429.

[77] Â'nî, Muhammed Rıza Abdulcabbâr el-Â'nî, "Kabz", MMFİ, Mekke 1990, s. 504.

[78] "Kabz", el-Mevsûat'ul-fıkhiyye (Mv. F) (nşr. Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye), Kuveyt 1995, XXXII, 263.

kabul edilir. Çünkü zimmette sabit olan malda, borçlu hak iddia ettiği zaman, borç verenden mislini yeni bir akitle veya iki deynden birinin gerektirdiğiyle alır.[79] Bunlar da zimmette gerçekleşen hükmî kabzdır.

Bankacılık işlemlerinde yapılan kabz da bunların gelişmiş şeklidir ve bunlar gibi hükmî kabzdır. Zira zimmetteki malın, cinsini ve vasıflarını söylemekle satış sahihtir. Burada iki karşılıktan birinin belirlenmesi gerekir, aksi takdirde deyn ile deynin satışı olur ki bu da batıldır. Fakat selem aktinin hilafına, aynı mecliste kabzedilmesi şart koşulmaz, tayin etmek kabz konumundadır. Çünkü selemde semenin aynı mecliste kabzedilmesi şart koşulur.[80]

Gaib olan malın satışı hakkındaki görüşleri üç ayrı madde altında özetleyebiliriz:

a- Şâfiî mezhebine göre, gaib olan eşyanın satışı, sahih değildir. Zira Ebû Hüreyre'den nakledilen" [81] أن رسول الله (صعلم) نهى عن بيع الغرر Hz. Peygamber (s.a) gararlı olan satışı yasaklamıştır, hadis-i şerifine göre bu da gararlı bir satış aktidir. Bu sebeple selemde de olduğu gibi sıfatı bilinmeyen şeyin satışı sahih değildir. Şâfiînin kavli kadîmine göre; her ne kadar satılan malın sıfatı bilinmese de yapılan akit bir malın satışının aktidir ve sahihtir.[82]

b- Nehaî (v. 96/714), Şâ'bî (v. 104/723), Ebû Hanîfe, Sevrî (v. 161/778) ve diğer rey ehline göre; vasıfları söylenildiği zaman gaib olan eşyanın satışı sahihtir. Fakat müşteri malı gördüğü zaman, mal bu sıfatlara sahip olsa da olmasa da muhayyerdir.

c- İbn Sirîn, İmam Mâlik, Abdullah b. Hasan, Ebû Sevr, Ahmed b. Hanbel'e göre; gaib olan malın satışı sahihtir, fakat müşteri malı gördüğü zaman, anlatılan vasıflar malda yoksa muhayyerdir, vasıflar varsa muhayyer değildir.[83] Gaib olan malın satışının sahih olduğunu söyleyenler; " و أحل الله البيع "; Allah alışverişi helal kıldı....[84] ayetini delil getirmişlerdir. Âmm olan bu ifadeyi de ancak Kur'an'dan, sünnetten bir nass ya da icma, âmm olmaktan çıkarabilir. Sünnetten delilleri ise; "من اشترى شيأ لم يره فهو بالخيار، إذا رآه إن شاء أخذه و إن شاء تركه " ;[85]görmediği şeyi satın alan kimse onu gördüğü zaman muhayyerdir; dilerse alır, dilerse terk eder hadisi ve Ebû

[79] "Kabz", el-Mevsûat'ul-fıkhiyye (Mv. F) (nşr. Vezâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye), Kuveyt 1995, XXXII, 263.

[80] Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Nuri (v. 676/1277), el-Mecmu ', Riyad 2003/1423, IX, 301; Abdullah, Muhammed Abdullah, "el-Kabz", MMFİ, Mekke 1990, s. 551.

[81] Müslim, "Müsâkât", 2; İbn Mâce, "Ticârât", 23.

[82] İbn Rüşd, II, 155; Nevevî, el-Mecmu ', IX, 348, 349; Abdullah, s. 552.

[83] İbn Rüşd, II, 155; İbn Kudâme, IV, 77; Nevevî, el-Mecmu ', IX, 301; İbn Âbidîn, IV, 593-594; Abdullah, s. 551.

[84] Bakara, 2/275.

[85] Zeylaî, IV, 9.

Hüreyre'nin (v. 59/679): من إشترى شيأ لم يره فهو بالخيار إذا رآه [86]; görmediği şeyi satın alan kimse onu gördüğü zaman muhayyerdir; şeklinde rivayet ettiği hadistir. Zira görülmeden satın alınan cevizin, narın ve bademin durumu mevcut olmayan/gaib olan şeyin satışının sahih olduğunun delilidir.[87]

Banka hesabında karşılıklı kabzetme hükmi kabzdan başkası değildir. Banka hesabındaki zimmetlerin borçla meşgul olması söz konusudur. Borçlunun borcu olan parayı, başka bir para birimiyle ödemesi akit meclisinde olması şartıyla caizdir. Fakat parayı akit meclisinde verme şartı borç veren için bağlayıcı değildir. Çünkü borçlu olan kimsenin zimmetinde paranın sabit olması, hükmen kabzdır. Bu durumda borç veren sanki sarf akdinden önce parayı almış ve ikinci kez teslim etmiş gibidir. Ayrıca zimmette yapılan sarf akdi, caiz görülmüştür.[88] Banka hesaplarıyla yapılan alım-satımlarda da söz konusu olan, zimmette yapılan sarf akdinden başka bir şey değildir.

Ayrıca bedellerin hükmen veya hakikaten kabzedilmeden önce akit meclisinin dağılması durumunda, borcun borç ile satışı caiz olarak kabul edilmiştir. Bir kimse dinar karşılığında dirhem satın aldığında bedeller hazır olmasa, daha sonra bir akit meclisinde bunları ödeyip ayrılmaları caizdir.[89]

Abdullah b. Ömer'in bâkideki deve ticaretindeki ödeme şekli-… dinar karşılığında satıp dirhem ödüyoruz; dirhem karşılığında satıp dinar ödüyoruz. Rasulullah (s.a.v) de; ayrılırken aranızda alacak verecek kalmamak üzere günün fiyatı ile almanda bir sakınca yoktur buyurdu[90] Şevkânî'ye (v.1250/1834) göre; zimmetteki para birimiyle başka bir para biriminin değiştirileceğine delil olarak kabul edilir; görünürde bedeller hazır değil gibidir. Zimmette olan şeyin mevcut olan gibi olmasındandır.[91]

Hanefîler, Mâlikîler, Şâfiîlerden Sübkî ve Hanbelîlerden İbn Teymiye'ye göre; bir kimsenin bir başka kimsenin zimmetinde dinar olan alacağı dirhem olarak zimmette birbirleriyle sarf yapılmak suretiyle ödenebilir. Böyle bir sarf akti sahihtir. Kabzdan önce dirhemler telef olsa bile akit batıl olmaz. Her ikisinin de borcu, gerçek kabza ihtiyaç duyulmadan düşer. Sarf akdinde bedellerin karşılıklı kabzı, icma ile şarttır. Fakat buradaki kabz hakiki kabz değil, hissi kabz/hükmi kabzdır. Zira mevcut olan zimmet, mevcut olan mal gibidir; zimmetinde borçlu

[86] Zeylaî, IV, 9.

[87] Nevevî, el-Mecmu ', IX, 348; Abdullah, s. 552.

[88] Beğavî, Muhammed el- Hüseyin b. Mesûd (v. 516/1122), Şerhu's-sünne (thk. Şuayb Arnaut-Muhammed Züheyr Şaviş), Beyrut 1983, VIII, 113; Nevevî, el-Mecmu ', X, 98; Hammad, a.g.m, s. 727, 728.

[89] İbn Mâze, Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (v. 616/1219), el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhı'n-Nu'mânî (thk. Abdülkerim Sami el-Cündî), Riyad 2004, IV, 292.

[90] Ebû Dâvud, "Buyû' ve'l-İcâre", 14; Nesâî, "Buyû'", 52.

[91] Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1255/1834), Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr, Kahire 1413/1993, V, 174.

olan kimse kabzetmiş gibidir.[92] Fakat bu görüşe, Şafiîler ve Hanbelîler karşı çıkmışlardır. Onlara göre iki bedelden biri veya her ikisi hazır olmadıkça zimmetteki sarf caiz olmaz.[93]

Banka hesabından alım-satımlarda Abdullah b. Ömer (r.a)'ın yapmış olduğu işten farklı bir şey değildir; sadece onun biraz daha geliştirilmiş, yoğunlaştırılmış ve küreselleşmiş şeklidir. Günümüzdeki büyük çaplı ve hızla gelişen ticari şartlar, uygulamalar dikkate alındığında bu görüşün ihtiyaçları daha iyi karşılayacağı düşünülebilir. Çünkü küreselleşen dünyada insanların sınırlar ötesinden ihtiyaç duydukları mal ve hizmetleri bulmaları, onları satın alıp kabzetmeleri, karşılığı ödemeleri, ancak bu görüş dikkate alındığında mümkün olmaktadır. Kaldı ki Hz. Peygamber (s.a) istisna olarak *arâyanın satışını*[94] toplumun ihtiyacı sebebiyle yasaklamamış ve ruhsat vermiştir.

C. Hesaba Kaydetme

Bankanın yaptığı tahvil işlemleri, bankanın icra edeceği kayıt işlemiyle tamamlanır. İki şahsın hesapları arasında borçluluk işlemleri başlayınca müşterinin hesabından bir başkasının hesabına nakli kaydetmek suretiyle bu işlemi gerçekleştirir. Müşterinin, borçlandığı kimsenin hesabına, borcu olan miktarı havale etmesini bankaya emretmesi işlemi hesaba kaydetmedir. Bu işlemler, aracı bankanın huzurunda karşılıklı vekil tayin etmeyle emredenin hesabından alacaklının hesabına, nakit para olarak geçirilmesiyle meydana gelir. Hangi yolla olursa olsun banka aracılığı ile yapılan bütün işlemler, yeni işlemlerdir.[95]

Hesaba kaydetmede dikkat çeken hususlardan biri de çekin kaybolma, gasp edilme ve çalınma gibi tehlikelere maruz kalması durumunda, çekin ödenmesine bedel olarak çek kesen kimsenin cari hesabına[96] çekin kıymetinin kaydedilmesi şart koşulur. Bu yol çekin hamilinin bankada cari hesabının olmasını gerektirir. Adına çek kesilen muhatap, -bu genelde banka olur- çekin kıymetini yazılı olarak düşülen kayıt yoluyla çekin karşılığını düzenler.[97]

Hesaba kaydetme işi, dövizlerin karşılıklı değiştirilmesinde kabz hükmündedir. Bankanın mücerret olarak parayı nakletmesi veya havale etmesi, bizzat

---

[92] Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî (v. 1101/1689), el-Harâşî alâ Muhtasarı Sîdî Halîl, (Dâru Sâdr), Beyrut ts., V, 234.

[93] Nevevî, el-Mecmu ', X, 99; Hammad, Nezih Kemal, "el-Kabzu'l-hakîkî ve'l-hükmî", MMFİ, Mekke 1410/1990, s. 726-728.

[94] Ayrıntılı bilgi için bkz. bkz. Atalay, s. 124.

[95] Sübeytî, Ebu'l-Hasan Takiyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali, (v. 756/1335), Teklimetü'l-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirazî, (Dârü'l- Fikr), Beyrut, ts., s. 658- 660.

[96] Bu hesaplar; TL veya döviz cinsinden açtırılan, talep anında kısmen veya tamamen her an geri çekilebilme özelliği taşıyan, karşılığında herhangi bir faiz veya kâr ödenmeyecek olan gerçek ve tüzel kişilere ait fonlardır. bkz. Akın, Cihangir, Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma, İstanbul 1986, s. 288.

[97] el-Meni', Abdullah b. Süleyman, "Hükmü Kabzı'ş-şîk", MMFİ, Mekke 1990, s. 677, 678.

aracı bankanın borçlu olan müşteriyle alacaklı olan müşteri arasında, karşılıklı vekilliklerini yapmak suretiyle yaptığı işlem fiilen yapılan kabz işlemi gibidir.[98]

Burada yapılan kabz fıkıh kaynaklarında geçen; "sarf akti yapan kimseler karşılıklı olarak bedelleri kabzetmeden ayrılırlarsa sarf fasittir;" kaidesine ters değildir. Zira Hanefîler'e göre buradaki kabzdan kastedilen şey, hadisteki "يدا بيد "'e göre değerlendirildiğinde, tayin etmedir. Elden maksat işlemin peşin yapılmasıdır. Bu sebeple ribevî mallardan buğdayın arpayla misli misline olarak, biri diğeriyle satılması durumunda tayin etme kabzdır. Fakat para konusunda bu geçerli değildir. Çünkü Hanefilere göre para tayin ile taayyün etmez, dolayısıyla karşılıklı kabzedilmesi gerekir; karşılıklı kabzedilmeden önce tayin edilemez.[99]

İbn Ömer'in Bakî'de deve satması konusundaki rivayet ettiği hadis[100] de hesapta farklı döviz işlemlerinin yapılabileceğini desteklemektedir.

Diğer bir rivayette de:

كنا نبيع الإبل با لبقيع كنا نبيع با الذهب و نقضي بالورق و نقضي الذهب, فسألت النبي صعلم عن ذالك "
فقال: لا بأس إذا كان بسعر يومه, إذا تفرقتما و ليس بينكما شيء "[101] şekilde; başka bir rivayette de كنت أبيع الإبل olarak geçmektedir.[102]

Buradaki Abdullah b. Ömer'in yaptığı tasarrufun doğrudan doğruya zimmette gerçekleştiği ortadadır, görünürde şeklî, fiilen yapılan bir kabzetme söz konusu değildir. Günün fiyatıyla, zimmetteki olan dinar borçları, karşılığı olan dirhemle kapanmaktadır.

Buradaki Abdullah b. Ömer'in yaptığı tasarrufun doğrudan doğruya zimmette gerçekleştiği ortadadır, görünürde şeklî, fiilen yapılan bir kabzetme söz konusu değildir. Günün fiyatıyla, zimmetteki olan dinar borçları, karşılığı olan dirhemle kapanmaktadır.

Bundan dolayı kabzın sınırı mülkiyetin ispatıdır, şekle bakılmaz. Öyleyse sarf aktinin zimmette gerçekleşmesi caizdir. Birinin deyn olması diğerinin nakit olması veya her ikisinin de deyn olması durumu değiştirmez. Buna göre; hesaptaki sarf akti konusunda, mûdî hesaba yatırdığı günün tarihini taşıyan îdâ belgesini kabzeder, banka yabancı dövizin dengi olan kıymeti îdâ gününün fiyatını dikkate alarak müşterinin hesabına kaydeder. Bu da müşterinin hakkının banka yoluyla belirlenmesi yönünden kabzdır.[103]

98 Sübeytî, s. 660, 661.

99 İbn Nüceym, VI, 141; el-Meni', s. 693, 694, 695.

100 Şevkânî, V, 186.

101 Ebû Dâvud, "Buyû' ve'l- İcâre", 14; Nesâî, "Buyû'", 52; Şevkânî, V, 186.

102 Askalânî, İbn Hacer Ebü'l- Fazl Şehabeddin Ahmed (v. 852/1448), Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî, (tsh. Muhammed Fuad Abdül Bakî- Muhibbüddin el- Hatib) Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, IV, 380.

103 Nevevî, el-Mecmu ', X, 100; el-Meni', s. 693, 694, 695.

Ayrıca bu hadisler, zimmetteki paranın birbiriyle değiştirilmesine delil olarak gösterildiği gibi kabzetmeden önce semende tasarrufta bulunmaya delil olarak da gösterilmiştir.[104] Günümüzde tedavülde olan çek, seyahat çeki, kambiyo ve benzerleri de hadiste ifade edilen işlemlerden farklı değildir.

Sonuç

Modern hayatın beraberinde gelen teknolojik ve ilmi değişiklikler, daha önceden bilinmeyen yeni meselelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Ayrıca fıkhın tatbikat sahasından uzaklaştırılmış ve hayattan dışlanmış olması da ister istemez fıkhi tefekküre yansımıştır. Bu durum ticarete de doğrudan etki etmiş ve uygulanabilirliğinde sanki birtakım problemler var gibi algılanmıştır. Bu sebeple ihatalı bir tasvir, açıklama ve yorumlamaya ihtiyaç vardır.

Bu ihtiyacın en aktif olduğu alanlardan birisi de ticarettir. Günümüzde oldukça yaygın olan elektronik ortamda yapılan akidlerde; akid meclisi, icab, kabul ve icaba davet gibi alanlarda sanki yetersizlik var gibi görülmektedir. Hâlbuki akid Meclisi pazarlık için olunulan içtima'dır, meclis dağınıkları toplar, gibi kurallar dikkate alındığında elektronik ortamda yapılan akid meclisi, icab, icaba davet, kabul, kabz gerçek ortamda yapılmış hükmündedir.

Gaibler arasında, elçiyle ve risale/mektupla yapılan akidleşmelerdeki akid meclisi, icab, kabul, kabzın durumu da elektronik/sanal ortamda yapılan akidleşmelerin gerçek ortam gibi olduğuna bir delildir.

Günümüzde yüklü miktarlarda para ödemelerinin yapılması, sınırlar ötesinden yüksek miktarda mal alımları akidleşmenin hazırlar arasında yapılmasına imkân vermemektedir. İnsanların maslahatı gereği yazıda, teatide, işarette, sukutta ve elçide kabul edildiği gibi elektronik ortam da hazırlar gibi kabul edilmelidir. Burada asıl prensip rıza/teradinin gerçekleşmesidir.

KAYNAKÇA

Abdullah, Muhammed Abdullah, "el-Kabz", MMFİ, Mekke 1990,..

Akın, Cihangir, Faizsiz Bankacılık ve Kalkınma, İstanbul 1986.

Ali Haydar Efendi, Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm, İstanbul 1330.

Askalânî, İbn Hacer Ebü'l- Fazl Şehabeddin Ahmed (v. 852/1448), Fethu'l-Bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî, (tsh. Muhammed Fuad Abdül Bakî- Muhibbüddin el- Hatib) Dârü'l-Ma'rife, Beyrut ty.

Atalay, Arif, İslam Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz), Kayseri 2016.

Atıcı, Mahmut, Sorularla Özel Finans Kurumları ve Bankacılık, İstanbul, 1990.

Bayındır, İslâm Hukuku Penceresinden Faizsiz Bankacılık, İstanbul 2005.

[104] Şevkânî, V, 186.

Beğavî, Muhammed el- Hüseyin b. Mesûd (v. 516/1122), Şerhu's-sünne (thk. Şuayb Arnaut-Muhammed Züheyr Şaviş), Beyrut 1983

Beki, Abdülaziz, İslâmda Modern Ticari Meseleler, Kayseri 1996.

Çizakça, Murat, Risk Sermayesi Özel Finans Kurumları ve Para Vakıfları, İstanbul 1993.

Desûkî, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Arafe (v. 1230/1815), Haşiyetü'd-Desûkî alâ'ş-Şerhi'l-kebîr, Darü'l- Fikr, yy, ts.

Döndüren, Hamdi, Delilleriyle Ticaret ve İktisat İlmihali, İstanbul 1993.

Dönmez, İbrahim Kâfi, "İslâm Hukukunda Modern İletişim Araçları İle Yapılan Akitler", İLAM Araştırma dergisi, Sayı: 1, Ocak-Haziran 1996.

Düreynî, es-Seyyid Neş'et İbrahim (v. 206/823), et-Terâdî fî ukûdi'l-mubâdelât el-mâliyye, Cidde 1402/ 1982.

el-Meni', Abdullah b. Süleyman, "Hükmü Kabzı'ş-şîk", MMFİ, Mekke 1990,

Falcıoğlu, Mete Öztürk, Türk Hukukunda, Elektronik Satım Sözleşmesi ve Kuruluşu, Ankara 2004.

Hafîf, Ali, Ahkâmu'l-muâmelât eş-şer'iyye, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire ts.

Hammad, Nezih Kemal, "el-Kabzu'l-hakîkî ve'l-hükmî", MMFİ, Mekke 1410/1990.

Haraşî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah el-Mâlikî (v. 1101/1689), el-Harâşî alâ Muhtasarı Sîdî Halîl, (Dâru Sâdr), Beyrut ts.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz (v.1252/ 1836), Haşiyetü Reddi'l-muhtar alâ'd-Dürri'l-muhtâr, İstanbul 1984.

İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed (v. 620/1223), el-Muğnî (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Beyrut 1992

İbn Mâze, Mahmud b. Ahmed b. Abdülaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî (v. 616/1219), el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-fıkhı'n-Nu'mânî (thk. Abdülkerim Sami el-Cündî), Riyad 2004.

İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim b. Muhammed Mısrî (v. 970/1563), el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik, Kahire 1311.

İbn Rüşd, Ebü›l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî (v. 595/1198), Bidayetü›l-müctehid ve nihayetü›l-muktesıd (thk. Abdülmecid Tu'me Halebî), Beyrut 1997/1418.

İbnü'l-Hümâm, Kemaluddin Muhammed b. Abdilvâhid Sivasî (v. 861/1457), Fethu'l-Kadîr, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts.

İbrahim, Muhammed Akle, "Hukum'ü icrâi'l-ukûd bi vesâili'l-ittisâl el-hadîse/el-hâtif, el-bark, et-teleks fî dav'i'ş-şeriâ ve'l-kanûn", Mecelletü'ş-şeriâ ve'd-dirâsât el-islâmiyye, Kuveyt Üniversitesi İslâm Hukuku ve İslâm Araştırmaları Fakultesi yayını, yıl: 3, sayı: 5, Kuveyt 1986.

Kahf, Monzer, "Islamic banking and development", (trc. Mustafa Acar), İslâmi Araştırmalar Dergisi, sy. 4, Ankara 2003.

Karadâğî, Ali Muhyiddin, Mebdeü'r-rıdâ/Dirâse mukaarane fî'l-fıkhi'l-islâmî ve'l-kanûni'l-medenî, Beyrut 1985.

Karaman, Hayrettin, Mukayeseli İslâm Hukuku, İstanbul 1991

Kâsânî, Alauddin Ebû Bekir b. Mes'ud (v. 587/1191), Bedâi'u's-sanâî fî tertibi'ş-şeraî',Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.

Mahmasânî, Subhî, en-Nazarriyyetü'l-âmme li'l-mûcebât ve'l-ukûd fiş-Şerî'ati'l-İslâmiyye, Beyrut.

Mahmud Hamza, (v. 1305/1636), el-Ferâidü'l-behiyye fil-kavâ'id ve'l-fevâidi'l-fikhiyye, Beyrut 1986,

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref b. Nuri (v. 676/1277), el-Mecmu ', Riyad 2003/1423.

Özdemir Kocasakal, Hatice, Elektronik Sözleşmelerden Doğan Uyuşmazlıkların Çözümünde Uygulanacak Hukukun ve Yetkili Mahkemenin Tespiti, İstanbul 2003.

Rifaî, Fadi Muhammed, el-Masarifu'l-İslâmiyye, Beyrut 2004.

Savaş, Abdurrahman, İnternet Ortamında Yapılan Sözleşmeler, Konya 2005.

Senhûrî, Abdürrezzak Ahmed (v. 1391/1971), Masâdıru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1990,

Serahsî, Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ahmed b. Sehl (v. 483/1090), el-Mebsût, İstanbul 1983.

Sübeytî, Ebu'l-Hasan Takiyüddin Ali b. Abdilkafi b. Ali, (v. 756/1335), Teklimetü'l-Mecmu' şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şirazî, (Dârü'l- Fikr), Beyrut, ts.,

Şâfiî, Muhammed b. İdris (v. 204/819), Kitâbu'l-Üm, (thk. Ali Muhammed-Adil Ahmed) Kahire 1961.

Şenocak, Zarife, "Dijital İmza ve Dijital İmzanın Borçlar Kanunu Hükümleri Açısından Ele Alınması", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakultesi Dergisi, Ankara 2001.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1255/1834), Neylü'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr, Kahire 1413/1993.

Tantâvî, Muhammed Seyyid, Muamelâtu'l-bunuk ve ahkâmuhâ'ş-şer'iyye, Kahire 1997.

Tekinay/ Akman/ Burcuoğlu/ Altop, Selâhattin Sulhi/ Sermet/ Haluk/ Atillâ, Tekinay Borçlar Hukuku Genel Hükümler, İstanbul 1988.

Uyumaz, Alper, Elektronik Sözleşmelerin WEB Siteleri Aracılığıyla Kurulması ve Bu sözleşmelerin İfası, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Özel Sayı, İzmir 2007, IX, 907.

Ünal/Başpınar, Mehmet/Veysel, Şeklî Eşya Hukuku, Ankara 2008.

Yavuz, Cevdet, Türk Medeni Kanunu, İstanbul 2008.

YENİ MESELELER KARŞISINDA FIKHIN ÇÖZÜM ÜRETME POTANSİYELİ 'NEVÂZİL/VÂKIÂT VE FETÂVÂ EDEBİYATI ÖRNEĞİ'

Dr. Öğretim Üyesi Emrullah DUMLU
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi/edumlu@atauni.edu.tr

GİRİŞ

Birey ve toplum hayatı hep aynı çizgide ve tek düze ilerlemez. Zamanın geçmesiyle özelde bireyin genelde toplumun hayatında birtakım değişiklikler meydana gelir. Her değişim neticesinde yepyeni ihtiyaçlar ve daha önce hiç yaşanmamış birtakım sorunlar ortaya çıkar.

Olağan düzeyde yahut büyük çaplı sorunların ortaya çıkması için ille de çok büyük sosyal değişimlerin yaşanması gerekmez. Hayatın normal seyri içinde de yeni yeni sorunlar kendini gösterir. Nitekim Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra hilafete kimin geçeceği meselesi ortaya çıkmış ve bu sorun ancak çok büyük tartışmalar neticesinde çözülebilmiştir. Hz. Ebubekir'in hilafeti deruhte etmesinden sonra da zekât vermeyenlerle savaşılıp savaşılmayacağı, Kur'an'ın toplatılması, Hz. Peygamber döneminden beri devletten zekât alan müşriklere zekât verilmeye devam edilip edilmeyeceği gibi birtakım meseleler gündeme gelmiştir.

Hz. Ebubekir'in dönemine nispetle daha uzun süren Hz. Ömer döneminde ise daha fazla sorunla karşılaşılmıştır. Çünkü bu dönemde devlet daha da büyümüş, yeni yerler fethedilmiş yeni kültürlerle karşılaşılmıştır. Divanların kurulması, fethedilen Irak arazilerinin statüsü gibi daha pek çok yeni mesele bu dönemde ortaya çıkmıştır. İlerleyen dönemlerde de yeni yeni meseleler sahabenin

gündemine gelmiş ve bunlar hem 'şura içtihadı' hem de bireysel içtihatlarla çözüme kavuşturulmuştur.

Tarih boyunca bir taraftan daha önceki dönemlerde var olan meseleler tekrarlanırken diğer taraftan da yaşanılan dönem için yenilik arz eden pek mesele ortaya çıkmıştır. Bunlar içerisinde davranışa dönük olan yani birey-birey, birey-toplum, birey-devlet, birey-Allah ilişkileri bağlamında kendini gösteren meseleler fıkıh ilmi tarafından çözüme kavuşturulmuştur.

Fıkıh geleneğinde işte bu tür meseleleri ifade etmek için *nâzilât/vâkıât ve fetâvâ* kavramları kullanılmış ve bunlar için üretilen çözümlerle oluşan birikim fıkhın bir alt dalı olarak nevâzil, vâkıât ve fetâvâ edebiyatını oluşturmuştur. Fıkhın çözüm üretme potansiyelini ele alacağımız bu tebliğde öncelikle örneklem olarak seçtiğimiz nevâzil/vâkıât ve fetâvâ edebiyatı hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Akabinde de bu edebiyat üzerinden fıkhın çözüm üretme potansiyelini irdelemeye çalışacağız.

1.Nevâzil/Vâkıât ve Fetâvâ

1.1. Kavramsal Çerçeve

Nevâzil, sözlükte bir topluluk üzerine inen bela, zamanın felaketlerinden bir felaket[1] şiddetli musibet, hadise, olay, sonradan meydana gelen şey veya durum gibi anlamlara gelen nâzile kelimesinin çoğuludur. Nâzile kelimesi klasik fıkıh eserlerinde ağırlıklı olarak *sonradan ortaya çıkan meseleleri*, zaman zaman da *bela, musibet* gibi manaları ifade etmek üzere sözlük anlamında kullanılmıştır. Mesela Şâfiî'nin *er-Risâle* adlı eserinde *nâzile* kelimesi şu şekilde yer almaktadır: *"Allah'ın kitabında Müslümanlardan birinin karşılaşacağı herhangi bir hadisenin (nâzile) hükmünü doğru olarak gösterecek bir delil mutlaka vardır."* İbn Kayyım el-Cevziyye de *İ'lâmu'l-Muvakkıîn* adlı eserinde aynı kelimeyi sözlük anlamında olmak üzere şu şekilde kullanmaktadır: *"Peygamberin eshabı, nevâzil (yeni olaylar/meseleler) hakkında içtihat ederlerdi."* Açıkça görüleceği üzere bu kullanımlarda nâzile/nevâzil kelimesi *'sonradan ortaya çıkan mesele, olay, hadise'* anlamında kullanılmaktadır.

Aynı kelime yine sözlük anlamında olmak üzere *'şiddetli musibet, bela'* anlamında da kullanılmıştır. Mesela, hangi namazlarda kunut okunacağı konusu işlenirken Timurtâşî'nin *'Kişi vitirden başka bir namazda kunut okumaz'* ifadesini şerh eden Haskefî, bu cümleyi açmak amacıyla *'ancak bir musibet (nâzile) olursa imam cehrî namazlarda da kunutu okur.'* şeklinde bir ifade kullanmaktadır.

Görüleceği üzere nevâzil kelimesi, klasik fıkıh eserlerinde zikri geçen ve benzer şekillerde olmak üzere daha ziyade sözlük anlamında kullanılmıştır. Lakin

[1] İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab,* Beyrut, ts. XI, 659.

nadir de olsa onun terim anlamını ihsas ettirecek bazı betimlemelere rastlanır. Mesela Şâtıbî, makâsıd konusunu işlerken açtığı bir fasılda, esbab-ı mucibesininin bulunmaması sebebiyle sukût edilmiş meseleleri örneklendirme bağlamında nevâzil sözcüğünü kullanmış, hemen akabinde de bu kelimeyi *'Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan'* şeklinde açıklamıştır.[2]

Modern döneme gelindiğinde fukahanın kullanımı esas alınarak nevâzil kelimesinin terim anlamına ilişkin pek çok tanım yapılmıştır.[3] Bu tanımlardan birisi şu şekildedir: *Nevâzil, "şer'î hükmü talep edilen meseleler ve olaylardır."* Bu tanımı yapan Ebu'l-Basal, güncel kullanımda nevâzil kelimesinin zihinlerde, daha önce benzeri olmamış yeni olayları çağrıştırdığını lakin bu kavramın genel olarak eski veya yeni tekrar eden yahut nadiren meydana gelip fetvaya ihtiyaç duyan tüm olayları kapsadığını ifade etmektedir.[4] Kahtânî ise *nevâzili, "daha önce hakkında bir nas yahut ictihad bulunmayan yeni olaylar."* şeklinde tanımlamaktadır.

Malikî hukuku bağlamında nevâzile ilişkin oldukça kapsamlı bir çalışma yapan H. Kesgin Endülüs nevâzil telifatının muhtevasını esas alarak bu terim için şöyle bir tanım yapmaktadır: "*Kişiyi şer'î hükmünü öğrenmek için hüküm verene (fakih, kadı veya müftüye) yönlendiren muamelât, ahlak, ibâdât ve kazâ sahasında vuku bulan olay ve sorunlar"dır.* M. Erdoğan ise nevâzili; *"Ortaya çıkan yeni olaylar ve bu olaylara çözüm getiren fetvâ kitapları"* şeklinde tanımlamaktadır.

Vâkıât ve fetâvâ kavramlarına gelince her ne kadar kullanılan yöreye göre muhtevalarına ilişkin kısmî farklılıklar olsa da bu iki kavram genellikle nevâzille eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Malikî çevrelerinde daha ziyade nevâzil kelimesi tercih edilirken Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde nevâzil ile birlikte vâkıât terimi de kullanılmıştır. Ayrıca doğu bölgelerinde olayların çözümü olarak işletilen fetva kavramı Batı'da/Mağripte nevâzil olarak nitelenmiştir.[5]

Son dönem Hanefi âlimlerinden biri olan İbn Âbidîn, *vâkıât ve fetâvâ* kavramlarını eş anlamlı olmak üzere şu şekilde tanımlamaktadır: *"Fetâvâ ve vâkıât; hakkında mütekaddimîn ulemadan herhangi bir rivayet bulunmayıp müteahhir müçtehitlerin istinbatta bulunduğu meselelerdir."*

---

[2] Hanefi geleneğinde nevâzil ile eş anlamlı olarak kullanılan *vâkıat* kelimesi için İbn Âbidîn tarafından yapılan tanımı daha sonra vereceğiz.

[3] Nevâzil kelimesinin terim anlamı hakkında geniş bilgi için bkz. Kesgin, Hafsa, (Yayımlanmamış doktora tezi) Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2013, s. 44-56; Kesgin, Hafsa, 'Nevâzil Kavramı ve Fetvâ, Kaza İlişkisi (Kavramsal bir Analiz), sy, 40, Erzurum, 2013, s. 367-377.

[4] Abdünnâsır, Ebu'l-Basal, el-Medhal ilâ fıkhi'n nevâzil, II, 602-603.

[5] Krş. olarak bkz. Haccî, Muhammed, b.y.y., 1999, s. 30; Kaya, Eyyüp Said, Nevâzil, İstanbul, 2007, XXXIII, 34-35; Kesgin, s. 80, 142; Kesgin, Hafsa, Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzil Edebiyatı, c. XVII, sy. 30, 2014, s. 3

Aktarılan bilgilerden açıkça anlaşılacağı üzere nevâzil, vâkıât ve fetâvâ; *önceden var olup tekrarlanan yahut yaşanılan dönemde ortaya çıkıp şer'î hükmüne ihtiyaç duyulan meseleleri* ifade etmek kullanılan kavramlardır.

İçinde yaşadığımız dönemi dikkate alarak nevâzil türünün muhtevasına ilişkin şöyle bir betimleme yapılabiliriz. Genetik kopyalama, organ nakli, kaydî para, elektronik para, gibi meseleler ilk defa ortaya çıkan (nevâzil türü) meselelerdir. Seferilik, üç talakla boşama gibi konular ise eskiden var olup bugün tekrarlanan (nevazil türü) meselelerdir. İlk defa ortaya çıkan meseleler doğrudan çözüm beklediği için doğal olarak bu türün kapsamındadırlar. Önceden var olup tekrarlanan meseleler ise şartlar değiştiği yahut da önceki çözümler yaşadığımız dönemde birtakım sıkıntılara yol açtığı için yeniden ele alınmaya ihtiyaç duymaktadırlar. Mesela zikri geçen örneklerden seferilikle ilgili hükümler önceki dönemin şartlarına göre belirlenmiştir. Bugün zemin değiştiği için mevcut şartlar onu yeniden ele almayı gerektirmektedir. Hakeza üç talakla boşama da aynı pozisyondadır. Zira Hz. Peygamber döneminde üç boşama bir olarak uygulanmış, o gün için herhangi bir sorun da olmamıştır. Hz. Ömer döneminde ise söz konusu uygulamanın birtakım mahzurları görülmüş ve üç talak üç olarak kabul edilmiştir. Sonraki dönemde uzun yıllar boyunca da bu uygulama devam etmiştir. Lakin günümüzde bu uygulamanın birtakım mahzurları ortaya çıkmış, sorun çözmek yerine daha fazla sorunlara kapı aralamıştır. Böyle olunca bu mesele sorun olmuş ve yeniden ele alınmayı gerektirmiştir. Yapılan değerlendirmelerde de ilk uygulamanın bugün için daha uygun olduğu düşünülerek ona dönülmüştür. Nitekim bugün ülkemizde fetva mercii olan diyanet tekrar Hz. Peygamber dönemindeki uygulamayı esas alarak bu şekilde fetva vermektedir. İşte bu tür meseleler her dönem için nevâzil türü meselelerdir.

Son tahlilde nevâzil, vâkıât ve fetâvâ; *önceden var olup aynen veya farklı bir formda tekrarlanan yahut yaşanılan dönemde ortaya çıkıp şer'î hükmüne ihtiyaç duyulan meselelerdir.* Bir başka ifadeyle nevâzil; *yaşanılan dönemde ilk defa ortaya çıkan veya daha önce var olup şartlar değiştiği için yahut da önceki çözüm birtakım sıkıntılara yol açtığı için yeniden ele alınmaya ihtiyaç duyulan meselelerdir.*

Bu meselelere çözüm getirmek için yazılmış fetva kitapları da yine aynı adla anılırlar. Bunlara ilave olarak aynı problemlerin çözümüne ilişkin yazılan fetva nitelikli eserler için '*Mesâil', 'Es'ile', 'Ecvibe', 'Müntehâb', 'Hülasâ', 'Hizâne' 'Muhîd'* gibi isimler de kullanılır.

Bugün ülkemizde 'Güncel fıkhî problemler', 'Günümüz fıkıh problemleri', 'Günümüz meselelerine fetvalar, Arap dünyasında 'el-Mesâilü'l- muasıra',

'Fıkhü'n-nevâzil' 'el-Kazâya'l-müstecedde' 'el-Kazâya'l-fıkhiyye' gibi isimlerle yazılan eserler nevâzil türü eserlerdir.

1.2. Nevâzil/Vâkıat ve Fetâvâ Edebiyatı

Malum olduğu üzere ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan meselelere fıkhî çözümler üretile gelmiş ve müçtehit imamlar dönemi olarak anılan dönemde içtihat faaliyetleri zirve yapmıştır. Bu dönemde üretilen çözümler ve önceki dönemden tevarüs eden ilmi birikim kurucu içtihat yapabilecek düzeydeki büyük müçtehitler tarafından belli usul ve esaslara bağlanarak sistemleştirilmiş ve 'sistematik din yorumu' diye ifade edebileceğimiz mezhepler ortaya çıkmıştır.

Bu dönem ve sonraki dönemlerde gerçekleştirilen fıkhî çalışmalar neticesinde ortaya çıkan *muhtasar, şerh, hâşiye ve taliklerle* fıkhın ana gövdesi oluşmuş ve zamanla bu alana ilişkin devasa bir birikim meydana gelmiştir. Lakin tedvin faaliyetleri sadece bu çizgide devam etmemiş, zamanla fıkhın alt kolları oluşarak bu alanlarda da muazzam bir birikim oluşmuştur. Örneklem olarak seçtiğimiz nevâzil edebiyatı işte bu alt kollardan biri olarak ortaya çıkmış ve zamanla nev'i şahsına münhasır bir tür hüviyeti kazanmıştır.

Bu edebiyat türünün ilk örneklerine üçüncü/dokuzuncu yüzyılda rastlanır. Lakin bu asırda bu tür eserler bir elin parmaklarını geçmeyecek kadar azdır. Mesela üçüncü/dokuzuncu asır âlimlerinden Abdurrahman b. Dinar el-Kurtubî, (ö. 227) Abdüsselam Sahnûn el-Kayravânî (ö. 240) ve oğlu Muhammed bin Sahnûn'a (ö. 256) bu türe ait eserler nispet edilir. Bunların bir kısmının yazarına aidiyeti de şüphelidir."[6]

Dördüncü/onuncu asra gelindiğinde bir taraftan fıkhın ana gövdesini oluşturan mezkûr nitelikte eserler yazılırken diğer taraftan da *'nevâzil/vâkıât ve fetâvâ'* alanında eser yazımı hız kazanmış ve böylece bu sahada da devasa bir birikim oluşmuştur. Fıkıh ilminin bir şubesi olarak doğan bu edebiyat türünde önceki dönemde yüksek düzeyde seyreden mutlak içtihadın yerini mezhep içi içtihat alarak fıkıh ilminde adeta yeni bir merhaleye geçilmiştir.

Bu da göstermektedir ki her ne kadar ilk örnekler daha önce verilmiş olsa da bu türün fıkhın bir alt dalı olarak müstakil bir ilim geleneği haline gelmesi dördüncü/onuncu yüzyıldan sonra gerçekleşmiştir. Çünkü bu dönemden sonra bu türe ait eserlerde sadece nevazile ilişkin konular işlenmeye başlanmış, fıkhın diğer konularına ise bu meseleleri ilgilendirdiği ölçüde yer verilmiştir.[7]

[6] Haccî, s. 27.

[7] Haccî, s. 30.

Nevâzil telifatı konusunda Maliki mezhebi ve Hanefi mezhebi ön plana çıkar. Şâfiî ve Hanbeli mezheplerinde de bu türe ait telifler vardır. Lakin Malikî ve Hanefi mezhebinde bu türe ait eserler diğerlerine nispetle çok daha fazladır.

Malikî mezhebinin hâkim olduğu Endülüs'te bu alandaki ilk eser İsa b. Dinar'a (ö. 212) ait olan *en-Nevâzil* isimli eserdir. Bu eserin tüm bölgelere nispetle ilk eser olduğu da söylenebilir. Çünkü Hanefî mezhebinde bu türe ait ilk eser, bir dördüncü/onuncu yüzyıl âlimi olan Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373) *Kitabü'n-Nevâzil* adlı eseridir.[8]

Endülüs nevâzil telifatı iki temel alan üzerinden oluşturulmuştur. Bunlardan birincisi kazâ diğeri ise fetvadır. Kazâ sahasında yazılmış olan ilk eserler sadece kazâ alanına ilişkin olup Endülüs kaza sisteminin bir organı olan müşavirler meclisinin aldığı kararlara dayanmaktadırlar. İfta sahasına ait olan eserler ise kazâ alanı dışındaki tüm diğer konuları ihtiva etmektedirler.[9] İmam Malik'in farazî meselelere karşı olumsuz tavrı nedeniyle Malikî mezhebinde oluşturulan nevâzil edebiyatının genel karakteri bilfiil yaşanan olaylar üzerine kuruludur.[10]

Malikî mezhebinde meşhur olan nevâzil türü eserlerden bazıları şunlardır:

a) *el-Müntehâb fi'l-Ahkâm*. İbn Ebî Zemenîn, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah.
b) *el-İ'lâm bi nevâzili'l-ahkâm,* Ebu'l-Asbağ Îsâ b. Sehl
c) *Nevâzilü İbn Rüşd,* Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed Rüşd el-Ced
d) *Nevâzilu İbn Lüb,* Ebu Sâid Ferec Lüb el-Gırnatî
e) *Tebsıratü'l-Hükkâm fî usûl'il-akziyeti ve menâhicü'l-ahkâm,* İbn Ferhûn, Ebu'l-Vefâ Burhanüddîn İbrahim b. Ali.

Şâfiî mezhebinde bu alana ilişkin yazılan eserlerden bazıları şunlardır:

a) *Fetâva'l-İmami'n-Nevevî,* Muhyiddin Yahya b. Şeref en-Nevevî
b) *Fetâva'l-İmâmi's-Sübkî,* Takiyyüddin Ali b. Abdilkâfî
c) *el-Fetâva'l-Kübra'l-Fıkhiyye,* İbn Hacer el-Mekkî el-Heytemi,
d) *Fetâva'l- İmam İbn Hacer,* Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askalânî,
e) *Fetâvâ ibn Salah,* Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman

Hanbeli mezhebinde bu türe ait eserlerden bazıları şunlardır:

[8] Kesgin, s. 71; Ayrıca Kesgin, Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzil Edebiyatı, s. 7.

[9] Endülüs'te ortaya çıkan nevâzil geleneğinin temel alanları ve bunlar hakkında oluşun telifât hakkında geniş bilgi için bkz. Kesgin Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzil Edebiyatı, s. 8 vd.

[10] Kesgin, s. 116-117.

a) *Mesâilü'l-İmami'l-Ahmed,* Ahmed b. Hanbel

b) *Fetâvâ Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye,* İbn Teymiyye Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm.

Çok geniş bir coğrafyada benimsenen buna ilaveten çok geniş topraklara sahip olan Osmanlı devletinin resmi mezhebi olan Hanefî mezhebi nevâzil/vâkıat ve fetâvâ edebiyatı açısından çok büyük bir öneme sahiptir. Çünkü bu mezhepte başta fetâvâ ve vâkıât isimleri olmak üzere değişik pek çok isim altında çok yazıda eser yazılmış ve bu alanda devasa bir birikim oluşmuştur. Mezhep içinde bu türde yazılan ilk eser Ebu'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373) *Kitabu'n-Nevâzil* adlı eseridir.

Hanefi mezhebinde bu alanda yazılan ilk eserlerde mezhep içi fıkhî istidlal ve fetvada esas aldıkları görüşler bakımından birbirinden ayrılan Belh, Irak ve Buharâ meşayihinden birinin görüşleri merkeze alınmıştır.[11] Daha sonra ortaya çıkan eserlerin bir kısmı fıkıh tasnifine göre her babta meşâyih gruplarının görüşlerini bir araya getirirken diğer bir kısmı ise nevâzil meselelerini fıkıh bablarının konu örgüsü içinde işlemiştir.[12]

Osmanlı döneminde bizzat 'fetâvâ' adıyla çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu türde yazılan eserlerden şu dördü, Osmanlı fetvahanesi tarafından en muteber fetva kitabı olarak kabul edilmiştir: *Fetâvây-ı Ali Efendi,* [13] *Behçetü'l-Fetâvâ,*[14] *Netîcetü'l-Fetâvâ*[15] *ve Fetâvây-ı Feyziyyedir.*[16]

Hanefî geleneği içerisinde ilgili türe ait ismi anılmaya değer pek çok fetva kitabı vardır. Fetâvây-ı Kâdîhân, Fetâvay-ı Bezzâziye ve Fetâvây-ı Hindiye bu geniş edebiyat içinde öne çıkan pek çok eserden sadece bir kaçıdır. Bu tür içinde belki de hem eserinden hem de kendisinden bahsedilmeyi en fazla hak eden kişi Ebussuûd Efendi, eser de onun fetvalarından oluşan *Fetâvây-i Ebussuûd* adlı eserdir. Osmanlı Devletinde aralıksız otuz yıl Şeyhulislamlık yapmış olan Ebussuûd Efendi'nin verdiği fetvalar dönemin önemli sorunlarını çözmüş olmakla birlikte bir hayli de ses getirmiştir.

Ebussuûd'un verdiği fetvalar iki grupta mütalaa edilir. Birinci grup, 'fetvây-ı şerife' adıyla padişaha arz edilip devletin tüm kadılarını bağlayıcı nitelikte olan fetvalardır. *Maruzat'*ta yer alan bu tür fetvalar kanun-ı cedidin nüvesini teşkil ederler. Miri arazinin esasını tanzim eden bu nitelikteki fetvalardan öne çıkanlar

[11] Kaya, 'Nevâzil, XXXIII, 35.

[12] Kaya, 'Nevâzil, XXXIII, 35.

[13] Geniş bilgi için bkz. Kallek, 'Fetâvây-i Ali Efendi' XII, 438

[14] Geniş bilgi için bkz. Özel, Ahmet, 'Behçetü'l-Fetâvâ, İstanbul, 1992, V, 346.

[15] Geniş bilgi için bkz. Köse, Saffet, 'Neticetü'l-Fetâvâ, İstanbul, 2007, XXXIII, 27-28.

[16] Geniş bilgi için bkz. Öğüt, Salim, 'Fetâvây-ı Feyziyye', İstanbul, 1995, XII, 443.

gedik, icareteyn, istibdal gibi konulara aittir. İkinci gruba giren fetvalar ise onun bir müftü olarak fıkhın hem her alanına ait verdiği fetvalardan oluşmaktadır.[17]

Ebussuûd Efendi'nin *nakit para vakfının* caiz olduğuna ilişkin fetvası dönemin çok önemli bir sorununa çözüm üretmiştir. Ebussuûd konuya ilişkin görüşünün/fetvasının temellerini de bir risaleyle izah etmeye çalışmıştır. Onun verdiği bu fetva şiddetli tartışmalara neden olmuştur.[18]

Osmanlı devletinde o günün güncel problemi olan pek çok meseleye ilişkin müstakil risaleler yazılarak nevazil edebiyatı daha da çeşitlenmiş ve bu türde de zengin bir literatür oluşmuştur. Tütün, uyuşturucu, kahve gibi konulara ilişkin yazılan risaleler bu türe örnektir.

Hanefî mezhebinde bu türe ait meşhur eserlerden bazıları şunlardır:

en-Nevâzil, es-Semerkandî, Ebu'l-Leys

el-Vâkıât, en-Nâtıfî, Ebü'l-Abbas

Vâkıatü'l-hüsâmî, Sadruşşehîd

Hülasatü'l-fetâvâ, el-Buhârî, İftiharuddin Tahir b. Ahmed

el-Muhîtü'r-radavî, es-Serahsî, Radiyyüddîn

Mecmau'n –nevâzil ve'l-havâdis ve'l-vâkıât, Keşşî, Ahmed b. Musa.

et-Tecnîs ve'l-mezîd fi'l-fetâvâ, Merğînânî, Burhaneddin

el-Fetâva'z-zâhiriyye, el-Buhârî, Zahirüddin

el-Kunye fi'l-fetâvâ, ez-Zâhidî, Necmeddin

el-Fetâvâ'l-Tatarhâniyye, Âlim b. Ata

Zahiretü'l-fetâvâ (ez-Zahîretü'l-Burhaniyye) el-Buhâri, Burhaneddin…

Nevâzil/vâkıât ve fetâvâ edebiyatı, ait olduğu dönemin soru ve sorunlarını ele aldığı için yazıldıkları döneme ilişkin toplumun gündemi ve sosyo kültürel yapısı hakkında çok önemli bilgiler ihtiva ederler.

2. Yeni Meseleler Karşısında Fıkıh Çözüm Üretme Araçları

İcra ettiği geleneksel fonksiyonlar göz önüne alındığında fıkhın üç temel akıl yürütme yolunu kullandığı dikkati çeker. İçtihat, ifta/fetva ve kazâ/hüküm. Mazide bu üç akıl yürütme biçimi farklı tabakalara mensup ulema tarafından icra

[17] Geniş bilgi için bkz. Akgündüz, Ahmet, 'Fetâvây-ı Ebussuûd Efendi' İstanbul, 1995, XII, 441-443.

[18] Bu tartışmalar hakkında geniş bilgi için bkz. Dumlu, Emrullah, XVI. Yüzyılda Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivî), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikler Dergisi, sy. 44, 2015, s. 303-337.

edilmiştir. Müçtehitler içtihat etmiş, müftüler fetva vermiş, kadılar da hüküm vermişlerdir.[19]

Fıkhın kullandığı bu üç akıl yürütme yöntemi ne tam olarak birbirinin aynıdır ne de tamamen birbirlerinden bağımsızdır. Şöyle ki, içtihat denilen akıl yürütme mekanizmasını icra edebilmek için müçtehit olmak gerekir. Hem müçtehidin yürüttüğü zihni çaba hem de bu çaba neticesinde üretilen çözüm içtihat adını alır. Oysa ifta ve kazâ faaliyetini icra edebilmek için ille de müçtehit olmak gerekmez. Eğer müftü ve kadı müçtehit iseler onların kendilerine aktarılan problemlere çözüm üretmek için yürüttükleri zihnî çaba ve çaba neticesinde ortaya çıkan çözüm de bir içtihat olmaktadır. Şayet müçtehit değillerse müftünün naklettiği çözüm sadece fetva, kadının aktardığı çözüm ise sadece hüküm adını alır. Kuşkusuz bu üç akıl yürütme mekanizmasından her birini nev'î şahsına münhasır kılan ehlince malum bir takım nitelikler vardır.

Fıkhın çözüm üretme potansiyelini ortaya koymak amacıyla örneklem olarak seçtiğimiz nevâzil ve vâkıât, daha önce de ifade edildiği üzere, yaşanılan dönemde ilk defa ortaya çıkan yahut aynı veya farklı bir formda tekrarlanıp şer'î hükmüne ihtiyaç duyulan meselelerdir. Fıkıh, tarih boyunca bu tür meselelere yukarıda ifade edilen akıl yürütme mekanizmalarını kullanarak çözüm üretmiştir.

İçtihat, ifta ve kazâ şeklindeki akıl yürütme mekanizmaları arasında merkezi konumda olan içtihattır. Zira ifta ve kazâ faaliyeti icra edilmek suretiyle ister yeni bir olay isterse tekrarlanan bir mesele için çözüm sunuluyor olsun nihai kertede kaynak mekanizma içtihattır.

Hatta Şâtıbî'ye göre bir olayın benzerinin daha önce geçmiş olduğu kabul edilse bile bu olayın önceki olayın benzeri olup olmadığını tespit etme işlemi de bir içtihat olmaktadır.[20] Şâtıbî'nin bu yaklaşımı hem fetva hem de kaza alanı için geçerlidir. Dolayısıyla bu iki akıl yürütme mekanizması nihaî kertede içtihada dayanmaktadır. Bu nedenle biz fıkhın bu en temel çözüm üretme mekanizması üzerinde biraz durmak istiyoruz.

İçtihat, fıkhın iki temel kaynağından biridir. Onun bu konumu, Yemen'e kadı olarak gönderilen Muaz b. Cebel ile Hz. Peygamber arasında geçen diyalogdan anlaşılmaktadır. İlgili rivayete göre Hz. Peygamber Muaz b. Cebel'e, 'Sana bir mesele arz edildiğinde nasıl (ne ile) hüküm vereceksin' diye sorar, Muaz, 'Allah'ın kitabıyla' diye cevap verir. Hz. Peygamber, 'Peki orada bulamazsan' diye tekrar sorar. Muaz; 'Allah'ın Rasülü'nün sünnetiyle' deyince Hz. Peygamber 'Orada da bulamazsan ne ile hüküm vereceksin? diye tekrar sorar. Buna mukabil Muaz,

[19] Bkz. Şentürk, Recep, İstanbul, 2008, s. 98.

[20] Bkz. Şâtıbî, IV, 465.

'Reyimle içtihat eder meseleyi çözümsüz bırakmam' der. Bunun üzerine Hz. Peygamber, 'Elçinin elçisini, Allah'ın Rasülü'nün razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamd olsun' diyerek hoşnutluğunu dile getirir.[21]

Bu diyalogdan anlaşıldığına göre fıkhın iki temel kaynağı vardır. Nass ve içtihat. Nass; Kur'an ve Sünnet, içtihat ise pergelin sabit ayağı bu temel metinler üzerine konulmak suretiyle yapılan akıl yürütme faaliyetidir. Nass aslî lakin bir noktadan sonra pasif, içtihat ise talî fakat aktif bir niteliğe sahiptir. Vahiyden hareketle oluşturulan fıkhın beşerî yönünü aktif pozisyondaki içtihat temsil eder.[22]

Hayat olaylarının sınırsız nassların sınırlı olması hasebiyle tek tek tüm olayların doğrudan sınırlı nasslar altına girmesi mümkün değildir. Bu nedenle de her bir cüz'î olayın hükmünün ayrı ayrı konulması yoluna gidilmemiş, bunun yerine pek çok cüz'î olayı kapsayacak düzeyde küllî kaideler ve mutlak ibareler vaz edilerek[23] fer'î meselelerin hükmünün belirlenmesi içtihada bırakılmıştır.

Nassların sınırlılığı karşısında çözüm bekleyen hayat olaylarının sınırsızlığı dikkate alındığında içtihada açılan alanın ne kadar geniş olduğu anlaşılacaktır. Nitekim fıkıh külliyatı içerisinde üretilen çözümlerin yüzde doksanını içtihatla oluşturulan çözümler oluşturur. Doğrudan Kur'an ve sünnetle belirlenen hükümler bu büyük birikim içinde ancak yüzde on kadardır.[24]

Sahabeyle başlayıp tabiunla devam eden müçtehit imamlar döneminde zirve yapan içtihat faaliyetleri hiç durmamış hep devam edegelmiştir. Lakin müctehid imamlar dönemini müteakip içtihat nitelik değiştirmiş mutlak/kurucu içtihattan mezhep içi içtihada geçilmiştir.

Üçüncü/dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru, dördüncü/onuncu asrın başları gibi farklı tarihlendirilmeleri[25] bulunan bu değişim sonraki dönemde *içtihat kapısının kapanması* ismiyle anılarak tarihe mal olmuş ve hem mazide hem de günümüzde doğuda ve batıda hakkında çok ciddi tartışmalar yaşanmıştır.

Esasen içtihat kapısının kapanması tartışmalarının ilk emareleri ihtiyar (seçip alma) tartışmalarında kendini gösterir. Üçüncü/dokuzuncu asrın sonlarıyla dördüncü/onuncu asrın başlarında yaşamış bazı âlimlerin dile getirdiği, üçüncü/dokuzuncu asrın başından itibaren 'ihtiyarın' yani kaynak malzeme

[21] Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as,İstanbul, 1992, Akdiye, 11; Tirmizî, Muhammed b. İsa, İstanbul, 1992, Ahkâm, 3.

[22] Apaydın,H. Yunus, Ankara, 2017, 18-19.

[23] Şâtıbî, IV, 466, 476.

[24] Cüveynî, İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf, Beyrut, 1997, II, 15.

[25] 'İçtihat kapısının kapanması' şeklinde ifade edilen vakanın hangi tarihle tarihlendirildiği hususunda bkz. Hallâq, Wael B. 'İçtihat Kapısı Kapandı Mı?', (çev: Kâmil Yelek-Enes Eryılmaz), sy. 29, 2017, s. 457-459.

içinden seçip almanın artık caiz olmadığı ve mutlak içtihat yetkisine sadece benzerlerinin artık gelmeyeceği büyük âlimlerin sahip olduğu şeklindeki anlayış[26] içtihat kapısının kapanması tartışmalarının zeminini oluşturmuştur.

Fıkıh tarihinde *ihtiyar* (seçip alma) terimiyle ifade edilen ameliye tevarüs eden birikimin bütün yönleriyle değerlendirilip işe yarayan malzemenin seçilerek alınmasıdır. Bu işlemin sonsuza kadar sil baştan ve yeniden tekrarlanmasının anlamsız ve gereksizliği nedeniyle ulema arasında bu seçip alma işinin bir noktada durdurulması fikri hâkim olmuştur.[27] Seçip alma işinin son bulduğu nokta için mezheplerin oluşumunu içine alan ve hiçbiri üçüncü/dokuzuncu asrın sonuna varmayan birbirine yakın çeşitli tarihlendirmeler yapılır. İşte fıkıh tarihinde *içtihat kapısının kapanması* diye ifade edilen meselenin özü bundan ibarettir.[28]

Seçilen malzemenin belli usul ve esaslara göre yorumlanmasıyla ortaya çıkan kendi içinde tutarlı ve sistematik yapılar olan mezhepler, müçtehit imamlar dönemi olarak ifade edilen dönemde oluşumunu tamamlamış ve böylece kurucu içtihat yerini mezhep içi içtihada bırakmıştır. Dolayısıyla *içtihat kapısının kapanması* şeklinde adeta bayraklaştırılan ifadede kapandığı söylenen içtihat, mezhep içi içtihat değil, mezhep kuran mutlak/kurucu içtihattır.

Tarihsel vakıa dikkate alındığında mezhep içi içtihadın hep devam ettiği görülecektir. Zira inceleme konumuz olan nevâzil/vâkıât ve fetâvâ edebiyatı büyük ölçüde mezhep içi içtihatla oluşturulmuştur. Kaldı ki, bu tür içtihadın önünün kesilmesi, sistemin kendi kendini inkâr ve imha etmesi, kendini yok oluşa mahkûm etmesi anlamına gelir.[29]

Mutlak içtihadın sona ermesi bir tercih ve zorlama değil, doğal seyrinde işleyen bir sürecin sonucudur. Zira bir mezhep oluşumu için gerekli olan kaynak malzeme kurucu içtihat yapabilecek düzeydeki müçtehitler tarafından işlenmiş ve bu süreç bilinen mezheplerin ortaya çıkmasıyla sona ermiştir. Tabiri caizse kurucu içtihat bir anlamda işlevini tamamlamış ve yerini mezhep içi içtihada bırakmıştır. Tarihsel süreç içinde gerçekleşen vakıa kısaca bundan ibarettir.

Kurucu içtihadın yerini mezhep içi içtihada bırakmasından sonraki aşamada yeni bir mezhebin ihdas edilip edilemeyeceği sorusu gündeme gelmiş ve bu soruya cevap aranmıştır. Bir Malikî hukukçusu olan İbn Münir, konuya ilişkin şöyle bir görüş beyan etmiştir: *"Erken dönem âlimlerinin (mütekaddimînin) metotları dışında farklı bir metot geliştirmek ve fer'î meseleler için asıllar ortaya*

[26] Apaydın, Yunus, Anadolu Ünv. Açık Öğretim Fakültesi Yay., 2013, s. 143; a.mlf, s. 122.

[27] Apaydın, s. 134

[28] Apaydın, s. 134

[29] Apaydın, s. 134.

koyacak şekilde yeni bir mezhep ihdas etmek imkânsızdır. Çünkü mütekaddimîn ulema (muhtemel) tüm metodolojik araçları tüketmişlerdir." Hallâq, İbn Münîr'in yaklaşımını daha serbest bir ifadeyle şu şekilde aktarmaktadır: İslam dininin genel bağlamı içerisinde yeni bir hukuk sisteminin- yani yeni bir usul ve füru sisteminin- ortaya çıkması zordur. Çünkü erken dönem âlimleri tüm metodolojik araçları tüketerek ve tüm muhtemel çözümleri türeterek yeni bir hukuk ekolü için hiçbir yer bırakmamıştır.[30] Şu ana kadar geçen süreç İbn Münîr'i haklı çıkarmıştır. Zira müçtehit imamlar döneminden sonra o dönemde çıkanlardan farklı, nev'i şahsına münhasır usul ve füru sistemi bulunan bir mezhep henüz ortaya çıkmamıştır. Bundan sonra çıkıp çıkmayacağını ise yaşanan ve yaşanılacak olan hayat gösterecektir.

Mezheplerin teşekkülünden sonra içtihat faaliyetleri, *meselede içtihat, tahric ve tercih* gibi değişik düzeylerde devam etmiş ve fıkıh yeni sorunlar karşısında mezhep içi içtihat araçlarıyla çözüm üretme potansiyelini hep diri tutmuştur. XIX. yüzyıla gelindiğinde yeni bir evreye geçilmiş ve modern dünyanın getirdiği sorunlar karşısında birkaç farklı içtihat önerisinde bulunulmuştur. Gelinen noktayı görmek adına bu önerilerin altını kısaca çizmekte yarar görmekteyiz.

Söz konusu içtihat önerilerini dört başlık altında toplamak mümkündür. Serbest içtihat, kolektif içtihat, eklektik/seçmeci yaklaşım ve sistematik ekol içtihadı.[31]

Serbest içtihat: Bu içtihat türü, İslam'ın öz itibariyle modern dünyanın sorunlarına çözüm üretecek kapasite ve potansiyeline sahip olduğu düşüncesinden hareket eden, Muhammed Abduh, Muhammet İkbal gibi yenilikçiler tarafından savunulmaktadır. Bunlar doğrudan Kur'an ve Sünnette içkin bulunan ilkelerden hareketle çağın ihtiyaçlarına cevap verme ve İslam'ın yeterliliğini gösterme düşüncesinden hareket etmektedirler. Bu düşüncede olanların savunduğu içtihat, mutlak içtihattır.

Kolektif içtihat; Karşılaşılan problemleri tek kişinin değil ehil bir grubun değerlendirerek karara bağlaması şeklinde uygulaması olan bir içtihattır.

Eklektik/seçmeci yaklaşım; Bu yaklaşım serbest içtihadın aksine geleneksel içtihatlar arasından uygun olanları seçip alma ilkesine dayanmakta yeni karşılaşılan problemler karşısında da kolektif içtihat yoluyla çözüm üretmeyi önermektedir.

[30] Hallâq, 'İçtihat kapısı Kapandı Mı?' s. 471.

[31] Bkz. Apaydın, s. 123 vd.

Sistematik ekol içtihadı; Karşılaşılan sorunların bir ekol sistematiği içinde çözümünü öneren bir yaklaşımdır.[32] Bu yaklaşım aslında mezhep merkezli dönemde başvurulan mezhep içi içtihadın aynısıdır.

Gelinen noktada takip edilecek içtihat yöntemlerine ilişkin bir kafa karışıklığının olduğu ortadadır. Bu kafa karışıklığının temel nedeni Müslümanların kendilerinin inşa etmedikleri bir hayatın oldukça kompleks ve karmaşık sorunlarını çözmede zorlanıyor olmalarıdır. Önerilen tüm yöntemler böyle bir yapının problemleriyle baş edebilmek amacıyla ortaya atılmış iyi niyetli çabaların ürünüdür.

Hangi yöntem tercih edilirse edilsin mevcut durumda da fıkıh şu ya da bu şekilde yaşanılan hayatın sorunlarına çözüm üretmeye devam etmektedir. Elbette ki, gönül bu üretim işinin dün olduğu gibi bugün de fıkha tutarlı ve sistematik ufuklar açacak yöntemler kullanılarak yapılmasını arzu etmektedir. Çünkü belli bir sistematik zemine oturmayan çözümler kısa süreli bir nefes almaya imkân verse de uzun vadede yaşanılan olaylara çözüm üretmede yetersiz kalacaktır.

3. Değerlendirme ve Sonuç

İçinde bulunduğumuz dönem, genelde İslam düşüncesi özelde ise fıkhî düşüncenin en buhranlı ve en problemli dönemidir. Mazide de buhranlı dönemler olmuştur. Lakin onların tümünde fıkıh kendi inşa ettiğimiz hayatın problemlerine çözüm üretme pozisyonunu sürdürmüştür. Tarihte ilk kez bu dönemde fıkıh ağırlıklı olarak bir başka kültürün ürettiği problemlerle karşı karşıyadır.

Malum olduğu üzere her toplumsal değişim toplum yapısının farklılaşmasını da beraberinde getirmiştir. Tarım toplumundan sanayi toplumuna oradan da bilgi toplumuna geçilmesiyle birlikte toplumsal zemin iyice farklılaşmış ve bunun bir neticesi olarak da daha önce hiç yaşanmamış nevâzil türü pek çok mesele ortaya çıkmıştır. Muhatap olunan meselelerin ağırlıklı olarak ruh kökleri farklı olan başka kültürlerin ürettiği problemler olması, çözüm mercii olan fıkhı bir açmaza sürüklemiştir. Fıkhın içine düştüğü bu açmazdan çıkabilmesi için pek çok öneri sunulmuş ve bundan sonra da sunulmaya devam edilecektir. Hiç kuşkusuz iyi niyetle yapılan bu çözüm önerileri fıkhın kendi mecrasını bulmasını sağlayacaktır.

Biz, fıkhın önünü açmak için sunulan ve ana hatları yukarıda kısaca ifade edilen önerilerden *sistematik ekol içtihadının* daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Bize göre bu önerinin neşvünema bulabilmesi için öncelikle fıkhın yine ve yeniden ehl-i rey ve ehl-i hadis diyalektiği[33] üzerinden çözüm üretecek kıvama

[32] Bu dört içtihat önerisinin imkân, eksiklik ve yeterlilikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Apaydın, s. 123-127.

[33] Bu isimlendirme, daha ziyade mezheplerin ortaya çıkmasından önceki dönemde oluşan eğilimleri

ulaştırılması gerekmektedir. Bu eğilimlerden birinin zayıflaması veya etkinliğini kaybetmesi diğerinin lehine bir durum yaratmayacak aksine bu durum diğerini de yok oluşa mahkûm edecektir. Bu nedenle her iki ekolün de formunun zirvesinde olması veya en azından bu yönde bir çaba içinde olması her ikisinin birlikte var olmasını sağlayacak bu da fıkhı dinamik bir yapıya ulaştıracaktır.

Usul ve esasları önemli ölçüde farklılık arz eden bu iki ekol, mazide çok önemli fonksiyonlar icra etmiş ve sürekli olarak birbirini eleştirmek ve alternatif çözümler üretmek suretiyle tarih boyunca dinamizmini korumuştur. Ancak şurası da bir gerçek ki son yüzyıllara girerken her iki ekol de eski görüntüsünden uzaklaşmıştır. Özellikle de ehl-i reyin Osmanlı geleneğinde temsil edilen damarı, 20. yüzyılın ilk yarısının ortalarında eğitimde gerçekleştirilen değişikliklerle tamamen kopmuştur. Sonraki dönemde İlahiyat fakültelerinin açılmasıyla birlikte ihtiyaç duyulan eserler, daha çok ehl-i hadis çevrelerinden yapılan çevirilerle doldurulmaya çalışılmış, bu da ehl-i rey düşüncesinin canlanmasına ket vurmuştur. Hiç kuşkusuz bu durum yeniden kurulmasını arzu ettiğimiz ehl-i rey – ehl-i hadis diyalektiğini olumsuz etkilemiştir. Lakin son zamanlarda ehl-i rey mantığını esas alarak yapılan çalışmalar bu diyalektiğin yeniden kurulabileceği hususunda ümit vermektedir. Bu tür çalışmaların artarak devam etmesi durumunda her iki ekolün kendi usul ve esasları çerçevesinde ivme kazanması gerçekleşecek ve bu da fıkha yeniden bir dinamizm kazandıracaktır. Zira her düşünce alternatifi karşısında kendini test edecek ve rekabet çözüm önerilerini artıracaktır. Tabii burada önemli olan üretilecek çözümlerin bir sistem içerisinden üretilmesi ve tartışmaların çözümler üzerinden değil, sistemler üzerinden yürütülebilmesidir.

KAYNAKÇA

Abdünnâsır, Ebu'l-Basal, el-Medhal ilâ fıkhi'n nevâzil, *Dirâsâtün fıkhiyyetün fî kazâyâ tıbbiyyetin muâsaratin,* Ürdün, 2001.

Akgündüz, Ahmet, 'Fetâvây-ı Ebussuûd Efendi' *DİA,* İstanbul, 1995.

Apaydın, H. Yunus, *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İçtihat),* Ankara, 2017.

Apaydın, Yunus, *İslam Hukukuna Giriş,* Anadolu Ünv. Açık Öğretim Fakültesi Yay., 2013.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu,* İstanbul, ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *İslam Hukuku Terimleri Sözlüğü,* (Haz. Abdullah Karaman, İstanbul, 2016.

Cüveynî, İmamu'l-Harameyn Ebu'l-Meâlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh,* **Beyrut,** 1997.

Dumlu, Emrullah, XVI. Yüzyılda Osmanlı Uleması Arasında Para Vakıfları Etrafında Cereyan Eden Tartışmalar (Ebussuûd, İbn Kemal- Çivizâde, Birgivî), Atatürk Üniversitesi İlahiyat Tetkikler Dergisi, sy. 44, 2015, s. 303-337.

ifade etmek için kullanılmıştır. Bu iki eğilimden ehl-i rey, sonraki dönemde Hanefiliğin, ehl-i hadis ise Şafiîliğin lokomotifliğinde varlığını sürdürmüştür.

Düzenli, Pehlül, *Şeyhulislam Ebussuud Efendi ve Fetvaları,* İstanbul, 2012.

Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Davud,* İstanbul, 1992.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü,* İstanbul, 1998.

Haccî, Muhammed, *Nazarât fî nevâzili'l-fıkhiyye,* b.y.y., 1999.

Hallâq, Wael B. 'İçtihat Kapısı Kapandı Mı?', (çev: Kâmil Yelek-Enes Eryılmaz), *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi,* sy. 29, 2017, ss. 457-503.

Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed, *ed-Dürrü'l-muhtâr,* (İbn Âbidîn'in *Reddü'l*

Muhtar isimli eserinin içinde) (nşr. Muhammed Subhî Hassan Hallâk –Âmir Hüseyin), Beyrut, 1998.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin, Şerhu manzûmet-i ukûd-i resmi'l- müftî, *Mecmuatü resâil-i İbn Âbidîn,* byy. ts.

İbn Emiru'l-Hâc, Ebu Abdullah Muhammed b. Muhammed, *et-Takrîr ve't-tahbîr,* Beyrut, 1996.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsuddîn Ebu Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lâmu'l-muvakkıîn anrabbi'l-âlemîn,* (nşr. Muhammed Abdüsselam İbrahim), *Beyrut,* 1996.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab,* Beyrut, ts.

Kahtânî, Müsfir b. Ali b. Muhammed, *Menhecü istinbâti ahkâmi'n-nevâzili'l-fıkhiyyeti'l-muâsıra,* Cidde, 2010.

Kallek, Cengiz, 'Fetâvây-i Ali Efendi' *DİA,* İstanbul, 1995.

Kaya, Eyyüp Said, Nevâzil, *DİA,* İstanbul, 2007.

Kesgin, Hafsa, 'Nevâzil Kavramı ve Fetvâ, Kaza İlişkisi (Kavramsal bir Analiz), *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* sy, 40, Erzurum, 2013, ss. 365-388.

Kesgin, Hafsa, Endülüs Fıkıh Geleneğinde Nevâzil Edebiyatı, *Sakarya üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* c. XVII, sy. 30, 2014.

Kesgin, Hafsa, *Malikî Fıkıh Geleneğinde Nevâzil: Endülüs Örneği,* (Yayımlanmamış doktora tezi)

Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2013.

Köse, Saffet, 'Neticetü'l-Fetâvâ, *DİA,* İstanbul, 2007.

Mekki, Muhammed Ali b. Hüseyin, *Tehzîbu'l-furûk ve'l-kavâidü's-Seniyye fi'l-esrâri'l-fıkhiyye,* (Karâfî'nin el-Furûk adlı eserinin içinde), Beyrut, 2009.

Öğüt, Salim, 'Fetâvây-ı Feyziyye', *DİA,* İstanbul, 1995.

Ömer Hilmi Efendi, *İthâfü'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l Evkâf,* Ankara, ts.

Özel, Ahmet, 'Behçetü'l-Fetâvâ, *DİA,* İstanbul, 1992.

Şâfiî, Muhammed b. İdris, *er-Risale,* (nşr. Abdullatîf el-Hemîm- Mâhir Yasin el-Fahl), Beyrut, 2014.

Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa, *el-Muvafakât fî usuli'ş-şerîa,* (nşr. İbrahim Ramazan), Beyrut, 1997.

Şentürk, Recep, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi,* İstanbul, 2008.

Timurtâşî, Şihabüddîn Muhammed b. Abdullah, *Tenvîru'l-ebsâr ve câmiu'l-bihâr,* (İbn Âbidîn'in *Reddü'l-muhtar* isimli eserinin içinde) (nşr. Muhammed Subhî Hassan Hallâk – Âmir Hüseyin), Beyrut, 1998.

Yaran, Rahmi, 'Türk Hukukundaki Temerrüd Faizinin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi,' *I.*

Uluslararası İslam Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi, Konya, 1997.

KÜÇÜKLERİN EVLENDİRİLMESİNİN HUKUK YORUM TEORİLERİ ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN
Adıyaman Ün. İslami İlimler Fak. İslam Hukuku ABD: gergeri@gmail.com.

Giriş

Din ve hukuk, insanların mutluluğunu, toplumun huzur ve güvenini sağlamayı hedef edinen normatif değerler sistemleridir. Bu iki sisteminde de serbestlik asıl, haramlar/yasaklar ise istisnai durumlar olarak kabul edilir. Dinî-hukukî metinlerin daha çok haramları/yasakları konu edinmesi de çok olması hasebiyle helal/serbest olan şeylerin tek tek saymanın zorluğundan dolayıdır. Değilse ilgili metinlerin özgürlükleri kısıtlama gibi bir amaçları bulunmamaktadır. Haliyle dinî-hukukî metinlerde sınırlı sayıdaki haramlar/yasaklar dışında kalan şeyler mubah/serbest kabul edilir. Ancak bu, fıtraten herkesçe pis kabul edilen şeylerin mubah/serbest olduğu anlamına da gelmez.

Allah Teâlâ'nın Âdem (a.s) ve eşini yarattıktan sonra bir ağaç hariç cennetin diğer tüm nimetlerinden diledikleri şekilde faydalanabileceklerini buyurması,[1] Hz. Mûsa (a.s) aracılığıyla İsrailoğullarına gönderilen ve on emir olarak bilinen talimatların sınırlı sayıda yasaklardan oluşması, dinin/hukukun söz konusu özelliğinin örnekleri olarak sayılabilir.[2] Son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s)

[1] Bakara, 2/35; Ârâf, 7/19.

[2] Çıkış, 20/1-17. Bu on emir: **1.** Allah›tan başka ilâhların olmayacak. **2.** Kendin için oyma put yapmayacaksın. **3.** Allah›ın ismini boş yere anmayacaksın. **4.** Cumartesi günü hiçbir iş yapmayacaksın. **5.** Babana ve anana hürmet edeceksin. **6.** Adam öldürmeyeceksin. **7.** Zina etmeyeceksin. **8.** Çalmayacaksın. **9.** Yalan şahitliği yapmayacaksın. **10.** Komşunun hiçbir şeyine göz

gönderilen kitap olan Kur'ân-ı Kerîm de, dikkatli bir bakışla incelendiğinde, sınırlı sayıda yasakların olduğu dolayısıyla yasaklar dışında kalan alanın ise serbest bırakıldığı fark edilecektir. Bu özellik bütün dinlerde ve bütün modern hukuk anlayışlarında görülebilir.

Kur'ân-ı Kerîm, evlilik hususunda da aynı ilkeyi benimsemiştir. Kendileriyle evlenilmesi yasaklanan kimseler belirtildikten sonra,[3] bunların dışında kalan kimselerle evliliğin meşru olduğu kabul edilmiştir. Küçüklerin evlendirilip evlendirilemeyeceği hususunda Kur'ân'da sarih bir ifade yer almaz. Ancak konu ile doğrudan alakası olmayan bazı ayetlerin[4] dolaylı bir şekilde küçüklerin evliliğiyle de ilintili olduğu iddiasıyla konu ile ilgili Leh ve aleyhte görüş serd eden âlimler olmuştur. Bu konudaki değerlendirmelere geçmeden önce tartışmanın kilit kavramını oluşturan küçük kavramı ile dini/hukuki anlamda neyin kast edildiğinin açığa kavuşturulması gerekmektedir. Zira konu ile ilgili tartışmalara bakıldığında, tarafların küçük kelimesine farklı anlamlar yükledikleri görülmektedir.

1. Küçük ve Ergen Kavramları

Küçük kavramı sözlüklerde, büyük kelimesinin karşıtı olarak; benzerlerinden daha ufak olan, yaşı daha az olan, niceliği az olan, niteliği aşağı olan şeklinde tanımlanmaktadır.[5] Tanımda da görüldüğü gibi ilgili kavram göreceli bir şekilde tanımlanmıştır. Diğer bir ifade ile küçüklük belli bir yaş üzerinden tanımlanmamıştır. Dolayısıyla bir kişinin hangi yaştan önce küçük, hangi yaştan sonra büyük kabul edilmesi gerektiği göreceli bir hal arz etmektedir.

Ergen kavramının ise sözlükte, döl verebilecek duruma gelmiş, baliğ ve henüz evlenmemiş, bekâr şeklinde iki farklı tanımı bulunmaktadır.[6] Kelimenin birinci anlamı, ikinci anlamını da kapsayacak şekilde daha genel bir anlam ifade etmektedir. Küçük ve ergen kavramlarının sözlük anlamları dikkate alındığında, ergen kavramının küçük kavramına göre daha objektif bir duruma bağlandığı görülmektedir ki bu da döl verebilecek duruma gelmektir. Öyleyse kişinin döl verebilecek duruma gelmesi, küçüklük döneminden ergenlik dönemine geçmeyi ifade etmektedir ki bu döneme geçiş yapan bireyin küçük olarak vasıflandırılması en basit tabirle kelimelerin sözlük anlamına itibar etmemek anlamına gelir.

dikmeyeceksin.

3 Nîsa, 4/23: İlgili ayet şöyledir: "."

4 Talak, 65/4.

5 İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebû'l- Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî, , Dâr-u Sâdr, Beyrut, 1994, IV, 458, (صغر) Md. http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5aa58c-455d72a1.29253360, [11.03.2018]

6 http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5aaf6f3d-8fa780.25910127, [19.03.2018]

Sözlük anlamına karşın gerek dini gerekse de hukuki anlamda kimlerin küçük, kimlerin büyük (ergen) olduğu objektif kriterlere bağlanmıştır. Konu ile ilgili tartışmanın sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi ve ilgili tartışmadan bir sonuç elde edilebilmesi için İslâm Hukukunda ve mer'i hukukta küçük ve ergen kavramlarının nasıl tanımlandığının ve insan yaşamının belirli aşamalarını ifade eden bu iki kavramı birbirinden ayıran temel ölçünün ne olduğunun belirlenmesi gerekmektedir.

1.1. İslâm'da Küçük ve Ergen (Baliğ) Kavramları

İslâm'a göre mutlak anlamda Şâri'(kanun koyucu) Allah›tır. Şâri'in hitabıyla yükümlü tutulan, söz ve davranışlarına şer'î sonuçlar bağlanan âkıl ve bâliğ insan ise mükellef olarak isimlendirilir.[7] Kişinin mükellef sayılması için ehliyet sahibi olması gerekir. Ehliyet, kişinin dinî-hukukî hükümlere muhatap olmaya elverişli olmasını ifade eder.[8] Bu durum, insan için akıllı bir şekilde buluğa ermesi ile mümkün olur. Aklın soyut olması ve akli seviyelerin farklı oluşundan dolayı Şâri', açık ve tespiti mümkün (munzabıt) bir durumu mükellefiyetin alameti olarak kabul etmiştir ki bu da kişinin temyiz kudretine sahip olarak buluğa ermiş olmasıdır.[9] İslâm hukukçuları, kişinin dinî-hukukî anlamda hak ve sorumluluk sahibi olmalarına bağlı olarak insan hayatını dört döneme ayırmışlardır. Bunlar: Cenin Dönemi, Temyiz Çağına Kadarki Küçüklük Dönemi, Temyiz Çağı Sonrası Küçüklük Dönemi ve Buluğ Çağı Sonrası Dönemdir.[10] Bu dönemlerden ilk üçü isimlerinden de anlaşıldığı gibi küçüklük dönemi olarak kabul edilmektedir. Kişinin büyük/yetişkin/ergen olduğu ve tam eda (fiil) ehliyetine sahip olduğu dönem ise buluğ çağı sonrası dönemdir. Çalışmamıza direk ilgisinden dolayı bu döneme biraz daha yakından bakmak gerekli görülmektedir.

Ergenlik dönemi, kişinin çocukluktan çıkıp yetişkin insan olma özelliği kazandığı önemli bir hayat merhalesidir.[11] Bu dönem, kişinin temyiz kudretine sahip bir şekilde cinsî yönden fiilî ergenliğe kavuşması ile başlar. Diğer bir ifade ile temyiz kudretine sahip bir şekilde cinsî yönden fiilî ergenliğe kavuşan kimse baliğ (ergen) kabul edilir. Bu döneme giren kişi gerek iman esasları, ibadetler, haramlar, vergi, cihad, cezaî ve hukukî sorumluluklar ve gerekse dinî, içtimaî ve

---

7 Sinanoğlu, Mustafa "TEKLİF", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/ teklif, [19.03.2018].

8 Bardakoğlu, Ali "EHLİYET", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/ehliyet, [19.03.2018].

9 Zeydan, Abdulkerim, , Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1998, 87.

10 Şâban, Zekiyüddîn, (), (Trc. Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017, 385-388.

11 Ebu Davud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, , (Thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ty, "Hudûd", 16.

hukukî düzenin sağladığı haklardan faydalanma yönünden tam ehliyet sahibi olur.[12]

Kişilerin hak ve sorumluluklarıyla alakalı değinilmesi gereken diğer bir husus da rüşdtür. Kişinin mal ve serveti üzerinde din, akıl, mantık ve iktisat prensiplerine uygun tasarrufta bulunmayı sağlayan zihinsel olgunluğa sahip olma hali olarak ifade edilen rüşd,[13] daha çok kişinin mal ve serveti üzerindeki tasarrufu ile ilgili bir durum olup, ergenlik dönemine girip reşid olmayan kimselerin velilerinin izni ile evlenebilecekleri hususunda müçtehitler ittifak etmişlerdir.[14] Dolayısıyla reşid olmamak evliliğe mâni bir durum olarak görülmemiştir.

1.2. Mer'î Hukukta Küçük ve Ergen Kavramları

Haklara ve borçlara sahip olabilen varlıklar olarak ifade edilen kişi kavramı, 22.11.2001 tarihinde kabul edilen 4721 sayılı Türk Medeni Kanunu'nun birinci kitabı olan Kişiler Hukuku bölümünde ele alınmıştır. İlgili bölümde küçük kavramına değinilmekle birlikte ne olduğuna dair bir tanımlamaya gidilmemiştir. Bununla birlikte ilgili bölümde ergen hakkında verilen bilgilerden, küçüğün ergen olmayan kimse olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Zira ilgili kanunun 12. maddesinde "On beş yaşını dolduran küçük, kendi isteği ve velisinin rızasıyla mahkemece ergin kılınabilir"[15] denilmek suretiyle küçüğün ergen olmayan kimse olduğu dolayısıyla da ergen olan kimsenin küçük olamayacağı, küçük olan kimsenin de ergen olamayacağı dolaylı bir şekilde dile getirilmiştir. Haliyle mer'î hukuktaki küçük kavramının ne anlama geldiğinin anlaşılması için ergen kavramının bilinmesine ihtiyaç duyulmaktadır.

Türk Medeni Kanun'u kişinin hangi hallerde ergen sayılabileceğini 11. ve 12. Maddelerinde ele almaktadır. Bu maddeler şöyledir:

Madde 11- Erginlik on sekiz yaşın doldurulmasıyla başlar. Evlenme kişiyi ergin kılar.

Madde 12- On beş yaşını dolduran küçük, kendi isteği ve velisinin rızasıyla mahkemece ergin kılınabilir.[16]

---

[12] İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, , Mektebetu'l-Kahire, byy, 1968, IV, 345; Bardakoğlu, Ali "BULÛĞ", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/bulug, [18.03.2018].

[13] Köse, Saffet "RÜŞD", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/rusd--fikih, [25.03.2018].

[14] Köse, aynı yer.

[15] http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.4721&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch, 12. Madde, [20.03.2018].

[16] http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.4721&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch, [20.03.2018].

İlgili maddelere dikkat edildiğinde, normal ergenlik ve erken ergenlik şeklinde iki temel ergenlik çeşidine yer verildiği fark edilebilir. Buna göre,

1.2.1. Normal Ergenlik

11. Maddeye göre on sekiz yaşın tamamlanmasıyla kazanılan ergenliktir. On sekiz yaşını dolduran kimse başka bir işleme gerek kalmadan ergen sayılmaktadır.

1.2.2. Erken Ergenlik

Her ne kadar on sekiz yaşın doldurulmasıyla normal ergenlik dönemine giriliyor olsa da bazı durumlarda on sekiz yaşın doldurulmasından önce de ergenliğin kazanılabileceği hükme bağlanmıştır. Bu, iki şekilde olmaktadır: Evlenmeyle kazanılan ergenlik ve yargı yoluyla elde edilen/yargısal ergenlik. Bu iki durumu kısaca açıklayacak olursak:

1.2.2.1. Evlenme ile Kazanılan Ergenlik

11. maddede her ne kadar normal ergenlik on sekiz yaşın tamamlanmasıyla hükme bağlanmışsa da ilgili maddenin ikinci fıkrasında "evlenme kişiyi ergin kılar" denilmek suretiyle kişilere evlenme ile ergenliğin yolunu açmakta, ilgili Kanun'un 124. Maddesinde "erkek veya kadın on yedi yaşını doldurmadıkça evlenemez" hükmüyle de, on yedi; aynı maddenin ikinci fıkrasında "Ancak, hâkim olağanüstü durumlarda ve pek önemli bir sebeple on altı yaşını doldurmuş olan erkek veya kadının evlenmesine izin verebilir" hükmüyle de on altı yaşını dolduran kişilerin evlenmek suretiyle de ergen olabileceklerine imkân tanımaktadır.[17]

Yargısal Ergenlik

İlgili kanunun 12. maddesi yargısal ergenlik denilebilecek farklı bir ergenlik durumuna imkân tanımaktadır. Buna göre on beş yaşını dolduran küçük, kendi isteği ve velisinin rızasıyla mahkeme tarafından ergen kılınabilmektedir. Bunun için bazı şartların gerçekleşmesi gerekmektedir. Bunlar: 15 yaşın tamamlanmış olması, küçüğün isteği, velinin izni ve küçüğün menfaati. Bu şartların oluşmasıyla hâkim, küçüğün ergen sayılmasına karar verebilir.[18]

İslâm hukuku ve mer›î hukukun küçük ve ergen kavramlarına ilişkin verilen bilgilerden şöyle bir netice çıkarmak mümkündür: İslâm hukukuna göre temyiz kudretine sahip bir şekilde cinsî yönden fiilî ergenliğe kavuşan kimse baliğ (ergen), bu aşamaya gelmeyen kimseler ise küçük kabul edilmektedir.

[17] http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.4721&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch, 124. Madde, [20.03.2018].

[18] Aydın, Ufuk, , Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2017, 122.

Mer›î hukuka göre ise, kanunla öngörülen yaşı (18) tamamlamış ya da bu yaşın tamamlanmasından önce evlenmiş yahut mahkeme kararıyla ergen kılınmış kişiler ergen, bu üç durumun dışında kalan kişiler ise küçük olarak kabul edilmektedir.[19] Buna göre mesela, İslâm hukukuna göre 12, 13 yaşlarında cinsî yönden fiilî ergenliğe kavuşan kişiler ergen kabul edilirken, mer'î hukuka göre ise 15 yaşını doldurmamış kişilerin herhangi bir şekilde ergen sayılma imkânı olmadığından küçük olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla konu ile ilgili yapılacak bir çalışmada/tartışmada öncelikle bu durumun vuzuha kavuşturulması gerekmektedir. Aksi takdirde tarafların bu konuda bir noktaya varmaları mümkün görülmemektedir. Bu çalışmamızda küçük kavramı için, İslâm hukukundaki anlamı (cinsî yönden fiilî ergenliğe kavuşmayan kişiler) esas alınacaktır. Küçük ve ergen kavramları hakkında verilen bu açıklamalardan sonra, asıl konumuz olan küçüklerin evliliğinin hukuk yorum teorileri çerçevesindeki değerlendirmelerimize geçebiliriz.

2. Küçüklerin Evliliğinin Yorum Teorileri Çerçevesinde Değerlendirilmesi

Küçüklerin evliliğinin hukuk yorum teorileri çerçevesindeki değerlendirmelerimize geçmeden önce kısaca yorum ve yorum teorileri hakkında bazı açıklamalarda bulunmak istiyoruz. Yorum, bir yazı, söz veya işaretin anlaşılması güç yönlerinin açıklanarak aydınlığa kavuşturulması olarak tanımlanmaktadır.[20] Hukuki anlamda yorumlama ise, anlamı belirsiz olan hukuk kurallarının, anlamın belirlenmesine yönelik zihinsel çaba ve faaliyetler olarak ifade edilmektedir. Buna göre yorumlama, bir nevi anlam verme faaliyetidir denilebilir.[21] Hukuk kurallarını anlamlandırmada bazı yorum metotlarına başvurulur ki bu metotlara yorum teorileri denilmektedir. Bu teoriler çerçevesinde küçüklerin evliliği ile ilgili değerlendirmelere geçmeden önce, bunların neler olduğu konusunda kısaca bilgilenmek faydalı olacaktır. İlgili teoriler özetle şunlardır:

2.1. Lafzî (Literal/Sözel) Yorum:

Lafzî yorum teorisinin en önemli özelliği, hukuk kuralının metninde yer alan ifadeye sıkı sıkıya bağlı kalınması gerekliliğidir. Bu teoriye göre yorum, hukuk kuralının metniyle sınırlı kalınarak yapılır. Bu yorum metoduna göre, hukuk kuralının anlamı, kanunda geçen sözcüklerin, deyimlerin, cümlelerin sözlük anlamı, dil bilgisi ve mantık kuralları çerçevesinde belirlenmeye çalışılır.[22]

---

[19] Aydın, 122.

[20] http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ab26af01e4974.55986928, [21.03.2018].

[21] Uzun, Ertuğrul, Hukukun Temel Kavramları, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2013, 44.

[22] Geniş bilgi için bk. Aygün, Gözde Çağlayan, , Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2017, 46;

2.2. Tarihsel Yorum:

Tarihsel yorum teorisi, hukuk kuralını anlamlandırmada, kural koyucunun kuralın konulduğu zamandaki iradesine bakılarak belirlenmesi gerektiğini ifade eder.[23]

2.3. Amaçsal Yorum:

Bu teoriye, gaî ve teleolojik yorum teorisi de denilir. Teori, hukuk kurallarının konuluş amacına göre anlamlandırılmasının gerekliliğini ifade eder. Teorinin taraftarlarına göre hukuk kuralları, yapıldıktan sonra kendisini yapanlardan bağımsız bir nitelik kazanır. Bu yüzden kuralın konuluş amacı belirlenirken, kuralın metnine ve yapıldığı zamana bakılmaz; tersine uygulandığı andaki bütün bir hukuk sisteminin anlamı ve bu dönemin şartları dikkate alınması gerekir.[24]

2.4. Sistematik Yorum:

Bu yorum teorisine göre belli bir hukuk kuralının anlamı, kuralın bütün içerisindeki yerine bakılarak belirlenme yoluna gidilmelidir. Zira Hukuk kurallarının her birisi bütün bir hukuk sisteminin birer parçasını teşkil eder. Bir bütünün birer parçası olmaları hasebiyle, bir kural yorumlanırken diğer kurallardan bağımsız bir şekilde ele alınamaz. Dolayısıyla bir konuyla ilgili bir kural anlamlandırılmaya çalışılırken, bu kuralların diğer kurallarla ilişkili olup olmadığı ve bütün bir hukuk sisteminin amaçlarıyla örtüşüp örtüşmediğine dikkat edilmelidir.[25]

Verilen teoriler dikkatle incelendiğinde, bu teorilerden hiçbirinin tek başına hukuk kurallarını doğru bir şekilde anlamlandırmada yeterli olamayacağı, hatta bazı teorilerin ilgili kuralları anlamlandırmada eleştiriye açık olduğu fark edilebilir. Hukuk kurallarının doğru bir şekilde anlamlandırılabilmesi için bu metotların hepsinden de istifade edilebilir. Konumuzla alakası bakımından özellikle, lafzî, tarihsel ve sistematik yorum teorileri büyük önem arz etmektedir.

Kur'ân ve Sünnet nasları birer söz ve metin olmaları hasebiyle dinî hüküm çıkarmak için öncelikle dilin tüm imkânlarını kullanmak ve bunların manalarını tespit etmek gerekli olmakla birlikte sadece bununla yetinmek bizi yanlış birtakım neticelere sevk edebilir. Bu tür durumlarla karşılaşmamak için konu ile ilgili nassların gerektiğinde metin dışı unsurların (makâsıd gibi) da dikkate alınarak kendi iç bütünlüğü ve birbirleriyle ilişkisi bağlamında anlama ve yorumlama

Uzun, 44.

[23] Uzun, 44.

[24] Aygün, 46; Uzun, 47.

[25] Aygün, 46; Uzun, 46.

yoluna gidilmelidir.[26] Konu ile ilgili verilen bu bilgi ve yöntemler doğrultusunda asıl mevzu olan küçüklerin evliliği ile ilgili değerlendirmelerimize geçebiliriz.

İslâm dini evlenme yaşı ile ilgili bir hüküm ortaya koymamıştır. Ancak mülkiyetle alakalı olarak, yetim çocuklara ergenlik dönemine kadar mallarının kendilerine teslim edilmemesi gerektiği, ergenlik dönemine girdikten sonra malları üzerinde tasarruf edebilecekleri çağ olan rüşde erdiklerinde mallarının kendilerine iade edilmesini emreden ayeti delil getiren bazı âlimler evlilik için de asgari olarak bireylerin ergen olmasını şart koşmuşlardır. Daha önce de belirtildiği gibi kişinin dinî-hukukî anlamda hak ve sorumluluk sahibi olması da ergen olmasına bağlanmıştır. Ergen olan birey, dinen ve hukuken bütün haklara sahip olduğu gibi yaptığı bütün fiillerinden de sorumludur. Dolayısıyla ergenlik çağına gelmiş kişinin evlilik akdinin de muteber olması gerekmektedir.[27]

Bulûğ çağına gelmiş erkeklerin velisinin izni olmadan, kendi başlarına evlenebilecekleri konusunda âlimler ittifak etmiş olmakla birlikte[28] kızların evliliği ile alakalı ayetlerde "*evlendirin*"[29], "*evlendirmeyin*"[30], "*engel olmayın*"[31] şeklinde geçen ettirgen ve izin ima eden ifadeleri ve Hz. Peygamber'in (s.a.s), velisinin izni olmayan kadınla yapılan nikâhın batıl olacağı mealindeki beyanlarını[32] delil getiren bazı İslâm hukukçuları kızların ancak velilerinin izniyle evlenebileceklerini belirtmişlerdir.[33] Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre ise bulûğ çağındaki bir kız, velisinden izin almadan da evlenebilir. Bu iki müçtehide göre bunu engelleyen bir delil bulunmadığı gibi, ehliyet mefhumu da bunu gerektirmektedir; malı üzerinde serbestçe tasarruf hakkı bulunan şahsın, kendisi üzerinde de tasarruf hakkı olması gerekir.[34]

İslâm'ın evlilik ile ilgili belli bir yaş sınırlamasına gitmemiş olması, müçtehitleri ergen olmayan (küçük) kişilerin evliliği hakkında da farklı değerlendirmelerde bulunmaya sevk etmiştir. Çoğunluğu oluşturan müçtehitler, Talak Suresi 4. ayete[35] ve Hz. Peygamber dönemindeki bazı uygulamalara dayanarak

---

[26] Günay, Hacı Mehmet, , Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2010, 5.

[27] http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0383.htm. [09.03.2018]

[28] http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0383.htm. [09.03.2018]

[29] Nûr, 24/32.

[30] Bakara, 2/221.

[31] Bakara, 2/232.

[32] Mâlik, b. Enes, Ebu Abdillah el-Asbahî el-Himyerî, , (Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî) Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1985, "Nikâh", 2; Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, -, (Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır), Dâr-u Tûki'n-Necât, Dimeşk, 2001, "Nikâh", 37; İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid, , (Thk. M. Fuâd Abdulabâkî), Dâr-u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, byy., ty, "Nikâh", 15; Ebu Davud, "Nikâh", 20; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve M. Fuâd Abdulbâkî) Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975, "Nikâh", 14.

[33] İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed (v. 595/1199), , Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2004, III, 36, 37.

