

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Cilt: 6, Sayı: 2, Güz 2019



TRABZON THEOLOGY JOURNAL

Volume: 6, Issue: 2, Autumn 2019

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ

Trabzon Theology Journal

TRÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu
(Dekan/Dean)

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Süleyman Gür
(Dekan Yardımcısı)

Editörler/Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Midilli
Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük

Editör Yardımcıları/Assistant Editors

Arş. Gör. Mustafa Gargar

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (TRÜİF, easikkutlu@hotmail.com)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniv. cengizgundogdu@hotmail.com)
Doç. Dr. Nihat Uzun (TRÜİF, nirunx@hotmail.com)
Doç. Dr. Hanifi Şahin (Atatürk Üniv. hanifisahin25@hotmail.com)
Doç. Dr. Fatih Topaloğlu (TRÜİF, topaloglu37@hotmail.com)
Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan (TRÜİF, senolsaylan@mynet.com)
Dr. Öğr. Üyesi Ali Tekin (TRÜİF, aliutekin@gmail.com)

Tashih/Redaction

Arş. Gör. Mehtap Aydın Kaim
Arş. Gör. Mahmut Ayyıldız
Arş. Gör. Dr. Abdullah Kavalcıoğlu

Dizgi-Mizanpaj/Layout

Hacer Yavruoğlu

HCR Ajans Hizmetleri, Trabzon 0462 300 30 03

Trabzon İlahiyat Dergisi (TİD) ulusal hakemli bir dergidir ve yılda iki defa yayımlanır. Bu dergide yayımlanan makalelerin ilim, dil ve hukuk yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Makalelerde belirtilen görüşler, zorunlu olarak TİD'in görüşlerini yansıtmazlar. Dergide yayımlanan makalelerin tüm yayım hakları TİD'e aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmî amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Yazışma/Correspondence

Trabzon Üniversitesi Çimenli Kampüsü
61000 - Trabzon/TURKEY
Telefon/Phone: +90 (462) 334 60 35 - 377 17 05
Faks/Fax: +90 (462) 334 60 36
E-posta: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com
Web: <http://dergipark.gov.tr/tid>

Kapaktaki Hat Eseri

el-Beşir, Ömer Faruk DERE

Baskı Yeri ve Tarihi

İhlas Gazetecilik A.Ş.
Merkez Mh. 29 Ekim CD. İhlas Plaza No:11 Yenibosna-Bahçelievler / İstanbul
Telefon: (0212) 454 30 00

Basım Tarihi

Aralık 2019

DERGİ ESKİ ADI / PREVIOUS TITLE

Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Karadeniz Technical University Journal of the Faculty of Divinity. (ISSN: 2148-5001 / e-ISSN: 2618-611X)

(Yayınlanan Sayılar / Numbers of Publication: Yıl / Year: 2014, Cilt / Volume: 1, Sayı / Issue: 1 - Yıl / Year: 2018, Cilt / Volume: 5, Sayı / Issue: 1)

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Ahmet Güç (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Akyüz (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Prof. Dr. Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Bessam Hıdır Salim eş-Şattı (Kuveyt Üniversitesi)
Prof. Dr. Cengiz Gündoğdu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Emin Aşıkutlu (Trabzon Üniversitesi)
Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Hamid Ubeyd el-Ğarbâvî (Aden Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Onat (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Kafi Dönmez (29 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. John L 'Esposito (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Paçacı (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kara (Emekli Öğretim Üyesi)
Prof. Dr. Mustafa Öztürk (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Özcan Hıdır (Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Thomas Mitchell (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Yavuz Ünal (19 Mayıs Üniversitesi)
Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz (Marmara Üniversitesi)
Prof. John O. Voll (Georgetown Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı (Marmara Üniversitesi)

Bu dergi



ICIJ WORLD JOURNALS

SOBIAD



veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden.....	7
Editorial.....	9
Makaleler	
Sahâbenin Rol Model Olmasında İdeolojik Ve Parçacı Okuma Ebû Zer el-Gıfârî Örneği <i>Ideological And Partial Analysis of the Companions as Role Models The Case of Abu Dhar al-Ghifari</i> Selim Demirci	11 - 52
Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin (Doğruluğun) Görünümü <i>The Appearance of Truth in Kierkegaard's Philosophy</i> Nihat Durmaz	53 - 74
Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri <i>The Wisdom of the Mutashâbih Verses According to Mutakallimûn</i> İbrahim Bayram	75 - 115
Erken Ödeme İndirimi Muamelesinin Şer'î Hükümü ve Cahiliye Ribâsı ile İlişkisi Açısından Tahlili <i>The Analysis on the Transaction of Early Cash Discount in Terms of the Relationship with Its Legal Ruling and the Interest of Jahiliyyah</i> Mehmet Aziz Yaşar	117 - 152
Hz. Peygamber'in Teşrî Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri <i>The Value of the Prophet's Non-Legislative Acts in Terms of Bindingness</i> Mustafa Harun Kıyık	153 - 194
Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri <i>Abû Shakûr al-Sâlimî's Some Views on Faith</i> Mustafa Aykaç	195 - 230

Şemsüddin Es-Semerkindî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinde Kullandığı Şerh
Metodu Ve Eserin İlahiyât Bölümünde Varlık Ve İletleri Konusuna Yaklaşımı
*The Commentary Method Of Shams ad-Din Samarqandî in His Bashârât al-Ishârât
and His Approach to the Existence and Cause Issues in the Section About al-İlâhiyât*
Ersan Türkmen..... 231 - 256

Kitap Tanıtımı: Halil Temiztürk-Bir Mistik Rahibe Bingenli Hildegard
Book Review: Halil Temiztürk-A Mystic Nun Hildegard of Bingen
Rızkan Tok..... 257 - 261

Değerli okurlarımız, kıymetli ilim talipleri,

Trabzon İlahiyat Dergisi'nin 12. sayısı ile karşınızdayız. Bu sayının bazı hususiyetleri bulunmaktadır. Öncelikle bir önceki sayıda ifade edildiği üzere dergimiz TR Dizin tarafından taranmaya başlanmıştır ve makalelere DergiPark vasıtasıyla DOI numarası verilmektedir. Bu önemli gelişme, beklendiği gibi dergimize teveccühünü artırmış, gelen makale sayısında önemli bir artış meydana getirmiştir. Dergi yayın kurulu gelen çalışmaların en nitelikli olanlarını seçebilmek için büyük bir gayret sarf etmiştir. Bu sayımızda neşredilen çalışmaların yaklaşık dört kat daha fazlası dergi yayın politikasına uygun bulunmadığı için elenmiştir. Daha önceki sayılarımızda bir benzeri yaşanmayan bu durum dergimizin TR Dizin tarafından taranması ve makalelere DOI numarası vermeye başlamasının bir sonucudur. Dergimize gösterilen teveccühün sonraki sayılarda artarak devam edeceğini tahmin ediyoruz. Zira dergimizin niteliğini ve tanınırlığını artırmak amacıyla gelen çalışmaların seçimi ve değerlendirilmesinde son derece dikkatli hareket ediyor, ulusal ve uluslararası indeksleri yakından takip ediyoruz. Nitekim indeks başvurularımızın olumlu sonuçları gelmeye başlamıştır. Mesela bilimsel dergiler için uluslararası bir indeksleme veri tabanı olan Index Copernicus - ICI Journal Master List 2018 yılından itibaren dergimizi tarayacağını bildirmiştir. Bundan sonraki sayılarda indeks çeşitliliğini artırmak suretiyle dergimizi daha geniş kitlelere ulaştırmayı hedeflemekteyiz.

Bu sayının bir diğer hususiyeti yeni editörler tarafından çıkarılmış olmasıdır. Kasım-2019 tarihi itibarıyla Dr. Öğr. Üyesi Muharrem Midilli ve Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük editör, Arş. Gör. Mustafa Gargar editör yardımcısı olarak atanmıştır. Ayrıca Arş. Gör. Dr. Abdullah Kavalcıoğlu tashih ekibine dâhil edilmiştir. Yeni atamalar için Fakülte yönetimine teşekkür ederiz. Eski editörler Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri Karadayı ve Doç. Dr. Fatih Topaloğlu'na, eski editör yardımcıları Dr. Halil Temiztürk ve Dr. Öğr. Üyesi Enes Büyük'e, tashih ekibinde görev yapan Arş. Gör. Mustafa Gargar'a ifa ettikleri kıymetli vazifelerden dolayı müteşekkirimiz. Bu ekipten Doç. Dr. Fatih Topaloğlu görevine derginin yayın kurulu üyesi olarak devam edecektir. Hedefimiz derginin kuruluşundan beri sürdürdüğü gelişimini hızlandırarak devam ettirmektir. Gayret bizden muvaffakiyet Yüce Allah'tandır.

Dergimizin bu sayısında yer alan çalışmalardan kısaca bahsetmek isteriz. Bu sayıda 7 makale ve 1 kitap tanıtım yazısı bulunmaktadır.

Makalelerden ilk sırada yayınlanmış olanı Dr. Öğr. Üyesi Selim Demirci'ye

aittir ve “Sahâbenin Rol Model Olmasında İdeolojik ve Parçacı Okuma: Ebû Zer el-Gıfârî Örneği” başlığını taşımaktadır. Demirci makalesinde, Ebû Zer el-Gıfârî örneğinde sahabilerin kendi zamanlarındaki bir takım dini, siyasi ve hukuki faaliyetlere karşı duruşlarının günümüzdeki anakronik ve parçacı okumalarına odaklanmaktadır.

Dr. Öğr. Üyesi Nihat Durmaz tarafından kaleme alınmış olan, “Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin (Doğruluğun) Görünümü” isimli makaleye ikinci sırada yer verilmiştir. Yazar makalesinde Kierkegaard’ın hakikati epistemolojik açıdan nasıl temellendirdiğini göstermeye çalışmaktadır.

Bir sonraki makalenin başlığı, “Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri”dir ve Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Bayram tarafından telif edilmiştir. Müellif makalesinde kelâm ekollerinin müteşâbih ayetlere yaklaşım biçimlerini ele almaktadır.

Dergimizde neşretme imkanı bulduğumuz dördüncü makale, “Hz. Peygamber’in Teşrîf Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri” başlığıyla Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun Kıyılığ’a aittir. Kıyılık, çalışmasında Hz. Peygamber’in insan olarak ortaya koyduğu davranışların Sünnet kapsamında değerlendirip değerlendiremeyeceğini tartışmaktadır.

Beşinci sırada neşredilen, “Ebu Şekûr es-Sâlimî’nin İmana Dair Bazı Görüşleri” isimli makale Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Aykaç tarafından kaleme alınmıştır. Aykaç, makalesinde Sâlimî’nin yazdıkları üzerinden Mâtürîdilik öncesi dönemde Semerkant bölgesinde imanla ilgili konuların değerlendirilme tarzını göstermeye çalışmaktadır.

Bir sonraki makale Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Aziz Yaşar tarafından yazılmıştır ve “Erken Ödeme İndirimi Muamelesinin Şer’î Hükümü ve Cahiliye Ribası ile İlişkisi Açısından Tahlili” başlığını taşımaktadır. Müellif makalesinde vadeli borçta peşin ödeme karşılığında indirim yapılmasının caiz olup olmadığı meselesini ele almaktadır.

Yedinci sırada Öğr. Üyesi Dr. Ersan Türkmen tarafından yazılmış olan, “Şemsüddin es-Semerkandî’nin Beşârâtü’l-İşârât Adlı Eserinde Kullandığı Şerh Metodu ve Eserin İlahiyat Bölümünde Varlık ve İletleri Konusuna Yaklaşımı” başlıklı makale yer almaktadır. Türkmen bu makalesinde İbn Sina’nın şarihlerinden biri olarak tanıttığı Semerkandî’nin şerh metodunu ve felsefi düşüncelerini incelemeye çalışmaktadır.

Son olarak Arş. Gör. Rızkan Tok tarafından yapılmış olan bir kitap tanıtım yazısına (Bir mistik Rahibe Bingenli Hildegard – Dr. Halil Temiztürk) yer veriyoruz.

Gelecek sayıda tekrar birlikte olmak ümidiyle...

Dear readers, dear scholars,

This is the 12th issue of the Trabzon Theology Journal. This issue has some special meanings for us. Firstly, as stated in the previous issue, our journal has started to be indexed by TR Dizin and the articles published in our journal are given DOI number via DergiPark. This important development led to a significant increase in the number of articles submitted to our journal. The editorial board of the journal has made a great effort to select the most qualified ones. Almost four times more of the studies published in this issue were eliminated because they were not in line with the journal's publication policy. This intense elimination activity, which is unlike any of our previous issues, is the result of the indexing of our journal by TR Dizin and the beginning of assigning DOI numbers to articles. We estimate that the kind to our journal will continue increasingly in subsequent issues. Because, in order to increase the quality and recognition of our journal, we act very carefully in the selection and evaluation of the studies that reach us and closely follow the national and international indexes. As a matter of fact, the positive results of our index applications have started to come. For example, Index Copernicus - ICI Journal Master List, an international indexing database for scientific journals, has announced that it will index our journal since 2018. We aim to extend our journal to a wider audience by increasing the index diversity in the following issues.

Another special meaning of this issue is that it was published by new editors. Since November-2019 Assist. Prof. Muharrem Midilli and Assist. Prof. Enes Büyük have been appointed as co-editors in chief and Res. Assist. Mustafa Gargar has become the assistant editor. In addition, Res. Assist. PhD. Abdullah Kavalcıoğlu has been included in the redaction team. We thank the Faculty administration for the new appointments. We are grateful to the former co-editors in chief Assist. Prof. Osman Nuri Karadayı and Assoc. Prof. Fatih Topaloğlu, to the former assistant editors PhD. Halil Temiztürk and Assist. Prof. Enes Büyük, and to Res. Assist. Mustafa Gargar from the redaction team. Assoc. Prof. Fatih Topaloglu will continue to serve as a member of the editorial board of the journal. Our main goal is to maintain the development of the journal. The effort is from us; the success is from Allah.

We would like to briefly mention the studies in this issue of our journal. This issue includes 7 articles and 1 book review.

The first published article belongs to Assist. Prof. Selim Demirci and it is titled “Ideological and partial analysis of the Companions as Role Models: The case of Abu Dhar Al-Ghifari”. In the article, Demirci, in the case of Abu Dhar, focuses on the modern anachronistic and fragmentary readings of the attitudes of the companions against a number of religious, political and legal activities in their own time.

The article titled “The Appearance of Truth in Kierkegaard’s Philosophy” by Assist. Prof. Nihat Durmaz is in second place. The author, in his article, focuses on how Kierkegaard tries to justify the truth from an epistemological perspective.

The title of the next article is “The Wisdom of the Mutashabih Verses According to Mutakallimûn” written by Assist. Prof. İbrahim Bayram. In his article, Bayram deals with the approaches of theological schools to the mutashabih verses.

The fourth article we had the opportunity to publish in our journal is entitled “The Value of the Prophet’s Non-Legislative Acts in Terms of Bindingness” belongs to Assist. Prof. Mustafa Harun Kiylik. In his study, the author discusses whether the behaviors revealed by the Prophet as human beings can be evaluated within the scope of Sunnah.

The fifth article named “Abû Shakûr al-Sâlimî’s Some Views on Faith” was written by Assist. Prof. Mustafa Aykaç. In his article, Aykaç tries to show the way of evaluating the issues related to faith in Samarkand in the pre-Mâturîdî period through the writings of Sâlimî.

The next article was written by Assist. Prof. Mehmet Aziz Yaşar and bears the title “The Analysis on the Transaction of Early Cash Discount in Terms of the Relationship with Its Legal Ruling and the Interest of Jahiliyyah”. The author discusses whether the early payment discount is permissible in the Islamic Law.

Seventh place is the article entitled “The Commentary Method of Shams ad-Din Samarqandî in his Bashârât al-Ishârât and his Approach to the Existence and Cause Issues in the Section About al-İlâhiyât” written by Lecturer PhD. Ersan Türkmen. In this article, Turkmen tries to examine the commentary method and philosophical thoughts of Samarqandî, which he introduces as one of the commentators of Ibn Sina.

Finally, we present a book review by Rizkan Tok (A Mystic Nun Hildegard of Bingen – Halil Temiztürk).

Hoping to be together again in the next issue...

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2019): 11 - 52

Sahâbenin Rol Model Olmasında İdeolojik Ve Parçacı Okuma
Ebû Zer el-Gıfârî Örneği
Ideological And Partial Analysis of the Companions as Role Models
The Case of Abu Dhar al-Ghifari

Selim Demirci

Dr. Öğr. Üyesi, Selim DEMİRCİ, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslâm Bilimleri/Hadis, Trabzon/Türkiye
Assist. Prof. Trabzon University, Faculty of Theology, Department of
Hadith.
e-mail: selimdemirci1453@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0261-2716>
DOI: 10.33718/tid.615491

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04 Eylül / September 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Ekim / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: December / December

Atıf / Citation: Selim Demirci, "Sahâbenin Rol Model Olmasında İdeolojik
Ve Parçacı Okuma: Ebû Zer el-Gıfârî Örneği", *TİD* 6/2 (Güz 2019): 11 - 52

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdersisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Sahâbenin Rol Model Olmasında İdeolojik Ve Parçacı Okuma: Ebû Zer el-Gıfârî Örneği

Öz

Dinî-siyasî-sosyal tartışmalarda haklılığı gösteren unsurlardan biri de söz konusu meselelerin sahâbe kaynak gösterilerek ele alınmasıdır. Sahâbe ile ilgili sadece ilk nesillerde karşımıza çıkmayan bu durumu günümüzde de görmek mümkündür. Erken dönemden itibaren farklı vesilelerle kendisinden bahsedilen Ebû Zer el-Gıfârî (r.a.) de bu konuda dikkat çekici örneklerden birisidir. Onun zenginlerin zekatıyla ilgili görüşü, kenz âyetine getirmiş olduğu yorum, Muâviye ile yaşadığı tartışma, halife Osman (r.a.) tarafından Medine'ye çağrılması, Rebeze'ye sürgüne gönderilmesi ve nihayet burada vefatı gibi konular vesilesiyle kaynaklarda ondan çokça söz edilmiştir. Ebû Zer'in bu meseleler karşısında takınmış olduğu tavrın, son yüzyıldaki ideolojik ve toplumsal olaylarla nasıl irtibatlandırıldığını görmek açısından hakkında yazılan kitap ve makalelerin başlıklarına bile bakmak yeterlidir. Ebû Zer'den bahsedilirken emek, mal, sermaye, özel mülkiyet gibi konulara girilmesi, İslâm sosyalizmi ve Marksizm gibi kavramların gündeme gelmesi, kapitalizm karşıtı bir kimse olarak sunulması, "devrimci"liğinden söz edilmesi son derece dikkat çekicidir. Bu makalenin konusu, onun hakkında kaynaklarda yer alan bilgilerin, bu konuda kanaat belirtmek için yeterli olup olmadığını tartışmaktır. Bu da yakın dönemde yazılmış popüler eserlerdeki anlatımların bazılarının mukayeseli tahlili ile yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İslâm Tarihi, Ebû Zer, Sahâbe, Sosyalizm, Rol Model.

Ideological And Partial Analysis of the Companions as Role Models The Case of Abu Dhar al-Ghifari

Abstract

The exceptional charisma of the companions (the sahabah) is not only a case of the past generations but also a case of the modern society. In this sense, Abu Dhar Al Ghifari, whose name was mentioned on various occasions, may be considered as one of the remarkable examples. In the sources, his name was mentioned through his view on the zakat of the rich, his interpretation of the ayat al-Kanz, his dispute with Muawiyah, his summon to Medina by the Khalifa Uthman, his exile in Rebeze where eventually he passed away. It is quite significant to mention subjects like labour, private property, capital, Islamic socialism and Marxism while mentioning him and also to present him as an opponent of capitalism and as a revolutionist. To be able to grasp how his view of these particular subjects are associated with the social and ideological events of the last century, it would be sufficient to take a look at the titles of the books and articles written about him. The subject of this article is to discuss the information available in the sources whether they are enough to assert opinion in this issue. This too will be done by comparing some popular sources written in the recent years.

Keywords: Hadith, Islamic History, Abu Dhar, The Companions, Socialism, Role Models.

Giriş

“(Ebû Zer) Bizzat peygamberin *mucize beyanları* istikametinde hareket eden bir insan olmanın sağladığı *kutsal seçkinlikle* mülk gerçeğinin saptırılması karşısında isyan tavrı koyan *ilk Muhammedî devrimcidir*. O, bu haliyle Hz. Ali’den bile önde gelir.”¹

Yukarıdaki cümleler Ebû Zer el-Gıfârî’yi (ö. 32/653) tanıtmaya çalışmanın bir sonucu olarak söylenmiştir. Konumuna farklı bir mahiyet kazandırdığı düşünülerek o; “mucize beyanlar istikametinde hareket”, “kutsal seçkinlik” ve “Muhammedî devrimci” gibi oldukça dikkat çekici vasıfların kendisine yüklendiği bir şahıs olarak sunulmuştur. Buna göre karşımızda adımlarını mucize beyanlara yaslayan, seçkinlik sahibi bir “devrimci” bulunmaktadır.

Bu tanımlamaların Ebû Zer’i tavsifte isabetli olup olmadığı önemli bir meseledir. Ancak, onun bu şekilde tavsif edilebilmesinin imkânı ve niçin böyle tavsif edildiği soruları daha da önemlidir. Zira tarihî bir şahsiyet olarak hakkında sınırlı bilgiye sahip olduğumuz Ebû Zer, tasavvufî çevrelerde zühdüyle, hadis kaynaklarında ve sahâbe biyografilerinde belli başlı rivayetleri ve râvî kimliğiyle, fakih sahâbî tasniflerinde İbn Mes’ûd’a benzerliğiyle, Şîî kaynaklarda Hz. Osman ve Muâviye’nin “haksızlıklarına” karşı ilk direnişi gerçekleştiren kahraman ve aynı zamanda sürgünde ölen mazlum kişiliğiyle ve modern dönemde servet biriktirmeye karşı direnen “sosyal/ist öncü” vasfıyla kendisinden çokça söz ettirmektedir.

Zâhid/râvî/fakih/mazlum/aktivist-mücâdele adamı Ebû Zer’in hangi sıfatını öne çıkararak kendisinden bahsedeceğimiz ilgi alanımıza göre değişecektir. Erken dönemden itibaren onu tanıtan çalışmaları da bu durumun dışında tutmak mümkün değildir. Meselâ biyografik kaynaklarda onun; ismi, nesebi, müslüman oluşu, katıldığı savaşlar, Hz. Peygamber’e yakınlığı ve Hz. Peygamber’in onun hakkındaki övücü ifadeleri gibi temel bilgilere yer verilmiş, hakkında öne çıkarılan polemik konularının neredeyse hiçbirine değinilmemiştir. Değinen kısımda da tarafları mazur gösterecek hususlar ön plana çıkarılmıştır. Taberî (ö. 310/923) ve İbnü’l-Esîr (ö. 630/1233) gibi meşhur tarihçiler de ona dair bazı rivayetlere yer vermemeyi tercih etmişlerdir.² Yine bu kaynakların öne çıkardığı ima-

1 Yaşar Nuri Öztürk, *Emevî Dinciliğine Karşı Mücadelenin Öncüsü Ebu Zer* (İstanbul: Yeni Boyut, 2016), 105.

2 Tarihî olaylar ve şahsiyetlerin ele alınmasında ideolojik okumanın yöntemine ve se-

ja göre Ebû Zer dünyaya meyletmeyen ve zühdü idealleştiren bir kimse, Muâviye ve Hz. Osman da idarî maslahatları öne çıkararak ve dolayısıyla bu açıdan bakınca yaptıklarında mazur görülen kimselerdir. Yakın dönemde yazılmış biyografilerde³ ise daha ziyade bir âyete getirmiş olduğu yorum merkeze alınarak, onun üzerinden aktivist-kontra bir kimlik inşası tercih edilmiştir.

Bu yaklaşımların her birinde, kitapların telif amacı ve tarzı kadar müelliflerinin sosyo-kültürel tercihleri de belirleyici olmuştur. Özellikle son dönemde Ebû Zer mevcudu savunmada veya muhalefette, kişilerin kendi şahsî tercihlerini veya ideolojik yaklaşımlarını geçmişten referansla kuvvetlendirmede polemik unsur olarak yoğun bir şekilde öne çıkarılmıştır. Hamid İnanet'in dinî metinlerin okuma tarzına dair, modern aktivist hareketler için yapmış olduğu "Kutsal metinlerin eylemci bir siyasal ideolojinin isterlerine uygun bir biçimde bilimsel bir anlayışla" yorumlanması⁴ şeklinde dikkat çektiği durum, sadece metinlerin anlaşılmasıyla sınırlı kalmamaktadır. Metinlerin yanı sıra İslâm tarihinde önemi malum olan sahâbe de siyasal bir ideolojinin, mezhebî bir bakışın ya da kişisel bir muhayyilenin *isterlerine/beklentilerine uygun bir biçimde* ele alınabilmektedir. Söz konusu olan, erken dönemden itibaren Sünnî-Şîî farklılaşmasında sembol isimlerden biriye, mesele daha da önemli hale gelebilmektedir. Çünkü burada da okumanın merkezine mezhebî endişeler yerleşmekte, söz konusu olan sahâbî bir mezhebin erken dönem müdafî gibi sunulabilmektedir. Bu noktadan hareketle, Şîîliğin asr-ı saâdetinde var

bebine dair şu değerlendirme konumuz açısından son derece önemlidir: "Temiz bir geçmiş adına, tarihi ideolojik bir şekilde yeniden inşa etmek amacıyla harekete geçen tarihçi, ön kabullerini sahip olduğu değer yargılarını, mensubu bulunduğu grup, ekol veya dinin doğrularını bilinçli bir şekilde tarihe dayatmakta, tarihi ideolojisine hizmet edecek şekilde kurgulamakta, tarihi verileri sahip olduğu düşünce kalıplarına uygun hale getirmeye gayret etmektedir." Bk. İrfan Aycan-M. Mahfuz Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları* (Ankara: Ankara Okulu, 2002), 10. Bu manada meşhur tarihçi Taberî'nin ve İbnü'l-Esîr'in, Ebû Zer ile ilgili aktarımlarına dair dikkat çekici değerlendirmeler için bk. Aycan-Söylemez, *İdeolojik Tarih Okumaları*, 11; İrfan Aycan, *Saltanat Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan* (Ankara: Ankara Okulu, 2001), 76-77; Mehmet Azimli, *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hz. Osman* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 110-117.

- 3 Yakın dönemde yazılmış Ebû Zer biyografileri üzerine bir tahlil ve tenkit için bk. Mehmet Görmez, "Ebû Zerr el-Ğıfârî Biyografileri Üzerine", *İslâmîyât* 5/2 (2002): 177-182.
- 4 Hamid İnanet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, trc. Yusuf Ziya (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 284.

olduğu söylenmiş ve Ebû Zer'in o dönemden itibaren Hz. Ali'nin taraftarı/Şîası olduğu belirtilmiştir.⁵ İslâm tarihinin ilk Şiileri veya mezhebin ilk tabaka mensupları arasında Ammâr b. Yâsir ve Mikdâd b. Esved gibi isimlerle beraber Ebû Zer el-Gıfârî de zikredilmiştir.⁶ Onun ismine sadece mezhebin öncü isimleri arasında değil "Şiî fakihleri" tasnifinde de yer verilmiştir.⁷ Fakih bir Şiî öncü olarak da kalmayan Ebû Zer aynı zamanda, Şam'ın bir bölgesinde (Cebel-i Âmil) mezhebin temelini atan⁸ ve ilk defa hadis tasnif eden kimse⁹ olarak sunulmuştur.

Hadiselere daha farklı ve üst bir perdeden bakma iddiası da meseleyi halletmemekte hatta bazen subjektif değerlendirmelere yol açabilmektedir. Söz gelimi; tarih, erken dönemden itibaren bir sınıf mücadelesi olarak¹⁰ Marksist bir okuma ile ele alındığında, Ebû Zer bu defa bir mezhep müdafî olmaktan daha farklı bir misyon yüklenmektedir. Ali Şerîatî (ö. 1977) bu konuda meşhur bir örnek olarak akla gelen ilk isimdir. Zira onun için yapılan, "Kendi muhayyilesinde imal ettiği Ebû Zer'i de, Marksizm-İslâm karışımı bir terminolojiyle yorumlamıştır."¹¹ şeklindeki değerlendirme istisna sayılamaz. Şerîatî'nin Hâbil-Kabil kıssasını bile bu gözle okuduğu ve mecazî bir çerçeveye oturtarak iki kardeş arasındaki sorunu "üretim altyapılarına ve ekonomik sistemlerine"¹² dayandırdığı dikkate alındığında, Ebû Zer'i tanıtırken meseleyi nasıl bir zeminde ele aldığı daha anlaşılır hale gelecektir. Çünkü o, bu meseleyi de sınıf mücadelesinin bir yansıması olarak görmektedir. Hâlbuki Şerîatî tercüme ettiği Ebû Zer biyografisinin girişinde, onun hakkında aktarılan malumata dair karşı-

5 es-Seyyid Muhsin el-Emîn, *A'ÿânü's-Şî'a* (Beyrut: Darü't-teârûf, 1403/1983), 1: 87. Ebû Zer'in Şiilikle irtibatına dair ayrıca bk. Muhammed Cevâd Âlü'l-Fakîh, *Ebû Zer el-Gıfârî* (Beyrut: Darü't-teârûf, t.y.), 54-61; Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 111.

6 Muhsin el-Emîn, *A'ÿânü's-Şî'a*, 1: 23. Ayrıca bk. Öz, "Şîa", 39: 111.

7 Muhsin el-Emîn, *A'ÿânü's-Şî'a*, 1: 139.

8 Muhsin el-Emîn, *A'ÿânü's-Şî'a*, 1: 199. Ayrıca bk. Muhammed Cevâd, *Ebû Zer el-Gıfârî*, 75.

9 Muhsin el-Emîn, *A'ÿânü's-Şî'a*, 1: 139; Accâc Muhammed el-Hatîb, *Sünnetin Tesbiti*, trc. Mehmet Aydemir (İstanbul: Akademi, 2005), 342.

10 Garaudy, Marksizm'in imkânlarını farklı eserlerinde ele almaktadır. Genel bir örnek için bk. Roger Garaudy, *İslâm Ve İnsanlığın Geleceği*, trc. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2000), 135.

11 Mehmed Durmuş, "Ali Şeriatî: "Müslüman Ütopyacı" Ya da 20. Asrın "Allah'a Tapan Sosyalist Ebu Zer"i", *İslâmiyât* 20/1 (2007): 129.

12 İneyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, 287.

mızda duran zorlukları şu şekilde dile getirmektedir:

“İslâm tarihinde Ebû Zer’in hayatı karanlıkta kalmıştır... Tarih... hayatıyla ilgili ayrıntıları irdelemekten çok, onu yüceltmeye çalışmıştır. Bu yüzden Ebû Zer’in hayatıyla ilgili olaylar hakkında bugün elimizde bulunan rivayetler arasında, her birinin doğruluğunu ve yanlışlığını belirlemek tarihçiler için zor, bazen de imkânsız görünen pek çok farklılıklar bulunmaktadır.”¹³

Ebû Zer ile ilgili tarihî bilgiler arasında tercih yapmanın tarihçiler için bile ne denli zor bir iş olduğuna ve onun “yüceltilen” bir tarafının bulunduğu dikkat çekmesine rağmen Şerîatî, bu ifadeleri zikrettiği eserinin ilerleyen sayfalarında Ebû Zer’den “*Devrimci ve mücahit çehreler arasında özel bir yere sahip*”,¹⁴ “Mücadelesinin temel çizgisini *sınıfsal ayrıcalıklı adalet için mücadele* olarak belirledi”¹⁵ gibi cümlelerle bahsetmektedir. Hatta o, Muâviye’nin valiliği döneminde devam eden fetih hareketlerini değerlendirirken şaşırtıcı bir üslupla meseleyi farklı bir mecrada ele almaktadır. Şerîatî’ye göre, Muâviye onu Kıbrıs cihadına göndermiştir. Çünkü, “Eğer fetih gerçekleşirse Muaviye’nin gururu ve İslâm’ın izzeti olacak, *eğer Ebû Zer öldürülürse, elini onun kanına bulamadan zararından kurtulmuş olacaktır.*”¹⁶ Hâlbuki Belâzürî’nin (ö. 279/892-93) *Fütûhu’l-buldân*’ındaki anlatımından yola çıkarak; Muâviye’nin yanında Ebû Eyyüb el-Ensârî, Ebû’-d-Derdâ, Ubâde b. Sâmit, Vâsile b. Eska’, Abdullah b. Bısr, Mikdad gibi¹⁷ toplumunun önde gelen isimlerini götürdüğü ve onlarla ordusunu madden ve manen güçlendirmeyi hedeflediği de düşünülebilir.

Bu tarz bir okuma sadece Ali Şerîatî’de karşımıza çıkmaz. Ebû Zer’e dair yazılan eserlerin muhtevasını incelemeyi göz atmak bile

13 Ali Şerîati, *Ebuzer*, trc. Abdullah Yeğîn (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 11.

14 Şerîati, *Ebuzer*, 178.

15 Şerîati, *Ebuzer*, 179.

16 Şerîati, *Ebuzer*, 122, 184. Bu ifadeler Şerîatî’nin kitabının kaynağı olan Abdülhamid Cûde es-Sahhâr’ın biyografi romanında şöyle kurgulanmaktadır: “Muaviye ise bu konuda kesin bir karar veremiyordu. Ebû Zer’e şiddet uygulasa kaynayan ateşi daha da azdırmaktan, onu Hz. Osman’a şikâyet etse idaresi altındaki birine hakim olmadığını itiraf etmiş olmaktan endişeleniyordu. Sonunda en iyi yolun onu gazvelerden birine göndererek Şam’dan uzaklaştırmak olduğuna karar verdi.” Abdülhamid Cûde es-Sahhâr, *Yalnız Sahabî Ebû Zer*, trc. Hilâl Livaoğlu-Emine Özkanlı (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016), 95.

17 el-Belâzürî, *Fütûhu’l-buldân*, trc. Mustafa Fayda (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 220.

mesele hakkında fikir verecektir. Mesela Yaşar Nuri Öztürk'ün yazmış olduğu biyografi ve değerlendirme kitabının ismi *Emevî Dinciliğine Karşı Mücadelenin Öncüsü Ebû Zer* şeklindedir. Eserin müellifi en başından, dinî referans ve gruplar açısından iki taraf belirlemiştir: Emevî dinciliği ve onlara karşı olanlar. Bu ayırmda Ebû Zer, Hz. Osman ve Muâviye gibi isimlerin başını çektiği “burjuva” veya “aristokrat”¹⁸ kesime karşı mücadele eden yegâne kahraman olarak konumlandırılmaktadır. Bu kavramlar ve yakın anlamlı bazı ifadeler eserde Emevî idarecileri için yoğun bir şekilde kullanılmaktadır. Dikkat çekici olan, bu mücadelede “sessiz” kesim için müstakil bir alanın net olarak belirlenmemesidir. Zira Hz. Ali, Hasan, Hüseyin, Abdullah b. Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Musa el-Eşarî, Enes b. Malik, Câbir b. Abdullah, Ebû Hureyre gibi bazı sahâbilerin -en azından elimizdeki anlatımlar açısından- doğrudan Ebû Zer gibi bir tavır içinde olmadıkları görülmektedir. Şu durumda bu isimleri Emevî dinciliği tarafında mı yoksa onlara karşı olan taraf olarak mı değerlendireceğiz? Ya da Ebû Zer gibi davranmamalarını mevcut idarecilerinden korkmaları ile izah ederek Ebû Zer'i daha da cesur mu yapacağız? Veya büyük bir çoğunluğun sükût etmesinin olanları onaylamak anlamına geldiğini söyleyip erken dönemden itibaren dinî anlayışın Emevîler gölgesinde geliştiğini mi söyleyeceğiz? Aynı dönemi sınıf ayırımı üzerinden okumaya çalıştığımızda da bu soruları sorabiliriz. Ancak her halükârda sorulara sebep olan, ele aldığımız “sorun”dan çok yaptığımız karşıt ayrımlar olmaktadır. Benzer durum Ziriklî'nin (ö. 1976) onu tanıtırken “ilk sosyalist/iştirâkî”¹⁹ şeklinde kullandığı ifade için de söz konusudur. Zira bu ifadenin açılımı yapıldığında sahâbenin kalan kısmının -ki o dönem için kahir ekseriyeti oluşturmaktadır- emek, infak, sosyal paylaşım gibi konuları hiç önemsemediği, zımnem söylenmiş olmakta ve İslâm tarihinde politik manada “sosyal” meseleler, erken dönemden itibaren çok az kimse tarafından önemsenen bir şey olarak sunulmaktadır.

Ebû Zer konusunda değerlendirme biçimleri bunlardan ibaret değildir. Taberî ve İbnü'l-Esîr'de gördüğümüz ihtiyatı ya da başka bir ifadeyle “muhafazakâr” tavrı devam ettiren yaklaşımlar son dönemde de varlığını

18 Birkaç örnek için bk. “Emevî despotizm ve kapitalizmi”, “Kapitalist-emperyalist Emevî saltanatının kurucusu”, “kapitalizmin abdestli marabası”, “Muaviye ve şürekâsının temsil ettiği kapitalist-emperyalist sistem”. Öztürk, *Ebu Zer*, 158-159.

19 Ebû Gays Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm Kamûsü terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002), 2: 140.

sürdürmektedir. Örneğin; Ahmet Cevdet Paşa'nın tavrı böyle anlaşılabilir. O, Hz. Osman dönemindeki hadiselerle devlet adamı ve idarî maslahat açısından bakarak Ebû Zer'in tavrını "tarik-i zühd ve verai ihtiyar edenler", "fevkalade şiddetli zühd ve vera" "ihtiyâr-ı evlâ ve meslek-i zühd" diyerek izah etmekte, onun sürgün edilmiş olmasını ise makul görmektedir.²⁰ Yani ona göre, tarihî anlatımlar açısından Ebû Zer kendi meşrebine göre bir tercihte bulunmuş, idareciler de haklı olarak yapması gerekeni yapmıştır.

Ebû Zer ile ilgili zühd vurgusu erken dönemden itibaren ona dair birçok metinde karşımıza çıkmakta²¹ ve o tasavvuf tarihinin ilk halkasında öncü bir isim olarak kendisinden söz ettirmektedir.²² M. Houtsma da, onu tanıtırken modern tartışmalara ve ismi etrafındaki polemiklere girmeden onun zühdüne şu şekilde vurgu yapmaktadır: "Zühd ve takvası ile pek meşhurdur... Zühd ve takvası sebebi ile sonradan sûfiye ve şîf'ye arasında tam bir müttaki müslüman addedilmiş ve hakkında birçok menkıbeler anlatılmıştır."²³

Ebû Zer'in ismi etrafındaki üslup ve yaklaşım farklılığını görmek açısından *Emevîlerin Mahvettiği Şehit Halife Osman* isimli eser de önemlidir. Zira Öztürk'ün, *Emevî Dinciliğine Karşı Mücadelenin Öncüsü Ebu Zer* isimli kitabında "Emevî Dinciliği"nin banilerinden biri olarak sunulan halife Hz. Osman'dan, Ahmet Lütfi Kazancı, *Emevîlerin Mahvettiği Şehit Halife Hz. Osman* diyerek bahsetmekte ve Ebû Zer ile ilişkisini de bu çerçevede ele almaktadır.²⁴ Yakın dönemde yazılmış iki eserden birinde Ebû Zer-Hz. Osman karşı karşıya getirilirken, diğerindeyse her iki sahâbî de döneminin mazlumları arasında zikredilebilmektedir. Şerafettin Kalay'ın Ebû Zer'i tanıtırken kullandığı ve onun zühdünü ön plana çıkaran aşağı-

20 Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ* (İstanbul, b.y., 1970), 1: 447, 448.

21 Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) zâhid ve sûflere dair *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ* isimli eserinde kendisine yer verilmesi ve aktarılanlar fikir verecek mahiyettedir. Ebû Nuaym ondan zâhid, abid, kanit gibi sıfatlarla bahsetmektedir. Bk. Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 1: 210-226.

22 Reşat Öngören, "Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 120.

23 M. TH. Houtsma, "Ebû Zerr", *Millî Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977), 4: 61.

24 Ahmet Lütfi Kazancı, *Emevîlerin Mahvettiği Şehit Halife Hz. Osman* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011).

daki ifadeleri, yaklaşım farklılıklarını görmek açısından dikkat çekici başka bir misaldir:

“Gönül yapısı ince, duyguları çabuk galeyana gelen, iç dünyasında-kini çabuk dışarı döken birisiydi. O hayatı bütün sadeliği ile yaşayan bir insandı.²⁵... (Ebû Zer ve Osman) Uzun uzun konuştular... Osman Ebû Zer’i, Ebû Zer de Osman’ı anlıyordu. Ancak Ebû Zer’in taşıdığı ince hassasiyeti, duyguları bütün insanlara taşıtabilmenin imkânı yoktu. Sonunda bir karara vardılar. Osman, Ebû Zer için Re-beze denilen bir mevkide mescid inşa ettirdi. Bu aziz sahâbiyi oraya yerleştirdi.”²⁶

Aynı vakıayı Ali Şerfatî’nin anlatımı ile okuduğumuzda ise karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

“(Osman:) Ebû Zer bize çektirdiklerin ne kadar arttı? Git buralardan! Ebû Zer: Hiç kimse benim kadar seni görmekten nefret etmez. Nereye gideyim? Şam, Hicaz...? Ebû Zer’in sunduğu hiçbir yeri Osman kabul etmez.: ‘Rebeze’ye git, sıcaklık, yalnızlık, sessizlik ve ölüm toprağına...”²⁷

Bu misallerin benzerlerini veya temsil yönü biraz daha güçlü olan daha başkalarını bulmak mümkündür. Her halükârda bu misaller Ebû Zer hakkında yapılan değerlendirmelere yönelik “nasıl” ve “niçin” söylenebiliyor sorusunun tartışılabilirliği açısından neticeyi değiştirmeyecektir.

Bu makalenin konusu, Ebû Zer hakkında yapılan bu değerlendirmelerin haklılığını tartışmak değildir. Ebû Zer’e dair yakın dönemde yazılmış biyografik çalışmaların tümünü ele almak da değildir. Bir makale sınırları içinde bunu yapabilmeyenin imkânı ortadadır ve bu metnin temelden böyle bir iddiası bulunmamaktadır. Burada yapılmaya çalışılacak olan ülkemizde popüler olan birkaç tercüme-telif çalışma üzerinden bir meselenin ele alınmasıdır. Problem de elden ele dolaşan bazı metinlerde yer alan ve farklı şekillerde dillendirilen “iddiaların”, “yakıştırmaların” ne kadar “iddia edilebilir” olduğunu incelemektir. Burada kişisel olarak bir düşünce ve ideolojiye kendimizi yakın görerek onu müdafaa etmemizin doğruluğu-yanlılığı değil, tarihî bir bilgiyi anlama/yorumlama yöntemi olarak

25 Şerafettin Kalay, *Peygamber Dostları Örnek Nesil* (Ankara: MGV Yayınları, 2013), 2: 411.

26 Kalay, *Örnek Nesil*, 2: 393.

27 Şeriati, *Ebuzer*, 200.

bunu bir sahâbî üzerinden uygulamanın ne denli mümkün olduğu tartışılmaya çalışılacaktır. Kısaca Ebû Zer'i kendi çağımıza taşırken yaptığımız okumanın çoğu zaman yerinde olmadığı ona dair temel bazı kaynaklardaki aktarımlar üzerinden ortaya konulacaktır.

1. Ebû Zer'in Biyografisi İle İlgili Bazı Meseleler

Tarihî bir şahsiyet olarak Ebû Zer'in hayatı hakkındaki malumatımız onunla ilgili değerlendirmelere ne kadar imkân vermektedir? Bu, doğrudan ondan nakledilen bilgiler için de geçerli bir sorudur. Zira Ebû Zer'in muhataplarına aktardıklarına ve takip eden dönemde ondan aktarılanlara bakıldığında dikkate alınması elzem olan bir "bağlam" vardır. O, tarihin bir döneminde, harici unsurları bize çoğu zaman yansımayan bir durumda Hz. Peygamber'den bir söz işitmiş veya onun bir fiiline şahitlik etmiştir. Bu sözü veya tavrı bizzat o, Muâviye'nin valiliği ve Hz. Osman'ın halifeliği gibi, şartların değiştiği sonraki bir dönemde zikrederek -bir tavır sergilemek suretiyle- kendi bakış açısına göre güncellemiştir. Bu *güncelleme veya yeni bağlamda nakledilen* de, hadiseye şahitlik eden biri tarafından başka bir bağlamda aktarılarak tedvin malzemesi haline gelmiştir. Bu bilgi, neticede tarihçinin veya musannifin süzgecinden geçerek elimizdeki kaynaklara girmiştir. Şu durumda, Ebû Zer'in tavırları ve nakilleri, ona dair aktarılanlar söz konusu olduğunda öncelikle şu hususların göz önünde bulundurulması gerekmektedir:

H. Peygamber-Ebû Zer bağlamı: Burada yirmi üç yıllık peygamberlik dönemi müslümanların maddî imkânları açısından hicret öncesi ve sonrası, ganimetlerin olmadığı ve arttığı dönem gibi hususlar dikkate alınarak ayrı ayrı ele alınmalıdır.

Ebû Zer-Vâkıa bağlamı: Onun ortaya koyduğu tavırlara tesir eden ve bunları şekillendiren Hz. Peygamber sonrası siyasî, ekonomik ve kültürel sorunlar, özellikle Hz. Osman döneminde karşılaşılan değişimlerin temel sebepleri dikkate alınmalıdır.

Vâkıa-Musannif/Tarihçi bağlamı: Ebû Zer ile ilgili aktarılan söz konusu bilgileri kayda geçirenlerin içinde buldukları duruma göre yaptıkları tercihler dikkate alınmalıdır. Burada tarihçinin veya hadis musannifinin mezhebî tercihi, sosyo-kültürel konumu da dikkate alınmalıdır.

Tarihî bilgi-Okuyucu bağlamı: Okuyan öznenin objektif okuma ihtimali olduğu gibi subjektif okuma ihtimali de vardır. Subjektif okuma

yapıldığında, kendi şartları içinde tabîi olan bir durumun okuyucu tarafından bambaşka bir bağlamda değerlendirilebileceğini hatta saptırılabilirliğini gösteren birçok misal bulunabilir. Hatta yorumlamanın ve saptırmanın amaca ulaşmada yeterli olmadığı bazı durumlarda Ebû Zer'in isminin istismar edilerek kendisiyle ilgili haberler uydurulduğunu²⁸ dikkate aldığımızda mesele daha da belirginleşecektir.

Mezkûr soru ve sorunlar açısından bakıldığında akla ilk gelen kaynaklar, hadis eserlerinden sonra biyografi kaynaklarıdır. Onlar arasında da *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, *Mu'cemü's-sahâbe*, *Ma'rifetü's-sahâbe*, *el-İstîâb*, *Üsdü'l-ğâbe*, *Siyeru A'lâmî'n-nübelâ*, *el-Vâfi bi'l-vefeyât* ve *el-İsâbe* gibi kaynaklar alanın en meşhurları olarak öne çıkanlardır. Bu kaynaklarda Ebû Zer el-Gıfârî sahâbe tabakasından bir "râvî" olarak sunulmuştur. Onun ismine ve nesebine, ismi konusundaki farklı nakillere, ilk müslümanlardan oluşuna, Hz. Peygamber'in onu kendi kabilesine göndermesine, Hz. Peygambere yakın oluşuna ve hizmetine, Hendek savaşının akabinde Medine'ye hicretine, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde Şam'da ikametine, Hz. Osman döneminde Medine'ye çağrılarak Rebeze'de bir süre ikamet etmesine, zühdüne, takvasına ve ilmine dair bazı nakillere yer verilmiştir.²⁹

Farklı dönemlerde yazılmış bu kaynaklar; Ebû Zer'in Muâviye ile olan ilişkisine, Hz. Osman tarafından Rebeze'ye gönderilişinin ayrıntısına ve sebeplerine, Ebû Zer'in -var olduğu söylenen- muhalefetinin mahiyetine ve sebeplerine, Kenz âyetine getirmiş olduğu yoruma, sonraki dönemlerde ismi etrafında yaşanan tartışmalara, farklı fırkaların onun ismini merkeze alan yaklaşımlarına detaylı bir şekilde değinmez. Örneğin İbn Sa'd; onun ismini ve nesebini, henüz İslâm gelmeden evvel putlardan uzak durduğunu, müslüman oluşu konusunda muhtelif rivayetleri, ölümü esnasındaki detayları, Ashâb-ı Suffe'den oluşunu, kendi isteği ile Rebeze'ye

28 Abdullah Aydın, "Ebû Zer el-Gıfârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 268.

29 Sahâbe biyografileri arasından örnekler için bk. Begavî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Muhammed, *Mu'cemü's-sahâbe* (Kuveyt: Mektebetü dâri'l-beyân, 1421/2000), 1: 527-533; Ebû Nuaym, *Ma'rifetü's-sahâbe* (Riyad: Darü'l-vatan, 1419 /1998), 2: 557-577; İbn Abdilber, Ebû Ömer en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (Ürdün: Darü'l-a'lâm, 1423/2002), 110-112; 800-802; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrut: Darü İbn Hazm, 1433/2012), 196-197, 1316-1317; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1433/2012), 1666-1668.

gittiğini ve ölümü esnasındaki detayları zikreder.³⁰ Muahhar kaynaklardan Zeheb'in *Siyer*'i için de benzer şeyleri söylemek mümkündür.³¹

Sahâbe konusunda otorite kabul edilen ve kendilerine başvuru müelliflerin Ebû Zer konusunda tartışmalı rivayetlere ve konulara teferuatlı bir şekilde girmemeleri, birbirinden farklı muhtemel şu soru ve sorunları da beraberinde getirmiştir:

- Ebû Zer; Muâviye-Şîa, Emevî-Hâşimî farklılığında bir şekilde atıf yapılan isim olduğuna göre bu kaynaklar meselenin bu yönüne niçin hiç değinmemişlerdir? En azından bazı iddiaları nakzetmek için girilemez miydi?

- Bazı müelliflerin sadece varlığından bahsedip kitabında yer vermediği, bazılarının ise bir kısmını aktardığı ancak her hâlükârda bunlar dışında bilgilerin de bulunduğunu söylediği, bazılarının ise çok şeyler naklediliyor dediği bu "rivayetler"; bilindiği halde kendilerine nakillerde yer verilmemesi aktarımlara itimat edilmediğini mi yoksa kitapların polemikten uzak tutulmaya çalışıldığını mı göstermektedir?

- Bunları bildiği halde eserine almaması, müellifin işin başında bilgiler arasında kendi bakışına göre "seçme" ya da "ayıklama" yaptığını mı gösterir? Kendilerine ulaşan birçok bilgiyi çeşitli açılardan değerlendiren biyografi kaynaklarımız için bunu iddia etmek ne kadar isabetli olur?

- Bazı konularda ayrıntıya girildiği -mesela onun müslüman oluşu ile ilgili farklı birçok rivayet ayrıntıları ile kaydedildiği- halde Hz. Osman ve Muâviye ile ilişkisi ve sürgünü gibi bazı konulara detaylı değinilmemesi klasik korumacı refleksin bir sonucu mudur? Bu iddia edilebilir mi?

- Sahâbe biyografileri konusunda otorite olan kaynaklarda, sonradan ihtilaf ve tartışmaların artarak devam ettiği meselelerde onun tavrına dair aktarılanlarda ayrıntıya yer verilseydi tarih kaynaklarında ve polemiklerde karşımıza çıkan Ebû Zer değişir miydi? Bunun bir devamı olarak her türlü ideolojik yaklaşım için mesnet teşkil edebilecek biri olmaya devam eder miydi?

Bu soruları detaylandırmak açısından tarih kaynaklarındaki bazı

30 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beirut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1433/2012), 4: 165-179.

31 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ* (Beirut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982), 2: 46-78.

aktarımlara göz atılması yerinde olacaktır. Zira meşhur tarihçi Taberî (ö. 310/923), Ebû Zer'in sürgün edilmesi hakkında kendisine birçok bilgi ulaştığını ancak bunların çoğunu zikretmeyi uygun görmediğini söyler.³² İbnü'l-Esîr de benzer şekilde, bu konuda kendisine ulaşan birçok bilgi bulunduğunu ve bunların da Muâviye'nin ona hakaretleri, ölümle tehdidi ve Medine'ye göndermesi gibi konularla ilgili olduğunu söyler. O da Taberî gibi bunların naklinin uygun olmadığını belirtir.³³ İbnü'l-Esîr *Üsdü'l-gâbe*'de "Müslüman oluşu hakkında meşhur uzun bir hadis rivayet edilir. Ancak (metni) uzatma endişesi ile ona yer vermedik"³⁴ diyecektir.

İbnü'l-Esîr, Ebû Zer ile ilgili birçok detayı eserinin dışında bıraktığı gibi ölümünü anlattığı bölümü şu cümlelerle bitirir: "Ebu Zer'in Rebeze'ye sürülmesi, ölümü, Abdullah b. Mes'ûd'un onun namazını kıldırması, ölümü esnasında yanında bulunan kimseler ve Rebeze'deki makâmı/kabri hakkında birçok rivayet/söz vardır. Ancak onlara yer vererek bölümü uzatmıyoruz."³⁵

Bunlara kısaca yine eserin başka yerinde işaret eder.³⁶ Onun amacının da metni uzatmamak olduğu anlaşılmaktadır. Ancak müelliflerimiz yukarıdaki aktarımlardan da anlaşıldığı gibi bize, kendilerine ulaşan bilgileri tümüyle aktarmamıştır.³⁷ Ebû Zer ile ilgili özellikle günümüzdeki

32 Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk* (Beyrut: Darü't-türâs, 1387), 4: 283.

33 İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrut: Darü'l-kitabi'l-arabî, 1417/1997), 2: 483.

34 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1317.

35 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1317

36 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 196-197.

37 Ebû Zer ile ilgili nakledilenlerin, Mustafa Fayda'nın eser hakkında yapmış olduğu şu değerlendirmedeki istisnaya dâhil olduğu söylenebilir: "Müellif, hayatlarına dair bilgi verdiği kişiler hakkında ulaşabildiği haberleri yazmakla yetinmekte, bunlarla ilgili herhangi bir değerlendirme yapmamaktadır... *Târîhu'l-ümem*'de -çok istisnaî durumlar hariç- kendi görüş ve düşüncelerine hemen hemen hiç yer vermemiştir. Ancak naklettiği haberlerin isnad zincirine dikkat etmiş ve bu yönüyle temayüz etmiştir" Bk. Mustafa Fayda, "Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 92. Ayrıca Şaban Öz de ilk dönem İslâm tarihçilerinin kendisine ulaşan haberler konusundaki tavırlarını şöyle değerlendirir: "... Metne müdahale etmekten de ciddi bir şekilde kaçınmışlardır... Objektifliğe inancı, düşünceyi beyan etmemek, hislerini nakillerine yansıtılmak gibi bir ideal olarak değil, daha gerçekçi ve uygulanabilir olanı; kendilerine ulaşan, her türlü haberin içeriğine dokunmaksızın nakletmek, bir sonraki nesle aktarmak olarak algılamışlar

biyografilerde yer alan kurguların, keskin ifadelerin ve yakıştırmaların tekrar gözden geçirilmesi açısından bu durumun önemi ortadadır.

Buna mukabil günümüzde yapılan bazı çalışmalarda bir yöntem tercihi olarak klasik tarih kaynaklarımıza itimad öne çıkmaktadır. Mesela muasır ilim adamı Ramazan el-Bûtî (ö. 2013), Hz. Osman dönemi ihtilaf- lı olayları için bir tercihte bulunarak Taberî, İbn Kesîr ve İbnü'l-Esîr gibi âlimlerin naklettikleri ile yetinmek gerektiğini düşünmektedir.³⁸ el-Bûtî yaklaşım olarak onların nakillerini orta yol olarak değerlendirmekte ve kendilerine ulaşan bilginin tamamını nakletmeyen bu tarihçilerin anlat- tıklarını dönemle ilgili kanaat oluşması ve yanlış bir zanna sebep olma- ması için yeterli görmektedir. Ebû Zer'in biyografisi ile ilgili sorunların tari- hî metinlerle sınırlı kaldığını ve günümüzde bu problemin hallolduğunu söylemek çok zordur. Fransız şarkiyatçı Maxime Rodinson (ö. 2004), Ebû Zer'in biyografisi konusunda kendisine yansıyan şekliyle bu durumu "tari- hi olanı, efsane olandan kesin şekilde ayıramıyoruz."³⁹ diyerek özetlemiştir.

Görmez, Ebû Zer ile ilgili günümüzde yazılmış bazı biyografileri de- ğerlendirdiği çalışmasına "iyi yazılmış bir hayat, iyi kullanılmış bir hayat kadar enderdir" sözünü aktararak başlar ve meseleyi şu şekilde hülâsa eder: "İslam tarihinin en temel kaynakları, Ebû Zer el-Gıfârî'nin hayatını bir bütün olarak doğru bir şekilde aktarmayı uygun görmemişlerdir. Mo- dern zamanlarda yazılanlar ise, biri dışında, tarihî rivayetlerin çelişkileri- ni görmezlikten gelerek, Ebû Zer'i daha çok İslâm sosyalizmine dair söy- lemlere alet etmişlerdir. Ebû Zer konusunda ciddi araştırmalara duyulan ihtiyaç devam etmektedir."⁴⁰

Burada değinilen hususlardan hareketle, Ebû Zer biyografilerinin erken dönemden itibaren temelde "seçmeci" ve "ayıkلامacı" bir yakla- şımla oluştuğunu, onu tanıtan günümüz çalışmalarının ise tekrar bir seç- me yaptığını söyleyebiliriz. "Hangi Ebû Zer" sorusu da bu seçmecilikten kaynaklanmaktadır.

ve uygulamışlardır." Bk. Şaban Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 34-35.

38 Bûtî, Saîd Ramazan, *Fıkhu's-Sîre*, trc. Atik Aydın (İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2006), 474.

39 Maxime Rodinson, *İslâmiyet ve Kapitalizm*, trc. Orhan Suda (İstanbul: Gün Yayınları, 1969), 56. Ayrıca bk. Görmez, "Ebû Zerr el-Ğıfârî Biyografileri Üzerine", 179.

40 Görmez, "Ebû Zerr el-Ğıfârî Biyografileri Üzerine", 182.

2. Başına Gelecek Hadiselerin Haber Verilmesi

Ebû Zer ile ilgili anlatımlarda dikkat çekici unsurlar arasında, gelecekte onun yaşayacağı bazı sıkıntıların tafsilatlı bir şekilde Hz. Peygamber tarafından haber verilmesi yer almaktadır. Bu tür rivayetlerin bazıları tevil edilmekte bazıları da tutarlı bir usul takip edilmeden diğerlerine tercih edilerek, onun “haklı” mücadelesinin dayanağı olarak zikredilmektedir.

Tebük savaşı için yol alınırken Hz. Peygamber tarafından Ebû Zer için söylendiği aktarılan,⁴¹ “Onun yalnız yürüdüğü/yaşadığı, yalnız öleceği ve yalnız haşredileceği/”⁴² *يَمْشِي وَحْدَهُ وَمَمُوتٌ وَحْدَهُ وَيُيَعَّبُ وَحْدَهُ* rivayeti bu konuda dikkat çekici örneklerin başında gelmektedir. Çünkü onun bu vasfına atıfta bulunan anlatımlar, mezkûr rivayeti referans olarak kullanmaktadır.⁴³ Hatta o bu ifadeden hareketle “yalnız sahâbî” sıfatı ile anılmakta, bu vasıf onu tanıtan metinlere başlık yapılmaktadır. Hadis kaynakları arasında Hâkim en-Nisâbûrî'nin (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inde yer alan rivayet, meşhur ve mütedâvel erken dönem hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Tarih kaynaklarından İbn İshak'ın (ö. 151/768) *es-Sîre*'si, Vâkıdî'nin (ö. 207/823) *el-Meğâzi*'sinde ve İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) *et-Tabakât*'ında yer almaktadır.⁴⁴ Hâkim rivayet için sahih derken, Zehebî senesinde kopukluk olduğu gerekçesiyle rivayeti zayıf kabul etmiştir. İbn Hacer'in de sened itibarıyla zayıf olduğunu belirttiği rivayetin hasen olduğu da söylenmiştir.⁴⁵ Elbânî ise hadisin zayıf olduğu kanaatindedir.⁴⁶ Hâkim'in sıhhat konusunda mütesahil tutumu ve hadis etrafında yapılan değerlendirmeleri dikkate aldığımızda, rivayetin hem isnad hem de metin açısından bazı problemlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Rivayetle ilgili isnad ve metin merkezli detaylı çalışmaların verileri, daha sarıh değerlendirmelere imkân sağlayacaktır. Ancak her hâlükârda bu rivayetten hareketle “Ebû Zer'in yalnız kalacağı ve bu yalnızlığında haklı olacağı bizzat Peygamber

41 İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 111; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 1317; Zehebî, *Siyer*, 2: 56; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1667.

42 Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1411/1990), 3: 52.

43 Örnek için bk. Şeriati, *Ebuzer*, 159, 188; Öztürk, *Ebu Zer*, 43.

44 İbn İshak, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2004), 2: 602; Vâkıdî, *el-Meğâzi* (Beyrut: Darü'l-a'lemî, 1409/1989), 3: 1000; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4: 177.

45 İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1667.

46 Elbânî, Nasıruddin, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zâife* (Riyad: Darü'l-meârif, 1412/1992), 12: 40.

tarafından haber verilmişti” şeklinde bir temellendirme “rivayet” tenkidi açısından uygun görünmemektedir. Buna rağmen onun Rebeze’de yalnız ölüğü, zaten Peygamber tarafından mucizevî bir şekilde haber verilmiş bir vakıa olarak ele alınmıştır.

Bazı klasik kaynaklarda onun salih bir adam olduğu ve Peygamberden sonra musibete uğrayacağını ve çölde vefat edeceğini haber verildiği de aktarılmıştır.⁴⁷ Günümüzdeki bazı biyografik çalışmalarda ise rivayet kritiği açısından herhangi bir tahlil ve tenkit yapılmadan Ebû Zer’in sürgüne gönderileceğinin haber verildiği belirtilir.⁴⁸ Esasında Ebü'l-Kasım el-Begavî'nin *Mu'cemü's-sahâbe*'sin'de,⁴⁹ Ebû Nuaym'in *Hilyetü'l-evliyâ*'sında⁵⁰ ve Zehebî'nin *Siyer*'inde⁵¹ bu konudaki anlatımları destekleyecek bazı ifadelere rastlamak mümkündür. Buna göre Hz. Peygamber ona Medîne'den çıkarılacağını haber vermiş, bunun üzerine Ebû Zer de Şam'a gideceğini söylemiş, Şam'dan çıkarıldığında ise tekrar Medîne'ye geleceğini Ebû Zer bizzat Hz. Peygamber'e ifade etmiştir. Medîne'den ikinci kez çıkarıldığında ise Ebû Zer savaşacağını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona, kendisine kavuşuncaya kadar sabretmesini tavsiye etmiştir. Bu rivayete temel hadis kaynaklarından Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer verilmiştir.⁵² Şuayb el-Arnâvud'un da zayıf olduğunu söylediği rivayetin isnadında yer alan Şehr b. Havşeb el-Eş'arî'nin (ö. 112) özellikle zabt yönüyle problemlili bir râvî olduğu anlaşılmaktadır.⁵³ Buna göre rivayete hadis tekniği açısından ihtiyatla yaklaşılmalı ve sadece bu nakle dayanarak kesin bir kanaat ifade etmekten uzak durulmalıdır. Hal böyleyken Öztürk, Ebû Zer'in başına geleceklerle ilgili anlatımı biraz daha belirginleştirmekte ve onun zulme uğrayacağını haber verildiğine “Ebû Zer'e yapılacak eziyetleri birer 'bela' olarak tanıtan Hz. Peygamber, onun

47 Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 1: 532; Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 224-225; a.mlf., *Ma'rifetü's-sahâbe*; 2: 564. Mezkur nakle İbn Abdilber de yer verir. Bk. İbn Abdilber, *el-İstî'âb*, 197.

48 Hüseyin Haydar, *Ebû Zer el-Gıfârî* (Irak: Müessesetü ulûmi nehci'l-belâğa, 1437/2016), 79-80, 194. Şeriatî bu habere “Çok geçmeden bir belaya düşer olacaksın” cümlesi ile işaret eder. Bk. Şeriatî, *Ebuzer*, 97. Ayrıca bk. Adem Güneş, *Ebû Zer* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 29-30.

49 Begavî, *Mu'cemü's-sahâbe*, 1: 531-532.

50 Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 216.

51 Zehebî, *Siyer*, 2: 61-62.

52 Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 45: 568-569.

53 İbn Hacer, *Tehzîbü'l-Kemâl* (Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1425/2004), 3: 191-193.

zulme uğrayacağını da açık bir şekilde ihbar etmiştir.”⁵⁴ diyerek temas etmektedir. Ayrıca o, ele aldığı konunun başlığını “Mucize ihbarın gerçekleşmesi ve sonsuzluğa göç”⁵⁵ şeklinde belirler. Aynı başlıkta “Ey Ebû Zer sen gurbette yapayalnız olarak öleceksin ve seni iyi insanlardan bir ekip defnedecek” şeklinde bir nakli kaynak zikretmeksizin aktarır.⁵⁶ Burada rivayetin münferit olarak “zayıf veya uydurulmuş” olma ihtimalinden ziyade aktaranlar açısından, hadis hakkında usûle dair ciddi bir tutarsızlık da söz konusudur. Zira Ebû Zer’in hayatının ilerleyen dönemlerinde başına gelecek olayların Peygamber tarafından haber verilmesinde temel sorun, bu aktarımdan sonra isnad, metin, kaynak ve ideolojik yaklaşım sorgulanması yapılmadan naklin “mucize ihbar” şeklinde nitelendirilmesidir. Hatta Öztürk’ün bunun hemen akabinde Muâviye ve Hz. Osman’ı Ebû Zer’e yaptıklarından dolayı tenkit etmesi de özü itibarıyla bir çelişkidir. Bundan daha anlaşılabilir olanı, çalışmada aşere-i mübeşşere ile ilgili rivayetlerden “hadis diye uydurulan bir sözle cennetle müjdelenen on kişi diye bir ekip yaratılmış ve Osman, ustalıklı bir biçimde bu ekibin içine yerleştirilmiştir.”⁵⁷ şeklinde bahsedilmesidir. Burada da müşkil olan, aşere-i mübeşşere olgusu ve bu bağlamdaki bazı rivayetlerin tenkidi değildir. Bu rivayetlere bakış açısında belirleyici olan eleştirel tavrın, Ebû Zer’in başına gelecek olaylar söz konusu olduğunda ihtimal dâhilinde görülmemesi, rivayetlerin bazılarının polemik unsuru olarak işlevsel yönlerinin dikkate alınması ve mahiyetinin hiç sorgulanmadan kabul edilmesidir.

Benzer şekilde “Osman’a bugünden sonra yaptıkları zarar vermez”⁵⁸ rivayeti de Ebû Zer ile ilişkisi bağlamında doğrudan mucize bir haber olarak algılanmış ancak onun doğrudan yanlış işler yapacağını belirtilmesi olarak yorumlanmıştır.⁵⁹ Dolayısıyla Peygamber’in zaten Hz. Osman’ın yanlış işler yapacağını haber verdiği söylenmiş⁶⁰ ve Ebû Zer’e yapılanlar

54 Öztürk, *Ebu Zer*, 35.

55 Öztürk, *Ebu Zer*, 34.

56 Öztürk, *Ebu Zer*, 34.

57 Öztürk, *Ebu Zer*, 100. Kitabın başka bir yerinde de “Emevilerce uydurtulan ‘aşere-i mübeşşere: cennetle müjdelenmiş on kişi’ anlayışı neden eleştirilmesin?” sorusu sorulmaktadır. Öztürk, *Ebu Zer*, 296.

58 Tirmizî, “Menâkıb”, 18.

59 Öztürk, *Ebu Zer*, 53-54.

60 Bu rivayeti, Hz. Osman hakkında gelecekle ilgili bir haber olarak değil Peygamberin Tebüük savaşı için onun yaptığı cömertlik karşısındaki memnuniyetinin ifadeleri veya

da bunlardan biri olarak sunulmuştur. Burada da mezkûr rivayet hakkında gündeme getirilebilecek birçok soru ve sorun görmezden gelinerek aktarımın “işlevsel” yönünden istifade edilmiştir.

Ebû Zer’le ilgili nakillerden bir diğeri de Peygamber tarafından binaların sel’ dağına/mevkiine ulaştığında Medine’den çıkmasının kendisine tavsiye edildiği rivayettir. Söz konusu nakille; İbn Sa’d,⁶¹ Taberî⁶² ve İbnü’l-Esîr⁶³ başta olmak üzere onlardan iktibasla birçok müellifin eserinde karşılaşmak mümkündür.⁶⁴ Hadis kaynakları arasında *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere temel birçok kaynakta yer verilmeyen rivayete Hâkim en-Nisâbûrî, *el-Müstedrek*’inde yer vermiş ve rivayetin sahih olduğunu söylemiştir.⁶⁵ Elbânî de rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir.⁶⁶ Şu durumda, hadis tekniği açısından Ebû Zer’in yalnız yaşayıp yalnız öleceği ile ilgili rivayet için söylenmiş olan/söylenebilecek olan muhtemel meseleler bu rivayet için de söz konusudur. Hal böyleyken Ebû Zer’in eylemleri bu rivayetlerle irtibatlandırılmış ve onun binaların “gerçekten Sel’ dağına ulaştığını görünce, bu tavsiyeye uyup”⁶⁷ Medine’den çıkmayı uygun gördüğü söylenmiştir. Ahmet Cevdet Paşa da bu rivayeti aktarır ve Ebû Zer’in bunun sonucunu olarak izin isteyip Medine’den ayrılarak Rebeze’ye gittiğini söyler.⁶⁸

Şeriatî’nin Sel’ dağı ile ilgili anlatımında “Medine’yi büyük ve sonsuz ayaklanmayla müjdeleyin”⁶⁹ cümlesi dikkat çekicidir. Burada Me-

“zarar vermesin” şeklinde bir dua/temenni olarak da değerlendirebiliriz. Mutlak olarak lafızdan bir gelecek ihbarını çıkarmak kendi içinde tutarlı değildir. Kaldı ki Öztürk’ün bakış açısına göre bakıldığında da halife Osman olumsuz anlatımların tümünden Peygamber beyanıyla mazur bir şekilde kurtulmuş olmaktadır. Bu manada onun Hz. Osman’ı eleştirmesi de isabetli değildir. Ebû Zer’e yapıldığı belirtilen şeyleri belli açılardan ele almak için bazı rivayetleri merkeze almanın problem üreten sonuçları burada da kendisini göstermektedir.

61 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4: 171.

62 Taberî, *Tarih*, 4: 283-284.

63 İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil*, 2: 484.

64 Bir örnek için bk. Hüseyin Haydar, *Ebû Zer el-Gıfârî*, 190, 198.

65 Hâkim, *el-Müstedrek*, 3: 387.

66 Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’z-zaîfe*, 12: 489.

67 Güneş, *Ebû Zer*, 36-37.

68 Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 1: 451.

69 Şeriatî, *Ebu Zer*, 185.

dine’de müjdelenen ayaklanmanın kaynağına dair bilgiden daha farklı bir problem vardır. Şöyle ki; Şerîatî’nin bahsettiği, doğrudan Ebû Zer’in ayaklanması ise ondan fiilî olarak böyle bir davranış nakledilmemiştir. Medine’de halifenin katli ile sonuçlanan hadiseler/ayaklanma/isyan ise cereyan tarzı açısından bunları Ebû Zer’in müjde şeklinde kendisinden bahsedeceği bir olay olarak görmek ne kadar mümkündür? Şu durumda burada heyecanla müjdelenen ayaklanmanın ne olduğu sorusu, bizim açımızdan muğlak ancak Şerîatî’nin metindeki anlatımı/beklentisi açısından belirgindir.

Sel’ ile ilgili rivayet yakın dönemde yapılmış bazı çalışmalarda da tenkit edilmiştir. Mesela Aycan, Sel’ dağı ile ilgili söz konusu nakli “dramatik rivayet”⁷⁰ olarak sunar. Bu rivayeti senaryo diye özetleyen Azimli de nakilde yer alan, Medine’nin terkedilmesini gerektirecek tehlikenin sahâbenin tümü için geçerli olduğunu söyler. Çünkü ona göre, Ebû Zer’in din açısından böyle tehlikeli bir durumda diğer sahâbileri de uarması gerekirdi⁷¹ ki böyle bir şey vaki olmadığına göre rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerekir.

Ebû Zer’e dair anlatımlara göre o, öleceği yer de haber verilmiş bir kimsedir. Başta *et-Tabakâtü’l-kübrâ* olmak üzere kaynaklarda onun vefatı anlatılırken yalnız yaşayacağı haberi ile birlikte çöldeki ölümüne de genel olarak İbn Mes’ud’dan nakille temas edilir. Bu rivayetin tenkidine yukarıda değinilmişti. Ancak buna rağmen onun ölüm anının tüm ayrıntısı ile Hz. Peygamber tarafından tasvir edildiği popüler anlatımların temas ettiği bir husustur. Buna göre Ebû Zer, “Çölün ıssız bir yerinde öleceksin ve mümin bir grup seni görerek kefenleyip defnedecektir”⁷² denilen bir kimsedir. Yine anlatımlara göre buradaki mucize haberse onun ölüm haberi ile gerçekleşmiştir.

Ebû Zer’in ismi çerçevesinde pek çok başka örneği zikredilebilecek olan geleceğe dair rivayet olgusu, bazen de zorlama teviller ile desteklenerek karşımıza çıkmaktadır. Mesela Peygamber, Muâviye’nin kenz âyetini farklı yorumlayacağını ve bu sayede Ebû Zer’in de haklı olacağını şöyle haber vermiştir: “Ebû Zer’e göre Hz. Peygamber’in şu sözü, Muâviye’nin saptırmalarının mucize ihbarıdır... müşriklerin Kur’an’ın tenziline karşı

70 Aycan, *Muaviye b. Ebi Süfyan*, 78.

71 Azimli, *Hiz. Osman*, 114.

72 Öztürk, *Ebu Zer*, 42.

kılıçla verdikleri savaşı bu kez Kur'an'ın teviline karşı verecek bir adam çıkacaktır.”⁷³

Buna göre -aşağıda değinilecek- kenz âyetine Muâviye'nin yaptığı yorum hatalı, hatta Peygamberin beyanıyla yanlış bir tevidir. Doğru olan ise Ebû Zer'in âyete getirdiği yorumdur. Benzer şekilde “Kur'an okuyacaklar ama Kur'an onların gırtlaklarından aşağıya inmeyecek”, rivayetinde ise Emevilerin -Hz. Osman'ın halifeliği döneminden itibaren- yapacakları haber verilmiştir. Öztürk buna, “Ebû Zer'in bildirdiğine göre, bu hadiste sözü edilen topluluk Emevîlerdir. Ebû Zer onları, ateş taşıyan kervan olarak niteliyordu”⁷⁴ diyerek işaret eder.

Hz. Peygamber'den geleceğe dair nakledilen haberlerin tahlili konumuzun dışındadır. Burada zikredilen örnekler Ebû Zer konusunda; Muâviye'nin âyete getirdiği yorum, sürülmesi, Medine'den çıkmasının sebebi, başına gelecekler, öleceği yer başta olmak üzere birçok hususun zaten Hz. Peygamber'in haber vermesi yoluyla sabit görülmesidir. Rivayetlerin hiçbir tenkide tabi tutulmaması başlı başına bir problemdir. Ayrıca bunların Ebû Zer'i haklı ve bir şekilde diğerlerini de haksız gösterdiği için tercih edilmesi de seçmeci yaklaşım açısından bir sorundur. Zira benzer rivayetler Muâviye ve Hz. Osman için de bulunabilir. Öte yandan bu haberleri merkeze alarak hadiseyi yorumlamak, her şeyin önceden malum ve “bir takdire” göre şekillendiğini dolaylı olarak kabullenmek gerektiği anlamına geleceğine göre burada -suçlayanlar açısından- Hz. Osman ve Muâviye'yi suçlamak ne kadar isabetlidir sorusu da gündeme gelmiş olmaktadır.

Yapılan aktarımların ve soruların bir yargılama amacı taşımadığı özellikle belirtilmelidir. Usul açısından, bilgi tercihinde -ki bu geleceğe ait bir bilgi ise- tutarlı yöntemin aranmasının okuyan için de yazan için de elzem olduğunu belirtmek gerekir. Ancak, Ebû Zer özelinde şu söylenebilir: onun mazlumluğunu ortaya koyan tarihî rivayetler biyografik kaynaklara genel itibarıyla isnad/kaynak ve metin/muhteva yönüyle bir tenkide tabi tutulmadan aktarılmıştır.

73 Öztürk, *Ebu Zer*, 182-183.

74 Öztürk, *Ebu Zer*, 27. Kaynağın Şîf Yakubî olması ve bilginin tenkide tabi tutulmaması ilginçtir. Şîf bir aileye mensup olan Ya'kubî'nin bu konuda mütedil bir tarihçi olduğu belirtilse de onun İslâm tarihini İmâmiyye Şîası bakışı açısından değerlendirdiği malumdur. Bk. Murat Ağarı, “Yakubî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 287.

3. Hz. Osman Ve Muâviye Karşısındaki Tavrı

Ebû Zer ismi söz konusu olduğunda öne çıkan iki sahâbî vardır: Halife Hz. Osman ve Şam valisi Muâviye. Burada her iki şahsın da ümeradan oluşuna dikkat edilmelidir. Çünkü Ebû Zer konusu ve özellikle mazlum oluşu genellikle iki idarecinin sorunlu görülen tavırları üzerinden ele alınmaktadır. Klasik kaynaklarda bu konunun detayına girilmemiştir, aktarılan malumat her iki tarafı da mazur gösterecek bilgilerden ibarettir. Buna rağmen popüler anlatımlar bu konuda da fazlası ile detaycı ve net görünmektedir. Mesela Ali Şerîatî Ebû Zer'in "haklı çıkışını" anlatırken, Hz. Osman'dan "İslâm'da ilk kez ortaya çıkan bidatlerin eksik bir fihristidir. İlk kez lider unvanıyla sarayda oturuyor, ilk kez resmi muhafız alayı oluşturuyor..."⁷⁵ şeklinde bahsetmektedir. Buna göre, o dönemdeki hadiselerin tümünün sorumlusu halife Osman'dır. Çünkü onun hilafeti döneminde "mahrumlar, emekçiler ve elden ayaktan düşmüş kitleler, Osman ve Muâviye'nin sarayına gidip gelen faizcilerin, köle tüccarlarının, *servet sahiplerinin* ve *aristokratların* ayakları altında" ezilmişlerdir. Şerîatî'ye göre Ebû Zer'in halife Osman ile yaşadığı problemin kaynağı budur ve o, "bu utanç verici sahneleri" görmüş ve bunlara dayanamayıp isyan etmiştir.⁷⁶

Hz. Osman'ın halifeliği dönemindeki icraatları bizim konuyu ele alış sadedimizin dışındadır. Günümüz tarihçileri meseleyi ele alan farklı çalışmalar yapmışlardır.⁷⁷ Genel olarak bakıldığında onun halifeliğinin ilk döneminde bir problem yaşanmadığı belirtilir. Onun bazı akrabalarını idari işlerde istihdam etmesi hem tenkit konusu hem de günümüzdeki bazı isimler tarafından ictihadi bir mesele olarak değerlendirilmiştir.⁷⁸ Ancak o hilafet görevindeyken, liyakati tartışılan Emevî ailesine mensup kişilerin farklı makamlara getirilmesi ahabın ileri gelenleri tarafından da tenkit edilmiştir.⁷⁹ Araştırmacılara göre dönemin temel problemi, ekonomik, iktisadî ve sosyal dengelerin değişmesidir. Buna göre Hz. Osman'ın ikinci döneminde ganimet gelirleri azalmış, savaşanlar hayatlarını zor de-

75 Şeriatî, *Ebu Zer*, 177.

76 Şeriatî, *Ebu Zer*, 19.

77 Bu çalışmaların bir kısmından makale hazırlanırken istifade edilmiş ve bunlara kaynakçada da işaret edilmiştir.

78 Bûtî, *Fıkhu's-Sîre*, 473.

79 İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 440.

vam ettirir hale gelmiştir. Devlet gelirleri ciddî olarak düşmüş, ekonomik olarak bir kriz dönemine girilmiş, istihdam ve işsizlik sorunu baş göstermiştir.⁸⁰

Ebû Zer'in, sonraki dönemlerde kendisinden söz ettiren anlatımlardaki tavrı da yukarıda tasvir edilen şartlarda kendisini göstermiştir. Çünkü Ebû Zer ile Hz. Osman arasında halifeliği öncesinde yaşanan bir anlaşmazlık bilinmemektedir. Yukarıdaki problemlere dair gördükleri ve Ebû Zer'e anlatılanlar, onun "meseleler" karşısında kendi tabiatının gereği bir tavır sergilemesine sebep olmuştur, denilebilir. Çünkü onun tabiatını şekillendiren unsurlar; yağmacılık yapan bir bedevî kabilesinden çıkarak müslüman olması, kervanlardan yağmaladıkları şeyleri fakirlerle paylaşması, tabiatının idareciliğe yatkın olmaması⁸¹ ve yalnızlığı sevmesidir. Gördüğü eksiklikleri tashih ederken Ebû Zer'in en büyük silahının dili ve doğru sözlülüğü olduğu özellikle belirtilmelidir. Zira o, kendisinden söz ettiren muhalefeti yaparken tepkilerini elini hiç hareket ettirmeden ortaya koymuştur.⁸² Dilinin tesirini arttıran da darb-ı mesel⁸³ haline gelen doğru sözlülüğü olmuştur. Ayrıca "Arapçayı telaffuzdaki kemali ile de temâyüz etmiş"⁸⁴ bir kimse olması konuşmasının etkisini arttırmış ve kitlelerin dikkatini çekmesini sağlamıştır, denilebilir. Ebû Zer'in halife ile ilişkisini bu hususları dikkate alarak tahlil etmek gerekir.