[34] http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0383.htm. [09.03.2018]

[35] İlgili ayet meali şöyledir: .

ergen olmayan küçüklerin evliliğini caiz görürken, İbn Şubrume, Osman el-Betti ve Ebu Bekir el-Esamm ise Nisa Suresi 6. ayetini[36] delil getirerek kız erkek ayırımı yapmadan küçüklerin hiçbir şekilde evlendirilemeyeceğini öne sürmüşlerdir.[37]

Küçüklerin evlendirilmesinin caiz olduğunu söyleyen müçtehitler Talak Suresi'nin ilgili ayetindeki "*adet görmeyenler*" ifadesinin küçükleri de kapsadığını iddia etmektedirler. Literal bir okuma ile söz konusu ayette böyle bir anlam çıkarmak mümkündür. Ancak konu ile ilgili ayetler bir bütün olarak ele alındığında söz konusu ifade ile küçüklerin değil, herhangi bir sebepten adet göremeyen ergen bayanların kast edildiği görülür. Nitekim Ahzâb Suresi, 49. ayette[38] nikâhlanıp da kendisiyle temasta bulunulmadan boşanan kadınların iddet beklemeyecekleri hükme bağlanmıştır. Oysa Talak Suresi 4. ayette "adet görmeyenler" için iddetin üç ay olduğu haber verilmektedir. Buradaki "adet görmeyenler" ifadesinin kapsamına ergen olmayan kız çocuklarını dâhil etmek, bu çocuklarla cinsel anlamda beraber olmayı gerektirir ki bu fıtrata aykırıdır.[39] Fıtrata aykırı bir şeyin İslâm'da tasvip görmesi düşünülemez. Zira İslâm fıtrat dinidir.[40] Ergen olmayan küçükler fıtratları gereği cinsel yaşama gereksinim duymazlar. Oysaki Kur'ân-ı Kerîm, eşler arası beraberliği, huzura kavuşma, muhabbet ve rahmet ile gerekçelendirmektedir.[41] Cinsel anlamda yeterli olgunluğa erişmemiş küçüğün cinsel hayattan zevk alması/cinsel anlamda tatmin olması, bununla huzura kavuşması mümkün olmadığı gibi bu tür bir yaşam kendisi için işkenceden öteye bir şey ifade etmeyecektir. Ayrıca böyle bir beraberliğin evlilik hayatıyla hedeflenen, çoğalma, sağlıklı nesil yetiştirme, aile kurma gibi diğer maslahatları gerçekleştirmesi de düşünülemez.[42] Kişi ve toplum için bir faydası olmayan tersine kişilerin beden ve ruh sağlığını bozmaya yol açacak ve dolayısıyla toplumu ifsat edecek bu tür evlilikleri, ilgili nassların yorumlarının arkasına sığınarak savunmak en hafif bir ifade ile fıtrat dini olan İslâm'ı anlamamak demektir.

Hz. Peygamber dönemindeki bazı uygulamalardan[43] yola çıkılarak küçüklerin evlendirilmesine cevaz verilmesi ne fıkıh usulü ne de fıtrat açısından uygundur. Söz konusu iddialarla ilgili rivayetlere aykırı rivayetlerin olması, ilgili

---

36 İlgili ayet şöyledir:

37 Serahsî, Şemsuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, , Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993, IV, 212; Acar, H. İbrahim, "İslam Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", , Mayıs-Ağustos 2003, C. 6, s. 16, 132, 133.

38 İlgili ayet meali şöyledir: ""

39 Geniş bilgi için bkz. Orum, Fatih, "Kur'ân Işığında Küçüklerin Evlendiril (eme)mesi Meselesi", , Sayı: 19, Yıl: 200,148-150.

40 Rûm, 30/30; Buhârî, "Cenâiz", 78; Muslim, "Kader", 6.

41 Rûm, 30/21.

42 Detaylı deliller için bkz. Orum, 147-155.

43 Buhârî, "Nikâh, 39, "Menâkibu'l-Ensâr", 44; Muslim, "Nikâh", 10; İbn Mâce, "Nikâh", 13; Ebu Davud, "Nikâh", 34; Kâsânî, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ud (v. 587/1191), , Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, byy., 1986, II, 240.

uygulamanın peygambere özel olabilme ihtimali[44] ve farklı bir şekilde tevil edilebilir olması[45], konuyu bütüncül ve sistematik bakış açısıyla değerlendirmeyi gerekli hale getirmektedir. Her şeyden önce Kur'ân'ın onay vermediği ve fıtraten de onaylanması mümkün olmayan bir konuya, zannî delil niteliğindeki rivayetlere dayanarak meşruiyet kazandırma çabası, şer'î delil hiyerarşisine aykırılık arz etmesi hasebiyle sistematik değildir. Bu rivayetler sahih kabul edilse bile, bunun günümüzdeki anlamıyla bir evlilik değil, o dönemin sosyolojisinde var olan ve günümüzde bir nevi nişan olarak kabul edebileceğimiz zifafsız bir evlilik akdi olduğu söylenebilir. Zira ilgili rivayetlerde evlilik ile düğün/zifaf arasında iki-üç yılı bulan bir süreden söz edilmektedir. Dolayısıyla zannî delil üzerinden bir hüküm vermek, bu hükmü Kur'ân'ın konu ile ilgili olduğu iddia edilen ayetlerini küçüklerin evlendirilmesinin cevazına dayanak yapmaya yol vermez.

Ergenlik öncesi evliliklerin caiz görülmesi, sayılan gerekçelerden dolayı ne kadar mahzurlu ise ergenlik sonrası kişilerin cinsel ihtiyaçlarının meşru dairede karşılanmasına engel olunması da o nispette sakıncalıdır. Zira her iki durumda da kişilerin hakları ihlal edilmektedir. Birinci durumda kişiler yerine getiremeyecekleri bir mükellefiyete zorlanmakta ve dolayısıyla da kendilerine işkence edilmekte, ikinci durumda ise dinen ve fıtraten hak ettikleri bir imkândan ve ihtiyaç duydukları bir zevkten mahrum bırakılmaktadırlar. Daha önce belirtildiği gibi, her ne kadar bazı müçtehitlere göre kızların evliliği velilerinin iznine bağlı olsa da fiili ergenlik dönemine giren kişilerin evlenebileceklerine dair bütün müçtehitler fikir birliği etmişlerdir.

Dinî açıdan fiili ergenlik dönemine giren kişilerin evlenmelerinde bir mâni bulunmamakla birlikte, ülkemizdeki mer'î hukuka göre her ne kadar istisnai durumlarda mahkeme kararıyla ergen kılınmış kişilerin evliliklerine 18 yaştan önce müsaade edilmekte ise de normal şartlarda kanunla öngörülen 17 yaşını tamamlamayan kimselerin evliliklerine izin verilmemektedir. Ülkemizde fiili ergenlik ortalamasının kızlarda 10.5, erkeklerde 11.5[46] olduğu dikkate alındığında, kişiler için fiili ergenlik sonrası fıtri bir ihtiyaca dönüşen cinsel yaşamın 18 yaşına kadar yasalarla engellenmesi kişileri yasal olmayan yollarla bu ihtiyaçlarını gidermeye sevk edebilir. Dinen meşru olduğu için yasal ergenlik yaşından daha küçük bir yaşta evlenecek kişilere yasal engeller konulması, kişileri özelde ilgili kurallara, genel anlamda ise bir bütün olarak mevcut hukuk sistemine karşı lakayt hatta saldırgan bir tavır içerisine sürükleyebilir. Bu durum zamanla vatandaş ile devletin karşı karşıya gelmesine, yargı sistemi ve kolluk kuvvetlerini ise

[44] Buhârî, "Menâkibu'l-Ensâr", 44; Muslim, "Fadâilu's-Sahabe", 13.

[45] Konu ile ilgili farklı yorumlar için bkz. Orum, 142-144.

[46] https://www.haberler.com/turkiye-de-ergenlik-yasi-normal-sinirlarda-8320414-haberi/, [27.03.2018].

gereksiz iş yükü ile meşgul edilmesine sebebiyet verebilir. Bu da ülke imkânlarının boşa harcanması anlamına gelir ki bunun birey ve toplum olarak kimsenin faydasına olmayacağı açıktır.

Cinsel yaşamla ilgili mer'î hukukumuzdaki düzenlemeler dünya gerçekleri ile de uyuşmamaktadır. Ülkelere göre evlilik yaşı haritasında birçok gelişmiş ülkede evlilik yaşı Müslüman ülkelerdeki evlilik yaşından küçük görülmektedir.[47] Mesela, Amerika Birleşik Devletleri'nde Massachusetts eyaleti de dâhil olmak üzere birçok yerde, bir yargıcın rızasıyla istisnai durumlarda 12 yaşına kadar kız çocuklarının evlenmelerine izin verilmektedir.[48] Yine dünyanın birçok ülkesinde, kişinin cinsel eylemlere rıza gösterme konusunda yasal olarak yetkili olduğu yaş olarak tanımlan cinsel rüşt yaşı Türkiye'deki mevcut evlilik yaşının çok altında yer almaktadır.[49] Söz konusu ülkelerde bu yaştan sonra kişinin başka biriyle yaşadığı cinsel yaşamı yasal kabul edilmektedir. Örnek olması açısından bazı ülkelerdeki cinsel rüşt yaşlarına burada yer vermek istiyoruz:

Avrupa ülkelerinden Avusturya, Bulgaristan, Estonya, Almanya, Macaristan, İtalya ve Portekiz'de cinsel rüşt yaşı 14,

Fransa, Hırvatistan, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Yunanistan, Polonya, Romanya, Slovakya, Slovenya ve İsveç'te ise cinsel rüşt yaşı 15 olarak kabul edilmektedir.

Belçika, Litvanya, Letonya, Hollanda, İngiltere, İspanya, Finlandiya ve Lüksemburg 16 yaş kategorisinde olan ülkeler den sayılmakta iken Avrupa'da cinsel rüşt yaşının 17 olduğu ülke sayısı üçtür; Güney Kıbrıs, İrlanda ve Malta[50]

İngiltere dâhil 50 Avrupa ülkesinin ortalama cinsel rüşt yaşı 15,4, evlilik şartı koşan ülkeler hariç 188 ülkenin ortalama cinsel rüşt yaşı ise 15,5 olarak görülmektedir. Konuyu Fransa ve Türkiye'de yaşanan iki olayın haberiyle noktalamak istiyoruz. İlgili haberler şöyledir: Fransa'da 11 yaşındaki bir kız çocuğu ile bir yetişkin arasında yaşanan ilişki, ilişkinin kız çocuğunun rızasının dışında olduğu kanıtlanamadığı için erkeğin ceza almaması, yeni bir tartışmayı beraberinde getirdi. Cinsel ilişkiye girmek için rüşt yaşının minimum kaç olması gerektiği ile ilgili olarak Eşitlik Komisyonu, Fransa'da 15 olan cinsel rüşt yaşını 13'e çekmeye

[47] https://www.indy100.com/article/the-legal-age-you-can-get-married-around-the-world-7460326 [07.03.2018]

[48] http://www.independent.co.uk/news/world/the-lowest-age-you-can-legally-get-married-around-the-world-10415517.html, [13.03.2018]

[49] https://en.wikipedia.org/wiki/Age_of_consent. [10.03.2018]; https://www.ageofconsent.net/world. [10.03.2018]

[50] http://tr.euronews.com/2017/11/14/avrupa-ulkelerinde-cinsel-rust-yasi, [10.03.2018]; https://www.ageofconsent.net/world, [10.03.2018]

hazırlanırken milletvekilleri ve uzmanlar bunun ciddi sonuçları olabileceğini dile getiriyor.[51]

Türkiye'de yaşanan olayın haberi ise özetle şöyledir: 14 yaşındaki lise öğrencisi K.Ö'nün hamile olduğu anlaşılınca genç kız, bebeği aldırılmak üzere hastaneye götürüldü. K.Ö'nün yaşının küçük olmasından dolayı olay savcılığa intikal etti. Genç kız, verdiği ifadede bebeğin 20 yaşındaki üniversite öğrencisi S.B'den olduğunu söyledi. K.Ö, Samsun'da üniversite eğitimi gören S.B ile Atatürk Orman Parkı'nda tanıştıklarını ve bir süre görüştüklerini, bu sürede cinsel birliktelik yaşadıklarını söyledi. S.B, K.Ö'nün ilk tanıştıklarında yaşını büyük söylediğini ve 14 yaşında olduğunu bilmediğini de kaydetti. S.B, çıkarıldığı mahkemece 'Cinsel istismar' suçlamasıyla tutuklanarak cezaevine gönderildi. Duruşma, 14 yaşındaki K.Ö'nün tam kemik yaşına ilişkin gelecek raporun beklenmesi amacıyla ertelendi. Genç kızın kemik yaşının 15'ten küçük olması durumunda aile şikâyetini geri çekmiş olsa da S.B'nin, ceza almaktan kurtulamayacağı belirtildi.[52]

Yapılan değerlendirmelerden, erken yaşta evliliklerin ya da evlilik dışı cinsel ilişkilerin savunulduğu anlaşılmamalıdır. Aksine bu çalışmada asıl dikkat çekilmek istenen şey, nüfusunun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkemizde, yasal evlilik yaşanın 18 olarak belirlenmesinden dolayı birçok vatandaşın mağdur olabileceği ihtimalidir. Evlilik için adayların bedenen ve zihnen belli bir olgunluğa erişmiş olmaları, bir aileyi yönetebilecek ehliyete sahip olmaları esas olmakla birlikte "dünyanın bin bir hali vardır" özdeyişinden yola çıkarak, herhangi bir sebepten dolayı erken yaşta evlenmeleri gerekli kişilerin mağdur edilmemeleri de gerekir. Nitekim İngiltere merkezli «Girls Not Brides» (Kız Çocukları Gelin Olmasın) isimli sivil toplum örgütü, 2018 yılına ait raporuna göre Türkiye›de, 18 yaşından önce evlendirilen kızların nüfusa oranı yüzde 15 olarak paylaşılmıştır.[53] Raporun verileri doğru kabul edilecek olursa Türkiye'de yapılan evliliklerin yüzde 15'nin yasal olmayan yollarla yapıldığı ortaya çıkmaktadır. Yapılan bu evlilikler için yasal işlem yapılması, birçok kişinin mağdur edilmesi anlamını taşır. İşte bu tür mağduriyetlerin yaşanmaması için fiili ergenlik sonrası dönemlerde evlenmek isteyen ya da evlenmek zorunda kalan kişilerin evliliklerinin yasal güvence altına alınması gerekmektedir. Bu konuda 1917 tarihli Osmanlı Devleti'nin aile hukuku ile alakalı çıkardığı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi örnek alınabilir. İlgili kararnameye göre evlilik ehliyetinin erkekler için 18, kızlar için 17 yaşın tamamlanmış olmasıyla elde edileceği (md.4), bu yaşlara gelmeyen erkek ve kızların ergen olduklarını beyan ile mahkemeye başvurdukları takdirde,

[51] http://tr.euronews.com/2017/11/14/avrupa-ulkelerinde-cinsel-rust-yasi. [10.03.2018]

[52] http://www.bolugundem.com/lise-ogrencisi-hamile-kaldi-87473h.htm, [20.03.2018].

[53] https://www.cnnturk.com/dunya/urkuten-rapor-dunyada-her-2-saniyede-bir-cocuk-evlendiriliyor, [30.01.2018].

durumlarının beyan ettikleri gibi olması ve kızlar için velisinin izin vermesi durumunda hâkimin evliliklerine izin verebileceği(md, 5, 6) ve erkekler için 12, kızlar için 9 yaşının ergenlik için asgari yaş kabul edildiği ve bu yaşları tamamlamayanların hiç kimse tarafından evlendirilemeyeceği hükme bağlanmıştır (md. 7).[54]

Kararnamenin ilgili maddelerine bir bütün olarak bakıldığında, söz konusu kararnamenin Müslüman bir toplumun sosyolojine ve İslâm'ın konu ile ilgili ahkâmına uygun ve dikkatli bir üslupla hazırlandığı fark edilebilir. Evlilik ehliyeti için her ne kadar erkekler için 18, kızlar için 17 yaşın tamamlanması şart koşulmuşsa da bu yaştan önce fiili ergenlik dönemine giren ve evlenmek isteyen kişilere ailelerinin rızası alınmak suretiyle evliliklerine izin verilmiş olması, vatandaşla devleti gereksiz yere karşı karşıya getirmemesi açısından önemlidir.

Sonuç

Küçüklerin evliliği ile ilgili bu çalışmada elde edilen sonuçlar şöyle özetlenebilir:

Küçük kavramı herhangi bir yaş ile sınırlandırılmadığından göreceli bir mahiyet arz etmekte ve konu ile ilgili yapılan tartışmalarda belirsizliğin temel sebebini oluşturmaktadır.

İslâm'a göre fiili ergenlik dönemine girmiş kişi tam eda/fiil ehliyetine sahip olduğundan bu döneme girmiş kimseler küçük olarak adlandırılamaz. Ancak Türkiye'deki mer›î hukuka göre herhangi bir şekilde (18 yaşını doldurmak, mahkeme kararı) ergen olmayan kimseler küçük kabul edilmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de küçüklerin (fiili ergenlik öncesi) evliliğine doğrudan temas eden bir nass bulunmamakta, bu tür bir evliliğin cevazına delil gösterilen ayet ise faklı şekilde anlaşılmaya daha çok müsait görülmektedir.

Fiili ergenlik sonrası döneme girmiş kızların ve erkeklerin, evlenme akdinde taraf olmaları ve akdi, kendi iradeleriyle gerçekleştirmeleri esas olmakla birlikte, bazı mezheplerce kızların evliliği velisinin iznine bağlanmıştır.

Medeni Kanun'a göre evlenme ehliyeti, erkek veya kadın ayrımı yapılmaksızın 17 yaşın doldurulmasıyla veya olağanüstü durumlarda 16 yaşın bitirilmesiyle mümkün olabilmektedir.

Toplumun temelini oluşturan aile müessesinin ilk adımı mahiyetindeki evlilik akdinin kurulması için akdin taraflarının fizyolojik, duygusal ve zihinsel

[54] Bkz. Çeker, Orhan, , Mehir Vakfı Yayınları, , Konya, 2016, 24, md. 7. İlgili maddelerin metinleri şöyledir: **Madde 4**. Ehliyet-i nikâhı haiz olmak için hâtıbın 18 ve mahtûbenin 17 yaşını itmam etmiş olmaları şarttır. **Madde 5**. 18 yaşını itmam etmemiş olan mürahik bâliğ olduğunu beyan ile müracaat ettikde hali mütehammil ise hâkim icdivacına müsaade edebilir. **Madde 6**. 17 yaşını itmam etmemiş olan mürahika bâliğ olduğunu beyan ile müracaat ettikde hali mütehammil ve velisinin izni munzamm ise hâkim icdivacına müsaade edebilir **Madde 7**. 12 yaşını itmam etmemiş olan sağir ile 9 yaşını itmam etmemiş olan sağire hiçbir kimse tarafından tezvic edilemez.

gelişiminin belli bir seviyeye erişmesi gerektiği izahtan varestedir. Bu konuda toplumun bilinçlendirilmesi ve gerekli eğitimlerin verilmesi zaruret arz emekle birlikte, fiili ergenliğe başlama yaşı ile evlilik yaşı arasındaki sürenin uzun olması bireyleri cinsel yaşamlarında meşru ve yasal olmayan davranışlara/beraberliklere sevk edebilir. Kimi ülkeler cinsel rüşt yaşına gelmiş kişilerin gönül rızasıyla olan beraberliklerini yasal kabul ederek problemi çözme yoluna gitmiş olsalar da dinî/manevi değerlere bağlılığın yoğun olduğu Türkiye gibi Müslüman toplumlarda, bu tür bir düzenlemenin problemi çözeceği söylenemez. Zira cinsel rüşt yaşına eren kişilerin cinsel beraberlikleri yasal kabul edilse bile, meşru bir nikâh akdine dayanmayan beraberlikler (zina) dinen haram olduğundan, değerlerine bağlı olan kişiler yasaları ya da dini değerleri ihlal etme gibi bir tercihe zorlanmış olmaktadırlar. Haliyle bize göre problemin çözümü, 18 ya da istisnaî durumlarda 17 yaş, evlilik için asgari tavsiye yaşı kabul edilse bile, bireylerin ve velilerinin rızasıyla fiili ergenlik sonrası yaşlarda yapılmak istenen evliliklerin yasal kabul edilmesi ile mümkün olabilir.

KAYNAKÇA

Acar, H. İbrahim, "İslam Hukukunda Evlenme Ehliyeti Bakımından Küçüklerin Evlendirilmesi Problemi", *Dini Araştırmalar Dergisi*, Mayıs-Ağustos, 2003.

Aydın, Ufuk, *Hukukun Temel Kavramları-I*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2017.

Aygün, Gözde Çağlayan, *Hukukun Temel Kavramları-I*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir, 2017.

Bardakoğlu, Ali "BULÛĞ", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/bulug, [18.03.2018].

Bardakoğlu, Ali "EHLİYET", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/ehliyet, [19.03.2018].

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail (v. 256/869), *el-Câmiu's-Sahih*, (Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır), Dâr-u Tûki'n-Necât, Dimeşk, 2001.

Çeker, Orhan, *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*, Mehir Vakfı Yayınları, Konya, 2016.

Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (v. 275/889), *Sünen*, (Thk. Muhammed Muhyeddin Abdulhamid), el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut, ty.

Günay, Hacı Mehmet, *Günümüz Fıkıh Problemleri*, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2010.

İbn Kudâme, Ebu Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Mugnî*, Mektebetu'l-Kahire, byy, 1968.

İbn Mâce, Ebû Abdillah Muhammed b. Yezid (v. 273/887), *Sünen*, (Thk. M. Fuâd Abdulabâkî), Dâr-u İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, byy., ty.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebû'l- Fadl Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî, *Lisânü'l-Arab*, Dâr-u Sâdr, Beyrut, 1994.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed (v. 595/1199), *Bidâyetu'l-Müctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid*, Dâru'l-Hadîs, Kahire, 2004.

Kâsânî, Alâuddîn Ebu Bekr b. Mes'ud (v. 587/1191), *Bedâiu's-Sanai' fi Tertîbi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, byy., 1986.

Köse, Saffet "RÜŞD", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/rusd--fikih, [25.03.2018].

Mâlik, b. Enes, Ebu Abdillah el-Asbahî el-Himyerî (v. 179/795), *Muvatta*, (Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî) Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyyi, Beyrut, 1985.

Orum, Fatih, "Kur'ân Işığında Küçüklerin Evlendiril (eme)mesi Meselesi", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 19, Yıl: 2009.

Serahsî, Şemsuddin Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed, *el-Mebsut*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1993.

Sinanoğlu, Mustafa "TEKLİF", TDV İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/teklif, [19.03.2018].

Şâban, Zekiyüddîn, *İslâm Hukuk İlminin Esasları* (*Usûlü'l-Fıkh*), (Trc. Prof. Dr. İbrahim Kâfi DÖNMEZ), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v. 279/892), *Sünen,* (Thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve M. Fuâd Abdulbâkî) Matbaat-u Mustafa el-Bâbî, Mısır, 1975.

Uzun, Ertuğrul, Hukukun Temel Kavramları, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2013

Zeydân, Abdulkerim, *el-Veciz fî Usûli'l-Fıkh*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1998.

2.5. İnternet Siteleri

https://www.ageofconsent.net/world.

http://www.bolugundem.com/lise-ogrencisi-hamile-kaldi-87473h.htm.

https://www.cnnturk.com/dunya/urkuten-rapor-dunyada-her-2-saniyede-bir-cocuk-evlendiriliyor.

http://tr.euronews.com/2017/11/14/avrupa-ulkelerinde-cinsel-rust-yasi,

https://www.haberler.com/turkiye-de-ergenlik-yasi-normal-sinirlarda-8320414-haberi/.

http://www.hayrettinkaraman.net/makale/0383.htm

http://www.independent.co.uk/news/world/the-lowest-age-you-can-legally-get-married-around-the-world-10415517.html.

https://www.indy100.com/article/the-legal-age-you-can-get-married-around-the-world-7460326.

http://www.mevzuat.gov.tr/Metin.Aspx?MevzuatKod=1.5.4721&MevzuatIliski=0&sourceXmlSearch

http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ab26af01e4974.55986928

https://en.wikipedia.org/wiki/Age_of_consent.

https://www.cnnturk.com/dunya/urkuten-rapor-dunyada-her-2-saniyede-bir-cocuk-evlendiriliyor.

DEİZMİN MEYDAN OKUMALARINA KARŞI İSLAM DÜŞÜNCESİNİN SORUN ÇÖZME KABİLİYETİ: YENİ BİR NÜBÜVVET TEORİSİ GELİŞTİRME TEKLİFİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Akif ALTUNIŞIK
Amasya Ün. İlahiyat Fak. Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/mehmetakif72@hotmail.com

GİRİŞ

Deistler, dünyanın Tanrı tarafından yaratıldığını ancak Tanrıdan gelen herhangi bir vahyin olmadığını, insan aklının ahlaki ve dini bir yaşam için gerekli olan her türlü bilgiye ulaşmak için yeterli olduğunu düşünürler.[1] Ünlü bir deist olan Thomas Paine'in[2] (ö. 1809), "Tek Tanrıya inanırım, başka bir şeye değil; bu yaşamdan sonra da mutluluk olmasını umut ederim" ifadesi[3] deistlerin nelere inanıp neleri de reddettiklerini açıkça göstermektedir.

Deizm, sezgi ve duygulara dayanan görüşlere, mucizelere, vahye ve peygamberliğe şiddetle karşı çıkar. Çünkü deizme göre insan aklı, doğru bir ahlaki ve dini hayatı yaşayabilmek için fazlasıyla yeterlidir. Yine deizm, insanın doğru bir şekilde akıl yürüttüğü zaman, din ve teolojiyle ilgili bütün doğru önermeleri kesinlikle bileceğini savunur, tarihte dini inanç bakımından görülen farklılıkların ise insanın ya masum ya da kötü niyetli hatalarına bağlı olduğunu iddia eder.[4]

---

1 William L. Rowe, "Deism", , ed., Edward Craig, London and New York: Routledge, 1998, s. 2038. (Http://libgen.io/ads.php?md5=3BBD2AFE7C870F811C529C1F63E921F2. Pdf. 15.01.2018).

2 Thomas Paine'in *Akıl Çağı* kitabı Türkçeye çevrilip Mart 2018 itibari ile altı yılda yedi baskı yapmıştır. Bu durum ülkemizde deizme dair kitaplara ciddi bir ilgi olduğunu göstermektedir. (Bkz. Thomas Paine, *Akıl Çağı*, çev., Ali İhsan Dalkılıç, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.)

3 Paine, , s. 3.

4 Ahmet Cevizci, , İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010, ss. 406-407.

Tanrının varlığına inanan ve iyi bir yaşam sürmeyi de önemseyen deistler bu iyi yaşamın bilgisine akıl ile ulaşılacağından emindirler. Mesela, İngiliz deizminin ünlü isimlerinden Matthew Tindal'a (ö. 1733) göre, Tanrı insanı yaratırken hakikati bulması için gerekli olan araçları insan zihnine yüklemiştir. Dolayısıyla insan, hakikati ve Tanrının kendisinden ne istediğini aklı ile bulabilir. Nasıl ki göz güzel ile çirkini ayırabiliyor ise akıl da ahlaki olan ile olmayanı birbirinden ayırabilir ve iyi olana meyleder.[5]

İnsanın her gün gördüğü ya da tecrübe ettiği şeylere bakarak bunlardan anlamlı bir sonuç çıkarabileceğini düşünen Paine şöyle der: "Doğduğumuz andan itibaren adil bir yaratılış görmüyor, bize hiçbir maliyeti olmayan donanımlı bir dünyaya adım atmıyor muyuz? Güneşin doğuşunu sağlayan yağmuru yağdıran, yeryüzünü bolluklarla dolduran biz miyiz? Uyusak da uyumasak da devasa evren çarkı devinimini sürdürmekte. Bunlar ve gelecekte bize sunulacakların bizim için bir anlamı yok mudur?"[6]

Paine, "Âdem diye biri varsa, bir deist olarak yaratılmıştır"[7] diyerek deizmi ilk insanlara kadar götürmek istese de böyle bir durumun gerçek dışı olduğu herkesçe malumdur. Ancak Rowe'ın da belirttiği gibi deizmin ortaya çıkışı akla çok fazla güven duyulan bir ortam ile yakından alakalıdır. Mesela on yedinci yüzyılın ikinci yarısında İngiltere'de akla büyük bir güven ortamı olduğu için deizm orada doğmuştur. Daha sonra Avrupa ve Amerika'da yayılmıştır. Ancak on sekizinci yüzyılın sonlarında İngiltere'de ve diğer yerlerdeki etkisi azalmıştır.[8]

Deizmin ortaya çıkmasında birden çok etkenden bahsedilebilir. Deneysel bilimlerin gelişmesi, astronomi ve coğrafya alanında yapılan keşiflerin etkisiyle oluşan yeni bakış açılarının ortaya çıkması, Descartes'in rasyonel yöntemi ve felsefi kuşkusu, Bacon ve onu takip edenlerin empirizmi, on yedinci yüzyıldaki politik değişmeler, materyalist bilim anlayışının gelişmesi ve eleştirel felsefe gibi etkenler ile geleneksel dinin kurumsal ve doktriner boyutlarının sorgulanması,[9] ayrıca Ortaçağdan beri Batı'da süregelen din-bilim ve din-felsefe arasındaki bazı olumsuz ilişkiler[10] söz konusu etkenlerdendir. Ancak temel etkenin Hıristiyanlığın teolojik sorunları olduğu malumdur.

---

5 Meryem Kardaş, "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı, editörler, Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız, Van: Ensar Neşriyat, 2017, s. 18, 20.

6 Paine, , ss. 13-14.

7 Paine, , s. 63.

8 Rowe, "Deism", s. 2039.

9 Cevizci,, s. 406.

10 Necip Taylan, , İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015, s. 222.

Çıkış sebebi ve zamanından daha önemlisi deistlerin kurumsal dinlere ve özellikle de vahye karşı olumsuz yaklaşımlarıdır. Zira vahyi reddetmelerinde birtakım gerekçeleri bazı insanlara ikna etmiş olacak ki ortaya çıktığı günden beri deizm kendisine epey bir taraftar bulabilmiştir. Sıkı bir deist olan Paine, kendi vahiy anlayışından hareketle, vahyin vaki olsa bile kendisine gelen kişi ile sınırlı olduğunu, diğer insanlar için vahiy olmaktan çıkacağını ve dolayısıyla peygambere inanmanın bir yükümlülük olmadığını şöyle açıklar:

…vahiy Tanrı'nın insana doğrudan ilettiği şey anlamına gelir.

Eğer Tanrı lütfederse, bu tür bir ilişki kurmada onun gücünü kimse inkâr edecek veya tartışacak değildir. Bu durumun var olduğunu kabul etsek bile, bir şeyin özel bir kişiye vahyolunması, herhangi başka bir kişiye olunmaması, bu vahyin sadece o kişiye ait olması anlamına gelir. Bu kişi vahyi ikinci bir kişiye, ikincisi bir üçüncüsüne, üçüncü dördüncüye aktarır ve böyle devam ederse söz konusu vahiy tüm bu insanlar için bir vahiy olmaktan çıkar. Bu sadece birinci kişi için bir vahiydir, diğerleri için de bir söylenti; sonuç olarak diğerleri de buna inanmakla yükümlü değildirler.

Bize ikinci elden yazılı veya sözlü olarak iletilen düşünce ve ifadelerin bir vahiy olduğunu ileri sürmek çelişkidir. Vahiy tanımı gereği ilk ilişkiyle sınırlıdır. Bundan sonrası bu kişinin kendisine vahiy gönderildiğini ileri sürmesinden başka bir şey değildir. Bu kişi kendisini inanmakla yükümlü görebilir, ama benim onun gibi inanma zorunluluğum yoktur, çünkü bu vahiy bana gönderilmemiştir ve benden bu vahyin kendisine gönderildiğini iddia edenin sözüne inanmam istenmektedir.[11]

Paine daha ileri giderek "herkesin inanması istenen bir şeyin kanıt ve ispatı evrensel ölçekte, herkese eşit bir biçimde sunulmuş olmalıdır" der.[12] Bir kişiye gelen vahyin sadece o kişi için değer ifade ettiğini, herkes için bağlayıcı yani evrensel olması için herkese tek tek vahiy gelmesi gerektiğini öne sürer. O, insanlar içinden bir kişinin peygamber seçilmesini değil de adeta herkesin tek tek peygamber olmasını ima eder. Yine, "peygamberliğini ilan eden kişinin yalan söyleyip söylemediği, gördüğünü söylediği şeylerin vahiy mi yoksa uydurma mı olduğu anlaşılamaz; … Dolayısıyla peygamber yararsız ve gereksiz bir karaktertir; bu konuda dayatmalarla karşılaşmamanın en emin yolu bu tür düşüncelere ödün vermemektir" diyerek[13] peygamber inancını kesin bir dil ile reddeder.

Paine, kendisine vahiy gelen kişiyi doğrulayacak bir başka kimse olmaması nedeniyle de vahyin kabul edilemez olduğunu iddia eder. Ona göre, mesela

[11] Paine, , s. 5-6.

[12] Paine, ,s. 9.

[13] Paine, ,s. 62.

Musa'ya Tanrı tarafından iki tane tablet gönderildiğinde İsrail oğulları Musa'ya inanmak zorunda değildi. Çünkü Tanrının sözünü Musa gibi aynı şekilde dile getirecek başka bir otorite yoktu. Yani vahiy olarak bildirilen emirlerin Tanrıya ait olduğunu, kendisine vahiy geldiğini iddia eden kimsenin haricinde söyleyecek başka bir otorite yoktur. Aslında bu tür emirler, kanun koyma ve uygulama yeteneğine sahip olan herhangi bir insanın, bir doğaüstü müdahaleye gerek olmadan yürürlüğe koyabileceği bazı iyi ahlak kurallarından oluşmaktadır.[14]

Paine, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir iddiada/öneride bulunmaktadır. Bu bakış açısına göre Musa'ya gelen vahyi doğrulayan bir başka kimsenin olması gerekir. Bu durumda ise Musa'yı doğrulayanı da doğrulayan birinin olması gerekecektir. Yani doğrulayanı da doğrulayan şeklinde devam eden zincirin sonu gelmeyecektir. Aslında Musa ya da herhangi bir peygambere gelen vahyi bir başkası teyit etse bile Paine yine de vahyin herkes için bağlayıcı olacağını kabul etmeyecektir, zira onun, vahyin sadece kendisine gelen kişi için güvenilir ve anlamlı olduğunu iddia ettiğini görüyoruz.

Paine göre, Kitabı Mukaddesi Tanrı kelamı adı altında Yahudi şairler yazmıştır, aslında bu şairlerin başka birçok alanda yazdıkları şeyler, Tanrı kelamı adı altında yazdıklarından daha kalitelidir. Yine Paine, Kitabı Mukaddeste yer alan müstehcen, şehvetli, acımasız ve azap dolu cezalar ve amansız kindarlıklar olduğunu söyler ve buradan hareketle bunların Tanrının kelamı değil şeytanın kelamı olduğunu ileri sürmenin daha tutarlı olduğu kanaatindedir. Ayrıca Kitabı Mukaddeste anlatılan ahlaksız hikâyeler nedeniyle, "Tanrımı onun adıyla anarak küçültmem" demektedir.[15]

Paine'in iddiaları peygamber inancı kuvvetli olan bir insanın peygambere olan güvenini sarsmaz. Ancak özellikle din ve vahiy konusunda sağlam bir inanca henüz ulaşmamış ya da peygamberlik hakkında birtakım sorularına tatmin edici bir cevap bulamamış olan bazı kimseleri olumsuz olarak etkileyebilir. Kitabı Mukaddes örneğinden hareketle Paine'in vahiy olgusunu reddetmesi tutarsız ve temelsiz durmaktadır. Çünkü Tanrının bir insanı seçip ona vahyetmesi ayrı bir husus, bu vahyin peygamberin ölümünden sonra yazıya geçirilmesi esnasında tahrif olma ihtimali başka bir husustur. Yani bir peygamber peygamberliğini tamamlayıp öldükten sonra kasten ya da hata ile o peygambere gelen vahyin orijinal haliyle yazılı bir metin haline getirilmemiş olması gerçeğinden ya da ihtimalinden hareketle Tanrının hiçbir zaman hiçbir kimseye vahiy göndermediği sonucu çıkarılamaz. Başka bir ifadeyle Tanrı, tarihin bir kesitinde bir insanı peygamber olarak seçer ve ona vahyeder. O peygamber hayatta iken insanlara

[14] Paine, ,*s.* 6.

[15] Paine, ,*s.* 17, 20, 21.

gelen vahyi tebliğ eder ve sonra da ölür. Onun ölümünden sonra da vahyedilen bu buyruklar unutulabilir ya da tahrif edilebilir. Söz konusu vahyin başına bu tür olumsuzluklar geldi diye peygamberlik kurumunu ve vahiy olgusunu tümden reddetmek anlamlı değildir.

Paine, Tanrı kelamının yazılı olamayacağını ya da mevcut dillerden herhangi birinde yer alamayacağını iddia eder. Zira ona göre, Tanrı kelamının insan dilinde değişime uğraması kaçınılmazdır. Yine evrensel bir dilin olmaması, dilin sürekli gelişim içinde olması, sözlü veya yazılı çeviri yanlışları, kasıtlı değişiklik yapma ihtimali gibi kusurlar ya da zayıflıklar, dilin Tanrı kelamını aktarma aracı olamayacağının kanıtıdır.[16]

Paine, "Tanrı Kelamı yok mu dur, vahiy yok mu dur?" sorusuna: "Evet Tanrı Kelamı ve vahiy vardır" şeklinde cevap vererek kendisinin vahiyden ne anladığını şöyle izah eder:

Tanrı Kelamı Gözlemlediğimiz Evrendir: ... Tanrı insana evrensel bir dille seslenmektedir. Evrensel bir insan dili olmaması nedeniyle insan dili tek bilgi kaynağı ve değişmez bir araç olarak kullanılmaz; bu nedenle Tanrı'nın kendisini insana göstermesi bu yolla olmamıştır.

Sadece yaratılış sırasında tüm düşünce ve kavramlarımızı Tanrı Kelamı birleştirebilir. Yaratılış evrensel bir dildir ve insan dilinden bağımsız konuşur; çok boyutlu ve çok çeşitlidir. Her insanın okuyabileceği hakiki bir dildir...

Onun gücünü sorgulamak istiyor muyuz? Yaratılışın sınırsızlığı içinde bunu görüyoruz. Onun bilgeliğini sorgulamak istiyor muyuz? Kavranamaz bütünün yönetilmesindeki değişmez düzenin varlığında bunu görüyoruz. Onun cömertliğini sorguluyor muyuz? Dünyayı doldurduğu bolluklarda bunu görüyoruz. Onun affediciliğini sorguluyor muyuz? Nankörlere dahi sunduğu bolluklarda bunu görüyoruz. Tanrı'nın ne olduğunu bilmek istiyor muyuz? Bunu herhangi bir insanın yazabileceği yazılı kitaplarda arama, ama Yaratılışın imzasında ara.[17]

Görüldüğü gibi Paine, insan dilinin vahyin tezahürü için yeterli olmadığı kanaatindedir. Vahyin çok yönlü olduğuna ve bunun da evrende olup biten birçok şeyde tezahür ettiğine inanmaktadır. Özellikle Tanrının rahmeti, ilmi gibi sıfatların evrende ve insanda tezahürünü görmek için yaratılışa bakmanın yeterli olduğu görüşündedir.

Paine'in, "Yahudiliğin, Katolikliğin, Ortodoksluğun, Müslümanlığın, Protestanlığın ve bildiğim tüm din kurumlarının öğretilerine inanmıyorum. Benim din kurumum aklımdır" ifadesi[18] deistlerin dine yaklaşımlarının genel çerçevesini

[16] Paine, ,s. 21.

[17] Paine, ,s. 27-29.

[18] Paine, ,s. 4.

özetlemektedir. Bu tür ifadelerden anlaşıldığına göre bir peygamber tarafından getirildiğine inanılan buyrukların deistler için hiçbir anlamı yoktur. Bununla birlikte deistlerin vahiy dinlerinin buyrukları ile aynı olan ya da kısmen onlara benzeyen ahlaki ilkeleri kabul ettikleri görülür. Yani onlar asla ilkesizliği ya da ahlaksızlığı savunmazlar. Ancak ahlaki iyi ve kötünün dine gerek olmadan sadece akıl ile bilineceğini iddia ederler.

Deistlerin, en azından bir kısmının, Tanrıya karşı bazı görev ve sorumluluklarının bilincinde olduklarını görüyoruz. Mesela Paine'in, "Tanrı'ya hizmet etmekten anlaşılması gereken, Tanrı'nın yarattıklarının mutluluklarına katkı yapacak biçimde yapılan hizmetlerdir"[19] ve "insanların eşitliğine inanırım ve dini görevlerin doğru olanı yapmakla, merhametle ve insanları mutlu etmeye yönelik çabalarla ilgili olduğunu düşünürüm"[20] ifadelerinden deistlerin, insanın Tanrıya karşı birtakım görev ve sorumlulukları olduğunu kabul ettiklerini açıkça anlıyoruz. Deistler, insanlara karşı onları mutlu edecek şekilde davranmak ve merhametli olmak gibi eylemleri bir görev olarak telakki etmektedirler. Ancak onlar, bu görevlerin kutsal kitaplar aracılığı ile insanlara öğretildiğine inanmazlar.

Deistler kendilerine din konusunda dikte ve empoze edilmesini de reddederler, insana dışarıdan bazı gerçeklerin önerilmesine karşı çıkarlar. Bunun yerine ikna dilini tercih ederler. Dinin ödül ve cezayı bir sistem olarak benimsediğini düşündükleri için dine itiraz ederler.[21] Mesela Paine, "Yahudi, Hıristiyan veya Müslüman olsun tüm ulusal din kurumları, insanlığı korkutarak esir eden, gücü ve kazancı tekelleştirme amacı güden insan icatlarından başka bir şey gibi görünmüyor bana" ifadesinde,[22] dinlerin korkuya dayalı olarak insanlar tarafından *oluşturulmuş* bir şey olduğunu düşünür.

Deistler ayrıca "aklın, verili bir metni değil doğal olanı anlama, açıklama ve yorumlamaya kodlandığı inancındadırlar." Dinlerin, bu doğal akışı bozduğunu ve deizmin ise akıl ve mantığı yücelttiğini iddia ederler. Onlara göre, "ahlaki doğrular, akıl doğrularıdır".[23] Dolayısıyla deistler, peygamberlerin doğal olanı bozduğu için bunun yerine akla güvenmenin daha doğru sonuç vereceğini ima ederler. Zira onlara göre, akıl zaten doğruların ne olduğu bilir.

Deistlere göre, ahlaki doğruların ne olduğunu bilmek isteyen kişinin Tanrıyı taklit etmesi yeterlidir. Paine bunun nasıl yapılacağını ise, "insanın ahlaki görevi, yaratılış sırasında yarattığı tüm varlıklara Tanrı'nın gösterdiği ahlaki iyiliği[ni]

[19] Paine, ,s. 56.

[20] Paine, ,s. 3.

[21] Şaban Ali Düzgün, , Ankara: Otto, 2017, s. 41.

[22] Paine, ,s. 4.

[23] Düzgün, , s. 41.

ve cömertliğini taklit etmesini içerir. Tanrı'nın insanoğluna yaptığı günlük iyilikler örnek alınarak, bunların insanların birbirlerine olan davranışlarında da sergilenmesi gerekir" diyerek[24] açıklamaktadır. Ancak böyle bir taklidi insanların yapabilmesi ciddi bir sorundur. Ömrü akıl yürütmeyle geçmiş filozoflar bile birçok konuda uzlaşamamışken, Tanrının insana ve evrene karşı cömertliğine bakarak oradan kendisi için bir yaşam tarzı oluşturabilecek yetkinlikte kaç insan vardır?

Gerek Batı'da ve gerek İslam ülkelerinde deizme karşı önemli eleştiriler yapılmıştır. Mesela Samuel Clarke (ö. 1729), evreni yarattıktan sonra bir daha evrenle ilgilenmeyen Tanrı anlayışını eleştirir. Ona göre, dünyada olup biten şeylerle ilgilenmeyen bir Tanrı, ne olup bittiğini bilmeyen ve gerektiğinde müdahale edebilecek bir irade ve güce sahip olmayan bir Tanrı anlamına gelir. Dolayısıyla böyle bir Tanrı tasavvurunun kabul edilebilecek bir tarafı yoktur.[25]

Aydın da deizme karşı bir dizi eleştiri yapar:

i. Deizm katı bir akılcılığa dayanır. Tabi din anlayışı sadece belirli bir aydın kesimi tarafından ilgi görmüş ancak geniş halk kitleleri tarafından kabul görmemiştir.

ii. Deizm esrarengiz olduğundan dolayı vahyi inkâr etmektedir. Ancak bir şeyin esrarengiz olmasın onun batıl olduğu anlamına gelmez. Birçok bilim adamı ve filozofa göre esrarengiz olan şeyden korkmaya gerek yoktur, zira bilimin konusu olan evren bile esrarengizidir.

iii. Vahye yer vermek istemeyen, Tanrıyı âleme müdahale ettirmeyen bir anlayış ateizme giden yolu kolaylaştıracaktır.

iv. İnanan bir insan için dua ve tevbe, teslimiyet, bağlanma vs. merkezi bir konumdadır. Ancak deizmin iddiasına göre insanın kendisiyle ve âlemle ilgilenmeyen Tanrı'ya dua ve ibadetin bir anlamı yoktur. Peki, böyle bir Tanrıya inanmak ne işe yarar?

v. Deizm bir takım kelâmî problemleri de beraberinde getirmektedir. Âlemle ilgilenmeyen bir Tanrının ilmi, merhameti, gücü ve iradesi, adalet vs. hakkında bir şey söylemek imkânsız gibidir.[26]

Deizmin en temel açmazlarından biri de, her insanın hakikati keşfedebilecek akla ve onu kullanabilme yeteneğine sahip olduğunu var saymasıdır. Ama İzmirli'nin de ifade ettiği gibi akıl, "ancak tecrübe ve his dünyasındaki olayları bilir. Bir şeyin aslını bilmek, akıl için zordur. Akıl, olgunluk derecesine erişmediğinden, insan hayatı için zorunlu olan her şeyi bilemez".[27] Dolayısıyla doğal din anlayışı

[24] Paine, ,s. 63.

[25] Düzgün, , s. 37.

[26] Mehmet S. Aydın, , Ankara: Selçuk Yayınları, 1994, s. 176-177.

[27] İsmail Hakkı İzmirli, , sad., Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 47.

"belli seviyedeki zihinlere hitap edebilmekte, belki bir filozof grubunun sadece metafizik yorumu olarak kalabilmektedir".[28]

Düzgün ise, deizmin peygamberleri reddetmesini şöyle eleştirir:

Evreni akıllarıyla sadece yorumlayan filozofların aksine peygamberlerin, dünyayı hem yorumlayıp hem de değişime uğrattıklarını ve yaşanabilir bir dünyanın mücadelesini verdiklerini düşündüğümüzde deizmin, peygamberlere ihtiyaç olmadığı iddialarının tutar tarafı yoktur. Hıristiyanlığın peygamberlik kurumunu tahrif etmesinin ve bunun yarattığı travmanın faturasını bir bütün olarak dine kesmenin yanlışlığı ortadadır.[29]

Deizme karşı yukarıdaki eleştiriler gibi başka birçok eleştiri yapılabilir. Hıristiyanlık ile İslam'ın teolojik olarak doğalarındaki çok ciddi farklar, Hıristiyan dünyada doğan deizmin köklü bir şekilde eleştirilmesini de kolaylaştırmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde kurumsal ve güçlü bir deizme rastlanmaz. Ancak Berâhime ekolü ve bazı düşünürlerin nübüvveti kabul etmediği malumdur.[30] Berâhime, nübüvvetin gerçek olmadığını ispat etmek için bazı gerekçeler öne sürer.[31] Berâhime'nin en temel iddiası şöyledir: Peygamberin getirdiği şeyler ya akla uygundur ya da değildir. Eğer akla uygunsa zaten peygambere gerek yoktur, zira akıl bizim için yeterlidir. Eğer getirilen şeyler akla uygun değilse o takdirde bunlar makbul değildir, zira makul olmayan şeyleri kabul etmek insan türüne yakışmaz.[32] Görüldüğü üzere Berahime, nübüvvetin gerekli olup olmadığını tartışırken vahiy yoluyla geldiğine inanılan bilginin içeriğinden yola çıkmıştır. Eğer bu tür bilgiler akla uygunsa peygamberin gereksiz olduğunu, akla uygun olmadığı takdirse ise zaten bu bilgilerin kabul edilemez olduğunu söyleyerek nübüvvetin gerçek olmadığı sonucuna varmıştır. Bu tür argümanla nübüvvete yaklaşan kimseleri nübüvvetin gerekli olduğuna ikna etmek çok kolay değildir.

İslam düşünce geleneğinde Berahime ve onlar gibi düşünenlere karşı çok köklü bir cevap verildiğini iddia etmek biraz zordur. Ayrıca nübüvvete ya da vahye karşı Berahimenin iddiaları gibi iddiaların ciddiye alındığı da pek söylenemez. Zira İslam düşünürlerinin nübüvvetin zaten bir gerçek olduğundan şüphe etmedikleri, onların daha çok, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin gerçek peygamber olup olmadığının nasıl anlaşılabileceği üzerinde yoğunlaştıkları

[28] Taylan, , s. 223.

[29] Düzgün, , s. 42.

[30] Berâhime diye bir ekolün tarihsel gerçekliği tartışması bizim bu çalışmamızın dışındadır. Bu tartışmalar için bkz. Orhan Ş. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", , C. XIII, sa. 1, 2004, s. 159-193.

[31] İlhan Kutluer, , İstanbul: İz Yayıncılık, 1996, ss. 70-71; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", s. 161-168.

[32] Şehristânî, , çev., Mustafa Öz, haz., Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011, s. 453.

görülür. Yani İslam düşüncesinde peygamberlik kurumunun hakikatinden ziyade bir kişinin peygamberliğinin nasıl anlaşılabileceği tartışılmıştır.

Bununla birlikte Berâhime'nin yaptığı nübüvvet eleştirilerine karşı bazı cevaplar da verilmiştir. Mesela Cüveynî, Berahime'nin, peygamberin getirdiği şey akla uygunsa o takdirde peygamberliğin gereksiz olduğu tezine karşı; "Peygamberin getirdiği şeyi aklî delillerin desteklemesi imkânsız değildir" ve "peygamber gönderildiğinde onun gönderilmesi, aklî hükümler konusunda bir lütuf olur" der.[33] Yani Cüveynî, peygamberin getirdiği şeylerin akla uygun olmasının peygamberliğin gereksiz olduğunu göstermediğini; tersine onların getirdiği bilgilerin akıl ile uyumlu olmasının insanlara Allah'ın bir lütfu olduğunu düşünür.

Berahime'nin, peygamberin getirdiği şey eğer akıl ile uyuşmazsa kabul edilemez olduğu iddiasını ise Cüveynî, hastanın doktora gitmesine benzetir ve bunu şöyle açıklar:

… hasta, genellikle kendisine şifa olacak şeyi bilir, fakat neyin şifa vereceğini tam olarak belirleyemez. Bunu ancak tabip belirler. İşte kendilerine peygamber gönderilen kimselerin durumu da böyledir. İnsan, peygamberin gönderilmesinden (bi'set) önce onun getirdiği şeylerden hangisinin kendi işine yarayacağını belirleyemez. Dolayısıyla peygamber gönderilince doğruları kesin olarak ortaya koyar ve varılacak hedeflere ulaştıran yolları açıklar.[34]

Doktor-hasta ilişkisi örneği kelamcılar tarafından çokça kullanılmaktadır.[35] Aslında bu örnek günümüzde daha da anlamlı olabilir. Zira hastalıkların çeşit bakımından çokça arttığı bir dünyada, doktor olmadan özellikle ciddi hatalıklarda hastanın kendi yöntemleriyle tedavi olması mümkün değildir. Dolayısıyla Cüveynî'nin, peygamber olmadan kesin olarak hakikate ulaşılamayacağı iddiası hala önemini sürdürmektedir.

Kâdı Abdülcebbâr'a göre, peygamberlerin getirdiği şeyler akılda genel olarak bulunan şeylerin tafsilatıdır. Akılda genel olarak zaten maslahat ve mefsedet bilgisi vardır. Ancak bu genel bilgi ile hangi fiilin zararlı veya faydalı olduğunu bilemeyiz. İşte bu yüzden Allah bizlere bu fiilleri öğretmek için peygamber göndermiştir. Yani peygamberler, akılda genel olan bilgileri onaylayan ve açıklayan bilgileri bize getirmişlerdir.[36]

İslam filozofları da aklen ve toplumsal olarak peygambere ihtiyaç olduğuna inanırlar. İbn Sina'ya göre felsefi akıl, peygamberlerin gerekliliğini onaylar.

[33] Cüveynî, İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd, çev., Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 249.

[34] Cüveynî, İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd, s. 249.

[35] Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", , C. XXXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, s. 284.

[36] Muhammed Âbid Câbirî, , çev., Muhammed Coşkun, İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2010, s. 178.

Ayrıca bu akıl peygamberlerin getirdiği adalet ve iyiliklerin toplumsal ve siyasal hayatı düzenleyen ilahi kurallar olduğunu ve peygamberlerin de bunları tatbik eden en yetkili kişi olduğunu içtenlikle benimser.[37] İbn Rüşd ise, tüm insanların kendi başlarına erdemli olacak şekilde eşit zekâ, akıl ve fazilete sahip olmadıkları için birbirinden farklı insanlara erdemli olmayı öğretecek bir peygamberin gelmesinin toplumsal bir ihtiyaç olduğunu belirtir.[38]

Ebu Bekir Muhammed bin Zekeriyyâ er-Râzî (ö. 925) de nübüvveti kabul etmeyenlerdendir. Kendisi Ebû Hâtim er-Râzî ile peygamberlik üzerine bir tartışma yapar. Bu tartışmada Ebu Bekir er-Râzî, insanlar içinden herhangi birinin peygamber olarak seçildiğini kabul etmez. Zira o, peygamber seçmenin Allah'ın hikmet ve merhametine uygun olmadığını, çünkü bu durumun insanları birbirine üstün tutmak olduğunu ve bunun da insanlar arasında görüş ayrılıklarına ve düşmanlıklara neden olduğunu söyler. Allah'ın hikmet ve merhametine daha uygun olanın, dünya ve ahirette yararlı olan şeylerin bilgisini bütün insanlara ilham etmesi olduğunu düşünür. "İnanç ayrılıkları sonucunda insanların birbirinin kanını dökmesinden, düşmanlık duygularının savaşlara yol açıp bir felaket halini almasındansa, bizim söylediğimiz daha tutarlı ve güvenli bir yoldur" diyerek iddiasını temellendirmeye çalışır.[39]

Ebû Hâtim er-Râzî ise peygamberliği gerekli görmeyen Ebu Bekir er-Râzî'ye karşı her insanın yapısının birbirinden farklı olduğunu ve zekâ bakımından eşit olmadığını, dolayısıyla da insanlar arasında mertebe farkı bulunduğunu çeşitli örneklerle açıklar. Ve Ebû Hâtim şunları söyler:

İnsanoğlu, hür iradesiyle yaptığı davranışlardan mükâfat veya cezasını görebilmesi için emir ve yasakları uygulayan üstün bir otoritenin; hoca-talebe, imam ve onun bağlıları şeklinde bir hiyerarşinin bulunması sosyal hayatın özelliklerindendir. İnsanları hayvan seviyesine indirmektense böyle olması, Allah'ın hikmet ve merhametine daha çok yaraşır.[40]

Allah'ın hikmet ve merhameti gereği olarak kulları arasından bazılarını seçip peygamber olarak göndermesi, insanın bilme gücünü aşan konuları vahiy yoluyla peygamberlere öğretmesi ve bu kanalla insanların din ve dünya işlerini yoluna koymalarını sağlaması pekâlâ mümkündür.[41]

Ebû Hâtim er-Râzî, muhatabının düşünce dünyası ve tecrübesine atıf yaparak ve sosyal hayatın gerçekliğinden hareketle peygambere ihtiyaç olduğunu akli

37 Kutluer, Akıl106.

38 Câbirî, , s. 211.

39 Ebu Bekir er-Râzî, , çev., Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016, s. 286.

40 Ebu Bekir er-Râzî, , s. 292.

41 Ebu Bekir er-Râzî, , s. 294.

olarak temellendirmeye çalışmaktadır. O'nun, bu tartışmada İslam düşüncesinde özellikle kelamcılarda sıkça görülen mucize konusuna hiç girmeden meseleye sadece akli olarak yaklaştığını görüyoruz.

İslam Kelamcıları nübüvvetin insanlar için bir gereklilik olduğuna inanırlar. Çünkü insanın bilgiye ulaşması için sahip olduğu iki yetisi vardır: Akıl ve duyular. Ancak bu iki kaynak da sınırlıdır. Akıl geçmiş ve geleceği kuşatabilen mutlak ve mükemmel bir kaynak değildir ve insan mutluluğu için gerekli bilgileri tek başına elde edemez. İnsan, aklını aktif olarak kullanmasına rağmen nefsani ve dünyevi dürtülerle yanlış hükümler verebilir. Ayrıca akıl yürütme yeteneği bakımından her insan aynı seviyede de değildir. Dolaysısıyla insandaki akıl yürütme gücünü tamamlayacak ve onu olumsuz şeylerin etkisinden koruyacak mükemmel bir kaynağa ihtiyaç vardır bu da ancak ilahi bilgi kaynağıdır. Başka önemli bir husus da insanlar yaratılıştan sahip olduğu donanım sayesinde akıl yürüterek Allah'ın varlığı fikrine ulaşabilir. Ancak Allah'ın sıfatları ve Allah-insan ilişkisi, insanın dünyadaki yaşamından sonra ahirette hesaba çekileceği gibi konularda akıl ile bilgi sahibi olamazlar. Kısacası hak inançlarla batıl inançları birbirinden ayırmak ve insanın Allah'a karşı sorumluluklarını öğrenmesi için nübüvvete ihtiyaç vardır.[42]

Kelamcılar, Allah açısından nübüvveti zorunluluk ve imkân bağlamında tartışmışlardır. Mutezilî âlim Kadı Abdülcebbar'a göre, peygamberlik hem peygamberin kendisi için hem de bizim için bir lütuftur. Eğer peygamber göndermek biz insanların yararına ise Allah'ın bizlere peygamber göndermesi vacip olur, göndermemesi uygun değildir. Zaten ümmet, peygamber göndermenin göndermemekten daha hayırlı olduğu hususunda ittifak etmiştir.[43] Yine ona göre, Allah'ın iyi ve kötü fiilleri insanlara tanıtması gerekir. Eğer Allah bizi hem sorumlu tutup hem de bunların iyi mi kötü mü olduğunu tanıtmamış olsaydı kusurlu davranmış olurdu. Allah'ın bize peygamberi tanıtmasının yolu da onların doğruluğunu destekleyen mucizelerdir.[44]

Mutezilenin lütuf prensibine göre peygamberlerin görevi, insanın dünya ve ahiret için yararına olan şeyleri özellikle de ahkâm konularında aklın kavrayamayacağı şeyleri insanlara açıklamaktır.[45] Allah'ın peygamber göndermesinin "iyi" olmasının sebebi, risaletin tamamen "insanların yararını" hedeflemiş olmasıdır.[46]

---

42 Yavuz, "Nübüvvet", s. 282.

43 Kâdî Abdülcebbâr, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi, C. II, çev., İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, s. 440.

44 Câbirî, , s. 178.

45 Câbirî, , s179.

46 Câbirî, , s.177.

Eş'ârî ise, meseleye Mutezileden farklı olarak, peygamberlerin gelmesinin aklen mümkün olduğunu ve buna karşı çıkanların yanıldığını ve bu yanılgının da peygamberlerde görülen mucizelerle gerçekleştiğine inanır. Ayrıca o, insanların, elçilerin yolundan gitmeyip farklı yollardan giderlerse doğru yolu bulamayacaklarına inanır.[47] İbn Rüşd'e göre de, "peygamberlerin varlığı akla göre zaruri değil, sadece mümkündür".[48]

Mutezile ile Ehli Sünnet, peygamberin gerekli mi zorunlu mu olduğunu tartışsalar da nübüvvet meselesindeki görüşleri, "ufak bazı mezhebi detaylar dışında pek farklılık arz etmez. Her iki grup ta nübüvveti kabul eder ve Nebî kavramını, Allah'ın insanlar arasından peygamberlik görevi yapmak üzere seçmiş olduğu kimseler için kullanırlar".[49]

Berâhime'ye aklî bir metotla karşı tez üretmeye çalışan Cüveynî aynı zamanda nübüvvetin ispatı konusunda klasik kelam düşüncesinde temel tez olarak görülen mucizenin nübüvvet için en garanti yöntem olduğunu şöyle ifade eder: "Mucizenin peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin doğruluğuna delalet ettiğini ortaya koyduğumuzda bu, peygamberliği inkâr eden kimselere en iyi cevap olacaktır".[50]

Eş'arî de nübüvvete delil olarak hissi mucizeleri esas alır. Mesela, Hz. İsa ile ilgili ölüleri diriltmesini, hastaları iyileştirmesi örnek gösterir. Hz. Muhammed'in çok bilinen mucizelerini sayar. Mucize ve akli delillerin peygamberliği ispatlayan kesin deliller olduğunu, zira böyle olmasaydı "inkârcılara karşı hüccet bulunmaz ve sonuçta kendisine itaat etmezlerdi" der.[51]

Mâtürîdî ise genelde peygamberlerin ve özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmek için üç husus öne sürer: Peygamberin kendi şahsı, hissi ve akli mucizeler ve sosyolojik gerçeklikler. Peygamberin şahsı bağlamında Hz. Muhammed'in diğer insanlarda bulunmayan fiziksel özelliklerinden bahseder. Mesela yüzünün dolunaydan daha güzel olması ve terinin güzel kokması gibi özelliklerinden bahseden rivayetlere yer verir. Ayrıca onun ahlaki güzelliklerini sıralar: Yalan ve kötü şey konuşmaması, yanılmaması, cesur oluşu, intikam alıcı olmaması, oldukça şefkatli olması ve davasında son derece samimi olması gibi özelliklerine değinir. Mâtürîdî'nin, Hz. Muhammedin'in şahsı hakkındaki düşüncesini onun şu ifadesi açıkça özetlemektedir: "Hz. Peygamber'in her türlü kusurdan arınmış, maddî ve manevî bütün meziyetlerle donatılmış olması onun kâinatta en üstün dereceye ve en büyük değerlere lâyık ve sahip olduğunu göstermektedir."[52]

---

47 Eş'arî, , ter., Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, s.125.

48 İbn Rüşd, , haz., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985, s. 306.

49 Câbirî, , s.171.

50 Cüveynî, Înanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd, s. 252.

51 Eşari, , s. 125.

52 Mâtürîdî, ter., Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2003, s. 254-255.

Mâtürîdî, hissi mucizeler konusunda ise ayın ikiye bölünmesi, bir miktar su ile az yemeğin birçok insana yetmesi, kütüğün inlemesi gibi Hz. Muhammed ile ilgili çokça bilinen mucize örneklerini verir. Ayrıca Hz. Muhammedin kendisinden sonra ortaya çıkacak olan birçok olayı haber verdiğine değinir. Akli mucizenin ise Kur'an olduğunu belirtir. Bu anlamda Kur'an'ın insan ürünü olamayacağını, edebi yönünü, geçmişten haber vermesini ve ahirete dair ileri sürdüğü delilleri örnek gösterir. Ancak bu arada Kur'an'ın edebi yönden mucize oluşunu ancak dil ve edebiyat bilgisine sahip olanların anlayabileceğini düşünür.[53]

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd'*de nübüvveti ispat konusunda kendi görüşlerinin yanı sıra Ebu Zeyd diye birine de sık sık atıf yapar ve onun açıklamalarını da nübüvvetin ispatına delil olarak gösterir. Mesela Ebu Zeyd'e nispetle, akli mucizelerin çeşitli olduğunu söyler. Bu bağlamda Hz. Muhammed'den önce de peygamber geldiğinden yani peygamberliğin ilk defa ortaya çıkan bir şey olmadığından ve peygamberliğe ihtiyaç duyulan bir dönemde geldiğinden, peygamberin Allah'ın bilgilendirmesine muhtaç olduğundan, çok bilinen bir yer olan Mekke'de bulunmasından ve son olarak da gönderildiği toplumun kendilerine peygamber gelmesini temenni etmesinden bahseder.[54]

Gazali de benzer şekilde, Hz. Muhammed'in nübüvvetini ayın ikiye yarılması, parmaklarından su fışkırması, az yemeğin çoğalması gibi birtakım hissi mucizelerle ispatlamaktadır.[55]

Cüveynî, Eş'arî ve Mâtürîdî gibi İslam düşünürleri Hz. Muhammedin, Allah'ın elçisi olduğunu ispat etme yöntemi olarak Hz. Muhammed'de diğer insanlarda olmayan üstün fiziksel özellikleri, klasik hissi mucizeler ve vahyin kendisinin mucize olduğu tezi ile nübüvveti ispat etmeye çalışmışlardır. Bu tür mucizelerin gerçek olup olmadığı tartışmaları bir yana, bunların kimleri ne kadar ikna edebileceği önemli bir meseledir. Bu tür mucizelerin nübüvveti kabul etmeye meyilli olan ya da peygamberliğin zaten doğal olarak kabul edildiği bir gelenekte doğup büyüyen insanları ikna etmesi kolay olabilir. Ancak deistler gibi akıldan başka herhangi bir şeyi bilgi edinme ölçütü olarak kabul etmeyen, mucizeleri zaten baştan reddeden insanların bu tür mucizeler öne sürülerek ikna olmaları beklenemez.

Mucize yöntemi ile nübüvvet ispatının etkili olup olamayacağı hususunda İbn Rüşd'ün yaklaşımı kayda değerdir. İbn Rüşd, mucize gösteren kimsenin peygamber olduğu iddiasının, peygamberlerin var olduğunu kabul ettikten ve gerçek peygamberden başkasının mucize gösteremeyeceğine inandıktan sonra işe yarayacağı kanaatindedir.[56] Ayrıca o, şöyle der: "Mucize ve harika şeyler

[53] Mâtürîdî, , s. 257.

[54] Mâtürîdî, , s. 258.

[55] Gazali, İtikatta Ölçülü Olmak, çev., Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2005, s. 252.

[56] İbn Rüşd, , s. 304-305.

peygamberliğin delili olamaz. Çünkü akıl peygamberlikle mucize arasındaki irtibatı idrak edemez".[57] Yine o, "bir kimsenin peygamber olduğuna aklî ve ilmî harikalar değil, sadece amelî ve ahlâkî faziletler delâlet eder" diyerek[58] peygamberin ahlaklı olmasının kendisine inanılmasında daha etkileyici bir yol olduğunu düşünür. Dolayısıyla İbn Rüşd'ün erken dönemde klasik mucize teorilerinin nübüvveti ispat etmede yeterli olamayacağını fark ettiğini, mucize temelli ispatlama yöntemlerinin yerine daha güçlü teoriler geliştirilmesi gerektiğini ima ettiğini söyleyebiliriz. İbn Rüşd'ün bundan sekiz asır öncesinde fark ettiği gibi, günümüzde özellikle modern zihnin düşünme ve ikna olma tarzını da dikkate aldığımızda, tüm insanlara yönelik olarak mucize yöntemi ile peygamber inancı oluşturmak pek mümkün değildir.

Burada bizim için kritik olan bir husus da günümüzde İslam dünyasında deizmin yaygın bir inanç olup olmadığıdır. Aydın'a göre, "deizm, daha ziyade Hıristiyan Batı dünyası çerçevesi içinde ele alınması gereken bir konudur. Son derece zengin ve çeşitli dini fikirlerin doğup geliştiği İslam âleminde "deizm" diye adlandırabileceğimiz bir cereyan yoktur".[59] Taylan da benzer şekilde, "deizm kavramına yüklenen anlamları ve onun etrafındaki tartışmaları Batı felsefesi ile sınırlandırmak uygun olacaktır. Zira çok çeşitli felsefi ve teolojik fikirlere sahip olan İslam düşüncesi tarihinde, deizm kavramının ifade ettiği şeyin bir akım olarak varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir" der. Yine o, Muhammed b. Zekeriyya er-Razi'ye açıkça deist denemeyeceğini ve onun deistliğinin müphem olduğunu söyler.[60]

Düzgün ise, İslam düşünce tarihinde Berahime hariç nübüvveti inkâr eden olmadığından ve Batı'da deizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan temel etkenin tahrif edilmiş bir peygamber anlayışı olduğundan hareketle deizmin İslam dünyasında etkili olmayacağı kanaatindedir. Ona göre, Hıristiyanlıktaki peygamber anlayışının reddedilmesi gayet doğal bir durumdur. İslam peygamberi Hıristiyanların İsa peygambere yaptıkları gibi bir tahrife uğramadığı için Batı'da deizmi üreten nübüvvete ilişkin "batak düşünce" İslam düşünce geleneğinde yoktur. Bu da deizmin bizde olmamasının yeter şartıdır.[61]

On yedinci yüzyılda Batı'da ortaya çıkıp daha sonra yaygın ve güçlü bir inanç çeşidi haline gelen deizmin İslam düşünce geleneğinde ve İslam toplumlarında

[57] İbn Rüşd, , s. 309.

[58] İbn Rüşd, , s. 308.

[59] Aydın, , s. 177.

[60] Taylan, , s. 220.

[61] Şaban Ali Düzgün,, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı, editörler, Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız, Van: Ensar Neşriyat, 2017, s. 13.

görülmediği tarihi bir gerçektir. Ancak yukarıda kısmen değindiğimiz Berahime gibi akımların ve Ebu Bekir er-Râzi gibi şahısların nübüvveti inkâr erme gerekçeleri basite alınabilecek cinsten iddialar değildir. İyi ki Müslüman coğrafyalarda Berahime gibi düşüncelerin güçlenip yaygınlaşacağı bir ortam oluşmamıştır. Ancak, İslam düşünce geleneğinde deizmin görülmemiş olması, günümüzde İslam toplumlarında deizme bir ilginin olmadığı ve gelecekte de olmayacağı anlamına gelmez. Zira bilginin bu kadar hızlı yayıldığı ve ne zaman nasıl bir etkisinin olacağının kestirilemediği bir çağda coğrafi sınırlar çizerek zihinleri belli inanç ve düşüncelere kapatmak mümkün değildir. Özellikle dünyaya açık olan insanların deizmden haberinin olmaması ve bazılarına da cazip gelmemesi beklenemez.[62]

Ülkemizde ve diğer Müslüman ülkelerde çok yoğun olmadığını umduğumuz ve fakat yakın gelecekte büyük bir ihtimalle etkisini daha çok hissettirecek gibi görünen deizm diye bir inanç türü ile yüzleşmeye hazır olmak durumundayız. Eğer doğruysa üniversite, lise ve hatta diğerlerine göre az sayıda olsa da İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri gençleri arasında bile yayılmaya başladığı söylenen[63] ve bir şekilde gündemde olan deizme karşı yeni bir nübüvvet teorisi geliştirilmesi bir zorunluluktur.

SONUÇ

Deizme karşı etkili bir nübüvvet teorisi geliştirmek için günümüz İslam düşüncesinin entelektüel olarak yeterli olup-olmadığı kritik bir meseledir. Ancak deizmin İslam coğrafyasında da görünür olmasının ciddi bir sorun olduğunun farkına varılması daha da önemlidir. Deizme karşı yeni nübüvvet teorisi oluşturulurken klasik İslam düşüncesindeki tecrübeler bizim için oldukça önemli olacaktır. Özellikle Berâhime ve Ebu Bekir er-Razi gibi nübüvveti gereksiz gören

[62] Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından yapılan bir alan araştırmasında deizm ile ilgili açık bir soru sorulmamıştır. Ancak vahiy, peygamber ve Kur'an ile ilgili sorulara verilen cevapların bir kısmının, deizmin bazı iddialarını düşük oranda da olsa benimseyen insanların var olduğu şeklinde yorumlanması mümkündür. Bkz. , Ankara, 2014, (http://www2.diyanet.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisalanlari/dinihayat.pdf, 24.03. 2018). Ayrıca MAK danışmanlık tarafından yapılan bir çalışmada da açıkça kavramı ile bir soru sorulmamıştır. Ama Allah, Kur'an ve peygamberler ile ilgili sorulara verilen cevaplarda deizmin iddialarını destekleyenlerin oranı oldukça yüksektir. Eğer bu araştırma bilimsel açıdan güvenilir ise ülkemizde çok yüksek oranda deizme inanan insan var demektir. Ancak biz bu araştırmaya ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini düşünüyoruz. Söz konusu araştırma için bkz. , MAK Danışmanlık, Ankara, 2017, (http://www.makdanismanlik.org/wp-content/uploads/2017/06/MAK-DANI%C5%9EMANLIK-T%C3%9CRK%C4%B0YEDE-TOPLUMUN-D%C4%B0NE-VE-D%C4%B0N%C4%B0-DE%C4%9EERLERE-BAKI%C5%9EI-ARA%C5%9ETIRMASI.pdf, 24.03.2018). Kapsamı doğrudan deizm ile ilgili olan bilimsel araştırmalar yapıldıktan sonra ülkemizde deizmin yaygınlığı hakkında daha doğru değerlendirmeler yapmak mümkün olacaktır.

[63] Deizm konusunda bilimsel yöntemlerle yapılmış saha araştırmalarının yok denecek kadar az olması konuyu daha çok teorik ve varsayıma dayalı olarak konuşmamızı zorunlu kılmaktadır. Biz, Amasya Üniversitesi bünyesinde Bilimsel Araştırma Projesi kapsamında, deizmi de içine alan bir çalışmayı Fen Liselerinde yapmak istedik. Ancak bu çalışmayı yapabilmemiz için bazı fen liselerinde anket yapmamıza Millî Eğitim Bakanlığı izin vermedi. Dolayısıyla ciddi bir emek harcadığımız çalışmamızı gerçekleştiremedik.

anlayışlara karşı İslam düşünürlerinin nübüvvetin gerekliliğini, onu inkâr edenlerin yönteminin aynısı yani akıl ile ispatlamaya çalıştıkları görülür. Klasik İslam düşüncesindeki bu tür çabalar günümüz için çok yeterli olmasa da önemli bir zemin olacaktır. Klasik düşünceyi ihmal etmeden ama bugün için artık yeterli olmadığını da görerek deizmin iddialarına karşı yeni bir teori oluşturulması gerekmektedir.

Deizmin sadece aklı esas alarak oluşturduğu teoloji ve ahlak anlayışına karşı yeni bir nübüvvet teorisi büyük oranda akıl, kısmen de duygu eksenli olabilir. Ancak İslam kelamcılarının geçmişte peygamberliği ispat etmede esas aldığı mucize yönteminin bu yeni nübüvvet teorisinde işe yaramayacağı ortadadır. Ayrıca deizmin temel iddialarının ve bazıları tarafından niçin kabul gördüğünün çok iyi bir şekilde analiz edilmesi gerekir. Zira deizmi iyi tanımadan ona karşı yeni bir dil ya da karşı argüman geliştirmek pek mümkün değildir. Yine deizmin yaygın ya da güçlü olmadığı, sapıklık olduğu gibi retoriklerle bu sorunun üstesinden gelinemeyeceği de malumdur.

Kapsamlı ve ikna edici yeni bir nübüvvet teorisi oluşturma çalışmalarını, başta din felsefecileri ve kelamcılar olmak üzere sahanın uzmanları yapacaktır. Ancak bizim kanaatimize göre, bu yeni nübüvvet teorisi oluşturulurken şu iki zemin daha çok göz önünde bulundurulmalıdır: *Tanrı ve insan*. Peygamberin şahsından hareket edilerek nübüvveti ispatlama yolu değil de Tanrı ve insandan hareket edilerek nübüvveti ispat etme yöntemi tercih edilmelidir. Başka bir ifadeyle Allah-insan ilişkisi açısından ve insan aklının konumu açısından soruna yaklaşılmalıdır. Deizmin, Tanrının varlığını kabul etmesi ortak bir zemin olarak görülerek Tanrının sıfatları, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında nübüvvete yaklaşılabilir. İnsan bağlamında ise, yeryüzündeki tüm insanların tüm zamanlarda hem zihinsel yetkinlik bakımından hem de meşguliyetleri nedeniyle hakikati keşfetme imkânı, bazı insanlar hakikati kendileri keşfedebilseler de bunun Tanrısal hakikat ile örtüşüp-örtüşmeyeceği, insanın iyi-kötüyü sadece aklı ile bilmesinin vahiy olmadan tek başına iyi eylemlerin yapılması için yeterli olup-olmayacağı gibi birçok husus ciddi olarak tartışılmalıdır.

Deizme karşı kapsamlı ve yoğun bir ekip çalışması ile yeni bir nübüvvet teorisi geliştirilerek bu sorun teorik olarak çözüle bilinir. Ancak bazı pratik sorunları en azından kısa ve orta vadede çözmek pek mümkün görünmemektedir. Zira tarihi süreçte olduğu gibi günümüzde de savaşlar başta olmak üzere her türlü şiddetin, birçok ahlaksızlıkların büyük oranda din mensupları tarafından gerçekleştirilmesi deistlerin elini güçlendirmektedir. Yani dinin insanlığa barış, huzur ve iyilik getirdiğini din mensuplarının tarihsel süreçte gereği gibi davranışları ile ispat edememiş olmaları, deistlerin nebevi bilgileri gereksiz ve anlamsız görmelerinin ciddi nedenlerindendir diyebiliriz. Sonuç olarak şunu söylemek

muhtemelen bir abartı olmaz: Dinli toplumlarda ve özellikle de bazı İslam ülkelerinde yoğun şiddet ve çok çeşitli erdemsizlikler yaygın olarak devam ettiği müddetçe, bırakalım Batıyı, Müslüman coğrafyalardaki birçok insanın bile deizme yönelmesini engellemek pek mümkün olmayacaktır.

KAYNAKÇA

Abdülcebbâr, Kâdî, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse Mu'tezile'nin Beş İlkesi, C. II, çev., İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi,* Ankara: Selçuk Yayınları, 1994.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Kur'an'a Giriş*, çev., Muhammed Coşkun, İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2010.

Cevizci, Ahmet, *Paradigma Felsefe Sözlüğü,* İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2010.

Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu Kitâbü'l-İrşâd*, çev., Adnan Bülent Baloğlu ve diğerleri, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Düzgün, Şaban Ali, "Deizm: Öncü İsimler ve Temel Doktrin", İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı, editörler, Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız, Van: Ensar Neşriyat, 2017, ss. 3-13.

Düzgün, Şaban Ali, *Dini Anlama Kılavuzu*, Ankara: Otto, 2017.

Eş'arî, *El-İbane ve Usûlü Ehli's-Sünnet Eş'arî Akaidi*, ter., Ramazan Biçer, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.

Gazali, İtikatta Ölçülü Olmak, çev., Hanifi Akın, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2005.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-makal el-Keşf an minhaci'l-edille*, haz., Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.

İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelam*, sad., Sabri Hizmetli, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kardaş, Meryem, "Deizmin İncilinde Tanrı ve Din Tasavvuru", İlahiyat Fakülteleri XXII. Kelam Koordinasyon Toplantısı Uluslararası Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm Sempozyumu Bildiri Metinleri Kitabı, editörler, Vecihi Sönmez, Burhaneddin Kıyıcı, Metin Yıldız, Van: Ensar Neşriyat, 2017, ss. 15-27.

Koloğlu, Orhan Ş., "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C. XIII, sa. 1, 2004, ss. 159-193.

Kutluer, İlhan, *Akıl ve İtikad,* İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ter., Bekir Topaloğlu, Ankara: İSAM Yayınları, 2003.

Paine, Thomas, *Akıl Çağı*, çev., Ali İhsan Dalkılıç, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

er-Râzî, Ebu Bekir, *Felsefe Risâleleri*, çev., Mahmut Kaya, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Rowe, William L., "Deism", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, ed., Edward Craig, London and New York:

Routledge, 1998, ss. 2038-2041. (http://libgen.io/ads.php?md5=3BBD2AFE7C870F811C529C1F63E921F2. Pdf. 15.01.2018).

Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev., Mustafa Öz, haz., Mehmet Dalkılıç, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.

Taylan, Necip, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu,* İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XXXIII, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007, ss. 279-285.

GÜNAHA ve GÜNAHKÂRA YAKLAŞIMDA MÂTÜRÎDÎ'NİN VERDİĞİ İLHAM -HİKMET ve RAHMET DİLİ-

Dr. Öğretim Görevlisi Hülya TERZİOĞLU
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakülte, Temel İslam Bilimleri Bölümü/hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr

A. Günaha ve Günahkâra Bakışın Güncel Değeri

İçinde bulunduğumuz yüz yıl Batı'da kökleri 17. yüz yıla kadar uzanan sekülerizm ana kavramı ve dünya görüşü ekseninde şekillenmiştir. Sekülerizm dalgası önceleri Hıristiyan mezheplerinin kavga ve ayrışmayı bir tarafa bırakıp ortak yönlerini bulma çabasıyla başlayıp ardından dinin nüfûzunu bireyin ve toplumun hayatından aşama aşama çıkarmayı hedeflemiştir. Sonrasında bu süreç modernleşmenin olmazsa olmazı olarak varlık göstermiştir. Hatta öyle ki dünyanın geri kalanı şayet modernleşmek istiyorsa bunu sekülerleşmeden yapamaz düşüncesi neredeyse bir temel kabuldür.[1] Artık din insan üzerinde yaptırımı olmayan "zararsız" bir figüre dönüşünce onun kutsal öğretisi-başta Tanrı anlayışı-olmak üzere, pratikleri/ibadetler, ahlak alanı ve bütünüyle dünya görüşü de bu "tasalluttan" peyder pey "kurtulacaktır". Bireyin "özgürlüğü" böylelikle garanti altına alınmış ve insan bu konuda epeyce "ağırlıklarını" omuzlarından atmıştır.[2] Gerçi Avrupa ve Amerika'da kimi sosyal bilimciler modernleşmeyle sekülerleşme arasında mutlak bir korelasyonun aranması gerekmediği tezini de işlemektedirler. Ancak bugün geldiğimiz noktada dinin beklendiği gibi bireyin ve hatta toplumların hayatından-Avrupa ve Amerika da dahil- tamamen

[1] Nakib Attas, İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, çev. M. Erol Kılıç, İstanbul 1995. s. 52.

[2] Ali Köse, Modernleşme-Sekülerleşme Üzerine Yeni Paradigmalar, *Günümüz İnanç Problemleri-İlâhiyât Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Sempozyumu,* Erzurum, 2001, s. 203-216.

çıktığı söylenemez. Bunun yerine modern ve seküler dünya belli oranda dinleri ve onların algılanış biçimini değiştirmiş, dönüştürmüştür demek daha doğru bir analiz olacaktır.

Batılı bir hikaye olarak başlayan sekülerizme bir destek de 21. yüz yılla beraber iletişim ve ulaşım imkanlarındaki hızlı ilerlemelerden gelmiştir. Teknolojik gelişmeler, internet kullanımı ve ulaşım imkanlarında alınan mesafeler insanların bir yandan hayatını kolaylaştırırken, bir yandan da onlara dünyayla entegre bir hayatın kapılarını aralamaktadır. Sosyo kültürel ve ekonomik anlamda sade ve mütevâzı yaşayan kırsal kesim insanları bile pek çok kurum kuruluşla bağlantıları olan, sosyal medya hesapları bulunan, kendileriyle ilgili ilgisiz pek çok yaşantıyı bilen çok kimlikli bir hayat sürmektedirler. Son yıllarda kentleşme oranlarındaki artış da hesaba katıldığında küçük şehirlerin az çok muhafaza etmeye çalıştığı geleneksel hayatların iyiden iyice azalması şaşırtıcı değildir. Dünyanın bu iletişim ağlarıyla küçülmesi onu ortak bir kültüre doğru taşımaktadır. Elbette hayatın bu yoğun profili şehirlere ve metropollere doğru daha da artar ve hayat ayrıca rekabet ve hız sarmalında koşturmaca bir seyir kazanır. Ancak bu hızlı ve çok kimlikli hayat insanların ilişkilerinde yozlaşma, sığlık ve güvensizliği de beraberinde getirmiştir. Hem olabildiğince sosyal hem de bir o kadar yalnız insanların ilişkileri sığ ve tatminsiz bir noktaya taşınmaktadır. Bozulan aile yuvalarındaki artış bu yoğun hayattan bunalan insan için artık sığınılacak "sıcak yuva" kavramının da zarar gördüğü anlamına gelmektedir. Neticede şehirleşme, internet kullanımı ve tüketim çılgınlığı insanların sahip olduğu başta dinî değerleri olmak üzere bütün değerler sistemini sorgulatan, insanı her zamankinden çok daha fazla suç ve günaha sevkeden bir karamsar tabloda arzı endam etmektedir.[3]

Yasaklanmış fiillerin dünyada suç, uhrevî planda ise günah kavramıyla karşılanması bunların arasında doğrudan veya dolaylı bir ilişkinin olduğunu düşündürmüştür. İşlenen suç veya günahın çoğu zaman en az iki tarafının olması bu fiili işleyen kişi veya kişilerle sınırlı kalmayan bir yapıda olduğunu göstermektedir. Kur'ân'da da cürm/cerîme olarak tanımlanan davranışlar hem suçu hem de günahı kapsayacak şekilde bir anlam alanına sahiptir. Örneğin cinayet işlemek, hırsızlık yapmak, iftira atmak vs. bu kabil fiiller arasında sayılabilir. Dolayısıyla suç işleyen kimse ile günah işleyen kimsenin duygu dünyası birbirine yakın bir seyirdedir.[4]

---

[3] Şehir hayatının insanı günaha teşvik etmedeki müessiriyeti tarihte de altı çizilen bir sosyolojik tez olarak bilinmektedir. Bk. İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber,* Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1971, I, s. 75. Bugün benzer değerlendirmeler için bk. Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı,* Ankara: Orient Yayınları, 2015.

[4] Besnard, Philippe, Sapkınlık, (çev. Bülent Arıbaş), (haz. Massimo Borlandi, Raymond Boudon, Mohamed Cherkaoui, Bernard Valade), *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü,* İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s. 636-638.

Şu bir hakikat ki; artık insanın işi daha zordur. Dünyevî hedeflerin kıskacındaki insanın hemen elinin altındaki bu dünya onu suç ve günaha sevkedip bunaltıkça insanın bir anlam arayışına girmesi, en azından hayatı daha çekilir kılmak için gayreti söz konusu olmaktadır. İşte dinin nüfûzu ve etki alanı tam da burada aranmalıdır. İnsanın her şeye rağmen kendisini değerli sayacağı, eksikliklerini ikmale imkân bulacağı bu düzlem onu fıtratını tanımaya ve varlığının gayesine kadar götürecektir. Bu anlamlı mesaide yapılacak ilk şey ulûhiyet makamıyla doğru bir ilişki tanımlamak, deyim yerindeyse Allah'ın hakkını Allah'a, insanın hakkını da insana vermek olacaktır.

Bilindiği gibi İslam itikat sisteminde insanın Allah ile irtibatı gerçek manâda onun günah işlemesiyle başlamıştır. O zamana kadar olan iletişim daha çok tek taraflı bir tanımlama, buyurma, nimet verme, emir ve yasak koyma cihetinden olmuştur. İnsan iradeli olarak gerçekleştirdiği ilk olumsuz ameli/ilk günahı ile bu ilişkinin hakiki Rab-kul ilişkisi olması yolunda önemli bir adım atmıştır. Zira bu mesajda bir yönüyle insanın yetkinliğine de işaret vardır. Artık yaptıklarından sual edilecek, nimet veya cezayı hak edecek bir varlık türü söz konusudur. İlâhî öğretinin "ben yeryüzünde bir halife yaratacağım"[5] mottosuyla dillendirdiği bu ihtişamlı başlangıcın "yeryüzünde" devam edecek bir hayatı çağrıştırdığı açıktır.

Bugün, genelde din, özelde de İslâm hakkında fikir geliştiren, yazan ve konuşanların bu kadim hakikati anlamaya çalışırken insanın Rabbiyle hukûkuna sağlam bir zemin oluşturma zarureti vardır. Âlemlerin rabbi olan Allah'ın kulu olmanın vazgeçilmez ve sürekli bir rabıtayla anlaşılması/anlatılması zorunludur. Dolayısıyla Rabbine karşı hata ve günahtan yine Rabbinin ona yerleştirdiği bir fıtrat olarak âzâde olamayan kulların ilâhî hikmet ve rahmete sığınması kaçınılmazdır. Tebliğimize konu olan Mâtürîdî günahı tanımlarken ve günahkârlık-kulluk ilişkini kurarken işte bu sağlam zemin üzerinden yürümüş ve hicrî 4./milâdî 10. yüz yıldan bugüne, hayata, diğer insanlara ve kendine aciz günümüz insanına ilâhî hikmet ve rahmeti esas alan bir günahkârlık tanımlamasıyla ilham kaynağı olmuş, ümit vermiştir. Aşağıda bu tanımlama ve analizlere yer verilecektir.

B. Mâtürîdî'ye Göre Günaha ve Günahkâra Yaklaşım

1. Hikmet-Fıtrat Bağlamlı Okuma

İnsanın günah işleme özelliği onunla yaşıt bir vasıf olup sonradan kazanılmış, ya da gelişmiş bir durum değildir. Kur'ân'ın "nefse ve ona bir takım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene"[6] diye yemin ettiği insandır bu. Bu hakikati zihnimizin bir köşesinde tutarak Mâtürîdî'nin meseleyi ele

[5] el-Bakara 2/30.

[6] eş-Şems 91/8.

alışına bakmakta yarar vardır. Zira meselenin büyük ölçüde dönüp dolaşıp varacağı nokta biraz da burasıdır. Esasen İslam düşünce tarihinde günahkârın îmânî durumu sahabe ve tâbiîn tarafından Cemel ve Sıffîn Savaşlarının ardından çok erken bir dönemde tartışılmaya başlanmıştır. Dolayısıyla ilk dönem mezhep hareketlerinde bu konunun ciddi belirleyici etkisi vardır. Mâtürîdî büyük günah işleyenden(mürtekib-i kebîre) iman vasfının kaldırılmayacağı düşüncesini savunan taraftadır. Diğer uçlarda ise biri bu insanları küfre düşmekle itham eden Hâricîler, diğer tarafta da onları îman ile küfür arasında belirsiz bir makamda tanımlayan Mutezile bulunmaktadır.

Mâtürîdî'nin günaha ve günahkâra bakışı onun düşünce sistemini hem en iyi yansıtan parametrelerden birisi, hem de bu düşünce dünyasının önemli bir bileşenidir. Zira Mâtürîdî'nin îtikat anlayışının belirleyici kavramı olan "hikmet", günahın ne olduğu, günahkâra yaklaşımın nasıl olacağı mevzuunu biraz da bu kavramın verdiği destekle açıklanmaktadır. Hikmet ise bilgi ile fiilin birleşimi olan bir manâ olarak tanımlar ki bunun da gereği her şeyi yerli yerine koymak demektir, isabet demektir.[7] Bu anlamda Allah'ın hikmeti tüm yaratılmışlarda en uygun yer, zaman, konum ve işlev şartlarıyla birlikte yaratılmayı gerekli kılmıştır. Öyleyse insanın yaratılma şartları da bu ilâhî hikmetin dışında değildir. İnsanın iyiliğe ve kötülüğe aynı anda kabiliyetli olması da bir hikmettir.

İnsanın akıllı ve iradeli olmasının tabiî bir sonucu olarak günah işleyebilmesini açıklamak için Allah Teâlâ'nın yaratmasında ilim sahibi oluşu ve hiçbir şeye muhtaç olmayışı belirleyici etken sayılmıştır.[8] "*Ben cinleri ve insanları bana kulluk etsinler diye yarattım"*[9] ifadesi doğrudan bize şu soruyu sordurmaktadır: O hiçbir şeye muhtaç değildir ki insana veya onun kulluğuna muhtaç olsun. İşte Mâtürîdî tam da bu soruya cevap mahiyetinde şu açıklamayı yapmaktadır: İnsanın yaratılışının hemen ardından kulluğunun ilk evresinde Rabbine karşı âsî oluşu[10] aslında Allah'ın onun kulluğuna muhtaç olmadığının alâmetidir. Zira -hâşâ- böyle bir ihtiyacı olsaydı yalnızca O'na itaat edenleri yaratırdı.[11] *"Biz göğü de, yeri de, ikisinin arasında bulunan şeyleri de eğlenmiş olmak için yaratmadık..."*[12] buyrulduğuna göre o halde insan mevcut özellikleriyle beraber ne için yaratılmıştır? Bu sorunun cevabı insanın sevabıyla, günahıyla varlığının kıymeti harbiyesini ortaya koyacaktır.

---

7 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd,* (tahkîk ve ta'lîk Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İsam Yayınları, 2003, s. 152.

8 Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd,* s. 151.

9 ez-Zâriyât 51/56.

10 İlgili âyette: "Âdem Rabbine âsî oldu." buyrulmaktadır. Tâhâ 20/121.

11 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân,* İstanbul: Mizan Yayınları, 2007, I, s.77.

12 el-Enbiyâ 21/16-23.

Allah Teâlâ'nın yaratmadaki hikmetinin nirengi noktasında insan vardır. Ki göklerde ve yerdekiler onun emrine verilmiş,[13] onun için gökten su indirilmiş, türlü nimetlerle taltif edilmiş[14] ve Rahman onu iki eliyle(biyedeyye) yarattığını söylemiştir.[15] Sema ile yerin arasındaki mesafeye rağmen her ikisinin de nimeti insan için birleştirilmiştir. Bu durum bir yandan Allah'ın kudretini anlatırken, diğer yandan da insanda bu nimetlere şükür sorumluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak nasıl ki beytullah/Allah'ın evi, mesâcidillah/Allah'ın mescitleri anlamında Allah'a izafe edilerek tazimi hak ediyorsa, Âdem'in yaratılışı da aynı cinsten bir örnek olarak anlaşılmalıdır. "Allah Âdem'i iki eliyle yarattı" buyrulmak suretiyle bir çeşit tazim ifade edilmiştir.[16]

Yaratıcı katında bu tazimle anılmasına rağmen insanın malûliyetlerinden birisi de ona verilen nimetlerin ne olduğunu bilmemesi ve dolayısıyla şükrün hakikisinden aciz olmasıdır. Mâtürîdî'nin peygamberlik müessesesini temellendirirken kullandığı argümanlardan birisi işte bu acziyetin giderilmesidir. Allah insanlara kendi içlerinden peygamberler göndermek suretiyle onları desteklemiştir. İnsan marifetullahı/Allah'ı bilmeyi aklıyla bulacak yetkinlikte olsa da O'na nasıl şükredeceğini, kulluğu peygamberlerden öğrenmiştir. Bu durum(peygamber gönderme) Allah için bir vücûbiyet değil, insana verilmiş bir lütuf olarak anlaşılmalıdır.[17]

İlk insanın yaratılışına şahitlik eden melekler onun yeryüzünde kan dökecek ve fesat çıkaracak bir varlık olacağını vurgulamışlardır.[18] Nitekim insan da bu ezelî tavsîfi doğrularcasına günaha tevessül etmiştir. Onların bilmediği, Allah'ın bildiği hakikatin zâhir olması neticesinde insanların içinden peygamberler, velîler, sıddîkler de çıkmıştır. Mâtürîdî'ye göre meleklerin bilmediği işte budur.[19] Tarihin hep iyileri ve iyilikleri yazmak gibi bir huyu vardır. Kötü insanlar ve onların ürettiği şer, tarihin karanlıklarına gömülmüş, lanet ve ibretle anılmak dışında unutulmuşlardır. Nitekim insanların içinden çıkan ve yaptığı iş için ücret almayan peygamberler başta olmak üzere tarihe kayıt düşen yine o iyi insanlardır, Onlar, bizzat kötü insanların içinde yaşayarak bunu başarmışlardır. İyilikte bereket, kötülükte ise ifsat vardır.

Kur'ân'da insanın yaratılışı, cinsi veya cinsiyeti üzerinden değil hilâfeti üzerinden anlatılmıştır. Allah yeryüzünde bir halife yaratacağını söylemiştir.

[13] Lokman 31/20.

[14] İbrahim 14/32-33.

[15] Sâd 38/75.

[16] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* XII, s. 280.

[17] Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd,* s. 271-285.

[18] el-Bakara 2/30.

[19] Mâtürîdî, *Te'vîlât*, I, s. 85-86.

Çamurdan yaratılan bu ilk insanın akıl, irade, tecrübe, duygular ve hissiyât ile desteklenmesi yanında nefsi, beşerî zaafları, ihtiyaçları ve psiko sosyal malûliyetleri de söz konusudur. İnsanın bütün bu özellikleriyle beraber bu üstün göreve liyakati vardır. Öyle ya Allah onu bu şekilde yaratmıştır. İşlediği fiilin neticelerinden habersiz olan ve onu niçin yaptığını bilmeyen her fâilin hakîm sıfatından yoksun olacağını söyleyen Mâtürîdî meseleyi insanın yaratılışındaki teklife getirecektir.[20] Allah insanı mükellefiyet için yaratmıştır. Burada mükellefiyetin iki yönüne dikkat çekildiğini görüyoruz. Birincisi; yaratıcı kudret açısından bu şu anlama gelmektedir: Şayet insan teklife müsait yaratılmamış olsaydı ve davranışlarından sorumlu olmasaydı bu durum onu Yaratanın, yok etmek için var ettiği abes bir işle iştigal ettiği anlamına gelecekti. İnsanın bu şekilde akıllı ve iradeli olarak yaratılması ilâhî hikmetlerin ortaya çıkmasına da vesile kılınmıştır. Yücelik, hükümranlık, azamet ve üstünlük bu şekilde zâhir olmaktadır. İnsanın dışındaki varlıkların insanın emrine verilmesi, bu şerefli ve meşakkatli yolda menfaat sağlamak, sınanmalarına vesile olmak ve insana kılavuzluk etmek için var edilmişlerdir. Hilafet ve mükellefiyetin insan için anlamı ise biri yeryüzünde Allah'ın emir ve yasaklarını anlayan, yaşayan ve yayan olarak görevli olmak, diğeri de işledikleri iyilik ve kötülüklerle örneklik ve tecrübe paylaşımı anlamında birbirlerine halifelik yapmak olarak tanımlanmıştır.[21] Bugün dahi altın kıymetinde bir yaklaşımdır bu. İnsanın erdemleri kadar günahları, zaafları, suçları birbirlerine örneklik etmektedir. Şu kadarı var ki kimileri doğrudan bunları modelleyerek kötülüğe ortak olmakta, kimileri de buradan kendilerine ve diğer insanlara dersler çıkararak insan ömrünün her hatayı ve günahı deneyimleyecek kadar uzun olmadığını öğütlemektedirler. Neticede Hz. Âdem'in işlediği suç sonraki nesiller için günahın dünyevî ve uhrevî neticeleriyle uyarma, emre karşı çıkışın vebalini öğretme ve insanın maneviyatının göreceği zarara işaret etme gibi çok önemli hikmetler barındırmaktadır.[22]

Bu izzetli görevi üstlenecek insanın mükellefiyeti, kararlarında ve amellerinde muhtariyeti zorunlu kılmaktadır. Çünkü insana bir takım şeyleri yapması, bir takım şeylerden de kaçınması emredilmiştir.[23] Yetkinliği olmayana yapılan emir ve nehiy hikmetli değildir. Öyleyse insan bu iki durum arasında denenecektir. Mâtürîdî insanı tarif ederken şunların altını çizer: "Allah Teâlâ eğitim kabul eden, yarar ve zararını bilen ve algılayabildiği delile dayanarak duyular

[20] Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd,* s. 157-158.