Öte yandan, biyografi kaynaklarındaki anlatımlardan⁸⁵ onun halifelik makamına itaati her zaman öncelediği anlaşılmaktadır. Yani net olan husus o hiçbir zaman aktif bir isyan ve sosyal-siyasal bir kargaşa hedefle-

80 M. Mahfuz Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi - Kufe örneği", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003): 65-69. Şu tespit de Hz. Osman döneminde yaşanan tartışmaların kaynağı hakkında fikir vermesi açısından dikkate değerdir: (Hz. Osman döneminde) "Bedevîler, malları, üzerlerine nasıl yığıldıysa öyle israf ettiler. Fetihler durunca da süratle iflas ettiler; rızık ve atâ, alıştıkları şeyleri karşılama konusunda az göründü. Bu durum onların hayat tarzlarını sarstı. Kureyş ise ticareti iyi bilen bir kabileydi. Fetihlerden elde ettiklerini israf eden kabilelerden farklı olarak Kureyş bu gelirleri ticaretle" değerlendiriyordu. Bk. Ahmet Güzel, "Muaviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebu Zerr el-Gıfari", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 12/3 (2012): 47.

81 Müslim, "İmaret", 16-17; Aydınlı, "Ebû Zer el-Gıfârî", 10: 266-267.

82 Güzel, "Muaviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebu Zerr el-Gıfari", 56.

83 ez-Ziriklî, *el-A'lâm*, 2: 140.

84 Houtsma, "Ebû Zerr", 4: 61.

85 Birkaç örnek için bk. İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4: 171, 172; Zehebî, *Siyer*, 2: 71, 72.

memiştir. Hatta Rebeze’de halifenin memuruna bile saygıyı önemsemmiştir.⁸⁶ Hal böyleyken Ebû Zer’den bir “devrimci” olarak bahseden Ali Şerîatî “Evinde ekmeği olmayan yoksulun eline kılıcı alıp bütün halka karşı ayaklanmamasına” şaşırıldığına dair bir sözü⁸⁷ naklederek onun tabiatı ile doaylı olarak halifenin evini saran isyancıların tavrını özdeşleştirmektedir. Ebû Zer’in dili ve doğru sözlülüğü dışında kınından çıkarttığı bir kılıcı var mıydı? sorusu nakledilen sözün anlaşılması açısından son derece önemlidir.

Ebû Zer’in söylemiş olduğu sözler/tenkitler karşısında Halife Osman’ın onu tamamıyla haksız gördüğünü söylememiz de zordur. Zira halifeye nispet edilen, “Ben ne yapabilirim. Ancak zekâtı toplayabilirim onları zühde icbar edemem.”⁸⁸ izahı halifenin konumunu ve Ebû Zer’in idealleştirdiği tavır anlamak açısından önemlidir. Ayrıca halife Hz. Osman’ın, Ebû Zer’e Rebeze’de mescid yaptırıp, köle ve deve vermesi,⁸⁹ onun da bunları kabul etmesi aralarındaki ilişkiyi değerlendirirken göz önünde tutulması gereken hususlardandır.

Ebû Zer’in Muâviye ile olan anlaşmazlığı da bu çerçevede şekillenmiştir. İki sahâbî arasındaki anlaşmazlık, Muâviye’nin yaptırmakta olduğu saraya Ebû Zer’in tenkitleri ve kenz âyetine dair yorum farklılığına bağlanmıştır.⁹⁰ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de buna işaret eder ve temel ayrımın kenz âyetinin yorumundan kaynaklandığını söyler.⁹¹ Râzî’nin eserinde ya da başka anlatımlarda yorum farkı olarak görülen bu ihtilaf, Şerîatî’de iki sahâbînin ilişkilerini ifade noktasında farklı bir şekle bürünmektedir. Şerîatî, ikili arasındaki bir diyalogu şu cümlelerle kurgular: “Ey Ebû Zer! Eğer Osman’ın izni olmadan *bir peygamber sahâbesini öldürecek olsaydım, bu sen olurdu. Ancak seni öldürmek için Osman’dan izin almalıyım.* Ebû Zer bu iş seninle benim aramızı açıyor, sen yoksul ve alt tabaka-

86 Taberî, *Tarîh*, 4: 285.

87 Şeriatî, *Ebu Zer*, 164.

88 Taberî, *Tarîh*, 4: 284.

89 Taberî, *Tarîh*, 4: 284.

90 Ahmet Cevdet Paşa durumu şöyle açıklar: “Şam valisi Muaviye, emvâl-i kesîre iddihar ile teksir-i servet ve yesar eylemekte idi” Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 1: 447. Değerlendirme için bk. Aycan, *Muaviye b. Ebî Süfyan*, 76-79.

91 er-Razî, Fahreddin, *Tefsîr-i Kebîr*, trc. Komisyon (İstanbul: Huzur Yayınları, 2013), 11: 495.

daki insanları bize karşı ayaklandırıyor sun.”⁹²

Öztürk de iki sahâbî arasındaki ihtilafı “seçtiği” nakiller üzerinden ele almakta bütüncül bir değerlendirme sunmamaktadır. Muâviye için, “Peygamberin mucize ihbarıyla sabit olduğu gibi, doymak nedir bilmeyen bir adamdı.”⁹³ demek ve onun Ebû Zer ile mücadelesinde haksız tarafı tespit etmiş olmaktadır. Burada Öztürk’ün bahsettiği rivayet, Müslim’in *Sahîh*’inde yer alan bir nakildir. Buna göre Hz. Peygamber Abdullah b. Abbas’ı, Muâviye’yi çağırarak için göndermiş, o da yemek yiyor diyerek geri dönmüştür. Hz. Peygamber’in onu ikinci defa Muâviye’yi çağırarak için göndermesi üzerine Abdullah yine, “o yemek yiyor” demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Allah onun karnını doyurmasın.”⁹⁴ buyurmuştur. Rivayetin, Müslim’de yer aldığı bağlam ve bab başlığı meselenin Öztürk’ün anladığından daha farklı bir konumda değerlendirildiğini göstermektedir. Çünkü hadisin yer aldığı babın başlığı şöyledir: Peygamber (s.a.v.) bir kimseye hak etmediği halde lanet eder veya ağır bir söz söylerse veya beddua ederse, bu sözün o kimse için bir tezkiye, ecir ve rahmet olması. Şu durumda bu rivayet, Müslim’de Öztürk’ün anladığının tam tersine Muâviye için tezkiye olarak kullanılmıştır.

Ebû Zer’in halife ile ilişkisinde temel tartışma konularından biri de Rebeze’ye sürgün konusudur. Ebû Zer’in halife tarafından mı sürüldüğü yoksa kendi iradesiyle mi Medine’den uzak kalmayı tercih ettiği farklı açılardan tartışılmıştır. Bu konuda elimizde bulunan kaynakların çoğunluğunda onun Rebeze’ye gitmeyi kendisinin talep ettiği Hz. Osman’ın da ona izin verdiği⁹⁵ belirtilmiştir. Yiğit de bu hususa, ihtilaflar olmakla birlikte “Ebû Zer tenkitlerini devam ettirince kendi isteğiyle Rebeze’ye gönderildi, onun zorla gönderildiği de söylenmektedir.”⁹⁶ diyerek işaret etmiştir. Ancak bu durumu onun tercih ettiğini söylemenin mümkün olmadığı da söylenmiştir. Bunlardan hareketle onun Rebeze’ye anlaşmazlık sonucu gittiği söylenebilir ancak bunun, kimin tercihi olduğunu tespit etmek zor-

92 Şeriati, *Ebu Zer*, 183.

93 Öztürk, *Ebu Zer*, 32.

94 Müslim, *Birr* 96. Rivayet ve yorumu için bk. Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin, *Sahîhü Müslim bi şerhi’n-Nevevî* (Kahire: Mektebetü’s-safâ, 1424/2003), 16: 144-147.

95 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 4: 171, 175; Zehebî, *Siyer*, 2: 67, 71. Bu kaynaklar ve mesele için bk. Güzel, “Muaviye ve Hz. Osman’a Muhalefeti Ekseninde Ebu Zerr el-Gıfari”, 52-55.

96 Yiğit, “Osman”, 33: 440; Aydınlı, “Ebû Zer el-Gıfârî”, 10: 267.

dur. Dolayısıyla ihtiyatla hareket edilmesi gerektiği ortadadır. Bu manada Balcı da, Ebû Zer'in "Rebeze'ye gönderilmesinin gerçek mahiyetini kesin ifade etmek zor görünmektedir."⁹⁷ demektedir. Orta bir yol takip ederek, bunun istişare sonucu alınmış bir karar olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁹⁸

Konu etrafındaki ihtilaf ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan ihtiyatlı ifadelere rağmen elimizdeki popüler bazı anlatımlarda, Rebeze'ye gidişinin onun kendi tercihi veya halife ile istişare sonucu alınmış bir karar olması ihtimali ve bu yöndeki nakiller dikkate alınmamıştır. Şerîatî'nin daha önce temas edilen anlatımı bu manada dikkat çekici bir örnektir.⁹⁹ Bazı çalışmalarda, bu tür anlatımlara dayanak teşkil eden ve Ebû Zer'in halife Osman tarafından sürüldüğünü net bir şekilde belirten rivayetlerin zayıf olduğu söylenmiştir. Bu nakillere yer veren İbn Sa'd gibi âlimler de hariçte tutulmamış ve bu iddianın Şiîlere ait olduğu kaydedilmiştir.¹⁰⁰ Ramazan el-Butî gibi klasik yaklaşımı devam ettiren âlimler, kitap/müellif merkezli bir tercihte bulunarak -Hz. Osman dönemi için- Taberî ve İbnü'l-Esîr gibi âlimlerin naklettikleri ile yetinmek gerektiğini söylemiştir.¹⁰¹ Bu kaynaklarda Hz. Osman ile Ebû Zer arasındaki ihtilaflar konusunda detay bulunmadığına daha önce temas edilmişti. Buna göre Butî gibi âlimlere göre bu konularda detaya girmek gerekmektedir.

Buna mukabil halife tarafından gönderilmesi durumunu da ihtimal dâhilinde gören Ahmet Cevdet Paşa, bu noktada Hz. Osman'ın bir mesuliyetinin bulunmadığını belirtir. Ona göre Ebû Zer'in bir lokma bir hırka anlayışı güzel bir anlayıştır. Ancak halife bu konuda kimseyi zorlayamazdı. O, vaizlerin insanları böyle bir fedakârlık anlayışına teşvik edebileceğini ancak hükümetin bunu yapamayacağını söyler.¹⁰² Azimli, onun bu konu-

97 İsrail Balcı, "Bir Yalnız Sahabi Ebû Zer el-Gıfârî", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998): 381.

98 Güzel, "Muaviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebu Zerr el-Gıfari", 43.

99 Şeriatî, *Ebu Zer*, 200.

100 Yukarı da temas edildiği gibi esasında İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ında bunun istişare ve Ebû Zer'in tercihi ile alınmış bir karar olduğuna dair ifadelerle tesadüf etmekteyiz. Rivayetlerin tümünü Şiî kaynaklı gören tartışmadan halî olmayan bu kanaat için bk. Sallâbî, Ali Muhammed, III. *Halife Hz. Osman Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, trc. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 307.

101 Bûtî, *Fıkhu's-Sîre*, 474.

102 Ahmet Cevdet Paşa, *Kıyas-ı Enbiyâ*, 1: 451.

ya devlet adamı mantığı içinde baktığını söyler ve esasında bu anlayışın fakirlerin zenginliklere karşı hoşnutsuzluk duymasına sebep olacağına dikkat çeker.¹⁰³

Öztürk ise konu hakkında; tarihî kaynakların, biyografilerin ve günümüz araştırmacılarının mezkûr nakil, tartışma ve değerlendirmelerini bir kenara koyarak şöyle bir değerlendirmede bulunur: “Ebû Zer’in kendi iradesiyle gidişini iddia etmekse, *bütün tarih kaynaklarına aykırı bir yalandır*, ahlâk dışı bir Emevî bezirgânlığıdır.”¹⁰⁴

Buradaki bakış açısı ve kullanılan ihtiyatsız ifade, tartışmaları ve yakın dönem çalışmalarının verilerini dikkate aldığımızda Ebû Zer’i polemik unsur olarak ele alan metinlerin temel sorununun bir örneği gibidir. Benzer şekilde kendisine ödenen maaş/atâ devam ettiği ve giderken deve ve köle gibi yardımcıları verildiği halde halife Osman’ı suçlamak için ölümü anlatılırken kullanılan, “Ebû Zer bu köyde iki yıl aç susuz çile doldurduktan sonra hayata veda edecektir.”¹⁰⁵ sözleri de aynı bakış açısının bir sonucudur.

4. Ebû Zer’in Mal Biriktirme Meselesine Bakışı

Ebû Zer’in hem Şam’da hem de Medine’de değişen iktisadî şartlara ve bunun sonucu ortaya çıkan sosyal hayat anlayışına karşı tenkitlerinin merkezinde Tevbe Sûresi’nin 34. âyeti¹⁰⁶ ve bu âyete getirdiği yorumun bulunduğu belirtilmiştir.¹⁰⁷ Onun âyete getirdiği yorumun belli ihtilaflara sebep olduğu İbn Sa’d’ın *et-Tabakât*’ında¹⁰⁸ ve Zehebî’nin *Siyer*’i¹⁰⁹ gibi eserlerde de yer almaktadır. Ebû Zer’in bu âyet çerçevesindeki yorumları Kenan Ayar’ın *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur’an’ın Rolü* isimli çalışmasına “Ebû Zer’in muhalefeti ve Kur’an’ı kullanması” başlığı ile konu olmuştur.¹¹⁰ Araştırmacı, Ebû Zer’in halifeyi bazı uygulamalarından dolayı

103 Azimli, *Hz. Osman*, 115.

104 Öztürk, *Ebu Zer*, 35.

105 Öztürk, *Ebu Zer*, 33.

106 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (Tevbe 9/34).

107 Azimli, *Hz. Osman*, 111.

108 İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4: 170-171.

109 Zehebî, *Siyer*, 2: 66-67.

110 Kenan Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur’an’ın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu,

açıkça tenkit etmeye başladığına ve bu tenkitleri yaparken de bazı Kur'an âyetlerini referans olarak kullandığına dikkat çekmiştir.¹¹¹

Mezkûr âyet ve yorumu açısından bazı klasik tefsir kaynaklarına bakıldığında meselenin sadece bir yorum/tefsir faaliyeti olarak ele alındığı görülür. Öncelikle âyetteki *يَكْرَهُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ* şeklinde, kendisinden bahsedilenlerin kimler olduğunu tespit etmeye çalışan Taberî bunların; ruhban sınıfı, müslümanların zekât vermeyenleri, ister ruhban ister müslüman olsun mal biriktirip zekât vermeyenler¹¹² olabileceğini söyler. Râzî de bunlara temas etmekte lafız itibarıyla üçünün de mümkün olduğunu belirtmektedir.¹¹³

Esasında “mal biriktirenlerin/yığınların” kimler olduğunun tespiti konusundaki muhtelif yorumlarda sahâbeden aktarılanlar belirleyici olmuştur. Çünkü aralarında Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi isimlerin bulunduğu bazı sahâbîlere göre zekâtı verilen mal kenz değildir.¹¹⁴ Dolayısıyla zekâtını veren herhangi bir müslüman âyetteki tehdidin kapmasına girmez. Hz. Ali'ye göre dört bin dinardan fazla olan her mal, ister zekâtı verilsin isterse verilmesin kenz olur.¹¹⁵ Ebû Zer'e göre ise “ihtiyaç fazlası” mal kenzdır.¹¹⁶ Şu durumda ona göre kişi, “temel ihtiyaçlarından” fazlasını tasadduk etmediğinde âyetteki biriktirenlerin kapsamına girmiş olmaktadır. Hatta Ebû Zer'e göre, ihtiyaç fazlası malın tasadduk edilmesi gerektiğini Hz. Peygamber söylemiştir.¹¹⁷

Âyet ile ilgili olarak, aralarında Ebû Zer'in de bulunduğu sahâbîlere ait yorumları aktaran Râzî bu konuda *evlâ olanın* malı biriktirmemek olduğunu söyler. Ancak o, dinin zahirî hükümlerine göre bunun tamamen edilmediğine de dikkat çeker.¹¹⁸ Buna göre, takvaya uygun olan biriktirmemek, fetvaya uygun olan da Hz. Ömer'in bakışına göre zekât verildik-

2014), 142-158.

111 Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, 142.

112 Taberî, *Câmiu'l-beyân Tefsîru't-Taberî* (Kahire: Darü'l-hadîs, 1431/2010), 5: 868-873; Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11: 495.

113 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11: 495.

114 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11: 496.

115 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11: 498.

116 Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 5: 869-870.

117 Aydınlı, “Ebû Zer el-Gıfârî”, 10: 268.

118 Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 11: 498.

ten sonra, Hz. Ali'nin bakışına göre ise dört bin dinara kadar biriktirmenin tamamıyla haram olmamasıdır. Ebû Zer'e göreyse temel ihtiyaçlardan sonra biriktirmek fetva açısından da uygun değildir. Burada müfessirlerin konuyu sahâbe arası bir yorum farklılığı olarak değerlendirip meseleyi fetvâ-takvâ cihetinde ele almaları bütünlük açısından önemli bir husustur.

Sahâbenin Sünnet Anlayışı isimli eserinde Erul, Ebû Zer'in söz konusu yorumuna şöyle değinir: "İnceleyebildiğimiz kadarıyla Ebû Zerr'in bu görüşü, diğer sahâbîler tarafından tasvip görmemiştir. Dolayısıyla bunun yalnızca ona ait, kişisel bir kanaat olmaktan öteye geçemediğini söyleyebiliriz."¹¹⁹

Öte yandan ihtiyaç fazlası veya zekâtı verilen malların elde tutulabilmesi konusunda ictihadları birbirinden farklı olan sahâbîlerin "hiçbirinin yönetimle ihtilafa düşmemesi, Ebû Zer'in söz konusu ihtilâfının ictihadi değil siyasi sebeplerle" olduğuna dikkat çekilmiştir.¹²⁰ Buna rağmen, Ebû Zer'in yorumlardan bir yorum olan bu tefsiri (veya siyasî tavrı) onun ismi merkeze alınarak yapılan okumalarda neredeyse mutlaklaştırılmıştır. Mesela ileride de değinileceği gibi Garaudy, Ebû Zer'in kenz konusunda, halife Osman'a ve diğer sahâbîlere karşı çıkma cesaretini gösterdiğini söyleyerek, bunun bir yorum olduğunu veya bazı mülahazalarla öne çıkarılan bir tavır olduğunu dikkate almamıştır.

Bununla birlikte Öztürk de Muâviye'nin bu âyet Yahudî-Hıristiyan din bilginleri ile ilgilidir, şeklindeki yorumunu Ebû Zer üzerinden tenkit etmekte ve "Konuyu dindışılık mantığıyla değerlendiren Muâviye'dir ama ne yazık ki müslümanların tarihine onun bu fesat ve sakat fikri egemen olmuştur."¹²¹ diyerek kişisel yargısında âyet etrafındaki yorum farklıklarını ihmal etmektedir. Hatta ilginç bir şekilde, âyetin bağlamını dikkate alarak yapılan bu yorumu da "...hiç ehil olmadığı, hatta asla samimi olmadığı bir alana burnunu sokmuş, Kur'an âyetleri üzerinde yorum ve tassarrufa kalkışmıştır. Muâviye kim, Kur'an'ı yorumlamak kim"¹²² diyerek tenkit etmektedir. Anlaşılan Ebû Zer'in yorumunu ya mutlaklaştırmakta ya da onun kendi dönemindeki hadiselerle karşı reflekslerinin merkezine yerleştirdiği âyet ile ilgili tavrını bağlamından koparmaktadır.

119 Bünyamin Erul, *Sahâbenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 164.

120 Aydınlı, "Ebû Zer el-Gıfârî", 10: 268.

121 Öztürk, *Ebu Zer*, 158-159.

122 Öztürk, *Ebu Zer*, 181-182.

Ebû Zer'in âyete getirdiği yorumun ve mal biriktirme ile ilgili tavrının arka planını görmek açısından Zehebî'nin aktarmış olduğu şu nakil önemlidir: "Ebû Zer Rasûlullah'tan zorluk içeren (azîmet/terğîb-terhîb) bir söz işitirdi. Sonra çıkar gider kavminin yanına döner onlara selam verir (bunlardan bahseder)di. Bir süre sonra Rasûlullah bu konuda ruhsat verirdi ancak o, bu ruhsatı işitmemiş olurdu ve bundan dolayı şiddete/azimete bağlı kalırdı."¹²³

Buradan Ebû Zer'in bazı konularda azimeti merkeze aldığı anlaşılmaktadır. Onun mülkiyet anlayışının temelinde "Hz. Peygamberin bu konuya yönelik terğib ve terhibi hedefleyen bazı" sözlerinin yattığını belirten¹²⁴ Erul, Ebû Zer'in Hz. Peygamberin bu konularda kendisine yapmış olduğu tavsiyeleri zahiri itibariyle kesin nehiylermiş gibi anladığını belirtmiştir.¹²⁵ Toplumun gidişatı karşısında onları uyarmak isteyen Ebû Zer, tepkisel tavrını sergileyebilmek için terğib ve terhib hadislerinin "lafızlarına sarılmış ve kendince toplumda gördüğü olumsuz gidişatı engellemek istemiştir."¹²⁶ Burada belirtildiği gibi o sadece hadislerin değil âyetin de lafzının zahirine sarılmıştır.

Ebû Zer'in tavrının bağlamının doğru anlaşılması sorunu gibi onun yorumunun da günümüzde tam olarak yansıtılmadığı söylenmelidir. Bunun sonucu olarak onun, mutlak olarak zenginliğe karşı olduğu ve bir günlük yiyecek dışındaki her türlü biriktirmeyi kenz sayarak dinen uygun görmediği gibi bir anlayışı müdafaa ettiği belirtilmektedir. Hâlbuki konu çerçevesindeki bazı çalışmalarda da belirtildiği gibi o "çalışarak meşru yoldan elde edilen zenginliğe karşı değildi." Zenginlikleri ile tanınan Abdurrahman b. Avf, Zübeyir b. Avvam gibi sahâbileri maddi imkânları sebebiyle kınamaması ve kenz âyeti ile onları uyarmaması da zenginliğe karşı olmadığının delili sayılmıştır.¹²⁷ Ayrıca Ebû Zer'in Hz. Ömer tarafından oluşturulan divana göre Bedir ashâbı statüsünde yıllık dört bin dirhem atâ aldığı bilinmektedir.¹²⁸ Ebû Zer bilindiği kadarıyla bu atâyı red-

123 Zehebî, *Siyer*, 2: 70.

124 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 162.

125 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 163.

126 Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 165.

127 Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, 147.

128 İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 4: 173. Hz. Ömer'in atâ taksimi şöyle açıklanmıştır: "Hz. Peygamber'in hanımlarına onar bin, Bedir Gazvesi'ne katılanlara beşer bin, Mekke fethinden önce hicret edenlerle irtidat savaşlarından itibaren fetihlere katılanlara

detmemiş ve dikkat çekici bir şekilde herkese eşit dağıtılması gerektiğini de söylememiştir. Eğer gelir dağılımı açısından bunu adaletsizlik olarak değerlendirseydi ve zenginleşmeye de karşı olsaydı bunun yeniden düzenlenmesini talep etmesi gerekirdi.¹²⁹

Bunlardan hareketle Ebû Zer'in değişen şartları dikkate alarak zenginlik-İslâm ilişkisini ahlâkî boyutunu öne çıkararak yorumladığını söyleyebiliriz. Râzî'nin evlâ olarak gördüğü bu tavır esasında herkesçe müselemeldir. Zira İslâm'da her şey gibi ekonomi/iktisat da bazı ahlâkî ilkelere bağlanmış, Garaudy'nin belirttiği gibi hiçbir zaman ahlâk ile ekonomi birbirinden ayrı mütalaa edilmemiştir. İslâm ekonomi anlayışında kazanma, üretim ve tüketim kendi başına bir amaç olarak değil araç olarak değerlendirilmiştir.¹³⁰ Ebû Zer ise koparıldığını/ihmal edildiğini düşündüğü servet-ahlâk ilişkisini kenz âyetini ve onu desteklediğini düşündüğü Peygamberden dinlemiş olduğu bazı hadisleri de öne sürerek baskın bir şekilde gündeme taşımıştır.

Netice itibariyle şöyle denilebilir: -günümüzde ideolojik ve parçacı okumalarda gördüğümüz gibi- Ebû Zer'in her türlü biriktirmeye ve servete karşı olduğunu söylemek, âyetin yorumu konusunda da onun tefsirini mutlaklaştırmak meseleyi halledecek bazı önemli ayrıntıları hiç dikkate almadan kanaat belirtmek demektir.

5. Sosyalizm Ve Ebû Zer

İslâm ve sosyalizmin ideolojik olarak ilişkisi son yüzyılda farklı açılardan tartışılan konulardandır. Bazı müslüman fikir adamları ve aktivistler tarafından, ideolojik sistemler içinde İslâm'ın mizacına en uygun olanın sosyalizm olduğu söylenmiş, bu da çoğunlukla İslâm'ın insan ve toplum ilişkisi bağlamında ele alınacak meseleleri ile sosyalizm arasında

üçer bin... yıllık olarak verilmiştir. Hz. Peygamber'in hanımları dışındaki kadınlardan en fazla miktarda atâ tahsis edilenler, biner dirhem ile ilk muhacir kadınlardır. Diğer kadınlara ise 600, 400, 300 ve 200 dirhem yıllık ödenmiştir. Çocuklara da süttan kesilmelerinden itibaren yüzer dirhem atâ veriliyordu." Bk. Mustafa Fayda, "Atâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 33-34.

129 Ayar, *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*, 156-157. Bunlardan araştırmacı "onun zenginliğe muhalefeti sadece Osman dönemini kapsamaktaydı." sonucunu çıkarmaktadır.

130 Garaudy, *İslâm Ve İnsanlığın Geleceği*, 146-150.

doğrudan irtibat kurularak yapılmıştır.¹³¹ Bu bağı anlatan müstakil birçok kitap yazılmıştır. Sıbâî'nin (ö. 1964) Türkçeye de tercüme edilen *İslâm Sosyalizmi* kitabı da¹³² bunun meşhur örnekleri arasında yer almaktadır.

Ancak ele aldığımız mesele açısından üzerinde durulacak konu İslâm-Sosyalizm ilişkisinden ziyade Ebû Zer ve Sosyalizm ilişkisi ve bu irtibatın imkânıdır. Çünkü İslâm'ın Sosyalizm ile irtibatı tartışmalarının başladığı dönemlerde Ebû Zer'den de "Müslüman Sosyalist" olarak bahsedilmeye başlanmıştır.¹³³ Rodinson da bu duruma şöyle işaret eder: "Ne olursa olsun, Ebu Zer, XX. yüzyıl müslüman dünyasında, beklenmedik şekilde, muazzam bir üne ermiştir. Sosyalist ve komünist eğilimli sol, sosyalist eğilimli fikirlerin İslâm geleneğine aykırı olmadığını göstermek için onu bir öncü [olarak kabul etmiş] ya da hiç olmazsa, bu teminattan [Ebû Zer'den] faydalanmıştır."¹³⁴

Ezher'de şeyhlik yapmış ve ihtisası tasavvuf olan Abdülhalim Mahmûd'un (ö. 1978) *Ebû Zer el-Gıfârî ve's-Şüyû'îyye* başlığı ile bir eser yazarak konu etrafında tenkitlerde bulunması meselenin boyutlarını göstermesi açısından ilginçtir. Zira o, kitabın hemen girişinde Ebû Zer isminin komünizm/şüyû'îyye ile de irtibatlandırıldığını çokça duyduğunu söylemekte¹³⁵ ve kitabını bundan dolayı yazdığını belirtmektedir. Söz konusu ifadeler kitabın yazıldığı dönemde önemli bir İslâm ülkesinin gündemi ve Ebû Zer ismini merkeze alan okumalar konusunda fikir vermektedir. Aslında, Ebû Zer'in ideolojik bir düşünce ile irtibatlı bir şekilde ele alınmasını daha da gerilere götürmek mümkündür. Mesela XIX. yüzyıl fikir ve siyaset adamlarından Cemâleddin Efgânî (ö. 1897) pek çok konuda ol-

131 İnalet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, 257 vd.

132 Kitap ve değerlendirmesi için bk. Mehmet Emin Özafşar, "Sıbâî ve İslam Sosyalizmi Adlı Kitabı Üzerine", *İslâmiyât* 5 (2002): 147-154. Hamid İnalet de kitabın önemine değinen isimlerdendir. O, kitabın önemine kısaca şöyle işaret eder: "Sıbâî'nin görüşlerinde özellikle yeni ya da orijinal bir şey bulunmayabilir. Bunların çoğu şu ya da bu şekilde pek çok müslüman ülkede 1959'dan önce ortaya çıkan çok sayıdaki kitap ve yayında bulunabilecek şeylerdir. Ancak kitabın kıymeti, bütün bu düşüncelerin kapsamlı bir şekilde derlenmiş ve vazih bir şekilde sunulmuş olmasından kaynaklanmaktadır." Bk. İnalet, *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*, 267-268.

133 Konuya dair tenkit ve değerlendirme için Dr. Abdülhalim Mahmud, *Ebû Zer el-Gıfârî ve's-Şüyû'îyye* (Kahire: Darü'l-meârif, 1975); a.mlf., *el-İslâm ve's-Şüyû'îyye* (Kahire: Darü'l-meârif, 1975); Hüseyin Haydar, *Ebû Zer el-Gıfârî*, 161-167.

134 Rodinson, *İslâmiyet ve Kapitalizm*, 56.

135 Abdülhalim Mahmud, *Ebû Zer el-Gıfârî ve's-Şüyû'îyye*, 7.

duğu gibi İslâm-Sosyalizm bağlamındaki tartışmalarda da ilklerden kabul edilmiştir. O, sosyalizmin ilk defa Hulefâ-i Râşidîn döneminde uygulandığını ileri sürmüştü, Ebû Zer el-Gıfârî'nin bazı davranışlarını da bu bağlamda zikretmiştir.¹³⁶ Ebû Zer'in bu açıdan konumuna da "devleti ve İslâm camiasını tehdit eden bu tehlikeyi ilk hisseden büyük sahâbî Ebû Zer el-Gıfârî oldu."¹³⁷ cümlesi ile işaret etmiştir.

Ali Şerîatî de din ve sosyalizm ilişkisini Ebû Zer üzerinden ele almıştır. Onun bu konuda Ebû Zer'e yüklediği misyonu, aşağıdaki cümleler ortaya koymaktadır:

"Dünya sosyalist olmalıdır
Ki yaşamaya layık olsun.
Yağmacılık, haydutluk, aristokratlık
Kaybolsun, mahvolsun, yok olsun.
Bu düşünce tarzını Ebû Zer'in bütün hayatında açıkça görüyoruz."¹³⁸

Fransız Komünist Partisi'nde görev alan Roger Garaudy (ö. 2012) ise Ebû Zer'in sosyal misyonuna âyete getirdiği yorumu da dikkate alarak şöyle değinir: "Yüce Peygamber'in sahâbisi Hazreti Ebû Zer, hükümdara karşı çıkma cesaretini gösterdi. Fakat diğer hukukçular ve ilâhiyatçılar, şahsî olarak verilmiş olan sadakaların miktarını da zekâtтан sayarak, zekâtla temizlenmemiş servete karşı lâneti hafifletmeye çalıştılar."¹³⁹

Ebû Zer ile ilgili bu irtibat, farklı şekillerde birçok çalışmada ifade edilmiştir. Öztürk'ün kitabındaki farklı tavsifleri bunlar arasında en dikkat çekici olanlarındandır. O; artık değer, ihtiyaç fazlası malın paylaşımı, sınıfsız toplum ideali, servet azgınlığı ile mücadele, din sınıfının eleştirisi gibi "*Kur'ansal değerler*"den bahsetmekte ve *insanlık tarihinde* bunların *ilk savaşıncısının* Ebû Zer olduğunu söylemektedir.¹⁴⁰ Bu kavramların kullanımını bir yana insanlık tarihinde bunlar uğruna ilk mücadele veren insan payesinin Ebû Zer için kullanılıp zımnen ondan önce kimse tarafından bu

136 Hilal Görgün, "Sosyalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 387; Ertuğrul Cesur, *Müslüman Sosyalistler* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2017), 78-82.

137 Cemaleddin Afgânî'nin Hatıralar'ından yapılan iktibas için bk. Cesur, *Müslüman Sosyalistler*, 79.

138 Şeriatî, *Ebu Zer*, 20.

139 Garaudy, *İslâm Ve İnsanlığın Geleceği*, 126.

140 Öztürk, *Ebu Zer*, 15-17.

değerlerden herhangi biri için mücadele edilmediğini söylemek oldukça iddialı bir genellemedir. Ayrıca o, iddiasını biraz daha ileri bir boyuta taşımakta ve Ebû Zer'in modern batıdaki "en eski sosyalistlerden yaklaşık bin yıl önce yaşamış ve paylaşımcılığın, sosyal adaletin hem ilk mücadelesini vermiş hem de metafizik dayanaklarını"¹⁴¹ savunmuş bir kimse olduğunu söylemektedir.

Aşağıdaki dikkat çekici alıntı, karşımıza çıkan mukayeseleri ve farklı kavramsal kullanımların örneklerini biraz daha belirginleştirecektir:

"(Ebû Zer'in) devrim niteliği taşıyan fikirlerini egemen nitelikleri bakımından 'sosyalist dünya görüşü içinde' görüyorsanız o zaman bunları Rusya'ya, Marx'a değil, Ebû Zer'in bizzat kendi adına iza-fetle anın. Örneğin, 'tarihin ilk sosyalizmi' veya 'Ebû Zer sosyalizmi' deyin... Ruhçu sosyalizm Ebû Zer'den ilham almıştır... Ebû Zer, Kur'anî-Muhammedî bir toplumdur."¹⁴²

Ebû Zer ile Sosyalizmin yan yana getirilmesi, ister doktriner temelleri merkeze alınarak isterse de muhtevası ayrıca tanımlanarak oluşturulsun, tenkit edilmiştir. Mesela Ebû Zer'in sosyalizm bağlamında konumuna değinen Necip Fazıl *Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık* isimli kitabında onun tavırlarından farklı çıkarımlar elde edilmesini tenkit etmektedir. O, Ebû Zer'in yaptıklarının "sadece aşkın bir takvâ ve fedakârlık vecdi"¹⁴³ içinde ortaya çıktığını söylemiştir. İslâm'ın ferdî mülkiyet ile bir problemi olmadığını söyleyen Necip Fazıl bu hakkın "azîz" olduğunu belirtmektedir.¹⁴⁴

Abdullah Aydınli ise Ebû Zer maddesinde konuya şöyle temas eder: "Ebû Zer'in görüşlerinde sosyalizm ve komünizmin belirtilerini bulmak isteyenlerin bir sonuca varamamaları tabiidir. Zira onun imanı, sahip olduğu ahlâkî değerler ve İslâmiyet'in sosyal adalet anlayışının tezahürü olan görüşleriyle bu sistemleri telif etmek mümkün değildir."¹⁴⁵

141 Öztürk, *Ebu Zer*, 17.

142 Öztürk, *Ebu Zer*, 156.

143 Necip Fazıl Kısakürek, *Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015), 29.

144 Kısakürek, *Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık*, 29.

145 Aydınli, "Ebu Zer el-Gıfârî", 10: 268.

Aycan da bunun “yakıştırmadan başka bir şey”¹⁴⁶ olmadığını söyler. Bu noktada, Ebû Zer’in erken dönemde mezhebî-siyasî tartışmalarda niçin ön plana çıktığı/çıkarıldığı sorusunun cevabı ile modern dönemde niçin sosyalizm bağlamında ön plana çıkarıldığı sorusuna verilecek cevap birbiriyle kesişecektir. Çünkü İslâm ve Sosyalizm yan yana getirilerek nasıl ki, belli bir “inanç ve dünya görüşüne siyasal meşruiyet ve toplumsal geçerlilik kazandırmak” istenmişse¹⁴⁷ benzer şekilde Ebû Zer ismi ile de Sosyalizme meşruiyet kazandırılmak istenmiştir. Bu meşruiyetin Sosyalizmin ideolojik-doktriner temelleri ile doğrudan ilişkisi olması da şart değildir.

Öz, bu özdeşleştirme meselesini bir yönüyle dil problemi bağlamında ele almakta ve günümüzün kavramları ile geçmişin anlatılmaya çalışmasını tenkit etmektedir. Bunun tarihin iyi algılanmasını sağlayan bir kavrayışa sebep olmak gibi olumlu bir yönünün bulunduğunu söyleyen araştırmacı, Haricileri demokrat veya cumhuriyetçi, Ebû Zer’i sosyalist olarak tanımlamanın hatalı olduğunu söylemektedir. Burada tarihî olarak bir şey elde edilemeyeceği gibi tarihî bir olgunun da tam olarak anlaşılmasının önüne geçilmiş olunacaktır. Neticede ona göre Ebû Zer’i sosyalist yapmak “ne tarihe, ne okuyucuya bir şey kazandırmayacağı gibi, Ebû Zer’in doğru bir şekilde anlaşılmasına/konumlandırılmasına da mani olacaktır.”¹⁴⁸

Görüldüğü gibi burada temel problem, bizâtihî İslâm’ın ve onun temel kaynaklarının meşruiyet aracı olarak kullanılması kadar Ebû Zer’in şahsının da geriye doğru yapılan bir okuma ile kendi çağından/çağının kavramlarından bağımsız ele alınmasıdır. Zira her şahısta ve toplumda görülebilecek bazı benzerliklerden hareket edilerek modern dönemde ortaya çıkmış bir kavramla, asırlarca önce yaşamış ve hakkında sınırlı bilgilerin olduğu birini tanımlamak çok isabetli olmasa gerektir. Bahsettiğimiz kavramın/kavramların temel kuramlarını, felsefî temellerini, tarihî geçmişini ve ortaya çıkış serüvenini dikkate almadan yapılacak bir tanımlamanın isabeti her zaman ihtimalli ve tartışmaya açık olacaktır. Bu açıdan bakıldığında bir ideoloji olarak sosyalizmin ortaya çıkışı ancak birkaç yüzyıla izah edilmekte ve “Aydınlanma düşüncesiyle irtibatlı olarak

146 Aycan, *Muaviye b. Ebi Süfyan*, 76.

147 Özafşar, “Sıbâ’î ve İslam Sosyalizmi Adlı Kitabı Üzerine”, 151.

148 Öz, *İslâm Tarihi Metodolojisi*, 51-52.

1700'lü yılların ortasına kadar"¹⁴⁹ uzandığı söylenmektedir. Ayrıca kendi içinde de; ütöpik, bilimsel, ihtilalci, reformcu vs.¹⁵⁰ anlayışlarla farklı türlerinin ifade edildiği belirtilmektedir. Şu durumda Sosyalizm dediğimizde sadece yakın yüzyılda doğmuş değil "Batı'da" doğmuş bir ideolojiden¹⁵¹ bahsediyor oluşumuz dikkate alınmalıdır.

Ebû Zer'i hangi gerekçe ve tanımlama ile olursa olsun sosyalizm ile irtibatlandırırken tüm bunları göz önünde bulundurmamak gerekmektedir. Daha da önemlisi Ebû Zer'i herhangi bir ideoloji ile irtibatlandırırken kullandığımız bilgiler, aktarımlar ve bunların kaynakları ona yaptığımız bu yakıştırmaya ne kadar imkân vermektedir? Yukarıdaki başlıkta kenz âyetine getirdiği yorum ve ona bağlı uygulaması dışında elimizde olan ne vardır? Bu yorum onu herhangi bir ideolojik düşünce ile irtibatlandırmamız için yeterli midir? Bu ve benzeri sorulara verilebilecek açık ve net cevaplar, Ebû Zer'i bir "ist/izm" müdâfii olarak konumlandırmak yerine onun tarihî kişiliğini daha iyi tanımamıza yardımcı olacaktır.

6. Ebû Zer Ve Muhalefet

Ebû Zer ismi İslâm tarihinin erken döneminden itibaren "muhalif" olarak addedilebilecek sosyal, siyasî, mezhebî hareketleri tavsifte öne çıkarılmıştır. O, kimi yerlerde karşımıza Emevîlere karşı halkı organize eden bir muhalif lider, -Ali hayatta ve kendisi herhangi bir şey yapmazken- Ali'nin imametini müdafaa eden bir "İmâmî Şîi" ve hatta ezilen halkların öncüsü bir "emekçi" olabilmektedir. Şerîat'den aktaracağımız alıntıda tasvir edilen Ebû Zer tablosuna bakıldığında bu vasıfların neredeyse tamamının ona nasıl yüklendiği görülecektir:

"Osman'ın *rejimi* İslâm'a musallat olunca, mahrumlar, *emekçiler* ve elden ayaktan kesilmiş kitleler, Osman ve Muâviye'nin sarayına gidip gelen faizcilerin, köle tüccarlarının, *servet sahiplerinin* ve *aristokratların* ayakları altında ezildiler. *Sınıfsal farklar ve zenginliğin tekelleşmesi* yeniden boy gösterdi... Ebû Zer bu utanç verici sahneleri görüyordu. *Artık bunlara dayanıp suskun kalamayacağı için kıyam etti*; yiğitçe, hayret verici bir kıyam... İslâm topraklarını baştan sona Osman'a karşı harekete geçirecek bir kıyam... Şimdi *bile coşkun dal-*

149 Cesur, *Müslüman Sosyalistler*, 36.

150 Görgün, "Sosyalizm", 37: 383.

151 Garaudy, *İslâm Ve İnsanlığın Geleceği*, 138.

galarını insanlık camiası sahnesinde gördüğümüz bir kıyam.”¹⁵²

Görüldüğü gibi Ebû Zer ismi “egemen güce isyan” ile özdeşleştirilmiş ve onun mesajının anlaşılması da tamamıyla buna bağlanmıştır. Hatta Ebû Zer, “İslâm tarihinde egemen güce isyanın kayda değer ilk örneği”¹⁵³ olarak görülmüştür. Esasında burada, onun “isyanı” neye idi ve nasıldı? sorusu meselenin halli açısından oldukça önemlidir. Benzer şekilde Hz. Ali, Talha, Zübeyr, Hz. Aişe ve benzeri diğer sahâbîlerin bu tabloda “kayda değer” görülmeyişi ya da bu tür bir “isyanı” tercih etmemelerinin gerekçeleri de izah bekleyen meselelerdendir.

Ebû Zer’e, “aktivist-hareket adamı” vasfını teyit edici bazı sözler de nispet edilmiştir. Mesela “evinde ekmeği olmayan yoksulun eline kılıcı alıp bütün halka karşı ayaklanmamasına şaşarım.”¹⁵⁴ şeklindeki aktarım bunlardan birisidir. Bu ifadelere inceleyebildiğimiz klasik hadis eserlerinde ve temel biyografi kaynaklarında rastlanmadığı belirtilmelidir. Bu sözün Ebû Zer referans gösterilerek söylenmesinin bir amacı olacağı muhakkaktır. Ancak Ebû Zer’in kendisine nispet edilen mücadelesi açısından menkul söze baktığımızda onun “ayaklanması” ile halifenin şehit edilmesiyle sonuçlanan “anarşi/ayaklanma” arasında irtibat kurmak oldukça güçtür. Çünkü o her zaman halifeye itaat ettiği gibi, onun dili dışında bir “silahlı” da olmamıştır. Kitleleri farklı açılardan motive etmeye oldukça müsait olan bu sözün Ebû Zer’e aidiyeti bir yana zahirde anlaşıldığı şekliyle onunla doğrudan irtibatının kurulması ne kadar mümkündür?

Ebû Zer isminin özellikle son dönemde “muhalif” bir model haline gelmesi ile Sosyalizm ile İslâm arasında irtibat kurulmaya çalışılması aynı devreye tekabül etmektedir. Zira “Sosyalizmi dinî ve tarihî olarak meşrulaştırmak isteyen Marksist yazarlar genellikle İslam tarihinde ortaya çıkan bazı aşırı fırkaları ve isyan hareketlerini halk hareketi diye görüp sosyalizmin yerli öncüleri olarak gösterdiler.”¹⁵⁵ Buna göre Sosyalizm, bir yandan lokal örnekler üzerinden İslâm’a yakınlaştırılırken bir yandan da İslâm tarihindeki muhalif toplumsal ve siyasî hareketler üzerinden meşru, tarihî ve zemini olan bir toplumsal hareket olarak algılanmıştır. Bu noktada Ebû Zer de en çok öne çıkarılan isim/isimlerden birisi olmuştur.

152 Şeriati, *Ebu Zer*, 19.

153 Öztürk, *Ebu Zer*, 112.

154 Şeriati, *Ebu Zer*, 164.

155 Görgün, “Sosyalizm”, 37: 388.

Çünkü her bir muhalefet hareketi ya doğrudan Ebû Zer'e ya da "Ebû Zer ruhuna" nispet edilmiştir. Bu şekilde tarihten beslenen, aynı zamanda karizmatik şahısların örneği ile aktifleştirilen hareketler, muhataplarının "isterlerine" uygun bir zemin oluşturmuştur.

Bu hareketlerin hepsini ayrı ayrı incelemek konumuz dışındadır. Ancak bu konuda Şeyh Bedreddin, temsil gücü kuvvetli bir örnektir. Şöyle ki; Osmanlı fakih ve mutasavvıfı olan Bedreddin Simavî (ö. 823/1420), aynı zamanda önemli bir isyan ve ihtilâl hareketinin de başlatıcısıdır. Bedreddin Simavî eylemleri ve dünya görüşü itibarıyla "sosyalist hareketin öncüsü" şeklinde takdim edilmiş birisidir.¹⁵⁶ Hatta Nazım Hikmet'in hakkında ilk komünist dediği kimse olan Şeyh Bedreddin'den Necip Fazıl "ilk aldatici sesler" başlığı ile bahsetmektedir.¹⁵⁷ Öztürk konuya *Simavnalı İsyanı* başlığı ile değinir. Onun isyanının, Ebû Zer kitabının içinde yer alma gerekçesini ise şöyle açıklar: "Simavnalı Bedreddin'in hayat ve faaliyetlerini buraya almamız, onun isyanının Ebû Zer isyanıyla aynı fikir ve özlem çerçevesinde yer alması yüzündendir... Tarihsel isyanını, Ebû Zer ruhunun bir belirişi olarak görüp değerlendirdik."¹⁵⁸

Öztürk'ün "Ebu Zer ruhunun kitlelesel zuhurları" başlığı ile ele aldığı Şeyh Bedreddin isyanının sebebi ve cereyan tarzı ayrı bir konudur. Ancak Ebû Zer üzerinden meselenin ele alınması ve hatta "Ebû Zer eğilimli hareket"¹⁵⁹ olarak isimlendirilmesi onun ismi üzerinden inşa edilen örneklik açısından önem arz eder. Çünkü o, bahsettiği ayaklanma/ayaklanmaların arka planını açıklarken; teorik dayanak olarak Maun suresini, uygulamadaki dayanak olarak Ebû Zer'i, model-prototip şahsiyeti olarak da yine Ebû Zer'i göstermiştir.¹⁶⁰ Bununla da yetinmemiş tarihteki Zenc isyanını ve Karmatî isyanını, Ebû Zer mesajının bir "eylemleşme halinde tarih sahnesine çıkması"¹⁶¹ olarak değerlendirmiştir. Hürremiyye veya Bâbek isyanı da buna dâhil edilmiş¹⁶² "Şehit veli Hallâc'ın Enel Hak'ı, Ebû Zer is-

156 Görgün, "Sosyalizm", 37: 388.

157 Kısakürek, *Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık*, 35.

158 Öztürk, *Ebu Zer*, 307.

159 Öztürk, *Ebu Zer*, 255.

160 Öztürk, *Ebu Zer*, 257.

161 Öztürk, *Ebu Zer*, 153.

162 Öztürk, *Ebu Zer*, 259 vd. Ayrıca Öztürk, *Ebu Zer*, 261-297.

yanının bir tekrarı olarak”¹⁶³ görülmüştür. Ona göre bu ve benzeri birçok isyan “öncülerinin idrakleri ve amaçları nasıl tefsir edilirse edilsin, mahiyet bakımından bir Ebû Zer karşı çıkışıdır.”¹⁶⁴

Sonuç

İslâm tarihi açısından taşıdıkları misyon, belli olaylar karşısında sergiledikleri bazı tavırlar sebebiyle sahâbenin, sonraki nesiller açısından “örnek” olması ve belli tartışmalarda “referans” kabul edilmesi kaçınılmazdır. Ancak onlar hakkında elimizde bulunan biyografik bilgilerden hareketle bu örnekleme her zaman isabetli olmayabilir. Zira seçmeci veya müdahale edilmiş bir şekilde oluşan biyografik veya tarihî bilgilerden hareketle onların tavırlarını mutlaklaştırmak kendi başına bir problemdir.

Bu noktada bir fikrin/ideolojinin/mezhebin müdafîi olmakla, sahâbeyi bir fikrin müdafîi haline getirmeyi birbirine karıştırmamak gerekmektedir. Onlar hakkında zikredilen yargılarda elimizdeki malumatın bir “aktarım” olduğu realitesi dikkate alınmalıdır.

Ebû Zer el-Gıfârî ismi bu problemlerin tahlilini sağlayacak en önemli örneklerdendir. Zira hayatının en çok yorum yapılan ve tartışmalarda referans gösterilen kısmı, kaynaklarda hakkında en az malumat olan bölümdür. Buna rağmen başına gelecek her bir aşamanın neredeyse daha yaşarken Peygamber tarafından haber verildiği bir kimse gibi sunulmuş ve bunun üzerinden haklı-haksız tespiti yapılmıştır. Onun, tarihin bir döneminde kendi tabiatının bir sonucu olarak gösterdiği tavrın mutlaklaştırılması ve sahâbenin tek “müfessiri”, “müctehidi”, “mazlumların hakkını müdafaa edeni” olarak görülmesi en azından Ebû Zer’in yaşadığı dönem açısından tartışmaya açık yargılardır. Daha da ötesi modern dönemde ortaya çıkmış, tarihî zemini olan bazı kavramlarla onun arasında irtibat ve aynîlik kurmak -bu kavramların muhtevası başka şekillerde doldurulsa da- problemlidir. Bu tür yakıştırmalar, elde etmeye çalıştığımız kitlesel neticeler açısından kısa vadede bazı faydalar temin etse de Ebû Zer’i çağımıza taşıyamayacaktır. Sonuç olarak Ebu Zer’in, “ait olduğu” yer de kavranamayacaktır.

163 Öztürk, *Ebu Zer*, 105.

164 Öztürk, *Ebu Zer*, 327 vd.

Kaynakça

Abdülhalim Mahmud. *Ebû Zer el-Gıfârî ve's-Şüyû'ıyye*. Kahire: Darü'l-meârif, 1975.

Accâc Muhammed el-Hatîb. *Sünnetin Tesbiti*. Trc. Mehmet Aydemir. İstanbul: Akademi, 2005.

Ahmet Cevdet Paşa. *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ*. İstanbul, b.y., 1970.

Ağarı, Murat. "Yakubî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ayar, Kenan. *Sahâbe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu, 2014.

Aycan, İrfan. *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyan*. Ankara: Ankara Okulu, 2001.

Aycan, İrfan-Söylemez, M. Mahfuz. *İdeolojik Tarih Okumaları*. Ankara: Ankara Okulu, 2002.

Aydınlı, Abdullah. "Ebû Zer el-Gıfârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 266-269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Azimli, Mehmet. *Dört Halifeyi Farklı Okumak-3 Hz. Osman*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.

Balcı, İsrâfil. "Bir Yalnız Sahabi Ebû Zer el-Gıfârî". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998): 351-386.

Begavî, Ebü'l-Kasım Abdullah b. Muhammed. *Mu'cemü's-sahâbe*. Kuveyt: Mektebetü dâri'l-beyân, 1421/2000.

el-Belâzurî. *Fütûhu'l-Buldân*. Trc. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.

Bûtî, Saîd Ramazan. *Fıkhü's-Sîre*. Trc. Atik Aydın. İstanbul: Bilge Adam Yayınları, 2006.

Cesur, Ertuğrul. *Müslüman Sosyalistler*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2017.

Durmuş, Mehmed. "Ali Şeriatî: "Müslüman Ütopyacı" Ya da 20. Asrın "Allah'a Tapan Sosyalist Ebû Zer"i. *İslâmiyât* 20/1 (2007): 127-132.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî. *Ma'rifetü's-sahâbe*. Riyad: Darü'l-vatan, 1419 /1998.

Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010.

Elbânî, Nasıruddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi'z-zaîfe*. Riyad: Darü'l-meârif, 1412/1992.

Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Fayda, Mustafa. "Atâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Garaudy, Roger. *İslâm Ve İnsanlığın Geleceği*. Trc. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000.

Görgün, Hilal. "Sosyalizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 382-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Görmez, Mehmet. "Ebû Zerr el-Ğıfârî Biyografileri Üzerine", *İslâmiyât* 5/2 (2002): 177-182.

Güneş, Adem. *Ebû Zer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.

Güzel, Ahmet. "Muaviye ve Hz. Osman'a Muhalefeti Ekseninde Ebû Zerr el-Ğıfari". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 12/3 (2012): 43-68.

Hâkim en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990.

Hamid İnyet. *Çağdaş İslâmi Siyasi Düşünce*. Trc. Yusuf Ziya. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.

Hüseyn Haydar. *Ebû Zer el-Ğıfârî*. Irak: Müessesetü ulûmi nehci'l-belâğa, 1437/2016.

Houtsma, M. TH. "Ebû Zerr". *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 61. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.

İbn Abdilber, Ebû Ömer en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. Ürdün: Darü'l-a'lâm, 1423/2002.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1433/2012.

İbn Hacer. *Tehzîbü'l-Kemâl*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1425/2004.

İbn İshak. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1424/2004.

İbn Sa'd. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1433/2012.

İbnü'l-Esîr. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Beyrut: Darü İbn Hazm, 1433/2012.

İbnü'l-Esîr. *el-Kâmil fî't-târih*. Beyrut: Darü'l-kitabi'l-arabî, 1417/1997.

Kalay, Şerafettin. *Peygamber Dostları Örnek Nesil*. Ankara: MGV Yayınları, 2013.

Kısakürek, Necip Fazıl. *Sosyalizm, Komünizm ve İnsanlık*. İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2015.

Muhammed Cevâd Âlü-l-Fakîh. *Ebû Zer el-Gıfârî*. Beyrut: Darü't-teârûf, t.y.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin. *Sahîhü Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, Kahire: Mektebetü's-safâ, 1424/2003.

Öngören, Reşat. "Tasavvuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 119-126. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Öz, Şaban. *İslâm Tarihi Metodolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Özafşar, Mehmet Emin. "Sibâ'î ve İslam Sosyalizmi Adlı Kitabı Üzerine". *İslâmiyât* 5 (2002): 147-154.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Emevî Dinciliğine Karşı Mücadelenin Öncüsü Ebu Zer*. İstanbul: Yeni Boyut, 2016.

er-Razî, Fahreddin. *Tefsîr-i Kebîr*. Trc. Komisyon. İstanbul: Huzur Yayınları, 2013.

Rodinson, Maxime. *İslâmiyet ve Kapitalizm*. Trc. Orhan Suda. İstanbul: Gün Yayınları, 1969.

es-Sahhâr, Abdülhamid Cûde. *Yalnız Sahabî Ebû Zer*. Trc. Hilâl Liva-oğlu-Emine Özkanlı. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 2016.

Sallâbî, Ali Muhammed. *III. Halife Hz. Osman Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. Trc. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.

es-Seyyid Muhsin el-Emîn. *A'yânü's-Şî'a*. Beyrut: Darü't-teârûf, 1403/1983.

Söylemez, M. Mahfuz. "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi - Kufe örneği". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2003): 63-86.

Şeriatî, Ali. *Ebuzer*. Trc. Abdullah Yeğîn. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusûl ve'l-mülûk*. Beyrut: Darü't-türâs, 1387.

Taberî. *Câmiu'l-beyân Tefsîru't-Taberî*. Kahire: Darü'l-hadîs, 1431/2010.

Vâkıdî. *el-Meğâzî*. Beyrut: Darü'l-a'lemî, 1409/1989.

Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 438-443. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Zehebî. *Siyeru Alâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1402/1982.

ez-Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-Alâm Kamûsü terâ-cim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Lübnan/Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 2002.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2019): 53 - 75

Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin (Doğruluğun) Görünümü
The Appearance of Truth in Kierkegaard's Philosophy

Nihat Durmaz

Dr. Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Felsefe ve
Din Bilimleri Bölümü
Bartın / Türkiye
Assist. Prof., Bartın University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Philosophy and Religious Sciences.
Bartın/Turkey

e-mail: ndurmaz@bartin.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9633-2282>
DOI: 10.33718/tdi.631214

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Kasım / November 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Nihat Durmaz, "Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin
(Doğruluğun) Görünümü", *TİD* 6/2 (Güz 2019): 53 - 74

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kierkegaard Felsefesinde Hakikatin (Doğruluğun) Görünümü

Öz

On dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Kierkegaard, hakikat problemini geleneksel düşünceden farklı bir şekilde çözüme kavuşturmuştur. O, eserlerinde herhangi bir insanın keşfedilmiş bir hakikatten ziyade icat edilen bir hakikate yönelmesi gerektiğini vurgulamıştır. Felsefe tarihinde bazı varoluşçu filozofların aksine Kierkegaard, dini bir anlayışa bağlı kalarak varoluşçuluğu inşa etmeye çalışmıştır. Hıristiyanlığın hem teslis hem de enkarnasyon inancını, geleneksel anlayışlardan farklı bir yorumla açıklamaya çalışan Kierkegaard'ın Platoncu düşünceden ayrılarak varoluşçu düşünceye kapı araladığı görülür. Bu yeni anlayış, özün varoluştan önce geldiğini ileri süren Platoncu düşüncenin aksine varoluşun özden önce geldiğini kanıtlamaya dayanır. Böylesi bir değişimin epistemolojik açıdan önemli problemlere neden olacağı aşikârdır. Bu problemlerin farkında olan Kierkegaard, ortaya çıkan ikilemleri gidermeye çalışmıştır. Bu çalışmamızda Kierkegaard'ın hakikati epistemolojik açıdan nasıl temellendirmeye çalıştığı üzerinde durulacaktır. Nitekim filozof, önceden verilmiş ve aleni bir hakikatten ziyade insan tarafından inşa edilen bir hakikate vurgu yapmıştır. Ayrıca böylesi bir hakikat anlayışı, Tanrı'nın insan bedeni ile birleşmesi neticesinde ortaya çıkan paradoksun rasyonelleştirilmesinde belirleyici bir rolededir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe Tarihi, Kierkegaard, Hakikat, Hıristiyanlık, Varoluş, Paradoks.

The Appearance of Truth in Kierkegaard's Philosophy

Abstract

Kierkegaard, who lived in the nineteenth century, solved the problem of truth in a way different from traditional thought. He emphasized in his works that any person should turn to an invented truth rather than a discovered truth. Unlike some existentialist philosophers, Kierkegaard tried to build existentialism by adhering to a religious understanding in the history of philosophy. Kierkegaard, who tries to explain Christianity's belief in both the trinity and the incarnation with a different interpretation from traditional approaches, seems to leave the Platonic thought and open the door to existential thought. This new conception is based on proving that existence comes before essence, unlike Platonist thinking that assumes that essence comes before existence. It is obvious that such a change will cause epistemologically important problems. Aware of these problems, Kierkegaard tried to resolve the dilemmas that arose. This study will focus on how Kierkegaard tries to justify the truth from an epistemological perspective. As a matter of fact, the philosopher emphasized a truth that was built by man rather than an obvious truth. It should also be noted that such an understanding of truth is decisive in the rationalization of the paradox resulting from the unification of God with the human body.

Keywords: The History of Philosophy, Kierkegaard, Truth, Christianity, Existence, Paradox.

Giriş

Kierkegaard, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* adlı eserine “hakikat öğretilir mi?”¹ sorusuyla başlar. Bu soru, erdemın öğretilebilirliği üzerinden felsefesini inşa eden Sokratesçi anlayışa bir tepki amacını taşımakta ve hakikatin kendisini hazır bulan bir yapıdan ziyade onu inşa eden bir anlayışı dillendirmektedir. Bu anlayış, erdemın öğretilebilirliği noktasında deneyimi merkeze alarak erdemın teorik bir açıklamadanda ziyade pratik alanda, diğer ifadeyle hayat okulunda öğretildiğini ileri sürer. Bu yüzden ileride bahsedilecek olan Platoncu ve Protagorasçı düşünce okullarının erdemın öğretilebilirliği hususunda eksik kaldıkları söylenebilir. Çünkü Protagoras her ne kadar deneyimsel alanda var olan bir anlayışı savunsa da yoğun bir deneyimsel baskı sistemi benimsediği için insanın kendi kazanımlarına yoğunlaşmasını engellemektedir. Diğer yandan Sokrates de erdemi öylesine dar kalıplara hapsedmeye çalışır ki, insanın erdem hakkında herhangi bir bilgiye ulaşması imkânsızlaşır.² Kierkegaard’ın hakikat anlayışının temel taşlarına geçmeden önce hakikatin öğretilebilirliği sorunsalının nasıl bir zeminde hareket ettiğinin genel bir panoramasını çizmek çalışmamızın çerçevesini ortaya koymasından önemli olacaktır.

Hakikatin öğretilebilmesi demek, ontolojik anlamda bir hakikatin, epistemolojik açıdan ise bir öğreten/öğrenen ilişkisinin varlığını zaruri kılmaktadır. Böylesi bir zaruret, felsefe tarihinde hakikatin varlığı ile neliğine dair pek çok yol ayrımının oluşmasını sağlamıştır. Bu ayrımlar, hakikatin ontolojik anlamda bir bağımsızlığa sahip olup olmadığı tartışmasından öğretenin hakikatin varlığını nereden bildiği ve nasıl öğretece-

1 Daise, Kierkegaard’ın bu soruyu Sokrates’in bilgiyi hatırlamayla eşitlediği geleneksel anlayışa doğrudan geçmek için sorduğunu ifade eder. Ancak ona göre insanın hakikati elde etmek için öncelikle onu kendine amaç edinmesi gerekir. Bu amacın tek başına yeterli olmadığını ileri süren Daise, Kierkegaard’ın hakikati akıl ya da bilginin konusu görmediğini iddia eder. Çünkü Parmenides’ten itibaren varlığı sonsuzluğu, birliği ve değişmezliği üzerinden tanımlayan geleneksel metodun inşa etmekten ziyade keşfetmeyi hedeflediği söylenebilir. Bu durumun farkında olan Kierkegaard, geleneksel metodu reddetme ve Antik Yunan düşüncesini olumsuzlama şeklinde ortaya çıkan metodunu oluşturmaya çalışır. Daise, anti-Sokratesçi bir anlayıştan sürülen bu metodun da epistemolojik yapıda olmadığını öne sürer. Benjamin Daise, “The will to truth in Kierkegaard’s Philosophical Fragments”, *International Journal for Philosophy of Religion* 31/1 (01 şubat 1992): 1-4.

2 Soren Kierkegaard, *İroni Kavramı Sokrates’e Yoğun Göndermelerle*, trc. Sıla Okur (Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009), 70-71.

ğine, nihayet öğrenenin ise hakikati nasıl algıladığı ve bu algılayışın bir isteğe mi yoksa bir zorunluluğa mı bağlı oluşuna varıncaya kadar pek çok sorundan dolayı ortaya çıkar.

Bu çalışmamıza benzer bazı çalışmaların varlığı da bilinen bir husustur.³ Zira Durmuş, *Hegel and Kierkegaard on the Relation Between Truth, Selfhood and Authorship* adlı yüksek lisans tezinde hakikat problemini her iki filozofun metinlerini oluştururken okuyucuyla iletişime geçme yöntemleri özelinde ele almıştır. Yıldırım, “Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard” adlı makalesinde Kierkegaard’ın felsefesine odaklanmış ve hakikat probleminin sübjektif bir yapıda olduğu üzerinde durmuştur. Haschel ise Danimarkalı teolog Kotzker ile Kierkegaard’ın hakikat anlayışlarını tutku ve dini bir çerçeveyi ifade eden iman özelinde karşılaştırmıştır. Bu çalışmamızda yukarıda ifade edilen hususlara ilaveten hakikat probleminin verili ve hazır bir özün hatırlanması ya da keşfedilmesini temsil eden geleneksel anlayışın aksine Kierkegaard’da varoluşa geçtikten sonra inşa edilen bir yapıyı temsil ettiği üzerinde durulacaktır. Nitekim varoluşçu bir yapı üzerine temellenen konunun başta pragmatizm olmak üzere pek çok çağdaş düşüncenin teşekkülüne imkân tanınması da amacımızın kapsamı içerisindedir.

1. Hegel ve Kierkegaard Felsefesi Arasındaki İlişki

Hakikatin varlığına dair temelde iki düşünce, ontolojik zemini tartışma konusu edinir. Bunlardan ilki, felsefe tarihinde klasik anlamda belki de ezici çoğunluğunu oluşturan Platoncu düşüncedir.⁴ Diğer düşünce

3 Bu çalışmalardan bazıları için bk. Sevd Durmuş, *Hegel and Kierkegaard on the Relation Between Truth, Selfhood and Authorship* (Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 2018); Şeniz Yıldırım, “Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 375-396; Abraham J. Heschel, *A Passion for Truth* (New York: Doubleday Canada Ltd., 1973); Erol Çetin, “Kierkegaard’ın Nesnel Hakikat Eleştirisi”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/28 (Temmuz 2016): 315-326; Erol Çetin, “Kierkegaard’ın Öznel Hakikate Yönelik Görüşlerinde Öne Çıkan Hususlar”, *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/29 (Ağustos 2016): 360-372.

4 Platon’un hakikat anlayışına dair ayrıntılı bilgi için bk. Platon, *Devlet*, trc. Ersin Türkdönmez (Ankara: Divan Kitap, 2012); Platon, *Sofist*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015). Platon, *Theaitetos*, trc. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2014).

ise rölativizmin Antik Yunan'daki temsilcisi olan Protagorasçı⁵ anlayıştır.⁶ Platoncu düşünce, çağdaş felsefeyle beraber Batı düşünce geleneği adı altında ciddi eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştirilerden en önemlisi, Mutlak'ın ne olduğu üzerinden yürütülür. Nitekim Antik Yunan'dan çağdaş felsefeye kadarki süreçte Mutlak ile ilgili anlayışlar -özellikle Orta Çağ düşünce okullarının etkisiyle- gittikçe güçlenerek tartışılmaz bir yapıya bürünmüştür. Bu yapının belirsiz, değişmez ve sabit bir anlayışı da içerdiği söylenebilir.⁷

Doğada duyusal anlamda bir değişime maruz kalan insanın karşılaştığı herhangi bir anlaşılmaz durum karşısında kendisine güvenilir bir liman araması ve bunu da Mutlak üzerinden temellendirmesi anlaşılır bir düşüncedir. Ancak bu düşüncenin bilimsel devrimlerle beraber ciddi bir yara alması uzun yıllar statik bir yapının ülkeler bazında bayılığını yapan pek çok Mutlakçı filozofun yeterli düzeyde olmasa da yerinden doğrulmasına ve mücadele edecek bir kaygıyı gütmelerine neden olmuştur. Bu kaygılar neticesinde bilimsel metoda önemli eleştiriler getirilmesine rağmen bu eleştiriler yeterli bir etkiye sahip olmamıştır. Bu durum, küçük bir epistemik cemaat tarafından başlatılan, var olan üzerinden kendisini tanımlayan bilimsel dünya görüşünün artık en muhafazakâr yapılarda da kendisini kabul ettirdiğini göstermektedir.

Böylesi bir dönüşümde en keskin kırılmaların Batı medeniyetinde yaşandığı ve böyle bir ortamda pek çok tartışmanın alevlendiği görülür. Bu tartışmaların belki de en önemlisi Mutlak'ın neliğini ve var olanla ilişkisini belirlemektir. Yukarıda ifade edilen ontolojik ve epistemolojik kaygıların bu tartışmalarda merkezi rolde olduğu fark edilmelidir. Zira bilimsel yeniliklerin kartopundan bir çığa dönüşmeye başladığı bir zamanda hem Mutlak'ın varlığını tartışma konusu yapmak hem de öğretene/öğrenen ilişkisi üzerinden Mutlak'ın var olanla temasını anlamlı bir düşünsel şema içerisinde izah etmeye çalışmak takdire şayan bir çaba olarak ifade

5 Böylesi bir ayrımın Herakleitos ve Parmenides arasındaki tartışmaya dayandığı fark edilmelidir.

6 Protagoras'ın hakikat anlayışına dair ayrıntılı bilgi için bk. Oded Balaban, *Plato or Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy* (New York: Lexington Books, 1999).

7 Batı Düşünce Geleneği'nin Mutlakçı yapısının eleştirisi için bk. Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm* (İstanbul: Kibele Yayınları, 2010); Kasım Küçükalp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida* (Bursa: Sentez Yayınları, 2008).

edilebilir. Nitekim çalışmamızın konusunu da teşkil eden Kierkegaard'ın böylesi bir cesareti gösterdiği iddia edilebilir. Mutlak'a dair önemli tespitleri olan diğer bir düşünür ise on dokuzuncu yüzyılda Hegel'dir. Kierkegaard'ın felsefesini inşa ederken Hegel'in rasyonellik ve nesnellik anlayışını eleştirmesi önemli bir etkiye sahiptir. Çünkü akıl ve soyutluk merkezli bir yapıyı temsil eden Hegelci anlayışın aksine saçma, ironi ve özneliğin merkeze alınması böylesi bir varoluşu anlamlı kılmaktadır.⁸

Hegel ve Kierkegaard arasındaki ilişkiye bakıldığında⁹ ikincisinin hakikat kavramını birincisinden etkilenerek ele aldığı ve uygunluk teorisinin¹⁰ kapsamı içerisinde kaldığı görülür. Her iki filozof, hakikatin insanın ruhsal durumu ile asıl doğasının uyumu neticesinde ortaya çıktığı noktasında mutabık kalır. Ancak insanın asıl doğasının nasıl bir yapıda olduğu hususunda keskin bir ayrılığın yaşandığı belirtilmelidir. Buna göre Hegel, insanın temel doğasını (essential nature) objektif ve evrensel bir yapıda kabul ederken Kierkegaard, temel doğanın subjektif yapıda olduğunu iddia eder. Bu ayırmadan hareketle Hegel'in insanın subjektif yönünü ihmal ettiği manası çıkarılamaz. Zira Hegel, subjektif yönü insanın temel doğasına dair bir hakikatin açıklanmasında eksik görür. Hakikati insanın varoluşu üzerinden ele alan Kierkegaard ise subjektiflik ve içsel yönelim gibi kavramları tamamlayıcı bir öge olarak kabul eder.¹¹

Hegel ve Kierkegaard arasında insanın temel doğası üzerinden ortaya çıkan ayırım, hakikat kavramının ne anlama geldiği hususunda da devam eder. Sözelimi Hegel, *Phenomenology of Mind/Zihnin Fenomenolojisi* adlı eserinde Mutlak ile Hakikati özdeş kabul ederek var olan her şeyi Hakikate bağlı bir şekilde anlamlandırır.¹² Bu anlayış, Hegel'in hakikat ile

8 Erol Çetin, *Kierkegaard'a Göre Özne-Nesne İlişkisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016), 135-136.

9 Kierkegaard ve Hegel'in hakikat ile ilgili görüşlerinin karşılaştırılmasına dair bk. Durmuş, *Hegel and Kierkegaard on the Relation Between Truth, Selfhood and Authorship*.

10 Uygunluk teorisi, "X ancak ve ancak bir olguya tekabül ederse doğrudur" şeklinde ifade edilen bir anlayıştır. Bu anlayışın temel iddiası, düşünce ile gerçekliğin birbiriyile uyduğuna ortaya koymaktır. Nitekim böylesi bir uygunluğun kabulü, doğruluğu öznenin varlığına bağımlı olmaktan kurtararak gerçeklikle ilişkisi nispetinde anlamlı görmeyi ima etmektedir. Celal Türer, *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 286.

11 Richard Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", *Canadian Journal of Philosophy* 2/3 (1973): 297-313.

12 G. W. F. Hegel, *the Phenomenology of Mind*, trc. J. B. Baillie (New York: Harper Colophon, 1967), 81-85.

gerçekliği ayrılmaz bir bütün olarak kabul etmesinin sonucunda ortaya çıkar. Schacht, Kierkegaard'ın da benzer bir yaklaşıma sahip olduğunu ileri sürer. Ancak her ikisi arasındaki fark, Kierkegaard'ın Mutlak kavramından ziyade Tanrı (God) kavramını tercih etmesidir. Diğer ifadeyle onun Hakikat ile Tanrı'yı özdeş kabul etmesidir.¹³ Aşağıda açıklandığı üzere Hakikat ya da Tanrı'nın zaman içerisine girerek var olan bireyle ilişki içerisine girmesi bir paradoks ortaya çıkarır.¹⁴ Aslında Kierkegaard, Tanrı ile Hakikati her ne kadar özdeş kabul etse de gerçeklik ile Tanrı/Hakikat arasında ontolojik bir ayrımın var olduğunu daima benimser. Ancak Hegel'de böyle bir ayrım bulunmaz. Onun yerine gerçeklik ile Hakikatin, Hakikat ile de Tanrı'nın özdeş olduğu bir yapı bulunmaktadır.

Her iki filozof arasındaki diğer bir ayrım, Hegel'in hakikate ulaşmada sezgisel ya da doğrudan bir anlayışı kabul etmeyişidir. Nitekim onun felsefesine bakıldığında Mutlak ya da Hakikat'ın bilgisine çaba sarf edilerek ulaşılabileceği görülebilir. Hegel, *Phenomenology of Spirit/Tinin Fenomenolojisi* adlı eserinde Hakikati kavramlar üzerinden görünür kılar ve onları doğru bir forma bürümek için bilimsel yöntemin elzem olduğunu ileri sürer.¹⁵ Kierkegaard ise hakikati sınırsız ile sınırlı olanın birleşmesi üzerinden açıklar. Ancak Kierkegaard'ın nihai gerçeklik olarak Hegel'in Mutlak'ından ziyade Hıristiyanlığın Tanrı'sını seçtiği fark edilmelidir. Bu noktada sınırsız bir Tanrı ile sınırlı insanın nasıl bir ilişki içerisine gireceği problemi çözüme kavuşturulması gereken bir husus olarak önümüzde durmaktadır. Bu problemin farkında olan Kierkegaard, Hegel'in kullandığı rasyonellik ve objektiflik kavramları yerine "inanç sıçraması"¹⁶ (leap of faith) kavramını kullanır. Bu kavramın önemi, insanı hakikatte tutmasıdır. Görüldüğü üzere hakikatte olma durumu Hegel'de akıl yönünden ulaşılan bir yer olarak ifade edilirken Kierkegaard tarafından inançla açıklanmaya çalışılır.¹⁷

13 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 304.

14 Alastair Hannay, *Kierkegaard: Concluding Unscientific Postscript* (New York: Cambridge University Press, 2009), 198.

15 G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trc. A. V. Miller (New York: Oxford University Press, 1977), 1-45.

16 Kierkegaard için inanç sıçramasının neden önemli olduğu şöyle ifade edilebilir: Tanrı, sonsuz ve zaman dışı bir varlık olduğu için zamana bağımlı olan insanla ilişkiye girmesi mümkün değildir. Ancak inanç sıçraması böyle bir imkânı sağlar ve insanın Tanrı'yla etkileşime geçmesini sağlar. Böyle bir etkileşim sayesinde de sonsuz mutluluk ortaya çıkar. Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 308.

17 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 306.

2. Kierkegaard'ın Hakikat (Doğruluk) Anlayışı.

Kierkegaard felsefesinin Hegelci düşünceyle ilişkisinden sonra hakikat probleminin nasıl ele alındığına bakıldığında filozofun İroni Kavramı, *Felsefe Parçaları ya da Bir Parça Felsefe* adlı eserlerinde özellikle de *Philosophical Fragments/Felsefi Parçalar* adlı kitabında söz konusu problemi çözüme kavuşturmaya çalıştığı görülür. Ancak bu problemin ele alınış tarzı hem başlangıç noktasını belirleme hem de dini olanla iç içe geçme noktasında geleneksel anlayışlardan ayrılmaktadır. Bu ayrım, filozofun var olanı önceleyen tavrı ile Hıristiyanlığın teslis inancını temellendirme çabası üzerinden ortaya çıkmıştır.¹⁸

Varoluşçu felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan Kierkegaard, hakikati elde edilmesi gereken bir yol olarak gördüğü için Sokratesçi düşünceyi eleştirir. Hatırlanacağı üzere Platon, *Protagoras*¹⁹, *Gorgias*, *Menon* ve *Euthydemus* diyaloglarında Sokrates'in erdemi içgörü olarak kabul ettiğini söyler. Bu düşünce, Sokrates'in bilgi ile hatırlama arasında önemli bir bağ kurarak hakikat problemini temellendirdiğini göstermektedir. Nitekim ruhun ölümsüzlüğünü zorunlu kılan böylesi bir bağ, insanın önceden var olan hakikati keşfetmeye ve hatırlamaya ihtiyacı olduğunu dillendirmektedir. Sokrates'in bilgiyi doğurtma yöntemine bakıldığında onun

18 Ayrıntılı bilgi için bk. Soren Kierkegaard, *For Self-Examination; Judge for Yourself!*, trc. V. Howard Hong-H. Edna Hong (New Jersey: Princeton University Press, 1990). Soren Kierkegaard, *Training in Christianity*, trc. W. Lowrie (New Jersey: Princeton University Press, 1967).

19 Platon'un Protagoras diyalogunu inceleyen Kierkegaard, bu diyalogda iki önemli sorun bulunduğunu belirtir. Bunlar: 1. Erdem tek bir şey midir? 2. Öğretilebilir mi? Kierkegaard, birinci soruda Sokrates'in erdemin birliği için çabaladığını, Protagoras'ın ise niceliksel yönü önemsemesinden ötürü birlikten yana olmadığını ifade eder. Ona göre Sokrates, birliği ortaya koyarken hem yeterli bir açıklama getiremediği hem de sosyal bir tavır sergileyemediği için erdemin birliğinden bahsedilemez. İkinci soruda Protagoras, erdemin öğretilebilir olduğunu iddia ederken Sokrates öğretilemez olduğunda ısrar eder. Kierkegaard, erdemin birliğini savunmayan Protagoras'ın sıra erdemin öğretilmesine geldiğinde ister istemez insanda bir bütün içerisinde erdemin var olmasına izin verdiğini söyler. Ona göre bu durum, daha yolun başında galibin belli olmasına neden olur. Diğer yandan Sokrates, erdemin ya doğal ya da insanın alınına yazılan bir alın yazısı olarak ortaya çıktığını savunur. Bu iki anlayışı erdemin öğretilebileceği görüşüne uyarladığımızda bireyin ya doğuştan ya da içedönük motivasyonu ile elde ettiği bir hususu ifade eder. Kierkegaard, bu noktada Protagoras'ın insana var olmayan bazı özellikler yüklemesini, Sokrates'in de hiçbir şekilde erdemin öğretilebileceğini kabul etmemesini bir eksiklik olarak kabul eder. Kierkegaard, *İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*, 68-70.

görevinin bilgiyi doğurmaktan ziyade doğurtmak olduğu görülür. Çünkü Sokrates, bilgiyi doğuranın Tanrı olduğunu iddia eder. Bu anlayış, hakikatin insanda var olduğunu ileri sürdüğü için dışarıdan herhangi bir etkeni kabul etmez.²⁰

Açıktır ki Sokratesçi düşüncede hakikat, herhangi bir dışsal etken tarafından sorgulanamaz. Bu durumun farkında olan Kierkegaard, hakikatin sorgulanabilir olmasına vurgu yaparak Sokratesçi düşünceden ayrılır. Bu ayrım, hakikatin neliğinin tahlil edilmesine imkân verdiği için insanın kendisini bir koşuldaki ziyade koşullanan olarak görmesini sağlamıştır. Hakikat probleminde insanın koşullanan olarak ortaya çıkması ise aradığı cevabın kendisinde olduğunu göstermektedir.²¹ Ancak insanın koşullanabilmesi için kendisine dışarıdan bir koşulun verilmesi gerekmektedir. Kierkegaard, Tanrı'nın insanı yaratarak bu koşulu verdiğini iddia eder. Bu noktada yaratılan her insanın neden hakikate ulaşamadığı sorusu akla gelebilir. Kierkegaard, bu sorunun muhatabının insan olduğunu söyler. Çünkü eğer insan kendisini hakikatten yoksun bırakıyorsa bu durum onun hakikate karşı olmasından kaynaklanmaktadır. Hakikate karşı olan insanın hem hakikatten yoksun hem de bu yoksunluğun sebebi olduğu ve dolayısıyla "günah"a bulandığı belirtilmelidir.²²

Tanrı tarafından verilen koşula sarılarak koşullanan insanın hakikati ele geçireceği ve yeni bir insan olacağı söylenebilir. Kierkegaard'ın koşulu ve ardından hakikati bulan insanda meydana gelen dönüşümü bir yeniden doğuşa benzetmesi insani nazarın değişmesiyle gerçekliğin de değiştiğini ortaya koymasından önemlidir. Zira koşula ve hakikate varoluşa geçtiği andan itibaren sahip olan ama özgürlüğü uğruna

20 Soren Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, trc. Doğan Şahiner, 4. bs. (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 2-4.