[21] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* I, s.77.

[22] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* I, s. 95.

[23] Hz. Peygamber'in bu bakışaçısını destekleyici sözleri vardır: "Allah'a yemin ederim ki şayet siz günah işlememiş saydınız, Allah sizi götürür, yerinize günah işleyip tövbe eden bir topluluk getirir, onlar bu günahlarından dolayı Allah'tan af talep eder de, Allah da onları affederdi" buyrulmaktadır. Müslim, Tevbe, 11.

ötesi konularda akıl yürütebilen bir mükellefler grubu yaratmıştır. Buna rağmen mükellefin bilgiye ilgi göstermemesi, cehalet sergilemesi, yalanı ve yergi niteliği taşıyan her türlü eylemi normal sayması imkan dahilindedir. İnsan türü öyle bir yaratılışa sahip kılınmıştır ki sonucunun yararını elde edemeyeceği veya zararından sakınılmayan bir fiili işlemeyi manâsız bulur. Şu halde yarar ve zarar ilkesi onun davranışlarıyla daima irtibatlandırılmalıdır."[24] İnsanın fıtratı ile ilâhî hikmeti doğrudan buluşturan bu açıklamalarda emir ve nehye muhatap kılınmanın lüzumu da ortaya çıkmaktadır. Çünkü insan her ne kadar aklıyla hareket etme kabiliyeti taşısa da emir ve nehiy ile bunların sahibini tanıyacak, bir anlamda haddini ve konumunu bilecek, yaptığı amellerin de sevab/mükâfat ve ikâb/ceza cinsinden karşılığını alacaktır.

Mâtürîdî doğrudan ifade etmese de emir ve nehyin hikmeti bağlamında zihnimizi ahlâkın dinî temeline yönlendirir. Şayet insan yaptığı iyiliklerin mükafatını almayacaksa, ya da kendisine yapılan haksızlıklar cezasız kalacaksa o zaman iyi veya kötü insan olmak büyük ölçüde anlamsızlaşacaktır. Ancak buradan, yalnızca karşılığı umularak yapılan yararcı bir kulluk algısı da çıkarılmamalıdır. Mâtürîdî'ye göre insanın kulluk namına yaptığı bütün tâat ve ameller dünyada ona verilen sonsuz nimetlere teşekkür mesabesindedir. Âhiret ise başlı başına bir lütuf olarak anlaşılmalıdır.[25] Bu durumda emir ve nehyin hikmeti bağlamında şu üç sonuç ortaya çıkmaktadır: Birincisi; İnsan emir ve nehye muhatap olacak yetkinlikte yaratılmıştır ve bu da sevap işleyebilmek kadar günah işleyebilmeyi de zorunlu kılmaktadır. İkincisi; İnsan emir ve nehye muhatap olarak kulluk-insanlık dersi almakta, Rabbini tanıyarak varlık kategorisindeki yerini öğrenmektedir. Üçüncüsü de; Emir ve nehiyledir ki iyi insan olabilmenin mutlak manâda dayanağı, motivasyonu ve yaptırımı devreye girmektedir.

Kur'ân'da günah kavramının çok çeşitli kelimelerle ifade edilmesi onların farklı günahları anlattığı manâsında değil günahkârın o günahı işlerken sahip olduğu farklı hallerine karşılık gelmektedir. Bir anlamda işlenen günahın arkasında farklı zihnî alt yapı, psikoloji ve sosyal bağlamın olduğu ihsas ettirilmektedir. Vizr, cünâh, cürm, seyyie, hubs, zulüm, tuğyan, israf, şatât, dalâlet, fesâd, fısk, vizr, cenb vd.[26] bunlar arasında sayılabilir. Bunca kavram çeşitliliği insanın bu davranışlara temayülündeki kuşatılmışlığına ve acziyetine işaret sayılmalıdır. Bu müşkül durum şeytanın çeldirici, ayartıcı ve kötü ameli süsleyici özellikleriyle beraber insan için dezavantajlı bir hale de işaret etmektedir. Ancak Kur'ân'da Allah'ın has kullarının şeytanın iğvâlarına kanmadığı ve yenilmediği

[24] Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd,* s. 156-157.

[25] Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, s. 157-158.

[26] Adil Bebek, "Günah", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul, 1999, c. XIV, s. 282-285.

de bizzat şeytanın ağzından ifade edilmiştir.[27] Burada dikkati çeken durum şeytanın çeldirici ve tahrik edici tutumlarına rağmen günahın insanın irâdî bir eylemi olmasıdır. Zira şayet işlenen günahların asıl sebebi şeytan olsaydı insanın bunun vebalini taşıması hikmetli ve adil olmayacaktı. Mâtürîdî'nin bu düşüncesi tıpkı kişinin imanında olduğu gibi günah işlemesinde de bireysel sorumluluğuna gönderme mahiyetindedir.[28] Dolayısıyla günahın cezası insanın kendi hazırladığı bir sonuçtur. Pek çok Kur'ân âyeti bu yaklaşımı temellendirmektedir.[29] Öte yandan Mâtürîdî şeytanın süslediği, tahrik ve teşvik ettiği bu kötü ameli işleyen insanın bunu şeytana itaat olarak işlemediğini de eklemektedir. Çünkü şeytanın aldatmacasına gelmek ayrı, ona itaat etmek ayrıdır. Birincisi günahkârlık, ikincisi ise küfürdür.[30]

Mâtürîdî açısından insanın günah işleme potansiyelinde bir varlık olarak yaratılmasının ilâhî ve insânî boyutunu ele aldığımız bu bölümde altını çizdiğimiz hususlar doğrudan günümüz insanı için de geçerlidir. Zira tarih boyunca insanların bilgi, birikim ve tecrübeleri değişse de insan olma temelinde fıtratları büyük ölçüde aynıdır. Dolayısıyla işlenen ilk günahtan bugüne ne günahın hazırlayıcı sebepleri, ne onu işleyenin gerekçeleri, ne de insanın günahı işledikten sonra sahip olduğu psikoloji büyük ölçüde değişmemiştir. Günah, insanda suçluluk duyma, pişmanlık gösterme, itiraf etme, ders çıkarma, telafi etme gibi olumlu sonuçlar doğurabildiği gibi işlediği günahı aklîleştirme, savunma, umursamama, vebali başkasına yükleme ya da işlediği günahı kanıksama gibi kötü neticeler de doğurabilmektedir. Bunlardan en tehlikelisi ve çözümü en zor olanı şüphesiz günahı kanıksama, onu sıradanlaştırma ve bu durumu mûtad hale çevirmedir. Bütün bu süreçleri doğru yönetme ve nihayet üstesinden gelebilmede, günahı ve günahkârı tanımak birincil öneme sahiptir. Bu da günahı ve günahkârı tanımada ilâhî hikmet gibi kuşatıcı ve temellendirici bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır.

2. Rahmet- İnayet Bağlamlı Okuma

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın kullarına rahmetini anlatan onlarca âyet vardır. Bu rahmet enginliği, Yaratıcı'nın mesajının hemen başında zâtını âlemlerin rabbi olarak tanıtması, elçisini de âlemlere rahmet olarak göndermesiyle taçlanmıştır. İnsanın peygamber, velî veya seçkin bir zatı araya koymaksızın doğrudan Rabbiyle irtibata geçebilmesi de burada hatırlanmalıdır. *"Kullarım sana beni sorarlar. (söyle onlara): Ben çok yakınım. Bana dua ettiği vakit dua edenin dileğine karşılık veririm. O halde(kullarım da) benim davetime uysunlar ve bana inansınlar*

[27] Sâd 38/82-83.

[28] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* I, s. 101-102.

[29] Mesela bk. Âl-i İmrân 3/135; er-Rûm 30/41; eş-Şûrâ 40/30 vd.

[30] Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd,* s. 592-593.

ki doğru yolu bulalar."[31] Âyette parantez içinde mahzuf bir manâ ifadesi olarak(söyle onlara) ifadesi bulunmaktadır. Aslında Allah Teâlâ peygamberini bile aracı yapmadan kullarına doğrudan "ben size yakınım" buyurmaktadır. İnsanlar hata ve günahlarıyla beraber bu rahmetin kucağındadırlar. Hatta rahmete en çok muhtaç olanlar şüphesiz günahkârlardır. Nitekim şefaat öğretisinde aynı mantık güdülerek Hz. Peygamber'in şefaatinin ümmetin büyük günah işleyenlerine yönelik olduğu vurgulanmıştır.[32]

İslâm, insanlara davetini özgürce yapar. İçeride rahmetle muamele esas alınacaksa dışarıdan zorlama elbette olmayacaktır. Kur'ân konu ile ilgili doğrudan mesajlar verir: *"Dinde zorlama yoktur,"*[33] *"Dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin."*,[34] *"...Her birinize bir şeriat ve bir yöntem verdik. Allah dileseydi sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat size verdikleriyle sizi denemek istedi."*,[35] "*O sizi seçti, din hususunda size hiçbir zorluk yüklemedi"*[36] Âyetlerin açık anlamına paralel yorumlar yapan Mâtürîdî zorlama altında benimsenecek bir din yoktur, böyle bir iman da iman değildir, diye düşünür. Allah Teâlâ dinî görevleri yerine getirmeyi müminlerin gönüllerine sevdirdiği için onlar seve isteye bunları uygulayacaktır. Dolayısıyla bunları uygulamaları için baskı yapmaya da gerek yoktur.[37] Allah kullarını tercihlerine ve seçtikleri dine göre imtihan etmeyi murad etmiştir.[38] Aynı şekilde imanın ve inkârın sonuçları açıklandığına göre insanlar rahatça seçimlerini yapabileceklerdir. Sonuçta herkes ne seçerse başkası için değil, kendisi için seçmiştir. Yapılan seçimler de ihtiyârîdir, ızdırârî (zorlamaya dayalı) değildir.[39]

Bu özgürce seçimle başlayan ve rahmetle muamele ile devam eden İslâm öğretisinde işlenen günahlar büyük ve küçük günah ayrımına tâbî tutulmuştur. Bu ayrımı yapan bizzat Kur'ân'dır: *"Eğer siz yasaklanan büyük günahlardan(-kebâir) kaçınırsanız küçük günahlarınızı(seğâir) örteriz ve sizi değerli bir yere koyarız"*[40] buyurulmaktadır. Mâtürîdî bu âyette büyük günahtan kastın şirk olduğunu ifade ederek şirkin dışındaki tüm günahların affedilebileceği ihtimalini dile getirmiştir.[41] Kaldı ki Allah sadece kendisine ortak koşulmasını bağışlamadığını,

---

31 el-Bakara 2/186.

32 Tirmizî, Sıfâtü'l-kıyâme, 12; Ebû Dâvûd, Sünen, 20-21.

33 el-Bakara 2/256.

34 el-Kehf 18/29.

35 el-Mâide 5/48.

36 el-Hacc 22/78.

37 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, s. 159.

38 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IV, s. 246.

39 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* IX, s. 51.

40 en-Nisâ 4/31.

41 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* III, s. 185.

bunun dışındakileri bağışlayacağını bir başka yerde ifade etmektedir.[42] Kişinin günahları, ya büyük günahları terk ederek, ya da güzel ameller işleyerek silinebilecektir. Büyük günahlar ise çeşitli hadislerdeki izahlar sadedinde şu şekilde sayılmaktadır: Allah'a ortak koşmak, hukuka aykırı şekilde adam öldürmek, yetim malı yemek, faiz yemek, iftira atmak, savaştan kaçmak, zina yapmak, hırsızlık.[43] Şüphesiz burada en önemli vurgu "sakınılması halinde" affın geleceğinin vurgulandığı noktadır. Mâtürîdî bu günahlardan sakınılmadığında da bu ihtimalin olacağını belirtmektedir. Bu durum Allah'ın dilemesine bağlıdır, dilerse affeder, dilerse cezalandırır.[44] Farzların terki durumunda, örneğin namazın, oruç ve zekâtın terki durumunda kişinin sapık ismini almayacağı, sapıklığın ancak hidayetin zıddını din olarak seçenlerin vasfı olduğu da ifade edilmektedir.[45]

Allah'ın affediciliği hususunda ümidini kaybetmemek temel prensiptir. Ümit ve korku arasında olunması tavsiye edilen bu hal Allah'tan ümit kesmeyenlerin halidir. Kendilerine yazık etmemeleri tavsiye edilenlerin tüm günahları bağışlanacaktır.[46] İlgili âyetin inme sebeplerinden bahseden Mâtürîdî Hz. Hamza'yı şehit eden Vahşî lakaplı kişiye işaret etmektedir. Vahşî Müslüman olmuş ancak Hamza'nın katili olarak affedilip affedilmeyeceği konusunda içindeki şüpheden kurtulamamıştır. Bu âyet inerek onu ve onun gibileri teskin etmiştir.[47] Kur'ân'da zaman zaman peygamberlerin duasıyla da dillendirilen bir husus vardır. Günah işleyen kimse Allah'a karşı suç işlediği kadar kendi kendine de zulmetmektedir. *"(Ey Rabbimiz)Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz"*[48] Zulüm haksızlık demektir. Bir anlamda insan bu davranışıyla kendisini Allah'ın katındaki mevkiinden aşağıya çekmekte ve kendisine zulmetmektedir. Bu yaklaşımla Mâtürîdî bir yandan Allah'ın müstağnîliğinin altını çizerken bir yandan da kullarının O'nunla ilişkisindeki değerine işaret etmektedir. Buradaki mühim vurgu; insanın günah işleyerek müstahak olacağı en büyük cezanın ilâhî huzurdaki irtifa kaybı olarak tanımlanmasıdır. Artık ondan sonra çekilecek azabın ne olduğu önemini yitirmektedir.

Bilindiği gibi insan hayatında bazı olumsuz süreçler, devamında olumlu gelişmelere vesile olabilmektedir. Kur'ân'ın ifadesiyle söyleyecek olursak "hayır

---

42 en-Nisâ 4/48.

43 Taberî, Ebû Câfer Muhammed, Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân, (nşr. Sıdkî Cemil el-Attar), Beyrut, 1455-1995, V, s. 41; Süyûtî, Ebu'l-Fazl, *ed-Dürru'l-mensûr*, Beyrut, 1993, II, s. 500.

44 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* III, s.185-187.

45 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* V, s.137.

46 ez-Zümer 39/53.

47 Mâtürîdî, *Te'vîlât,* XII, s. 353-354.

48 el-A'râf 7/23. Benzer âyetler için bk. Yunus 10/44; el-Enbiyâ 21/87; el-Kasas 28/16; ez-Zümer 39/53 vd.

zannettiklerimizde şer, şer zannettiklerimizde hayır olabilir"[49] Bu durum biraz da bizim olay ve durumların âkibetini bilmeyişimizle alâkalıdır.[50] Günah işleyen kimse şayet ardından bu durumu doğru değerlendirebilirse şerri hayra, kötülüğü iyiliğe tebdil edebilme imkânını da elde etmiş olacaktır. Allah'ın Rahmân, Rahîm, Tevvâb, Settâr, Ğaffâr gibi affediciliğini anlatan esmâsının gereği de işte bu günahlardan sonra ortaya çıkmaktadır. Zaten Allah Teâlâ insanı mağfirete özendirmiş, tövbe edenleri sevdiğini ifade etmiştir. Tövbenin "dönüş yapmak, pişmanlık duymak" anlamına geldiğini söyleyen Mâtürîdî haklı olarak şu soruyu sormaktadır: "böyle bir durum günah olmadan ortaya çıkabilir mi?" Kul günah işleyecektir ki, ondan geri dönsün, pişmanlık duysun.[51] Mâtürîdî'ye göre günah işleyenler bu halleriyle yine de Allah'ı sevmekte, O'nunla gönül bağını koparmamaktadırlar. Hatta günahı işlerken kendilerine nimetler vereni tanımakta, O'nun elçileriyle alay edilmesine rıza göstermemekte, emirlerini küçümsememekte, dostlarını dost, düşmanlarını düşman bellemektedirler. Dolayısıyla bir yönleriyle Allah'ın azabından korkmakta, rahmetini ummakta, Allah'ın affediciliğine güvenmeye devam etmektedirler.[52] Bütün bu anlatımlardan çıkan sonuç şudur; Mâtürîdî günah işleyen kimsenin küfür ve dalâlet içinde olduğu kanaatinde değildir, hatta bu durumu insan olmanın tabiî bir parçası, kulluğun da imtihanı olarak görmektedir. İyi değerlendirilirse fırsata dönüşecek bu durum özünde Allah'a bağlılığa zarar verecek itikâdî ve psikolojik alt yapı taşımamalıdır. Böyle olduğu müddetçe kul günah işlerken de "Sen benim Rabbimsin, ben aciz bir kulum" demeye devam etmiş olacaktır.

Kur'ân'da bazı âyetlerde günahkârların mümin vasıflarıyla anıldıklarını görüyoruz. Bunlardan bazılarında tövbeye davet vardır ki Mâtürîdî bunu onların günah işlediklerine delâlet saydığından günahı imandan çıkma sebebi olarak görmemiştir.[53] Başka bir âyette "Allah'ın koyduğu cezayı uygularken onlara acıyacağınız tutmasın"[54] buyrulduğuna göre bu günahı işleyenler şayet kâfir olsalardı müminler onlara elbette acımazdı yorumu yapılmıştır.[55] "Müminlerden iki grup birbirleriyle vuruşursa aralarını düzeltin"[56] ifadesinde vuruşarak ölecek veya öldürecek olanlara doğrudan "müminler" denilmiştir. Âyetlerde peygamberlerin de günahkârlar için dua ve istiğfarda bulunduğunu görüyoruz.[57] Halbuki

[49] el-Bakara 2/216.

[50] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* II, s.16.

[51] Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd,* s. 573.

[52] Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 579, 581-582.

[53] et-Tahrîm 66/8;

[54] en-Nûr 24/2.

[55] Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 564-565.

[56] el-Hücürât 49/9.

[57] Muhammed 47/19.

Allah'a ortak koşanlar için af talebi reddedilmektedir.[58] Burada küfür ve şirk ile günahkârlığın arası belirgin bir şekilde açılmaktadır. Bu iki duruma aynı cezanın verilmesi hikmetle bağdaşmaz, diyen Mâtürîdî iyiliğin kat kat karşılık bulmasını ilâhi lütufla, kötülüğün ise misliyle karşılık görmesini de ilâhi adaletle açıklamaktadır.[59] Kaldı ki Kur'ân'da günah anlamında geçen "vizr" kelimesinin onun günahkârda "sırtta taşınan yük"[60] manâsına geldiği hatırlanmalıdır. Bu anlamıyla insanın iç dünyasını derûnî bir nüfuzla etkileme özelliğinden ziyade her an ondan kurtulabileceği bir fazlalık anlamını çağrıştırmaktadır. İnşirah Sûresi'nde Hz. Peygamber'e hitaben "*Belini büken yükünü(vizr) senden alıp atmadık mı?"*[61] buyurulması bu vurguyu taşımaktadır.

Peygamberlerin günahsızlığı anlamına gelen ismet kavramı İslâm kelamının önemli bir konusudur. Hem peygamberliği isbat sadedinde, hem de onların hüccet makamında olmaları sebebiyle peygamberlerin günahsızlığı hususunda ulemanın ittifakı vardır. Ancak ismetin zamanı ve kapsamında tartışmalar olmuştur. İsmet konusunda en hassas ölçüyü Mutezile koymuş ve peygamberlerin hüccet olmaları hasebiyle risaletten önce de masum olduklarını iddia etmiştir. Şia, masumiyeti biraz daha genişleterek imamların da masum olduğu inancı etrafında düşüncelerini örmüştür. Ehli sünnet âlimleri ismeti risalet sonrası başlatarak orta yolcu tutumlarını bu konuda da sergilemişlerdir. Mâturîdî ise ismetin peygamberler için ilâhî bir nusret/yardım olduğu, ancak onlardan irade ve mükellefiyeti kaldırmadığı kanaatindedir.

Allah'ın günahkârlara yönelen rahmeti ve affediciliği bahsinde ismet mevzuunun doğru değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira peygamberler de Allah'ın rahmetine muhtaçtırlar. Nitekim Kur'ân'da onların yaptığı bazı hatalardan ve ictihâden yanılmalarından bahsedilmektedir. Hatta âyetler peygamberlerin Allah'tan af talep ettiklerini onlardan dua örnekleriyle bize aktarmaktadır.[62] Şayet peygamberler Allah'ın affından kat'iyyen emin olsalardı bu şekilde dua etmelerinin anlamı ne olacaktı, diyen Mâtürîdî peygamberlerden teklifin kaldırılmadığını, onların da amellerinden sorumlu olduklarını vurgulamıştır. Şunu açıklıkla söylemeliyiz ki Allah Teâlâ bunları bize anlatmasaydı biz bunları asla bilemeyecektik. Öyleyse bundan muradı nedir? Bu sorunun cevâbını Hz. Adem'in istiğfar talebinin anlatıldığı âyette(el-A'râf 7/23) Mâtürîdî şu şekilde izah etmektedir: "Cenâb-ı Hak bunları açıklayıp ifşâ ederek insanları uyarmak istemiştir. Allah katında peygamberlerinin üstünlüğüne ve şânına rağmen onları kayırmamış, aksine küçük

[58] et-Tevbe 9/113.

[59] Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, s. 598.

[60] Ebü't-Tahir Fîruzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâsmin Tefsiri İbn Abbâs*, Tahran:İntişârât-i İstiklâl, ts., s. 514.

[61] el-İnşirâh 94/2-3.

[62] el-A'râf 7/23; Hûd 11/47; İbrahim 14/41; el-Enbiyâ 21/87; el-Kasas 28/15-16; Nûh 71/20.

hatalarından dolayı onları kınayıp ayıplamıştır. Peygamberler bile bu muameleyi hak ediyorsa aşağıdaki insanlar ona göre durumlarını değerlendirmelidir. Peygamber de olsa yaptığı amel kendi nefsine zulüm, rabbine isyan anlamına gelmektedir."[63] Mâtürîdî'nin peygamberlerin ismeti ile ilgili açıklamaları günahkârlık ve ilâhi rahmet bağlamında bir itidal arayışı olarak görülmelidir.

SONUÇ

İnsanın günahla imtihanının altında yaratılışındaki özellikler, davranışlarından sorumlu kılınması ve dışarıdan etkili âmillerin ortak müessiriyeti vardır. Bu durum ilk insandan itibaren başlamıştır, dün de böyleydi, bugün de, yarın da böyle olacaktır. İnsanı günaha sevkeden hususların yaşadığımız dünyada çeşitliliğini ve müessiriyetini artırmış olması aleyhimize bir durum olarak gözükse de doğru bir ulûhiyet anlayışı, onun insanla ilişkisi her müşkülün üstesinden gelebilmeye yardımcı olacaktır. Dünyevîleşmenin, bireyselliğin, hız ve rekabetin yorduğu insan için günahının boyutu ne olursa olsun ilâhî rahmete sığınmak en temel ihtiyaçlardan birisidir. Mâturîdî'nin öne çıkardığı günah ve günahkârlık tanımı tam bu ihtiyaca denk gelen bir perspektif sunmaktadır. Bu perspektiften çıkardığımız sonuçlar şöyledir:

1. Allah Teâlâ ile insanın ilişkisini tanımlarken takip edilecek usûlün büyük ehemmiyeti vardır. Bu usul Yaratıcı'nın Kur'ân'da vasfedilen esma ve fiillerine mutabık olmalı, mesajının temel hedeflerine uyum göstermeli, insanı da bizzat fıtrî özellikleri esas alınarak O'nun karşısında konumlandırmalıdır.
2. İnsanın mevcut özellikleriyle beraber yaratılması ilâhî hikmetin bir gereği olarak görülmelidir. Allah Teâlâ'nın iyilik ve kötülük işlemeye ortak kabiliyette yarattığı insan ile ilâhî isimler, fiiller ve sıfatlar hakikatine ulaşır.
3. Dine girerken özgür olan insanın dinin içinde amellerinde de özgür olması esastır. Bu da bazen iyilik, bazen da kötülükle neticelenen bir hayatı sonuç vermektedir. İmtihanın gereği budur.
4. Allah âlemlerden müstağnîdir, insanın kulluğu da dahil hiçbir şeye muhtaç değildir. O'nun kullarına yönelik olarak rahmet, inayet ve lütfunda sınırsızlık, cezalandırmasında adalet vardır.
5. Günah işlemek dünyada ibret ve örneklik boyutuyla başkalarına fayda sağlarken günahı işleyende oluşturacağı nedametle de onu Rabbine yaklaştıracaktır.
6. Günah işlemenin en kötü neticesi insanı Yaratıcısı katındaki değerinden düşürmesidir. Bu duruma insanın nefsine zulmü denir. Dolayısıyla

[63] Mâtürîdî, *Te'vîlât,* V, s. 314-315.

Allah-kul ilişkisi yalnızca emirler-yasaklar ve bunların gereği olan sonuçlarla sınırlı bir alışveriş değildir. Günahkârları cehennemle, azapla uyarmak yerine Allah'ın sevgisi ve rızasından mahrum olmakla uyarmak daha doğru bir yoldur.

7. Peygamberler bile Allah'ın affına ve mağfiretine muhtaçtırlar. İlâhî murâkabeden hiçbir kul âzâde değildir.
8. İnsan, ancak Allah'ın rahmetine ve kendisini affedeceğine olan itimadı ile günah işleyebilmektedir. Zira insanın günah işlerken de Allah'a olan sevgisi ve bağlılığı devam etmektedir. Günah işlemek, şeytana mutlak itaat değildir.

Netice olarak günaha ve günahkâra yaklaşımda Mâtürîdî'nin verdiği ilhamla şunu söyleyebiliriz: İlmi, azameti, melekûtu, kudreti ve rahmeti sınırsız Yaratıcı'dan aciz kullarına karşı böyle bir muameleyi beklemek yine O'nun bize verdiği ümit ve nusretin neticesidir.

KAYNAKÇA

Adil Bebek, "Günah", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA),* İstanbul, 1999, c. XIV, s. 282-285.

Ali Köse, Modernleşme-Sekülerleşme Üzerine Yeni Paradigmalar, *Günümüz İnanç Problemleri-İlâhiyât Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Sempozyumu,* Erzurum, 2001, s. 203-216.

Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebû Dâvûd, ,* İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Ebü't-Tahir Fîruzâbâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsiri İbn Abbâs*, Tahran:İntişârât-i İstiklâl, ts.

İbn Haldun, *Kitâbü'l-iber,* Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi, 1971.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Kitâbü't-tevhîd,* (tahkîk ve ta'lîk Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İsam Yayınları, 2003.

Mâtürîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, İstanbul: Mizan Yayınları, 2007.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin b. el-Haccac, *Sahîhu Müslim,* İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Nakib Attas, İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi, çev. M. Erol Kılıç, İstanbul 1995.

Philippe Besnard, Sapkınlık, (çev. Bülent Arıbaş), (haz. Massimo Borlandi, Raymond Boudon, Mohamed Cherkaoui, Bernard Valade), *Sosyolojik Düşünce Sözlüğü,* İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl, *ed-Dürru'l-mensûr,* Beyrut, 1993.

Taberî, Ebû Câfer Muhammed, Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân, (nşr. Sıdkî Cemil el-Attar), Beyrut, 1455-1995.

Tirmizi, Ebû Îsâ Muhammed, *el-Câmiu's-sahîh* İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Volkan Ertit, *Endişeli Muhafazakârlar Çağı,* Ankara: Orient Yayınları, 2015

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
YORUMUN MEŞRUİYETİ VE TOPLUMSAL HAYATTAKİ ROLÜ

DİNDE AŞIRILIK VE DÜNYEVİLEŞME PROBLEMİ[1]

Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi,
fkaraman23@yahoo.com

Giriş

İnsanlar istek ve hırsları uğruna dönemlere, olaylara göre çeşitli aşırılıklara yönelmişlerdir. Bu aşırılık ve sapma duygusu, bireyin yaratılışında vardır. Şüphesiz ki bu tür istekler, belli bir düzeyde kalırsa makul karşılanabilir. Fakat ruh ve beden açlığı içinde kontrolsüz bir şekilde gelişirse, beraberinde çeşitli problemlerin ortaya çıkmasına neden olabilir. Bu çalışmada insanların inanç, ibadet, ahlak, sosyal davranış gibi dinin esaslarıyla ilgili aşırılıklar ve sapmalar irdelenmeye çalışılacaktır. Diğer taraftan insanların maddi alanda artan aşırı hırs ve şehevi isteklerinin, beraberinde getirdiği sakıncalar üzerinde durulacaktır. Kazanma hırsı, şöhret, cimrilik, kıskançlık, cinsellik gibi dürtüler çağımızda aşırı dünyevileşme ve sekülerleşme problemini tetiklemiştir. Son iki asırdan bu yana dünyanın bir yüzeyinde, milyonlarca insan fakirlik ve açlık nedeniyle ölümle yüz yüze gelmişken aynı dünyanın diğer bir yüzeyinde de israf, faiz, silah, savaş, zulüm ve yayılmacı politikalar güce ve menfaate dayalı olarak artmaya devam etmektedir.

Dinden sapmalar, genellikle tevhid inancından uzaklaşma ile başlamıştır. Bu sapmalar, önceki peygamberlerin kavimlerinde de baş göstermiş hemen hemen bütün peygamberler gönderildikleri toplumların muhalefeti ve taşkınlıklarıyla karşılaşmışlardır. Bu problem Hz. Muhammed (sav)'in döneminde de yaşanmıştır. Hatırlanacağı üzere Hz. Peygamber (sav), Mekke döneminde tevhidi

[1] Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi,

anlatmaya 13 yılını, Medine'de ise, İslam'ın diğer bütün hükümlerini anlatmaya 10 yılını ayırmıştır. Bu da tevhidin ne kadar önemli olduğunu ve bu konuda insanların içinde bulundukları aşırılıkları ve katı davranışları göstermektedir.[2]

Hz. Peygamber (sav)'in döneminde ve sonrasında, toplum ile tevhid inancı arasında perde oluşturan, şirki, hurafeyi üreten, besleyen, kökleştiren, sürekli kılan bazı sebepler vardır. Bunların başında; cehalet, töre, zahir-batın anlayışı, gelenek–görenek, mezhep gayreti, mübalağa, çoğunluğa tabi olma arzusu, aklı dışlamak, önceki dinlerin etkisi, mevzu hadis, hurafeler, basın- yayın ve günümüzde mahalle baskısı olarak algılanan etkenler gelmektedir. Bunlara toplumların cahili damarları olan; soy, kabile, ırk, renk, muhit, statü ve çevre baskısı gibi etkenleri de ilave etmek gerekir.[3] Sonuçta sebebi ve kaynağı ne olursa olsun, aşırılıklar sadece tevhidi zedelemekle kalmamış bazen, ibadet, zühd ve takvanın da yanlış yorumlanmasına neden olmuştur. Böylece Kur'an-ı Kerim'de işaret edildiği üzere tevhid, ibadet, zühd, takva, sosyal davranışlar, cehalet, maddi çıkar, şehvet gibi konularda itidal çizgisi aşılmış ve "gulüvv" olarak nitelendirilen uç ve aykırı bir düzeye ulaşmıştır.

1-Kur'an-ı Kerimin İşaret Ettiği Aşırılıklar:

Kur'an-ı Kerim itikat, ibadet, aile, ahlak, helal, haram ve diğer sosyal konularda aşırılığa düşmeden daha mutedil ve ölçülü davranılmasını önermiştir. Bu uyarı farklı konularda olmakla beraber toplamda Kur'an-ın 25 yerinde doğrudan haddin aşılmaması gerektiğine işaret etmiştir. Çeşitli konularda aşırılığa vurgu yapan birkaç ayet mealine bakalım:

a) İslam dini her fırsatta aile birliğinin önemini vurgulamıştır. Bu konudaki sorumluluğu da anne babaya vermiştir. Dolayısıyla ailenin mutluluğu için anne ve babanın sorumlu ve özverili davranmaları gerekir. Buna rağmen şiddetli geçimsizlik söz konusu olduğunda tarafların hakem ve akrabalarının arabuluculuğuna saygı duymaları tavsiye edilmiştir. Şayet geçimsizlik devam ederse tarafların birbirlerinin haklarına riayet etmeleri, boşanmaları halinde bile birbirlerine karşı aşırı davranmamaları, karışlıklı hak ve kazanımlarına saygı duymaları hatırlatılmıştır.[4] Aile içi problemi oluşturan bu nazik konu, Kur'an-ı Kerimde şöyle açıklanmıştır:

(Ey müminler!) siz de karı ile kocanın Allah'ın sınırlarını hakkıyla muhafaza etmelerinden kuşkuya düşerseniz, kadının (erkeğe) fidye vermesinde her iki taraf

[2] Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi,* (M. Said Mutlu) İrfan Yayınevi, İstanbul 1972, s.67 vd.

[3] Bahaddin Bilhan, T*evhid,* Çağlar Ofset, Mersin, 2009, s.15 vd.

[4] Hayrettin Karaman vd. Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, 1/250.

için de sakınca yoktur. Bu söylenenler Allah'ın koyduğu sınırlardır. Sakın onları aşmayın. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa işte onlar zalimlerdir."[5]

"Doğrusu birçokları bilgisizce kendi kötü arzularına uyarak, saptırıyorlar. Muhakkak ki Rabbin haddi aşanları çok iyi bilir." [6]

b) İnsanlar çoğu kez kendi iradeleriyle bazı konularda caydırıcılığı arttırmak ve güçlü hale getirmek uğruna gelenek ve görenekleri dini hükümlerin bir parçası haline getirmiştir. Bu merak cahiliye döneminde, sonrasında vardı. Esasen bu düşüncenin günümüzde de dünyanın birçok bölgesinde dini inanç biçiminde yaşamaya devam etmektedir. Bazı modern toplumlarda da bireysel batıl inanışlar şeklinde yaygın hale gelmiştir. Helal ve haram konularında Allah'ın belirlediği sınıra riayet edilmelidir. Helal ve haram hükmü Kur'an ve sünnetle belirlenmiştir. Şu ayette de açıklandığı üzere insanlara düşen Allah'ın helal kıldığını helal, haram kıldığını da haram olarak kabul etmek ve sınırı aşmamaktır. Çünkü Allah sınırı aşanları sevmez.[7]

"*Ey iman edenler! Allah'ın size helal kıldığı iyi ve temiz şeyleri (siz kendinize) kendinize haram kılmayın ve sınırı aşmayın Allah sınırı aşanları sevmez "*[8]

c) İnsanların Allah'a sığınmaları ve dua etmeleri bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyaçlarını, gizli, açık ve makul bir sesle yapabilirler. Nitekim Hz. Peygamber (sav) de *"duayı ibadetin özü"*[9] olarak açıklamıştır. Bu nedenle duanın kendine göre bir adabı vardır. Zaten Allah insanın içinden geçeni bilir. Nutuk atar gibi bağırıp çağırmak suretiyle veya emreder gibi bir üslupla dua edilmez. Nitekim bir kısım sahabe bir gazâda dönerken yüksek sesle tekbir getirmişlerdi. Bu olayı gören Allah elçisi duruma müdahale etmiştir: *"Ey insanlar kendinize acıyınız. Siz sağıra veya burada olmayana, çağırmıyorsunuz. Siz işiten, yakın ve sizinle beraber olana çağırıyorsunuz"* [10] Cenab-ı Hak da bu konuyu şöyle açıklamıştır: "*Rabbinize yalvara yakara, gizlice dua ediniz. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez"* [11]

"Kalbini bizi anmaktan gafil kıldığımız, kötü arzularına uymuş ve işi gücü aşırılık olan kimseye boyun eğme."[12]

---

5 Bakara, 2/ 173.

6 En'am, 6/119.

7 Maide, 5/ 87.

8 Maide, 5/ 87.

9 Tirmizi, Dua, 1.

10 Buhari, Tevhid, 9.

11 A'raf, 7/ 55.

12 Kehf, 18/28.

Farklı mecralarda aşırılık problemini gösteren şu ayet meallerinin de buraya alınması uygun görülmüştür:

"Bir mümin hakkında ne ahit tanırlar ne de antlaşma. Çünkü onlar saldırganların kendileridir."[13]

"Ancak eşleri ve ellerinin sahip olduğu (cariyeleri) hariç, bunlarla ilişkilerden dolayı) kınanmış değillerdir. Şu halde kim bunun ötesine gitmek isterse, işte bunlar, haddi aşan kimselerdir."[14]

"İyiliği hep engelleyen, mütecaviz, günaha dadanmış.... mal ve oğulları vardır diye, sakın boyun eğme."[15]

Hz. Muhammed (sav) de nübüvveti esnasında muhatap olduğu, müşrik, ehl-i kitap ve diğer insanlarla çok iyi geçinmiştir. Hasımlarını küçük düşürecek onların onurunu zedeleyecek eylemelere yer vermemiştir. Komşuluk, akrabalık, arkadaşlık, ticaret ve günlük işlemlerde çevrenin güvenini kazanmıştır. Kendisine ve etrafındaki müminlere yapılan haksızlıkları bazen misliyle mukabele etmiş bazen de bağışlamıştır. Fırsat ve imkânlar müsait olduğu anlarda da aşırılığa yer vermemiştir. Bunun en canlı örneklerinden biri, Mekke'nin fethi esnasında, kendisine ve müminlere yıllarca haksızlık yapan hasımlarını bağışlamış olmasıdır. Bu başarıyı fırsata çevirip aşırı müeyyideler uygulamamıştır.

Buhari'nin rivayet ettiği hadiste bir Yahudi topluluğu Hz. Peygamber (sav) ziyarete gelmişti. O anda Hz. Ayşe de mecliste idi. Yahudi heyeti içeri girdiğinde selam yerine "*es- Samüu aleykum", "ölüm üzerinize olsun*" şeklinde söze başlamışlardı. Aslında bu tavır nezakete ve insanlığa aykırıydı. Bu sözü duyan Hz. Ayşe, " *O sizin üzerinize olsun. Allah size lanet etsin, Allah size gadap etsin"* dedi. Hz. Ayşe'nin bu tepkisini duyan Rasulullah olaya şöyle müdahale etmiştir: "*Ya Ayşe, yavaş ol. İncelik ve yumuşaklıkla muamele etmen lazımdır. Seni katlık ve aşırılıktan sakındırırım."* Buyurdu. Hz. Ayşe Ya Rasulallah onların dediklerini işitmedin mi? Dedi. Hz. Peygamber Hz. Ayşe'yi şöyle teskin etti: " Sen de benim onlara ("*sizin üzerinize de*." Şeklinde) *söylediğim işitmedin mi? Ben de onu onlara aynen iade ettim. Benim onlar hakkındaki duam kabul olur. Fakat onların benim hakkındaki duaları kabul olunmaz"* [16] buyurdu.

Konumuzla ilgili bir başka olay da şöyle gelişmişti: Bir adam Rasullah'ın huzuruna gelmek için izin istemişti. Hz. Peygamber (sav) onu uzaktan görünce, "*O, aşiretin ne kötü kardeşidir. Yahut aşiretin ne kötü oğludur.*" Buyurdu. Adam içeri gelip oturunca ona güler yüz gösterdi. Hatta yumuşak, tatlı sözler söyledi.

[13] Tevbe, 9/10.

[14] Mü'minun, 23/6-7; Mearic, 70/ 31.

[15] Kalem, 68/12.

[16] Buhari, Edeb, 38.

Adam gidince Hz. Ayşe, " Ey Allah'ın elçisi adamı gördüğün zaman onun için olumsuz konuştun. Fakat huzura gelince bu kez (onun yüzüne güleç oldun ve ona açılıp) yayıldın" dedi Hz. Peygamber (sav) " *Ya Ayşe, Sen beni ne zaman aşırı hareket edici buldun? Kıyamet günü Allah katında mevki'ce insanların şerlisi, (dünyada) kötülüğünden korunmak için insanların terk ettiği yahut –karşılaşmak ve konuşmaktan kaçınığı kimsedir."* Buyurdu.[17]

Enes b. Malik de Rasullah'ın davranışları hakkında şöyle demiştir: Hz. Peygamber (sav) sövücü, aşırı, söz ve harekette bulunmazdı. Lanet edici değildi. O bizden birine darıldığında sadece, *"ona ne oldu? Alnı toprak olası*!"[18] Derdi

2- Geçmiş Kavimler ve Aşırılıklar:

Tarihi olaylardan anlaşıldığı üzere geçmiş toplumlar, itikat, ibadet ve sosyal ahlak bakımından çeşitli sınavlara tabi tutulmuşlardır. İçinde yaşadıkları toplumlara gönderilen peygamber ve onun getirdiği ilahi mesajı kabul eden kavimler, örnek toplumlar olarak gösterilmektedir. Fakat kendilerine gelen peygambere ve vahye karşı çıkan, küfür, inat ve taşkınlıklarında ısrar edenler ise çeşitli felaket ve azaplarla topluca helak edilmişlerdir. Yeri gelmişken Kur'an-ı Kerimin işaret ettiği bu toplumlarla ilgili birkaç örnek verelim:

a) Hz. Salih gönderildiği Semud kavmine, itidal üzere hareket etmesi için kendilerine nasihat etmişti. Onlara bir mucize olarak Allah tarafından verilen deve için " *sakın ha, Allah'ın devesine ve onun su hakkına dokunmayın" dedi. Onlar azgınlıkları sebebiyle Salih'i yalanladılar, deveyi de vahşice boğazladılar. Rableri de günahları yüzünden onları helak edip yerle bir etti."*[19] Semud kavmi başlangıçta Hz. Salih'ten nübüvvetini ispat için bir mucize göstermesini istemişti. O da az önce ifade edildiği üzere, mucize olarak Allah'ın izniyle kayanın dibinden aniden ortaya çıkan deveyi gösterdi. "*İşte size mucize"*[20] dedi. Onları uyardı. Ortaklaşa kullanılan suyu da bir gün deve içecekti. Bir gün de kendilerinin içecekleri söylenmişti. Böylece deveye ve onun sudaki payına saygı göstermelerini ve otlakta yayılmasını istedi. Fakat kavmi bu uyarıyı dinlemedi. Gizli bir planla taşkınlık yaptılar ve deveyi boğazladılar. Allah da onları depremle gelen korkunç bir sesle yerin dibine geçiriverdi.[21] Görüldüğü üzere Semud

[17] Buhari, Edeb, 38.

[18] Buhari, Edeb, 38.

[19] Şems, 91/11-14.

[20] A'raf, 7/73 vd.

[21] M. Zeki Duman, *Beyanü'l Hak,* Fecr Yayınevi, Ankara, 2008, 1/204.

kavmi, Hz. Salih'e ve onun getirdiği ilahi mesaja ve gösterdiği mucizeye saygı duymak yerine itiraz ve taşkınlık etmesi üzerine helak edilmiştir.

b) Hz. Lut (as) de bütün gayretine rağmen kavminin aşırı cehalet, şehvet taşkınlığı ve sapıklığı ile karşılaşmıştır. Lut (as) kavmine, *"Ey kavmim daha önce insanlar âleminde hiç kimsenin yapmadığı çirkin bir aşırılığı yapıyorsunuz. Kadınları bırakıp şehvetle erkeklere yaklaşıyorsunuz."*[22] Şeklinde uyarmıştır. Ne var ki Lut kavmi, hiçbir dinde yeri olmayan bu yüz kızartıcı suçu işlemekte ısrar etmiştir. Gözü dönmüş bu toplum, Hz. Lut'un nasihatini ve önerisini dinlememiştir. Hatta evine insan ve misafir görünümüyle gelen meleklere bile utanmadan taşkınlık yaptılar ve evin etrafını sardılar. Hz. Lut mahcubiyet içerisinde onları bu iğrenç taleplerinden vaz geçirmek için kızlarını bile onlarla nikâhlayabileceğini teklif etmiştir. Yüce Allah bu azgın ve sınırı aşan, kavmin üzerlerine yağdırdığı yağmurla taşkınlıklarının cezası olarak onları helak etmiş ve sapık olarak nitelendirmiştir: *Rabbinizin sizler için yarattığı eşleri bırakıp da, insanlar içinden erkeklere mi yaklaşıyorsunuz? Doğrusu siz sınırı aşmış (sapık) bir kavimsiniz."* [23]

c) Hz. Şuayb'in de Medyen kavmine gönderildiği ve onlara, Allah'a kulluk etmelerini, ölçü ve tartıyı doğru yapmalarını, yeryüzünde fesat çıkarmamalarını, inanmak isteyen insanlara karşı tuzak kurmamalarını istemiştir. Ancak Medyen halkı da Hz. Şuayb'e karşı taşkınlıklarında ısrar etmeleri sonucu onları bir deprem yakalayıvermiş ve yurtlarında yüzüstü bırakılarak yok olup gitmişlerdir. Kur'an-ı Kerim bu hususu şöyle açıklamıştır: *"Kim Allah'a ve Peygamberine karşı isyan eder ve sınırları aşarsa Allah onu, devamlı kılacağı bir ateşe sokar ve onun için alçaltıcı bir azap vardır."*[24] *"Sonra onun arkasından birçok peygamberi kendi toplumlarına gönderdik. Onlara mucizeler getirdiler. Fakat onlar daha önce yalanladıkları şeye inanacak değillerdi. İşte haddi aşanların kalplerini biz böyle mühürleriz."*[25] *"Onu ancak hükümleri çiğneyen ve günaha dalan kimseler yalanlar"*[26]

d) Firavun ve kavmi ise, Hz. Musa'ya isyan etmiş kendilerine verilen cumartesi tatil günü hakkında da bir türlü itidali sağlayamamışlardı: *"Hani onlar cumartesi gününe saygısızlık gösterip haddi aşıyorlardı. Çünkü cumartesi tatili yaptıkları gün, balıklar meydana çıkarak akın akın onlara gelirdi. Cumartesi tatili yapmadıkları günde gelmezlerdi"*[27] Yahudiler de

[22] A'raf, 7/ 80.

[23] Şuara; 26/ 166.

[24] Nisa, 4/14.

[25] Yunus, 10/74.

[26] Mütaffifin, 82/12.

[27] A'raf, 7/ 163.

cumartesi gününe saygısız davranıp aşırı gittikleri için Kur'an onları da kınamıştır.

Benzeri örnekler, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. İsa ve Hz. Muhammed (sav)'in gönderildikleri kavimler için de geçerlidir. Ancak araştırmamızın hacmi sınırlı olduğundan bunları detaylandırma imkânı bulamadık.

3- Ehl-i Kitap Ve Aşırılık:

Kur'an-ı Kerim özellikle Hristiyanların ve Yahudilerin aşırılıklarına da işaret etmiştir. Ehl-i kitap olarak zikredilen bu iki grubun Hz. Meryem ve Hz. İsa hakkında aşırı iddialarda bulunduklarını hatırlatmaktadır. Bu aşırılığın başında ise Allah'a ve Hz. İsa'nın nübüvvetine iman hakkında düştükleri yanlışlar gelmektedir. Cenab-ı Hak bu konuda her iki kavmi şöyle ikaz etmiştir: *" Ey Ehl-i Kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçekten başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsâ Mesih ancak Allah'ın elçisidir. Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kimsedir. Ve O'ndan bir ruhtur. Şu halde Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "üçtür" demeyin, bundan vaz geçin; hakkınızda hayırlı olan budur. Allah ancak bir tek ilahtır. O, çocuğu olmaktan münezzehtir."* [28] Ehli Kitap ile ilgili bu husus; Mâide suresinde dinlerinde haksız yere haddi aşmamaları bir kez daha hatırlatılmıştır.

"De ki Ey Kitap ehli! Dinimizde haksız yere haddi aşmayın. Daha önceden sapan, birçoklarını saptıran ve yolun doğrusundan uzaklaştıran bir topluma uymayın." Görüldüğü gibi bu iki ayet, Ehl-i Kitabı oluşturan Hıristiyan ve Yahudileri, aşırılıklarından dolayı eleştirmektedir. Ayetlerin ortak cümlesi olan *" Ey Ehl-i Kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında gerçekten başkasını söylemeyin."* Kısmiyle hem Yahudilerin hem Hristiyanların inançları arasında Yüce Allah'ın açıkladığı tevhid inancına aykırı hareket ettiklerine vurgu yapılmaktadır. Çünkü dinde aşırı gitmek arzu ve hevesine tabi olmak gibi bir üstünlük hiç kimseye verilmemiştir. Haddi aşmak, önce Yahudilerle başlamıştır. Çünkü Yahudiler, Hz. İsâ'nın hâşâ zina mahsulü olarak dünyaya geldiğini söyleyerek iftirada bulunmuşlardır. Hıristiyanlar ise, Hz. İsa'ya ülûhiyet isnat etmişlerdir.[29] Görüldüğü üzere her iki kavmin iddiası da tevhid inancına aykırıdır. Aşırlık ve sapmadır. Oysaki her peygamber kendisinden sonra gelecek peygamberden haber vermiştir. Bu bağlamda Hz. Musa da kendisinden sonra Hz. İsa'nın geleceğini bildirmiştir.

Buna rağmen Yahudiler "Mesih" adında bir peygamber gelmesini bildikleri halde Hz. İsa'yı beklenen peygamber olarak kabul etmeyip onu inkâr etmişlerdir. Bekledikleri Mesih'in daha başka biri olduğunu ileri sürmüşlerdir. Hıristiyanlar da Hz. İsa'ya ve Allah'a gereği gibi inanmadılar. Tevhid inancı yerine teslis inancı gibi "*üç uknum* "prensibini tercih ettiler. Bu tercihe göre; birinci uknum

[28] Nisa, 4/ 171.

[29] Fahrüddin Razi, *Tefsir-i Kebir*, (Tercüme: Lütfullah Cebeci vd) Akçağ, İstanbul, 9/178.

"*Tanrı'nın zatı*" dır. İkinci uknum "*Tanr'nın ilmidir"*. Üçüncü uknum ise, *"Ruhulkudüs'tür*" Tarih boyunca Hristiyanlar arasında, derin tartışmalara sebep olan bu teslis inancını Allah'ın vahdaniyeti ve peygamberlerin özellikleriyle bağdaştırmak mümkün değildir.

Kur'an- a göre; Hz. İsa diğer peygamberler gibi pek çok özelliğe sahiptir. O Allah'ın kulu ve elçisidir.[30] Müstakil bir din ve kitap sahibi olarak gönderilmiştir. Beş *"Ülü'l azim"* peygamberlerden biridir. Kendisine İsa ve Mesih adını bizzat Allah vermiştir. O'nun kelimesi ve ruhudur. Rehber ve öncü anlamında imamdır. İnsanların amellerine şahitlik edeceklerden biridir. Son peygamber Hz. Muhammed (sav)'ın geleceğini de o haber vermiştir. Allah tarafından seçilmiş ve yine O'nun tarafından görev tevcih edilmiş salih kullarındandır. İnsanlar arasından arınmış seçilmiş bir mucize ve rahmettir. [31]

Buna rağmen Hıristiyanların Hz. İsa hakkında ön plana çıkardıkları aşırılıklar kabul edilemez.[32] Onların iddia ettikleri gibi, Hz. İsa ile Meryem tanrı sıfatlarıyla eş değer değildir. Yahudilerin Hz. Meryem'e zina isnat edip hakarette bulunarak haddi aşmaları ise tam bir iftira ve küfürdür. [33] Kur'an'ı Kerim bunların Hz. Davud ve Hz. İsa tarafından da lanetlendiklerini açıklamıştır.[34]

Kur'an'da geçen; "*Ey Kitap ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin*"[35] mealindeki ayette de Hristiyanlar kast edilmişlerdir. Bunlar, Hz. İsa'nın şanını çok fazla yüceltmek adına, onun ilah olduğunu iddia etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim bu davranışı *"Guluvv"* kavramıyla açıklamıştır:

Ğuluvv; sözlükte; aşırı gitmek, fiyatı yüksek olmak, taşkınlık yapmak, haddi aşmak, itidal çizgisinin ötesine geçmek gibi anlamlara gelmektedir. Aynı kavram "g*ulvau'ş'şebab*" ifadesi ile gençliğin enerjisi ve canlılığı anlamında kullanılmıştır. [36]

Istılahta ise; dinin emir ve yasaklarında aşırı gitmek, meşru sınırı aşmak, konulan hükümleri arzusuna göre değiştirerek helak ve felakete kapıyı aralamaktır.[37] Kur'an ve Sünnet 'in belirlediği İslam anlayışının sınırlarını aşmak şeklinde de açıklanmıştır. Oysaki din fıtridir. Onun emirleri ve yasakları yaratılışımıza

[30] Nisa, 4/172; Mâide, 5/75.

[31] Hayrettin Karaman vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003, 2/150.

[32] Maide, 5/ 78-80.

[33] Yusuf Şevki Yavuz, Türkiye Diyanet Vakfı *İslam Ansiklopedisi,* Gulüv maddesi, 1stanbul, 1996, s.192.

[34] Mâide, 5/78.

[35] Nisâ, 4/ 171.

[36] Kadir Güneş, Arapça- *Türkçe Sözlük,* Mektep Yayınları, İstanbul, 2010.

[37] Ali b. Muhammed Seyyid Şerif Cürcani, *Kitabü'ta'rifat,* Darü'r-Reşad, Kahire try.

uygundur. Hiç kimsenin ona bir şeyi eklemesi veya çıkarması mümkün değildir. Ne var ki eski dinlerden itibaren insanlar bu hataya düşmüşlerdir.

4- Tevhid inancı ve Aşırılık:

İslam dini doğuşundan itibaren tevhid inancına önem vermiştir. Hz. Muhammed (sav) de, Mekke döneminde ısrarla tevhid inancı üzerinde durmuştur. İlk nazil olan ayetlerde Allah'ın birliği, eşi ve benzerinin olmadığı, gayb ilminin sahibi olduğu, ahiret ve iman ile ilgili diğer konular açıklanmıştır. Bu nedenle Resulullah'ın tebliğinde en çok zorlandığı dönem de Mekke dönemi olmuştur. Müşrikler, tek Allah inancı karşısında direnmişler, kendi atalarından gelen örf ve adetlerin kaldırılmasına, özellikle putlarının reddine karşı çıkmışlardır. Tevhid inancına alternatif olarak kendi putlarını tanrı kabul etmekte ısrar etmişlerdir.

Müşrikler bir yandan, bu dirençlerine devam ederken diğer taraftan da Hz. Peygamber (sav)'in getirdiği "Tevhid İnancı" hakkında bilgi sahibi olmuşlardı. Buna rağmen batıl inançlarını birden bırakamamışlardır. İlerleyen zaman diliminde bir kısmı iman etmekle beraber bir kısmı da küfür ve inadında ısrar ediyordu. Bazen Hz. Peygamber (sav)'e heyet göndermek bazen de doğrudan görüşmek suretiyle tevhid inancının yanında kendi putlarının da kabul edilmesini talep etmişlerdir. İbadet noktasında da, hem Müslümanların kabul ettikleri Allah'a hem kendi putlarına ibadet etmeleri için bir ortak politika önermişlerdir. Buna göre; Kureyş toplumu Hz. Peygamber'den bir sene kendi ilâhlarına tapmasını, bir sene de kendilerinin onun ilâhına tapmalarını önermişlerdi. Buna cevap olarak Kâfurun Suresi nazil olmuş ve onların teklifleri ret edilmiştir:

"(Resulüm!) De ki: Ey Kâfirler! Ben sizin tapmakta olduklarınıza tapmam. Siz de benim taptığıma tapmıyorsunuz. Ben de sizin taptıklarınıza asla tapacak değilim. Evet, siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim de banadır."[38]

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, Müslümanlar için tevhid inancı hayati önem arz etmektedir. Gerek İslam'ın ilk günlerinde gerekse sonrasında bu yüce dinin sadeliğini ve kolaylığını zedeleyen birçok uygulama gündeme gelmiştir. İnsanlar kendi anlayışına göre bazı yasak ve ilaveleri dinin özüne dâhil etmek istemişlerdir. Hatta Allah'ın helal ve haram kıldıklarını kendi arzu ve heveslerine göre değiştirmişlerdir. İfrat ve tefrite düşmüşlerdir. Özellikle Hz. Peygamber (sav) 'in vefatından sonra gelişen olaylar ve büyüyen coğrafyada bazı aşırılıkların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu olaylar üçüncü halife Hz. Osman'ın döneminden itibaren gündeme gelmiş onun şehadeti ile Hz. Ali'nin halife seçilmesinden sonra, yeni ihtilaflar ve aşırılıklar gündeme gelmiştir:

[38] Kâfirun, 109/1-6.

a)- Önce kendilerine taraftar anlamına gelen Şia denilen daha sonra da aşırılıklarından ötürü, Gulat-ı Şia olarak isimlendirilen bir grup, müminlerin devlet başkanı olan Hz. Ali hakkında sınırı aşmış, ona ilah diyecek kadar bir sapıklığa düşmüşlerdir.

b)- Hz. Peygamber (sav) hayatta iken İlk Müslümanlar arasında tartışma konuları makul bir çerçevede ele alınır ve son sözü Resulullah söylediği için problemler sükûnetle çözümlenmişlerdir. Bir müddet sonra ortaya çıkan ve itkadi açıdan farklı görüşler ileri süren kimi bilginler, Allah'ın zatı, sıfatları, kulun fiilleri, iradesi, husun, kubuh, büyük günah cennet ve cehennem inancı hakkında farklı yorumlarda bulunmuşlardır.

c)- Müslümanların bir kısmı, Allah'ın zat ve sıfatlarını tanımlarken içinden geldikleri kültürün etkisiyle Allah'ın zat ve sıfatları konusunda teşbihlerle çıkış yolu aramışlardır. Bu akımın mensupları hatalarında ısrar etmeleri sonucunda "Müşebbihe" grubu olarak isimlendirilmişlerdir. [39]

d)- Kelam ilminde "haberi sıfatlar" olarak bilinen ve ilk bakışta "yaratılmış ve maddi özellik" taşıyan bazı sıfatlar Allah'ın zatına nispet edilmektedir. Maddeyi aşan âleme dair bilgi verilirken mecaz yöntemi kullanılmıştır. Zaten Kur'an'ın mucize olması da bunu gerektirir. Bu bağlamda Kur'an'da geçen istiva (arş üzerinde karar kılma), yed (el) vech (yüz) ve ayn (göz) gibi kavramlar bulunmaktadır. Bazı dini akımlar bu kavramları mecazi anlamına bakmaksızın onları zahiri ve maddi muhtevalarıyla birlikte Allah'a nispet ederek tecsim düşüncesini kabul etmişlerdir. Müşebbihenin bir paraleli olan bu anlayışın tarihte taraftarı çok olmamakla birlikte bir vakıa olarak ortaya çıkmışlardır. [40]

e)- Zamanla yine İslam coğrafyasında ortaya çıkan ve her şeyi gizlilik üzerine inşa eden Bâtıniyye akımı da dinde sapma ve aşırılık noktasında önemli bir akımdır. Bu gizlilik anlayışı ile bilinen ve görünen her hükmün ya da inancın perde arkasında bir anlamı daha aramak gerekmektedir. Genelde de görünmeyen bu batınî bilgi ile amel etmek tercih edilmiştir.

f) Hz Peygamber (sav) de aşırılığın tehlikesine dikkati çekerek ümmetinin kendisine olan saygı ve bağlılıkta aşırılıkta bulunmamalarını istemiştir: "Hıristiyanların Hz. İsa'yı övmekte çok ileri gitmek suretiyle sapıklığa

[39] İsmail Hakkı Bursevi, Ruhu'l Beyân Tefsiri, (Çev. Abdullah Öz vd, Damla Yayınevi, İstanbul, 1965, s. 359.

[40] Bekir Topaloğlu Ve İlyas Çelebi, Kelam Terimleri sözlüğü, İSAM, İstanbul, 2010, s. 231.

düşüp, onun Allah'ın oğlu olduğunu söylemeleri gibi, siz de beni övmekte ileri gidip sınırı aşmayın. Sadece: "Allah'ın kulu ve Resulü deyin" [41]

5- Dinde Aşırılık, Kişiyi Daha Çok Dindar Yapmaz:

Din insanları dünya ve ahiret nimetlerinden yoksun bırakmak için değil, aksine onları maddi ve manevi alanda mutlu etmek için gönderilmiştir. Bu itibarla birey ve toplum için ön görülen prensipler, her çağ ve ortamda geçerlidir. Ayrıntılar ve zamanla ortaya çıkacak gereksinimler onun genel prensipleri kapsamında çözümlenebilecek niteliktedir. Çünkü vahye dayalı hükümler, kalıcı ve evrenseldir. İnsanların akıl yürütmeleri sonucu konulmuş hükümler ise; tecrübe, çalışma sonucunda tartışılmaya ve geliştirilmeye açık olan alanlardır. Bunların ihtiyaç ve zamana göre değişmesi doğaldır.

Dinde aşırılığı savunmak, dinin ruhuna aykırıdır. Aşırı arzu ve hırs, Allah'ın koymadığı hükümlerin konmasına, yasaklamadığı şeylerin yasaklanmasına yol açar. Bu da insanların hareket alanlarını daraltır. Oysaki dinin hedefi, insanın elini kolunu bağlayıp onları, vehimlerinin tutsağı yapmak değildir. Aksine hurafelerden kurtarmak ve Allah'a tertemiz, özgür bir kul yapmaktır. Dinin hükümlerini göz ardı ederek bireysel tercihlere göre, daha güçlü bir dindarlık olmaz. Çünkü ruhun huzur ve tatmini ancak gerçek dinin yaşanmasıyla sağlanabilir. Hz. Peygamber (sav) de aşırılığı, helak olmanın sebebi göstermiş ve şöyle buyurmuşlardır: *"Dinde asırlıktan sakının, Çünkü sizden öncekiler. Dinde aşırı gittiklerinden ötürü helak oldular"*[42]

Diğer bir hadiste ise olağan iş ve davranışlarda kolaylaştırılma, müjdeleme ve insanları umutlu kılmak tavsiye edilmiştir: *"Kolaylaştırın zorlaştırmayın, müjdeleyin nefret ettirmeyin."* Buhari hadislerini yorumlayan Aynî, bu hadisle ilgili şu açıklamayı yapmıştır. "valiler, âmirler, idareciler, öğreticiler, kendi topluluklarına yumuşak ve anlayışla muamele etmelidirler. Zira bu hadis "*cevamiu'kelim"* dir. Önemli ve kapsamlı bir konuyu birkaç kelime ile açıklamıştır. Dünya ve ahiretin mutluluğuna işaret etmektedir. Böylece Hz. Peygamber (sav) dünya ile ilgili işleri kolaylaştırmayı, ahiretle ilgili işlerde ise, hayır, sevgi ve müjde içerikli haberler vermeyi emretmiştir."[43]

Elbette dini hükümler, Kur'an ayetlerinden ve sağlam hadislere dayanmalıdır. Sahabenin üzerinde ittifak ettiği bir konu varsa kabul edilir ve onlara muhalefet edilmez. Fikir ayrılığına neden olan konularda ise, kuvvetli görüşler zayıflara tercih edilir. Unutmayalım ki Allah bizim için seçtiği ve razı olduğu dini tamamlamıştır. Her türlü aşırılığı yasaklamış davranışlarımızda ve harcamalarımızda

[41] Buhari, Enbiya, 6.

[42] İbn Hanbel, 4/127.

[43] Sahih-i Buhari Ve tercümesi, (Tercüme, Mehmed Sofuoğlu),Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1987, 1/ 230

ölçülü olmayı, cimri ve savurganlıktan uzak ikisinin ortasında bir yol izlemeyi bildirmiştir.

Kur'an istiklal, hürriyet ve devletin bekası konumunda olan savaş durumunda bile fırsat bulmuşken aşırılığı ve intikamı değil barışı ve ölçülü davranmayı ön görmüştür: *"Size karşı savaş açanlara, siz de Allah yolunda savaş açın sakın aşırı gitmeyin, çünkü Allah aşırıları sevmez."*[44] Bu ayet Müslümanlara, saldıranlara karşı savaşma iznini vermekle beraber aşırılığa ve haksızlığa izin vermez. Düşmanın tahrik ve eylemlerine karşı önlem almak şarttır. Ancak onların yaptıklarından fazlasını yapmak doğru değildir. Bu hususta Hz. Ebubekir savaşa ilk gönderdiği ordu komutanı Usame'ye ve askerlerine şu talimat vermiştir: "Ey insanlar size on öğüdüm var. Bunları iyi belleyiniz ve riayet ediniz. Hıyanet etmeyin, ganimet malı çalmayın. Zulmetmeyin, kulak burun kesmeyin, çocuk, ihtiyar ve kadın öldürmeyin, hurmaları kesmeyin ve yakmayın, yemek için hariç küçük büyük baş hayvan kesmeyin, kiliselerde kendilerini ibadete verenlerin yanında geçeceksiniz onları kendi hallerine bırakınız. Size getirilen yemekleri yediğinizde Allah'ın adını anınız." Hz. Ömer de "sizinle savaşmayan çiftçiler hakkında Allah'tan korkun"[45] demiştir.

Bu örneklerden anlaşıldığı üzere İslam'da zorlama yoktur. Cihad başkalarını zorla Müslüman etmek değildir. Ancak vicdanları hürriyete kavuşturmak, tecavüzü önlemek, zulmü ve baskıyı kaldırmak için cihad yapılır. İslam, haksız yere saldırmayı ve vicdanlara baskı yapmayı yasaklamıştır.

6-Din Zorluğu Değil Kolaylığı Tavsiye Etmiştir.

Dinin amacı, insanlar için ana hatlarıyla yaratılışlarına uygun bir hayat tarzı çizmektir. Bu vesile ile Kur'an'ın çizdiği genel esaslara aykırı olmamak şartıyla ayrıntılar, insanların yararlarına uygun olarak serbest bırakılmıştır. Kılı kırk yararcasına ayrıntılarla uğraşmak dinin amaçlarından uzaklaşmaya neden olur. Bugün İslam kaynaklarında Allah'ın elçisinin kastetmediği, nice yorumlar yapılmaktadır. Oysa Allah'ın Resulü; *"Benim sizi serbest bıraktığım şeylerde siz de beni serbest bırakınız!"*[46] Buyurmuşlardır. Bu ifade bile bize başlı başına bir rahatlık vermektedir. Bir anlamda İslam ümmetini, ayrıntılar sebebiyle ayrışmamalarını öğütlemiştir. Çünkü dinin özü kolaylıktır. İnsanların beklentilerine ve hayat tarzına uygun olanı tavsiye eder. Cenab-ı Hak şu ayet meallerinden de anlaşıldığı üzere insanlara daima kolaylığı emretmiştir: *"Allah size din konusunda hiçbir güçlük yüklemedi."* Bu ayette insanın tabiatına aykırı olan, fıtratını zorlayan hiçbir

[44] Bakara, 2/ 190.

[45] Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, yeni ufuklar neşriyat, İstanbul, 1988, 1/334.

[46] Tirmizi, Libas, 6, İbn Mace, At'ime; 60.

zorluğun olmadığı açıklanmıştır. İbadet ve diğer sorumluluklar yanında bazen özel ruhsat da vardır. Hasta olan birinin oruç tutmayıp gerekirse daha sonra kaza etmesi, mazereti olanın özel abdestle ibadet yapması, suyun bulunmadığı hallerde teyemmüm yapılması, sağlığı el vermeyenin birini, yerine bedel olarak hacca göndermesi, örnek gösterilebilir. Böylece genel hüküm yanında, mazereti sebebiyle bazı kolaylıklar vardır. Diğer taraftan günahlar için tövbe, kefaret vb. kurtuluş ve arınma yolları açık tutulmuştur. *"Allah sizin için kolaylık istiyor. Güçlük çekmenizi istemiyor."*

Arapça 'da "el-yüsr" kelimesinin tam karşılığı kolaylıktır. Zenginlik ve genişlik için de "yesar" denilmesi bu manadan dolayıdır. Çünkü zenginlik sebebiyle işler kolaylaşır. Nitekim Mutezile bu ayeti şöyle yorumlamıştır: "Allah kulları için zorluğu değil kolaylığı murad etmiştir. Dolayısıyla kâdir olamadıkları iman ile nasıl mükellef tutsun"[47]

"Allah size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez." Yüce Allah, temizliğin temelini oluşturan guslü, abdesti ve teyemmümü müminlere güçlük olsun diye farz kılmamıştır. Aksine onlara temizliği bahşederek nimetini tamamlamak istemiştir. Çünkü bunlar insanın gücünü aşan eylemler değildir. Zaten dinde insanların yapamayacağı hiçbir sorumluluk yoktur. İstisnai durumlarda Allah özel kolaylıklar getirmiştir. Abdest ve gusül, bedeni mikroplardan koruyucu bir temizlik olduğu gibi manevi olarak da insanı Allah'a yaklaştıran ve onun ibadet için kendini hazır hissetmesini sağlayan bir iç temizliğidir.[48] Mutezileye göre bu ayet de, güç yetirilemeyecek şeyler ile mükellef tutmanın olamayacağına delalet etmektedir.[49] *"Allah hiç kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz."*[50]

Bu ayette de insanların, güçlerini aşan fiillerle ve davranışlarla yükümlü kılınmadığı açıklanmıştır. *"Allah'ın kullarına, güçlerini aşan bir görev yüklemesi caiz midir?*" Bu durum, itikadi mezhepler arasında da tartışma konusu olmuştur. Cebriye ekolüne göre, insanların ortaya koydukları fiillerde ve davranışlarda insana mahsus bir irade ve kudret yoktur. Mutezile mezhebi ise, bunun aksine, "Bu filler bağımsız olarak insanın irade ve kudretinin eseridir." Görüşünü savunmuştur. Dolaysıyla fiilini var eden insanın kendisidir. Eş' ariye göre de "kulun fiili meydana gelirken Allah'ın kudreti ve ameli yanında kulun da bir irade ve kudreti vardır. Ancak bunun Allah'ın kudretine etkisi yoktur. İmam Matüridi ise bu ayetin hükmüne göre Allah kullarına irade ve güç vermiştir. Bu irade ve kudret yaratılmıştır. Hem hayır hem şer için geçerlidir. Bu fiil külli niteliklidir. Külli irade ve

[47] Fahrüddin Razi, Tefsir-i Kebir, (Tercüme: Lutfullah Cebeci vd) Akçağ, İstanbul, 4/363.

[48] Hayrettin Karaman, a.g.e, 2/182.

[49] Fahrüddin Razi, a.g.e, 8/525.

[50] Bakara, 2/286.

kudretin, hayır ve şerden birine, sarf edilmesi ise cüz'i niteliklidir. Buna göre kul kesb eder, Allah da halk eder. [51]

Diğer taraftan normal şartlarda Allah'ın haram kıldığı domuz eti, kan ve leş yenilmez. Ancak zaruret halinde yemeye mecbur kalınırsa haddi aşmayan bir miktar yenebilir. Çünkü zaruret haramı ortadan kaldırır. Yüce Allah bu konuyu şöyle açıklamıştır:

"Allah size ancak ölüyü (leşi), kanı, domuz etini ve Allah'tan başkası adına kesileni haram kıldı. Her kim bunlardan yemeye mecbur kalırsa, başkasının hakkına saldırmadan ve haddi aşmadan bir miktar yemesinde günah yoktur." [52]

7- Dini ve Dünyevi İşlerde Aşırılık Kınanmıştır:

Aşırılık ister dini anlamda olsun ister dünyevileşme anlamında olsun kınanmıştır. Kur'an ve Sünnet dinin amaç ve ruhuna uygun her şeyi bildirmiştir. Hakkında hüküm bulunmayan hususlarda ise serbest bırakılmıştır. Çünkü helal ve haram bellidir. Allah insanlar için güçlük dilemediği gibi kendisine dua ederek kolaylık istememizi de emretmiştir: "*Ya Rabbi; bizden öncekilere yüklediğin ağır yükleri bize yükleme..!*" [53] *"Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez."*[54] *"Allah sizden yükünüzü hafifletmek ister. Çünkü insan zayıf yaratılmıştır."* [55] Daha önce açıklandığı gibi Hz. Peygamber (sav) da söz, fiil ve diğer bütün davranışlarında kolaylık ilkesini ön planda tutmuştur. O, dünya işlerinde iki şey arasında serbest bırakıldığında –günah olmadığı müddetçe-- kolay olanını tercih ederdi.[56] İşleri zorlaştırmaz daima kolaylaştırırdı. Ayrıca ürkütüp nefret ettirmezdi.[57] Yine diğer bir hadiste dinin insan hayatında bir kolaylık ve denge unsuru olduğu şöyle açıklanmıştır: "Şüphesiz ki bu din kolaylıktır. Hiçbir kimse yoktur ki bu din hususunda (amellerim eksiksiz olsun diye) kendisini zorlasın da din ona galip gelmiş olmasın (ve erinip büsbütün amelden kesilmesin). Öyle olunca ortalama gidin. (Eğer en mükemmelini yapamazsanız, ona) yaklaşın, (az olsa da devamlı amel ve ibadetten dolayı) sevinin; sabah akşam ve gecenin bir bölümünde (ibadette başarılı kılması için Allah'tan) yardım isteyin." [58]

Günümüzde birçok insan bilgi yetersizliğinden dolayı; "*en faziletli ibadet, en zor yapılan ibadettir*." Anlayışının etkilenmiştir. Bu yüzden kolay olanı ve hoş

[51] Hayrettin Karaman, a.g.e. 1/322.

[52] Bakara, 2/ 173; Nahl, 16/ 115.

[53] Bakara; 2/286.

[54] Bakara; 2/ 185.

[55] Nisa; 4/28.

[56] Buhari; Edep, 80.

[57] Buhari; Edep, 80.

[58] Buhari; İman, 28.

görüyü bırakıp, kılı kırk yararak daha zor olanı tercih etmektedir. Belki de dinin emrettiğinden daha çok dindar olmanın yollarını aramaktadır. Oysaki bu tür güç ve zahmete dayalı bir din anlayışıyla sürekli ibadet mümkün olamaz. O mutlaka bir gün yorgun düşer. Aciz ve çaresiz kalır. Neşe ve heyecanını kaybeder. Bir müddet sonra da farkında olmadan hem dinini hem dünyasını ihmal etmeye başlar. Nitekim bir gün ashaptan üç kişi Hz. Peygamber (a.s.) in evde olmadığı bir anda gelerek eşlerinden Resulullah'ın ibadeti hakkında bilgi almaya çalışmışlardı. Kendilerine bilgi verilince, aralarında şöyle bir konuşma geçti. "*Biz nerede, Peygamber nerede*? Üstelik Allah onun geçmiş ve gelecek hatalarını da bağışlamış, ona olan nimetlerini tamamlamış ve doğru bir yola iletmiştir."Bunun üzerine içlerinden biri; "*ben bundan böyle geceleri daima namaz kılacağım"* dedi. Diğeri "*ben her gün oruç tutacağım"* şeklinde bir düşünceye kapılmıştı. Üçüncüsü de; "*Aile hayatını bırakarak inzivaya çekilmeye*" karar vermişti. Durumdan haberdar olan Hz. Muhammed (sav) bir hutbe ile onların da hazır bulunduğu bir toplantıda şöyle buyurmuşlardı: "*Bazı kimselerin kendi aralarında şöyle konuştuklarını duydum. Onlar bu sözleriyle ne yapmak istiyorlar? Dikkat ediniz! Allah'a yemin ederim ki ben, sizin Allah'tan en çok korkanınız ve en çok takva sahibi olanınızım. Buna rağmen bazen oruç tutarım. Bazı günlerde de tutmam. Vakit namazlarını veya gecenin bir bölümünde nafile namazı kılarım. Diğer bölümünde ise uyur ve istirahat ederim. Kadınlarla da evlenirim. İşte benim sünnetim ve hayat yolum budur. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse, o benden değildir*."[59]

Benzer örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak yazımızın hacmi buna yeterli değildir. Fakat yeri gelmişken şu konuya bir kez daha dikkat çekmekte yarar görüyorum. Hiç kimse yaşadığı yerin ve bölgenin etkisinde kalarak; örf, adet, bid'at, hurafe ve şekilciliği din olarak tanıtmaya kalkmamalıdır. Sübjektif ve duygusal değerlendirmelerle dinin helal ve haram sınırlarını zorlamamalıdır. Önümüze çıkabilecek kişisel ve toplumsal problemler, vahiy, akıl ve bilimin ışığında değerlendirilmelidir. Bu durumda inanç ve ibadet başta olmak üzere; yeme, içme, giyim ve kuşam dâhil hayatın her alanında itidal ve ölçüye riayet edilmelidir. Dünya nimetlerine karşı; sabır, kanaat, züht ve tevekkül gibi anlayışlarla tasavvuf ve tarikatların arka planına sığınarak dünyaya büsbütün sırt çevirmek de doğru değildir.

Bu kavramların gerçek anlamını ve amacını görmezlikten gelerek başka zemine kaydırmamalıdır. Dünyada ve çevremizde olup biten olaylara ön yargılı yaklaşılmamalıdır. Kişisel inanç, ibadet ve düşünceden dolayı başkasının özgürlük alanı kısıtlanmamalıdır. Sevgide ve nefrette de ölçülü davranılmalıdır. Bugün çok sevilen bir kişi yarın nefret edilenlerin listesine dâhil olabilir. Zaman içinde bunun tersi de geçerlidir. Çünkü aşırı tarafgirlik ve sevgiden dolayı gözler hatayı

[59] Buhari; Nikâh, 1.

görmüyor. Aslında bu tür aşırılığın bir adım ötesi de fanatikliktir. Bir spor takımını, bir siyasi partiyi, bir kulübü, bir sendikayı veya bunlara benzer bir grubu ve tüzel kişiliği basireti kapalı bir şekilde ifrat derecesinde savunanların da görüş, düşünce ve kişiliklerinin sağlam, objektif ve hatasız olması beklenemez.

Bu kısmı tamamlarken tekrar insanın ölçülü, dengeli ve istikrarlı olmasını sağlayan değerleri hatırlatmakta yarar vardır. Bu değerler; iman, ilim, ibadet, ahlak, adalet, çalışma ve doğruluk olarak özetlenebilir. Bu husus bir ayette şöyle ifade edilmiştir: "*Seninle yanında hak yola dönenlerle birlikte, sana buyurulduğu gibi dosdoğru ol! Aşırı gitmeyiniz; çünkü Allah yaptıklarınızı çok iyi görmektedir.*"[60]

Burada geçen "*istikamet*" kavramı Kur'an'da, "bütüncü, devamlı, tutarlı dindarlık ve dini hayat" gibi anlamları da ifade etmektedir. Böylece İslam dininin temelini teşkil eden iki önemli ilkeye işaret edilmiştir: Emrolunduğu gibi dosdoğru yaşamak ve haddi aşmamak diğer bir ifade ile Allah'ın belirlediği sınırların dışına çıkmamaktır. Çünkü bunlar; mümini aşırılıklardan koruyan, davranışlarını düzenleyen ve onu itidal çizgisi üzerinde tutan iki önemli haslettir.

8-Giyim, Kuşam ve Kıyafette Aşırılık:

Dünyada yaşayan her milletin kendine özgü bir kılık kıyafeti vardır. Bu kıyafetler, din, örf, adet, iklim, coğrafya ve kültür gibi değerler üzerinden şekillenmiştir. Buna göre İslam'da, örtünmeye uymak şartıyla bir giyim kuşam şekli tercih edilebilir. Bugün İslam dünyasında kimi toplumlarda kadınlar baştan aşağı çarşaf ve peçeye bürünmüşken, kimi toplumlarda da el ve yüz hariç başka manto, pardösü vs. kıyafetlerle örtünmektedir. Burada önemli olan şekil, kumaş ve renk değil insanların fıtratına daha uygun olan bir kıyafetle örtünmektir. Çünkü iklimlere göre, kumaşlar, renkler, şekiller ve görüntüler değişebilir. Bazen erkekler de sünnet ya da dinin bir gereği olduğunu düşünerek şalvar ve takke giyinmekte, sarık sarmakta ve sokaklarda farklı kıyafetlerle dolaşmaktadırlar. Şüphesiz ki bu görüntüleri dinin bir emri gibi telakki ederek insanları zora koşmak doğru değildir.

Tekrar vurgu yapalım ki İslam'da örtünme vardır. Kadınlar için yüz, el ve kuvvetli görüşe göre ayaklar örtünme uzuvlarından değildir. Kadın, bunların dışında kalan vücudunu kapatmalıdır. Bu örtünmeye uymak şartıyla giyim kuşam şeklini örfe göre düzenleyebilir. Çünkü İslam insanları belli bir biçim ve tipte elbise giymeye zorlamamıştır. İslami kapanma ölçüsüne uymakla birlikte zamanın örfüne göre uygun kıyafetler giymekte sakınca yoktur. Zira Hz. Peygamber (sav) şalvar giymemiştir ki sünnet olsun. Yeşil üzerine sarık bağlamak da Hz. peygamber (sav)'ın sürekli bir kıyafeti değildir. Sıcak ülkelerdeki herkes gibi o da başını bir

[60] Hud; 11/ 112.

kumaşla örtmüştür. Bazen sarık sarmıştır ama bu sarık kırmızı veya yeşil fes üzerinde bir sarık değildir. O tülbendini başına sarmıştır. Sarığın bir ucunu sarkıtmak veya şu biçimde giymek asla dini bir kıyafet olarak değerlendirilemez.

Buna rağmen Resulullah'ın resmi misafir kabul ederken, daha farklı bir kıyafet giydiği olmuştur. O dönemde çevrede hüküm süren emirler de böyle yaparlardı. Bu uygulama sadece peygamberimize ait bir uygulama değildi. Hz. Peygamber (sav) kendisini diğer peygamberlerden ayıran özel bir kıyafet giymemiştir. O da herkes gibi giyerdi. Ancak giydiğini en güzel ve temiz bir biçimde giyerdi, süslenir taranırdı. Yanına saçı sakalı dağınık biçimde giren adama, çıkıp saçını ve sakalını düzeltip gelmesini işaret etmiştir. Bu emri yerine getiren kişi içeri girince Hz. Peygamber ona şöyle demiştir: "*Böylesi, birinizin şeytan gibi başı dağınık biçimde gelmesinden daha iyi değil mi?" buyurmuştur.* [61]

O halde insan sadece acayip ve aykırı kıyafetlerle dindar olmaz. Böyle yapmakla Allah nezdinde daha iyi bir mertebe kazanılmaz. Allah'ın istediği şekil ve dış görüntü değil aksine kalbi temiz tutmaktır. Cenab-ı hak hesap günü sadece kalbi-i selim (manevi kirlerden ve hastalıklardan arınmış) kalbe sahip olanları kurtuluşa ereceklerini vurgulamıştır. Hz. Peygamber (sav) de Allah'ın insanların şekillerine değil gönüllerine ve niyetlerine baktığını belirterek kalbin temizliğine işaret etmiştir.

Gerçekten dinin ruhu, insanın içini süslemelidir. Tasavvufçu Mahrumi, kılık kıyafet hakkında şunları söylemiştir: "Kara ve beyaz çizgilerle örülmüş hırka içinde karga gibi görünmekle dervişlik olmaz. Tasavvuf, kişinin normal giysi içinde Allah'tan korkup O'na gönülden saygı göstermesidir." Şeyh Sa'di de, konu ile ilgili düşüncesini şöyle dile getirmiştir:

"Çalış salih amel yap da ne istersen giy.

Başına tac koy, omuzuna bayrak.

Dervişlik yamalı hırka giymekle olmaz;

Temiz derviş ol da ipek giy."[62]

Mal ve Servette Aşırılık:

Geçmiş toplumların taşkınlıklarına ve aşırılıklarına sebep olan diğer bir konu da maddi hırs veya dünyevileşmedir. Buna günümüzde sekülerizm de denir. İlahi kanun gereği, insanlar sahip oldukları servet ve maddi gücü fert ve toplumun yararına kullanmak zorundadırlar. Mal ve servet kontrol edilir ve bir disiplin içerisinde yönetilirse, toplumun kalkınmasına ve insanların zenginleşmesine yardımcı olur. Aksi halde, cimrilik veya aşırı israf fert ve toplumun gerilmesine

[61] Muvatta, Islahu'Şa'r,2.

[62] Süleyman Ateş Kur' an Ansiklopedisi, KUBA, 7/ 86, try.

ve helakine neden olur. Kur'an-ı Kerim bu konuda geçmiş toplumların karakterlerini bize hatırlatmaktadır. İbret olması bakımından bunlardan Hz. Musa döneminde yaşayan mal ve servet yönünden azgınlık ve taşkınlıklarda bulunan Karun'un tutumunu söz etmektedir:

"*Karun, Musa'nın kavminden idi de, onlara karşı azgınlık etmişti. Biz ona öyle hazineler vermiştik ki, hazinelerin güçlü kuvvetli bir topluluk zor taşırdı. Kavmi ona şöyle demişti: Şımarma! Bil ki Allah şımarıkları sevmez.*"

Kayıtlara göre Karun Hz. Musa'nın akrabasıdır. Kuvvetli bilgiye göre, amcazadesidir. Bu yönüyle Hz. Musa'ya yakınlığı ile bilinmektedir. Başta Hz. Musa'ya iman ettiği bilinmektedir. Tevrat'ı da en iyi okuyanlardan biri idi. Ancak zamanla aşırı hırs, mal sevgisi ve kıskançlık nedeniyle Hz. Musa'dan uzaklaştı. Münafıklığı ve küfrü tercih etti. Aşırı mal ve servetiyle gurura kapıldı. Kendini daha güçlü hissetti ve o dönemde, zulmü ile tanınan Firavun'nun yanında yer aldı. Malı ve ilmiyle övünmeye devam etti. Ne yazık ki imanı terk edince ne ilmi ne de bir topluluğun taşımaktan aciz kaldığı o anahtarların ve hazinelerin faydası olmamıştır. Oysaki Kur'an salt serveti ve malı kınamamıştır. Aksine hereksi dünyadaki nasibini aramaya ve kazanmaya teşvik etmiştir:

"Allah'ın sana verdiğinden (O'nun yolundan harcayarak) ahiret yurdunu iste; ama dünyadan da nasibini unutma. Allah sana ihsan ettiği gibi sen de (insanlara) iyilik et. Yeryüzünde bozgunculuğu arzulama. Şüphesiz ki Allah bozguncuları sevmez."

9-İsraf ve Aşırılık:

Şüphesiz ki mal ve servetin uzantısı olarak birey ve toplumu felakete sürükleyen aşırılıklardan israftır. Elbette insanın yaratılışında var olan maddi süs ve zevklere, ilgi duyması normaldir. Nitekim Kur'an-ı Kerim bunu çok güzel bir şekilde açıklamıştır: "*Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi. Bunlar dünya hayatının geçimliğidir.*"[63] Ancak bu ayetin eğitici ve denetleyici hükmü doğru yorumlanmalıdır. Çünkü insanın mal, mülk edinmesi, evlenip çocuk sahibi olması en doğal hakkıdır. Hatta mal mülk ve çocuk sevgisi, Allah tarafından insanın yaratılışına, yerleştirilen güzel ve hamdi gerektiren bir duygudur. İnsanoğlunun bu tabii duyguya karşı çıkması düşünülemez. Fakat bu duygular kontrol altında tutulmaz taşkınlık derecesine çıkarılır dini ve insani değerlerden uzaklaştırılır ve israf derecesine varılırsa o zaman birey ve toplum zarar görür.

[63] Âl-i İmran, 3/14.

İsraf, harcamalarda aşırı gitmek, savurganlıkta bulunmak, iş ve eylemlerde sınırı aşmaktır. Ancak insanların ihtiyaçlarını karşılama bağlamında olan, yemek, içmek, giyinmek, mesken, binek ve benzer gereksinimler doğal harcamalar olarak kabul edilmelidir. Bu nedenle Yüce Allah israfa girmeden helal ve meşru nimetlerden yararlanmak için "*Yiyin, için fakat israf etmeyin"*[64] buyurmuştur. Böylece temiz, hoş ve lezzet alınan şeylerden daima istifade etmek mümkündür. İsrafın zıddı olan cimrilik yapmak da doğru değildir. Buna göre, cimrilik etmeden, aşırılığa düşmeden makul ve ölçülü bir yol (mutedil) tercih edilmelidir. Buna ilave olarak gıda maddelerinde helal ve haramın göz önünde bulundurulması gerekir. Kur'an-ı Kerim'de helal, caiz olmakla beraber yeme ve içme noktasında da haddin aşılmaması tavsiye edilmiştir. Aksi halde Allah'ın israf eden kulları sevmediği açıklanmıştır:

"Ey Âdemoğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin, yiyin, için, fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez." Burada israf, her konuda haddi ve ölçüyü aşmak olarak değerlendirilmiştir. Kur'an'ın helal kıldığını helal, haram kıldığını da haram olarak bilmek ilahi adaletin bir gereğidir. O bakımdan açlık, susuzluk, fazla tokluk, fazla içme gibi tabii sınırın aşılması israf olarak kabul edilmiştir. Allah'ın haram kıldığı, ölü hayvan eti (meyte), kan, domuz eti, Allah'tan başkasının adına kesilmiş hayvan ve içki gibi şeylerin kullanılması da yasak ve aşırılıktır. Keza altın ve gümüş kaplarda yemek, yemek keza erkekler için ipek giymek de israftır. Bunun aksine Yüce Allah, dini temellere dayanmayan kendiliğinden bazı şeyleri helal veya haram saymaya çalışanları da kınamış ve ret etmiştir. *"De ki Allah'ın kulları için çıkardığı ziyneti .. kim haram kılmıştır."* [65]

Kimi İslam bilginleri bütün davranışlarımızda aşırılığı, israfı önleyen bu ayetin diğer bir hikmeti de insanların sağlığına ve sıhhatine olan katkısı üzerinde durmuşlardır. Anlatıldığına göre Halife er- Reşid yanına Hristiyan bir doktor almıştı. Bu hekim uzun süre Müslüman beldede kalmasına rağmen beklenen düzeyde hasta bulamamıştır. Sebebi sorulduğunda doktor şu cevabı vermişti: "Kitabınız ve peygamberiniz Calonis'a tıp namına bir şey bırakmamıştır."[66] "*Yiyin için fakat israf etmeyin"* cümlesi aynı zamanda insanın doğru ve dengeli beslenmesini de bize hatırlatmaktadır. Bir bakıma tıp bilimi de bu cümle ile özetlenmiştir. Nitekim günümüzdeki, modern tıp da bu konuyu desteklemektedir. [67]

Hiç kimse, kendi mülkü ve hakkı olan bir serveti bile dilediği gibi gereksiz yere. Zira her insanın önce Allah'a sonra içinde yaşadığı topluma karşı bir sorumluluğu vardır. Fazla servet sahibi ise onu infak eder, çevresiyle paylaşır, orta ve

[64] A'raf, 7/ 31.

[65] A'raf, 7/32.

[66] Vehbe Züheyli, a.g. e. s. 476.

[67] Vehbe Züheyli, a.g. e. s 476.

dengeli bir yol izler. Nitekim şu ayetler de bu konuya işaret etmektedir: "*Bir de akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma. Zira böylesine saçıp savuranlar şeytanların dostlarıdırlar. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankördür.*" " *(O kullar), harcadıklarında ne israf, ne de cimrilik ederler, ikisi arasında orta bir yol tutarlar.*" [68]

Görüldüğü üzere Yüce Allah İsra suresinde geçen bu ayetlerde mal, mülk ve servet sahibi olanların öncelikle akrabaları başta olmak üzere çevresinde muhtaç ve yoksul olan, yolda kalmış garip ve kimsesizlere yardımcı olmaları istenmektedir. Ne suretle olursa olsun kişi servetini Allah'a itaatin dışında isyan, haksızlık ve fesat çıkarma uğruna saçıp savurmaz. Saçıp savuranlar, isyan ve günaha teşvik eden yerlere yapılan harcamalar kınanmıştır. Bu eylemlerde bulunanlar da şeytanın dostları olarak açıklanmıştır. [69]

İsraf İslam'ın toplumsal hedefleri açısından da sakıncalıdır. Neyin ve hangi düzeyde israf sayılacağı, toplumun içinde bulunduğu ekonomik durum ve sosyal şartlar belirler. Buna göre her toplumun gelişmişlik düzeyine göre, "*insanın toplum içinde diğerlerinden üstün olduğu düşüncesine kapılmasını sağlayan maddi haracımalar israftır.*"[70] Bu konuda, Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuşlardır: "*Kibre düşmeden ve israfa kaçmadan (dilediğiniz gibi) yiyin, sadaka verin, harcayın ve giyinin*"[71] Tekrar hatırlatalım ki ziynet, güzel elbise giyinmek, temiz ve kararında yemek ihtiyacını gidermek israf sayılmaz.

Bir gün Abdullah b. Amr Resulullah'ın huzuruna gelerek, güzel elbise giymek kibir midir? Diye sormuştu. Allah elçisi hayır demiştir. Devamında; asil bir deveye binmenin yahut bir grup insanı davet edip onlara yemek vermenin kibir olup olmadığını sorar. Rasulullah bunların da kibir olmadığını açıklamıştır. Bunun üzerine Abdullah'ın ısrarla kibir nedir sorusuna karşılık Allah elçisi şu cevabı vermiştir: "*Kibir, hakkı hafife alman ve insanları küçük görmendir.*"

Sonuç:

Görüldüğü üzere İslam dini fıtrat dini ve yaratılışına uygun bir hayat tarzını ön görmüştür. Buna göre itikadi, dini, ahlaki, sosyal ve ekonomik konularda aşırılık uygun görülmemiştir. Özellikle geçmiş peygamberlerin kavimleri, İslam öncesi cahiliye toplumu tevid inancı konusunda haddi aştıkları bilinmektedir. Kur'an-ı Kerim bunlar üzerinden ibretli sahnelere yer vermiştir. Onların inatçılığı,

[68] Furkan, 28/67.

[69] Muhammed Ali Es-Sabunî, (Tercüme: adreddin gümüş, Nedim Yılmaz), Ensar Neşriyat, İstanbul, 1990, 3/376.

[70] Komisyon, Hadislerle İslam, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 2013, 3/517

[71] Nesâi, Zekat, 66.

şirki, küfrü ve peygamberlerine yaptıkları eziyetler nedeniyle genellikle azap ve belalarla tarih sahnesinden silinmişlerdir.

Diğer taraftan nesebin korunması, aile yapısı, nikâh dışı birliktelikler, fuhuş, ahlaki bozulmalar ve şehevi arzular büyük yıkım ve çözülmelere neden olmuştur. Bu alandaki olumsuz davranışlara Hz. Lut (as)'in kavmi ve cahiliye döneminde dibe vuran ahlaki çöküntüyü hatırlatmak yeterlidir. Buna rağmen Kur'an-ı kerim insanların zaafını dikkate alarak bazen tekrar da olsa insanları yeterince uyarmıştır.

Tarihin her döneminde insanın, sınava tabi tutulduğu bir konu da mal ve servet israfıdır. Mal ve servetin hırsı ve aşırılığı beraberinde gurur, kibir ve zulmü de getirmiştir. Nitekim birçok hükümdar ve yönetimler maddi kuvvetlerine güvenerek birçok zulüm ve haksızlık izi bırakmışlardır. Bu hususta çok gerilere gitmeye gerek yok. Halen Arakan, Filistin, Suriye, Afganistan ve Afrika kıtasının bazı bölgelerinde insan haklarının ihlali devam etmektedir. Medeni dünyanın gözleri önünde çeşitli işkencelerle hayatlarına son verilmektedir. Diğer taraftan toplumlarda aşırı derecede bir tüketim politikası gelişmektedir. Belki geçmiş asırlardaki olaylara müdahale edemeyiz ancak çağımızın problemlerine yönelik sorumluluğumuzu gözden geçirmek zorundayız.

KAYNAKÇA

Ateş Süleyman Ateş, *Kur' an Ansiklopedisi,* KUBA, İstanbul.

Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, yeni ufuklar neşriyat, İstanbul, 1988.

Bilhan Bahaddin, *Tevhid,* Çağlar Ofset, mersin 2009.

Buhari, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari,* Darüü'l Erkam, Beyrut.

Bursevî İsmail Hakkı, *Ruhu'l Beyân Tefsiri*, (Çev. Abdullah Öz vd. Damla Yayınevi, İstanbul, 1965.

Cürcanî Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Kitabü'ta'rifat*, Darü'r-Reşad, Kahire.

Duman M. Zeki, Beyanü'l Hak, Fecr Yayınevi, Ankara, 2008.

Güneş Kadir, *Arapça- Türkçe Sözlük,* Mektep Yayınları, İstanbul, 2010.

Karaman Hayrettin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsi*r, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2003.

Muhammed Ali Es-Sabunî, (Tercüme: Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz), Ensar Neşriyat, İstanbul, 1990,

Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi,* (M. Said Mutlu) İrfan Yayınevi, İstanbul 1972.

Yavuz Yusuf Şevki, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, "Gulüvv Maddesi", İstanbul, 1996.

Razi Fahrüddin, *Tefsir-i Kebir*, (Tercüme: Lutfullah Cebeci vd) Akçağ, İstanbul.

Komisyon, Hadislerle İslam, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2013.

Sahih-i Buhari Ve Tercümesi, (Tercüme, Mehmed Sofuoğlu),Ötüken Yayınevi, İstanbul, 1987.

Topaloğlu Bekir Ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri sözlüğü,* İSAM, İstanbul, 2010.

Özek Ali vd. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı meali,* Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 1993.

Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b.İsa *el- Camius'Sahih*, Beyrut.

Züheylî Vehbe, *Tefsiru'l Menar,* (Tercüme Hamdi Arslan vd,) İstanbul, 2017.

ALLAH TASAVVURUMUZ VE İMAN-AHLAK İLİŞKİSİ AÇISINDAN TAHLİLİ

Pof. Dr. Hulusi ARSLAN, İnönü Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi,
hulisi.arslan@inonu.edu.tr

Giriş

Allah'ın varlığı ve birliği üzerinde ittifak halinde olan Müslüman fırkalar onun isim ve sıfatları konusunda farklı görüşlere sahiptir. Bu açıdan her fırka ve ekolün Allah tasavvurunun bazı bakımlardan farklı olduğunu görmek mümkündür. Sözgelimi Cebriyye fırkası, ilahi iradenin mutlak egemenliğini esas alan bir Allah tasavvuruna sahipken, Kaderiyye ve Mu'tezile zulüm ve kötülükten uzak adalet ve hikmet sahibi bir Allah tasavvuruna sahiptir. Haricilerde cezalandırıcı bir Allah tasavvuru hâkim iken, Mürcie'de bağışlayıcı bir Allah tasavvuru egemendir. Bütün bu tasavvurlar, tarihi şartları izlerini taşımaktadır. Bu bağlamda kelam ekollerinin Kur'an'ın itikadî esasları üzerinden yaptıkları yorumların, mutlak doğrulardan oluştuğu iddia edilemez. Bunlar, Müslümanların hayatında Kur'an'ın hedeflediği olumlu değişiklikleri yapamıyorsa, bu görüşlerin kritik edilip yeniden yorumlanması gerekir.

Öte yandan çağımızda Müslümanların yaşadıkları problemlerin nedenleri arasın din anlayışlarının önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir. Konumuz açısından bakıldığında tarihi ve sosyo-kültürel şartların tesirlerini taşıyan Allah anlayışları, bazı açılardan Kur'an'da belirtilen tasavvuru tam olarak yansıtmadığı görülebilir. Zira Allah tasavvurumuz, aslında Müslümanların iki dünya saadetini netice vermesi gerekirken maalesef tam aksine Allah'a, insana ve çevreye duyarlılığını yitirmiş bir insan modelini ortaya çıkarmaktadır. Elbette bütün

olumsuzlukları inanca bağlamak doğru değildir. Fakat bazı yanlış düşünce ve davranışların inançlar üzerinden zemin bulduğu da yadsınamaz.