21 Kierkegaard'ın hakikati sübjektif bir açıdan ele alması, objektif yönü reddettiği şekilde yorumlanmamalıdır. Zira ona göre herhangi bir insanın objektif olarak yanlış bir inanca sahip olması, sübjektif açıdan bir hakikate sahip olmasına engel değildir. Evans, Kierkegaard'ın hakikate dair sübjektif tavrının irrasyonel ve epistemolojik rölativizmden ayrıldığını iddia eder. O, Kierkegaard'ın hakikati sadece varoluşla ilişkili bir şekilde ele aldığını ve bu durumun hakikatin sadece bir yönünü temsil ettiğini ileri sürer. Buna göre objektif hakikati savunan Hegelci düşüncenin de hakikatin bir yönüne temas ettiği ifade edilmelidir. C. Stephen Evans, "Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?", *International Journal for Philosophy of Religion* 7/1 (1976): 291-292.

22 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 6.

bunlardan vazgeçen veyahut farkında olmayan insanın koşula sarılarak gerçekleştirmiş olduğu dönüşüm, aslında gerçekliğe dair bir değişimin de habercisidir. Kierkegaard'ı Sokrates'ten ve Platoncu gelenekten ayıran en önemli husus, hakikate giden yolu hatırlamadan ziyade "an" kavramıyla açıklama gayretidir. Bu gayretin varoluşçu bir anlayıştan ileri geldiği fark edilmelidir. Çünkü o, var olan insanın yeniden varoluşunda hatırlamadan ziyade "an"ın önemine vurgu yapar. İnsan, doğduğu "an"da olmadığı diğer "an"ı kavradığından kendi varoluşunun farkına varır. Tanrı tarafından koşulu da verilen insanın kendi varoluşunun farkına varması ise hakikatin anlaşılması manasına gelmektedir. Görüldüğü üzere Kierkegaard felsefesinde hakikatin anlaşılması insanın kendi varoluşunun farkına varmasına, bunun için de "an"ı kavramasına bağlıdır. Nitekim Kierkegaard, "an" kavramını şöyle ifade eder:

"Tanrı'nın vesile ile eşit ve karşılıklı bir ilişki içinde olmayan kararı, ebediyetten gelmiş olmalıdır; gerçi zaman içinde yerine gelen bu karar açıkça an haline gelir zira vesile ile vesile olunan şeyin eşit bir şekilde, çölde haykırış ile bu haykırışa cevap alma arasındaki kadar eşit bir şekilde birbirine karşılık geldiği yerde, an ortaya çıkmaz, hatırlama tarafından yutulup kendi ebediyeti haline gelir. An, tam olarak, ebedi kararın onunla eşit olmayan vesile ile ilişkisinde ortaya çıkar. Durum böyle değilse, Sokratik olana geri döneriz ne Tanrı'yı ne ebedi kalanı ne de an'ı bulabiliriz."²³

Evans, Kierkegaard'ın hakikat problemini sadece ontolojik açıdan ele almasını anlamlı ama hakikatin bütününe açıklama noktasında eksik görür. Hatta o, Kierkegaard'ın hakikate dair ulaştığı sonuçların bile tartışmalı olduğunu belirtir. Çünkü her insanın varlığı anlamlandırması değişebileceği için ontolojik açıdan bir hakikatin her daim mükemmel ve kusursuz bir özellik barındırması beklenemez. Yine de Kierkegaard'ın varlığı ahlaki ve dini bir yapıyla ilişkili olarak temellendirmeye çalışması seçimler ile eylemleri ön plana çıkardığı için anlamlıdır.²⁴

Evans'ın Kierkegaard'a hakikatin tamamına ulaşamama noktasındaki eleştirisi her ne kadar anlamlı olsa da filozofun ontolojik anlamda geleneksel anlayışın statikliğini değiştirmeye çalışması oldukça önemli bir çaba olarak görülebilir. Zira geleneksel yapıyı temsil eden Sokratesçi

23 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 19.

24 Evans, "Kierkegaard on Subjective Truth", 291.

düşünce hakikat, zaten var olanın varlığını kavrama üzerinden açıklanırken Kierkegaard'da varlığın var olana geçtiği anda var olduğu ve var olmadığı bir anı aynı anda kavramasıyla ortaya çıkar. Bu durum, ilkinde hakikatin önceden verilen ve kavranılması beklenen, ikincisinde ise var olduktan sonra inşa edilen bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca Kierkegaard'ın bu düşüncesinin hem varoluşçu felsefeye hem de pragmatist anlayışlara bir rehber olduğu fark edilmelidir. Şöyle ki hakikati var olanın varlığı üzerinden açıklayan Heidegger, var olanın hakikatinin de yine var olandan hareketle anlaşılacağını ileri sürer.²⁵ Bu düşünce, var olanın var olduğu anda hem varlığını hem de var olmadığı anı kavradığını iddia eden Kierkegaard'ın anlayışıyla paralellik arz etmektedir.

Hakikati var olan üzerinden tanımlama çabasının pragmatist düşünürler tarafından da benimsendiği söylenebilir. Bu düşünürlerden en önemlisi olan James, hakikatin rasyonalistlerin iddia ettikleri gibi önceden var olan, statik bir yapıdan müteşekkil olmadığını bilakis hem hakikatin hem de gerçekliğin daima inşa edilen ve değişen bir karakterde olduğunu ileri sürer. Nitekim o, bu hususu *Pragmatizm* adlı eserinde şöyle ifade eder:

“Deneyimler ve doğruluk hakkındaki psikolojik araştırmalarımız dönüşüm halindedir. Bu kadarını rasyonalizm kabul edecektir fakat gerçekliğin ve doğruluğun kendisinin dönüşüm içinde olmasını ise asla kabul etmeyecektir. Rasyonalizm, gerçekliğin ezelden beri sonsuza dek tamamlanmış ve hazır olarak var olduğunu ve düşüncelerimizin onunla uyuşmasının, daha önce dile getirildiği gibi, düşüncelerimizde var olan yegâne ve çözümlenemez erdem olduğu konusunda ısrarcıdır... Böylelikle pragmatizm yüzünü ileriye doğru, geleceğe dönerken rasyonalizm ise burada da geriye doğru, geçmiş sonsuzluğa döner.”²⁶

Pragmatizmin diğer önemli bir filozofu olan F.C.S. Schiller de James'in görüşlerine paralel olarak hakikatin tamamlanmamış bir yapıda olduğunu öne sürerek hem hakikatin hem de gerçekliğin daima değişen ve eksik bir karakterde olan deneyim dünyasıyla ilişkisini vurgular. Bu yüzden pragmatizmde gerçekliğin ve hakikatin hazır bir yapıdan ziyade

25 Martin Heidegger, *Nietzschenin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, trc. Levent Özşar (Bursa: Asa Yayınevi, 2001), 41.

26 William James, *Pragmatizm*, trc. Tahir Karakaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 168.

inşa edilen bir yapıyı temsil ettiği ifade edilebilir.²⁷

Kierkegaard'ın, hakikati Sokratesçi hatırlama anlayışından ayrı düşünerek varoluşçu ve pragmatist anlayışlara imkân tanınması Tanrı ile insan arasında nasıl bir ilişkiyi tesis ettiğini gündeme getirir. Bu ilişkinin İbrahimi dinlerde var olan ontolojik ayrıma mutabık kaldığı görülse de son tahlilde Tanrı'nın insani bedende vücut bulması her ikisi arasındaki ontolojik ayrımın muğlak bir karakterde olduğunu göstermektedir. Nitekim bu muğlak karakter, Kierkegaard'ın Hıristiyanlığın teslis inancını Platoncu anlayıştan farklı bir rasyonel zemine oturtma çabasından kaynaklanmaktadır.

Kierkegaard'ın bu çabayı inşa etmek için insan olmanın ne olduğunu yeniden gündeme taşıdığı görülür. Bunun için o, Platoncu gelenekte "bilen özne" olarak ifade edilen insanın öncelikle var olan bir birey olduğunu iddia eder. Eğer bu husus, merkeze alınırsa insanın içsel yolculuğu başlayabilir. Bu yüzden hakikatin kendisi var olmakla eşdeğer kabul edilir. Diğer ifadeyle insanın var olması, hakikatin kendisi anlamına gelir. Ya da var olmasından dolayı devamlı olarak "doğrulukta" (in the truth) bulunmasıdır. Bu anlayış, Kierkegaard'da hakikatin insanın kendi etkinliğinin ve varoluşunun bir tezahürü olduğunu gösterir. Bu nedenle Kierkegaard felsefesinde en temel görev, insanın bireysel varoluşunu inşa ederek her daim doğrulukta kalmayı başarmaktır.²⁸ Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Kierkegaard'ın insanın neliğini anlamlandırırken bilimsel, matematiksel ve tarihsel bir çerçeve içerisinde kalmaktan ziyade insanın varoluşundan hareket etmesidir. Ancak Schacht'a göre Kierkegaard, hakikatin kendisinden ziyade varoluşla ilişkili bir hakikati ele aldığı için hakikate dair genel bir açıklama ortaya koyamamıştır.²⁹

Böylesi bir çabanın Tanrı ile insan arasındaki ilişkiyi sevgi kavramı üzerinden temellendirmeye çalıştığı söylenebilir. Buna göre Tanrı, kendisini aşikâr kılmak için herhangi bir nedene bağlı olmamasına rağmen

27 F.C.S. Schiller, "Axioms as Postulates", *Personal Idealism*, ed. Henry Sturt (London and New York: Macmillan, 1902), 54.

28 Kierkegaard felsefesinde bireysel varoluş, Tanrı'nın neliğini anlamlandırma yolunda en önemli müracaat merciidir. Buna göre insanın kendi varoluşuna yoğunlaşması hem toplumdaki soyutlanmasını hem de Tanrı'ya ulaşmasını kolaylaştıracaktır. Erol Çetin, "Kierkegaard'ın Düşünce Dünyasında "Ben" Kavramının Önemi", *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/30 (Eylül 2016): 436-443.

29 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 300-301.

içsel doğasında var olan sevgiden hareketle kendisini bilinir kılar. Diğer ifadeyle Tanrı'yı harekete geçiren sevginin gücüdür. Ancak Tanrı'yla ontolojik ayırımından dolayı insanda bu sevginin bütünüyle oluşması pek çok problemi ortaya çıkarabilir. Sözelimi sevgide mutsuzluğun ortaya çıkması insanın Tanrı'yı tam olarak anlayamamasından kaynaklanır. Bu farklılığa vurgu yapan Kierkegaard, Tanrı'nın insanı sevmesine rağmen kendisini kaybedebilme ihtimalinden ötürü ona hakikati doğrudan vermediğini, Tanrı'nın sevgisine hiçbir zaman ulaşamama riskinden dolayı da hiç vermemelik etmediğini ifade eder. Bu ikilem, Tanrı'nın hakikati arama ve elde etme görevini insanın kendisine vermesine sebep olmuştur. Böylesi önemli bir yükü üstlenen insanın Sokratesçi bir anlayıştan hareket ederek Tanrı'yla birliği kurması pek mümkün değildir. Çünkü bu anlayışta Tanrı'nın sevgisi, her ikisini birleştiren ve hakikatin bizatihi kendisinden başka hem hakikate ulaşımında insana koşulu sağlayan hem de onu varoluşa getiren bir yapıdadır. Bu sevgiyle örülmüş yapıda hakikat, insanın Tanrı'ya her şeyi borçlu olması şeklinde tezahür eder.³⁰

Kierkegaard'ın Tanrı ile insan arasındaki ilişkide sevgi kavramından yararlanması her ikisi arasındaki etkileşimin hangi aşamada veyahut ne şekilde gerçekleşeceği problemini ortaya çıkarır. Bu problemi giderme için Kierkegaard'ın bir filozoftan ziyade dindar³¹ gibi hareket ettiği iddia edilebilir. Çünkü Tanrı ile insan arasındaki ilişki, Hıristiyanlığın teslis inancını rasyonelleştirme çabasından ileriye gidememektedir. Buna göre her iki varlık arasındaki birliğin Tanrı'nın duyusal alana inışıyle gerçekleştiği vurgulanır. Diğer seçenek olan insanın Tanrısal alana yükselmesi Kierkegaard için mümkün değildir. Bu anlayışta Tanrı, bilinemeyene karşılık gelir. Bu yüzden Tanrı'yı kanıtlamak için ortaya atılan görüşlerin hem gereksiz hem de anlamsız olduğu belirtilmelidir. Bu durum, Kierkegaard'da Tanrı'nın objektif bir açıdan kanıtlanamayacağını, sadece sübjektif

30 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 25-26.

31 Kierkegaard'ın dindar bir bakış açısına sahip olması iletişim yollarındaki tercihini de etkilemektedir. Zira dindar insanların dolaylı iletişimi kullanarak sübjektif düşüncüyü temellendirdikleri, bu kapsam dışında kalan insanların ise doğrudan iletişimi benimseyerek objektif anlayışı dillendirdikleri söylenebilir. Buna göre doğrudan iletişim, zihinler üzerinde etkili iken dolaylı iletişim insanların hayatlarını değiştirmede önemli bir konumda yer alır. Bu yüzden Kierkegaard, bireyin içsel anlamda gelişimi, değişimi veya dönüşümüne katkı sağladığı, kesinlik anlayışına ve dolayısıyla objektif herhangi bir düşünceye yer vermediği için dolaylı iletişimin önemine vurgu yapmıştır. J. Kellenberger, "Kierkegaard, Indirect Communication, and Religious Truth", *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2 (1984): 153.

bir yöneliş ve kısıtlı bir bakış açısıyla bilinebileceğini ortaya koyar. Böyle bir yaklaşım, inancın herhangi bir nedene ihtiyaç duymayışını içermektedir. Ancak her inancın pek çok riski bünyesinde barındırdığı da unutulmamalıdır.³²

Evans, Kierkegaard'ın insandaki tutkuyu³³ beslediği için inançta var olan riski ve dolayısıyla ortaya çıkan belirsizliği önemseydiğini iddia eder. Buna göre Kierkegaard'ın Tanrı inancını veya herhangi bir inancı insanda bir tutku oluşturmak için sübjektif karakterde gördüğü ileri sürülebilir. Çünkü objektif bir belirsizliğe sahip olan bir inancın insanı harekete geçirecek güçlü bir tutkuyu tetiklemesi beklenemez. Yine de Kierkegaard, inançta önemli olanın insanı doğru davranışlara yönlendirmek ve varoluşunda olumlu anlamda bir dönüşüm sağlamak olduğunu ifade eder. Evans, böylesi bir düşüncenin Hinduizm ve İslamiyet gibi pek çok dinin Tanrı'sını hatta ateistlerin, "Tanrı yoktur" inancını bile doğru olabileme problemiyle karşı karşıya bıraktığını öne sürer. Nitekim belli oranda bir belirsizliğe sahip olan her bir inancın insanda bazen oldukça yüksek seviyelere ulaşan bir tutkuyu ortaya çıkardığı söylenebilir.³⁴

Varoluşçu felsefenin önemli filozoflarından biri olan Sartre, bu felsefede tutkunun herhangi bir etkiye sahip olmadığını ileri sürer. Çünkü her insan, sübjektif yapısından dolayı tutkudan kaynaklanan bir durumu yanlış veya dilediği gibi yorumlayabilir. Bu yüzden varoluşçu filozof, öncelikle bu dünyada yolunu aydınlatacak ne bir rehber ne de bir işaret bulunduğunu anlamalıdır. Eğer bu düşüncüyü rehber edinirse, tutkusunun sorumluluğunu başkasına yüklemek yerine kendisi yüklenmeyi seçebilir.³⁵

Hakikat ile sübjektifliği aynı paragrafta kullanan Kierkegaard'ın insani olaylar içerisinde kalması sübjektifliği her alana yaymadığını göstermektedir.

32 Hannay, *Kierkegaard*, 199.

33 İnanç, nihai gerçekliğe ulaşmada objektif, rasyonel ve bilişsel süreçleri devre dışı bırakarak tamamen sübjektif bir yönelimi ifade eder. Bu yüzden Kierkegaard felsefesinde hakikatin sübjektif bir görünüme sahip olduğu iddiası makul görünür. Zira Kierkegaard, nihai gerçeklik (Tanrı) ile insanı birleştirecek ve bu isteği her daim taze tutacak bir gücü her daim gerekli gördüğü için inanç sıçramasını kullanmıştır. Bu güç ise "tutku" (passion)dur. Nitekim tutkunun sübjektif bir yönelimi temsil etmesinin yanında rasyonel bir temellendirmeye ihtiyaç duymaması da böyle bir kavramın tercih edilmesinde yeterli bir neden olarak gözükmektedir. Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 307.

34 Evans, "Kierkegaard on Subjective Truth", 294-296.

35 Jean Paul Sartre, *Varoluşçuluk*, trc. Asım Bezirci, 29. bs. (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 72.

rir.³⁶ Bu hususu vurgulayan Schacht, Kierkegaard'ın sübjektifliği hem hakikatin kriteri hem de insani inançların bir sonucu olarak ele aldığı ileri sürer. Zira bilgi edinme yollarına bakıldığında objektif bilginin yanında sübjektif bilginin de önemli bir yer işgal ettiği muhakkaktır. Ancak böylesi bir düşünceden hareketle, Schacht'a göre, Kierkegaard'ın hakikat ile sübjektifliği eşitlediği sonucu çıkarılmamalıdır. Onun "hakikat, sübjektifliktir" anlayışını bu genel çerçeveden ziyade insanın varoluş amacını anlamlandırmak için ortaya konulmuş bir yargı olarak okumak daha sağlıklı gözükmektedir.³⁷ Nitekim Kierkegaard'ın varoluşu önceleyerek Platoncu geleneğe karşı duruşu, aslında sonlu ve sübjektif bir bireyi ön plana çıkararak sonsuz, objektif ve etkin olmayan bir bilişi eleştirmesi manasına gelir.³⁸

Buna rağmen sübjektif bir yönelimden hareketle hakikatin açıklanması mükemmel bir sonuç ortaya koymaz. Çünkü var oluşu Mutlak kavramına dâhil ederek onun mükemmel olduğunu iddia eden rasyonalistleri "aptallar" ile "garip insanlar"ın da varoluşta bulduklarını belirterek eleştiren, başta pragmatistler olmak üzere pek çok düşünce okulunun aynı eleştiriyi Kierkegaard'a da yöneltecekleri açıktır. Bu durumun farkında olan Kierkegaard, sübjektifliğin ve varoluşun merkezde olduğu bir anlayışta hakikatin her yönüyle rasyonel ve objektif; insanın ise kişiliğe sahip olmayan bir bilen olamayacağını öne sürer. Bu yüzden o, hakikati inşa ederken insanın ruhsal yönüne vurgu yaparak onun nasıl biri olduğunu ve ne yapması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır.³⁹

Var olmayanın ispatı ne kadar muhal ise var olanın kanıtlanması da bir o kadar zordur. Bu zorluktan ötürü herhangi bir eşyanın varlığı kanıtlanırken akıl yürütmenin varoluşla başlaması gerekir. Daha açık ifadeyle herhangi bir eşyanın varoluşu bir sonuçtan ziyade başlangıcı temsil eder. Sözelimi bir masanın var olduğundan ziyade var olan bir eşyanın masa olduğunu kanıtlamak daha makul bir çaba olarak görünür. Bu çaba, Kierkegaard'ın felsefesinde herhangi bir varlığın icraatlarının onun varlığını kanıtlayacak yetkinlikte kabul edilmediğini gösterir. Bu durum *varoluş*,

36 Kierkegaard'ın objektifliğe fen ve sosyal bilimlerde yer vererek günlük hayata dâhil etmesi sübjektif hakikatin elde edilmesine herhangi bir katkı sağlamaz. Çetin, "Kierkegaard'ın Nesnel Hakikat Eleştirisi", 317.

37 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 297-298.

38 Hannay, *Kierkegaard*, 301-302.

39 Schacht, "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'", 301-302.

özden önce gelir anlayışında özün tek başına varoluşa kanıt olamayışını ortaya koymaktadır. Ancak Kierkegaard, varoluş ve öz arasındaki böyle- si bir ilişkinin icraatlarıyla arasında mutlak bir ilişkinin var oluşundan dolayı Tanrı için geçerli olmadığını ve dolayısıyla Tanrı'da özün varoluşu kapsadığını ileri sürer.⁴⁰

Sartre, Kierkegaard'dan farklı olarak özün varoluştan önce geldiği varlığı, Tanrı yerine fenomenin varlığına karşılık gelen "kendinde varlık" olarak tanımlar. Sartre'ın varlığa dair ikinci kategorisini bilincin varlığına eşdeğer olan "kendisi için varlık" oluşturur. İki varlık kategorisi arasındaki etkileşim ise realist ve idealist bir bakış açısının ötesinde olmak zorundadır. Çünkü Sartre, fenomenin bilinç üzerinde herhangi bir etkiye sahip olmadığını iddia ederek realist; bilincin sübjektif bir yapıyı önceden edinmesinden dolayı aşkın varlığı hem etkilemesi hem de ondan etkilenmesi bir çelişki ortaya çıkardığından idealist düşünceleri yeterli görmez. Bu yüzden Tanrı da dâhil herhangi bir objektif düşüncenin bilinç tarafından tasavvur edilmesi ya da bilinci etkilemesi mümkün gözükmez. Bu anlayışta kendinde varlık, Tanrı tarafından yaratılmamıştır ki yaratılsa bile kendi varlığını yaratmanın ötesinde elde ettiği için zaten yaratmayla açıklanamazdı. Sartre, kendinde varlığın "ne ise odur" olduğunu ve bu olmanın bir zorunluluk barındırmadığını belirtir. Ona göre "varlık vardı, şimdi ise başka varlıklar var" anlayışı, kendinde varlığı ifade eden en önemli özelliğidir.⁴¹

Sartre'ın varlık ile öz arasındaki ilişkide Kierkegaard gibi Tanrı'ya özel bir alan açmadığı, hatta O'nun yokluğundan hareketle varoluşun özden önce geldiği düşüncesini temellendirdiği söylenebilir. Nitekim o, *Varoluşçuluk* adlı eserinde bu hususu şöyle ifade eder:

"Dostoyevski, 'Tanrı olmasaydı her şey mubah olurdu' diye yazmıştı. (İşte bu söz, varoluşçuluğun çıkış noktasıdır). Gerçekten de Tanrı yok ise her şey yeğdir (mubahtır), hiçbir şey yasak değildir. Bu demektir ki insan, kendi başına bırakılmıştır. Ne içinde dayanacak bir destek vardır ne de dışında tutunacak bir dal. Artık hiçbir özür, dayanak bulamayacaktır yaptıklarına. Varoluş özden önce gelince, verilmiş ve donmuş bir insandan söz edilemez elbet. Önceden belirlenmiş, donmuş bir doğa açıklanamaz çünkü. Başka bir deyişle,

40 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 38.

41 Jean Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, trc. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen, 9. bs. (İstanbul: İthaki Yayınları, 2018), 40-44.

determinizm, kadercilik yoktur burada, kişiöglü özgürdür, insan özgürlüktür.”⁴²

Bu ifadeler, Sartre’ın da Kierkegaard gibi Platoncu düşünceye karşı olduğunu göstermektedir. Nitekim yukarıda belirtildiği üzere Platoncu gelenek, insanın varoluşa özüyle birlikte geldiğini, tek hedefinin kendisinde önceden var olan bu özü ortaya çıkarmak olduğunu iddia etmiştir. Ancak Kierkegaard ve Sartre gibi varoluşçu filozoflar, insanın herhangi bir öze sahip olmadan önce varoluşa geldiklerini ve özlerini kendi özgür iradeleriyle inşa ettiklerini ileri sürmüşlerdir. Bu iki düşünce arasındaki fark, gerçeklik ile hakikatin durağanlıktan daima değişen bir yapıya dönüşümüne eşdeğerdir.

Hakikatin değişken bir yapıya bürünmesi varoluşçu felsefenin karakteristik bir özelliğini oluştursa da bu anlayışı benimseyen Kierkegaard ve Sartre gibi filozoflarda birbirinden tamamen ayrı bir düşünceyi netice verdiği aşikârdır. Nitekim Kierkegaard, Tanrı-evren-insan üçleminde Hıristiyanlığın teslis inancını temellendirme gayreti içerisinde yer alırken Sartre’ın Tanrı’yı devre dışı bırakarak evren-insan ikilemini anlamlı hale getirmeye çalıştığı görülür. Ancak Kierkegaard’ın Tanrı ile insanın birlikteliğini duyusal alanda rasyonelleştirme gayreti beraberinde bir paradoksu ortaya çıkarır. Objektif ve sübjektif açıdan ele alınabilen bu paradoks, Kierkegaard’ın sübjektif düşünceyi merkeze alarak hakikat de dâhil paradoks ve tutkuyu içedönük bir yaklaşımla açıkladığı bir süreci ihtiva eder. Yukarıda da ifade edildiği üzere insanı harekete geçiren tutku, paradoks bir açıdan gözüken hakikatle eşdeğerdir. Eğer insan, paradoksu tercih etmeyerek kendi varoluşunu terk eder veya unutursa, ilk olarak tutkusunu yitirir. Daha sonra hakikatin paradoksal bir yapıdan mantıklı bir anlayışa evrildiği süreç ortaya çıkar ki bu süreçte insan, doğal olandan fantastik olana doğru bir dönüşümü yaşar.⁴³

Bu paradoksun içeriği ise sonsuz ve bilinemez Tanrı ile sonlu ve bilinebilir bir insanın ilişkisinden oluşur.⁴⁴ Buna göre “an”ın oluşmasıyla

42 Sartre, *Varoluşçuluk*, 71.

43 Hannay, *Kierkegaard*, 198.

44 Bilindiği üzere Hıristiyan teolojisinde Tanrı-insan ilişkisi oldukça önemli bir yerdedir. Bu önemin farkında olan Kierkegaard, Tanrı’nın cisimleşmesini rasyonel bir zemine indirgemekten ziyade Tanrı-insan ilişkisinin oldukça yakın bir seviyede gerçekleşmesi üzerinden açıklamaya çalışır. Ona göre Tanrı, Adem’in günahına bir kefarete olması amacıyla cisimleşmeyi göze almıştır. Böylesi bir eylemin en önemli nedeni ise Tan-

var oluşunun farkına varan insan, Tanrı'yla birlikteliği neticesinde ortaya çıkan paradoksun da aynı anda bilincine varır. Bu durum, kendini bilen insanın önceden elde ettiği hakikati kaybederek kendisini ıssız bir çölde hissetmesine neden olur. Ancak "an"ın ya da varoluşunun farkına varır varmaz söz konusu paradoks da dâhil tüm belirsizlikler ortadan kalkar ve insan eski haline döner. Nitekim Kierkegaard, "an" ile "paradoks" arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder:

"Anın diyalektiği zor değildir. Sokratik bakış açısından an görülme-yecek ya da ayırt edilmeyecektir; var değildir, var olmamıştır ve olmayacaktır. Dolayısıyla öğrencinin kendisi hakikattir; vesile anı da bir kitabın sonundaki, özünde kitaba ait olmayan başlık sayfası gibi, yalnızca bir jestten ibarettir. Karar anı ise aptallıktır; zira zaman içindeki karar varsayılırsa, öğrenci daha önce hakikat yoksunudur, andaki bir başlangıcı gerekli hale getirense tam da budur. Kızgınlık ifadesi, anın, paradoksun, aptallık olduğudur- ki paradoksun iddiası da anlayışın saçma olduğudur ama bu şimdi kızgınlıktan gelen bir yankı olarak çınlar yoksa anın hep askıda olduğu mu sanılıyor? Kişi bekleyip gözler, anın büyük önem taşıyan, yolu gözlenmeye de-ğecek bir şey olduğunu düşünür ama paradoks anlayışı saçma hale getirdiği için, anlayışın çok önemli saydığı şey, ayırt edici bir işaret değildir."⁴⁵

Görüldüğü üzere Kierkegaard, Tanrı'nın insanla birlikteliğinde farklı açıklamalar yerine Tanrı'nın bizzat gelişini rasyonelleştirmeye çalışır. Bu süreçte insanın ilk "an"da karşılaşacağı paradoksu hissederek bir boşluğa düşeceğini ancak daha sonra bu paradoks ile yaşamaya alışacağını vurgular. Eğer böylesi bir durum gerçekleşmezse hakikati anlayacağı koşulu Tanrı'dan alan insanın buna sahip olamayacağını, dolayısıyla kendisine ve eşyaya dair herhangi bir bilgiye ulaşamayacağını ifade eder.⁴⁶ Bu durum, insan düşüncesinin böylesi büyük bir paradoksu nasıl kabul-lendiği sorusunu gündeme getirir. Bu sorunun farkında olan Kierkegaard, düşüncenin terk edilerek paradoksun yoluna devam etmesi için insanın "iman"⁴⁷ penceresinden konuya dâhil olması gerektiğini ileri sürer. Çünkü

rı'nın insana duyduğu sevgiden kaynaklanmaktadır. Vefa Taşdelen, *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş* (Ankara: Hece Yayınları, 2004), 231-232.

45 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 50.

46 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 56.

47 İman konusunda fideist bir tavra sahip olan Kierkegaard'ın objektif bir iman anlayı-

iman⁴⁸, insanın hakikati elde etmesi için gerekli olan koşulun kendisinden başka bir şey değildir.⁴⁹

Sonuç

Kierkegaard felsefesinde hakikat, insanın varoluşundan sonra kendi özünü oluşturma sürecinde ortaya çıkan bir husus olarak kabul edilmektedir. Bu süreçte paradoks, iman, an gibi pek çok kavramın hakikate eşlik ettiği görülür. Nitekim Kierkegaard'ın hakikati inşa etme yolunda paradoks ve iman kavramlarını "an" üzerinden açıklamaya çalışması geleneksel anlayıştan ayrıldığını gösterir. Bilindiği üzere Sokratesçi anlayışta insan hem hakikatin kendisi hem de hakikati elde etmek için Tanrı'dan ziyade koşula ihtiyaç duyardı. Sokrates'in görevi de insanlara hakikate ulaşmada gidecekleri yolu göstermek ya da yardımcı olmaktı. Çünkü bu anlayışta Tanrı, insana koşulu zaten önceden vermişti. İnsanın yapması gereken kendisinde var olan bu koşulu ortaya çıkarmak ya da hatırlamaktan ibaretti.⁵⁰ Dikkat edilirse Kierkegaard'ın ayrımı tüm bu yaşanan süreci önceden olmuş ve hatırlanmayı bekleyen bir yapıdan kurtararak zamanın içerisine, diğer ifadeyle varoluşun başlangıcına indirgeyerek açıklamasında ortaya çıkar. Bu yüzden onun "an"da karşılaşan düşünce ile paradokstan ikincisini tercih ederek hakikati zamansal bir süreç içerisine dâhil ettiği, ancak bu anlayışı imana müracaat etmeden temellendi-remediği görülür.

Kierkegaard felsefesinde Tanrı ve insan arasındaki ilişkide ortaya çıkan paradoksun insan tarafından kabul edilmesi hem "an"ın hem de paradoksun birlikte ele alınması manasına gelmektedir. Bu süreçte insanın

şından ziyade subjektif bir yapıyı önemseydiği görülür. O, objektif bir imanın istenilen düzeyde bir kesinliğe ulaşma olasılığını imkânsız görür. Ona göre imanın subjektif bir açıdan ele alınması iman ile nesnesi arasında önemli bir bağlantının tesis edilmesi manasına gelmektedir. Kierkegaard'ın iman anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Recep Alpyağılı, *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak* (İstanbul: İz Yayınları, 2013), 74.

48 Kierkegaard'ın felsefesinde iman kavramının önemine dair bk. Kierkegaard, *Korku ve Titreme*, 51-177.

49 Kierkegaard, tutku, paradoks ve hakikat arasında tesis ettiği ilişkiye imanı da dâhil eder. Ona göre herhangi bir insanda tutku olmazsa iman da olmaz. Her ikisinin olmadığı bir dünyada ise kesinlik ile mükemmellik bulunur. Ancak dünyanın bir belirsizlikler yumağı olduğu aşikârdır. Hannay, *Kierkegaard*, 29.

50 Kierkegaard, *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*, 63.

varoluşu kavramasıyla bir bütünlüğün sağlandığı ve hakikatin anlaşılması için çelişik durumun benimsendiği görülür. Böylesi bir duruma uyum sağlanmasının nedeni ise imanın içerisinde var olan teslimiyettir. O halde Kierkegaard, hakikatin önceden var olan bir özün varoluşa geçerek kendisini gerçekleştirmesinden ziyade varoluşa geçtikten sonra Tanrı'nın kendisine vereceği koşul ile elde edileceğini iddia etmektedir.

Kaynakça

Alpyağıl, Recep. *Wittgenstein ve Kierkegaard'dan Hareketle Din Felsefesi Yapmak*. İstanbul: İz Yayınları, 2013.

Balaban, Oded. *Plato or Protagoras: Truth and Relativism in Ancient Greek Philosophy*. New York: Lexington Books, 1999.

Çetin, Erol. *Kierkegaard'a göre Özne-Nesne İlişkisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.

Çetin, Erol. "Kierkegaard'ın Nesnel Hakikat Eleştirisi". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/28 (Temmuz 2016): 315-326.

Çetin, Erol. "Kierkegaard'ın Öznel Hakikate Yönelik Görüşlerinde Öne Çıkan Hususlar". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/29 (Ağustos 2016): 360-372.

Çetin, Erol. "Kierkegaard'ın Düşünce Dünyasında "Ben" Kavramının Önemi". *Asos Journal: The Journal of Academic Social Science* 4/30 (Eylül 2016): 436-443.

Daise, Benjamin. "The Will to Truth in Kierkegaard's Philosophical Fragments". *International Journal for Philosophy of Religion* 31/1 (01 Şubat 1992): 1-12.

Durmuş, Sevde. *Hegel and Kierkegaard on the Relation Between Truth, Selfhood and Authorship*. Yüksek Lisans Tezi, Ortadoğu Teknik Üniversitesi, 2018.

Evans, C. Stephen. "Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?" *International Journal for Philosophy of Religion* 7/1 (1976): 288-299.

Hannay, Alastair. *Kierkegaard: Concluding Unscientific Postscript*. New York: Cambridge University Press, 2009.

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit*. Trc. A. V. Miller. New York: Oxford University Press, 1977.

Hegel, G. W. F. *The Phenomenology of Mind*. Trc. J. B. Baillie. New York: Harper Colophon, 1967.

Heidegger, Martin. *Nietzschenin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*. Trc. Levent Özşar. Bursa: Asa Yayınevi, 2001.

Heschel, Abraham J. *A Passion for Truth*. New York: Doubleday Canada Ltd., 1973.

James, William. *Pragmatizm*. Trc. Tahir Karakaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

Kellenberger, J. "Kierkegaard, Indirect Communication, and Religious Truth". *International Journal for Philosophy of Religion* 16/2 (1984): 153-160.

Kierkegaard, Soren. *Felsefe Parçaları Ya Da Bir Parça Felsefe*. Trc. Doğan Şahiner. 4. Bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.

Kierkegaard, Soren. *İroni Kavramı Sokrates'e Yoğun Göndermelerle*. Trc. Sila Okur. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2009.

Kierkegaard, Soren. *Training in Christianity*. Trc. W. Lowrie. New Jersey: Princeton University Press, 1967.

Kierkegaard, Soren. *For Self-Examination; Judge for Yourself!*. Trc. V. Howard Hong- H. Edna Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

Küçükalp, Kasım. *Nietzsche ve Postmodernizm*. İstanbul: Kibele Yayınları, 2010.

Küçükalp, Kasım. *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*. Bursa: Sentez Yayınları, 2008. *Platon. Devlet*. Trc. Ersin Türkdönmez. Ankara: Divan Kitap, 2012.

Platon. *Theaitetos*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Platon. *Sofist*. Trc. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.

Sartre, Jean Paul. *Varlık ve Hiçlik Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*. Trc. Turhan Ilgaz - Gaye Çankaya Eksen. 9. Baskı. İstanbul: İthaki Yayınları, 2018.

Sartre, Jean Paul. *Varoluşçuluk*. Trc. Asım Bezirci. 29. Baskı. İstanbul: Say Yayınları, 2019.

Schacht, Richard. "Kierkegaard on 'Truth Is Subjectivity' and 'The Leap of Faith'". *Canadian Journal of Philosophy* 2/3 (1973): 297-313.

Schiller, F.C.S. "Axioms as Postulates". *Personal Idealism*. Ed. Henry Sturt. 47-133. London and New York: Macmillan, 1902.

Taşdelen, Vefa. *Kierkegaard'ta Benlik ve Varoluş*. Ankara: Hece Yayınları, 2004.

Türer, Celal. *Ahlaktan Felsefeye Felsefeden Ahlaka*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Yıldırım, Şeniz. "Bir Hakikat Şahidi: Soren Aabye Kierkegaard". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 375-396. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2019): 75 - 115

Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri
The Wisdom of the Mutashâbih Verses According to Mutakallimûn

İbrahim Bayram

Dr. Öğr. Üyesi, İbrahim BAYRAM, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Kelâm Anabilim Dalı,
Tokat/Türkiye
Assist. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University, Faculty of Theology,
Department of Kalam, Tokat/Turkey.
e-mail: ibrahim.bayram@gop.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4752-0447>
DOI: 10.33718/tid.560982

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: İbrahim Bayram, "Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri", *TİD* 6/2 (Güz 2019): 75 - 115

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kelâmcılara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri

Öz

Tefsir ve usul-i fıkıh gibi alanların dışında kelimelerin de bir mevzu haline gelen muhkem ve müteşâbih, İslam dünyasında farklı boyutlarıyla ele alınan ve çokça tartışılan bir konu olagelmıştır. Kelamcılar bu meseleye daha çok haberi sıfatlar üzerinden dâhil olmuşlar, bu meyanda müteşâbih âyetlerin tarifi ve kapsadığı âyetlerin yanı sıra onların hikmetleri üzerinde de durmuşlardır. Manasının kapalı olduğunda ittifak edilen bu tür âyetlerin hikmeti meselesi incelenirken kimi zaman anlamı bilinen ve bilinmeyen müteşâbih şeklinde bir tasnife başvurulmuş, bazı zamanlarda ise böyle bir taksime ihtiyaç duyulmadan ilgili faydalar ortaya konulmuştur. İlgili âyetlerin tevil edilemeyeceğinden hareketle Selefîyye tarafından daha çok tevakkuf ile sınımanma şeklinde ortaya konulan hikmet ilkesi, onların tevil edilebileceğini düşünen Mu'tezile tarafından ağırlıklı olarak ilme teşvik ve taklidi engelleme faydası üzerinden ele alınmıştır. Bu konuda Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye fırkaları ise orta bir yol takip etmişler ve her iki türden müteşâbih âyetlerin bulunmasından hareketle duruma göre değişen bir hikmet manzumesi sunmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: *Kelam, Müteşâbih, Hikmet, Selefîyye, Mu'tezile, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye.*

The Wisdom of the Mutashâbih Verses According to Mutakallimûn

Abstract

The muhkam and mutashâbih, which have become a subject of the science of kalam as well as the fields such as tafsir and usul al-fiqh, have been a subject that has been examined in different dimensions and discussed extensively in the Islamic World. Mutakallimûn have been involved in this issue with more through khabarî attributes, in this sense, they have also focused on their wisdom, apart from the description of the mutashâbihs and the verses covered by them. While examining the question of the wisdom of this kind of verses which united in his meaning is hidden, sometimes was resorted to known meaning and unknown mutashâbih in the form of a classification and in some cases, such benefits have been introduced without the need for such a system. Since the verses concerned cannot be interpreted, the principle of wisdom, which is revealed by Salafiyya in the form of testing with silence, was dealt with by the Mu'tazila, who thought that they could be interpreted, mainly through the benefit of promoting knowledge and preventing taqleed. The Ash'ârîte and Mâtürîdîte sects have followed a middle path on this subject and they have presented a whole of wisdom, which varies according to the situation based on the fact that there are mutashâbih verses of both kinds.

Keywords: *Kalam, Mutashâbih, Wisdom, Salafiyya, Mutazila, Ash'ârîte, Mâtürîdîte.*

Giriş

Usûl-i fıkıh ve tefsir gibi ilimlerin dışında kelimelerin de bir konusuna haline gelen müteşâbih, özellikle haberi sıfatların incelendiği bölümde farklı boyutlarıyla ele alınmış ve hakkında çeşitli açıklamalar yapılmıştır. Bu izahların bir bölümünü ise müteşâbih âyetlerin hikmeti mevzuu teşkil etmiştir. Konuyla ilgili açıklamaların önemli bir kısmı kimi Kur'ân âyetlerinin muhkem, kimilerinininkinin ise müteşâbih olduğunu bildiren âyetin (Âl-i İmrân 3/7) tefsiri sadedinde dile getirilmiştir. Bununla birlikte işbu mevzu Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi kelâmcıların bu alanda telif ettikleri eserlerinde de kendisine yer bulmuş, ayrıca sadece Kur'an'daki müteşâbih âyetleri inceleyen bazı müstakil çalışmalarda da bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

“İki şeyden birinin aralarındaki benzerlikten ötürü diğerinden ayrılmaması” ve “bir şeyin diğerine benzerliğinden oluşan karışıklık” gibi anlamlarda kullanılan ve “şibh”, “şebih” “şebîh” gibi kelimelerden türeyen müteşâbih kavramı¹, Kur'an'daki kimi âyetlerin durumunu izah için gündeme getirildiğinde; lafız yahut mana yönünden diğer bazı ifadelerle benzerliği nedeniyle tefsirinde müşkil bulunan âyet manasını ifade eder. Fakihlerin “zahiri, ilgili muradı bildirmeyen” anlamı verdikleri müteşâbihin² tam olarak hangi tür âyetleri ihtiva ettiği hususu tartışmalıdır. İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), bu konuda ileri sürülen görüşleri muhkem ifadelerin anlamlarıyla karşılaştırarak aktarır. Buna göre muhkem, kendisiyle amel edilen, hükmü sabit ve nâsîh pozisyonunda olan âyetler iken; müteşâbih ise kendisiyle amel olunmayan ve mensuh konumunda bulunan ilahi kelimelerin anlamına gelir. İkinci görüşe göre ise muhkem; Allah'ın helal ve haramı beyan eden ifadeleri iken; müteşâbih, lafzî kalıbı değişse bile manası birbirine benzeyen âyetleri ifade eder. Kimilerine göre ise muhkem, bir vecihten başka yoruma ihtimali olmayan kelimeleri; müteşâbih ise çeşitli tefsir ihtimallerini barındıran ifadeleri karşılar. Bazıları ise muhkemi Allah'ın geçmiş resul ve ümmetler hakkında anlattığı tafsilatlı kıssalar; müteşâbihi ise farklı surelerde birbirine benzer ifadelerle

1 Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Basil Uyûnü's-sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1419/1998), 1: 493; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1430/2009), 443.

2 İsfahânî, *Müfredât*, 443.

tekrarlanan kıssalara konu olan âyetler şeklinde değerlendirir. Bunun da kimi zaman lafızların birleşip manaların değişmesi, bazı zamanlarda ise tam aksi yönde lafızların farklılaşıp mananın birleşmesi şeklinde gerçekleştiği belirtilir. Son olarak kimileri ise muhkemi, ulemanın tevilini bilip manası ve tefsirini anladıkları âyet; müteşâbihi ise, kıyamet vakti gibi bilgisi sadece Allah'a ait olan ve kulun malumat edinemeyeceği ifadeler anlamında kullanırlar.³

Hakkında böylesi farklı tanımların yapıldığı müteşâbih âyetler, Râ-gib el-İsfahânî (ö. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) tarafından üç gruba ayrılır. Buna göre müteşâbihlerin ilki, kıyamet vakti, dâbbenin çıkışı ve onun keyfiyeti gibi insanın bilme imkânı olmadığı ifadelerden teşekkül eder. İkincisi ise garib lafızlar ve kapalı hükümler gibi insanın vâkıf olabileceği sahalardan oluşur. Üçüncüsü ise bu iki seçenek arasında gidip gelen ve hakikati ilimde derinleşenlere açık iken diğerlerine kapalı olan bir alanda ortaya çıkar.⁴ Bu tasnif, müteşâbih âyetlerin hikmetleri aktarılırken de gündeme getirilir ve ilgili kısımlara göre söz konusu faydalara atıf yapılır. Nitekim Muhammed Zürkânî (ö. 1367/1948), Kur'an ilimleri alanında kaleme aldığı eserinde müteşâbih âyetlerin hikmetlerine temas ederken, meseleyi manasını sadece Allah'ın bildiği müteşâbih ifadeler ile insanlar tarafından da bilinebilecek olan lafızlar şeklinde ikili bir tasnif üzerinden ele alır ve buna göre ilgili faydaları tespit eder.⁵

Müteşâbih âyetlerin hikmetleri hakkında yapılan açıklamalara, ilgili ilahi kelâmın (Âl-i İmrân 3/7) tefsiri dışında ana konunun (müteşâbih) ele alındığı kimi çalışmalarda bir başlık altında veya bazı meselelerin arasına serpiştirilerek yer verilir. Bu konu özelinde yazılan kimi eserlerde ise ilgili hikmetlere temas edilmez. İkinci tür çalışmalara Ebü'l-Hasen el-Kisâî'nin (ö. 189/805) *Müteşâbihü'l-Kur'an*; Ebü'l-Kasım el-Kirmânî'nin (ö. 505/1110) *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'ân* ve İbn Cemâa'nın (ö. 733/1333) *Keşfü'l-meânî fi'l-müteşâbih mine'l-mesânî* adlı eserlerini örnek vermek mümkündür. Bu teliflerde daha çok Kur'an'da aralarında lafzi benzerliğin olduğu ifadeler ya da müteşâbih âyet kapsamında düşü-

3 Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân=Tefsirü't-Taberî*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf-İsâm Fâris el-Harastânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 2: 213-214.

4 İsfahanî, *Müfredât*, 443.

5 Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbatu İsa Bâbî el-Halebî, ts.), 2: 282-285.

nülebilecek ilahi kelimeler örnekleri sıralanır.⁶ Birinci tür eserlere ise Muhsin Demirci'nin, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*; Muhammed Aydın'ın, *Kur'an-ı Kerim'de Lafzî Müteşâbihler*; M. Sait Şimşek'in, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele* ve Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyar'ın, *el-Âyâtü'l-müteşâbihât* adlı çalışmalarında yer alan ilgili bölümleri örnek vermek mümkündür.⁷ Müteşâbih âyetlerin hikmetleri, alt bir başlık halinde yine kimi tez⁸ makale⁹, bildiri¹⁰ ve özellikle Kur'an ilimleri alanında yazılan bazı eserlerde de inceleme konusu edinilir. Bu son madde özelinde Burhaneddin Zerkeşî'nin (ö. 794/ 1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*; Celâleddin Suyûtî'nin (ö. 911/1505), *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* ve Muhammed Zürkânî'nin (ö. 1367/1948), *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserlerini örnek vermek mümkündür.¹¹

- 6 Ebü'l-Hasan Ali b. Hamza b. Abdullah Kisâî, *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, thk. Sabih et-Temîmî (Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1402/1994), 51-227; Mahmûd b. Hamza b. Nasr el-Kirmanî, *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihî'l-Kur'ân*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 21-206; Ebu Abdullah Bedreddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sadullah Kinânî Hamevî İbn Cemâa', *Keşfü'l-meani fi'l-müteşâbih mine'l-mesani*, thk. Abdülcevad Halef (Karaçi: Câmîatü'd-Dirasati'l-İslâmiyye, 1410/1990), 83-382.
- 7 Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Müteşâbihleri Üzerine*=(*Müteşâbihatu'l-Kur'ân*) (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1996), 54-58; Muhammed Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de Lafzî Müteşâbihler* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1998), 22; M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2004), 44-46; Abdullah b. Muhammed b. Ahmed et-Tayyar, *el-Âyâtü'l-müteşâbihât* (Riyad: Dâru't-Tedmûriyye, 1430/2009), 62.
- 8 Selahattin Öz, *Kadî Abdülcebbar ve Kadî Beyzavî'nin Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımının Mukayesesi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 54-57, 113-115; Kerim Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kadî Abdülcebbar'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018), 94-95, 136-138.
- 9 Veysel Kasar, "Kur'an'da Müteşâbihat'tan "İstivâ" Kavramı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1997): 208-212; Şükrü Özbuğday, "Kur'an-ı Kerim'deki Muhkem-Müteşâbih Ayrımının İncelikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 35/3 (1999): 36-38; Enver Apa, "Müteşâbih Ayetler" Kavramı Hakkında Tarihî ve Semantik Bir İnceleme", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43/2 (2002): 164-165; Suat Yıldırım, "Yazır ile Nursi'nin Müteşâbih Ayetleri Anlamaya Katkıları", *Usûl: İslâm Araştırmaları* 1/1 (2004): 54-56, 64-66; Faruk Vural, "Reşid Rızâ'nın Müteşâbih Ayetlere Yaklaşımı", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX/31 (2014): 249-251.
- 10 Yakup Bıyıkoğlu, "Mâtürîdî'nin Tefsirciliği Bağlamında Müteşâbih Ayetleri Te'vil Yöntemi", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu, Hanefilik-Maturidilik" 05-07 Mayıs 2017 (Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Veli Sempozyumu: Hanefilik-Maturidilik (IV: 2017: Kastamonu)*, ed. Cengiz Çuhadar, Mustafa Aykaç, Yusuf Koçak (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 1: 341-342.
- 11 Bedreddin b. Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, 3. Baskı (Kahire: Mektebetü Dârî't-Türâs, 1404/1984),

Sözü edilen bu çalışmalar, ilgili hikmetleri kısa birtakım maddeler üzerinden açıklayıp tafsilata girmediği gibi konuyu herhangi bir şekilde mezhepsel yaklaşım ekseninde de ortaya koymaz. Onların bir kısmı ise fikirlerini inceledikleri şahıs özelinde ilgili hikmet maddelerini ele alarak konuyu sınırlamış olurlar. En önemlisi ise bu çalışmaların hiçbirinde müteşâbih âyetlerin hikmetleri müstakil bir inceleme konusu haline gelmez. Bu makalede ise ilgili hikmetlerin, çalışmanın ana merkezine yerleştirilmesine ve kimi önemli temsilcileri üzerinden mezheplerin yaklaşımlarının ortaya konulmasına gayret edilecektir. Burada ilgili hikmet manzumesi her ne kadar kelimcilerin görüşleri zaviyesinden dile getirilecekse de konunun daha çok tefsirlerde kendisine yer bulması itibariyle ağırlık bu alandaki eserlere verilecektir. Ancak bu aşamada daha çok kelimci niteliğine haiz olan zevatın yazdığı tefsirler ön planda tutulacaktır. Açıkçası bu zatların ilgili görüşlerini tamamen kelimci sıfatıyla ortaya koydukları veya mezhepsel aidiyetlerini izhar ettikleri gibi bir iddianın peşinden gitmek doğru değildir. Ancak bağlı buldukları mezhebin müteşâbih âyetler konusundaki yaklaşımlarının, tespit ettikleri hikmet maddeleri ile yakın bir ilişki içerisinde olduğu açıktır. İşte bu aşamada söz konusu yakınlıktan ötürü önce mezheplerin muhkem ve müteşâbih hakkında getirdikleri tanımlar ve hangi tür âyetleri bu kapsamda mütalaa ettiklerini ortaya koyan bir başlık açılması ve hemen ardından ilgili hikmet maddelerinin mezhepsel planda aktarılması uygun olacaktır.

1. İtikadi Fırkaların Muhkem-Müteşâbih Tanımları

Taberî'nin muhkem ve müteşâbih ifadelerin tanımı ve onun kapsadığı âyet türleri hakkında zikrettiği görüşler aslında Selefi düşüncüyü temsil ettiği için bu hususta onların diğer tariflerine yer vermeye gerek yoktur. Ancak yine de belli başlı temsilcileri üzerinden birkaç tanımı aktarmak faydalı olacaktır. Buna göre İmam Şafiî (ö. 204/820), muhkemi tek yoruma müsait olan; müteşâbihi ise farklı yorumlara ihtimal barındıran ifade olarak değerlendirir.¹² Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise muhkemi,

2: 75-76; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*, ta'lik: Muhammed Şerif Sükker, müraca: Mustafa Kassas, 2. Baskı (Beyrut: Dâru l-hyâi'l-Ulûm, 1412/1992), 2: 32-34; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu İsa Bâbî el-Halebî, ts.), 2: 282-285.

12 Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *Tefsîru'l- Mâverdi: en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 369.

anlaşılması için ilave bir beyana ihtiyaç duymayan; müteşâbihi ise buna ihtiyacı olan ifade şeklinde görülür.¹³ Ebû Ya'la el-Ferrâ (ö. 458/1066) ise muhkemi, bizatihi ilgili muradı bildiren veya manası lafzından anlaşılan; müteşâbihi ise farklı ihtimaller barındırıp kendisinde karışıklık (benzerlik) olan ve manasının bilinmesi için tefekküre, kapalılığının giderilmesi için karineye ihtiyaç duyan ifade şeklinde aktarır.¹⁴

Mu'tezile'nin de bu konuda kendi anlayışları doğrultusunda çeşitli tanımlar getirdiği görülür. Mezhebin kurucu tabakasından yer alan Vâsıl b. Ata ile (ö. 131/748) Amr b. Ubeyd (ö. 144/761) muhkemi, Allah'ın fasıkları cezalandıracağını bildirdiği ifadeler olarak ele alırken; müteşâbihi ise vaîd bildiren yerlerde bu durumun gizlendiği âyetler şeklinde açıklar. Diğer bir Mu'tezile kelamcısı Ebû Bekir el-Esamm (ö. 200/816) ise muhkemi, ilgili manalara ulaşma hususunda başka delile ihtiyaç bırakmayan; müteşâbihi ise neshedilen ve neshedilmeyen âyetler örneğinde olduğu üzere kendisine ancak nazar ve istidlal yolu ile ulaşılabilen ifadeler olarak algılar. Diğer bir Mu'tezilî âlim Ebû Cafer el-İskâfî (ö. 240/854) ise, muhkemi tevile elverişli olmayan ve zahiri, farklı vecihlere ihtimal taşımayan; müteşâbihi ise zahiri itibariyle muhtelif manalara müsait olan ifadeler şeklinde aktarır. Öte yandan Mu'tezile ulemasının bir kısmı ise müteşâbihi, Yahudileri şaşkınlığa düşüren mukattaa harfleri; bir bölümü de kıssalar arasında oluşan benzerlik şeklinde anlamlandırır.¹⁵ Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ise muhkemi, tek yoruma uygun olan; müteşâbihi, iki veya daha fazla manaya muhtemel bulunan ifade şeklinde aktarır.¹⁶ Son olarak Kâdî Abdülcebbâr da muhkemi zahirinden, kastedilen mananın açıkça anlaşıldığı âyetler, müteşâbihi ise zahirinden manası anlaşılmayıp, bunun için karineye ihtiyaç duyan ifadeler şeklinde tanımlar. Sonrasında müteşâbihin manasının anlaşılmasına ve muhkem ifadeye hamledilmesine katkı sağlayan karinenin akli veya sem'î olabileceğini ifade ederek, onun

13 İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde fî usulî'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki, 3. Baskı (Riyad: y.y., 1414/1993), 2: 684; Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1423/2002), 178.

14 Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 1: 151-152.

15 Ebû'l-Hasan İbn Ebû Bişr el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950), 1: 269-270.

16 Ebu Ali Muhammed b. Abdülvehhâb b. Sellam Cübbâî, *Tefsîru Ebi Ali el-Cübbâî*, cem' ve thk. Hıdır Muhammed Nebha (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 122.

hiçbir şekilde anlaşılmayacağı yönündeki anlayışa karşı olduğunu ihsas eder.¹⁷ Öte yandan Mu'tezile, müteşâbih âyetlerin hikmetini tayin hususunda önemli bir kriter olarak görülebilecek olan ilgili ifadelerin tevili hususunda ise iki farklı görüş beyan eder. Buna göre onların bir bölümü, müteşâbih âyetlerin tevilini sadece Allah'ın bileceğini ifade ederken, bir kısmı ise derin ilim sahiplerinin de bu bilgiye ortak olabileceğini savunurlar.¹⁸ İlkine Ebû Ali el-Cübbâî'yi¹⁹, ikincisine Kâdî Abdülcebbâr'ı örnek vermek mümkündür. Ancak Kâdî, bu noktada ilim ehlinin onu bilmesinden ilgili ifadenin her yönden âlimlere açık olduğu gibi bir anlam çıkarılabileceğini özellikle vurgular.²⁰

Bu meselede Şîf ulemanın da çeşitli tanımlar yaptıkları görülür. Onların önde gelen müfessirlerinden biri olan Muhammed b. Mesûd Ayyâşî (ö. 320/932[?]), muhkem-müteşâbih hakkında aktarılan rivâyetlere yer verdiği tefsirinde onlarla ilgili çeşitli tarifler yapar. Buna göre muhkem, kendisiyle amel edilen, müteşâbih ise bir kısmı diğerine benzeyen ifadelerdir. Onun naklettiği diğer bir rivâyette ise muhkem, kendisine inanılıp, amel edilen; müteşâbih ise iman edilen, ancak amel edilmeyen ifadelerden teşekkül eder. Son olarak diğer bir rivâyette ise müteşâbih, cahil kişiye karışık gelen lafız anlamına gelir.²¹ İlk dönem Şîf âlimlerinden Ebu'l-Hasan Kummî (ö. 329/941) ise müteşâbihi, lafzı bir, manası muhtelif ifadeler olarak aktarır. Farklı vecihlerde kullanılan iman, küfür, fitne ve dalalet lafızlarının zikredildiği ilgili âyetleri bu duruma örnek verir.²² Burada müteşâbih ifadelerin tevilini bilme hususunda çeşitli rivâyetleri aktaran Ayyâşî, onların tevillerinin ilgili ilim ehli tarafından bilineceğini söyler.²³

17 Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *Şerhu usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 2009), 600-601.

18 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 270.

19 Cübbâî, *Tefsîru Ebi Ali el-Cübbâî* 123.

20 Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr, *el-Mugnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İcâzu'l-Kur'an* (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1382/1963), 16: 379.

21 Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesûd Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, ta'lik: Hâşim Resûli Muhalati (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbuat, 1411/1991), 1: 22-23.

22 Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsîrü'l-Kummî*, thk. Muhammed Bakır el-Muvahhid el-Ebtahi el-İsfahânî (Kum: Müessesetü'l-İmam el-Mehdî, 1345), 1: 145.

23 Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Ayyâşî*, 1: 25-29.

Eş'ariyye mezhebinin kurucusu olan İmam Eş'arî (ö. 324/935-36) ise muhkemi, lafzî zahir, manası açık olan; müteşâbihi, lafzî ve manası karışık olup, muhtelif yorumlara müsait bulunan ifade şeklinde tanımlar.²⁴ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ise muhkemi manası bilinen; müteşâbihi, mücmel, yani manası anlaşılmayan ifade olarak aktarır. Ardından teklife konu olan âyetlerde asla bilinemeyecek şekilde bir mücmellik olamazsa da diğer yerlerde bu tarz bir kapalılık olabileceğini ifade eder.²⁵ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise delalet ettiği mana ile racih konumunda olup diğer anlamların önünü tıkayan, "nass"ın yanı sıra yine aynı pozisyonda bulunsa da diğer manaların önünü kesmemesi itibarıyla "nass"tan ayrılan "zahir"i muhkem ifade olarak değerlendirir. Buna karşılık delalet ettiği mana itibarıyla racih pozisyonunda bulunmayan "mücmel" ve "müevvel"i ise buluştukları ortak nokta itibarıyla müteşâbih olarak anar.²⁶ Bu noktada ilgili görüşün muhakkik ulemanın çoğunluğu tarafından savunulduğunu kaydeden Zürcânî, söz konusu tanımları daha açık hale getirerek, delaleti racih olanın muhkem, olmayanın ise müteşâbih olduğunu belirtir. Daha sonra yaptığı genel bir değerlendirmede manası açık olanın muhkem, olmayanın müteşâbih olduğunu söyler.²⁷ Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) ise muhkemi, maksut olan mananın tebdil ve tağyirden yani tahsis ve tevilden korunduğu lafız;²⁸ müteşâbihi ise, lafzen kendisinde kapalılık olan ve hiçbir şekilde manasına ulaşma imkânı bulunmayan ifade olarak tarif eder. Mukattaa harflerini de bu ikinci duruma örnek verir.²⁹

Mâtürîdiyye mezhebine mensup ulema da muhkem ve müteşâbih ifadelerin ne anlama geldiği konusunda açıklamalar yapar. Bu hususta farklı tanımlara temas eden İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), konuyla ilgili âyetin (Âl-i İmrân 3/7) tefsirini yaparken verdiği tarifte İbn Abbas'ın gö-

24 Muhammed b. Hasan İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005), 198.

25 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1399), 1: 424.

26 Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 7: 181.

27 Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 2: 274-275.

28 Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004), 172.

29 Cürcânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât*, 167.

rüşü üzerinden muhkemin kendisiyle amel edilen ve nâsîh konumunda bulunan; müteşâbihin ise amel edilmeyen ve mensuh mevkiinde olan âyet anlamına geldiğini söyler. Bu konuda muhkemi, Allah'a iman ve tevhitte bahseden En'âm suresinin 151-153 ile İsrâ suresinin 23-38. âyetleri; müteşâbihi ise onların dışında kalan ilahi kelam şeklinde anlayan zatların da olduğunu kaydeder. Kimilerinin ise düşünüldüğünde herkesin manasını bileceği âyetleri muhkem; araştırıldığında manası kavranılacak ifadeleri ise müteşâbih olarak gördüklerini ifade eder. Son olarak da kimi zevatın ise muhkemi, muradın anlaşıldığı ifadeler; müteşâbihi ise, halka muhkem hususunda gerekli açıklamalar yapıldıktan sonra dahi manasına vakıf olunmayan kelimeler şeklinde izah ettiklerini söyler.³⁰ Diğer bir Mâtürîdî kelamcısı olan Ebu'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ise muhkemi, ihtimalden ve karışıklıktan korunmuş ifade, müteşâbihi ise farklı manalara ihtimal barındıran lafız şeklinde nakleder. Müellif, İmam Mâtürîdî'nin bu iki kavramın tanımına dair aktardığı ilgili tarifler dışında muhkemin tevili bilinen; müteşâbihin ise tevili bilinmeyen şeklinde tanımlandığı bilgisine de yer verir.³¹

Öte yandan Mâtürîdiyye mezhebine mensup ulemanın fıkıh kandaşını temsil eden Hanefi fakihleri de bu konuda görüş bildirirler. Onlardan biri olan Ebû Bekir el-Cessâs (ö. 370/981), muhkemi, müşterek lafız konumunda bulunmayan ve işitenin manasını sadece bir şekilde anladığı ifade; müteşâbihi, farklı manalara ihtimal barındırıp muhkeme hamledilmesi gereken lafız olarak aktarır.³² Müfessir Mahmûd el-Âlûsî (1270/1854), bu noktada Hanefi ileri gelenlerinin muhkemi; neshe ihtimali olmayacak şekilde delaleti açık ve zahir olan; müteşâbihi ise, huruf-ı mukattaa ve kıyametin vakti örneklerinde olduğu üzere bilgisi Allah'a ait olup manası akli ve nakli olarak idrak edilemeyen ifadeler olarak değerlendirdiklerini söyler.³³ Genel anlamda Hanefi usulcülerini ilk dönemde müteşâbihi birden

30 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân = Te'vilâtu ehli's-sünne*, thk. Ahmed Vanlıoğlu; ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2: 242.

31 Ebû'l-Berekat Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Nesefî, *Tefsirü'n-Nesefî=Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1: 237.

32 Ebû Bekir Ahmed b. Alî Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1412/1992), 2: 280-283.

33 Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd Alûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 3: 82.

fazla manaya ihtimal barındıran ifade şeklinde algılandıkça; V/XI. yüzyılı takiben onu daha çok, en fazla kapalılık içeren lafız şeklinde aktarmaya başlarlar.³⁴ Öte yandan Cessâs, müteşâbih ifadelerin hikmetini tespit hususunda önemli bir işlevi olan ilgili ifadelerin tevili bilme hususunda yaptığı yorumda ise, kimi müteşâbihlerin insanın bilgi alanına girebilecek iken, kıyamet vakti gibi bir kısmının ise bu sahanın dışında kalacağını kaydeder.³⁵

Muhkem ve müteşâbihe dair yapılan tanımlarda görülen bu farklılıklar, ilgili âyetlerin hangileri olduğu hususunda da devam eder. Ancak haberi sıfatlara konu olan âyetlerin ikinci kısma girdiğinde ise bir ittifak göze çarpar. Ayrıca ulemanın büyük çoğunluğu konu ayırt etmeksizin, birden fazla anlama ihtimal içeren yahut manası kapalı olan kelimeleri müteşâbih kabul ettiği gibi, hurûf-ı mukattaa, kader ve kıyamet vakti gibi gaybi alanda söz söyleyen âyetleri de müteşâbih sayarlar.³⁶

Öte yandan müteşâbih âyetlerin tevili hususunda ise genel anlamda iki tavır belirir. Buna göre Selefiyye, ilgili kelimelerdeki ilahi muradın zahiri manalarından farklı olduğunu bilip onların anlamını Allah'a bırakmayı vacip görürken; kelâmcılar ise söz konusu ifadelerin yorumunu yapmayı zorunlu addederler.³⁷ Ancak kelâmcılar sadece ilahi bilginin konusu olabilecek müteşâbihleri bu hükmün dışında tuttıkları gibi yapılan tevili de belirli usul ve kaideler ile sınırlama yoluna giderler.³⁸

2. İtikadî Fırkalara Göre Müteşâbih Âyetlerin Hikmetleri

2.1. Selefiyye

Selefiyye uleması içerisinde müteşâbih âyetlerin hikmetleri hususunda fikir beyan eden zevat daha çok onların nispeten kelâm tarzını benimsemiş sonraki dönem ilim adamları arasından çıkar. Bu yaklaşımın

34 Kerim Özmen, *İmam Mâtürîdî ve Kâdî 'Abdülcebbar'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018), 36.

35 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2: 283.

36 Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 206.

37 Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn er-Râzî, *Esasü't-takdis fi ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1406/1986), 235.

38 Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", 32: 206.

başlatıcısı olduğu ifade edilen Ebû Ya'lâ el-Ferrâ,³⁹ doğrudan müteşâbih âyetlerin hikmetini aktarma sadedinde değilse de, onların hiç kimse tarafından bilinmemesi halinde insanların bilmedikleri şeyler ile ibadet etme konumunda kalacakları şeklindeki bir eleştiriye cevap verirken konuya yaklaşımına ışık tutan bir açıklama yapar. Bu görüşün doğru olmadığına dikkat çeken müellif, insanların bilmedikleri meleklerle, kitaplara ve peygamberlere iman ederek de ibadet ettiklerine dikkat çeker. Böylece Selefiyye'nin genel yaklaşımına uygun olarak müteşâbih âyetlerin hiç kimse tarafından bilinmemesinin, onların hikmetten uzak olduğu anlamına gelmeyeceğini, hakikatine inanma, bu şekliyle de kendisiyle bir ibadet gerçekleştirilmesinin onların faydasını teşkil ettiğini ima eder.⁴⁰

Bu konuda, Ebû Ya'la el-Ferrâ'nın öğrencilerinden olup Eş'arî anlayıştan etkilenmekle birlikte Selef akidesine mensup bulunan Ebu'l-Hattâb Kelvezânî de (ö. 510/1116) *et-Temhîd* adlı usul eserinde⁴¹ fikir beyan eder. Öncelikle insanları zihni karışıklığa düşürüp saptırmak için değil, hidâyet ve beyan amacı ile inen Kur'an'da müteşâbih âyetlerin varlığının anlamsız olabileceği şeklinde mukadder bir soru ortaya atan müellif bu suale cevap verir. Bu hususta Allah'ın bilip de kulların bilmeyeceği faydaların muhtemel olduğunu ifade ile söze başlayan müellif üç madde zikretmekten kendisini alamaz. İlk olarak müteşâbih âyetlerin, insanların basiret gözlerini açma, anlayışlarını berraklaştırma ve ilgili manalara dönük çıkarım yapma gibi faydalara ulaşmaları için onları gayret ve tefekküre yönlendirdiğini ifade eder. Buna bağlı olarak da kişilerin kesin bir ilme ve büyük bir sevaba nail olacaklarını belirten müellif böylece onların zahiri ifadeye dayanarak, araştırmayı ve nazar ile istidlali terk etme gibi bir yanlışa düşmeyeceklerini kaydeder. İkinci olarak dinleyicinin kalbinin Kur'an'a kaymaması için Arapların onun işitilmesini engellemeye çalıştıklarını savunan müellif, bu noktada dinleyeninin onun çelişkili olduğunu vehmetmesi için müteşâbih âyetlerin indiğini söyler. Ardından bu zanlarına mebni o kişilerin Kur'an'ı ilgili âyetler üzerinden bozma ve ayıplama yoluna gidip artık onu bu amaçla dinlediklerine dikkat çeker. İşte bu noktada aklını kullanan ve tefekkür eden kişinin onun açık bir mucize olduğu-

39 M. Sait Özervarlı, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 400.

40 Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Udde*, 2: 693.

41 Ahmet Özel, "Kelvezânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 217-218.

nu anlayarak insanları ona davet edeceğini kaydeder. Böylece müteşâbih âyetlerin hikmetini yine tefekküre sevk etmesi üzerinden izah etmiş olur. Üçüncü olarak bu konuda Allah'ın müteşâbih âyetler vasıtasıyla dilediğini hidâyete, dilediğini dalalete sevk etmesinin, onun hikmetlerinden birini teşkil etmiş olabileceğini de ilave eder.⁴²

Selef geleneğinin temsilcileri arasında bulunmakla birlikte kısmen kelim metodunu kullanmış zevattan biri olan Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî de (ö. 597/1201)⁴³ bir hidâyete ve beyan kaynağı olan Kur'an'da müteşâbih âyetlerin bulunma nedeni şeklinde ortaya atılabilecek mukadder bir soruya cevap verirken onların hikmetlerine değinir. Buna göre hem hakikat hem de mecaz şeklinde bir kullanım alanına sahip olan kelimde Araplar ilkini kullanmakla birlikte ikinci tür ifade biçimine de değer verirler. Allah da onların acze düşmeleri için Kur'an kelamını her iki tarz üzerinden indirmiş ve onlara adeta diledikleri söz cinsinden muaraza edebileceklerini bildirmiştir. Bu noktada Kur'an tamamen muhkem ifadelerden teşekkül etmiş olsaydı, onlar kendi zevkleri itibarıyla güzel bir kelim konumunda bulunan bir lisan ile inmediği yönünde itiraz geliştirebilirlerdi. İşte müteşâbih ifadeler bu durumun önüne geçmiştir. Nitekim kendisinde işaret, kinaye ve teşbihin bulunduğu kelamın fesahati artmaktadır. İkinci olarak Allah, Kur'an'ı bir imtihan aracı olarak indirmiştir. Bu noktada müminin ilgili müteşâbih âyetler karşısında ileri gitmeyip onu ilim ehline bırakması ve böylece sevabını artırmasını murat ettiği gibi, münafığın da onda şüphe içerisine düşüp kalbinin sapması ve bununla azaba müstahak olmasını dilemiştir. Üçüncü olarak Allah müteşâbih ifadeler vasıtası ile ilim ehlinin tefekkür ve araştırma veçhelerinin gelişmesini dilemiş, buna bağlı olarak da sevaplarının artmasını murat etmiştir. Tamamı muhkem ifadelerden oluşan Kur'an karşısında âlim ile cahil eşitlenir ve ilkinin ikincisine üstünlüğü ortadan kalktığı gibi düşünce de hayati fonksiyonunu kaybederdi. Dördüncüsü, nasıl çeşitli sanat dallarında işin ehli olan kişiler kimi kapalı ve ince meselelere vakıf olup onları kendilerinden eğitim alan kimseleri zorlamak ve onları daha güçlü bir hale getirmek için kullanıyor ve bu durum ulema katında güzel görülüyorsa, aynı hususu müteşâbih

42 Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbelî Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûli'l-fıkh*, thk. Müfîd Muhammed Ebû Amşe (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1406/1985), 2: 275-276.

43 Yusuf Şevki Yavuz, Casim Avcı, "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 20: 545.

âyetler hakkında da düşünmek mümkündür.⁴⁴ İbnü'l-Cevzî'nin burada konuya dair zikrettiği hikmetler, onun ilim ehlinin müteşâbih âyetlerin manasına ulaşabileceği ve bu ifadelerin teviliyle uğraşabileceği kanaatine sahip olduğunu göstermektedir.⁴⁵

Selefiyye'nin önemli şahsiyetlerinden olan İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436) ise öncelikle müteşâbihi iki kısma ayırır. İlkini, hurûf-ı mukattaada görüldüğü üzere zahiri manası olmayıp, kendisinden bir şey anlaşılmayan ve kimseyi dalalete sürüklemeyen lafız şeklinde aktardıktan sonra bunun hikmetsizlikle nitelenemeyeceğine atıf yapar. Burada ilgili harflerin manalarının, velev ki sadece Hz. Peygamber özelinde bile olsa, anlaşılmasının imkânını bu düşüncesine gerekçe yaptığı gibi, onların hikmetinin, manalarının anlaşılmaması üzerine de temerküz edebileceğini belirtir. İkinci tür müteşâbihin ise, manası zahir olan ancak hikmeti akıllara kapalı bulunan ifadeler olduğunu söyler. Bütün kitap, şeriat, emir ve nehiyelerinden yola çıkıldığında af ve merhametin kendisine daha hoş geldiği açık olan Allah'ın kâfirleri ve kimi günahkârları affetmemesini bu duruma örnek verdikten sonra bunun da hikmetsizlikle nitelenemeyeceğini, sadece bu işin akla kapalı olduğunu belirtir. İlgili hikmet bilinse o işin de güzel olduğunun aşikâr hale geleceğini ilave eder.⁴⁶ O halde ona göre her iki kısmıyla da müteşâbihi hikmetten uzak olarak görmek mümkün değildir.

İbnü'l-Vezîr, eserinin bir başka bölümünde mutlak anlamda Kur'an'da müteşâbih ifadelerin bulunmasına dair hikmet maddelerini açıklarken ilk olarak, sevaplarının artması için kulları zorlu bir teklife muhatap kılmak hususuna yer verir. Ancak müellif, ilgili maddeyi konuyla ilgili en meşhur madde olarak aktarmakla birlikte gönlünün başka bir hikmete daha yatkın olduğunu ima eder ve bunu Allah'ın ilminin kulun ilminden fazla olduğunu göstermek amacına bağlar. Bu ifadelerini açıklarken bir hükmün tafsilatı hakkındaki ittifakın muhal olduğunu belirtip bu durumun melekler ve peygamberler için dahi geçerli olduğunu kaydeder. İhtilafların temel nedenini ise ilim noktasındaki farklılıklara bağlar.

44 İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 178-179.

45 Amine Muhammed Nusayr, *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ârâuhü'l-kelâmiyye' ve'l-ahlâkiyye* (Kahire: Dârü's-Şurûk, 1407/1987), 123.

46 İbnü'l-Vezîr Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ el-Yemânî, *İsârü'l-hak 'ale'l-halk fi reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407), 132.

Bu açıdan ele alındığında Allah'ın verdiği hükümler hakkında aklın hoş görmeyeceği şeylerin mutlaka olacağını söyler. Aksi bir fikrin, ilahi ilim ile beşeri bilgi arasında denklik gibi bir anlama geleceğini ifade eder. Bu konuda Hz. Musa'nın Hz. Âdem ve Hızır ile arasındaki farklı görüşlere atıf yapan müellif, en sonunda Allah'ın ilminin, mahlûkatının ilmiyle mukayese edilmeyeceğine işaret ile müteşâbihin hikmetini, O'nun ilminin yüceliğine ve gaybi hususlara yönelik bir iman tazeleme amacıyla açıklar.⁴⁷

İbnü'l-Vezîr bir diğer eserinde ister ilim ehline bilinecek isterse bilinemeyecek türde olsun müteşâbih âyetlerin tevil edilmesinin nehyine dair naklî bir kanıtın kullanılmasının önünde bir mani olmadığını savunur. Burada bu düşüncenin Allah'a abes isnat edilmesini mümkün hale getireceği yönündeki itirazı da reddeder. Abesin kendinde hikmet bulunmayan iş anlamında kullanıldığını, burada o hikmetin mutlaka teville bağlı olarak ortaya çıkacağı gibi bir fikrin kabul edilemeyeceğini söyler. Hemen ardından müteşâbih âyetlerin hikmetine temas ile burada indirilene iman edip onu yüceltmenin de açık bir hikmet barındırdığına işaret eder. Bu noktada murâd-ı ilahîye iman etmenin de kulun yükümlülükleri arasında bulunduğu dikkat çeker.⁴⁸ Böylece müteşâbih âyetlerdeki hikmeti ona iman etme boyutu üzerinden açıklamış olur. Tabi onun burada aktardığı ilgili düşüncesinin, müteşâbih âyetlerin tevilinin bilinemeyeceği şeklindeki görüşün savunuculuğunu yapan Selefiyye mezhebine mensubiyeti ile doğrudan alakalı olduğu aşikârdır.

Genel anlamda Ehl-i hadîs Selefliliğini benimsemiş olan Şevkânî de (ö. 1250/1834) müteşâbih âyetlerin hikmetlerine temas ederken, Râzî ve Zemahşerî tarafından bu konuda yapılan izahlara atıfta bulunarak meseleyi kısa tutar ve bir hususa değinir. Bu doğrultuda fazladan bir zorluk ve meşakkat içeren doğruya ulaşmanın verdiği sıkıntıya karşılık kişinin sevaba nail olmasını temel bir hikmet ifadesi olarak aktarır. Ardından bu duruma uyan kişilerin müçtehit imamlar olduğunu belirtir.⁴⁹ Şevkânî'nin bu konuda zikredilen hikmetler içerisinde ilgili maddeye yer vermesi,

47 İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-hak*, 86-87.

48 İbnü'l-Vezîr Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ el-Yemânî, *er-Ravzü'l-bâsim fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*, İ'tena Ali b. Muhammed el-Amran (Mekke: Dâru Alemlî'l-Fevaid, ts.), 417.

49 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, İ'tena: Yûsuf el-Gûş, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1428/2007), 204.

bu hususu müteşâbih âyetlerin inmesindeki temel sebep olarak görmesi ile yakından ilişkisi olsa gerektir.

2.2. Mu'tezile

Mu'tezile mezhebinin müteşâbih âyetlerin hikmeti hususundaki düşüncelerini diğer pek çok meselede olduğu gibi Kâdî Abdülcebbar'ın satırlarından takip etmek mümkündür. Müellif, Kur'an'daki müteşâbihler hakkında özel bir telifte bulunduğu eserinde bu âyetlerin indirilmesindeki maslahatı sorgulayan bir suale verdiği cevapta onların hikmetine temas eder. Burada öncelikle konunun dayandığı temele işaretler, soru sahibinin ya Allah'ı Kendisi'nden kabih fiil sadır olmayan hakîm bir varlık olduğu hususunu kabul eden yahut bu durumu inkar eden bir kişi olabileceğini ifadeden sonra kim olduğunu belirtmeden, ikinci şahısla konuşacak bir şeyi olmadığını söyler. Böylece müteşâbih âyetlerin hikmetten uzak olmayacağını bir ön kabul olarak ortaya koyar.⁵⁰ Kâdî Abdülcebbar, diğer eserlerinde de Kur'an'da yer alan müteşâbih âyetlerin hikmetini izah aşamasında Allah'ın adalet ve hikmetine dair kendilerinin kesin bir hükme sahip olduğuna atıf yapıp mutlak şekilde O'nun fiillerinde bir hikmet bulunduğuna işaret eder.⁵¹ Aslında O'nun hakîm olduğu bilindikten sonra ilgili hikmetleri keşfedip etmemenin çok da önemi olmadığını belirten müellif, bununla birlikte konuyla ilgili Mu'tezilî ilim adamlarının çeşitli maddelere temas ettiklerini kaydetmekten de kendisini alamaz.⁵²

Müellifin müteşâbih âyetlerin taşıdığı hikmeti izah edebilmek adına eserlerinde diğer bazı öncül bilgilere de yer verdiği görülür. Buna göre ilahi kitaplardan maksat, kişilerin mükellef oldukları şeyleri bilmesini sağlamaktır. Bilgilerin taşıdığı maslahata da bazen zaruri bazen de kesbî ilim ile ulaşılır. Bunların ilkinde de maslahata bazen zor bazen de kolay şekilde vasil olunur. Yine ikincisinde de fayda veya maslahata kimi zaman ilgili bilgideki kesb yolu açık kimi zaman kapalı iken ulaşılır. Müellif, meseleye dair çizdiği bu tabloyla müteşâbih âyetlerin kapalı olmasının onun maslahattan uzak olduğu anlamına gelmediğini ifade etmiş olur. Maslahatların hükümler itibariyle değiştiği gibi o hükümlere ulaşma yolunda kullanılan yöntemlerin de değişebileceğini söyleyen müellif, nasıl hükümler için tek

50 Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, thk. Muhammed Azâzî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), 46-47.

51 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 599; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 16: 370.

52 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni*, 16: 373.

vecih söz konusu değilse ona vasıl olurken kullanılan yöntemlerde de tek yön olması gerekmediğini belirtir.⁵³ Böylece müteşâbihlerin varlığına dair ilk aşamada zihinde oluşan olumsuz yargıdan hareket ederek, onu hikmetsiz bir durum olarak görmenin yanlışlığına dikkat çekmiş olur.

Kâdî, bu şekilde müteşâbihlerin varlığından bir hikmetsizlik üretilemeyeceği görüşünü ortaya koyduktan sonra, özel olarak onun taşıdığı kimi hikmetlere temas eder. Bu durumu, kimi zaman müteşâbihin maslahat itibarıyla muhkemin önüne geçebileceği ifadesiyle aktarır. Burada yine bir mukaddime halinde mükellefi emredildiği şeyi yapmaya daha çok sevk eden, kaçınması gereken kötülükten daha güçlü şekilde caydırılan şeyin yapılmasının hikmet olarak zorunlu olduğunu ve bunun diğer seçeneğin önünde bulunduğunu söyler, sonra da onu lütuf⁵⁴ prensibiyle alakalı hale getirir. Bu doğrultuda Allah'ın kuluna yapmasını bildirdiği işi en güçlü yolla emrettiğini söyleyerek bu durumun lütuf olduğuna işaret eder. Ardından sözlerini müteşâbih âyetlerle bağlantılı hale getiren müellif, tefekkür yoluyla Allah'a ulaşmanın vacip, bu konuda taklide yönelmenin haram olduğuna işaret ettikten sonra, bu durumu müteşâbih âyetlerin sağladığına atıfla, onun hikmet ve güzellik itibarıyla, diğer seçeneğin (tamamen muhkem olmasından) önünde olduğunu belirtir. Meseleyi bu minvalde ele almayı sürdüren müellif, basiret sahibi kişinin müteşâbih âyetler ile muhkem olanlar arasında zahiren gördüğü çelişkiye bağlı olarak akli delillere yönelip konuyu halletmeye ve hakkı batıldan ayırmaya çalışacağını kaydeder. Bu noktada sıkıntıya düştüğünde onları ulemaya sorup, ilmi mübahase açacağını, bunun da ilahi marifete ulaştırma hususunda daha fazla mesafe aldırılan bir yola araç olacağını ileri sürer.⁵⁵

Kâdî, diğer eserlerinde de müteşâbih âyetlerin bilgiye yönlendirme işlevine dikkat çeker. Buna göre öncelikle Allah bu âyetler aracılığıyla insanları ilim, tefekkür ve araştırmaya teşvik edip taklit ve cehaletten

53 Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 47.

54 Buradaki kişiyi güzellikleri yapmaya veya kötülükleri terketmeye sevkeden veya kişiyi vacibi yapmaya, kabihden kaçınmaya götüren hal olarak ele alınan lütuf düşüncesi, Bişr b. el-Mu'temir gibi kimi zevat tarafından kabul görmezken, diğer kimi Mu'tezilî kelâmcılarca Allah'a üzerine zorunlu bir durum olarak ele alınır. Bk. Hasan Hanefi, "el-Akl ve'n-nakl", *Mevsuatü'l-hadaretü'l-Arabiyyeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1995), 2: 116.

55 Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 48.

uzak durmaya çağırılmaktadır.⁵⁶ Bir diğer eserinde ise bu hali mezhepsel planda ele alır ve Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih ifadelerden teşekkül etmesinin fırka ehlini onun üzerinde nazar ve tefekküre daha güçlü bir davet anlamı taşıdığını söyler. İnsanların, kendi mezhepsel fikirlerini desteklediğini düşündüğü görüşler üzerinde tefekkürde bulunmalarının daha yoğun olacağına altını çizen müellif, onların buna bağlı olarak doğruya ulaştıklarında ferahlarken, batıl olduğunu fark ettikleri görüşlerini ise derin bir tefekkür ile bu yanlıştan temizleme gayreti içerisine gireceklerini belirtir. Tamamı muhkem olan âyetlerde ise ona göre bu hikmet gerçekleşmeyecektir. Müellif yine ilme teşvik bağlamında ele alınabilecek bir maddede Kur'an'ın muhkem ve müteşâbih âyetleri tazammun etmesine bağlı olarak, zahiri teşbih bildiren cümleler yanında tevhide delalet eden kimi ifadeler gördüğünde, bunun kendisini akli delillere ve diğer ilahi beyanları araştırmaya yönelteceğini, böylece de hangi ifadenin muhkem olduğunun farkına varacağını söyler. Kişiyi böyle bir yola sevk eden yöntemin de (hem muhkem hem müteşâbihin bulunması) hikmet yönünden daha güçlü olduğunu ilave eder. Öte yandan müellif müteşâbihlerin varlığına bağlı olarak gerçekleşen tefekkür neticesinde ilim ehlinin müzakereye başvuracaklarını ve kendilerine kapalı gelen kimi hususları kavrama imkânı elde edeceklerini belirtir. Bu yolun, söz konusu faydayı temin etmeyen diğer tarzdan (sadece muhkem) daha öncelikli olduğunu yineleyen müellif, bunu da ilgili müzakerenin hakkın keşfine yardımcı olurken müzakereden geri durulduğunda batıl üzere sabit kalma riski ile izah eder.⁵⁷ Müellif bu noktada bir müderrisin, öğrencisine cevabını vermediği bir meseleyi ortaya atıp, ona hem kendi nefesine hem de başkasına dayanma anlayışı kazandırmak için kendisini ilgili cevaba ulaştırmaya çalışmasının o talebe adına aslah bir iş olduğunu söyler. Böylece bir gelişim sağlamaları ve müzakere yoluna başvurmaları için müteşâbih âyetlerin anlamlarının kullara buldurulmaya çalışılmasının uygun bir iş olduğunu belirtmiş olur.⁵⁸

Öte yandan Kâdî Abdülcebbar'a göre Allah'ın insanların ancak mukellef olarak ulaşabilecekleri derecelere yükselmeleri için onları böylesi

56 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 600; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâ'in* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Hadise, ts.), 57-58.

57 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 16: 373-374.

58 Kâdî Abdülcebbar, *Tenzihü'l-Kur'an ani'l-metâ'in*, 57.

ağır bir yük ile sorumlu tutup, bu yükümlülük ile sevaba nail olmalarını dilemesi de ilgili müteşâbih âyetlerin hikmetlerinden birini teşkil etmektedir. Yine Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olan Kur'an'ın en üst seviyede fesahat ile donatılmasını dileyen Cenâb-ı Hakk'ın bu iradesi de müteşâbih âyetlerin varlığına bir neden oluşturur. Zira söz konusu fesahat, kelimenin sadece hakiki anlamıyla sağlanamayıp, bunun için mecaz ve istiare sanatına da başvurulmalıdır. Bu duruma mebni olarak icazına vakıf olmaları için Kur'an, Arapların belagat anlayışına uygun bir şekilde indirilmiş ve bu yüzden müteşâbih âyetler de kullanılmıştır.⁵⁹

Kâdî muhkem âyetlerin yanında müteşâbih ifadelerin de bulunmasının kişinin taklitten korunmasına dönük faydasına temas ettiği bir bölümde enteresan bir izah da geliştirir. Kişinin Allah'ın benzeri olmadığına dönük teşbihi reddeden kelimasını (eş-Şûrâ 42/11) taklit etmesinin, "Rabbin geldiği zaman" (el-Fecr 89/22) mealindeki aksi yönde beyan buyrulan ifadesini taklit etmesinden daha öncelikli olmadığını anlayacağını söyler. Bu noktada bir mezhebi taklit etmenin diğer bir mezhebi taklitten evla olmadığını bilen mümeyyiz kişiye atıf yapan müellif, nasıl ilgili şahsın bu durumda taklitten uzak durma yolunu seçiyorsa, aynı şeyin bu muhtelif âyetler karşısında kalan kişi için de geçerli olduğunu kaydeder. Böylece müteşâbih âyetlerin, diğerlerinin önünde olmadığı bilgisinden hareketle kişinin bunlardan birini taklit yoluyla alıp ona bağlanma değil, araştırıp neticeye ulaşma yöntemine başvuracağına dikkat çekmiş olur. Bu durumda kişiyi haram olan taklitten alıkoyup nazar ve tefekküre davet eden yolun hikmete daha uygun olduğunu ifade eden müellif, müteşâbih âyetlerin de işte bu hususu temin ettiğini kaydeder.⁶⁰ Benzer vurgular yaptığı diğer bir eserinde de aynı hususları teyit eden Kâdî, tamamı muhkem ifadelerden oluşan Kur'an karşısında kişinin ilgili ifadelerin zahirine dayanıp taklide yönelmesinin çok daha muhtemel olduğunu ileri sürer. Muhkem ifadelerde kelimenin sözlük anlamını bilen kişinin bir tefekküre ihtiyaç duymayacakken; müteşâbih kavramlarda ise nazarın yanı sıra bir delil getirme işine de başvurması gerekeceğini ifade eder. Bunun da onun diğerlerinden daha fazla hikmet barındırdığı hususuna işaret ettiğini söyler.⁶¹ Bütün bu hususları içerecek şekilde sonuç olarak müteşâbih âyetlerin bil-

59 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu usûli'l-hamse*, 600.

60 Kâdî Abdülcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, 49.

61 Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, 16: 374-375.

giye ulaştırma noktasında daha güçlü ve maslahat itibariyle daha uygun olduğu bilgisinin ortaya çıktığını kaydeder.⁶²

Kâdî Abdülcebbâr'ın burada zahiren zıt karakterde bulunan iki ilahi kelimeden hareketle müteşâbih âyetlerin taklidi engelleme hikmetine dair zikrettiği ilgili argüman, kimileri tarafından eleştirilerek iddia edilen aksine Kur'an'ın kendisine uyulması ve taklit edilmesi için indiği belirtilir. Burada ona ittiba edilmesinin "haram kılınan taklit" şeklinde değerlendirilmesinin tuhaf olduğu ve Kur'an'ın insanların akidelerini tespit hususunda engel konumuna getirildiği savunulur.⁶³

İtikatta Zeydî ve Mu'tezilî anlayışı benimseyen Hâkim el-Cüşemî de (ö. 494/1101) muhkeme hamledilmiş haliyle müteşâbihin, manası anlaşılmayan bir konumda bulunmadığını savunarak bu konuda onun varlığına dair bir hikmet maddesi olarak değerlendirilebilecek bir yorumda bulunur. Buna göre Kur'an sadece bir tilavet aracı olmayıp, aynı zamanda tedebbür ve tefekküre kapı aralayan bir kitap konumuna da haizdir. Bu noktada muhkeme göre yorumlanması gereken müteşâbihin açıklanmaya ihtiyaç duyduğunu belirten müellif, bunun üzerinden onun varlığına dair düşünme hikmetine atıf yapar. Böylece aksi bir durumda (sadece muhkem) kişinin kendini tamamen bu tür ifadelerle vererek taklit ile yetinme gibi bir sıkıntıya düşebileceğini ima etmiş olur.⁶⁴

Her ne kadar müfessir kimliği ile ön planda olsa da aynı zamanda önemli bir kelimacı konumunda bulunan Zemahşerî de (ö. 538/1144) bütün âyetlerin neden muhkem olmadığı yönünde ortaya attığı mukadder bir soruya cevap verirken müteşâbihlerin hikmetlerine temas eder. Buna göre tamamen muhkem ifadelerden oluşan Kur'an, insanların alması gerekenleri kolaylıkla elde edeceği bir kitap haline dönüşürdü. Buna bağlı olarak da insanlar, aslında muhtaç oldukları araştırma ve tefekkürden uzak dururlardı. Bu durumda ise beşeriyet âlemi Allah'ın varlığı ve birliği düşüncesine kendisiyle ulaşacakları istidlalden geri kalması nedeni ile kendileri açısından gerekli olan bu işi başaramazlardı. İşte bu ilahi kitap,

62 Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhü'l-Kur'ân*, 57.

63 Abdülmuhsin b. Zeben el-Mutayrî, *Deavâ't-tâinîn fi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006), 84-85.

64 Adnan Muhammed Zerzur, *el-Hâkimü'l-Cüşemî ve menhecuhu fî tefsîri'l-Kur'ân* (Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971), 239-240; Hüseyin en-Nessâr, *el-Müteşâbih* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1424/2003), 145.

âyetlerinde yer alan müteşâbih ifadeler ile onlara nazar ve istidlal yolunu açmış, böylece tevhid fikrine zemin hazırlayan ortamı tesis etmiştir. Yine müteşâbih âyetler, bir imtihan aracı olma ve hak üzere sebat edenle onda tereddüde düşen kişilerin arasını ayırma amacına hizmette bulunur. Ayrıca ulemanın birbirleriyle fikri mücadele içerisinde ilgili manaları keşfedip onları muhkem âyetler ışığında değerlendirerek kıymetli sonuçlara ve pek çok bilgiye ulaşmalarına, buna bağlı olarak ulvi derecelere vasıl olmalarına zemin hazırlar. Son olarak Kur'an'da bir çelişki olmayacağına inanan bir müslümanın, zahiri itibariyle diğer kimi muhkem âyetlere aykırı gibi görünen ilahi kelimeler üzerinde kafa yorup, yeri geldiğinde başkalarına da sorarak, Allah'ın izni ile onlara cevap bulması ve ilgili inancını daha sağlam bir hale getirmesine katkı sunar.⁶⁵

2.3. Şîa

Şîa'nın önde gelen ilim ehli de müteşâbih âyetlerin hikmetleri hususunda birtakım mütalaalar yürütürler. Onların önemli müfessirlerinden olup aynı zamanda kelimeler alanında da pek çok esere imza atmış bulunan Ebû Cafer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067)⁶⁶ müteşâbih âyetlerin kimi hikmetlerine dair maddeler sıraladığı görülür. Tefsirinde bu türden âyetlerin indirilişine dair mukadder bir soru ortaya atıp onu cevaplandırmaya çalışan müellif, ilk olarak, burada hiçbir tefekküre ihtiyaç duyulmayan habere sırtını dayamak yerine, nazara davet eden bir ilme teşvikin bulunduğuna dikkat çeker. Bir resulün getirdiği haberlerin doğruluğu nazar yolu ile tespit edilmese, verilen haberlerin tümünün yalan olma ihtimalinin caiz olduğuna ve buna bağlı olarak da sem'î delilin sıhhatinin ortadan kalkacağına işaret eder. Ardından "müteşâbih âyetlerin faydası" ifadesi altında onun ulemanın diğer insanlardan farklılığını ve üstünlüğünü gösterme amacına hizmet ettiğini belirtir. Tüm âyetleri muhkem olan bir Kur'an karşısında, Arapça konuşan herkesin bilgin konumunda bulunacağını ve ilgili bilgiye ulaşma hususunda bir eşitliğin söz konusu olacağını kaydeder. Burada maslahat düsturuna da atıf yapan müellif, Kur'an'ın nüzülü esnasında bu temel ilkenin gözetildiğini, müteşâbih âyetlere bu zaviyeden

65 Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil ve uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, ta'lik: Halil Me'mûn Şeyha, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1430/2009), 161.

66 Mustafa Öz, "Tûsî, Ebû Cafer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 434.

bakıldığında ilgili maddelere bağlı olarak bu faydanın gerçekleştiğinin görüleceğini söyler.⁶⁷

Ebû Cafer et-Tûsî, tefsirine giriş mahiyetinde bilgiler aktardığı bölümde de müteşâbih âyetlerin hikmetine dair malumat aktarır. Yine “niçin bütün âyetlerin muhkem olmadığı” şeklinde ortaya attığı mukadder bir soruya cevap arar. Öncelikle Allah’ın hitabında dini maslahatların ortaya konulmasına engel olmayan lafzi maslahatların gözetildiğine işaret eden müellif, bu çerçevede bazı açıklamalar yapar. Buna göre Kur’an, başka manalara da ihtimal içeren kimi lafızlar kullanarak, ondan muradın anlaşılmasına dönük bazı istidlaller yapılmasına zemin hazırlamaktadır. Bu yüzden kimi yerde konu kısa tutulurken kimi yerde uzunca aktarılır, bir bölümde zikredilen kıssa, başka bir bölümde tekrar edilir. Yine bu yüzden fesahat ölçüsü de âyetlere göre farklılık arz eder ve bir kısım âyetlerdeki fesahat diğerlerinin önüne geçer.⁶⁸ İkinci olarak Allah’ın, kullarını sevaba nail olup en yüksek derecelere ulaşmaları için yarattığı dikkate alındığında, tüm âyetleri muhkem ifadelerden oluşan Kur’an, tevili ve ihtilafı ortadan kaldıracığı için burada mihnet ve buna bağlı olarak insanların birbirlerine üstünlüğü zail olurdu. Bu ise herkesin eşit olması ve ulemanın diğerlerinden üstünlüğünün ortadan kalkması anlamına geldiği için kimi müteşâbih ifadeler kullanılır. Böylece akıl sahiplerinin bu güçlerini sarfederek ilgili murada ulaşmak için yaptıkları istidlal ve bu uğurda çektikleri sıkıntılara bedel olarak kendilerinin âli mertebelere vasıl olmalarının önü açılır.⁶⁹

Diğer bir Şîî müfessir Ebû Ali et-Tabersî de (ö. 548/1154) tefsirinde ilgili âyetlerin hikmetlerine değinir. Buna göre Kur’an’da müteşâbih âyetlerin yer almaması halinde bütün insanlar sadece habere dayanır ve nazar yolundan uzak dururlardı. Yine ulemanın diğer kimseler karşısındaki üstünlükleri ortaya çıkmaz, ilgili manalara ulaşmak için zihinler meşgul edilmez, buna bağlı olarak da ulaşılabilecek ilgili sevaba nail olunmazdı. İşte bütün bu hikmetler, Kur’an’ın sadece muhkem âyetlerden oluşmayıp, içinde müteşâbih ifadelerin de yer almasına sebep teşkil eder.⁷⁰ Müellifin bu

67 Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, thk ve tsh. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru lhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 2: 396.

68 Ebû Ca’fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 1: 10-11.

69 Ebû Ca’fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, 1: 11.

70 Ebû Ali Eminüddin Fazl b. Hasan b. Fazl Tabersi, *Mecmaü’l-beyân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Murtezâ, 1427/2006), 2: 197.

ifadelerinde Ebû Cafer et-Tûsî'yi takip ettiği anlaşılmaktadır.

Şîa'nın önemli âlimlerinden olup konumuzla ilgili *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve muhtelifüh* adında bir eser kaleme alan İbn Şehrâşûb da (ö. 588/1192) eserinin giriş kısmında müteşâbih âyetlerin hikmetlerine temas eder. Bu noktada Tûsî'nin izahlarına benzer açıklamalar getiren müellif, ilk olarak müteşâbihin varlığını, insanların habere dayanıp tefekkürü bırakmasının önüne geçerek onları ilme ulaştıracak nazar ve düşünceye teşvik üzerinden açıklar. Burada Tûsî gibi Hz. Peygamber'in verdiği haberlerin doğruluğunun başlangıçta nazar yoluyla tespit edildiğine işaret edip aksi durumda sem'î delilin anlamını yitireceğini söyler. Yine müteşâbih ifadelerin âlimin, cahilden ayrılmasına katkı sağladığına atıf yapar. Ayrıca Kur'an'ın istiare, mecaz, tariz ve lahn gibi sanatları kullanan Arap dili üzere indiğine dikkat çeken müellif, onda bu tür müteşâbih ifadelerin varlığının normal karşılanması gerektiğinin altını çizer.⁷¹

Bir diğer Şîî âlim Feyz-i Kaşânî'nin de (ö. 1090/1679) müteşâbih âyetlerin hikmetine temas ederken benzer vurgular yaptığı görülür. Müteşâbih âyetlerin manasına sadece tefekkür yoluyla ulaşılabilceğini savunan müellif, bu sayede ilgili anlamları çıkartan ve onları muhkem ifadelerle yorumlayan âlimlerin sahip oldukları faziletlerin ortaya çıkacağını kaydeder. Yine müteşâbih âyetlerin gerekli kıldığı nazara bağlı olarak kişilerin aynı zamanda marifetullah ve tevhid bilgisine de ulaşacaklarını ilave eder.⁷²

Son dönem Şîî müellif ve felsefecilerinden olup kelim alanında da risaleleri bulunan Muhammed Hüseyin Tabatabâî de (ö. 1402/1981) müteşâbih âyetlerin hikmetine dair bazı açıklamalar yapar. Kendisinden önce bu konuda ortaya atılan kimi hikmet ifadelerini eleştiren müellif, ardından doğru olduğunu düşündüğü hususlara dikkat çeker. Buna göre öncelikle bu türden âyetler, tasdik konusunda insanları sınama amacına hizmet eder. Zira Kur'an'da yer alan tüm ifadeler, hiçbir şüphe duyulmayacak şekilde aklen apaçık hususlardan oluşursa, imanın muhtevasında bulunan, Allah'ın emrine boyun eğme ve peygamberine teslim olma durumu anlamını yitirir. İkinci olarak bu âyetler, kişinin tefekkür ihtiyacı

71 Ebu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve'l-muhtelifüh* (Kum: İntişarat-ı Bidar, 1328), 2-3.

72 Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrü's-sâfi* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1379), 1: 318.

duymayacağı hususları alıp kullanımında ihmalkârlık göstereceği akli bu durumdan koruyarak onu araştırma ve soruşturma vazifesine yönlendirmek gibi bir gaye güder. Akıl, insanın en değerli gücü olup onun kullanılarak terbiye edilmesi gerekir. İşte müteşâbihler onu bu yöne sevkeder. Üçüncü olarak peygamberlerin, havas ile avam, zeki ile ahmak, âlim ile cahil, her çeşit insana gönderildikleri iyi düşünülüşünde, kimi manaları herkesin eşit şekilde anlayacağı bir ifadeye bulunmanın mümkün olmayacağı da açığa çıkar. İşte bu noktada ilgili manaları daha üst seviyedeki kişiler yerine göre mecaz ve kinaye yolu ile alacakken, avam da burada teslimiyet gösterip manayı Allah'a bırakma yoluna gider.⁷³ Bu noktada müellifin, diğer Şîî zevattan farklı olarak Selefiyye'ye benzer tarzda işin içerisine tasdik ile sınanma hikmetini de kattığı görülür.

Diğer bir Şîî müfessir Seyyid Ebu'l-A'lâ Sebzevârî (ö. 1414/1993) ise müteşâbih âyetlerin hikmetini insana aklının zayıflığını göstermek şeklinde takdim eder. Buna göre akıl Kur'anî hakikatleri anlama ve onları kuşatma hususunda acizdir. İlgili âyetler arasında düzgün bir bağlantı kurulduktan sonra onlarda hiçbir kusurun bulunmadığı muhakkak olduğuna göre, o halde teşabüh ve karışıklığın tamamen insan aklında gerçekleştiği ortaya çıkar.⁷⁴

2.4. Eş'ariyye

Eş'arî ulema da bu konuda farklı türde kaleme aldıkları eserlerinde görüşlerini beyan ederler. Onların en önemli kalamcılarında ve meşhur müfessirlerinden olan Fahreddîn er-Râzî, müteşâbih âyetler üzerinden Kur'an'ın kimi olumlu niteliklerine hâlel getirme gayreti güden bazı itirazlara yer verdikten sonra bu minvaldeki ilahi kelamın hikmetlerine temas eder. Buna göre müteşâbih âyetlerin varlığı, doğruya ulaşmayı daha güç bir hale getirir, bu zorluk da sevabın artmasına vesile olur. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın "Yoksa Allah içinizden cihad edenleri belli etmeden, sabredenleri ortaya çıkarmadan cennete gireceğinizi mi sandınız?" (Âl-i İmrân 3/142) mealindeki ilahi kelamı da ilgili hususa işaret eder. İkinci olarak Kur'an'ın tamamen muhkem âyetlerden oluşması halinde, buna uygun sadece bir görüş (mezhep) olur, onun getirdiği izahlarla farklı fi-

73 Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Cemaatü'l-Müderrişîn, ts.), 3: 56-57.

74 Ayetullah Seyyid Abdu'l-A'la Mûsâvî Sebzevârî, *Mevâhibü'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Necf: Mektebetü'l-Mühezzeb; Kum: Darü't-Tefsir, 1431/2010), 5: 82.

kirler batıl konumuna düşer. Bu ise, dışarıda kalan fikir sahiplerini, ilgili görüşü kabulden, onun üzerine tefekkürden ve ondan istifade yolundan uzaklaştırır. Hâlbuki Kur'an'ın şimdi olduğu üzere muhkem ve müteşâbih âyetlerden teşekkül etmesi halinde ise her mezhep sahibi, kendi yaklaşımını teyit edecek deliller bulmaya gayret gösterir, buna bağlı olarak da farklı görüş sahibi kişiler de bunlar üzerine tefekkür eder ve kendi anlayışları doğrultusunda tevil geliştirirler. Bütün bu gayretler neticesinde müteşâbihler, muhkemlere göre yorumlanır ve batıl görüşler ayıklanarak hakka ulaşılır.⁷⁵

Râzî'nin müteşâbih âyetlerin hikmetini izah sadedinde zikrettiği bu ikinci madde Reşîd Rızâ (ö. 1354/1935) tarafından eleştirilir. Râzî'nin müteşâbih âyetlerin indirilmesini, mezhep ehlini onlar üzerinde tefekkür etmeye yönlendirme hikmeti üzerinden açıkladığını düşünen Rızâ, onun böyle bir gerekçe sunmasını hayretle karşılar. Kur'an'ın nüzülü esnasında mezheplerin bulunmadığına dikkat çeken müellif, bu yoldan kimse-
nin hidâyete ermediğine işaret ederek ortaya konulan bu hikmetin doğru olmadığına atıfta bulunur.⁷⁶ Fahreddîn Râzî burada müteşâbih ifadelerin daha çok ilmî atmosferin gelişimine sunduğu katkıyı dile getirmeye çalışırken, Reşîd Rızâ özellikle mezhep kelimesinin çağrıştırdığı anlam üzerine odaklanarak ilgili tenkidi yöneltir ve Kur'an'ın nüzülü esnasında fırkaların bulunmamasını buna gerekçe yapar. Ancak burada Kur'an'ın gelecekteki durumları nazara almasının imkan dâhilinde olup, hatta bunun onun mucizevî yönlerinden birini teşkil ettiği dikkate alındığında açıkçası bu eleştirinin zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır.

Kur'an'da yer alan müteşâbih âyetlerin hikmetlerini izah etmeye devam eden Râzî, üçüncü olarak meseleye taklidin engellenmesi açısından yaklaşır. Buna göre müteşâbihlerin varlığına bağlı olarak kişi, akli delillerden kendisine destek bulma ve diğer ilim dallarına ait müktesabatını artırma ihtiyacı içerisine girer. Böylece taklit karanlığından kurtulup, istidlalin aydınlık yoluna ulaşmış olur. Hâlbuki aksi durumda, yani sadece muhkemlerin bulunduğu bir atmosferde ise kişi, akli delillere ihtiyaç duymaz ve kendisini cehalet ile taklide teslim eder. Dördüncü olarak yine müteşâbihlerden hareketle kişi, tevil yollarını ve ifadelerin birbirlerine tercih

75 Fahreddîn er-Râzî, *Esasü't-takdîs*, 248-249; Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 7: 185.

76 Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-hakîm=Tefsîrü'l-menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1367), 3: 170.

şekillerini bilme ihtiyacına girer, bu da lügat, nahiv ve usûl-i fıkıh gibi çeşitli ilim dallarında maharet kazanma ve tercih yollarını bilme arzusunu tetikler. Aksi durumda ise bunların hiçbirine ihtiyaç hissedilmez. Beşinci olarak Râzî, Kur'an'ın muhatap aldığı kesimin genişliğine atıfta bulunur. Buna göre hem havasa hem de avama hitap eden bu ilahi kitap, halkın yanlış anlama içerisine girebileceği durumları bertaraf etme yolunu seçer. Genelde tamamen akli nitelikteki hakikatleri idrak etmekten uzak olan avam, Allah'ın cisim olmadığı, yer kaplamadığı, Kendisine bir işarette bulunulmadığı gibi ifadeler duyduğunda, O'nun var olmadığı zannı ile ta'til anlayışına kapılabilirdi. İşte bu durumda onların algı ve hayallerine de münasip kimi manalara delalet eden lafızların kullanılması en uygun yol olur. Böylece bir denge de sağlanır. Burada O'na dair ilk aşamada geçen ifadeler müteşâbih iken, işin sonunda zikredilen ifadeler ise muhkem olmuştur.⁷⁷ Diğer bir ifadeyle tamamen tenzihi bir üslup halkı kimi yanlış fikirlere sevk edebileceği için, bu konuda önce insanların tahayyüllerine uygun kelimeler, ardından hakikati apaçık bildiren lafızlar kullanılmıştır.

Râzî'nin müteşâbih âyetlerin varlığına dair dile getirdiği hikmetlerin kendisinden sonra gelen kimi zevat tarafından aynen aktarılmasına bakılacak olursa onun bu fikirleri, etkili olmuşa benzemektedir. Hanbeli ulemasından Ebû Hafs Ömer İbn Âdil (VIII./XIV. yüzyıl)⁷⁸ ile Cemâlüddîn İbn Akîle (ö. 1150/1737)⁷⁹ gibi kelamcılık yönü de olan zevatı bu kişilerin arasında saymak mümkündür. Bununla birlikte zikrettiği kimi maddele-re yönelik tepkiler de eksik olmamıştır. Bu manada onun dile getirdiği son maddenin, Allah'ın başlangıçta müminleri saptırmak için müteşâbih ifadeler kullandığı, sonra da kulların maslahatı adına daha önce bildirdiklerinin yalan olduğunu beyan eden lafızlara yer verdiği anlamına geldiği

77 Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdîs*, 249-250; Fahreddîn er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 7: 185-186. Reşid Rıza, Fahreddîn Râzî'nin beşinci madde üzerinden getirdiği açıklamaların da, avamı müteşâbihe yönlendirip yönlendirmediği belli olmayan ifadeler olarak değerlendirip, onların çok da münasip olmadığını ihvas eder. Bk. Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, 3: 170.

78 Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşki İbn Adil, *ed-Dımaşki İbn Adil, el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998), 5: 34-35.

79 Cemâlüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Said İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 2: 194-195.

belirtilir ve bu düşünce üzerinden ona tenkitler yöneltilir.⁸⁰

Yine Eş'arî kelâmcılarından biri olarak kabul edilen Râgıb el-İsfahânî de müteşâbih âyetlerin Kur'an'daki varlığına dair ortaya konulabilecek hikmetlere temas eder. Buna göre müteşâbihler, Allah'ın, tefekkür ve iyiyi kötüden ayırma hassesi ile kendisine imtiyaz verdiği insanın bu gücünün artmasına aracı olur. Gerçek şerefini ilim, hilm ve hikmet ile elde eden insanın bu makama ulaşmasına katkı sağlar. İnsanın eksik bir şekilde sahip olduğu tefekkür hassesini, kemale erdirmesi için vasıta olan bu müteşâbih âyetler, onun gelişimine zemin hazırlar. Aksi bir düşünce, yani müteşâbih âyetleri faydası olmayan ifadeler olarak görmek, Cenâb-ı Hakk'ı kendisinden münezzehe olduğu abes işle iştigal etme gibi bir konuma getirir.⁸¹

Diğer bir Eş'arî kelâmcısı olan Kâdî Beyzâvî de (ö. 685/1286) müteşâbih âyetlerin varlığına dair gerekçeleri sıralarken, öncelikle bu tür ilahi kelâm örneklerinin ulemanın faziletinin ortaya çıkmasına vesile olduğunu belirtir. Yine bu âyetlerin ilim adamlarının onları düşünme ve onlarla murat edilen manaları anlamaya vasıta olan ilimleri tahsil yönündeki hırslarını artırma gibi bir işlev de yüklediğini kaydeder. Ayrıca ilgili manalara ulaşma ve muhkem ile müteşâbih arasında uzlaşma sağlama hususunda gösterdikleri gayret ve çektikleri sıkıntılara bağlı olarak bu tarz âyetlerin ulemanın derecelerinin yükselmesine vesile olacağını ilave eder.⁸²

Eş'ariyye mezhebinin önemli kelâmcılarından olan Sa'düddîn Tef-tazânî de (ö. 792/ 1390) *Telvîh* adlı meşhur usûl-i fıkıh eserinde müteşâbih âyetlerin indirilmesindeki hikmete temas eder. Teslimiyetçi bir tavır üzere onun hikmetini, ilimde derinlik kazanan kişilerin onlar hakkında tefekkürden ve tüm sırlarıyla onları bilme arzularını gerçekleştirilmekten geri durma ile imtihan edilmeleri şeklinde açıklar. Nasıl cahillerin imtihanları, arzu duymayıp rağbet göstermedikleri ilim ve benzeri şeyleri tahsil etmeleri üzerinden gerçekleşiyorsa, ulemanın da bunlarda tevakkuf etme

80 Abdülmuhsin el-Mutayrî, *De'âva't-tâinîn fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 84.

81 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, *Mukaddimetü câ-mii't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: Dâru'd-Davet, 1405/1984), 89-90.

82 Ebû Saîd Nâsîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-A-rabî, ts.), 2: 6.

ve arzuladıkları şeyleri (ilim) terk ile imtihan olunduklarını söyler. Bu durumu izah için herkesin kendi arzu ve temennilerinin aksini yapmakla sınındığını belirtir.⁸³ Böylece müteşâbih âyetlerin temel hikmetinin onlar karşısında tevakkuf ile imtihan olduğunu zikretmiş olur. Ancak onun bu fikirlerini, daha çok düşünülerek manasına ulaşma imkanı bulunmayan müteşâbihlere ait bir hikmet olarak ele almak daha uygun olsa gerektir.

Eserlerinden selefî bir anlayışa sahip olduğu izlenimi uyanmakla birlikte Eş'ariyye mezhebine mensup olduğu bilinen Celâleddîn Suyûtî de (ö. 911/1505)⁸⁴ Fahreddîn Râzî'nin zikrettiği ilgili hikmetlerin dışında müteşâbih âyetlerin faydasına dönük müstakil birtakım maddeler daha sayar. Buna göre şâyet müteşâbih âyetler, bilinmesi mümkün olan alana dair ise öncelikle, bu ifadeler ulemayı onların muğlaklığı üzerinde tefekkür etmeye ve inceliklerini araştırmaya teşvik eder. Bu noktada gösterilen çabalar, kişinin Allah'a yakınlaşmasına vesile olur. Yine onlar, kişinin üstünlüğünün ortaya çıkması ve diğerlerinin önüne geçmesine zemin teşkil eder. Zira tamamı muhkem olan Kur'an'da bir tevil ve tefekküre ihtiyaç kalmaz, buna bağlı olarak da herkes eşit olur ve ilim ehlinin diğerlerine karşı üstünlüğü tezahür etmez.⁸⁵

Suyûtî'ye göre şâyet müteşâbih âyetler, bilinmesi mümkün olmayan hususlar hakkında olursa o zaman da başka tür hikmetler tazammun eder. Buna göre kulların, ilgili müteşâbih ifadeler karşısında tevakkuf etme, teslimiyet gösterme ve manayı O'na bırakma hususunda bir sınanmaya tabi kılınmaları ilgili âyetlerin inşindeki hikmetlerden birini içerir. Yine tıpkı mensuh âyetlerde olduğu üzere onun okunmasıyla taabbüdün gerçekleştirilmesi de diğer bir hikmetini tezahür ettirir. Aynı şekilde, tüm feshat ve belagatlerine rağmen kendi lisanlarıyla inen bir kitapta geçen manalara vakıf olmaktan acze düşmeleri itibariyle inkârcılara karşı bir

83 Sa'deddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah Teftazânî, *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1: 11-12. Molla Hüsrev'in de (ö. 885/1480) benzer bir hikmet maddesine yer verdiği bu konuda o, ilgili anlayışın "istiva" ve "yed" gibi müteşâbih ifadelerin teviline karşı çıkan ve murad-ı ilahinin hakikati ne ise ona inanan kişilerin hikmet anlayışını temsil ettiğini belirtir. Bunun da aklen caiz olsa bile anlaşılma-yan bir hitaba yer verilmesinin Hakîm olan ilah anlayışına aykırı olacağı yönündeki itiraza mebni olarak ortaya konulduğunu kaydeder. Muhammed b. Feramurz Molla Hüsrev, *Mirâtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.), 199-205.

84 Salih Sabri Yavuz, "Süyûtî (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 203.

85 Celâleddîn es-Suyûtî, *el-İtkan*, 2: 33.

hüccet konumunda bulunması da onun Allah tarafından indirildiğine delalet etmenin yanı sıra hikmetine dair de başka bir gerekçe oluşturur.⁸⁶

2.5. Mâtürîdiyye

Mâtürîdiyye uleması bu konudaki görüşlerini daha çok kaleme aldıkları tefsirlerinde dile getirirler. Mezhebin kurucusu olarak kabul edilen İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) müteşâbih âyetlerin hikmetini izah ederken ondan kastedilen anlama göre bir açıklama yapar. Buna göre şâyet müteşâbih, anlamına vakıf olunması mümkün olan türde olursa bunun hikmeti iki madde üzerinden ortaya konulur. Birincisi âlim olanın bu niteliğe sahip olmayan kimse karşısındaki üstünlüğünü ortaya çıkarmak, ikincisi ise müteşâbihler ile murat edilen ilgili mananın peşine düşülmesini sağlamaktır. Eğer burada anlamına ulaşma imkanı bulunmayan müteşâbih maksut olursa, bu sefer onun hikmetini, bir imtihan aracı olarak tespit etmek mümkündür. Allah bu boyutuyla müteşâbih ifadeler üzerinden insanları onun manasında tevakkuf edip etmeyeceklerini sınamış olur. Dünya bir imtihan yurdu olup insanlar orada çeşitli şekillerde imtihana tabi tutulurlar.⁸⁷ Burada İmam Mâtürîdî'nin müteşâbih âyetlerin hikmetlerine temas ederken özellikle ihtimal kelimesini kullanması dikkat çekicidir. Böylece o, mutlak anlamda ilgili âyetlerin hikmetlerine tam anlamıyla vakıf olunamayacağı hususuna işaret ettiği gibi sunduğu gerekçe ile de uyumlu bir ifade kullanmış olur.

Öte yandan Mâtürîdî, Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarına dair aktarılan ifadeleri ilgili ibareler aracılığıyla O'nun niteliklerinin hakikatini ortaya koymak şeklinde değil insanların zihinlerine söz konusu hakikati yakınlaştırmak şeklinde yorumlayarak, müteşâbih kelimelerin de bir nevi hikmetine dair açıklama getirmiş olur.⁸⁸ Buna göre müteşâbih âyetler ilgili manayı gerçekten insanların algıladığı şekilde sunan ifadeler olarak değil, onların ontolojik olarak hakikatini idraktan aciz oldukları manaları, kendi algı

86 Suyûtî, *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 33. Burhaneddin Zerkeşî de (ö. 794/1392) yukarıda yer alan son maddeyle ilgili getirdiği açıklamada, Allah'ın o münkirleri ilgili manaları keşfetmekte aciz bırakmasının ona yönelik vukufiyetin ortaya çıkmasını engelleyen Zâtın Cenab-ı Hakk olduğu hususunu gösterdiğini söyler. Bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 75-76. Böylece, her iki zat da ilgili madde üzerinden müteşâbih âyetlerin bir hikmetini de, insanlara acziyetlerini hissettirme şeklinde takdim etmiş olurlar.

87 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 247.

88 Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 2: 18.

düzeylerine indirme amacına hizmet eder.

Mâtürîdî bir anlayış üzere kelami görüşler serdedip eserler telif eden Ebu'l-Leys es-Semerkandî de (ö. 373/983)⁸⁹ ilgili âyetin tefsirinde müteşâbih ifadelerin hikmetine değinir. Bu noktada diğer pek çok müfessir gibi beyan için inen Kur'an'da neden müteşâbih âyetlerin olduğu şeklindeki mukadder bir soruya yer veren müellif, bunu iki madde üzerinden açıklar. İlk olarak hepsi muhkem olan Kur'an karşısında ulemanın birbirlerine karşı fazilet derecelerinin ortaya çıkmayacağını, işte bunu sağlamak için onda müteşâbih ifadelerin yer aldığını kaydeder. Burada genellikle âlimin cahile karşı üstünlüğünün zuhuru amacına bina edilen hikmeti, müellifin bir âlimin diğerine karşı fazileti üzerinden açıklaması dikkat çekicidir. İkinci olarak Semerkandî, diğer tür eserlerde nasıl bazen açık bazen de kapalı ifade biçimleri seçiliyor ve kimi yerde dikkat çekici kelime ve cümleler kullanılıyorsa Kur'an'da da aynı üslubun kullanıldığına işaret eder. Ardından kolay biçimde algılanacak bir cümlenin parlaklığının da o nispette az olacağını ifade ile müteşâbih âyetlerin muğlaklığının ona bir açıdan üstünlük kazandırdığını belirtmiş olur.⁹⁰

Diğer bir Mâtürîdî kalamcısı olan Ebu'l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310) Kur'an'ın tamamen muhkem âyetlerden oluşmayıp içerisinde müteşâbihlerin de bulunmasını izah eder. Buna göre müteşâbihler, bir imtihan vasıtası olduğu gibi hak üzere karar kılanla bu sebatı göstermeyen kişilerin arasını temyiz etme işlevi görür. Yine ilim ehlinin ilgili müteşâbihlerin anlamını çözüp, onları muhkem ifadelerle göre değerlendirme aşamasında, önemli neticeler ile pek çok bilgiye ve buna bağlı olarak da yüksek derecelere ulaşmalarına hizmet eder.⁹¹ Bu açıklamalarında belirgin şekilde Zemahşerî'nin kimi izahlarını kullandığı görülen Nesefî, ayrıca özel olarak "müteşâbih âyetlerin indirilmesinin faydası" altında başka yorumlar da yapar. İlgili faydaları, onlara Cenab-ı Hakk'ın muradı doğrultusunda itikad etme ve O, bir yol açmadıkça onlara vakıf olma hususunda beşer idrakinin acizliğini kavrama şeklinde açıklar.⁹²

89 İshak Yazıcı, "Semerkandî Ebu'l-Leys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 473-474.

90 Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî=-Bahru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârul-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 1: 247.

91 Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîrû'n-Nesefî*, 1: 237.

92 Ebu'l-Berekât en-Nesefî, *Tefsîrû'n-Nesefî*, 1: 238.

Tefsirinde pek çok kelami konuya yer vermiş olan Ebussuûd Efendi de (ö. 982/1574) müteşâbih âyetlerin varlığını çeşitli hikmetler üzerinden açıklar. Öncelikle bu tür âyetlerin ulemanın diğer kimselere karşı olan üstünlüğünü izhar ettiğini, ayrıca onları ilgili ilahi kelim örneklerini düşünme hususunda gayrete getirdiğini belirtir. Yine insanları ilgili hükümleri anlamak için gereken ilimleri tahsile yönlendirip onları elde etmelerine yardımcı olma işlevi gördüğünü kaydeder. Diğer müellifler gibi bu uğurda çektikleri sıkıntılara bağlı olarak yüksek derecelere ulaşmalarını da bir diğer hikmet maddesi olarak ilave eder.⁹³

Hanefî fakihlerinden olan Abdülaziz el-Buhârî de (ö. 730/1330) *Keşfü'l-esrâr* adlı meşhur usul eserinde müteşâbih âyetlerin hikmetine temas eder. İndirilen kitabın bir durumu bildirmek veya sorumlu tutmak amacına matuf olarak nazil olduğunu söyleyen müellif, ilgili ifadeleri hiçbir şekilde anlamak mümkün olmazsa orada hikmetten bahsedilemeyeceğini beyandan sonra müminlerin ilim zaviyesinden iki kısımda ele alınabileceğini dile getirir. Kur'an'da hafî ve müşkil ifadelerin yanında müteşâbih âyetlerin var olma nedenine temas ederken, bu sonuncu türdeki kelamın varlığını imtihan ya da imtihanın tamamlanması amacı ile izah eder. Burada ilk iki maddenin hikmetini tefekkür üzerinden açıklarken, müteşâbihin hikmetini tam aksi yönde tefekküre gitmeden onun hak oluşuna itikad etme şeklinde ortaya koyar. Bu boyutuyla onun bir nevi ibadet konumunda olacağına işaret eder. Müteşâbih âyetler noktasında Rabbine karşı adeta bir taş yığını hükmünde olan akılların teslimiyet göstermesi ve eksikliğini itiraf etmesi gerektiğini söyler. Böylece onların varlığını kişinin imtihan edilmesi ve kendi aciziyetinin farkına varması şeklinde ortaya koymuş olur.⁹⁴ Tabii onun burada yer verdiği son hikmet ifadesini, manası hiçbir şekilde anlaşılamayacak olan müteşâbih âyetleri kastederek zikrettiği aşikârdır.

Hanefî-Mâtürîdî ekolünden gelen Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud el-Buhârî de (ö. 747/1346) *et-Tavzîh fî ḥalli gavâmizi't-Tenkih* adlı usul eserinde müteşâbih âyetlerin hikmetine kısaca temas eder. Bu çerçevede o, ilgili âyetlerin hikmetini derin ilim sahibi kişilerin zihinlerini, onların manalarını tefekkürden ve ilgili anlamlara ulaşma hususunda duydukları

93 Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî, *Tefsîru Ebissuûd =İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'âni'l-kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2: 8.

94 Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu Pezdevî (Keşfü'l-esrâr)* (Dersaadet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1308), 1: 57-58.

iştiyaktan kendilerini alıkoyma şeklinde açıklar.⁹⁵ Burada da aynı şekilde anlamı keşfolunmayacak türdeki müteşâbih ifadelerin maksut olduğu anlaşılmaktadır.

Son dönem Mâtürîdî kelamcılarında olan Ömer Nasuhi Bilmen de (ö. 1391/1971) müteşâbih ifadelerin hikmetini onların imtihan vesilesi olmasında arar. Bunu da manasını anlamadığı ifadenin hakkaniyetine teslim olma şeklinde belirleyen müellif, burada kimilerinin sergilediği tavırla sevaba ulaşırken, cahilane yorumlar getiren kimselerin ise azaba duçar olacaklarını kaydeder. Ayrıca bu tip âyetlerin kişinin kendi acziyetinin farkına varmasına ve kimi konular hakkında uyanık bir vaziyette bulunmasına da katkı sağladığına dikkat çeker.⁹⁶

2.6. Hariciler-İbadiyye

Hâricîlerin İbadiyye kolunun önemli âlimleri arasında bulunan İbn Bereke de (ö. 362/ 973) müteşâbih âyetlerin hikmetine dair açıklama yapar. Öncelikle Allah'ın, kullarını imtihan için yarattığına dikkat çeken müellif, Kur'an'ın tevili ve farklılığı ortadan kaldıracak şekilde tamamen muhkem ifadelerden oluşması halinde akılların gelişim gösteremeyeceğini, kişilerin birbirlerine karşı üstünlüğünün ve bu uğurda sergileyecekleri gayretin ortadan kalkıp herkesin eşit dereceye geleceğini kaydeder. Allah'ın bundan yüce olup hikmeti ile Kur'an'ı muhkem ve müteşâbih ifadeler bütününden oluşturduğunu, böylece ilkini asıl, diğerini aklın çalışması ve buna bağlı olarak sevaba ulaşılması için muhkeme göre değerlendirilecek bir kavram haline getirdiğini belirtir. Bu noktada Allah'ın hiçbir sıkıntıya maruz bırakmadan kullarına derece ve sevap verebileceği şeklindeki bir soruyu da cevaplandırır. Müellif, O'nun gücü dâhilinde olan her şeyi yapmadığını ifadeden sonra ilahi hikmete atıfla çalışıp gayret gösteren kimse ile bunları yerine getirmeyen kişinin derecesinin bir olmasının hikmete aykırı olacağına dikkat çeker. Meseleye ilahi kudret açısından yaklaşıldığında Allah'ın, peygamberi ile mümin olmayan kişiyi de aynı mertebeye cennete koyabileceğini, ama meselenin bu husus üzerine tesis edilmediğini kaydeder ve ilgili ifadesini teyit eder.⁹⁷

95 Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesud el-Buhârî, "Tavzîh li metni't-Tenkîh", *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 12.

96 Ömer Nasuhi Bilmen, *Kuran'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Yayınları, 1985), 1: 324.

97 Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed İbn Bereke el-Behlevî, *Kitâbu'l-Câmi'*, thk.

Yine aynı fırkanın önemli âlimlerinden olup kelim, fıkıh ve hadis gibi alanlarda eserler veren Muhammed b. Yusuf Itfeyyîş de (ö. 1332/1914) *Himyânu'z-zâd* adlı tefsirinde⁹⁸ müteşâbih âyetlerin hikmetlerine değinir. Bu çerçevede sarih ve kinaî bir üslup çerçevesinde oluşan Arap lisanına uygun olarak aynı dilde inen Kur'an'ın da benzer bir tarz kullandığını ifade eder. Burada müminin ilgili müteşâbih kelimelerde tevakkuf edip onun manasını Allah'a havale ederken münafığın onunla kalbinin sapacağına işaret eder. Yine onu anlamak için gösterilen çabaya bağlı olarak sevabın artmasına katkı sunacağını ilave eder. Bütün kelimeleri muhkem ifadelerden oluşan Kur'an karşısında insanın cehalet ve taklit üzere kalacağına dikkat çeken müellif, bunu hükme ulaşmak için akli delile ihtiyaç duymama ile açıklar. Yine kişinin müteşâbih ifadelerin anlamına ulaşmak için sarf, nahiv, lügat ve usul-ı fıkıh ilimlerine ihtiyaç duymasını da bir diğer hikmet olarak aktarır. Yine genelde insan tabiatının hakikatleri idrak hususunda gevşeklik gösterdiğine dikkat çeken müellif, bu noktada her kesime hitap eden Kur'an'ın kimi ifadelerini insanların hayal dünyasına uygun şekilde aktarıp onları tevhid hakikatiyle birlikte kullandığını söyler. Gerçeğe mutabık ifadelerin muhkem, diğerlerinin ise (insan vehmine münasip) müteşâbih olduğuna değinen müellif, Allah'ın cisim olmadığı, yer kaplamadığı, kendisine işarette bulunulmadığı gibi ifadeleri duyan bir kişinin Cenâb-ı Hakk'ın yokluğu gibi bir vehme kapılmaması adına O'nun vücuduna işaret eden müteşâbih ifadelerin kullanıldığını kaydeder.⁹⁹ Müellif, yaptığı bu açıklamalar ile Fahreddîn Râzî'nin ilgili görüşlerinden etkilendiğini ortaya koymuş olur.

İbadiyye uleması arasında yer alan ve Umman'ın resmî müftülük makamını ihraz eden Şeyh Ahmed Halîfî ise, müteşâbih âyetlerin hikmetini, ilahi kelâmın evrenselliği, tüm zaman ve mekânlara hitap etme gücü, nihayet tedrici bir eğitim metodu benimsemesi üzerinden açıklar. Sonrasında diğer tefsirlerde vurgulanan tefekkür, tedebbür ve teemmül faaliyetlerini geliştirme fonksiyonuna atıfta bulunur.¹⁰⁰

İsa Yahya el-Bârûnî (Maskat: Vizaretü't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1998), 1: 56-57.

98 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 1: 541.

99 Muhammed b. Yûsuf el-Vehbî el-İbâzî el-Mus'abî, *Himyânu'z-zâd ila dâri'l-meâd*, thk. Abdülahafiz Şelebî (Maskat: Vizaretü't-Türâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1403/1983), 4: 14-15.

100 İsmail Albayrak, "İbâdi Tefsir Usûlüne Genel Bir Bakış", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal*

Sonuç

Bütün İslami ilimlerin başlıca kaynağı konumunda bulunan Kur'an, yüzyıllar boyunca farklı zihinlerin üzerinde fikir yürüttüğü, açıklamalar getirdiği, fıkhi hükümler çıkardığı ve itikadi esaslar tespit ettiği kutsal bir kitap olagelmıştır. Onun araştırmalara mevzu edinilen konularından birisi de muhkem ve müteşâbih âyetler meselesi olmuştur. Daha çok tefsirlerde kendisine yer bulan müteşâbih konusu, müstakil eserlerde de incelenmiş ve hakkında farklı vecihleri itibariyle muhtelif açıklamalar yapılmıştır. Bu meyanda onun hikmetleri hakkında da kelim eksik olmamıştır.

Müteşâbih âyetlerin hikmetleri konusunda kimi zevat, ilgili maddeleri manasını bilme imkânı olanlar ile anlamına ulaşma imkânı bulunmayanlar şeklinde ikili bir tasnif üzerinden ortaya koymuş iken; kimileri ise böyle bir ayrıma başvurmadan doğrudan söz konusu faydaları izah etme cihetine gitmiştir. İlk tavrı daha çok Eş'arî ve Mâtürîdî kelimcilerde; ikincisini ise birbirine zıt kutuplarda yer alan Selefiyye ve Mu'tezile ulemasında görmek mümkündür. Selefiyye burada ilgili âyetlerin hikmeti hususunda teslimiyet maddesi üzerine yoğunlaşırken, Mu'tezile ise ilme teşvik unsuruna ağırlık vermiştir. Aslında bu ekollerin ilki, mutlak olarak hiçbir müteşâbih ifadenin anlamının bilinemeyeceğini ileri sürmediği gibi, ikincisi de, onların tümüyle bilinebilir olduğunu iddia etmemiştir. Ancak bununla birlikte birinci fırka, daha çok onların bilinemeyeceği ve tevilinin yapılamayacağı, diğeri ise bilineceği ve tevil edileceği fikrine ağırlık vermiş ve ilgili hikmetleri sayma yoluna gitmiştir. Doğal olarak onların teviline karşı çıkan ilk grup, tevakkuf ile teslimiyet gösterme; tevil fikrini benimseyen ikinci anlayış ise, ilme yönlendirip taklitten uzak tutma hikmetine dikkat çekmiştir. Bu noktada Şîa da ağırlıklı olarak Mu'tezilî anlayışı takip etmiştir. Burada genel anlamda onların tevil edilebileceği fikrini savunan Eş'arî ve Mâtürîdî düşünce ise manası bilinemeyecek olanlarda selefi, diğeri tür müteşâbihlerde ise i'tizalî hikmet maddelerine atıf yapmışlardır, İbâdiyye fırkası da bu konuda onlara benzer bir yol izlemiştir.

Aslında müteşâbih âyetlere dair aktarılan hikmet maddelerinde tam anlamıyla bir mezhebi aidiyet duygusundan bahsetmek zor gözükmektedir. Bu manada konuyla ilgili fikir bildirilirken, yazılan eserin türü meseledeki bakış açısını değiştirebilmektedir. Örneğin tefsir alanında kaleme alınan çalışmalarda mesele daha çok belli kalıp ifadelerle aktarılmakta,

aynı sahada yazılan diğer eserlerdeki bilgilerin tekrarına düşülmekte ve mezhebi aidiyet geri plana atılabilmektedir. Nitekim selefi çizgiye mensup olan İbnü'l-Cevzî'nin, saydığı ilgili hikmet maddelerinden birinde ilmi teşvik hususuna yer vermesi bu durumu kanıtlamaktadır. Zira malum olduğu üzere Selefiyye, müteşâbih âyetlerin manasının bilinmesinde ilim ehlini yetkin görmemekte, buna bağlı olarak da çoğu kez ilgili hikmetler meyanında ilme teşvik maddesine yer vermemektedir. Yine kimi usul-i fıkıh eserlerinde de bu aidiyet duygusunun arka plana atıldığını görmek mümkündür. Nitekim bu manada ilgili hikmet maddelerinde ilme teşvik hususunu ön plana çıkaran Hanefî-Mâtürîdî çizgiye mensup olan kimi zevat, bu meyanda sadece tevakkuf ile sınanma maddesine dikkat çekmektedirler.

Müteşâbih âyetlerin hikmeti hususundaki temel kanaat ise genel olarak ilgili kelimelerinde ortaya çıkmaktadır. Bu manada Kâdî Abdülcebbar ve Fahreddîn er-Râzî'nin söz konusu alanda yazdıkları eserler, mezhepsel yaklaşımı güçlü bir şekilde hissettirmektedir. Örneğin Kâdî, her ne kadar tüm âyetlerin bütün veçheleriyle bilinebilir olduğunu iddia etmese de, görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'daki müteşâbih ifadelerin hikmetleri arasında insanların tevakkuf ile imtihan olunmaları gibi bir maddeye yer vermemekte, ilmin gelişimi ve taklidin önüne geçilmesi merkezinde cereyan eden açıklamalar yapmaktadır. Ancak her şeye rağmen sonuçta aynı mezhep mensubu olmalarına rağmen birbirlerinden farklı hikmet maddelerine temas eden zevatın eksik olmadığını hatırdan çıkarmamak ve bu konuda mutlak anlamda bir mezhebin ortak kanaati şeklinde bir hikmet manzumesi ortaya koymamak gerekir.

Öte yandan müteşâbih âyetlerin varlığına dair sayılan hikmet maddelerinde ciddi bir benzerliğin olduğunu da belirtmek gerekir. Bunu da ilgili hususlara daha çok tefsir eserlerinde yer verilmesi, onların da daha önce kaleme alınan tefsirlerden yapılan alıntılarla bezeli olması ile izah etmek doğru olsa gerektir. Bununla birlikte kimi zaman orijinal tespitlere yer verildiği ve önceki kimi hikmet maddelerine eleştiriler yöneltildiği de bir hakikattir. Sonuç itibarıyla bu konuda hangi fikirde olunursa olunsun, meseleye dair söz söyleyen kelâmcıların bir hikmet maddesine yer verip bu tür âyetlerin altında sebepler aradıkları ve manası tam olarak idrak edilemediği için onların bir hikmetsizlik barındırdığı şeklindeki iddiayı cevaplandırma gayreti içerisine girdikleri vurgulanması gereken bir husus olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynakça

Albayrak, İsmail. "İbâdi Tefsir Usûlüne Genel Bir Bakış". *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* 19/61 (2015): 31-62.

Alûsî, Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdullâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Ayyâşî, Ebü'n-Nasr Muhammed b. Mesud. *Tefsîrü'l-Ayyâşî*. Ta'lîk: Hâşim Resûlî Muhallâtî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemi li'l-Matbuat, 1411/1991.

Behlevî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed İbn Bereke. *Kitâbu'l-Câmi'*. Thk. İsa Yahya el-Bârûnî. 2 Cilt. Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1998.

Bezvâvî, Ebû Saîd Nâsîrüddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kuran'ı Kerim'in Türkçe Meali Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Nesa Yayınları, 1985.

Buhârî, Alaüddin Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdülazîz. *Keşfu Pezdevî (Keşfü'l-esrar)*. 2 Cilt. Dersaâdet: Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1308.

Buhârî, Sadrüşşeria Ubeydullah b. Mesûd. "Tavzîh li metni't-Tenkîh". *Şerhü't-telvîh ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.

Cübbâî, Ebu Ali Muhammed b. Abdülvehhab b. Sellam. *Tefsîru Ebi Ali el-Cübbâî*. Cem' ve Thk. Hıdır Muhammed Nebha. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.

Cürcânî, Alî b. Muhammed Seyyid Şerîf. *Mu'cemü't-Ta'rîfât*. Thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazile, 2004.

Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Devha [Doha]: Câmiatu Katar, 1399.

Ebussuûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebissuûd=İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-Kur'âni'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İh-yâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehda'l-Mısriyye, 1950.

Ferrâ, İbnü'l-Ferrâ Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'lâ. *el-Udde fî usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed b. Ali Seyr Mübareki. 3 Cilt. 3. Baskı. Riyad: y.y., 1414/1993.

Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî. *Tefsîrû's-sâfi*. 5 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1379.

Hanefi, Hasan. "el-Akl ve'n-nakl", *Mevsû'atü'l-hadreti'l-Arabiyye-ti'l-İslâmiyye*. 3 Cilt. 2: 101-126. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasat ve'n-Neşr, 1995.

İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Mu'avvaz. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/ 1998.

İbn Akîle, Cemâluddîn Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Said. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Osman. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.

İbn Fûrek, Muhammed b. Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî*. Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1425/2005.

İbn Şehrâşûb, Ebu Ca'er Reşidüddin Muhammed b. Ali. *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve'l-muhtelifuh*. Kum: İntişarat-ı Bidar, 1328.

İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1423/2002.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ el-Yemânî. *İsârü'l-hak 'ale'l-halk fî reddi'l-hilâfât 'alâ mezâhibi'l-hak min usûli't-tevhîd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.

İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Murtazâ el-Yemânî. *er-Ravzû'l-basîm fi'z-zebbi an sünneti Ebi'l-Kâsım*. İ'tena Ali b. Muhammed el-Amran. Mekke: Dâru Alemi'l-Fevaid, ts.

İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Mukaddimetü câmiî't-tefâsîr*. Thk. Ahmed Hasan Ferhat. Kuveyt: Dâru'd-Davet, 1405/1984.

İsfahanî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Davûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1430/2009.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *el-Mugnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: İ'câzü'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1382/1963.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Müteşâbihu'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Thk. Muhammed Azâzî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Şerhu usûli'l-hamse*. Thk. Abdülkerim Osman. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-Âme li'l-Kitab, 2009.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *Tenzihü'l-Kur'ân ani'l-metain*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Hadise, ts.

Kelvezânî, Ebü'l-Hattab Mahfuz b. Ahmed b. Hasan el-Hanbel. *et-Temhîd fi usûli'l-fıkh*. Thk. Müfid Muhammed Ebû Amşe. 4 Cilt. Cidde: Dâru'l-Medeni, 1406/1985.

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsîrû'l-Kummî*. Thk. Muhammed Bakır el-Muvahhid el-Ebtahi el-İsfehânî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam el-Mehdî, 1345.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân=Te'vîlâtu ehli's-sünne*. Thk. Ahmed Vanlıoğlu; ed. Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.

Mâverdî, Ebu'l Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *Tefsîru'l-Mâverdî: en-Nüket ve'l-Uyûn*. Thk. Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramurz. *Mirâtü'l-usûl fi şerhi Mirkâti'l-vusûl*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, ts.

Mus'abî, Muhammed b. Yusuf el-Vehbi el-İbâzi. *Himyânü'z-zâd ila dâri'l-meâd*. Thk. Abdülahafız Şelebî. 15 Cilt. Maskat: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1403/1983.

Mutayrî, Abdülmuhsin b. Zeben. *Deavâ't-tâinîn fi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîrû'n-Nesefî=Medârikü't-tenzîl ve hakaikü't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedevi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998.

Nessâr, Hüseyin. *el-Müteşâbih*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1424/2003.

Nusayr, Amine Muhammed. *Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî ârâuhü'l-kelâmiyye ve'l-ahlâkiyye*. Kahire: Dâru'ş-Şürûk, 1407/1987.

Öz, Mustafa. "Tûsî, Ebû Cafer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 433-435. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Özel, Ahmet. "Kelvezânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 217-218. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özervarlı, M. Sait. "Selefiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 399-402. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Özmen, Kerim. *İmam Mâtürîdî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Tefsirlerinde Yüce Allah'a Dair Müteşâbihlerin Yorumu*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2018.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Esâsü't-takdîs fi ilmi'l-kelâm*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, 1406/1986.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Fahreddîn. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm = Tefsîrû'l-menâr*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1367.

Sebzevârî, Âyetullah Seyyid Abdu'l-A'la Mûsâvî. *Mevâhibu'r-Rahman fi tefsîri'l-Kur'ân*. 14 Cilt. Necef: Mektebetü'l-Mühezzeb; Kum: Darü't-Tef-

sir, 1431/2010.

Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru's-Semerkandî =Bahru'l-ulûm*. Thk. Ali Muhammed, Mu'vvez-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*. Ta'lîk: Muhammed Şerîf Sükker, müracaâ: Mustafa Kassâs. 2 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1412/1992.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. İ'tena: Yusuf el-Gûş. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1428/2007.

Tabatabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kum: Cemaatü'l-Müderrişîn, ts.

Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân=Tefsîrüt-Taberî*. Thk. Beşşâr Avvâd Marûf-İsâm Fâris el-Harastânî. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl. *Mecmaü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 1427/2006.

Teftazânî, Sa'deddîn Mesûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhü't-Telvîh ale't-Tavzîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk ve tsh. Ahmed Habib Kasir el-Amili. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Yavuz, Salih Sabri. "Süyûtî (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 202-204. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 204-207. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Yavuz, Yusuf Şevki; Avcı, Casim. "İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 543-549. Ankara: TDV Yayınları, 1999.

Yazıcı, İshak. "Semerkandî Ebu'l-Leys". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. Thk. Muhammed Basil Uyûnü's-sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Ta'lîk: Halîl Me'mun Şeyha. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1430/2009.

Zerkeşî, Bedreddîn b. Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. 3. Baskı. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 1404/1984.

Zerzûr, Adnan Muhammed. *el-Hâkimü'l-Cüşemî ve menhecuhu fî tefsiri'l-Kur'ân*. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa Bâbî el-Halebî, ts.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2019): 117 - 152.

**Erken Ödeme İndirimi Muamelesinin Şer'î Hükümü ve Cahiliye Ribâsı
ile İlişkisi Açısından Tahlili**

The Analysis on the Transaction of Early Cash Discount in Terms of the
Relationship with Its Legal Ruling and the Interest of Jahiliyyah

Mehmet Aziz Yaşar

Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, İslam
Hukuku Anabilim Dalı
Asist. Prof., Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic Law.
e-mail: ya-ar19801@hotmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4677-1017>

DOI: 10.33718/tid.561992

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 8 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Ekim / October 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mehmet Aziz Yaşar, "Erken Ödeme İndirimi Muamelesinin Şer'î Hükümü ve
Cahiliye Ribâsı ile İlişkisi Açısından Tahlili", *TİD* 6/2 (Güz 2019): 117 - 152.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Erken Ödeme İndirimi Muamelesinin Şer'î Hükümü ve Cahiliye Ribâsı ile İlişkisi Açısından Tahlili

Öz

Vadeli borçta peşin ödeme karşılığında indirim yapılmasının caiz olup olmayacağı meselesi çalışmamızın ana mevzudur. Cumhur söz konusu indirim vadenin satın alınması olarak kabul etmiş ve bunu da cahiliye ribâsı çerçevesinde değerlendirerek haram kabul etmiştir. Bazı fakihler ise böyle bir indirim tarafların menfaati olarak düşünmüş ve meseleyi indirim sulhu bağlamında değerlendirerek helal görmüşlerdir. Bu konudaki ihtilafların temel nedeni muteâriz görünen iki hadisin bulunmasıdır. Makalede erken ödeme indirimi muamelesinin şer'î hükmüne ilişkin fukahânın yaklaşımları ortaya konulmuştur. Bu bağlamda konunun mahiyeti ile ilgili bilgi verildikten sonra söz konusu iki hadisin sened tahlili yapılarak konu açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Ardından fakihlerin görüşleri gerekçeleriyle birlikte değerlendirilerek tercihe şayan görüş tespit edilemeye gayret edilmiştir. Bu meyanda söz konusu muamelelerin cahiliye ribâsı ile ilişkisinin olup olmadığı da belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Erken Ödeme, İndirim, Cahiliyye Ribâsı, Vade, Borç, Alacaklı, Borçlu.

The Analysis on the Transaction of Early Cash Discount in Terms of the Relationship with Its Legal Ruling and the Interest of Jahiliyyah

Abstract

The matter about whether it is permissible that there is a discount in the time loan in exchange for the advance payment is our study's main subject. The majority of scholars accepted the aforementioned discount as the purchase of term, and accepted it as unlawful by evaluating it within the scope of interest of jahiliyyah. Some jurists thought such discount as the benefit of parties and accepted the discount as halal by evaluating it in the context of discount magistrate. The main reason of disputes about this matter is that there are two opposite hadiths. The approaches of jurists were revealed about the canonical judgment of the transaction of early cash discount in the article. In this context, the information will be firstly given about the importance of this matter, and then the subject will be tried to be enlightened as the sanad criticism is made about the aforementioned hadiths. Then, an effort was made to determine a view worthy to be preferred as the views of jurists were evaluated with their legal reasoning. In this respect, it was tried to be determined about whether there is a relationship between the aforementioned transaction and the interest of jahiliyyah.

Keywords: Advance Payment, Discount, Usury of Jahiliyyah, Term, Debt, Payee, Obligor.

Giriş

İnsan hayatında ticari akitlerin önemi çok büyüktür. İnsan bu akitler sayesinde yaşamını sıkıntıya düşmeden idame ettirmekte ve birçok ihtiyacını karşılayabilmektedir. İnsan hayatındaki bu önemi, “Allah alış-verişi helal, ribâyı ise haram kıldı.” (el-Bakara, 2/275) âyetiyle ortaya konulmuş ve bu âyet Müslümanlar için ticaretin temel dayanağı olmuştur. Resûlullah da bu ve benzeri âyetleri açıklayarak ticaret ile faiz arasındaki farkı ortaya koymuştur. İlk dönem İslâm hukukçuları da ilgili âyet, hadis ve sahâbenin uygulamalarından hareketle ticareti ribâdan ayıran özellikleri tespit etmiş ve telif ettikleri eserlerde her iki muamelenin şartlarını ve uygulama esaslarını tafsilatıyla irdelemişlerdir. Hukukçuların bu konudaki titiz çalışmaları sayesinde ticaret akitleri ile ribâ muameleleri büyük ölçüde birbirlerinden ayırt edilmiş ise de bunu tüm muameleler için söylemek zordur. Zira gerek konuya ilişkin birbiri ile çelişkili görünen hadislerin vârid olmasından gerekse diğer bazı nedenlerden ötürü birtakım muamelelerin haram ribâ kapsamına dâhil olup olmadığı hala tartışmalıdır. Bu konudaki ihtilaflar sahabe dönemine kadar dayanmaktadır.

Literatürde, “(Vadeyi) düşür ve (indirimli) öde” (ضح وتعجل) olarak ifade edilen söz konusu muamele, klasik fıkıh eserlerinde daha çok “sulh” bölümünün “borcun bir kısmından feragat etme akdi” alt başlığında işlenmektedir. Genel anlamda bu sözleşme, üzerinde anlaşma yapılan şeye göre iki grupta incelenir.¹ Birincisi, borcun başka bir ayn veya menfaat ile değişimidir ki (muâvaza) bu tür sulhun hükmü yapılan sözleşmenin mahiyetine göre belirlenir. Örneğin borçlu kişi, ikrar ettiği iki bin lira borcu yerine alacaklı ile bir bilgisayar üzerine anlaşırsa bu satım akdi olarak değerlendirilir ve bu tür akitlerde aranan rükün ve şartlar onun için de aranır. İkincisi, borçlunun zimmetinde sabit olan borcun bir kısmı üzerinde yapılan sulhtur. Buna “sulhu'l-ibrâ” veya “sulhu'l-ıskât” denir.² Bu çeşit sözleşme, sulh edilen borcun vadeli veya peşin olmasına bağlı olarak iki kısma ayrılır. a) Sulha/uzlaşmaya konu olan borcun peşin olup, karşılıksız olarak belli bir oranından vazgeçilmesidir. Şekil yönüyle farklı değeren-

1 Ali b. Muhammed el- Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr fî fikhî'l-imâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999), 6: 367.

2 Kişinin başkasında olan alacak hakkından feragat etmesidir. Bk. Mustafa el-Hınn v.diğr., *el-Fıkhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992), 6: 175-176; H. Yunus Apaydın, “İbrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21: 263-266.

dirmeler yapılmışsa da fukahanın geneli, konuya ilişkin fıkıh kitaplarında ileri sürülmüş şartların gerçekleşmiş olması kaydıyla bu sözleşmeyi sahih görmüşlerdir. Örneğin herhangi bir şart koşulmaksızın sabit olan borcun bir kısmının düşürülmesi üzerine yapılan sulh sözleşmesi geçerli olur ve borçlunun zimmeti düşürülen meblağ kadar ibra olur.³ Buna mukabil bir şarta bağlı olarak yapılan sulh sözleşmesi ise geçerli değildir.⁴ b) Vadeli olarak ödenecek borcun, peşin ödenmesi karşılığında bir kısımdan vazgeçilerek yapılan sözleşmedir. Fukaha arasındaki ihtilaf da bu noktadır. Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) de isabetle belirttiği gibi fıkıh ilminde önemli bir yere sahip bu konunun çözümü için iyi bir incelemenin yapılması elzemdir.⁵ Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla müstakil olarak konuya doğrudan ilişkili -Dımaşk Üniversitesinde bir yüksek lisans öğrencisi tarafından hazırlanmış- bir makale bulunmaktadır. Makalede konuya yeteri kadar nüfuz edilememiş, bu sebeple de konu tam olarak açıklanamamıştır. Bu çalışmanın dışında araştırmacıların konuya ilişkin çalışmaları, gördüğümüz kadarıyla tebliğ, fetva veya İslâm iktisadı ile ilgili konular ele alınırken yüzeysel temaslar şeklinde olmuştur.⁶ Bu çalışmada konu teferruatlı bir şekilde ele alınacak ve konu etrafındaki ihtilaflar belirlenerek değerlendirmeler yapılacaktır. Bu bağlamda da öncelikle konuya ilişkin iki zıt rivayetin tahlili yapılarak hangisinin tercih edilebileceği belirlenmeye çalışılacaktır. Bunun yanında konuya ilişkin hem klasik dönem fakihlerin hem de muasır âlimlerin görüşlerine yer verilerek tartışılacaktır.

1. Erken Ödeme İndirimi Muamelesine İlişkin Rivayetler

Konuya ilişkin iki rivayet mevcuttur: Birincisi, farklı tarik ve ifadelerle İbn Abbâs'tan rivayet edilen şu hadistir: Yahudilerden Benî Nadîr

3 Muhammed b. Abdullah İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Müğnî* (b.y. Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968), 4: 362-363; Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, thk. Zuhayr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1412/1991), 4: 193; Fahrettin Atar, "Sulh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 483.

4 Ali b. Süleyman el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih minel'l-hilâf* (b.y. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5: 235.

5 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu müşkilil-âsâr*, Thk. Şuayb el-Arnâvut (b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 11: 64.

6 Bk. Refik Yunus el-Mısrî, *Bühûsün fi'l-iktisadi'l-islâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Mektebî, 1430/2009), 283-284; Halid 'Azîzî, "Da' ve te'accel 'inde'l-fukâha", *Mecelletü't-Terbiyye ve'l-İlim* 12/3 (2011): 202-220.

kabilesinin Medine'den sürülmesi üzerine bazıları, Resûlullah'a gelerek Medineli Müslümanlardan daha vadesi gelmemiş alacaklarının bulunduğunu söylemişlerdir. Resûlullah onlara "ضعوا وتعجلوا / indirim yapın, peşin alın" buyurdu.⁷ Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014), sahih olmasına rağmen Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) bu hadisi tahrîc etmediklerini belirtmiştir.⁸ Bunun yanında Zehebî (ö. 748/1347), senedin zincirinde bulunan Müslim b. Hâlid ez-Zencî'nin (ö. 179/795) zayıf olduğu ve Abdülaziz b. Yahya'nın (ö. 235/849) sika olmadığı gerekçesiyle hadisin sahih olmadığına hükmetmiştir.⁹ Dârekutnî (ö. 385/995) de sened zincirinde bulunan Müslim b. Hâlid'in sika olmasına rağmen hafıza bozukluğundan ötürü rivayetinin muztarib (sıkıntılı)¹⁰ olduğunu ifade etmiştir.¹¹ Esasen hadisin senedinde bulunan diğer bazı râvilerin durumlarıyla ilgili, hadisin sıhhatine halel getirecek menfi değerlendirmeler yapılmışsa da İbnu'l-Kattân'ın (ö. 628/1231) da ifade ettiği şekilde hadisin medarı Müslim b. Hâlid'dir.¹² Müslim'in durumuyla ilgili ise rivayeti zayıf, münkerü'l-hadîs, çok yanılan, aşırı dalgın gibi farklı değerlendirmeler yapılmış ve hadisi zayıf görülmüştür. Dolayısıyla sözü edilen hadisin sahih veya hasen olduğunu söyleyenler olmuşsa da onun zayıf olduğunu savunan görüş daha yaygın olmuştur.¹³ Ancak hadis, sened açısından zayıf görüldüğü halde İbn Abbâs'tan hadisin paralelinde, sened açısından sahih görülen şöyle bir rivayet bulunmaktadır: Alacaklının borçlusuna "Borcunu peşin

7 Muhammed b Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 7: 45-46.

8 Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 2: 61.

9 Ebû Hafs Ömer İbnü'l-Mulakkın eş-Şâfiî, *Muhtasarü talhisi'z-zehebî* (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411/1990), 1: 562.

10 Muztarib hadis için bk. Talat Koçyiğit, *Hadîs Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967): 106-107.

11 Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnâvut vdğr. (Beyrut: Müessesetür-Risâle, 1424/2004), 3: 466.

12 Ali b. Muhammed İbnu'l-Kattân, *Beyânu'l-vehm ve'l-ihâm fî kitâbi'l-ahkâm*, thk. el-Hüseyin Âyet Said (Riyad: Dâru Taybe, 1418/1997), 3: 131-134.

13 Muhammed b. Amr el-Akîlî, *ed-Dü'afâü'l-kebîr*, Thk. Abdulmutî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 3: 251; Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, Thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî-Şâkir b. Tevfik el-Ârûrî (ed-Demâm: Ramâdî li'n-Neşr, 1418/1997), 1: 396; Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, thk. Hisâmüddîn el-Küdsî (Kahire: Mektebetü'l-Küdsî, 1414/1994), 4: 130-131.

öde sana indirim yapayım.” şeklindeki teklifinde herhangi bir sakıncanın bulunup bulunmadığı şeklinde sorulan soruya İbn Abbâs, “Bunda bir sakınca yoktur; ribâ borcun ertelenmesi karşılığında alınan fazlalıktır.” şeklinde cevap vermiştir.¹⁴

İkinci hadis Mikdâd b. el-Esved’den (ö. 32/652) rivayet edilmiştir. Mikdâd şöyle anlatır: “Birine yüz dinar borç para vermiştim. Ona, ‘Bana doksan dinarı peşin öde, on dinarı eksik alayım. teklifinde bulundum. O da bunu kabul etti. Daha sonra durum Resûlullah’a intikal edilince bana ‘Ey Mikdâd ribâyı yedin ve yedirdin.’ buyurdu.” Bu hadis Beyhakî (ö. 458/1066) tarafından tahrîc edilmiştir.¹⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1351) hadisin senesinde zayıflık olduğunu belirtmiştir.¹⁶ Zafer et-Tehânevî (ö. 1394/1974) ise hadisin derecesine ilişkin şunları kaydetmektedir: “Senedin zincirinde bulunan Yahya b. Ya’lâ el-Eslemî (ö. 180/796) Şîf olup onun rivayetleri zayıf görülmüştür. Fakat hadisin birbirlerini takviye eden farklı tarikleri bulunmaktadır. Ayrıca Hz. Ömer (ö. 23/644), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665) ve İbn Ömer’den (ö. 74/693) bu tür muameleyi yasaklayan sahih rivayetler nakledilmektedir.”¹⁷ Ebu’l-Minhâl (ö. 129/746), İbn Ömer’e, “Bana borcu olan kimse, alacağına bir kısmından vazgeçmesi karşılığında borcumu peşin ödeme teklifinde bulundu, bunun bir sakıncası var mı?” şeklinde bir soru yöneltmiştir. İbn Ömer bu uygulamaya izin vermemiş ve Hz. Ömer’in de bu uygulamayı yasakladığını ifade etmiştir.¹⁸ Bu konuda sahâbe ve tabiîn dönemine ait buna benzer farklı örnekler de mevcuttur.¹⁹

Yukarıda zikrettiğimiz iki hadis ile ilgili bilgileri incelediğimizde birinci hadisin daha sağlam olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim ilk hadisin senesinde zayıflık olduğu hususundaki görüş ağırlıkta olsa da onu sahih veya hasen olarak gören muhaddisler de olmuştur. Hâkim en-Nîsâbü’rî bu hadisi sahih görmüş ve Askalânî de (ö. 852/1448) Beyhakî’nin rivayeti-

14 Zafer Ahmed el-Usmânî et-Tehânevî, *İ’lâü’s-sünen* (Pakistan: İdâretu’l-Kur’an ve’l-Ulûmi’l-İslâmiyye, 1415/1994), 14: 364.

15 Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 6: 47.

16 Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İğasetü’l-lehfân fi mesâyidi’ş-şeytân*, thk. Muhammed Hâmid el-Fakî (Riyad: Mektebetu’l-Me’ârif, ts.), 2: 12.

17 Zafer et-Tehânevî, *İ’lâü’s-sünen*, 14: 364.

18 Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 6: 47; İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *Câmi’u’l-fıkıh* (ed. Yüsrî es-Seyyid Muhammed, 1421/2000), 4: 364.

19 Bu tür örnekler için bkz. Zafer et-Tehânevî, *İ’lâü’s-sünen*, 14: 363-364.

ni esas alarak hadisin mürsel ve hasen olduğunu söylemiştir.²⁰ Hadisin medarı olarak tavsif edilen Müslim b. Hâlid'in sika olduğunu söyleyenler olduğu gibi sika olmadığını savunanlar da olmuştur. Sözelimi İmam Şâfiî (ö. 204/819) ondan rivayette bulunmuş ve onu hüccet kabul etmiştir. İbn Kayyim bunu şu şekilde anlatmaktadır: "Sözü edilen hadis sünen şartı üzerindedir. İsnadı sağlam olduğu halde Beyhakî onu zayıf görmüştür. Onun bu hadisi zayıf görmesi ise Müslim b. Hâlid yüzünden olmuştur. Hâlbuki Müslim fakih ve sika biridir. Şâfiî ondan rivayette bulunmuştur. Onun rivayet ettiği hadisler hasen derecesinden aşağı değildir."²¹ Zehebî, Müslim b. Hâlid hakkında şunları kaydeder: "Bazı hadis eleştirmenleri Müslim b. Hâlid'in hadisini hasen derecesine çıkarmışlardır."²² Bahse konu mesele hakkında görüş belirten bazı muasır araştırmacılar, zikrettiğimiz argümanlardan hareketle sözü edilen hadisin hüccet olarak kabul edilip amel edilebileceği sonucuna varmışlardır.²³ Yine hadisin ilim erbabı arasında "Benî Nadr olayı" olarak şöhret bulması da onu takviye eden başka bir husustur. Buna mukabil ikinci rivayet için böyle bir durum söz konusu olmamıştır. İkinci rivayetin sahih veya hasen olduğunu iddia eden olmamıştır. İbn Rüşd'ün (ö. 595/1199) konunun ihtilaflı olmasının nedenini açıklarken "İbn Abbâs'ın hadisi ile şebek kıyasının²⁴ muarız olmasıdır" demesi bunu göstermektedir.²⁵

2. Erken Ödeme İndirimi Muamelesine İlişkin Fakihlerin Yaklaşımları

Vadesi gelmemiş borcun, erken ödenmesi karşılığında bir kısmından vazgeçilme muamelesi sahâbe döneminden itibaren tartışılabilen bir meseledir. Burada klasik dönem fakihlerinden söz konusu meseleyi caiz görenler ve caiz görmeyenler ile muâsır âlimlerin yaklaşımları ayrı olarak

20 Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliyye*, Thk. Komisyon (nşr. Dâru'l-Âsime li'n-Neşr ve't-Tavzî, 1419/1998-1420/2000), 7: 365.