Öyle ise bu tasavvurun bazı bakımlardan yeniden oluşturulmasına ihtiyaç vardır. Konuya "Allah tasavvuru" tabiriyle giriş yapmamız uygun olur. "Tasavvur" aslında felsefe ve mantıkta teknik bir tabirdir. Bir şeyin zihindeki tasarımına tasavvur; olumlu veya olumsuz bir hükümle onaylanmasına da tasdik denilmiştir.[1] Ancak bu kavram günümüz ilim çevrelerinde, "düşünce, anlayış, yaklaşım ve inançları" ifade edecek şekilde daha geniş bir anlam alanı içerisinde kullanılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın başlığında yer alan "Allah tasavvuru" tabiri, Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkındaki inanç, düşünce ve anlayışları ifade etmek üzere kullanılmıştır.

1. Allah'ın Varlığı

Dinler tarihçileri insan topluluklarının tarih boyunca şu ya da bu şekilde bir yaratıcı inancına sahip olduklarını belirtir. Dolayısıyla bu konudaki asıl sorun, Allah'ın varlığının kabulünden ziyade, insan onurunu aşağılayan düşünce ve pratiklerde kendini göstermektedir. Bu sebepledir ki Peygamberler çoğunlukla Allah'ın varlığından ziyade sıfatları açısından bozulan itikadî yapıyı yeniden düzletmeye çalışmışlardır. Hz. Muhammed (sav) de, nübüvvet sürecinde Allah'ın varlığından çok birliğine, ibadete layık başka bir varlık bulunmadığına dikkat çekmiştir. Çünkü Araplar yeri ve göğü yaratan bir Allah mefhumuna zaten sahiptiler. Fakat en büyük çıkmazları bu yaratıcıya ulaşmak için putları aracı olarak kullanmalarıydı. Allah'a verecekleri vasıfları, putlara vermek suretiyle O'na ortak koşuyorlardı. "Andolsun, eğer onlara, "Gökleri ve yeri kim yarattı, güneşi ve ayı hizmetinize kim verdi?" diye soracak olsan mutlaka, "Allah" diyeceklerdir. O hâlde nasıl (haktan) döndürülüyorlar?"[2] âyeti bu duruma işaret etmektedir.

Kur'an-ı Kerim'de yerin ve göğün düzeni, yağmurun yağması, insanların yararlandıkları bitki ve hayvanlar ve bunların taşıdıkları uyum ve düzen Allah'ın varlığı ve birliğine delil olarak sunulmuştur. Klasik dönem kelamcıları da, Allah'ın varlığını ispat eden çeşitli deliller ortaya koymuşlardır; hudüs delili, gaye ve nizam delili, imkân delili, kabul-i âmme delili gibi. Bunlar muhakkak ki düşünce ve tefekkürün eseri çok değerli delillerdir. Ancak bu delillerin çoğunlukla salt rasyonel delillerden oluştuğu görülmektedir. Allah'ın varlığına giden yolda bu delilere bazı ahlaki delillerin de eklenmesi mümkündür.

---

[1] "Eğer bilgi, kavram ve tasarım düzeyinde bulunuyor, olumlu ya da olumsuz bir hüküm bildirmiyorsa tasavvur adını alır. Tasdik ise en az iki tasavvur ve bunların arasındaki ilişkiyi belirleyen bir bağlaçtan meydana gelen cümle olup buna önerme denilmektedir. Müteahhirîn dönemi mantıkçıları mantık külliyatını "tasavvurât" ve "tasdîkāt" olmak üzere iki bölümde incelemişlerdir. Bkz. Mahmut Kaya, "Tasavvur", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XL,127

[2] Ankebut, 29/61; Lokmân, 31/ 25

Bu noktada bizim önerimiz Allah'ın varlığını ispat eden klasik delillere ek olarak, nimet-şükür ilişkisine dayanan ahlaki bir temellendirmeyi ilave etmektir. Çünkü Kur'an'da buna ilişkin oldukça zengin bir muhteva bulunmaktadır. Zorluk ve ıstırabın zıddı olan nimet kelimesi genel manada refah, sükûnet ve kendisinden istifade edilen mal anlamına gelir. "Sonra o gün, nimetlerden mutlaka hesaba çekileceksiniz?"[3] âyetinde ifade edilen nimet "dünyada faydalandığımız her şey"i kapsamaktadır.[4] Nimet "bir amaç ve karşılık gözetmeden yapılmak istenen iyilik"[5] şeklinde de tarif edilmiştir. Şükür ise, verilen nimete karşılık dil, el ve kalp ile yapılan güzel davranıştan (maruf) ibarettir. "İyilik yapanın iyiliğini dile getirerek onu yüceltmek" olarak da tarif edilmiştir.[6]

Nimet kavramı Kur'an-ı Kerim'de değişik bağlamlarda geçmektedir.[7] Nimet olarak değerlendirilen hususların maddî ve mânevî olmak üzere ikiye ayrılması mümkündür. Maddî nimetler dünyada varlığın devamı için gerekli olan her şeyi içerir: Su, bitkiler, ekinler, meyveler, eşler, oğullar ve torunlar, giyecekler, dağlar, ırmaklar, yollar, yıldızlar, gece ve gündüz, gemilerin denizde yüzmesi ve tabiatın düzenli biçimde işlemesi gibi tabiatta faydalandığımız pek çok husus Kur'an'da nimet olarak belirtilmektedir. Bunun yanında Kur'an'da nimet kavramı hidayet, iman ve bunların sağladığı ebedî hayattaki mutluluk üzerine yoğunlaşmaktadır.[8]

Kur'an'da Allah'ın nimetleri olarak hatırlatılan bu şeylerin karşılığı olarak şükür vazifesi istenmektedir. Yapılan şükür ise iman, ibadet ve ahlaki olarak çeşitli kısımlara ayrılabilir. Özellikle iman-ahlak ilişkisi açısından bakıldığında imanın nimet-şükür üzerinden temellendirilmesi Kur'an'ın istediği işlevsel imana önemli katkılar sağlayacaktır. Meseleye ilk önce ahlakın en temel ilkelerinden biri olan "yapılan iyiliğe teşekkür etmek" ten başlamak gerekir. Bu çerçevede düşündüğümüzde en başta var olmamız, sonra yaşamamız ve bu yaşam süreci içerisinde karşı karşıya olduğumuz sayısız nimetler bizi bu nimetlerin sahibini aramaya ve ona teşekkür etmeye sevk etmelidir. Bu anlamda Allah'a iman etmeyi buradan başlatmak ve teşekkürün icabı olan dini ve ahlaki sorumluluklarımızı bu temel üzerine oturtmak imanın işlevsel olmasına önemli katkılar sağlayabilir. Çünkü verilen bu nimetlere teşekkür etmek ahlaki bir ödevdir. Bu düşünceyle Allah'ı tanımamız ve ona ibadet etmemiz ahlaki bir gerekçeye dayandırılmış olacaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de bu nimetlerin farkına varıp şükredenler iman

[3] Tekâsür, 108/8

[4] İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, Dâaru's-Sâdır, Beyrut 1414 h., XII, 579.

[5] Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1933, s. 243

[6] Cürcanî, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, s. 128

[7] Bkz. Fatma Candan Günaydın, "Nimet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, 129

[8] Günaydın, "Nimet", XXXIII, 129

ve ibadet açısından olumlu vasıflarla nitelenirken, bu nimetlere nankörlük edenler imanın zıddı olan küfürle nitelenmeye kadar varan çeşitli olumsuz vasıflarla nitelenmişleridir.

Kur'an'da aynı zamanda hiçbir şeye muhtaç olmayan zengin ve müteal bir Allah tasavvuru vardır. Allah, hiçbir şeye muhtaç olmadığı gibi, insanın itaatine de muhtaç değildir. İtaat ve ibadete muhtaç olan bizzat insanın kendisidir.[9] Bu durumda Allah'ın yapıp yarattıklarında, kendisine dönük bir gaye olamaz. Öyle ise Allah'ın, yarattığı bütün nimetlerinde, mahlûkatının iyilik, fayda ve maslahatını amaçladığını düşünmek daha isabetlidir. Bu, belki de Allah'a güvenin ve ona bağlanmanın en başat ahlaki gerekçesidir. Bir başka ifade ile kendisi iyi olduğu kadar insanın iyiliğini amaçlayan bir tanrı tasavvuru, ona gönüllü ve gerekçeli bir itaatin sağlam temelini oluşturur. Aslında Kur'an'da Allah'ın irade, güç ve malikiyet vasıfları ile adalet, hikmet ve rahmet vasıfları bir denge içerisinde bulunmakta iken, sosyal, kültürel ve siyasal gelişmelerin etkisi altında irade ve güç merkezli bir Allah tasavvuru İslam dünyasına hâkim olmuştur. Bu dengenin yeniden sağlanmasına şiddetle ihtiyacımız vardır. Öyle ise Allah'ı tanımaya ve ona iman etmeye, tabiatı tanımak ve bu tabiattaki varlıkların bizim için tasarlanmış sayısız nimetlerden oluştuğunun farkına varmakla başlayabiliriz. Bu izah, Allah'a iman etmemizin gerekliliği kadar ona ibadet etmemizin gerekliliğini de bütün insanların ortak zemini olan ahlaka dayandırması bakımından önemlidir.

2. Allah'ın Sıfatları Açısından

Klasik kelam kaynaklarımız Allah'ın sıfatlarını genellikle tenzih ve ispat yöntemiyle ele almışlardır. Yüce Allah eşi ve benzeri olmaktan tenzih edilmiş ve gaibin şahide kıyası yöntemiyle sıfatlar ispat edilmeye çalışılmıştır. Kelam ekollerinin bu noktada farklı eğilimlere sahip olduğu görülmektedir. Örneğin Mutezile tenzihte daha tavizsiz iken Ehl-i sünnet, teşbihle tenzih arasında orta bir temayüle sahiptir. İlk kelamcılar olan Mutezilenin tenzihte daha hassas davranmasının sebebi, tevhide aykırı inanç ve düşüncelerle mücadele halinde olmasıdır. Müşebbihe ve Mücessime olarak adlandırılan teşbihçi eğilimler, Hıristiyanların teslis, Yahudilerin teşbih ve eski İran dinlerinin düalistik inançları, Mutezileyi teşbihi dili reddeden ve Allah'ın benzersiz oluşuna odaklanan bir fırka olmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda Mutezile, Allah'ın sıfatlarının zatıyla aynı olduğunu, aksi halde kadimlerin çoğalacağını, yine aynı gerekçeyle Kur'an'ın mahlûk olduğunu, Allah'ın asla gözle görülemeyeceğini ileri sürmüştür. Ehl-i sünnet ise Mutezileyi reddetmek ve Allah'ın sıfatlarını, zatına bağlı fakat aynı zamanda ayrı ve müstakil manalar olarak ispat etmek için çaba harcamıştır. Böylece İslam

[9] "Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla lâyık olandır." (Fâtır, 35/15)

kelamında Allah'ın sıfatları meselesi, daha ziyade zat-sıfat ilişkisi üzerinden ve ispat ve tenzih mantığı içerisinde ele alınmıştır.

Oysa Kur'an-ı Kerim'de, meselenin zat-sıfat ilişkisinden ziyade iman, ibadet ve ahlaki duyarlılık bağlamında ele alındığı görülür. Söz gelimi Allah'ın her şeyi bildiği, gördüğü ve işittiği inancı ifade edilirken, aynı zamanda bizim her an her yerde onun tarafından bilindiğimiz, görüldüğümüz, duyulduğumuz bilinciyle hareket etmemiz istenir. Bu anlamda Allah'ın sıfatları üzerinden Kur'ân'ın bize verdiği mesaj, her zaman ve her yerde dini ve ahlaki duyarlılığımızı sürdürmemiz gerektiğidir. "Allah, gizlediğinizi de açığa çıkardığınızı da bilir."[10], "Namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin. Kendiniz için her ne iyilik işlemiş olursanız, Allah katında onu bulursunuz. Şüphesiz Allah bütün yaptıklarınızı görür."[11], "Her kim işittikten sonra vasiyeti değiştirirse, günahı ancak onu değiştirenlerin boynunadır. Şüphesiz Allah hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir."[12] Ayetlere bakıldığında Allah'ın ilim, işitme ve görme sıfatlarının ahlaki bağlamda zikredildiği görülmektedir. Yani insanın sorumluluk sahibi olduğu ve bunun Allah'ın bilgisi, işitmesi ve görmesi altında cereyan ettiği bildirilmektedir.

Allah'ın irade ve kudret sıfatı açısından bakıldığında yine klasik kelamcıların görüşlerinde dönemin şartlarının izlerini görmek mümkündür. Çünkü dönemin siyasi idarecilerinin kendilerini savunmak için ilahi takdir düşüncesini öne sürmesi, toplumda tepkiyle karşılanmış, bu yüzden ilahi adalet söylemi toplumda hızla karşılık bulmuştur. Adaletli ve hikmetli bir Allah tasavvuru kısa bir dönem içerisinde Abbasi halifeleri Me'mun, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde iktidar olmuştur. Ancak mihne olayı toplumda rahatsızlık uyandırınca, süreç tersine çevrilmiştir. Nihayetinde siyasi desteği arkasına alan Hanbelî itikadı, Eşarîliğin verdiği kelâmî destekle İslam dünyasının büyük bir kısmına hâkim olmuştur. Bu tasavvurun büyük oranda Allah'ın mutlak irade, kudret ve otoritesine dayandığı söylenebilir. Buna "mülkiyet teorisi" de denilebilir. Bu teoriye göre, bütün mülk Allah'ındır ve O'nun, mülkünde dilediğini yapma hakkı vardır. Hiçbir şekilde yaptığını kötü olarak vasıflandırmak mümkün değildir. Eşarîlerin hikmet anlayışı da mülkiyet teorisine dayanır. Zira onlar, Allah'ın bütün fiillerinin hikmetli olduğunu söylemekle birlikte, bu hikmeti Allah'ın mutlak iradesiyle temellendirmeye çalışmışlardır. Buna göre bütün mülkün sahibi olan Allah, bir hikmete uymak veya kullarının maslahatını gaye ve amaç edinmek zorunda değildir. Bu görüş, bir anlamda Allah'ın uymak zorunda olduğu ahlaki bir standardın olmadığını telkin etmektedir. Böyle bir Allah tasavvuru, insanlara yönelik emir ve yasaklarını güç ve otoritesiyle gerekçelendiren bir tasavvurdur. Bu tasavvur, emrin içeriğine

[10] Nahl, 19/19

[11] Bakara, 2/110

[12] Bakara, 2/181

değil kendisine odaklanmayı gerektirir. Bir başka anlatımla bu tasavvur, emre sorgusuz itaati öngörür. Çünkü emir, gücü ve kudretiyle belasından korkulacak yüce bir otoriteden gelmiştir. Oysa emir ve yasaklarında insanların maslahatlarına olacak nice hikmetlerin bulunduğu bir Allah tasavvuru ahlaki yaşama daha büyük katkılar verirdi. O sebeple bu tasavvurun Kur'an açısından yeniden düzeltilmesi gerekir. Elbette Kur'an'a göre Allah bütün mülkün sahibidir ve dilediğini seçme ve yapma kudretine sahiptir.[13] Ama bu onun irade ve kudretini, rastgele, amaçsız ve hikmetsiz bir şekilde sarf ettiğini göstermez. Muhakkak ki onun iradesi, ezeli ilmi, hikmeti ve adaletiyle işler. Ama Allah yaptıklarında asla hikmetsiz ve adaletsiz davranmaz.[14]

Kur'an-ı Kerim'de bir yönden yüce Allah'ın mutlak irade, kudret ve otoritesine vurgu yapan ayetler bulunurken diğer yönden onun adalet, hikmet, sevgi ve merhametine işaret eden ayetler bulunmaktadır. Yine Kur'an'da yüce Allah'a itaat etmenin gerekliliğine sıklıkla vurgu yapılırken[15] bu itaatin neden yapılması gerektiğini bildiren gâyesel açıklamalara yer verilmiştir.[16] Kur'an'a göre Allah'a itaatin gerekçesi, üzerimizdeki sayısız nimetlerine karşılık ona şükran borcumuzu yerine getirmektir. Allah'a itaat etmemiz, dünyevi ve uhrevi saadetimizi temin edecek unsurları barındırmaktadır.[17] Dolayısıyla itaatin bir boyutu,

[13] **Allah'ın kudretine ilişkin bazı âyetler :** "Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'ındır. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir" (Âl-i İmrân, 3/189); "Bilmez misin ki, göklerin ve yerin hükümranlığı Allah'a aittir. O, dilediğine azap eder, dilediğini de bağışlar. Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir" (Mâide, 5/40); "Göklerin, yerin ve içlerindeki her şeyin mülkiyeti Allah'ındır, O, her şeye hakkıyle kadirdir." (Mâide, 5/120) Ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/29, 165; Nisâ, 4/149; En'âm, 6/65; Enfal 8/49, 52; Hûd, 11//4; İbrahim 14/19-20; Nahl, 16/ 70; Kehf, 18/45; Meryem, 19/9; Mü'minun, 23/18, 95; Furkan, 25/54; Fatır, 35/44; Şura, 42/9,50; Zuhruf, 43/42; Kamer, 54/52,55; Mülk, 6 7/1 70; Mürselat, 77/23

[14] **Allah'ın adalet ve hikmetine işaret eden bazı ayetler :** "Allah, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak, herkese kazandığının karşılığı verilsin diye yaratmıştır. Onlara zulmedilmez." (Casiye, 45/22); "Herkesin yaptıklarına göre dereceleri vardır. (Bu da) Allah'ın onlara yaptıklarının karşılığını tastamam vermesi içindir. Aslâ kendilerine haksızlık yapılmaz." (Ahkaf, 46/19) "Hüküm verecek olursan, adaletle hüküm ver. Allah adaletle hükmedenleri sever" (Mâide, 5/42); "Yemin olsun! Biz elçilerim izi apaçık kanıtlarla gönderdik, elçiler vasıtasıyla Kitabı ve ölçüyü indirdik ki, insanlar adaleti gözetsinler. (Hadid,57/25); "Allah, sorumluluklarınızı yürütürken, insanlara karşı adil davranmanızı öğütler. Allah size ne güzel öğüt veriyor." (Nisâ, 4/58); "Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir. Rabbin kullara (zerre kadar) zulmedici değildir." (Fussilet, 41/46);

[15] "(Ey Muhammed! Onlara) Deki: "Allah'ı seviyorsanız, bana tabi olunuz ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın..."(Al-i İmran, 3/31); De ki: "Allah'a ve Rasule itaat edin; eğer yüz çevirirlerse, şüphesiz Allah kâfirleri sevmez." (Al-i İmran, 3/ 32); "Allah'a ve Peygambere itaat edin ki rahmet olunasınız." (Al-i İmran3/132); "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin..." (Nisa, 4/ 59)

[16] "Ey insanlar! Hem sizi, hem de sizden önceki insanları yaratan Rabbinize ibadet ediniz. Böyle yapmakla her türlü zarardan korunabilesiniz. O Rabbiniz ki yeryüzünü size bir döşek, göğü de bir kubbe yaptı. Gökten yağmur indirip, onunla size rızık olarak çeşitli mahsuller çıkardı. Öyleyse siz gerçeği bilip dururken sakın Rabbinize eş koşmayın." (Bakara, 2/21-22); "Allah'a ve Peygambere itaat edin ki rahmet olunasınız." (Al-i İmran /132)

[17] Bakara, 2/21-22; Al-i İmran /132

verdiği sayısız nimetlere karşılık Allah'a şükran ve tazim borucuna yönelik iken, diğer yönü de insanın dünyevi ve uhrevi maslahatına yöneliktir.

O halde Allah'ın isim ve sıfatlarını anlamaya çalışırken, sadece ispatlama mantığıyla ele almak değil bunun yanı sıra ahlaki sorumluluğumuza temel oluşturacak şekilde incelenmesi gerekir.

3. Allah'ın Fiilleri Açısından

Allah'ın yaratma, sorumlu tutma, ödüllendirme ve cezalandırma gibi fiilleriyle alakalı kelamî tasavvurların da bazı açılardan yeniden gözden geçirilmesine ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Allah'ın evren ve insanı yaratmasının hikmetini açıklayan nasslar temel alınabilir. Ayrıca Mâtürîdîlerin hikmet anlayışından yararlanılabilir.[18] Böylece yaptıklarında hikmetle davranan bir Allah tasavvuru, dini ve ahlaki hayatımıza daha çok katkı yapabilir. Çünkü çağımızda insanları, bu böyledir, Allah böyle yaratmıştır, böyle emretmiştir, diyerek ikna etmek zorlaşmıştır. Sorulara makul ve tutarlı cevaplar verilmelidir.

Bu bağlamda Allah tasavvurumuz, özellikle ceza ve mükâfat açısından ahlaki bağlamı içerisinde yeniden gözden geçirilmelidir. Çünkü bu açıdan kelam ekollerinin sahip olduğu Allah tasavvuru yine ilk dönem büyük günah meselesi üzerindeki tartışmaların izlerini taşımaktadır. Bu konuda Ehl-i sünnetin ortaya koyduğu görüşler ifrat ve tefritten uzaktır. Toplumsal uzlaşıyı hedeflemektedir. Ancak Allah'ın merhametine yapılan vurgu ameli ve ahlaki gevşekliğe neden olabilecek şekilde dile getirilmemelidir. Zira Kur'an-ı Kerim'de bu açıdan yine dengeli bir tasavvurun yer aldığı görülmektedir. O halde bağışlaması ve affı kadar hak edenleri cezalandırmasını da ifade eden naslar görmezlikten gelinmemelidir. Aksi halde ahlaki ve ameli zafiyete sebep olan bir inancın yolu açılmış olur. Çünkü Kur'an'da Allah'ın azamet ve adalet sıfatlarıyla bağış ve merhamet sıfatlarının dengeli bir şekilde yer aldığı görülür. Örneğin O, hem adaletli bir şekilde cezalandıran ama aynı zamanda rahmetiyle bağışlayan bir Allah'tır. Kur'an'ın ifadesiyle "Allah, hem cezalandırmada serttir, hem çok bağışlayıcı ve merhametlidir."[19] Dolayısıyla hak edeni adaletiyle cezalandıracak ve aynı şekilde layık olanı da affedecek bir Allah tasavvuru ahlaki yaşantımıza önemli katkılar sağlayacaktır.

Sonuç

İlk dönem itikadî ve siyasi tartışmaların izlerini taşıyan Allah'ın varlığı, sıfatları ve fiilleri hakkındaki düşünceler, ahlaki açıdan yeniden okunmalıdır. İlk olarak Allah'a iman noktasında bazı kelamcılarımızın vurguladığı nimet-şükür ilişkisi ahlaki anlamda iyi bir başlangıç teşkil teşkil edebilir. Yine inançlarımızı

[18] Bkz. Hulusi Arslan, Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti, Mengüceli Yayınları, Malatya 2013

[19] Maide, 5/98

izah ederken dinin gözettiği ahlaki gayeler uygun bir çerçeve oluşturabilir. Salih ameli ve ahlaki duyarlılığı yeterince desteklemeyen itikadî yorumlar bu açıdan tashih edilmelidir. Yine güç ve otorite üzerine kurulu Allah tasavvurumuz ahlaki açıdan yeniden gözden geçirilmelidir. Bu bağlamda mutlak irade ve gücü kadar, Allah'ın adaleti, hikmeti, lütuf, bağış, merhamet ve sevgisi de vurgulanmalıdır. Tarih boyunca, bu dünyada neden var olduğumuzu ve niçin yaratıldığımızı sorup sorgulayan insanoğlunun önüne bu arayışa uygun makul, evrensel, şümullü ve tutarlı düşünceler üzerine kurulu bir dini tasavvur geliştirmemiz şarttır. Bu bağlamda tarihi ve sosyo-kültürel şartların izlerini taşıyan ve kelam okullarının ortaya koyduğu Allah tasavvuru, gerekli ahlaki duyarlılığı sağlamıyorsa, Kur'an'ın açık beyanları, dinin temel ilke ve ahlaki hedefleri dikkate alınarak yeniden yorumlanmalıdır.

Kaynakça

Arslan, Hulusi, *Mâtürîdî'de İnsanın Yaratılış Hikmeti*, Mengüceli Yayınları, Malatya 2013

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1933

Günaydın, Fatma Candan, "Nimet", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, ss. 129-130

İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sâdır, Beyrut 1414 h..

Kaya, Mahmut, "Tasavvur", *TDV İslam Ansiklopedisi*, XL, ss. 126-127

TE'VİL VE TEKFİR'DE YÖNTEM: GAZZÂLÎ ÖRNEĞİ

Prof. Dr. Hatice K. ARPAGUŞ
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelâm Anabilim Dalı Anabilim Dalı Başkanı

Giriş:

Mü'min olma vasfını kaybettiğinden ötürü bir kimsenin iman dairesinden çıkarılması manasına gelen tekfir, İslâm düşünce tarihinin önemli konularından birini oluşturmaktadır. Aslında normalde tekfir çok arzu edilen bir durum olmasa da toplumsal düzenin ve huzurun sağlanmasında kaçınılmaz olarak başvurulacak yollar arasında yer almaktadır. Nitekim Hz. Peygamber döneminde Müslümanlar arasında birbirini tekfir etme faaliyeti bulunmadığı halde Hz. Peygamber'in vefatından sonra özellikle hilafet merkezli tartışmalar neticesinde çıkan Cemel ve Sıffın hadiselerinden sonra bu konunun gündeme geldiği dikkati çekmektedir. Hatta o dönemki tarihî veriler bu konunun şok edici bir tarzda Müslümanların gündemini meşgul ettiğini göstermektedir. Bugün konu aynı tarzda, güncelliğini koruyacak boyutlara ulaşmıştır.[1] İlk çıkışı ve kullanımı dendiğinde dikkatimiz Hariciyye üzerine odaklanmaktadır. Nitekim araştırmalar da nassın yorumlanması (te'vil) yanında mezhepleşmenin de bu meselede etkin rol oynadığına işaret etmektedir. Dolayısıyla tekfir, temelde karşılaşılan problemleri yorumlamadan kaynaklı bir bakış açısı serdeden ile bunun nassa uymadığını söyleyen kimse arasında geçen bir diyalogdur. Ancak bu bakış açısının temelinde konunun mezhebî yaklaşımı ilgilendirip ilgilendirmemesi de önemli bir faktör

[1] Güncel çalışmalarla ilgili olarak bk. Halil Aydınalp, "Kural Dışı Dini Bir Yönelim Olarak Çağdaş Tekfir İdeolojisini Anlamak", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2014, sy. 46, s. 5-36; Halil Aydınalp "Çağdaş Kural Dışı Tekfirciliğin Yapısal Unsurları Üzerine Bir Model Denemesi I–II-III", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 49, 50, 51; Hulusi Arslan, "Şiddeti Çağrıştıran Dini Yorumlar ve Tekfir", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, I, 537-564.

olmaktadır. Diğer bir ifadeyle karşılaşılan problemlere bir taraftan çözüm arayışları devam ederken diğer taraftan da ortaya konulan birden fazla çözüm önerisi ve yöntemi olmuştur. İşte bu sırada oluşan ekol ve mezheplerin hemen her birinin ön plana çıkardığı esaslar ve yöntemler de hakikati temsil ettiklerini dile getirmişlerdir. Normal şartlarda birden fazla yorum ve mezhebin ortaya çıkışı, aslında hakikatin birden fazla yöntemde temsil edilebileceği gerçeğini gözler önüne sermektedir. Ancak tekfirci bakış açısının temelinde -hem geçmişte hem de bugün- İslâm'ın tek yorumu olduğu, onu da kendisinin temsil ettiği düşüncesi hâkimdir. Bu da kendi düşüncesini merkeze alarak diğer bakış açılarını değerlendirip onları din dışı ilan etmek anlamına gelmektedir. Yani benimsediği düşünce dışındaki yorumların İslâm'ı temsil etmediğini söyleyerek meseleye dışlayıcı bir üslupla yaklaşmaktır. Nitekim araştırmalar, İslâm içi fırkaların kendi bakış açılarını temellendirirken farklı düşüncelerin yanlışlığından hareket ettiklerini ve bu sırada tekfiri âdeta bir silah gibi kullandıklarını gündeme getirmektedir. Hatta aynı araştırmalar başta Hariciyye olmak üzere mezheplerin teşekkülüyle birlikte Müslüman olmakla birlikte tekfir edilmeye başlanılan gruplar gerçeğinin de altını çizmektedir. Aslında başlangıca, asr-ı saadet dönemine gidildiğinde kendini Müslüman olarak kabul eden kimselerin karşısında bir de kâfir şeklindeki bir grubun bulunduğu, İslâm içi ihtilaf veya dışlama şeklinde ifade edilecek bir atmosferin bulunmadığı dikkati çekmektedir. Şüphesiz bu durumun izahında Hz. Peygamber'in hayatta olması sâikinin de göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreçte nassın anlaşılması ile anlama ve yorumlama çabaları neticesinde birden fazla mezhebin teşekkül etmeye başladığı ve İslâm içi temsili kimin yapacağı sorusunun da gündeme geldiği görülmektedir. Bu durum mezheplerin oluşmasıyla birlikte hangi mezhebin İslâm'ı temsil ettiği sorusu etrafındaki yaklaşımların İslâm içi ve İslâm dışı mefhumunu doğurduğunu göstermektedir. Herkesin nassı anlayıp yorumlama ihtimalinin bulunmaması, zaman içinde mevcut yorumların benimsenmesi ve taklit edilmesi hatta zamanla bu yaklaşımın beraberinde taassubu doğurup teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Kısaca özetlenen bu durum mezheplerin bir taraftan inanlara kolaylık sağladığını, diğer taraftan da taassubu doğurarak tekfir etme faaliyetini hızlandırmaya zemin hazırladığını ortaya çıkarmaktadır.

Konuyla ilgili genel girişten sonra niçin Gazzâlî isminin öncelendiğini sorarak meseleye yeni bir giriş yapmak anlamlı olacaktır. İslâm düşünce tarihi seyri incelendiğinde Gazzâlî'nin konumu ve ömrünün sonlarına doğru kaleme aldığı tekfiri konu edinen *Faysalu't-tefrika* adlı eseri de önem arzetmektedir. Bunun en önemli sebeplerin başında onun hem kendi dönemine gelene kadar mezheplerin durumunu ve birbirlerine karşı tekfir çerçevesinde nasıl bir tavır takındıklarını incelemesi, hem de bu konuyu ele alırken Ehli sünnet ve'l-cemaat prensibinden

değil de İslam içi ve dışı denebilecek yöntem belirlemesinden kaynaklanmaktadır. Bütün bunların yanında kendisi de hayattayken tekfir edilenler arasında bulunma talihsizliğini bizzat yaşamıştır. Bu durumlar onun, tekfir konusunu gündeme almasını ve bu hususta teorik ve pratik açılardan işlevsel olabilecek yorumlara giderek analiz yapmasına zemin hazırlamış olmalıdır. Söz konusu çalışmaları neticesinde de o, meseleye yönelik önemli üç esasın cevabını aramaktadır. Tekfirde ilke ne olmalıdır? Diğer bir ifadeyle hangi durum ve fiiller tekfire sebebiyet vermektedir? İkinci konu da kimler tekfir edilir? Yani kimler tekfir sınırları içine dâhil olmaktadır? Sonuncu ve önemli olan bir husus açısından da tekfir edilen kimsenin konumu nedir? Dünya ve ahirette durumu ne olacaktır?

Söz konusu ilkelere geçmeden önce, iman ve tekfir kavramlarına değinmek yerinde olacaktır. İman Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği şeyleri tasdik etmek, küfür ise tam tersi tekzip etmek, yani yalanlamaktır. Tekfir de yorum ve fillerivle tekzibe gittiği düşünülen kimsenin iman sınırları dışına çıktığını söylemektir. Gazzâlî'nin başlangıçta tekfir konusundaki tutumunun iki farklı çerçeveden incelenmeye müsait olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Onun yaklaşımı İslâm içindeki farklılaşmalara, farklı yorumlara nasıl bakılacağı? yanında diğer din mensuplarına karşı tavır nasıl olmalıdır? Şeklindeki soruyu cevaplar tarzdadır. İslâm içindeki durumu da iki tarzda ele almaya müsait görünmektedir. Birincisi İslâm içindeki mezheplere karşı nasıl bir tutum sergilenebilir ve onların konumu nedir? onların birbirinden farklı yorumlara ya da te'vile gitmeleri, konumlarının İslâm dışı algılanmasını gerektirir mi? Diğer önemli bir esas da o, kimi tekfir etmiştir? Diye bakıldığında İslâm filozofları ve Batıniyye'yi İslâm içi mezhepleri mesabesinde görmediği dikkati çekmektedir. İslâm dışı diğer dinleri de Hz. Peygamber'i ve sıfatlarını tanıyıp tanımamaları açısından değerlendirmektedir. Bu açıdan onun İslâm'daki mezhepler ve filozoflara karşı tavrına bakmak yerinde olacaktır.

Mezhep Dinin Yegâne Yorumu mudur?

İslâmî konularda birbirinden farklı yorumlara gitmek İslâm düşünce tarihinde otomatik olarak farklı mezheplerin doğmasına, böylece her mezhebin de hakikati kendisinin temsil ettiği düşüncesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Hatta bu durum, kendi dışındaki mezhepler yanında mezhep içinde farklı görüş sahiplerinin de tekfir edilmesi boyutuna taşınmıştır. Aslında mezheplere ayrılmak hakikatin farklı şekillerde tezahür ettiğine işaret ettiği halde maalesef durum, pratik hayatta bu boyutta kalamamıştır. Gazzâlî'nin tespitine göre buna sebebiyet veren hususların başında, taassup ve taklid meselesi gelmektedir. Bu sonuca götüren şey, hakikatin tek mezhepte ve özellikle kişinin bulunduğu mezhepte olduğunun ortaya konulması ve öncelenmesidir. Bu amaçla Gazzâlî,

tekfir yanında tekfire gitmeyi hızlandıran taassup ve taklit konularında kendisinden önceki süreci değerlendirerek bu hususlara yeniden yön vermeye çalışmıştır. Bu amaçla o, *el-Munkizu mine'd-dalal*'de söz konusu meseleye kısmen değinmektedir. Bu amaçla o, taklit ve taassubun hakikate ulaşmada en büyük engellerin başında geldiğine işarette bulunarak önlem alınması gerektiğini belirtmektedir. Tabi bu konuda *Faysalu't-tefrika* da oldukça önemli başvuru kaynağıdır. Özellikle bu iki eserinde o, mezhep içindeki yapı ve durum ile mezhebe mensubiyetin taklit ve taassubu doğurabileceğine işaret ederek kendisinin bundan kurtulduğunu, hemen herkesin böyle bir hedefinin olması gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır. Dolayısıyla mezhebin ulaştığı neticelerin yegâne hakikat olması şeklindeki handikaptan kurtulmanın yolu, taklit ve taassuptan uzaklaşmaktan geçmektedir. Bundan dolayı o, tekfiri Eş'arî, Mu'tezile ve Hanbelî mezhebine muhalefet etmek şeklinde anlayanı toyluk ve ahmaklıkla nitelendirmektedir. Böyle bir tercihe giden kimseyi –onun ifadesiyle- taklit bağlamıştır ve bu kişi kördür. Bu bağlamdan hareketle o, Bakıllanî'nin beka sıfatı konusunda İmam Eş'arî'den farklı düşünmesini tekfir sebebi görenlerin hataya düştüklerini şu şekilde dile getirmektedir:

Bakıllanî'nin Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'den farklı düşünmesi, onun tekfir edilmesine sebebiyet vermemelidir. Nitekim böyle bir yol takip etmek, ilk defa meseleyi gündeme getiren veya yorum yapanın hakikati temsil ettiğini söylemek manasına gelmektedir. Eğer hakikati temsil etmek ilk defa konuyu ortaya koyanda ise o zaman sıfatlar konusunda Eş'arî'nin değil Mu'tezile'nin doğru söylediğini kabul etmek gerekir. Yine sonra gelenin mezhebi geliştirmesi olarak görülebilecek bir yorumun tekfire sebebiyet vereceğini düşünmek, mezheplerin donuklaşmasını ifade etmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla bu konuda Eş'arî'nin doğru da Bakıllanî'nin hatalı olduğunu ortaya koyacak hiçbir delilden bahsedilemez. Aslında konu, sıfatların zatta mı yoksa zat üzerine mi zaid olduğuna dayanmakta olup bu şekildeki ihtilaftan hareketle tekfire gitmek doğru ve yerinde bir yaklaşım değildir. Aynı durum Mu'tezile'nin sıfatlar konusundaki tavrında da ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile'nin bu hususta bakış açısı, Eş'arî'nin sıfat anlayışına uymamakta, ancak Mutezile bu konudaki teorisini inşa ederken mevcut bir nassı inkâr etmiş değildir. Aynı durum diğer mezheplerden farklılaşan Şia'nın imamet konusundaki tavrında da açığa çıkmakta olup aşağıda bu konuların her biri daha geniş olarak incelenecektir.

Onun beyanlarının değerini ve geldiği noktayı anlamak için ondan önceki isimlere ve onların bu konudaki tutumlarına bakmak uygun ve yerinde bir çaba olacaktır. Bu amaçla Ehl-i sünnet kavramını sistemleştiren ve mezhepleri bu çerçeveden tasnif eden isimlerin başında yer alan Abdülkahir el-Bağdadî'nin yaklaşımına göz atmak anlamlı olacaktır. Nitekim o, İslâm milletinden olma prensibini esas almakta ve bu amaçla fırkayı naciye rivayetini kullanmaktadır.

Ancak onun bu sırada ortaya koyduğu yöntem, -Gazzâlî'nin aksine- Ehl-i sünnet ve'l-cemaat çerçevesinden hareketle farklı mezhepleri değerlendirmek şeklindedir. Bu amaçla o, kendinden önce konuyla ilgili yorum yapanların ihtilaf ettiğini ve farklı bakış açıları sergilediğini dile getirmektedir. Meselâ Mu'tezile'den Ka'bî *Mâkâlât*'ında İslâm milletinden olmayı, "Hz. Peygamber'i ve Hz. Peygamber'in getirdiklerini kabul edip bu hususta görüşü inandığı gibi olan kimsedir" şeklinde tanımlamaktadır. Kerramiyye ise "Allah'tan başka ilah yoktur Hz. Peygamber'de onun elçisidir" diyen herkesi, ihlaslı ya da aksine inanmış olsa da eşit kabul etmiştir. Bu iki yaklaşımı müsamahakâr bulan Bağdadî, bu görüşlere katılmadığını, bu tarz bakış açısının Yahudilerden Iseviyye gibi Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul eden hemen herkesi İslâm milleti çatısı altına alacağını düşünmektedir. Ehli hadis fıkıhçıları da beş vakit namazı Kabe'ye yönelerek kılmanın vücubuna inananların İslâm milleti dairesi içine gireceğini ileri sürmüşlerdir. Kendisinden önceki yaklaşımları nakleden ve yeterli bulmayan Bağdadî, bu konuda Hz. Ebû Bekir'in zekât vermeyenlere karşı tavrını dikkate alıp meseleye bakmak gerektiğini ifade etmektedir. Bu amaçla o, İslâm milletinden olmanın kriterlerini şu şekilde belirlemektedir: âlemin hudusunu, onun yaratıcısının birliğini, kıdemini, teşbih ve ta'til düşüncesini nefyetmek suretiyle Allah'ın âdil ve hakîm olduğunu, bununla birlikte bütün peygamberlerin nübüvvetini, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ve risaletinin ise tüm insanlığa şamil olduğunu, şeriatının ebedîliğini, getirdiği her şeyin hak olduğunu, Kur'an'ın şer'î ahkâmın kaynağı olduğunu kabul eden Kâbe'ye yönelerek namaz kılmanın, zekât vermenin oruç tutmanın, hacca gitmenin vücubuna toptan inanan kimsenin, İslâm milleti dairesi içine gireceğini beyan etmektedir. Aslında ilk bakışta Abdülkahir el-Bağdadî'nin bu şekildeki yorumları, kendisinden önceki yaklaşımların daha ayrıntılı izahı gibi görünmektedir. Ancak yakından incelendiğinde Eş'arî mezhebinin bakış açısını İslâm milletinden olmanın ön şartı olarak belirlediği anlaşılmaktadır Aşağıdaki mukayeseli açıklamalar da bu husus daha net olarak görülecektir.

Bu amaçla Gazzâlî'ye baktığımızda benzer yaklaşım onda da görülmektedir. O nazarî konuların ikiye ayrıldığını, bir kısmının akaid esaslarına, diğer bir kısmının da dinin furu'una tekabül ettiğini ifade etmektedir. Akaid esasları da, usul-i selase şeklinde olup Allah'a, Peygamber'e ve ahiret gününe imandan oluşmaktadır. Furu' konularına gelince aslında bunlar Hz. Peygamber'den tevatür yoluyla geldiği bilinen bir konuyu inkâr etme dışında tekfir sebebi değildir. Dolayısıyla tekzib mevcut olduğunda -mesele furu'a tekabül etse de- kaçınılmaz olarak tekfiri gerektirmektedir. Bundan başka tevatüren gelmiş bir husus tekzip edildiğinde tekfir gerekli olduğu halde haberi vahidle sabit olan bir konuda tekfir gerekmez.[2] Dolayısıyla tekfire konu olacak hususun kaynağı şer'îdir, tekfire

[2] Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika* (Mahmud Beycu) Dımeşk 2009, s. 55-57.

karar verilmesi de sem'î delillerle veya içtihadla zannî olarak bilinir. Diğer bir ifadeyle şeriattaki bir asıl veya asla kıyasen işlenen suçun tekfir dairesine girip girmeyeceği anlaşılır. Dinin aslına tekabül etmeyen ve Müslümanların icmaını kabul etmeyen bir kimse ise bu tavrından hareketle tekfir edilemez. Yani farklı bir anlayış veya yorum, "bu konuda icma oluşmuştur" diyerek tekfir edilmeden önce meselenin şer'î deliller çerçevesinde ele alınıp incelenmesini gerektirmektedir. Nitekim o, icmaın aslını kabul etmeyen Nazzam'ın bile tekfir edilmesinin tartışmalı olduğunu düşünmektedir. Bu alanda aklî delilin hiçbir etkisi yoktur. Yani doğrudan aklî delilden hareketle bir yorumu veya kişiyi tekfir etmek doğru değildir. Tekfir edilen kimseye uygulanacak müeyyidenin hem bu dünyadaki yaşama şartlarıyla hem de ahiretle alakalı yönü vardır. Yani konu bir yönüyle kelâmı ilgilendirirken diğer bir yönüyle de hukuku ilgilendirir. Bu bağlamdan hareketle tekfire konu olacak fiillerin şeriat tarafından yasaklanmış olması gereklidir. Dolayısıyla tekfirin konusu şer'idir. Akıl ise kişinin yaptıklarını değerlendirmede devreye girer ve onun tekfire konu olacak hususlardaki tutumunun tekfir dairesine girip girmeyeceğini araştırmada etkin rol oynar. [3]

Tekrar konunun daha iyi anlaşılması için Bağdadî'nin tekfirdeki yöntemine bakmak konu açısından önemlidir. Meselâ namaz, oruç, hac ve zekât gibi ibadetlerin vücubu, bu hususta İslâm'ın furu'una tekabül eden bir konudur. Ancak Bağdadî bunların edasını İslâm milletinden olmanın şartı olarak görmekte ve Hz. Ebû Bekir'in onlarla savaşını tekfir sebebi olarak değerlendirmektedir. Onun bundan sonraki açıklamaları meselenin seyrini değiştirecek tarzdadır. Mümin olma ile Sünnî muvahhid olma, dinden çıkma ile Sünnî sınırların dışında kalmanın eşdeğer bir pozisyonda seyrettiği aşağıdaki açıklamalardan çok net bir şekilde anlaşılmaktadır, şöyle ki:

Bundan sonra kişinin durumuna bakılır, küfre sebebiyet verecek kötü bid'atleri imanına karıştırmadığı sürece Sünnî muvahhid kabul edilir. Eğer imanına kötü bid'atleri eklerse bu durumda da onun durumu Hariciyye veya Batınîler'in bid'ati gibi olur ve söz konusu kimse İslâm milletinden değildir. Eğer bid'ati Zeydiyye, İmamiyye, Haricîler'in çoğu, Neccariyye'nin, Cehmiyye'nin, Dırariyye'nin bid'ati şeklindeyse bu kimse bazı ahkâmda İslâm ümmetinden kabul edilir ve müslüman mezarlığına gömülür, müslümanlarla birlikte gazaya katılırsa ona ganimetten pay verilir. Müslümanların mescidine girmesi ve namaz kılmasına engel olunmaz. Bazı ahkâmda İslâm ümmetinden olma hükmünden çıkar, bu durumda da cenaze namazını kılmak ve arkasında namaz kılmak caiz değildir. Kestiği helal olmaz, bunlardan bir kadının Sünnî biriyle nikâhı, yine Sünnî birinin bunlardan bir hanımla nikâhı doğru olmaz.[4] Son açıklamalarıyla Bağdadî, Zeydiyye,

[3] Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikad* (trc. Osman Demir),İstanbul 2012, s. 199-201.

[4] Abdülkahir el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-fırak (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut

İmamiyye gibi fırkaların bazı konularda İslâm, bazı hükümlerde de İslâm dışı olacağını belirtmektedir. Ancak burada açıkça görüldüğü üzere o, "inanca bid'at katmak" tabirini kullanmak suretiyle tekfire gitmektedir. Bu durum "tekfir" kavramının "doğrudan din dışı kabul etmek" ile "din dışına gitmeye sebebiyet verecek yola girmek" şeklinde tanımlanacak iki farklı uygulamasının bulunduğunu göstermektedir. Bu yaklaşım -aşağıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere- Bağdadî'nin yorumda kendi mezhebini esas aldığı ve -Gazzâlî'nin işaret ettiği şekilde- mezhebinin ortaya koyduğu hususları İslâm olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Nitekim imanına bidat karıştırmak, Zeydiyye veya Dırariyye gibi düşünmek şeklindeki yaklaşım mezhebî kabulleri öncelediğini göstermektedir. Şüphesiz benzer durum karşısında Gazzâlî'nim kendi dışındaki mezheplere bakışında ortaya koyduğu kriter ise şu şekildedir: O yorumlarını ve meseleye bakışlarını tasvip etmediği kimse ve ekollerle alakalı olarak Abdülkahir el-Bağdadî gibi "hata", "bid'at" ve "dalalet" kavramlarını kullanmaktadır. Ancak bu terimler onun açısından tekfire sebebiyet verecek bir fonksiyon icra etmemektedir. Aksine o, "tahtie", "idlal" ve "bid'at" tabirleriyle tekfir etmeyi değil de ahirette cezalandırılmayı kastetmektedir. Dolayısıyla onun perspektifinden hareket edilince dinî konularda farklı yoruma gidenlerin dalalette ya da bid'atte olduklarının söylenmesi mümkündür. Dalalet demesi kendinin bulunduğu yoldan ayrılması, mübtedi demesi ise selef-i salihin kendi dönemlerinde beyan etmedikleri bir şeyi söylemiş ya da gündeme getirmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece o, farklı yaklaşımları, hata, dalalet ve bid'atla nitelendirmekte, ancak bu tabirlerin kullanılması onların tekfir edilmelerine değil, âhirette cezalandırılmalarına sebebiyet vermektedir. Yani bunların hukukî ve cezaî yaptırımları ahirete tekabül etmekle birlikte bu dünyada tekfir edilmeleri gerekmemektedir.[5] Nitekim filozoflar dışındaki Mutezile ve Müşebbihe gibi fırkalar yaptıkları tevilden hareketle hata etmişlerdir. Ancak onlar söz konusu tevillerine rağmen yaptıkları inkâr mesabesinde olmayıp bizzat içtihad seviyesindedir. Nitekim kelime-i tevhidi söyleyip kıbleye dönüp namaz kılan bu tür kimselerin kanlarını ve mallarını helal saymak bir hatadır. Bin kâfirin hayatını bağışlayarak yapılan bir hata, bir müslümanı hacamat ederek yapılan hatadan daha önemsizdir.[6] Dolayısıyla Gazzâlî tevilde hata edenlerin tekfir kapmasına girmeyeceklerini onların kelime-i tevhidi söyleyip kıbleye dönmeleri prensibinden hareket etmektedir. Onların tekfir edilmelerini gerektirecek başka bir delil bulunmadığı sürece dokunulmazlıklarının esas olduğunu vurgulamaktadır.

1990, s. 230-233.

5 *Faysal*, s. 46, 49.

6 *el-İktisad fi'l-i'tikad,* s. 201.

Bu yaklaşım ekollerin kendi dışındaki mezheplerle ilgili tavrın belirlenmesinde önemli katkılar sağlayacak unsurları ihtiva etmektedir. Ancak genel olarak konunun nasıl temellendirildiğine bakıldığında mezhepler tarihi müelliflerinin, mezhepleri tasnif ederken yetmiş üç fırka veya fırkayı naciye rivayetine müracaat ettikleri bilinmektedir. Bu yaklaşım fırkalara bakış yanında onları değerlendirip onlara karşı uygulanacak zihniyeti de beraberinde getirmektedir. Bu nokta da kaçınılmaz olarak hadisin durumuna bakmayı gerekli kılmaktadır. Söz konusu rivayetin birden fazla versiyonu bulunmaktadır ve yapılan çalışmalar birbirinden farklı değerlendirmeleri içermektedir. Nitekim bunlar arasında rivayetin sahih olmadığını ifade edenler bulunmakta olup İbn Hazm ile İbnü'l-Vezir bu isimler içinde yer almaktadır.[7] Gazzâlî'nin bu konudaki tutumunun ise genel olarak tekfir konusuna bakışını yansıtacak tarzdadır. O, söz konusu rivayetlerde nassın zahirinin demek istediğine bakmaksızın farklı versiyonlarının aslında birbirinden zıt bilgiler vermesine rağmen temelde farklı açılardan aynı amaca hizmet ettiklerini düşünmektedir.[8]

O, bu rivayeti değerlendirirken cennete girecek olanları "fırkayı naciye" veya "sıratı müstakîm" kavramlarıyla tanımlamaz. İleride bu kavramların yer aldığı rivayetin farklı bir versiyonunu naklederken o, konuyu Allah'ın rahmetinin genişliği çerçevesinde ele almaktadır. Konuyla bağlantılı iki rivayeti ard arda sıralarken o, şu açıklamalarda bulunmaktadır: birinci rivayette kıyamet günü Hz. Âdem'in zürriyetinden oluşan bin gruptan 999'unun cehenneme gireceği konu edinilmektedir. O, bu rivayetin sahih olduğunu bildirdikten sonra buradaki bir grubun hiç cehenneme uğramadan doğrudan cennete gireceğini, 999'luk grubun ise cehenneme girmekle birlikte orada devamlı olarak kalmayacakları yorumunda bulunmaktadır. Yani o, bu rivayetten hareketle cehenneme uğramadan cennete gireceklerin bir fırkayı oluşturduğunu, diğer 999'un ise cehenneme girdikten sonra cennete gireceklerini bildirmektedir. Büyük çoğunluğun cehenneme gitmesi, orada ebedî olarak kalması anlamına gelmeyip bizzat işlenen günahlar mukabilinde cehenneme gireceklere işaret etmektedir. İkinci olarak Gazzali, "ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır, bunlardan biri kurtuluşa

[7] Rivayetle ilgili değerlendirmeleri yetmiş iki sayısını hakikat olarak kabul edip fırkaların sayısını yetmiş ikiye çıkarmaya çalışanlar ile rivayeti sahih bulmayanlar ve rivayeti dikkate almayanlar şeklinde üç grupta incelenmeye müsaittir. Rivayeti kabul edenler de buradaki sayının hakikati temsil ettiğini düşünenler ile mecaz ve kesretten kinaye olduğunu kabul edenler şeklinde ikiye ayrılmaktadır (geniş bilgi için bk. Mevlüt Özler, *İslâm düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, Nûn Yay., Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XIV sy. 2, s. 152-159).

[8] O, bu rivayeti naklederken tekfirde ilke ne olmalıdır sorusu çerçevesinde aktarmış görünmektedir. Onun naklettiği rivayetlerden biri şu şekildedir: "ümmetim yetmiş küsür fırkaya ayrılacaktır. Zındıklar hariç hepsi cennettedir." Zındıklar da tek bir fırkadır. Gazzâlî burada "ümmetimden ayrılacaktır" lafzıyla Hz. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmeyenin onun ümmetinden olmayacağını ifade etmektedir. Ona göre söz konusu zındıklar da İslâm filozoflarıdır (*Faysal,* s. 53-54).

erecektir" anlamındaki rivayeti nakletmektedir. Ancak bu rivayetin sıhhati konusunda herhangi bir şey söylemeden yalnız Âdem aleyhisselamın zürriyeti üzerinden anlatılana sahih demektedir. Bundan başka o, bu rivayetin değişik şekilleri bulunduğunu, kimisinde kurtuluşa erecek, kimisinde de helak olacak fırkanın tek olmasının gündeme geldiğine işaret etmektedir. Kurtuluşa erecek olanın anlamı ateşe maruz olmayan ve şefaate muhtaç bulunmayandır. Yukarıda nakledilen "zındıklar hariç diğerleri cennettedir" şeklindeki rivayetteki zındıklar da bir fırkadır. Gazzâlî bir birine zıt manalar ihtiva eden bu şekildeki iki rivayeti telif etme yoluna giderek her birinin sahih olabileceğini söylemektedir. Dolayısıyla bunlardan helâke uğrayacak olan fırkanın bir tane olması, bunun cehennemde ebedî olarak kalacağına işaret etmektedir. Helakten sonra kurtuluş ümidi olmadığından helake uğrayanın cehennemden çıkıp kurtuluşa ermesi mümkün değildir. Kurtuluşa erecek olan bir fırka da hesapsız ve şefaate muhtaç olmadan cennete girendir. Böylece helake uğrayacak fırka ile kurtuluşa erecek fırkanın tek olması, insanlar arasından bir grubun doğrudan cennete, bir grubun da ebedî olarak cehenneme gireceğini haber vermektedir. İnançları konusunda bid'atte ve hatada olanlar yaptıkları kadar cehennemde kalıp oradan çıkacaklardır**.** Ebedî cehennemde olanlar ise Hz. Peygamberi tekzip eden veya bir maslahattan hareketle onu tekzip etmeyi caiz görenlerdir.[9] Bu söylemleriyle o, -yukarıda da ifade ettiğimiz üzere- küfrün veya tekfirin Hz. Peygamber'in Peygamberliğini veya söylediklerini tasdik edilmemesine bağlamaktadır. Nitekim bu rivayetten hareketle o, mutlak zındığın filozoflar olduğunu ve onların yeniden yaradılışın (meadın) ve yaratıcının aslını inkâr ettiklerini, dolayısıyla Hz. Peygamber'in nübüvvetini itiraf etmediklerini dile getirmektedir. Yine onlar ölümü mahza yokluk, âlemi ise yaratıcısı olmaksızın kendi başına bu şekilde ezelî olduğunu iddia ederler. Bu durum da onların Allah'a ve ahiret gününe inanmadıklarını, Peygamberlerin karışıklığa sebebiyet verdiği şeklindeki bir anlayışı tercih ettiklerini ortaya çıkmaktadır. Bütün bu yaklaşımlar da Gazzalî'ye göre filozofların İslâm ümmetine nispet edilmelerini imkânsız kılmaktadır.

Gazzâlî'nin bakış açısı -felsefeye karşı tavrı ayrı değerlendirilmek üzere bir kenara bırakılarak- incelendiğinde, aslında onun tekfire müracaat etmek istemeyen bir yaklaşım içinde bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu yöneliş onun cehennemlik ve cennetlikleri tasvir eden rivayetleri, rahmetin genişliği çerçevesinde yorumlamasına vesile olmuştur. Bundan ötürü o, kendi dışındaki mezhepleri ele alırken-Abdülkahir el-Bağdadî örneğinde görüldüğü üzere- kurtuluşa erecek fırkanın bir tane olması anlayışından hareket etmemiştir. Ancak genelde o, üzerinde durduğu konuyla ilgili hadislere müracaat ederken titizlikle hadislerin sıhhatini incelemek şeklinde bir yönteme de müracaat etmemiştir. Bunun yerine

9 *Faysal*, s. 73-74, 76.

kendi fikrini destekleyecek rivayeti katı lafızcı bir yola girmeksizin nakletmiş, yorumlanmasında da ihtilaf gibi görünen noktaları telif etmeye çalışmıştır. Bu tür konular ele alınırken kitaplar genelde Mu'tezile'yle ilgili olarak "ümmetimin Mecusîleridir.." anlamındaki rivayete yer verdikleri halde Gazzâlî bu yaklaşımı benimsemediğinden olmalı ki böyle bir açıklamayı gündeme getirmemiştir. Bu şekildeki anlatım tarzı da onun teoride bahsetmiş olduğu mezhep taasuubu ve taklidinden kaçınacak bir yöntem takip ettiğini göstermektedir.

Farklı yoruma gitmenin temelindeki esaslardan biri de yorumlama, yani te'vil meselesidir. Bu amaçla bu tutumu da yakından incelemek gerekir. Hangi durumlarda te'vile gidilebilir? Ve te'vile müracaatta ilke ne olmalıdır? Yapılan te'vilden ötürü tekfire gitmenin sebeplerinden biri te'vilde yapılan yanlışlıklardır. Diğer bir ifadeyle te'vil neticesinde bir birlerinden farklı sonuçlara ulaşmak, mezheplerin birbirlerine karşı takındıkları tavrı belirlemektedir. Meseleye bu açıdan bakılması gereğine inanan Gazzâlî, te'vilin kaçınılmaz olduğunu, te'vile karşı çıkan Ahmed b. Hanbel'in bile te'vil yapmak durumunda kaldığını ifade etmektedir. Ancak te'vile giderken uygulanacak ilkeler önemlidir. Bu açıdan o, varlığın zatî, hissî, hayalî, aklî ve şibhî şeklinde beşe ayrıldığını gündeme getirmektedir. Te'vil yapılırken bu varlık çeşitlerinin dikkate alınması önemlidir. **Zatî** varlık, sübutu imkânsız olursa **hissî** varlığa geçilir. Hissî varlık sabit olursa, bundan sonraki varlığa geçilmesi doğru değildir. **Hissî** varlığın sübutu mümkün olmazsa **hayalî** ve **aklî** varlığa geçilir. Bunların sübutu mümkün olmazsa **şibhî** ve mecazî varlıkta karar kılınır. Delile dayanan bir zaruret bulunmadıkça bir dereceden onu takip eden diğer dereceye geçilmesine müsaade edilmez. Bundan başka o, bazı kimselerin burhan-ı katıya başvurmaksızın galib bir zandan hareketle te'vile kalkıştıklarını dile getirdikten sonra bunlara aynı tarzda muamelede bulunup hemen tekfir edilmelerinin doğru olmadığını söylemektedir. Bu konularda doğru hükme varabilmek için istidlale başvurmak gerekmektedir ki inanç esaslarına ve önemli dinî ilkelere tekabül etmeyen meselelerde yapılan te'vilden ötürü tekfire müracaat etmek, doğru bir yaklaşım tarzını temsil etmemektedir. Dolayısıyla te'vilde hata yapan kimseye karşı uygulanacak metot onun tekfir edilmesi şeklinde olmamalıdır. Bütün bu konularda kişinin dokunulmazlığını sağlayan şey, kelime-i tevhidi söylemesi ve ehli kıbleden olmasıdır.

Bu çerçeveden sonra meselenin örnek üzerinden anlaşılmasını sağlamak amacıyla Eş'arî mezhebine mensup bulunan Gazzâlî'nin[10] kendi mezhebi dışındaki diğer mezhepleri nasıl değerlendirdiğini anlamak amacıyla Mu'tezile ve Şia'yla ilgili yorumlarına bakmak anlamlı olacaktır.

[10] Genel kabul olarak Gazzâlî Eş'arîyye mensup bir âlim olarak kabul edildiği halde onun Eş'arî olmadığına dair görüşler de vardır. Geniş bilgi için bk. Richard M. Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite*

Mutezile Tekfir Edilmeli mi?

Gazzâlî'ye göre, Mu'tezile zannı galiple hareket ederek ru'yetullahı kabul etmediğinden ötürü bid'ate düşmüş bir mezheptir.[11] Bu düşüncesiyle birlikte o, onların sıklıkla eleştirilen sıfatlar konusundaki tutumunu ele alarak bundan ötürü tekfir edilip edilmeyeceğini incelemektedir. Mu'tezile Allah'ın tüm malumat hakkında âlim, tüm mümkinat konusunda kâdir olduğunu düşündüğünden O'nun zaid bir sıfatla değil de zatıyla âlim olduğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşımı da Mutezile'nin, Eş'arîyye'den farklı sıfat anlayışına sahip olduğunu ortaya koymaktadır, hatta bu tavırlarıyla onlar, felsefeye yaklaşmışlardır. Ancak böyle bir sıfat anlayışına sahip olam onların tekfir edilmesini gerektirir mi?. Gazzâlî selefi Abdülkahir el-Bağdadî'den ayrılarak onların tekfir edilmesini ve bundan hareketle şiddete maruz kalmalarını doğru bulmaz. Bu amaçla o meseleyi şu soruları sorarak izah etmeye çalışır: sıfat zattır demek ile sıfat zat üzerine ilave bir manadır demek arasında ne fark vardır? Meseleyi ele alış yöntemlerinden ve Allah'ın sıfatlarını ispat veya nefyetmeyle ilgili istidlalden hangisi daha değerli ve önemlidir? Eğer bir kimse Mu'tezile'yi onlar tek olan zattan ilim, kudret ve hayat sıfatının ortaya çıktığını zannettiklerinden dolayı tekfir ettiğini ve şiddet uyguladığını söylerse, ona bu hususta Mu'tezile'yi Eş'arîyye'den farklılaştıran nedir? diye sorulur. Nitekim Eş'arîyye kelâm sıfatını yorumlarken kelâma Allah'ın zatıyla kaim bir sıfat tanımını yapmaktadır. Aslında Eş'arîyye çerçevesinden baktığımızda kelâm sıfatı tek olmakla birlikte Tevrat, İncil, Zebur ve Kur'an şeklinde birbirinden farklı görünümleri bulunduğu bilinmektedir. Bundan başka aynı kelâmın, emir, nehiy, haber ve istihbar şekilleri de vardır. Bütün bu görünümler tek olan sıfatın farklı hakikatleri değil mi? deriz ve buna karşı hayır denilmesi imkânsızdır. O zaman Mu'tezile'nin tek olan zatta farklı sıfatlar şeklindeki yorumu ile Eş'arîyye'nin tek kelâm sıfatının farklı görünümleri arasında herhangi bir fark bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu yaklaşım da Mu'tezile'nin tekfir edilmesinin doğru bir tavır olmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte o, yukarıda ortaya koyduğu istidlal metodunu anlamayan kimseyi nazar ehli değil de mukallid olarak değerlendirmektedir. Söz konusu kimseler, yukarıdaki izahları kavrayamadıklarından ötürü hala aynı duruşlarını devam ettirirlerse -Gazzâlî'nin üzerinde durduğu mezhep taassubu ve taklidinden dolayı- tekfire giderler. Çünkü Mu'tezile ile Eş'arîyye arasındaki fark, her ikisinin istidlalleri neticesinde hakikatin iki farklı şekline ulaşmalarından kaynaklanmaktadır, dolayısıyla bunlardan birini hakikat, diğerini küfür olduğunu kabul etmek, aslında tenakuzdan başka bir şey değildir. Sıfat konusu ve özellikle zat sıfat ilişkisi hususunda ortaya konulan kanaatin temelinde doğrudan nass değil de bizzat istidlal

School, Duka University Press, 1994.

11 *Faysal*, s. 58.

vardır. Bundan dolayı elde edilen neticelerin birini hakikat diye kabul edip farklı düşünceyi tekfir etmek, hakikatin bir nazar ehlinde temsil edildiğini ifade etmek demektir ki bu da böyle bir kimseyi hatadan masum peygamber seviyesine çıkarmak anlamına gelmektedir. Yine kişi nazar yöntemi kullanarak elde ettiği sonucu hakikat diye ilan edip kendisinin taklid edilmesini gerekli görürse kendi içinde tenakuza düşmüş olur.[12]

İmamet Anlayışından Ötürü Şia Tekfir Edilir mi?

Mu'tezile'den sonra Gazzâlî'nin Şia konusundaki değerlendirmesi de şöyledir: Bazı fıkhî konular ile imamet ve sahabeyle ilgili hususlarda hata edenler bid'attedirler, ancak imamın tayini ve şartları gibi konularda hataya düşmek, tekfiri gerektirir mi? sorusuna sağlıklı bir şekilde cevap verebilmek için konuyla ilgili aşağıdaki hususları incelemek anlamlı olacaktır. Bu konudaki dikkate alınması gereken şey, yapılan yorum ve görüşlerin dine zarar verip vermediğinin ortaya konmasıdır. Bundan ötürü söylenen söz veya kanaat getirilen fikrin dine zarar verip vermediği noktasının tahlil edilmesi gerekmektedir. Eğer dine vereceği zarar büyük değilse o zaman mesele kolaydır, söylenen söz çok batıl ve yakışıksız da olsa tekfiri gerektirmez. Bu anlamda İmamiyye'nin mehdi beklemesi iyi bir örnek oluşturmaktadır. Onlara göre imam Serdap'ta gizlenmiş olup çıkması beklenmektedir bu hükmün yalan ve batıl olduğu ortadadır, çok kötü ve zararlı olduğundan şüphe edilmemekle birlikte zararı dine değil buna inanan -Gazzâlî'nin deyimiyle ahmak- kimseyedir. Dolayısıyla bunun batıl bir mesele olduğundan şüphe edilmemekle birlikte tekfiri gerektirdiği söylenemez.[13] Bu şekildeki yorum ve kararın gerekçesini anlamak için konunun ayrıntısına girerek kişilerin inançlarını incelemek yerinde olacaktır. Mesela "imamet Ehli beytin hakkıdır" diyen kişi hakkında sağlıklı bir karara varabilmek için onun beyanlarından hareketle küfre girip girmediği hakkında karar vermek gerekmektedir. Yine bir kimse "imam bugün de Ehli beyitten çıkan kişinin işidir" diye inansa "ilk asırda bu konuda hak sahibi Hz. Ali'ydi, fakat haksız olarak ona imamet verilmedi", ayrıca "imam hata ve sürçmelerden masumdur" diye kanaat getirse bu kişinin bahsi geçen hususlardaki kanaatlerine biraz daha yakından bakıp iyi bir tahlilini yapmak yerinde olur. Bunlardan hata, sürçme, küçük ve büyük günahlardan korunmuş olmak gibi vasıflar normalde peygamberliğin özelliklerinden olduğu halde "imam masumdur" diyerek Peygamber'in niteliğini Peygamber'den başkasına atfetmek tekfiri gerektirir mi? diye sorulduğunda Gazzâlî'nin cevabı açık ve net olarak tekfir edilemeyeceği şeklindedir. Nitekim tekfir Peygamber'den sonra başka birinin Peygamber olduğunun söylenmesi durumunda söz konusu

[12] *Faysal*, s. 25-26.

[13] *Faysal*, s. 64.

olmaktadır. Peygamber'den sonra başka birinin Peygamber olduğunun iddia edilmesi ya da Hz. Peygamber'in getirdiği mesajların neshedildiğinin söylenmesi, tekfiri gerektirdiği halde Peygamber'in ismet sıfatının başka birine verilmesi tekfir sebebi değildir. Çünkü bu vasfın peygambere aidiyeti, Peygamberliği ispat konumunda bir mesele değildir. Nitekim "Âdem Rabbine âsî oldu" anlamındaki Tâhâ suresi 21. âyetten hareketle Eş'arîyye mezhebinden bazıları Peygamberlerin küçük günahlardan korunmuş olduklarını kabul etmemektedirler. Dolayısıyla ismet sıfatının Peygamber'den başkasına verilmesi tekfire konu olacak bir yaklaşımı temsil etmez. Bundan başka bu hususla bağlantılı diğer bir mesele de bir kimse fasık birinin fısktan korunmuş ve itaatkâr olduğuna inandığında işlemiş olduğu hata, aynı kimsenin itaatkâr birinin fasık, fesat ve kötülük ehli olduğunu kabul ettiğinde düştüğü hatadan daha büyük değildir. Dolayısıyla Gazzâli bu noktada kişilerin günahkâr birine masumdur diyerek düştükleri hatanın güvenilir bir kimseye günahkâr demeleri mesabesinde olduğunu belirtmektedir. Bundan başka aynı inanç sahiplerinin imamet Hz. Ali'nin hakkı olduğunu ileri sürerek Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer ve diğer sahabilerin fasık olduğunu ileri sürmeleri, onlar hakkında tekfiri gerektirir mi? sorusunu da cevaplandırmak gerekmektedir. Böyle düşünen kimse, ümmetin icmaına muhalefet ettiğinden günahkâr ve hatalı olduğunda şüphe bulunmamakla birlikte kâfir olduğu söylenemez. Çünkü Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in önemli sahabilerden olduklarında şüphe bulunmamakla birlikte bunların durum ve konumları doğrudan dinin erkânını ilgilendirmemektedir. Dolayısıyla onlar hakkında yanılmak ve yanlış karara varmak hatayı gündeme getirdiği halde tekfiri gündeme getirmez.[14] Bundan ötürü bu kimsenin devlet başkanının direktifiyle bid'at ve dalaletinden vazgeçirilmesi temin edilmeye çalışılır. Ancak söz konusu kimsenin dinin diğer konularındaki durumu da önemli olup Batınîlerin ilahiyat, haşr, cennet ve cehennem konusundaki fikirlerini kabul etmediği sürece yukarıdaki hüküm geçerlidir. Bütün bu öncüllerden hareketle Gazzâlî imameti kabul eden Şia mensuplarının hata ettiği, ahmakça bir şeye yöneldiğinin söylenmesi mümkün olduğu halde tekfir edilmelerinin doğru olmadığını ifade etmektedir. Yani imamete inanmakla birlikte dinin diğer konularında Hz. Peygamber'i tekzip etme veya Kur'an-ı Kerîm'deki herhangi bir konuyu kabul etmeme veya batınî te'vili benimseme şeklinde bir yöntem kabul etmedikleri sürece Şia mensuplarının tekfir edilmeleri doğru değildir.

Kimler Tekfir Edilir?

Onun perspektifinden tekfir edilmeyecekler incelendikten sonra tekfirin daha iyi anlaşılması açısından kimler tekfir edilir? sorusunun cevabını aramak uygun olacaktır. Gazzâlî'nin dönemindeki tekfir dairesine girecek gruplara

[14] Gazzali, *Fedâihu'l-batıniyye* (trc. Avni İlhan), Ankara 1993, s. 91-92.

bakıldığında **ilk sırayı** Kur'ân-ı Kerîm'in küfrüne hükmettiği diğer din mensupları gelmektedir. Bunlar arasında da Yahudiler, Hıristiyanlar, Mecusiler ve putperestler vardır. **İkinci** gruba nübüvveti inkâr eden Berahime ile âlemin yaratıcısını kabul etmeyen Dehriyye girmektedir. **Üçüncü grup** yaratıcıyı ve peygamberi tasdik etmekle birlikte şeri nasslara aykırı şeylere inanlardan oluşmaktadırlar. Bu kategori altındaki kimseler Peygamber'e inanmakla birlikte-halkın hakkı anlama kapasitesi kısıtlı olduğundan- peygamberlerin büyük çoğunluğunun anlayacağı şeyi dile getirip tam manasıyla hakkı ifade edemediklerini düşünmektedirler. Dolayısıyla filozoflar Kur'an-ı Kerîm'in hakkı ifade etmeyip halkın anlayabileceği sembolik bir manası bulunduğunu, kendilerinin ise hakikatin gerçek anlamda ifade edicisi olduklarını iddia etmektedirler. Bu açıdan onlar kendilerini peygamberin üstünde gördüklerinden ötürü üç hususta tekfir edilmektedirler.[15] Böylece Gazzâlî filozofların din dilini hafife aldığını, yine onların doğrudan Kur›an-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'i inkar etmeseler de her ikisinin de gerçek değerini düşürdüklerinden ötürü tekfir edilmeleri gerektiğini ifade etmektedir. Yani ona göre filozoflar görünürde tasdik şartını yerine getirmekle birlikte yaptıkları yorum ve İslâm'ın yeni anlatım biçimi konusunda bir mezhep mensubunun yaklaşımın ötesinde bulunduklarını düşünmektedir. Bundan dolayı onlar Peygamberi tasdik eden konumu dışına çıkmışlardır. Gazzâlî, diğer din mensuplarını da kendi içinde üç grup olarak incelenmeye müsait olduklarını ifade etmektedir. Bunlardan

İlk gruptakiler Hz. Peygamber'in peygamberliğini duymayanlardır ki bunlar kâfir olmadıklarından mazurdurlar.

İkinci grup, Hz. Peygamber'in ismini ve niteliklerini duyup kabul etmeyenlerdir. Bunlar ya müslümanlarla aynı bölgede ya da müslümanlara komşu yaşadıklarından Hz. Peygamber'den haberdar oldukları ve onun Peygamberliğini kabul etmedikleri kesinleştiğinden ötürü kâfirdirler.

Üçüncü grup söz konusu iki grup arasında kalan ve Hz. Peygamber'in ismini duydukları halde sıfatlarını ve niteliklerini duymayanlardır. Hatta bunlar çocukluklarından itibaren Hz. Peygamber'i yalancı ya da "Peygamberlik iddia etmiştir" gibi yanlış bilgiyle tanıyanlardır. Bunlar ilk gruptaki duymayanlar kategorisinde değerlendirilirler. Çünkü Peygamber'in vasıflarını gerçek haliyle değil de zıtlarıyla birlikte duymak, onların Hz. Peygamber'i bulmak amacıyla düşünmeye yönelmelerini engellemektedir.[16] Bu açıklamalardan hareketle meseleyi güncellediğimizde diğer din mensuplarının bilmeme yanında dezenformasyon ya da

[15] *el-İktisad*, s. 201-202.

[16] *Faysal*, s. 75.

bilgi kirliliği gibi sebeplerden hareketle fetret ehli denilebilecek kategori içinde değerlendirilmeye müsait oldukları anlaşılmaktadır.

İslâm dışı diğer din mensuplarından sonra İslâm içi mezhep kategorisine girmeyen ve özellikle Hz. Peygamber'in getirdiklerini tasdik etmediklerini düşündüğü grup ise filozoflar ile Batınıyye'dir. Gazzâlî filozofların üç hususta düşüncelerinden ötürü tekfire düştükleri kanaatindedir. Onların yorumları ve gündeme getirdikleri hususların te'vil kapsamında değerlendirilmesi mümkün değildir. Bundan ötürü o, hakkında açık nass bulunan konuları kabul etmediklerinden dolayı onların dine zarar verdiğini şu şekilde izah etmektedir: bu kişilerin önüne Kur'an âyetleri konduğunda onlar insan zihninin aklî lezzetleri idrak edemediğinden ötürü hissî lezzetlerin örnek verildiğini savunurlar ki bu apaçık küfürdür. Bunu iddia etmek şeriatın faydalarını ortadan kaldırmak, Kur'an'ın nuru ile doğru yola erişme kapısını kapatmak ve peygamberlerin sözünün doğruluğundan uzaklaşmaktır. Böylece onlar, bazı menfaatler nedeniyle yalan söylemeyi mümkün gördüklerinden sözlerine olan güveni ortadan kaldırmışlardır. Bu durum da onlardan gelen sözlerin ve yorumları yalan olduğunu ve bunu bir maslahattan ötürü söylediklerini akla getirmektedir.[17] Bu yaklaşım hem Kur'an-ı Kerîm hidayet kaynağı olmasını engellemekte, hem de peygamber'in hakikati söyleme kapasitesini yok saymak manasına gelmektedir.

Biri çıkıp derse ki siz İslâm filozoflarının görüşlerini ayrıntılı olarak anlattınız onların kâfir olduğunu onlar gibi inananları öldürmek gerektiğini kesin olarak söyleyebilir misiniz? Gazzâli burada İslâm filozoflarının üç hususta küfre düştüklerini ısrarla gündeme getirip Peygamber'i inkâr ettiklerini söylemekle birlikte öldürülmeleri gerektiğini dile getirmemektedir. Bir manada o, felsefenin İslâm'la bağdaşan ve bağdaşmayan yönlerini konu edinip Farabî ve İbn Sînâ'nın sonuçlarından üç tanesinin hiçbir şekilde İslâm'la bağdaşmayacağı kanaatindedir. Özellikle onların peygamberlerin maslahat gereği konuları halkın anlayabileceği şekilde sembolik olarak ifade ettiklerini söylemeleri, müslümanlardan hiçbir grup tarafından kabul edilecek bir yorum değildir. Bu da şüphesiz apaçık bir küfürdür. Ancak o, filozofların tekfir edilmesi gerektiğini ileri sürmekle birlikte kendi görüşünü -*Tehafüt* buna uygun bir kitap olmadığından orada anlatmayıp- *Faysalü't-tefrika*'da inceleyeceğini bildirmektedir.[18] Böylece o, *Tehafüt*'te birbirinden farklı tekfir çeşitleri bulunduğuna göndermede bulunup nihaî kararını söylemeksizin meseleyi başka bir kitabına yönlendirmektedir. Kitabını sona erdirirken filozofların tekfir edilip edilmemeleri konusunda nihaî değerlendirilmesini yapmaması ve tekfirin hukukî boyutuyla alakalı olarak sorunun cevabını

[17] Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd* (trc. Osman Demir), İstanbul 2012, s. 202.

[18] Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (trc. Mahmur Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005, s. 224, 226.

"öldürülmelidir" diye vermemesi, onun görüş ve yorumlarının değişik perspektiflerden incelenmesine zemin hazırlamıştır.

Dolayısıyla Gazzâlî'nin mezhep içinde ve İslâm mezheplerinin birbirlerine karşı tekfirinin yanlış olduğunu çok açık ve net bir şekilde söylemesine rağmen İbn Sina gibi filozofları tekfir ettiği anlaşılmaktadır. Onun felsefeye karşı tavrının sebeplerini anlamak, geniş çaplı olarak meselenin tahlil ve analizinin yapılmasını gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle bunun değerlendirilmesi ve sebeplerinin açıklanması, tebliğ sınırlarını aşacak boyutta olduğundan müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir. Bununla birlikte Gazzâlî'nin filozoflara karşı takınmış olduğu tavır, bu amaçla kaleme aldığı eseri *Tehafü*t'ün başındaki açıklamalarından takip edildiğinde ipuçları verecek mahiyette bilgilere ulaşılmaktadırr. Her ne kadar onların tekfir edilmesinde Hz. Peygamber'in getirdiği Kur'an-ı Kerîm'in dikkate alınmaması gibi dinî sebepler ön plana çıksa da onların toplumsal gidişatta vermiş oldukları zarardan hareketle tekfir edildikleri, daha güçlü bir saik olarak ön plana çıkmaktadır. Nitekim onlardan bahsederken kullanmış olduğu nitelemelerde bu durum çok açık bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. İbn Sina gibi filozoflar Aristotales gibi antik çağ filozoflarını takip etmede ve onların aklî güçlerini, yöntemlerinin güzelliğini, geometri, mantık, fizik ve metafizik konularındaki bilgilerinin inceliğini, üstün zekâ ve anlayışa sahip olmalarını ve meseleleri çözmedeki üstün kabiliyetlerini abartarak anlatmaktadırlar. Diğer taraftan onlar, bu filozofların birçok fazilete sahip olmakla birlikte ortaya koydukları hususların şeriatları ve inançları inkâr ettiklerini görmezden gelmektedirler. Dolayısıyla İslâm filozofları taklit ettikleri filozofları kendilerine uygun görünce faziletliler topluluğunda yer almak ve atalarının diniyle yetinmeyip onu küçümsemek suretiyle küfre girmişlerdir. Böylece onlar hakkı taklitten ayrılmanın zerafet gösterisi, batılı taklit etmenin de güzellik olduğunu zannederek bir taklitten öbürüne geçmenin budalalık ve aptallığını fark etmemişlerdir. Herhangi bir bilgi ve araştırmaya dayanmaksızın bâtılı taklide koşanın seviyesinden daha düşük hangi seviye olabilir?!. Halkın en budalası bile bu onur kırıcı çukura düşmekten uzaktır. Çünkü onların mayasında sapıklara benzeyerek zarif görünme sevdası yoktur. Budalalık kurtuluşa keskin zekâdan, körlük de selamete şaşı bakmaktan daha yakındır. Bu kalın kafalıların nabzının ahmaklıkla çarptığını görünce bu kitabı yazmayı bir görev bildim.[19] Meselâ Farabi'nin şu sözleri de Gazzâlî'nin bahsettiği hayranlık ve taklidi gösterecek mahiyettedir: "Aristo zamanında teorik ve pratik olarak felsefe, daha fazla araştırma yapılacak konu kalmaksızın nihai olarak mükemmelliğe ulaşmıştır, sonrasında da bu felsefe mutlak elitler olan filozoflara burhan yoluyla aktarılmış ve öğretilmiştir." Bu *cümlede özetlenen değerlendirmeden ötürü* Gazzâlî, onlar peygamberlerin öğretilerini taklid etmeyi reddettikleri halde

[19] *Tehâfüt*, s. 2-3.

antik filozofların öğretilerine kolayca boyun eğmişler ve "bütün bunların sadece akılla temellendirildiği ve kanıtlandığını düşündüklerinden" eleştirmeden doğrudan kabul etme yoluna gitmişlerdir demektedir.[20] Bundan başka Gazzâli *Munkiz*'da filozofların antik hocalarını ve felsefecileri nasıl takip ettiklerini şu şekilde tasvir etmektedir: matematiğin inceliklerini mütalaa eden kimseler bu ilimlere karşı oluşan hayranlığı, filozoflara karşı güvenlerinin pekişmesine doğru yönlendirmişlerdir. Bundan dolayı onlar, filozofların bütün söylediklerini düşünmeksizin mutlak olarak taklide gidenlerdir, hatta onlar filozofların Allah'a karşı ve aynı şekilde şeriata karşı hor gördükleri hususları fark edemez hale gelmişlerdir. Böylece taklidleri neticesinde onlar *âdetâ* "Din, hak bir şey olsaydı matematikte yüksek mertebelere ulaşan bu kimselere gizli kalmazdı" demektedirler. Böylece onların inkârını öğrenen kimse gerçeğin dini ret ve inkâr olduğuna kanaat getirmektedir ki bu da *küfre düşmek*ten başka bir işe yaramamaktadır. Bu mazeretten hareketle hakikatten sapmış nice kimse gördüm.[21] Böylece Gazzâlî felsefeyle ilgilenen kimselerin hakikatin ne olduğunu bilmek istemelerinin tarafsız bir araştırma olmadığı kanaatindedir. Bilakis *İslâm filozoflarının* felsefecileri uzman olarak görmeleri ve hayranlıkları, onların doğrudan dine karşı olan hususlardaki fikirlerini bile almalarına götürmüştür. Böylece onlar uzman ve entelektüel olarak gördükleri felsefecilerle aynı seviyeye gelerek kendilerini sosyal ve entelektüel ortamlarda onlarla bir görmeyi arzulamışlardır.[22]

İslâm filozoflarıyla ilgili bu ve benzeri tasvirler, Gazzâlî çerçevesinden onların görüşlerinin diğer mezheplerin İslâm'la ilgili yorumları seviyesinde olmadığını ortaya koymaktadır. Bu açıdan Gazzalî, onların zekâ ve yetenek yönünden üstün olmakla birlikte dini, hakikat olarak görmemelerinden ötürü İslâm'a zarar verdiklerini düşünmektedir. Yine onlar, halk ve toplumla kaynaşmayı küçümseyen ve toplumun inanç ve değer yargılarını hiçe sayanlardır. Hatta o, onlara karşı kesin olarak inandıkları delil ve ilkelerin geçersizliğini ortaya koyarken bazen Mu'tezile, bazen Kerramiyye, bazen de Vakıfiyye'den destek alarak hareket edeceğini dile getirmektedir. Böylece o, söz konusu meselede tek bir mezhebe bağlı kalmayıp bütün mezhepleri onlara karşı tek bir mezhep gibi kullanacağını ifade etmektedir. Diğer mezhepler ayrıntıda farklı düşünseler de İslâm'ın temel inanç ve usulünde ittifak etmektedirler, filozoflar ise dinin temel ilkelerine saldırmaktadırlar. Onların mevcut durumu, rahatsızlık verici

[20] Farabî'nin hayranlığı Kur'an-ı Kerîm'de "ilimde derinleşmiş olanlar " anlamındaki âyete benzemektedir (geniş bilgi için bk. Richard Frank, "al-Ghazali on Taqlid", *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam* (ed. Dimitri Gutas), Ashgata 2005, s. 245-246, dipnot 76).

[21] Gazzâlî, el-*Munkızu mine'd-dalâl* (Ahmet Suphi Furat), İstanbul Şamil Yayınevi, s. 51.

[22] Yine Gazzâlî antik filozoflara benzemek isteyen nice gruplar gördüm ki Platon, Aristo ve filozoflardan mükemmel farz edilenleri *taklid* ederek küfrü savunmuşlardır (geniş bilgi için bk. Richard Frank, " al-Ghazali on Taqlid", s. 247, dipnot 77).

olduğundan ve sıkıntı anlarında kin ve nefret ortadan kalkarak birlik olunması[23] gerektiğinden felsefe tehlikesi karşısında bütün mezhep ve fırkalar yek-vücud gibi hareket etmelidir. Bu yaklaşım ve ifadeler de felsefenin Gazzâlî ve toplum nezdindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir. Yine onlar mantığın metafizik için gerekli ve kaçınılmaz olduğunu vurgularken mantığı bilme açısından kendilerinin üstün olduklarına öyle inanmışlar ki bu sırada mevcut yaklaşımın İslâmî ilimler içinde bulunduğunun farkına bile varmamışlardır. Dolayısıyla Gzzâlî'ye göre bu durum, onların hayranlıklarının derecesini göstermesi açısından önemlidir. Bu açıdan konuyla alakalı olarak o, kıt akıllı olduğu halde zeki görünmek isteyen biri mantık adını duyduğu zaman onun sadece filozofların bildiği kelâmcıların bilmediği ilginç bir ilim olduğunu zanneder[24] ifadesini kullanmaktadır. Bu yaklaşımları neticesinde onlar haşrın cismaniliği, Allah'ın küllîleri bilmediği ve âlemin ezeliliği konularında peygamberi inkâr etmişlerdir. Onların elde ettikleri neticelerin te'vil şeklinde değerlendirilmesi imkânsızdır. Özellikle haşrın Kur'ân-ı Kerîm'de cismanî anlatılmasını "halkın başka türlü anlaması mümkün olmadığından böyle anlatılmıştır" diye düşünmek, hem Peygamber'i hem de Kur'ân-ı Kerîm yalanlamak demektir. Özetle tekfiri gerektiren şeyin dini ve peygamberi peygamberin Allah'tan getirdiklerini yalanlamak olduğu ilkesinden hareket edildiğinde, filozofların dolaylı olarak ve aynı zamanda Kur'an-ı Kerîm'i de yalanladıkları anlaşılmaktadır.

Gazzâlî'nin bu konuda meseleyi vaz ederken "bir şeyin dine zarar verdiği belli ise o şeyin veya düşünce sahibinin tekfir edilmesi, dinî gerekliliklerden birini oluşturmaktadır" şeklindeki perspektifti devreye soktuğu anlaşılmaktadır. Aynı çerçeveden olmak üzere o, dinde ibahayı tercih eden mutasavvıfaya ve Batıniyye'ye karşı da aynı yaklaşımı sergilemektedir. Nitekim mutasavvıf olduğunu söyleyip Allah ile kendi arasında artık namaz kılmanın düştüğü, şarap içmek ve günah işlemek, sultanın malını yemek gibi hususların kendisine mübah olduğunu düşünen kimsenin -her ne kadar cehennemde ebedî olacağına dair hükme varmada istidlal edilmiş olsa da- katlinin vücubunda hiçbir şüphe yoktur. Böyle bir kimsenin katledilmesi yüz kâfiri katletmekten daha faziletlidir. Çünkü bu kimsenin dine verdiği zarar, herhangi bir kâfirin verdiği zarardan çok daha büyüktür. Bu kişi bu tavrıyla kapatılmayacak ibaha kapısını açmıştır. Hatta bu kimsenin dine verdiği zarar mutlak ibaha hükmünü kabul edenden çok daha büyüktür. Nitekim mutlak ibahayı kabul eden kimse kendi küfrünü ortaya koyduğundan kendisine rağbeti engellemektedir. İbahaya yönelen kimse ise şeriattan hareket ederek şeriatı yok etmektedir. Hatta onlar bu gibi fiillerin umum için yasak olduğunu düşündüklerinden kendileri bu tür tavırlarından dolayı günaha girmediklerini

[23] *Tehâfüt*, s. 9.

[24] *Tehâfüt*, s. 11.

zannetmektedirler. Belki onlar görünürde dünyaya yaklaştıkları ve günaha girdikleri halde batınen günah işlemekten uzak olduklarına inanmaktadırlar.[25] Yukarıdaki açıklamalardan Gazzâlî'nin normal şartlarda te'vildeki hatayı tolere etme taraftarı olmakla birlikte her türlü te'vile müsamaha göstermek gibi bir yaklaşım içinde olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim filozoflara ve ibaha tavrına karşı yaklaşımı bunu göstermektedir. Bu amaçla o, mütevatir nassa karşı çıkan kimse te'vil yaptığını iddia ederse ve yaptığı te'vil yakından ve uzaktan dil kaidelerivle ilgisi bulunmazsa bu durumda bu kişi tekfire düşmektedir. Bu yaklaşım içindeki kimse her ne kadar kendisini te'vilci zannetse de aslında yalancıdır. Bu noktanın yansıması bazı Batınîlerin yaklaşımında ortaya çıkmaktadır.[26] Ancak tevatüre ulaşmış konularda da bu hükme tevatürün durumuna göre varılır.

Sonuç:

Bütün bu anlatımlardan sonra tekfirin tehlike ve engellerinden bahsedilirken amacın kesinlikle tekfiri tamamen devreden çıkarmak şeklinde bir hedefinin olmadığının altının çizilmesi gerekmektedir. Dinden çıkmanın İslâm'ın mutlak hükümlerinin ihlal edilmesi ya da İslâm akîdesinin ana unsurlarını yok sayılması durumunda devreye girmektedir. Bu amaçla kâfir, mümin kimsenin zıddı bir pozisyondadır ve küfür tanımlanırken iman tanımı üzerinden hareket edilir. Nitekim İslâm ulemasının çoğunluğu ve Gazzâlî, imanı Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği şeyleri tasdik etmek, küfrün de zıddı olan tekzip etme manasına geldiğini ifade etmektedir. Hatta iman tanımında aynı görüşü paylaşmayan ehl-i hadis ulemasından Ebû Ya'la el-Ferrâ da Arap dili açısından imanın tasdik manasına geldiğini kabul etmektedir. Tasdik haberle daha doğrusu haberi veren kimseyle ilgilidir. Bunun gerçek mahiyeti de Hz. Peygamber'in var olduğunu, haber verdiği her şeyin sübutunu, yani Kur'ân-ı Kerîm'i ve Allah'ı kabul etmek manasına gelmektedir. Ancak Allah'ı bilmemek normalde O'nu inkâr etmek anlamında olmadığı halde inkâr etme şeklinde olursa tekfir sebebidir. Bundan başka Allah'ı bilmeme, Allah'ın sıfatlarını bilmeme veya sıfatlar konusunda farklı yorumlara gitmek manasındaysa bu durum da tekfir sebebi değildir. Meselâ geçmişte hemen her biri değişik bir mezhep tarafından gündeme getirilen Allah'ın kıdem ve beka sıfatını nefyetme, kelâm sıfatını ilim sıfatına, semi' ve basarın da ilim sıfatı üzerine ek bir mana olduğunu ileri sürenler ile rü'yetullahın cevazını kabul etmeyenler, Allah'a cihet isnad eden ile irade sıfatının hâdis olduğunu söyleyenler bu görüşlerinden ötürü tekfir edilemezler. Yukarıda Mu'tezile'yle ilgili tavırda onun gündeme getirdiği zat sıfat ilişkisini burada tekrar hatırlamakta fayda vardır. Dolayısıyla Mu'tezile'nin tevhid ve tenzih konusunda benimsemiş

[25] *Faysal*, s. 58-59.

[26] *Faysal*, s. 59-60.

olduğu tavır ve sıfatı me'ânîyi kabul etmemesi, onların Matüridiyye ve Eş'arîyye başta olmak üzere diğer fırkalar tarafından tekfir edilmelerinin haklı bir gerekçesinden bahsedilemez. Bu yorum Mu'tezile'nin Allah'ı inkâr etme manasına gelmediği gibi yine Hanbelîlerin Allah'ın göklerde olduğunu söylemesi de Allah'ı inkâr etmek demek değildir. Nitekim bu tür yoruma gidenlerin hemen her biri nassları değişik açıdan te'vil etmekle birlikte herhangi bir şekilde tekzib ve inkâra gitmediklerinden tekfir edilmeler doğru ve yerinde bir davranış değildir. Kısacası sıfatlar konusundaki farklı tutumlardan hareketle bazı düşünce sahiplerini tekfir edip, bazısını tekfir etmemek delilsiz ve mesnetsiz bir yaklaşımdan başka bir şey değildir. Tekfirde ilkenin tekzibe gitmek olduğu prensibinden hareket edildiğinde, nassı farklı şekillerde te'vilden hareketle sistem inşa etmenin tekzip olmadığı ve bu tür yorumların tekfirle değerlendirilmesinin doğru ve yerinde bir yaklaşım olmadığı anlaşılmaktadır.[27] Bundan başka dinin ana prensipleri ister inanç isterse füru konularına tekabül etsin kabul edilmemesi ya da olmadığının ileri sürülmesi tekfir sebebi olduğu halde farklı anlaşılması ise incelendikten sonra karar verilecek bir durumdur. Yine fer'i bir meselenin İslâm'da olmadığını söylemek, normalde inkâr manasına gelmekle birlikte bahsi geçen meselenin delil ve dayanağına da incelenmesi gerekmektedir. Olmadığı söylenilen şeyin Kur'an-ı Kerîm'de bulunan bir âyet-i kerimeye dayanması ile bir rivayete dayanması arasında da fark vardır. Bir âyeti kerimeden çıkarılan bir hükmün kabul edilmemesi inkâr manasına geldiği halde haber-i vahidle sabit olan bir konu kabul edilmediğinde ise tekfir sebebi olmaz.

Bu konuda önemli olan diğer bir husus da tekfir de hangi delilin kullanılacağı meselesidir. Gazzâlî bu konuda hükme varırken bazen şerî delilden hareket edildiğini, bazen de içtihattan istifade edildiğini, ancak içtihaden elde edilen bilginin zannî olduğunu, aklî ilkelerin ise bu konuda kullanılamayacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte bazen bir kimsenin kâfir olması bir asıl ile bazen de bu asla kıyas edilerek bilinecek bir husus olabilir. Dolayısıyla tekfir bazen yakînen/ kesin olarak bazen galip zanla bilinir, bazen de tereddüt edilir. Tereddüt oluştuğunda tekfire başvurmayıp tevakkuf etmek evlâ olandır. Aceleyle tekfire girişmek tabiatlarını cahilliğin sardığı kimselerin işidir. Yani tereddüt halinde acele etmemek en uygun olan yöntemdir.[28]

Tekfirde kullanılan delil şerî olduğundan Gazzâlî tekfir edilen kimseye uygulanacak muamelenin de şer'î olduğunu ifade ederek o kimsenin âhirette ebedî cehennemlik, dünyada da can ve malı emniyette olmadığından kanı ve malının helal olduğunu bildirmektedir. Bu kimsenin bir müslümanla evlenmesi doğru değildir. Söylediği yalan veya cehalet olarak değerlendirilir. Sözlerinin yalanlığı

[27] *Faysal*, s. 79-80.

[28] *Faysal*, s. 59.

ve cahillliği aklî delillerle bilinecek hususlardandır. Ancak buna rağmen yalancı ve cahil bir kimsenin cennetlik olup tekfir edilmemesi de mümkündür. Onun bu sırada meseleyi vaz ederken yukarıda Abdülkahir el-Bağdadî'de görüldüğü şekilde kişinin bazı yönlerden kâfir, bazı yönlerden değil gibi ara bir yöntem uygulama yerine iman ve küfür ya da mümin ve kâfir şeklinde kesin ve net iki yolun bulunması ilkesinden hareket ettiği anlaşılmaktadır. Arada kalanları o da Abdülkahir el-Bağdadî gibi bid'at, dalalet ve hatada olanlar şeklinde nitelendirmiş, ancak ondan farklı olarak dinin ana umdelerini tekzip etmedikleri sürece durumlarını Allah'a havale etmiştir. Bu halleriyle onlar nassları te'vil edenler konumunda olup tekzip ve inkâr eden kimseler gibi değillerdir. Böylece o, tekfiri başlangıçtaki asr-ı saadet dönemindeki haline döndürmeye, mezhepleşmeden kaynaklanan yönünü devre dışı bırakmaya çalışmış görünmektedir. Dolayısıyla onun gayretleri neticesinde tekfir ile dinden çıkma ve çıkarılma konularını yeniden düzenlenmiş, düşüncenin ve mezheplerin taklit ve taassuptan kurtulmasının önü açılmıştır.

Tekfirde nasıl bir yol takip edilmeli sorusunun cevabı mahiyetindeki yukarıdaki bilgilerden sonra kişinin tekfir etme gibi bir sorumluğu var mıdır? şeklindeki soruyu cevaplamak uygun olacaktır. Normalde bir müminin kendi dışındaki müslümanın müslümanlığı ile kâfirin kâfirliğini bilmesinin dinin şartlarından olmadığının farkına varması gerekmektedir. Bu tür hususların bilinmemesinin dine zarar vereceği düşünülemez.[29] Bu amaçla tekfir sık sık kullanılan iman ve ibadet esasları gibi sorumlu olunan bir kavramdan ziyade yeri gelince uzmanlarının karar vererek müracaat edeceği bir yöntemdir. Zaman zaman eğitim amaçlı kitaplarda sakındırmak amacıyla (terhib) bahsedilen konuların ve durumların genel tekfir etme yöntemi olarak kullanılması, bu konunun en büyük handikaplarından birini oluşturmaktadır. Yani tekfire düşme ihtimali bulunan yollardan bahsedilmesi, kişinin dinî sorumlulukları çerçevesinde bilinçlenmesine vesile olma amaçlı anlatımlarken bunların kendi dışındakileri tekfir etmek gibi bir yöne dönüşmesi doğru değildir. Dolayısıyla tekfir, dinde uzman olan ulemanın veya dinî otorite olarak nitelendirilebilecek Şeyhülislâmlık gibi kurumların uhdesine düşen bir görevdir, devlet reisi de bu konuda verilen kararları uygulayacak merciler arasında yer almaktadır. Nitekim Gazzâlî devlet başkanı baştan beri kâfir olan kişi hakkında dört hususta birini tatbik etmekte serbesttir ki bunlar da affetmek, fidye karşılığında serbest bırakmak, köle edinmek ya da öldürmektir[30] diyerek tekfirin sonuçları ve fıkhî boyutu hakkında bilgi vermektedir.