21 İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2: 13; *Ahkâmu ehliz-zimme*, 1: 396.

22 Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve diğerleri (b.y. Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 8: 177.

23 Zafer et-Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 14: 364-367.

24 Bk. Abdurrahman Candan, "İlletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebek Yöntemi", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 48/1, (2012), 123-134.

25 Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Hafid, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004), 3: 162.

irdelenip değerlendirilecektir.

2.1. Erken Ödeme İndirimi Muamelesini Caiz Görenler

Sahâbeden İbn Abbâs bu görüşe öncülük etmiştir. O, vadesi gelmemiş borcun, peşin ödenmesi karşılığında bir miktarından vazgeçilmesini mutlak olarak helal görmüş ve yukarıda Benî Nadîr ile ilgili zikredilen hadisi delil göstermiştir. İbn Abbâs bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir: “Borcun ötelenip bunun karşılığında daha fazla ödemenin talep edilmesi durumu ribâyı içeren bir muameledir. Erken ödemenin karşılığında yapılacak indirim ribâyı içermez.”²⁶ İbn Abbâs’ın bunu iyilikten saydığı da nakledilmiştir.²⁷ Tabiîn neslinden Neha’î (ö. 95/714) bu görüşü tercih etmiştir. Bu konuda Saîd b. el-Müseyyeb’e (ö. 96/715) iki farklı görüş nispet edilmiştir. Birisinde bu muameleyi helal, diğerinde ise ribâ olarak gördüğü nakledilmiştir.²⁸ Züfer b. Hüzeyl (ö. 157/775) ve İmam Mâlik’in (ö. 179/795) talebelerinden İbnü’l-Kâsım (ö. 191/807) bu görüşü tercihe şayan bulmuşlardır.²⁹ İmam Şâfiî’nin bir görüşünde bunu caiz görüp iyi hasletlerden saydığı nakledilmiştir.³⁰ Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) de cevaz yönünde bir görüşü olduğu rivayet edilmiştir.³¹ İmâmiyye mezhebinde de yerleşik görüşün cevaz yönünde olduğunu görüyoruz. İmâmiyye’nin önemli mensuplarından Muhammed el-Bâkır’a (ö. 114/733), peşin ödenmesi karşılığında vadesi dolmamış alacağın bir kısmından vazgeçilmesinin caiz olup olmadığı sorulmuş, o bunda şer’î bir sakınca olmadığını ifade etmiştir. Aynı şey, İmam Ca’fer’e (ö. 138/755) de sorulmuş, o da aynı cevabı vermiştir. İmâmiyye’ye göre bu tür muamelelerin geçerlilik kazanmasının ölçütü akde taraf olanların karşılıklı rızalarıdır.³² Zeydiyye mezhebinin de bahse konu muameleyi caiz gördüğü belirtilmektedir. Emîr es-Sen’ânî (ö. 1182/1768), konuya ilişkin fakihlerin düşüncelerine

26 Yusuf b. Abdullah İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Muhammed ‘Atâ- Muhammed Ali Muavviz (Beyrut: Kütübü’l-İlmiyye, 1421/2000), 6: 489.

27 Muhammed b. Abdilbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu’z-zürkânî ‘alâ muvattai’l-İmâm Mâlik*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d (Kahire: Mektebetu’s-Sikâfeti’d-Dîniyye, 1424/2003), 3: 483.

28 Bk. İbn Abdilber, *el-İstizkâr* 6: 489.

29 Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 11: 64; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6: 491.

30 İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6: 489.

31 İbn Kayyim, *İğâsetü’l-lehân*, 2: 11.

32 Muhammed b. el-Hasan el-Hürr el-Âmilî, *Vesâilü’s-Şî’a ve müstedrekühâ* (Kum: Mehir, 1414/1994), 18: 376; Hasan el-Cevâhirî, *Bühûsün fi’l-fikhi’l-mu’âsir* (Beyrut: Dâru’z-Zehâir, ts.), 4: 108-110.

yer verdikten sonra “İbn Abbâs’ın görüşü makbuldür. Onun gerekçesi ise hadistir. Bunun dışındaki görüşleri savunanların bu hadisin ribâ âyetiyle nesh edildiğini iddia etmeleri tahminden ibarettir.” diyerek bu muamele- nin caiz olduğuna vurgu yapmıştır.³³ İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve onun talebesi İbn Kayyim de bu muameleyi caiz görmüşlerdir.³⁴ Bu görüşün gerekçesi olarak yukarıda bahsi geçen İbn Abbâs’ın rivayet ettiği hadis³⁵ ile birlikte genelde şöyle bir akıl yürütme yapılmıştır: Erken ödeme mu- kabilinde borçtan yapılan indirim muamelesi ribânın tam zıddıdır. Çünkü ribâ hem borçta hem de vadede yapılan bir ziyadeyi içermektedir. Bu ise borçluya zarar vermekten, alacaklıya ise haksız kâr sağlamaktan ibarettir. Söz konusu muamele ise borçlunun zimmetini borçtan beraat etmesi yön- nüyle, alacaklının da vadeyi beklemeden alacağına kavuşması açısından her iki tarafa yarar sağlamaktadır. Diğer taraftan ribâda gecikme karşılı- ğında alınan fazlalık, borçlunun yükünün faydasız yere ağırlaşmasından başka bir şey değildir. Söz konusu muamelede ise borçlunun zimmetinin borçtan kurtarılması amaçlanmaktadır. Zaten esir olarak isimlendirilen borçlunun zimmetinin borçtan ve dolayısıyla da esaretten kurtarılması arzulan bir durumdur.³⁶

İmâmiyye ve Zeydiyye mezheplerinin yanında Züfer, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim’in bu görüşte karar kıldıklarını görüyoruz. Diğerlerine ge- lince; İmam Şâfiî’ye bu görüşü nispeti az sayıda kişi tarafından dile getiril- miştir. Onun öğrencilerinden sadece Müzenî’nin (ö. 264/878) bu görüşü kendisine nispet ettiği, Tahâvî tarafından iddia edilmiştir. Gerek Şâfiîler- den gerekse diğer mezheplerden olsun konuya değinen hemen tüm fakih- ler aksi görüşü ona nispet etmişlerdir. İbn Kayyim’in de ifade ettiği gibi onun ashabından neredeyse hiç kimse bu görüşü kendisine nispet etmiş değildir.³⁷ Aynı şekilde İmam Ahmed’e de iki zıt görüş nispet edilmiş ise de caiz olmama yönündeki görüşün kendisine nispeti daha ağırlıkta ol-

33 Muhammed b. İsmail Emîr es-Sen’ânî, *et-Tahbîr li idâhi ma’âni’t-teysîr*, thk. Muham- med Subhî (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1433/2012), 1: 572.

34 İbn Kayyim, *Ahkâmu ehlî’z-zimme*, 1: 395-396; *İ’lâmü’l-muvakki’in ‘an rabbi’l-âlemîn*, Thk. Muhammed Abdusselâm İbrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1411/1991), 3: 278.

35 Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7: 45-46.

36 İbn Kayyim, *İğâsetü’l-lehfân*, 2: 13; İbn Kayyim, *İ’lâmü’l-muvakki’in*, 3: 278.

37 Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsâr*, 11: 64.

muştur.³⁸

2.2. Erken Ödeme İndirimi Muamelesini Caiz Görmeyenler

Çoğunluğu teşkil eden fukahaya göre peşin ödeme karşılığında vadesi gelmemiş borçta yapılan indirim anlaşması mutlak olarak caiz değildir. Yani ister bu anlaşma asıl akit (borç akdi) sırasında şart olarak koşulmuş olsun ister sonradan yapılmış olsun mutlak olarak haramdır. Sahâbeden Zeyd b. Sâbit, İbn Ömer ve Mikdâd b. el-Esved bu görüşün önemli savunucularıdır. Tabiînden Saîd b. el-Müseyyeb'e men' ve cevaz olarak iki ayrı görüş nispet edilmiş olsa da men' yönündeki görüşü daha yaygındır.³⁹ Aynı zamanda bu görüş Şa'bî (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 111/729) ve el-Hakem b. Uteybe (ö. 115/734) gibi tabiînin önde gelen simalarına da nispet edilmiştir.⁴⁰ Mezhep kurucularından Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ile bunların içtihat metotlarını izleyen diğer fakihlerin kahir ekseriyetinin bu görüşü benimsedikleri nakledilmektedir.⁴¹ Ancak hemen belirtmemiz gerekir ki, bir kısım fukaha ve özellikle son dönem bazı araştırmacıların iddia ettiğinin⁴² aksine zikrettiğimiz fukaha çoğunluğunun konuya ilişkin görüşlerinin detayında farklılık vardır. Bu sebeple her bir mezhebin konuya ilişkin düşüncesini ayrı olarak aktarmaya çalışacağız.

Haneî mezhebi: Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) naklettiğine göre

38 Abdurrahman b. Muhammed İbn Kudâme el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir (İnsâf ve İknâ ile birlikte)*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî, Abdulfettâh Muhammed el-Huluv (Kahire: Hecer li't-Taba'e ve'n-Neşr, 1415/1995), 13: 130; Ali b. Süleyman Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-racih mine'l-hilâf* (Kahire Hicr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1415/1995), 13: 131; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletühu*, (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, ts.), 5: 3726.

39 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11: 62.

40 İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6: 490.

41 Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu muhtasari't-Tahâvî*, (b.y. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 3: 209; Abdullah b. Abdurrahman el-Kayravânî, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-müdevvene min ğayrihâ mine'l-ümme'hât*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999), 6: 131; İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6: 491; Nevevî, *Ravdatü't-tâlibîn*, 4: 196; Merdâvî, *el-İnsâf*, 13: 130-131; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî*, 3: 483.

42 Komisyon, *el-Mevsû'atü'l-fikhiyetü'l-kuveytiyye* (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427/1983-2006), 2: 39; Muhammed Takî el-'Usmânî, *Bühûsün fi kadâya fikhiyye mu'âsire*, 3. Baskı (Dımaşk Dâru'l-Kalem, 1432/2011), 1: 26.

Ebû Hanîfe, Ziyâd b. Meysere'nin (ö. 53/672) babasından rivayet ettiği şu ifadeleri aktarmaktadır: “Bana birisinin vadeli alacağı vardı. Peşin ödemem karşılığında alacağından indirim yapacağını söyledi. Bunu İbn Ömer'e arz ettim. O beni bundan nehyetti.” Hasan, Ebû Hanîfe'nin bu hadisle amel ettiğini söylemektedir.⁴³ Ebû Hanîfe'nin talebelerinden Züfer bu görüşün aksini savunmuştur. Ebû Yusuf'tan (ö. 182/798) konuyla ilgili açık bir ifade nakledilmemekle beraber, “Borcun erken ödenmesi iyilikten sayıldığı gibi alacaklının indirim yapması da iyiliktir.” biçimindeki düşüncesinden hareketle onun bu muameleye cevaz vermiş olabileceği söylenmiştir.⁴⁴ Fakat sırf bu düşüncesinden yola çıkarak onun bu muameleye cevaz verdiği söylenemez. Zira Ebû Yusuf'un bu sözleri bahse konu mesele ile alakalı olabileceği gibi herhangi bir şart olmaksızın teberru olarak borçlunun borcunu peşin ödemesine ve alacaklının da indirimine gitmesine hamledilmesi de mümkündür. Bu tür muamelenin cevazında ise ittifak vardır. Nitekim sonraki Hanefî fakihleri, konuyu daha etraflı bir biçimde ele almış ve haram olan muameleyi, tarafların vadesi gelmemiş borç için karşılıklı olarak erken indirim üzerinde yaptıkları anlaşmayla sınırlandırmıştır. Buna göre Hanefî mezhebinde herhangi bir şarta bağlı olmaksızın borçlunun borcunu erken ödemesinde ve alacaklının alacağına indirim yapmasında şer'î bir mahzur yoktur.⁴⁵

Hanefî fakihleri mükâtebe akdinde,⁴⁶ köle ile efendisi arasında yapılan “erken ödeme indirimi” anlaşmasını bahse konu muamelenin dışında tutarak caiz görmüşlerdir. Serahsî (ö. 483/1090) bunun caiz oluşunu şu şekilde izah etmiştir: Mükâteb (köle) efendisinin mülkü sayıldığına göre aralarında ribânın cereyan etmesi söz konusu olmaz. Zira efendi kitâbet akdiyle kölesine merhamet etmeyi amaçlamaktadır. Diğer taraftan onun erken ödeme mukabilinde yaptığı indirimden de amacı, vade karşılığında para kazanmak değil, köleye yardım etmektir.⁴⁷ Hanefîlerin bahse konu

43 Ahmed b. ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 2: 187.

44 Osman b. Ali ez-Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik Şerhu Kenzi'd-dekâik ve Şerhu's-şilbî* (Bûlâk: Matba'u'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895), 5: 42.

45 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11: 64; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 187; Zeyla'î, *Tebyînü'l-hakâik*, 5: 42.

46 Kölenin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmek için efendisiyle yaptığı akit-tir. Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 531.

47 Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mesûbât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 13: 126.

haram muameleden istisna ettiği diğer bir mesele murâbaha⁴⁸ akdinde yapılan peşin ödeme indirimidir. Özellikle müteahhir Hanefî fakihleri, murâbaha yoluyla gerçekleşen borç akdinde erken ödeme karşılığında yapılan indirimi caiz görmüşlerdir. Bu noktada Haskefî (ö. 480/1088) şunları kaydetmiştir: “Borçlunun, vadesi gelmeden borcunu erken ödemesi halinde veya borçlunun ölmesiyle borcun peşin hale gelip, ödenmesi durumunda malın maliyeti üzerine konulan kâr, vadeden geçen zaman miktarınca ödenir. Kalan zamana tekabül eden kârın ödenme zorunluluğu yoktur.”⁴⁹ Hanefîler, Mürâbaha ve mukâtebe akitleri dışında tarafların karşılıklı olarak erken ödeme mukabilinde indirimin yapılması üzerinde yaptıkları anlaşmayı ribâ olarak niteler ve kesin bir biçimde reddederler. Serahsî'nin şu ifadeleri bunu açıkça ortaya koymaktadır: “Bir satım akdi sonucu başkasında vadeli alacağı bulunan kişinin erken ödeme karşılığında alacağın bir kısmında feragat etmesi muamelesinde hayır yoktur. Bu görüş İbn Ömer'e aittir; Zeyd b. Sâbit ise buna cevaz vermiştir.⁵⁰ Fakat Zeyd'in görüşüyle amel edilemez. Çünkü bu nitelikte bir muamele vadenin parayla satın alınmasından ibarettir ki bu da ribâdır.”⁵¹

Hanefîler, peşin ödeme indirimi olarak ifade edebileceğimiz vaz' ve ta'cîl muamelesinin haram olduğuna dair düşüncelerini desteklemek için bazı naklî ve aklî deliller öne sürmüşlerdir. Naklî delil olarak “vaz' ve ta'cîl”in ribâ olduğunu ifade eden yukarıda zikredilen Mikdâd'ın rivayet ettiği hadisi göstermişlerdir.⁵² Bunun yanında söz konusu hadisin paralelinde nakledilen sahâbenin uygulamalarını da naklî delil olarak sunmuşlardır.⁵³ Aklî delil olarak ise genellikle şu kıyasa başvurmuşlardır: Peşin ödenmesi karşılığında vadeli borçtan bir meblağın düşülmesi ile vadesi gelmiş borca, bir müddet uzatılması karşılığında bir meblâğın ilave edil-

48 Mürâbaha; malın maliyeti üzerine belirli bir kâr konarak satılmasıdır. Muhammed 'Amîm el-Bereketî, *et-Ta'rifâtü'l-fikhiyye* (b.y. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004): 200; İbrahim Kâfi Dönmez, “Mürâbaha”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31: 148.

49 Muhammed Emin b. Ömer İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr 'alâ dürrî'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992), 6: 757.

50 Serahsî dışında fakihlerin hemen hepsi bu görüşün aksini Zeyd'e isnad etmiştir.

51 Serahsî, *el-Mebsût*, 13: 126.

52 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6: 47.

53 Bu tür uygulamalar için bk. Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, *Muvatta'u Mâlik rivâyetü Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*, thk. Abdulvehhâb Abdullatîf (b.y. el -Mektebetü'l-İlmiyye, ts.): 271; Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 11: 61-62; Serahsî, *el-Mebsût*, 21: 31;

mesi eş değerdir. Çünkü her iki durumda da vadenin bir miktar para ile satın alınması söz konusudur. Vade uzatılması karşılığında borçta yapılan ziyade, nesfe ribâsı olup icmâ ile haram olduğuna göre mahiyet ve maksat itibarıyla bununla aynı olan erken ödeme mukabilinde yapılan indirim muamelesinin de haram olması lazım gelir.⁵⁴

Mâlikîler bu uygulamayı câhiliyye ribâsı olarak görmektedir. İmam Mâlik, "Kişinin başkasından alacağı borcun vadesi gelince, borcunu öde, aksi takdirde onu uzatıp artıracam." şeklinde yapılan muamelenin câhiliyye ribâsı olduğunu söylemiş ve bu sözlerine şunları eklemiştir: "Alacaklının, vadesi dolmayan alacağından indirim yapmasının karşılığında borçlunun borcunu erken ödemesini istemesinin mekruh olduğu hususunda bizde ihtilaf yoktur. Çünkü bu, vadesi gelmiş borcun tehiri karşılığında yapılan artırmanın aynısıdır. Bunun ise ribâ olduğunda şüphe yoktur."⁵⁵ İmam Mâlik'in erken ödeme ve indiriminin, ister borç akdi esnasında birbirine karşılıklı olarak şart koşulmuş olsun ister sonradan bir anlaşma şeklinde ortaya çıkmış olsun, kötülüğe giden yolları kapatmak (سدا للذريعة) adına belirtilen muameleyi yasakladığı nakledilmektedir.⁵⁶ Yine İmam Mâlik'in diğer mezheplerin aksine mukâtebe akdini caiz görmediği anlaşılmaktadır.⁵⁷

Mâlikîlerden İbnü'l-Kâsım, İmam Mâlik'e söz konusu görüşünde muhalefet ederek vaz' ve ta'cîl muamelesine cevaz vermiştir.⁵⁸ Cevaz yönündeki bu görüş ise Ebü'l-Hasan el-Lahmî (ö. 478/1085) tarafından nakledilmiştir. Bununla ilgili Mâlikî mezhebinin fıkıh kaynaklarında şöyle bir anekdot paylaşılmıştır: Lahmî'nin talebelerinden biri, bir ilim meclisinde sözü edilen görüşü hocası Lahmî'nin kitabında gördüğünü söylemiş, meclisten buna itiraz sesleri yükselince konu Lahmî'nin fıkıh kitabının büyü'

54 Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 11: 62; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 186; Serahsî, *el-Meb-sût*, 13: 126.

55 Ebû Abdullah Mâlik b. Enes, *Muvatta'u Mâlik*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), 2: 672.

56 Kâdi Ebû Ömer el-Mâlikî, şerre çıkan yolların kapatılması (قطع الذرائع) kaidesini benimseyenler bu görüşü savunduklarını söylemektedir. İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, VI, 491; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehân*, 2: 11.

57 İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehân*, 2: 14.

58 Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, 11: 62; Halîl b. İshâk el-Cündî, *et-Tavdîh fî şerhi muhta-Sari'l-fer'î li İbni'l-Hâcib*, Thk. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb (nşr. Merkezu Necîbveyh li'l-Mahtûtâtı ve Hidmeti't-Türâs, 1429/2008), 5: 396.

bölümünde aranmış, fakat bu bölümde bulunamamıştır. Buna üzülen talebe gece rüyasında hocasını görmüş ve meseleyi ona açmıştır. Lahmî konuyu hul' bölümünde işlediğini söylemiş, talebe uyanınca da hemen Lahmî'nin söylediği bölüme bakmış ve meseleyi o bölümde bulmuştur.⁵⁹

Mâlikî mezhebi zikredilen muameleyi ribâ olarak görür ve haram olduğuna hükmeder. Onların temel gerekçesi ise şu kıyas delilidir: Her ikisinde de sırf vade/zaman karşılığında kazanç söz konusu olduğundan erken ödeme karşılığında borçtan yapılan kesinti, geç ödeme mukabilinde borca yapılan ziyâdeye benzetilerek onun hükmü verilir. İkincisi cahiliye ribâsı olup haram olduğuna göre ilkinin de mahiyet ve amaç açısından onun aynı olması hasebiyle, haram olmasını gerekir.⁶⁰ Konuya ilişkin Mâlikîler'in diğer fakihlerden farklı düşündükleri husus, haram olan söz konusu muamelenin tek türden oluşan akitlerde cereyan etmiş olmasıdır. Yani vadeli olan borç ile peşin ödenen şey aynı cinsten olması gerekir; asıl borç ile peşin ödenen şey farklı türden olması durumunda ise şer'î bir sakınca söz konusu değildir. Nitekim İmam Mâlik'in vadeli on dinar alacağı olan kişinin borçlusuyla peşin olarak sekiz dinar ödenmesi üzerinde anlaşmasının caiz olmadığını; buna karşı sekiz dinar değerinde başka bir şeyin teklif edilmesinin ise caiz olduğuna hükmettiği belirtilmektedir.⁶¹ İmam Mâlik'in tek türden oluşan muameleye cevaz vermemesinin nedeni ise aynı türden olması durumunda ribe'l-fazl'ın (fazlalık faizi) muameleye karışmış olmasıdır. Çünkü ribevî malların aynı türüyle satılması ancak her ikisinin peşin ve eşit olması ile caiz olabilmektedir.⁶²

Şâfiî fakihlerin konuya ilişkin düşünceleri bahse konu akdin şartlı veya şartsız olması ekseninde şekillenmiştir. İmrânî (ö. 558/1163), konuyla ilgili Şâfiî mezhebinin genel görüşünü kısa bir biçimde aktardıktan sonra şunları kaydeder: "Müzenî, İmam Şâfiî'nin bir yerde vaz' ve ta'cili caiz görmesini, başka bir yerde ise caiz görmemesini iki ayrı görüş ola-

59 Ali b. Muhammed el-Lahmî, *et-Tefsira*, Thk. Ahmed Abdülkerim Necîb (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüünü'l-İslâmiyye, 1432/2011), 6: 2530; Ahmed b. Ahmed Zerûk el-Fâsî, *Şerhu zerûk 'alâ metni'r-risâle* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006), 2: 747.

60 Mâlik b. Enes, *Muvatta'u Mâlik*, 2: 672.

61 Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî es-Sakâlî, *el-Câmi' li mesâili'l-müdevvene*, thk. Komisyon (b.y. Dâru'l-Fikr li't-Tabâ'ati ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1434/2013), 13: 671.

62 Yusuf b. Abdullâh İbn Abdilber, *el-Kâfi fi fıkhi ehli'l-Medîne*, Thk. Muhammed Ahyed el-Moritânî (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1400/1980), 2: 670.

rak değerlendirirken⁶³ arkadaşlarımız Şâfiî'nin caiz gördüğü muameleyi şartsız olana, caiz görmediğini ise şartlı olana hamletmektedirler."⁶⁴ Şâfiîlerden konuyu derli toplu bir biçimde en iyi anlatan Takiyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1356) olmuştur. Buna göre borçlunun borcunu erken ödeme karşılığında alacaklısından indirim talep etmesi veya alacaklının alacağından indirim yapması karşılığında borçlusundan erken ödeme talebinde bulunması biçimde yapılan şartlı muamele caiz değildir. Buna karşın herhangi bir şarta bağlı olmaksızın borçlunun, kendi rızasıyla borcunu erken ödemesi ve alacaklının da ona jest olarak alacağına bir kismadan vaz geçmesi biçimde gerçekleşen muamele ise geçerlidir. Sübkî'nin anlattığına göre Şâfiî mezhebinin yerleşik görüşü bu yöndedir. Ayrıca Sübkî, konunun ihtilafı olmasına neden olan zıt rivayetlerin sözü edilen muamelenin şartlı veya şartsız olarak yapılmasına hamledilerek cem edilebileceğini ve bunun Şâfiî fakihlerin fikri olduğunu ifade eder.⁶⁵

Şâfiî mezhebine göre bu konuda kitâbet borcu ile diğer borçlar arasında ayırım bulunmamaktadır. Vaz' ve ta'cîl muamelesi köle ve efendisi arasında koşulan şart gereği yapılırsa fasid, aksi halde ise geçerlidir. İmam Şâfiî'nin kölenin, efendisinin bir kısmından vazgeçmek kaydıyla mukâtebe borcunu peşin ödemesine cevaz vermediği nakledilmektedir. Şâfiî fakihleri de onun bu düşüncesini benimsemişlerdir.⁶⁶ Şâfiî mezhebinin mütekaddim fakihleri, bu görüşün desteklenmesi için genelde Hanefî ve Mâlikî mezhepleri tarafından delil olarak gösterilen yukarıda zikrettiğimiz kıyas delilini sunmuşlardır.⁶⁷ Bunlar, sözü edilen muameleyi mukâtebe veya selem başlığında işlemişlerdir.⁶⁸ Müteahhir fakihlerin geneli ise konuyu sulh başlığında işlemiş ve görüşlerini desteklemek için şu gerekçeyi ileri sürmüşlerdir: Vadeli on dinar yerine peşin beş dinarın ödenmesi üzerine yapılan anlaşma geçersizdir. Çünkü bu muamelede va-

63 İsmail b. Yahya el-Müzenî, *Muhtasarul-Müzenî* (Beyrut: Darul-Ma'rif, 1410/1990): 437.

64 Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18: 233; Yahya b. Ebi'l-Hayr el-İmrânî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2001), 8: 469.

65 Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Fetâvâ's-Sübkî* (b.y. Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1: 343.

66 Sübkî, *Fetâvâ*, 1: 342.

67 İmrânî, *el-Beyân*, 469.

68 Müzenî, *Muhtasar*, 437; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 18: 233; Ebû İshâk İbrahim b. Ali eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi'l-fıkhî's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 2: 79; İmrânî, *el-Beyân*, 8: 469.

deli borcun bir kısmından vazgeçmenin sahih olması erken ödeme durumunun geçerli olmasına bağlıdır. Burada erken ödeme sahih olmadığına göre vazgeçmenin de caiz olmaması gerekir.⁶⁹

Erken ödeme indirimi diyebileceğimiz muamele hakkında Ahmed b. Hanbel'e helal ve haram olarak iki zıt görüş nispet edilmiştir. Ancak İbn Kayyim'in ifade ettiğine göre haramı savunan görüşün kendisine ait olduğu daha yaygındır.⁷⁰ Buna göre İbn Hanbel erken ödeme karşılığında yapılan indirimi, ribâ kategorisinde değerlendirip haram görmektedir. Onun bu muameleyi sadece kitâbet akdinde caiz gördüğü nakledilmektedir.⁷¹ İbn Teymiyye ve talebesi İbn Kayyim hariç Ahmed b. Hanbel'in fikhî düşüncesini mezhep olarak benimseyen fakihler, bu görüşü tercih etmişlerdir.⁷² Hanbelîler de görüşlerini desteklemek için naklî ve aklî delillere başvurmuşlardır. İleri sürülen naklî deliller, yukarıda zikredilen hadis ve sahâbe uygulamalarıdır. Aklî delillerini ise Buhûtî (ö. 1088/1677) özetle şu maddelerde toplamıştır:

a) Mevzu bahis muamelede indirilen miktar, vadenin erkene alınmasına karşılıktır. Bu ise vadenin satın alınması demektir. Hâlbuki gerek geciktirme gerekse de erkene alma şeklinde olan vadenin satın alınması hiçbir şekilde sahih değildir. b) Süresinin öne alınmasıyla vadeli borç peşin hale gelmeyeceği gibi gerçekleşmesi durumunda da bağlayıcılığı söz konusu olamaz. c) Bu tür işlemde sözgelimi vadeli satış ile otuz lira olan mal, yirmi lira ile satın alınmış olmaktadır. Bu ise ribâdan başka bir şey değildir.⁷³

Hanbelî fakihleri şartsız olarak yapılan muameleyi ve kitâbet anlaşmasını bundan istisna etmişlerdir.⁷⁴

Söz konusu muameleyle ilişkin öne sürülen fukaha görüşlerini ince-

69 Muhammed Hatîb eş-Şîrbînî, *Müğni'l-muhtâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 3: 165; Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404/1984), 4: 386.

70 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakki'în*, 3: 278.

71 İbn Kayyim, *İğasetü'l-lehfân*, 2: 14.

72 İbn Kayyim, *İğasetü'l-lehfân*, 2: 11.

73 Muhammed b. Ahmed el-Buhûtî el-Halvetî, *Hâşiyetü'l-halvetî 'alâ münthe'l-irâdât*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Sakîr-Muhammed b. Abdillâh el-Lehîdân (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011), 3: 131.

74 İbn Kudâme, *el-Müğni*, 4: 367.

lediğimizde önümüze şöyle bir tablo çıkmaktadır: Vaz' ve ta'cîl muamelesini ister tarafların karşılıklı olarak koştukları şarta binaen ister şartsız olarak yapılmış olsun mutlak olarak caiz gören grup. Bu görüşün öncülüğünü İbn Abbâs yapmıştır. Şîa mezhebi, Züfer, İbnü'l-Kâsım el-Mâlikî, İbn Teymiyye ve İbn Kayyim de onu takip etmiştir. Hanefî mezhebi mukâtebe ve murâbaha akitleri dışında şartlı olarak yapılan tüm bu muameleleri haram görmektedirler. Vadeli olan borç ile peşin ödenen şeyin aynı cinsten olması halinde bu tür muamelenin tüm çeşitlerinin haram, borç ile peşin ödenen şeyin farklı olması durumunda ise helal olduğunu iddia edenler. Bu görüş, Mâlikî mezhebine aittir. Şâfiî mezhebinin genel görüşü, şartlı olarak yapılan tüm bu muamelelerin haram kılınmasıdır. Hanbelî mezhebi mukâtebe akdi dışında şartlı olarak yapılan tüm bu muameleleri haram görmektedirler. Mâlikî mezhebi dışında diğer fakihler, teberru olarak yapılan bu tür muamelelerin caiz görülmesinde ittifak etmektedirler.

3. Çağdaş Âlimlerin Konuya Yaklaşımları

Eski dönemlerde olduğu gibi günümüzde de konuya ilişkin farklı düşünceler bulunmaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla muasır âlimlerden bahse konu muamele için cevaz yönünde fetva verenler daha ağırlıktadır. Bunlardan bazılarının konuyla ilgili düşünceleri aşağıdaki gibidir:

- İslâm Fıkıh Kurulunun (Suudi Arabistan)⁷⁵ söz konusu muamele hakkındaki kararı özetle şu şekildedir: Erken ödenmesine karşılık vadeli borçtan indirim yapmak, akdin başlangıcında yapılmış bir anlaşmaya bağlı olmamak kaydıyla caizdir. Bu noktada talebin alacaklı veya borçludan gelmiş olması hükmü değiştirmez. Kurul buna binaen de taksitli borç akdinde, borçlunun veya alacaklının talebi üzerine vadesinden önce taksitlerin ödenmesi karşılığında borçta indirimin yapılmasında şer'î bir sakıncanın olmadığına hükmetmiştir. Fıkıh ilminin önemli simalarından olan Hüsâm Affâne, İbn Useymîn, Ebû Ömer Dübâyân, Abdulaziz er-Râcihî de bu karar doğrultusunda fetva vermişlerdir.⁷⁶ Bu görüşü savunanlar, İbn

75 Komisyon, "Bi şe'ni'l-bey'i bi't-taksît", (Suudi Arabistan, 1992), 64 (2/7)[1], <http://www.iifa-aifi.org/1849.html> (15.8.2019).

76 Abdulaziz b. Abdullah er-Râcihî, *Şerhu 'Umdeti'l-fıkıh*, (nşr.: <http://www.islamweb.net>), 31: 15; Muhammed b. Salih el-'Useymîn, *el-Likâü's-şehrî*, (nşr. <http://www.islamweb.net>), 57: 24; Dübâyân b. Muhammed b. ed-Dübâyân, *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye esâleten ve mu'âsereten*, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1432/2011), 11: 518; Hisâmüddîn b. Musa Muhammed b. 'Affâne, *Yes'elüneke 'ani'l-mu'âmelâti'l-mâliyyeti'l-mu'âsire* (Kudüs: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1430/2009), 186.

Kayyim'in konuya ilişkin düşüncesine atıf yaparak muamelenin cevazına temel teşkil eden İbn Abbâs'ın rivayet ettiği hadisi ve bu hadisin paralelinde varit olmuş sahâbe uygulamalarını gerekçe olarak sunmaktadırlar. Ürdün Fetva Kurulu da aynı gerekçeleri göstererek bu muameleye cevaz vermiştir.⁷⁷ Daha birçok fetva merkezleri de bu yönde fetva vermişlerdir.⁷⁸

- Din İşleri Yüksek Kurulu, konuya "Çek ve senet gibi kıymetli evrakların bedelinde indirim yaparak gününden önce tahsili caiz midir?" başlığı altında kısa bir şekilde temas etmiştir. Şöyle ki, alacaklı, borçlusuna alacağı miktarın belirli bir kısmını vadesinden önce ödemesi hâlinde kalan kısmından vazgeçeceğini söyler, borçlu da bu şarta uyar ve öderse, yapılan bu indirim caiz olur. Ancak taraflar ödeme ve indirimi pazarlık konusu yaparak gerçekleştirirlerse caiz değildir. Çünkü böyle bir durumda vade parayla satın alınmış olur.⁷⁹

- Konuyu detaylı bir şekilde inceleyenlerden birisi de İmâmiye âlimlerinden Necefli Muhammed Hasan el-Cevâhirî'dir. O erken ödeme indiriminin mutlak olarak caiz olduğunu savunmuştur. Cevâhirî, sözü edilen muamelenin cevazı için yukarıda zikrettiğimiz delillerin yanında başka deliller de öne sürmüştür. Ayrıca o, bu konuda farklı görüş serdedenlerin iddialarını da çürütmeye çalışmıştır.⁸⁰

Muasır âlimlerden sözü edilen muameleye cevaz vermeyenlerin başında şunlar gelmektedir:

- Pakistanlı hukukçu Muhammed Takî el-Usmânî muameleyi haram gören fukahanın gerekçelerini sıraladıktan sonra fikhî delillere binaen vadesi gelmemiş borcun, peşin ödenmesi karşılığında bir kısmından vazgeçilmesi şartıyla yapılan muamelenin haram olduğunu savunmuştur. Bu şart ister akit başında veya ödeme zamanında yapılsın fark etmez.⁸¹ Ali

77 Komisyon, "Hükmü hasmi cüz'in mine'd-deyn mukâbilî's-sidâdi'l-mübakkir", (Meclisü'l-İftâ ve'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2018), 255, <https://www.aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=573#.XVTJ--MzavE> (15.8.2019).

78 Komisyon, "Hükmü hasmi cüz'in mine'd-deyn mukâbilî's-sidâdi'l-mübakkir", (Fetva kurulu, 2017), 3331, <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3331#.XVTCYOMzavE>; Komisyon, "Hükmü vad'i ba'di'd-deyn lkâ ta'cili's-sidâd", (Fetâvâ İslâmiyye Sahîha, 2016), <http://toyor-aljnah.com/vb/2017-855396.html> (15.8.2019).

79 Komisyon, *Fetvalar*, 4. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 504.

80 Cevâhirî, *Bühûsün fi'l-fikhi'l-mu'âsir*, 4: 104-117.

81 Takî el-Usmânî, *Bühûsün fi kadâya fikhiyye mu'âsire*, 1: 29.

Ahmed es-Sâlûs da bu konuda aynı gerekçelere dayanarak söz konusu muamelenin haram olduğunu ifade etmiştir.⁸²

Görüldüğü üzere ister eski dönem fakihlerden ister çağdaş âlimlerden olsun hiç kimse akdin başlangıcında, erken ödeme karşılığında indirim pazarlığının yapılmasını kabul etmemiştir. Zira söz konusu muamelede tek satış içinde iki satış yapılmaktadır. Bu ise sarih nasla nehyedilmiştir.⁸³ Zaten cevaz yönündeki görüşün temel kaynağı olan İbn Abbâs'ın hadisinde söz konusu edilen muamele daha önce yapılan bir pazarlığa binaen olmayıp, sonradan meydana gelen bir anlaşma şeklinde olmuştur.

4. Konuya İlişkin Yaklaşımların Değerlendirilmesi

Fukahanın konuya ilişkin yaklaşımları ve delilleri incelendiği vakit cevaz yönündeki görüşün daha isabetli olduğu görülmektedir. Nitekim yukarıda belirttiğimiz şekilde konunun ihtilafı olmasına sebebiyet veren iki zıt hadisten İbn Abbâs'ın rivayet ettiği hadis daha sağlam bulunmaktadır. Esasen hadis, sahih hadis kaynaklarında bulunmasa da diğer hadisin aksine, az da olsa onu sahih görenler olduğu gibi amel edilebilecek seviyede olduğuna dair görüşler de vardır.⁸⁴ Nitekim bazı muasır âlimler hadisi sened açısından inceledikten sonra onun hüccet olabileceği seviyede olduğunu belirtmişlerdir.⁸⁵ Muameleyi haram gören bir kısım Hanefî fakihlerinin, harbî kâfirler ile ribâ muamelesinin caiz olduğuna dair görüşlerinin takviyesi için bu hadisi delil olarak gösterip amel etmeleri hadisin hüccet olabirliğinin başka bir kanıtıdır.⁸⁶ İbn Abbâs'ın hadisini takviye eden diğer bir husus Buhârî'nin Abdullah b. Ka'b (ö. 82/701) tarikiyle rivayet ettiği şu hadistir: Bir gün Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670) ve borçlusu İbn Ebî Hadred (ö. 71/690) borç yüzünden mescitte yüksek sesle tartıştı. Evde bulunan Resûlullah bunu duyunca mescide gelerek Ka'b'e "Borcun bir kısmını indir." diye eliyle işaret etti. O da "yaptım" diye işarette bulundu. Bunun üzerine Resûlullah İbn Ebî Hadred'e "Kalk borcunu öde."

82 Ali Ahmed es-Sâlûs, "el-Bey' bi't-taksît: nezarâtün fi't-tatbîki'l-'amelî", Cidde: *Mecelle-tu Mecma'i'l-Fikhi'l-İslâmî* 6/1 (ts.): 170.

83 Tirmizî, "Büyû", 18.

84 Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 61; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2: 11.

85 'Affâne, *Yes'elûneke*, 185.

86 Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu's-siyeri'l-kebîr* (b.y. eş-Şirketü's-Şerkiyye li'l-İlânât, 1391/1971), 1412.

dedi.⁸⁷ Her ne kadar bu hadis vadesi dolmuş borç için varit olduğu bilirse de borçlunun borcunu ödeyemez durumda olması, ilgili âyetin⁸⁸ hükmü gereğince borcun ertelenmesini gerektirmiş olabilir. Yani alacaklı konumunda olan Ka'b borçlusuna bir vade tanıyıp beklemek zorunda bırakılmı-
mış; Resûlullah da bu yeni vadenin öne çekilmesi karşılığında Ka'b'den indirim istemiş ve onun kabul etmesi üzerine de borçlusunu borcunu peşin ödemeye mükellef tutmuş olabilir ihtimali vardır. Böylece bu hadis doğrudan sözü edilen muamelenin cevazına gerekçe gösterilemezse de onun temel gerekçesi olan İbn Abbâs'ın hadisinin amel edilebilirliğinin göstergelerinden olduğunu denilebilir.⁸⁹ Karşıt görüşün temel gerekçesi olan Mikdâd'ın hadisi⁹⁰ için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Gördüğümüz kadarıyla hadisi inceleyen âlimlerin tamamı onu zayıf olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple de söz konusu hadisle amel edilmesi gerektiğini savunan kimse de olmamıştır. Hâsılı Mikdâd'ın hadisi İbn Abbâs'ın rivayet ettiği hadise denk olmadığı gibi onunla tearuz edecek seviyede de değildir. Daha önce de temas ettiğimiz gibi vaz' ve ta'cîli haram görenlerin bir kısmının, iki görüşün delillerini irdelerken, İbn Abbâs'ın rivayet ettiği hadisine karşı Mikdâd'ın rivayet ettiği hadisi değil de şebek kıyasını koymaları bunu açıkça göstermektedir.⁹¹ Sözüünü ettiğimiz muameleyi caiz görmeyen bir kısım fukahanın, İbn Abbâs'ın hadisinin ribânın yasaklamasından önce olduğunu ve ribâ âyetiyle neshedildiğini iddia etmeleri ise Emîr es-Sen'ânî'nin ifade ettiği gibi tahminden öteye geçmeyen bir iddiadır.⁹²

Cumhurun ileri sürdüğü kıyas deliline gelince bu, kıyas-i me'a'l-fâ-rık olduğundan kabul görmemiştir. Nitekim makîsün aleyh olan "erteleme karşılığında borcun artması" ile makîs olan "erken ödeme mukabilinde borçtan eksiltme" durumları arasında bariz fark vardır. İbn Kayyim'in ifadesiyle "Borcunu öde, yoksa artıracam." ile "Borcunu erken öde, sana yüz dirhem bağışlayım." sözleri arasında açık fark vardır.⁹³ Aşağıda detaylı

87 Buhârî, "Sulh", 14.

88 Bakara, 2/280.

89 Hasan Abdulgaffar, *Fıkhü'l-mu'âmelâtü'l-mu'âsire*, 4/12.

90 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 6: 47.

91 İbn Rüşd el-Hafîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 3: 162.

92 Emîr es-Sen'ânî, *et-Tahbîr*, 1: 572.

93 İbn Kayyim, *İ'lâmü'l-muvakkî'in*, 3: 278

bir biçimde yer vereceğimiz üzere vaz' ve ta'cîl muamelesi, hem şekil hem de mana açısından ribânın tersi olduğundan aralarında kıyasın gerçekleşmesi düşünülemez.⁹⁴

Öte taraftan zikredilen deliler dışında cevaz yönünde fetva veren görüşün daha makbul olduğunu gösteren bir takım hususlar daha vardır. Bunlardan biri, haram olduğuna dair bir nass bulunmadığı sürece insanlar arasında cereyan eden tüm muamelelerin helal olması biçimindeki genel kâidedir. Farklı ifadelerle kullanılan bu kâide hemen tüm fakihler tarafından kabul görmektedir.⁹⁵ Aynı zamanda bu genel prensip manasında pek çok âyet ve hadis de bulunmaktadır.⁹⁶ Gerçi erken ödeme indirimi muamelesinin haramlığına dair bir hadis bulunsa da yukarıda da belirttiğimiz gibi helal olduğuna ilişkin hadis daha kuvvetli görülmektedir. Hal böyle olunca da sözü edilen muamelenin şer'î bir sakıncası olmaması gerekir. Diğer bir husus, genel anlamda şer'atın esası özel olarak da muamelelerin temeli insanlar için faydalı olanın gerçekleştirilmesi üzerine bina edilmektedir. Bu açıdan sözünü ettiğimiz muameleye bakıldığında bilhassa insanlar arasındaki muamelelerin farklılaştığı günümüzde söz konusu uygulamanın helal görülmesi, ilerde daha detaylı bir şekilde değineceğimiz üzere insanlar için birçok maslahatı doğuracağı görülecektir. Bu tür maslahatların kazanımı ise ribâdaki gibi tek taraf için geçerli olmayıp her iki tarafı kapsamaktadır. Neticede ilgili uygulamanın helal görülmesi herhangi bir sakınca doğurmayacaktır.

Tüm bunların yanı sıra vaz' ve ta'cîl muamelesinin caiz olduğunu gösteren diğer bir husus, özellikle müteahhir Hanefîlerin bu muameleyi

94 Konuyla ilgili sahâbenin uygulamalarına bakıldığında her ne kadar iki tarafta da dik-kate alınabilecek seviyede örnekler sunulmuşsa da netice itibarıyla sahâbenin uygulaması olması hasebiyle hücciyeti tartışmalıdır. Ayrıca muhalifi bulunan bu tür uygulamaların hüccet olması kabul görmüş değildir. Abdülmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Kitâbu't-telhîs fî usûli'l-fıkıh*, thk. Abdullah Nîbâlî-Beşir Ahmed el-Ömerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâir'i-İslâmiyye, ts.), 3: 453; İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2: 12-13; Mehmet Aziz Yaşar, "Kavl-i Kadîm ve Kavl-i Cedîd Ayırımının İmam Şâfi'nin Usûl Anlayışına Yansımaları", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 13/17 (2018): 360-364.

95 Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fûrû'i fikhî's-Şâfi'iyye*, (b.y. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 60; Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 56.

96 Bakara, 2/275, Nisâ, 4/29, İsrâ, 17/34; Dârekutnî, *Sünen*, 5: 325, Tirmizî, "Libâs", 6 vd.

murâbaha akdinde caiz görmeleridir.⁹⁷ Onlara göre bu tür muamelelerde alacaklı, vadeli olarak verdiği malın maliyeti üzerine eklediği kârı, vadeden geçen zamana kadar hak etmektedir. Dolayısıyla bu tür borçların erken ödenmesi karşılığında kârdan, kalan vade miktarınca eksiltmesinde bir sakınca bulunmamaktadır.⁹⁸ Örneğin; maliyeti yirmi lira olan bir mal, her ay için iki lira kâr koymak üzere altı ay vadeyle otuz iki liraya satılır; daha sonra vadeye üç ay kala taraflar yirmi altı lira üzerinde anlaşırca caiz olur. Yani bu muameleye cevaz veren Hanefîler'in vaz' ve ta'cîl muamelesine karşı çıkmamaları gerekir. Çünkü sonuç itibarıyla her iki uygulamanın mahiyeti de aynıdır. Zaten muamelelerde asıl olan şekil değil mahiyettir.⁹⁹ Aynı durum yine Hanefî ve Hanbelîlerin vaz' ve ta'cîli mükâtebe akdinde caiz görmeleri için de geçerlidir. Bu bağlamda onlar, kölenin maslahatı olduğu için onun mükâtebe borcunu erken ödemesi karşılığında efendisinin borçta indirim yapmasında şer'î bir mahzur görmemektedirler. Yani onlar sırf kölenin maslahatını düşünerek bu muameleye fetva verdiklerine göre mükâtebe dışında da vaz' ve ta'cilde maslahatın sağlanması söz konusu olması durumunda karşı çıkmamaları gerekir.¹⁰⁰ Diğer taraftan özellikle günümüzde enflasyonunun sürekli yükselmesi, buna bağlı olarak paranın değerinin düşmesi gibi durumlardan dolayı gerek taksitli borçlarda gerekse normal vadeli borçlarda olsun borç akdinde belirlenen zamana göre borca konu olan malın maliyeti üzerine kâr payının eklenmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu tür borçların erken ödenmesinde, Hanefîlerin de savunduğu gibi borcun vade süresi esas alınarak ona göre indirim yapılmasının daha doğru olacağı kanaatine varılmaktadır. Ancak bu tür muamelelerin cevazı tarafların rızasıyla sınırlı tutulması esastır. Zira taraflardan birisinin lehine diğerini zor durumda bırakmak tasvip edilmemektedir.

5. Erken Ödeme İndirimi Muamelesinin Câhiliyye Ribâsı İle İlişkisi

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere erken ödeme indirimi muamelesine cevaz vermeyenlerin tamamına yakını onu, haram olduğu hususunda icmâ bulunan câhiliye ribâsına benzeterek kıyas yapmış ve haram

97 İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 2: 176.

98 İbn 'Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr*, 6: 757.

99 İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2: 14.

100 İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2: 14.

görmüşlerdir.¹⁰¹ Bu başlık altında öncelikle sözü geçen ribânın mahiyeti açıklanacak ve ardından da bahse konu olan muamele ile karşılaştırarak aralarındaki fark ortaya konulacaktır.

Ribâ kelimesi cahiliye Arapları tarafından vadenin uzatılması mukabilinde borçta yapılan ziyade için kullanılmıştır.¹⁰² Cahiliye döneminde ribâ muamelesi,¹⁰³ temiz bir kazanç olarak telakki edilmemiş olsa da büyük bir gelir kapısı olarak görülmüş ve yaygınlık kazanmıştır. Kâbe'nin onarımı sırasında Ebû Vehb'in Kureyşliler'e hitaben söylediği şu sözler bunu açıkça ortaya koymaktadır: "Zina ve ribâdan elde edilen kazançları Kâbe'nin onarımında kullanmayınız." Fakat onların ribâ olmaksızın elde ettikleri kazançları onarıma yetmediğinden Hicr denilen yer, Kâbe'nin bir bölümü olduğu halde dışarda bırakılmıştır. Bu da o dönemlerde ribânın ne kadar yaygın olduğunu ve diğer gelirlerin ona nispeten cüzî bir yekûn tuttuğunu göstermektedir.¹⁰⁴ Ribâ geneli itibariyle şu iki sınıfa ayrılmaktadır. İlki, "ribe'l-câhiliye"dir ki, buna "ribe'n-nesîe" veya "ribe'd-deyn" de denir. Bu çeşit ribâ Kur'an tarafından da yasaklanmıştır. Diğeri ise "ribe'l-bey" veya "ribe'l-mu'âvade" dir. Bu ise sünnet tarafından yasaklanmıştır.¹⁰⁵ Bunlardan konumuzla alakalı olan ribe'l-câhiliye üzerinde durulacaktır.

Cahiliye devrinde ribânın şu üç şekli yaygın olmuştur: Birincisi, vadeli olarak verilen borca ilaveten şart kılınan fazlalıktır. Cessâs bu konuda şunları ifade etmiştir: "Cahiliye ribâsı, fazlalık şartıyla vadeli olarak verilen borçtan ibarettir. Şart koşulan bu fazlalık vadeye karşılık verilmektedir. Yüce Allah bu uygulamayı haram kılmıştır."¹⁰⁶ İkincisi, belli bir müddete kadar borç olarak verilen anaparanın aylık faizinin alınmasıdır. Bu ribâ çeşidi İbn Hacer (ö. 974/1567) tarafından şöyle izah edilmiştir: "Cahiliye devrinde yaygın olan nesîe ribâsı şu şekildeydi: Kişi, belli bir

101 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 186; İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 2: 669.

102 Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1994), 14: 304; İsmail Özsoy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 110.

103 Bk. Ali Rıza Gül, "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı", *CUID* 21/ 1 (2017): 701-748.

104 Muhammed b. Abdullah el-Mekkî el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*, Thk. Rüşdî es-Sâlih Muhlis (Beyrut: Dâru'l-Endülüs li'n-Neşr, ts.), 1: 162; Özsoy, "Faiz", 12: 110.

105 Muhammed Ebû Zehre, *Bühûsün fi'r-ribâ* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 15-21.

106 Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2: 186.

müddete kadar borç verdiği malın ribâsı olarak her ay, belli bir meblağ alırdı. Anaparanın vadesi dolunca onu isterdi. Borçlu anaparayı ödeyemeyince vadeyi uzatır, borcu da artırırdı.”¹⁰⁷ Üçüncüsü, vadesinde ödenemeyen borca, ertelenmesi karşılığında eklenen fazlalıktır. Cahiliye devrinde borcun vadesi geldiğinde alacaklı, borçluya, “Ya borcunu ödersin ya da süreyi uzatıp borcunu artıracam.” derdi.¹⁰⁸ Bazen borçlunun borcunu ödeyemediğinde alacaklısından borcunun artırılması karşılığında bir mühlet talep ettiği de olurdu.¹⁰⁹ İmam Mâlik ribânın bu çeşidi ile ilgili Zeyd b. Eslem’den şu ifadeleri nakletmiştir: “Cahiliye ribâsı, alacaklı kişinin vadesi dolan alacağı için borçlusuna borcunu ödeyecek misin yoksa artırayım mı demesi şeklindeydi. Borçlunun imkânı varsa öderdi ve muamele son bulurdu. Aksi halde borca ilave yapılarak süre uzatılırdı.”¹¹⁰ Cahiliye ribâsının bu son çeşidinin haram kılınmasının hükmü ve illeti hakkında İbn Teymiyye şunları kaydeder: “Ümmetin selefi bunun haram olduğu hususunda fikir birliği etmiştir. Bu konuda nass da mevcuttur. Bunun zulüm ve zarar olduğu aşikârdır. Nitekim helal kılınmış olan ticarete alışverişte müşteri yiyecek, elbise, mesken gibi faydalandığı şeyleri almaktadır. Haram kılınmış ribâyâ gelince buradaki amaç, parayı sırf vade karşılığında para ile satın alınmaktır. Böylece parayı satın alan kişi, ortada alışveriş olmadan ve hiçbir kazanç elde etmeden daha fazla para ödemeye mecbur bırakılmaktadır. Parayı satan kişi ise alışverişin aksine hiç kimseye faydası olmadan haksız yerde para kazanmış olmaktadır.”¹¹¹ Bu hususu daha açık bir şekilde şöyle ifade edebiliriz: Cahiliye ribâsında müşteri konumunda bulunan kişi, herhangi bir kazancı bulunmaksızın sırf vade için az bir meblağı daha fazla bir meblağ ile satın almaktadır ki bunun müşteriye haksız maliyeti bir yana en büyük zararı, toplum için hayati öneme sahip

107 Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcîr an iktirâfi'l-kebâir* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1407/1987), 1: 369; Ömer b. Abdülaziz el-Matrak, *er-Ribâ ve'l-mu'âmelâti'l-mesrafiyye fî nazari's-şer'ati'l-İslâmiyye* (b.y. Dâru'l-Âsime, ts), 23.

108 Bk. Şebeketü'l-Ülûke, “Min Suveri ve envâ'i'r-ribâ fi'l-câhiliyye”, erişim: 17.8.2019, <https://www.alukah.net/sharia/0/99383/>.

109 Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*, Thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (b.y. Merkezü'l-Bühûsive'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye bi Dâri Hicr, 1424/2004), 6: 50.

110 Mâlik b. Enes, *Muvatta'*;2: 672.

111 Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye el-Harrânî, *Mecmu'u'l-fetâvâ*, Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd li Tabâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995), 2: 349.

ticaretin muattal olmasına sebebiyet vermesidir. Buna göre sözünü ettiğimiz ribâ muamelesinin haram kılınmasının bir takım hikmetlerini şu maddelerde özetlememiz mümkündür:

- Ribâ işleminde insanların malları haksız yerde karşılıksız olarak elinden alınmaktadır. Bu da zor durumda bulunan insanların çaresizlikleri istismar edilerek haksızlıklara uğramaları anlamına gelmektedir.

- Ribâ insanları çalışıp helal kazanç elde etmekten alıkoymaktadır. Zira toplumda ribâ muamelesi alışkanlık haline gelmesi başta ticaret olmak üzere insanlar için büyük öneme sahip diğer muamelelerin terk edilmesi demektir ki bu ise üretimin tamamen durmasına ve toplumun büyük zararlar görmesine sebep olur.

- Ribâ başta karz-i hasen olmak üzere toplumdaki dayanışmayı sağlayan ahlâkî değerlerin ortadan kalkmasına neden olmaktadır.

- Ribâ varlıklı olanların daha çok güçlenmesine ve muhtaçların da daha çok ezilmesine neden olmaktadır. Bu da toplumda zengin ve fakirler arasında derin uçurumların meydana gelmesine sebebiyet vermektedir.¹¹²

Vaz' ve ta'cîl muamelesini haram gören fakihlerin çoğunluğu, onu zikrettiğimiz bu cahiliye ribâsına kıyas etmektedirler. Yani onlar, vaz' ve ta'cîl muamelesinin de cahiliye ribâsı gibi vadenin satın alınmasından ibaret olduğunu düşünerek haram olduğuna hükmetmektedirler. Tahâvî, bu kıyas şeklini derli toplu bir şekilde şöyle anlatmaktadır: Vaz' ve ta'cîlin karşılıklı şart olarak alacaklı ile borçlu arasında cereyan etmesi caiz değildir. Zira bu, Kur'an tarafından haram kılınan ve (faili) tehdit edilen ribâyâ benzemektedir. Nitekim cahiliye dönemindekiler, vadeli olarak başkasına verdikleri borcun vadesi geldiğinde onu, bir bedel karşılığında sonraki bir zamana ertelerdi. Bu da vadenin parayla satın alınmasıdır. Yüce Allah bunu haram kıldığı gibi Kur'an'da bu işi gerçekleştiren kimseleri tehdit etmektedir. Aynı şekilde vadesi dolmamış borcun, indirim yapma karşılığında erkene alınıp ödenmesi de caiz kabul edilmemesi gerekir. Çünkü bu, erken ödemenin indirim karşılığında satın alınmasından ibarettir ki bu da caiz değildir.¹¹³ İbn Rüşd bunu daha açık bir ifadeyle şu şekilde aktarmaktadır: Vaz' ve ta'cîli caiz görenlerin temel gerekçeleri, bunun haram

112 Komisyon, *el-Mevsû'a*, 22: 54-56; Özsoy, "Faiz", 12: 118-120.

113 Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 11: 62.

olduğuna dair hakkında icmâ bulunan, “geciktirilmesi karşılığında borca yapılan ziyade” muamelesine benzemesidir. Çünkü her iki muamelede de zamanın bir miktar para ile satın alınması durumu söz konusudur.¹¹⁴ Daha pek çok fakih, bu gerekçeyi esas kabul etmişlerdir.¹¹⁵ Ancak her iki muamele karşılaştırıldığında gerek şekil gerek mahiyet ve amaç gerekse sonuç itibarıyla olsun birbirinden farklı oldukları anlaşılmaktadır. Şöyle ki;

Her iki muamele şekil olarak birbirlerinden farklıdır. Cahiliye ribâsında borçlunun borcunu ödeyememesinden dolayı ya kendisi veya alacaklısı tarafından anapara üzerine yapılan bir ziyade karşılığında borcun tehiri istenmektedir.¹¹⁶ Vaz’ ve ta’cîl muamelesinde ise genelde şu durumlar söz konusudur: Ya alacaklı kişi beklenmedik bir durumla karşılaşır ve nakit paraya ihtiyaç duyar. Bu ihtiyacını gidermek için de borçlusuna erken ödeme indirimi teklifinde bulunur. Ya borçlu kişinin eline hesapta olmayan bir mal geçer. Borçlu bir an önce borçtan kurtulmak için alacaklısına vaz’ ve ta’cîl teklifini götürür. Ya da borçlunun vefatı üzerine -tercihe şayan görüşe göre- vadeli borcun peşin hale gelmesi neticesinde böyle bir muameleyle başvurur. Görüldüğü üzere cahiliye ribâsına, genellikle borçlunun borcunu ödeyemediği ve zor durumda olduğu için başvurduğu görülmektedir. Yani genelde bu muameleyle fakir, yoksun ve ihtiyaç sahibi kişiler başvururlar. Aynı şekilde cahiliye ribâsında borcun, vadesinde ödenememesinden ötürü borç sürekli yeni sözleşmelerle tehir edilerek artırılmaktadır. Hatta bazen asıl borç basit bir meblağ olduğu halde borçlunun ödeyememesi karşılığında sürekli katlanıp büyük bir yekûn haline gelmektedir.¹¹⁷ Vaz’ ve ta’cîlde ise borçlunun zor durumda olması söz konusu olmadığı gibi muamele de ribânın aksine borçluya borcunu kolay bir biçimde ödeme imkânını vererek tek seferde son bulmaktadır.

İki muamele mahiyet ve amaç açısından da birbirinden farklıdır. Cahiliye ribâsında, borcun, ertelenmesine karşılık artırılması söz konusudur. Vaz’ ve ta’cîl muamelesinde ise borcun öne alınmasına karşılık borçta indirim yapılmaktadır ki, bu da sözü edilen ribânın tam tersidir. Diğer bir

114 İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-Müctehid*, 3: 162.

115 İbn Abdilber, *el-Kâfi*, 2: 670; İbrahim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mubdi' fî şerhi'l-mukni'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 4: 264.

116 Mâlik b. Enes, *Muvatta'u Mâlik*, 2: 672.

117 Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Mera'laşî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbî, 1418/1997), 2: 38.

deyişle ilk muamele erteleme ve artmadan ibaretken ikincisi ise önceleme ve eksiltmeden ibarettir. Bunun yanı sıra cahiliye ribâsı özellikle cahiliye döneminde, hatta İslâm'ın ilk yıllarında önemli bir kazanç kapısı olarak görülmekteydi. Nitekim sözü edilen ribâ âyet tarafından yasaklanınca Kureyşliler'in kazancı tehlikeye girdiğinden buna karşı çıkmış ve tepkilerini, "Alışveriş de ribâ gibidir."¹¹⁸ ifadesiyle göstermişlerdir.¹¹⁹ Buna mukabil vaz' ve ta'cîl ise yukarıda değindiğimiz gibi bir kazanç kapısı olarak görül-müş değildir. Diğer taraftan ribâ muamelesinde alacaklı, isteklerini kabul ettirmek açısından borçludan daha avantajlı bir konumdadır. Bahse konu muamelede taraflar bu noktada eşit haklara sahiptirler. Hatta bu muamelede, ribânın aksine borçlu alacaklıdan daha avantajlı bir durumdadır denilebilir. Çünkü borçlu borcunu, indirim karşılığında erken ödeme seçeneğine sahip olduğu gibi zamanında ödeme imkânına da sahiptir.

İki muamele sonuç itibarıyla birbirinden farklıdır. Cahiliye ribâsında vadenin tecil edilmesi mukabilinde borçta yapılan ziyade, borçluyu zarara sokmaktadır; alacaklıyı ise kârlı hale getirmektedir. Vaz' ve ta'cîl muamelesinde erken ödeme karşılığında yapılan indirimde ise her iki taraf da kârlı çıkmaktadır. Çünkü alacaklı bir müddet sonra alabileceğini hemen alma imkânına kavuşmaktadır. Bu da kendi ihtiyaçlarını gidermesi için önemli bir fırsattır. Borçlu da tanınan bu fırsat sayesinde borç sıkıntısından kurtulacağı gibi ileride borcun katlanması tehlikesi ile karşılaşma olasılığı yerine onun eksilme avantajını elde etmiş olmaktadır.¹²⁰ Ayrıca günümüzde de gördüğümüz kadarıyla ribâ muamelesinin birçoğu borçlunun iflasiyla, tarafların arasına kin, nefret, düşmanlık hatta bazen ölümün girmesiyle neticelenmektedir. Buna karşı aynı şey vaz' ve ta'cîl için söylenemez.

Görüldüğü üzere gerek mahiyet gerek şekil gerekse sonuç açısından olsun vaz' ve ta'cîl muamelesi ile cahiliye ribâsı arasında bir ilişki bulunmamaktadır. Esasen bu tür muamelenin sulh sözleşmesinin çerçevesinde değerlendirmesi daha makuldür. Nitekim alacaklının alacağın bir kısmından feragat etmesi, borçlunun zimmetinin, borcun bir kısmından beraat etmesinden ibarettir. Sulhun ise şer'in genel prensiplerine muhalif

118 Bakara, 2/275.

119 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 43; Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmeksûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.), 1: 348.

120 İbn Kayyim, *İğâsetü'l-lehfân*, 2: 13.

bir hükümle sonuçlanmadığı ve haramı helal veya helalı haram kılmadığı sürece caiz olması esastır. Buna göre ele aldığımız muamelede şer'î ilkelere aykırılık teşkil eden ve onda haramı helal veya aksini kılacak herhangi bir durum söz konusu olmadığı sürece caiz olarak görülebilir.

Sonuç

Vaz' ve ta'cîl muamelesinin meşruiyeti, sahâbe döneminden başlamak suretiyle günümüze kadar tartışılmalı önemli bir konu olmuştur. Esasen konunun tartışmalı olmasına sebebiyet veren temel gerekçe, birinin diğerinin gereğini engelleyecek durumda olan iki farklı rivayetin bulunmasıdır. Bunlardan biri Medine'den sürülen Benî Nadîr'in vadeli alacakları hakkında varit olan, "İndirim yapın, peşin alın." anlamındaki hadistir. Diğer ise bu hadisin tam tersinin beyan edildiği -erken ödeme indiriminin ribâ olarak nitelendiği- hadistir. İlk hadisi İbn Abbâs, diğerini ise Mikdâd rivayet etmiştir. Fukahanın çoğu ikinci hadisi gerekçe göstererek söz konusu muamelenin haram olduğuna hükmetmiştir. Buna mukabil İmâmiyye mezhebinin geneli ve Sünni mezheplere mensup bir grup fukaha ise diğer hadise dayanarak bu muameleyi mutlak olarak helal görmüşlerdir. Ancak bu iki zıt hadis amel edilebilirlik açısından karşılaştırıldığında İbn Abbâs'ın hadisinin daha sağlam olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü diğer hadisin derecesi hakkında söz sarf etmiş hadis erbabı neredeyse onun zayıflığında ittifak etmişlerdir. İbn Abbâs'ın hadisini ise zayıf kabul edenler olduğu gibi amel edilebilir derecesinde görenler; hata sahih olduğunu savunlar da olmuştur. Muameleye cevaz vermeyenler arasında bulunan bir kısım fakihin, görüşünü teyit etmek için Mikdâd'ın hadisi yerine kıyas delilini serdetmeleri bunun kanıtıdır.

Esasen vaz' ve ta'cîle cevaz vermeyenlerin en önemli delillerinden biri söz konusu muameleyi yasaklayan hadisin mefhumundan esinlenerek yaptıkları kıyas delilidir. Onlara göre erken ödeme mukabilinde yapılan indirim, vadenin uzatılması karşılığında yapılan ziyade ile aynı anlamı taşıyıp, her ikisinde de vadenin satın alınması söz konusudur. İkinci muamele cahiliye ribâsı olup haram kılındığına dair icmâ bulunduğuna göre ilki de aynı anlamı taşıdığından haram kılınması gerekir. Ancak her iki muameleyi karşılaştırdığımızda aralarında önemli farkın bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mahiyet itibarıyla cahiliye ribâsında vadenin uzatılması karşılığında borcun artırılması söz konusuyken vaz ve ta'cilde bunun tam zıttı söz konusudur. Keza cahiliye ribâsında sadece alacaklı

kâr etmektedir. Sözü edilen muamelede ise hem alacaklı hem de borçlu kârlı çıkmaktadır. En önemlisi de vaz' ve ta'cîl muamelesinde alacaklı ve borçlunun rızaları esas alınırken cahiliye ribâsında sadece alacaklının rızası esastır. Hal böyle olunca vaz' ve ta'cîl muamelesinin cahiliye ribâsına kıyas edilmesi kıyas ma'al-fârik olur ki, bu da hiç kimse tarafından kabul görmüş değildir. Buna göre delil açısından daha güçlü olduğundan -tarafaların rızası esas alınmak suretiyle- vaz' ve ta'cîl muamelesinin caiz görülmesinde bir sakınca görülmemelidir. Ayrıca bu tür muamele, tarafların rızasıyla gerçekleştiği için -muasır âlimlerin de fetvalarında dile getirdikleri gibi- sulh kabilinden sayılmalıdır. Şer'î bir mahzuru içermeyen her sulh ise caizdir. Zaten hem fıkıh alanında bilgi birikime sahip muasır âlimlerin çoğunun hem de fetva merkezlerinin kahir ekseriyetinin konuya ilişkin cumhura değil, muameleyi caiz görenlerden yana tercihlerini yapmaları da kayda değerdir.

Bu noktada şunu da belirtmemiz gerekir ki vadeli borç akdi sırasında vaz' ve ta'cîl pazarlık konusu yapılmışsa söz konusu muamele caiz olmaktan çıkacaktır. Çünkü bu tür bir akitte tek satış içinde iki satış gerçekleşmiş olmaktadır ki, bu sarih nasla yasaklanmıştır. Cumhur da bu noktada fikir birliği etmiştir. Son tahlilde vadesi dolmamış borçta, erken ödenmesine karşılık indirim yapılmasının, asıl borç sözleşmesi sırasında şart koşulmamış olmak kaydıyla helal görülmesi maslahat açısından daha uygundur denilebilir. Muamelenin taraflar arasında sonradan yapılan karşılıklı şart biçiminde vuku bulması veya herhangi bir şart koşulmaksızın teberru şeklinde meydana gelmiş olması helal olmasına halel getirmektedir.

Kaynakça

Akîlî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr. *ed-Dü'afâü'l-kebîr*. Thk. Abdulmutî Emin Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984.

Usmânî, Muhammed Takî. *Bühûsün fî kadâya fıkhiyye mu'âsire*. 3. Baskı. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1432/2011.

Âmilî, Muhammed b. el-Hasan el-Hürr. *Vesâilü's-Şî'a ve müstedrekühâ*. 22 Cilt. Kum: Mehir, 1414/1994.

Apaydın, H. Yunus. "İbrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 263-266. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer. *el-Metâlibu'l-âliyye*. Thk. Komisyon. 19 Cilt. B.y: Dâru'l-Âsime li'n-Neşr ve't-Tavzî, 1419/1998-1420/2000.

Atar, Fahrettin. "Mükâtebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 531-533. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Atar, Fahrettin. "Sulh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 481-485. Ankara: TDV Yayınları, 2009.

Azîzî, Halid. "Da' ve te'accel 'inde'l-fukâha". *Mecelletü't-Terbiyye ve'l-İlim*. 12/3 (2011): 202-220.

Bereketî, Muhammed 'Amîm. *et-Ta'rifâtü'l-fıkhiyye*. B.y. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.

Beydâvî, Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed el-Mera'laşî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arâbî, 1418/1997.

Beyhakî, Muhammed b Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Câmi'u'l-fikh*. 7 Cilt. ed. Yüsrî es-Seyyid Muhammed, 1421/2000.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Züheyr. 9 Cilt. b.y. Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

Buhûtî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-halvetî 'alâ Münthehe'l-irâdât*. Thk. Sâmî b. Muhammed eS-Sakîr-Muhammed b. Abdillâh el-Lehîdân. 7 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011.

Candan, Abdurrahman. "İletin Formelliğinden Benzerliğin Sadeliğine: Hükümlerin Tespitinde Şebeh Yöntemi". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 48/1, (2012), 123-134.

Cessâs, Ahmed b. ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. 8 Cilt. B.y.: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010.

Cevâhirî, Hasan. *Bühûsün fi'l-fikhi'l-mu'âsir*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, ts.

Cündî, Halîl b. İshak. *et-Tavdîh fî şerhi muhtasari'l-fer'î li İbni'l-Hâcib*. Thk. Ahmed b. Abdilkerîm Necîb. 8 Cilt. Nşr. Merkezi Necîbveyh li'l-Mah-tûtâtî ve Hidmeti't-Türâs, 1429/2008.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *Kitâbu't-telhîs fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdullah Nîbâlî-Beşir Ahmed el-Ömerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâir'i-İslâmiyye, ts.

Dârekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sünenü'd-Dârekutnî*. Thk. Şuayb el-Arnâvut vd., 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.

Dönmez, İbrahim Kâfi. "Mürâbaha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 148-152. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Ebû Ömer, Dübyân b. Muhammed b. ed-Dübyân. *el-Mu'âmelâtü'l-mâliyye esâleten ve mu'âsereten*. 20 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1432/2011.

Ebû Zehre, Muhammed. *Bühûsün fi'r-ribâ*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.

Ezrakî, Muhammed b. Abdullah el-Mekkî. *Ahbâru Mekke ve mâ câe fihâ mine'l-âsâr*. Thk. Rüşdî es-Sâlih Muhlis, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs li'n-Neşr, ts.

Fâsî, Ahmed b. Ahmed Zerûk. *Şerhu Zerûk 'alâ metni'r-Risâle*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427/2006.

Gül, Ali Rıza. "İslâm'daki Faiz Yasağının Temeli Olarak Câhiliye Ribâsı". *CUID* 21/ 1 (2017): 701-748.

Hâkim, Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*.

Thk. Mustafa Abdulkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Heysemî, Ali b. Ebî Bekr. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. Thk. Hisâmüddîn el-Küdsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Küdsî, 1414/1994.

Heytemî, Ahmed b. Muhammed İbn Hacer. *ez-Zevâcir an iktirâfi'l-kebâir*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1407/1987.

Hinn, Mustafa. v.diğr. *el-Fıkhü'l-menhecî 'alâ mezhebi'l-imâm eş-Şâfiî*. 8 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1413/1992.

İbn 'Affâne, Hisâmüddîn b. Musa Muhammed. *Yes'elûneke 'ani'l-mu'âmelâti'l-mâliyyeti'l-mu'âsire*. Kudüs: El-Mektebetü'l-İlmiye, 1430/2009.

İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkâr*. Thk. Muhammed 'Atâ Muhammed Ali Muavviz. 9 Cilt. Beyrut: Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.

İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah. *el-Kâfi fî fikhi ehli'l-Medîne*. Thk. Muhammed Ahyed el-Moritânî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1400/1980.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddu'l-muhtâr 'alâ dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *Ahkâmu ehli'z-zimme*. Thk. Yusuf b. Ahmed el-Bekrî-Şâkir b. Tefik el-Ârûrî. 3 Cilt. ed-Demâm: Ramâdî li'n-Neşr, 1418/1997.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *İğâsetü'l-lahfân fî mesâyidi's-şeytân*. Thk. Muhammed Hâmid el-Fakî. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.

İbn Kayyim, Muhammed b. Ebî Bekr el-Cevziyye. *İ'lâmü'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn*. Thk. Muhammed Abdusselâm İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.

İbn Kudâme, Abdurrahman b. Muhammed el-Makdisî. eş-Şerhu'l-Kebîr (*İnsâf ve İknâ'* ile birlikte). Thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî-Abdulfettâh Muhammed el-Huluv. 30 Cilt. Kahire: Hecer li't-Taba'e ve'n-Neşr, 1415/1995.

İbn Kudâme, Muhammed b. Abdullah. *el-Müğnî*. 10 Cilt. B.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1388/1968.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim. *Lisânü'l-'arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1994.

İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed. *el-Mubdi' fî şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.

İbn Nüceym, Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1425/2004.

İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim el-Harrânî. *Mecmu'u'l-fetâvâ*. Thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. 35 Cilt. Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd li Tabâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 1416/1995.

İbnu'l-Kattân, Ali b. Muhammed. *Beyânu'l-vehm ve'l-ihâm fî kitâbi'l-ahkâm*. Thk. el-Hüseyn Âyet Said, 6 Cilt. Riyad: Dâru Taybe. 1418/1997.

İbnü'l-Mulakkın, Ebû Hafs Ömer. *Muhtasaru talhisi'z-zehebî*. 7 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411/1990.

İmrânî, Yahya b. Ebi'l-Hayr. *el-Beyân fî mezhebi'l-imâmi's-Şâfiî*. Thk. Kâsım Muhammed en-Nûrî. 13 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1421/2001.

Kayravânî, Abdullah b. Abdurrahman. *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mââmâ fî'l-müdevvene min ğayrihâ mine'l-ümmehât*. Thk. Komisyon. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1420/1999.

Koçyiğit, Talat. *Hadîs Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1967.

Komisyon. *el-Mevsû'atü'l-fikhiyetü'l-kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404-1427/1983-2006.

Komisyon. *Fetvalar*. 4. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Komisyon, "Hükümü hasmi cüz'in mine'd-deyn mukâbili's-sidâdi'l-mübakkir", (Meclisü'l-İftâ ve'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2018), 255, <https://www.aliftaa.jo/Decision.aspx?DecisionId=573#.XVTJ--Mza-vE> (15.8.2019).

Komisyon, "Hükümü hasmi cüzün min'd-deyn mukâbil's-sidâdi'l-mü-

bakkir”, (Fetva kurulu, 2017), 3331, <https://www.aliftaa.jo/Question2.aspx?QuestionId=3331#.XVTCYOMzaE>

Komisyon, “Hükmü vad’i ba’di’-deyn ikâ ta’cili’s-sidâd”, (Fetâvâ İslâmiyye Sahîha, 2016), <http://toyor-aljnah.com/vb/2017-855396.html> (15.8.2019).

Lahmî, Ali b. Muhammed. *et-Teb sire*. Thk. Ahmed Abdülkerim Necîb. 14 Cilt. Katar: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şüûnü’l-İslâmiyye, 1432/2011.

Mâlik, Ebû Abdullah b. Enes. *Muvatta’u Mâlik*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1406/1985.

Matrak, Ömer b. Abdülaziz. *er-Ribâ ve’l-mu’âmelâti’l-mesrafiyye fi nazari’s-şerî’ati’l-İslâmiyye*. B.y. Dâru’l-Âsime, ts.

Mâverdî, Ali b. Muhammed. *el-Hâvi’l-kebîr fi fikhi’l-İmâm eş-Şâfiî*. 19 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1419/1999.

Merdâvî, Ali b. Süleyman. *el-İnsâf fi ma’rifeti’r-râcih minel’l-hilâf*. 30 Cilt. B.y.: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.

Mısrî, Refik Yunus. *Bühûsün fi’l-iktisadi’l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru’l-Mektebî, 1430/2009.

Müzenî, İsmail b. Yahya. *Muhatasaru’l-Müzenî*. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 1410/1990.

Nevevî, Yahya b. Şeref. *Ravdatü’t-tâlibîn ve ‘umdetü’l-müftîn*. Thk. Zuhayr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1412/1991.

Özsoy, İsmail. “Faiz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 110-126. Ankara: TDV Yayınları, 1995.

Râcihî, Abdulaziz b. Abdullah. *Şerhu ‘umdeti’l-fıkıh*, nşr. <http://www.islamweb.net>.

Remlî, Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1404/1984.

Sakalî, Muhammed b. Abdillâh et-Temîmî. *el-Câmi’ li mesâili’l-müdevvene*. Thk. Komisyon. 24 Cilt. B.y. Dâru’l-Fıkr li’t-Tabâ’ati ve’n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1434/2013.

Sâlûs, Ali Ahmed. “el-Bey’ bi’t-taksît: nezarâtün fi’t-tatbîki’l-‘amelî”. *Cidde: Mecelletu Mecma’i’l-Fikhi’l-İslâmî* 6/1 (ts.): 154-174.

Sen'ânî, Muhammed b. İsmail. *et-Tahbîr li idâhi ma'âni't-teysîr*. Thk. Muhammed Subhî. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1433/2012.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *Şerhu's-Siyerî'l-kebîr*. B.y.: eş-Şirke-tü's-Şerkiyye li'l-İ'lânât, 1391/1971.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.

Sübkî, Ali b. Abdilkâfi. *Fetâvâ's-Sübkî*. 2 Cilt. B.y. Dâru'l-Me'ârif, ts.

Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir fî kavâ'id ve fûrû'î fikhî's-Şâfi'iyye*. b.y. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.

Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *Muvatta' Mâlik rivâyetu Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Thk. Abdulvehhâb Abdullatîf. B.y.: el -Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Şîrbînî, Muhammed Hatîb. *Müğni'l-muhtâç*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995.

Şînkî, Muhammed b. Muhammed el-Muhtâr. *Şerhu Zâdi'l-müsteknî*. Nşr. <http://www.islamweb.net>. 186: 17.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali. *el-Mühezzeb fî'l-fikhî's-Şâfiî*. Beyrut: 3 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câm'iu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmühsin et-Türkî. 26 Cilt. B.y.: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye bi Dâri Hicr, 1424/2004.

Tahâvî, Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. Thk. Şuayb el-Arnâvut, 16 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.

Tehânevî, Zafer Ahmed el-Usmânî. *İ'lâü's-sünen*. 22 Cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1415/1994.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî* Thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998.

Yaşar, Mehmet Aziz. "Kavl-i Kadîm Ve Kavl-i Cedîd Ayrımının İmam Şâfiî'nin Usûl Anlayışına Yansıması". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 13/17 (2018): 353-380.

Mehmet Aziz Yaşar

Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnavût ve diğlerleri. 25 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

Zeyla'î, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik ve şerhu's-Şilbî*. 6 Cilt. Bûlâk: Matba'u'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1313/1895.

Zühaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletühu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, ts.

Zürkânî, Muhammed b. Abdilbâkî. *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ Muvattai'l-İmâm Mâlik*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd 4 Cilt. Kahire: Mektebetu's-Sikâfeti'd-Dîniyye, 1424/2003.

Useymîn, Muhammed b. Salih. *el-Likâü's-şehrî*, nşr. <http://www.islamweb.net>.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2019): 153 - 194.

Hız. Peygamber'in Teşri Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri
The Value of the Prophet's Non-Legislative Acts In Terms of Bindingness

Mustafa Harun Kıyılık
Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Hukuku Anabilim Dalı
Van/Türkiye
Assist. Prof., Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department
of Islamic Law
Van/Turkey

e-mail: harunkiylik@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8238-0144>
DOI: 10.33718/tdi.567370

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 18 Mayıs / May 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Ağustos / August 2019
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mustafa Harun Kıyılık, "Hz. Peygamber'in Teşri Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri", *TİD* 6/2 (Güz 2019): 153 - 194.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Hız. Peygamber'in Teşri Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri

Öz

Fıkıh usulü terminolojisinde şer'î delillerin ikincisi olan Sünnet, Hz. Peygamber'den sâdır olan söz, fiil ve takrirleri ifade eden bir hüküm kaynağıdır. Hz. Peygamber'in bizler için güzel örnek olduğuna dikkatleri çeken, ona uymayı ve itaati emreden ayetler ile birlikte kendisine Kur'ân'ı açıklama görevinin verildiğini ifade eden ayetlerden Hz. Peygamber'e uymanın gerekliliği anlaşılmaktadır. İslâm hukukçuları belirli şartlar dâhilinde tespiti yapılan ve kaynağı risâlet olan sünnetin Müslümanlar için bağlayıcılık arz ettiği hususunda icma etmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in yeme, içme, uyuma, giyinme ve oturup kalkma gibi insan tabiatının bir gereği olarak sergilediği davranışların yanı sıra ticaret, ziraat, ordu tanzimi ve savaşa dair kanaatleri, bir hastalığa ilaç tavsiye etmesi gibi teşri nitelikli olmayan kişisel tecrübeleri de söz konusu olmuştur. İşte bu çalışmada, Kur'ân-ı Kerim'de Müslümanlar için en güzel örnek olduğu vurgulanan Hz. Peygamber'in teşri nitelikli olmayıp insan tabiatının bir gereği olarak ya da kişisel tecrübe ve kanaatleri şeklinde kendisinden sâdır olan fiillerin sünnet kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği ve bu tür fiillerin bağlayıcılık arz edip etmeyeceği konusu izah edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *İslâm Hukuku, Sünnet, Fiil, Teşri, Bağlayıcılık.*

The Value of the Prophet's Non-Legislative Acts In Terms of Bindingness

Abstract

In the terminology of Islamic legal theory (*usûl al-fiqh*), the Sunnah that is the Prophet's words, acts and approvals, is the second source of legal provisions. The necessity of following the Prophet as a role model is deduced from the verses that remark his exemplary role for Muslims and command to obey and follow him as well as the verses, which indicate that he has duty of explaining the Qur'an. Islamic legists agreed (*ijma*) on that if the Sunnah is identified in certain conditions and if its source is prophethood, it is binding all Muslims. However, there are the Prophet's humanely behaviours, such as eating, drinking, sleeping, dressing and sitting, as well as there are His experiential and non-legislative behaviours, such as trading, farming, military arrangements, opinions on war and advising a medicine for a disease. The Prophet was pointed out in the Qur'an as a good exemplary for all people. This study explains whether or not his non-legislative acts, humanly behaviours and personal experiential opinions is regarded as Sunnah and whether or not such acts would be binding all Muslims.

Keywords: *Islamic Law, Sunnah, Acts of The Prophet, Legislation, Bindingness.*

Giriş

Hz. Peygamber takriben yirmi üç yıllık risâlet hayatında söz, fiil ve takrirleri ile İslâm'ı anlatarak insanlara yapmaları ve sakınmaları gereken hususları izah etmiştir. Bir beşer olması hasebiyle de diğer insanlar gibi tabiatlarının bir gereği olarak bazı şeyler söyleyip kendilerinden birtakım fiiller tezahür etmiştir. Bu açıdan bakıldığında bir Peygamber'den sâdir olduğu için bu tür söz ve fiillerin tebliğ muhatap olan insanlar için bağlayıcılık yönünün olup olmadığı önem arz etmektedir ki bu çalışmanın konusu da budur.

İslâm Hukukuna dair klasik kaynaklarda Hz. Peygamber'in sözlü ve fiili tasarruflarına dair malumat gerek satır aralarında gerekse de müstakil başlıklar altında yer almaktadır.¹ Aynı zamanda doğrudan veya dolaylı olarak bu hususta muasır çalışmalar da mevcuttur. Örneğin Mustafa es-Sibâî'nin (ö. 1964) "*es-Sünnetü ve mekânetuha fi't-teşri'l-İslâmî*"² adlı eseri, Süleymân Aşkar'ın (ö. 2009) "*Ef'âlu'r-Rasûl*"³ adlı eseri, Abdulğani Abdulhâlık'ın "*Hücciyetu's-Sünne*"⁴ adlı eseri, Hüseyin Şevât'ın "*Hücciyetu's-sünne ve târihuhâ*"⁵ adlı eseri, Murat Şimşek'in "*İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*"⁶ adlı eseri, Talat Sakallı'nın "*Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*",⁷ başlıklı makalesi ile Hayreddin Karaman'ın "*Bağlayıcılık Bakımından Rasûlul-*

1 Örneğin Bk. Ebû Abdillâh Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhî fi usûli'l-fıkh* (b.y. Dâru'l-Kütübî, 1994), 6: 24, 476; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ts.), 4: 39; Ebû İshâk İbrahim eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fıkh* (b.y. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 67; Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 2: 86; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. M. Hasan Heyto (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 309; İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *et-Telhis fi usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts.), 2: 48, 225; Ebu'l-Hasan Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Abdurrezzâk Affî (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, ts.), 1: 173.

2 Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânetuha fi't-teşri'l-İslâmî* (b.y. el-Mektebetu'l-İslâmî Dâru'l-Verrâk, ts.).

3 Muhammed b. Süleymân Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2003).

4 Abdulğani Abdulhâlık, *Hücciyetu's-Sünne* (b.y. Dâru'l-Vefâ, 1993).

5 Hüseyin Şevât, *Hücciyetu's-sünne ve târihuhâ* (b.y. y.y., 2004).

6 Murat Şimşek, *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları* (Ankara: TDV Yayınları, 2011).

7 Talat Sakallı, "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1995).

*lah'ın Davranışları*⁸ başlıklı makalesi bu alanda gösterilebilecek çalışmalardandır. Ne var ki bu çalışmalar ya genel olarak sünnetin bağlayıcılığı üzerinde durmakta ya da bir bütün olarak Hz. Peygamber'in fiillerini işlemektedir. Bu çalışma ise Hz. Peygamber'in teşrî nitelikli olmayan fiillerini ve bu fiillerin ümmet için bağlayıcılığını özel bir tarzda ele aldığı ve bu hususta fikir beyan eden âlimlerin görüşlerini de müstakil olarak verdiği için diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Ayrıca bu çalışma, konuyu ele alış tarzı ve ulaştığı neticeler ile birlikte okuyucunun kaynaklara rahatça ulaşabilmesini sağlaması hasebiyle Haniye'nin "*et-Teessî bi'l-efâli'l-cibilliyeti li'n-Nebi*"⁹ adlı makalesinden de ayrılmaktadır.

Bu çalışmanın amacı Peygamberliğin bir gereği olarak değil de bir insan olması hasebiyle Hz. Peygamberden sâdır olan fiillerin neler olduğunu izah etmek, bu fiillerin teklifi hükümler içerisindeki yerini tayin etmek ve dolayısıyla Müslümanlar için bu fiillerin bağlayıcı olup olmadığını açıklamaktır.

Burada Hz. Peygamber'in risâleti tebliğ kabilinden olan ve olmayan sözlerinin de açıklığa kavuşturulacağı yeni çalışmalara ihtiyacın olduğunu ifade etmek gerekir. Ne var ki bu çalışma sadece Hz. Peygamber'in teşrî nitelikli olmayan fiillerinin bağlayıcılığı hususu ile sınırlı olduğu için bu konulara değinilmemiştir. Bu çalışmada öncelikle sünnet kavramı ve sünnetin delil olma yönü izah edildikten sonra Hz. Peygamber'in teşrî nitelikli olmayan fiillerinin bağlayıcılığı ele alınacaktır.

1. Sünnet Kavramı ve Sünnetin İslam Hukuk Usulünde Deliller Hiyerarşisindeki Yeri

Sünnet kelimesi sözlükte övgüye değer doğru yol,¹⁰ iyi veya kötü yol,¹¹ sîret/hayat¹² izlenen yol, yöntem gibi anlamlara gelir. İyi veya kötü

8 Hayreddin Karaman, "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi*, ts.

9 Mâzin İsmail Haniye, "et-Teessî bi'l-efâli'l-cibilliyeti li'n-Nebi", *Mecelletu'l-Câmiatu'l-İslâmiyye*, Kuliyetu's-Şer'iyye, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 13 (Gazze: 2005).

10 Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "Snn", *Tehzîbu'l-luġa*, thk. M. İvaz Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 12: 210.

11 Ali b. Muhammed el-Cürçânî, "Sünnet", *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 122.

12 Ebû'l-Fadl Cemaluddîn İbn Manzûr, "Sünnet", *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1994), 13: 225.

yol ve metot anlamlarına gelse de daha çok iyi yol anlamında kullanılır.¹³ Kötü yol için kullanılacaksa genelde bunu ifade edecek bir kayıt ile gelir.¹⁴ Kur'ân¹⁵ ve hadis metinlerinde¹⁶ de yer alan sünnet kavramı terim olarak hadis, fıkıh, fıkıh usulü ve kelam ilimlerinde muhtelif şekillerde tarif edilmiştir.¹⁷

Hadis Usulü ilmine bakıldığında sünnetin Rasûlullah'tan sâdır olması hasebiyle kavli, fiili ve takrirî; ravi sayısı açısından mütevâtir, meşhûr ve âhâd gibi muhtelif açılardan ele alındığı görülür.¹⁸ Muhaddislere göre sünnet, bi'setinden önce veya sonra Hiz. Peygamber'in Kur'ân dışındaki söz, fiil, takrirleri,¹⁹ şemâil/yaratılış veya ahlâkî özellikleri ile sîreti gibi Hiz. Peygamber ile ilgili her şeydir.²⁰ Muhaddisler genelde sünnet ile hadisi eşanlamda kullanmış olsa bile kimileri sadece Rasûlullah'a izafe edilenlere sünnet derken çoğu muhaddis; sahabe ve tâbiuna izafe edilenleri de sünnet kapsamında değerlendirmişlerdir.²¹ Fıkıhta ise bazen البدعة "bidat" kavramının karşılığı olarak kullanılsa da²² genel kabul gören

13 Ezherî, "Snn", 12: 210.

14 Şevât, *Hücciyetu's-sünne*, 14.

15 Bk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, "Snm", *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2007), 451.

16 "Kim güzel bir sünnet/adet başlatırsa kendisine hem o güzel davranışın karşılığı hem de kıyamete kadar onu örnek alan kimselerin sevabı verilir. ...", Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mukaddime", 14; Ayrıca bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Nikâh", 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İlim", 15, "Nikâh", 5; "Zekât", 69.

17 Bk. Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 150; Şeltût, Mahmûd, *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten* (Kâhire: Dâr-u-Şurûk, 2001), 491-494.

18 İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Usûlü* (İstanbul: MÜİFVY, 1998), 27, 106.

19 Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Muhakkak min ilmi'l-usûl fî mâ yetealleku bi efâli'r-Rasûl*, thk. Mahmûd Sâlih Câbir (Medine: 2011), 151-152.

20 Bk. Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar ila usûli'l-eser*, thk. Abdulfettah Ebû Ğudde (Halep: Mektebetu'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, 1995), 1: 1; Cemâleddin el-Kâsımî, *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 61; Sîbâî, *es-Sünnetu ve mekânêtuha*, 65; Şevât, *Hücciyetu's-sünne*, 19.

21 Bk. Ali b. Ebu'l-Hasen Ali el-Kârî, *Şerhu Nuhbetu'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*, thk. Eş-Şeyh Abdulfettah Ebû Ğudde (b.y. y.y., ts.), 5; Celaleddin es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvi fi şerhi Takribu'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed (b.y. Dâr-u Tibe, ts.), 1: 209.

22 Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ, *el-Muvâfakât*, trc. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 1.

yaklaşımına göre sünnet; farz ya da vacip derecesinde olmaksızın dinen yapılması istenen fiil, diğer bir ifadeyle kesin bir tarzda/farz veya vacip olmaksızın yapılması talep edilen fiilleri ifade eden şer'î bir vasıf olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla usulcülerin yaptığı gibi delillerden biri olarak değil; hükümlerden biri olarak değerlendirilmiştir.²³ Bu anlamında sünnet, teklifi hüküm terminolojisi içerisinde mendûbun en önemli bölümünü oluşturur.²⁴ Hanefî usulcüler sünneti “dinde takip edilen yol” diye tarif etmiş ve “Hz. Peygamber’in ve ashabının yolu” şeklinde açıklamışlardır. Ayrıca bu tanıma “farz ya da vacip olmaksızın” kaydını da eklemişlerdir.²⁵ Hz. Peygamber’in bazen terk etse bile yapmaya devam ettiği sünnetler ibadet nevinden ise buna “sünen-i hüdü”; âdetler nevinden ise buna da “sünen-i zevâid” denilmiştir.²⁶ Şâfiî usulcülerden Şîrâzî (ö. 476/1083), sünnetin “bağlayıcı olmamakla birlikte uyulması istenen fiil” anlamına vurgu yapmaktadır.²⁷ Şâfiî fıkıhçılar genelde sünneti, mendûb, müstehâb, tatavvu ve fazilet kavramıyla eşanlamlı olarak kullanmış; sünneti yapanın övüleceğini, terk edenin de kınanmayacağını ifade etmişlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber’in devamlı yaptığı şeyler için sünnet; bir veya iki defa yaptığı, genelde yaptığı veya emredip yapmadığı şeyler için müstehâb; kişinin kendi iradesiyle yapıp da bu hususta bir nakil getiremediği şeyler için de tatavvu kavramı kullanılmıştır.²⁸

Hanefîlerin yaptığı bir ayırımı göre, Hz. Peygamber’in devamlı yaptığı ve sırf bağlayıcı olmadığını göstermek için herhangi bir özür olmadan da nadiren terk ettiği fiillere “sünnet-i müekke” denilir. Sabah namazı-

23 Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed İzv İnâye (Dimeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 1: 95; Sîbâî, *es-Sünnetu ve mekânetuha*, 66; Şeltût, *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten*, 494; Muntasır Nâfiz Muhammed Humeydân, *es-Sünnetu beyne't-teşrî' ve menheciyyeti't-teşrî'* (Filistin: Câmîatu'n-Necâhi'l-Vatanî, 2006), 13.

24 Bk. Ferhat Koca, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 154-155; Sîbâî, *es-Sünnetu ve mekânetuha*, 66.

25 Bk. Abdulaziz Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu usûli'l-Bezdevî* (b.y. Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2: 359; Koca, “Sünnet”, 38: 154.

26 Bk. Muhammed Emin b. Ömer İbn Âbidîn, *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 1: 103-104; Cürçânî, “Sünnet”, 122.

27 Ebû İshâk eş-Şîrâzî, İbrahim, *Şerhu'l-luma'*, thk. Abdulmecid Türkî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1: 287-289; Koca, “Sünnet”, 38: 154.

28 Bk. Takiyyuddin Ebu'l-Hasen es-Subkî, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 1: 57-58; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib eş-Şîrbînî, *Muğni'l-muhtâc ila marîfeti meâni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1: 449; Humeydân, *es-Sünne*, 14.

nın farzından önce iki rek'at namaz kılmak, abdest alırken ağıza ve buruna su vermek gibi. Bu tür sünnetleri yapanlar sevap kazanır, yapmayanlar için ise herhangi bir ceza söz konusu olmamakla birlikte bu şahıslar kınanma veya azarlanmayı hak eder. Tâat türünden olup Hiz. Peygamber'in bazen yapıp bazen terk ettiği fiillere ise "sünnet-i gayri müekkede",²⁹ "nafile" ya da "müstehâb" adı verilir. Örneğin ikinci ve yatsı namazlarının farzlarından önce kılınan dörder rek'at namaz, pazartesi ve perşembe günleri tutulan oruçlar böyledir. Bu tür sünnetleri yapanlar sevabı hak eder; terk edenler için ise kınanma veya azarlanma söz konusu değildir.³⁰

Usulcüler sünneti şer'î delil olması açısından ele almış ve Rasûlullah'ın söz, fiil ve takrirleri/tasvipleri şeklinde tanımlamışlardır.³¹ Ayrıca Hiz. Peygamber'den sâdır olması gözetilerek bu taksimata ilaveten vasfî sünnetten de bahsedilmiştir.³² Kavli sünnet, Hiz. Peygamber'in değişik münasebetlerle söylemiş olduğu sözleri ifade ederken³³ fiili sünnet, Hiz. Peygamber'in abdest alması, beş vakit namaz kılması ve hac ile ilgili fiillerine karşılık gelir.³⁴ Rasûlullah'ın gördüğü ve duyduğu halde onay biçiminde yorumlanabilecek tavırları anlamına gelen takrirî sünnetin, ilgili davranışın en azından yasaklanmadığını gösterdiği, sözlü sünnetin içerdiği emir

29 İbn Âbidîn "sünnet-i müekkede"nin "sünnet-i hüdü"; "sünnet-i gayr-i müekkedenin" de "sünnet-i zevâid" olduğunu ifade etmiştir. Bk. İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr*, 1: 104; Böyle bir ayırım için ayrıca bk. Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimeşk: Dâru'l-Hayr, 2006), 1: 340-341.

30 Bk. Zeynüddin İbrahim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y. Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.), 1: 17-18; Zekiyyuddin Şaban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûli'l-Fikh)*, trc. İ. Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 245-246; Koca, "Sünnet", 38: 155; Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 340-341.

31 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh* (b.y. y.y., ts.), 2: 2; Zeynüddîn Ebû Yahya Zekerîyyâ el-Ensârî, *Ğâyetu'l-vusûl fî şerhi Lubbi'l-usûl* (Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Arabîyyeti'l-Kübra, ts.), 95; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn İbn Kudâme el-Makdisî, *Ravzatü'n-nâzir ve cünnetü'l-munâzir* (b.y. Müessesetu'r-Reyyân, 2002), 1: 17; Sıbâî, *es-Sünnetü ve mekânetüha*, 65-66; Şeltût, *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten*, 492, 494; Abdulvehhâb Hallâf, *İlm-u Usûli'l-Fikh* (Lübnan: ts.), 27; Şaban, *İslâm hukuk ilminin esasları*, 71; Abdulkерim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fikh* (İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.), 131; Abdulhalim Mahmûd, *es-Sünnetu ve mekânetuhâ fı't-teşri'l-İslâmî* (Beyrut: 1977), 28; Bedir, "Sünnet", 38: 150.

32 Vasfî sünnet, Hiz. Peygamber'in yaratılış vasfını, şemâilini ifade eden halkî sıfatlar ile övgüye değer ahlakını ifade eden hulkî sıfatlarını kapsar. Bk. Şevât, *Hüccîyyetu's-Sünne*, 32; Humeydân, *es-Sünne*, 15.

33 Kudsî hadisler de sözlü sünnet grubuna girer. Bk. Şevât, *Hüccîyyetu's-Sünne*, 32.

34 Bk. Sıbâî, *es-Sünnetu ve mekânetuha*, 65; Hallâf, *İlm-u usûli'l-fikh*, 27; Şaban, *İslâm hukuk ilminin esasları*, 73.

ve yasakların ise ilke olarak Kur'ân'dakiler gibi bağlayıcı olduğu kabul edilmiştir.³⁵ Zira sünnet, kaynak değerini ilkin Kur'ân'dan alır.³⁶ Ayrıca sünnet,³⁷ icma, Hz. Peygamber'in mâsum/günahsız oluşu ve tek başına Kur'ân ile amel etmenin imkânsızlığı, sünnetin kaynak değerini ortaya koyan diğer deliller arasında yer alır.³⁸

Sünnetin fıkıh usulü terminolojisinde kaynak değerine bakıldığında Kur'ân'dan sonra şer'î hükümlerin meşruiyet delillerinden ikincisini oluşturduğu görülür.³⁹ Zira Kur'ân'ın sübûtu kat'î, sünnetinki ise zannîdir. Kat'î olan, zannî olandan önce gelir. Sünnet Kur'ân'ın beyânı olduğu için beyân, beyân olunana tâbidir. Muaz hadisi de bunu teyit etmektedir.⁴⁰

Muhaddislerin, sünnet adı altında mütalaa ettiği birçok husus, fukaha açısından ameli değeri olmayan hususlardır.⁴¹ Genel olarak muhaddisler kendisiyle şer'î bir hükmün sabit olup olmamasına bakmaksızın Hz. Peygamber'den gelen her şeyi sünnet kapsamına alarak sünneti en geniş anlamda değerlendirirken fukaha; farz, mübâh, mekruh ve haram gibi şer'î hüküm açısından ele almıştır. Fıkıh usulü âlimlerinin ise kendisiyle hüküm istinbat edilen şer'î külli deliller açısından Hz. Peygamber'in sünnetini araştırma konusu yapıp kendisiyle hüküm sabit olan söz, fiil ve takrirleri esas aldığı görülecektir. Dolayısıyla muhaddisler sünnetin sübutu, fakihler delalet yönü, usul âlimleri ise sünnetin hücciyeti/kaynak değeri üzerinde durmuşlardır.⁴²

35 Bedir, "Sünnet", 38: 151.

36 Hallâf, *İlm-u usûl'l-fıkh*, 28; Şevât, *Hücciyetu's-Sünne*, 33; Humeydân, *es-Sünne*, 35.

37 "Erike" hadisi diye meşhur olan şu hadis delil olarak gösterilmiştir: "Şunu iyi biliniz ki bana Kur'ân ile birlikte onun bir benzeri de verilmiştir. Dikkatli olun! Koltuğuna kurulan tok bir adamın size: 'Sadece şu Kur'ân lazımdır, onda bulduğunuz helali helal, haramı da haram kabul ediniz yeter.' diyeceği günler yakındır.", Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Sünnet", 6; "İmâre", 33; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İlim", 10. Yine bu bağlamda değerlendirilebilecek hadisler için bk. bk. Buhârî, "İ'tisâm", 2; Müslim, "Hac", 412; "Fezâil", 130-131; Buhârî, "Cuma", 8, "Temennî", 9, "Savm", 27; Müslim, "Tahâre", 42.

38 Bk. Şevât, *Hücciyetu's-Sünne*, 220-234; Humeydân, *es-Sünne*, 35-40.

39 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 4: 5; Abdulhalim Mahmûd, *es-Sünnetu ve mekânetuhâ*, 26; Şeltût, *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten*, 492; Bedir, "Sünnet", 38: 150.

40 Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 218-219.

41 Bk. İsmail Hakkı Ünal, "Hanefî Usûlcülere Göre Hz. Peygamber'in Filleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37/1 (1997), 192-199; Nejla Hacıoğlu, "Cessâs'a Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2014), 167.

42 Bk. Sîbâî, *es-Sünnetu ve mekânetuhâ*, 67; Şeltût, *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten*, 492-

2. Teşri Nitelikli Olup Olmaması Açısından Sünnet

Teşri kavramının biri ibtidaen şer' vazetme; diğeri naslara, harici bir delile ya da genel ilke ve maksatlara bağılı olarak var olan şer'e dayalı hükümler çıkarma şeklinde iki anlamı vardır. Teşri'den kasıt hukukî bağlayıcılıktır. Bu kavramın taşıdığı kanun yapma ve yasamada bulunma manası yanında, bağlayıcı vasıf ve müeyyide içeriği taşıyan, uyulmadığı takdirde gerek dünyevî gerekse de uhrevî cezâ müeyyideler içeren hüküm ve esaslar demektir.⁴³

Âlimlerin Hz. Peygamber'in özellikle de fiili tasarruflarının bağlayıcılığı hususunda epey mesai sarf ettiğini ifade etmek gerekir. Teşri nitelikli sünnet hakkında kısa bir malumat verildikten sonra fiili sünnetin bağlayıcılığı ele alınacaktır. Fakat buna geçmeden önce Hz. Peygamber'in sünnetinin tarih boyunca birçok açıdan muhtelif tasniflere tabi tutulduğunu belirtmek gerekir. Genel bir perspektif sağlaması açısından mezkûr tasniflere de yer vermek gerekir. Nitekim Hz. Peygamber ve sonraki dönemlerde uygulamada yer bulsa da⁴⁴ son asır âlimleri tarafından sünnet; teşri nitelikli olan ve olmayan şeklinde yeni bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu tasnifi ilk defa Şeltût'un (ö. 1893/1963) yaptığı⁴⁵ ifade edilmiştir.⁴⁶ Bundan önce Mekhûl,⁴⁷ İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû'l-Hüseyin el-Basrî (ö. 436/1044),⁴⁸ İzzeddin b. Abdüsselâm (ö. 660/1262),⁴⁹ Ebû Şâme el-Mak-

494; Humeydân, *es-Sünne*, 16.

43 Şimşek, *Hız. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*, 27, 29.

44 Muteber kaynaklarda yer almasa bile sünnetin bağlayıcılık açısından taksiminin hadislerle bizzat Hz. Peygamber tarafından yapıldığına dair rivayetlerden de bahsedilmiştir. Bk. Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 39.

45 Şeltût, *el-İslâmu akîdeten ve şer'aten*, 499.

46 Bk. Humeydân, *es-Sünne*, 45.

47 Evzâ'nin nakline göre Mekhûl şöyle demiştir: Sünnet iki çeşittir: a) Sünnet-i farîza b) Sünnet-i fazîle. Bk. Dârimî, Ebû Muhammed ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selim (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000), "Mukaddime", 49.

48 a) İmtisâli fiiller: Namaz, zekat, oruç, hac ve cihadın rükünleri gibi. b) Rasûlullah'tan cibillî olarak sâdır olan fiiller c) Hasâisu'n-Nebi d) Beyânî fiiller, yani mücmeli tebyin nitelikli fiiller e) Beyân ve imtisâl nevinden olmayan mübtede' fiiller: Bunlar da sıfatı bilinen ve bilinmeyen şekilde ikiye ayrılmaktadır. Bk. Makdisî, *el-Muhakkak*, 175-189, 220-238.

49 a) Tebliğ b) Fetva c) Kaza d) Emânetu'l-Uzmâ. Bk. Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülâziz b. Abdisselâm, *Kavâidu'l-Ahkâm fi Mesâlihi'l-Enâm* (Beyrut: ts.), 2: 121.

disî (ö. 665/1276),⁵⁰ Karâfi (ö. 684/1285),⁵¹ İbnu's-Şât (ö. 723/1323)⁵² ve Dihlevî (ö. 1176/1762) gibi âlimler de bağlayıcılık açısından sünnetin muhtelif açılardan taksimine yer vermişlerdir. Daha sonra da bu hususta Reşîd Rızâ (ö. 1865/1935), Şeltût, İbn Âşûr (ö. 1879/1973), Süleyman Aşkar ve Yusuf el-Karadâvî gibi muasır âlimlerin yaptığı taksimler görülmür.⁵³ Bu hususta araştırma yapanlar mevzuu on iki başlık halinde tasnif etmişlerdir.⁵⁴

2.1. Hz. Peygamber'in Teşrî Nitelikli Sünneti

Müslümanlar için Rasûlullah'a uymanın gerekliliği, onun davranışlarındaki örneklik özelliğine dikkat çeken⁵⁵ ona uymayı ve itâati⁵⁶

50 Makdisî, Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin görüşlerini serdettiği için bu hususta onunla aynı görüşte olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Makdisî, *el-Muhakkak*, 175-189.

51 Karâfi'ye kadar Hz. Peygamber'in davranışlarının bağlayıcılık açısından ilmi tasnifinin yapılmadığı ifade edilmiştir. (Bk. Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları*, 135), Hz. Peygamber'in tasarruflarını otuz altı fark zikretmek suretiyle ilk defa ele alan Karâfi mevzuu şu başlıklar halinde ele almıştır: a) Tebliğ b) Hüküm/ Kaza c) Fetva d) İmamet. Karâfi'ye göre tebliğ ve fetva mahiyetli tasarrufların bağlayıcı olduğunu fakat yargı ve imamet ile ilgili tasarrufların biraz daha farklı olduğu kanaatindedir. Ona göre Hz. Peygamber'in hukukî kararlar ve uygulamaları ile devlet başkanlığı ile ilgili olanlar Rasûlullah gibi yargı makamında olan ya da devlet başkanı gibi halkın maslahat ve işlerini yönetme konumunda olanlar dışında hiç kimse tarafından hükümlere kaynak olarak kullanılamaz. Ayrıca bu tasarruflar, hâkim ve devlet başkanları için bağlayıcı da değildir. Bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Karâfi, *Envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk* (b.y. Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1: 205-207; Bk. İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsîdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, thk. Muhammed el-Habib (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2004), 3: 87.

52 Şerî hükümlerdeki tasarruflar ya ta'rîfi ya da tenzîlidir. Bk. İbnu's-Şât, Kasım b. Abdillâh, *İdrâru's-Şurûk ala Envâri'l-Furûk* (Karâfi'nin Furûk'unun altında), (y.y. Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1. 206-207.

53 Detaylı bilgi için bk. Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 39-77; Humeydân, *es-Sünne*, 45-50.

54 Bunlar; teşrî, iftâ, kazâ, imâmet, irşâd, sulh, iştişâri rey, nasihat, te'dib, kemal ve takva eğitimi vermek, ince ve yüce gerçekleri öğretmek ve başkalarına yol göstermekle ilgisi bulunmayan beşeri, tabii davranışlarda bulunmaktır. Bk. Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları*, 136.

55 el-Ahzâb 33/21: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ Bu ayette geçen أسوة kelimesi siyak-ı ispat-taki nekra olarak geldiği için bu kelimenin umum ifade etmeyeceği ifade edilmiştir. Bk. Şihâbüddin Ahmed el-Karâfi, *Nefâisu'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed (b.y. Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1995), 5: 2319. Ayrıca Serahsî bu ayette zikri geçen لَكُمْ ifadesinden hareketle teessînin vacip değil, mübâh olduğu kanaatindedir. Bk. Serahsî, *Usûl*, 2: 88-89.

56 el-Mâide 5/92; en-Nisâ 4/65, 80; Âl-i İmrân 3/31; el-Haşr 59/7; Ahzâb 33/36.

emreden, kendisine Kur'ân'ı açıklama yetkisinin verildiğini ifade eden⁵⁷ ayetlerden anlaşılmaktadır. Ayrıca Hiz. Peygamber'in kitabı ve hikmeti öğrettiğini bildiren ayet⁵⁸ ve hadislerde geçen hikmet kelimesinin sünnet anlamına geldiği de ifade edilmiştir.⁵⁹

Rasûlullah'ın bir peygamber ve aynı zamanda bir beşer olması⁶⁰ ha-sebiyle kendisine uyulması zorunlu olan ve olmayan söz ve fiilleri vardır. Evrensel nitelikli sünnet olarak da ifade edilen⁶¹ teşri mahiyetli sünnet Hiz. Peygamber'in bir Peygamber olma vasfı ile umumi teşri kastiyla ve uyulması için kendisinden sâdır olan söz ve fiilleri bütün Müslümanlar için bir delil olup uyulması zorunludur.⁶² Bunların vücûb, nedb veya ibâ-ha ifade edip etmediği birtakım deliller ile anlaşılır.⁶³ Hiz. Peygamber'in beyân, örnek model, müstakil teşri, muvâzebe ve mudâveme mahiyetli sünnetleri ile kendi sünnetinin dinî olduğunu bizatihi açıkça beyân etti-ği sünneti bağlayıcılık arz eder.⁶⁴ Mekhûl bu tür sünneti, sünnet-i farîza diye ifade edip kabulünün farz; terkinin ise küfür olacağını ifade etmiş-tir.⁶⁵ Ebû Şâme el-Makdisî (namaz, zekat, oruç, hac ve cihadın rükünleri gibi) imtisâlî fiiller olarak ifade ettiği teşri nitelikli fiillerde Rasûlullah'ın ve ümmetinin eşit olduğunu ve bu hususta bir tartışmanın bulunmadığını ifade eder. Aynı zamanda ona göre mücmeli tebyîn, mutlakı takyîd babın-dan olan fiiller de Müslümanlar için memûrun bihtir.⁶⁶ Mücmeli tebyîn sadedinde sâdır olan fiillerde mübeyyen vacipse bu fiil vacip; mendupsa bu fiil de menduptur.⁶⁷ Şeltût ise teşri nitelikli sünneti şu şekilde âmm ve

57 en-Nahl 16/44.

58 el-Bakara 2/129.

59 Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mek-tebetü'l-Halebî, 1940), 32, 73, 90; Bedir, "Sünnet", 38: 151.

60 el-Kehf 18/110; el-Fussilet 41/6.

61 Bk. Ali Çelik, "Sünnet'in Evrensel ve Tarihsel Boyutu", *İslam'ın anlaşılmasında Sünne-tin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 380-382.

62 Hallâf, *İlm-u usûli'l-fikh*, 32-33.

63 Bu şartlar için bk. Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 205-216.

64 Bk. Zekeriyâ el-Ensârî, *Çâyetu'l-vusûl*, 96; Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 95-96.

65 Dârimî, "Mukaddime", 49.

66 Makdisî, *el-Muhakkak*, 191, 214.

67 Abdulkerim b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Mühezzeb fi İlmi usûli'l-fikhi'l-mukâren* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1999), 2: 832.

has diye taksime tabi tutmuştur: 1- Kitabın mücmelini tebyîn, umumunu tahsis, mutlakını takyîd, ibadetlere, helal ve haramlara, akâid ve ahlâka dönük izahatları şeklinde bir peygamber olma vasfıyla tebliğ mahiyetinde kendisinden sâdır olan sünnetin bu türü teşrî-i âmm mahiyetli olup kıyamete kadar sürecektir. 2- Askerleri savaşa gönderme, gerekli yerlerden beytü'l-mala mal toplayıp daha sonra bu malları ilgili yerlere harcama, vali ve hâkim atama, ganimetleri taksim, sözleşmeler yapma gibi kamu yararı ve genel tedbir mahiyetinde devlet başkanlığı vasfıyla kendisinden sâdır olan sünnet ise teşrî-i âmm nitelikli değildir. 3- Beyyine, yemin veya yeminden dönme gibi davalarda hâkim olma vasfıyla kendisinden sâdır olun sünnet de teşrî-i âmm nitelikli olmayıp özel davalar mahiyetindedir. Sünnetin son iki çeşidine yönelik hususların kaynağının risâlet olup olmadığının iyi tespit edilmesi gerekir. Şayet kaynağı risâlet ise umumi bir yapı arz eder ve kıyamete kadar herkes devlet başkanının veya hâkimin izni olmadan bu tür tasarruflarda bulunabilir. Kaynağı risâlet değil de sırf devlet başkanı veya hâkim olma vasfıyla özel durumlar için söz konusu olmuşsa bu durum umumi bir yapı arz etmeyecek, devlet başkanının izni veya hâkimin hükmü olmadıkça kimse için bağlayıcı olmayacaktır.⁶⁸

Sünnette vârid olan örf-adet, tecrübe ve sırf kişisel tedbirlere dayanan durumlar hariç tutulacak olursa akâid, ahlâk, ibadetlerle ilgili ameli hükümler, muamelatı tanzim, insanlar arasında hüküm verme gibi hususların teşrî mahiyetli olduğu söylenebilir ki sünnetin büyük bir çoğunluğu teşrî mahiyetlidir.⁶⁹ Teşrî nitelikli sünnetler arasında zaman, mekân ve kişi ayrımı gözetilmeksizin kıyamete kadar herkes için bağlayıcı umumi hükümleri muhtevi sünnetler olduğu gibi özel durumlar gözetilerek zaman, mekân ve kişilere has hükümler ihtiva eden sünnetler de mevcuttur. Bunlardan ilki, namaz vakitleri ve hadlerin miktarı gibi manası akıl ile kavranamayan ve içtihadı kapalı olan hükümleri bulundurduğu gibi sefer durumunda Ramazan orucunu tutmama ve namazı kasr etme ruhsatı gibi akılla kavranabilen, içtihadı açık hükümleri de ihtiva eder.⁷⁰

İbn Âşûr, hac menâsiki gibi bizzat Hz. Peygamber'in kendisinden alınması gereken tasarruflarının teşrî nitelikli olduğunu ve Hz. Peygamber'in tasarruflarının çoğunun da bu kısma girdiğini ifade ettikten sonra

68 Bk. Şeltût, *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten*, 500-503.

69 Şeltût, *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten*, 503-505.

70 Bk. Humeydân, *es-Sünne*, 58-59, 63.

teşri hükümlerin birer uygulaması olduğu için fetva ve yargıya dair hükümlerinin teşri nitelikli olduğunu; devlet başkanı olarak kendisinden sâdır olan tasarrufların ise çoğunun teşri nitelikli olduğunu ifade etmiştir.⁷¹

2.2. Hiz. Peygamber'in Teşri Nitelikli Olmayan Sünneti

Yukarıda da zikredildiği üzere sünnet kavramı Hiz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerini kapsamaktadır. Hiz. Peygamber'in bu tasarruflarının müstakil olarak ele alınması gerekir. Ne var ki sünnetin mezkûr üç türünün bağlayıcılığı hususu bu çalışmanın sınırlarını aşacağından burada sadece Hiz. Peygamber'in teşri nitelikli olmayan fiillerinin bağlayıcılığı ele alınacaktır.

2.2.1. Hiz. Peygamber'in Fiilleri ve Teşri Nitelikli Olmayan Fiillerinin Bağlayıcılık Açısından Değeri

Hiz. Peygamber'in fiilleri; Kur'ân'a göre, beşer ve peygamber sıfatlarına göre, âdet ve ibadet kategorilerine göre, din-dünya ayrımı bakımından ve Hiz. Peygamber'in vazifeleri gibi muhtelif açılardan tasnif edilmiştir.⁷² Hiz. Peygamber'in söylediklerini ve yaptıklarını öncelikle "cibillî/beşer olarak yaptıkları" ve "Peygamber olarak yaptıkları" diye ikiye ayırmak, bunların mahiyetini anlamada ve değerlendirmede kolaylık sağlayacaktır. Aynı şekilde bir beşer olarak kendisinden sâdır olan fiiller de biri, beşerî iradesinin dışında gerçekleşenler, diğeri ise insan iradesi ve ihtiyarı dâhilinde meydana gelenler şeklinde ikiye ayrılır.⁷³ Bununla ilgili olarak muhtevalarında benzerlik ve farklılıklar gözlenirse de muhtelif başlıklar altında yapılan şu tasniflere de burada yer vermek gerekir:

a) Cibillî fiiller: Bu tür fiiller de şu açılardan tasnife tabi tutulmuşlardır: 1. İbadetlerle ilgili olmayan cibillî fiiller: 1.1. Nefsin arzuları ve beşerî davranışlardan olan cibillî fiiller. 1.2. Nefsin arzuları ve beşerî davranışların üstünde olan ve ibadet taalluk etmeyen cibillî fiiller. 2. Teşri ihtimali olan cibillî fiiller.⁷⁴

71 İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîa*, 3: 99-108.

72 Bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2014), 334-355.

73 Görmez, *Sünnet ve hadisin anlaşılması*, 348.

74 Haniye, *et-Teessî*, 52-56.

b) Hasâis⁷⁵ türünden fiiller,

c) Beyân niteliğindeki fiiller,

d) İmtisâl, beyân, hasâis ve cibillî olmayan mutlak fiiller: Bu da üç kısma ayrılmıştır: d.1. Vücûb, nedb veya ibâha olduğu bilinen fiiller. Örneğin itikâf, fakihlere göre müstehâbtır. d.2. Hükmü bilinmemekle birlikte kurbet kasdı da gözlenmeyen taranmak ve sürme çekmek gibi fiiller. Bunlar ibâhaye hamlonulur. Zira aslolan taabbudi olmamasıdır. Nedb ifade ettiği de söylenmiştir. d.3. Hükmü bilinmemekle birlikte ibadet kasdı gözlenen fiillerdir ki bu fiillerin vücûb⁷⁶ veya nedb ifade edeceği, ne vücûb ne de nedb ifade edeceği veya bu fiiller hususunda tevakkuf edileceği⁷⁷ şeklinde dört farklı görüş söz konusudur. Bu ayrımı yapan müellif, tercihe şayan olanın, nedb ifade edeceği yönündeki görüş olduğu kanaatinde dir.⁷⁸

Ayrıca mendûbun kısımları altında zikri geçen sünneti zevâid, Rasûlullah'a ittibâ kastıyla bu fiilleri yapanların sevap kazanıp mutlak olarak (kötü niyet olmaksızın) terk edenler için bir sakıncanın olmadığı sünnetleri ifade eder ki bu da beşer olması hasebiyle Rasûlullah'tan sâdir olan uyuma, yürüme, beyaz elbise giyme şer'î hükümlerle ilgili olmayan cibillî fiillere karşılık gelir. Sünnet-i gayri müekke de ile zevâid sünnet arasındaki fark birincisini yapanın sırf bu fiil niyetiyle sevap kazanıp ikin-

75 Hasâis/Hasâisu'n-Nebi, duha ve teheccüd namazının vacip olması, dörtten fazla eşle ya da mehirsiz evlenmesi, teheccüd namazının kendisine farz kılınması, Ramazan ayında savm-ı visâl, iki şahit gerekirken sadece Hüzeyme'nin şahitliği ile yetinmesi gibi Allah'ın sadece Hz. Peygamber'e lutfettiği özellikleri, halleri ve mucizeleri ifade eden bir terimdir. Bk. Makdisî, *el-Muhakkak*, 181-182; Hallâf, *İlm-u usûli'l-fikh*, 33; Zuhaylî, *el-Vecîz* 1: 190; Zekeriyâ el-Ensârî, *Çâyetu'l-vusûl*, 96; Erdinç Ahatlı, "Hasâisü'n-Nebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 277; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: MÜİFY., 2011, 110. Bu uygulamalar literatüre "hasâis" adıyla geçmiştir. Sınırlı orandaki bu konular, Hz. Peygamber'e özgü bazı hususi hükümleri ihtiva etmektedir. Bu tür hükümlerin kıyasla genişletilerek başkalarına da teşmil edilmesi caiz değildir. Bk. Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007), 159-161.

76 Âmidî, *İhkâm*, 1: 174; Şîrâzî, *el-Luma'*, 2003), 68; Takiyuddin Ebu'l-Bekâ İbni Necâr el-Hanbelî, *Şerhu'l-Kevkebi'l-Munîr*, thk. M. ez-Zuhaylî-N. Hammâd (b.y. Mektebetu'l-Ubeykân, 1997), 2: 187.

77 Serahsî, *Usûl*, 2: 86-87; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 201-203.

78 Bk. İyâz b. Nâmî b. İvazu's-Selmî, *Usûlu'l-fikhi'illezi la yeseu'l-fakih cehlehu* (Suudi Arabistan: 2005), 119-123.

cisinin kazanmamasıdır. Dolayısıyla zevâid sünnetlerin iktidâ ve teessî⁷⁹ niyetiyle yapılması gereklidir.⁸⁰

Allah, insanı kendine has cibilliyet/tabiat ve yaratılış ile var etmiş; uyku, yeme-içme ve oturma-kalkmada olduğu gibi herkesi eşit kılmış, peygamberlerini de bu fiillerin dışında tutmamıştır.⁸¹ Dolayısıyla diğer insanlar gibi peygamberler de tabiatlarının bir gereği olarak bu tür fiillerde bulunur. Bu durum zihinlere peygamberlerin fiillerinin teşri ile irtibatı ve dolayısıyla bu tür fiillerin bağlayıcılığı sorusunu getirir.⁸²

Mevzunun özellikle Hz. Peygamber'in fiilleri etrafında şekillenmesinin en önemli sebebi, Rasûlullah'ın serdettiği bu tür fiillerini sözlü olarak teyit etmemiş olması ya da sözlü olarak ifade etmiş olsa bile bundan kastının teşri olup olmadığının açık olmamasıdır

Kendisine uyulması açısından Rasûlullah'tan sâdır olan her şeyin aynı derecede olmadığını burada ifade etmek gerekir. Rasûlullah'ın kendisine ittibâyı istediği söz ve fiilleri olduğu gibi böyle olmayan söz ve fiilleri de vardır. Rasûlullah'tan sâdır olan her şeyi ezberleyip ona uyma hususunda aşırı ihtimam gösteren sahabe-i kiramin da bu ayrıma dikkat ettiği görülür. Örneğin "Berîre Hadisi" diye meşhur olan meselede Rasûlullah, cariye olup önceleri Muğîs adında bir köle ile evlendirilmiş olan Berîre'nin azad edilmesine vesile olmuştur. Hürriyetine kavuşunca onu yanına çağırarak bu yeni durumun sosyal statüsünü değiştireceğini, kendisi ile eşi arasındaki ilişkilerine yeni bir boyut kazandıracağını bildirmiştir. Ona bundan sonra eşi ile evliliğini devam ettirip ettirmemekte serbest olduğunu ve tavsiye etmemekle birlikte eğer isterse eşinden ayrılabileceğini ifade etse de Berîre ayrılmayı tercih etmiştir. Bunu duyan Muğîs divane gibi Medine sokaklarında ağlamaya başlamıştır. Muğîs'in durumuna acıyan Allah Rasûlü (s.a.v.), Berîre'yi yanına çağırarak onunla yeniden konuşmuş ve ona eşinin durumunu anlatarak eşine dönmesini tavsiye etmiştir. Berîre; "Ya Rasûlallah! Bu benim için bir vecibe mi? Bunu yapmamı mı emrediyorsunuz?" deyince Allah Rasûlü (s.a.v.): "Hayır, ben

79 Teessî: Hz. Peygamber'in yaptığı ve yapmadığı şeyleri, onun yaptığı şekilde yapmak ve terk etmektir. Bk. Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkħ*, thk. Halil el-Mesîh (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 1: 343.

80 Zuhaylî, *el-Vecîz*, 1: 342.

81 Bk. İbrâhîm 14/11; el-Müminûn 23/33.

82 Haniye, *et-Teessî*, 52.

sadece aracılık yapıyorum.” demiştir. Bunun bir emir değil, sadece bir tavsiye olduğunu öğrenen Berîre, eşine geri dönmeyeceğini belirtmiştir.⁸³ Anlaşılacağı üzere bu hadisede Berîre tereddütte kalınca bunun bir emir mi yoksa kendisinin hala muhayyer mi olduğunu öğrenmek istiyor. Hz. Peygamber’in bu husustaki sözlerinin bağlayıcılık arz etmediğini ve onun bu meselede sadece aracılık yaptığını anlayınca da muhayyerlik hakkını kullanıyor. Dolayısıyla Rasûlullah’ın bu meselede eşine dönmesi yönündeki emri Berîre için teklifi/teşrî bir hüküm mahiyeti taşımaz. Gerek Hz. Peygamber’in hayatında iken gerekse vefatından sonraki dönemlerde sahabenin bu yöndeki uygulamalarını görmek mümkündür.⁸⁴

Cessâs, (ö. 370/981) Hz. Peygamber’in fiillerini teşrî bakımından vâcib, mendûb ve mübâh şeklinde üç kısımda ele alırken,⁸⁵ Serahsî Hz. Peygamber’in bir amaç için yaptığı fiillerin mübâh, müstehab, vacip ve farz diye dört kısımda incelemiştir. Beşinci tür olarak da zelleden bahsedip bu tür fiillerde kasıt olmadığı gibi iktida da söz konusu olmayacağından zellenin bu bağlamda değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir.⁸⁶ Cessâs bağlayıcılık arz eden fiilleri sıraladıktan sonra bir beşer olmanın gereği Hz. Peygamber’den sâdır olan fiillerin vüçûb ifade etmeyeceğinden ve dolayısıyla bağlayıcılık arz etmeyeceğinden bahseder. Zira bunlar herkesin zorunlu olarak yapmaya ihtiyaç duyduğu şeylerdir. Hz. Peygamber’in sâir ahvali şeklinde ifade edilebilecek bu fiillere, kurbet sağlamak, tevazu göstermek ve kibri terk etmek için yönelmek mümkündür.⁸⁷ Sonraki dönemlerde Hanefî mezhebinde Hz. Peygamber’in fiillerinin mübâh ve hasâis türünden olduğunu gösteren bir karine olmadıkça bunların it-tiba ve iktidaya hamledileceği görüşünün ağırlık kazandığı söylenebilir.⁸⁸

Ebü’l-Hüseyin el-Basrî, bir insan olması hasebiyle Rasûlullah’tan sâdır olan fiillerin ibâha ifade ettiği kanaatindedir. İnsanlardan ayrı düşünülemeyen hareket ve durma böyledir. Kalkmak, oturmak, uyumak, binmek, yolculuk yapmak, ikamet etmek, evde veya bir ağaç gölgesinde

83 Buhârî, “Talak”, 15, 16; Ebû Davud, “Talak”, 21, 31; Tirmizî, “Rada”, 7.

84 Bk. Humejdân, *es-Sünne*, 42-43.

85 Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *el-Fusûl fi’l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâfi’l-Kuveytiyye, 1994), 3: 215.

86 Serahsî, *Usûl*, 2: 86.

87 Cessâs, *Usûl*, 3: 232.

88 Bk. Şimşek, *Hz. Peygamber’in İctihad ve Tasarrufları*, 223.

kaylûle yapmak, yemek-içmek gibi âdet gereği ihtiyaç duyulan hareketlerde Rasûlullah ile ümmeti müsâvidir. Sahih hadis kaynaklarında bunun birçok örneği görülür.⁸⁹ Bu anlamda Hiz. Peygamber bir şeyi kerih görmüşse şer'îaten değil, insan olmanın bir gereği olarak şahsi kanaati gereği kerih görmüştür. Örneğin keler⁹⁰ yemekten hoşlanmaması böyledir. Hiz. Peygamber'in sevmediği bir yiyecek olmakla birlikte sahabeden kimse bu hususta onu örnek almamış, hatta Halid b. Velid, bu eti Peygamber'in sofrasında yemiştir.⁹¹ Fakat soğan, sarımsak ve pırasa yemeyi terk etmesi böyle değildir.⁹² Zira bu durum yaratılışının bir gereği olmayıp şer'î bir kerâhet ifade eder.⁹³

Hiz. Peygamber'in fiillerini kurbet için olan ve olmayan şeklindekiye ayıran Şîrâzî'ye göre Hiz. Peygamber'in hata yapması veya haram bir şey üzere onaylanması mümkün değildir. Bu yüzden Hiz. Peygamber'in yeme, içme gibi kurbet manası taşımayan fiilleri ibâha ifade etmektedir. Dolayısıyla bu tür fiillerin başkası tarafından da yapılması caizdir. Şîrâzî, Hiz. Peygamber'in imtisâl veya mücmeli tebyîn dışındaki fiilleri hakkında; bir delilin olması durumu hariç vücûb veya nedb ifade edeceği ya da hükümü hakkında bir delil bulununcaya kadar tevakkuf edileceği şeklinde üç görüşten bahseder.⁹⁴

Fıkıh usulcülerinin bir kaide olarak insan olmasının bir gereği olarak Hiz. Peygamber'in yaptığı fiillerin ümmet için bağlayıcılık arz etmediğini, bilakis herkesin bu hususlarda kendi durumuna uygun şekilde hareket edebileceğini kabul ettikleri söylenebilir.⁹⁵

Hiz. Peygamber'in teşri nitelikli olmayan fiillerinin bağlayıcılığı hususundaki mevcut bilgilerin muhtelif başlıklar halinde zikredilmesi ve kimi zaman da aynı örneğin farklı başlıklar altında derç edilmiş olmasının

89 Buhârî, "Etime", 25, 33, 38, 44; Müslim, "Eşribe", 18, 144; Tirmizî, "Eşribe", 21.

90 Kertenkele familyasından bir sürüngendir.

91 Buhârî, "Zebâih", 33; Müslim, "Sayd ve'z-Zebâih", 43.

92 Normal durumlarda mübâh olduğu halde Hiz. Peygamber'in bunları yemeği terk etmesi, meleklerle diyalog içinde olması veya insanlara İslâm dinini tebliğ etmesi dolayısıyla Peygamber olmasından kaynaklanan bir kerahiyet ifade ettiği anlaşılmaktadır. Fakat mescide gitmeleri durumunda bunları yiyip mescide gitmelerini bütün Müslümanlara yasaklamıştır. Bk. Müslim, "Eşribe", 31; "Mesâcid", 17.

93 Makdisî, *el-Muhakkak*, 176-181.

94 Şîrâzî, *el-Luma'*, 67-68; *Şerhu'l-luma'*, 552.

95 Bk. İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şer'ia*, 3: 128-129.

dan dolayı mezkûr görüşlerin, sahipleri ile birlikte müstakil olarak sunulması daha uygun olacaktır. Örneğin İbn Hazm'a göre Hz. Peygamber'in fiillerini aynen bizim de yapmamızın farziyeti yönünde iddiada bulunan biri gafildir, delilsiz konuşmaktadır ve aynı zamanda bu iddiası da yalandır. Zira asıl olan Kur'ân ve sünnette vücûbiyetine dair bir nass bulununcaya kadar bir hükmün bizi bağlamamasıdır. Aslında Hz. Peygamber'in her fiilini aynen yapmamızın farziyeti yönündeki iddia, Hz. Peygamber'e ittibâyı imkânsız kılar. Zira böyle bir iddia, onun oturduğu yere oturma, bastığı yere basma, namazı aynı zaman ve mekânda kılma gibi yaptığı her şeyi aynen yapmayı herkese vacip kılacaktır ki böyle bir şey mevzu bahis değildir.⁹⁶ İbn Hazm'a göre Rasûlullah'ın fiilini terk etme hususunda bu fiile dair herhangi bir teşviğin olmaması şarttır. Böyle bir teşvik bulunduğu halde kişi bu fiili terk ederse o zaman günahkâr olur. Delili de şu hadistir: *"Ben oruç tutar iftar da yaparım, kalkarım, uyurum, kadınlarla evlenirim, et yerim. Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir."*⁹⁷ Hz. Peygamber en son et yemekten bahsetmiştir ki bu da sırf insan olması gereği serdettiği bir fiildir.⁹⁸

Zerkeşî (ö. 794/1392) ilkin Hz. Peygamber'in fiillerine dair yaptığı tasnifte herhangi bir emir ve nehyin taalluk etmeyeceği kişisel ihtiyaçlar, beşerî hareketler, uzuv ve bedene dair tasarrufların ibâha ifade edeceğini zikreder. Aynı şekilde oturup kalkma gibi ibadetlerle ilgisi olmamakla birlikte yaratılışı gereği yaptığı fiillerin de böyle olduğunu söyler. Daha sonra kurbet kasdı bulunmaksızın devamlı olarak özel bir tarzda yeme, içme, giyinme ve uyuma gibi yaratılışı gereği olmaktan çıkıp teşrî olma ihtimali bulunan fiiller hususunda Şâfiîlerden iki görüş nakleder:⁹⁹ Birin-

96 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 45-48, 51, 56; Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 98.

97 Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 1.

98 Muhammed b. Süleymân Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2003), 1: 225.

99 Bunun sebebi olarak asıl ve zahirin teâruzu gösterilir. Cibillî fiillerde aslolan teşrî nitelikli olmaması, zahir olan da bu fiillerin bir ibadete bitişik olması ya da Rasûlullah'ın sürekli yapmış olmasıdır. Bu konuda teşrînin maksat olduğuna işaret eder ve mübâhlıktan müstehâplığa yükselmesi, yani teşrî nitelikli olmasıdır der. Dolayısıyla aslı kabul edenler bu tür fiillerin teşrî nitelikli olmayıp mübâh olacağını ifade ederken zahiri esas alanlar bu tür fiillerin cibillî fiil olmaktan çıkıp teşrî bir karakter arz edeceğini ifade etmişlerdir. Bk. Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 6: 24; İbni Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-munîr*, 2: 183; Zekeriyâ b. Çulâm Kâdir, *Min usûli'l-fıkh ala menheci ehli'l-hadis* (b.y. Dâru'l-Hirâz, 2002), 82; Haniye, *et-Teessî*, 58.

cisi bu fiillerin uyulması gereken birer sünnet olduğu; diğeri ise ancak bir delilin bulunması durumunda uyulması gerektiğidir. Zerkeşî ayrıca bu hususta fakihlerin serdettiği görüşleri de özetle verir: a) İmam Şâfiî gibi iki hutbe arasında oturmayı vacip derecesine yükselten görüş. b) Sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra sağ taraf üzerine uzanmayı müstehâb görmesinde olduğu gibi mendûb derecesine çıkararak görüş. c) Kedâ tepesinden Mekke'ye girip Kudâ tepesinden ayrılması, binitli haccetmesi gibi yaratılışı gereği olup olmayışı hususunda ihtilafın vaki olduğu yönündeki görüş.¹⁰⁰ Zerkeşî, ihtilafın söz konusu olduğu fiillerin hükmü hakkında şu muhtelif yaklaşımları zikretmiştir: a) Rasûlullah'ın bir amaç gözeterek yaptığı ve kendisine de has olmayan fiillerini biz de yaparız ki Mervezî bu görüştedir. b) Rasûlullah'ın kendisine has bir amaç doğrultusunda yaptığını bilelim veya bilmeyelim fark etmez bu fiilleri ona ittiba için yaparız. c) Rasûlullah bir amaç için yaptığı halde daha sonra bu amacın zail olması hususunda biri, bu tür fiillerle ancak bir delilin bulunması durumunda amel edilebileceği; diğeri ise bir delil olmadan da bu fiillerle amel edilebileceği şeklinde iki görüş taayyün etmiştir. İbnu's-Sebbâğ ile Ebû İshak, Rasûlullah'ın fiillerindeki mananın akılla kavranılabilmesi ve o fiilin de beka kesp etmesi durumunda o fiille amel edileceği, aksi takdirde manası zail olacağından o fiille amel edilemeyeceği kanaatindedir. Fakat İbnu Ebî Hureyre manası zail olsa bile amel edilmesi gerektiğini savunur. "Ona tabi olun."¹⁰¹ ayetini delil getirerek tavaf esnasında remel ve ızdıbanın o zaman Müslümanların kuvvetten düşmediklerini izhar için yapıldığını, fakat daha sonra bunun sünnet olduğunu örnek gösterir. Nevevî (ö. 676/1277) de bunun kati suretle müstehâb olduğunu¹⁰² ifade etmiştir.¹⁰³ Teşri nitelikli olduğu veya yaratılış gereği yapıldığı tereddütlü meselelerde Rasûlullah'a tabi olan kişi için sevap ve ecir vardır. Fakat bu fiilleri terk eden sünneti terk etmiş ve bidat yapan durumuna düşürmemek için bu fiillere tabi olmayı zorunlu hale getirmekten kaçınmak ve sünnet şeklinde değerlendirmemek gerekir. Zira bu fiiller teşri muhtemel olduğu gibi olmayabilir de.¹⁰⁴ Zerkeşî yaptığı taksimata şöyle devam eder: Rasûlullah'a

100 Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 6: 23-26.

101 el-Arâf 7/158.

102 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Ravzâtü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991), 2: 77.

103 Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 6: 23-26.

104 Haniye, *et-Teessî*, 61.

has fiiller, Rasûlullah'ın vahiy beklerken yaptığı fiilleri, başkalarına uyguladığı cezalar, başkalarına karşı fiilleri ve beyân mahiyetindeki mücerred fiilleri.¹⁰⁵

Ebû Şâme el-Makdisî, Rasûlullah'tan yaratılışı gereği sâdır olan fiiller hususunda zorunlu olarak kendisinden sâdır olduğu veya kasıt bulunmadığı için bu tür fiillerde Rasûlullah'a tabi olma zorunluluğunun bulunmadığını ifade etmektedir. Şeran mübâh olduğu bilinen bütün fiilleri böyledir. Dolayısıyla şer'î olarak sabit olmadıkları için yapan sevap kazanmayacak, terk eden de kınanmayacaktır. Zira bu tür fiillerin müstehâb olduğunu ifade eden herhangi bir delil yoktur. Fakat Rasûlullah'ın yaptığı fiillerin terk edilmesini teşvik ve bu hususta itiraz gibi bir art niyet olmadıkça birinin bu tür fiilleri yapıp terk etmesinde bir beis yoktur. Tabi bu hususta bir icma olduğu söylenemez. Zira bu tür yaratılışının gereği olan fiillerde dahi Rasûlullah'a ittibâyı mendûb görenler ve bunu sünnet diye ifade edenlerin de olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁶ Fakat Gazzâlî, (ö. 505/1111) Rasûlullah'ın her fiilinin sünnet olduğu şeklindeki muhaddislere ait kanatın hatalı olduğunu tafsilatlı bir şekilde açıklamıştır.¹⁰⁷ Rasûlullah'ın bu tür fiillerinin istihbâb ve nedbe hamlinin Abdullah b. Ömer'den nakledilen fiillere müstenid olduğu düşünülmektedir.¹⁰⁸ Zira o, diğer fiillerle birlikte yaratılışının gereği olan fiillerde de kendisine iletilen her hususta Rasûlullah'a ittibâ etmeyi severdi.¹⁰⁹ O, Hz. Peygamber'in vefatından sonra ona olan aşırı sevgisinden dolayı, yürüdüğü yollarda yürümüş, altında gölgelediği ağacın altında oturmuş, o ağaçların kurumaması için sürekli sulamıştır.¹¹⁰ Fakihler Arafat'tan Müzdelife'ye Me'zimeyn yolundan gitmesi,¹¹¹ Zî Tuvâ denilen yerde gecelemesi,¹¹² Seniyyet-u Kedâ'dan Mekke'ye gir-

105 Bk. Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 6: 27-29, 36-40

106 Bk. Makdisî, *el-Muhakkak*, 191-194.

107 Bk. Gazzâlî, *el-Menhûl*, 312-314.

108 Bk. Makdisî, *el-Muhakkak*, 196-197.

109 Bk. Zeynuddin Abdurrahman İbni Recep, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Heyet (Medine: Mektebetu'l-Ğurabâ, 1996), 3: 428.

110 Ebû Bekr el-Beyhakî, *es-Sünenu'l-kübrâ*, thk. M. Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 5: 402; Makdisî, *el-Muhakkak*, 197-198.

111 Ebû Bekr el-Beyhakî, *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*, thk. A. Emin Kal'acî (Kâhire: 1991), 7: 292.

112 Buhârî, "Hac", 38.

mesi, Kudâ'dan ayrılması,¹¹³ Muhassab denilen yerde konaklaması¹¹⁴ gibi hususlarda Rasûlullah'a ittibânın müstehâb olduğunu ifade etmişlerdir.¹¹⁵

Dihlevî, kaynağı risâlet olmayıp bir beşer olarak Hız. Peygamber'den sâdır olan hususların ümmet için bağlayıcı olmayacağından bahsetmiştir. Hız. Peygamber'in tamamen tecrübeye dayanan, tıp ve ziraat ile ilgili sözleri, özel fetva ve yargıları, geçici bir maslahata sebep olan şeylere dayanarak söyledikleri ve yaptıkları böyledir. Bu kısımda tıpla ilgili fiilleri, âdet kabilinden tasarrufları ve folklor kabilinden kavminin anlata geldikleri şeyleri zikretmiştir.¹¹⁶

Reşid Rızâ'ya göre Rasûlullah'ın zeytin yağı yemesi ve sürünmesi, hurmayı salatalık ile birlikte yemesi,¹¹⁷ yaş hurmayı kuru hurma ile yemeyi tavsiye etmesi,¹¹⁸ kavunu taze hurma ile yemesi,¹¹⁹ hurma aşılmasında¹²⁰ olduğu gibi tecrübe ve araştırmaya dayanan ziraat ve sanat alanlarındaki söz ve fiilleri, Bedir Savaşında ordunun mevzileneceği yeri tayini, Arafat ve Müzdelife vakfelerinde durduğu yerler teşri nitelikli olmayıp âdete dayanan hususlardır. Kurbet manası da taşımaz. Allah ve kul hakkına dayanan bir hüküm de olmamakla birlikte bir menfaat sağlayıp herhangi bir zararı da savacak türden değildir. Buna rağmen âdet türünden olan bu hususlarda dinden olmadığını bildiği halde Rasûlullah'a ittibâyı ona duyulan bir sevgisi, onun şerefli hayatını yâd etme olarak görenin de bu ittibâsı imanındaki kemal dereceyi ifade eder.¹²¹ Buradan Reşid Rızâ'ya göre teşriin, Allah ve kul haklarına taalluk eden, menfaat sağlayan ve mefsedeti defeden şeyler olduğu; bunun dışındaki hususların teşri mahiyetli olmadığı anlaşılmaktadır.¹²²

113 Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5: 114.

114 Buhârî, "Hac", 145; Müslim, "Hac", 58.

115 Bk. Makdisî, *el-Muhakkak*, 197-202.

116 Şah Velîyyullâh Ahmed b. Abdîrahîm ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğâ*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005), 1: 224.

117 Buhârî, "Etime", 44.

118 İbn Mâce, "Etime", 40.

119 Tirmizî, "Etime", 36; Ebû Dâvud, "Etime", 45.

120 Müslim, "Fedâil", 140-141.

121 Reşid Rızâ, Muhammed Reşid b. Ali, *Tefsîru'l-menâr* (b.y. y.y., 1990), 5: 224-225; 9: 258, 262.

122 Humeydân, *es-Sünne*, 48.

Şeltût ise önce sünneti teşrî nitelikli olan ve olmayan şeklinde ayırmış; daha sonra teşrî nitelikli olmayan sünneti şöyle tasnif etmiştir: a) Yeme, içme, uyuma, yürüme, ziyaret, örfe müstenid usullerle iki kişi arasında sulh yapması, arabuluculukta bulunması, sevm-i şirâ ve sevm-i nazarda bulunması gibi beşerî ihtiyaçlar şeklinde tezahür eden sünnet.¹²³ b) Ziraat ve tıp ile ilgili hususlar ile elbisesinin uzun veya kısalığında olduğu gibi tecrübe, kişisel veya sosyal âdetler şeklinde tezahür eden sünnet. c) Orduyu savaş yapılacak mevizlere yerleştirmesi, konaklanacak yer tayini gibi özel durumlara göre aldığı insani tedbirler şeklinde cereyan eden sünnet. Sünnetin bu üç türü beşerî durumlar olup teşrî nitelikli olmadığı için bu tür rivayetlere, o fiilin yapılması veya terki yönünde bir hüküm bağlanamaz.¹²⁴

İbn Âşûr'a göre Rasûlullah'ın yaratılışı gereği yaptığı fiilleri, ümmetin de benzerini yapmasını gerektirecek türden değildir. Dolayısıyla bu hususta herkes kendi durumuna müsait olan fiili yapar. Yeme, giyinme, yatma, yürüme ve binme gibi fiiller böyledir. Bu bağlamda yolda yürüme, yolculukta hayvana binme gibi dinî işlerle ilgili olmayan fiiller ile Hacda deveye binmede olduğu gibi dinî işlerle ilgili olması arasında bir fark yoktur. Veda Haccı'nda Muhassab (vadisinde) konaklaması, sabah namazından sonra sağ tarafı üzerine uzanması, Bedir'de konaklama yeri tercihinde bulunması ve hurma ağaçlarını aşılammaya dair işaretleri¹²⁵ hep böyledir. Bunun dışında aksine bir karine bulunmadıkça ümmetin ahvalini ilgilendiren durumlarda Rasûlullah'ın söz ve fiillerini teşrî bir hüküm kaynağı olarak kabul etmek gerekir.¹²⁶ Aslında bu konunun makâsıdu's-şerîa ile de bağlantısı vardır. Zira şer'î hükümlerin konuluşundaki gayeleri bilmek için Rasûlullah'tan sâdır olan söz ve fiillerin konumlarının iyi analiz edilmesi gerekir.¹²⁷ İbn Âşûr yaptığı taksimatta Rasûlullah'tan sözlü ve fiili olarak on iki halin sâdır olduğunu ve bunlar arasında Rasû-

123 Bu tür beşerî davranışları da sünnet diye isimlendirmesi, yani sünneti "teşrî nitelikli sünnet" ve "teşrî nitelikli olmayan sünnet" şeklinde ayırması açısından Şeltût'un taksimatı önem arz eder. Bk. Şeltût, *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten*, 499.

124 Şeltût, *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten*, 499-500.

125 "Ben ancak bir beşerim. Size dininize ait bir şey emredersem bunu uygulayın, size şahsi görüşümden bir şey söylersem ben ancak bir beşerim.", "... Siz, dünyanızın işini daha iyi bilirsiniz.", bk. Müslim, "Fedâil", 140-141.

126 İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîati'l-İslâmiyye*, 96-136; Humeydân, *es-Sünne*, 49-50, 104.

127 İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîa*, 3: 87.

lullah'ın hedy/iyiye ve güzele teşvik ve irşad,¹²⁸ arabuluculuk, kendisine fikir danışan kişilere yol gösterme, nasihat, insanları mükemmele yönlendirmek ve insanlara yüce hakikatleri öğretmeye yönelik tasarruflarının teşri nitelikli olmadığını ifade ettikten sonra bu anlamları içermeyen yaratılış gereği yapılan fiillerinin teşri nitelikli olmayıp bağlayıcılık arz etmeyeceğini ifade etmiştir.¹²⁹ Dolayısıyla Rasûlullah'ın yeme-içme şekli, giyinme tarzı ve giydiği elbiselerin şekli, yatma, yürüme ve bineğe binme gibi tasarrufları yasama veya dinî bir hüküm koyma niteliği taşımadığı gibi insanların bunu takip etmelerini temin gibi bir maksat da söz konusu değildir. Sadece yaratılışının bir gereği ve maddi ihtiyaçlarını karşılamak için kendisinden sâdır olan davranışlardır. Bu davranışların yolda yürümek veya bineğe binmek gibi şer'î hükümlerin dışında dünyevî işler olması ile Hacda bineğe binmek gibi dinî işlerden olması arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla bu fiiller bağlayıcılık arz etmediği gibi herkesin bu hususlarda kendine uygun şekilde hareket edebilir.¹³⁰ Hiz. Peygamber'in tasarruflarında asıl olan teşri nitelikli olanlardır. Zaten Allah'ın Rasûlullah'ı bir peygamber olarak göndermesinin esas gayesi yasamadır. Bu yüzden aksi bir delil bulununcaya kadar onun söz ve fiillerine itibar edilmelidir.¹³¹

Aşkar, Hiz. Peygamber'in fiillerini muhtelif başlıklar altında incelemiştir. Hiz. Peygamber'in teşri nitelikli olmayan fiillerinin bir tasnifi mahiyetinde olması hasebiyle Aşkar'ın verdiği şu başlıklar önem arz eder: 1. Cibillî/yaratılış gereği yapılan fiiller: Aşkar bu tür fiilleri zorunlu cibillî fiiller ve İhtiyari cibillî fiiller diye ikiye ayırmıştır. İhtiyari cibillî fiiller de sırf ihtiyârî cibillî fiiller ve İbadetlerle ilgili cibillî fiiller şeklinde ikiye ayırmıştır. 2. Örf âdete bağlı olarak yaptığı âdi fiiller, 3. Dünyevî işlerle ilgili fiiller. Bu fiiller, sözlü bir teşvik veya bir karine bulunmadıkça ibâha ifade eder. 4. Mucize niteliği taşıyan fiilleri. 5. Sırf kendisine has fiiller. 6. Kendisine bir soru sorulması durumunda vahiy beklemesi. 7. Pratiğe dönük olarak üçüncü şahıslarla ilgili emir ve yasakları. 8. Hangi vasıf ve kasıpla yaptığının bilinip bilinmemesi açısından (mücerred mübtede') fiilleri.¹³²

128 Rasûlullah birçok durumda emir ve nehiylerde bulunduğu için hedy ve irşad, teşriden daha kapsamlıdır. Dolayısıyla bu emir ve nehiylerde kasit azm değil, hayra teşviktir.

129 İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîa*, 3: 110-130; Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 59-64.

130 İbn Âşûr, *Makâsıdu's-Şerîa*, 3: 128-129.

131 Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 64.

132 Bk. Aşkar, *Ef'alu'r-Rasûl*, 1: 215-315.

Bu taksimat içerisinde Rasûlullah'tan yaratılışı gereği sâdır olan fiiller iki kısım halinde işlenmiştir. Birincisi sevinirken yüzünün ay gibi parlaması, hoşlanmadığı durumlarda yüzünün durumu, yaralandığında acı duyması, yediği yemeğin ekşi veya tatlı olduğunu algılaması gibi hususlar ile keler eti yemekten ve Hz. Hamza'nın katilini görmekten hoşlanmaması gibi meydana gelmesinde kendisinin bir kastının bulunmadığı fiillerdir. Kasıt ve irade dışı olan bu nebevi fiillere herhangi bir hüküm bağlanamaz. Yine fitratından kaynaklanan ve tabii olarak hoşlanıp hoşlanmadığı şeyler de böyledir. Örneğin tatlıyı, balı,¹³³ kabağı soğuk şerbeti sevmesi¹³⁴ ve kına kokusunu sevmemesi¹³⁵ gibi. Bu tür hususlar da örneklik teşkil etmeyeceğinden iktidâ söz konusu değildir. İkincisi ise ihtiyârî cibillî fiilleridir. Bu fiillerde kasıt ve irade söz konusu olsa bile beşerîn zorunlu olarak fitrat gereği yaptığı şeylerdir. Bazen yapılıp kimi zamanlar da yapılmamasına güç yetirilebilmesi açısından öz irade ile vuku bulmaktadır. Yeme, içme, def-i hâcet, ev, elbise, yatak edinme, oturma, uyuma, hastalıklardan dolayı tedavi olma ve nikâh bu gibi fiillere örnek olarak gösterilebilir. Rasûlullah'tan zorunlu olarak hasıl olan bu fiiller de teklif dışıdır. Bunları yapıp Rasûlullah'a iktidâ ettiğini iddia eden biri hata etmiş olur.¹³⁶ Hangisi olursa olsun bir beşer olması hasebiyle fakat kendi isteğiyle yaptığı fiiller; müstehâb ve vücûbiyet ifade ettiğine dair bir söz ve karine bulunmadıkça veya ibadetlerle¹³⁷ bir ilişkisi olmadığı müddetçe mübâhlık ifade eder. İbadetlerle irtibatının olmamasından kasıt hurma, et, arpa ekmeği ve bal gibi belirli bir yiyecek yemek, belirli bir yolda yürümek; bol yenli elbise, âbâ, gömlek veya yün ve pamuktan üretilmiş belirli şekillere sahip elbise giymektir. Bu tür fiiller sırf beşer olmanın gereği olan fiillerdir. Rasûlullah'tan bu tarzda sâdır olan fiiller mübâhlık ifade eder ve usul âlimlerine göre de meşhur görüş bunların örnek teşkil etmeyeceğinden herhangi şer'î bir övgü, sevap veya kınama olmaksızın dileyen yapar, dileyen yapmaz.¹³⁸ Ne var ki İbni Ömer bu ve benzeri yaratılışının gereği sâdır olan

133 Buhârî, "Eşribe", 10; Ebû Dâvud, "Eşribe", 11.

134 Tirmizî, "Eşribe", 21; Ahmed b. Hanbel, "Müsned", 3: 355.

135 Ebû Davud, "Teraccul", 4; İbn Mâce, "Tib", 29.

136 Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl*, 1: 220, 222-223.

137 Örneğin Hacda nefr gecesi Muhassab vadisinde konaklaması, teşehhütte üç parmağı kapaması, secdede yere koyarken parmaklarını açması, ihramdan çıkmak için koku sürünmesi gibi fiiller ibadet kastıyla yapılmıştır. Bk. Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl*, 1: 232.

138 Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl*, 1: 224-225; Ebu'l-Münzir el-Minyâvî, *eş-Şerhu'l-kebîr li muhtasarî'l-usûl* (Mısır: el-Mektebetu's-Şâmîle, 2011), 382.

tüm fiillerinde Rasûlullah'ı örnek alır, onun gibi yapardı.¹³⁹ Teşri delalet etmeyen, insan tabiat ve yaratılışının gereği olan fiillerin teşri konusunda ibâhadan daha fazla bir şey ifade etmeyecektir. Hiz. Peygamber'in bu fiillerini tüm sahabiler terk ettiği halde İbn Ömer'in yapmasının bu fiilleri müstehâb kılacağını ifade etmek mümkün değildir.¹⁴⁰ Hulefâ-ı Râşidîn ile sahabenin cumhuru da bunu müstehâb görmemişlerdir. Zira burada Rasûlullah'a uyma söz konusu değildir. Rasûlullah'a ittibâdan bahsedilecekse Rasûlullah'ın bu fiilleri devamlı yapıp yapmamasına bakılmaksızın söz konusu fiillerde bir kastın ve Şâriin bu fiilleri tazim etmesi ile mümkün olur. Dolayısıyla devamlı yapıp yapılmamasına bakılmaksızın sırf yaratılış gereği yapılan fiillerin mutlak olarak istihbâba değil; ibâhaya delalet ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu tür fiillere herhangi bir emir ve nehiy taalluk etmez. İbn Ömer'in uygulamalarının Allah'a ibadet kastıyla müstehâb olduğu için değil Rasûlullah'a duyduğu muhabbetin neticesi olarak teselli bulması ve şevkini arttırması olarak değerlendirilmelidir. Zira sahabe de biliyordu ki bu tür fiiller veya bu fiillerin tahakkuk ettiği mekânlar ancak Şâriin tazim etmesi ile değer kazanır. Rasûlullah'ın cübbe giymesi, sarık takması, saçını uzatması, sürme sürmesi ve güzel koku sürünmesi gibi âdiyâtta olan fiilleri de yaratılış gereği icra edilen fiillerden kabul edilip mübâh¹⁴¹ sayılmıştır.¹⁴² Bir de Rasûlullah'ın ibadet esnasında yaptığı,¹⁴³ ibadet vesilesiyle yaptığı,¹⁴⁴ ibadetten hemen önce yaptığı fiil-

139 İyâz b. Nâmî, *Usûlu'l-fikh*, 119.

140 Haniye, *et-Teessî*, 55.

141 Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl*, 1: 229, 231, 237; Minyâvî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 382-383, 386; İyâz b. Nâmî, *Usûlu'l-fikh*, 119.

142 Fakat şu rivayetten hareketle Hiz. Peygamber'in kabağı ve soğuk tatlı içecekleri sevdiği için insanların bunları yapmasının müstehâb olduğu da ifade edilmiştir: "... Hiz. Peygamber'e bir arpa ekmeği, içinde kabak bulunan bir çorba ve kurutulmuş et sunuldu. Enes dedi ki: "Peygamber'in tabağın etrafından kabakları araştırarak topladığını gördüm. İşte o gün bugün ben kabağı çok severim." (Buhârî, "Etime", 37; Müslim, "Eşribe", 21), Bk. Zekeriyâ b. Gulâm, *Min usûli'l-fikh ala menheci ehli'l-hadis*, 81.

143 Nefir gecesi Muhassab'da konaklaması, teşehhütte üç parmağını yumması, parmaklarının arasını kapatarak ellerini secdeye koyması, birinci ve üçüncü rekatlarda dinlenmek için oturması, ihramdan çıktıktan sonra güzel koku sürünmesi, hutbede mızrak veya asa'ya dayanması gibi namazın sünneti olmaya müsait olduğu gibi cevazı da muhtemel fiiller. Aşkar, *Efâlu'r-Rasûl*, 1: 232.

144 Mekke'ye Kudâ yolundan girip Kedâ' yolundan çıkması, Benî Şeybe kapısından Mes-cidi Harama girmesi, deveye binerek Kâbe'yi tavaf etmesi ve yine bu halde Safa-Merve'yi sa'yemesi, Arafat'ta deve üzerinde vakfede bulunması, bayram namazına farklı yoldan gidip farklı yoldan ve yürüyerek dönmesi ve yolculukta namazlarını muayyen

ler¹⁴⁵ ile ibadetten sonra yaptığı fiiller¹⁴⁶ vardır. Aşkar'a göre bu tür fiillerin mendûb olduğu yönündeki görüş tercihe şayandır.¹⁴⁷

Yukarıda İbn Hazm'ın delil getirdiği hadis¹⁴⁸ ile ilgili olarak Aşkar şunları ifade eder: Bu hadisin daha dindar olmak ve Allah'a daha çok yaklaşmak için mübâhları terk edenler hakkında vârid olduğunu görmekteyiz ki bu da şerîata muhalif bir durumdur. Çünkü Allah'ın teşrî kılmadığı bir şeyi yapmak ile Allah'a ibadet edilmiş olunmaz. Zira burada haram veya mekruh olduğunu düşünerek bir mübâhı terk etmek söz konusudur ki bu da Allah'ın koyduğu hükmü değiştirmek demektir. Mezkûr hadisten parmaklarla yemek yemeği terk edip kaşıkla yemek yiyen birinin sünnete muhalif davranıp azabı hak ettiği anlaşılamaz. Yine bir kabın içine elini daldırıp abdest almayı terk edip musluk veya ibrikten abdest alanın da sünnetten yüz çevirdiği anlaşılamaz. Kaşıkla yemek yiyen veya musluktan abdest alan kişi bunun daha temiz ve daha iyi olduğunu bilirse bu sünnetten yüz çevirmek olmaz. Zira burada mübâh olduğuna inanılarak bir mübâh terk edilmiştir. Bunda da bir beis yoktur. İddia edildiği gibi Rasûlullah'ın mübâh fiillerine ittibânın mübâh oluşunda bir icma da yoktur.¹⁴⁹ Rasûlullah'ın devamlı uyurken sağ elini yanağının altına koyması, sağ tarafına yatması ve üç parmakla yemek yemesi gibi yaratılışı gereği devamlı yaptığı fiillerinin teşrî yönü olabileceği gibi olmayabilir de.¹⁵⁰ Hz. Peygamber'in kurbet kastı olmaksızın özel bir tarzda devamlı yaptığı fiillerin müstehâb olduğu görüşünün yanı sıra nedb ifade edeceği de söylenmiştir.¹⁵¹

yerlerde kılması gibi fiiller. Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1: 232-233.

145 Sabah namazının sünnetini kıldıktan sonra farzını kılmadan önce sağ tarafına uzanması gibi. İbni Hazm'a göre bu vacip iken Şâfiîlere göre müstehâbtır. Bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4: 52; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1: 464.

146 Namaz kıldıktan sonra (cemaate) sağından veya solundan dönmesi gibi. Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1: 233.

147 Bk. Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1: 234-236.

148 "Ben oruç tutar iftar da yaparım, kalkarım, uyurum, kadınlarla evlenirim, et yerim. Kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.", Buhârî, "Nikâh", 1; Müslim, "Nikâh", 1.

149 İbn Hazm, *İhkâm*, 4: 48-49; Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1: 225.