Bu konudaki diğer önemli bir ilke de bir kimse, kendisini tekfir edene karşı nasıl bir davranış sergilemelidir? sorusuna verilecek cevapta yer almaktadır. Tekfir edilen kimse kendisine karşı bu tavrı sergileyen kimseyi tekfir etmesi

[29] *Fedaihü'l-batiniyye*, s. 93.

[30] *Fedaihü'l-batiniyye*, s. 96.

gerekir mi? bu konuya açıklık getiren Gazzâlî, tekfir edilenin bir hata işlediğini ifade ettikten sonra aynı tavrı sergileyip "tekfir eden tekfir edilir" şeklinde bir hükme varmanın büyük bir yanılgı olduğunu dile getirmektedir. Mesela kişi "beni tekfir eden fırkayı ben de tekfir ederim, beni tekfir etmeyeni ise tekfir etmem" derse hata etmiş olur. Kişilerin birbirileri hakkında hataya düşmeleri değil Peygamber'i yalanlamış olmaları tekfir sebebidir. Yine bir kimse "Hz. Peygamber'den sonra efdal olan Hz. Ali'dir" diye kabul etse ve buna muhalefet edeni kâfir olmadığı halde kâfir kabul etse şer'î bir konuda hataya düştüğünden şüphe edilmez. Aynı şekilde Hanbelîler "Allah semadadır" diyerek Allah'a cihet nispet ettiklerinde kendi dışında bunu kabul etmeyenleri de te'vil eden değil de tekzip eden şeklinde düşünüp tekfire gittiklerinde yaptıklarından ötürü hata etmişlerdir. Ancak onları bundan dolayı tekfir edip aynı hataya düşmek de başka bir hatadır. Eğer kişi kendi dışındakini kâfir olmadığını bildiği halde kasden tekfire yönelirse Hz. Peygamberin "eğer iki müslümandan biri diğerine küfr ithamında bulunursa söz konusu küfür ikisinden birine döner" hadisine binaen kâfir olur.[31] Bu hadiste terhib yöntemi kullanılarak kişilerin canları sıkıldıklarında tekfire sarılmaları engellenmeye ve tekfirin sistemsizce kullanılmasının önüne geçilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır.

Bibliyografya

Abdülkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak* (thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid), Beyrut 1990.

Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika* (Mahmud Beycu) Dımeşk 2009.

Gazzali, *Fedâihu'l-batıniyye* (Avni İlhan), Ankara 1993.

Gazzâlî, *el-İktisad fi'l-i'tikâd* (Osman Demir), İstanbul 2012.

Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife* (Mahmur Kaya-Hüseyin Sarıoğlu), İstanbul 2005.

Gazzâlî, el-*Munkızu mine'd-dalâl* (Ahmet Suphi Furat), İstanbul, Şamil Yayınevi.

Kadir Gömbeyaz, "73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, XIV sy. 2.

Mevlüt Özler, *İslâm düşüncesinde 73 Fırka Kavram*ı, İstanbul 1996, Nûn Yay.

Richard M. Frank, *Al-Ghazali and the Ash'arite School*, Duka University Press, 1994.

Richard Frank, "al-Ghazali on Taqlid", *Philosophy, Theology and Mysticism in Medieval Islam* (ed. Dimitri Gutas), Ashgata 2005.

[31] *Faysal,* s. 81.

ANLAM VE YORUMUN MEŞRUİYETİ

Prof. Dr. Adnan KOŞUM
S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi/adnankosum@sdu.edu.tr

Giriş

Günümüz İslam dünyasında, sağlıklı bir anlama ve yorumlama için klasik usûl kaynaklarımızda öngörülen nitelikleri taşımayan ehliyetsiz kişilerin Kur'an ve Sünnet'in muradının tespit edilmesi adına ortaya koydukları belli ilke ve kurala dayanmayan yorumlar Müslümanların en önemli sorunlarını teşkil etmektedir.[1] Yine diğer bazıları çağdaş batı düşüncesinde geliştirilen yöntemleri İslam düşünce geleneğindeki yorum yöntemlerine alternatif olarak görme eğilimindedir. Söz konusu yöntemlerin geçerlilik ve meşruiyet şartlarının İslam düşüncesini temsil gücünün ne kadar olacağı da sorunlu ve tartışmalıdır.

Bu çalışmada anlama ve yorumlama faaliyeti sonucu ulaşılan anlam ve yorumun isabetli olması ve Müslümanlar tarafından kabullenebilmesi için klasik yöntemlerde ileri sürülen vasıf ve şartlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Bilindiği üzere nasların anlaşılması ve yorumlanması noktasında farklı disiplinlerde yöntemler geliştirilmiştir. Kur'an ve sünneti anlamak için gelenekte geliştirilen yöntemler fıkıh, tefsir ve hadis usulüdür. Tebliğde nasların anlaşılması ve yorumlanması için üç disiplin tarafından ortaya konan söz konusu yöntemlerin yorumcuda, yorumlanan metin tasavvurunda ve yöntemde aradıkları özellik ve şartları bir başka ifadeyle, anlama ve yorumlamadaki meşruiyet kıstaslarının neler olduğu incelenecektir.[2] Biz burada meseleye diğer yöntemlerin şartları ile birlikte, ameli yönden bakan fıkıh

[1] İbn Teymiye bu tür sorunlu yorumları "şer'u mübeddel" olarak isimlendirmektedir. Bk. İbn Kayım el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *et-Turuku'l-Hükmiyye*, Kahire, ty., s. 137.

[2] Ancak Hadis metinleri genelde manevi tevatür olduklarından Kur'an'ın yorumlanmasında aranan "metne sadakat" hadis metinlerinde aranmaz.

usulünü ağırlıklı olarak ele alacağız. Zira yöntemler içinde fıkıh usulü ameli yönü olması, bir başka ifadeyle doğrudan hayatın içinde ve bir parçası olması ve dolayısıyla sosyal yapının, İslam medeniyetinin biçimlenmesinde de önemli ölçüde etkin olması itibariyle daha çok ehemmiyet arz etmektedir.[3]

Kuşkusuz meşruiyet ölçütlerinin sağlanması için yorum faaliyetinde ve anlayan ve yorumlayan öznede (müctehid, müfti, müfessir) aranan vasıflar ve ön şartlar dönemlere ve ileri sürenlere göre farklılık gösterebilmektedir. Burada üzerinde görüş birliği olan ortalama nitelikler nazarı itibara alınacaktır. Yine söz konusu şartlar içinde Müslüman olma şartı çoğunlukla zikredilmemiş ancak bir müsellem olarak kabul edildiğinden ayrıca bahse konu etmeye gerek duyulmamıştır.

I. Nasları Anlama ve Yorumlanın Önemi

İslam›da dini bilginin temel kaynağı olan Kur›an ve Sünnet malzemesi daha ilk dönemlerde metinleşme sürecini tamamlamış ve bu metinler başından beri Müslümanlar tarafından yorumlanmıştır. Kur'an, Müslümanları bizzat kendisini anlamaya (düşünme, tefekkür, tedebbür, taakkul, tezekkür) teşvik etmekte ve anlamaya çalışmayanları yermektedir. (Bakara, 2/219, 221, 242, 266; Âlü İmrân, 3//118; Yûnus, 10/24; Nahl, 16/44; Haşr, 59/21; en-Nisâ, 4/78, 82; Mü'minûn, 23/68; Sâd, 38/29; Muhammed, 47/24; Yûsuf, 12/2; Enbiyâ, 21/10; Nûr, 24/61; Ankebût, 29/43; Rûm, 30/28; Zuhruf, 43/3; Hadîd, 57/17; En'âm, 6/126; A'râf, 7/26; İsrâ, 17/41; Kasas, 28/51; Zümer, 39/27; Kamer, 54/17). Benzeri teşvikleri hadis-i şerifler de[4] de görmek mümkündür. Bu sebeple nasların anlaşılması Müslümanlar üzerine görev olmanın da ötesinde bir zaruret olarak görülmüştür. Zira naslar, anlaşılmadan hayata tatbikine imkân yoktur. Nitekim İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (751/1350) doğru anlama ve yorumlama için söylediği "Allah'ın insana İslâm'dan sonra verdiği en büyük nimetin, doğru anlama ve iyi niyet olduğu ve İslâm'ın bu ikisinin üzerinde durduğu"[5] ifadesi konuya Müslümanların bakış açısını ve Müslümanlar nezdindeki önemini göstermesi itibariyle dikkat çekicidir. Bu yüzden nasları anlamak ve doğru yorumlamak tarih boyunca Müslümanların hayatla bağlarını naslarla kurma yönündeki çabalarına paralel temel bir kaygı olmuştur. Anlama ve yorumlama sonucu ulaşılan hükümle amel etme gayesi olduğundan, tarihsel süreçte Müslüman bilginler nasların anlaşılması konusuna büyük önem vermişler ve özen göstermişlerdir.

---

[3] Esas itibariyle, Usul-i Tefsir ve Usul-i Hadis, yorum yöntemi içermez. Sözü geçen ilimler, yorum meselesi dışında, konularına has diğer meseleleri tartışırlar. Sözgelimi hadis usulü, senetlerin çeşitlerini ve muhtelif rivayet yollarını, tefsir usulü Kur'an metninin tarihi ve farklı kıraatler gibi konuları tartışır. Kur'an'ın yorumu söz konusu olduğunda müfessirler Usul-i Fıkıh'a başvurdukları gibi muhaddisler de hadisleri yorumlarken Usul-i Fıkıh'a müracaat ederler.

[4] "*Sizin en hayırlınız Kur'an-ı öğrenen ve öğreteninizdir*" Buhârî, "Fedâil", 21, 35.

[5] İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, İ›lâmu›l-Muvakkıîn an Rabbi›l-Âlemîn, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1977, I, 86.

II. Anlam ve Yorumun Meşruiyeti

A. Kavramsal İçerik

Anlam ve yorumun meşruiyeti sorunu denilince kabaca nasların kim tarafından, nasıl ve ne şekilde anlaşılıp açıklandığı meselesi akla gelir. Anlamın ve yorumun meşruiyeti ile de ulaşılan neticenin ümmet ve Müslüman bilim adamları tarafından hüsnü kabulle karşılanması, onların mazhariyetine nail olması kastedilmektedir. Bu nedenle anlam ve yorumun kabul edilebilir, geçerli olması ve Müslüman bilim adamlarının referans çerçevesinde yer alması için yöntemde meşruiyet ölçütleri diye de nitelendirilebilecek birtakım özellikleri taşıması gerekir.

Öncelikle yorum faaliyetlerinin odak kavramı olan "anlama" kavramının, kendisinden ne kastedildiğinin de anlaşılması gerekir. "Anlama"[6] deyince hatıra ilk gelen faaliyet, yorum faaliyetidir. "Yorum" kelimesi de, zihnî bir çaba harcayarak metinlerden anlam çıkarmayı ifade eder.[7] Fakat teknik anlamı ile yorum faaliyetinin bittiği yerde anlama bitmez. O sebeple burada anlama derken, bununla nassların uygulanması veya en geniş anlamı ile "ictihad" kastedilmiştir. Yani buradaki 'anlama' kelimesi, hermeneutik ya da ictihadî manada kullanılmıştır. Fıkıh usûlünün bu manada iki işlevi vardır. Birincisi, Kur'an, sünnet ve icma gibi temel kaynakların teorisini yapma, ikincisi, anlamın temellendirilmesi ve yorumlanması işinin nasıllığını ortaya koyar. Anlamın yorumlanması olarak ifade edilen ikinci işlev, ictihad olmaktadır. Zira fıkıh usûlü bir "anlama ve yorumlama teorisi" sunmakta ve fıkıh usûlü içinde geliştirilen ictihad müessesesi, bu "anlama ve yorumlama" teorisinin özünü oluşturmaktadır. Çünkü ictihad bir anlama ve yorumlama sürecidir.[8]

Günümüzde geleneksel yöntemler konusunda Batı dünyasının etkisiyle yapılan suni tartışmalar özellikle ahkâm ayetleri üzerinde yoğunlaşmakta ve dolayısıyla muhatap alınan yöntem fıkıh usûlü olmaktadır. Zira Kur'ân'ın amelî yönden anlaşılıp hayatla bağlantısının kurulması, ulaşılan anlamın hayata uyarlanması bir diğer ifadeyle, anlama yorumlama/ictihad faaliyeti fıkıh usûlü sayesinde olmaktadır. Nitekim Kur'ân'ın en büyük mübeyyini ve müfessiri olan Hz. Peygamber, Sahabe

---

6 Anlama "Genel olarak bir şeyi yalnızca dıştan değil, kendi içinden kavrama, bir şeyin özünü, bir bağlam bütünü olarak anlamını tanıma" diye tarif edilmektedir. Vardar, Berke, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, T.D.K. yayınları, Sevinç Basımevi, Ankara, 1980, s. 21.

7 Tekinay, Selahattin Sulhi, *Medeni Hukuka Giriş Dersleri*, İstanbul, 1973, s. 51.

8 İçtihat nihaî anlamda "dini anlamak ve ameli hayata tatbik etmek" şeklinde tanımlanmaktadır. Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda* İçtihat, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996, s. 21-2. Tefsir (yorumlama), nassları anlamaya yönelik bir çaba olarak ictihadın bir çeşididir. Hukukçulara göre yorumlama, bir hukuk kuralının/normun hayata-vakıaya uygulanmasıdır. Ancak bundan önce tabii olarak bazı aşamaların öncelikle geçilmesi gerekir ki bu da normun anlam ve delalet bakımından kapsamının belirlenmesidir. Salih, Muhammed Edip, *Tefsîrü'n-Nüsûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (I-II), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, Dımaşk, Amman, 1993, I, 61, 77, 107.

ve Tabiûn'ün Kur'an yorumlarına göz atıldığında genellikle ahkâm ayetlerine ilişkin oldukları müşahede edilir. Anlama ve yorumlama faaliyetinin ahkâm ayetlerine mahsus olanına ictihad adı verilir. Ancak tefsir ilmi de Kur'an'ın anlaşılması noktasında –ahkâm ayetleri dışında- önemli işlev yerine getirmiştir. Bilindiği gibi tefsir usûlü de anlamaya yönelik bir faaliyet olup, kapsamına bütün Kur'an girmektedir. Ancak norm (hüküm) bildiren nasslar söz konusu olduğunda bunları anlama ve yorumlamanın vasıtası olarak tefsir usûlünü ileri sürmek isabetsiz olur. Tefsir usulü mevcut haliyle sistematik bir yöntembilim olmaktan ziyade ilk dönemlerdeki ayetlerin anlamlarına ilişkin olarak söylenenlerin derlenmesi veya fıkıh, kelâm, tasavvuf ve dilbilim gibi bazı disiplinlerce üretilen bilgilerin aktarılmasından ibarettir. Bu sebeple, tefsir yapan müfessirlerin Kur'an'ın genelinin anlaşılmasında kullandıkları yöntem ahkâm ayetlerinin anlaşılmasında yeterli değildir. Söz konusu ayetlerin anlaşılması ve yorumlanması için ortaya konulan fıkıh usulüne çok iyi vâkıf olma ve başvuru mecburiyeti vardır. Bu yüzden müfessirlerin de fıkıh usulünü bilme zorunlulukları vardır. Bu da ulaştıkları anlamın meşruiyeti için gereklidir. Zira yukarıda belirttiğimiz gibi klasik tefsir usulünün Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğini tarif eden normatif karakterli bilgilerden çok, Kur'an metninin dil, üslup ve edebi özelliklerine ilişkin tanımlayıcı bilgilerden oluştuğu görülür.

Burada müctehidlerin bir anlama ve yorumlama faaliyeti olan ictihaddan ne kastettiklerinin ifade edilmesi gerekir. Sözlük anlamı itibariyle "elde edilmesi güç bir şeyi elde etmek için elden gelen bütün çabayı sarf etmek"[9] manasına gelen bu kelime genellikle zor şeyleri elde etmek için kullanılır. Meşakkat, külfet ve enerji/güç anlamları sözlük anlamının esasını oluşturmaktadır. Bu yüzden dilciler tarafından, ictihad kelimesinin kaya gibi ağır şeyleri kaldırmak için kullanılmasına rağmen hafif maddeleri kaldırmak için kullanılamayacağı ifade edilmektedir.[10] Fakihler de ictihad kelimesini bu anlamda kullanırlar.[11] İctihad tabirinin yerine bazen "istinbât, fıkh, re'y, istidlâl" gibi terimler de kullanılmaktadır.[12] Terim olarak ictihad klasik dönem fakihleri tarafından değişik şekillerde tanımlanır. Ancak kapsamı zamanla genişletilmiştir. Genelde bu tanımlar, "zannî nassların anlaşılması ve yorumlanması ve bunun tabii sonucunda tatbik edilmesinde müctehidin bütün performansını göstermesi" etrafında kümelenir.[13] Bütün terim

[9] İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l- 'Arab*, Beyrut 1410/1990, III, 135; Zebîdî, Muhibbuddîn Ebu Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-'arûs*, Beyrut 1414/1994, II, 330; Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadîr, *Muhtâru's-sıhâh,* Beyrut 1996, s.101

[10] Gazzâlî, *el-Mustasfa*, II, 350; Tûfî, Necmuddîn Eburrabî Süleyman b. Abdilkavî, *Şerhu Muhtasari›r-Ravda*, Beyrut 1410/1990, III, 576.

[11] Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî, *el-Mısbâhu'l-münîr fî ğarîbi eş-Şerhi'l-Kebîr*, Beyrut 1990, s. 44; Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâti'l-funûn,* I, 102

[12] Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda İctihad*, s.17-19

[13] İçtihadın tanımları için bkz. ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh,* takdîm ve tahkîk: Halil Muhyiddin Meys, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut,

anlamlarında sözlük tanımında belirtilen meşakkat, gayret, müctehidin olanca gücünü sarf etmesi manalarını görmek mümkündür. Burada gayret göstermeksizin alelâde yürütülen bir anlama ve yorumlamanın ictihad için yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Ehil kişi dahi olsa gerekli performansın, çabanın gösterilmemesi anlayan ve yorumlayan özneyi/müctehidi manevi sorumluluk altına sokmaktadır.[14]

Yapılan ictihad tanımlarında fakihlere/müctehidlere mahsus olduğu ve ictihad sahası ile ilgili kayıtlar öne çıkmakta ve bir anlamda meşruiyet kıstası olarak görülmektedir. Öte yandan fıkhın kendisi de anlama ile alakalı bir durumdur. "Fıkıh" kavramı bu manada başka kelimeler var iken bilinçli olarak seçilmiş bir kelime olup alelade bir anlamanın ötesinde, derin bir kavrayışı ifade eder. Fakihler anlamın meşruiyetini sağlama noktasında yöntemlerini objektif ölçütlere bağlamaya gayret göstermişlerdir. Bununla birlikte her zaman ulaşılan anlamın sübjektifliğinin farkında olmuşlardır.

B. Anlayan (Suje) Bakımından Aranan Nitelikler

Kur'ân ve sünneti anlamada öznenin nasslar karşısındaki duruşu, entelektüel, bilimsel birikim ve manevi donanımı da elde edilen yorum ve anlamın meşruiyeti noktasında önem taşımaktadır.

Keyfilik taşımayan bir doğası bulunan ictihad/anlama ve yorumlama faaliyetine herkes ehil olarak görülmez. Anlama ve yorumlama sıradan kişilerin işi değildir.[15] Geleneksel yöntemlerde anlayanların/müctehidlerin bir kısmı entelektüel, diğer bir kısmı da dini olan birtakım nitelik ve özelliklere -bazıları tartışmalı olmakla birlikte- sahip olmaları gerekir.[16] Bu aynı zamanda onların ulaştıkları anlamın meşruiyeti için de önemlidir. Usul eserlerinde müctehidlerin sahip olmaları gereken vasıfların "*sıfâtü'l-müftî, şurûtu'l-müctehid, sıfatü'l-ictihâd*, *sıfâtü'l-müctehid*, *ehliyetü'l-ictihâd, rütbetü'l-ictihâd* ve *derecetü'l-istinbât*" gibi

2001/1421, 278; Serahsî, Tahkik: Ebü'l-Vefa Efgani, Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1426/2005, II, 143; el-Pezdevî, Fahru'l-İslâm, *Usûlü'l-Pezdevî,* I-IV, (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ı ile beraber), Dâru'l-Kitâbi'l-Arabiyyi, Beyrut, ty, (Dersaadet: Matbaatü'ş-Şirketi's-Sahâfiyeti'l-Osmaniyye, İstanbul, 1308 baskısının yeni basımı), III, 267; Şirâzî, Ebû İshâk İbrahîm b. Ali, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405, I, 129; Gazâlî, *el-Mustasfâ,* tahkîk: Hamza b. Züheyr Hâfız, Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tabâati, Cidde, t.y., IV, 4; Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1418/1997, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî, VI, 6; el-Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr,* Dersaadet: Sirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul, 1308, IV, 25-26; Karaman, *İctihad*, s. 15-16.في الاصطلاح استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية على وجه يحس ...من النفس العجز عن المزيد عليه

[14] Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü›l-Fuhûl,* Dârü'l-Fikr, Beyrut 1412/1992, I, 418, 437; Âmidî, Seyfüddîn, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404, thk. Seyyid el-Cümeylî, IV, 169.

[15] Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1985, IV, 185; Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l müfessîrûn*, Kahire 1985, I, 253.

[16] Anlayan kimsede aranan özelliklerde bütün usûl bilginleri görüş birliğine sahip değillerse de asgari müştereklerde birleşilmektedir.

kavramlarla ifade edildiği görülür. Anlayan özne/müçtehitte aranan özelliklerden bir kısmı, sözgelimi, Müslüman olma, bulûğ çağına ulaşma ve adil olma gibi hukuka ilişkin nitelikler, bir kısmı ise, verâ, dürüstlük gibi ahlâkî özellikler ile yeterli hukuk bilgisine sahip olma gibi entellektüel özelliklerdir. Bulûğla zihnî gelişme arasında yakın ilişki kurulduğundan dolayı genel olarak bulûğa ermemiş kimselerde, yorumlamanın hatadan salim olamayacağı kabul edilir. Aynı şekilde bâliğ olmayanın hayat tecrübesi de yoktur. Baliğde ise, genellikle temyiz kudretinin (iyiyi kötüden ayırma vasfının) varlığı, aklî melekelerinin gelişmiş olduğu varsayılır.[17] Bazı bilginler bulûğ şartının kişinin görüşüne itimat edilmesi maksadıyla konulduğunu belirtir. Dolasıyla buluğ çağına gelmediği halde bir kişinin ictihad melekesini elde etmesi mümkünse de ictihadı neticesinde elde ettiği sonuç nazarı itibara alınmaz[18] Anlayanda aranan bir diğer özellik adalettir. Klasik kaynaklarda Söz konusu özelliğin müctehidin ictihadının başkaları tarafından kabul edilebilmesi için gerekli olduğu özellikle vurgulanır.[19] Kelime olarak davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, orta yol, bir şeyin karşılığı[20] gibi anlamlara gelen adalet konusunda klâsik kaynaklarımızda anlam itibariyle birbirine yakın tanımlar yapılmıştır. Maverdî'ye göre âdil, doğru sözlü, güvenilir, haramlardan, günahlardan ve şüphelerden sakınan, rıza ve gazap hallerinde itidallerini koruyan, din ve dünya işlerini yürütürken şahsiyet ve karakterini kaybetmeyen kimseye denir.[21] Âdilin zıddı olan fasığın nassları anlama ve yorumlama faaliyetinde sağlıklı sonuçlara ulaşabileceği garantisi yoktur. Adalet ictihad ehliyeti için değil, müctehidin fetvâsının başkalarınca meşru ve muteberlik şartı olarak görülmüştür. Üzerinde ittifak edilmemekle birlikte, kimi İslâm hukukçularınca önemle vurgulanan bir diğer özellik kıvrak zekâ ve feraset anlamına gelen fetanettir.[22] Yorumcunun dindar, dürüst kişiliği olmasının,

---

17 Mecelle bir anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunan yargıç için "Hâkimin temyizi tâmme muktedir olması lazımdır" diyerek bu noktaya dikkat çekmektedir. Md. 1794. Aynı şekilde İbn Ferhûn'un *Tabsıratü'l-Hukkâm*'ında da yargıçta aranan akıl ve bülûğun mükellefiyet için gerekli akıl ve bülûğdan daha fazla olduğu, yargıç için ayrıca bu iki unsurun temyîzi, iyi bir zekayı, hatadan uzak olmayı da içeren bir mahiyet taşıması gerektiği ifade edilir. (*Lâ yektefî bi'l-akli'l-müşterat fi't-teklîf bel lâ büdde en yekûne sahîha't-temyîz ceyyide'l-fitnati baîden mine's-sehvi ve'l-galat*). Bkz. İbn Ferhûn, Burhânü'ddîn Ebi'l-Vefâ İbrâhîm İbnü'l-İmâm Şemsü'ddîn b. Ebî Abdullâh b. Muhammed *Tabsıratü'l-Hukkâm fî Usûli'l-Akdıyeti ve Menâhici'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût, ty., I, 18.

18 Cüveynî, , İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, tahkîk: Abdülazîm Mahmûd ed-Dib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 1999/1420, II, 869.

19 Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *Usûlü'l-Fıkh = el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, tahkîk: Uceyl Câsim en-Neşemi, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1994/1414, IV, 273; Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh*, I-V, tahkîk, ta'lîk ve tahrîc: Ahmed b. Alî Seyr el-Mübârekî, Riyad, 1990/1410, V, 1594-1595; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *Ravzatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981/1401, 190.

20 Çağrıcı, Mustafa, "Adalet", *DİA*, İstanbul, 1998, I, 341.

21 Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *Edebü'l-Kâdî*, thk. Muhyiddîn Hilâl es-Serhân, Bağdât 1971-2, I, 634; *el-Ahkâmü's-Sultâniyye vel'velâyâtü'd-Dîniyye*, Kuveyt 1989, s. 66.

22 Karâfi, Şihabüddin Ahmed b. İdris, *Furuk*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, ty., II, 197-8; Ivad, Muhammed

varacağı sonuçla yakın ilişkisi olduğu ve hastalıklı kalplerin bu faaliyette murad-ı ilahiye aykırı sonuçlara ulaşacağı düşüncesiyle, literatürde kimi bilginler tarafından -mutlak olmasa da- müçtehitte verâ ve takvâ şartlarının da arandığı görülür.[23]

Yine doğru anlamak ve hüsnü kabul görecek neticelere varmak için anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunacak kişinin bilimsel açıdan birtakım özelliklerle donanımlı olması gerekir. Nassları anlama ve yorumlamada aranan belki de en önemli nitelik yeterli hukuk bilgisi ve ictihad melekesine sahip olma şartıdır. Ne var ki bu şartın içeriğini doldurma konusu hukukçular arasında tartışmalı olmakla birlikte her birinin üzerinde görüş birliğine vardığı ortak nokta, bu özelliğin anlama ve yorumlama faaliyetinde bulunacak kişide mutlaka aranmasıdır.[24] Kur'an ve Sünnete hâkim olmalı, Arapça'ya vâkıf olmalı, fıkıh usûlünü ve şeriatın amaçlarını bilmesi gerektiği konusunda bilginlerin çoğu fikir birliği halindedir. Bazı bilginler tefsir ve hadis gibi ilim dallarını furû fıkhı bilme kapsamında değerlendirmişlerdir.[25]

Öte yandan ictihad faaliyeti bir ibadet olarak telakki edildiğinden dolayı, yetkin bir kişi tarafından usûlüne uygun olarak gerçekleştirilen ictihad faaliyetinin, ulaşılan sonuç hatalı da olsa mükafat olarak uhrevi bir karşılığı vardır. Bununla birlikte ehil olmayan, başka bir ifadeyle ictihad için gerekli nitelikleri taşımayan kişilerin yapacağı ictihadın bir karşılığı yoktur. Aksine uhrevi sorumluluk da üstlenir. "Yargıçlar üç türlüdür…"[26] diye başlayan hadis-i şerif bu anlamda yargıçların karşılacağı sorumlulukları gösterir.

Anlayanın entelektüel özelliklere (er-Râsihûn) sahip olmasının gerekliği tefsir usûlünde de ileri sürülmüştür. Sözgelimi Kur'an'ın ve hadislerin, muhkem ve müteşâbihinin ve nâsih-mensûhunun bilinmesi gibi.[27] Yine onlar bu özelliklere sahip olunmasına, entelektüel ve bilimsel birikime rağmen doğru anlam ve yoruma

Ivad, Ahtaü'l-kadâ, *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsır,* Ağustos 1982, sayı 32, Beyrut, s. 59.

[23] Koşum, Adnan *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 120-121.

[24] Nassâr, Hüseyin, Sıfâtü'l-Kâdî fi'l-Müctemai'l-İslâmî, *Mecelletü Külliyetü'd-Dirâseti'l-İslâmîyye*, sayı: 2, Dubâi 1991, s. 63.

[25] Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh***,** I-III, tahkîk: Abdullah Cevlem en-Nibâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996/1417, III, 457-460; Cüveynî, *el-Burhân,* II, 870-871; Cüveynî, *Gıyâsü'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem***,** tahkîk: Mustafa Hilmî-Fuâd Abdü'l-Mün'im Ahmed, Dâru'd-Da'veti, İskenderiye, 1990/1411, 286-291.

[26] "*Yargıçlar üç kısımdır. Biri cennette, kalan iki grubu ise cehennemdedir. Hakkı bilen ve gereğini tatbik eden yargıç cennettedir. Hakkı bildiği halde hükmünde adil davranmayan cehennemdedir. Bilmediği halde insanlar arasında hükmeden de cehennemdedir.*" Ebû Dâvûd, Akdiye, 2; İbn Mâce, Ahkâm, 3; Tirmizî, Ahkâm, 1.

[27] Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, Beyrut ty., I, 20 vd.; Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Mısır 1968, s. 196; Subhi, es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, s. 311; Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidüh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986, s. 43; Kayhan, Veli, *Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, Kurav, Bursa 2007, s. 58-59.

ulaştıklarını iddia etmemişler, yorumun sonunda "vallâhü a'lem=doğrusunu Allah bilir" demişlerdir. Mamafih bu durum, varılan anlam ve yorumun meşruiyetine bir halel getirmemektedir.

Görüldüğü üzere geleneksel yöntemlerde anlama ve yorumlama işleminde otorite olmayanların ortaya koydukları sonuçlara meşruiyet ölçütünü sağlayamadıklarından dolayı itibar edilmez. Zikredilen kişisel, bilimsel, entelektüel birikim ve vasıflar nazar-ı itibara alındığında günümüzde anlam/hüküm çıkarma ehliyetine sahip olmayan kişilerin "bana göre…", "kanaatime göre…" diye başlayan ifadeleri klasik dönem usulcülerin deyimiyle "şer'u mübeddel"[28] olarak nitelendirilmekte ve meşruiyetten yoksun kalmaktadır.

Diğer yandan geleneksel yöntemlerde anlayan özne/müctehidin inançlı olması usûl/yöntem biliminde hakikati kavramada -Kur'ân'a dayanan- bir ölçüt olarak görülmüştür. Zira İslam alimlerine göre anlamada iman önemli bir faktör olarak görülmektedir.[29] Sözgelimi Maturidî (333/944) fıkhı/anlamayı, daha ziyade kendisinde iman bulunan bir kimsenin, imanı doğrultusunda bir hükme ulaşmak ve (doğru) bir bilgiye sahip olmak için sarfettiği zihnî çaba olarak tanımlar.[30] Buna göre sınırsız derecede fıkıh bilgisine sahip olan kimse iman etmemişse fakîh değildir. Nitekim Kur'an'da da anlamanın merkezi, bir başka ifadeyle kavrama olayının temelinde zeka, beyin veya akıl değil, kalp ve fehm gösterilmiştir.[31] Mevdudî'ye göre sağlıklı anlam için iman da yeterli olmayıp, kişinin ulaştığı hükümlerle amel etmesi de gereklidir. "Kur'ân-ı Kerim'i derinlemesine anlamak, hükümlerinin münasebet ve hikmetlerini idrak etmek, onunla ilgili ilimleri tamamladıktan sonra, büyük ölçüde onun gereği ile amel etmeye bağlıdır". Mevdudî sözüne şöyle devam eder: "İnsanoğlu, Kur'ân-ı Kerim'in hükümlerinin geliş hikmetlerini, ahlak öğretilerini, iktisat ve medeniyet yönlendirmelerini, hayatın muhtelif yönlerindeki ilke ve prensiplerini bilip, Kur'ân'ı hayatına tatbik etmediği sürece kavrayamadığı gibi, kendi özel yaşantısında Kur'ân'dan uzak duran ve yaşayan bir fert de, onun hükümlerini kavrayamaz…"[32] Yine anlayanın müslüman olması gerektiği farklı ekollere mensup bir çok usulcü tarafından dile getirilmiştir.[33] Bu bakımdan ictihad yani yorumlama işlemini nasları kavramaya yönelik (cognitive) faaliyetler olarak bakmanın yanında "anlayabilecek kalplerin" faaliyeti yani (Kur'ân

[28] Usulsüz ve mesnetsiz yapılan gayri meşru yorumlar.

[29] Bilmen, ictihad için "pek büyük bir diyanet, pek azîm bir seciyyei ahlâkiye" gerektiğini ifade etmektedir. Bkz. Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ty., I, 245.

[30] Görmez, Mehmet**,** *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000, s. 14.

[31] Özcan, Hanefi, Mâturidî'nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi, *Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 4, İzmir, 1987, s. 145.

[32] Mevdudî, Ebu'l-Ala, *Mebâdiü Esasiyye li Fehmi'l-Kur'an,* Darü'l-Kalem, Kuveyt, 1391/1971, s. 55-56.

[33] Gazâlî, *el-Mustasfâ,* IV, 11; Âmidî, *el-İhkâm fi Usüli'l-Ahkâm,* IV, 198.

ahlakıyla ahlaklanmış) tam bir Müslüman olarak bakmak zorunludur.[34] Zira sözü edilen bu bakış tarzı, ulaşılan anlamın meşruiyet kıstası bakımından da önemlidir. Müslüman olmayan yorumcu/araştırmacıların bilimsel yöntemlerle belirli bir dereceye kadar anlayabilmeleri mümkündür. Anlamaları yöntemlerle sınırlı olup Arap dilini ve geliştirilmiş olan bilimsel yöntemleri aşmamaktadır (Cognitive kavrama). Dolayısı ile anlam tamamlanmadığından meşruiyet noktasında eksik kalmaktadır.[35]

C. Yöntem Bakımından Aranan Özellikler

Geleneksel yöntemlerde Kur'ânın anlaşılmasında hadis malzemesi de önemli bir yer tutmaktadır. Zira Kur'ân'ın en büyük müfessiri ve mübeyyini Hz. Peygamber olup, Kur'ân-ı O'ndan daha iyi anlayacak kimse yoktur. Anlama ve yorumlamada Hz. Peygamber'in anlaması ve yorumlaması ve Kur'ân'ın açılımı olarak kabul edilecek hadis rivayetleri de göz önünde bulundurulmalıdır. Bu suretle Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında hadis birikimini bir yana bırakarak elde edilecek anlam ve yorumlar meşruiyet açısından sorunlu olacaklardır.

Yine gelenekte ictihad etme konumunda olan gerek kamu otoriteleri, gerekse bağımsız müctehidler ve de gerekse yargı makamlarının aslî ve talî kaynaklara dayanarak yapacakları ictihadda ulaşacakları anlamın İlahi İrade'ye uygun olması gerekmektedir. Bu takdirde ulaşılan anlam/hüküm meşruiyet kazanmış olur. Anlam nasslarda açık bir şekilde ortaya bulunabileceği gibi, nasslarda açık bir şekilde bulunmayıp ictihâdî bir faaliyete ihtiyaç duyurabilir. Diğer bir deyimle hüküm doğrudan ilahi irade tarafından düzenleme konusu yapılmamış olabilir. Bu takdirde müctehidlerin tutarlı bir yöntemle elde edecekleri veya ulaşacakları hükümler de meşru kabul edilmektedir.

Aynı şekilde nassları doğru bir şekilde anlamak için geliştirilen fıkıh usulüne göre yorumda önemli olan kurallardan biri de yorum (istinbat) sonucu elde edilen anlamın İslâm'ın, fıkhın genel ilkelerine (kıyâsu'ş-şer', kavâidü'ş-şer', külliyâtü'ş-şerîa, umûmâtü'l-kitâb ve's-sünne) ve icmaa aykırı olmamasıdır. Özellikle kıyasta belirtilen bu husus, esas itibariyle diğer yöntemler için de söz konusudur. Burada elde edilen anlamın hem diğer kurallara uygunluğu ve tutarlılığının sağlamasını yapma hedeflenmiş, hem de (bireysel düzeyde fert açısından) anlamın meşruiyeti sağlanmış olur. Bu anlayışın ve düşüncenin arka planında nasslardaki iç bütünlük ve tutarlılık düşüncesi bir zemin oluşturmuştur. Tesis edilen bu zemin aynı zamanda yöntemin ve bütünlüğünün de bir sağlaması ve teminatıdır.

---

[34] Nayed, Aref Ali, "İslâm Modernizmi Ve Hermeneutik: Fazlur Rahman Örneği", *(İslâm ve Modernizm – Fazlur Rahman Tecrübesi* – Sempozyumunda nunulan tebliğlerin derlenerek basıldığı kitap içinde) İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı, İstanbul 1997, s. 264-265.

[35] Bununla birlikte geleneksel yöntemlerde Şâtıbî gibi bazı alimler anlayan ve yorumlayan da iman şartını aramaz. O gayri müslimlerin de gerekli bilimsel şartları taşımak kaydıyla nasları sağlıklı anlayabilecekleri kanaatindedir.

Öte taraftan İslam hukuk felsefesindeki tartışmalardan biri aynı konuda ictihad eden müctehidlerin hangisinin hakikate/isabetli hükme varabildiği meselesidir. Teorideki tartışmalar[36] bir yana bırakılırsa burada önemli olanın, meşruiyet değeri her ne olursa olsun varılan hükmün isabete ihtimalli olacağı, bütünüyle doğru olamayacağı gerçeğidir. Bu nedenle müctehidlerin söz konusu felsefi alandaki gayret ve mücadeleleri tamamıyla isabetli görüşü bulma değil, doğruya en yakını, en uygununu (esahh), en benzerini (eşbâh) bulma yönünde olmuştur. Bu nedenle teorik alanda meşruiyet kriteri de yine tek doğru üzerinde ve düzleminde olmamakta, doğrular üzerinde olmaktadır. Burada meşruiyet için önemli olan "anlama ve yorumlama" çabasında olanca gayretin gösterilmiş olması ve bu meşruiyeti/meşru olanı bulma çabasında olan sujenin de bunun için gerekli entelektüel ve zihni enstrümanlara ve yeterliliğe sahip olmasıdır. Artık bu noktadan sonra amelî değer düzleminde ictihâdî çaba sonucu elde edilmiş söz konusu normun/hükmün meşruluğu sağlanmış olur.

İctihadi yorumlar ister fetva veya yargı kararı niteliğinde, isterse doktriner bazda olsun meşruiyetlerini, ilahi iradeden hareket etmelerinden ve onun çerçevesini tecavüz etmemelerinden alır. Bununla birlikte ictihadla ulaşılan sonuçlar (yargı kararları hariç) dogmatik bir içeriğe haiz olmayıp eleştiriye, -her ne kadar meşru anlam olsa da- kabul ve redde açıktır. Bu da meşru olan bir şeyin tartışılabileceğini, meşru olmasının kabul anlamına gelmeyeceğini ancak meşruiyetin kabul için ön şartlardan biri olduğunu gösterir. Bununla birlikte anlama ulaşan suje bakımından anlam ve yorumun bağlayıcı bir yönü vardır.

Görüldüğü üzere anlamın meşruiyetinin ortaya çıkmasında "nasların anlaşılması" konusundaki usulün/yöntemin önemli bir rol oynadığı görülür. Bu nazarla bakıldığında meşruiyetin sağlanmasında, müctehidin/anlayanın takip ettiği yöntemin, yetişme tarzının, bilimsel donanımının, bireysel kabiliyetlerinin ve hatta psişik durumlarının etkili olabileceğini belirtmek gerekir.

D. Metin (Obje) Tasavvurunda Mevcut Olması Gerekli Nitelikler

Çağdaş yorum bilimlerinde yorum malzemesini teşkil edecek nesnenin epistemolojik değeri ile vahiy mahsulü olduğu kabul edilen nassların epistemolojik değeri -Müslümanlar açısından bakıldığında- farklılık arzetmektedir. Geleneksel anlama ve yorumlama yöntemlerinde Kur'ân tasavvuru yani anlama ve yorumlamaya konu olan obje ehemmiyet arzetmektedir. Kur'an'ın Allah'a nisbeti Müslümanlar nezdinde kat'iyyü's-sübut" ve lafzî tevâtür mertebesindedir. Geleneksel/klasik yorumbilim yöntemlerini günümüz yöntemlerinden ayıranların en önemlisi sayılabilecek söz konusu özellik, bunların değiştirilemezliğinin ve bütün

[36] Tartışmalar için bk. Koşum, Adnan, "İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu, *Usûl*, 5 (2006/1), s. 5-32.

unsurlarının Şârî tarafından özellikle seçilerek terkip edilmiş olduğunun kabulüdür. İslam bilginleri sünnete "okunmayan vahiy" adı vererek onu da genel olarak vahiy kapsamında değerlendirmişlerdir.[37] Kur'an'ın vahiy orijinli oluşu ve sünnetin de netice itibariyle ona râci oluşu nedeniyle İslâm âlimleri âyet ve hadislere anlam verirken 'metne sadakat' ilkesine ve her iki kaynağın dili olan Arapça'nın dilsel özelliklerine riayet etmişlerdir. Bu bakımdan geleneksel yöntemlerde "lafız" çalışması yani kavramların açıklanması ve yorumu önemli yer tutar.[38] Metodolojinin ortaya konmasında, üstün iradeden gelen, lafızları bağlayıcı, bir metin esas alındığından dolayı Kur'an nasslarından ictihad sonucu istinbat edilen hüküm, nassın lafzî sınırları içerisinde kalmasa da onu aşmamak zorundadır; aksi takdirde bu batıl ictihad/gayri meşru yorum olur. Bu nedenle fakîhlerin ictihad faaliyeti, hükmün nass dayanağını ve dil bağlantısını tatmin edici ve tutarlı bir surette kurmak ve göstermek zorunda olmuştur.[39] Bir başka ifadeyle klâsik yaklaşımda nass kavramından hareketle metot ortaya konmuştur. Bu bakış açısı elde edilecek anlam ve yorumun meşruiyeti açısından da önemlidir.

Öte yandan Sünnet malzemesinin az bir kısmı tevatür seviyesinde olduğundan dolayı Kur'an metni ile aynı ölçekte tutulmaz. Sünnetin geri kalan çoğunluk kısmında ise Kur'an'dan farklı olarak hadislerde mana ile rivayet yaygın olduğu için kaynağına aidiyeti tespit edilse bile hadis metni, bu gerçek ışığında yorum işlemine tabi tutulur.

E. Anlama ve Yorumlamanın Alanı Bakımından

Anlam ve yorumun/ictihadın meşru olabilmesi için mahalline müsadif olmalıdır. Bir başka ifadeyle anlama ve yorumlama yani ictihad işlemi bu işleme cevaz verilen alanda yapılmalıdır. Şer'î hükümler ise yine ictihad söz konusu olduğunda iki kısma ayrılmıştır. Birincisi ictihadın caiz olduğu konular (müctehedün fîh); ikincisi ictihadın caiz olmadığı konular. İctihadın caiz olmadığı konular da kendi içinde iki kısma ayrılır. Birincisi namaz, oruç, zekatın farziyeti, zina, içki yasağı gibi dinin temel hükümlerinden olan ve inkar edenin kafir olacağı belirtilen hususlardır. Bu tür konuları ihtiva eden nasslar her yerde ve herkese göre aynı anlam iskeletini taşıyan ve birden fazla anlama muhtemel olmayan ifadelerdir. Yorum,

[37] Serahsî, *Usûl*, II, 97; Âmidî, *İhkâm*, III, 136. Ancak sünnetin ne kadarının vahiy mahsulü olduğu tartışmalıdır. Bazıları âyet ve hadislerden hareketle sünnetin tamamının vahiy ürünü olduğunu ileri sürerken, diğer bazıları sünnet için vahye dayananlar olduğu gibi Hz. Peygamber'in içtihadının sonucu olanların bulunduğunu kabul etmektedirler. Bk. Nisâ, 4/113; Necm, 53/3-4; Tahrîm, 66/3; Ebû Dâvud, Sünnet, 6. İlgili görüşlerin değerlendirilmesi için bk. Kırbaşoğlu, Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 299.

[38] Kavramların yorumu için bkz. Salih, Muhammed Edip, *Tefsîrü'n-Nüsûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (I-II), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, Dımaşk, Amman, 1993.

[39] Apaydın, H. Yunus, *Klâsik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy: 1, yıl: 2003, Konya, s. 13.

mesaj sahibinin irade ve maksadını keşfetmeyi amaçlayan bir faaliyet olduğundan mesaj sahibinin iradesini açıkça ortaya koyduğu yerlerde söz konusu olamaz. Katî ve zannî ayırımına göre bu gibi durumlarda sadece açıklayıcı (ictihad beyani)[40] söz edilebilir. Fıkıh usulünde bunlara delaleti kat'i olan lafızlar denir. Usulcülerin "tek bir manayı ifade etmek üzere konmuş ve bir tek ferde delalet eden lafız" şeklinde tarif ettikleri hass lafızları buna örnek olarak verebiliriz. Bu tür konuları bildiren nasslar gösterge itibariyle kat'î nitelik taşılar. Kati nasslar yoruma ve kıyasî anlamdaki ictihada kapalı olurlar. Bunlar bütün Müslümanların bildiği ve ittifakla kabul ettiği muhkem nasslardır.[41] Bazen de "ma"lûmun mine'd-dîni bi"z-zarûre" ve "zarûriyât-ı dîniye" şeklinde ifade edilirler. İkincisi; Sahabenin ve fakihlerin icmaıyla sabit olan hususlardır. "el-Müctehed fîh" olarak tanımlanan ictihadın alanı "hakkında kat'î delil bulunmayan her tür şer'î hükmü" içine almaktadır.[42]

Nassların bir kısmının manaya delaletlerinin zannî olabilmekte oluşu, anlama faaliyetine öznenin (fakîh veya müçtehidin) girebilmesine imkân sağlamıştır. Belirtildiği gibi manaya delaleti kat'i olan nasslarda "yorum" imkânı görünmemektedir. Nitekim kimi İslâm hukukçularına göre "Mevrid-i nassta ictihada mesağ yoktur"[43] ifadesiyle anlatılmak istenen bu hususdur. Bu alanda yapılacak bir anlama ve yorumlama faaliyetinin ürünü de mezkûr anlayışa aykırılık dolayısıyla meşru görülmeyecektir.

Değerlendirme ve Sonuç

İctihad yani anlama ve yorumlama faaliyetinde aranan şartlara bakıldığında bu alanın herkese açık olmadığı ve bu alanda konuşmanın ehliyet ve daha birtakım özelliklerin yanında, oldukça dikkat ve titizlik gerektirdiğini göstermektedir. Herkesin din adına gelişigüzel konuşmasını önleme açısından bu önemli bir husustur. Geleneksel düşünce, anlama ve yorumlama faaliyetini belli niteliklere haiz kimselere özgü kılmakla bir nevi sağlıklı anlama ve yorumlamayı güvence altına almayı istemiştir. Bu nedenle, İslam âlimlerinin yöntem konusundaki tavırlarının isabetli bir anlam ve yoruma ulaşma gayretinin yanında, özellikle sağlıklı ve meşru bilgi/anlam ve yoruma vasıl olma yönünde olduğu söylenebilir. Nasları anlama ve yorumlama çabasında olan kişi, eğer mezkûr kıstaslar dâhilinde

[40] Devâlibî, Muhammed Marûf, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1965, s. 424-5, 433, 442.

[41] Şafii, İdris, *er-Risâle*, Beyrut, ty, s. 357-359; el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tîb, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., thk. Halîl el-Meyyis, II, 396; Şevkânî, *İrşâdü›l-Fuhûl*, I, 436; Sâlih, Muhammed Edip, *Tefsîrü'n-Nüsûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, s. 80-82, 88; Yiğit, Hermeneutik Yöntem ve Usûl-ı Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kur'an ve Dil Sempozyumu Bildirileri,* ss. 125-186, Van 2001, s. 184, 186.

[42] İbn Rüşd, (el-Hafîd), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *ed-Darûrî fî usûli'l-fıkh* (*Muhtasaru'l-Mustasfâ*), Beyrut 1415/1994, s.138; Râzî, *el-Mahsûl*, II, 499.

[43] Mecelle, md. 14.

ve çerçevesinde hareket etmiyorsa, elde ettiği anlam isabetli bile olsa meşruiyet temelinden yoksun kalacak, ümmetin mazhariyetine nail olamayacaktır. Şayet geleneksel yöntemlerde öngörülen ehliyet ve vasıflara haiz ise ulaştığı sonuç hatalı bile olsa, meşru görülecek, üstelik bu mesaisinden dolayı da sevaba nail olacaktır.

Diğer taraftan, söylenenlerden İslam düşüncesinde nasları yorumlamanın hristiyanlıkta olduğu biçimiyle ruhban sınıfı gibi belli kişilerin tekelinde olduğu, herkese açık olmadığı anlamı çıkarılmamalıdır. Kastedilen, baştan beri ifade edilmeye çalışıldığı gibi yorumun meşruiyeti için kutsal metinleri yorumlamada aranan yetkinliktir.

İslâm medeniyeti kendi hakikat ölçütlerini ortaya koyarak çeşitli disiplinlerde yöntemler ortaya koymuştur. Kur'ân ve sünneti anlama ve yorumlama yöntemleri konusunda metodolojik ve sistematik bir çerçeveye oturtulmuş olan geleneksel yöntemlerden ayrıldığımızda bir meşruiyet krizi ve sorunuyla karşı karşıya kalırız. Yeni olarak ileri sürülecek anlama ve yorumlama yöntemleri de meşruiyetlerini sağlamak için köklü bir gelenekten gelen ölçütleri ihtiva etmeleri ümmetin hüsnü kabulüne nail olabilme itibariyle önemlidir.

Öte taraftan İlahi İrade'yi anlama ve yorumlama faaliyeti sonucu elde edilen sonuçlar insan katkısı olması hasebiyle yorumcuyu bağlamakla birlikte meşru anlam olmasına rağmen başkaları açısından bağlayıcılıkları söz konusu değildir.

Netice itibariyle Müslümanlar tarafından meşru ve muteber kabul edilmeyecek bir anlam ve yorum için sarf edilecek zihni çaba, beyhude bir gayret olmaktan öte gitmez. Zira anlam ve yorumlar hayata tatbik etmek, bir dünya görüşü oluşturmak ve naslarla hayatı buluşturmak için elde edilir. Bu nedenle yeni sıfatıyla ileri sürülecek bir anlama ve yorumlama yönteminin gelenekten gelen meşruiyet kıstaslarını sağlamadan Müslümanlar ve bilim adamları nezdinde kabul görmesi ve muteber kabul edilmesi mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Mısır 1968.

Âmidî, Seyfüddîn, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1404, thk. Seyyid el-Cümeylî.

Apaydın, H. Yunus, *Klâsik Fıkıh Usûlünün Yapısı ve İşlevi*, İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy: 1, yıl: 2003, Konya. el-Basrî, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. et-Tîb, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ty., thk. Halîl el-Meyyis.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukukı İslâmiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul ty.

el-Buhârî, Abdülazîz, *Keşfü'l-Esrâr,* Dersaadet: Sirket-i Sahafiye-i Osmaniye, İstanbul, 1308.

Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Alî er-Râzî, *Usûlü'l-Fıkh = el-Fusûl fi'l-Usûl*, I-IV, tahkîk: Uceyl Câsim en-Neşemi, Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslamiyye, Kuveyt, 1994/1414.

Cüveynî,, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, I-II, tahkîk: Abdülazîm Mahmûd ed-Dib, Dâru'l-Vefâ, Beyrut, 1999/1420.

_____*Kitâbu't-Telhîs fî Usûli'l-Fıkh***,** I-III, tahkîk: Abdullah Cevlem en-Nibâlî-Şübbeyr Ahmed el-Ömerî, Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996/1417.

_____*Gıyâsü'l-Ümem fî İltiyâsi'z-Zulem***,** tahkîk: Mustafa Hilmî-Fuâd Abdü'l-Mün'im Ahmed, Dâru'd-Da'veti, İskenderiye, 1990/1411.

Çağrıcı, Mustafa, "Adalet", *DİA*, İstanbul, 1998.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Muhammed b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-Edille fî Usûli'l-Fıkh,* takdîm ve tahkîk: Halil Muhyiddin Meys, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001/1421.

Devâlibî, Muhammed Marûf, *el-Medhal ilâ İlmi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut 1965.

Ebû Ya'lâ el-Ferrâ, Muhammed b. Hüseyin, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkh***,** I-V, tahkîk, ta'lîk ve tahrîc: Ahmed b. Alî Seyr el-Mübârekî, Riyad, 1990/1410.

Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî, *el-Mısbâhu'l-münîr fî ğarîbi eş-Şerhi'l-Kebîr*, Beyrut 1990.

Gazâlî, Ebû Hamîd İdris, *el-Mustasfâ min Ilmi'l-Usûl,* tahkîk: Hamza b. Züheyr Hâfız, Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tabâati, Cidde, t.y

Görmez, Mehmet**,** *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2000.

Halid Abdurrahman el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve kavâidüh*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1986.

Ivad, Muhammed Ivad, Ahtaü'l-kadâ, *Mecelletü'l-Müslimi'l-Muâsır,* Ağustos 1982, sayı 32, Beyrut.

İbn Ferhûn, Burhânü'ddîn Ebi'l-Vefâ İbrâhîm İbnü'l-İmâm Şemsü'ddîn b. Ebî Abdullâh b. Muhammed*, Tabsıratü'l-Hukkâm fî Usûli'l-Akdıyeti ve Menâhici'l-Ahkâm*, Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, Beyrût, ty.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, İ›lâmu›l-Muvakkıîn an Rabbi›l-Âlemîn, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1977.

_____*et-Turuku'l-Hükmiyye*, Kahire, ty.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed, *Ravzatü'n-Nâzır ve Cünnetü'l-Münâzır fî Usûli'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel***,** Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1981/1401.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisânu'l-'Arab*, Beyrut 1410/1990.

İbn Rüşd, (el-Hafîd), Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *ed-Darûrî fî usûli'l-fıkh* (*Muhtasaru'l-Mustasfâ*), Beyrut 1415/1994.

Karâfi, Şihabüddin Ahmed b. İdris, *Furuk*, Alemü'l-Kütüb, Beyrut, ty.

Karaman, Hayreddin, *İslam Hukukunda* İçtihat, Marmara Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1996.

Kayhan, Veli, *Tefsirde Usûl ve Gerekli İlimler*, Kurav, Bursa 2007.

Koşum, Adnan *Nassları Anlama ve Yorumlamada Yöntem Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

_____"İçtihatta Hata ve İsabet Tartışmaları Işığında Öznellik ve Nesnellik Sorunu, *Usûl*, 5 (2006/1).

Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru İhyâi't-Türasi'l

Arabî, Beyrut ty.

Mâverdî, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb, *Edebü'l-Kâdî*, thk. Muhyiddîn Hilâl es-Serhân, Bağdât, 1971-2.

_____*el-Ahkâmü's-Sultâniyye vel'velâyâtü'd-Dîniyye*, Kuveyt 1989.

Mevdudî, Ebu'l-Ala, *Mebâdiü Esasiyye li Fehmi'l-Kur'an,* Darü'l-Kalem, Kuveyt, 1391/1971.

Nassâr, Hüseyin, Sıfâtü'l-Kâdî fi'l-Müctemai'l-İslâmî, *Mecelletü Külliyetü'd-Dirâseti'l-İslâmîyye*, sayı: 2, Dubâi 1991.

_____Nayed, Aref Ali, "İslâm Modernizmi Ve Hermeneutik: Fazlur Rahman Örneği", *(İslâm ve Modernizm – Fazlur Rahman Tecrübesi* – Sempozyumunda nunulan tebliğlerin derlenerek basıldığı kitap içinde) İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı, İstanbul 1997.

Özcan, Hanefi, Mâturidî›nin Bilgi Teorisinde Fıkıh Terimi, *Dokuz Eylül Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 4, İzmir, 1987.

el-Pezdevî, Fahru'l-İslâm, *Usûlü'l-Pezdevî,* I-IV, (Abdülazîz el-Buhârî'nin *Keşfu'l-Esrâr*'ı ile beraber), Dâru'l Kitâbi'l-Arabiyyi, Beyrut, ty, (Dersaadet: Matbaatü'ş-Şirketi's-Sahâfiyeti'l-Osmaniyye, İstanbul, 1308 Baskısının yeni basımı).

Râzî, Fahruddîn Muhammed b. Ömer b. el-Huseyn, *el-Mahsûl fî İlmi Usûli'l-Fıkh*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1418/1997, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî.

Râzî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkadîr, *Muhtâru's-sıhâh,* Beyrut 1996.

Salih, Muhammed Edip, *Tefsîrü'n-Nüsûs fi'l-Fıkhi'l-İslâmî*, (I-II), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, Dımaşk, Amman, 1993.

Subhi, es-Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.

Suyûtî, Celâluddîn, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire, 1985.

Şafii, İdris, *er-Risâle*, Beyrut, ty.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü›l-Fuhûl,* Dârü›l-Fikr, Beyrut 1412/1992.

Şirâzî, Ebû İshâk İbrahîm b. Ali, *el-Lüma' fi Usûli'l-Fıkh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985/1405.

Tekinay, Selahattin Sulhi, *Medeni Hukuka Giriş Dersleri*, İstanbul, 1973.

Tûfî, Necmuddîn Eburrabî Süleyman b. Abdilkavî, *Şerhu Muhtasari›r-Ravda*, Beyrut 1410/1990.

Vardar, Berke, *Dilbilim ve Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, T.D.K. yayınları, Sevinç Basımevi, Ankara, 1980.

Yiğit, Hermeneutik Yöntem ve Usûl-ı Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'an ve Dil Sempozyumu Bildirileri,* ss. 125-186.

Zebîdî, Muhibbuddîn Ebu Feyz Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l- 'arûs*, Beyrut 1414/1994.

Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l müfessîrûn*, Kahire 1985.

TOPLUMSAL BÜTÜNLÜĞÜN ZEDELENMESİNDE MEZHEPÇİLİK

Prof. Dr. Osman KARADENİZ
DEÜ İlahiyat Fakültesi, Kelam ABD Öğretim Üyesi/ osman.karadeniz@deu.edu.tr

A- MEZHEP KAVRAMI ve MAHİYETİ

Bilindiği gibi, mezhep, *"z-h-b"* kök fiilinden türemiş Arapça bir kelime olup aslen "üzerinde gidilen yol/tarik" anlamındadır. Bu bakımdan "*zehebe*" yola girdi, gitti; "*zehâb"* ise gidiş demektir. Dolayısıyla "*mezheb",* öz itibariyle takip edilen yol anlamına gelir ve her türlü ekol, doktrin ve görüşü dile getirir. "Zehebe" fiili, " ilâ" harfi cerri ile "bir fikri benimsemeyi (zahib olma)" ifade eder.

Bu bağlamda mezheb, herhangi bir dinde, felsefe ve ilimde takip edilen yolu/mesleği dile getirmek için kullanılır. Meselâ Sokrat'ın, Ebu Hanife'nin veya Einstein'in mezhebi budur vb. ifadeleri kullandığımız zaman, onların takip ettikleri görüş ve meslekleri anlatmaya çalışırız.

Öte yandan kelime itibariyle "ez-zeheb (altın)" da aynı kökten gelmektedir. Bu sebeple altın işleme sanatıyla ilgili olarak "müzehheb (yaldızlanmış)" ve "müzehhib (yaldızlayan)" tarzında kullanılan ifadeler vardır; bu kök anlamından kaynaklanan bir anlayıştan olsa gerektir ki çeşitli şahıs ve ekollere ait görüşler, müntesiplerine "*altın yaldızlı*" gelmektedir. Zira ilerde de üzerinde duracağımız üzere, ayette de ifade edildiği gibi "*her fırka kendi katındaki (görüşü) ile övünür."*[1] Yani her topluluk, kendi görüşünün "*hak olduğu zannıyla*" sevinç içinde olmaktadır.[2]

[1] Rum (30), 32.

[2] Kadı Beyzavi, Envaru't-Tenzil, Der-Saadet, ts., II, 220.

Mezhep; çok genel anlamıyla din; hususi anlamıyla din içindeki gruplar ve fırkalar için de kullanılır. İslam mezhebi dediğimizde Müslümanlık; bu arada ister siyasi ve itikadi, ister ameli anlamda kullanalım, Şi'a, Mutezile, Ehl-i Sünnet, Hanefi ve Şafii mezhebi dediğimizde ise, İslam içinde adı geçen gruplar anlaşılır. Yahudilik, Hristiyanlık ve diğer dinler, bu arada kendi içindeki mezhepler için de aynı durum söz konusudur.

Diğer taraftan Şehristani'nin eserine verdiği isimden de anlaşıldığı üzere genel anlamda din, millet (milel); mezhepler ise fırka (fırak) olarak kullanılmıştır. Rivayet edilen meşhur "*yetmiş üç fırka*" hadisinde de, bölünmeyi ifade anlamında fırka kullanılmıştır. Bilindiği üzere "fırka", "f-r-k (bölmek)" fiilinden türemiş, dolayısıyla parça parça olmayı ifade eden bir kelimedir.

Bu kelime üzerine bilgi verdikten sonra,[3] tarih boyunca insanların nasıl bölündüğü, mezhepleşmenin nasıl ortaya çıktığı ve dolayısıyla bu durumun İslam dünyasında nasıl problem haline geldiği meselesine geçebiliriz.

Din mensupları, zaman içinde özellikle şartların değişmesi ve çeşitli kültür ve medeniyetlerin tesiri altında, zaruri olarak yeni yeni yorumlara gitmişlerdir. Öyle ki zamanla her din mensubu ve içlerindeki her mezhep ve tarikat, kendi inanç ve kanaatlerinin doğru, diğerlerinin yanlış olduğunu iddia eder oldular. Nitekim İslam'ın ortaya çıkışında, Arap yarımadasında varlığını sürdüren pek çok din ve inanç grupları mevcut idi ve aynı iddialara sahiptiler. Söz konusu bu din ve inançlar, şu ayette ismen şöyle geçmektedir:

"*Şüphesiz Allah kıyamet günü, Mü'min, Yahudi, Sabii, Hristiyan, Mecusi ve Müşrikleri birbirinden ayıracak; Allah her şeye şahittir.*"[4]

Bütün bu dini gruplar yanında, İslam'ın indiği bu topraklarda, Cahiliyye Arapları arasında, Hz. İbrahim'in dini üzere bulunan Hanifler de yer almakta idi. Hanifler, tarihi seyri içinde, yaratılışları gereği fıtrat çizgisinden ayrılmayan akl-ı selim ve ilahi vahyi takip eden, nihayet Hz. İbrahim soyundan peygamberlerin yolunu takip eden kimselerdi. Hak, adalet ve tevhid üzere olma onların temel prensibi idi; bu sebeple de hep şirk ve putperestlikle mücadele etmişlerdir. Bu husus ayette şu şekilde ifade edilmiştir:

"İbrahim ne Yahudi ne de Hristiyan idi. O, dosdoğru bir Müslüman ve Hanif idi; müşriklerden değildi. İbrahim'e en yakın olanı, kendisine tabi olanlar, bu peygamber ve iman edenlerdir. Allah da müminlerin velisidir."İslam dünyasının, özellikle mezhepsel açıdan günümüzde düştüğü konumu değerlendirmek için,

[3] Mezhepler Tarihi açısından kullanılışı hakkında bilgi için bak. Fığlalı, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Ankara, 1990, s. 15 vd.

[4] Hacc (22), 17. Konu ile ilgili diğer ayetler için ayrıca bak. Bakara (2), 62, Maide (5), 68-69.

Kur'an-ı Kerim'in, bu çeşitli dinler karşısında, dini yayma ve bu esnada gösterilmesi gereken hoşgörü hakkında takındığı tavra dikkat çekmek gerekir:

"… Allah'tan başka bir şeye dua edip yakararak ondan yardım isteyen kimseye sövmeyin ki onlar da hiçbir bilgileri olmadığı halde, düşmanlık duygusu içinde Allah'a sövmesinler."[5]

İlerde de ifade edileceği üzere, maalesef bugün Müslümanlar arasında bile göremediğimiz bu hoşgörü, Hz. Peygamber ve ilk halifeler tarafından, bu din ve kültürlere fazlasıyla gösterilmiştir. Bu nedenle, bazı çevrelerce, İslam'ın diğer dinlere karşı baskıcı bir tutum sergilediği ile ilgili ileri sürdüğü iddialar, Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarına ters düşmektedir. Bu husus, merhum Hamidullah'ın şu tarihi tespitinden de açıkça anlaşılmaktadır:

Hz. Peygamber, "on sene süren fiili bir siyasi faaliyetten sonra son nefesini verdiği sırada, iki milyon kilometre kareye yaklaşan bir sahada kurulu bir devlet idare etmekteydi. Rusya hariç, Avrupa büyüklüğünde ve üzerinde o zaman milyonlarca halkın yaşadığı bu geniş saha, harp meydanlarında düşman ordu saflarında maktul düşen, takriben 250 insana mukabil fethedilmişti. İnsan kanına verilen bu değer ve hürmetin bir eşine daha, insanlık tarihinde rastlanamaz."[6]

Öte yandan İngiliz yazar John Davenport'un, 1850'li yıllarda kaleme aldığı kitabının "Müslümanlık kılıçla yayılmamıştır" başlığı altında haklı olarak kaydettiği üzere:

"Hz. Muhammed'in harplere giriştiği muhakkaktır. Fakat onun harpleri, Musa'nın harpleri gibi imha harpleri değildi. Hz. Muhammed'in şayan-ı takdir hedefi Arabistan'ı birleştirmek, bir devlet vücuda getirmek, onlara her şeyin hâliki olan bir Allah'a ibadet etmeyi öğretmekti."[7]

Bu bakımdan Kur'an, din ve vicdan hürriyeti konusunda hiç kimseye baskı yapılmaması gerektiğini sık sık vurgulamakta ve bütün bu ana ilkeler sebebiyle insanlık için uyarılarda bulunmaktadır:

"De ki: Hak geldi, batıl zail oldu; zira batıl yok olmaya mahkûmdur"

"De ki sizin taptıklarınızdan hangisi hakka ulaştırır? De ki Allah hakka ulaştırır. Öyle ise hakka ulaştıran mı tabi olunmaya lâyıktır, yoksa yola sokulmadıkça kendisi doğru yolu bulamayan mı?.."

Diğer taraftan İslam, Allah'ın zikredildiği bütün ibadethanelere saygı gösterilmesi gerektiğini hatırlatır. Bu bağlamda, Hristiyan veya Sâbii manastırlarının,

[5] En'an(6), 108.

[6] Hamidullah, Hz. Peygamberin Savaşları, Çev. Salih Tuğ, İst., 1981, s. 20-21.

[7] J. Davenport, Hz. Muhammed ve K. Kerim, Çev., Ömer Rıza (Doğrul), s.137, İst., 1928.

kiliselerin, havraların ve mescitlerin İslam'ın koruması altında bulunduğuna işaret eder:

"*Eğer Allah'ın, insanların bir kısmını diğer bir kısmı ile defetmesi olmasaydı, her halde içlerinde Allah'ın adının çok zikredildiği manastırlar, kiliseler, havralar ve mescitler yıkılırdı.*"[8]

Müfessirlerin çoğunluğuna göre, İbn Abbas'tan gelen rivayet esas alınırsa, Roma imparatoru Titos tarafından Kudüs Mabedi'nin (Beytü'l-Makdis) tahribi ile ilgili olarak şu ayet inmiştir:

"*Allah'ın mescitlerinde O'nun adının anılmasına engel olan ve onların harap olmasında gayret sarf eden kişiden daha zalim kim olabilir? Onlar için dünyada rezalet, ahirette büyük bir azap vardır.*"[9]

Bu bakımdan Hz. Peygamber, savaşlarda cesetleri parçalama, esirlerin uzuvlarını kesme gibi kötü muameleleri yasaklamış, aksine, gerektiğinde onlara yiyecek ve giyecek temin edilmesi; bütün bunların yanında malların tahrip edilmemesi hususunda emir vermiştir. Daha sonra bu emir ve tavsiyeler İslam Harp Hukuku olarak yerleşmiştir. Savaş alanlarında düşmana gösterilecek muameleler; yaralı, esir ve ölülere tatbik edilecek hükümler; ayrıca kadın, çocuk, ihtiyar, hasta vs. elde edilen mallar bu hukuk dalı altında değerlendirilmiştir. Bütün bunlar, Hz. Peygamber'in insan kanına gösterdiği hürmeti ifade eder.[10]

Bu Kur'ani emir ve tavsiyeler doğrultusunda, tarih boyunca Müslümanlar, diğer din mensuplarıyla olan ilişkilerinde, tabii olarak Kur'an kaynaklı bazı ilkeler çerçevesinde hareket etmişlerdir. Fakat ne yazık ki bu emir ve tavsiyeleri, maalesef Müslümanlar kendi aralarında uygulama becerisini gösterememişlerdir. Her fırsatta, Kur'an'dan uzaklaşmaları sebebiyle, bu çarpık mezhepçilik ve tarikatçılık adına birbirlerini dışlama ve ötekileştirme girdabına sürüklenmişlerdir.

Her şeye rağmen, ilk dönemlerde Müslümanların diğer din mensuplarına karşı davranışları takdire şayandır. Putperestler, Allah'a inandıkları halde Allah'a ortak koşmak suretiyle büyük bir günah içinde idiler. Çünkü şirk, Kur'an ifadesiyle "büyük bir zulüm"den ibaretti. Bu sebeple Müslümanların onlarla ilişkileri sınırlı idi; kestikleri yenmez, kadınlarıyla evlenilemezdi.

Ehl-i Kitap'a gelince, onlardan bazıları, şirk içinde olmalarına rağmen farklı bir statüde kabul edilmişlerdir. Mecusiler ise, siyasi açıdan ehl-i kitap statüsünde kabul edilmişler, ancak putperestler hakkında söz konusu olduğu gibi, kestiklerini yemek, kadınlarıyla evlenmek caiz görülmemişti. Bu da muhtemelen, merhum

[8] Hacc(22), 40.

[9] Bakara (2), 114.

[10] Hamidullah, M., Le Prophète de l'İslam, I, 212-13.

Hamidullah'ın ifadesiyle, onların, hayvan kesiminde Allah'ın adını anmamaları ve hijyenik şartlara riayet etmemeleri; evlilikte ise bir erkeğin kendi kızı, kız kardeşi ve annesi ile nikahlanması mümkün, hatta muteber sayılıp teşvik edilmesi gibi bir hareketten kaynaklanıyordu.[11]

Öncelikle Mecusiler'in, Cahiliyye Arapları tarafından dahi tiksinti ile dile getirilen evlilikle ilgili tutum ve hareketlerine rağmen, Hz. Peygamber tarafından bir valiye gönderilen mektupdaki engin hoşgörüye dayanılarak Müslümanlarca Ehl-i Kitap muamelesine tabi tutulmaları ve belli hizmetler karşılığında cizye ile mükellef kılınmaları, bu tutumun en bariz örneğidir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"*Mecusiler'e de Ehl-i Kitab'a gösterdiğiniz tutumu gösterin," "İslam'a daveti reddedenlerin kestiğini yememek ve kadınlarıyla evlenmemek üzere onlardan cizye al."*

Daha sonra fıkıh alanında dahi tartışmaya konu olmuş bu tutum, İslam alimleri tarafından zamanla diğer dinlere karşı da gösterilmiştir.

İslam'ın insana verdiği değer ve hoşgörüyü engin vukufuyla fark eden Ebu Hanife'ye göre, mesela Sâbiiler de, putperest değildirler. Bunlar bir peygamberin dinine ve dolayısıyla bir kitaba inanan bir topluluktur. Bu nedenle onların yıldızları ta'zim etmeleri Müslümanların Kâbe'yi ta'zim etmeleri gibidir. Bu nedenle kestikleri yenir ve kadınlarıyla evlenilebilir. Ancak İmam Azam'ın talebeleri Ebu Yusuf ve İmam Muhammet, onların yıldıza taptıkları iddiasıyla bu görüşe karşı çıkarlar.[12]

Görüldüğü üzere, Ebu Hanife'nin bu "ta'zim/hürmet" benzetmesi çok ilgi çekici bir bakış açısının tabii bir sonucudur. Hiçbir mezhep imamında bu tür bir değerlendirme görülmez. Tebliğde de işaret edileceği üzere, re'y (akılcı) ekolünün yegâne temsilcisi olan İmam A'zam'ın bu bakış ve hareket tarzı, zaman içinde aynı minval üzere devam edegelseydi, şüphesiz, İslam dünyasının tabii çehresi, özellikle şu medeniyet asrında, bu bölünmüşlük bataklığında, kesinlikle şikâyet ettiğimiz bu konumda olmayacaktı.

Bilindiği gibi Kur'an, kişilerin inanç ve hareket özgürlüğüne son derece saygılı olmalarını ve bu sebeple örnek olarak Yahudi ve Hıristiyanların dahi birbirlerini dışlamamalarını öğütler. Dünyevi ve uhrevi kurtuluşun, ne Yahudilerin ne

---

[11] Hamidullah, M., Le Prophète de l'İslam, I, 589, Paris 1979 (Christensen, Sassanides, s. 323 vd.dan naklen).

[12] Tehânevi, *Keşşâfu ıstılahâtı'l-fünun,* Kalküta, 1862, II, 807; Ayrıcı bak. Yörükân, Y. Ziya, İslam Dini Tarihi, Ankara, 2001, s. 21. Diğer taraftan bunların ellerinde, Sasaniler devrinde yazıldığı tahmin edilen "Ginza" adında mukaddes bir kitap bulunduğu ve burada eski Babil ve Yahudi dinlerinden izlerin bulunduğu ve hatta Vaftizci Yahya'nın peygamber olarak kabul edildiği nakledilir. Bak. Yörükan, A.g.e., s. 21.

Hristiyanların ve bu arada ne de Müslümanların iddia ettikleri gibi olmayacağını açık ifadelerle şöyle vurgulamaktadır:

"Dediler ki Yahudi ve Hristiyanlardan başka kimse cennete giremeyecektir. Bu onların kuruntusudur. De ki doğru iseniz haydi delillerinizi getirin." "Yahudiler, 'Hıristiyanlığın bir temeli yoktur" dediler; Hıristiyanlar da 'Yahudiliğin bir temeli yoktur' dediler; oysa onlar kitaplarını da okuyorlar. Bilgisizler de tıpkı onların söylediklerini söylemiştir. Allah, kıyamet günü, anlaşmazlığa düştükleri şeylerde onların arasında hüküm verecektir."

"*(Allah'*ın bu vaadi) ne sizin ne de Ehl-i Kitab'ın kuruntularına göre değildir. Kim bir kötülük yaparsa karşılığını görür ve kendisi için Allah'*tan başka bir dost ve yardımcı bulamaz."*

B- MEZHEPLERİN ORTAYA ÇIKIŞI ve TASNİFİ

Kur'an'ın bu emir ve tavsiyeleri ışığında, başlangıçta Müslümanların sergilediği manzara sonradan tamamen karanlık bir mecraya sürüklenmiştir. Şimdi burada çeşitli inanç ve kültürlerin te'siri ile Müslümanların fırkalaşma ve mezheplere ayrılma hususuna da açıklık getirmek yerinde olacaktır.

Önce Şehristani'nin konuya yaklaşımı nasıldır, onu görelim. O, ansiklopedik mahiyetteki kitabı "el-Milel ve'n-Nihal" isimli eserinde, dünya genelinde insanlığın görüş ve inanç bakımından durumu ile ilgili olarak şunları kaydetmektedir:[13]

"İnsanlardan bir kısmı**,** insanlığı, (1.) yaşadıkları yedi iklîme göre taksim etmiş ve her iklim ehlini renk ve dillerinin delâlet ettiği tabiat ve psikolojik yapılarına göre değerlendirmiştir. Bir kısmı da, (2.) onları Doğu, Batı, Güney, Kuzey olmak üzere yaşadıkları dört yöne göre taksim etmiş ve her yönü tabiatlarının farklılığı ve dinlerinin ortaya çıkışı bakımından ele almıştır. Üçüncü grup ise, (3.) insanları mensup oldukları milletlere göre ayırmıştır….

Nebi (a.s) de şöyle haber vermiştir: *"Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır; onlardan biri kurtuluşa erecektir, diğerleri helak olacaktır." Kurtuluşa erecek olan kimdir? diye sorulduğu zaman, buyurdu ki "Ehl-i Sünnet ve'l-cemaattir." Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat kimdir? diye sorulunca: "Benim ve ashabımın üzerinde bulunduğu yolda olanlardır"* şeklinde cevap vermiştir.

Şehristani, mezhepleri tasnif ve sayısını belirleme konusunda makâlât sahiplerinin hiçbir nassa ve varlığından haber verilmiş bir kaideye bağlı kalmadıklarını, dolayısıyla bir metod üzere müttefik olmadıklarını belirttikten sonra, kendisinin elden geldiği kadar, bu fırkaları, her biri temel esas olan dört kaidede tespit ettiğini söyler:

[13] Şehristani, el-Milel, Beyrut, 1975, I, 3-9.

… Temel ihtilaflara konu olan meseleler belirlendiği vakit, fırkaların taksimi de ortaya çıkar ve onların bir kısmı diğerine karıştıktan sonra büyükleri dörde hasredilmiş olur. İslam fırkalarının büyükleri dörttür: *Kaderiyye, Sıfatiyye, Haricîler ve Şî'a.*

Sonra belli bir sistem dahilinde bunların bazısı bazısıyla birleşir ve her bir fırkadan sınıflar ortaya çıkarak sayı yetmiş üçe ulaşır.

Burada da görüldüğü üzere, bazı Kelam ve Mezhepler Tarihi kitaplarımızdaki klasik mezhep tasnifleri, temelde, Şehristani'nin aktardığı, yukarıdaki 73 fırka hadisine dayanmaktadır. Ehl-i Sünnet alimleri, İslam mezheplerinin tespitinde, hatta hak ve bid'at ehli olup olmadıklarını ifade etmede bu hadisi esas almışlardır. Burada dikkatimizi çeken ilk husus şudur:

Şehristani'nin de haklı olarak belirttiği gibi bu alimler, ana mezhepleri tesbit etmede, diğer taraftan bunları kendi içlerinde fırkalara ayırma ve 73 sayısını elde etme konusunda bir birlik içinde değildirler. Binaenaleyh mezhepleri tasnif ve belli bir sayıda dondurma hususunda ciddi bir ihtilaf içindedirler.[14]

Bütün bunların yanında müellifimizin, burada, yukarıda belirttiği metod ve hareket tarzına rağmen, yine de hadisin zahirine kapılarak mezhepleri "*yetmiş üç fırka*"da sınırlama konumuna düşmesi dikkat çekicidir.

Diğer taraftan Pezdevi'nin de ifade ettiği gibi, İmam Maturidi, Ebu'l-Hasen el-Eş'ari ve Kaderiye'den el-Ka'bi gibi bazı alimler, ehl-i kıblenin inançlarıyla ilgili makalât kitapları yazmışlar ve mezhepleri belli bir sayıya hasretmemişlerdir. İmam Eş'ari, Müslümanların 10 sınıfa ayrıldığını söyler ve daha sonra herhangi bir sayıdan söz etmeden onların kendi içlerinde bazı görüşlerini ortaya koymaktadır. Bu gruplar: *Şi'a, Havaric, Mürcie, Mutezile, Cehmiyye, Dırariyye (Dırar b. 'Amr), Hüseyniye (Hüseyin b. Muhammet en-Neccâr), Ashabu'l-Hadis ve Küllabiyye (Abdullah b. Küllâb el-Kattân)*'dir.[15]

Fahreddin er-Razi de fırkaları belli bir sayıda dondurmadan ele almış ve tasnif etmiştir. Razi, eserinde fırka ve dinleri on grupta, hiçbir tenkide tabi tutmadan aynen özetlemiştir. Bunlar: Mu'tezile, Hariciler, Rafiziler, Ğulat, Kerramiyye, Cebriyye, Mürci'e, Sofiyye, İslam (gibi) görünenler ve İslam dışında olanlardır.[16]

Pezdevi'nin aktardığına göre,[17] Mekhul b. Fazl Nesefi'nin (v. 318/930) *"er-Red 'ale'l-bida' (*veya *er-Red 'ala ehli'l-bida' ve'l-ehva)"* adlı eserinde "*73 fırka*" rivayeti esas alınmıştır. Burada ana fırkalar *Haruriyye, Revafız, Kaderiye, Cebriye,*

[14] Tarihi seyri içinde Makalât ve Mezhepler Tarihi müellifleri ve kritikleri hakkında geniş bilgi için bk. Fığlalı, E. Ruhi, (A. Bağdadi'nin) *el-Fark beyne'l-fırak* ('ına) Önsöz, XIII-XXXI, Ankara, 1991.

[15] Bk. Eş'ari, Makalatu'l-*İslamiyyin*, Neşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980, s. 5.

[16] Bk. Razi, Fahreddin, *İ'tikadatu fırakı'l-müslimin ve'l-müşrikin*, Beyrut, 1986.

[17] Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi, Terc. Ş. Gölcük, İst., 1980, s. 347.*

Cehmiyye ve Mürcie olmak üzere altıdır. Bu tesbitten sonra altı fırkanın her biri de 12 kola ayrılarak sayı 72'ye; Ehl-i Sünnet ile de toplam 73 sayısına ulaşılmıştır.[18] Abdulkahir el-Bağdadi de aynı metodla İslam mezheplerini 73'e çıkarmaktadır.[19]

Pezdevi, haklı olarak, bu rivayetlerde geçen "*73 fırka*" ifadesinin, hasr üzere olmayıp kesret üzere, yani çokluktan kinaye olduğu görüşündedir. Nitekim Allah Tealâ, şöyle buyurmuştur: *"Onlar için ister af dile, ister dileme, yetmiş defa af dilesen de yine Allah onları affetmeyecektir..."* (*Tevbe (9), 80).* Hasan Basri'den de böyle rivayet edilir. Düşünürler ayeti böyle anlarlar...[20]

Şimdi hadiste geçen kurtuluşa eren fırkanın tek mi, yoksa onun dışında diğerlerinin mi olduğu ile ilgili farklı ifade ve değerlendirmelere geçebiliriz. Genel kanaate göre, kurtuluşa eren fırka tekdir; diğerleri cehennemliktir. Ancak bazı rivayetlerde, mesela Şa'rânî'nin el-Mizân'ında yetmiş küsür fırkanın biri hariç, hepsi cennettedir. Deylemi'nin rivayetinde de onlardan helak olan bir tanedir ki o da Zındıklardır; diğerleri ise kurtuluşa ermişlerdir.[21]

Abdulkahir el-Bağdadi'nin, bu sahada eser yazanlara ciddi bir şekilde tesir ettiği inkar edilemez. Gerçek şu ki hadisin mevsukiyeti ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ciddi tartışmalar vardır.[22] Diğer taraftan diğer bazı alimlerin, mezhepleri belli bir sayıya indirgemeyerek tesbit ettikleri bir kritere göre belirleme yolunu tercih etmeleri kayda değer bir husustur. Herşey bir yana, bu hadislerin vurguladığı bağlamda sosyal bir çözülme sonucu bu bölünmüşlük tarihi bir vakıa olarak karşımızda durmaktadır.

C- KUR'AN'IN TEVHİD VURGUSU

Öte yandan bütün bu rivayet ve anlayışlar ötesinde Kur'an, herkesin açıkça bildiği üzere insanların ayrılığa düşmemelerini, parça parça olmamalarını ve nihayet tevhid etrafında birleşmelerini emretmektedir:

---

18 Bk. İlyas Üzüm, "Nesefi, Mekhul b. Fazl", TDV. İslam Ansk. XXXII, 571.

19 Bk. el-Fark beyne'l-fırak, s.15-22.

20 Pezdevi, *A.g.e.*, s. 367. Bu tür kesretten kinâyeli ifadelere şu ayeti de örnek olarak verebiliriz: *"... Allah katında bir gün sizin saydığınız (hesabınıza göre) bin sene gibidir." (Hacc(22), 47.*

21 Bu rivayetler için bak.

ورواه الشعراني في الميزان من حديث ابن النجار وصححه الحاكم بلفظ غريب وهو ستفترق أمتي على نيف وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة. وفي رواية عند الديلمي الهالك منها واحدة، قال العلماء هي الزنادقة انتهى، وفي هامش الميزان المذكور عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا الزنادقة ، قال وفي رواية عنه أيضا تفترق هذه الأمة على بضع وسبعين فرقه إني أعلم أهداها الجماعة انتهى، ثم رأيت ما في هامش الميزان مذكورا في تخريج أحاديث مسند الفردوس للحافظ ابن حجر، ولفظه تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة كلها في الجنة إلا واحدة وهي الزنادقة، أسنده عن أنس قال وأخرجه أبو يعلى من وجه آخرعن أنس بلفظ أهداها فرقة الجماعة(el-Mektebetu'ş-Şamile'den ilgili maddeye bakılabilir.) ...

22 Hadis hakkında tartışmalar için bk. Fığlalı, E. Ruhi, *A.g.e.*, Önsöz, XXIII-vd. Bağdadi de aynı metodla mezhepleri 73'e çıkarmaktadır. Bu ön kabulden hareketle eserine "*Ümmetin Ayrılığa düşmesi Hakkındaki Me'sur Hadisin Açıklanması"* başlığı ile başlamaktadır. Bk. A.g.e., s. 5 vd.

"*Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın ve ayrılığa (fırkalaşma) düşmeyin... Ve sizden, iyiliğe çağıran iyiyi (örf) emreden, kötüyü (münker) nehyeden bir ümmet bulunsun. İşte kurtuluşa erenler bunlardır. Sakın, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra ihtilafa ve ayrılığa düşen kişiler gibi olmayın. İşte bunlara elim bir azap vardır.*"[23]

Diğer bir ayette "*Müşriklerden, dinlerini paramparça eden ve çeşitli gruplara ayrılanlardan olmayın.*"[24] şeklinde buyrulmaktadır.

Ayette geçen "*dinlerini parça parça edenler (ferreku)*" kelimesi, el-Kisâi ve Hamza kıraatinde "... *fâreku*" şeklinde geçmektedir. Buna göre anlam, "*dinlerini terk edenler*..." tarzında olmaktadır.[25] Ancak bu okuyuş, ayetin devamındaki "ayrılığa düşen" ifadesiyle uyuşmamaktadır.

Her nedense İslam dünyası baştan beri, Kur'an'ın bu hükmüne aykırı olarak hep bölünmüş ve bölünmeye de devam etmektedir. Asgari müştereklerde bir araya gelme yerine, birbirine düşman gruplar olarak ayrılmaya devam etmektedirler. Bu gidişatta baştan beri şüphesiz, bazı düşman grupların parmağı vardır. Kur'an tevhidi/birleşmeyi emredip dururken, bizlerin bu hale gelmemizin çeşitli sebepleri vardır ki en büyüğü Kur'an'dan uzaklaşıp cehalet bataklığına yuvarlanmamızdır.

Ta baştan, dört halife döneminden beri, Hz. Osman ve Ali devrinde ortaya çıkmaya başlayan taassuba dayalı siyasi anlaşmazlıkların sebebiyet verdiği huzursuzluklardan ibret alınsaydı, bugün Müslümanlar arasında mevcut olan problemler yaşanacak mıydı? Şüphesiz hayır; çünkü ayetlerde de ifade edildiği üzere, huzura kavuşmanın tek yolu birlik ve beraberlikten geçer. Bu sebeple Kur'an sık sık birlik ve beraberlik çağrısı yapmaktadır.

Görüldüğü üzere zaman içinde, fethedilen topraklarda mevcut farklı kültürler ve bu arada içlerindeki bazı anlaşmazlıklar sebebiyle Müslümanlar farklı düşünmeye başlamışlar, bu da onların gruplaşmalarına yol açmıştır. Farklı düşünmek doğal bir hadisedir, ancak her farklı görüş ortaya atanın ana gruptan ayrılması veya insanlar tarafından ötekileştirilmesi temelden yanlış bir tutum idi. Bu anlamda farklı çevre ve kültürlere mensup insanların birtakım görüşlere sahip olması gayet normaldir. Bu psikolojik ve sosyolojik gerekçeleri olan bir gerçektir. Fakat ayrılığa düşme noktasında sağlıklı bir gerekçesi olamaz. İsteyen istediği gibi farklı görüşe sahip olabilir; bu şartla da aynı gruba mensup olarak hayatını devam ettirebilir.

---

[23] Al-i İmran (3), 103-105.

[24] Rum (30), 31-32.

[25] Kadı Beyzavi, A.g.e., II, 220.

Farklı görüşlerin zaman içinde, bugünkü anlamda mezhebe dönüşerek ayrılıklara sebep olmalarının hiçbir haklı nedeni olamaz. Dolayısıyla her ne kadar farklı düşünürsek düşünelim, birlikten ayrılıp ayrı bir fırka kurmamıza hiçbir haklı neden gösterilemez. Farklı düşüncelere rağmen aynı birlik içinde bulunmamız gerekir.

Bu bağlamda, herkesin bildiği üzere, hiçbir müçtehit, herhangi bir mezhep kurma gayret ve niyetinde olmamıştır. Tabii olarak her alim, bulunduğu şartlarda kendi bilgi ve donanımı çerçevesinde, insanlar arasında ortaya çıkan sorunlara cevap verme konumundadır. Ortaya çıkan problemlere verilen cevap ve fetvaların zaman içinde, bugünkü anlamda mezhepleşmesi netice itibariyle sağlıklı bir sonuç doğurmamıştır. Ne yazık ki bu farklı görüş ve ihtilaflar, zamanla rahmete değil, zahmete vesile olmuştur.

Bu bağlamda Ebu Hanife'nin, içtihad ve mezhep konusunda takip ettiği metod, ta baştan beri takip edilseydi, İslam dünyası bugün düştüğü duruma düşmezdi. Ders esnasında cereyan eden şu olay, onun değişen şartlar karşısında aklı kullanma hususundaki ileri görüşlülüğüne çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir:

İmam Züfer anlatıyor: Ebu Yusuf ve İmam Muhammed ile birlikte Ebu Hanîfe'nin dersine devam ederdik. Onun söylediklerini yazardık. Bir gün Ebu Yusuf'a dedi ki: *"Ne yapıyorsun öyle Yakub (Yusuf), benden her işittiğini yazma! Çünkü ben bugün bir re'y (görüş) görürüm, yarın onu bırakırım, yarın bir re'y görürüm öbür gün ondan vazgeçerim."*[26]

Bu bakış açısı, dinin, değişen şartlar çerçevesinde dinamik yapısını açıkça ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi şartlar değişiyor, ancak dini emir ve yasaklar sınırlıdır. Değişen şartlara uygun olarak emir ve yasakları değerlendirmek bu dinamizmin temel yapısıdır. Bu sebeple son söz ve bir temenni olarak şunu söyleyebiliriz ki İslam dünyasının kurtuluş ve barışı, bugün ifade ettikleri anlamda mezhep ve tarikatların, sadece bir yorum olarak kabul edilmeleri ve ancak bu tür mezhepçilik ve bölünmüşlükten kurtulmakla mümkündür.

KAYNAKÇA

Bağdadi, A., *el-Fark beyne'l-fırak* ('ına) Çev. Fığlalı, E. Ruhi, Ankara, 1991.

Bağdadî, Hatib, Tarih-i Bağdad, Beyrut, ts.

Davenport, J., Hz. Muhammed ve K. Kerim, Çev., Ömer Rıza (Doğrul), İst., 1928.

Ebu Zehra, Ebu Hanife, Terc. Osman Keskioğlu, İst., 1970.

Eş'ari, Ebu'l-Hasen, *Makalatu'l-İslamiyyin*, Neşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden, 1980.

Fığlalı, E. Ruhi, Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri, Ankara, 1990.

Hamidullah, Muhammet, Hz. Peygamberin Savaşları, Çev. Salih Tuğ, İst., 1981.

[26] Bak. Hatib Bağdadî, Tarih-i Bağdad, Beyrut, ts., XIII, 424; Ebu Zehra, A.g.e., s. 105.

Hamidullah, M., İslam Peygamberi, Çev. Salih Tuğ, I-II, İst., 1990.

Kadı Beyzavi, Envaru't-Tenzil, Der-Saadet, ts.

Pezdevi, Ebu'l-Yusr, Ehl-i Sünnet Akaidi, Terc. Ş. Gölcük, İst., 1980.

Razi, Fahreddin, İ'tikadatu fırakı'l-müslimin ve'l-müşrikin, Beyrut, 1986.

Şehristani, Abdulkerim, el-Milel ve'n-nihal, Çev. Mustafa Öz, İst., 2008.

Üzüm, İlyas, "Nesefi, Mekhul b. Fazl", TDV. İslam Ans.

YORUMUN HAKİKATE TAHAKKÜMÜ: İSLÂM VE MÜSLÜMANLIK ÖRNEĞİ

Doç. Dr. Mahmut ÇINAR
Gaziantep Üniv. İlahiyat Fak. Ö. Üyesi/ mcinar@gantep.edu.tr

Giriş

İslam ile Müslümanlık arsındaki ilişki, benzerlik ve farklılıkları tespit edebilmek için bir dizi soru sorulması gerekmektedir. Bu soruların başında; "İslam nedir?", "İslâm'ın güncellenmesi gerekir mi? Ya da bu güncelleme nasıl olmalıdır?" gibi sorular gelmektedir. Bu sorular etrafında düşünüldüğünde, karşımıza "İslam ve Müslümanlık" ayırımı zorunlu olarak çıkmaktadır. O halde "İslam" nedir ve "Müslümanlık nedir? Sorularıyla işe başlamak gerekmektedir.

İslâm Yüce Allah'ın insanların hidayet bulmaları, hidayeti benimsemeleri ve bunu içselleştirerek tatbik etmeleri konusunda kendilerine yardımcı olmak üzere, peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği dinin adıdır. Bu dini hiçbir tesir altında kalmadan benimseyenlere "İslam oldu" anlamında "Müslüman" denilmektedir. Kur'ân'da bu duruma dikkat çekilerek Hz. İbrahim ve Hz. Yakub'un evlatlarına yaptıkları vasiyette sadece "Müslüman" olarak ölmelerini istedikleri kaydedilmektedir[1]. Yine Hz. İbrahim'e rabbi tarafından "Teslim ol/İslam ol" denildiğinde: "âlemlerin rabbi olan Allah'a teslim oldum" dediği[2] belirtilmektedir. Buna göre İslâm, Hz. Âdem'den itibaren Hz. Muhammed'e kadar Allah tarafından seçilen bütün peygamberlerin kabul edip insanlara tebliğ ettiği dinin ortak adıdır. Zaten bu dinin temel ilke ve prensipleri tarihin hiçbir döneminde

[1] el-Bakara 2/132: "İbrâhim de bu dini oğullarına vasiyet etti, Ya'kūb da. "Oğullarım! Allah sizin için bu dini seçti; öyleyse yalnız O'na teslim olmuş müminler olarak can verin!" (Dediler)."

[2] el-Bakara 2/131: "Çünkü rabbi ona, "Bana teslim ol" buyurmuş; o da, "Âlemlerin rabbine teslim oldum" demişti."

değişmemiş, sadece uygulamaya dair birtakım modifikasyonlarla yetinilmiştir. Bu durum Kur'ân'da: "Allah katında yegâne din, İslâm'dır."[3] şeklinde ifade edilmektedir.

Allah'ın insanların hidayeti bulmaları için gönderdiği din olan İslâm, Hz. Muhammed'in vefatından kısa bir süre önce kemale ermiştir[4]. Böylelikle diğer peygamberlere gönderilen haliyle, özellikle tatbik sürecinde zaman zaman birtakım mahallî ve tarihsel unsurlar taşımakla beraber, artık bundan böyle tamamlanmış, kemale ermiş ve evrensel bir hale gelmiştir. Kıyamete kadar gelecek olan bütün insanların bu anlamdaki ihtiyaçlarını karşılama konusunda yeterli hale gelmiştir. Bu nedenle artık bir daha ne peygamber gelecek ne de vahiy inecektir.

İslam dini, insanlar için öngördüğü temel ilkeler dikkate alındığında, ütopik ve uygulanabilirliği zor ya da imkânsız bir sistem değil, tatbiki kolay ve uygulanabilir insanî unsurlardan oluşmaktadır. Bu nedenle Hz. peygamber'in döneminde iman eden insanları hem bireysel hem de toplumsal düzeyde dönüştürmüştür. Gerçekten de öz evlatlarını, kız çocuklarını diri diri toprağa gömecek kadar acımasız olan bir toplumdan: "Kendileri muhtaç oldukları halde, kendilerine tercih ederler."[5] mealindeki ayette kaydedildiği gibi, aç olduğu halde yemeden yediren, susuz olduğu halde içmeden içiren, yorgun olduğu halde dinlenmeden dinlendiren bir toplum haline getirmiştir.

Hz. Peygamber'in vefatını takip eden süreç içerisinde, zaman zaman farklılıklar gösterse de İslam'ın mensupları tarafından özünden koparılarak anlaşıldığı, öncelikler sırasının değiştirildiği ve temel ideal ve ilkelerde değişimin meydana geldiği görülmektedir. Kuşkusuz yeni durumda da İslamî/dinî unsurlar yer almaktadır ve din/İslam tamamen saf dışı bırakılmamıştır. Bununla beraber anlama ve tatbik etme esnasında ciddi travmaların meydana geldiği de açıktır. İşte tebliğimizde içinde İslam'a ait unsurlar taşıdığı ve İslam adına benimsendiği için bu yeni durum "Müslümanlık" olarak tanımlanmaktadır. Bununla Allah'ın gönderdiği ve Hz. Peygamber'in İslâm adına tebliğ ettiği din ile Müslümanların bu din (İslam) adına benimsedikleri ve yaşadıkları din, birbirinden ayrılmak istenmektedir. Zira Allah'ın gönderdiği ve Hz. Peygamber'in tatbik ettiği dinin insanları getirdiği yer ile bugün Müslümanların benimseyip tatbik ettikleri dinin insanları getirdiği yer arasında, oldukça uzun mesafeler meydana gelmiştir. İslam ümmetinin sonraki süreçlerde yaşadığı tecrübeler ve bu tecrübeler neticesinde Müslümanların birbirine yaşattığı acılar, Müslümanların İslam'ı Hz. Peygamber'in anladığı gibi anlamamaları ve tatbik ettiği şekilde tatbik etmemelerinin

[3] Âl-i İmrân 3/19.

[4] el-Mâide 5/3. "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim."

[5] el-Haşr 59/9

sonucudur. Allah'ın gönderdiği ve peygamberlerin uygulamalı olarak tebliğ ettiği din ile bu dinin Hz. Peygamber'in vefatından sonraki ilerleyen zamanlarda anlaşılma tatbik edilme hali, "İslâm ve Müslümanlık" tabirleri üzerine bina edilmektedir. Bu hususu örneklendirerek temellendirmek, maksadın anlaşılmasını daha da kolaylaştıracaktır.