150 Rasûlullah'ın devamlı sabah namazının iki rekatını kıldıktan sonra sağ tarafına uzanmasında olduğu gibi devamlılık arz eden cibillî fiillerinin müstehâb olduğu görüşünün yanı sıra Ebû İshak ve muhaddislerin çoğuna göre de mendûb olduğu ifade edilmiştir. Bk. Zekeriyâ b. Ğulâm, *Min usûli'l-fikh ala menheci ehli'l-hadîs*, 82.

151 Bk. Zerkeşî, *Bahru'l-muhît*, 6: 24; Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1: 225-227.

Dünyevî fiillere bakıldığında ise bunların Rasûlullah'ın celb-i menfaat ve def-i mazarrat kastıyla yaptığı fiiller olduğu görülür. Örneğin kendi bedeninde veya başkasının bedeninde tecrübe ettiği tıbbi fiiller böyledir. Deve sütü ve sidiği¹⁵² gibi sağlığı koruma adına yenilmesini veya içilmesini tavsiye ettiği şeyler böyledir. Hacamat yaptırması, hacamatı belirli yerlerden yaptırması, Uhud'da yaralandığında kanı durdurmak için hasır yakılıp külünün yarasına konulması¹⁵³ gibi fiiller buna örnek verilebilir. Ziraat ile ilgili fiilleri ile birlikte hayvanlardan daha iyi ve güzel ürün/netice elde etmek için hayvanları belirli tahıllarla beslemesi, cins hayvanlarla eşleştirmesi de bu gruptandır. Yine zanaat, ticaret, harp tedbirleri¹⁵⁴ şehir idaresi¹⁵⁵ ile ilgili fiiller de bu gruptandır. Tüm bunlar ibâha ifade edip bunları örnek almak inanç ve şeriate muhalif değildir. Ancak bir delil ile istihbâb veya vücûbiyet kesbederler.¹⁵⁶

Karadâvî sünnetin her türünün teşri mahiyetli oluşunu ispat cihe-tine gitmediği gibi sünnetin tümünün teşri boyutunun olmadığını da söylemeyip bu hususta dengeli bir yol izlemiştir. Örneğin Rasûlullah'ın koyunun budundan ve kabak yemekten hoşlanması gibi salt beşerî yönünün bir gereği olarak kendisinden sâdır olan söz ve fiiller şer'î bir vasfı haiz değillerdir.¹⁵⁷

Hayreddin Karaman'a göre Hiz. Peygamber bir insan olması hasebiyle her insan gibi normal vasıfları, ihtiyaç ve temayülleri söz konusudur. Dolayısıyla bunlara yönelik davranışlarda bulunması da doğaldır. Dinî ve dünyevî işlerinde yasak ve günah kapsamına girmemek kaydıyla günlük hayatında bu tür davranışlarda bulunmuş, ümmetini de bu hususlarda serbest bırakmıştır. Yeme, içme, yürüme, yatma, binme şekli gibi hususlardaki tercihi burada örnek olarak gösterilebilir. Tamamen müsbet ilim ve teknik alanlar ile ilgili dünya işleri de böyledir. Hiz. Peygamber'in bu yöndeki sözleri şahsi görüş, zan ve tecrübesinin ürünü olup ümmeti için

152 Buhârî, "Vudû", 68; "Diyât", 22; "Hudûd", 16.

153 Buhârî, "Cihâd ve's-Siyer", 79.

154 Savaşta mancınık, kılıç, mızrak, ok kullanmak, savaş için atlar hazırlamak, hendek kazdırmak, askerleri mevzilere yerleştirmek vb.

155 Valiler, kâtipler, bekçiler ve elçiler edinmesi gibi.

156 Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1: 239-241.

157 Yusuf el-Karadâvî, *es-Sünnetü masdaran li'l-ma'rife ve'l-hadâra*, (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2002), 48-49; Humeydân, *es-Sünne*, 50.

bağlayıcılık arz etmemektedir.¹⁵⁸

Hız. Peygamber'in fiillerinin yalnız başına bağlayıcı bir otoriteye sahip olmadığı, fakat bazı karineler vasıtasıyla dinî bir mahiyet kazanabileceği ifade edilmiştir. Bir yiyeceği yemesi örneğinde olduğu gibi bir şeyin Hz. Peygamber tarafından yapıldığının tespiti, en azından o şeyin günah değil, mübâh olduğunu gösterir. Hz. Peygamber'in bir fiili, dinî bir vecibeyi îfa etmek için yaptığı biliniyorsa, o fiil bağlayıcı bir kural olur. Bir diğer ifadeyle; sözlü bir emrin yapılaş tarzını gösteren fiil, o emrin hükmünü alır. Hz. Peygamber'in namazın nasıl kılınacağı ve haccın nasıl eda edileceği yönündeki fiili hadisleri böyledir. Hz. Peygamber'in dinî vecibeler haricinde ibadet (kurbet/Allah'a yakınlık) kastıyla yaptığı bilinen fiillerinin Müslümanlar açısından zorunlu görülmesi de dinen teşvik edildiği kabul edilir. Bir fiili çoğu zaman yapıp bazen terk etmesi ise o fiilin daha güçlü biçimde tavsiye edildiği anlamına gelir.¹⁵⁹

Sahabe-i kiram Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinde asolanın teşrî ve teklif olduğunu bilmekteydiler. Bu anlamda Hz. Peygamber'in sözlerine olduğu gibi fiillerine ittibâ da vaciptir. Fakat fiillerine ittibâ hususunda da karine gereklidir. Örneğin ilgili karinelere hareketle şu hadiste Hz. Peygamber'in fiilinin Müslümanlar için bağlayıcı olmadığı anlaşılmaktadır: Ebû Saîd el-Hudrî şöyle demiştir:

“Rasûlullah (s.a.v.) bir gün bize namaz kıldırıyordu. Namazda olduğu hâlde ayakkabılarını çıkardı ve sol tarafına koydu. Bunu gören cemaat de ayakkabılarını çıkardılar. Rasûlullah (s.a.v.) namazı bitirince: “Ayakkabılarınızı niçin çıkardınız?” diye sordu. Cemaat: “Senin, ayakkabılarını çıkardığını görünce, biz de ayakkabılarımızı çıkardık.” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Cebail bana gelerek, ayakkabılarımda pislik/eza (bir rivayette: necaset) olduğunu haber verdi; ben de ayakkabılarımı çıkardım. Sizden bir kimse mescide geldiği zaman ayakkabılarına baksın, onlarda pislik/eza (necaset) görürse, onu silsin ve sonra onlarla namaz kılsın.”¹⁶⁰

Bu hadiste de görüleceği üzere Hz. Peygamber'e ait bir sünnetin kaynağının risâlet olup olmadığını, bir diğer ifadeyle teşrî nitelikli olup

158 Karaman, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları*, 148.

159 Bk. Bedir, “Sünnet”, 38: 151.

160 Ebû Dâvud, “Salât”, 88.

olmadığının anlaşılabilmesi için bir karine/delil gereklidir. İlgili sünnet Kur'ân ışığında değerlendirildiği, sebab-i vurûdu bilindiği, sünnetteki hedef ve gaye iyi tespit edildiği zaman Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinin bütün Müslümanlar için de bağlayıcılık arz edip etmediği anlaşılabilir olacaktır.¹⁶¹ Herhangi bir delil Rasûlullah'ın beyan ve imtisâl türünden fiillerinin mübâhlığını gösteriyorsa bu şer'î ibâha diye ifade edilirken yaratılış gereği ve âdât türünden mübâhlık ifade eden fiilleri ise akli ibâha şeklinde ifade edilmiştir.¹⁶² Rasûlullah'ın dünyevî, yaratılış gereği ve âdete dair iş ve muamelelerinde aslanan ibâha ifade etmesidir. Bunun pratikteki neticelerinden biri de bu tür fiillerin aslen yasaklanmadığıdır.¹⁶³

H. Peygamber'in asıl görevi tebliğ olup, tasarruflarının büyük çoğunluğu da tebliğ mahiyetli olmalıdır. Bu vazifesinin bilincinde olan Hz. Peygamber her an her hareket ve sözünün örnek alındığı, her an sahabenin dikkatlerinin kendi üzerinde olduğu bilincindedir. İsmet sıfatı gereği diğer insanlardan farklı olduğu da bir gerçektir. Ne var ki vakıa onun da bir insan olması hasebiyle kimi davranışlarda bulunduğu yönündedir. Genel olarak bu tür davranışları tebliğ ile ilgili davranışları yanında pek az bir yekun oluşturur.¹⁶⁴ Sünnetin büyük çoğunluğu bağlayıcı olduğuna göre geriye kalan kısmın tespiti kolay olacak ve bu tür sünnetlerin bağlayıcı olmayacağı anlaşılacaktır. Bu anlamda bağlayıcı olmayan sünneti tanımada "Eşyada aslanan ibâhadır."¹⁶⁵ kaidesi önem arz eder. Zira buna göre hükmüne dair herhangi bir delil bulunmayan ve kendisinde kurbet olduğu zahir olmayan şeyler bu gruba girer. Ayrıca minberin basamakları, mescidi inşa ederken kullandığı hurma dalları ve çamur gibi maddi unsur ve aletleri teşkil eden şeyler maslahat için olup cevazını gösterir. Aksi bir delil olmadıkça da ibâhayı ifade eder.¹⁶⁶

Rasûlullah'ın tasarruflarının farklı birçok taksimat halinde değerlendirildiği ortadadır. Mezkûr tasarrufların doğru kategorize edilebilmesi için öncelikle kurbet ve mübâh kavramlarının sınırlarının iyi tayin edil-

161 Detaylı bilgi için bk. Humejdân, *es-Sünne*, 106-116.

162 Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1: 384.

163 Diğer neticeler için bk. Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasûl*, 1: 384-385.

164 Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 95.

165 Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 56, 93.

166 Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 96.

mesi gerekir.¹⁶⁷ Abdulğani Abdulhâlık, risâleti tebliğ kabilinden olmayan tasarrufların sünnet kavramı dışında bırakılmasını garip karşılamıştır. Şöyle ki söz konusu fiillerin vücûb, nedb, ibâha, kerahet ve haram gibi şer'î hükümleri vardır. Rasûlullah'ın tabiî fiilleri hürmet ve vücûb ifade etmeyeceğine göre geriye ibâha kalmaktadır ki bu da şer'î bir hükümdür. Dolayısıyla hem Rasûlullah için hem de ümmeti için ibâha ifade etmektedir.¹⁶⁸ Cumhurun görüşü de bu yöndedir. Abdulhâlık bu iddiasında aslında İmam Gazzâlî'nin şu ifadelerine dayanmaktadır:

“Saadetin anahtarı sünnete ittibâ ve Rasûlullah'a tüm mesâdır ve mevâridlerinde, hal ve hareketlerinde iktidâdır. Hatta yeme ve uyuma şekline, ayakta duruş ve konuşma şeklinde bile. Bunları sadece ibadetlerindeki adabı için söylemiyorum. Çünkü bu konularda ihmal söz konusu olamaz, bilakis tüm âdet olan işlerde ittibâyı kastediyorum. Mutlak ittibâ ancak bu şekilde olur... Dolayısıyla pantolonunu oturarak giyip ayakta sarık sarman, ayakkabı giyerken sağdan başlaman ve sağ elle yemen, tırnaklarını kesmen ve bunu yaparken sağ elin işaret parmağı ile başlayıp aynı elin başparmağı ile bitirmen, ayaklarda da sağ ayağın serçe parmağı ile başlayıp sol ayağın serçe parmağı ile bitirmen gerekir. ... Muhammed b. Eslem Hz. Peygamber'in karpuzu nasıl yediğine dair bir rivayet ulaşmadığı için karpuz yememiştir.”¹⁶⁹

Sünnetin büyük çoğunluğu bağlayıcı olduğu için geriye kalan kısmın tespiti kolay gibi görünse de Sünneti bağlayıcılık açısından dinî mahiyette olan ile olmayan tasarruflar şeklinde kesin hatlarla birbirinden ayırmak zor ve belki de imkânsızdır. Bunun sebeplerinden biri de hadislerde bu ayrımı yapmayı sağlayacak çok az malzemenin bulunmasıdır. Zira hadislerde “*Şu benim görüşümdür.*” şeklinde pek az ifade yer alır. Ayrıca sünnetin bağlayıcılık açısından taksiminde belli hükümlerin ve sünnetlerin ilgası veya ihmali endişesi de mevcuttur. âdet ve gelenekler, yaratılış gereği yapılan fiiller, içinde bulunduğu toplum ve şartların gerektirdiği sünnetler, zamaniyle mukayyed olan fiiller ve ziraat, sanat ve zanaat, ticaret, kazanç ve geçim yolları, askerlik, harb, siyaset ve yönetim ile ilgili olan

167 Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 79.

168 Abdulğani, *Hücciyetu's-Sünne*, 78-80; Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 80.

169 Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *el-Erbe'ün fi usûli'l-fıkh* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2003), 99; Abdulğani, *Hücciyetu's-Sünne*, 89; Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 81.

dünyevî işler bağlayıcı olmayan sünnet grubuna girer.¹⁷⁰

İbadetlerle ilgili olmakla birlikte “sünnet-i hüdü”¹⁷¹ diye ifade edilen ve terk edilmesi sapkınlık türünde olan sünnetler derecesinde olmayan sünnetlerle Hz. Peygamber'in dinî anlam taşımayan beşerî davranışları, işlenmesi iyi olmakla birlikte terk edilmesinde sakınca bulunmayan sünnet-i zevâid kısmına girer. Dolayısıyla bu grupta ibadet mahiyetinde olup terki mekruh kabul edilen sünnetlerin yanı sıra yerine getirenlerin iyi bir iş yapmış sayılacağı, fakat terk edenlerin mekruh işlemiş olmayacağı örnekler de söz konusudur. Sırf Hz. Peygamber'e olan sevgisinden ve ona olan bağlılığından dolayı onun yeme, içme ve giyinme gibi fiillerini taklit eden sevaba müstehak olur. Böyle davranmayan kişi ise kötü bir davranışta bulunmadığı gibi dinen kınanma ve azarlanmayı da hak etmez. Zira bu tür fiiller âdete dayalıdır.¹⁷²

Rasûlullah'ın fiilleri kadir kıymet bakımından çok yüksek bir derecededir. Bunlar arasında farz/vacip ve mendûb olanlar olduğu gibi mübâh olanlar da vardır. Rasûlullah'tan kendisine ittibâyı gerektiren bir söz ile birlikte bir fiilin sâdir olması durumunda ilgili sözden dolayı bu fiile ittibâ etmek gereklidir. “*Beni nasıl namaz kılıyor görüyor iseniz siz de öyle kılın*” sözü ile birlikte namaz kılmasında olduğu gibi. Rasûlullah'tan mübâh bir fiil tezahür ettiğinde ise usulcülerin çoğuna göre bu fiillere ittibâ zorunlu olmadığı gibi müstehâb da değildir. Kimileri bu tür fiillerin Rasûlullah için ibâha, bizim için ise nedb ifade ettiğini söylemişlerdir. Mutlak olarak nakledilen, kurbet ifade etmeyen veya kurbet ve ibâha ifade ettiğine dair bir kayıt bulunmayan fiiller hakkında ise bu fiillere ittibânın haram, ibâha ve nedb ifade edeceğine dair görüşler vardır. Asıl olan bu fiillerin bizim için vüçûb, nedb, ibâha ve yasak gibi herhangi bir hüküm ifade etmediğidir.¹⁷³

Cumhuru ulema kalkma, oturma, durma, hareket etme, yeme ve içme gibi yaratılış gereği yapılan fiillerin hem Rasûlullah için hem de ümmeti için ibâha ifade ettiği ve uyulmasının zorunlu olmadığı hususunda

170 Bk. Sakallı, *Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi*, 82-84, 95.

171 Sünnet-i Müekkede'ye sünnet-i hüda da denir. Bk. Zuhaylî, *el-Vecfz*, 1: 340.

172 Bk. Serahsî, *Usûl*, 1: 114-115; Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlu'l-bedâi' fi usûlu's-şerâi'*, thk. M. Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 1: 223-224; Koca, “Sünnet”, 38: 155.

173 Bk. Cüveynî, *Telhis*, 2: 225, 229-232.

hemfikirdir.¹⁷⁴ Usve anlamı taşımadığı için bu hususlarda Hz. Peygamber'e uyulmayacağı da ifade edilmiştir.¹⁷⁵ Zira bu tür fiillerde teşrî kastedilmediği için ibadet olarak telakki edilmemiştir. Bundan dolayıdır ki bu tür fiiller yaratılışın bir gereği olarak icra edildiği için hilkat/yaratılış anlamına gelen *الْحَيَلَةُ* kelimesine nisbet edilmiştir. Ne var ki İbni Ömer gibi bu tür fiilleri örnek almakta da bir beis yoktur.¹⁷⁶ Bu tür fiillerin mendûb/müste-hâb olduğu yönünde kanaatler de vardır.¹⁷⁷ Fakat bu fiillerin yapılmasını emreden veya teşvik eden bir sözün bulunması ya da ölüyü kabirde kibleye yönlendirmesi gibi teşrî ile ilgili sözlü olmayan bir karinenin bulunması durumu bundan hariçtir. Çünkü bu durumda o fiil artık teşrî bir nitelik kazanmaktadır.¹⁷⁸ Hz. Peygamber'in iki hutbe arası oturması, hacda binitli olması, Mekke'ye Kedâ' tepesinden girip Kudâ' tepesinden ayrılması, bayrama bir yoldan gidip farklı yoldan dönmesi ve yüzük takması gibi hem insan olmanın bir gereği olmaya hem de teşrî fiillere muhtemel olan fiiller çoğu ulema tarafından mübâh olarak ifade edilmiş, mendûb olduğu da söylenmiştir.¹⁷⁹ Rasûlullah'ın fiillerinin dünyevî mi dinî mi olduğu hususunda bir tereddüt yaşandığında, Rasûlullah'ın fiillerinin çoğu dinî mahiyetli olduğu için dinî olduğuna hamledilmesi gerektiği şeklinde bir görüşün¹⁸⁰ yanı sıra bu fiillerin nedbe olduğu kadar vücûba, ibâhaye ve hasâisu'n-nebî'den olma ihtimali bulunduğu ve bunların da hiçbirini diğerinden öncelikli olmadığı için tevakkuf edilmesi gerektiği de söylenmiştir.¹⁸¹ Bunların da hiçbirini diğerinden öncelikli değildir Rasûlullah için

174 Âmidî, *İhkâm*, 1: 173; Abdurrahim b. el-Hasen el-İsnevî, *Nihâyetu's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1: 250; İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Beyrut: 1997), 1: 183; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3: 200; İbnu Emîr Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahrîr* (b.y. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 2: 302; 3: 38; Muhammed Emîn Emîr Pâdişâh, *Teysîru't-tahrîr*, nşr. M. el-Bâbî el-Halebî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 3: 120, 123; Karâfî, *Nefâisu'l-usûl*, 5: 2317.

175 Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 830.

176 İbni Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-munîr*, 2: 179.

177 Zekeriyyâ el-Ensârî, *Ğâyetu'l-vusûl*, 96; İyâz b. Nâmî, *Usûlu'l-fikh*, 119.

178 Ebu'l-Munzir Mahmud, *el-Mu'tasar min şerhi Muhtasari'l-usûl* (Mısır: el-Mektebetu's-Şâmîle, 2011), 1: 176.

179 Bk. Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl*, 1: 103; Zekeriyyâ el-Ensârî, *Ğâyetu'l-vusûl*, 96; İbni Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-munîr*, 2: 180-181.

180 Aşkar, *Ef'âlu'r-Rasul*, 1: 248.

181 Bk. Nemle, *el-Mühezzeb*, 2: 831-832.

nasıl bir hüküm ifade ettiği bilinen her fiil¹⁸² ümmeti için de aynıdır.¹⁸³

Hız. Peygamber'den sırf beşer olmanın gereği sâdır olan davranışlar dinî bir hüküm ifade etmese bile ona olan muhabbetinden dolayı Hız. Peygamber gibi davrananların, niyetlerinden dolayı ahirete yönelik mükâfat kazanacakları kabul edilmiştir. Peygamberlik vasfının bir gereği olarak yaptığı davranışları ise dinî bir hüküm kaynağıdır. Bunun yanı sıra Hız. Peygamber'in devlet başkanı, aile reisi, yargıç, komutan ve kanaat önderi gibi vasıfları da vardır. Bu sıfatlar bir yönüyle Hız. Peygamber'in beşeri özelliklerinden öğeler barındırırken aynı zamanda peygamber olma vasfından kaynaklanan öğeler de taşımaktadır. Dolayısıyla Hız. Peygamber'in söz veya fiillerinin dini-evrensel bir mahiyette mi olduğu yoksa sadece şahsi bir kanaat veya yargı mı içerdiğinin tespiti, dinî hüküm kaynağı olan sünnetin kapsamının belirlenmesi açısından önemlidir.¹⁸⁴

Sonuç

Dinimizi kendisinden öğrenmemiz ve bizim için en güzel örnek olması hasebiyle Hız. Peygamber'in tüm tasarrufları önemlidir. Ne var ki Rasûlullah'ın bir peygamber ve aynı zamanda bir insan olması hasebiyle risâlet görevinin bir gereği olarak kendisinden sâdır olan tasarrufları olduğu gibi, bir beşer olarak kendisinden tezahür eden tasarrufları da olmuştur. Bu anlamda teşri mahiyetli sünnet, Hız. Peygamber'in bir Peygamber olma vasfı ile umumi teşri kastıyla ve uyulması için kendisinden sâdır olan söz ve fiilleri bütün Müslümanlar için bir delil olup uyulması zorunludur. Bunların vücûb, nedb veya ibâha ifade edip etmediği birtakım deliller ile anlaşılır. Hız. Peygamber'in beyân, örnek model, müstakil teşri ve mudâveme mahiyetli sünnetleri ile kendi sünnetinin dinî olduğunu açıkladığı sünneti bağlayıcılık arz eder.

Sünnet kavramı kapsamında yer alan Hız. Peygamber'in fiillerinin teşri boyutu ve dolayısıyla bu fiillerin bağlayıcılığının tespiti büyük bir önem arz etmektedir. Hız. Peygamber'in, serdettiği bazı fiillerini sözlü olarak teyit etmemesi ya da sözlü olarak ifade etmiş olsa bile bundan kastının teşri olup olmadığının açık olmamasından dolayı bağlayıcılık konusu

182 Hasâis-i nebiden olanlar sadece Hız. Peygamber için bağlayıcılık arz eder. Bk. İbnu Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't-tahrîr*, 2: 302.

183 Bk. İbni Neccâr, *Şerhu'l-kevkebi'l-munîr*, 2: 186.

184 Bedir, "Sünnet", 38: 151.

daha çok Hz. Peygamber'in fiilleri etrafında şekillenmiştir. Burada da asıl zorluğu, Rasûlullah'a ait bir fiilin yaratılışının bir gereği olarak yapılıp yapılmadığının tespiti oluşturmaktadır. Zira Rasûlullah'ın, yapmış olduğu fiillerin bu tarzda olduğunu belirttiği örnekler pek azdır. Ancak böyle bir tespit yapıldıktan sonra bu fiillerin teşrî nitelikli olup olmadığı netlik kazanacaktır. Bir fiilin teşrî nitelikli olup olmadığının tespiti zor olsa bile kolaylık sağlayan unsur, teşrî nitelikli olmayan fiillerin çok az bir yekûn tutuyor olmasıdır. Zira Rasûlullah, bir peygamber olduğu için hayatının her alanında bu bilinç ile hareket etmekteydi.

Hz. Peygamber'in fiillerine yönelik muhtelif tasnifler ve bakış açıları bu fiillerin bağlayıcılık açısından farklı değerlendirilmesine sebep olmuştur. Hangi türden olursa olsun aceleci davranıp Rasûlullah'ın bazı fiillerini götürü usûlü sırf yaratılışının gereği olarak yapılan bir fiil olarak kabul edip mezkûr fiilleri onun beşerî yönünün bir tezahürü olarak lanse ederek bu fiillerin bağlayıcılık arz etmediği zehabına kapılmak doğru olmayacaktır. Bu tür rivayetler; sened ve metinleri, sebep-i vürudları ve ayrıca bir sözle teyid edilip edilmediği gibi hususlar bir bütün olarak değerlendirildikten sonra söz konusu rivayetlerdeki fiillerin bağlayıcılığı hususunda bir kanaate varmak mümkün olabilecektir.

Hz. Peygamber'in fiillerine bakıldığında ister yaralandığında acı duyması, yediği yemeğin ekşi veya tatlı olduğunu algılaması gibi meydana gelmesinde kendisinin kasıt ve ihtiyarının bulunmadığı fiiller olsun ki balı, kabağı, soğuk şerbeti sevmesi, keler eti yemeyi ve kına kokusunu sevmemesi de böyledir, isterse de yeme-içmesi, oturup kalkması, uyuması ve hastalıklardan dolayı tedavi olması gibi kasıt ve iradesinin olduğu fakat bir beşer olmanın sebebiyet verdiği fiiller olsun fark etmez bu fiiller teklif dışı olup örneklik teşkil etmeyecektir. Dolayısıyla bu fiillere iktida da söz konusu olmayacaktır. Cübbe giymesi, saçını uzatması, sürme sürmesi, kendi veya başkasının bedeninde tecrübe ettiği tıbbâ (hacamat, deve sütü ve sidiği) ve ziraate dair (hurma aşılması gibi) fiilleri de bu bağlamda değerlendirilmelidir. Hangisi olursa olsun yaratılış gereği kasıtlı olarak meydana gelen fiiller; müstehâb ve vâcib olduğuna dair bir söz (emir/nehî/teşvik) ve karine bulunmadıkça veya ibadetlerle bir ilişkisi bulunmadığı müddetçe teşrî nitelikli olmayıp bağlayıcılık arz etmeyecek, sadece mübâhlik ifade edecektir. Rasûlullah'a ittibâ, onun bu fiilleri devamlı yapıp yapmadığına bakılmaksızın söz konusu fiillerde bir kastın ve Şâriin bu fiilleri tazim etmesi ile mümkün olur. Dolayısıyla yaratılış gere-

ği sâdır olan fiillerde herkes kendi durumuna uygun olan fiili yapmakta serbesttir. Fakat Rasûlullah'ın ibadet esnasında yaptığı, ibadet vesilesiyle yaptığı, ibadetten hemen önce yaptığı fiiller ile ibadetten sonra yaptığı fiillere bakılacak olursa bu fiillerin mendûb olduğu ve dolayısıyla teşrî mahiyette olduğu yönündeki görüş tercihe şayandır.

İbadetlerle ilgili olmayan, fakat yaratılış gereği yapılan fiiller, şer'î olarak sabit olmadıklarından bu fiilleri yerine getiren sevabı hak etmeyecek, terk eden de kınanmayacaktır. Zira bu tür fiillerin müstehâb olduğunu ifade eden herhangi bir delil yoktur. Fakat Rasûlullah'ın yaptığı fiillerin terk edilmesini teşvik ve bu hususta itiraz gibi bir art niyet olmadıkça birinin bu tür fiilleri yapıp terk etmesinde bir beis yoktur. Ayrıca mendûb/müstehab olan fiiller, sırf fiil olarak yapıldığı takdirde failine ecir kazandırırken mübâh karakter arz eden beşer olmanın gerektirdiği fiillerin yapılması durumunda bir ecrin olabilmesi için mutlak olarak o fiilin yapılması yetmemekte, aynı zamanda bu fiili Rasûlullah yaptığı için yapıyor olma niyeti ile bu fiili yapıyor olmak da gerekmektedir. Bu fiillere, kurbet sağlamak, tevazu göstermek ve kibri terk etmek için yönelmek de mümkündür. Fakat insanları, bağlayıcı olmayan bu tür mübâh fiillere ittibaya zorlamak doğru olmadığı gibi bu fiilleri yapanları kınamak da yanlıştır. Rasûlullah'ı tazim ve ona olan muhabbetinin bir gereği olarak yapanların bu niyetle yapmalarının onlara sevap da kazandırması umulur. Teşrî nitelikli olduğu ya da yaratılış gereği yapıldığı hususunda tereddüt bulunan meselelerde ise Rasûlullah'a tâbi olan kişinin sevaba nail olup ecir kazanabileceği söylenebilir.

Rasûlullah'tan beşer olmanın bir gereği olarak sâdır olan fiillerinin sünnet olarak ifade edilip edilmemesi hususuna gelince; muhaddisler sünnetin sübutunu esas alarak kendisiyle şer'î bir hükmün sabit olup olmasına bakmaksızın Hz. Peygamber'den gelen her şeyi sünnet kapsamına alıp sünneti en geniş anlamda değerlendirdikleri için yaratılış gereği yapılan fiiller de sünnet diye anılmıştır. Ayrıca Rasûlullah'ın bu tür fiillerinin istihbâb ve nedbe hamlinin Abdullah b. Ömer'den nakledilen fiillere müstenid olduğu anlaşılmaktadır. Bunun nedeni İbni Ömer'in diğer fiillerle birlikte insan tabiatının gereği olarak yapılan fiillerde de kendisine gelen her hususta Rasûlullah'a ittibâ etmeyi sevmesidir. Hz. Peygamber'in bu fiillerini tüm sahabiler terk ettiği halde İbni Ömer'in uygulamalarının Allah'a ibadet kastıyla müstehâb olduğu için değil, Rasûlullah'a duyduğu muhabbetin neticesi olarak teselli bulması ve şevkini arttırması olarak

değerlendirilmelidir. Dolayısıyla muhaddislerin sünnet adı altında müta-laa ettiği birçok husus ile birlikte İbni Ömer'in de ittiba ettiği bazı fiillerin, sünnetin delalet yönünü ve kaynak değerini esas alan İslâm hukukçuları açısından ameli bir değerinin olmadığı anlaşılmaktadır. İslâm hukukuna dair eserlerde insan olmanın bir gereği olarak yapılan fiillerde dahî Rasû-lullah'a ittibâyı mendûb gören ve bunu sünnet diye ifade edenler olmakla birlikte genel kanaatin bu tür fiillerin mübâh olduğu ve sünnet diye ifa-de edilmeyeceği yönünde olduğunu söylemek mümkündür. Zira genelde "cibillî sünnet" yerine "cibillî fiiller" ifadesinin kullanılması da bunu gös-termektedir. Bununla birlikte cibillî fiiller diye ifade bulan Hz. Peygam-ber'den beşer olmanın gereği sâdır olan fiillerin muhaddisler tarafından veya mecazen sünnet diye ifade edilmesinde bir beis yoktur. Fakat bu tür fiiller genel olarak İslâm hukukçuları tarafından mübâh olarak kabul edi-lip bu fiillerin bağlayıcılık arz etmediği ifade edilmiştir.

Kaynakça

Abdulgâkî, Muhammed Fuâd. "Snm". *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâ-zi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 451. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007.

Abdulğani Abdülhâlık. *Hücciyetu's-Sünne*. 2. bs. b.y. Dâru'l-Vefâ, 1993.

Abdulhalim Mahmûd. *es-Sünnetu ve mekânetuhâ fi't-teşrîi'l-İslâmî*. Beyrut: y.y., 1977.

Ahatlı, Erdinç. "Hasâisü'n-Nebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansik-lopediti*. 16: 277-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ali el-Kârî, Ali b. Ebu'l-Hasen Nureddin. *Şerhu Nuhbetu'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*. thk. Eş-Şeyh Abdulfettah Ebû Ğudde, y.y., ts.

Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfüddin Ali b. Ebî Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Abdurrezzâk Afîfî, 4 Cilt. Beyrut: el-Mekte-bu'l-İslâmî, ts.

Aşkar, Muhammed b. Süleymân. *Ef'âlu'r-Rasûl*. 6. bs. Müessesetu'r-Risâle, Beyrut: y.y., 2003.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. 4. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.

Basrî, Ebû'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*. thk. Halil el-Mesîh,

2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.

Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Beyhakî, Ebû Bekr. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

Beyhakî, Ebû Bekr. *Ma'rifetu's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî, Kâhire: y.y., 1991.

Buhârî, Abdulaziz Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Bezdevî*. b.y. Dâru'l- Kitâbi'l-İslâmî, ts.

Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Fusûl fi'l-usûl*. 2. bs. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.

Cezâirî, Tâhir. *Tevcihu'n-nazar ila usûli'l-eser*. thk. Abdulfettah Ebû Ğudde, 2 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, Halep: y.y., 1995.

Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali ez-Zeyn eş-Şerif. "Sünnet". *et-Ta'rifât*. 122. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *et-Telhis fi usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, ts.

Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi usûli'l-fikh*. Beyrut: y.y., 1997.

Çakan, İsmail Lütfü. *Hadis Usûlü*. 7. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.

Çelik, Ali. "Sünnet'in Evrensel ve Tarihsel Boyutu". *İslam'ın anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Dârimî, Ebû Muhammed. *Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esedu'd-Dârânî, Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000.

Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm. *Hüccetullâhi'l-bâliğâ*. thk. es-Seyyid Sâbık, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2005.

Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. 2 Cilt. İstanbul:

Çağrı Yayınları, 1992.

Ebû Muhammed İzzüddin Abdülaziz b. Abdisselâm. *Kavâidu'l-ah-kâm fî mesâlihi'l-enâm*. Beyrut: y.y., ts.

Ebu'l-Munzir Mahmud. *el-Mu'tasar min şerhi Muhtasari'l-usûl*. nşr. el-Mektebetu's-Şâmîle, 2. bs. Mısır: y.y., 2011.

Emîr Pâdişâh, Muhammed Emîn. *Teysîru't-Tahrîr*. I-IV, nşr. Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut: y.y., 1983.

Ezherî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî. "Snn". *Tehzîbu'l-luğâ*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib, 12:210. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Erbeûn fî usûli'l-fikh*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2003.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-Menhûl min ta'lîkâti'l-usûl*. thk. M. Hasan Heyto, 3. bs. Dımeşk: Dâru'l-Fikr, 1998.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. 5. bs. Ankara: Otto Yayınları, 2014.

Hacıoğlu, Necla. "Cessâs'a Göre Hz. Peygamber'in Fiilleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/1 (2014): 165-189.

Hallâf, Abdulvehhâb. *İlm-u usûli'l-fikh*. Lübnan: ts.

Haniye, Mâzin İsmail. "et-Teessî bi'l-efâli'l-cibilliyeti li'n-Nebi". *Mecelletu'l-Câmiatu'l-İslâmiyye*. Kulliyetu's-Şer'iyye, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, 13, (Gazze: 2005)

Humeydân, Muntasır Nâfiz Muhammed. *es-Sünnetu beyne't-teşrî' ve menheciyyeti't-teşrî'*. Yüksek Lisans Tezi, Filistin: Câmiatu'n-Necâhi'l-Vatanî, 2006. (*es-Sünne*).

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdulaziz. *Reddu'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 2. bs. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Makâsîdu's-Şer'îati'l-İslâmiyye*. thk. Muhammed el-Habib, Katar: Vizâretu'l-Evkâf, 2004.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Beyrut: Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, ts.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzır ve cunnetü'l-munâzır*. 2. bs. 2 Cilt. b.y. Müessesetü'r-Reyyân, 2002.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Zeyd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemaluddîn el-Ensârî. "Sünnet". *Lisânu'l-Arab*. 13:225. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1994.

İbn Nüceym, Zeynuddin İbrahim b. Muhammed. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İbn Nüceym, Zeynüddin İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 12. bs. 8 Cilt. b.y. Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.

İbni Neccâr el-Hanbelî, Takiyyuddin Ebu'l-Bekâ. *Şerhu kevkebi'l-munîr*. thk. Muhammed ez-Zuhaylî-Nezih Hammâd, 2. bs. b.y. Mektebetu'l-Ubeykân, 1997.

İbni Recep, Zeynuddin Abdurrahman. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Heyet, Medine: Mektebetu'l-Ğurabâ, 1996.

İbnu Emîr Hâc, Ebû Abdillâh. *et-Takrîr ve't-Tahrîr*. 2. bs. b.y. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.

İbnu's-Şât, Kasım b. Abdillâh. *İdrâru's-şurûk ala envâri'l-furûk*. (Karâfî'nin Furûk'unun altında), b.y. Âlemü'l-Kütüb, ts.

İsnevî, Abdurrahim b. el-Hasen. *Nihâyetu's-sûl şerhu Minhâci'l-vusûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.

İyâz b. Nâmî b. İvazu's-Selmî. *Usûlu'l-fikhi'illezi la yeseu'l-fakîh cehlehu*. Suudi Arabistan: y.y., 2005.

Karadâvî, Yusuf. *es-Sünnetu masdaran li'l-ma'rife ve'l-hadâra*. 3. Bs. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2002.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*. 4 Cilt. b.y. Âlemü'l-Kütüb, ts.

Karâfî, Ebû'l-Abbâs Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed-Ali Muhammed, b.y. Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1995.

Karaman, Hayreddin. "Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Dav-

ranışları". *Hız. Peygamber ve Aile Hayatı, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi*. b.y. ts.

Kâsımî, Cemâleddin, *Kavâidu't-tahdîs min funûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Koca, Ferhat. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Makdisî, Ebû Şâme. *el-Muhakkak min ilmi'l-usûl fî mâ yete'alleku bi ef'âli'r-Rasûl*. thk. Mahmûd Sâlih Câbir, Medine: y.y., 2011.

Minyâvî, Ebu'l-Münzir Mahmud. *eş-Şerhu'l-kebîr li muhtasari'l-usûl*. Mısır: Mektebetu'ş-Şâmîle, 2011.

Molla Fenârî, Muhammed b. Hamza. *Fusûlu'l-bedâi' fî usûlu'ş-şerâi'*. thk. M. Hasan İsmail, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Nemle, Abdulkerim b. Ali b. Muhammed. *el-Mühezzeb fî İlmi usûli'l-fikhi'l-mukâren*. Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 1999.

Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzâtü't-tâlibîn ve umdetü'l-müftîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş, 3. bs. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1991.

Reşîd Rızâ, Muhammed Reşîd b. Ali. *Tefsîru'l-menâr*. b.y. y.y., 1990.

Sakallı, Talat. "Sünnet'in Bağlayıcılık Açısından Taksimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2 (1995): 39-102.

Serahsî, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl Şemsü'l-Eimme. *Usûlu's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Sibâî, Mustafa. *es-Sünnetu ve mekânetuha fi't-teşrîi'l-İslâmî*. b.y. el-Mektebetu'l-İslâmî Dâru'l-Verrâk, ts.

Subkî, Takiyyuddin Ebu'l-Hasen. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut: 1995.

Suyûtî, Celaleddin. *Tedrîbu'r-râvî fi şerhi Takrîbu'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazr Muhammed, b.y. Dâr-u Tîbe, ts.

Şaban, Zekiyyuddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları (Usûlü'l-Fıkh)*. trc.

İbrahim Kafi Dönmez. 13. Bs. Ankara: 2010.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir, Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. trc. Mehmed Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.

Şeltût, Mahmûd. *el-İslâmu akîdeten ve şerîaten*. 18. Bs. Kâhire: Dâru's-Şurûk, 2001.

Şevât, Hüseyin. *Hücciyetü's-sünne ve târîhuhá*. b.y. yy., 2004.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ila tahkîki'l-hak min ilmi'l-usûl*. thk. eş-Şeyh Ahmed İzv İnâye, 2 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.

Şimşek, Murat. *İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hiz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları*. 2. Bs. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *el-Luma' fi usûli'l-fikh*. 2. bs. b.y. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim. *Şerhu'l-luma'*. thk. Abdulmecid Türkî, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.

Şîrbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatib. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.

Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahrüddîn Ömer. *Şerhu't-telvîh ale't-tavdîh*, b.y. yy., ts.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't Tirmizî*, 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

Ünal, İsmail Hakkı. "Hanefî Usûlcülere Göre Hiz. Peygamber'in Fille-ri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 37/1 (1997): 191-199.

Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007.

Zekeriyâ b. Ğulâm Kâdir. *Min usûli'l-fikh ala menheci ehli'l-hadîs*. b.y. Dâru'l-Hirâz, 2002.

Zekeriyâ el-Ensârî, Zeynuddin Ebû Yahyâ. *Ğâyetü'l-vusûl fi şerhi*

Mustafa Harun Kıyık

Lubbi'l-usûl. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyeti'l-Kübra, ts.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddin. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. b.y. Dâru'l-Kütübi, 1994.

Zeydan, Abdulkerim. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.

Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli'l-fikhi'l-İslâmî*. 2. bs. Dımeşk: Dâru'l-Hayr, 2006.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2019): 195 - 230.

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri
Abû Shakûr al-Sâlimî's Some Views on Faith

Mustafa Aykaç

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm
Mezhepleri Anabilim Dalı
Kastamonu / Türkiye
Asst. Prof., Kastamonu University, Faculty of Theology,
Department of Kalâm and Islamic Sects.
Kastamonu / Turkey

e-mail: maykac@kastamonu.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3126-1070>
DOI: 10.33718/tdi.635222

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Ekim / October 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 3 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Mustafa Aykaç, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı
Görüşleri", *TİD* 6/2 (Güz 2019): 195 - 230.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin İmana Dair Bazı Görüşleri

Öz

Hiz. Muhammed'in vefatının akabinde, Müslümanlar arasında yaşanan halifelik merkezli tartışmalar kısa sürede siyasi mücadeleye dönüşmüştür. Sıffin Savaşı sonrasında ortaya çıkan Hâricî gurubun tekfir söylemi imanın mahiyetinin ne olduğu sorusunun cevabının aranmasına sebep olmuştur. Bu sebeple itikâdî konularda eser yazan her âlimin ilk ele aldığı konuların başında iman meselesi ve ilişkili olduğu konular gelmiştir. Semerkant bölgesi Hanefî âlimlerinden Ebû Şekûr es-Sâlimî (ö. 460/1068'den sonra) de itikâdî konulara dair yazdığı eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*'de, diğer itikâdî konularla birlikte iman ve imanla ilintili olan konuları ele almıştır. Mâtürîdî kelâm ekolünün 438-508/1047-1115 yılları arasında yaşayan Ebû'l-Muîn en-Neseî tarafından sistemleştirildiği düşünüldüğünde, Sâlimî hayatta iken Mâtürîdîlik isminin kullanımından bahsetmenin mümkün olmayacağı anlaşılacaktır. Sâlimî'nin mezkûr eserinde Mâtürîdîlik'ten bahsetmemesi bu hususu destekleyen bir durum olarak düşünülmelidir. Bu sebeple Semerkant bölgesinde Mâtürîdîlik öncesi itikâdî konuların ele alınış tarzı önem arz etmektedir. Bu çalışmada, Mâtürîdîlik öncesi dönemde Semerkant bölgesinde iman ve imanla ilgili konuların değerlendirilme tarzını görmek amacı ile Sâlimî'nin imanla ilgili konulardaki görüşleri ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Kelâm, Ebû Şekûr es-Sâlimî, İman, Mâverâünnehir, Hanefîlik, Mâtürîdîlik.*

Abû Shakûr al-Sâlimî's Some Views on Faith

Abstract

After the death of the Muhammad, the first question facing Muslims and needed to be answered was the issue of "who will be the caliph?". The caliphate debates soon gained a political and religious dimension. The takfir discourse of Hâricî group that emerged after the Sıffin war led to the search for the answer to the question of the what the definition of faith is. For this reason, the major issues that every theologian who writes on religious topics, are the issue of faith and the issues that relating with faith. One of the Hanafî scholars of the Samarkand region, Abû Shakûr al-Sâlimî (d. after 460/1068) also dealt with the issues related to faith in his book *al-Tamhîd fî bayân al-tavhîd*, which he wrote about faith subjects. Considering that Mâtürîdî kalâm school was systemized by Abû'l-Muîn al-Nasafî, who lived between 438-508 / 1047-1115 years, it would be understood that it would not be possible to talk about Mâtürîdî while al-Sâlimî was alive. The fact that Sâlimî does not mention Mâtürîdism in his book, should be considered as a supportive factor for this idea. For this reason, his book is important to deal with the pre-Mâtürîdism religious subjects in the Samarkand region. In this study, the views of Sâlimî on the issues related to faith will be investigated in order to shed light on the way of evaluating the issues related to faith in Samarkand region in a period where Mâtürîdism cannot be mentioned.

Keywords: *Kalâm, Abû Shakûr al-Sâlimî, Faith, Transoxiana, Hanafism, Mâtürîdism.*

Giriş

Ebû Şekûr Muhammed b. Abdusseyyid b. Şu'ayb es-Sâlimî V/XI. yüzyılda Mâverâunnehir bölgesinde yaşamış olan¹, ancak kaynaklarda ismine pek rastlanamayan bir ilim adamıdır. Kâtip Çelebi müellifin adını "el-Keşşî" ziyadesiyle zikrettikten sonra, eserini Allah'ın birliği ve marifet hususunda yazılmış özet bir eser olarak nitelendirerek, eserin akıl, ruh gibi kelâm ilmi ile ilgili bilinmesi câiz olan konuları açıkladığından bahsetmektedir.² Sâlimî de görüşlerinden bahsederken, zaman zaman kendisi için "el-Mühtedî" sıfatını kullanmaktadır.³ Ancak bunun bir lâkap mı, kendi görüşünün doğru olduğunu belirtmek için kullandığı bir ifade mi, yoksa da sonradan Müslüman olduğuna delâlet eden bir kelime mi olduğu konusunda kesin bir yargıda bulunmak mümkün değildir.⁴ Doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmeyen Sâlimî, kendisinin 448/1056 yılında vefat eden Ebû Muhammed Abdülaziz b. Ahmed el-Hulvânî el-Buhârî'nin ve 460/1068'den birkaç yıl sonra vefat eden Zâhid Ebû Bekir b. Muhammed b. Hamza el-Hatîb'in öğrencisi olduğunu söylemektedir.⁵ Buradan hareketle hicrî 430'lu yıllarda doğduğu ve hicrî 460'dan sonra vefat ettiği düşünülmektedir.⁶

Hanefi tabakât eserlerinde ismine rastlayamadığımız Sâlimî'yi batılı kaynaklar Ebû Hanîfe'nin öğrencisi ve *el-Fıkhü'l-ekber* ve *el-Fıkhü'l-eb-sat* eserlerinin râvisi olan Ebû Mutî' el-Belhî'nin izinden giden bir âlim

-
- 1 Yusuf Şevki Yavuz, "Giriş", *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 15.
 - 2 Mustafa b. Abdullah Hacı Halife Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn an esâmi'i'l-kütübi ve'l-fünûn*, thk. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge Kilîsî (Beyrut: Dâiretü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 1: 484.
 - 3 Ebû Şekûr Muhammed b. Abdusseyyid b. Şu'ayb Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 227.
 - 4 Sâlimî'nin nisbeleri hakkındaki değerlendirmeler için bk. Ulvi Murat Kılavuz, "Yeni Bir Neşri Vesilesiyle Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin et-Temhîd'ine Dair Notlar", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 38 (2017): 246-247; Ömer Sadıker, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre Akıl-İman İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/ 2 (Haziran 2016): 260.
 - 5 Sâlimî, *et-Temhîd*, 343,344.
 - 6 Sâlimî'nin hayatı ve ilmî kişiliği hakkındaki değerlendirmeler için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Giriş", *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 17; Mehmet Ümit, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (Haziran 2019/1): 327-352.

olarak zikretmektedir.⁷ Sâlimî'nin eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* ise Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'den ve görüşlerinden bahseden ilk Hanefî kelâm kitabı olması sebebiyle önem arz etmektedir. Uzun yıllar ihmal edilen bu eser üzerine iki tahkik çalışması yapılmıştır. Bunlardan ilki Ömür Türkmen'e ait olup çalışmamızda bu eser kullanılmıştır. Diğer tahkik çalışması ise, Angelika Brodersen⁸ tarafından yapılmıştır. Ayrıca Ömer Sadiker'in Sâlimî'nin kelâmî konulardaki görüşlerini konu alan bir doktora çalışması da mevcuttur.⁹ Çalışmamızda ondan farklı olarak Sâlimî'nin görüşleri Mâtürîdî, Pezdevî ve Neseffî'nin görüşleri ile karşılaştırılarak farklı değerlendirmelerde bulunulacaktır.

Sâlimî, eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*'de sık sık Ehl-i sünnet'in ve bu mezhebe mensup olarak nitelediği Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en doğru görüşler olarak anlatması, onun hakkında saygı ifadeleri kullanması¹⁰ ve konulara yaklaşımı, kendisini Ebû Hanîfe takipçisi olarak gördüğünü göstermektedir.

Onun Ehl-i sünnet anlayışının ise selef, Ehl-i hadîs ve Hanefî geleneklerini kapsadığı görülmektedir. Sâlimî, yetmiş üç fırka hadisi çerçevesinde sınıflandırdığı fırkalar arasında kurtuluşa eren fırkanın "es-sevâdu'l-a'zam" veya "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat" fırkası olduğunu söylemektedir. Bu fırka mensuplarını da Hz. Peygamber'in ashabı, tâbiûn, Alkame (ö.62), Esved b. Yezid (ö.75), Saîd el-Hudrî (ö.74), İbrahim en-Ne-hâî (ö.97), Şa'bî (ö.103), Hasan b. Ebî Saîd el-Basrî (ö.110), Hammâd b. Ebî Süleyman (ö.120), İbn Ebî Leylâ (ö.148), Ebû Hanîfe (ö.150), Evzâî (ö.157), Süfyân es-Sevrî (ö.161) ve Mâlik b. Enes (ö.179) gibi tebeu tâbiîn ve onlara tabi olan Ebû Yusuf (ö.128), Züfer (ö.157), Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî (ö.189), Hasan b. Ziyâd (ö.204), Dâvud et-Tâî (ö.165) gibi öğrencileri, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö.204), el-Müzenî (ö.264), Ebû Mutî' el-Belhî (ö.199), Ebû Süleymân el-Cüzcânî (ö.200), Ebû Hafs el-Ke-bîr el-Buhârî(ö.217), Şakîk b. İbrahim (ö.194), İbrahim b. Edhem (ö.232)

7 Ulrich Rudolph, "Abu Shakur al-Sâlimî", *The Encyclopedia Of Islam*, ed. Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. 3. bs. (Leiden-Boston: 2009), 3: 32-33.

8 Abu Sakûr as-Sâlimî *Zwischen Mâtürîdîya und As'ariya und sein Tamhîd fî bayân at-tavhid*, thk. Angelika Brodersen (Piscataway-New Jersey: Gorgias Press, 2018).

9 Ömer Sadiker, *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2019).

10 Sâlimî, *et-Temhîd*, 52, 53, 199, 210, 310.

gibi Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık ve Ebû Hanîfe'nin öğrencileri, Horasan âlimleri ve ilmîni sahabe ve Resûlullah'tan aldığı konusunda tartışma olmayan dinin fakihleri olarak belirlemektedir.¹¹

Sâlimî'nin Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olarak nitelediği yukarıdaki isimler incelendiğinde, selevin yöntem olarak farklı iki eğilimi olan Ehl-i hadîs ve Ehl-i rey guruplarını beraberce Ehl-i sünnet kapsamında değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, eserinde Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'den ve görüşlerinden sık sık bahsetmesine rağmen, Eş'arî'den ismini Ehl-i sünnet olarak nitelediği isimler arasında saymaması dikkat çekicidir.

Sâlimî'nin Eş'arî'ye karşı bu olumsuz tavrının kelâmî konularda da söz konusu olduğu görülmektedir. Örneğin Allah'ın ezelde yaratıcı olup olmadığı meselesini ele alırken, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın Allah'ın ezelde yaratıcı olduğunu, diğer zâtî ve fiilî sıfatlar gibi ezelde bu sıfatla da muttasıf olduğunu söyleyen Sâlimî, Kerrâmiyye ve Eş'arî'nin, Allah'ın ezelde, henüz varlıklar yok iken yaratıcı olmayacağını iddia ettiğini belirtmektedir. Devamında da bu görüşlerinden dolayı Kerrâmiyye ve Eş'arî'yi küfür ile itham etmektedir.¹²

Allah'ı bilme hususunda aklın rolünü ele alırken de aynı tavrını sürdüren Sâlimî, Eş'arî'nin Allah'ın gönderdiği resûl ile bilinebileceğini, bu sebeple aklın Allah'ı bilmede bir âlet olamayacağını söylediğini aktarmaktadır. Eş'arî'nin fikrini zayıf olarak nitelemekte ve bu görüşe mukabil görüşün sahibi olarak zikrettiği Ehl-i sünnet'e göre ise Allah'ın fiili olan mucizenin i'câzı sebebiyle ve aklın kanaati ile resûlünün bilineceğini yani aklın bu hususta bir âlet olduğunu anlatmaktadır.¹³ Bu noktada Eş'arî'nin görüşleri ile Ehl-i sünnet'in görüşlerini birbirine mukabil görüşler olarak anlatması, onun Eş'arî'yi Ehl-i sünnet dışı gördüğü şeklinde yorumlanabilir.

Yine tekvin konusunda Eş'arî ve Kerrâmîlerin görüşlerine değinen Sâlimî, onların tekvinle mükevveni aynı gördüğünü, Ehl-i sünnet'e göre ise tekvin ile mükevvenin birbirinden farklı şeyler olduğunu, tekvinin mükevvenin bir fiili, mükevvenin de tekvinin bir etkisi olduğunu söyle-

11 Sâlimî, *et-Temhîd*, 335-336.

12 Sâlimî, *et-Temhîd*, 123-124.

13 Sâlimî, *et-Temhîd*, 170.

mehtedir.¹⁴

Sâlimî'nin Eş'arî'nin görüşlerini anlatırken "Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ten Eş'arî'nin görüşü şöyledir" yerine, "Eş'arî'nin görüşü şöyleyken, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'in görüşü de böyledir" tarzında ifadeler kullandığı görülmektedir.¹⁵ Yani o, Ehl-i sünnet ve'l-cemaat ile Eş'arî'yi birbirine mukabil taraflar olarak görmektedir. Diğer taraftan, Eş'arî'nin selefleri olan bazı Ehl-i hadîs âlimlerini Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'e dâhil etse de Eş'arî'yi Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'e dâhil etmemesi Ehl-i hadîs âlimleri ile Eş'arî'yi tefrik ettiği sonucunu çıkarabilir.

Sâlimî Karahanlılar'ın egemenliği altında yaşamıştır. Karahanlılar 1046 yılında Doğu Karahanlı ve Batı Karahanlı Devleti diye ikiye bölünmüştür.¹⁶ Sâlimî'nin 460/1068 yılı civarında öldüğü düşünüldüğünde bu bölünmenin onun hayatta olduğu dönemde gerçekleştiği ortaya çıkmaktadır. Karahanlılar döneminde Hanefîler desteklenmiştir. Bu dönemde açılan bazı medreselerin hoca ve öğrencilerinin de Hanefî olmaları zorunlu kılınmış, mezun olanlara memuriyet görevi verilmiştir.¹⁷ Aynı dönemde Selçuklu yönetiminde baskın ağırlığı hissedilen ve Tuğrul Bey (ö. 455/1063) ve Alparslan'ın (ö. 465/1072) kudretli veziri Ebû Nasr Mansûr b. Muhammed el-Kündürî (ö. 456/1064), Mu'tezile mezhebine mensuptu¹⁸ ve Eş'arîlere şiddetle muhalifti. Ebû'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâli el-Cüveynî (ö. 478/1085) gibi âlimlerin Kündürî'nin baskılarına dayanamayıp Hicaz bölgesine kaçmaları, bu baskının şiddetini göstermektedir.¹⁹ Bu durum hem Semerkant'ta hem de yakın coğrafyada Eş'arîlere karşı olumsuz bir duruş olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Sâlimî'nin, Eş'arî'ye ve fikirlerine karşı katı tutumuna sebep olarak ilgili dönemin teo-politik ortamın etkili olduğu düşünülebilir.²⁰ Diğer taraftan

14 Sâlimî, *et-Temhîd*, 136.

15 Sâlimî, *et-Temhîd*, 60-61, 91, 170, 123-124.

16 Osman Aydın, "Semerkant", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 481.

17 Mehmet Ümit, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Hilâfete İlişkin Görüşleri", 330.

18 Abdülkerim Özaydın, "Kündürî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 554

19 Özaydın, "Kündürî", 26: 554.

20 Wilferd Ferdinand Madelung, "The Spread of Mâturîdism and the Turks", *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos (Coimbra-Lisboa 1968)* (Leiden: 1971), 126.

Eş'arî Ebû Hanîfe'yi Mürcie'ye mensup olan ve Ehl-i sünnet dışı bir âlim olarak kabul etmektedir.²¹ Sâlimî'nin sıkı bir Ebû Hanîfe taraftarı olduğunu hesaba katıldığında²² Sâlimî'nin Eş'arî karşıtlığının altında yatan bir sebebin de ondan rövanş almak isteği olduğu düşünülebilir.

1. Ebu Şekûr es-Sâlimî'nin İmanla İlgili Görüşleri

1.1. İmanın Mahiyeti ve Amelle İlişkisi

İmanın mahiyetinin²³ ne olduğu hususunda beş temel görüş söz konusudur. Eş'arî²⁴ ve Mâtürîdî²⁵ imanın tasdikten ibaret olduğunu; Ebû Hanîfe²⁶, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî²⁷ kalp ile tasdik ve dille ikrar olduğunu; Kerrâmiye sadece dil ile ikrar olduğunu; Ehl-i hadîs, Mu'tezile, Hariçiler ve Zeydiler kalp ile tasdik, dille ikrar ve azalarla amel olduğunu; Cehm b. Safvan ve Mürcie de marifetten ibaret olduğunu söylemişlerdir.²⁸

Sâlimî, eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*'de, bazı mezhep ve âlimlerinin iman tariflerini anlattıktan sonra, imanın mahiyetinin ne olduğu hususunda Ebû Hanîfe ile aynı düşündüğünü belirtmektedir. Ona göre iman;

21 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter, 3. bs (Wiesbaden: 1980/1400): 148.

22 Sadıker, Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı, 28.

23 Sâlimî'nin iman-akıl konusundaki düşünceleri için bk: Sadıker, "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre Akıl-İman İlişkisi", 259-276.

24 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-lum'a fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyği ve'l-bid'a*, thk. Hamûde Garâbe (Kahire: 2010), 130.

25 Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûçî (Beyrut: Dâru Sâdır, 2010), 471-475.

26 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber*, (İmam-ı A'zâmın Beş Eseri) terc. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), Arapça kısmı, 74.

27 Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 148-149.

28 Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur, 3. bs (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), I: 130-133; Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, el-Cezîretü li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011) 2: 1077; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Umdetü'l-akâid*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2016), 148-149; Ebü'l-Falz Aduddüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi kelâm* (Beyrut: Âlimü'l-Kütüb, ts), 384-385.

kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir.²⁹ Müellif, yaptığı iman tarifini de yine Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* kitabında iman bakımından insanların tasnifi konusunda söylediklerini naklederek desteklemektedir. Buna göre insanlar imanları bakımından üç mertebeye ayrılmaktadır. Bu mertebelerden ilki, Allah katında mü'min, insanlar katında kâfir olmaktır. Bu mertebe Allah'ı gerektiği gibi bilmek, Allah'ın birliğine ve dinine itikat ederek küfürden uzak durmak ama inancını ikrar ile izhar etmemek veya takiyeye maksadıyla küfrünü izhar etmek şeklindedir. İkincisi, Allah katında kâfir, insanlar arasında mü'min olmaktır. Böyle bir kişi kalbiyle inanmadığı halde, diliyle ikrar etmektedir. Bu kişi için zahiren Müslüman olarak hükmedilir ama Allah katında kâfirdir. Üçüncü mertebe ise, hem kalbiyle itikat etmek hem de dili ile ikrar etmektir. Böyle bir kimse ise hem Allah, hem melekler, hem de insanlar katında mü'mindir.³⁰

Sâlimî bu iman tanımlamalarını tek tek ele alarak açıklamaya çalışmaktadır. İmanın ikrar olmaksızın kalbin Allah'ı bilmesi olduğunu söyleyen Mürcî birinin, rabbini tanıdıktan sonra (kâfire tâatın fayda vermediği gibi) ikrarın yokluğunun bir kişinin imanını olumsuz yönde etkilemeyeceğini, rabbine sövse bile bu masiyetin onun imanına zarar vermeyeceğini söyleyen birine Sâlimî şu cevabı vermektedir: "Allah, marifet ile beraber ikrarı şart koşmuştur. Bunun delili ise "Hakkı tanımlarından dolayı..." (el-Mâide 5/83) ve "Söylediklerinden dolayı Allah onlara cennetleri verdi." (el-Mâide 5/85) âyetleridir. Yine hadislerde, "İnsanlarla 'Lâ ilâhe illallah' deyinceye kadar savaşmakla emrolundum"³¹, "Cennetin anahtarları Allah'tan başka ilah olmadığına şahitlik etmektir"³² ve "Her kim gönülden "Lâ ilâhe illallah" derse, cennete girer"³³ buyurulmuştur. Bu yüzden, gönülden Allah'ı tanıma anlamındaki marifetullah tek başına iman olmaz. Zira şeytan da Allah'ı gerektiği gibi biliyordu ama dilindeki inkâr sözü sebebiyle kâfir olmuştur. Kur'an'da, "Kendisine kitap verdiklerimiz çocuklarını bildikleri gibi onu biliyorlardı." denildikten sonra devamında, "bile bile hakkı saklamaktadırlar" (el-Bakara 2/146) buyurularak, kalpteki

29 Sâlimî, *et-Temhîd*, 203.

30 Nu'man b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, thk. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Şamil Yayınevi, 2019), 20; Sâlimî, *et-Temhîd*, 204.

31 Buhârî, "İman", 17; Müslim, "İman", 32, 36.

32 Buhârî, "Cenâiz", 1.

33 Müslim, "İman", 43.

marifetin dilin ikrarı olmaksızın yeterli olmayacağı söylenmektedir.”³⁴

İmanı tasdik ve ikrar olarak kabul eden görüşü hem Ebû Hanîfe'nin görüşü, hem de en doğru görüş olarak sunan Sâlimî'nin yukardaki ifadelerinden, marifetin iman olabilmesi için dilin bunu ikrar etmesi gerektiğini yani, ikrarın iman için bir şart olduğunu kabul etmiştir. Bu durumda Sâlimî'nin ikrarı marifeti tasdike dönüştüren onaylayıcı bir unsur olarak kabul ettiği söylenebilir. Aynı konuyu, “İman marifet midir yoksa tasdik midir?” şeklinde bir başlık altında açıklayan İmam Mâtürîdî ise marifetin onay anlamına gelmemesi sebebiyle iman sayılmayacağını, onaylama anlamına gelen tasdik in imanda asıl unsur olduğunu söylemektedir. Bu sebeple Mâtürîdî kelâm geleneğine göre kalpte bazen bir bilgi hâsıl olur ama bu, iman olarak nitelendirilemez.³⁵ Zira Müşrikler, Hz. Peygamber'in Allah'ın elçisi olduğunu kendi çocuklarını bildikleri gibi biliyorlardı. Ama bunu bilmeleri onların küfrünü engellemiştir. Şeytanın imanının geçersizliği bilgi/marifetin onaya, tasdike dönüşmemesine bağlanmıştır.³⁶ Sâlimî ise aynı âyeti örnek vererek, şeytanın imanının geçersiz olduğunu, bunun sebebininse marifet ile beraber ikrarın mevcut olmaması olduğunu söylemektedir.³⁷ Sâlimî'nin marifet ile beraber ikrarın iman açısından önemine vurgu yapması onun, ikrarı marifeti onaylayan, tamamlayıcı bir unsur olarak gördüğünü göstermektedir. Yine tasdikle beraber ikrarı bir rükün olarak zikretmesi, onun katında ikrarın Müslüman hükümlerinin uygulanması bakımından taşıdığından daha önemli görüldüğü anlamına gelmektedir. Ebû Hanîfe'nin ikrarı Müslüman hükümlerinin icrası için gerekli gördüğü³⁸ düşünüldüğünde, ikrarı imanın aslî bir rükünü olarak gören Sâlimî ile Ebû Hanîfe'nin kanaati ile ayrıştığı düşünülebilir. Ancak Sâlimî'nin kendi görüşüyle Ebû Hanîfe'nin görüşünün aynı olduğunu söylemesi, bu tespit in onun açısından bir anlam taşımadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Sâlimî'nin daha sonraki Hanefîlerce tartışılan bir özür,

34 Sâlimî, *et-Temhîd*, 204.

35 Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûçî, 3. bs. (Beyrut: Dârü Sâdır, 2010), 478- 479.

36 Nüreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, thk. Muhammed Ârûçî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013), 357; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebû'l-Berekât en-Neseffî, *Şerhu'l-'umde fi akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemaa* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, el-Cezîretü li'n-neşr ve't-tevzî', 2014), 372.

37 Sâlimî, *et-Temhîd*, 204-205.

38 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 20-22.

mücbir sebep olmaksızın imkân bulduğu halde imanını ikrar etmeyen birinin durumu³⁹ hakkında ise bir değerlendirme yapmadığı görülmektedir.⁴⁰

Sâlimî imanın sadece ikrardan ibaret olduğu şeklindeki görüşü ele alarak bunun kişiyi küfre götüreceğini, çünkü Allah'ın münafıkların imanını iptal ettiğini söylemektedir. Ona göre Allah bu hususta, "Muhakkak ki Allah münafıkların yalancılar olduğunu bilmektedir." (el-Münâfikûn 63/1) buyurarak, onların imanlarını değerlendirerek, onların kâfir olduğunu söylemekte ve ikrarla beraber itikadı şart koşturmaktadır.⁴¹

Sâlimî iman dil ile ikrar, kalp ile itikad, azalarla amel şeklinde tanımlayanların görüşlerini de ele almaktadır. Bu görüş, Mu'tezile, Hariciler ve bazı selef âlimlerine aittir. Sâlimî'nin bildirdiğine göre bu görüşte olanlar, "Onlara sadece, dini O'na has kılarak, hanifler olarak Allah'a ibadet etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emredilmiştir. Dosdoğru din de işte budur." (el-Beyyine 96/5) âyetini delil göstererek, Allah'ın ihlası, namazı, zekâtı zikrettiğini ve Allah'ın bunları dosdoğru din olarak nitelediğini iddia etmektedirler. Diğer delilleri ise Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'tan rivayet olunan, "Peygamberimize imanın ne olduğu soruldu, o da imanın kalbin marifeti, dilin ikrarı, organlarla amel olduğunu söyledi"⁴² hadisidir.

Yukardaki delillerden Beyyine Sûresi 5. âyetinin "Allah'a ibadet etmeleri" ibaresini ele alan Sâlimî, Abdullah b. Abbas'ın, "Kur'an'da her ibadet tevhid anlamına gelmektedir." dediğini söyledikten sonra bu ibarenin "Allah'ı birlemek" anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Sâlimî'ye göre namaz ibadeti farz olmadan evvel de Allah bu kişiler için Müslümanlar ifadesini kullanmıştır. Aynı âyetin, "Dosdoğru din de budur." ibaresiyle kastedilen ise yine tevhid yani Allah'ı birlemektir. Zirâ aynı hususa, "Hüküm sadece Allah'ındır. Allah, sizin yalnız kendine ibadet etmenizi emretmiştir. İşte doğru din de budur." (el-Yusuf 12/40) mealindeki âyette değinilmiş

39 İmkân bulduğu halde imanını ikrar etmeyen birinin durumu için bkz: Ekmelüddin el-Bâbertî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Abdusselâm b. Abdilhâdî Şennâr (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 1430/2009), 98.

40 Bu konuda Bâbertî, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, 98.

41 Sâlimî, *et-Temhîd*, 205.

42 İbn Mâce, "Sünnet", 9.

ve aynı anlamda kullanılmıştır.⁴³

Sâlimî'ye göre eğer ameller imana dâhil olsaydı, kişinin kendisi Horasan'da iken imanının Mekke, Medine ve Irak'ta olması gerekirdi. Çünkü kişi Mekke'de hacceder, Irak ve Medine'de namaz kılar, çeşitli beldelerde ribatlar, mescitler, köprüler vb. inşa etmek suretiyle hayırlı amellerde bulunabilir. Amellerin imana dâhil olması durumunda böyle bir kişinin kendisi bir yerde iken imanı farklı farklı yerlerde olacaktır. Bu ise mümkün değildir.⁴⁴ Sâlimî'nin bu bakış açısının itiraza açık olduğu görülmektedir. Çünkü bu bakış açısı ile farklı mescit ve şehirlerde kılınan namazlar, verilen sadakalar ve yapılan tâatların karşılığında kazanılan sevapların da yapıldığı yerde kalması, kişinin amel defterine girememesi gerekirdi.

Amellerin imana dâhil olduğuna dair delil getirilen yukarıdaki hadise gelince, ona göre bu hadis, amellerin imanın şeriatına dâhil olması anlamında anlaşılmalıdır. Bu hadisin amellerin imanın şartlarından biri olduğu şeklinde anlaşılması durumunda, amelsiz iman olmaması gerekir. Oysaki Allah, "İman eden kullarıma söyle, namaz kılsınlar" (el-İbrahim 14/31) buyurarak namaz ibadeti gelmeden önce insanları "iman edenler" şeklinde isimlendirmiştir. Aynı şekilde abdestten bahseden, "Ey iman edenler! Namaz kılmak için kalktığınızda..." (el-Mâide 5/6) mealindeki âyette abdest ve namazdan önce imanın söz konusu edilmesi, ameller ile imanın ayrı olduğunu göstermektedir.⁴⁵

1.2. Günah İşleyen Durumu

Sâlimî, imanın kalbin tasdiki, dilin ikrarı, azaların ameli ve büyük günahlardan kaçınmak olduğunu iddia ederek büyük günah işleyen bir kimsenin imandan çıkacağını söyleyenlerin, "Eğer onlara uyarsanız, şüphesiz siz de şirk koşmuş olursunuz." (el-En'âm 6/121) ve "Zinâ eden kişi zinâ eden bir kadınla veya müşrik bir kadınla evlenebilir." (en-Nûr 24/3) âyetlerini, "Zinâ eden kişi zinâ ederken, hırsız hırsızlık yaparken, içki içen de içkiyi içerken mü'min değildir."⁴⁶ "Kim namazı kasten terk ederse kâfir

43 Sâlimî, *et-Temhîd*, 206.

44 Sâlimî, *et-Temhîd*, 206.

45 Sâlimî, *et-Temhîd*, 206.

46 Buhârî, "Mezâlim", 30, "Eşribe", 1; Müslim, "İman", 100.

olur.”⁴⁷ ve “Kul ile küfür arasında sadece namaz vardır.”⁴⁸ rivayetlerini delil gösterdiklerini, şeytanın sadece tek bir kez secde etmemekten dolayı kafir olduğunu, namazın tümünü terk edenin ise muhakkak kâfir olacağını söylediklerini bildirmektedir.⁴⁹

Bu delilleri ele alan Sâlimî, “Eğer onlara uyarsanız, şüphesiz siz de şirk koşmuş olursunuz.” (el-En’âm 6/121) âyeti ile ilgili olarak kâfirlerin ölü hayvan eti hakkında, “Bu ölü hayvan Allah’ın boğazladığıdır. Bu sebeple temiz ve helaldir.” dediklerini, âyetin de bu sebeple nâzil olduğunu, bu hususta mü’minlerin onlar gibi düşünerek haramı helal yapmaları durumunda müşrik olacaklarını söylemiştir. “Zinâ eden kişi zinâ eden bir kadınla veya şirk koşan bir kadınla evlenebilir.” (en-Nûr 24/3) âyeti ise “Hoşunuza giden kadınlardan iki, üç veya dört tanesini nikâhlayın” (en-Nisa 4/3) âyeti ile nesih edilmiştir. Ayrıca bu âyette nehiy kastedilen bir haber cümlesi vardır. Yani âyet zinâ edenlerin kimlerle evlendirilmesi gerektiğini bildirmekte olup, büyük günah işleyenin imandan çıktığını anlatmamaktadır. “Zinâ eden kişi zinâ ederken, hırsız hırsızlık yaparken, içki içen de içkiyi içerken mü’min değildir.” hadisi ile ilgili ise; iki durum söz konusudur. İlk olarak, rivayetteki mü’min kelimesinin güvende ve emin olmak anlamında kullanılmasıdır. Bu durumda rivayette zinâ ve hırsızlık suçlarını işleyenin bu günahların gerektirdiği ceza karşısında güvende olmadığından bahsedilmiş olmaktadır. İkinci olarak ise bu hadisin, “Peygamberimiz Ebû Derdâ’ya ‘Çık ve insanlara Lâ ilâhe illallah diyenin Cennete gireceğini haykır’ demiş, Ebû Derdâ da ‘zinâ edip, hırsızlık yapsa da mı?’ diye sormuş, Peygamberimiz de cevaben, ‘Evet, zinâ edip, hırsızlık yapsa bile’ diye üç kez tekrarlamıştır.”⁵⁰ mealindeki hadis ile neshe edilmiş olmasıdır. “*Kim namazı kasten terk ederse kâfir olur.*” rivayeti ile ilgili olarak ise Sâlimî, rivayetteki küfür lafzının Allah’ın nimetlerini inkâr anlamına geldiğini söylemiştir.⁵¹ Ona göre “küfür” kelimesi “Allah’ın nimetlerine şükretmemek” anlamına da gelmektedir. Bu sebeple ibadetleri yapmamak suretiyle işlenen günah, küfür olarak değil, Allah’ın nimetlerine karşı teşekkür etmemek, minnettar olmamak şeklinde te’vil edil-

47 Nureddin Ali b. Ebî Bekir el-Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid ve menbe’u’l-fevâid*, (Bejrût: b.y, ts.), 1: 295.

48 Müslim, “İman”, 134; Ebû Dâvud “Evvelü Kitâbi’s-Sünne” 15.

49 Sâlimî, *et-Temhîd*, 206.

50 Buhârî, “Cenâiz”, 1; “Bed’ü’l-halk”, 6.

51 Sâlimî, *et-Temhîd*, 207-208.

melidir.⁵² Sâlimî'nin bu yorumu onun kişinin işlenen bir günahdan ötürü imansız addedilemeyeceğine dair inancının göstergesi olup bu durum, Kur'an'da Hz. Süleyman kıssası anlatılırken, "Şükür mü edeceğim, yoksa inkâr mı edeceğim diye beni denemek için..." (en-Neml 27/40) ayetinde anlatılmak istenmesi ile benzerlik arz etmektedir. Peygamberlerin Allah'ı inkârı düşünülemezliğinden âyette kastedilen, nimetin inkârı olmalıdır. Bununla beraber eğer kişi bir yasağı kendine helal görerek işlerse küfre düşmesi kesindir. Şeytanın sadece tek bir kez secde etmeme fiilinden dolayı kâfir olduğu şeklindeki itiraz hakkında ise şeytanın secde etmemesi dolayısı ile değil, kibirlenerek kendini büyük görmesi sebebiyle kâfir olduğunu, "Beni ateşten, onu topraktan yarattın." (el-A'raf 7/12) diyerek, Allah'a hikmetsizlik ve cehalet atfettiğini, bunun da küfre götüreceğini söylemektedir. Sâlimî bu görüşünü Abdullah b. Abbas'ın aynı konuda şeytanın bu sözünde rubûbiyet iddiası olduğunu söylemesi ile desteklemektedir.⁵³ Ona göre; günah olduğu haber-i vâhitle sabit olan fiilleri, kendine mübah görmek kişiyi küfre götürmez. Çünkü bunlar âyetlerin açık delaleti ile veya mütevatir haberle veyahut da icmâ gibi kesin deliller sebebi ile yasaklanmamış şeylerdir. Buna göre sübutu katî olmayan kaynaklara yani haber-i vâhide dayanan delillerle nehyedilen oyun oynamak, dans etmek, şarkı söylemek vb. fiilleri kendine mübah gören küfre düşmez, günahkâr olur.⁵⁴ Sâlimî'nin bu anlayışı sırf haber-i vâhidle sabit olan bir şeyin inkârının küfür olmayacağı şeklinde anlaşılabilir. Yine Sâlimî'nin haber-i vâhidlerin çeşitleri ve bilgi değeri hakkında bir değerlendirme yapmadan tümünü aynı kategoride değerlendirdiği anlaşılmaktadır. İmam Mâtürîdî ise haber-i vâhidle amel etmek için râvilerin durumlarının iyice araştırılması gerektiğini, haberin muhtevasını ve çıkacak sonucu aklen değerlendirmek gerektiğini, sonra amel etmek gerektiğini, ancak bu aşamalardan geçerek amel edilse bile haber-i vâhidin kapsayıcı bir aydınlık ifade etmediğini söylemektedir.⁵⁵ Sâlimî'den yaklaşık otuz üç yıl sonra vefat eden Pezdevî haber-i vâhidlerden meşhur olanları ile amel etmeyi uygun görmüştür.⁵⁶ Ebû'l-Muîn en-Neseî de Pezdevî gibi haber-i vâhidlerin meşhur

52 Sâlimî, *et-Temhîd*, 211.

53 Sâlimî, *et-Temhîd*, 207.

54 Sâlimî, *et-Temhîd*, 295.

55 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 72.

56 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 166.

olanlarına itibar etmektedir.⁵⁷ Buradan Sâlimî'nin İmam Mâtürîdî'ye yakın düşündüğü sonucu çıkarılabilir.

Sâlimî'ye göre büyük günah işlemenin imanı kaldırmamasının ilk delili, "Kim ilahlık iddia edeni inkâr edip Allah'a inanırsa, sapasağlam bir kulptan tutunmuş olur." (el-Bakara 2/256) âyetidir. Sâlimî, Abdullah b. Abbas'ın aynı yöndeki kanaatine de katarak âyette putlardan uzak durup, Allah'a inanmanın cennete gitmek için yeterli olacağını, büyük günah işleyen birinin sapasağlam bir kulpa sıkıca tutunmuş olmayacağını söylemektedir. İkinci delil ise, "Ey mü'minler! Hep beraber Allah'a tövbe ediniz ki kurtulasınız." (en-Nûr 24/31) ve "Ey iman edenler! Gönülden Allah'a tövbe edin." (et-Tahrim 66/8) âyetleri olup, bu âyetlerde Allah, günah işleyerek tövbeye davet edilenleri "iman edenler" olarak isimlendirmektedir. Buna göre; büyük günah işlemek imanı yok etmeyeceği gibi, iman için büyük günaha kaçınmak da bir şart değildir.⁵⁸

Sâlimî'ye göre bir kişinin Allah'ın emirlerinden herhangi birini yapmaması veya büyük bir günah işlemesi durumunda, kişinin o günahı kendine helal görerek işleyip işlemediğine bakılır. Eğer o günahı kendine helal görerek işlerse o kişi kâfir olur. Ama o günahı âsi olarak işlemiş ve kendine helal görmesi söz konusu değilse o zaman o kişi kâfir olmaz. Bunun delili, "İyilik (Birr), yönünüzü doğu ve batı taraflarına döndürmeniz değildir. Asıl iyilik (birr), Allah'a, ahiret gününe, iman etmenizdir." (el-Bakara 2/177) âyetidir. Bu âyette Allah amel ve imanı birbirinden ayırmıştır. İkinci delil ise, "Kim Allah'ın varlığını, meleklerinin, kitaplarının, peygamberlerinin ve ahiret gününün hak olduğunu inkâr ederse, derin bir sapıklığa düşmüştür." (en-Nisâ 4/132) âyetidir. Bu âyette Allah, bu şartları inkâr edenin kâfir olacağını haber vermektedir.⁵⁹

Görüldüğü üzere müellif, büyük günah işleyeninin durumunun ne olacağını tartışırken amel ile imanın birbirinden ayrı olduğu fikrinden hareket etmektedir. Müellifin yukardaki yazdıkları dikkatli incelendiğinde birinci delil ile iman-amel ayrılığına dair yapılan istidlâlinin zayıf ve itiraza açık olduğu görülecektir. Çünkü henüz cümlenin bitmediği, devamında iman esasları ile amellerin beraber zikredildiği görülmektedir. Âyetin tam meali, "İyilik, yönünüzü doğu ve batı taraflarına döndürmeniz

57 Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2: 1033.

58 Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 208-209.

59 Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 211.

değildir. Asıl iyilik, Allah'ın, ahiret gününün, meleklerin, kitaplarının ve peygamberlerinin hak olduğunu kabul edenlerin; mala karşı sevgilerine rağmen, sahip oldukları malları yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, ihtiyacından dolayı isteyene ve (özgürlüklerini kazanmaları için harcamaları için) kölelere verenlerin; namazı ikame eden, zekâtı veren, anlaşma yaptıklarında gereklerini yerine getirenlerin ve darda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda direnerek sabredenlerin davranışlarıdır.” şeklinde olup, bu haliyle amel ve imanın birbirinden ayrı olduğuna delil olamayacağı gibi, bilakis tersine bir istidlale de uygun olduğu görülecektir. Bu durum, müellifin âyetin geri kalanını zikretmeden, kısaltılarak kendi görüşünü desteklemek için delil ihdas etmeye çalıştığını düşündürmektedir.

Bununla beraber Sâlimî'nin günah-iman münasebetleri ile ilgili olarak tekfirden uzak duran bu tavrının, Hanefî-Mâtürîdî gelenekle de örtüştüğü görülmektedir. Nitekim işlenen bir günahla ilgili olarak naslarda geçen küfür ibarelerinin dinden çıkma anlamındaki küfür değil de “küfrânü'n-ni'me/nimetin inkârı” anlamına geldiğine dair yorum İmam Mâtürîdî'nin eserlerinde rastlanan yorumlardandır.⁶⁰ Daha sonraki Neseî ve Pezdevî gibi İmam Mâtürîdî'den sonraki kelimciler ise bu kavram yerine “âsî mü'min” veya “fâsık mü'min” kavramlarını kullanmayı tercih etmişlerdir. Pezdevî, mü'minin günah işlemek suretiyle isyan fiilini işlemiş olsa da ona “mutlak âsî” denilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre mutlak âsî günahını Allah'ı inkâr için işler. Hâlbuki mü'min günahı Allah'a muhalefet etmek için veya yalanlama amacı gütmeksizin, şehvet gibi nefsânî sâikler sebebiyle işlemektedir.⁶¹ Neseî ise günah işleyen bir mü'mini “fâsık mü'min” olarak isimlendirerek böyle bir kişinin kalbinde tasdik bulunması, işlediği günahı kendine helâl görerek işlememesi sebebiyle mü'min ismini üzerinde taşıdığını, “fâsık” diye isimlendirilmesinin sebebininse emredilen sınırın dışına çıkması olduğunu belirtmektedir.⁶² Bu âlimlerin günahkâr bir mü'minden iman vasfını düşürmedikleri, işlenen günahı Allah'a isyan kastı olmaksızın ve kendine helâl görmeksizin işlemeleri sebebiyle böyle birini nimet küfrü içinde olan mü'min, âsî mü'min ve fâsık

60 Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 355,418; a.mlf. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 8: 699.