Bilindiği gibi İslam dininin vaz'ettiği itikadi, ameli ve ahlakî hükümlerin tamamında gözettiği birtakım temel prensipler vardır ki bunlara: "Zârûrâtı'd-diniyye" denilmektedir. Bunların sayısı beş olduğu için "Külliyâtü'l-hamse" de denilmiştir. Hz. Peygamber veda hutbesinde: "Şüphesiz sizin canınız, malınız ve onurunuz tıpkı bu gün gibi, tıpkı bu ay gibi ve tıpkı bu kutsal belde olan Mekke gibi korunmuştur ve birbirinize haramdır."[6] buyurarak bu beş temel ilkenin özellikle ilk üçüne dikkat çekmiştir. Bu ilkeler ve bunların süreç içerisinde nasıl anlaşıldığını İslam ve Müslümanlık metaforu üzerinden örnekler vererek irdelemeye çalışalım.

1. Yaşama Hakkı: "Hıfzu'n-nefs" olarak ifade edilen "Yaşama hakkı"dır. Buna göre bir insan, her şeyden önce yaşama hakkına sahiptir ve hiçbir şekilde onun bu temel hakkı, hiç kimse tarafından sınırlandırılamaz. Kur'ân'da bu durum: "Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur." şeklinde ifade edilmektedir. Burada dikkat çeken en önemli husus, hangi din, ırk, millet ve kültür havzasına mensup olmasına bakılmaksızın, mutlak olarak "insan/nefs" tabirinin kullanılmış olmasıdır. Dolayısıyla bu hakka sahip olmak için sadece insan olmak yeterli görülmüş, Müslüman olup olmaması dikkate alınmamıştır.

Durum böyle iken sonraki dönemlerde, adeta Allah için, din için, dava için insan öldürme yarışına girilmiş, bu fiil Allah katında makbul bir kul olmanın ölçüsü kabul edilmiştir. Savaşmak arızî ve sadece engelleri ortadan kaldırmak için mubah görüldüğü halde, insanların farklı inanç, tercih ve siyasi eğilimlerinden dolayı da insanlarla savaşmak cihad olarak kabul edilmiş ve bu cihada ölenler en büyük mertebe olan şehitlikle kalanlar da gazilikle taltif edilmişlerdir. Dolayısıyla İslam'a göre en büyük ideal insana yaşama hakkı tanımaktır, Müslümanlığa göre en büyük ideal Allah için ölmek ve öldürmektir. Bu nedenle Hz. Peygamber, o günkü şartlarda en ağır suçu işlemiş olan Hatıb b. Ebû Beltea'yı affetmek için, Bedir savaşına katılmış olmasını gerekçe göstermiş ve aleyhinde farklı bir yöntem aranmasını reddetmiştir. Daha sonraki dönemlerde ise Müslümanlar bundan çok daha hafif olan eylemleri bile siyasi suçlar kapsamında değerlendirmiş ve ihanet olarak kabul edildiği için bunların faillerine yaşama

[6] Buharî, "Hac", 28.

hakkı tanınmamıştır. İslam tarihine "siyaseten katl" olarak tabir edilen bir yığın dramatik olayı buna örnek vermek mümkündür. Ayrıca kendileri gibi düşünmeyenleri önce tekfir ederek daha sonra da mürted ilan ederek, dini gerekçelerle öldürmelerin, başta Hariciler olmak üzere Müslümanların kendi aralarında yapılan savaşların tamamı bu kapsamda değerlendirilebilir. Son olarak DEAŞ'ın kendilerinden olmayanları mürted sayarak öldürmeleri ve bunlarla yapılan savaşları cihad olarak saymaları, bu durumun aşırı ve uç örneklerinden biri olarak kabul edilebilir.

Kuşkusuz yaşama hakkını sınırlandırmak sadece öldürmekle sınırlı değildir. Bulundukları yerlerde kendi tercihlerine göre yaşayamama ve sürgün, hapis ve işkenceye maruz bırakma da bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu anlamda hak ihlallerinin ilk dönemlerden itibaren maalesef Müslümanlar arasında yapıldığı ve günümüze kadar da devam ettiği görülmektedir. İslam düşünce tarihine "mihne" olarak geçen ve daha sonra mihneye maruz kalanlar tarafından muarızlarına "karşı mihne" şeklinde uygulanan baskılar bunun en açık örnekleridir. Burada asıl öne çıkan husus, söz konusu baskıların din adına ve dine rağmen yapılmış olmasıdır.

2. Mal-Mülk Edinme Hakkı: Zarûrâtı'd-diniyye'nin ikinci ilkesi "Hıfzu'l-Mal" olarak tabir edilen, malın korunmasıdır. Buna göre meşru yöntemlerle olmak kaydıyla herkesin mal mülk edinme hakkı vardır ve bu hak dokunulmazdır. Ancak mal sahiplerinin tasarrufuna bırakılmış olmakla beraber, bu malın gerçek sahibinin Yüce Allah olduğu ve bütün tasarruflarda O'nun iradesinin dikkate alınması vizyonu hep canlı tutulmuştur. O'nun mal üzerindeki iradesi ise mal sahibinin sahibi olduğu bu malı ihtiyaç sahipleriyle paylaşması şeklinde özetlenebilir. "Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını. Allah sizin için âyetlerini işte böyle açıklıyor ki düşünesiniz."[7] mealindeki ayet, bu anlamda Yüce Allah'ın iradesini en açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in neşet ettiği ortamda en yaygın gelir kalemleri olan tefecilik, gasp ve fuhşun kesin bir şekilde haram kılınması da bu maksada binaendir. İslâm böylelikle sermayenin belli eller arasında dolaşmasını engellemeyi ve herkesin imkânı ve ihtiyacı nispetinde bundan istifade etmesini ön görmektedir[8]. Buna karşılık yeryüzüne baktığımızda gelir dağılımının en adaletsiz olduğu coğrafyaların Müslümanların yaşadıkları coğrafyalar olduğu görülmektedir. Hatta hac için birçok tarife belirlenerek çok fazla para ödeyen kuraya takılmadan gidebilmekte, parası az olanlar gidememektedir. Ayrıca ülkemizde de yavaş yavaş makas açılmakta zengin

[7] el-Bakara 2/219.

[8] el-Haşr 59/7: "Allah'ın (başka) beldeler halkından alıp resulüne fey' olarak verdikleri, Allah'a, peygambere, yakınlara, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir; (servet) içinizden sadece zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın diye böyle hükmedilmiştir."

dindarlarla fakir dindarlar adeta bir araya gelememektedir. Yerleşim mahallelerinin de ayrılmasıyla zenginlerle fakirler aynı camilerde namaz kılamamakta zengin çocuklarıyla fakir çocukları aynı okullara gidememektedir.

3. Şeref ve Onur Hakkı: Hıfzu'l-Nesl (Hıfzu'l-ırz): Bu ilke daha çok insanın doğuştan Yüce Allah tarafından kendisine bahşedilen şeref ve onur hakkıdır. Buna göre her insan, sadece insan olması itibariyle saygındır ve şeref ve onur sahibidir. Hiç kimsenin onun bu haklarını ve bunların en ileri düzeyde şekillenmiş hali olan ırz ve namusunu çiğneyemez. Buna göre her türlü dinî düzenleme ve hüküm belirlemelerde, bu hususun dikkate alınması esastır. Bu anlamda elle, dille, kulak veya gözle yapılan ihlaller, nicelik olarak farklı olmakla beraber, söz konusu hakkı çiğneme anlamında nitelik olarak aynıdır. Bu nedenle ırz ve namusun ihlali kapsamındaki en uç örnek olan zina yasaklandığı gibi, bunun sözle ihlali olan iftira da yasaklanmış ve ağır müeyyideler ön görülmüştür. Yine Kur'ân'da açıkça göz ve kulakları da korumak gerektiği ve bunlarla başkasının ilgili haklarını ihlal etmenin yasaklandığı açık bir şekilde ifade edilmiştir.[9]

Şeref ve onurun dokunulmazlığı konusunda yapılan ihlaller, sadece uygulamalarla sınırlı bırakılmamış, aynı zamanda teorik olarak da bir takım hukuki düzenlemelerde kendisini göstermektedir. Sözgelimi Ahvalü'ş-şahsiyye kapsamında, evlenecek partnerlerde bulunması ön görülen hususlar sayılırken bunlardan biri de kufûettir. Tamamen sosyal anlamda, ailenin uyum ve geçimini dikkate alan kufûet meselesi, sonraki dönemlerde, kökenlerin yarıştırılmasına kadar götürülmüş ve kufûette nesebe itibar edilmesi gerektiği kaydedilmiştir. Buna göre örneğin Kureyşî olan bir kadınla Kureyşî olmayan bir erkek arasında kufûetin bulunmadığına hükmedilmiştir. Hatta bir kadın bu anlamda kendisine denk olmayan birisiyle evlenirse, velileri onları ayırabilirler.[10] Bu uygulama ile Hz. Peygamber'in halasının kızı Zeynep bint Cahş'ı, hem köle kökenli hem de zenci kökenli olan ve beni Kelb kabilesine mensup olan Zeyd b. Harise ile evlendirmesini yan yana koyduğumuzda İslam ile Müslümanlık arasındaki farkı bariz bir şekilde görmüş oluruz. Bilindiği gibi Hz. Zeynep'in Zeyd'le evliliği, ilahi vahyin

[9] en-Nûr 31-32: "Mümin erkeklere söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Allah onların bütün yaptıklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Açıkta kalanlardan başka süslerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar. Kocaları, babaları, kocalarının babaları, kendi oğulları, kocalarının oğulları, erkek kardeşleri, erkek kardeşlerinin oğulları, kız kardeşlerinin oğulları, kadınları, hizmetlerinde bulunan köleleri ve câriyeleri, cinsel arzusu bulunmayan erkek hizmetçiler, kadınların cinselliklerinin farkında olmayan çocuklar dışında kimseye süslerini göstermesinler. Yürürken, gizledikleri süsleri bilinsin diye ayaklarını yere vurmasınlar. Ey müminler! Hepiniz Allah'a tövbe edin, umulur ki kurtuluşa erersiniz!" el-İsra 17/36: "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."

[10] Burhaneddin el-Merğinânî, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye* (nşr. M. Adnan Derviş), Beyrut ts. I (1-2), 235-236.

uyarısı üzerine gerçekleşmişti. Dolayısıyla sadece Hz. Peygamber'in bir içtihadı veya uygulaması olarak değil, Yüce Allah'ın doğrudan irade ve emri üzerine gerçekleşmişti. Zira Hz. Peygamber, başlangıçta Zeyd için dünür gittiğinde Zeynep ve ailesi bu teklifi reddetmiş, bunun üzerine "Bir mümin erkek veya bir mümin kadının, Allah ve resulü bir emir ve hüküm verdiklerinde artık işlerinde bundan başkasını seçme hakları olamaz. Allah'ın ve resulünün emrine itaat etmeyenler doğru yoldan açıkça sapmışlardır."[11] mealindeki ayet nazil olmuştur. Bu ayetin nüzulünden sonra artık bir seçeneklerinin olmadığını anladıklarından söz konusu teklifi kabul etmişlerdir.

4. Düşünme Hakkı: Hıfzu'l-akl: Yüce Allah, insanı diğer varlıklardan farklı özelliklere sahip olarak yaratmış ve bu özellikler itibariyle onu saygın kılmıştır[12]. Bir bütün olarak Kur'ân'a bakıldığında, insanı insan yapan ve diğer varlıklardan ayıran ayırıcı özelliğin, onun akıl ve irade sahibi olması olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla insanı insan yapan özelliklerden biri aklı diğeri ise iradesidir. Bu tanımlamaya göre bir insan ne kadar aklı ve iradesinden uzaklaşırsa o kadar insanlığından da uzaklaşmış olur. Buna bağlı olarak Kur'ân'da sürekli bir şekilde insanın aklını kullanması, olayları ve olaylar arasındaki bağlantıları sorgulaması ve karşılaştığı herhangi bir durum karşısında hemen teslim olmaması önerilmektedir. Hz. İbrahim örneği model olarak sunularak, onun sorgulama ve muhakeme yöntemi, bütün insanlara tabi olunması gereken bir numune olarak kaydedilmektedir. Hatta: "Yoksa sen, onların büyük çoğunluğunun gerçekten senin davetine kulak verdiklerini yahut doğru dürüst düşündüklerini mi sanıyorsun? Aksine onlar, başka değil, bir hayvan sürüsü gibidirler, hatta tuttukları yol bakımından daha da sapkındırlar." mealindeki ayette işaret edildiği gibi, akletmeyen insanların hayvanlardan bir farkının olmadığı, belki daha da aşağı oldukları ifade edilmektedir. Yüce Allah, insanın akletme melekesinin önemine binaen, bir süreliğine de olsa, aklı devre dışı bırakan hiçbir uygulamayı meşru görmemiş, aksine kesin bir dille bunu yasaklamıştır. Yüce Allah'ın sarhoş eden içkiyi ve her türlü uyuşturucuyu yasaklamasının sebebi, bu tür maddelerin sağlıklı düşünmeyi engellemesidir.

Buna karşılık İslam tarihinde süreç içerisinde teslimiyetçi bir yöntem benimsenmiş ve bu yöntemi benimsemek dindarlığın en ölçütlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Tasavvuf düşüncesinde: "Gassal elindeki meyyit" benzetmesi, bu yöntemin formüle edilmiş halinden ibarettir. Ancak bu yöntemin tasavvuf çevreleriyle sınırlı olmadığını, adeta İslam ümmetinin tamamına yakınını etkisi altına aldığına belirtmek gerekir. İlk yüzyıllardan itibaren, Müslüman toplum içerisinde

[11] el-Ahzâb 33/36.

[12] el-İsra 17/70.

yaşanılan ve bir tarafın geleneği ısrarlı bir şekilde kutsayacak derecede benimsemesi neticesinde ortaya çıkan "Selefçilik" tavrı, bu eğilimin ilk ve etkileri itibariyle en yaygın akımıdır. Sonraki dönemlerde daha da belirginleşen bir şeyin ya hak ya da batıl olduğu, üçüncü halin imkânsız olduğu tavrı, hakkın selefin eğilimi olduğu ve aklın din dışı konumlandırılmasıyla sonuçlanmıştır. Kuşkusuz bu tavrın benimsenmesinde Gazzâlî'nin rolü önemlidir. Neticede İslam ümmetinin önemli bir kısmı kim tarafından ve niçin yönlendirildiklerini bilmeyen, emre amade yığınlara dönüşmüştür. Sorgulayan, tenkid eden ve itirazda bulunan kimseler ise bozguncu, kibirli, kendini beğenmiş ve sapık olarak lanse edilerek, ümmetin genel halkasının dışına itilmeye çalışılmıştır.

Aklı devre dışı bırakma çabalarının örneklerinden biri de peygamber tasavvurudur. İmam Matürîdî gibi önde gelen İslam âlimlerinin önemli bir çoğunluğu Hz. Peygamber'in aklî mûcizesine dikkat çektikleri halde, akılla problemi olan çevreler, dindarlık adına sözgelimi kütüğün inlemesini daha çok öne çıkarmaktadırlar. Oysa şayet Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesinin: "kendisi için istediğini kardeşi için de istemeyen iman etmiş olmaz". Hadisiyle formüle edilen sosyal farkındalık olduğu düşünülse ve bu mûcizeyi tatbikata geçirme çabası olsa, belki de ümmetin birçok problemi çözüme kavuşacaktır. Ancak "Kütük inliyordu" yollu söylemler daha kolay, daha nostaljik ve en önemlisi zahmetsiz olduğu için, daha çok kabul görmektedir. Daha da önemlisi bunları kabul etmek, dindarlığın ölçüsü olarak sayılmaktadır.

5. Dinî tercihte bulunma Hakkı: "Hıfzu'd-dîn" olarak da tabir edilen bu ilke herkesin iradesi doğrultusunda dinî tercihlerde bulunma hakkı ve bu hakkın dokunulmazlığını ifade etmektedir. Bilindiği gibi inanmak ve dinî tercihlerde bulunmak, tamamen insan iradesiyle gerçekleşen fiillerdir ve bunlar, tamamen kişiye özeldir. Herkesin inancı kendisine ait olup, inancın bireyin zihin ve eylem dünyası üzerindeki etkileri de kişiden kişiye farklı olabilir. İnanmak ve dinî tercihlerde bulunmak, bireyin tamamen iç dünyasıyla alakalı olduğu için, hiçbir baskının olmaması ve tamamen hür iradeyle benimsenmesi esastır. Aksi halde baskı altında kalan şahıs, aslında benimsemediği halde, baskılardan kurtulmak için, iç dünyasındaki tercihinin aksine beyanda bulunabilir. İslam'ın şiddetle reddettiği "nifak/münafıklık" tabiri, sosyal faydalarından yararlanmak için, inanmadığı halde mümin olduğunu iddia edenler için kullanılmıştır. İnsanın aklına ve vicdanına güvenen Yüce Allah, hiç kimseye baskı yapılmamasını, herkesin kendi hür iradesiyle tercihte bulunmasının önünün açılmasını ön görmüştür.

Hz. Peygamber, ashabı arasında hür düşünce ve çoğulcu anlayışı yaymasına rağmen, İslam tarihinin ilerleyen dönemlerinde tek doğrucu ve farklılıklara tahammül etmeyen bir zihniyetin etkin olduğu görülmektedir. Mûtezilenin

"Halku'l-Kur'ân" anlayışının devlet otoritesi eliyle, benimsetilmeye çalışılması bunun en tipik örneğidir. Ayrıca zaman zaman kendileri gibi düşünmeyenleri "Ehl-i bid'at", sapık, zındık, mürted ve kâfir olarak değerlendirmeler, günümüzde de yaygındır. Böylelikle düşünce hürriyetine karşılık tutucu, tek tip anlayışçı, benmerkezci ve başka anlayışlara asla hayat hakkı tanımayan bir yöntem benimsenmiştir. Ülkemizde farklı düşünen kimseleri "Ehl-i sünnet dışı" ilan eden skolastik çevreleri buna örnek vermek mümkündür.

Sonuç olarak insani olan her türlü değeri önemseyen ve buna kıymet veren İslam dini, Hz. Peygamberden sonraki dönemlerde, Müslümanlar tarafından zaman zaman yanlış anlaşılmış ve aslî hüviyeti ciddi aşınmalara uğramıştır. İlk dönemlerde oldukça etkin bir şekilde kullanılan içtihad, bu kapı kapatılarak tarihin sayfalarına gömülmüştür. Dinî-mezhebî ve siyasi kaygılar, her türlü insanî değerin üzerinde kabul edilmiş ve gerektiğinde, insanî olan haklar bu uğurda rahatlıkla feda edilmiştir. Zaman zaman farklı seslerin çıkması ve her şeye rağmen İslam dininin tek yorumunun söz konusu çevrelerin yorumundan ibaret olmadığını belirtmesi, İslam'ın özünde var olan dinamizmin harekete geçmesi sayesindedir. Müslümanlara düşen hangi düşünce ve tatbikat yöntemini benimserse benimsesin, Müslümanlığını İslâm'la çek etmesi ve sürekli bir şekilde dinamizmi korumasıdır. Bu yapılmadığı takdirde, İslam ümmetinin şu anda yaşadığı sıkıntıların bitmesi mümkün olmadığı gibi, aksine daha da artması kuvvetle muhtemeldir.

DELÂLETÜ'L-İKTİZÂNIN UMUM İFADE EDİP ETMEDİĞİNE İLİŞKİN METODOLOJİK TARTIŞMALARIN NASSIN YORUMU ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Selim ASLAN
Van Yüzüncü Yıl Ün. İlahiyat Fak. İslam Hukuku ABD. mehmet.selim.aslan@hotmail.com,

Giriş

Kur'an ve sünnet İslam hukukunun aslî kaynakları olduğu için İslam hukuk usulcüleri, genel itibarıyla bu iki delilin lafızlarını vaz' (âmm, hâss, müşterek), kullanım (hakikat, mecâz, sarih, kinâye), açıklık (zâhir, nass, müfesser, muhkem) - kapalılık (hafî, müşkil, mücmel, müteşâbih) ve delâlet tarzı (ibâre, işâret, delâlet, iktizâ) şeklinde inceleme konusu yaparlar. Kısacası usulcüler, lafızları mana ile ilişkileri açısından birbirinden farklı ayrıma tabi tutmuşlardır. Çünkü Kur'an ve sünnet metinlerinden hüküm elde etmeye çalışan fakihin, lafızların delâlet şekillerini iyi bir tarzda bilmemesi hâlinde onlardan isabetli hükümler çıkarması imkân dâhilinde olmaz. Malum olduğu üzere usulcüler usul eserlerini aynı metotla yazmamışlardır. Nitekim kelamcı metodunu takip eden usulcülerle fukahâ metodunu takip eden usulcüler usul konularını ele alışta birbirinden farklı yöntemleri takip etmiş ve farklı isimlendirmelerde bulunmuşlardır. Lafızların vaz', kullanım ve açıklık - kapalılık açısından delâleti çalışmamızın dışındadır.

Konumuz, delâletü'l-iktizânın umum ifade edip etmeyeceği meselesi olduğu için lafzın manaya delâlet şekli açısından tabi tutulduğu ayrım üzerinde kısaca durmakta fayda vardır. Bu hususta her iki usul ekolü arasında hem metot hem de isimlendirmelerde farklılık göze çarpmaktadır.

1. Fukahâ metodunu takip eden usulcüler, lafzın manaya delâlet yollarını a. ibârenin delâleti, b. İşâretin delâleti, c. Nassın delâleti, c. İktizânın delâleti olmak üzere dörtlü bir ayrıma tabi tutarlar.
2. Mütekellimîn metodunu takip eden usulcüler ise, lafzın manaya delâlet yollarını a. Mantûkun delâleti (Hanefîlerin terminolojisindeki ibârenin, işâretin ve iktizânın delâletini karşılamaktadır), b. Mefhumun delâleti olmak üzere ikili bir ayrıma tabi tutarlar. Bu usulcüler mefhumun delâletini mefhum-i muvâfakat (Hanefîlelerdeki nassın delâletini karşılamaktadır) ve mefhum-i muhâlefet tarzında ikiye ayırmaktadır. İktizânın delâleti dışında kalan diğer delâlet çeşitleri tebliğ konusunun dışında kaldığı *için bunlardan söz etmeyeceğiz. Ancak çalışmamızın konusu, "Delâletü'l-İktizânın Umum İfade Edip Etme*yeceğ*ine İlişkin Metodolojik Tartışmaların Nassların Yorumu Üzerindeki Etkisi*" olduğu için, usulcülerin iktizânın delâletinin mahiyeti ve umum ifade edip etmeyeceği ile ilgili görüşlerinin incelenmesinde fayda vardır. Çünkü fıkıh usulü eserlerinde iktizânın delâletinin umum ifade edip etmeyeceği üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuştur. Öte taraftan bu prensiple ilgili doktriner ve metodolojik tartışmalar fıkhî görüş ayrılığında ve dolayısıyla aynı meselede farklı fıkhî hükümlerin elde edilmesinde etkili olmuştur.

Tebliğimizde, *delâletü'l-iktizânın umumiliği* prensibini esas alarak metodolojik tartışmaların nassların yorumuna ve dolayısıyla fıkhî ictihadlara nasıl etki ettiğini ve ne gibi farklı hükümlere neden olduğunu genel hatlarıyla inceleme konusu yapacağız. Öncelikle usulcülerin delâletü'l-iktizâyı ele alış biçimi, dayandıkları delilleri, muhalif görüşleri serdetme ve eleştirme tarzları gibi konulardan hareketle bu prensibin nassların yorumuna ve dolayısıyla *fıkhî meselelere olan etkisini ortaya koymaya çalışacağız. Özellikle u*mûmü'l-muktezâ esasını dikkate alarak hatayla veya tehdit altında boşamanın vb. fıkhî meselelerin umûmü'l-muktezâ esası üzerine bina edilişleri ve metodolojik tartışmaların nassların yorumunda yaptığı etkiyi ve dolayısıyla bu doğrultuda elde edilen benzer fıkhî meseleleri irdeleyeceğiz.

A. Delâletü'l-iktizânın Mahiyeti

Delâletü'l-iktizâ (دلالة الاقتضاء), iki kelimeden oluşan bir isim (izâfet) tamlamasıdır. Bu terkipte tamlayan (muzâf) durumundaki دلالة sözcüğü, mastar olup sözlükte yol göstermek demektir.[1] Tamlanan (muzâfun ileyh) konumundaki اقتضاء kelimesi ise, ifti'âl vezninde mastar olup almak ve talep etmek anlamlarına gelmektedir.[2] Delâletü'l-iktizâ terim olarak, "Lafzın, doğru anlaşılabilmesi veya

[1] Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984, I-VI, 1698.

[2] Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc, Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1971, XXXIX, 317.

hukukî açıdan ya da akıl bakımından sahih olabilmesi için, harici bir manaya delâlet etmesi"[3] şeklinde tanımlanmıştır.[4] Buna göre delâletü'l-iktizâ, sözün doğru anlaşılıp hüküm ifade edebilmesi için belli bir takdir yapıp lafzın söylenen kısmının takdir edilen, yani meskûtün anh olana delâlet etmesi demektir. Bu tariften, delâletü'l-iktizâda sözün doğru anlaşılabilmesi ve ona gereken hükmün bağlanabilmesi için uygun lafızların takdir edilmesinin gerekli olduğunu anlamaktayız. Bu noktadan hareketle, sözün doğru bir şekilde anlaşılabilmesi ve böylece bu lafızdan isabetli bir hükmün elde edilebilmesi için belirli bir lafzın takdir edilmesi hâlinde söylenmiş kısmın söylenmemiş kısma, yani takdir edilecek olan lafza delâlet etmesine iktizânın delâleti denildiğini söyleyebiliriz.[5] Zikredilen nassa *muktezî*, takdir edilen, yani meskûtun anh olana ise *muktezâ*, takdir işine, yani zikredilen nassın meskûtun anh olanı gerektirmesine de *iktizâ* denir.[6] Mesela, ümmetten hatanın, unutmanın ve tehditle yaptırılan şeylerin kaldırıldığını[7] bildiren hadisin bunların kendilerinin kaldırıldığı anlamına gelmesi mümkün değildir. Çünkü vakıada bazen hata, unutma ve tehdidin gerçekleştiğini muşahade etmekteyiz. Dolayısıyla bizzat bunların kaldırıldığını söylemek realiteye aykırıdır. İşte hadisin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için kaldırılan bizzat hata, unutma… değil, aksine bunların hükmü vb. bir takdirin yapılmasına ve doğacak olan hukukî sorumlulukları tarzında bir takdire ihtiyaç duyulmaktadır.

İşte hadisin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için kaldırılan bizzat hata, unutma… değil, aksine bunların sonuçları ve doğacak olan hukukî sorumlulukları tarzında bir takdire ihtiyaç duyulmaktadır. Aynı şekilde "Anneleriniz size haram kılındı" (en-Nisâ, 4/23) ayetinin doğru anlaşılabilmesi için "Annelerinizi *nikâhlamanız* size haram kılındı" şeklinde anlamak gerekmektedir. İşte böyle bir anlama

[3] إنَّ الِاقْتِضَاءَ هُوَ دَلَالَةُ اللَّفْظِ عَلَى مَعْنًى خَارِجٍ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ صِدْقُهُ أَوْ صِحَّتُهُ الشَّرْعِيَّةُ أَوْ الْعَقْلِيَّةُ Bazı usulcüler, sadece hukuken takdir gerektiren delâleti iktizânın delâleti olarak saydıkları için tanımda yer alan الْعَقْلِيَّةُ (aklen) kelimesini zikretmezler. Zira bu usulcülere göre aklen takdir edilen şey için mahzûf veya muzmar terimlerini kullanırlar. Örneğin وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ ayetinin أهل sözcüğüne delâlet etmesi delâletu'l-iktizâ sayılmaz. Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer, *Şerhu't-Telvîh 'alet't-Tavzîh li metni't-Tenkîh*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. I, 257. Muktezâ ile mahzûf - muzmar arasındaki faklar için bk. Fethî ed-Dirînî, *el-Menâhicu'l-usûliyye fi'l-ictihâdi bi'r-re'y fi't-teşrî'i'l-İslamî*, eş-Şirketu'l-Muttahide, Dımaşk 1985, s. 363-364.

[4] Buna yakın bir tanım için bk. Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarabad, ts. I, 248; Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr, *Kavâtı'u'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Birinci Baskı, Mektebu't-Tevbe, Riyad 1998, II, 63.

[5] Ali Bardakoğlu, "Delâlet", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 121.

[6] Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Birinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I, 118; Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar, İkinci Baskı, Dâru Safve, Kahire 1992, III, 154; Dirînî, *el-Menâhicu'l-usûliyye*, s. 351; Muhammed Edîb Salih, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-İslamî*, Üçüncü Baskı, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1984, I, 547.

[7] İbn Mâce, "Talâk", 16; Dârekutnî, *Sünen*, V, 301.

türüne iktizânın delâleti denilmektedir.[8] Bu örnekte "ayetin nassı" muktezî, "nikâhlamanız" sözcüğü muktezâ ve nassın "nikâhlamanız" kelimesine delâletine de iktizâ adı verilir. Böylece İktizânın delâleti, lafzın lâzımı olan bir manaya delâleti şeklinde anlaşılabilir.

Delâletu'l-iktizâda sözün doğru anlaşılabilmesi için, yapılan takdir bazen dil bakımından bazen de şer'an, yani hukukî açıdan gerekli olur. Buna karşılık Hanefîlerden Serahsî (ö. 483/1090) gibi bazı usulcüler hukuk açısından gerekli olanı muktezâ sözcüğü ile isimlendirirken dil bakımından bilineni ise mahzûf tabiriyle ifade ederler. Ayrıca bu usulcüler mahzûfun umum ifade edebileceğini, buna karşılık muktezânın etmeyeceğini belirtirler.[9]

B. Delâletü'l-İktizânın Umum İfade Edip Etmeyeceği Meselesi

Usulcülerin muktezânın umum ifade edip etmeyeceğine ilişkin görüşlerine geçmeden önce bir noktaya değinmekte yarar vardır: Muktezânın umum ifade edip etmeyeceği hususundaki tartışmalar muhtemel manalardan birinin tayini ile ilgili delil bulunmaması hâlinde söz konusudur. Şayet uygun manalardan birisine dair delil varsa âmm olsun hâss olsun bu mananın takdir edileceği hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmaz.[10]

İktizâ delâletinin aynı anda muhtemel manaların hepsine birden delâlet edip etmeyeceği (umûmü'l-muktezâ) meselesi Hanefî usulcülerle diğer üç mezhep usulcüleri arasında tartışmalı konulardandır. Hanefî usulcülerce benimsenen görüşe göre iktizâ delâletinden uygun manaların hepsinin birden kastedilmesi caiz değildir. Hanefîler bu görüşlerini şöyle gerekçelendirirler: Muktezânın varlığı ihtiyaç ve zaruretten dolayıdır. Daha açık bir tabir ile lafzın sahih bir anlam ifade edebilmesi veya ondan şer'î bir hükmün elde edilebilmesi için muktezâya ihtiyaç duyulmaktadır. Nitekim muktezâ olmaksızın nass, sahih bir anlam veya şer'î hüküm ifade edebiliyorsa bu takdirde muktezâ ne dil ne de hukuk açısından sabit olur. İhtiyaç veya zaruretten dolayı sabit olan ise miktarınca takdir olunur. Cümle, muktezâ için umum söz konusu olmaksızın hüküm ifade edebildiği için, muktezânın umumiliğine gerek kalmaz.[11]

Usulcüler, İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) iktizâ delâletinin umum ifade edeceği görüşünde olduğunu naklederler.[12] Şâfiî usulcülerinden Sem'ânî (ö. 489/196), bu görüşü tercihe şayan görür ve şöyle gerekçelendirir: Muktezâ zaruretten ötürü sabit olduğu için nass gibi telaki edilir. Dolayısıyla nassla umum kastedilebildiği

[8] Gazzâlî, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, yy. ts. III, 41-42.

[9] Muktezâ ile mahzûf sözcükleri arasındaki farklar, konu hakkındaki tartışmalar, gerekçeler ve gösterilen örnekler için bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 251; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, I, 120.

[10] Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 155, 157; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 160; Dirînî, *el-Menâhicu'l-usûliyye*, s. 369.

[11] Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 248.

[12] Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys, Birinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, s. 137; Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, II, 63; Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 257; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 156.

gibi muktezâyla da kastedilebilmelidir. Sem'ânî bu görüş için kıyas prensibini de dayanak olarak kullanır. Şöyle ki واسأل القرية (kente sorun)[13] ve واشْتَعَلَ الرَأْسُ شَيْبا (Başım ağardı)[14] ayetlerinde hazfedilen (mahzûf) sözcükler vardır. Zira birinci ayetin takdiri أهل القرية (kent halkı), ikinci ayetin ise شَعْرُ الرأس (başımın saçı) şeklindedir. Bunlarda umum kastedildiği gibi muktezâ da kastedilebilmelidir.[15] Şâfiîlerden Zencânî (ö. 656/1258) de İmam Şâfiî'ye muktezânın umum ifade edeceğine dair görüşü nispet eder ve muktezânın nassın gereği olduğu için zikredilmiş gibi telakki edildiğini, bu nedenle tıpkı cümle içerisinde zikredilen bir sözcükten umum kastedilebildiği gibi nassın muktezâsından da kastedilebilmesi gerektiğini savunur.[16] Çağdaş İslam hukukçularından Fethî ed-Dirînî, Şâfiî mezhebine göre muktezânın mantûk gibi olduğunu ve dolayısıyla lafızlar için geçerli olan hükümlerin muktezâ için de geçerli olacağını bildirir. Hatta bu hususta "tasavvur edilen, telaffuz edilmiş gibidir" (الملحوظ كالملفوظ) şeklinde bir kâideyi de zikreder.[17]

Bu görüşü savunlar şu aklî gerekçeye dayanırlar: Takdir edilecek mana / manalar için üç durum söz konusudur, zira ya muhtemel manaların tamamı ya da muhtemel manalardan bir kısmı takdir edilir veyahut hiçbir şey takdir edilmez. Hiçbir şeyin takdir edilmemesi icmâa aykırı olduğu için kabul edilemez. Muhtemel manalardan birini diğerlerine üstün kılacak bir delil (muraccih) bulunmadığından, birisinin takdir edilmesi diğerinin takdirinden üstün olamaz. Çünkü lafzın, muhtemel manaların hepsine olan nispeti birbirine eşittir. Bu takdirde geriye muhtemel manaların hepsinin takdir edilmesi kalır.[18] Ayrıca رفع عن أمتي الخطأ (Ümmetimden hata kaldırıldı) hadisindeki lafız, hatanın kendisinin kaldırıldığına delâlet eder. Ancak bu anlam, hayatta birçok hatanın yapıldığı realitesine aykırı düştüğü için imkân dâhilinde değildir. Bu itibarla hatanın hakikatinin kaldırılmasına yakın olan bir mananın takdir edilmesi daha uygundur. O da hata ile ilgili bütün hükümlerin kaldırılmasır. Zira bütün hükümlerin kaldırılması,

[13] Yusuf, 12/82.

[14] Meryem, 19/4.

[15] Sem'ânî, *Kavâtı'u'l-edille*, II, 63-65. Mahzûf ve muzmar sözcükleri akıl veya dil açısından yapılan takdirlere, hukuk bakımından yapılana ise muktezâ denilir.

[16] Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmud b. Ahmed b. Mahmud b. Bahtiyâr, *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih, Dördüncü Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982, s. 279-280. Zencânî, muktezânın umum ifade edip etmediği prensibini bir kimsenin hanımına "أنت طالق sen boşsun" deyip üç talâk niyet etmesi üzerinde icra eder. Şöyle ki, Şâfiî mezhebine göre muktezâ umum ifade ettiği için kocanın üç boşama niyet etmesi hâlinde üç talâk vuku bulur. Sanki koca أنت طالق الطلاقَ demiş ve الطلاق sözcüğü zikredilmiş olsaydı ondan üç boşama kastedilebildiği gibi zikredilmeyip takdir edilince ondan üç boşama da kastedilebilir. Buna karşılık Hanefî mezhebine göre muktezâ umum ifade etmediği için koca, أنت طالق cümlesinden üç talâk niyet etse bile bu sözle bir talâk tahakkuk eder. bk. a.mlf., a.e., s. 380.

[17] Dirînî, *el-Menâhicu'l-usûliyye*, s. 365.

[18] Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfeddîn Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzak Afîfî, Dâru's-Samî'î, Riyad 2003, II, 307.

hatanın kendisini yok hükmüne sokar ve bu durumda hatanın kendisi ortadan kaldırılmış gibi olur.[19]

Usulcü ve fakihler, muktezânın umum ifade edeceğine dair görüşü İmam Şâfiî'ye nispet etmelerinin nedeni olarak Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserinde "İçinizden her kim hastalanır veya başından rahatsız olursa fidye olarak ya oruç tutması, ya sadaka vermesi ya da kurban kesmesi gerekir,"[20] ayetini her kim, hac ibadetinde ihramda iken hasta olur, bunun üzerine *koku sürer*, *dikili elbise giyer* veya *tırnaklarını keser* veyahut başından rahatsız olur ve *bu yüzden tıraş olursa* fidye vermesi gerekir, şeklinde anlamlandırmasını gösterirler. Zira İmam Şâfiî, bu ayete uygun düşen manaların hepsini takdir etmiştir.[21] İşte bu noktadan hareketle İmam Şâfiî'ye muktezânın umum ifade edeceği görüşü nispet edilmektedir.

Buna karşılık Gazzâlî (ö. 505/1111), iktizânın delâletinin umumu olmadığı görüşünü savunur. Ona göre umum, yalnızca lafızlar hakkında[22] söz konusu olduğu için lafızların gereği olan ve dolayısıyla mana türünden olan muktezâ umum ifade etmez. Mesela رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اُسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ hadisinin anlamı حُكْمُ الخطأ والنسيان, yani hatanın ve unutmanın hükmü kaldırılmış şeklindedir. Bu takdirde hadiste umum bulunmaz. Şayet Hz. Peygamber لا حكم للخطأ şeklinde حكم sözcüğünü açıkça söylemiş olsaydı bu durumda hadis, hem uhrevî hükümleri hem de dünyevî sorumlulukları ortadan kaldıracak şekilde umum ifade ederdi.[23] Bu nedenle حكم sözcüğü zikredilmiş olsaydı, hadisin umum ifade etme ihtimali bulunurdu, fakat zikredilmediği için hadis umum ifade etmez. Şîrâzî (ö. 476/1083) de umumun, lafızların özelliklerinden olduğunu gerekçe göstererek mana türünden olan muktezânın umum ifade etmesinin caiz olmadığını savunur.[24]

Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1210), zâhiri üzerine icra edilemeyen bir cümle, ancak bir şeyin takdir edilmesiyle uygun bir mana ifade edebiliyorsa bu durumda takdir yoluna gidileceğini söyler. Öte taraftan söz konusu cümlede birden fazla mananın takdir edilme imkânı bulunması hâlinde bu manaların hepsinin takdir edilmesinin caiz olmadığını belirtir. Râzî, bu hususta "Ümmetimden hata... kaldırılmıştır, hadisini örnek göstererek usulcülerin sık sık dillendirdikleri المُقْتَضَى

[19] Mustafa Said el-Hın, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukahâ'*, Dördüncü Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985, s. 155.

[20] Bakara, 2/196.

[21] Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali İbnü'l-Abdülkâfî, *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasar-ı ibn Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvız ve Adil Ahmed Abdülmevcûd, Birinci Baskı, 'Ale'l-Kütüb, Beyrut 1999, III, 154-155; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 156.

[22] Umumun sadece lafızlar hakkında mı, yoksa manalar için de söz konusu olup olmadığı ve konu hakkındaki görüş ve gerekçeler için bk. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît*, III, 10-13.

[23] Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 270-271.

[24] Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî, *el-Luma'fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdulkadir el-Hatîb el-Hasanî, Dâru'l-Hadis el-Kitâni, 2013, s. 119.

لا عُمومَ له cümlesinden kastedilen mananın bu husus olduğunu savunur. Çünkü bu hadisin zâhirine göre amel etmek mümkün değildir. Zira hadisin zâhirinden ümetin hiç hata etmediği, unutmadığı ve ikrahta bulunmadığı anlaşılmaktadır ki, bu anlam realiteye aykırıdır. Dolayısıyla hadisi رفع عن أمّتي حكْمُ الخَطأِ (ümmetimden hatanın… hükmü kaldırılmıştır) şeklinde yorumlamak gerekir. Hadiste takdir edilen حكم kelimesi de sorumluluğun kaldırılması gibi dünyevî ve günahın kaldırılması gibi uhrevî hüküm tarzında anlaşılabilir. Ancak Râzî, "muktezâ umum ifade etmez" kâidesinden yola çıkarak dünyevî ve uhrevî hükmün birlikte takdir edilmesinin caiz olmadığını savunur.[25] Bu noktadan hareketle Râzî'nin muktezânın umum ifade etmeyeceği görüşünü açık bir dille savunduğunu söyleyebiliriz. Âmidî (ö. 631/1233) de mütekellimin (söz söyleyen kişinin) doğru ve anlamlı söz söylemesini sağlama zaruretinden dolayı takdir edilen muktezâ için umum bulunmadığını söyler. O da meseleyi söz konusu hadis üzerinde izah etmeye çalışır. Ona göre bir lafzın takdir edilmesi aslın hilafına olduğu için asla muhalefeti en aza indirgeyebilmek için uygun manaların hepsi değil, bir kısmını takdir etmeyle yetinmek gerekir.[26]

Tacuddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) de Şâfiî usulcülerin çoğunluğunun bu görüşü savunduklarını belirtir. Buna göre delâletu'l-iktizâda bütün muhtemel manalar takdir edilmez, sadece delille belirlenen mana / manalar takdir edilebilir. Hatta bu hususta delil yoksa lafız mücmele dönüşür. Ancak Sübkî'nin belirttiğine göre Şâfiî fakihler, delâletu'l-iktizânın umum ifade edeceğini söylerken "lafzın muhtemel olduğu bütün manaların birlikte takdir edileceğini" kastederler. Sübkî'nin karşı çıktığı ise, bu noktadır. Zira Sübkî, delilin gösterdiği lafız âmm ise umumu'l-muktezâ prensibini kabul etmeyen usulcülerin bile bu lafzın takdir edilmesine karşı çıkmayacaklarını, hatta âmm bir lafzın takdir edilmesi hakikate daha yakın olduğu için bu görüşü savunacaklarını da iddia eder. Örneğin رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اُسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ hadisinde takdir حُكْمُ الخطأ والنسيان şeklinde olacağı için muktezâ umum ifade eder. Çünkü lâm-ı tarif ile muarref olan bir isme (الخطأ gibi) izâfe edilen isim (muzâf: حُكْمُ gibi) umum anlamını içerir.[27]

Özetle ifade etmek gerekirse, iktizanın delâletiyle sabit olan hükmün -takdir edilecek kelimenin tayinine delâlet eden bir delil bulunmadığı zaman- umum ifade edip etmemesi hususu Hanefî usulcülerle Şâfiî usulcüler arasında tartışmalı konulardandır. Hanefîler muktezânın umum ifade etmeyeceği görüşündedirler. Hem Şâfiî usulcüler hem de Hanefî usulcüler, İmam Şâfiî'nin muktezânın umum ifade edeceği görüşünde olduğunu belirtilirler. Buna karşılık Şâfiî usulcülerinden

[25] Fahruddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir el-Ulvânî, Müessesetu'r-Risâle, ts. II, 382.

[26] Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, II, 306. Konuyla ilgili itiraz ve cevaplar için bk. a.mlf., a.e., II, 306-308.

[27] Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 153-154.

Şîrâzî (ö. 476/1083), Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahruddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Âmidî (ö. 631/1233), Tacuddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) ve Zerkeşî'nin (ö 794/1392) görüşü muktezânın umum ifade etmeyeceği yönündedir.

Burada şu hususun belirtilmesinde fayda vardır: Şâfiî usulcülerinden muktezâyı, mana türünden sayanlar umumun sadece lafızlar için söz konusu olmasından dolayı muktezânın umun ifade etmeyeceğini savunurken muktezâyi mukadder olsa bile zikredilmiş, yani nass gibi telakki edenler ise onun umum ifade edeceğini savunurlar.

Bu konuda şunu söyleyebiliriz: Takdir edilecek olan lafız âmm ise âmm olarak takdir edilir, hâss ise hâss bir lafız takdir edilir.[28] Dolayısıyla delâletu'l-iktizânın umumiliği ne mutlak olarak iddia edilmeli ne de inkâr edilmelidir. Zira muktezânın umum ifade edip etmeyeceği takdir edilen lafzın, yani muktezânın âmm lafız olup olmadığına bağlıdır.

C. Delâletü'l-İktizânın Umum İfade Edip Etmeyeceğine İlişkin Metodolojik Görüşlerin Nassların Yorumuna Etkisi

Delâletü'l-iktizânın umum ifade edip etmeyeceğine ilişkin metodolojik tartışmaları belirledikten sonra bu tartışmaların nassların yorumundaki ve dolayısıyla fıkhî meselelerin çözümündeki etkisi üzerinde duracağız. Muktezânın umum ifade edip etmeyeceğine ilişkin doktriner tartışmaların nassların yorumuna olan yansımasını örnekler üzerinde inceleyeceğiz. Bu nedenle, bu tartışmanın söz konusu edildiği birkaç örnek nassı zikretmeyle yetineceğiz.

1. "Şüphesiz Allah Ümmetimden Hata, Unutma Ve Tehdit Edildikleri Şeyleri Kaldırdı" Hadisi

İslam hukuk doktrininde muhtî'in, unutan şahsın ve mükrehin alım satım, nikâh ve talâk gibi hukuki tasarruflarının hükmü söz konusu edildiği yerlerde, إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالنِّسْيَانَ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ "*şüphesiz Allah ümmetimden hata, unutma ve tehdit edildikleri şeyleri kaldırdı*"[29] hadisi hem sıhhat hem de ifade ettiği hüküm bakımından fukahâ arasında tartışma konusu olmuştur. Nitekim muhtî'in ve mükrehin hukuki işlemlerinin hükmü hakkında Hanefî fakihler bu hadisle amel etmezken, Hanefîler dışındaki diğer üç mezhep fukahâsı, görüşleri için bu hadisi dayanak olarak gösterir. Başka bir deyişle muhtî'in ve mükrehin hukuki işlemlerinin hükmü söz konusu edildiği yerlerde Hz. Peygamber'in, ümmetinden hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını belirten hadisin yorumu önem arz etmektedir.

[28] Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 153-154.

[29] İbn Mâce, Talâk, 16; Dârekutnî, *Sünen*, V, 301.

Hanefî mezhebine göre *delâletü'l-iktizâ* prensibi gereğince ümmetten hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını ifade eden hadis umum ifade etmez. Dolayısıyla hadisten hem dünyevî hem de uhrevî sonucu kapsayacak şekilde bir hükmün varlığı kastedilemez. Bu yüzden ya sadece dünyevî ya da sadece uhrevî hüküm kastedilebilir. Hadiste ahiret hükmünün -o da günahın kaldırılmasıdır- kastedilmesi hususunda fikir birliği (icmâ) bulunduğu için uhrevî hükmü ile beraber dünyevî hüküm kastedilemez. Aksi takdirde hadis umum ifade eder ki Hanefî doktrininde umûmü'l-muktezâ prensibi benimsenmemiştir.[30]

Hanefî usûlcülerinden Debbûsî (ö. 430/1039) ve Serahsî (ö. 483/1090) ümmetten hata, unutma ve ikrahın kaldırılması vâkıaya ters düştüğü için hadiste ümmetten kaldırılan bizâtihi hata, unutma ve ikrah olmayıp bunların hükümleri olduğunu ifade eder ve delâletü'l-iktizânın umum ifade edip etmemesi hususunun tartışma konusu olduğunu belirtirler. Zira Hanefîler, umûmü'l-muktezâ esasını savunmazken, İmam Şâfiî ise bu esası savunur. İmam Şâfiî, iktizâ ile sabit olan hükmün nass ile sabit olan hüküm gibi olduğunu, nass ile sabit olan hükümde umum söz konusu olabildiği gibi iktizâ ile sabit olan hükümde de umumun söz konusu olabileceğini ve dolayısıyla hadisin hem dünyadaki hem de ahiretteki hükme hamledilmesi gerektiğini söyler. Umûmü'l-müktezâ esasını benimseyen İmam Şâfiî, diğer sözlü tasarrufları gibi mükrehin ve muhtî'in talâkının da bâtıl olduğunu, ikrah ve hata sonucu yeme içmenin orucu bozmayacağını belirtir. Hanefîler, ise uhrevî hükmün -o da günahtır- kaldırılması hakkında fikir birliği bulunduğu ve bununla hadis yeteri kadar anlam ifade ettiği için hadisle yalnızca uhrevî hükmün kaldırıldığını belirtirler.[31]

Şâfiî fakihlerinden Mâverdî (ö. 450/1059) ise, Şâfiî doktrininde mükrehin talâkının vâki olmadığına dair ümmetten hata, unutma ve zorlandıkları şeylerin kaldırıldığını bildiren hadisin delil olduğunu belirttikten sonra; *bunların kendilerinin kaldırılması vakıaya ters düşer* şeklindeki olası bir itiraza ümmetten kaldırılan bunların kendileri değil, hükümleri olduğu şeklinde cevap verir. Ayrıca Mâverdî, ümmetten kaldırılan şeyin günah olduğu iddiasına da hükmün kaldırılması günahın kaldırılmasını da gerektirdiğinden kaldırılan şeyin, hüküm olmasının daha uygun olduğunu söyleyerek, bu hukuk ekolünün yaklaşımını ortaya koyar.[32]

Burada umûmü'l-muktezâ esasını benimsemeyen Şâfiî usulcülerin bu hadisi nasıl değerlendirdiklerinin belirtilmesinde fayda vardır: Gazzâlî, Hz.

[30] İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî, *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdürrezzak Galib el-Mehdî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, III, 471; İbn Nüceym, Zeynüddin, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*, nşr. Zekeriya Umeyrât, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, III, 428.

[31] Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 136-137; Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 251.

[32] Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî, *el-Hâvî'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvız ve Adil Ahmed Abdülmevcûd, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, X, 228.

Peygamber'in ümmetimden hata… kaldırıldığını ifade eden sözünün vaz' itibarıyla hata, unutma ve ikrahın kaldırılmış olmasını gerektirdiğini belirtmektedir. Hâlbuki bu anlam realiteye aykırıdır. Hz. Peygamber'in realiteye aykırı bir şey söylemesi düşünülemez. Bu takdirde hadisten bizzat hata, unutma veya ikrahın değil, bunların hükümlerinin kaldırıldığı kastedilmelidir. Şu var ki, kaldırılmış hükümden amaç şer' gelmeden önceki insanların örfündeki hükümdür. İşte bu bağlamda, hadiste kaldırılan hükümden maksat, şer' varid olmadan önce inanların "senden hatayı ve unutmayı kaldırdım" sözünden kaldırılan hükümdür. Bu bakımdan, bunlardan kaldırılan hüküm tazmin yükümlülüğü, kaza etmeyi ve benzerini kapsayacak derecede bütün hükümler değil, yalnızca kınama ve bedenî cezalandırma gibi müeyyidelerdir. Dolaysıyla Hz. Peygamber'in bu hadisi bütün hükümlerin kaldırıldığı şeklinde âmm bir anlam ifade etmez. Gazzâlî'nin sözlerinin devamında kaldırılan hükmün ne hâss ne âmm ne de mücmel olduğunu söylemesinden[33] bu gibi sözlerde kullanım örfünde hangi hükümler kaldırılıyorsa bu hadisin de sadece bu hükümlerin kaldırıldığını ifade ettiği anlaşılır. Tacuddîn es-Sübkî ise, bu hadisi harici bir delille muktezâsı tayin edilen sözlerden sayar.[34]

Namazda olduğunu unutan bir kimsenin konuşması sebebiyle namazının fasit olup olmadığı meselesi de bu kapsamda değerlendirilmektedir. Buna göre bir şahıs namazda olduğunu unutup konuşursa namazının fasit olup olmadığı Şâfiî fakihlerle Hanefî fakihler arasında tartışmalara neden olmuş bir konudur. Bu iki mezhep fakihlerinin bu konuda birbirlerinden farklı görüşleri savunmalarındaki temel etken "*Allah ümmetimden hata, unutma ve tehdit edildikleri şeyleri kaldırdı*," hadisine yönelik farklı yorumlarda bulunmalarıdır. Şöyle ki, Mâverdî, Şâfiî mezhebine göre namazda unutarak az miktarda konuşan kimsenin namazının bozulmayacağını belirtir. O, bu görüş için "*ümmetimden hata, unutma ve tehdit edildikleri şeyleri kaldırdı*" hadisini de delil olarak gösterir. Mâverdî, hadisin delil olmasını şöyle izah eder: Hadiste kaldırıldığı ifade edilen husus, bunların hükmüdür. Günah ve benzerleri de bu hükmün kapsamına girer.[35] Aslında Mâverdî, âmm olan 'hüküm' lafzını takdir ederek muktezâyı hem dünyevî hem de uhrevî hükmü içerecek şekilde yorumlamıştır. Nitekim çağdaş İslam hukukçularından Mustafa Said el-Hın, Şâfiîlerin görüşleri için söz konusu hadisin umûmü'l-muktezâsını delil gösterdiklerini söyler. Şâfiîler, âmm olan حكم lafzını takdir ederek delâletu'l-iktizânın dünyevî ve uhrevî hükümleri kapsayacak tarzda âmm saymışlar. Onlar, dünyevî hükmü, unutma neticesinde meydana gelen az

33 Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, III, 41, 43.

34 Ancak Sübkî bu harici delilin ne olduğunu belirtmemektedir. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 158-159.

35 Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, II, 178.

miktardaki konuşmayla namazın batıl olmaması; uhrevî hükmü de günahın ortadan kaldırılması ve dolayısıyla herhangi bir cezanın uygulanmaması şeklinde açıklamışlardır.[36]

Hanefî mezhebinde ise ister kasten ister unutarak isterse hatayla olsun, az veya çok konuşmayla namaz bozulur. Hanefîler bu hususta "Bizim bu namazımızda insanların sözü uygun değildir. O ancak tesbihtir, tekbirdir ve Kur'an'ın kıraatidir,"[37] hadisini delil gösterirler. Onlar, Şâfiî fakihlerin "Ümmetimden hata, unutma… kaldırılmıştır," hadisini delil göstererek kişinin namazda olduğunu unutup veya hatayla az miktarda konuşması ile namazının fasit olmayacağına ilişkin iddialarına söz konusu hadiste takdir edilen şeyin muktezâ kabilinden olduğunu ve muktezânın da umum ifade etmeyeceğini söyleyerek cevap verirler. Zira burada kaldırılan, bu hususların muhtemel bütün hükümleri değildir, sadece uhrevî hükümlerinden günah vb. hükümlerdir.[38]

Şâfiî fakihler, bir takım fıkhî meselelerin hükmünü de bu hadisin muktezâsının umum ifade ettiği üzerine bina ederler. Zira bu mezhebe göre bir koca, "ben falancanın evine gidersem eşim boş olsun" diyerek hanımının boş olmasını kendi fiiline bağladıktan sonra unutarak bu fiili yaparsa talâkı vuku bulmaz. Onlar bu görüşlerini söz konusu hadisin umumuna bağlarlar. Nitekim Şirbînî (ö. 977/1570) ile Remlî (ö. 1004/1595), bu kimsenin talâkının vuku bulmayacağını hata, unutma ve ikrahla ilgili bütün hükümlerin kaldırıldığını ifade eden hadisi delil gösterirler. Ancak insanların malını korumaya yönelik olan hükümler bundan istisna edilmiştir. Bu nedenle başkasına ait bir malı hata ile telef eden kimse bu malı tazminle yükümlü tutulur.[39]

Doktrinde delil olarak zikredilen söz konusu hadisin sahih olup olmaması da tartışma konusu olmuştur. Örneğin Mâlikî fakihlerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), hadisin sahih olmadığını ileri sürerek bir kısım âlimin hata veya unutma neticesinde meydana gelen fiile herhangi bir hükmün terettüp etmeyeceği hakkında bu hadisi delil göstermelerine karşı çıkarken;[40] başka bir konuda söz konusu hadis sened itibariyle her ne kadar sahih değilse de anlamının sıhhati

[36] Mustafa Said el-Hın, *Eseru'l-ihtilâf*, s. 157.

[37] Müslim, "Salât", 7.

[38] İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, II, 3-4.

[39] Şirbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil 'Îtânî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997, III, 427; Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza el-Mısrî el-Ensârî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Ali Beyzûn, Üçüncü Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, VII, 36.

[40] İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Üçüncü Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I, 348.

üzerinde âlimlerin ittifak ettiklerini belirtir.[41] Aynı şekilde Şâtıbî (ö. 790/1388) de senedinin sahih olmadığını fakat anlamının üzerinde ittifak edildiğini söyler.[42]

2. "Ameller Niyete Göredir..." Hadisi

Muktezânın umum ifade edip etmeyeceği ile ilgili doktriner tartışmaların etkisini "إنَّما الأعمالُ بالنِيَة Ameller niyete göredir..."[43] hadisinde de görüyoruz. Nitekim İbn Nüceym (ö. 970/1563), niyet olmadan sevap olmaz anlamındaki لا ثَوابَ إلَّا بالنِيَّةِ kâidesini izah ederken sevabın niyete bağlı olduğundan hareketle, "Ameller niyete göredir..." hadisinin muktezâ kabilinden olduğunu söyler. Şöyle ki, niyet olmadan da amel türünden olan hareketler şekil açısından vuku bulabilir. Dolayısıyla kişinin yapacağı amellerden sevap elde edebilmesi için الأعمال kelimesine izafe edilecek bir kelime takdir edilmelidir. Buna göre hadisin anlamı حكم الأعمال 'amellerin hükmü' şeklinde olur. Hükümler de uhrevî ve dünyevî olmak üzere iki çeşittir. Uhrevî hüküm sevap elde etmek veya cezayı hak etmektir. Dünyevî hüküm ise, amelin sahih veya fasit olmasıdır. İbn Nüceym niyet olmadan sevabın elde edilmeyeceği hususunda icmâ bulunduğu için, hadisten sevabın elde edilmesi olan uhrevî hükmün kastedilmesi gerektiğini savunur.[44] Çağdaş İslam hukukçularından Fethî ed-Dirînî de niyet hadisini iktizâ delâletinin örnekleri arasında sayar.[45] Hanefîlerden Debbûsî ise, İmam Şâfiî'nin niyet hadisinde takdirin حكم الأعمالşeklinde amellerin hükmü olduğunu ve bu yüzden bütün hükümleri kapsadığını söylediğini, Hanefîlerin ise sevap gibi sadece ahiret hükmünü içerdiğini savunduklarını söyleyerek,[46] aslında muktezânın umum ifade edip etmeyeceği ile ilgili metodolojik tartışmaların söz konusu hadisin yorumlanmasındaki etkisini vurgulamaktadır. Aynı şekilde Serahsî de umumu'l-muktezâ prensibinden hareketle İmam Şâfiî'nin bu hadisin hem dünyevî hem de uhrevî hükümleri kapsadığını söylediğini belirtir.[47]

Hanefî usulcülerle Şâfiî usulcüler arasındaki *delâletü'l-iktizânın umumiliği* prensibinine ilişkin metodolojik tartışma, fıkhî meselelerin çözümünde de

41 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 163.

42 Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şeri'a*, thk. Muhammed el-İskenderânî ve Adnan Dervîş, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2008, s. 80. Ayrıca hadisin rivayetine yöneltilen tenkitler ve bu konudaki görüşler için bk. Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 159; Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerâhî, *Keşfü'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs 'amma iştehera mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1351/1932, I, 433-434.

43 Ebû Dâvûd, "Talâk", 11.

44 İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, nşr. Zekeriya Umeyrât, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999, s. 17.

45 Dirînî, *el-Menâhicu'l-usûliyye*, s. 351.

46 Debbûsî, *Takvîmü'l-edille*, s. 137.

47 Ancak Serahsî hadiste takdir edilen kelime hukukî bir zorunluluktan dolayı olmadığından hareketle takdir edilen muktezâ değil, aksine mahzûf türünden olduğunu ve mahzûfun umum ifade edebileceğini söyler. Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, I, 251.

kendini göstermektedir. Şöyle ki Hanefî mezhebine göre bir kimse "eğer yesem, içsem veya giysem kölem hür olsun" dedikten sonra "benim kastım şu yiyecek veya şu içecek maddesi veya şu elbise olduğunu" iddia ederse bu kimsenin iddiası ne diyâneten ne de kazaen kabul edilir. Hanefî fakihler bu görüşlerini niyetin sadece zikredilmiş şeylerde geçerli olduğunu, bu cümlelerde ise ne bir yiyecek ve içecek maddesi ne de bir elbise telaffuz edilmiştir. Söz söyleyenin kastettiği muktezâ umum ifade etmediği için, kişinin bu kastı geçersiz addedilir.[48] Çünkü niyet, lafzın muhtemel manalarını tayin ettiği için, sadece telaffuz edilenlerde söz konusu olabilir. Bedreddîn el-Aynî (ö. 855/1451), ise, İmam Şâfiî'ye göre muktezâ umum ifade ettiği için kişinin melfûz olmayan (telaffuz edilmeyen) şeyleri niyet etmesinin caiz olduğunu aktarır.[49]

Mezheplerin delâletü'l-iktizânın umum ifade edip etmeyeceği ile ilgili metodolojik tartışmaları farklı fıkhî meselelerin çözümünde de kendini göstermektedir. Şöyle ki bir koca, hanımına أَنتِ طالقٌ dese, bununla iki veya üç talâka niyet etse bile Hanefî mezhebine göre bir talâk vuku bulur. Çünkü iki veya üç talâk bu sözün muhtemel, ancak telaffuz edilmeyen muktezâ manalarındandır. Bu mezhebe göre muktezâ umum ifade etmediği için bu sözle iki veya üç talâkın kastedilmesi sahih olmaz, dolayısıyla bu sözle sadece bir talâk tahakkuk eder. Çünkü maksat, bir talâkın meydana gelmesiyle gerçekleştiğinden ötürü cümlenin doğru ve anlamlı bir mana ifade etmesi için iki veya üç talâkın vuku bulmasına ihtiyaç yoktur.[50] Buna karşılık Şâfiî mezhebine göre muktezâ umum ifade edebildiği için koca, bu sözle ya bir ya iki ya da üç talâk kastedebilir ve kastettiği kadar talâk sayısı vuku bulur.[51]

Teftâzânî (ö. 791/1389), delâletü'l-iktizâ hakkındaki metodolojik ihtilâfın bu iki mezhebin fıkhî meselelere getirmiş oldukları çözümlerdeki etkisini وَاللهِ لَا آكُلُ cümlesi üzerinde göstermektedir. Şöyle ki, bu cümlenin doğru bir mana ifade edebilmesi için لَا آكُلُ طَعَامًا şeklinde bir takdirin yapılması gerekir. İmam Şâfiî'ye göre takdir edilen sözcük (müktezâ) umum ifade eder. İşte âmm olduğundan ötürü de tahsis edilebilir. Bu noktadan hareketle yemin eden kimse tahsis yoluna giderek طَعَام kelimesinden bazı yiyecekleri kastettiğini söyleyebilir. Dolayısıyla bu kimsenin tahsis ettiği yiyecekleri yemesi hâlinde yemini bozulmuş sayılmaz. Ebû Hanife'ye göre ise muktezâ olan طَعَام kelimesi umum ifade etmediği için yemin

[48] Merğînânî, Burhanuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî* (Leknevî'nin şerhi ile birlikte), İdâretu'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, Pakistan, ts. IV, 38; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, IV, 547.

[49] Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, İkinci Baskı, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1990, XI, 99.

[50] Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahruddîn Osman b. Ali b. Mihcen b. Yunus el-Bârî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Bulak 1313/1895, II, 197.

[51] Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, III, 427.

eden kişi tahsis yoluyla ondan bazı yiyecek türlerini istisna edemez. Her ne kadar Ebû Hanife'nin görüşüne göre bu kişi yiyeceği her yiyecek türünden (طَعَام) dolayı yeminini bozmuş sayılsa da umum, muktezâdan kaynaklanmamaktadır. Çünkü ona göre, bu kişi yemin konusunu yerine getirmediği için umum söz konusudur.[52] Zira takdir edilen طَعَام kelimesi umum ifade etmiş olsaydı Ebû Hanife'nin usul prensibine göre tahsis edilebilmeliydi. Nitekim لَا آكُلُ طَعَامًا cümlesinde olduğu gibi طَعَامًا kelimesi telaffuz edilmiş olsaydı hem Ebû Hanife hem de İmam Şâfiî'ye göre onu söyleyen kişi tarafından tahsis edilebilirdi.

Sonuç

İktizânın delâleti, bir lafzın doğru ve anlamlı bir mana ifade edebilmesi ya da aklen veya şer'an sahih olabilmesi için takdire elverişli olan manaya delâlet etmesi şeklinde tanımlanabilir. Bu itibarla, muktezâ, sözün gereği olan, lafızda bulunmamasına rağmen sözün doğru anlam taşımasını sağlayan ve dolayısıyla ondan isabetli bir şekilde hüküm elde edilmesine yarayan takdir ve ilavelerdir. Takdir edilmesi hakkında delil bulunan mananın -âmm olsun hâss olsun- takdir edileceği hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ancak takdir edileceğine ilişkin delil bulunmayan muktezânın umum ifade edip etmeyeceği hususu Hanefî usulcülerle Şâfiî usulcüler arasında tartışmalı konulardandır. Hanefî usulcülerin görüşü onun umum ifade etmeyeceği yönünde iken Şâfiî usulcüler umum ifade edeceğini savunurlar. Böylece delâletü'l-iktizânın umumiliği konusunda birbirinden farklı metodolojik yaklaşımlar ortaya konmuştur. İslam hukuk usulcüleri arasındaki bu doktriner ve metodolojik tartışma nassların farklı değerlendirilmesinde kendini göstermektedir. Örneğin muhtî'in ve mükrehin hukukî işlemleri, bir kimsenin unutarak veya hata ederek namaz kılarken konuşması, kişi oruçlu olduğu hâlde unutarak, hata ederek veya tehdit neticesinde yeme ve içmesi gibi fıkhî meseleler etrafındaki fıkhî görüş ayrılıkları, *delâletü'l-iktizânın umumiliği* hususundaki metodolojik tartışmalarla bağlantılıdır. Zira İslam hukukunda fıkhî meselelerle ilgili görülen ihtilafların bir kısmı delâlletu'l-iktizânın umumiliği üzerindeki metodolojik tartışmalardan ve doktriner farklılıklardan kaynaklanmaktadır.

Hanefî ve Şâfiî usulcülerin muktezânın umum ifade edip etmeyeceği meselesindeki çabalarını sırf teorik bir tartışma olmaktan ziyade onu nassların sistemli bir bütünlük içinde nasıl anlaşılması gerektiğine ve fıkhî meselelerin uygun bir şekilde çözüme kavuşturulmasına yönelik metodolojik bir çaba olarak görmek yerinde olur. Ayrıca usulcülerin konu hakkındaki görüş ve tartışmalarından muktezâ ile elde edilen hükümlerin delâlet yoluyla nasslardan elde edildiği

[52] Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh*, I, 259. Benzer bilgiler için bk. Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, II, 306-308; Sübkî, *Ref'u'l-hâcib*, III, 164-165.

anlaşılmaktadır. Bu açıdan konuyla ilgili doktriner yaklaşımlar, nassları doğru anlama ve dolayısıyla fıkhî meseleleri çözüme kavuşturma hususunda fıkıh usulünün işlevini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca *delâletü'l-iktizânın umumiliği* etrafındaki tartışmaların nassları anlama ile dil bağlantısı arasındaki bağı göstermesi açısından da önemi inkâr edilmez. Böylece bu konu fakihlerin nassları anlamada ve şer'î amelî hükümlerin istinbatında takip ettikleri yöntemleri göstermesi açısından da çok güzel bir örnek teşkil etmektedir. İşte bu noktadan hareketle, fıkıh usulünün prensipleri etrafındaki tartışmalardan yola çıkarak nassları anlama ve onlardan hüküm istinbat etmede salt aklın herhangi bir etkisinin bulunmadığı gibi keyfiliğin de yerinin olmadığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

Abdülaziz el-Buhârî, Alâuddîn b. Ahmed b. Muhammed (ö. 730/1330), *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer, Birinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2009, I-IV.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerâhî (ö. 1162/1651), *Keşfü'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs 'amma iştehera mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*, İkinci Baskı, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1351/1932, I-II.

Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed (ö. 855/1451), *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*, İkinci Baskı, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1990, I-XII.

Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfuddîn Ali b. Muhammed (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdürrezzak Afîfî, Dâru's-Samî'î, Riyad 2003, I-IV.

Bardakoğlu Ali, "Delâlet", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 119-122.

Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 393/1003), *es-Sıhâh Tâcu'l-lüğa ve sıhâhu'l- 'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attâr, Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, Beyrut 1984, I-VI.

Debbûsî, Ebû Zeyd Abdullah b. Ömer b. İsa (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys, Birinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2001.

Dirînî, Fethî, *el-Menâhicu'l-usûliyye fi'l-ictihâdi bi'r-re'y fi't-teşrî'i'l-İslamî*, eş-Şirketu'l-Muttahide, Dımaşk 1985.

Edîb Salih, Muhammed, *Tefsîru'n-nusûs fi'l-fıkhi'l-İslamî*, Üçüncü Baskı, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1984.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslam Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Müstasfâ min 'ilmi'l usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hafız, yy. ts. I-IV.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrahim (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, nşr. Zekeriya Umeyrât, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1997, I-IX. *el-Eşb'âh ve'n-nezâ'ir*, nşr. Zekeriya Umeyrât, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1999.

İbnü'l- 'Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdullah (ö. 543/1148), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Abdülkadir 'Atâ, Üçüncü Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

İbnü'l-Hümâm, Kemalüddîn Muhammed b. Abdülvahid es-Sivasî (ö. 861/1457), *Fethu'l-kadîr*, nşr. Abdürrezzak Galib el-Mehdî, Birinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I-X.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Basrî (ö. 450/1059), *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavvız ve Adil Ahmed Abdülmevcûd, Birinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1994.

Merğînânî, Burhanuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr (ö. 593/1197), *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî* (Leknevî'nin şerhi ile birlikte), İdâretu'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, Pakistan, ts. I-VIII.

Mustafa Said el-Hın, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukahâ'*, Dördüncü Baskı, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1985.

Râzî, Fahruddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (ö. 606/1210), *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir el-Ulvânî, Müessesetu'r-Risâle, ts.

Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza el-Mısrî el-Ensârî (ö. 1004/1595), *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Ali Beyzûn, Üçüncü Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003, I-VIII.

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbâr (ö. 489/196), *Kavâtıu'l-edille fî usûli'l-fıkh*, Birinci Baskı, thk. Abdullah b. Hâfız b. Ahmed el-Hakemî, Mektebü't-Tevbe, Riyad 1998.

Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed (ö. 483/1090), *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afgânî, Haydarabad, ts. I-II.

Sübkî, Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali İbnü'l-Abdülkâfî (ö. 771/1370), *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtasar-ı ibn Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvız ve Adil Ahmed Abdülmevcûd, Birinci Baskı, 'Ale'l-Kütüb, Beyrut 1999, I-IV.

Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Ğırnâtî (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şeri'a*, thk. Muhammed el-İskenderânî ve Adnan Dervîş, Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 2008.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yusuf el-Fîrûzâbâdî (ö. 476/1083), *el-Luma'fî usûli'l-fıkh*, thk. Abdulkadir el-Hatîb el-Hasanî, Mektebetu Nizam Yakub, Bahreyn 2013.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*, nşr. Muhammed Halil 'Îtânî, Dâru'l-Marife, Beyrut 1997, I-IV.

Teftâzânî, Sadüddîn Mesûd b. Ömer (ö. 791/1389), *Şerhu't-Telvîh alet't-Tavzîh li metni't-Tenkîh*, Birinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut ts. I-II.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî (1205/1790), *Tâcu'l- 'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc, Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, Kuveyt 1971.

Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Şihâbüddîn Mahmud b. Ahmed b. Mahmud b. Bahtiyâr (ö. 656/1258), *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih, Dördüncü Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1982.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır (ö 794/1392), *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fıkh*, nşr. Ömer Süleyman el-Eşkar, İkinci Baskı, Dâru Safve, Kahire 1992, I-VI.

Zeyla'î, Ebû Muhammed Fahruddîn Osman b. Ali b. Mihcen b. Yunus el-Bârî (ö. 743/1343), *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Birinci Baskı, Bulak 1313/1895.

YERLEŞİK FIKIH MEZHEPLERİNİN MÜSLÜMANLAR ARASI AYRIŞMAYI ÖNLEMEDEKİ ROLÜ

Dr. Mustafa Bülent DADAŞ
Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı/ mustafabulentdadas@gmail.com

GİRİŞ

Günümüzde İslam dünyasının yaşadığı fikrî ve siyasî sıkıntıların önemli sebeplerinden birisi de metotsuz, yüzeysel ve sığ yorumlara dayanan, geçmişi inkâr ederek yeni bir söylem getirme iddiasıyla ortaya çıkan dinî hareketlerdir. Bu söylemin ilk temsilcileri, sahabenin büyük bir kısmını tekfir eden Haricîlerdir. Hâricîlerin en bariz özelliği, Kur'ân ayetlerini şeriatın küllî maksatlarını dikkate almadan parçacı bir tarzda yorumlamalarıdır. İslam tarihinin ilk dönemlerinde ortaya çıkan bu anlayış, İslam'a ve Müslümanlara büyük zararlar vermiş, Hz. Ali gibi sahabenin en güzide şahsiyetlerinden birini öldürecek kadar ileriye gitmiştir. Hâricîlerin sahip olduğu bu anlayış, tarihin farklı dönemlerinde ve İslam dünyasının farklı coğrafyalarında tekrar zuhur etmiş ve her defasında Müslümanlar arasında tefrikanın ve huzursuzluğun sebebi olmuştur. Dini anlama ve yorumlamada metodolojik bir bakıştan yoksun olan bu anlayış, kimi zaman sadece fikir düzeyinde kalmayarak aksiyona dönüşebilmiş, farklı anlayışa sahip diğer Müslümanlara hayat hakkı tanımayarak, ortaya çıktığı bölgelerde pek çok defa yıkımlara sebep olmuştur. Günümüz İslam dünyasında ortaya çıkan ve farklı isimlerle anılsa da aynı noktadan hareket eden dinî söylemler incelendiğinde, onların Hâricîlerin söylemleri ile benzer özellikler taşıdığı görülecektir.

İslam'ın ruhu ile örtüşmediği ilk bakışta anlaşılan bu tür söylemlerin sahipleri, kendi fikirlerini benimsemeyen, geleneğe bağlı ilim ehline karşı sert bir

tutum sergilemektedir.[1] Bu tutumun en önemli sebebi, ilim ehlinin, gelenekle bağı kopuk olan bu tür fikirlere karşı Müslümanları bilinçlendirmesi ve özellikle de gençleri onların tuzaklarına düşmekten alıkoymasıdır. Nitekim bu tür radikal söylemlerin, geleneği hazmetmiş ve hayata yansıtmış coğrafyalarda nispeten daha az taraftar devşirebilmiş olması bu tezi doğrulamaktadır.

Hâricî ve güncel yansıması ile selefi söylemin marjinal kaldığı coğrafyalardan birisi de Türkiye'dir. Bu söylemin Türkiye'de başarılı olamamasının birden fazla sebebi bulunmaktadır. Türkiye'de dinî eğitimin imam-hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinde yapılması, Diyanet İşleri Başkanlığının mevcudiyeti, Ehl-i Sünnet çerçevesi içinde faaliyet gösteren tasavvuf, tarikat ve cemaatlerin varlığı, köklü bir geleneğe sahip olan medreselerin bulunması ve Türkiye'nin gerek fıkıh gerekse tasavvuf anlamında itidali temsil eden Osmanlı Devleti'nin devamı olması gibi faktörleri bu sebepler arasında saymak mümkündür. Kanaatimizce bu faktörlerin her birinin sözü edilen söylemlerin marjinal kalmasında bir etkisi olsa da en büyük etki Türkiye'deki Müslümanların, ibadet ve muamelelerini başta Hanefî mezhebi olmak üzere yerleşik fıkıh mezheplerine göre idame ettirmesidir. Bilindiği üzere, fıkıh mezhepleri, meşruiyetini Kur'ân ve Sünnetten alan belli bir yöntem ve anlayış üzerine bina edilmiştir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere kurucu imamların, fıkıhta olduğu gibi usûli'd-dînde de üstat olmaları, furûa dair hükümlerin Ehl-i Sünnet'in esasları ile irtibatını güçlendirmiş ve gerek itikadî gerekse amelî bakımdan kâmil bir anlayışın oluşmasını sağlamıştır.

Bu bildiride yerleşik fıkıh mezheplerinin Türkiye'de radikal söylemlerin marjinal kalmasındaki rolü ele alınacak ve mezheplere bağlılığın önemi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

A. Yerleşik Fıkıh Mezheplerinin Oluşum ve Gelişim Süreci

Resûl-i Ekrem döneminde hükmün esas kaynağı vahiy idi. Hz. Peygamber'in teşrîʿ alanında bir takım ictihadlar yaptığı kabul edilse dahi bu ictihadların hatalı olması durumunda vahiy ile düzeltilmesi, sonuç itibarıyla Hz. Peygamber'in ictihadlarının da bir tür vahiy kapsamında değerlendirilmesini gerekli kılmıştır.[2] Nitekim usûl âlimlerinin vahyi; vahy-i metlüv ve vahy-i gayr-i metlüv şeklinde

[1] Bu durumdan yakınan âlimlerden birisi de Alî Muhyîddîn el-Karâdâğî'dir. Bk. Karâdâğî, *İctihâd ve'l-fetvâ ve tatbîkatuhuma'l-muâsıra ve devru'l-manzûmati'l-mekasidiyye fi'z-zabti ve't-tecdîd*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2017, s. 471.

[2] Resül-i Ekrem efendimizin ictihâd yapıp yapmadığı ile ilgili tartışmalar için bk. Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *el-Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman Eşkar, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1997, II, 392-397; Abdülazîz el-Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm* el-Pezdevî, nşr. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997, III, 386-396; Şevkânî, Muhammed Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, nşr. Şeyh Ahmed İzzu, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Dımaşk 1999, II. 217-220.

ikiye ayırmaları bu anlayışa dayanmaktadır.[3] Hz. Peygamber döneminde sahâbenin ictihad edip etmediği usul âlimleri tarafından tartışılmıştır.[4] Hz. Peygamber'in haberdar olduğu sahâbe ictihadları, onun tarafından onaylanmışsa, bu da sünnet kapsamında değerlendirilir ve sünnet de vahyin kontrolünde olduğu için sahâbe ictihadının bu dönemde hükme ulaştıran müstakil bir yöntem olduğu söylenemez. Hz. Ali ve Muaz b. Cebel gibi sahâbîlerin Hz. Peygamber tarafından Yemen'e kadı olarak gönderildikleri malumdur. Bu zevatın hükmünü açıkça Kur'an'ı Kerim'de ve sünnet-i nebevide bulamadıkları meseleler hakkında ictihad etmeleri aklen caiz olduğu gibi hadis kitaplarında yer verildiği üzere vaki de olmuştur.[5] Nitekim Muaz'ın, Hz. Peygamber'in "Ne ile hükmedeceksin?" şeklindeki sorusuna "Allah'ın kitabıyla, onda bulamazsam elçisinin sünneti ile onda da bulamazsam meseleyi hükümsüz bırakmam bütün gayretimi sarf etmek suretiyle ictihad ederim"[6] şeklinde verdiği cevap ve bu cevabın Resül-i Ekrem tarafından onaylanması sahâbe ictihadının Hz. Peygamber'in hayatında iken yapıldığını göstermektedir.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbe, siyasi bakımdan onun yerini doldurmak için hemen harekete geçmiş ve bu sorunu kısa sürede halletmiştir. Ancak bundan daha önemli başka bir sorun daha bulunmaktaydı. Bu da Hz. Peygamber'den sonra teşrî' alanında oluşan boşluğun nasıl doldurulacağı meselesi idi. Sahâbe-i kiram bu boşluğu, en geniş anlamıyla ictihadla doldurdu. Böylece bu dönemde ictihad hükme ulaşmada kullanılan müstakil bir faaliyet haline geldi. Kur'an ve sünnette hükmü açıkça yer alan meseleler bu iki kaynağa başvurularak çözülüyor, hükmü bu iki kaynakta açıkça yer almayan meselelerin hükmü ise ictihada başvurularak çözülüyordu. Bu dönemde özellikle Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in sahâbenin büyüklerini bir araya getirerek ferdi ictihadları bir nevi şûrâ hükmüne dönüştürme çabalarını da hatırlamak gerekir.[7]

Tâbiîn döneminde, sosyal şartların değişmesi ve sahâbenin farklı coğrafyalarda yetiştirmiş olduğu neslin fıkhî anlayışındaki farklılıklar, Hicaz (ehl-i hadis) ve Irak (ehl-i rey) ekolünün doğuşuna zemin hazırlamıştır. Bu dönemde İbn Mesûd'un Kûfe'de yetiştirdiği Alkame (ö. 62/682), Esved (ö. 75/694) ve bunların öğrencileri olan İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714), Medine'de ikâmet eden

[3] Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr,* III, 383-384.

[4] Söz konusu tartışmalar için bk. el-Gazzâlî, *el-Müstesfâ*, II, 390-392; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 380-381.

[5] Örnek olarak bk. Ebû Dâvûd, "Akziye", 6; İbn Mâce, "Ahkâm", 2; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/267.

[6] Ahmed b. Hanbel, Müsned, 22007, c. 36, s. 333; Ebû Dâvud, "Akziye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3.

[7] Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in şûrâ yöntemine başvurması muasır bazı fakihlerce kolektif/heyet ictihadının ilk örnekleri arasında sayılmıştır. Heyet ictihadının mahiyeti ve tarihsel süreci için bk. Dadaş, Mustafa Bülent, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri" *Bilimname: Düşünce Platformu*, sayı: 28, 2015/1s. 311-342.

sahabenin yetiştirdiği ve fıkıh tarihinde Medine'nin yedi fakihi namıyla meşhur olan zevat ve yine Basra ve Şam gibi bölgelerde yetişen fakihler, yöntem ve anlayışları farklılık arz etse de zengin bir fıkıh birikimi ortaya koymuşlardır. Bu dönem fakihlerinin bütünüyle dini ilimler için yaptıkları en önemli katkılardan biri de Kur'an ve sünnetin şer'î anlamlarını netleştirmeleri ve tespit etmeleridir. Bu tespit, dinin sabitelerinin korunmasında ve ümmetin birliğini temin etmede büyük bir rol üstlenmiştir.

Fıkıh tarihinin tedvin devri olarak da bilinen ve altın dönem olarak kabul edilen müctehid imamlar dönemi, hükümlerin istinbatında başvurulan usul ve esaslarda ümmetin kıyamete kadar birliğinin devamı için önemli adımların atıldığı bir dönem olmuştur. Bu dönemde müctehid imamlar kendilerine ulaşan rivayetleri, geleneği ve bunların etrafında sahâbe döneminden itibaren oluşan yorumları elemeye tabi tutmuş, belli bir usul çerçevesinde bunların içinden en uygun olanları seçmiştir (ihtiyâr). Fıkıh mezheplerinin şer'î hükümlere ulaşırken başvurdukları usûlün en önemli özelliği, nasları bir bütünlük içinde ele almaları, Kur'ân'ı, Hz. Peygamber'in sünnetine başvurarak anlamlandırmaları ve nasların anlamını belirlerken sahâbenin görüşlerini ihmal etmemeleridir. Bu yöntem, farklı meselelerde verilen hükümler arasında bir tutarlılığın oluşmasına katkı sağlarken, İslam'ı doğrudan Hz. Peygamber'den öğrenen ve Kur'an'ın nüzulüne şahitlik eden sahâbenin görüşleri çerçevesinde hareket edildiği için, geleneğe bağlılığı tam bir şekilde temin etmiştir. Fıkıh mezheplerinin teşekkülünü tamamladığı hicri üçüncü asır sonrasında fıkıh tarihinde farklı bir dönem başlamıştır. Bazı ilim adamları tarafından eleştirel bir bakışla taklid dönemi olarak adlandırılan bu dönemde[8] gayet kudretli fakihler yetişmesine rağmen bu fakihler mezhep imamlarının yaptıkları gibi ihtiyâr/seçme işine tekrar girişmemiş, yerleşik mezheplerden biri dâhilinde ictihad faaliyetini sürdürmüşlerdir. Hicri dördüncü asırdan itibaren dört mezhepten birine müntesip olan fakihlerden; Hanefî mezhebinde; Tahâvî (ö. 321/933), Kerhî (ö. 340/952), Cessâs (ö. 370/981), Serahsî (ö. 490/1097) ve İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457); Şâfiî mezhebinde; Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Nevevî (ö. 676/1277), Takiyyüddîn es-Subkî (ö. 756/1355); Mâlikî mezhebinde, İbn Abdilber (ö. 463/1071), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) Karafî (ö. 684/1285); Hanbelî mezhebinde; Muvaffakuddin İbn Kudâme (ö. 620/1223), Mecdüddîn İbn Teymiyye (ö. 652/1254) gibi fakihler, gerek fıkhî donanımları gerekse fıtrî kabiliyetleri en üst düzeyde olmasına rağmen mutlak ictihad iddiasında bulunmamış, ekol sistematiği içinde

[8] Bu tür değerlendirmeler için bk. el-Hudarî, Muhammed, *Tarihu't-teşrî'l-İslâmî*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1997, s. 199-200; Ömer Süleymân el-Eşkâr, *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mektebetü'l-felâh, Kuveyt 1982, s. 115- 118.

mukayyed/müntesib müctehid olarak ictihad faaliyetinde bulunmayı tercih etmişlerdir. Kevserî'nin ifade ettiği gibi bu fakihlerden herhangi birisi yeni bir fıkhî mezhep tesis edip bu mezhebe uymaları için insanları davet etseydi, kendilerini taklid edecek kimseler bulabilirlerdi. Bununla birlikte onlar ümmetin birliğini önemseyerek kendi mezheplerinde kalmayı tercih etmişler ve tabi oldukları mezhebin itiraza mahal birtakım zafiyetlerini de gidermek için çalışmışlardır.[9] Kendi mezhebine pek çok konuda muhalif görüşler ortaya koyan Takiyyüddîn İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve öğrencisi İbn Kayyim (ö. 751/1350) gibi fakihler dahi kendilerini Hanbelî mezhebine nispet ederek, mezhep içinde ictihad yaptıklarını savunmuşlardır.[10]

Ekol sistematiği içinde başlayan bu ictihad faaliyeti hicri üçüncü asırdan itibaren kesintiye uğramadan günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir.[11] Bu dönemde yetişen fakihler kurucu imamların fer'î meselelerde verdikleri hükümlerden istikra yoluyla fıkha ve usul-i fıkha dair temel ilke ve esaslar çıkartmışlar (tahrîcü'l-usûl mine'l-fürû') ve bu alandaki faaliyetler küllî kaidelerin oluşumuna etki etmiştir.[12] Ebû Tâhir ed-Debbâs, Kerhî (ö. 340/952), Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) ve Debûsî (ö. 430/1039) gibi isimleri bu alanda önemli katkılara sahip fakihler arasında saymak mümkündür. Fer'î hükümlerden asıllar çıkartılırken bununla eş zamanlı olarak furû' hükümlerden nevâzil kabilinden meseleler için yeni fer'î hükümler (tahrîcü'l-fürû'ale'l-fürû') üretilmiştir. Sözü edilen bu tahrîc faaliyeti hicri üçüncü asırdan itibaren yerleşik bir hale gelen dört Sünnî mezhep için de benzer şekillerde icra edilmiştir.

B. Yerleşik Fıkıh Mezheplerinin Ümmetin Birliğindeki Rolü

Bilindiği üzere, fıkıh mezhepleri birtakım hükümler üzerinde birleştikleri gibi pek çok konuda farklı görüşlere sahip olmuşlardır. İttifak ve ihtilaf, ictihad

[9] Kevserî, Muhammed Zâhid, "Ellâ mezhebiyye kantaratün lâ diniyye" (Makâlât içinde), Dârü'l-Ehnâf, Beyrut 1993, s. 161.

[10] İbn Teymiyye'nin Hanbelî mezhebiyle olan ilişkisi hakkında bk. et-Tûfî, Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî, *Şerhu Muhtasarü'r-Ravza,* nşr. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1987, III, 626-627; Muhammed Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye Hayâtühû ve asruhû ârâühû ve fıkhuhû*, Dârü'l-fikri'l-arabî, Kâhire 2000, s. 359-361.

[11] Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983) mezhep içinde olması gereken bu fikri hareketliliği şu sözleriyle ifade etmektedir: "Mezhep imamları döneminde olmayan hadiseler ne biter ne de tükenir. Bir insan yüklerle dolu kitap edinse, mütekaddimîn ve müteahhirîn fakihlerin görüşlerini tamamen ezberlese bile yanındaki kitap ve ezberlediği bilgiler içinde bulunmayan ve dolayısıyla ictihâd yoluyla hükmünü araması gereken yeni meseleler ile karşılaşabilir." es-Semerkandî, *Fetâvâ'n-nevâzil*, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Fetâva'n-nevâzil,* Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2414vr. 2[b]. Benzer ifadeler için bk. el-Keşşî, Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkıât*, Süleymaniye ktp., Fatih, nr. 2467, vr. 1[a].

[12] Küllî kaidelerin ortaya çıkışı ve tarihi süreci ile ilgili olarak bk. Mustafa Bülent Dadaş, Mecelle'de Bulunan Hukuk-Dil İlişkisine Yönelik Küllî Kaidelerin Çözümlemeleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2005, s. 24-35.

faaliyetlerinin müstakil bir hale geldiği sahâbe dönemine kadar uzanmaktadır. Hz. Peygamber döneminde de sahâbe-i kiramın Beni Kurayza'da öğle/ikindi namazının kılınmasına yönelik nebevî emri farklı yorumlaması örneğinde olduğu gibi[13] anlayış farkından kaynaklanan farklı yorumları bulunmaktaydı. Ancak mesele Hz. Peygamber'e intikal ettiğinde O, meseleyi hükme bağlıyor ve sonuç olarak hüküm sünnetle sabit bir hale geliyordu. Bu sebeple Hz. Peygamber'in sağlığında sahâbe döneminde hakiki anlamda fıkhî bir ihtilaftan bahsetmek zordur. Dolayısıyla sahâbenin ictihadı, ancak Hz. Peygamber'in ardından hükme ulaşmada başvurulan müstakil bir faaliyet haline gelmiştir.

İctihad, hakkında doğrudan bir nassın bulunmadığı ya da nas bulunsa dahi delâletinin veya sübutunun kat'î olmadığı konularda (محل الاجتهاد) yapılan aklî bir faaliyettir. "Mevrid-i nassda ictihada mesâğ yoktur" usûl kuralı ile anlatılmak istenen budur. İctihad ile ulaşılan sonuç zan ifade ettiği için aynı faaliyeti yürüten başka bir müctehidin ulaştığı zannın farklı olması gayet tabi karşılanmıştır. Burada tebliğimizin başlığındaki iddiayı sorgulamak adına şöyle bir soru sormak gerekiyor: Mezheplerin ihtilaf ettikleri hükümler ittifak ettiklerinden daha fazla ise ve ictihad faaliyeti ihtilafın tabi bir sebebi ise mezhepler nasıl oluyor da ümmetin birliğini temin edebiliyor? Bu soruyu birbirine bağlı iki şekilde sorup cevaplamak gerekmektedir. Öncelikle sahâbenin ve sonraki dönem müctehidlerinin ihtilaf sebepleri nelerdir? İkinci olarak ihtilaf ümmetin birliğini nasıl temin edebilmektedir?

Kur'an ve sünnet naslarının delâlet açısından kesin bir nitelik taşımaması ve farklı yorumlanmaya müsait olması, sahabîlerin sünnete dair bilgilerinin aynı derecede olmaması ve maksat ve lafza verdikleri önemin farklı olması sahâbenin ihtilaf sebepleri arasında sayılmaktadır.[14] Mezhep imamlarının ihtilaf sebepleri arasında ise yukarıdaki sebeplere ilaveten, müctehidlerin yaşadıkları bölgelerin farklı olması, naslarda kasıtlı olarak bırakılan boşlukların farklı yöntemlerle doldurulması, sahâbe kavlinin hücciyeti hususundaki ihtilaf ve sünnet malzemesinin kabulünde konulan şartlardaki farklılıkları saymak mümkündür.[15] Söz konusu

[13] Buhârî, "Salâtü'l-havf", 5; Müslim, "Cihâd ve's-siyer", 69. Amr b. Âs'ın Zâtü's-selâsil gazvesinde soğuktan endişe ederek gusül etmek yerine ictihadı neticesinde teyemmüm yaparak cemaate imamlık yapması ve Hz. Peygamber'in onun bu ictihadını onaylaması farklı bir örnek olarak burada verilebilir. Bk. Ebû Dâvûd, "Tahâre", 121.

[14] İbn Teymiyye, müctehidlerin hadis kaynaklı ihtilaflarının üç temel sebebe dayandığını ifade etmiş ve bu üç sebebin de yirmi fer'î sebebi olduğunu kaydetmiştir. Bk. İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhâlim, *Rafü'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, Vekaletü't-tibâa ve't-tercüme, Riyad 1413h, s. 8-9; Dihlevî, Veliyyüllâh, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dârü'n-nefâis, Beyrut 1986, s. 22-30; Ali el-Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, Dârü'l-fikri'l-arabî, Kâhire ty, s. 29.

[15] İhtilaf sebepleri ile ilgili olarak bk. Dihlevî, *el-İnsâf,* s. 34-45; Ali el-Hafîf, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, s. 44, 57, 102, 142, 173-193; el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan*, Ellâ Mezhebiyye ahtaru bid'a tüheddidü'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Dârü'l-Fârâbî, Dımaşk 2005, s. 10-16.

sebepler incelendiğinde, müctehidlerin bir meselede farklı görüşleri benimsemekte mazur oldukları anlaşılacaktır.[16]

"Mezhepler kendi aralarında ihtilaf halinde iken ümmetin birliğini nasıl sağlamaktadırlar?" şeklindeki soruya şöyle cevap vermek mümkündür. Bilindiği üzere hicri ikinci asırda Leys b. Sa'd, Evzâî, Süfyân es-Sevrî gibi pek çok müctehid bulunmaktaydı. Ancak bu ve benzeri fakihler, dört mezhep imamının sahip olduğu kadar öğrencilere sahip olmadığı için görüşlerini yayma imkânı bulamadılar. Zâhirî mezhebi her ne kadar İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) geleneğe karşı bir başkaldırı olarak da telakki edilebilecek çabaları sayesinde hicri beşinci ve altıncı asırda bir kısım Müslümanlar tarafından tatbik edilse de sonraki asırlarda bu mezhep de tabilerini kaybederek yerini diğer mezheplere bırakmıştır. Böylelikle Müslümanlar hicri altıncı asırdan itibaren amelî bakımdan dört mezhebin dışına çıkmama hususunda bir nevi ittifak etmiş oldular.

Fıkıh tarihinde hâkim renk bu olmakla beraber bazı dönemlerde geleneği bir tarafa bırakarak mezhep imamlarını taklit etmenin caiz olmadığını, doğrudan Kur'an ve sünnete başvurmanın gerekli olduğunu savunan bazı şahıslar ortaya çıkmıştır. Bu şahısların başında, yukarıda da zikrettiğimiz İbn Hazm gelmektedir. İbn Hazm mezhep imamlarını taklid etmeyi haram saymış ve mükellefin imkânı ölçüsünde ictihad etmesi gerektiğini ileri sürmüştür.[17] Bununla birlikte kendisi farklı bir ictihad metodu kullansa da ortaya koyduğu görüşlerde tutarlılığını muhafaza edebilmiştir. İbn Hazm kadar sert olmasa da benzer bir yaklaşım İbn Teymiyye,[18] İbn Kayyim[19] ve sonraki dönemlerde onlardan büyük oranda etkilenen Şevkânî[20] ve Sıddık Hasan Han[21] tarafından da sergilenmiştir. XX. yüzyıla gelindiğinde Müslümanların siyasî, ekonomik ve sosyal alanlarda yaşadığı zafiyet bazı ilim adamları tarafından Müslümanların fıkıh anlayışına bağlanmış, bu çöküntüden kurtulabilmek için dinin temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnete

[16] Muasır usûl âlimlerinden Mustafa Sâid el-Hîn, talebelik yıllarında, Allah'ın kitabı Kur'an'ı Kerim ve onun son elçisi tek olduğu halde fakihler neden ihtilaf etmişler? Neden bir meselede Ebû Hanîfe şöyle dedi, Şâfiî'nin görüşü şöyle, Mâlik ve Ahmed şunları söyledi' şeklindeki soruları kendisine çok sorduğunu, mezheplerin tek bir ümmet olan ümmet-i Muhammed'i böldüğünü düşündüğünü anlatmaktadır. Ancak Ezher'e iltihak ettikten, usûl ve furû-ı fıkha dair kitapları okuyup, fıkh-ı mukaranı ders olarak gördükten sonra fukahanın neden ihtilaf ettiklerini kavramaya başladığını, ihtilafın bir nevi zorunluluktan kaynaklandığını 'Allah'ın kitabı ve Hz. Peygamber'in sünneti bize yeter' şeklindeki söylemlerin ne kadar yavan olduğunu anladığını ifade etmiştir. Bk. Mustafa Sâid el-Hîn, *Eserü'l-ihtilâfi fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi'htilâfi'l-fukahâ*, s. 5-8.

[17] İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *en-Nübez fî usûli'l-fıkh*, nşr. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1981, s. 71-75; *el-Muhallâ*, I, 85.

[18] İbn Teymiyye'nin taklîd ile ilgili görüşleri için bk. *Mecmû'u'l-fetâvâ*, XIX, 26-262, 272,

[19] İbn Kayyîm, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr, *İ'lamü'l-muvakkiîn an Rabbi'l-âlemîn,* nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Süleymân, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1423, III, 447-448.

[20] Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, II, 244.

[21] Sıddîk Hasen Hân, el-Câmi' li'l-ahkâm ve usûli'l-fıkh, 385-388.

dönmenin gerekliliğine vurgu yapılmıştır.[22] Bu arada mezheplerin ümmetin birliğini bozduğu iddia edilerek, birliğin temini için mezheplerin tek bir mezhep çatısı etrafında toplanması ya da mezhepleri taklid etmekten vazgeçilerek, ictihada ehil olan olmayan her bir Müslümandan Kur'an ve Sünnete müracaat etmesi istenmiştir.[23] Bu anlayış geçen asrın ikinci yarısından sonra Selefilik adı altında bazı ülkelerce de siyasî ve malî bakımdan desteklenerek yayılmaya çalışılmıştır ve bu yöndeki gayretler hâlâ devam etmektedir.

Dinî hükümleri Kur'ân ve sünnete başvurarak tespit etmenin vâcip olduğu, mezhepleri taklid etmenin haram olduğunu iddia eden söyleme sahip kimselere bakıldığında, onlar için yaklaşık on üç asırlık bir süreç içinde her biri birer okul ve ekol niteliğine kavuşmuş geleneği temsil eden fıkhî mezheplerin hiçbir öneminin olmadığı anlaşılmaktadır. Bu söylem sahipleri esas itibarıyla mezhep imamlarının taklid edilmesini haram sayarken, kendilerini onların yerine koyduklarının farkına varmamakta ya da varmak istememektedirler.[24]

Bu anlayışın en bariz özelliklerinden birisi de şer'î hükümlere ulaşılırken herhangi bir usûlün esas alınmamasıdır. Buna bağlı olarak;

Meseleler genelde parçacı bir yaklaşım ile alınmakta,

Hükümlerin vazedilmesindeki maksatlar göz ardı edilmekte, yani lafzî bir okuma yapılmakta,

İmam Şâfiî gibi bazı fakihlerin "hadis sahih ise benim mezhebim odur (إذا صح الحديث فهو مذهبي)" şeklinde nakledilen sözleri yanlış yorumlanarak, te'vîle kabil olup olmadığı dikkate alınmaksızın, bir hadis, ehlince sahih sayılmışsa hiçbir usule riayet etmeksizin onunla amel edilmekte ve fetva verilmektedir.[25] Buna

---

[22] Muhammed Reşîd Rızâ'nın "Muhâveratü'l-muslih ve'l-mukallid" adlı kitabı ve Seyyid Sâbık'ın "Fıkhü's-sünne" adlı kitabını bu anlamda örnek olarak zikretmek mümkündür. Bu konudaki ifadeleri için bk. Rızâ, Muhammed Reşîd, *Muhâveratü'l-muslih ve'l-mukallid*, Dârü'n-neşr li'l-câmiât, Kâhire 2007, s. 10-14; Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne,* Dârü'l-feth, Kâhire 1999, *Fıkhü's-sünne*, I, 7.

[23] Bu çağrıyı yapanlardan birisi de "Müslüman dört mezhepten birine ittiba etmek zorunda mıdır" mealinde bir risale kaleme alan Hacnedî'dir. Hacnedî, dört mezhepten birini iltizam etmenin ne vacip ne de mendûp olduğunu, mezheplerden birine her bir meselede uymanın kör bir taassup ve taklîdden ibaret olduğunu ifade ederek böyle yapanların dinlerini parça parça edenler ve kendileri de grup grup ayrılmış kişiler olduğunu söylemiştir. Ona göre her bir Müslüman doğrudan Kitap ve Sünnet ile amel etmeli herhangi bir mezhebe bağlı olmamalıdır. Bk. El-Hacnedî, Muhammed Sultân el-Ma'sûmî, Heli'l-müslimü mülzemün bi'-t-tibâi mezhebin muayyenin mine'l-mezâhibi'l-erbaa, Cemiyyetü ihyâi'-türâsi'l-İslâmî, yy., ty, s. 5-8. Muhammed Sâid el-Bûtî, "Mezhepsizlik İslam Şerîatını Tehdit Eden En Büyük Tehlikedir" adlı kitabını Hacnedî'nin bu risalesine ve benzer söylemlere reddiye olarak kaleme almıştır.

[24] Bu tavra örnek olması bakımından pek çok defa yaşandığı bilinen şu hadiseyi aktarmak istiyoruz. Cemaatle namaz kılmak için bir araya gelen kimseler arasından imamlığa talip olan şahıs cemaate dönerek "size Hz. Peygamber'in namazını mı yoksa Ebû Hanîfe'nin namazını mı kıldırmamı istersiniz?" diyor. Cemaatten biri kalkarak "Sen bize Ebû Hanîfe'nin namazını kıldır çünkü O, Hz. Peygamber'in nasıl namaz kıldığını senden daha iyi bilir" diye cevap veriyor.

[25] İmam Şâfiî'den nakledilen bu manayı ifade eden sözler ve bundan maksadın ne olduğu hususunda

bağlı olarak müevvel kabul edildiği için bu tür rivayetlerle amel etmeyen mezhep imamları da şiddetli bir şekilde tenkit edilmektedir.[26] Hatta ortaya konulan tepki sadece tenkitle sınırlı kalmamakta, ümmetin asırlardır önder kabul ettiği mezhep imamları ve ilim ehli tekfir edilmekte,[27] iş kitaplarının yakılmasına kadar varmaktadır. Ebû Hanîfe, İmam Gazzâlî, Nevevî ve İbn Hacer gibi âlimleri bu türden davranışlara maruz kalan ulemâ arasında saymak mümkündür.[28]

İşte fıkhî mezheplerin ümmetin birliğini nasıl temin ettiği sorusu da yukarıdaki anlayışın pratikteki yansımalarını gözlemlemek suretiyle cevabını bulmaktadır. Zira şer'î hükümleri tespit etmek için doğrudan Kur'ân ve Sünnete başvurmayı gerekli gören her bir şahsın bu iki kaynaktan anladığı, aynı iddiayı seslendiren diğer bir şahıstan farklı olacaktır.[29] Ayrıca aralarında husûs-umûm, itlâk-takyîd ve nesh ilişkisi bulunan hadis rivayetlerinden "Ebû Hanîfe ve diğer imamlar adamsa biz de adamız" diyerek[30] ilimsiz ve keyfi bir şekilde yapılan istidlaller, sayısı binleri bulan yeni mezhepleri doğuracaktır. Bundan daha vahimi, dini bu şekilde anlamaya çalışanlar, usulsüz bir şekilde ulaştıkları şer'î hükümleri doğrudan Kur'ân ve Sünnete nispet etmekte, 'İslam'ın hükmü budur'

bk. en-Nevevî, *el-Mecmû'*, I, 63-64; es-Subkî, Takiyüddîn Alî b. Abdülkâfî, *Kavlü'l-imâm el-Muttalibî: iza sahha'l-hadîsü fehüve mezhebi*, nşr. Kîlânî Muhammed Halîfe, Müessesetü Kurtubâ, yy., ty, s. 85-98.

[26] Selefî olduklarını iddia edenlerin başvuru kaynaklarından biri olan İbn Teymiyye *Rafü'l-melâm* isimli kitabında Şâfiî'den nakledilen yukarıdaki cümleyi iki kelime ilave ederek "te'vîlden hâli olması halinde sahih hadisle amel etmek benim mezhebimdir (الخالي عن التأويل)" şeklinde ifade etmiştir. Buna göre cümleden kastedilen anlam şöyle olmaktadır: Bir hadisle amel etmek için hadisin sahih olması gerekir. Ancak sahih kabul edilen bir hadis bir başka hadisle tahsis edilmiş veya takyîd edilmiş ya da bir başka hadis ile nesh edilmişse tevil edilmiş olacağı için onunla amel edilmez. İbn Teymiyye mezkûr kitabının mukaddimesinde mezhep imamlarının kimi hadislerle amel etmemelerinin mutlaka bir gerekçesi olduğunu ifade etmiş ve onların bu tavrının esas itibarıyla şu üç gerekçeden birine dayandığını söylemiştir:
- Rivayetin Hz. Peygamber'e ait olduğuna inanmama
- Rivayeti farklı bir şekilde yorumlama
- Rivayetin mensûh olduğuna inanma.

Bu esaslar ve örnekleri için bk. İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhâlim, *Rafü'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, Vekaletü't-tibâa ve't-tercüme, Riyad 1413h, s. 9.

[27] Selefîlik adına yapılan bu tür söylem ve eylemler ve değerlendirmeleri için bk. el-Gazzâlî, Muhammed, *Sırrü teehuri'l-arab ve'l-müslimîn*, Nahzatü Mısır, Cîze 2005, 51-55.

[28] Bu iki âlime yapılan ilim adabına uymayan muamele, selefîliğin muasır önderleri sayılan İbn Bâz ve İbn Useymîn gibi âlimleri de rahatsız etmiştir. İbn Useymin, İbn Hacer ve Nevevî'nin büyük âlimler olduğunu ifade ettiği bir konuşmasında şöyle demiştir: "Bu iki âlime hak ettikleri gibi övgüde bulunduktan sonra şunları ifade etmek istiyorum: iki veya üç yıldan beri yeni yetme bir kısım insanlar çıkarak bu iki büyük imamı şiddetle tenkit etmişler ve Fethü'l-Bârî ve Nevevî'nin Müslim şerhinin yakılması gerektiğini söylemişlerdir. Neûzu billah! Bir insan böyle bir şeyi söylemeye ya da böyle bir tavır sergilemeye nasıl cüret edebilir. Anlaşılan o ki bu tutumun sebebi, gurur ve nefsi beğenme başkalarını ise hakir görmektir." Bk. https://islamqa.info/ar/107645 (erişim. 05.03.2018)

[29] Örnekler için bk. Bk. Candan, Abdurrahman, "İmam Şafii'nin Erken Dönem Görüşlerinin Oluşmasında İmam Malik'in Etkisi", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara 2011, s.120-124.

[30] Muhammed el-Gazzâlî, *Sırrü teehuri'l-arab ve'l-müslimîn*, s. 53.

demekte[31] veya kendi ictihadlarına muhalif olan diğer ictihadları şeriata muhalif olmakla itham etmektedirler.[32] Karâdâğî'nin dediği gibi bunlardan birisi fetva verirken Mushaf-ı şerif ve Ebû Dâvûd'un Sünen'inden başka bir kaynağa ihtiyaç duymamaktadır.[33] Aşikâr olduğu üzere bu yaklaşım bizleri sayısı binleri bulan bir İslam'la karşı karşıya koyacaktır.

Bu tavra mukabil dört mezhep imamının da içinde bulunduğu mutlak müctehid sayılan fakihlere bakıldığında onların, hakkında kat'î bir nassın bulunmadığı konularda ictihad sonucunda oluşturdukları zanlarını İslam'a nispet etmedikleri, ortaya koydukları görüşlerin "Ebû Hanîfe'nin mezhebi", "İmam Şâfiî'nin mezhebi…" şeklinde anılmasını yeğledikleri görülecektir. Nitekim Şâfiî'den nakledilen "Benim görüşüm doğrudur ama hataya ihtimali vardır. Muhalifimin görüşü yanlıştır ancak doğru da olabilir"[34] şeklindeki ifade, onların, ictihad ederek ulaştıkları hükümleri İslam'a değil kendilerine nispet ettiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Mezhep imamları nezdindeki bu yaklaşımın usûlî zeminini, usul-i fıkıh kitaplarının ictihad bölümünde tartışılan "her bir müctehid isabet etmiş midir?" başlığı altında görmek mümkündür. Müctehidin, ictihadı sonucunda ulaştığı sonucun zandan ibaret olduğunu kabul eden her bir fakih esas itibarıyla ictihadla oluşturduğu görüşünün hatalı olabileceğini de kabul etmiş olmaktadır.

Mezhep imamlarının kendi görüşlerini hakikatin yegâne tezahürü olarak görmemeleri ve karşıt görüşün de haklı olabileceğine ihtimal vermeleri ve bu anlayıştan hareketle birbirlerinden istifade etmeleri,[35] mezhepler arasındaki hoşgörünün temelini teşkil etmiştir. Nitekim İmam Mâlik'in, otoritenin diktası ile kendi görüşlerinin resmi görüşler olarak dayatılmasına rıza göstermemesi bu konuda dikkat çekici bir örnektir. Kevserî'nin mezhep imamları arasındaki

---

31 Benzer bir tavrı Albânî'nin Hz. Peygamber'in namaz kılış şeklini anlattığını iddia ettiği "Salâtü'n-nebî min't-tekbîr ila'-t-teslîm keenneke terâhâ" adlı kitabında görmek mümkündür. Kitabın adından da anlaşıldığı üzere, Albânî'nin iddiasına göre kitapta yer alan bilgileri uygulayan bir kimse Hz. Peygamber'in namaz kılış şeklini bizatihi görmüş gibi namaz kılmış sayılacaktır. Nitekim kitabının mukaddimesinde bu kitabın tekbirden selama kadar Hz. Peygamber'in namazın konu edindiğini, Hz. Peygamber'e karşı halis bir muhabbet besleyen kimselerin bu kitaptaki malumatları uygulamak suretiyle onun "Beni nasıl namaz kılıyorsam siz de öyle namaz kılın" emrini yerine getirmiş olacağını ifade etmiştir. Bk. el-Albânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Salâtü'n-nebî min't-tekbîr ila'-t-teslîm keenneke terâhâ*, Mektebetü'l-meârif, Riyad ty, s. 40. Hicret yurdunun imamı olarak bilinen, sahabeye öğrencilik yapmış zevata talebelik yapan ve Muvatta'ya koyduğu pek çok hadiste sadece üç kişi vasıtasıyla hadis rivayet eden İmam Mâlik gibi bir âlimin böyle bir iddiada bulunmadığını dikkate aldığımızda, usulsüz bir fıkıh faaliyetinin nasıl bir anlayışı doğurduğunu görmek mümkün olacaktır.

32 Muhammed el-Gazzâlî, *Sırrü teehuri'l-arab ve'l-müslimîn*, s. 52.

33 Karâdâğî, *el-İctihâd ve'l-fetvâ*, s.?

34 Benzer ifadeler Hanefî fakihleri tarafından da dile getirilmiştir. Örnek olarak bk. İbn Nüceym, Zeynüddîn İbrâhîm b. Muhammed, el-*Eşbâh ve'n-nezâir,* nşr. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1999, s. 330.

35 Örnekler için bk. Candan Abdurrahman, *İmam Şafiî'nin Kadim ve Cedit Görüşleri*, Vadi Grafik Yay. Ank. 2017, s.53-55.

yakınlığın derecesini ortaya koyan şu cümlelerini burada hatırlamakta fayda görüyoruz:

Hz. Ali ve Abdullah b. Mesûd gibi müctehid sahabîlerin bıraktıkları ilim mirasının varisi olan Ebû Hanîfe, ilerlemiş yaşına rağmen İmam Mâlik'in kitaplarını mütalaa etmekten kaçınmazdı... Hocaları vasıtasıyla Medine'nin yedi fakihinin ilmine varis olan İmam Mâlik, hac mevsiminde kendisi ile ilmi müzakereler yapabilmek için Ebû Hanîfe'nin yolunu gözlerdi... Şâfiî henüz küçük bir yaşta iken Medine'ye gitmiş ve Muvattâ'yı Mâlik'ten okumuştu. Yemen dönüşünde Bağdat'a gelmiş, orada İmam Muhammed'e öğrencilik yapmış ve ondan Ebû Hanîfe'nin fıkhını öğrenmişti... Ahmed b. Hanbel, üç yıl boyunca Ebû Yûsuf'un ilim halkasında bulunmuş, İmam Muhammed'in kitaplarını mütalaa etmiş ve hicri 195 yılında Bağdat'a gelen Şâfiî'ye talebelik etmişti...[36]

Fıkıh tarihi boyunca mezhep müntesipleri arasında vuku bulan bir takım taassup kaynaklı çatışmalar mezhepleri temsil etmedikleri gibi fakihler tarafından hiçbir dönemde onaylanmamıştır. Nitekim farklı mezheplere ait fıkıh kitaplarında diğer bir imamın görüşü nakledilirken gayet nezih bir dilin kullanılması ve görüşü nakledilen imamın adının hemen peşi sıra "Allah ona rahmet etsin" veya "Allah ondan razı olsun" şeklinde duaların ilave edilmesi, yaygın tutumun hoşgörüye dayalı olduğunu göstermektedir.

Bu genel yaklaşımın dışında kaldığı bilinen İbn Hazm (ö. 456/1064) furû-ı fıkha dair yazmış olduğu *el-Muhallâ* adlı eserinde kendisine kadar oluşmuş fıkıh geleneğini reddederek mezhep imamlarına karşı çok keskin bir dil kullanmış, onları İslam'ı yıkmakla ve yeni bir şeriat icat etmekle suçlamış, pek çok yerde onlara ilmî ahlaka yakışmayan ifadeler kullanmıştır.[37] Bir diğer Endülüslü fakih Şâtibî (ö. 790/1388), İbn Hazm'ın bu keskin ve yıkıcı tavrını, ilmi hocalardan almamış olmasına, yani sahâbeden itibaren oluşan gelenekteki hoca-öğrenci arasındaki ilim alışverişinde takip edilen metoda uymamış olmasına bağlamıştır.[38]

---

[36] Kevserî, "Havle fikrati't-takrîb beyne'l-mezâhib" (Makâlât içinde), s. 150-151.

[37] Örnek olması açısından bk. İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-âsâr,* Dâru'l-fikr, Beyrut ty., I, 91-92, I, 124, II, 239, II, 263, II, 270, IV, 36.

[38] Şâtibî *el-Muvafakât* adlı meşhur usûl kitabının ilmin mutlaka muhakkik hocalardan öğrenilmesinin önemini açıkladığı on ikinci mukaddimesinde şöyle demektedir: "Muhakkik âlimin üç vasfı vardır:
- İlmi ile amel etmesi
- İlmi, hangi alanda tahsil yapıyorsa o ilmin üstatlarında öğrenmesi. Selef âlimleri de bu yolu izlemiştir. Sahâbîler, ilmi Resül-i Ekremden, tabiûn da sahâbîden almıştır... Sonraki âlimlerde bu yolu izlemiştir. Bu tezimizi doğrulayan en önemli gerekçemiz şudur: İnsanlar nezdinde kendisinden ilim öğrenilen ve örnek alınan ne kadar âlim varsa mutlaka onun da bir hocası vardır. Buna mukabil haktan meyletmiş ve sünnete muhalif ne kadar şahıs ortaya çıkmışsa onların bu yolu izlemediği, ilmi hocalardan almadığı görülecektir. Nitekim ilmi hocalardan almadığı ve hocaların edebi ile yetişmediği için İbn Hazm ez-zâhirî ayıplanmış, tenkit edilmiştir...
- İlmi öğrendiği hocasının edebini kendisine edep edinmesi ona iktida etmesi...Bk. İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvafakât,* nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, Dârü İbn Affân, yy. 1997, I, 139-144.

Ancak burada İbn Hazm gibi geliştirdiği bir usul-i fıkıh metodu ile ictihad eden ve İslamî ilimlerin pek çok dalında elde ettiği ilmi birikimi ile iz bırakmış fakihlerle Albânî, Hacnedî ve usulsüzlükte onları takip eden zatları birbirinden ayırmak gerekir. Zira *Muhallâ*'yı yüzeysel bir şekilde de olsa mütalaa eden bir kimsenin hemen farkına varacağı gibi, İbn Hazm, hem mezhep imamlarının görüşlerine muttalidir ve hem de Arapçaya vakıftır. Yûsuf el-Karadâvî'nin "ez-zâhiriyyetü'l-cüdüd (neo zâhirîler)" şeklinde isabetli nitelemesi ile günümüzde selefi söylemle hareket eden şahıslar, İbn Hazm'ın zâhirîliğini ve sert üslubunu almışlar ancak onun ilmi birikiminden mahrum kalmışlardır. Karadâvî'ye göre neo zâhirîlerin ortak özellikleri şunlardır:

- Fıkhî görüşlerde müteşeddit olmaları ve daima zorlaştırıcı bir tutum sergilemeleri,
- Kendi görüşlerine mutlak manada itimat etmeleri ve muhalif görüşlerin mutlak olarak yanlış olduğunu düşünmeleri,
- Farklı düşünen kimselere karşı şiddetle cephe almaları,
- Muhaliflerini tekfire varacak şekilde itham etmeleri,
- Ortaya koydukları görüşlerle toplum içinde mezhepsel fitne ve huzursuzluğun çıkmasına aldırmamalarıdır.[39]

Bu anlayışın yirminci yüzyılda yetişmiş önemli temsilcilerinden biri de Nâsuriddîn el-Albânî'dir (1914-1999). Günümüzde selefi söyleme sahip pek çok kimsenin başvuru kaynağı konumunda olan Albânî, kaleme aldığı eserler ve ortaya koyduğu görüşler ile mutlak ictihad iddiasında bulunan kimselerdendir. Albânî mezhep imamlarına yönelik olarak genellikle sert bir tavır sergilemiş ve kimi zaman onlar hakkında yakışıksız ifadeler kullanabilmiştir.[40] Örnek olarak Münzirî'nin *Sahîh-î Müslim Muhtasar*'ında Hz. Îsâ'nın kıyamet öncesi nüzulü ile ilgili bir hadis bağlamında koymuş olduğu bir dipnotta şöyle demektedir: "*Bu hadis, Hz. Îsâ'nın yeryüzüne tekrar indikten sonra Hz. Muhammed'in şeriatıyla hükmedeceğine açık bir delil teşkil etmektedir. Evet, O, İncil ile Ebû Hanîfe'nin fıkhı vb. ile değil yalnız Kitap ve Sünnet ile amel edecektir*"[41] Albânî bu ifadeleri Ebû Hanîfe'nin fıkhını muharref olan İncil ile yan yana getirerek, fıkıh mezheplerine bakış

[39] Söz konusu hususların izahı ve pratik yansımaları için bk. Karadâvî, Yûsuf, *Dirâse fî fıkhi mekâsidi'ş-şerîa beyne'l-mekâsidi'l-külliye ve'n-nusûsi'l-cüz'iyye,* Dârü'ş-şuruk, Kâhire 2008, s. 53-58

[40] Şuayb Arnavut hocamız, Albânî'nin özellikle de Hanefî mezhebi başta olmak üzere yerleşik fıkıh mezheplerine karşı sert tutumunu, sıkı bir Hanefî olan babası ile arasındaki görüş ayrılıklarına ve bu görüş ayrılığının babası tarafından evden kovulması ile sonuçlanmasına, fıkha dair ittilaının İbn Hazm'ın Muhallâ'sı ve Şevkânî'nin Neylü'l-evtâr adlı kitaplarından ibaret olmasına bağlamıştır. Şuayb Arnavut'un, Albânî'nin fıkhî görüşleri bağlamındaki değerlendirmeleri için bk. Zeybek, İbrahim, *el-Muhadis el-allâme eş-Şeyh Şuayb el-Arnaût,* Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2012, s. 208-215.

[41] Albânî, Münzirî, Muhtasarı Müslim tahkiki s. 548, 4 numaralı dipnot.

tarzını ortaya koymuştur. Aslında gerek Albânî gerekse kendisi ile aynı anlayışa sahip olan kimseler mezhepleri taklid etmenin caiz olmadığını söylerken sonuç olarak insanları kendilerini taklîd etmeye çağırmış olmaktadırlar. Bir başka ifade ile Ebû Hanîfe ve diğer mezhep imamlarını bertaraf ederek kendilerini onların yerine ikame etmektedirler veya kendilerini izleyen kimseler tarafından bu konuma yerleştirilmektedirler. Nitekim kendilerine tabi olan Müslümanlar, artık Ebû Hanîfe, Mâlik, Şâfiî, ve Ahmed b. Hanbel demek yerine karşıt görüşlere hayat hakkı vermeyen bir taassupla Şevkânî, San'ânî, Albânî, İbn Useymin ve İbn Bâz demektedirler.[42] Selefî söylemin malî ve siyasî olarak desteklendiği Körfez ülkelerinde kaleme alınan fıkıh konulu kitapların "Kur'an ve Sünnete Göre…, Kur'an ve Sünnet Işığında…" vb. başlıklarla çıkartılması aslında bu akımın düşünce dünyasında nasıl bir zeminden hareket ettiğine işaret etmektedir. Bildiğimiz kadarıyla fıkıh tarihinde bu isimlerle telif edilmiş eserler yoktur. Sadece bu noktadan hareketle dahi geleneği temsil eden anlayışın, yükseldiği zemin bakımından bu anlayıştan ne kadar farklı olduğu rahatlıkla anlaşılacaktır.

Selefî söylemin günümüzde yol açtığı problemlerden birisi de İslam âlemini büyük sıkıntılara sokan şiddet yanlısı hareketlere fikrî kaynaklık etmesidir. Bilindiği üzere DEAŞ, el-Kâide ve Boko Haram gibi tarihteki Hâricilere bile rahmet okutan terör örgütleri selefi bir söylemle hareket etmektedirler.[43] Yerleşik bir fıkıh usulüne uymadıkları gibi müstakil bir usûl de geliştirememiş olan bu anlayış, bağlamından kopardığı âyet ve hadisleri pragmatist bir yaklaşımla yorumlamakta, böylelikle hukuk istikrarını ihlal ettiği gibi, iman-amel ilişkisini Hâricî bir söylemle tevil ederek Müslümanların canını ve malını mubah saymaktadır. İctihadî meselelerde varmış oldukları hükümleri tek doğru saydıkları için, delile müstenid diğer ictihadî görüşleri yanlış görerek, onları ictihadî bir hükmün diğer ictihadî bir hükme muhalefeti dairesinde değil, şeriata muhalif, sapıklığı temsil eden birer görüş olarak algılamaktadır. Bu noktadan hareketle münkeri nehyetmek adına ictihada mebni diğer uygulamaları şiddetle tenkit ederek, gerekirse kuvvet kullanarak ortadan kaldırma cihetine gitmektedir.[44] Oysa usul-i

---

[42] Bu anlayışa sahip kimseler hakkında değerlendirmeler için bk. Muhammed el-Gazzâlî, *Sırrü teehuri'l-arab ve'l-müslimîn,* s. 52; Karadâğî, *el-İctihâd ve'l-fetvâ*, s. 284-285.

[43] Söz konusu örgütlerle selefi söylem arasındaki ilişki için bk. Din İşleri Yüksek Kurulu, *Dini İstismar ve Tedhiş Hareketi DEAŞ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016, s. 6-7. Yaşadıkları devletin hükümetine savaş açma, gayr-i müslim vatandaşların can ve mallarını helal sayma, ülkeye turist olarak girenlerin dokunulmazlıklarını çiğneme gibi şiddet üreten görüşler, gerekçeleri ve değerlendirmeleri için ayrıca bk. Yûsuf el-Karadâvî, *Fıkhü'l-cihâd Dirâse Mukârene li ahkâmihî ve felsefetihî fî dav'i'l-Kitâbi ve's-sünnet*, Mektebetü Vehbe, Kahire 2014, II, 1131-1144.

[44] Yûsuf el-Karadâvî bu bağlamda şu örnekleri verir: resim yapmak, musiki aletleriyle veya aletsiz müzik faaliyeti icra etmek, kadının peçe ve eldiven takması, kadının kadılık yapması, kameri aybaşlarının astronomik hesaplarla tespit edilmesi. Bk. el-Karadâvî, *Fıkhu'l-cihâd*, II, 1144. Bunlara, sakal bırakmak, pantolon paçasını kısa tutmak, rükû ve secdeye giderken elleri kaldırmamak gibi cüz'î meseleleri ilave edebiliriz.

fıkıh ilminde bilindiği üzere fıkıh, ictihad yoluyla ulaşılan şer'î hükümleri bilmektir.[45] Dolayısıyla bir ictihadın diğerinden farklı olması, kat'î delillerle sabit olan ve zaten ictihada kapalı olan hükümlere muhalefet anlamına gelmez.

Bu söyleme sahip kimseler fıkıh tarihini İbn Teymiyye ve İbn Abdülvehhâb'tan başlatmakta, bu isimlerden önceki fıkıh birikimini yok saymaktadır. İnternette herhangi bir fetvayı Arapça ararken ekrana yansıyan fetvaların nerede ise tamamının Bin Bâz, İbn Useymin, Sâlih Fevzân gibi mutlak ictihad iddiasıyla fetva veren âlimlere ait olması bu yargıyı desteklemektedir. Özellikle de Balkanlarda, Avrupa'da[46] ve fıkıh geleneğinin farklı tarihi süreçlerde kesintiye uğradığı Orta Asya cumhuriyetlerinde[47] daha etkin görülen mezhepsizler, namaz kıldıkları camide ve yaşadıkları yerdeki Müslümanların huzurlarını kaçırmaktadırlar. Huzursuzluğun cemaatin dışına taştığı durumlarda da güvenlik güçleri devreye girerek caminin kapısına kilit vurmaktadır.[48]

Sözü edilen bölgelerde fıkhî müktesebatı olmayan binlerce insan, anne-babalarından ya da iptidai düzeydeki ilmihal kitaplarından öğrendikleri kadarıyla namazlarını yerleşik ameli mezheplere göre kılmaktadırlar. Ancak kendilerini selefi olarak takdim eden kişilerce Kur'an ve sünnete uygun namaz kılmadıkları gerekçesi ile baskı altına alınmakta, birleştirici olması gereken camiler de bu kişiler sebebiyle ayrılık ve kargaşa ortamına dönüşmektedir. Kendisi dışındakine hayat hakkı tanımayan bu tutumun aksine İslam coğrafyasında farklı mezheplere göre amel eden Müslümanlar, tarih boyunca karşılıklı hoşgörü içinde hiçbir baskıya uğramadan sorunsuz bir şekilde yaşayabilmişlerdir.[49]

Irak ve Suriye'deki huzursuzluk neticesinde Türkiye'ye sığınan muhacir Müslümanlardan bir kısmının mezhep bağlılığının olmadığı görülmektedir. Cami ve cemaate önem verdikleri bilinen bu anlayışa sahip özellikle de gençler, Hanefî

[45] İmâmü'l-Harameyn, Abdulmelik b. Ebû Abdullah el-Cüveynî, *el-Varakât* (Mahallî şerhiyle), nşr. Hüsâmüddîn Affâne, yy., 1999, s. 68-69.

[46] Selefiliğin Avrupa'daki ortaya çıkışı, gelişimi ve toplum üzerindeki etkileri için bk. Ahmet Kavas, "Avrupa Selefiliği" *Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 8-10 Kasım 2013*, İstanbul 2014, s. 615-655.

[47] Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Büyükkara, Mehmet Ali, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdişümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban", *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye*, Ankara-Türkistan 2012, c. 3, s. 1287-1313; Acimamatov, Zaylabidin, "Kırgızistan'da Selefilikle Baş Edebilmek Açısından Mâturidiliğin Önemi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, Haziran 2016, s. 1-19.

[48] Bu bağlamda yaşanan hadiselere örnek olarak bk. el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan*, es-Selefiyye Merhale zemeniyye mübâreke lâ mezheb İslâmî, Dâru'l-fikr,* Dımaşk 2008, s. 243-246.

[49] Farklı fıkhî ve itikadî mezheplerin yoğun bir şekilde görüldüğü Yemen bu yargıya güzel bir örnektir. Yemen'de Zeydiler Şafii mezhebine mensup müslümanlarla asırlarca birlikte hayat sürmüşler ve bu noktada hiçbir sorun yaşamamışlardır. Buna mukabil selefiliğin tırmandırılması neticesinde Zeydi inanca sahip olanlar bu kesimlerce dışlanmış, toplumsal huzur bozulmuş sonuçta toplum her iki uçtan aşırı akımların tesirine daha açık hale gelmiştir. Bk. Fatih Yücel, "İlk Dönem Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 2016, Sayı: 2, s. 134-135.

veya Şâfiî mezheplerine müntesip cami cemaatinin uygulamalarını eleştirmekte, bid'at olarak nitelemekte, hatta furû-i fıkha ait meseleleri itikad alanına dâhil ederek cemaate imamlık yapan şahısları tekfir etmektedirler. Kendi söylemlerini destekleyecek âyet ve hadisleri ezberleyerek cami imamı ve cemaati hadislere muhalefet etmekle suçlamaktadırlar. Zahiri bakımdan bu söylemin karşısına imamlar tarafından 'fıkıh mezheplerine bağlanmak gerekir" veya "Ebû Hanîfe veya Şâfiî şöyle demiş" şeklindeki cevapların, cami cemaati nezdinde dikkate değer bir karşılığının olmayacağı açıktır. Murtaza Bedir'in isabetle ifade ettiği gibi[50] Hz. Ali'nin "kelimetü hakkin ürîde bihâ bâtıl (kendisiyle batılın kastedildiği hak bir söz)" ifadesi, bu söylemin hakikatte neye tekabül ettiğini gayet güzel bir şekilde yansıtmaktadır.

Din görevlileri, gerek İmam-hatip liselerinde gerekse ilahiyat fakültelerinde genel itibarıyla ilmihal bilgilerini delilleriyle birlikte öğrenmedikleri için âyet ve hadislere mebni bu itirazlara cevap vermekte zorlanmaktadırlar. Din görevlilerindeki bu zafiyet, mezhepsizlik hareketinin gençler arasında ve camilerimizde yaygınlaşmasına sebep olmaktadır.

SONUÇ ve ÖNERİLER

İslam ümmetinin birliğini ve huzurunu temin eden en önemli müesseselerden birisi de yerleşik fıkıh mezhepleridir. Fıkıh mezhepleri, farklı fıkhî uygulamalara rağmen fitne ve kargaşaya sebep olmadan Müslümanları kardeşçe yaşatan bir uygulamayı tarihsel bir tecrübe olarak bize miras bırakmıştır. Bunun yanında fıkıh mezhepleri, tarih boyunca hukukî istikrarın oluşması ve devamını temin ettiği gibi, esas aldığı hüküm çıkarma metodu ile keyfî yorumların önüne geçmiştir. Fıkıh mezheplerinin en önemli özelliklerinden birisi de kendilerini hakikatin yegâne temsilcileri olarak görmemeleridir. Bu anlayış gerek fakihler gerekse mezhep müntesipleri arasında daima hoşgörünün kaynağı olmuştur. Buna mukabil fıkıh tarihinde nadiren görülmüş olsa da geçen yüzyılın ortalarından itibaren yayılmaya çalışılan mezhepsizlik hareketi,[51] on üç asırlık fıkhî birikimi göz ardı ederek, Kur'an ve Sünnete doğrudan ittiba söylemini yaymaya başlamıştır.

Bu söylemin en bariz özelliği, hakikati kendi tekelinde görmeleri, mezhep imamlarına karşı küçümser bir tavır sergilemeleri, şeriatın genel ilkelerini göz ardı ederek lafızcı ve şekilci bir din anlayışı ortaya koymalarıdır. Söz konusu

[50] Murtaza Bedir, "Selefiliğin Modern Fıkıh Üzerindeki Etkisi, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 8-10 Kasım 2013", *İSAV*, İstanbul 2014, s. 269-279.

[51] Günümüzde pek çok araştırmacı mezhepsizlik hareketlerini art niyetli bir proje olarak görmektedir. Batının bu hareketi hangi yollarla desteklediği ve onlardan istifade ettiği konusunda bk. Muhammed el-Gazzâlî, *Sırrü teehuri'l-arab ve'l-müslimîn*, s. 53; Hıdır, Özcan, "Es-Selefiyye el-usûliyye fî Avruba, Ba'zü hasâisi't-teyyarâti's-selefiyye ve işkâliyyâtih", *Mecelletü Rü'ye Türkiyye*, 2017/1, İstanbul 2017, s. 155-166.

tavrın pratik yansıması olarak bu anlayışa göre hareket eden kimseler, kendilerini hakikatin yegâne temsilcisi olarak görmekte, içinde yetiştiği toplumu bid'atçılıkla suçlamakta, namaz kıldıkları mescitlere müdavim cemaati, Kur'an ve Sünneti bırakarak beşerin peşinden gitmekle hatta mezhep imamlarını ilah edinmekle itham etmektedirler. Söz konusu anlayışın ürettiği sakat fıkıh anlayışı, namaz ve diğer ibadetlerle sınırlı kalmayıp, siyaset, cihad ve ukûbât gibi devletin deruhte etmesi gereken alanlara da uzandığı için Müslümanlar arasında şiddetin ve anarşinin oluşmasına da sebep olmaktadır. Batıda İslam karşıtlığının yeşermesine katkı sağlayan ve İslam dünyasının farklı coğrafyalarında huzursuzluğun sebeplerinden birisi haline gelen bu anlayışın önüne geçmek için mezhep algısının iyi anlatılması gerekmektedir. Ayrıca Müslümanlar nezdinde bu algının ve intisabın zayıflamasına yol açacak söylemlerden uzak durulması icap etmektedir. Bu konuda ülkemizde dini öğretim veren eğitim müesseseleri ve bu alandaki eğitim ve öğretimin sahada tatbik edilmesine imkân sağlayan Diyanet İşleri Başkanlığı'na büyük görevler düşmektedir. Özellikle de ilmihal düzeyindeki hükümlerin delilleri ile birlikte öğretilmesi ve bu amaca yönelik ilmihaller hazırlanması, aslında mezheplerin başta ibadetlerle alakalı ortaya koydukları görüşler olmak üzere fıkhî hükümlerin İslam'ın temel kaynakları ve bu kaynakların sahâbe tarafından yorumlanması ve uygulanmasına dayandığını ispat etmesi bakımından gayet önemlidir. Bu hususta gerekli önlemlerin alınmaması ve selefîlik söylemi altındaki mezhepsizlik hareketinin sadece ilmî bir hareket olarak görülmesi halinde, bu konu yakın gelecekte ülkemiz için büyük bir problem olarak karşımıza çıkacaktır.

KAYNAKÇA

Bedir, Murtaza, "Selefiliğin Modern Fıkıh Üzerindeki Etkisi", Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 8-10 Kasım 2013, *İSAV*, İstanbul 2014.

Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l-İslâm* el-Pezdevî, nşr. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1997.

el-Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan, *Ella Mezhebiyye ahtaru bid'a tüheddidü'ş-şerîati'l-İslâmiyye*, Dârü'l-Fârâbî, Dımaşk 2005.

_____,Sebebü ihtilâfi'l-fukahâ (Muhâdara fî'l-fıkhi'l-mukâran içinde), Dârü'l-fikr, Dımaşk 1999.

_____, *es-Selefiyye Merhale zemeniyye mübâreke la mezheb İslâmî, Dâru'l-fikr,* Dımaşk 2008.

Büyükkara, Mehmet Ali, "Dışlamacı Müslümanlığın Orta Asya'daki İzdişümleri: Selefilik Hareketi ve Taliban", *Orta Asya'da İslam: Temsilden Fobiye*, Ankara-Türkistan 2012.

Candan, Abdurrahman, "İmam Şafii'nin Erken Dönem Görüşlerinin Oluşmasında İmam Malik'in Etkisi", *Diyanet İlmi Dergi*, c.47, s.2, 2011.

_____, İmam Şafiî'nin *Kadim ve Cedit Görüşleri*, Vadi Grafik Yay. Ank. 2017

Dadaş, Mustafa Bülent, "Bir Fetva Belirleme Yöntemi Olarak Heyet İctihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri" *Bilimname: Düşünce Platformu*, 2015/1, sayı: 28.

_____ *Mecelle'de Bulunan Hukuk-Dil İlişkisine Yönelik Küllî Kaidelerin Çözümlemeleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa 2005.

Dihlevî, Şâh Veliyyüllâh Ahmed b. Abdürrahîm, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde, Dârü'n-nefâis, Beyrut 1986.

Din İşleri Yüksek Kurulu, *Dini İstismar ve Tedhiş Hareketi DEAŞ*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2016.

Ebû Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye Hayâtühû ve asruhû ârâühû ve fıkhuhû*, Dârü'l-fikri'l-arabî, Kâhire 2000.

Albânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Salâtü'n-nebî min't-tekbîr ila'-t-teslîm keenneke terâhâ,* Mektebetü'l-meârif, Riyad ty.

Eşkâr, Ömer Süleymân, *Târîhu'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mektebetü'l-felâh, Kuveyt 1982.

Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, el-*Müstesfâ min ilmi'l-usûl*, nşr. Muhammed Süleyman Eşkar, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1997.

Gazzâlî, Muhammed, *Sırrü teehuri'l-arab ve'l-müslimîn*, Nahzatü Mısır, Cîze 2005.

Hacnedî, Muhammed Sultân el-Ma'sûmî, *Heli'l-müslimü mülzemün bi'-t-tibâi mezhebin muayyenin mine'l-mezâhibi'l-erbaa,* Cemiyyetü ihyâi'-türâsi'l-İslâmî, yy., ty.

Hafîf, Alî, *Esbâbü ihtilâfi'l-fukahâ*, Dârü'l-fikri'l-arabî, Kâhire ty.

Hıdır, Özcan, "Es-Selefiyye el-usûliyye fî Avruba, Ba'zü hasâisi't-teyyarâti's-selefiyye ve işkâliyyâtih", *Mecelletü Rü'ye Türkiyye*, 2017/1, İstanbul 2017, s. 155-167.

Hîn, Mustafa Sâid, *Eserü'l-ihtilâfi fî'l-kavâidi'l-usûliyye fî'htilâfi'l-fukahâ,* Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1982.

Hudarî Bey, Muhammed, *Tarîhu't-teşrîi'l-İslâmî,* Dârü'l-ma'rife, Beyrut 1997.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed, *en-Nübez fî usûli'l-fıkh*, nşr. Ahmed Hicâzî, Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, Kâhire 1981.

_____*el-Muhalla bi'l-âsâr,* Dâru'l-fikr, Beyrut ty.

İbn Kayyîm, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ebû Bekr, *İ'lamü'l-muvakkîîn an Rabbi'l-âlemîn,* nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Süleymân, Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad 1423.

İbn Nüceym, Zeynüddîn İbrâhîm b. Muhammed, el-*Eşbâh ve'n-nezâir,* nşr. Zekeriyya Umeyrât, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1999.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhâlim, *Rafü'l-melâm ani'l-eimmeti'l-a'lâm*, Vekaletü't-tibâa ve't-tercüme, Riyad 1413h.

İmâmü'l-Harameyn, Abdulmelik b. Ebû Abdullah el-Cüveynî, *el-Varakât* (Mahallî şerhiyle), nşr. Hüsâmüddîn Affâne, yy., 1999.

Karâdâğî, *el-İctihâd ve'l-fetvâ ve tatbîkatuhuma'l-muâsıra ve devru'l-manzûmati'l-makasiyye fî'd-zabti ve't-tecdîd*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2017.

Karadâvî, *Dirâse fî fıkhi mekâsidi'ş-şerîa beyne'l-mekâsidi'l-külliye ve'n-nusûsi'l-cüz'iyye,* Dârü'ş-şuruk, Kâhire 2008.

_____ Yûsuf el-Karadâvî, F*ıkhü'l-cihâd Dirâse Mukârene li ahkâmihi ve felsefetihi fî dav'i'l-Kitâbi ve's-sünnet,* Mektebetü Vehbe, Kahire 2014.

Kavas, Ahmet, "Avrupa Selefiliği" Tarihte ve Günümüzde Selefilik, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 8-10, Kasım 2013, *İSAV*, İstanbul 2014.

Keşşî, Ahmed b. Mûsâ b. Îsâ, *Mecmû'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkıât*, Süleymaniye ktp., Fatih, nr. 2467.

Kevserî, Muhammed Zâhid, Ellâ mezhebiyye kantaratün lâ diniyye (Makâlât içinde), Dârü'l-Ehnâf, Beyrut 1993.

_____"Havle fikrati'-takrîb beyne'l-mezâhib" (Makâlât içinde), Dârü'l-Ehnâf, Beyrut, 1993.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref, *el-Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb (mea tekmileti's-Subkî ve'l-Mutîî), Dârü'l-fikr, yy., ty.*

Rızâ, Muhammed Reşîd, *Muhâveretü'l-muslih ve'l-mukallid*, Dârü'n-neşr li'l-câmiât, Kâhire 2007.

Semerkandî Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed, *Fetâva'n-nevâzil,* Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 2414.

Seyyid Sâbık, *Fıkhü's-sünne,* Dârü'l-feth, Kâhire 1999.

Sıddîk Hasen Hân, *el-Câmi' li'l-ahkâm ve usûli'l-fikh,* nşr. Ahmed Kâsım et-Tahtâvî, Dâru'l-fazîle, Kâhire ty.

Subkî, Takiyüddîn Alî b. Abdülkâfî, *Kavlü'l-imâm el-Muttalibî: iza sahha'l-hadîsü fehüve mezhebi*, nşr. Kîlânî Muhammed Halîfe, Müessesetü Kurtubâ, yy., ty.

Şâtibî, İbrâhîm b. Mûsâ, *el-Muvafakât,* nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen, Dârü İbn Affân, yy. 1997.

Şevkânî, Muhammed Ali, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ tahkîki'l-hakki min ilmi'l-usûl*, nşr. Şeyh Ahmed İzzu, Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Dımaşk 1999.

Tûfî, Necmüddîn Süleyman b. Abdülkavî, *Şerhu Muhtasarü'r-Ravza,* nşr. Abdülmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1987.

Yücel, Fatih, "İlk Dönem Hanefîlerinin Zeydî Usulüne Etkilerine Yönelik Bir İnceleme (Kerhî ve Ebû Abdullah el-Basrî Örneği)", *Diyanet İlmi Dergi*, Ankara, 2016, Sayı: 2, s. 115-146.

Zaylabidin Acimamatov, "Kırgızistan'da Selefilikle Baş Edebilmek Açısından Mâturidiliğin Önemi", *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 5, Haziran 2016.

Zeybek, İbrâhîm, el-*Muhadis el-allâme eş-Şeyh Şuayb el-Arnaût,* Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 2012.

Elektronik kaynaklar

https://islamqa.info/ar/107645 (Erişim: 05.03.2018).

DİNDE YORUM FARKLILIĞI VE ELEŞTİRİ AHLAKI

Dr. Öğretim Üyesi, Mustafa MÜCAHİT
Cumhuriyet Ün. İlahiyat Fak. Din Eğitimi Öğretim Üyesi/mmucahit@hotmail.com

"Ben olsam, Müslüman Doğudaki tüm mekteplere 'eleştirel düşünme' dersleri koyardım. Batının aksine Doğu, bu acımasız mektepten geçmemiştir ve birçok zaafın kaynağı budur."

Aliya İzzet Begoviç

GİRİŞ

Günümüz İslam coğrafyası, toplumu oluşturan bireylerin birbirlerine karşı tahammülsüz, dışlayıcı, ötekileştirici, kimi zaman yaşam hakkını dahi yok sayan tavırlar sergilemeleri nedeniyle kan, gözyaşı, huzursuzluk ve ayrışma durumuyla karşı karşıyadır. İletişim ve bilgi teknolojilerinin bu kadar yaygınlaştığı çağımızda müslümanların sormayan, sorgulamayan, araştırmayan, dinlemeyen, tartışmayan, saygı duymayan, iletişim ve etkileşime açık olmayan, güdülenen, yönlendirilen ve kimi zaman kandırılan bir toplum durumuna düşmeleri, dini yorumlamada hatalı bir anlayışa sahip olmalarından, dini yanlış yorumlamalarından ya da yorum, tartışma ve düşünme konusunda temel kriter ve değerlerin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır.

İçinde bulunulan durumu anlayabilmek amacıyla yapılan aktif ve bir amaca yönelik organize zihinsel süreçlere düşünme denilmektedir. Her şey düşüncede yatmakta, düşüncelerle yönetilip üretilmektedir. Düşünceler zihin, beden ve ruh arasında bir denge oluşturularak ortaya konulur. Ancak düşünceler içerisinden isabetli olanının seçilmesi için elemeler yapılmalıdır. Bu işlem eleştirel düşünerek gerçekleştirilir.[1] İnsanın gördüğünü gerçekten görür, düşünür, anlar ve

[1] Ahmet Kurnaz, *Eleştirel Düşünme Öğretimi Teknikleri*, Eğitim Kitabevi, Konya, 2013, s. 2.

eleştirdikten sonra kabul veya reddeder bir hale getirilmesi din eğitiminin en önemli görevlerinden birisidir.[2]

Müslümanlık, Kur'an ve Sünnet'in insanlığa getirdiklerinin herhangi bir zaman diliminde, herhangi bir bölgede Müslümanlar tarafından hayata aktarılma ve yaşam biçimini ifade etmektedir. Bir başka deyişle İslam Allah'ın gönderdiği dinin adı, Müslümanlık da bizim bu dini anlama ve uygulama tarzımız anlamına gelmektedir.[3] İslam'ı yaşam biçimimizde dinin temelleri arasında yer alan ahlakı, insani ilişkilerde, başkalarını yargılamada, düşünce, anlayış ve yorumları, bunların sahiplerini değerlendirmede yitirirsek, Müslümanlığımız kuru ve aldatmaca kurallardan ibaret olacaktır.

İslam'la, İslam'ın tarihsel tecrübesi birbirinin aynısı olmadığı gibi, aynı zamanda bu ikisi arasında bir bağın bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. İslam'ın tarihsel tecrübesi, İslam'ın dışında bir olgu olmadığı gibi, ondan sapma olarak da değerlendirilemez. İslam tarihindeki belli olay ve uygulamalar İslam'la eşdeğer olmadığı gibi, uygulamaların sosyal ve tarihi arka planını görmeksizin dini öğretinin gereği olarak değerlendirmek de bir başka yanlıştır. Geleneği bir bütün olarak savunan, geleneği oluşturan bilgi ve tecrübelerin zanni, beşerî, örfi ve değişken niteliğini dikkate almaksızın kurgulanan bir anlayış ve yorum, bunu İslam'ın kendisi olarak sunabilmektedir.[4] İşte ortaya çıkan bu anlayış dini değerlere sahip olan Müslümanlar arasında köklü bir ayrılık meydana getirmekte, kendisi gibi düşünmeyen, İslam'ı farklı algılayıp yorumlayan insanlar hakkında bir dini yargıda bulunma sorununu ortaya çıkarmaktadır. Bütün bunlar, *dini dışlayıcılık, dini kapsayıcılık* ve *dini çoğulculuk* kavramlarıyla ilişkilidir. Batıda dinlerin çokluğu problemine bu üç farklı bakış açısıyla cevap üretilmiştir.[5] Günümüz İslam dünyasındaki dini algı ve yorumlar, mezhepleri, grupları ve cemaatleri bu kavramların kapsamına dâhil etmektedir. Çünkü kendi grubu, çevresi ya da anlayışı dışında bulunanları ötekileştiren, suçlayan, yaftalayan hatta tekfir eden kişiler, düşünce, anlayış, yorum ve davranışlara onların bakış açısından bakmamakta, kendi düşüncelerinin kısıtlılığının farkına varamamaktadır. Kendi düşünce, anlayış ve yorumlarının eksik ve hatalı olma ihtimalini göz ardı edebilmektedir.

1.DİNİ YORUMLAMADA ÇEŞİTLİLİK

[2] Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yay. Ankara, 2007, s. 30.

[3] Ali Bardakoğlu, *İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, Kuramer Yay. İstanbul, 2017, s. 20.

[4] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.21.

[5] Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi" *İslami Araştırmalar Dergisi, sy*. 2, 1998, s: 146.

1.1.Dini Tekelcilik/Dışlayıcılık

Dini tekelcilik, doğruluğu ve kurtuluşu tek bir dini gelenekle sınırlandıran; yalnızca tek bir dini geleneğin doğru olduğunu ve kurtuluşa götüren yolun da sadece mensup olunan dini geleneğin göstermiş olduğu yol olduğunu ileri süren model olarak ifade edilmektedir. Bu anlamda dini tekelcilik "doğru olan yegâne anlayış ve kavrayış benimkidir" anlamına gelmektedir.[6] İşte dini tekelcilik, hakikat ya da gerçeğin yalnızca bir dini geleneğe ait olduğunu ve sadece bu inanç sistemine bağlı olanların kurtuluşa ereceğini savunan dışlayıcı, partikularist ve kurtuluşta tekelci anlayış demektir.[7] Ne yazık ki İslam dünyasındaki kimi grup ve oluşumlar dini tekelcilik anlayışını benimsemiş, yegâne kurtuluşun kendi yanlarında olduğu inancına kapılmışlardır. Sonunda taraflı düşüncelerle kendilerini aldatmakta, kendi doğrularını ve davranışlarını mantıksal olarak bir temele oturtup bunların doğruluğuna kendilerini inandırmışlardır.

1.2.Dini Kapsayıcılık

Dini anlamda belli bir din ve inanç sistemini kurtarıcı hakikat ya da nihai gerçeğin en doğru, en mutlak veya en mükemmel ifadesi olarak kabul edilmekle birlikte, bu hakikati gerçekleştirebildiği oranda diğer din ve inanç sistemlerinin de insanı kurtarabileceği anlayışı[8] dini kapsayıcılık olarak açıklanmaktadır.

1.3.Dini Çoğulculuk

Dini çoğulculuk, mutlak ve ilahi bir hakikatin var olduğu ve dinlerin bu "mutlak"a ulaşan ve onu eşit derecede temsil eden farklı yollar olduğu ve dolayısıyla bu yolların hangisi takip edilirse edilsin kurtuluşa ulaşılacağını benimsemektedir. İslam'ın kadim geleneğinde bu bakış açısını besleyen fikirlerin varlığı bilinmekle birlikte bu düşüncenin bağımsız bir anlayış ve kavram olarak modern dönemlerde gündeme geldiği[9] ifade edilmektedir.

Müslüman toplumu oluşturan mezhep, grup ve cemaatler, İslam inancına dayalı yapılanma çerçevesinde zaman zaman kendisini diğer anlayış, düşünce, ekol ve mezheplerden daha üstün ve kurtarıcı görerek bir tartışma ortamına yol açmıştır. Bu da kimi zaman kurtulmuş fırka ya da mezhep biçiminde de formüle edilebilmiş ve hatta bu anlayış Hz. Peygambere atfedilen bir hadisten de dayanak bulabilmiştir.[10] Sonuç olarak fırkaların ya da dinlerin tekfir edilmesi konusu,

---

6 Kazım Arıcan, *Kültürel/Dini Farklılık ve Ebu Hanife*, Hece Yayınları, Ankara, 2015, s.21, Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk,* M.Ü. İlahiyat Vakfı yayınları, İstanbul, 1995, s.93.

7 Kazım Arıcan, *Kültürel/Dini Farklılık,* s.22.

8 Kazım Arıcan, *Kültürel/Dini Farklılık,* s.25.

9 Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", s. 154

10 Kazım Arıcan, *Kültürel/Dini Farklılık,* s.42.

"kurtuluşa eren fırka" hadisinden kendisine dayanak bularak fırkaları tanımlama, tasnif etme, gruplandırma ve küfürle suçlama şeklinde kategorize edilebilmiştir. Oysa bu hadis bağlamında uygulamaya konulan dışlayıcılık/tekfircilik, teolojik olmaktan öte sosyolojik ve siyasi bir mahiyet arz etmektedir.[11]

20. Yüzyılda Müslümanlar, tarihi bilgi miraslarını ve sahip oldukları değerleri ideolojilerle yarıştırarak ifade etme anlayışını benimsediler. Ciddi bir özgüven kaybı yaşamış olan İslam dünyası, yeni dönemde İslamı ideolojik düzlemde konuşmaya başladı. Çağdaş ideolojiler karşısında, onlarla mücadele edecek, onların üstesinden gelebilecek bir ideoloji olarak algılanmaya başlayan İslam, İslam dünyası için bir ferahlık ve umut olarak algılanıp bir hayli revaç buldu. Bir grup, İslam dünyasının geri kalmışlığından dini sorumlu tutarken, bir başka grup da başka alanlarda getirdiklerini dinde aramaya başladı. Sonuçta aklın ve bilginin yerini duygular, öfkeler, içe kapanmalar, ötekinin üzerinde kimlik arayışları almaya başlamış ve bu da din anlayışını da etkilemiştir.[12]

İnsanın kendi bilgi kaynaklarını sorgulaması belki daha kolay olabilir ancak algı kaynaklarını, etkisi altında kaldığı duyguları kontrol etmesi ve onları tahlil etmesi hiçte kolay değildir. Her birey doğal olarak çok doğru, arı-duru düşündüğünü ve vardığı sonucun isabetli olduğunu düşünür. İnsanın benimsediği dini ve oluşturduğu 'dini tutumu', belli bir akli olgunluğa ulaştıktan sonra bunlar üzerinde düşünüp delillerini gözden geçirerek akli bir temele dayandırması gerekir.[13] Oysa her bireyin bir çevresi, yaşadığı fikirler, görüştüğü kimseler, kızdığı, nefret ettiği, sevdiği, sempati duyduğu kişiler ve görüşler vardır. Bunlar farkında olmaksızın bireyde çok derin izler bırakır. Duygu ve heyecan yoğunken daha çok iz bırakmakta, tecrübe ve yaşın ilerlemesiyle o izlerin bir kısmının suni ve abartılı olduğu anlaşılarak zayıf noktaları fark edilir. Günümüz İslam dünyasındaki algı farklılıkları yaşadıkları dönem ve edindikleri tecrübeyle doğrudan ilintilidir.[14]

1.4. Din Eğitimi ve Tek Hakikatçilik

Temel özellikleri arasında apaçık ve muhataplarınca anlaşılan yani "mübin" bir din olan İslam, muhataplarınca bilinemez, ulaşılamaz, esrarengiz ve sırlarla dolu bir din olarak tanıtılıp anlatıldığı sürece, birey ile Allah arasında aracılığa soyunan ve böyle bir algıya göz yumarak bunu sektöre çeviren kişiler hep var olacaktır.[15]

---

11 Kazım Arıcan, *Kültürel/Dini Farklılık,* s.43.

12 Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.22.

13 Hanifi Özcan, *Maturidi'de Dini Çoğulculuk,* s. 96.

14 Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.23.

15 Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.28.

Tarihi bilgi mirasımız sivil, eleştirel, zannî, mütevazı ve sürekli hakikat arayışı içerisinde olan bir bilgi anlayışı üzerine kuruludur. Din konusunda üretilen bilginin sivil ve zannî karakterde olması İslam geleneğinin hâkim üslubudur. Bu gelenekte farklı düşünceler hep sivil platformlarda tartışılmıştır. Allah'ın hükmü ile kişisel görüş ayrı tutularak; "kavl", "rey", "mezhep", tabirleri bu sivil ve mütevazı dili ifade eden kelimeler olmuştur. Söz nihayete erdiğinde âlimler "doğruyu en iyi Allah bilir" demişlerdir[16]

Hal böyle iken günümüzde din hakkında yapılan yorumlarda ve ortaya konulan görüşlerde "tek hakikatçi" anlayışlar söz sahibi olmaya başlamış ve bu anlayış İslam dünyasında din eğitiminin de temel politikası haline geldi. İslam adına konuşma ve bilgi üretmenin öne çıkması, aynı safta namaz kılan müminleri birbirine düşürmüş ve din adına ayrıştırıcı bir durum yaratmıştır. İslam'ın tek bir hakiki/doğru yorumunun olduğu düşüncesi haliyle, o yorumun hayata geçmesini dini bir görev olarak algılama, din dilinin sivil, hoşgörülü ve mütevazı karakterini kaybettirdi. Örneğin günümüz selefiliğinin "Kur'an ve Sünnet"e dönme sloganı altındaki tek hakikatçi ve tahammülsüz tutumu, Şii dünyasının din ulemasını din adına konuşan tek otorite olarak algılaması, Sünni kesimin de dini bilgide tek hakikatçi anlayışı benimseyen, sonuçta geniş kitlelerde dindarlık ayrışması veya derecelendirmesi tartışmalarını körükleyen dini-siyasi hareketlerin bir hayli çok olması[17] yaşanılan bunca sıkıntı, huzursuzluk, ahlaki erozyonun bir göstergesi olarak ifade edilebilir.

Bir şeyin, bir fikrin ya da düşüncenin doğruluğuna inanmak için herkese ispatlana bilirliğini ya da herkesin ona inanmasını şart koşmak yanlış bir epistemolojik metodu yansıtmaktadır.[18] Dini düşüncede çok seslilik, farklı düşünme, değişik açılardan bakabilme bir rahmet olarak görülmelidir. Çünkü dini bilgi ancak zengin tartışma ortamı varsa güçlü olacak, din eğitimi hür ortamda verimli olabilecektir. Siyasetle iç içe, tepkisel, içine kapanan bir dini eğitim reaksiyoner, çatışmacı, öfkeli yani sorunlu insan yetiştirecektir. Dini akımlar, dini cemaatleşmeler ise sadece müntesip ve teslimiyetçi insan tipini artırma hedefindedir. Kendisiyle ve içerisinde yaşadığı toplumla barışık insan yetiştirmenin yolu, eleştiriye ve kendisini geliştirmeye açık, sağlıklı dini bilgi ve din eğitiminden geçecektir. Bu aynı zamanda geçmişi doğru anlama, geçmiş birikimde sağlam bir gelecek inşa etme, bilgi toplumu, rasyonellik ve süreklilik içerisinde gelişim anlamına gelmektedir.[19] İşte çok seslilik, yorum farklılığı, karşıt fikirler karşısında tarafsız düşünebilmenin yolu, bireyin bencilliğinin farkına varması, mantıklı, adil ve

[16] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.28.

[17] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.29.

[18] Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde*, Araştırma Yay. Ankara, 2002, s. 70.

[19] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.30.

merhametli bir biçimde kendisine dışarıdan bakabilmesiyle mümkün olabilecektir. Hem kendisine hem başkasına eleştirel bakabilmeyi öğrendiğinde müsamahakâr ve hakkaniyetli olacaktır.

1.5. Dini Çoğulculuk ve Müsamaha

Günümüz İslam dünyasını kuşatan temel sorunlardan birisi, farklılıklar karşısında sergilenen hoşgörüsüzlük, ötekileştirme ve nefret söylemidir.[20] İnsanlığın yeryüzünde varlığıyla birlikte farklı din ve inanışların hep var olması bir realite olarak bilinmektedir. Zaten Kur'an'da "Şayet Rabbiniz dileseydi, bütün insanlar tek bir inanç, İslam inancı üzerinde olurdu." (Bkn. Maide: 48, Hud: 118-119, Yunus:99) vurgusu defalarca yapılmaktadır. Kur'an'ın bu realiteyi ortaya koyması, insana seçim yapabilme, inanıp-inanmama özgürlüğünü verdiğini göstermektedir. İman etmenin en temel ve vazgeçilmez ilkesi hür iradedir. Çünkü hem insanın sorumlu tutulabilmesi hem de doğrudan yana yaptığı tercihin değerli olabilmesi için yaptığı her işi hür irade ile yapmış olmasına bağlıdır.[21]

İslam dininin temel iki kaynağı olan Kur'an ve Hz. Peygamber'in Sünneti, dine mensubiyetin aynı zamanda kişinin yaratanıyla, kendisiyle ve bütün çevresiyle barış içerisinde yaşaması anlamına geldiğini belirtir. İslam mensuplarına şiddet ve öfkeyi bastırabilecek bir özgüven de telkin etmektedir. Buna rağmen son zamanlarda ülkemizde ve diğer İslam coğrafyasında hem din içi hem de dinler arası hoşgörünün yerini ötekileştirmenin aldığını, şiddet ve terörün arttığını, öfke ve nefretin müslümanların iç dünyasını esir aldığını ve sosyal barıştan hızla uzaklaşıldığı da gözlemlenmektedir. Bugün İslam coğrafyasında öfke, nefret ve ötekileştirme dilini kullananlar, dinin metinlerini literal okuyarak kendilerine dayanak bulabilmekte, dinin geleneğinden kendilerini destekleyecek pasajlar bulabilmektedirler. Öfke dilinin rahatlatması ve bireysel sorumluluğu örtmesi nedeniyle Müslümanlar bütün olup bitenden ötekini suçlayarak rahatlamaya çalışmaktadır.[22]

Günümüzde İslam toplumlarının barış içerisinde yaşamasının bir ayağı din özgürlüğü ise, diğer ayağı din içi çoğulculuktur. Farklı dinler çoğulculuğu onaylayan ayetlerden ya da ayet ve hadislerin sınırlı kimi olaylar hakkında belli hükümler getirmiş, geri kalanını müslümanların anlama ve yorum kabiliyetine bırakmış olduğu gerçeğinden yola çıkarak ve Müslümanlar arasında farklı görüşlerin bulunmasının rahmet olacağı kabulünden hareketle tek bir sonuca ulaşılır; o da aynı dine mensup insanlar arasında dini düşünce, algı, yorum ve davranış

[20] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.31

[21] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.34.

[22] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.35.

farklılığının bulunmasının gayet tabii, hatta kaçınılmaz bir durum olduğu gerçeğidir.[23] Yapılan yorumların içerisinde olguları açıklayan, yeni iç görüler öneren, anlamlı modeller ortaya koyan ve bunları diğerlerinden daha iyi yapabilen yorum kabul edilebilir olarak görülecektir.[24] Nitekim dinin getirmiş olduğu bilgiyi yorumlamada hayatın akışına göre farklılaşma olması kaçınılmaz bir durumdur.

Aynı din mensuplarının kendi aralarında ilişkilerin barış içerisinde sürdürülmesi anlamına gelen din içi çoğulculuk hem ülke içerisindeki hem de bölgesel barış için hayati bir role sahiptir. Müslüman topluluklar, kendi aralarındaki grup, cemaat ve mezhep farklılıklarını ikincil dereceye düşürerek ortak paydalarını güçlendirmeleri, farklı aidiyet ve mezhep kimliklerinin zenginleştirici bir unsur olduğu bilincine sahip olmaları, günümüzde belki toplumsal barışın temel direği olarak değerlendirebilecektir. İslam toplumunun tarihsel tecrübesini ortaya koyan Müslümanlar arasındaki görüş farklılıklarını rahmet olarak görme anlayışı, çağdaş dünyanın ihtiyaç duyduğu hoşgörü ve barış ortamının kurulması için bir fırsat olarak görülmelidir. Böyle bir anlayış, Müslümanlar arasındaki görüş ayrılıklarından doğan farklılıkların fikri gelişmeler sağlayacağı ve gerçeğin de "fikirlerin çatışmasıyla ortaya çıkacağı"nın da bilinmesi gerekir. Dolayısıyla dini yorumlanmasından kaynaklanan farklılıklar risk alanı ve tehlike değil, potansiyel bir güç olarak görülmelidir. Aksi halde monolotik düzenin cari olduğu bir toplum ve farklılıklarla beslenmeyen bir tür durağanlık, tembellik, statükoculuk, korku ve baskı ortaya çıkmış olacaktır.[25]

İslam'ın iç zenginliği olan farklılıkların ayrışma sebebi yapılmasını din içi çoğulculuk güçlendirilerek ve din özgürlüğü genişletilerek aşılabilir. Bu konuda sorumluluğun büyüğü Sünni kesimde olmak üzere diğer bütün mezhep, anlayış, grup ve cemaatlerin, sadece tarihi derinliği bulunan İslam içi farklı inanç gruplarına değil, modern dönemde ortaya çıkması kaçınılmaz olan yeni dini yorum ve anlayışlara karşı hoşgörülü ve müsamahakâr olmaya kendilerini hazırlamaları, din içi çoğulculuğu kendi varlıkları için de elzem bir hayat kaynağı olarak görmeleri gerekmektedir.[26]

Müsamaha mı? Hoşgörü mü?

Hoşgörü kelimesi, iyi ve güzel görülüp beğenilen, tasvip edilen ve zevkli bulunan anlamına gelmektedir. Ancak hoşgörü kelimesinin müsamaha anlamında kullanılması doğru bulunmamakta, bunun da kelimenin etimolojisinden

[23] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.36.

[24] Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde,* s. 72.

[25] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.37.

[26] Ali Bardakoğlu, *Müslümanlığımızla Yüzleşme,* s.38.

ve kökünden kaynaklandığı ifade edilmektedir.[27] Tolerans kelimesi ise; a. Müsamaha, b. Tahammül ve sabır anlamına gelmesi nedeniyle hoşgörüden ayrılmaktadır. Müsamaha; bir kimsenin hatasını yüzüne vurup mahcup etmeksizin hoş görme, anlayış göstererek bağışlama veya hatasını düzeltmesi için imkân hazırlama demektir.[28]

Müsamaha denildiğinde bu kavrama yakın olan ya da zıddı olan kavramlar üzerinde durmak gerekir. Bunlar; ifrat, taassup, dini salabet ve metanet, laubalilik ve kayıtsızlık gibi kelimelerdir. Müsamahalı kişi mutaassıp/fanatik, müfrit/ekstrem birisi olmadığı gibi, kayıtsız, duyarsız kişi de değildir. Taassup/bağnazlık, başkalarının düşüncelerine, duygularına, inançlarına, davranışlarına ve hayat tarzına saygı göstermemek, hatta bazı durumlarda daha da ileri giderek inançlarını, düşüncelerini ve hayat tarzlarını başkalarına dayatmak, onları kendi gibi inanmaya, düşünmeye, yaşamaya zorlamak anlamına gelmektedir. Sonuçta da inanç özgürlüğü ve fikir hürriyetini ortadan kaldırmaktır.[29] Oysa İslam başından beri böyle bir anlayışı kabul etmemekte, özgür düşünmeyi iman etmenin en önemli şartı kabul etmektedir.

Hz. Peygamber, insanın Allah'a itaati ile insani ilişkilerde bağımsız davranma şekli ve nasıl bir fikir özgürlüğüne kavuşacağını söz ve uygulamalarıyla ortaya koymuştur. Hz. Peygamber'in sahabeleri ve diğer Müslümanlar müsamahakâr ve özgürlükçü düşüncelerle yetişmiş, bu konuda eşsiz örneklikler ortaya koymuşlardır. Fikir ve söz hakkını sonuna kadar kullanan Müslümanlar herkesle farklı düşünme hürriyetine sahiptiler. Bir fikri veya sözü sadece büyük birisi söylediği için kabul etmeyip aksine ölçüp biçtikten sonra kabul ederlerdi. Daha sonra gelen Raşid Halifeler istişareye dayalı, düşünce hürriyeti ve insan haklarına saygı ilkesine dayalı bir devlet yönetiminde bulundular. Aynı zamanda herkesin kendilerinden farklı düşünebilme hakkını tanıdılar. Dört halifeden sonra siyasi alanda despot ve baskıcı yöneticilerin egemen olduğu dönemde ideolojik ve akademik alanda cesaret verici çalışmaların yapılarak âlim, fakih, düşünür ve fikir adamları doğru bildiklerini büyük bir azim ve kararlılıkla savunmuşlardır.[30] Bütün bunlar tarihimizde din ve inanç özgürlüğünün boyutlarını ortaya koyan birikimimizdir.

Günümüzde ise dini gruplar içerisinde eleştiriye ve aklın kullanılmasına genellikle izin verilmemekte, dini liderlerin söz ve düşüncelerine büyük bir değer atfedilerek aksi bir görüş ya da düşüncenin belirtilmesi kabul görmemektedir.

---

[27] Süleyman Uludağ, İmam Gazali, *İslam'da Müsamaha*, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, (içinde, Önsöz) s. 11.

[28] MEB, *Dini Terimler Sözlüğü*, (Editör: Ahmet Nedim Serinsu), Meb Yay. Ankara, 2009.

[29] Süleyman Uludağ, *İslam'da Müsamaha* s.12.

[30] Seyyid Ebu'l Ala Mevdudi, *Tarih boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, Pınar Yay. İstanbul, 1993, C: I, s. 203-204.

Oysa iyi niyetle her âlim, düşünür ve lider tenkit edilebilmeli, yanlışlarla dolu bir hayatın sürdürülmesine karşı çıkılabilmelidir.[31] Çünkü farklı görüş ve düşüncelerin ortaya konulmadığı bir toplulukta, sadece liderin görüşünün geçerli olduğu bir ortamda taklit, aşırılık ve tahammülsüzlük ortaya çıkacaktır.

İfrat/aşırılık ise inanç ve düşünce konularında uç noktalarda bulunmak, bunun dışındaki inanç ve düşünce alanını görmemektir, bir anlamda körlük ve ufku dar olmak anlamındadır. Müsamahalı kişi inancına, düşüncesine, duygularına ve hayat tarzına kayıtsız değil, aksine bütün bunlara cesaret ve samimiyetle bağlı kalarak haksızlığa boyun eğmeyen, sağlam ve güven veren bir duruşa sahiptir.[32]

Cehalet, basiretsizlik, dar görüşlülük, duygusallık, hikmete aşina olmamak ve taklit, taassup ve ifratı besleyerek gören gözü kör, işiten kulağı sağır, aklı ve mantığı çalışamaz duruma getiren bir haldir. İlim, irfan, hikmet, basiret, makuliyet, itidal, insaf ve vicdan ise müsamahayı besleyen ve güçlendiren etkenlerdir. Müsamahalı bir kişi, kendi kabulleri olmakla birlikte onları, başkalarını kırmadan, incitmeden makul bir şekilde savunarak farklı şekilde düşünenlere de saygı duyar. Müsamaha yerinde, zamanında, uygun bir üslupla ve haddi aşmaksızın, makul ve mantıklı bir şekilde eleştiriyi hak edenleri de eleştirmek demektir.[33]

Yapılacak eleştiride itidalli olmak da önemlidir. Mezheplerin kendi delillerini kesin görerek, muhaliflerinin de delilini kati bulmaması bir realitedir. Ancak ne olursa olsun hiçbir mezhebin muhalifini delilde hata etti diye suçlaması, tekfir etmesi doğru görülemez.[34] İçtihadi konularda bir tarafı tutana kâfir oldun denilemez.[35]

Tevil ya da yorum yapan kişilerin aşağıda belirtilen nedenlerden dolayı farklı anlayışa ve düşüncede olmaları ve aralarında ihtilaf etmeleri de tabii bir durumdur:[36]

a. Bazıları bu kıstasların (kriterlerin) şartlarının tamamını gereği gibi kavrayamazlar.
b. Fikirlerin doğruluğunu tanımaya yarayan kıstaslara başvuracakları yerde kendi şahsi ve indi görüşlerine müracaat ederler.
c. Delillerin mukaddimelerini teşkil eden bilgiler de anlaşılamamış olabilir. Zira delillerin esasını teşkil eden bilgiler, tecrübe, tevatür vs. yollarıyla elde edilir. Buradaki ölçü ve deneyim kişiden kişiye farklılık gösterebilmektedir.
d. Vehme dayanan hükümler, akla dayanan hükümlerle karıştırılabilir.

---

[31] İhsan Aslan, *İslam'da Eleştiri Kültürü*, Okur Akademi Yay. İstanbul, 2016, s. 19.

[32] Süleyman Uludağ, *İslam'da Müsamaha* s.12.

[33] Süleyman Uludağ, *İslam'da Müsamaha* s.12-13.

[34] İmam Gazali, *İslam'da Müsamaha*, s. 41.

[35] Kâtip Çelebi, Mizanü'l Hak Fi İhtiyari'l Ahak, (Haz. Orhan Şaik Gökyay), MEB yay. İstanbul 1993, s. 22.

[36] İmam Gazali, *İslam'da Müsamaha*, s. 43.

e. Güzel ve meşhur olan sözler (vecizeler, atasözleri), zaruri ve kesin hükümlerle karıştırılabilir.

Sayılan bütün bu gerekçeleri göz önüne almaksızın, bilgi kaynaklarını sorgulamaksızın, etkisi altında kaldığı duyguları kontrol etmeksizin yapılacak suçlama ve ithamlar toplumu ayrıştıracak, kin ve düşmanlığı yaygınlaştıracaktır.

Gazali, 'La İlahe İllallah Muhammed'ün Resulullah' dedikleri ve bununla çelişecek bir durumda bulunmadıkları sürece ehli kıbleye dil uzatmaktan sakınılması gerektiğini söyler. Çünkü ona göre tekfirde tehlike olup, sükûtta bu yoktur.[37]

İslam düşüncesi içerisinde Ebu Hanife'nin Hz. Peygamberden hareketle ortaya koyduğu prensiplere göre ehli kıble tekfir olunamaz. Tenzili inkâr küfürdür, tevili inkâr küfür değildir. Ebu Hanife oldukça müsamahakâr bir şekilde şirk dışında İslam dinine dâhil olan hemen hemen her türlü anlayış ve fraksiyonu meşru görmüştür.[38] Ona göre her inanç sahibi, özelliklede Müslüman, önce kendi inancını hakkıyla yaşamalıdır. Dini inançtan hareketle sosyal, siyasal, kültürel, ideolojik ve dogmatik dışlayıcılık yapılmamalıdır. Başka bir inanç sahibinin inancına ve fikrine katılmasa da reel bir dışlayıcılığın ya da düşmanlığın yapılmamasını, o düşünce ve inanca saygı duyularak yaşam hakkı verilmesini gerekli görmektedir.[39] Bir inancı kabul etmenin lehinde ve aleyhindeki nedenler incelenmeli, ancak bütün bunlara rağmen, yapılacak araştırmanın kesin ve hiç kimsenin şüphe duymayacağı bir sonuca ulaştıracağı konusunda aşırı güven ve beklentiye girilmemelidir. Çünkü en iyi durumlarda bile dini inanç ve kabullerin değerlendirilmesiyle ilgili kanıtlar, evrensel olarak her yer ve zamanda insanı ikna edebilecek bir seviyeye ulaşamayacaktır.[40]

İster birey ister grup, cemaat, çevre ve düşünce yanlısı olsun bütün İslami kesimler modern dönemde ortaya çıkan yeni dini yorum ve anlayışlara karşı müsamahakâr davranmaya kendisini hazırlamalı ve din içi çoğulculuğu kendi varlıklarını sağlıklı bir biçimde sürdürebilmek için zorunlu görmelidirler.

2.YORUM FARKLILIĞI VE ELEŞTİRİ

Günümüzde İslam'ı anlama ve yorumlamada ortaya çıkan görüşlerde hakikate tek yönden bakma anlayışı ön plana çıkmaya başlamış ve bu durum İslam dünyasının temel politikası haline gelmiştir. İslam'ın tek bir yorumunun olduğu düşüncesi, o yorumun hayata geçmesini dini bir görev olarak algılanmayı ortaya çıkarmakta, bu da din dilinin sivil, hoşgörülü ve mütevazı yapısını yok etmektedir.

Dini düşüncede çok seslilik, farklı düşünme, değişik açılardan değerlendirme ve konulara farklı bakabilme bir rahmet olarak görülebilmelidir. Çünkü

[37] İmam Gazali, *İslam'da Müsamaha*, s. 49.

[38] Kazım Arıcan, *Kültürel/Dini Farklılık,* s.81-83.

[39] Kazım Arıcan, *Kültürel/Dini Farklılık,* s.88.

[40] Cafer Sadık Yaran, *Bilgelik Peşinde,* s. 72.

dini bilgi serbest, özgür ve zengin bir tartışma ortamında güçlenecek ve böylece düşünce dünyamız daha da zenginleşecektir. Politize olmuş, tepkisel, dar kapsamlı bir din yorumu çatışmacı, öfkeli, tepkisel, bireylerin sorunlu yetişmesine sebep olacaktır. Dini akımlar, gruplar, mezhepler ve cemaatler sadece kendisine bağlı ve teslimiyetçi insan tipini artırma amacı gütmektedirler.

Kendisiyle ve içerisinde yaşadığı toplumla barışık insan yetiştirmenin yolu, eleştiriye ve kendini geliştirmeye açık, soran sorgulayan, araştıran, dinleyen, tartışan, saygı duyan, iletişim ve etkileşime açık, bununla birlikte güdülenip yönlendirilmeyen sağlıklı bir din eğitimi ve dini bilgi sayesinde olabilecektir. Öyleyse dini konuları tartışmayı bazı ahlaki ilkeleri gözeterek gerçekleştirmenin önemli bir sorumluluk olduğu söylenebilir.

İşte dini konuları yorumlamada yaşanan sorunların giderilmesi, tartışma ahlakı ve eleştirel düşünme becerisi ile mümkün olacaktır. Çünkü eleştirel düşünme; öğrenmenin ne anlama geldiği konusunda öğrenilen her şeyi ya da öğrenilenlere karşı zihnini geliştirmeyi sağlayacak, bireyin kendi zihninin yönetimini ele almasına imkân tanıyacaktır.[41] Böylece tek bir görüşten yola çıkıp genellemeler yapma ve basmakalıp düşüncelerden etkilenip yanlış inançların oluşumu önlenebilecektir. Dünyaya sabit bir anlayıştan bakma eğiliminden uzaklaşılacak, düşünce ve yorumlara saldırmaktan vaz geçilecektir. Bireyin neyin doğru, neyin yanlış olduğunu anlayarak, farklı birçok bakış açısı hakkında düştüğü yanılgıdan uzaklaşılacaktır.

2.1. Eleştirel Düşünme Nedir?

İnsan öğrendiği bir bilgiyi nasıl öğrenirse ilerideki yaşamında öyle kullanacağından bilginin kazandırılma şekli ve bu süreçte öğrenen bireyin yaşadıkları önemli hale gelmektedir. Bilgi aktarıcılığına dayalı bir öğretim anlayışıyla, aktarılanları aynen alan, sorulduğunda aynı şekilde hatırlayan bir insan tipi oluşturacaktır. Böyle bir eğitimin sonucunda sorgulamayan, yeni gelişim ve değişikliklere ayak uyduramayan, problemlere çözüm üretmeyen, ne verilirse kabul eden, yanlışları göremeyen, gelecekle ilgili olası durumları kestiremeyen bireyler ortaya çıkacaktır. Bu tür sakıncalar, bireyin karşılaştığı bilgi ve durumları incelemesi, değerlendirmesi ve yeni durumlara adapte etme becerisini kazanmasıyla ortadan kaldırılabilecektir. Öyleyse bireyler, kendilerine sunulan her bilgiyi aynen kabul etme yerine incelemeleri, her söylenen ya da işitileni doğru kabul etmek yerine, doğru olacağını varsayarak ileride değişebileceğini akıllarında tutmaları, daima ikinci bir yol olabileceğini göz önünde bulundurarak bu yolu aramaya istekli olmalıdırlar. İşte bütün bu süreçleri kapsayacak yoğun zihinsel aktiviteler,

[41] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, (Çeviri editörleri A. Esra Aslan, Gamze Sart), Nobel yay. Ankara 2016, s.xxxi.

iyi, doğru ve eleştirel düşünebilen insanları yetiştirmekle gerçekleşebilecektir.[42] Çok yönlü düşünmek, alternatifleri görebilmek, sebepleri teke indirmenin yetersiz kalacağını görmek birden fazla noktayı göz önüne almak böyle bir anlayış ve davranışla mümkün olabilecektir.

Düşünme, bir sorunu çözmek, karar almak ya da anlayış geliştirmek üzere ortaya konulan bilinçli bir süreç[43] olarak ifade edilmektedir. Düşünmenin genel amacı, bazı durumları açıklamak, problemleri çözmek, soruları yanıtlamak ya da bazı sorunları çözmektir.[44] Duygu ve hissetmeyle düşünme arasındaki ilişkide, duygular kendilerine güvenilmeden önce test edilmeye ihtiyaç duymakta ve düşünme onları test etmede en akılcı ve güvenilir araç durumundadır.[45] Düşünmek ve akletmek Kur'an'da sürekli vurgulanmakta, peygambere sorulan bazı soruları aktararak, insanın olduğu yerde sorgulamanın olduğunu, insanın da sorgulayan bir varlık olduğu ortaya konulmaktadır. Bu yapılırken bakmazlar mı? Görmezler mi? buyurularak çevreye, olaylara, düşüncelere eleştirel bakmaya yöneltilmektedir.

Eleştiri (tenkit), iyiyi kötüden ayırma, bir eser, kişi veya olay hakkında hüküm yürütme, iyi ve kötü taraflarını belirtme[46] şeklinde açıklanmaktadır. Eleştirel düşünme ise, tam olarak her erdemleri, hem de hataları belirlemek amacıyla objektif yargıda bulunma girişimidir.[47] Cüceloğlu, eleştirel düşünmeyi, "kendi düşünme süreçlerimizin bilincinde olarak, başkalarının düşünme süreçlerini göz önünde tutarak, öğrendiklerimizi uygulayarak, kendimizi ve çevremizde yer alan olayları anlayabilmeyi amaç edinen aktif ve organize bilişsel süreç" olarak tanımlamaktadır.[48] Eleştirel düşünme, düşünmeyi daha iyi bir duruma getirmeyi düşünürken, düşünme hakkında düşünme sanatıdır. Eleştirel düşünmenin iç içe geçmiş üç safhası bulunmaktadır: Düşünmeyi analiz etme, düşünmeyi değerlendirme ve düşünmeyi geliştirme.[49]

Eleştirel düşünmenin özü değerlendirme olup iddia ve argümanların test edildiği, hangilerinin değerli, hangilerinin değersiz olduğuna karar verilen bir süreçtir. Bir başka ifadeyle eleştirel düşünme cevaplar için bir araştırma, bir

[42] Ahmet Kurnaz, *Eleştirel Düşünme Öğretimi Teknikleri*, Eğitim Yayınevi, Konya, 2013, s. 1-2.

[43] Vincent Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber*, (Çev. Çağdadş Dedeoğlu), Alfa Yay. İstanbul, 2017, s.52.

[44] Richard Paul, Linda Elder, Kritik Düşünce, s. xxii.

[45] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.52.

[46] D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, İz yay. İstanbul, 1996, s. 1064.

[47] R. Paul ve L. Elder, Kritik Düşünce, s. xxvii.

[48] Doğan Cüceloğlu, İyi Düşün Doğru Karar Ver, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1993, s. 255.

[49] R. Paul ve L. Elder, Kritik Düşünce, s. xxi.

arayıştır. Doğal olarak, eleştirel düşünmedeki en önemli tekniklerden birisi irdeleyici sorular sormaktır.[50]

Demirel'e göre eleştirel düşünme, bilgiyi etkili bir şekilde elde etme, değerlendirme ve kullanabilme yetenek ve eğilimine dayanır. Eleştirel düşünce her yaştaki insana öğretilebilecek yaşamla iç içe geçmiş becerilerden oluşmaktadır. Eleştirel düşünmenin beş temel boyutu bulunmaktadır: a. Tutarlılık: Eleştirel düşünen birey, düşüncedeki çelişkileri fark etmeli, bunları ortadan kaldırabilmelidir. b. Birleştirme: Eleştirel düşünen birey, düşüncenin, bütün boyutları arasındaki ilişkiyi kurabilmelidir. c.Uygulanabilme: Eleştirel düşünen birey, düşüncelerini, bir model üzerinde uygulayabilmelidir. d. Yeterlilik: Eleştirel düşünen birey, deneyimlerini ve ulaştığı sonuçları gerçekçi bir temele dayandırabilmelidir. d.İletişim Kurabilme: Eleştirel düşünen birey, düşünceleri arasındaki ilişkiyi, etkili bir iletişimle, anlaşılır bir biçimde paylaşabilmelidir.[51]

Eleştirel düşüncenin en önemli özelliklerinden birisini elde edilen bilgiyi yukarıda belirlenen kriterlere göre değerlendirme olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü aktarılan bir bilgi çoğu zaman eksik, yanlış, hatalı, uydurma ve yalan olabilmektedir. Birey kendi kontrolü dışındaki güçler tarafından şekillendirilmekte, zihni bu verilerle farklı biçimde yönlendirilebilmektedir.

Eleştirel düşünebilen kişi, alışılmış olup olmadığına bakmaksızın yerinde karar verebilendir. Cevapların çok da hazır olmadığı zamanlarda onlara ulaşma süreci anlamına gelen eleştirel düşünme, bir alışkanlık meselesidir. En dikkatsiz ve dağınık kişiler bile eleştirel düşünme özelliklerini kazanabilirler. Bu niteliğe sahip olan kişiler, düşüncelerinin sorumluluğunu nasıl alacaklarını ve zihinlerinin pasif olduğu kadar aktif bir şekilde kullanacaklarını öğrenmişlerdir.[52] Eleştirel düşünebilen bir kişi, zihinsel yaşam üzerinde kontrol sahibi olup, düşünceleri tarafından yönlendirilmeyip onları yönlendiren, test edip onaylayıncaya kadar hiçbir fikri kabul etmeyen[53] zihinsel bir disipline sahiptir. İşte bu zihinsel disiplin eleştirel düşünme eğilimleri ile elde edilebilir. Bu eğilimler;

Doğruyu arama, Analitik olma, Açık fikirlilik, Sistematiklik, Kendine güven, Meraklılık, Olgunluk şeklinde ifade edilmektedir. Doğruyu Arama (Truth-Seeking) alternatifleri ya da birbirinden farklı düşünceleri değerlendirme eğilimidir. Açık Fikirlilik (Open Mindedness) kişinin farklı yaklaşımlara karşı hoşgörüsünü ve kendi hatalarına karşı duyarlı olmasını ifade etmektedir. Açık fikirlilikteki temel mantık bireyin karar verirken sadece kendi düşüncelerine değil karşısındakinin

[50] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.52.

[51] Özcan Demirel, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme*, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 227.

[52] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.54-55.

[53] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.56.

görüş ve düşüncelerine de dikkat etmesidir. Analitiklik (Analyticity) potansiyel olarak sorun çıkabilecek durumlara karşı dikkatli olma ve zor problemler karşısında bile akıl yürütme ve nesnel kanıt kullanma eğilimini ifade eder. Sistematiklik (Systematicity) örgütlü, planlı ve dikkatli araştırma eğilimidir. Sistematiklik, bilgiye dayalı ve belirli bir prosedür izleyen bir karar verme stratejisi kullanma eğilimini göstermektedir. Kendine Güven (Self-Confidence) adından da anlaşılacağı gibi kişinin kendi akıl yürütme süreçlerine duyduğu güveni yansıtır. Meraklılık (Inquisitivenness) herhangi bir kazanç ya da çıkar beklentisi olmaksızın kişinin bilgi edinme ve yeni şeyler öğrenme eğilimini yansıtmaktadır. Olgunluk (Maturity) zihinsel olgunluk ve bilişsel gelişim olarak tanımlanmaktadır.[54]

İşte eleştirel düşünebilme yeteneğini elde eden ve sözü edilen eğilimlere sahip olan bir birey kendisine sunulan bilgileri bu standartlar çerçevesinde değerlendirdiğinde kendisini ve diğerlerini doğru ve gerçekçi bir şekilde eleştiri süzgecinden geçirebilecektir.

2.2.Gerçekler ve Algılar

Kişinin kendi algısı olarak değerlendirdiği şey, az çok diğer insanların fikir ve inançlarının izlerini taşır. Çünkü algı arzu, ilgi ve beklentilerden etkilendiği için kusursuz görülemez. Algı seçici ve etrafını basitleştirmeye eğilimlidir. Kimi zaman algı ile yorum birbirine karışabilir. Bir olayın belli bir biçimde ortaya çıkacağına ilişkin beklenti olayın ortaya çıkma şeklini algılamayı saptırabilir. İnsan hafızasının verileri sıklıkla zedelemesi, algı kusursuz da olsa hafızanın mükemmel olmadığını gösterir. Detaylar unutulduğunda boşluklar bir şekilde hayal gücüyle doldurulur. Başlarda böyle bir yeniden inşa sürecinin farkına varılsa da bu farkındalık zamanla solar ve orijinal algının hatırlandığına inanma noktasına gelinir. Bununla birlikte hafıza, zihnin dışından gelen kirleticilere karşı korumasızdır.[55]

Bir inancın kalitesi, önemli ölçüde onu destekleyen bilginin kalitesiyle orantılıdır. Kişinin ne kadar çok çalışırsa çalışsın her şeyi bilme ve kuşatma imkânına sahip olduğundan söz edilemez. Bu nedenle eksik ve hatalı bilgiye sahip olunması her zaman olasıdır. Bir zamanlar en çok saygı duyulan zihinlerin gerçek kabul ettikleri şeylerin yanlış olduğu sık sık karşılaşılan bir durumdur.[56] Gerçeklik, merak ve gayret gerektiren bir süreç olan keşfetme yoluyla kavranır. Gerçeklik

[54] Serap Emir, **"**Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri" *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi Sayı 17 (2012-1), 34-57.*

[55] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.73-74.

[56] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.75.

kişinin onu kabul etmesine bağlı değildir. Ondan habersiz olunduğunda ortadan kalkmaz ya da kişilerin dilemesiyle başka bir şeye dönüşmez.[57]

Eleştirel düşünme, gerçeği nesnel bir biçimde algılama sürecidir. Kimi zaman gerçekler bize göründüğü gibi değildir. Bu nedenle eleştirel düşünme, gerçeği bütün olarak yani tüm olumlu ve olumsuz, bize görünen ve görünmeyen yönleriyle araştırdıktan sonra onun hakkında bir yargıya varmadır. Bilgiye dayanarak akıl yürütme süreci olan eleştirel düşünmede, bilgilenme sürecindeki kaynakların sorgulanması, kaynakların çapraz kontrollerinin yapılması, önyargı ve varsayımların belirlenmesi gerekir. Niçin ve nasıl düşündüğünün farkında olan ve sadece kendi düşünme sürecinin değil başkalarının da düşünme süreçlerini göz önünde bulunduran[58] kişi eleştirel düşünebilmektedir.

Sonuç olarak, sunulan bir bilgi karşısında bunun doğruluğundan emin olma, doğru olarak kabul edilen inanç ve düşüncelerle örtüşmesi, bilgiyi destekleyen deliller, bilgilendirenin bir çıkarının olup olmadığı, bilgiyi kesin olarak değerlendirmeye yarayacak bir sistematiğin varlığı ve bu bilginin sorgulanmasından rahatsızlık duyulup duyulmadığı gibi sorgulamalar gerçekleri olduğu gibi görmeyi sağlamaya yardımcı olacaktır.

2.3.Görüş ve Yanılma

Düşünmemizin çoğu kendi başına bırakıldığında ön yargılı, çarpıtılmış, kısmi, bilgisiz ya da tamamen taraflı bir biçimdedir.[59] Eleştirel düşünme, daha değerli olanı değerli olandan ayırıp sonuçta en iyiyi tespit etmeye hizmet eden[60] bir düşünme biçimidir. İnsanların sahip oldukları düşünce ve seçimlerinde yanılabileceklerini, hatalarının kimi zaman farkına varmaksızın oluşabileceği bilinmelidir. Nitekim birçok grup ve çevreye bağlı olan kişiler bakış açılarını ele alırken eşit şekilde dikkate almamakta, mensup olduğu çevrenin ya da kendisinin duygu ve eğilimi referans olmaktadır.

Bazı insanların hata yapmaya yatkınlığı diğerlerine göre daha fazla olabilmektedir. Bu insanlar şöyle gruplandırılabilir:

a. Çok nadir akıl yürütüp çevresindekilerin –ebeveynler, komşular, [üstad, abi, şeyh vb.] din adamları veya saygı duyup imrendikleri

[57] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.77.

[58] Ahmet Kurnaz, *Eleştirel Düşünme*, s. 12.

[59] R. Paul ve L. Elder, Kritik Düşünce, s. xxvii.

[60] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.114.

kimselerin- yaptığı gibi düşünen ve eylemde bulunanlar. Böyle insanlar kendi kendilerine düşünmenin getireceği zorluklardan sakınmak isterler.

b. Hayatlarını akıldan çok tutkularının yönetmesine izin verenler. Bu insanlar sadece önyargılarını destekleyen akıl yürütmenin etkisi altındadır.

c. Samimi olarak akıl yürütse de mantıklı, genel sağduyudan yoksun olup meselenin bütün boyutlarına bakmayanlar. Bu kişiler tek tip insanla konuşma, tek tip kitap okuma ve dolayısıyla tek bir bakış açısını sahiplenme eğilimindedirler.[61]

d. Bir kez oluşturduktan sonra bir daha görüşlerini gözden geçirme zahmetine girmeyenler. Bu insanlar ise sıklıkla tümü içerisinde hata yapmaya en yatkın olanlardır. Dolayısıyla yeni kanıtlar ortaya çıksa da hatalı görüşlerini düzeltme fırsatından yoksun olurlar.[62]

İşte birbirini dışlayarak, ötekileştirerek varlığını sürdürmekte olan dini eğilim ve gruplar, bilgi kaynaklarını sorgulamaksızın lider ve büyüklerin düşündüğü gibi düşünen, tek tip bakan, okuyan, görüş ve düşüncesinde sabit olup asla değiştirmeye yanaşmayan anlayışta bir kimlik ve aidiyet oluşturma gayreti içerisindedirler. Bu durum, kendi dışındakine yöneltilen öfke ve ötekileştirmeyle iç sorunları unutturma, dışarıya karşı grubu, topluluğu birbirine kenetlemeyi amaçlamaktadır. Böylece kendi iç sorunlarıyla yüzleşmekten kaçınılmakta, duygu ve düşüncelerin kontrolünü ele alarak gelişmeye engel olmaktadır. Asıl zararı kendi bünyesine veren bu anlayış hatalı ve yanlış düşünmeyi, kendi yorumlarındaki hataları görmeyi de gizlemektedir.

2.4.Düşünmeye Zarar Veren ve Hatalı Yoruma Neden Olan Durumlar

İnsanın düşünme sürecinde edindiği kötü birtakım alışkanlıklar onu hatalı bir tutuma yöneltmektedir. Bu kötü alışkanlıklar, bir fikri desteklemek için kanıt olmadığında genellemeler yapma, basmakalıp düşüncelerin etkilemesine izin verme ve yanlış inançlar oluşturma, dünyaya sabit bir bakış açısından bakma eğilimi gibi şeylerdir. Ayrıca bireyin kendi düşüncesiyle çatışan bakış açısını göz ardı etmesi veya ona hücum etmesi, bilinçaltında neyin doğru neyin yanlış olduğunun karıştırılarak, deneyimlerin birçok bakış açısı hakkında aldatıcı bir şekilde yanılsamalar ve mitler uydurulmasıdır.[63] Çoğu insan kendisini, kendi dışındaki her şeyden farklı bir biçimde özel olarak gördüğünü ve kendisiyle ilişkilendirdiği her şeyin de zihninin bir parçası haline geldiğini fark etmektedir. Böyle anlayışa sahip, makul derecede korkusuz ve özgüvenli kişiler bu eğilimi kontrol edebilir. Ancak bazı insanlar her insanın kendi penceresinden baktığını anlamazlar.

[61] John Locke, The Conduct of the Understanding, 3. Kısımdan aktaran: V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme*, s.121.

[62] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.121.

[63] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. xxiii.

Bunlar 'benimki daha iyi' anlayışına sahip olup bu tür kişiler benmerkezci veya etnikmerkezci olarak sınıflandırılmaktadır.[64]

2.4.1. Benmerkezcilik

Benmerkezci, kendisini merkeze koyan, kendisine odaklanan ve sadece kendi ilgi, ihtiyaç ve görüşleriyle ilgilenen anlamına gelmektedir. Dünyadaki her şeyi kendisiyle ilişkili olarak görmek demek olup, başkalarının hak ve ihtiyaçları pahasına bencilce, sürekli kendini iyi hissettirecek şeyleri arama eğilimidir. İnançlarını sürdürme arzusundadırlar ve bunda katıdırlar. Mantık dışı inançlarını mantıklı olarak algılarlar.[65] Bu tip insanlar benci konuşma, benci düşünme gibi zihin alışkanlığına sahiptirler. Benci düşünme sınırlı bir bakış açısına sahip olup olayları farklı pencerelerden görme konusunda zorlanırlar. Dünya onların inanç ve değerleri çerçevesinde tanımlanır ve onları rahatsız eden her şey herkesi de rahatsız etmelidir. Bu tutum onların gözlem yapmasını, dinlemesini ve anlamasını zorlaştırır.[66]

Birey bir eleştiriyi duymazsa, dengeli bir sonuca ulaşamaz ve kendi inançlarının geçerliliğini değerlendiremez. İşte eleştirel düşünmenin en değerli sonuçlarından birisi, insanın kendi düşünme tarzındaki benmerkezci yaklaşımı görebilme yeteneğini artırmasıdır.[67] Böylece birey kendi bencilliğini görebilecek, mantıklı ve merhametli bir hayat için kendisine dışarıdan bakabilecektir. Kendisine aktarılanları eleştirmeksizin kabul edip inanma, sağlıklı bir şekilde düşünebilmesine engeller çıkarabilecek ve adil olmasının önüne geçebilecektir.

2.4.2.Etnikmerkezcilik

Etnikmerkezci, mensubu olduğu gruba aşırı odaklanan, onu aşırı şekilde merkeze koyan anlamına gelmektedir. Sosyomerkezci düşünme olarak da adlandırılan bu eğilim, benmerkezci düşünmenin genişletilmiş halidir. Bunlar gruplardan geniş çapta etkilenirler, katıdırlar, grup düşüncesine uyarlar, kendilerinin ve grup düşüncelerinin doğru olduğunu benimsemişlerdir.[68] Ayrıca ait olunan her grup, kendine ait bazı sosyal tanımlamalara ve tüm üyelerin davranışlarını yönlendiren genellikle söylenmemiş birtakım kurallara sahiptir. İşte ait olunan grup, bireyi kabul etmek için belli düzeyde bir uyumu şart koşar. Bunlar bir dizi

64 V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.167.

65 R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 223.

66 V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.168.

67 Gerald M. Nosich, *Eleştirel Düşünme ve Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*, (Çev. Birsel Aybek), Anı Yay. Ankara, 2016, s.24.

68 R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 223-224.

inanç, davranış ve tabuları içermektedir. Gruplara dâhil olan bireyler, bu inanç ve davranışları eleştirmeden haklı ve doğru olarak kabul ederler.[69]

Etnikmerkezci kişileri, mensubu oldukları grupla normal düzeyde aidiyet ilişkisi kuran kişilerden ayıran iki özellik bulunmaktadır: a. mensubu oldukları grup diğer gruplardan sadece farklı değil esasen ve tamamen üstün durumdadır, b. diğer grupların güdü ve istekleriyle niyetleri şüphelidir. Bu iki inanç eleştirel düşünmeyi engelleyen önyargılar oluşturur. Etnikmerkezci kişiler diğer grupların görüşlerine meydan okurken kendi gruplarının görüşlerini sorgulamak istemezler. Sonuç olarak karmaşık olaylara aşırı bir genelleme yapmaya yatkın olurlar. Diğer gruplarla ilgili olumsuz tektipleştirmeye giderler ve sorunlarla ilgili anlık teşhislerde bulunurlar. Meseleleri ele almada orta nokta bulmaya yönelmez, her şey her zaman tek taraflıdır. O da kendi grup penceresine uygun olan taraftır. Ayrıca öfke, korku, yetersizlik ve hüsranlarını yöneltecekleri büyük bir hedefe sahiptirler.[70] Çünkü öfke dili insanı rahatlatmakta ve bireysel sorumluluğu ikinci plana itmektedir.

Dine bağlılık adına şiddet, kin ve nefreti meşru görmek, doğru bilgiyle yüzleşmeyi engellemekte ve bu etnikmerkezci bir anlayışta gizli kapaklı, şeffaf olmayan bir biçimde yapılan yanlış ve çarpık bir eğitimle gerçekleştirilmektedir. Kendi dışındaki anlayış ve yorumları onlar açısından değerlendirilmesine izin verilmeyen bu yapıda, asla kendi düşünce anlayış ve yorumlar sorgulatılmaz, eksik ya da hata ihtimaline yer verilmez.

2.4.3. Bakış açısı Hataları

Bakış açısı hataları, insanın zihnine yerleşmiş olan ve ona zarar veren, başkalarıyla iletişimi engelleyen bir durumdur. Meseleleri değerlendirirken devreye giren tutum ve alışkanlıkları şekillendirdiği gibi düşünmeyi önyargılı kılacak beklentiler de oluşturacaktır. Ayrıca düşünme alışkanlığı gözden geçirilmediğinde kişi onun farkına dahi varamaya bilir. Burada bakış açısına ilişkin beş hata ele alınacaktır.

Sorun ve olaylara karşı geniş bir çerçeve yerine dar bir çerçeveden bakılmasından ortaya çıkan *bakış açısı zayıflığı*dır. Deneyimlerin sınırlarının farkına varıp, bakış açısının aşina olduğu şeylerin ötesine geçmek, bir görüşle ilgili tüm noktaları değerlendirmek ve bu noktaları bir yargıya varmadan önce anlamak için zihni eğitmek, dar bir pencereden görmeyi engelleyecek ve iyi düşünmeye götürecektir.[71]

Bakış açısında ortaya çıkan bir hata da *esassız varsayımlar*dır. Varsayım bilinçli bir düşünme tarafından üretilmeyip, sadece doğru kabul edilen fikirler

[69] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 252.

[70] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.168-170.

[71] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.181.

olarak ifade edilebilir. İnsan çok fazla doğru kabul ettiğinde yani kişisel deneyim veya belirli durumlarla meşru görülebilecek olandan fazla olması halinde temelsiz olur. *İnsanların duyularının her zaman güvenilir olduğunu, geniş bir alanda yer bulan fikrin doğru olduğunu, sebeplere sahip olmanın mantıklı akıl yürütüldüğünü kanıtladığı, bilindik fikirlerin bilinmeyenlere göre daha tutarlı olduğu, her bir olay veya olgunun tek bir sebebe sahip olduğu, bir olayın zaman açısından diğerini takip etmesi onun sonucu olması gerektiği, çoğunluk görüşünün doğru olduğu, kişinin iddiasında bir hata bulunduğunda iddianın tamamen reddedildiği* varsayımlarını temelsiz varsayımlara örnek verebiliriz.[72]

Herhangi bir meseleye ilişkin akla en uygun görüşün, tam olarak kabul veya tam olarak reddedilme beklentisinin ortaya konduğu *o veya bu* bakış açısıdır. Bu bakış açısı akla en yatkın görüşün her ikisi de yani aşırı uçlara kaymayan bir görüş olabileceği şeklindeki büyük bir olasılığı reddetmesidir. Bir konu ele alınırken sadece iki olasılık değil başka olasılıkların da olabileceği[73] araştırılmalı ve değerlendirilmeye alınmalıdır.

Başkalarının davrandığı gibi davranma uyum ile ifade edilir. Bazı durumlarda uyum akla en uygun eylem türüdür. İyi modellerin yani taklit edilmeye değer insanların taklit edilmesi şeklindeki bir uyum kişinin kapasitesini geliştirebilir. Ancak *dikkatsiz uyum*, mantıksız ve çoğu zaman akıl dışı olabilmektedir. Birçok grup uyum sağlamaya yönelik baskı üretmekte hatta uyuma karşı mücadele etmekte ve özgür düşünceyi teşvik eden gruplar bile bunu yapabilmektedir. Dikkatsiz uyumdan kaçınmak için başkalarının kendileri gibi düşünülmesini sağlamayı amaçlayan rica, alay ve teşviklerine direnilmelidir.[74]

Bir diğer bakış açısı hatası, kuralların olup istisnaların olmaması gerektiğine dair bir inanç olan *mutlakçılık*tır. Bu anlayışa sahip kişiler bir konu hakkında gerçeğin keskin, belirli ve basit olmasını umarlar. Oysa bu muğlak, belirsiz ve karmaşıktır. Mantıksız beklentiler nedeniyle mutlakçı bir anlayışa sahip olanlar düşünmede sabırsız olmaları nedeniyle aşırı basitleştirmeci ve aceleci sonuç elde etme eğilimindedirler. Yine kendilerini düşünmeye sevk eden kanıtları görmekte isteksizdirler.[75]

Sonuç olarak aynı dine inanan bireylerin tutum ve davranışlarında, olay, düşünce, yorum ve davranışları değerlendirmede ya da sahiplenmede kendi içerisinde bulundukları durumu gözden geçirmeleri, benmekezci ya da etnikmerkezci bir tutum takınmaktan uzak durmaları bir zorunluluk olarak ortaya

[72] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.181-184.

[73] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.185.

[74] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.187.

[75] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.188.

çıkmaktadır. Aynı şekilde bireyin bakış açısını yukarıda belirtilen esaslara uydurması da günümüz de kaçınılmaz bir durumdur.

3.ELEŞTİREL DÜŞÜNME VE TARTIŞMA AHLAKI

Bireyin eleştirel düşünceye sahip olması, onun doğruluk ve adalet peşinde olması demektir. Kendi çıkarlarına göre veya başkalarına zarar vermeyecek şekilde davranır, ahlaki olmaya çalışır. Diğerlerinin bakış açısıyla empati kurmaya çalışır. Savunulan şeyleri dinlemek ister. Görüşlerini daha iyi bir mantıkla karşılaştıklarında değiştirir. Düşüncelerini, diğerlerinin düşüncelerini yönetmek ve gerçeği saklamak için değil, mantıklı tarzda düşünmede kullanmayı tercih ederler.[76]

Eleştirel düşünebilme, olaylara bütüncül bakabilmeyi, fikir, düşünce ve olgular karşısında cesaretli olabilmeyi, kendi özerkliğini koruyabilmeyi, sabredebilmeyi ve mantığa güvenmeyi gerektirir. Bunun için de bireyi bazı niteliklere sahip olmalı, tartışmalarında ahlaki ölçülere uymalı ve kişi, grup ya da bir düşünce ve davranışı yargılarken uyması gereken ilkeleri göz önünde bulundurmalıdır.

3.1. Eleştirel Düşünme İçin Gereken Nitelikler

Güçlü ve etkili bir eleştirel düşünme yeteneğine sahip olmak için gereken özellikler, bütünlük, alçak gönüllülük, adalet anlayışı, azim, tarafsızlık, akıl yürütmeye güven, cesaret, empati ve disipline edilmiş özellikler olarak ifade edilirken; riyakarlık, kendini beğenmişlik, taraflılık, tembellik, adalete zihni saygısızlık, akıl yürütmeye güvensizlik, korkaklık, ben merkezcilik ve uygunluk gibi niteliklerin de bunların karşıtı özellikler olduğu ifade edilmektedir. [77]

Eleştirel düşünebilme için gerekli olan ve zamanla bireyin kendi içinde geliştirerek karakterinin bir parçası haline getirebileceği nitelikler şöyle sıralanabilir:

1. *Alçak Gönüllülük*: İyi bir eleştirel düşünen kişi olarak mütevazı olmak, bireyin cehaletinin uzantısı olarak bilgisini geliştirmesidir. Zihni alçakgönüllülük, kişinin bakış açısının kısıtlılığını bilmesi ve aynı zamanda hata ve önyargılarının farkında olmasıdır. Zihni alçakgönüllülük, bireyin gerçekten bildiğinden daha fazlasını iddia etmemesine bağlıdır. Bu bir şekilde cesaretsizlik değil, aksine zihni gurur, kendini beğenmişlik ve azamet ile ilgilidir. Herhangi iyi bir mantığı yargılamamak için, kişinin inançlarını tanımlaması ve değerlendirmesi entelektüel alçak gönüllülüğün bir isteğidir.[78]

[76] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 3.

[77] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 4-5.

[78] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 6, Gerald M. Nosich, *Eleştirel Düşünme Rehberi*, s.182.

Zihni alçakgönüllülüğün karşıtı, zihni kibir olup, bir kişinin diğerinden daha çok bildiğini düşünmesidir. Zihni kibir, kişinin kendi aldatmacılığının veya bakış açısının kısıtlılığının farkında olmamasıdır. Bu tutum kendi yanlılık ve önyargılarının tuzağına düşmesine neden olur ve çoğunlukla gerçekte olduğundan çok daha bildiğini iddia eder. Entelektüel kibirlilik sahibi, kendini beğenmiş, saygısız biri gibi görünmez. Aksine görünüşte mütevazı olabilir. Hatta kendisini küçümser. Örneğin bir grup ya da tarikat liderini takip eden kişi, ona inanması için kendisinin hiç, onun her şey olduğu inancıyla kendisini küçümser ve onun hakkında kendi inançlarına tam olarak güven duyar.[79]

Birey ne bilmediğini bilme inancına sahiptir. Yanlış inançlar, yanlış algılar, önyargılar, illüzyonlar, efsaneler, propagandalar ve cahillikler kişiye, yalın, yaldızlanmış gerçekler olarak görünür. Daha da öte, birine meydan okuduğunda, düşüncesinin aldatıcı olduğu kabul etmemekte direnir. Hatta zihni olarak alçakgönüllü olduğunu hissetse bile, artık zihni kibirlidir. Bilgisinin sınırlarının farkına varmaktan çok, sınırlarını inkâr eder, yok sayar. Böyle bir kibir daha çok acı ve kayıpla sonuçlanır.[80] İşte kişinin bilmediğini kabullenmesi, ön yargılarının farkında olması, bakış açısının kısıtlı olabileceğinin farkında olması, öğrendiği az şeyi çok olarak görmemesi eleştirel düşünebilmesini sağlayacak, içerisinde bulunduğu çevreden duyduğu, gördüğü ya da okuduğu onlara ait inanç ve düşünceyi gözden geçirip değerlendirebilecektir.

2. *Cesaret:* Eleştirel düşünmede cesaret, adil bir biçimde fikirlerle, inançlarla, bakış açılarıyla, yüzleşmektir. Toplumun tehlikeli veya saçma kabul ettiği fikirleri, sübjektif değerlendirdiği şeyleri kısmen veya tamamen aklamaktır. İnanmayı tanımlamak için kişi öğrendiklerini pasif bir şekilde eleştirmeden kabul etmemesidir. Eleştirel cesaretin karşıtı zihni korkaklıktır. Cesaret yoksa tehlikeli olarak algılanan inanç, fikir ve görüşler üzerinde düşünmekten korkulur. Kişisel tanımlar üzerinde tartışmalı fikirler tehdit olarak algılanır. Kişi inancını incelemeye karşı isteksizlik gösterir.[81]

Birey kendisini, inancına olan duygusal bağlılıkla tanımlayıp da bu inanç sorgulandığında içsel korku yaşar. Bu zihni korkaklığın ilk formudur. Hissedilen korku, kişiyi karşıt görüşten korkar hale getirir. Karşıt görüşü 'düşündüğünde' bilinçaltında onu yıkar, en zayıf hale getirir, böylece onu reddeder. Zihinsel olarak cesaretli olmanın bir diğer yolu, başkalarının reddetme korkusuyla baş edebilmedir. Çoğu kişi kendisini başkalarının bakış açısına göre değerlendirir ve onların onayından sonra kendilerini onaylarlar. Bu ise zihinsel korkaklığın bir diğer

[79] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 6-7.

[80] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 7.

[81] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 9, Gerald M. Nosich, *Eleştirel Düşünme Rehberi*, s.182.

formudur.[82] Eleştirel düşünebilme cesareti, tahrif edilmiş, eksik, yanlış ve yalan fikirleri tarafsız ve adil bir biçimde ele almayı sağlayacak anlayışı geliştirme demektir. Tehlikeli olarak algılanan fikirler ve görüşler üzerinde düşünmekten çekinmemektir.

3. *Empati*: Empati, hayali olarak rutin temelde kendisini başkalarının yerine koymak, böylece doğal olarak onu anlamaktır. Bu, kişinin diğer kişinin akıl yürütmesindeki bakış açısını doğru şekilde yeniden yapılandırmasını ve kendi dışındaki fikirleri, varsayımları ve ana maddeleri yeniden yapılandırmasını gerektirir. Bu özellik, geçmişte olduğuna inanılan ama aslında hatalı olunan durumları hatırlamayı, mevcut vakalar için benzer şekilde kandırıldığını düşünebilmeyi gerektirir. Zihinsel empatinin karşıtı, kendi merkezinde düşünmek olan zihni benmerkezciliktir. Benmerkezci düşüncenin diğer kişinin düşüncelerini, hissettiklerini ve duygularını anlayamaz. Ne yazık ki insan zihninin doğal hali budur. Bu bakış açısında kişinin dikkati kendi üzerinde yoğunlaşır. Acıları, istekleri, umutları ona en büyük baskıyı yapar. Diğerlerinin ihtiyaçları, onun kendi arzu ve ihtiyaçları karşısında çok ta önemli değildir. Problemleri ve soruları kendi bakış açısından farklı olarak düşünmekten acizdir. Bu durumda birey kendi bakış açısını değiştirmekte zorlanacaktır.[83]
4. *Bütünlük:* Entelektüel bütünlük, bireyin kendi disipline edilmiş düşüncesine ve diğer kişinin karşılayacağını düşündüğü aynı standarda sadık kalmaya çaba göstermesidir. Dürüst bir şekilde kişinin düşünce ve faaliyetlerindeki ayrılıkları ve tekrarları itiraf etmeyi gerektirir. Eleştirel düşüncede bütünlüğün karşıtı, zihnin durumu gerçek bir dürüstlükle ele almadığı entelektüel riyakârlıktır. Zihnin benmerkezci olması nedeniyle düşünce, çoğunlukla bilinçdışı zıtlıklar ve tutarsızlıklar tarafından belirlenir ve aklileştirilir. Birey düşüncesini gerekçelendirmeksizin karşıt bir şekilde davranırsa başkasına karşı adil olamaz. Riyakârlık haksızlığın bir şeklidir. Kişi düşünce ve davranışındaki zıtlık ve tutarsızlıklara karşı duyarlı olmaz ise, kendisine gerekçe bulamaz, diğer bakış açılarını tahrip etmiş olur.[84] İşte birey eleştirel düşünme özelliği sayesinde riyakârlıktan uzaklaşacak, söyledikleriyle yaptıkları birbirine uyacak, tutarsızlıklar karşısında duyarlı davranacaktır.
5. *Kararlılık*: Kişinin, yolu boyunca görevin yapısından kaynaklanan hayal kırıklığı ve zihni karmaşaya rağmen çalışma kararlılığı, entelektüel kararlılık ve azmi oluşturur. Karmaşık ve kolayca çözülemeyen problemler karşısında vazgeçmeme, sistematik ve dikkatli bir biçimde akıl

[82] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 10.

[83] R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 11, Gerald M. Nosich, *Eleştirel Düşünme Rehberi*, s.182.

[84] R. Paul ve L. Elder, Kritik Düşünce, s. 13.

yürütme ve sonuca ulaşma, kararlılık sahibinin özelliğidir. İlk izlenim ve basit cevaplar bulunmasına rağmen, mantıki prensibe bağlanmayı içermektedir. Kararlılığın karşıtı zihni tembelliktir ve zihni meydan okumayı gerektiren bir görevle karşılaştığında çabucak vazgeçmedir. Eğer diğer kişinin görüşü üzerinde çalışmaya istekli ve onu anlamaya çalışmadığında, onun kullandığı bilgiyi ve bu bilgiyi nasıl yorumladığını düşünmeyecektir. Onun inançlarına yakından bakma, bunları kendi inançlarıyla karşılaştırma yoluna gitmeyecektir. Böylece onun neyi başarmak istediğini, dünyayı nasıl gördüğünü anlamak, bakış açısını tarafsız bir biçimde değerlendirmek mümkün olmayacaktır.[85] Diğer kişinin kanaat ve yorumunu değerlendirirken adil davranma, onun inançlarını inceleyerek bireyin kendi yorum ve düşünceleriyle karşılaştırması, onun bakış açısını anlaması demektir.

6. *Akıl Yürütmede Güven*: Eleştirel düşünmede bireyin doğru ve tarafsız olmasının bir özelliği de akıl yürütmeye saygı duyma, gerçeği keşfetmek için araç olarak kanıtı ve akıl yürütmeyi değerlendirmesi demektir. Bu, kişinin daha üst düzeydeki ilgisine inanmaya dayalı olup, bu tür insanlar en genel anlamda akıl yürütmeyi benimseyerek insanları cesaretlendirir, kendi mantıki özelliklerini kullanarak sonuca varmaya özendirirler. Bunun temeli inançtır, kendi yaşamındaki derin zorluklara rağmen başkalarını buna cesaretlendirir, mantıki bir sonuca ulaşmaya yönlendirir. Net, açık, ilgili, mantıklı düşünerek, iyi gerekçe ve kanıtlar ortaya koyarak ikna edebilir. Kişi güven duyunca en uygun şekilde akıl yürütmeye yönelir. Akıl yürütme ile pek çok fikir önemli değer haline gelerek kişinin yaşamında merkeze oturur. Kısaca bir inancı ve pozisyonu kabul ya da reddetmek için yargılamada doğru akıl yürütmeyi temel kriter olarak almak, akıl yürütmeye güvenmek demektir.[86]

Akıl yürütmeye güvenin karşıtı, zihni güvensizliktir. Disipline olmamış, düşünce, iyi akıl yürütmeyi tehdit olarak algılar. Doğal olarak insanlar kendi düşüncelerini çok iyi şekilde analiz edemezler. Bu nedenle ona çok fazla güven duyma eğilimindedir. Oysa analiz edebilse kendi düşüncesinde pek çok problem görecek ve analiz etmediği düşünceyi daha az sahiplenecektir. Güven olmadan akıl yürütüldüğünde kendi inancı çürükte olsa doğruluğuna güvenecektir. Kişinin mantığına güveni ile tarafsız olma arasında doğrudan bir ilişki vardır. Birey mantığın önemine karşı kör ise, adil olamaz. Tarafsız olmak, daha önce düşünülmeyen akıl yürütmeleri ve mantıklı düşünmeyi, daha iyi, daha net mantıki bir

[85] R. Paul ve L. Elder, Kritik Düşünce, s. 15-16, Gerald M. Nosich, *Eleştirel Düşünme Rehberi*, s.182.

[86] R. Paul ve L. Elder, Kritik Düşünce, s. 16, Gerald M. Nosich, *Eleştirel Düşünme Rehberi*, s.182.

akıl yürütme ile karşılaşıldığında, kendi akıl yürütmesini bırakması anlamına gelmektedir.[87]

7. *Entelektüel Özerklik*: Bu, mantığın standartlarına bağlı kalarak düşünmek anlamına gelmektedir. Birey kendi düşüncesinden ziyade, diğer kişinin bakış açısını kritik etmeksizin konuyu düşünmesidir. Bu özelliğe sahip olanlar neye inanıp, neyi reddedeceğine karar verirken bir başkasına dayanmaz. Onlardan ancak mantıki kanıtlar verildiğinde etkilenirler. Kendi düşüncesini şekillendirirken başkalarının inançlarını pasif olarak kabul etmez, olayları ve durumları kendi açısından düşünür. Düşünce ve davranışlarının ilkelerini dikkatlice oluşturur. Böyle bir kişi bağımsız düşünebilmekle birlikte, inatçı, dik başlı ve önerilere tepkisiz değillerdir. Kendilerini gözlemleyerek, hatalarının farkına varabilmekte ama değerlerini de özgürce seçebilmektedirler.[88]

Bunun karşıtı, entelektüel uyum veya bağımlılıktır. Düşünce ve eylemlerinde uyumlu olduklarının farkında olmayan kitleler, çevrelerindekilerin değer ve inançlarını yansıtırlar. Kendileri için düşünme kriterine ve cesaretine sahip değildirler. Bunlar entelektüel olarak uyumlu kişilerdir. Kültürel değerleri eleştirmeksizin kabul edip uyumlu oldukları, düşünceleri kendileri için analiz etmedikleri sürece özgür olamazlar. Entelektüel özerkliğe sahip olamayan tarafsız olamaz. Bu şekilde 'uyumlu' olanlar, 'kabul gören' bakış açısı çerçevesinde düşünebilecektir ve böylece o anlayışın kölesi haline gelecektir.[89]

Sonuç olarak başkaları hakkında adil, tarafsız düşünebilme, içinde bulunulan grup, çevre ve düşünce topluluğundan gelen kanaat, anlayış ve davranışlar karşısında hakikati bulmak, eleştirel düşünme özelliklerine sahip olmakla elde edilebilecektir. Bunun içinde insan bilgisinin sınırlarının farkında olmalı, önyargılarını keşfetmeli, karşıt düşünceyi anlama azminde olmalı, onları cahillikle, yalancılıkla ya da sapkınlıkla suçlamadan önce tanımaya, bakış açılarını öğrenmeye çalışmalı ve çifte standarttan uzak durmalıdır.

3.2.Tartışmada Ölçü

Tartışma, anlayışı derinleştiren ve problem çözmeyi, karar almayı destekleyen bir avantaja sahip olduğu gibi, önemli meseleleri çözümsüz bırakan, sinirleri yıpratan ve düşmanlığa yol açan bir olumsuzluğa da sevkeden bir durumdur. Eleştirel düşünme niteliğine sahip bir kişi, yapacağı tartışmanın medeni bir şekilde yapılması, daha verimli ve anlamlı olması için şu adımlar takip edilebilir:[90]

87 R. Paul ve L. Elder, Kritik Düşünce, s. 17-18.

88 R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 19, Gerald M. Nosich, *Eleştirel Düşünme Rehberi*, s.183.

89 R. Paul ve L. Elder, *Kritik Düşünce*, s. 20.

90 V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.60-66.

1. *İyi bir hazırlık*: Konu hakkında kişi neler bildiğini düşünerek işe başlamalı ve bilgisini nasıl artırabileceğine karar vermelidir. Tartışmada dile getirilebilecek farklı bakış açıları anlamaya çalışılmalı, her birinin görece değeri düşünülmeli. Bu noktada çıkarımlar kesinleştirilmemeli, diğerlerinin sunacağı olgu ve yorumlara açık olunmalıdır.
2. *Mantıklı beklentiler oluşturma*: İnsanların kolay ve hızlı bir şekilde fikir değiştirmesi, özellikle uzun süredir taşıdıkları kanaatler söz konusu olduğunda çok nadirdir. Bu nedenle farklı fikirlerle karşılaşan insanlar kanıt duymak isterler. İşte kişi fikirlerinin sorgulanmasını beklemeli, karşılık verirken sevimli ve minnettar bir tutum takınmalıdır.
3. *Bencilliği ve kişisel gündemi terk etme*: Verimli bir tartışmada karşılıklı nezaket ve saygı ortamı olmalıdır. Bencillik ise diğerlerine karşı saygısız bir tutuma yol açar. Ayrıca diğer katılımcılardan hoşlanmama ya da bir bakış açısını aşırı sahiplenme gibi kişisel gündemler de kişisel saldırıya ve diğer görüşleri dinlemekte isteksizliğe neden olabilir.
4. *Katkı sunmalı ama hükmetmemeli*: Herkes fikirleriyle katkı sunduğunda, tartışmalar daha verimli olabilmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için konuşkan kişiler kendilerini biraz kısıtlamalı ve daha çekingen olanlar da paylaşmanın sorumluluğunu almalıdır.
5. *Dağınık üsluptan kaçınma*: Bir cümleye başlayıp başka bir cümleye geçme, sözcükleri mırıldanma, kötü telaffuz, anlamsız ifadelere yer verme gibi şeyler dağınıklık göstergesidir. Bunlar verilen mesajdan uzaklaştırır. Bunun için konuştuğunda kişi kendini dinlemeli, tartışma sırasında açıklık, doğruluk ve ifade tasarrufu amaçlanmalıdır.
6. *Aktif dinleme*: Katılımcılar birbirlerini dinlemediğinde tartışma seri bir monologa dönüşür. Her katılımcı diğerlerinin söylediklerini dikkate almaz, çünkü zihni beklemekten yorulmuştur. Zira zihin konuşmaktan daha hızlı çalışır. Dinlemek için çaba gösterilse bile konsantrasyon kaybedilebilir. Dikkati korumanın en iyi yolu, dikkat dağıtıcı şeylere karşı alarmda olmak ve onlara direnmektir. Konuşmacının zihnine girmeye, ne dediğini anlamaya ve onu daha önce söyledikleriyle bağlamaya çalışarak zihin göreve çağrılmalıdır.
7. *Bağrışma ve söz kesmeye direnme*: karşısındakine bağırma ve onun sözünü kesme, kaba ve saygısız bir davranış olduğu gibi çoğu durumda entelektüel güvensizliğin de göstergesidir. Eğer kişinin fikirleri mantıklı ise sesini yükseltip diğer insanları susturmasına gerek kalmaz. Diğer şahıs bunu yapsa bile, ona karşılık vermemek en iyi özgüven ve karakter göstergesidir.

Kısaca ifade etmek gerekirse, birey tartışmada zamanlamaya dikkatte ederek yüzleşmekten kaçınmamalı, tartışmayı ciddiye almalı, muhatap

küçümsenmemeli, aşırı genellemeci yaklaşımlardan uzak durmalı, konuya odaklanarak ilgisiz şeylere girmemelidir. Tartışmada muhatabın karakteri değil, fikir ve davranışları eleştirilmelidir. Çünkü karakteri değiştirmek zor, davranışı değiştirmek daha kolaydır. Muhatabın konuyu nasıl gördüğüne bakmalı ve empati yapılmalıdır. Sakin konuşmalı, bağırılmamalı, muhatap dinlenmelidir. Uzlaşmaya, kendi düşüncesini değiştirmeye açık olunmalıdır. Niyet okunmamalı, hataları kabul edip, davranışların sorumluluğu üstlenilmelidir. "Sözü dinleyip en güzeline uyanlar var ya, işte onlar Allah'ın hidayete erdirdiği kimselerdir. İşte onlar akıl sahiplerinin ta kendileridir." (Zümer 18) ayeti Müslümanca tartışmanın ölçüsü olmalı, bütün görüşleri inceleyerek en iyisini bulmaya çalışmak temel ilke olmalıdır.

3.3.Yargıya Varmada Ahlaki Ölçü

Yargılar, kanıt, değerlendirme ve dikkatli akıl yürütmeyle elde edilen sonuçlardır. Düşünmenin ürünü olan yargılar, hislerden farklı olarak rastgele ve bilinçsiz değillerdir. Diğer veriler gibi bir değerlendirme sonucu ortaya konulmuştur. Ancak yargıların değerlendirme ve akıl yürütmenin ürünü olmaları, onların değerini garanti etmez. İnsan kendisini bilerek ve bir gözlemci olarak algısını geliştirdiğinde hatalara karşı korunur. Sistemli bir şekilde meseleleri araştırmak ve açığa çıkarmak, düşünceyi önyargıdan ve ilk izlenimden kurtarır. Elde edilen kanıt değerlendirilerek anlam ve önemi belirlenir. Burada değerlendirmenin doğru ve geçerli olabilmesi için ortaya konulan kanıtlardaki çelişkilerin giderilmesi sözkonusudur.

Kesin bir yargıya varmadan önce elde bulunan kanıt ve iddiaları değerlendirmek, hatalı bir yargıya varmayı ve değerlendirme yapmayı önleyebilir. Hatalı değerlendirmelerden sakınmak için gerekli olan altı tür ayrım şunlardır:[91]

1. *Kişiyi fikirden ayırma*. Kişiyle fikri kolaylıkla karıştırılabilir. Kişinin arkadaşlarının, sevip imrendiklerinin ya da çevresindekilerin hatalarını görmezden gelip onlara karşı olumlu tutum takınırken karşıt ve muhaliflerininkini abartma eğilimde olup onlara olumsuz tavır alabilir. Oysa fikirlerin onları ortaya atan insanlarla eş anlamlı olmadığı bilinmektedir. Ayrıca imrenilen kişi hatalı olabileceği gibi, hor görülen insanlar haklı çıkabilirler.
2. *Söylenen şeyle nasıl söylendiğini ayırma*. Üslup ve içerik birbirinden farklı unsurlardır. En açık ve zarif ifadeli kişinin her zaman mantıklı ve doğru bir fikre sahip olduğu iddia edilemez. Bu nedenle düzgün ve akıcı yazan ve konuşan kimselerden etkilenmek doğal olsa da bu durum onların

[91] V. Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme,* s.324-325.

fikirlerinin mantıklı olduğunu göstermez.

3. *Belli bir düşünme şekliyle düşünülenlerin doğruluğunu ayırma*. İnsanların belli bir şekilde düşünmelerinin ve eylemde bulunmalarının arkasında yatan gerekçe ve güdülerin çokça yargılandığı görülmektedir. Bir fikrin mantıklı olup olmayışı, onu destekleyen kişinin sahip olduğu güdülere göre değil, gerçeklere uygunluğuna göredir.
4. *Kişiyle grubu/cemaati arasında ayrım*. Bireysel olarak kişi, grup veya cemaatten, bir veya daha fazla boyutta farklı olabilir. Bu nedenle bireyin özellikleri gruba/cemaate ve grubun/cemaatin özellikleri bireye atfedilmemelidir.
5. *Tercihle yargı arasında ayrım*. Tercihler kişisel zevkle ilgili olup tartışmaya açık değildir. Öte yandan yargı ve kanaatler olay ve teori yorumlarıyla ilgili olup tartışmaya açıktır. Dolayısıyla yargılar sorgulanabilir.
6. *Aşina, bilindik şeylerle doğruyu ayırma*. Aşina olunan, bilinen şeylere böyle olmayanlara göre daha az direnç gösterilir. Ama aşina olunan fikirlerin doğru olacağı anlamına gelmez. Bundan dolayı bir fikrin doğruluğu hakkında yargıda bulunurken aşina, bildik olup olmadığına takılmamak gerekir. Ele alınan ve değerlendirilmesi yapılan konularda sadece desteklenen değil her iki taraftan gelen görüşlere karşı açık olunmalıdır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Dini yorumlamada hatalı davranışlar, temel ilke, kriter ve değerlerin göz ardı edilmesi Müslümanlara arasında ayrışmaya, suçlamaya neden olmakta, hatta sapıklık ve küfürle birbirlerini itham etmeye kadar ileri gidilebilmektedir. Dinin tarihi tecrübesiyle gelenekte ortaya konulan tecrübe ve uygulamaları dinin kendisi gibi görme anlayışı, bu yanlış yorum ve değerlendirmelerin en önemli sebeplerindendir.

Dini grup, cemaat, düşünce oluşumları, ruhi-manevi hayatı önceleyen çevreler ve mezhepler, dinin tek bir hakiki yorumunun olduğu ve o yorumun da hayata geçirilmesinin gerekliliğinden hareketle içine kapanık, çatışmacı, öfkeli ve aynı zamanda sadece müntesip ve teslimiyetçi bir insan tipi yetiştirmektedirler. Bu dini eğilim ve gruplar birbirini dışlayarak, ötekileştirerek varlığını sürdürmekte, bir kimlik ve aidiyeti bu anlayışla oluşturmaktadır. Kendi iç sorunlarıyla yüzleşme ve kendini geliştirmeye engel olan bu durum asıl zararı kendi bünyesine vermektedir. Dine bağlılık adına şiddet, kin ve nefreti meşru görmek, doğru bilgiyle yüzleşmeyi engellemekte ve bu, gizli kapaklı, şeffaf olmayan bir şekilde yapılan yanlış ve çarpık din eğitimiyle gerçekleştirilmektedir.

Geçmişi doğru anlama, geçmiş birikimden sağlam bir gelecek inşa etme, eleştirel düşünceyi içselleştirmiş, duyduğu, gördüğü her şeyi hemen kabullenmeksizin eleştirel gözle değerlendirebilen hem kendisini hem de başkalarını doğru, adil ve insaf ölçüleriyle değerlendiren, merhamet sahibi olan bir bilgi toplumu, rasyonellik ve sürekli gelişimle olacaktır.

Ötekileştirme, hoşgörüsüzlük ve nefret söyleminin varlığı kabul edilmeli, öfkeli, çatışmacı, tepkisel, içine kapanık ve sorunlu insan varlığı problem olarak görülmeli ve din eğitimi buna çareler bulabilmelidir. Şekli dindarlığa, ötekileştirmeye karşı sosyal barışı sağlayan, ötekileştirici değil kucaklayıcı, engin bir hoşgörü ve tahammül, kuşatıcı bir tevazu, deruni bir dindarlık ve ahlakilik sergileyebilmek için şunlar önerilebilir:

1. Aynı dine mensup insanlar arasında düşünce, algı, yorum ve uygulama farklılığı doğal ve hatta kaçınılmaz bir durumdur.
2. Müslümanlar arasında din içi çoğulculuk ülke ve bölgesel anlamda hayati bir öneme sahip olup, kendi aralarındaki grup, cemaat ve mezhep farklılıklarını ikinci dereceye düşürerek bunları zenginleştirici bir unsur olarak görmek gerekir. Ayrıca ortak paydaları güçlendirici noktalara vurgu yapılmalıdır. Dini yorum farklılıkları bir risk ve tehlike olarak görülmemeli, durağanlık, tembellik ve statükoculuğa engel olabilecek bir potansiyel olarak algılanmalıdır.
3. Yorum farklılığından kaynaklanan tartışma durumunda, kişi, grup, yorum, anlayış ve davranışla ilgili bir yargıya varırken itidal elden bırakılmamalı, müsamaha anlayışı içerisinde ahlaki ölçülere bağlı kalınmalıdır.
4. Din eğitiminin amacı, bireyi şahsiyetsizliğe götüren her türlü baskıdan kurtararak kendi başına düşünebilme, kendi kararını verebilme özgürlüğüne ulaştırmaktır. İşte bireyi bütün yetenekleriyle geliştirerek toplumun bir üyesi yapma amacına uygun olarak yetiştirme yolunda, dini kabiliyetlere din eğitimi ve öğretimi çerçevesinde eleştirel düşünebilme özelliği kazandırılarak, yapılacak bu eğitim bilinçli, sorumlu ve kontrollü bir biçimde planlanmalıdır.
5. Toplumda duyulan, görülen ve çeşitli araçlarla yaygınlaştırılan her türlü görüş, fikir, anlayış ve davranışın bir eleştiri süzgecinden geçirilmeksizin kabul edilmesinin yanlışlığı sürekli vurgulanmalı, yaygın ve örgün din eğitimi sürecinde eleştirel düşünme ve bu düşünüş biçiminin özellikleri yoğun ve sürekli olarak işlenmelidir.
6. Eleştirel düşünebilme İnformal olarak toplumda öğretilebileceği gibi İlahiyat fakülteleri başta olmak üzere, İmam Hatip Liseleri ve Kur'an Kurslarında yapılan eğitimde formal olarak da böyle bir eğitimin verilmesi

araştırılmalı, yorum ve anlayış farklılığının önemine dikkat çekilerek birlikte yaşama, tahammül ve farklılıklara müsamaha gösterilmesi gerekliliği üzerinde durulmalıdır.

KAYNAKÇA

Aslan Adnan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi" İslami Araştırmalar Dergisi, sy. 2, 1998, s: 143-163.

Aslan İhsan, *İslam'da Eleştiri Kültürü*, Okur Akademi Yay. İstanbul, 2016

Arıcan Kazım, Kültürel/Dini Farklılık ve Ebu Hanife, Hece Yayınları, Ankara, 2015

Bardakoğlu Ali, İslam Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme, Kuramer Yay. İstanbul, 2017.

Bilgin Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yay. Ankara, 2007.

Cüceloğlu Doğan, İyi Düşün Doğru Karar Ver, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1993.

Demirel Özcan, Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Program Geliştirme, PegemA Yayıncılık, Ankara, 2004

Doğan D. Mehmet, Büyük Türkçe Sözlük, İz yay. İstanbul, 1996.

Emir Serap, **"**Eğitim Fakültesi Öğrencilerinin Eleştirel Düşünme Eğilimleri" Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi Sayı 17 (2012-1), 34-57.

İmam Gazali, İslam'da Müsamaha, (Çev. Süleyman Uludağ), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.

Kâtip Çelebi, Mizanü'l Hak Fi İhtiyari'l Ahak, (Haz. Orhan Şaik Gökyay), MEB yay. İstanbul 1993.

Kurnaz Ahmet, Eleştirel Düşünme Öğretimi Teknikleri, Eğitim Kitabevi, Konya, 2013.

MEB, *Dini Terimler Sözlüğü*, (Editör: Ahmet Nedim Serinsu), Meb Yay. Ankara, 2009.

Mevdudi Seyyid Ebu'l Ala, *Tarih boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, Pınar Yay. İstanbul, 1993.

Nosich Gerald M., Eleştirel Düşünme ve Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi, (Çev. Birsel Aybek), Anı Yay. Ankara, 2016.

Özcan Hanefi, Maturidi'de Dini Çoğulculuk, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.

Paul Richard, Linda Elder, Kritik Düşünce, (Çeviri editörleri A. Esra Aslan, Gamze Sart), Nobel yay. Ankara 2016

Ruggiero Vincent Ryan, Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber, (Çev. Çağdaş Dedeoğlu), Alfa Yay. İstanbul, 2017.

Yaran Cafer Sadık, Bilgelik Peşinde, Araştırma Yay. Ankara, 2002.

NASSLARIN ALGILANMASINDA YAŞANAN FIKHİ İHTİLAF ÖRNEKLERİ

Dr. Öğretim Üyesi Mehmet ÖZTÜRK
Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ozturkm23@hotmail.com.

GİRİŞ

İhtilaflar insanlığın başlangıcından itibaren kişiler ve toplumlar arasında var olagelmiştir. Bu ihtilaflar gerek günlük yaşamlarındaki sıradan olaylar hakkında gerekse inanç ve anlayış farklılıkları şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu farklılıklar ayet ve hadislerin anlaşılmasında da yaşanmıştır. Hayattayken ihtilafları çözen Hz. Peygamberin vefatı ile Müslümanlar arasında siyasi alanda olduğu gibi fikri bazda da çatışmalar zuhur etmiştir. Mezheplerin, sonrasında da ehl-i sünnet kavramının doğuşu da her fırkanın kendi fıkhî, itikadî, siyasi yorumlarını farklı değerlendirip, nassların yorumunda te'vile başvurmalarıyla birebir alakalıdır. Ameli, itikadî veya siyasi meselelerin temel konularında cumhur veya ehl-i sünnet[1] kavramının temayüz etmesi de her zaman için ortak bir aklın[2] devrede

[1] "Ehl-i sünnet ve-l cemaat ismindeki "sünnet" doğru inancı, "cemaat" tabiri ise ümmetin birlik ve bütünlüğünü ifade eder. Ehl-i sünnet, Müslümanlar arasında dinin ilke ve hükümlerini ortadan kaldırmayan farklı düşüncelerin, hoşgörüyle karşılanması gerektiğini farklı düşünceler taşısa da İslam'ın temel ilkelerini kabul eden herkesin Müslüman toplumunun bir parçası olduğunu savunmuş, ayrıştırıcı değil birleştirici bir tavır sergilemiştir." Koloğlu, Orhan Şener, *Kelam Tarihine Giriş,* Emin yay., Bursa, 2016, s. 98.

[2] "Çoğunluğun görüş ve anlayışının dindeki yeri ve önemi bizzat Hz. Peygamber (sav) tarafından belirlenmiştir. Hz. Peygamber (sav) ümmetinin hata üzerine birleşmeyeceğini (İbn Mace, 'Fiten', 8), Allah'ın rahmet elinin çoğunluk üzerinde olduğunu cennetin ortasına gitmek isteyenlerin topluluktan ayrılmaması gerektiğini (Tirmizi, 'Fiten', 7), ana omurgadan az da olsa ayrılanların İslam'ın ana dairesinden çıkmış sayılacaklarını (Buhari, 'Fiten', 2; Müslim, 'İmare', 53) buyurarak, temelini ashabın anlayışının oluşturduğu çoğunluğun görüşünün doğru olduğunu ve buna uyulması gerektiğini vurgulamıştır." Koloğlu, *a.g.e.,* s. 89.

olduğunu sadece ihtilaf etmek için değil doğruyu aramak için çaba sarf edildiğini göstermektedir.

Nassların anlaşılmasında oluşan fıkhi ihtilafları konu edineceğimiz çalışmamızda öncelikle "nas", "ihtilaf-hilaf" kavramlarını kısaca açıklayalım:

Nassın (النصّ) kelime olarak; (sözü sahibine kadar) yükseltmek, görünür hale getirmek, son radde gibi anlamları vardır.[3] Terim anlamı olarak da iki kullanımı vardır. Yaygın olanı "hüküm kaynağı olması yönüyle Kitap ve Sünnet ifadeleri, diğeri ise fıkıh usulünde kullanılan lafzın açıklık düzeyini belirtme manasıdır. Erken dönem fıkıh literatürü içinde Şeybani ve Şâfiî'nin eserlerinde bu kelimeye rastlanmıştır. Karşılığı genel olarak içtihad kelimesidir. "Mevridi nasta içtihada mesağ yoktur" şeklindeki nassın bulunduğu konularda içtihadın caiz olmadığı genel anlayışı, nasların büsbütün içtihada kapalı olduğu anlamında değil de nassın düzenlediği hususun nassa aykırı olacak bir şekilde alternatif bir düzenlemeye tâbi tutulmasının mümkün olmadığı anlamına gelir. Nitekim hemen bütün içtihadlar nas üzerinden yürütülür ve naslarla bağlantılıdır."[4] Ancak naslar delaleti kat'i denilen başka bir manaya hamledilmeyecek açıklıkta ise bu naslar içtihada, yoruma kapalıdır. Bunun delili; Allah'ın ve Resul'ünün hükmünün[5], sözünün üstüne söz söylemeyin[6] ve 'muhkem olan ûmmü'l kitap' kavramı[7] türünden Kur'ani hitaplardır.

Anlaşmazlık, aykırılık gibi anlamlara gelen "hilaf" ise6 فـلـاخ - فـلـاخـي kelimesinin masdarı şeklinde فـالـخ ve ةفـلـاخـم olarak gelir. Hilaf kelimesinin bizzat muhalefet anlamında kullanıldığı da vâkidir.[8] Genel itibarla bu iki masdar ihtilaf anlamında kullanılır. Kur'ân-ı Kerim'de "hilaf, muhalefet, ihtilaf" kelimeleri topluca incelediğinde genel olarak ayrılığa, anlaşmazlığa düşme anlamlarında kullanıldıkları söylenebilir. Ancak bu kelimelerin farklı kullanımları da mevcuttur. Mesela İsra 76 da "hilaf" kelimesi "sonra" anlamında kullanılmıştır.[9]İhtilaf kelimesinin l

---

[3] İbni Manzur, Cemaleddin Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, Dâru's-Sadr, Beyrut, 1990, 7/97; Firuzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed, *el-Kamusu'l-Muhit ve'l-Kabusu'l-Vasit*, Daru'L Marife, 2005, s. 817.

[4] Apaydın, Yunus, "Nas" mad., *T.D.V.İ.*, XXXII, 391.

[5] وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ"Allah ve Resûl'ü bir iş hakkında hüküm verdiklerinde, hiçbir inanmış erkek ve kadın için kendi işleri hakkında tercihte bulunma hakları yoktur." (Ahzab, 36/33.

[6] يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ "Ey iman edenler! Allah'ın ve Peygamberi'nin önüne (beşerî düşünce ve yorumlarınızla, değerlendirmelerinizle) geçmeyin. Allah'a karşı takvalı olun. Şüphesiz, Allah hakkıyla işitendir, bilendir." (Hucurat, 49/1)

[7] هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ "O, sana Kitab'ı indirendir. O Kur'an'ın bazı âyetleri muhkemdir, (işte) onlar kitabın anasıdır. Diğer ayetleri de müteşabihtir. (Ali İmran, 3/7)

[8] " فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ رَسُولِ اللهِ " "Allah'ın Resulüne muhalefet etmek için geri kalanlar (sefere çıkmayıp) oturmaları ile sevindiler" (Tevbe 81)

[9] وَإِذًا لاَّ يَلْبَثُونَ خِلاَفَكَ إِلاَّ قَلِيلاً (İsra 76) "O takdirde, senin ardından, senden sonra kendileri de fazla kalamazlar."

ügati manalarında farklı söylemler de mevcuttur. Mesela lugavi manası ittifak edememe olarak belirtilen ihtilafın, bir delil üzere bina edilen farklılıklar için, hilafın ise herhangi bir delil olmadan ortaya çıkan uyuşmazlıklarda kullanıldığı ifade edilir. Ayrıca ihtilafın; niza, münakaşa gibi kavramlarla aynı olmadığı da göz önünde bulundurulmalıdır.[10]

Bu bilgilere göre şunu söyleyebiliriz; ihtilaf, esas itibariyle karşıt görüşlü insanlar arasında hakikatin tespiti ya da temelsiz iddiaları geçersiz kılmak amacıyla yapılırsa bunda bir sorun görülmemektedir. Fakihler de zaten delaleti ve sübutu kati olan veya mevridi nass olan yerde değil, delaleti ve subuti zanni meselelerde, içtihada ihtiyaç duyulan hukukun yürürlüğü esasıyla ihtilaf etmişler ve halis niyetle hareket edip görüşlerini belirtmişlerdir. Buna ilaveten Hakla batılı karıştırıp bile bile hakkı gizlememe,[11] güce göre konumlanıp hakikatı tağyir ve tahrif etmeme adına ashab-ı kehf misali muhalefet de şer'an matlub olan ihtilaf çeşitlerindendir diyebiliriz.

İHTİLAF KAVRAMININ KONU EDİLDİĞİ NASLAR

Kaynağı itibariyle Allah kelamında ihtilafa medar bir nokta yoktur. Kur'an bizatihi ihtilafların giderilmesi için bir sigortadır[12] çünkü o koruma altında olan bir kitaptır.[13] Ancak insanlar, yorum/tevil vasıtasıyla Onun ayetleri ve manaları üzerinde kelimeleri bağlamından tahrif[14] suretiyle ihtilaf oluşturabilirler. "Kitap hususunda ihtilafa düşenlerin" tahrife yönelik ayrılıkçı söylemleriyle, iyi niyetli görüş ayrılıklarının tefrik edilmesi gerekmektedir. Nasslar hakkında İhtilaf edilir mi edilmez mi? İhtilaf edilirse sınırı nedir? Belirlenmesi gerekmektedir. Aksi takdirde dün ve bugün Müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilaflar bir ayette belirtildiği üzere[15] enerji kaybına, olumsuzluklara neden olur.

Biyolojik açıdan varlıklarını sürdürebilmede birbirlerine ihtiyacı olan insanlar, başlangıçta tek bir topluluk[16] ve çok farklı olmayan amaçlar etrafında kümeleniyor iken, ihtiyaçları ve çıkarlarının yelpazesi ayrıştıkça insanlar arasında

---

[10] Tahânevi, Muhammed Ali, *Keşşâfu Istılahatu'l Funûn ve'l-Ulûm,* Tahkik: Refik el-Acem, Mektebetu Lübnan, 1996, 1,117.

[11] وَلَا تَلْبِسُواْ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُواْ الْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ "Hakkı batılla karıştırıp da bile bile hakkı gizlemeyin. "(Bakara 2/42)

[12] وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

[13] إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ "Bu Kur'an'ı gerçekten biz indirdik ve onu koruyacak olan da biziz." (Hicr 15/9)

[14] يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ "Kelimeleri bağlamlarından arındırıp tahrif edip, emrolundukları hakikatlerden nasiptar olmayı da bıraktılar" (Maide 5/13)

[15] وَلَا تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ "Ayrılığa, anlaşmazlığa düşmeyin aksi takdirde zayıf düşersiniz kuvvetiniz, rüzgarınız elden gider" (Enfal 8/46)

[16] وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ "İnsanlar ancak bir tek ümmet idi; sonra ayrılığa düştüler. Eğer Rabbinden bir söz (hükme bağlanıp) geçmemiş olsaydı, elbette ihtilâfa düştükleri şey hakkında hüküm verilirdi de (iş) bitmiş olurdu." (Yunus 19/10)

görülen ihtilaflar da giderek artmıştır. Fikri bazdaki ihtilafların kaynağı olarak nasslar hakkında da baş gösteren bu ayrışmaları önlemek için ilahi kitaplar[17] ve peygamberler[18] gönderilmişse de ihtilaflar devam etmiştir[19].

İhtilafın konu edildiği ayetleri incelediğimizde ihtilafa yol açan sebeplerin de ayetlerde yer yer verildiğini görebilmekteyiz. Mesela Bakara 176 da geçen إِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ "Kitap hususunda ihtilafa düşenler, elbette derin bir ayrılık içindedirler" ibaresinde, Kur'an-ı Kerîm'deki hakikatleri tespit ve beyan için yapılan ilmî çalışmalar esnasında ortaya çıkan görüş ayrılıkları, içtihat farklılıkları konu edilmemiş, bilakis farklı çıkarlar ve bağnazlıklar sebebiyle ihtilaf edenlerin derin bir ayrılık içerisinde oldukları anlatılmıştır.

İhtilafların sebepleri olarak yine nassların sunduğu[20] hakikatlere göre insanlar; "Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, içlerindeki kıskançlıktan ötürü anlaşmazlığa düşmüşler"[21] ve "aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ihtilaf yaşamışlardır."[22]

Yine nasslardan anladığımız kadarıyla fikri ihtilafların bir kaynağı olarak İsrailoğulları üzerinden verilen[23] örnekte; barınma ve rızık problemi olmayan kavim, bilgi sahibi olduktan sonra bu bilgi üzerinde halis niyetle epistemolojik, hermonotik, entelektüel, ideal veya içtihadi kaygılarla değil de sübjektif tutkular[24] nedeniyle ihtilaf yaşayan insan karakterleri olarak tanıtılıyor. Ayette vurgulanan

---

17 ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ "…. Sonra dönüşünüz yalnızca banadır. Ayrılığa düştüğünüz şeyler hakkında aranızda ben hükmedeceğim." (Alî İmrân 3/55)

18 وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ "Biz bu Kitab'ı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik." (Nahl 16/64)

19 فَاخْتَلَفَ الْأَحْزَابُ مِن بَيْنِهِمْ "Sonra gruplar kendi aralarında ayrılığa düştüler." (Meryem 19/37)

20 إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ "Doğrusu bu Kur'an, İsrailoğulları'na, hakkında ihtilaf edegeldikleri şeylerin ekserisini anlatmaktadır." (Neml 27/76)

21 كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاء إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ "İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberleri gönderdi. İnsanlar arasında, anlaşmazlığa düştükleri hususlarda hüküm vermeleri için, onlarla beraber hak yolu gösteren kitapları da gönderdi. Ancak kendilerine kitap verilenler, apaçık deliller geldikten sonra, aralarındaki kıskançlıktan ötürü dinde anlaşmazlığa düştüler. Bunun üzerine Allah iman edenlere, üzerinde ihtilafa düştükleri gerçeği izniyle gösterdi. Allah dilediğini doğru yola iletir." (Bakara 2/213)

22 إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّهِ الإِسْلاَمُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ إِلَّا مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ "Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler" (Alî İmrân 3/19)

23 وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأَ صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُواْ حَتَّى جَاءهُمُ الْعِلْمُ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُواْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ "Andolsun, biz İsrailoğullarını çok güzel bir yurda yerleştirdik ve onlara temiz rızıklar verdik. Kendilerine bilgi gelinceye kadar ayrılığa düşmediler. Şüphesiz ki, ayrılığa düşmüş oldukları şeyler hakkında Rabbin kıyamet günü aralarında hükmünü verecektir." (Yunus 10/93)

24 إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ "Kendilerine gelmiş kesin bir delil olmaksızın, Allah'ın âyetleri hakkında münakaşa edenler var ya, hiç şüphe yok ki, onların kalplerinde, asla yetişemeyecekleri bir büyüklük hevesinden başka bir şey yoktur." (Mü'min 40/56)

barınma ve rızık problemi olmayışın da yine 'fikir temelli ihtilafların kaynağı olarak temel gereksinimlerini karşılama derdi olmayan insanların, bilgi edindikçe, bu bilgileri kapital odaklı tefrikalar uğrunda kullanabilecekleri ima edilmektedir' şeklinde yorumlayabiliriz.

Bir başka ihtilaf sebebi de kalplerinde sapma, kayma, batıla meyil olanların fitne çıkarma amaçlı yoruma gitmeleridir. Ama ilimde derinleşenler, zihinleri karıştırmak için tevile başvuranlar, sapkın düşüncelere sahip olup bunu insanlara empoze edenler gibi değildir. Bu ayırım da yine nasslarda yapılmıştır.[25] Bilgisi olup bunu fitne amaçlı kullanma ihtilaflara yol açtığı gibi bilgi azlığı da ihtilafların başka bir kaynağı olarak Kur'an'da zikredilmiştir.[26]

Tefekkürü, tedebbürü bilgiyi ön planda tutan bir düşünce atmosferinde ihtilafların olması kaçınılmazdır. Cenab-ı Hakk bile zatı hakkında ihtilaf edenleri[27] görmezden gelmemiş, ihtilafa konu olan meseleleri de cevapsız bırakmamış çeşitli ayetlerde gerekli karşılıklarla zikretmiştir.[28] İhtilafsız bir medeniyet tasavvuru, orta çağ kilise zihniyeti misali düşünce formlarının dinamizmini kaybetmesi veya dogmatizm sonucu ortaya çıkan zihin tutulması kabul edilemez olgulardır. Fıkhi mevzularda da her mesele icma ile halledilmemiş bilakis üzerinde icmaya varılan mevzular azınlıkta kalmıştır.

Bilmek ve galip gelmek sorunsuz yaşam sürmek anlamına gelmemektedir. İlmin kapısı olarak bilinen ve girdiği her savaştan galip çıkan Hz. Ali bu ilmi ve galibiyeti vesilesiyle sorunsuz bir yaşam sürmemiş bu galibiyetleri sonrasında makusen mütenasip olarak ihtilafların odak noktası olmuştur. Mesela Cemel, Sıffin olayları gibi siyasi karışıklıklar yüzünden ihtilaf yaşayan Hz. Ali, Sıffin'den sonra Harura'da [29] إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ nassını temelsiz bir mantıkla yanlış yorumlayan haricilerle ihtilaf yaşamıştır. Onlara İbni Abbas'ı gönderirken, Kur'an ayetlerinin,

---

[25] هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاء الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاء تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الأَلْبَابِ

"O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihtir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar." (Ali İmran 3/7)

[26] وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا "Hakkında bilgin olmayan alanlarda konuşma, Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme çünkü kulak, göz ve kalb, bunların hepsi ondan sorumludur. (İsra 17/36)

[27] أَفِي اللّهِ شَكٌّ Allah hakkında mı şüphedesiniz? (İbrahim 14/10)

[28] Verilebilecek çokça örnekten birkaç tanesini zikredelim: شَهِدَ اللّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِمَاً بِالْقِسْطِ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ"Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilâh yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilâh yoktur." (Ali İmran 18) سُبْحَانَ اللّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ "Allah, müşriklerin iddialarından beridir ve yücedir." (Haşr 59/23) فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ "Öyleyse bize apaçık bir delil getirin" (İbrahim 10/14)

[29] Yusuf, 12/67 "Hüküm ancak Allah'ındır."

hadislere göre daha çok yoruma açık olduğunu, onlara farklı anlaşılmalara uygun olan ayetlerle değil hadislerle delil getirmesini öğütlemiştir.[30] Hadisler, ayetlere nazaran daha detaylı bilgiler verdikleri için sübjektif yorumun alanını sınırlar ancak hadislerin sübut ve delaletinin zanniliği, onların anlaşılması ve tevilinde etkili olmuş dolayısıyla hadisler ihtilafı tamamen izale eden bir unsur olmamıştır. Zaten ihtilafların tamamen yok olması da meselenin doğasına aykırıdır. Bu meyanda "ümmetin ihtilafının rahmet olduğu" şeklinde meşhur bir rivayet mevcuttur. Hadis alimlerinin bazıları bu rivayet için munkatı, mürsel, zayıf, aslı vardır gibi değerlendirmeler yapsa da çoğu senedi açısından bu rivayetin sahih olmadığını ifade ederler.[31] Ancak içerdiği anlamın doğruluğunu ilim çevrelerinin çoğu kabul eder.

Burada söz konusu olan ihtilaf doğruyu bulma yolunda birbirlerinin tekmil ve ıslahı için yapılan çabaların neticesi olan *müspet ihtilaftır*. Fakihlerin ihtilaf alanı da burasıdır. Hadiste geçen "Bir müçtehit, içtihat eder ve içtihadında isabet ederse iki sevap; hata ederse bir sevap kazanır."[32] İbaresi de yine doğruyu arayan ve eşyanın doğası gereği herkesin aynı sonucu elde edemeyeceği bir yolda, fikir çeşitliliğini, sorunlara farklı çözüm tekliflerini ifade eden hatalı veya isabetli yorum farklılıklarının bir nevi cevazıdır.

Ademoğlunun fıtratına yerleştirilmiş bir vakıaya İslam karşı çıkmaz. Bununla birlikte fakihlerin ya da müçtehitlerin, hakikati aramayı bırakıp tahripkâr, garazkâr, nefsani bir şekilde birbirleriyle uğraşma, her daim isabetli ve doğru olma ayrıcalıkları da yoktur. Umumun onayını genel bir noktada birleştirecek bir metodla hareket etmeleri gerekmektedir. İhtilafın olduğu tefrikanın olmadığı, mezheplerin olduğu ancak mezhepçiliğin olmadığı, hıyanet, taassub, bilgi kıtlığı, ırkçılığın araya girmediği görüş ayrılıkları varsa işte o zaman ihtilaf, rahmet olur.

"Olan ve olması gereken" dengesi çoğu konuda sağlanamadığı gibi ihtilaf ahlakı alanında da sağlanamamıştır. Müminlerin ancak kardeş olduğu[33] gerçeğine rağmen Müslümanlar bu kardeşliği, herkesin cem olması gereken mekân olan camide bile tam olarak gerçekleştirememiştir. Bazı bölgelerde şunların camisi bunların camisi söylemine gidilirken bazı camilerde ise sadece kendi gibi düşünmediğinden dolayı 'öteki' gördüğü Müslüman ile aynı safta namaza durmaktan imtina eden insanlar çıkmıştır. Oysa nasslar bunu nefyediyor.

İçtihat farklılıkları bir mezhep mensubunun diğer mezhep mensubunun

[30] İbni Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kübra,* Leiden, 1325, VI, 339.

[31] Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ Ve Müzîlü'l-İlbâs,* el-Mektebetu'l Asriyye, s. 49.

[32] Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Camiu's-Sahih el-Müsned min Hadisi Rasulillahi ve Sünenihi ve Eyyamihi,* I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981. İ'tisam, 21; Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, (ö. 268/881) *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, Akdiyye, 15

[33] " إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ " Hucurat, 49/10.

arkasında namaz kılmamasıyla, karşılıklı nahoş ithamlarıyla sonuçlanıyorsa orada tefrika var demektir. Bu lokal bazda avam arasında olabilir ancak "bir konuda ihtilafa düşerseniz onu Allah'a Resulüne arz edin"[34] nassını bilen müçtehidler arasında bu ihtilafların yaşanma lüksü yoktur. Düşünce cihadını deruhte edecek müçtehid kıtlığının yaşandığı günümüzde, ihtilafların çözümü için konunun her yönden uzmanlarının katılacağı konsensüse, şûraya dayalı belki ümmetin bütün unsurlarının tamamen katılıp benimsemediği ancak genel kabulü deruhte edecek ulema heyeti tarafından bir içtihad komitesi tesis edilebilir.

FUKAHANIN İHTİLAF SEBEPLERİ ve NASLARA DAYALI FIKHİ İHTİLAF ÖRNEKLERİ

1- Anlayış Farklılıkları:

Nasların farklı anlaşılmalarının sebepleri çeşitlidir. Bunların başında anlayış farklılığını zikredebiliriz. Allah'ın kelamını anlama noktasında bilgi sahibi olanların kavrayışına değinen ayette[35] herkesin aynı anlayış seviyesinde olmadığı vurgulanır. İlimde selahiyetli olanların değerlendirmelerinin daha tutarlı olduğuna vurgu yapan ayette[36], olayların iç yüzünü herkesin aynı ölçüde değerlendiremeyeceğini anlarız. Her bilenin fevkinde bir bilenin olması,[37] ölçüsü dahilinde farklı değerlendirmeler yapılabileceği sonucunu da doğurur.

Anlayış farkından kaynaklanan ihtilaflar hüküm istinbatında oluşabileceği gibi yargı alanında da yaşanabilir. Buna örnek olarak Hz. Davud ve Hz. Süleyman'ın verdiği hükümleri zikredebiliriz. Bir koyun sürüsünün ekin sahibi birinin tarlasına gece vakti istemeden verdiği zarar hususunda Hz. Davud ve Hz. Süleyman farklı hükümler vermiş neticede Hz. Süleyman'ın verdiği hüküm daha sahih görülürken Hz. Davud da verdiği hükümden dolayı kınanmamıştır.[38]

Kur'an'ın evvel emirdeki müfessirleri yine Kur'an ayetleri ve Hz. Peygamber'in beyanlarıdır yani naslardır. Bu iki otorite olmasaydı vahyin gelişine tanıklık eden, hadisleri sonraki nesillere aktaran sahabeden (r.a.) bile nasları yanlış

---

[34] "فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ" Nisa 4/59 .

[35] وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ "Bu misalleri biz insanlar için vermekteyiz. Onları ancak alimler akleder." (Ankebut 29/43)

[36] وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ "Eğer onu Resule ve içlerinden yetki sahibi kimselere arz etselerdi elbette bunlardan, onu değerlendirip hüküm çıkarabilecek nitelikte olanları onu anlayıp bilirlerdi." (Nisa 4/83)

[37] وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ "Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır" (Yusuf 12/76)

[38] İlgili ayetler için bkz. وَدَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ "Dâvûd ile Süleyman'ı da hatırla. Hani bir ekin tarlası hakkında hüküm veriyorlardı. Çünkü halkın koyunları o ekine girmişti. Biz de hükümlerine şahit olmuştuk." (Enbiya 21/78) فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ "Biz hüküm vermeyi Süleyman'a kavratmıştık ve her birine hikmet ve ilim vermişdik. Dâvud'la beraber tesbih eden (etsinler diye) dağları ve kuşları emrine verdik. Ve bunları yapan, biz idik." (Enbiya 21/79)

yorumlayanlar çıkabilirdi. Mesela "…fecrin beyaz ipliği, siyah ipliğinden sizce ayrılıncaya kadar yiyin, için sonra da ertesi akşama kadar orucu tamamlayın…"[39] ayeti nazil olduğunda sahabilerden bazıları ayaklarına siyah ve beyaz iplik bağlarken bazıları da yastıkların altına siyah ve beyaz iplikler saklayıp[40] vakit tayini konusundaki mecazi ifadeyi algılayamamışlardı.

Beni Kureyza'daki namazın tehiri meselesinde de sahabe arasında bir ihtilaf ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber, sancağı *Hz. Ali'ye* tevdi edip Beni Kureyza'ya bazı sahabileri öncü birlik olarak gönderdiğinde[41] "Beni Kurayza'ya varıncaya dek ikindi namazını kılmayın" buyurmuştu. Bir kısım sahabi hitabın umumuna uyarak vakit çıkmış olsa bile ikindi namazının kılınamayacağı içtihadında bulunurken diğer bazıları hitabın umumundan yola çıkıp burada kasıt bir an önce orada bulunmaktır, diyerek namazlarını yolda eda etmişlerdir. Bu olay Hz. Peygamber'e anlatıldığında, içtihad eden iki gruba da olumsuz bir şey dememiştir.[42] Bu meseleyi, "Hükmeden, içtihadda bulunur ve içtihadında isabet ederse iki ecir, hata ederse bir ecir vardır"[43] hadisinin şümulünde ihtilafa dayalı anlayış farklılıkları olarak değerlendirebiliriz.

Buna benzer bir olayda yine "Yolculuğa çıkan iki sahabinin, yolda namaz vakti girince yanlarında da su bulunmayınca teyemmüm edip namazlarını kılmaları, namazın vakti çıkmadan su bulunca sahabilerden birinin abdest alıp o namazı kılması diğerinin ise namazını tekrardan kılmaması üzerine olay daha sonra Hz. Peygamber'e arz edildiğinde, Hz. Peygamber namazı tekrar kılmayan sahabiye isabet ettiğini teyemmümün yeterli olduğunu, namazının geçerli olduğunu; abdest alıp namazını yeniden kılan sahabinin ise iki kere sevap kazandığını buyurup, ihtilafa dayalı iki görüşü de sahabilerin kavrayış farklılıklarını göz önünde bulundurarak iyi niyetlerine binaen hoş görmüştür.[44]

2. Kıraat Farklılıkları ile İlgili İhtilaf

Kıraat farklılıklarındaki ihtilafların bir kısmı ayetlerde mana zenginliği, farklı yorumlamalar doğurmuş bunun neticesinde farklı kıraatlar tefsir ilmine katkı sağladığı gibi fıkhi hükümlere de kaynaklık teşkil etmiştir. Mesela Bakara sûresi 222. Ayette "…hayız halindeki kadınlardan uzak durun ve temizlenınceye

[39] Bakara 2/187.

[40] Buhâri, Tefsir, 2.

[41] İbn Sa'd, a.g.e., II,74.

[42] Buhâri, Salatu'l-Havf, 5.

[43] Buhârî, el-İ'tisâm, 21; Müslim, Akdiye, 15.

[44] Bkz; Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, *Sünenü'l-Kübrâ,* thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bündârî, Ebû'Abdullâh Seyyîd b. Kesrevî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, Hayz, 28; Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen (Sünenu Ebî Davud),* Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Tahâret, 128.

kadar onlara yaklaşmayın…" şeklinde tahfifle geçen حَتَّي يَطْهُرْنَ kelimesi başka bir kıraatta teşdid ile şeddeli bir şekilde حَتَّي يَطَّهَّرْنَ olarak geçmektedir. Buna göre ilk kıraatte mana "Temizlenmedikçe ya da temizleninceye kadar" olurken diğerinde "iyice temizlendikten sonra" diye yorumlanmış ve hayız sona erdikten sonra ilişki yasağının ne zaman ortadan kalkacağı hususunda farklı hükümler belirmiştir. Kanama sonlanıncaya dek temasın yasak olduğunda ittifak edilirken kanama sona erdiğinde içinde bulunulan vakit itibariyle birleşmenin câiz olabilmesi için gusül abdesti gerekir mi? Gerekmez mi? diye ihtilaf edilmiştir. Konuyu açacak olursak bu meseledeki ihtilaf noktası; hayız kanının azami süresi (Hanefilere göre on, Şafiilere göre on beş gün) sonunda kanın kesilmesinden dolayı gusletmeden evvel kişi hanımı ile ilişkiye girmek isterse, gusül şart mıdır? Meselesidir. Kıraattaki tahfifi göz önünde bulunduran İmam Şafiî bu nassı, "temizleninceye kadar" yani gusledinceye dek (ya da su problemi varsa teyemmüm edinceye dek) kadınlarla ilişkiye girmeyin şeklinde yorumlar. Ebu Hanife ise "on günden daha önce kadın temizlenecek olursa gusletmedikçe ya da kan kesilmiş şekliyle tam bir namaz vakti geçmediği sürece kocasına helâl olmaz. Şayet hayızın azami süresi olan on gün sonunda temizlenecek olursa gusletmeyecek olsa dahi kocasına helâl olur." Şeklinde yorumlamıştır.[45]

3. Hadislerin Subûtu Hakkındaki Şüpheler

Fakihlerden birinin zayıf bulduğu hadisi bir diğer fakih verdiği hükme delil olarak kabul edebilmektedir. Bu da fukaha arasında ihtilafa neden olmaktadır. Bu konuyla alakalı verilebilecek çok sayıda misalden, sabah namazında kunut okumayla ilgili olanını verelim. Hz. Peygamber, Mekke müşriklerinin elinde bulunan Velid b. Velid, Seleme b Hişam, İyaş b. Rebia ve diğer güçsüzlerin kurtulmaları için uzun süre sabah namazlarında rükûdan doğrulduktan sonra kunut duasında bulundu.[46] Aynı yönde gelen benzer rivayetleri incelediğimizde bazen akşam, bazen yatsı namazının son rekatında rükûdan doğrulduktan sonra da Hz. Peygamber'in kunut okuyarak mazlumlara dua ettiğini görmekteyiz.[47] Hz. Peygamber'in Bi'r-i Maûne ve Recî' olaylarından sonra Zekvân, Ri'l, Benî Lihyân, Usayye gibi kabilelerin hatta bazı müşriklerin isimlerini de anarak namazda kunutta bulunarak beddua ettiği[48] Bunu bir ay kadar yaptığı sonra terk ettiği hadis rivayetlerinde geçmektedir.[49]

---

[45] Taberî, Muhammed b. İbn Cerir, *Camiu'l-Beyan An Te'vili Âyi'l-Kur'an,* Daru'l-İhya, Beyrut, try., II, s. 461; Vehbe Zuhayli, *et-Tefsirü'l-Münir,* Risale Yayınları, İst., I, 556.

[46] Buhârî, "Ezân", 128, "Cihad", 98.

[47] Buhârî, Daavât, 58.

[48] Müslim, Mesacid, 308; Ebû Dâvud, Salât 345.

[49] Buhârî, "Vitir", 7, "Cizye" 8, "Cenaiz" 41; Müslim, Mesacid, 297-307; Ebû Dâvud, Salât 345; Nesâi,

Bu ve benzeri rivayetlerden yola çıkan fukaha, çeşitli içtihatlarda bulunarak farklı hükümler çıkarmışlardır. Kunutun meşruluğu hususunda ittifak içinde bulunan fukaha onun hükmü ve namazların hangisinde ve neresinde kunut okunacağı hakkında ihtilaf etmiştir. Ebu Hanife kunutu vacip görüp yerinin vitir namazının son rekâtı olduğunu savunur, Ahmed b. Hanbel de vitrin son rekâtı hususunda onunla aynı görüştedir. Ancak İ. Şafii sabah namazının son rekatında rükûdan sonra ve ramazanın son yarısındaki vitirlerin son rekatında, İ. Malik ise sadece sabah namazının farzının son rekatında kunut yapılabileceğini savunurlar. Ayrıca Hanefiler kunutun rükûdan önce Şafii ve Hanbeliler ise rükûdan sonra yapılacağını, Malikiler ise her iki durumda yapılabileceğini savunurlar. Felaket anlarında ve sıkıntılı zamanlarda sabah ve yatsı namazlarından sonra kunut duasınının okunmasının meşruluğunda fukahanın cumhuru ittifak halindedir. Bazı fakihler kunutun sadece böyle vakitlere ve belli bir süreye mahsus olduğunu söylerken bazıları sabah namazında bu ameliyenin daimî olduğuna hükmetmişlerdir.[50] *Fukaha bu hükümleri verirken, hadislerin sübutunda duydukları şüpheler ve hadisleri algılamadaki yorum farklılıkları ile hadis alanındaki bazı teknik sebeplerden dolayı ihtilaf yaşamışlardır.*

Hz. Peygamber'den varid olan farklı uygulamalar ve fukahanın buna dair hadis rivayetlerini değerlendirmesi çok keskin ve net çizgilerle ayrılmak zorunda değildir. Mesala Hz. Peygamber hayattayken vitir namazının vakti ile alakalı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in aynı mesele ile ilgili iki farklı algı ve buna bağlı tutum içerisinde olduklarını ve Hz. Peygamber'in bu iki görüşü de olumlayan beyanatını aktarmakta fayda vardır. "Cabir b. Abdullah aktarıyor: Resulullah (s.a.v.) Hz. Ebû Bekir'e (r.a.): 'Vitri hangi vakitte kılarsın?' diye sordu. O da 'Gecenin evvelinde yatsıdan sonra' diye cevapladı. Hz. Peygamber: "Ey Ömer, ya sen ne zaman kılarsın?" diye sordu. O da "Gecenin sonunda!" diyerek cevapladı. Hz. Peygamber de: "Ey Ebû Bekir! Sen (işini) sağlama almışsın! Sana gelince Ey Ömer, sen de kuvveti tutmuş almışsın (zor olanı seçmişsin)." Buyurdular.[51]

İftitah, 116.

[50] Şevkani, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî, *Neylü'l Evtar min Esrari Munteka'l Ahbar,* Daru İbn-i Cevzi, Riyad, 2006, II, 385-390; Cevziyye, İbn'l-Kayyım, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr, *Za'dul Mead,* Dâru'l-Âsıme, Riyad, 1423, I, 273; İbn Abidin, Muhammed b. Muhammed Emin ed-Dımaşkî, *Haşiyetü Reddi'l-Muhtar ale'd-Dürri'l-Muhtar Şerhi Tenviri'l-Ebsar fi Fıkhi Mezhebi'l-İmam Ebi Hanife,* ter. Ahmed Davudoğlu, Şamil Yayınevi, İstanbul, 1982, I, 447-450.

[51] Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* Daru İhyai Turasu'l Arabi, 13912 nolu rivayet; İbn Mace, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-ü İbn Mâce,* I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, Kitabu İkametussalati ve-ssünneti fiha, Babu ma cae fil vitri, I, 1202. Hadisin sıhhatı için bkz. حدثنا أبو داود سليمان بن توبة حدثنا يحيى بن أبي بكير حدثنا زائدة عن عبد الله بن محمد بن عقيل عن جابر بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر أي حين توتر قال أول الليل بعد العتمة قال فأنت يا عمر فقال آخر الليل فقال النبي صلى الله عليه وسلم أما أنت يا أبا بكرفأخذت بالوثقى وأما أنت يا عمر فأخذت بالقوة اسناده حسن و في الرواية الثانية اسناده صحيح ورجاله ثقات: في الزواءد

4. Deliller Arası Tearuz

Fıkhın asıl kaynağı olan nasslar arasında, vasıf bakımından aynı seviyedeki deliller arasında tearuz gibi görünen durumlar olması halinde -hüküm açısından bir tercihte bulunmak gerekiyorsa- bunlardan biri, ötekinin hamledilmediği bir manaya hamledilir. Bunu yapmak için de muhkem, zahir, mücmel, nesh gibi kavramları göz önünde bulundurup, lafızların kapalılığı, manaya delaletlerinin farklılık arz etmesi gibi hususlar göz önünde bulundurulur. Meselâ kocası ölen kadının, eşinin ardından dört ay on gün süreyle iddet beklemesini bildiren ayeti[52] tek başına değerlendiren birisi hamilelerin iddetinin doğumları ile birlikte biteceğini bildiren ayeti[53] bilmemesi veya bildiği halde hangi hükmün öncelendiğini bilmemesi durumunda çelişkiye düşer. Fukaha bunun gibi tearuz noktalarını bilir ona göre değerlendirmelerini yapar. Tearuz gibi görünen bir durum söz konusu ise cem, tevfik, nesih gibi yöntemlerle bir tercihte bulunur.

Delaleti zanni nasslarda ister istemez çeşitli görüş farklılıklarının yaşanılması kaçınılmazdır. Bir örnek verecek olursak: Namazın başlangıcında iftitah tekbiri esnasında Allah-u Ekber diyerek ellerin kaldırılmasının gerekliliği bütün mezheplerin ittifak ettiği bir durumdur. Ancak rükû ve rükûdan doğrulurken getirilen intikal tekbirlerinin meşruiyeti ihtilaflı bir konudur. Kûfe ekolü haricindeki Cumhura göre intikal tekbirleri sırasında ellerin kaldırılması sünnettir. Çünkü Cumhur konu ile alakalı hadislerde tearuz olarak beliren bu uygulamayı sünnet olarak algılamıştır. Zira İbrahim Nehai, Ebu Hanife, Süfyanı Sevri ve Kûfe ekolü iftitah tekbiri dışında namazda ellerin kaldırılmasının gerekli olmadığı kanısındadır. İbni Mesud'dan ve Bera b. Azib'den gelen Hadis rivayetlerinde[54] Hz. Peygamber'in iftitah tekbiri haricinde ellerini kaldırmadığı geçmektedir. Cumhur ise bu konuda, Abdullah b. Ömer'den gelen rivayeti[55] ön plana almıştır.

Kûfe ekolü bu konuda Abdullah b. Mesud ve Hz. Ali'nin fiili uygulamasını da esas almışlardır. Hatta İ. Şeybani bu husuta Hanefilerin delillerini arz ederken: "*… Abdullah İbni Mesud ve Ali b. Ebi Talib, Hz. Peygamber'i, Abdullah İbn Ömer'den daha iyi tanır*" şeklinde bir ifade kullanmış ve Ali b Ebi Talib'in konu ile alakalı tatbikatına dair rivayetlerini nakletmiştir.[56] Ancak bazı eserlerde Hanefilerin aktardıklarına muhalif olarak Hz. Ali'nin de intikal tekbirleri sırasında ellerini

[52] Bakara, 2/234.

[53] Talak, 65/4.

[54] Ebu Dâvud, Salât 119, (748); Tirmizî, Salat 257; Nesâi, İftitah, 110.

[55] Buhâri, Ezân 83-86; Müslim, Salât 22; Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ es-Sülemî, *el-Câmi'ü's-Sahîh (Sünenü't-Tirmizî),* thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y., Salât 190; İbn Mâce, İkamet 1.

[56] Şeybani, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen, *Hucce, el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne,* thk. M. Hasan Şah Cihanpûrî, Lahor, 1981, I, 94-97.

kaldırdığına ait rivayetler de bulunmaktadır.[57] Tahavi, Hz. Ali'nin iftitah tekbiri haricinde namazda ellerini kaldırmadığı rivayetinin daha sahih bir yolla geldiğini aktararak[58] deliller arasında yaşanan bu tearuzda tercihini belirtmiştir. Bununla birlikte Hz. Ali'nin bu mesele hakkında Hz. Peygamber'e ittibâen birden fazla uygulamada bulunmuş olma olasılığı veya bir müddet intikal tekbirlerinde el kaldırma ameliyesini uygulayıp sonra terk etmesi de ihtimal dahilindedir.[59]

5. Müşterek Lâfız Sebebiyle İhtilaf

Nasslarda birden çok anlamı olan müşterek lafızların bulunması ve bunların hangi anlamda kullanıldığını belirleme, fukahayı içtihat yoluyla tercihte bulunmaya sevk etmiştir. Bu mesele ile alakalı Bakara 2/228 de geçen meşhur bir örnek vardır.

"وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ" ibaresindeki "قُرُوءٍ" kelimesi müşterek bir lafızdır. "Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur (müddeti) beklerler" ibaresindeki kurû' kelimesini Hanefi ve Hanbeliler yorumlarken buradaki kastın hayız olduğunu Maliki ve Şafiiler ise bu müşterek lafzın iki hayız dönemi arasındaki temizliği ifade ettiğini savunurlar.[60]

Yol kesip yeryüzünde fesat çıkaran muhariplerin suçları, Maide 33'te oldukça ağır bir cezayla belirtilmiştir. "...أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ.." Bunların cezası "...öldürülmeleri veya asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi veya o yerden sürülmeleridir..." Mal alan ve öldürenin cezası öldürülme ve asılmadır. Sadece mal alan kişinin el ve ayakları çapraz kesilir, sadece yol kesip mal almayanın cezası ise sürgündür. Fukahanın çoğunun görüşü budur.

Ayette geçen "أَوْ" "veya" kelimesi müşterek bir lafız olarak görülmüş bunun gereği olarak Malikiler, muharipler bu ameliyelerden sadece birini yapmışlarsa devlet başkanı bahsi geçen cezaların herhangi birini uygulamakta muhayyerdir. Velev ki muharipler kimseyi öldürmemiş olsunlar, devlet başkanı bu muharipler için ayette geçen cezaların tümünü veya birini verebilir, demişlerdir. Mâlikîlerin delili şudur: "أَوْ" "veya" edatı yemin keffaretinde olduğu gibi asıl manası üzerine algılanır. Buradaki gibi buna muhalif bir delil olmadıkça böyle algılanır.[61] Ebu

---

[57] İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el Muhalla bi'l-Âsâr,* Daru'l-Müniriye, Mısır, 1348, IV, 152; Nevevi, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Kitâbu'l Mecmu'fî Şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî*, ,Mektebetü'l İrşâd, Cidde, ty., III, 426.

[58] Tahâvi, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, *Şerhu Me'âni'l-Âsâr*, thk. M. Zührî en-Neccâr, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1399, I,132.

[59] Tahavi, ***Şerhu Meani'l- Asar,*** I, 132 vd.

[60] İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidayetu'l-Muctehid ve Nihâyetu'l-Muktesid,* Mektebetu Kulliyâtil-Ezher, Kahire, 1966, II, 92.

[61] İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Müctehid,* II, 458.

Hanife, Malikilerin iddia ettiği bu durumun özel bir muharip ile ilgili olabileceğini, bunun umum ifade etmeyeceğini söylerken[62] cumhur da Malikilere karşı Kehf 18/86 ayetini delil gösterip burada da aynı durumun olduğunu ve muhayyerliğin söz konusu olmadığını, sebep farklı ise muhayyerliğin zahire göre hamledilmeyeceğini savunur. [63]

Müşterek lafız verdiğimiz örnekte olduğu üzere edat olabileceği gibi isim veya fiil de olur. İsme örnek olarak "...وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا" "Hırsızlık yapan erkek ve kadının ellerini kesin."[64] Ayetinde geçen "ellerini" lafzından kastın, bileğe kadar mı? Dirseğe kadar mı? Omuza kadar mı? Olduğunda bile ihtilaf edilmiştir. Çünkü ilgili ayette ve birçok mevzuda olduğu gibi hükmün bağlandığı vasfın sınırı, tanımı, içeriği sünnet veya sahabe uygulamaları olmadan tam olarak anlaşılmamaktadır. Burada söz konusu olan misalde uygulama bileğe kadar kesilme şeklinde olduğu ve bunda ittifak bulunduğu için müşterek lafzın hükmü sonuç itibariyle ortak karar olarak belirlenmiş ancak verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı üzere fıkhi meseleler üzerinde her daim fikir birliği sağlanamadığı görülmüştür.[65]

6. Hakikat ve Mecaz Sebebiyle İhtilaf

Bir kelimenin dilde konulan anlamı dışında kullanımı ile aralarındaki ilgiden ötürü o kelimenin gerçek anlamı dışında bir anlamda kullanımına hakikat-mecaz ilişkisi denir. Aynı anda hem mecaz hem hakikatin kastı söz konusu değildir. Öyle durumlar vardır ki kelimenin hakikat ve mecaz manalarından hangisinin kullanıldığı net olmayabilir. Bu durumda kastın anlaşılması karine ve harici deliller yoluyla anlaşılır ve bundan dolayı ihtilaflar meydana gelir.

Mesela kadına dokunma ile birlikte abdestin bozulup bozulmayacağı konusunda hakikat mecaz ilişkisi söz konusudur. İlgili ayetteki[66] "لامس" kelimesinin hakikat anlamı elle dokunmak iken mecaz anlamı cinsi münasebettir. Hanefiler buradaki dokunmanın mecaz olduğunu dolayısıyla kadına dokunma ile abdestin bozulmayacağını Şafiiler ise burada hem mecaz hem hakikat anlamının kullanıldığını, bu lafzın hakikat mecaz ilişkisi taşımak yerine yukarıda bahsettiğimiz müşterek lafız kapsamında olduğunu belirterek kadına dokunmanın abdesti bozacağını savunmuşlardır.

---

62 İbni Kudame, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el- Muğni fil-fikh el-Hanefi,* Daru'l-Menar, Mısır, 1367, X, 299.

63 İbni Hümam, Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu Fethi›l-kadîr,* Kahire, t.y. IV, 270.

64 Maide 5/38.

65 Vehbe Zuhayli, *et-Tefsirü'l-Münir,* III, 455-458.

66 Nisa 4/43; Maide, 5/6.

Bir yerde ihtilaf varsa sebebi vardır önermesinden yola çıkarak Şafiilerin doğru bilgiyi bulma adına, bu hükme varmaları için sunmuş oldukları delillerden bazılarını uzatmadan aktaracak olursak Şafiiler der ki: Dokunma kelimesi Kur'an'da mecaz anlamı dışında da kullanılmıştır. Mesela Enam 7 de "elleriyle dokunsalardı" hakikat anlamında kullanılmıştır. Konu ile ilgili ayetteki[67] "Sizden biri abdest bozmaktan (tuvaletten) gelir veya kadınlara dokunur da su bulamazsa teyemmüm etsin" ibaresinde, defi hacetten gelme ve kadınlara dokunma ve su bulunmaması arasında atıf bulunması, bunların hepsinin abdesti bozacağı anlamına gelir dolayısıyla kadına dokunanın da tuvaletten gelen gibi abdestinin bozulacağı iddia olunur. Yine bir hadiste zina ettiğini itiraf edene, Hz. Peygamber'in "belki sadece dokunmuşsundur"[68] buyurması da hakikat anlamına hamledilip buradan çıkan sonuçla, ilgili ayetteki dokunmayla abdestin bozulacağı hükmü verilmiştir. Şafiiler ve Hanbelîler, şehvet hissi aramadan kişinin eşine ya da kendisine mahrem olan herhangi birine dokunmasıyla abdestinin bozulacağı; Malikilere ise abdesti bozan dokunmanın şehvetle olan dokunma olduğu hükmünü vermişlerdir.[69]

Mezhep imamları döneminde yaşanan bazı ihtilafların sahabe döneminde fakih sahabeler indinde yaşandığı malumdur. Mesela İbni Mes'ûd'dan bu konuyla alakalı olarak kişinin eşine dokunmasıyla abdestinin bozulacağını aktaran bir rivayette, "لامس" kelimesi lügat manasıyla ele alınıp "dokunmak" olarak açıklanarak, sadece dokunma ile abdestin bozulacağı belirtilmiştir.[70] Buna karşın Hz. Ali'nin içinde bulunduğu diğer bir grup fakih sahabinin ise "لامس" kelimesinin mecaz anlamını önceleyip bu sözcüğün cinsel ilişki manasında yorumlanması gerektiğini ve fiziki dokunma ile abdestin bozulmayacağına hükmettikleri görülmektedir.[71] Hanefiler de Hz. Ali'nin: "*Kişinin, hanımını öpmesinden ötürü ona bir şey lazım gelmeyeceği*" yönündeki ifadesini de delilleri arasında zikretmişlerdir.[72]

---

[67] Maide, 5/6.

[68] Bûhari, Hudûd, 6824.

[69] Kasâni, Ebû Bekr Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiü's-Sanâi fî Tertibi'ş-Şerâi,* Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1974; I, 131; Sanâni, Muhammed b. İsmail el-Emir, *Sübülü's-Selam Şerhu Buluği'l-Meram min Cem'i Edilleti'l-Ahkam,* thk. Fevvaz Ahmed Zümerli, İbrahim Muhammed Cemel, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1990, I, 65; İbn Rüşd, *Bidayetu'l-Muctehid,* I, 40; İbni Hümam, *Şerhu Fethi›l-kadîr,* I, 37.

[70] Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhim el-Ensârî, *Kitâbü'l-âsâr,* el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1397, s. 11; Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-me'sûr*, I-VI, Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babi el- Halebi, Mısır, 1978, II, 167; İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'an'il Azim,* Daru'l-Marife, Beyrut,1969, II, 315.

[71] İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absi el-Kufi, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr,* Dar u'l-Fikr, Beyrut, 1995, I, 27; İbnü'l-Münzir, Ebu Bekir, Muhammed b. İbrahim, *el-İşrâf alâ Mezahibi'l-'ulema,* thk. Ebu Hammad Sağir Ahmed el-Ensârî, Mektebetü Mekke es-Sakafiyye, Mekke- 2004, I, 60-65.

[72] Şeybani, *el-Hücce alâ Ehli'l-Medîne,* I, 65.

7. Umum Husus Sebebiyle İhtilaf

Nasslarda geçen bazı umum ifadeler tek bir manayı ifade eden başka maksat taşımayan kapsayıcı anlatımlarla gelmiştir. Umum lafızlar kapsadığı tüm fertler hakkında hüküm beyan eder ancak delaletinin kati mi zanni mi oluşu ihtilaflara yol açar. Hanefiler umum lafızların haberi vahid ve kıyas gibi zanni delillerle tahsisini kabul etmezken Şafiilere göre umum lafzın delaleti de zanni olduğundan haberi vahid ve kıyas gibi zanni deliller ile tahsis edilebilir. Umum ve husus teâruz ederse hangisinin daha evvel hangisinin daha sonra olduğunun bilinmediği durumlarda iki farklı yaklaşım sergilenir. Birinci yaklaşımda ikisinden birine tercihte bulunacak bir delil bulunana dek beklenir. Diğer yaklaşımda ise ihtiyata binaen umum lafzın daha sonra geldiği varsayılır. Bu ayırımdan dolayı birçok ihtilaf oluşmuştur. İkinci yaklaşıma bir örnek verecek olursak:

Zirai ürünlerin nisabı noktasında Ebu Hanife ve Cumhur arasında umum-has meselesinden dolayı ihtilaf çıkmıştır. Konuyla ilgili ayette: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُم مِّنَ الأَرْضِ "Ey iman edenler! Kazandıklarınızın temizlerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda harcayın."[73] Ve hadis-i şeriflerde geçen "فيما سَقَتِ السماءُ العُشْر" "Semanın suladığında öşür vardır"[74] İbareleri umum ifadelerle gelmiştir. İlgili naslardaki فيما ve مِمَّا umum bildirir ve bütün sulanan ve yerden çıkarılan her ürün anlaşılmaktadır. Ancak bu umum ifadeleri tahsis eden başka bir hadiste لَيْسَ فِيمَا دُونَ خَمْسِة أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ "Beş Vesk'ten az olan mahsulde öşür yoktur."[75] Buyrulduğu için cumhur umum ifade eden nassları algılarken, bu naslarda anlatılanlar has ifadelerle gelen hadiste bildirilen beş Vesk'e ulaşana kadardır yorumunu yapmışlardır. Bu miktardan daha az olan ürünlerin öşrü yoktur demişlerdir. Ancak Ebu Hanife ihtiyata münasip gördüğünden bu meselede umum bildiren naslara göre hareket edilmesi gerektiği görüşündedir.[76]

SONUÇ

Kur'an; tilavetten ziyade tefekkür, teakkul, tezekkür, tedebbür gibi kavramlarını kullanarak Müslümanları, kendisini anlamaya teşvik edip, nassların anlaşılmasını öncelemiştir. Hadislerde de benzer özendirmeler mevcuttur. Fıkıh da haddizatında derin bir anlayış bildiren bir kavram olduğundan ve icra ettiği içtihat, kaza ve fetva gibi tradisyonel işlevleri ile müçtehitler, kadılar, müftüler gibi ilim ehli insanlar yetiştirip gerek serbest gerek kollektif ve gerekse sistematik

[73] Bakara, 2/267.

[74] Nesâİ, Zekât, 25; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* XXXVI, 365.

[75] Buhâri, Zekât, 56.

[76] İbni Rüşd, *Bidayetu'l- Müctehid,* I, 268.

ekol oluşumlarıyla nassların anlaşılmasında rol oynamıştır. Ancak nassların anlaşılması ihtilaftan vareste olmamıştır.

Fukahânın seleflerine dayandırdıkları usulü kullanarak, naslara dayalı ve belli bir usul çerçevesinde yaptıkları ihtilafın da içtihadların da geçerliliği vardır. Zira maksat ve esas doğru bilgiyi bulmadır, bu amaç için kullanılan metod esasa hizmet eden bir vesiledir. Eskilerin tabiriyle tesâdümü efkâr ve tehâlüfü ukûldan hakikat tezahür eder/fikir çatışması ve beyin fırtınasından ötürü gerçekler belirir, nüktesi tam da bu noktayı anlatır. Ancak bu dairede yapılacak ihtilafların bir sınırı vardır o da içtihadi, nazari, zânni hükümler dairesidir. Mecelle bunu; "Mevridi nassda içtihada mesağ yoktur" şeklinde özetlemiştir. Nassların açıkça zahiren ve subûtan kat'i olarak geldiği bir dairede hiçbir mezhep, şahıs veya kurumun herhangi bir içtihad, dolayısıyla ihtilaf alanı bulunmamaktadır.

Nassların anlaşılmasında yaşanan ihtilafların birçok sebebinin olduğu görülmüştür. Bu ihtilaflar kelimede, fiillerde, isimlerde, hatta harflerde bulunan müşterek lafızlarda bile olabilmektedir. Mecaz ve hakikat bildiren kelimelerin tayini, umum-husus, muhkem-müteşabih, ıtlak-takyid, nasih-mensuh gibi istidlal metodları ihtilaflara neden olabilmektedir. Kıraat farklılıkları, hadis alanındaki bilgi kıtlığı, hadislerin sübutundaki şüpheler, deliller arasındaki tearuz, lafızdaki müştereklik, mefhum-u muhalefet'in ihtilaflara neden olduğu yönler, emir ve nehiy siğaları ve bunların manalarının yorumuna yönelik tearuzlar söz konusudur. Ayrıca cehaletten, hatadan, mübalağadan, tarafgirlikten kaynaklanan sebeplerden ötürü de ihtilaflar yaşanmıştır. Bu çalışmada bütün bu zikrettiğimiz mesaile dair ihtilafların, arka planında var olan somut örneklerden bazıları sunulup ihtilafların sebepleri hakkında bilgiler verilmiştir. Ancak bu konu çalışmamızın taslağı ve çerçevesi dışında incelenecek genel bir hususiyet arz ettiğinden değinilecek birçok husus zikredilemeyip bu kadar işaretle yetinmeyi kâfi buluyoruz.

KAYNAKÇA

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, el-Mektebetu'l Asriyye. t.y.

Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned,* Daru İhyai Turasu'l Arabi, t.y.

Apaydın, Yunus, "Nas" mad., Buhâri, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Cevziyye, İbn'l-Kayyım, Şemsuddin Ebu Abdillah Muhammed b. Ebi Bekr, Dâru'l

Âsıme, Riyad, 1423.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Kitâbü's-Sünen (Sünenu Ebî Davud),* Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhim el-Ensârî, el-Matbaatü's-Selefiyye, Kahire, 1397.

Firuzabadi, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed, , Daru'L Marife, 2005.

İbn Abidin, Muhammed b. Muhammed Emin ed-Dımaşkî, ter. Ahmed Davudoğlu,

Şamil Yayınevi, İstanbul, 1982.

İbn Ebi Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absi el-Kufi, Dar u'l-Fikr, Beyrut, 1995.

İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali, Daru'l-Müniriye, Mısır, 1348.

İbni Hümam, Kemâluddin Muhammed b. Abdülvâhid, Kahire, t.y.

İbni Kesir, Ebu›l-Fidâ İsmâîl b. Ömer, Daru'l-Marife, Beyrut,1969.

İbni Kudame, Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, Daru'l-Menar, Mısır, 1367.

İbni Mace, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen-ü İbn Mâce,* I-II, Çağrı Yayınları,İstanbul, 1981.

İbni Manzur, Cemaleddin Muhammed, , Dâru's-Sadr, Beyrut, 1990.

İbnü'l-Münzir, Ebu Bekir, Muhammed b. İbrahim, thk. Ebu Hammad

Sağir Ahmed el-Ensârî, Mektebetü Mekke es-Sakafiyye, Mekke- 2004.

İbni Rüşd, Muhammed b. Ahmed, Mektebetu Kulliyyâtil

Ezher, Kahire, 1966.

İ**bni Sa'd**, Ebu Abdullah Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kübra,* Leiden, 1325.

Kasâni, Ebû Bekr Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâiü's-Sanâi fî Tertibi'ş-Şerâi,* Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1974.

Koloğlu, Orhan Şener, Emin yay., Bursa, 2016.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, (ö. 268/881) *Sahîhu Müslim*, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb, thk. Abdülgaffâr Süleymân el-Bündârî,

Ebû'Abdullâh Seyyîd b. Kesrevî, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.

Nevevi, Ebû Zekeriyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, ,

Mektebetü'l İrşâd, Cidde, ty.

Sanâni, Muhammed b. İsmail el-Emir, Sübülü'sthk. Ahmed Zümerli, İbrahim Muhammed Cemel, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1990.

Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, , I-VI,

Şirketu Mektebe ve Matbaati Mustafa el-Babi el- Halebi, Mısır, 1978.

Şevkani, Ebû Abdullâh Muhammed b. Alî, Daru İbn-i

Cevzi, Riyad, 2006.

Şeybani, Ebû Abdillah Muhammed b. el-Hasen, thk. M. Hasan Şah

Cihanpûrî, Lahor, 1981.

Taberî, Muhammed b. İbn Cerir, Daru'l-İhya, Beyrut, try.

Tahânevi, Muhammed Ali, Tahkik: Refik el-Acem, Mektebetu

Lübnan, 1996.

Tahâvi, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Ezdî, , thk. M. Zührî en-Neccâr,

Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, h. 1399.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ es-Sülemî, thk. Ahmed

Muhammed Şâkir ve diğerleri, Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, t.y.

Vehbe Zuhayli, Risale Yayınları, İst.