61 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 141-142.

62 Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Neseî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't- Turâs, 2006), 134-137.

mü'min gibi farklı isimlerle zikrettikleri görülmektedir. Bu ifadelerin hepsinin aynı anlama gelmesinden dolayı Sâlimî'nin Mâtürîdî gelenekle aynı düşündüğü söylenebilir.

1.3. İman Tasnifi

Sâlimî'nin bu başlık altında iman edilecek hususlar bakımından iman tasnifi yaptığı görülmektedir. O, imanı mücmel ve müfesser olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Ona göre mücmel iman, kişinin, "Hem Allah'ın hem de peygamberin inanmamızı istediği şeylerin hepsine iman ettim" demesidir. Müfesser iman ise kişinin imanın şartlarının hepsini zikretmesi, bunlar hakkında bilgi sahibi olması, inanması ve tasdik etmesidir.⁶³ İmanla ilgili bu sınıflandırmanın, İslâm'ı mücmel olarak kabul eden kimse için mü'min olduğunu söyleyen Ebû Hanîfe'nin anlayışına⁶⁴ uygun olduğu, bu hususta Sâlimî'nin sıkça referans verdiği Ebû Hanîfe'yi takip ettiği söylenebilir.

1.4. İmanın Şartları ve Şeriatı

Sâlimî'ye göre Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebi imanın şartlarını, inanılması gereken, inanılmadığında imanın sahih olmayacağı, inkâr edildiğinde de küfür ve ridde hükmünün verileceği şeyler olarak tarif etmiştir. Sâlimî imanın şartlarını belirlerken, o şey hakkında kesin âyet veya mütevâtir hadis veya ümmetin icmâi olması gerektiğini söylemektedir. Bu şekilde bildirilen hususlara kesinlikle inanmak gerekir. Haber-i vâhid ile bildirilen veya ümmetin üzerinde icmâ etmediği bir husus ise imanın şartı olamaz. Ancak haber-i vâhid ile sabit olsa da rivayetin sıhhati hakkında âlimler ittifak edip te'vil söz konusu olmaksızın kabulü hususunda icmâ etseler, o zaman bu husus kabir azabı, sırat, mizan, şefaet, miraç meselelerinde olduğu gibi, bir imanın şartı olur. Aynı şekilde bir husus haber-i vâhid ile sabit olsa, âlimler ve sahabe de sıhhati ve kabulü hususunda ittifak etseler, bu icmâ yerine geçer ve o hususa iman etmek gerekir. Ancak bu son şekilde iman esası olan hususu inkâr etmenin, kişiyi kâfir edip etmeyeceği hususunda ihtilaf edilmiştir. Bazıları kâfir olacağını, bazıları da kâfir olmayacağını, çünkü te'vil yapıp hata edilmiş olabileceğini, buna inanmayanın da ancak bidatçı olacağını ve fiskına hüküm verilebileceğini

63 Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 209.

64 Nu'man b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ebsat (Arapça Kısmı)*, trc. Mustafa Öz, 12. bs. (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016), 46.

ileri sürmüştür.⁶⁵

Bu sözlerinden Sâlimî'nin kabir azabı, sırat, mizan, şefaât, miraç meselelerini haber-i vâhid ile sabit olsa da sıhhati hakkında âlimlerin ittifak ettiği, hakkında icmâ edilen, ibarelerinde te'vil olmayan meseleler olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. İmam Mâtürîdî ise itikat konularında yoruma açık âyetler delil getiriliyorsa ve bunları destekleyen sabit ve sahih haberler varsa o konuya inanmak gerekeceğini söylemekte ve icmâî söz konusu etmemektedir. Kabir azabının gerçek olup olmadığı konusunu ele alan Mâtürîdî vârid olan sahih hadisler sebebiyle kabir azabına inanmak gerektiğini söylemektedir.⁶⁶ Pezdevî, bu konuları iman meselesi yaparken icmâ şartından söz etmemiş, konu ile ilgili yoruma açık âyetlerle birtakım hadisleri zikrederek bu hususlara iman etmenin hak olduğunu söylemiştir. Pezdevî hadislerle amel etmek için hadisin meşhur olmasını yeterli görmüş ve meşhur haberleri ilim sebebi olarak kabul etmiştir.⁶⁷ Ebü'l-Muîn en-Neseî de bu konulara iman edilmesi gereğini meşhur haberlere dayandırmakta ve icmâdan bahsetmemektedir. Pezdevî gibi o da meşhur seviyesine ulaşan hadislerin istidlâlî ilim ifade ettiğini kabul etmektedir.⁶⁸ Buradan Sâlimî'den önce ve sonra bu bölgede meşhur olması şartıyla haber-i vâhide güvenildiği, bu haberlerin icmâ ile desteklenmesi şartı aranmadığı anlaşılmaktadır. Kabir azabı, şefaât, miraç konularında özellikle Mu'tezile'nin farklı görüşte olduğu düşünüldüğünde ise bu konular üzerinde ümmetin icmâından bahsedilemez. Bu durumda Sâlimî'nin, bu konularda ümmetin icmâî bulunduğu iddiası havada kalmaktadır.

Sâlimî'nin bildirdiğine göre; Ehl-i sünnet'in beden ile amel şeklinde tanımladığı şeriata dâhil hususlar imandan olmayıp, iman bunlar olmadan da gerçekleşir. İmam Şafii, Mu'tezile, Hâricîler ve Râfızîler şeriatların da imana dâhil olduğunu söylemiştir. Ona göre şerâit ile şerâi' arasındaki fark şartların "mesele", şeriatin "hizmet"⁶⁹ olarak isimlendirilmesidir. "Me-

65 Sâlimî, *et-Temhîd*, 211.

66 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 9: 34.

67 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 166.

68 Neseî, *Tabsıratü'l-edille*, 2: 1033.

69 Müellif burada şerâiti mesele, şerâi'ı da hizmet olarak isimlendirerek daha önce kullanılmayan yeni bir ıstılah ihdas etmektedir. Çoğulu şerâit olan kelimenin tekili şart kelimesi olup temel unsur, öge anlamına gelmekte ve bundan iman esasları kastedilmektedir. Çoğulu Şerâi' olan kelimenin tekili ise şeriat olup dînî uygulamalar, ibadetler anlamına gelmektedir.

sele”, “hizmet” olmaksızın sahih olurken, hizmet mesele olmadan sahih olmaz. Ayrıca meselede devamlılık söz konusu iken, hizmette devamlılık söz konusu değildir. Kişi emirlerden bazılarını terk etse veya yasaklardan davranışlardan bazılarını yapsa, bunu hangi durumda işlediğine bakılır. Ehl-i sünnet’e göre, bu kişi eğer günahı kendine helâl görerek yaparsa, kâfir olur, ama o fiili kendine helâl görerek yapmadıysa, kâfir olmaz. Bu konudaki delil, “İyilik, yönünüzü doğu ve batı taraflarına döndürmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah’ın, ahiret gününün, meleklerin, kitaplarının ve peygamberlerinin hak olduğunu kabul edenlerin; mala karşı sevgilerine rağmen, sahip oldukları malları yakınlar, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, ihtiyacından dolayı isteyene ve (özgürlüklerini kazanmaları için harcamaları için) kölelere verenlerin; namazı ikame eden, zekâtı veren, anlaşma yaptıklarında gereklerini yerine getirenlerin ve darda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda direnerek sabredenlerin davranışlarıdır.” (el-Bakara 2/177) mealindeki âyettir. Sâlimî, bu âyette ibadetlerin “iyilik” sayılabilmesi için, iman esaslarına iman ederek yapılmasının emredildiğini söyleyerek, iman ile amelin bu şekilde birbirinden ayrıldığını söylemiştir. Yine Sâlimî, “Allah’ın, meleklerinin, kitaplarının, peygamberlerinin ve ahiret gününün hak olduğunu inkâr eden, gerçekten şiddetli ve derin bir sapıklığa düşmüştür.” (en-Nisa 4/136) mealindeki âyette de, imanın şartlarına inanmayan birinin kâfir olacağını belirtmiştir.⁷⁰

Sâlimî, amelleri imanın aslına dâhil etmemektedir. Kâfir bir kişi, Müslümanlarla beraber namaz kılsa, Cuma ve bayram namazlarına katılsa, müezzinlik yapsa veya haccetse, onun Müslüman olduğuna hükmolunur. Bu kişinin ibadetleri tek başına, kimse görmeden yapması durumunda Müslüman olarak nitelenemeyeceğini söyleyen Sâlimî’nin “Müslüman” hükmünü, insanların o kişi hakkında görünüşteki yaşantısına bakarak ortaya çıkan kanaatleri olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Sâlimî, bir kişinin yalnız iken, bir zorlayıcı etken olmadan kendi isteği ile gerek kalben inanarak olsun gerekse eğlence olsun diye ve kalben inanimaksızın kâfirlerin dinini temsil eden, onların dininin alâmetlerinden kabul edilen fiillerinden birini yapan kişinin küfre düşeceğini söylemiştir. İmam Mâtürîdî, Pezdevî ve Ebü’l-Muîn en-Nesefî’nin bu konu hakkında herhangi bir değerlendirmesine rastlayamıyoruz. Sâlimî’ye göre kişi Mecûsîlerin alâmetlerinden olan şapkayı başına giyse, beline onların

70 Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni’t-tevhîd*, 211.

kemerini taksa kâfir olur. Kalben bu itikadı kabul etmesi veya etmemesi durumu değiştirmez. Ancak bu fiili zorlayıcı bir etki sebebiyle veya takiiye amaçlı yaparsa, o zaman kâfir olmaz. Bu fiilin kâfirlerin dinini temsil eden alametlerden biri olmaması durumunda ise, yine durum değişir ve o kişi kâfir olmaz.⁷¹ Sâlimî'nin bu sözlerinden şu üç çıkarıma ulaşılabilir:

1. Bir şeye kalben inanmak o şeyin sıhhatinin şartıdır.
2. İtikâda delâlet eden her amel o itikâdın ameli olarak kabul edilir.
3. İtikâda delâlet etmeyen bir amel, herhangi bir dinin itikât veya ameline delâlet etmez.

Bu hususların ilkinin, "İyilik, yönünüzü doğu ve batı taraflarına döndürmeniz değildir. Asıl iyilik, Allah'ın, ahiret gününün, meleklerin, kitaplarının ve peygamberlerinin hak olduğunu kabul edenlerin; mala karşı sevgilerine rağmen, sahip oldukları malları yakınlara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, ihtiyacından dolayı isteyene ve (özgürlüklerini kazanmaları için harcamaları için) kölelere verenlerin; namazı ikâme eden, zekâtı veren, anlaşma yaptıklarında gereklerini yerine getirenlerin ve darda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda direnerek sabredenlerin davranışlarıdır." (el-Bakara 2/177) mealindeki âyetin ruhuna uygun olduğu söylenebilir. şüpheli konuların itikatta esas olamayacağı da, tartışma götürmeyecek bir husustur. Ama bir itikâda delâlet eden bir amelin işlenmesiyle, o itikâdın kabul edildiği anlamına gelen ikinci husus tartışılabilir. Sâlimî'nin, gerek kalben inanarak, gerekse kalben inanmaksızın eğlence olsun diye, kâfirlerin alâmetlerinden kabul edilen fiillerinden birini yapmasının, o kişiyi kâfir edeceğine dair düşünceyi ile bir şeyin sıhhatinin kalben inanmaya bağlı olduğu düşünceyi, onun kendi içinde çelişkiye düştüğünü göstermektedir. Diğer taraftan kalben inanmasa da kâfirlerin kıyafetini giyenin kâfir olacağı düşünceyi, "Kim bir kavme benzerse onlardandır."⁷² rivayeti çerçevesinde oluştuğu da düşünülebilir. Sâlimî'nin haber-i vâhidlerle ilgili kanaati göz önünde tutulduğunda bu rivayetle amel etmek onun açısından çelişki olacaktır. Yine bu anlayışın itiraza açık bir anlayış olduğu söylenebilir. Çünkü bir kimse pek tabi Hıristiyan toplumuna dâhil olmayı istemeksizin sırf merakından dolayı, örne-

71 Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 212.

72 Ebû Dâvud, "Libas", 4.

ğin papaz kıyafeti giymek isteyebilir. Konu, “Ameller niyetlere göredir.”⁷³ rivayeti çerçevesinde düşünüldüğünde, böyle yapan kişinin Hıristiyan olduğunu söylemek, niyet okumak kabilinden sayılabilir.

1.5. İmanın Artıp Eksilmesi

Müellif bu konuya kendinden önceki âlimlerin ilgili görüşlerini özetleyerek başlamaktadır. Ebû Hanîfe imanın artıp eksilmeyeceğini, İmam Şafii ise imanın tâatlerle artıp masiyetlerle azalacağını söylemiştir. Bazıları da imanın artmasını kabul ederken, azalmasını kabul etmemiştir ki, bu Sâlimî'ye göre yanlış bir görüştür. Çünkü artan şeyin azalması inkâr edilemeyecek bir gerçektir. İmanın artıp eksileceğini iddia edenler, “İnananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine huzur ve güven indiren odur.” (el-Fetih, 48/4) âyetini delil göstermektedir. Diğer delilleri ise Ebû Hüreyre, Enes b. Malik, İbn Abbas ve Ebû Said el-Hudrî'den rivayet edilen, “Cennetlikler cennete, cehennemlikler cehenneme girdiğinde Allah kalbinde zerre miktarı (farklı rivayetlerde: hardal tanesi veya tüy kadar) iman olanın cehennemden çıkarılmasını emreder.”⁷⁴ hadisidir. Bunlara göre; imanın hem artması hem de eksilmesi mümkün olmasaydı, bu hadiste imanın küçük parçasından bahsedilmezdi. Nitekim küçüğü olan şeyin, büyüğü de olacaktır. Bu da imanda artıp eksilmenin mümkün olduğunu gösterir.⁷⁵

Sâlimî, imanın artıp eksileceğini iddia edenlerin öne sürdüğü âyette kişilerin imanlarını tekrar ederek (tekrarlanan iman sayısı bakımından) bir artmanın söz konusu olduğunu söylemiştir. İmanın tekrarı sebebiyle olan bu artış, imanın özünde bir artış anlamına gelmemektedir. Mesela, “O hâlde, biz onu okuduğumuz zaman, Kur'an'ına uy.” (Kiyâme 75/18) âyetinde Kur'an'ın okunuşu Kur'an'ın kendisi olmamasına rağmen, Kur'an olarak isimlendirilmiştir. Farklı farklı sûre-âyetlerin okunması sonucu ortaya çıkacak kıraat fazlalığı Kur'an'ın çok olduğuna delalet etmez. İşte aynı şekilde, imanın farklı zamanlarda tekrarlanması sonucu ortaya çıkan (sayı bakımından) artma da imanın özündeki bir artma değildir. Ayrıca İbn Abbas, bu âyetin sahabe hakkında indiğini, Kur'an'ın yirmi küsur senede peyderpey indiğini, her âyet nazil olduğunda yeni gelen âyete iman

73 Buhârî “Bed'ü'l-Vahy”, 1.

74 Buhârî, “Rikâk”, 50; Müslim, “Cennet”, 42-43.

75 Sâlimî, *et-Temhîd*, 212.

edildiği için yirmi yıl içinde yapılan iman sayısının fazlalığının anlatılmak istendiğini söylemiştir. Zira sahabe, yeni nazil olan her âyete, ayrı ayrı iman etmek zorunda idi.⁷⁶

Sâlimî'ye göre imanın şartları da artma ve eksilme kabul etmez. Eğer, "Allah imanlarınızı zâyi etmez." (el-Bakara 2/143) âyeti delil olarak öne sürülerek, buradaki imandan kastedilen şeyin namaz olduğunu söylenirse, bu âyetin seferde iken kıblenin değiştirildiğinden habersiz olarak eski kible olan Mescid-i Aksâ'ya doğru namaz kılanlar hakkında nazil olduğu bilinmelidir. Bu durumda âyet, Allah'ın onların namazının sevabının zâyi edilmeyeceğini bildirmektedir.⁷⁷

Sâlimî imanda artma ve eksilmeyi reddederken, imanın azalması durumunda azalan imanın yerine, yine aynı miktarda küfrün dolması gerektiğini, böyle olunca da bir kişide hem imanın hem de küfrün bir arada bulunması gerektiğini öne sürmektedir. Bir kişinin kalbinin bir kısmının iman ile bir kısmının da küfür ile dolu olması mümkün olmaz. Bu sebeple iman, artma ve eksilme kabul etmez. Ayrıca günahların çokluğu, imanın tamamının yokluğuna delil değildir. Aynı şekilde azlığı da imanın bir kısmının yok olduğu anlamına gelmez. Eğer iman; ibadet ve hayırlı davranışlarla artsaydı, parasının çokluğu sebebiyle daha çok hayır işleyen zengin imanı, fakirinkine göre daha kuvvetli olurdu. Bu ise; caiz değildir.⁷⁸

Sâlimî'nin, amellerin imanın artma ve eksilmesinde etkisiz oluşunu, arazların özellikleri üzerinden delillendirdiğini de görüyoruz. İmanda artma ve eksilmeyi kabul edenlere göre imanın ikrar, tasdik ve amelden oluştuğunu hatırlatan Sâlimî, amellerin kulların fiilleri olduğunu, fiillerinse hâdis birer araz olduklarını söylemektedir. Arazlar aynı anda iki zamanda bulunamayan, bazısı diğer bazısına eklenemeyen şeylerdir. Dolayısı ile fiillerin imanın özüne dâhil olması durumunda bile birbiri üzerine eklenemeyen arazlar anlamında fiiller/ameller bakımından artma ve eksilme tasavvur edilemez.⁷⁹ Onun iman-amel münasebetleri konusunda arazların özelliklerinden yola çıkarak yaptığı bu istidlalin, nadir rastlanabilecek bir istidlal tarzı olduğunu belirtmek gerekir.

76 Sâlimî, *et-Temhîd*, 213.

77 Sâlimî, *et-Temhîd*, 213.

78 Sâlimî, *et-Temhîd*, 214.

79 Sâlimî, *et-Temhîd*, 214-245.

İmanın özü, sonuçları, vasıfları ve imanla ilgili fikhî hükümlerin artmadan uzak olamayacağı iddiası hakkında ise şöyle cevap vermektedir:

“Eğer bir kişi, ‘sonuçları bakımından imanda artma ve eksilme olur’ derse ki; bu sonuç sevap kazanmasıdır, bu bizim görüşümüze uygundur. Eğer bu kişi imandaki artma ve eksilmenin imanın fikhî hükümleri bakımından olacağını iddia ederse, bu o kişinin artıp eksilen imanına denk bir Müslüman olması anlamına gelir ki, bu tasavvur edilemez. Çünkü bir kişinin bir kısmının mü’min, diğer kısmının kâfir olması düşünülemez. Eğer ki bu kişi, imandaki artma ve eksilmenin, imanın şartları anlamında imanın vasıfları bakımından olacağını iddia ederse, bu da yanlıştır. Çünkü imanın şartlarının parçalanamayacağı ittifakla kabul edilmiştir. Bir kişinin, imanın şartları veya vasıflarının hepsini kabul edip, bunlardan tek bir tanesini inkâr etmesi durumunda kâfir olacağı, imanının geçersiz olacağı kesindir. Eğer ki bu kişi, imandaki artma ve eksilmenin imanın özünde olacağını söylerse, imanın hakiki anlamda inanmak ve ikrar olduğunu, amellerin inancın delilleri olduğunu söyleriz. Kişi İslam itikadı hakkında bir söz söyler veya fiil işlerse, Müslüman olduğuna hükmedilir. Eğer ikrarı yoksa ve küfrüne delalet eden bir fiili veya sözü varsa, küfrüne hükmedilir. Bu da imanın hakiki anlamda itikat olduğunu, ancak ikrar olmadan hükmünün geçerli olmadığını göstermektedir. İtikatta ise artma ve eksilme olmaz.”⁸⁰

Sâlimî’ye göre, inananların imanı şekil bakımından eşittir. “Senin imanın ile Ebû Bekir’in imanı aynı mı?” sorusuna, “Benim imanım, Ebû Bekir’in imanı, meleklerin imanı, peygamberlerin imanı aynıdır. Ama bu aynılık şekli bakımından değil, vasfı bakımındandır. Çünkü ben de meleklerin ve peygamberlerin iman ettiği şeylerin hepsine iman ettim. Ancak imanımın tamamen onların imanı ile aynı olduğunu söylemiyorum.” diye cevap veren Sâlimî, Samanoğulları veziri ve Hanefî fakihî Ebû'l-Fazl el-Mervezî el-Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) şu an kayıp olan eseri *el-Müntekâ*'sında Muhammed b. Hasan'ın, “Bir adamın ‘benim imanım peygamberlerin, Cebrail’in ve diğer meleklerin imanı gibidir’ demesini hoş görmüyorum. Çünkü onlar bize göre gayb olan şeyleri müşahede etmektedirler.” dediğini naklettiğini, sahabenin de aynı şekilde düşündüğünü söyleyerek, imandaki bu farklılığı imanın yakîni ve imandaki sebata bağlamaktadır. Sâlimî’ye göre, ikrar ve tasdikte ise bu farklılık yoktur. Delili ise peygamberimizin, “Ebû Bekir’in size olan üstünlüğü namaz ve

80 Sâlimî, *et-Temhîd*, 215.

oruçtaki fazlalığından değil, kalbindeki bir şey sebebiyledir.”⁸¹ sözüdür.⁸²

1.6. İmanda İstisnâ

Sâlimî'ye göre Ehl-i sünnet âlimleri, imanında şüphe eden bir kişinin kâfir olacağı hususunda hemfikirdir. Kim başkasının imanı hakkında şüphe duyar da ona “ey kâfir” derse, o kişinin durumuna bakılır. Eğer o kişi hakkında küfür şüphesi varsa, o zaman küfür sözleri ile seslenen kişi kâfir olmaz. Ama o kişi hakkında küfür şüphesi yoksa bu durumda küfür sözleri ile seslenen kişi kâfir olur. İmanı hakkında şüphe edilen kimse toplumun hizmetinde olan, vergi toplayan, reislik yapan biri ise ona küfür sözleri ile seslenen ve imanında şüphe olduğunu söyleyen kişi kâfir olmaz. Ama aynı kimse dinî ilimler bakımından câhil ve fâsık ise ve cehalet içinde fıskında ısrar ediyorsa, bir başkası ona kâfir dese, kâfir diyen kişi kâfir olur. Ama o kişinin imanı hakkında şüphe duyarsa, kâfir olmaz. Büyük günah işleyip, günahında ısrar etmeyen ve fıskını ilan etmeyen kişinin imanından şüphe etmek caiz değildir. Aynı şekilde dinî ilimlerde âlim bir kimsenin de imanından şüphe etmek caiz olmaz. Bu kişilerin imanında şüphe duyan kişi ise, bid'atçı olur.⁸³

Sâlimî bu yargularını işlenen günahların imanı yok etmeyeceği, işlenen suçların ceza gerektirmeyeceği gibi sözlerle günahları hafife alma ve günahından tövbe etmemenin imanı yok edeceği fikrine dayandırmaktadır. Buna göre günahları kötü, tâatları güzel görmeyen veya sevapları tâat olarak kabul etmeyen, tâatın da vücûbuna inanmayan kişinin kâfir olacağı açıktır. Dolayısıyla kim, küfrüne delâlet eden durumları davranışlarıyla izhar ederse, o kişinin imanında şüphe etmek caiz olur. Kişinin küfrüne delalet eden bu hususları ikrar eden her kimsenin de küfrüne hükmedilir.⁸⁴ İmanda şüphenin anlamı Allah'ı ve resûlünü tanımak ve “Allah'tan başka ilah yoktur. Muhammed de O'nun peygamberidir.” deyip, bunu tasdik ettikten sonra bu yaptığının mı, yoksa söylediği sözün mü iman olduğu veya bu sözün küfrün zail olmasının delili olup olmadığı hususunda şüphe etmektir. Şüphe ile imanın bir arada bulunamayacağını söyleyen

81 Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfiî, *Miretü'l-cenân ve ibratü'l-yakzân fi ma'rifeti mâ ya'tebiru min havâdisi'z-zamân*, nşr. Halîl Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997)1: 60.

82 Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 215.

83 Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 216.

84 Sâlimî, *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*, 216.

Sâlimî, konu ile ilgili olarak Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd'dan şöyle bir rivayet nakletmektedir:

"Ebû Hanîfe'nin vefatından sonra oğlu Hammâd Medine'ye İmam Malik'in yanına gider ve ona, "Babam Kur'an hakkında Allah'ın kelâm ı olan Kur'an'ın yaratılmış olmadığını söylerdi. İki şeyhi (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i) faziletli kişiler olarak kabul eder, iki eniştayi (Hz. Osman ve Hz. Ali'yi) severdi. İki kadere inanır ve ehl-i kiblede kimseyi bir günahtan ötürü tekfir etmezdi. Müslümanlardan kimsenin cennetlik veya cehennemlik olduğuna hükmetmezdi. İmanda da şüphenin olmayacağını söylerdi" dedi. Bunun üzerine İmam Malik "Şüphe nedir?" diye sordu. Hammâd da "Allah'a ve resûlüne inandıktan sonra, imanları hakkındaki sözün imanın kendisi olup olmadığı ve bu söz ile küfürden çıkıp çıkmadıkları hakkında şüphe edenlerdir." demiştir. Bunun üzerine İmam Malik, onların bu haline şaşırıp tebessüm etmiştir. Çünkü kim imanda şüphe ederse, iman nasıl olması gerektiğini anlatan nassı inkâr etmiş olur. Zira Allah, insanlara imanı emretmiş ve "Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur. Günahın için O'na istiğfar et." (el-Muhammed 47/19) ve "Allah, kendinden başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik etti" (el-Âl-i İmrân 3/18) buyurarak imanın sıfatını öğretmiş, sonra da bu imanları sebebiyle onları mü'minler olarak isimlendirmiştir. Dolayısıyla; imanının sıhhati hakkında şüphe duyan bir kimsenin küfre girmesi muhakkaktır."⁸⁵

İmanda istisnanın şüphe anlamına gelip gelmeyeceği hususunda farklı görüşler olduğunu söyleyen Sâlimî, fakihlerin bu konuda ikiye ayrıldığını haber vermektedir. "Ben inşallah mü'minim." diyerek imanında istisna yapmaya, imanda şüphe anlamı taşımadığı gerekçesi ile İmam Şafî cevaz vermiştir. Ebû Hanîfe ise kişinin, "Ben hakiki mü'minim." demesinin gerektiğini, "Ben inşallah Allah'a iman ettim." diyen kimsenin imanının sahil olmayacağını söylemiştir. Sâlimî'ye göre doğru olan görüş de budur. Çünkü Allah, iman ehlini methederken, "İşte onlar hakiki mü'minlerin ta kendileridir." (el-Enfâl 8/4) buyurarak, hakiki mü'minlerin imanlarında istisnâ yapmadıklarını göstermiştir.⁸⁶

"Mü'minler, Allah anıldığı zaman kalpleri ürperen kişilerdir. Ayetleri kendilerine okunduğunda da bu onların imanlarını artırır." (el-Enfâl 8/2) âyeti ileri sürülerek Allah'ın önceden onları "mü'minler" olarak vasıflandırdığı, imanlarındaki artıştan dolayı sonraki âyette onları "hakiki

85 Sâlimî, *et-Temhîd*, 217.

86 Sâlimî, *et-Temhîd*, 218.

mü'minler" olarak isimlendirdiği söylenerek imanda artış olduğuna, (herkesin hakiki mü'min olmayacağına) dair delil getiren kimseye cevap veren Sâlimî, cevap olarak bu artışın imanın değil mü'minin sıfatı olduğunu söylemektedir. Çünkü mü'minler, vasıfları bakımından birbirlerinden farklıdır. İmana gelirse, imanda farklılık yoktur. Durum hadisler açısından da böyledir. Peygamberimiz Ensar'dan Hârise isimli birisi ile karşılaşmış ve "Nasıl sabahladın ey Hârise?" diye sormuş o da "Hakiki mü'min olarak sabahladım." demiştir. Bunun üzerine peygamberimiz de "İşte Allah'ın kalbinde imanı nurlandırdığı adam!" buyurarak, doğru söylediğini ve böyle devam etmesi gerektiğini söylemiştir.⁸⁷

İmanda istisnayı caiz görenlerin dayanaklarından biri de kişinin şu an itibariyle mü'min olsa da ölüm anında imanının durumunun bilinemeyeceğidir. İnsan, zaman içinde kâfir iken mü'min, mü'min iken kâfir olabilir. İmanını dile getiren kişinin, imanında istisnada bulunması, ölüm anında da imanlı olmasına yönelik bir temenniye ifade etmektedir.⁸⁸ Aynı konu ile ilgili olarak, "Konunun Allah'ın ilmi ile ilgisi hakkında ne düşünüyorsunuz? Allah'ın ilminde kâfir olarak öleceği bilinen birisi mü'min olarak ölmez, zira Allah'ın ilmi değişmez. Bir adam kendinin hakiki mü'min olduğunu söyler ama Allah'ın ilminde kâfir olarak öleceği vardır." şeklindeki soruya ise Sâlimî şöyle cevap vermektedir:

"Allah işlerin sonunu bildiği gibi, başlangıcını da bilir. Şu an mü'min olan herkes Allah'ın ilminde de aynıdır. Allah'ın bir kişinin gelecekte kâfir olarak öleceğini bilmesi, ondan küfür sadır olmadığı müddetçe, o kişinin şu an kâfir olmasını gerektirmez. Aynı şekilde Allah'ın âlemin fâni olduğunu bilmesi âlemin hemen şu an yok olacağı anlamına gelmemektedir. Allah'ın cennet ehlinin cennete, cehennem ehlinin de cehenneme gireceğini bilmesine rağmen, vaktine kadar bunu ertelemesi de buna örnektir. İşte bu sorunun da cevabı budur."⁸⁹

Bu cevabı ile Sâlimî'nin kişinin içinde bulunulan an için imanında emin olması gerektiğine, bunu istisna etmeden dile getirmesi gerektiğine, Allah'ın bilgisinin yani kaderin insanın seçimine etki etmeyen bir şey olarak imanda istina açısından ilgisinin olmadığına inandığını söyleyebiliriz.

87 Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 1: 57; Sâlimî, *et-Temhîd*, 218.

88 Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Sadeddin et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, thk. Ammed Hicâzî es-Sekkâ (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1408), 84-85.

89 Sâlimî, *et-Temhîd*, 218-219.

Süfyân es-Sevrî'nin, "Bana göre ben, şu an hakiki mü'minim ama Allah katında halimin ne olduğunu bilmiyorum. İnşallah Allah katında da mü'minimdir.", İmam Şafî'nin de "Ben insanlar katında da melekler katında da mü'minim ancak levh-i mahfuz ve Allah'ın ilmine gelecek olursak bunu kesin olarak bilmiyorum. İnşallah orada da mü'min olurum." dediğini nakleden Sâlimî, Ebû Hanîfe takipçisi olduğunu gösterircesine, Ebû Hanîfe'nin en güzel görüşün sahibi olduğunu söylemektedir. Ebû Hanîfe'nin, "Ben bana göre şu an hakiki mü'minim. İnşallah Allah katında da mü'minimdir." ve "Ben insanlar katında da melekler katında da Levh-i mahfuzda da Allah'ın ilminde de mü'minim." dediğini naklederek, Allah'ın her şeyi içinde bulunduğu haliyle bildiğini, Hz. Ebû Bekir'i kâfirken kâfir olarak, Müslüman olduğunda ise Müslüman olarak bildiğini, levh-i mahfuzdaki yazgısının ise Allah'ın bu ilmine muvafık olduğunu söylemiştir.⁹⁰ Sâlimî bu sözleriyle, insanın kararlarını kendi hür iradesi ile aldığını, kendi kararlarını verirken azim ve kararlılık içinde olması durumunda Allah'ın ilminin de buna göre olacağını açıklamaya çalışmaktadır. Yani iman, insan iradesi dışında bir ihtimal ve olasılıkla ilgili bir fiil olmayıp tamamen kişinin kendi kararıyla ilgili bir fiildir. Kişi kendi azim ve kararını bir kenara bırakıp imanlı olması için başka etkenleri düşünerek temenni içinde olamaz. Sâlimî'nin imanda istisnanın câiz olmadığını ispatlarken, konuyu kader meselesi ile ilişkilendirerek Allah'ın bilmesi hakkında bu söyledikleri ile Ebû Hanîfe'nin kazâ-kader meselesini anlatırken, Allah'ın bilmesi hakkında söylediklerinin⁹¹ tam örtüştüğü görülmektedir. İmam Mâtürîdî konuyu ele alırken meseleyi kader meselesi ile ilişkilendirmeden, imanın kesin karar sonucu ortaya çıkması gereken bir fiil olduğu fikri etrafında incelemektedir. Neseffî'nin ise Sâlimî'nin zikrettiği bilgileri eserine aldığı görünmektedir.⁹² Sâlimî'nin konu ile ilgili olarak Eş'arîlerin delil olarak kullandıkları, Mâtürîdî ve Neseffî'nin de itina ile ele alarak farklı değerlendirmelerde bulunduğu, "Hiçbir şey hakkında sakın 'yarın şunu yapacağım' deme! Ancak, 'Allah dilerse yapacağım' de." (el-Kehf, 18/23-24) ve "Allah dilerse, inananlar olarak Mescid-i Haram'a gireceksiniz." (el-Fetih, 48/27) âyetlerine ise hiç değinmediği görülmektedir. Bu sebeple onun değerlendirmelerinin Mâtürîdî ve Neseffî'nin değerlendirmelerine göre daha sınırlı olduğu söylenebilir.

90 Sâlimî, *et-Temhîd*, 218-219.'

91 Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber*, 72.

92 Neseffî, *Tabsıratü'l-edille*, 2: 1092.

1.7. İman-İslâm İlişkisi

Sözlük anlamları bakımından farklı şeyler olsa da iman ve islâm kavramlarının terim olarak aynı şeyi ifade edip etmedikleri, tartışma konusu olmuştur. İman kelimesi sözlükte tasdik ve kabul etmek, benimsemek anlamına gelirken, islâm boyun eğmek, teslim olmak ve itâat etmek anlamlarına gelmektedir.⁹³ Buna göre iman kalbin fiili iken, islâm yani teslimiyet tüm organlarla ilgili bir fiildir. Kur'an'da bu iki kavramın bazen aynı anlamda, bazen de farklı anlamlarda kullanıldığı söylenebilir. Kelâm literatüründe bu iki kavram birbirinin aynı veya farklı olmaları bakımından tartışma konusu olmuştur.

Sâlimî, Ehl-i sünnet'e göre iman, islâm, marifet ve tevhid arasında fark olmadığını söylemektedir. Ona göre, her mü'min müslim, ârif ve muvahhit olduğu gibi, her müslim de mü'min, ârif ve muvahhittir. Aynı şekilde her ârif de mü'min, müslim ve muvahhit, her muvahhit de müslim, mü'min ve ârifdir. Çünkü Allah, Hz. İbrahim ilgili olarak, "Bana böyle emredildi ve ben Müslümanların ilkiyim." (el-En'âm 6/163) ve Hz. Mûsa ile ilgili olarak da "Sana tövbe ettim ve ben iman edenlerin ilkiyim!" (el-A'râf 7/143) buyurmuştur. Allah'ın dini aynı olmasına rağmen bu âyetlerde peygamberlerden biri için "müslim", diğeri için de "mü'min" ifadesi kullanılmıştır. Bu kelimelerin ikisi de küfür ifadelerini nefyeden anlamlar taşımaktadır. Bu ifadeler tersten düşünüldüğünde ise her muvahhit olmayan kâfir, aynı şekilde her ârif, müslim ve mü'min olmayan da aynı şekilde kâfirdir. Dolayısıyla bu kelimeler arasındaki fark lafzî olup, hakikî anlamda aralarında fark yoktur. İman ve islâm kavramlarının farklı şeyler olduğunu savunanların delil olarak kullandığı, "Bedeviler, 'inandık' dediler; Onlara 'İnanmadınız ama Müslüman olduk deyin.' de." (el-Hucurât 49/14) âyetindeki islâm kelimesi, iddia edildiği gibi İslâm dinine delâlet etmeyip, kelimenin diğeri anlamı olan "güvende olma"yı ifade etmektedir.⁹⁴ Diğeri konularda olduğu gibi Sâlimî'nin, sözlük anlamları bakımından iman ve islâm kelimelerinin aralarında fark olsa da ıstılahta biri olmadan diğeri de olmayacağı, birleştiklerinde aynı şeyi ifade ederek anlam kazanan kelimeler olduklarını söyleyen Ebû Hanîfe ile⁹⁵ aynı düşündüğü görül-

93 Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, "İman", *Kitâbu't-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, 3. bs. (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2012), 81, "İslâm", 99."

94 Sâlimî, *et-Temhîd*, 225.

95 Ebû Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müte'allim*, 20.

mektedir. İman, islâm, marifet ve tevhid kelimelerini anlamdaş kelimeler olarak kabul ederek, yukardaki âyet hakkında yaptığı açıklamayla farklı bir yaklaşım sergilediği ve bu yaklaşımı ile onun Ebû Hanîfe'nin görüşlerini şerh ettiği söylenebilir.

1.8. İmanın Mahlûk Olup Olmaması

Sâlimî Ehl-i hadîs,⁹⁶ Haşeviyye,⁹⁷ bazı Eş'arîler⁹⁸ ve Buharalı bazı Hanefîler⁹⁹ imanın Allah'ın yarattığı bir şey olması sebebiyle mahlûk olduğunu söylemişlerdir. Sâlimî imanın mahlûk olmadığını iddia edenlerin, "Allah, melekler, hak ve adaleti gözeten ilim sahipleri, Allah'tan başka ilah olmadığına şahittir." (el-Âl-i İmrân 3/18), "Allah'ın kelimesi en yücedir." (et-Tevbe 9/40), "Güzel söz O'na yükselir." (el-Fâtır 35/10) âyetlerini delil olarak kullanarak, imanı Allah'la ilişkilendirilmek suretiyle mahlûk olmayan bir şey olarak kabul ettiklerini nakletmektedir. Bu deliller ışığında, bu guruplarca meselenin kulların ihtiyarî fiillerinin oluşumu meselesinden ziyade ontolojik olarak imanın Allah'ın mı yoksa kulun mu fiili olduğu meselesi etrafında tartışıldığı anlaşılmaktadır.

Sâlimî, imanın yaratılmış veya yaratılmamış olduğu konusuna, kulun ihtiyarî fiillerinin oluşumu açısından imanı ikiye ayırarak açıklamaya çalışmıştır. İlki, Allah tarafından yazılan imandır ki, "Allah, iman bunların kalplerine yazmıştır." (el-Mücâdele 58/22) mealindeki âyette bahsedilen imandır. Bu, Allah'ın kulu hakkında ezelî ilmiyle bilip takdir ettiği imandır. Bu anlamdaki iman Allah'ın yazma fiiline delalet ettiğinden mahlûk değildir. İkincisi ise hükmolunan iman olup, kulun fiilidir. Bu iman ise ezeldeki takdire uygun olarak kul tarafından, yine kulun hür iradesine uygun olarak kul tarafından eyleme dökülen iman fiilidir. İnsanın fiili olan bu iman ise mahlûktur. Bu anlayışın Mâtürîdîlere göre tekvin ile mükevvenin ayrı şeyler olduğu teziyle örtüştüğü görülmektedir. Bu örnekte Allah'ın yazma fiili tekvin sıfatının bir yansıması olarak Allah'a ait iken, insanın tercihi sonucu ortaya çıkan iman yani mükevven insana ait bir fiil olmaktadır. Bu ayrıma dikkat çeken Sâlimî, kendisine imanın mahlûk veya gayri mah-

96 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Akîdetü rivâyeti Ebî Bekr el-Hallâl*, thk. Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân, (Dimâşk: Dâru Kuteybe, 1408), 117.

97 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 483.

98 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 6: 376.

99 Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 158-159.

lûk olduğunu soran bir kişiye, hangi imanı kastettiğinin sorulması gerektiğini, kastedilenin dil ile ikrar kalp ile tasdik şeklinde olanın kulun fiili olanın mahlûk olduğunu ama Allah'tan başka ilahın olmaması şeklinde hükmî imanın ise Allah'ın hükmü olduğundan gayri mahlûk olacağını söylemiştir.¹⁰⁰

Sâlimî, imanın mahlûk olduğu konusunda yukarıda zikredilen âyetler hakkında, Allah'ın bazı âyetlerde imanın sıfatlarından bahsettiğini, âyetlerde bahsedilen ve mahlûk olduğu kesin olan şeylerin imanın sıfatları olduğunu söylemektedir. Nitekim bir kâfir, doğruluğuna inanmaksızın, baştan sona Kur'an'ı okusa, onun müslim olduğuna hükmedilmez. Bu durum onun fiilinin iman olduğuna delalet etmez, iman sayılmaz. İmanın bazısının mahlûk olduğunun delili Hz. Peygamber'den Hz. Ömer'in rivayet ettiği, "İman ve küfür birbirine zıt ve mahlûk şeylerdir."¹⁰¹ ve Abdullah b. Abbas'tan, Hz. Peygamber'in, "Allah imanı yarattı ve hayâ ve hoşgörü ile donattı. Küfrü de yarattı ve cimrilik ve eziyet ile donattı."¹⁰² mealindeki rivayetlerdir. Enes b. Mâlik de Hz. Peygamber'in, "Allah, arşın altında kendine imandan daha hoş gelen bir şey yaratmamıştır."¹⁰³ dediğini rivayet etmiştir. Bu delillerin hepsi, imanın kulun bir sıfatı olarak yaratılmış olduğunu göstermektedir. Kulların sıfatlarının mahlûk olduğu konusunda şüphe yoktur. Allah da "Firavun'un ailesi içinden imanını gizleyen bir mü'min şöyle dedi." (el-Mü'min 40/28) buyurarak imanın gizlenebileceğini söylemiştir. Eğer iman mahlûk olmasa idi, kulun bir fiili sebebi ile gizlemek mümkün olmazdı. O halde en doğrusu, imanın kuldan Allah'a yönelik olarak istek, kabul, ikrar, tasdik ve sebat dileme, Allah'tan kula yönelik olarak da emir, hidayet, tevfiik ve sebat ettirme anlamına gelmesidir. Kul bütün fiil ve sıfatları ile hâdis iken, Allah tüm sıfatları ile kadîm olup hudusu câiz değildir.¹⁰⁴

İmam Mâtürîdî'nin imanın yaratılmış olduğuna inandığı görülmektedir. Mâtürîdî'ye göre iman, bilinebilen bir şey olması ve insana ait bir fiil olması bakımından, önceden yokken sonradan var olan yani hâdis ve

100 Sâlimî, *et-Temhîd*, 227.

101 Hadis kaynaklarında bulunamamıştır.

102 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Kurtubî)*, nşr. Muhammed İbrâhim el-Hifnâvî, Mahmûd Hâmid Osman (Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1996), 13: 186-187.

103 Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13: 126.

104 Sâlimî, *et-Temhîd*, 226.

mahlûk bir şeydir. Diğer taraftan, “O her şeyin yaratıcısıdır.” (el-En’âm 6/102), “Sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı.” (es-Sâffât 37/96) gibi âyetlerin de imanın mahlûk olduğunu gösterdiğini söyleyen Mâtürîdî, görüşünü desteklemek için Sâlimî’nin zikrettiği rivayetleri de aktarır.¹⁰⁵ Buna göre Sâlimî’nin açıklamalarının imanı kulun ihtiyârî fiili olarak ele alan Mâtürîdî’nin açıklamaları ile örtüştüğü söylenebilir.

Pezdevî ise imanın yaratılmış olup olmaması meselesinde Mâverâunnehir ulemasının ihtilaf ettiğini bildirmektedir. Fıkıhçı özelliği ön planda olan Buhara âlimleri imanın mahlûk olmadığını söylerken, Semerkant âlimleri imanın mahlûk olduğunu kabul etmişlerdir.¹⁰⁶ Semerkant âlimleri imanın kulun diğer fiilleri gibi bir fiili olduğunu, kulun tüm fiillerinin hâdis ve mahlûk olması sebebi ile imanın da mahlûk olacağını söylemişlerdir. Buhara âlimleri, “Allah, melekler ve adaleti sağlayan ilim sahipleri, O’ndan başka tanrı olmadığına şahitlik etmişlerdir.” (el-Âl-i İmrân 3/18) âyetinde Allah’ın, sadece kendisinin ilah olduğuna şahitlik ettiğini, bu fiilin Allah’ın bir fiili olduğunu söylemişlerdir. Bu şahitliğin iman anlamına geldiğini, dolayısıyla imanın mahlûk olamayacağını kabul etmişlerdir. Konuyu Kur’an’ın yaratılmış olup olmaması meselesiyle ilişkilendirerek, imanın mahlûk olduğunu söyleyenlerin, Kur’an’ın da yaratıldığını söylemiş olacağını iddia etmişlerdir.¹⁰⁷ Sâlimî’nin Allah ve meleklerin şahitliğinin iman anlamına geldiğini söyleyen ve bu açıdan imanı Allah’ın bir fiili olarak görenlerin bu iddialarını ele almadığı görülmektedir.

Sâlimî konuyu kulun fiilleri açısından değerlendirildiğinde imanın yaratılmış olacağını söylese de ontolojik olarak imanın Allah’ın da bir fiili olduğunu söyleyenlere karşı çıkmamakta, delillerini çürütmeye çalışmamaktadır. Dolayısı ile onun iki görüşten herhangi birine meyletmediği, imanı hem kulun hem de Allah’ın fiili olmaya müsait bir mefhum olarak kabul ederek tarafların bakış açısını özetlediği söylenebilir.

105 Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevhîd*, 483-486.

106 Buhara ve Semerkant âlimleri ve bu konudaki ihtilafları için bk. Abdullah Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütekellim Hanefiler Örneği”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa’bân-ı Velî Sempozyumu-Hanefilik-Mâtürîdîlik* (Kastamonu, 05-07 Mayıs 2017), ed. Cengiz Çuhadar v.dğr. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017), 1: 654-655.

107 Pezdevî, *Usûlü’-d-dîn*, 158-159.

1.9. İmanın Mahalli ve İmanın Kaybolması

Sâlimî'ye göre imanın mahallinin kalp ve dil olduğu konusunda Ehl-i sünnet icmâ etmiştir. Dil ikrarın, kalp de tasdikın mahallidir. Tasdik ve ikrar imanın iki rüknüdür. İkrar ve tasdikın her ikisi de kulun özellikleri olduğundan birer arazdır. Arazların iki zamanda olabilmeleri mümkün değildir. Ancak iman, Allah'ın onu kalıcı kılması ile kalıcı olur. Bu sebeple kul, bu arazın kaybolması ile öldükten sonra imandan çıkmaz. Aksine bir durum söz konusu olmadığında devam eden nikâh ve talakta da durum aynıdır. Bedenin ölümü ile ilgili olan ikrar, tasdik ve amelin sona ermesi, imanın sona ermesini gerektirmez. Kişi iman ettiğinde imanına hükmedileceğini, ikrar ettiğinde de bunun imanının dile getirilmesi olduğunu, daha sonraki her ikrarın birer tekrar olduğunu söyleriz. Kişiden imanının hilafına bir şey sadır olmadığı müddetçe, kişi mü'mindir.¹⁰⁸

Kişi öldüğünde imanı ruhunda mı yoksa cesedinde midir? sorusuna imanın Allah'ın hükmünde olduğunu, hayatta iken mü'min olduğu gibi cesedinin ve ruhunun da mü'min olduğunu, ancak imanın cesetle veya ruhla beraber veyahut her ikisiyle beraber olmadığını söyleyen Sâlimî, kulun imanın içinde veya imanın kulun içinde olmadığını, Allah'ın hükmü sebebiyle hem imanın hem de kulun Allah'ın hükmü içinde olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁹

Ona göre peygamberlerden imanın zevâli ise âlimlerin icmâ ile câiz değildir. Sahabe bu bakımından iki gruba ayrılır. Birincisi, Hz. Peygamber'in şehadeti ile imanları sabit, cehennemden emin olunanlardır. Bunlar cennetle müjdelenen on kişidir. Hz. Peygamber'in haklarında cennet ehlinin efendileri olarak bahsettiği Hasan ve Hüseyin ile Hz. Fatıma da bunlardandır. Bunlar gibi haklarında Hz. Peygamber'in müjdesi bulunan her sahabe, bu gruptadır. Bize göre bir konuda Hz. Peygamber ne buyurduysa doğrudur ve söylediği gibi gerçekleşir. Sahabeden ikinci grup ise, haklarında Hz. Peygamber'in bu müjdesi bulunmayanlardır.¹¹⁰

İmanın Allah'ın bir lütfu ve hediyesi olduğunu, Allah'ın bu lütfunu geri almasının câiz olmadığını, bu sebeple Allah'ın mü'min birini imandan çıkarmayacağını, böylece mü'mine günahın zarar vermeyeceğini söyleyen

108 Sâlimî, *et-Temhîd*, 227.

109 Sâlimî, *et-Temhîd*, 228.

110 Sâlimî, *et-Temhîd*, 228.

Mürchie'nin bu iddiasına da değinen Sâlimî, bu anlayışın, "Allah'ın tuzağından sadece ziyana uğrayan kavim emin olur." (el-A'râf 7/99) ve "Ayetlerimizi yalanlayanlar var ya, işte onları bilmedikleri noktadan derece derece helake yaklaştırırız." (el-A'râf 7/182) âyetlerine uygun olmadığını söylemektedir. Ayrıca mü'minin küfre girmesi, Allah'la değil, kul ile ilgili bir durumdur. Kul, Allah'ın bu lütfunun kıymetini bilemeyerek ve gereğini yapamayarak küfre girmektedir. Diğer konularda olduğu gibi, bu konuda da Ebû Hanîfe'nin görüşlerine atıfta bulunan Sâlimî, Ebû Hanîfe'nin de kişinin kendine bir günahı helâl, helâli haram kabul etmesi, küfür ifade eden bir kelimeyi bilerek veya bilmeden söylemesi ve bundan sonra da tövbe etmemesi sebebiyle, imanının gideceğini söyleyerek görüşlerini desteklemektedir.

Sonuç

Sâlimî her ne kadar İmam Mâtürîdî'den sonra yaşasa da eserinde onun isminden hiç bahsetmemektedir. Bu durum Sâlimî'nin yaşadığı bölge ve zamanda ya Mâtürîdî'nin tanınan bir âlim olmadığını ya da tanınsa da görüşlerinden bahsedilecek kadar önemsenmediğini ve Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin gölgesinde kaldığını göstermektedir. Sâlimî, eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*'de İmam Eş'arî ve görüşlerinden ise sıkça bahsetmektedir. Eseri *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd* bu özelliği ile Semerkant bölgesinde Eş'arî'den bahsedilen ilk kitap olma özelliğini taşımaktadır.

Sâlimî'nin sık sık Ehl-i sünnet'in ve bu mezhebin önemli bir lideri olarak nitelediği Ebû Hanîfe'nin görüşlerini en doğru görüşler olarak anlatması, onun hakkında saygı ifadeleri kullanması ve konulara yaklaşım tarzı, onun kendisini Ehl-i sünnet'in bir ferdi ve Ebû Hanîfe'nin takipçisi olarak gördüğünü göstermektedir. Bu kimliğiyle -belki dönemin siyâsî koşullarının da etkisiyle- Müşebbihe, Mücessime, Hâricîlik, Şia, Karmatîlik, Mütakaşşife ve Mu'tezile vb. mezhepleri eleştirdiği gibi, İmam Eş'arî'nin fikirlerini de kıyasıya eleştirmiş, hatta eleştiri sınırlarını da aşarak onu tekfir etmiştir.

Eş'arî'ye en önemli muhalefetini fırka-i nâciye hadisi çerçevesinde ele aldığı mezhep sınıflandırmasında yapan Sâlimî, İmam Şâfiî ve bazı Ehl-i hadîs âlimleri dâhil etse de Eş'arî'yi Ehl-i sünnet dairesi içine almamıştır. Sâlimî'nin bu tavrı Eş'arî'nin Ebû Hanîfe'yi Ehl-i sünnet dışı olarak nitelemesine bir cevap olarak düşünülebilir. Eş'arî'ye muhalefetini, iman-

la ilgili diğer konularda da sürdüren Sâlimî, yaşadığı bölge âlimlerinin karakteristiğine uygun olarak, dinî konularda akli kullanmanın önemli olduğuna inanan biri olarak, aklın Allah'ı bilmede bir alet olacağını söylemekte ve bu konuda zıt görüş naklettiği Eş'arî'yi eleştirmektedir.

Sâlimî'nin iman esası olmayan konularda yaptığı değerlendirmelerinde kendisiyle çeliştiği tespiti yapmaktan mümkündür. Amellerde asıl olanın kalbin itikadı olduğunu söylemesine rağmen kalben inanmaksızın başka dinlere ait giysileri giyenleri tekfir etmesi buna örnek olarak verilebilir. Aslında iman esası olmayan kabir azabı, sırat, mizan, şefaât, miraç ve halleri ile ilgili meseleleri haber-i vâhid ile sabit olsalar da haklarında icmâ edilen konular olarak belirlemekte ve bu konularda farklı düşünen Mu'tezile mensuplarını da tekfir etmektedir. Bu da onun icmâ Ehl-i sünnet mensupları tarafından sağlanan fikir birliği olarak değerlendirildiğini göstermektedir.

Sâlimî'ye göre iman mahalli kalp ve dildir. Dil ikrarın, kalp de tasdik mahallidir. Tasdik ve ikrar, imanın iki rüknüdür. Sâlimî, Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim*'de ikrarı dünya hükümleri için gerekli olan ve imanın asıl rüknü olarak kabul etmeyen anlayışına aykırı olarak, ikrarı imanın vazgeçilmez bir rüknü olarak görmüş, bunu da Ebû Hanîfe'nin görüşü olarak takdim etmiştir. İmanda artma ve eksilmeyi reddeden bir âlim olarak Sâlimî, bu inancını kelâmcıların âlem görüşlerinden faydalanarak temellendirmektedir. Sâlimî, amellerin kulların fiilleri olarak hâdis birer araz olduklarını, farklı arazların aynı anda beraber bir mekânda bulunamayacağını, üst üste eklenemeyeceğini dolayısı ile araz olan amellerin, imanı artırıp eksiltemeyeceğini söylemektedir. Bu istidlal tarzı benzerine nadir rastlanabilecek bir istidlâl tarzıdır.

Sâlimî bazı konularda da kesin kanaatini göstermek istememiştir. İmanın mahlûk olup olmaması meselesi bu durumla ilgili bir örnektir. Konunun insan fiilleri açısından ele alındığında imanın kulun fiili olduğunu, Allah açısından ele alındığında ise Allah'ın fiili olduğunu söylemekte ve imanın ontolojik olarak kimin fiili olduğu konusunda kesin kanaatini izhar etmemektedir.

Sâlimî eserinde Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, Züfer, Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd, İmam Şeybânî, Ebû Hafs el-Buhârî ve Ebû Mutî' el-Belhî gibi Hanefîliğin önemli isimlerinin görüşlerinden faydalanmıştır. Hemen hemen her konuda görüşlerine başvurduğu Ebû Hanîfe'nin ve Hanefî âlimlerin

görüşlerini en doğru görüşler olarak benimsemesi ve konuları bu minval üzere ayrıntılı olarak açıklaması sebebiyle, Sâlimî Ebû Hanîfe'nin görüşlerini şerh eden bir şârih olarak nitelendirilebilir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Akîdetü rivâyeti Ebî Bekr el-Halâl*. Thk: Abdülaziz İzzeddin es-Seyrevân. Dimaşk: Dâru Kuteybe, 1408.

Aydınli, Osman. "Semerkant". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 481-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Bâbertî, Ekmeluddîn Muhammed b. Muhammed. Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye. Thk. Abdusselâm b. Abdilhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009/1430.

Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdullâh el-Cu'fî. *Câmiu's-sahîhi'l-Buhârî*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.

Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. 3. bs. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2012.

Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütellim Hanefiler Örneği". IV. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu: Hanefîlik-Mâtürîdîlik (05-07 Mayıs 2017). Ed. Cengiz Çuhadar-Mustafa Aykaç-Yusuf Koçak. 1: 643-658. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2017.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *el-Âlim ve'l-müte'allim*. Thk. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Şamil Yayınevi, 2019. Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *el-Fıkhü'l-Ebsat (Arapça Kısmı)*. Trc. Mustafa Öz. 12. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.

Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *el-Fıkhü'l-ekber (Arapça Kısmı)*. Trc. Mustafa Öz. 12. Bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2016.

Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Thk. Helmut Ritter, 3. bs. Wiesbaden:1980/1400.

Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed el-Îcî. *el-Mevâkıf fî ilmi kelâm*. Beyrut: Âlimü'l-kütüb, ts.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullâh Hacı Halife. *Keşfü'z-zünûn, an*

esâmi'i'l- kütübi ve'l-fünûn. Thk. Mehmet Şerafeddin Yaltkaya, Rifat Bilge Kilîsî. Beyrut: Dâiretü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebîbekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsîru'l-Kurtubî)*. Nşr. Muhammed İbrâhim el-Hifnâvî. Mahmûd Hâmid Osman. Kahire: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1996.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûçî. 3. bs. Beyrut: Dârü Sâdır, 2010.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh el-müsem-mâ Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü'l-Berekât. *Şerhu'l-'um-de fi akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemaa*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, el-Cezîretü li'n-Neşr ve't-Tevz'i, 2014.

Nesefî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebü'l-Berekât. *Umde-tü'l-akâid*. Thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2016.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*. Thk. Muhammed Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye-tü li't-Turâs, 2006.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usû-li'd-dîn*. Thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, el-Cezîretü li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2011.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Linss. 1 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't- Turâs, 2003.

Rudolph, Ulrich. "Abu Shakur al-Sâlimî". *The Encyclopedia Of Islam*. Ed. Kate Fleet, Gudrun Kramer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. 3: 32-33. Leiden-Boston: 2009.

Sâbûnî, Nûreddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *el-Kifâye fi'l-hidâ-ye*. Thk. Muhammed Ârûçî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2013.

Sadiker, Ömer. *Ebû Şekûr es-Sâlimî'nin Kelam Anlayışı*. Doktora Tezi,

Çukurova Üniversitesi, 2019.

Sadiker, Ömer. "Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye göre Akıl-İman İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/ 2 (Haziran 2016): 259-276.

Sâlimî, Ebû Şekûr Muhammed b. Abdusseyyid b. Şu'ayb. *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. Thk. Emir Ali Mehna, Ali Hasan Faur. 3. Bs, 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993.

Teftazânî, Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Sadeddin. *Şerhu'l-Akâid*. Thk. Ammed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye, 1408.

Yâfiî, Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman. *Miretü'l-cenân ve ib-ratü'l-yakzân fî ma'rifeti mâ ya'tebiru min havâdisi'z-zamân*. Nşr. Halîl Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Giriş". *et-Temhîd fî beyâni't-tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen. Ankara-Beyrut: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2019): 231 - 256.

**Şemsüddin Es-Semerkindî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinde
Kullandığı Şerh Metodu Ve Eserin İlahiyât Bölümünde Varlık Ve
İlletleri Konusuna Yaklaşımı**

The Commentary Method of Shams ad-Din Samarqandî in his *Başârât al-İshârât* and his Approach to the Existence and Cause Issues in the Section about al-İlâhiyât

Ersan Türkmen

Öğr. Gör. Dr. Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi Anabilim Dalı
Trabzon/Türkiye

Lecturer PhD, Trabzon University, Faculty of Theology, Department of
Islamic Philosophy
Trabzon/Turkey.
e-mail: ersanturkmen91@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4432-0896>
DOI: 10.33718/tid.545725

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Eylül / September 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Ersan Türkmen, "Şemsüddin Es-Semerkindî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinde Kullandığı Şerh Metodu Ve Eserin İlahiyât Bölümünde Varlık Ve İlletleri Konusuna Yaklaşımı", *TİD* 6/2 (Güz 2019): 231 - 256.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdersisi@gmail.com

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.
Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Şemsüddin Es-Semerkindî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* Adlı Eserinde Kullandığı Şerh Metodu Ve Eserin İlahiyât Bölümünde Varlık Ve İletleri Konusuna Yaklaşımı*

Öz

İslam felsefe tarihinde felsefi düşünce teşekkül ettikten sonra, büyük filozoflar tarafından yazılan ana metinler üzerine yazılan şerhler uzun bir dönemin geleneği haline geldi. Özellikle İbn Sînâ sonrası felsefe tarihinde kısmen felsefi düşüncemiz kisvesini değiştirerek bazı kelamcılar tarafından da ele alınmaya başladı. İbn Sînâ'nın eserleri üzerine yazılan şerhlerin bir kısmı, filozof olmayan âlimler tarafından yazılmıştır. Bu şerhlerin başında Fahreddin er-Râzî'nin *el-İşârât ve't-tenbîhât* üzerine yazdığı *el-Înârât fi şerhî'l-İşârât* adlı eseridir. Ancak İbn Sînâ'nın bu eseri üzerine Râzî'den başka âlimler de şerh yazmaya yeltenmişlerdir. Bizim bu çalışmada araştırma konumuz olan Şemsüddin Semerkandî'nin *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eseri de yazılan şerhlerden birisidir. Semerkandî 13. yüzyılda şerh geleneğini devam ettiren düşünürlerden birisidir. Ne var ki Semerkandî'nin yazdığı bu şerh Fahreddin er-Râzî ve Nasirüddin Tûsî'nin felsefi düşüncemize kazandırdıkları önemli şerhler gibi meşhur olmamıştır. Hatta bugüne kadar akademik çalışmalar dışında, matbu hali bulunmamaktadır. Biz de bu çalışmamızda Semerkandî'nin yazdığı şerhinin İlahiyat bölümünden yola çıkarak, düşünürün yöntemini takip ederek felsefi düşüncelerini incelemeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi, Şemsüddin es-Sermekandî, İbn Sînâ, İlahiyat, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, *Beşârâtü'l-İşârât*.

The Commentary Method Of Shams ad-Din Samarqandî in His *Bashârât al-Ishârât* and His Approach to the Existence and Cause Issues in the Section about al-İlâhiyât

Abstract

After the formation of philosophical thought in the history of Islamic philosophy, the commentaries written on the main texts of great philosophers became a tradition for a long time. Especially in the history of philosophy after Avicenna, the way of our philosophical thought changed and some theologians began to discuss philosophical issues. Some commentaries on the works of Avicenna had been written by the scholars who weren't philosophers. One of the most important commentaries is the work of Fakhr Ad-Din Al-Razî named as *Al-Înarat fi Sharh Al-Isharat* written on *Al-Isharat wa Al-Tanbihat*. But scholars out of Al-Razi had attempted to write commentaries on this work of Avicenna. The book *Basharat Al-Isharat* of Shams Ad-Din Samarqandî which is the topic of this article is one

* Bu çalışma Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak hazırlayıp 2015 tarihinde savunduğumuz "*Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*" adlı Yüksek Lisans tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my master thesis "*Critical Edition And Analysis of the Part of Metaphysics in Samarqandî's Basharat al-Isharat*" (M.Ar. Erciyes University, Kayseri/Turkey, 2015).

Şemsüddin Es-Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinde Kullandığı Şerh Metodu Ve
Eserin İlahiyât Bölümünde Varlık Ve İletleri Konusuna Yaklaşımı

of those commentaries. Samarqandî is a one of thinkers who maintained the commentary tradition in thirteenth century. However, this commentary of Samarqandi had not been very illustrious as much as the commentaries of Fakhr Ad-Din Al-Razi and Nasr Al-Din Tûsî. Moreover, there is not a printed version of it except from academic studies. We will try to analyze the thoughts of the philosopher on the basis of the section about al-İlâhiyât of his commentary by following his methodology.

Keywords: *Islamic Philosophy, Shams Al-Din Samarqandi, Avicenna, Theology, Al-Isharat wa At-Tanbihat, Basharat Al-Isharat.*

Giriş

Felsefî düşünce zamanla gelişen bir özelliğe sahiptir. İlk dönem felsefesini takip ettiğimizde, büyük filozofların çabasıyla ekollerin teşekkül ettiğini görürüz. Bu ekollerin temel oluşturucu unsuru, ekol sahibi olan filozofların eserleri üzerine yazılan şerhlerdir. Söz konusu olan bu şerhler sayesinde, kapalı kalan felsefî düşünceler açıklığa kavuşarak insanlık düşünce tarihinde felsefî meseleler berraklaşmaya başlamıştır. Sistematik olan felsefî düşünce, tarihi olayların cereyanıyla birlikte tercüme faaliyeti sayesinde İslam medeniyetine aktarılmıştır. Vahiy üzerine inşa edilen İslam tefekkürü, felsefe ve rasyonel düşünceyi kabul ederek onu İslam düşünce tarihinin özelliği haline getirmiştir. İslam dünyasına intikal eden felsefi düşünce, antik dönemde geçirdiği evrelerin büyük kısmını burada da geçirmiştir. İslam felsefesi olarak adlandırılan felsefi düşünce de tıpkı önceleri gibi büyük filozoflarla kendini belirleyen bir felsefe olmuştur.

İslam felsefesi tarihinde Kindî (ö. 870), Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) gibi büyük filozoflar tarafından çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu filozofların kaleme aldıkları metinler, şerhler, haşiyeler ve risaleler okunmadan nasıl bir felsefî düşünce ortaya konduğunu anlamamız imkânsız olacaktır. Nitekim felsefenin özelliklerine vakıf olmamız ve nasıl bir düşünce üretildiğinin farkında olmamız için, o dönem filozofları tarafından kaleme alınan yazıları bilimsel şartlara uygun bir biçimde incelememiz gerekmektedir. İslam felsefesi tıpkı antik dönem felsefesi gibi birikimsel bir yapıya sahiptir. İlk dönem felsefesinden sonra ortaya çıkan şârihler döneminin aynısı İslam düşünce tarihinde de yaşanarak bu şârihler İslam felsefesinin tekâmülünde büyük role sahip olmuşlardır. İslam felsefesinde ekollerin belirlenmesinden sonra Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, yaptıkları felsefe sayesinde zamanla farklı ekollerin temsilcileri haline gelmişlerdir. Özellikle İbn Sînâ'yı takip eden filozoflar, bu büyük filozofun görüşlerini felsefe dışına bile taşımaya çalışmışlardır. İbn Sînâ'nın felsefesi zamanla müstakil ekol haline gelerek bu felsefeyi açıklamaya çalışan filozoflara "İbn Sina Şârihleri" adı verilmiştir. Nitekim bu yazımızda İslam felsefe tarihinde pek bilinmeyen İbn Sînâ şârihi olan Şemsüddin Semerkandî'nin kendi şerhinde felsefi yaklaşımını ele alacağız. Kaleme aldığı eserlerden dolayı düşünce tarihimizde kalamcı olarak bilinen Semerkandî, mantık ve münazara gibi birçok alet ilmiyle ilgili eser bırakmakla birlikte, İslam felsefe literatürünü oluşturan eserlerden birisi olan, *el-İşârât ve't-tenbîhât* üzerine yazdığı şerhiyle de kalamcı olmasıyla

birlikte felsefî kişiliğini ortaya koymuştur. Fakat bu değerli şerh, asırlarca yazma halinde kalarak felsefe tedrisatlarından uzak kalmıştır. Ancak bazı akademik çalışmalar sayesinde, bu değerli şerhin birçok bölümü tahkik ve tahlil edilmek suretiyle gün yüzüne çıkmıştır.¹ Bu çalışmada *Beşârâtü'l-İşârât* adlı eserin ilahiyat kısmını merkeze alarak Semerkandî'nin şerh metodu ve varlık, illetler ve yaratma meselelerine ilişkin felsefî yaklaşımı incelenecektir.

1. Semerkandî'nin Hayatı Ve Eserleri

Şemsüddin es-Semerkandî diğer İslam âlimleri gibi düşünce tarihimizde öz adıyla değil ilmi lakabıyla tanınmıştır. Tam ismi Muhammed b. Eşref'tir, ancak felsefe tarihinde daha çok Semerkandî nisbesiyle tanınmaktadır. Tabakât eserlerine gelince, müellifin kendi döneminde yazılan eserlerde isminin geçmediğini görürüz. Zamansal olarak dönemine en yakın ismini kayda alan eser, Taşköprülüzâde'nin (ö. 1561) eseridir. Taşköprülüzâde müellifin adını "Mevlana Şemsüddin es-Semerkandî" olarak tespit eder.²

Kâtip Çelebi (ö. 1657) ise müellifin ismini iki şekilde tespit etmektedir. İlkinde "Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseyni es-Semerkandî" olarak kaydeder,³ diğesinde de "Huseynî" nispetini düşürerek "Şemsed-

1 Türkiye'de Semerkandî'nin şerhini konu edinen yüksek lisans tezi mahiyetinde dört tane çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların ilki M. Sami Baga'nın Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne bağlı olarak 2007 yılında "*Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât adlı Eserinin Tabiat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*" adında hazırladığı yüksek lisans tezidir. Araştırmacı hazırladığı bu çalışmada tabiat felsefesine bağlı olarak Semerkandî'nin görüşlerini izah etmeye çalışmıştır. İkinci çalışma ise, Zeynep Korkmaz'ın Sakarya Üniversitesi'ne bağlı olarak 2009 yılında "*Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin Tabiat Bölümü Sekizinci ve Dokuzuncu Bölümlerinin Edisyonu ve İncelenmesi*" adlı yüksek lisans tezidir. Başka bir çalışma da Sadi Yılmaz'ın 2010 yılında Sakarya Üniversitesi'ne bağlı olarak "*Şemsüddin Semerkandî'nin ve Beşârâtü'l-İşârât adlı eserin 3. Bölümü Tahkik ve Değerlendirmesi*" başlıklı olan yüksek lisans tezidir. Araştırmacı bu çalışmasında Semerkandî'nin nefis konusuyla ilgili görüşlerini incelemeye çalışmıştır. Semerkandî'nin eserin metafizik kısmıysa 2015 yılında Erciyes Üniversitesine bağlı olarak hazırladığımız "*Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili*" adlı yüksek lisans çalışmamızda incelenmiştir.

2 Taşköprülüzâde, *Mevzuatü'l-ülûm*, thk. Kâmil Bekri-Abdülvâhid Ebû'n-Nûr (Mısır: Dârul-Kütübü'l-Hadise, 1968), 2: 179.

3 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esmâi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Lexicon Bibliographicum et Encyclopedicum, ed. Gustavus Fluegel (Beyrût: Dar es-Sâdir, 1835), 1: 207.

din Muhammed es-Semerkandî” olmak üzere zikreder.⁴ Bağdatlı İsmail Paşa ise (ö. 1920) Semerkandî’nin ismini “Muhammed b. Eşref es-Semerkandî Şemsüddin el-Hekîm el-Hüseynî” olarak vermektedir.⁵

Kadıızâde Rûmî’ye (ö. 1580) gelince, Semerkandî’nin isminde geçen el-Huseynî aidiyeti Hz. Ali’nin neslinden olmasından kaynaklandığını söyler.⁶ Fakat bu görüşü hayatını ele alan kaynaklarda teyit eden bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca o dönemlerde Alevî ve Hüseynî gibi ekler sadece soya dayalı olarak âlimlere verilmemekteydi, aksine inanç ve siyasi eğilimler sebebiyle şahıslara verildiği de görülmektedir.

Semerkandî’nin hayatıyla ilgili yapılan çalışmalar dikkate alındığında, bu âlimin doğduğu yerle ilgili kesin bir bilgi elde edilmediği anlaşılır.⁷ Ancak bu konularla ilgili başvurulmuş kaynaklar tabakât kitaplarından ziyade, şârihin kendi eserlerinin yazma nüshaları üzerine yazılan haşiyeler olmuştur.

Semerkandî’nin farklı beldelerde bulunmasından dolayı ismine yazarlar tarafından çeşitli ekler ilave edilmiştir. Nitekim Marağa rasathanesinde bulunması nedeniyle ismine “Marağavî” nisbesi eklenmiştir.⁸

Çeşitli kaynakları değerlendirdikten sonra, müellifin ismi hakkında net bir bilgi elde etmemiz mümkün olur. Kısaltmaları dikkate alırsak müellifin tam ismi “Şemsüddin Muhammed b. Eşref el-Hüseynî es-Semerkandî” olduğu sonucuna varırız. Tabakât eserlerini taradığımızda, Semerkandî’nin hakkında fazla bilginin mevcut olmadığını görürüz.⁹ Bu nedenle Semerkandî’nin nasıl bir eğitim gördüğü hakkında, müellifin ilmî kariyerine dönük olarak geniş bilgiler edinmemiz zor olmaktadır. Söz konusu olan sorunu gidermemiz için, Semerkandî’nin ismine ilave edilen nisbe-

4 Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zünûn*, 4: 98.

5 Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-‘arifin esmâ’l-müellifin ve âş‘arü’l-musannifin* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967), 2: 106.

6 Kadıızâde Rûmî, *Şerhu Eşkâli’t-te’sîs*, (İstanbul: y.y. 1852), 20.

7 İsmail Yürük, “Şemsüddin es-Semerkandî ve Belirgin Kelamî Görüşleri”, *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2001): 93.

8 Baturhan Valihocayev, *Uluğ Beğ Devri Medreseleri*, trc. Kishimjan Eşenkulova (İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2004), 4-6.

9 Bu durumun sebebi, o devirde Mâverâünnehir bölgesinde siyasî iktidarların sık sık el değiştirmesi ve Maturidî kelam sisteminin medreselere nüfuz etmemesidir. Bk. İsmail Yürük & İsmail Şık “Şemsüddin es-Semerkandî’nin Hayatı” *İslam İnanç İlkeleri*, thk. Ter. Değ. İsmail Yürük & İsmail Şık, (Ankara: Ankara Okulu, 2011), 16.

lerden yola çıkmamız gerekmektedir.

Semerkandî nisbesinden, Semerkand'da doğmuş ve şöhret kazanmış olduğu anlaşılır.¹⁰ Eserlerde onun için kullanılan "imâm" ve "allâme" nisbelerinden, döneminde şart görülen eğitim seviyesini tamamlamış olduğu bilinir. Bırakmış olduğu eserlere bakılınca da klasik eğitimdeki okunan alanlara hâkim olduğu anlaşılır.

Müellife ait olan *es-Sahâifü'l-ilâhiyye* adlı eserinin İstanbul'da mevcut olan nüshasında (Semerkandî, Ali Paşa: 1688) bulunan sahibi belirsiz bir nottan, Semerkandî'nin ilimlerde derin bilgiye sahip olduğu ve bazı eserlerinin isimleri öğrenilmektedir. Ayrıca bu not sahibinin Semerkandî'nin eserlerini incelediği ve inceleme neticesinde yaratma, husun ve kubuh meselesinde Hanefî Matürîdî, imamet bahsinde Şîî, münazara ile ilgili *Âdâbü'l-bahs* adlı eserinin son kısmında ise Şafiî olduğu izlenimi edindiğini belirtmektedir. Ancak Semerkandî'nin genel olarak kelamî görüşleri dikkate alındığında, Matürîdî geleneğine mensup olduğu anlaşılır.¹¹ Söz konusu olan yine aynı notta, 686/1287 yılında Mardin yöresinde bulunduğu ve burada talebelerin isteğiyle Burhâneddin en-Nesefî'nin *Mukaddimetü'l-burhâniye fî 'ilmi'l-cedel* adlı eserini *Miftâhu'n-nazar* adıyla şerh ettiği ve Artuklu hükümdarı Kara Arslan Artukî'ye sunduğu ifade edilmektedir.

Semerkandî'nin ömrünün bir kısmını Azerbaycan coğrafyasında bulunan Merağa şehrinde Nasıruddin et-Tûsî (ö. 1274) ile astronomi üzerine çalışmalar yaparak sürdürdüğü bazı çağdaş araştırmacılar tarafından öne sürülür. Ancak Semerkandî'nin hayatına dair, bu düşüncelyi doğrulayan kesin bilgiler bulunmamaktadır. Ayrıca Semerkandî'nin çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık çağları hakkında hiçbir bilgiye rastlanmadığı gibi, kimlerden ders aldığı ve kimlere ders okuttuğuna dair, biyografi sahasında yazılmış olan kaynakların taranmasına rağmen, herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.¹²

Müellifin hayatı ve doğum tarihine dair kesin bilgilerin az olması

10 İlhan Kutluer, "Semerkandî Muhammed b. Eşref", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009), 36: 475.

11 İsmail Şık, "Felsefî Kelam Geleneğinde Varlık Kavramı: Şemsüddin es-Semerkandî Örneği", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, (ed.) Murat Demirkol-M. Enes Kala, (Ankara: 2014), 244.

12 Yürük & Şık, "Şemsüddin es-Semerkandî'nin Hayatı", 13.

gibi, vefat tarihiyle ilgili aktarılan bilgiler de zaafiyet içermektedir. Kâtip Çelebi kesinlik ifade etmeyecek şekilde 600/1203 dolayları tarihini ileri sürer. Fakat müellifin Nasîrüddin et-Tûsî gibi âlimlerden eserlerinde bazı konular aktarması, muhtemelen talebesi Seyfû's-Semerkindî'nin kaydettiği 702/1303 tarihinin daha doğru olduğunu göstermektedir.¹³ Yapılan modern çalışmalarda Semerkindî'nin vefat tarihinin 22 Şevval 702 yılı olduğu öne sürülmektedir.¹⁴

1.2 Eserleri

İslam medeniyeti çeşitli kültürlerin buluştuğu bir nokta haline gelmesi sebebiyle, ilmî sahalarda zengin bir medeniyet olma niteliğini taşımıştır. Bu medeniyet tarihinde boy gösteren güçlü kaleme sahip olan Müslüman âlimler, çeşitli alanlarda farklı eserler vermişlerdir. Semerkindî de tıpkı bu ilim insanları gibi, aklî ve şer'î olmak üzere birçok ilmî sahada eser bırakmıştır. Ancak Semerkindî'nin ilmi verimliliği incelenirken aidiyet sorunu ortaya çıkar. Bu konu daha önce farklı çalışmalarda detaylı olarak ele alındığı için, Semerkindî'ye aidiyeti şüpheli olan eserlere girmeden, bu çalışmamızda şârihe aidiyeti kesin olan eserlerin isimlerini belirtmekle birlikte, basılmış olup olmadığı bakımından iki başlık altında eserleri toplayacağız.

1.2.1. Basılmış Olan Eserleri

1. *Eşkâlu't-te'sîs*.¹⁵

2. *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr*.¹⁶

3. *el-Mu'tekad li ehli'l-İslâm*.¹⁷

13 Sami Baga, *Şemsüddin Semerkindî ve Beşârâtü'ül-İşârât adlı Eserinin Tabiat Bölümünü Tahkik, Tercüme ve Değerlendirme* (Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007), 10-15.

14 İsmail Yürük, "Şemsüddin es-Semerkindî ve Belirgin Kelami Görüşleri", 95.

15 Şemsüddin Semerkindî, *Eşkâlu't-te'sîs*, thk. Muhammed Suveysî (Tunus: Dârü'l-Magrib, 2001) Aritmetik şekilleri ile ilgidir.

16 Şemsüddin Semerkindî, *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr*, thk. ve trc. Necmettin Pehlivan (Türkiye: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014). Mantık ilmi hakkında yazılmıştır.

17 Şemsüddin Semerkindî, *el-Mu'tekad li ehli'l-İslâm/İslâm İnanç İlkeleri*, thk. Ter. Değ. İsmail Yürük-İsmail Şık, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011).

4. *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*.¹⁸

1.2.2. Yazma Halindeki Eserleri

1. *Âdâbu'l-bahs ve'l-munâzara*: Cedel ve hilaf ilmine dair olan bir kitaptır.¹⁹

2. *'Aynu 'n-nazar fi'l-mantık*: Mantık ilminde yazılan bir eserdir.²⁰

3. *Beşârâtü'l-İşârât*: İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* eseri üzerine yazılan bir şerhtir.²¹

4. *el-Me'ârif fi şerhi es-Sahâif*: Kelâm ilminde kendi eseri olan *es-Sahâif* üzerine yazılan bir şerhtir.²²

5. *Miftâhu'n-nazar*: Cedel ilminde Nesefî tarafından yazılan *el-Mukaddimetü'l-burhâniyye* üzerine yazılan bir şerhtir.²³ Bu eser Semerkanî'nin kelim ilminde kaleme aldığı en hacimli eserdir.²⁴

6. *Me'asıru'l-husâmîyye fi menazırı'l-kelamiyye*:²⁵ Bahs ve münazara ilmiyle ilgili bir eserdir.²⁶

7. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs*: astronomi ilmine dair olan bir eserdir.²⁷

8. *el-Mu'tekad*:²⁸ Kelam ilminde yazılan *es-Sahâif* eserinin kısa bir özetidir.²⁹

18 Şemsüddin Semerkanî, *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985) Eser çeşitli ilimlere dair risalelerden oluşmaktadır.

19 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 1: 207.

20 İsmail Yürük, "Şemsüddin es-Semerkanî ve Belirgin Kelamî Görüşleri", 96.

21 Şemsüddin es-Semerkanî, *Beşârâtü'l-İşârât*, *Süleymaniye Kütüphanesi*, Şehid Ali Paşa, nr. 1688. Millet Genel Kütüphanesi, Carullah Efendi, nr.1308.

22 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 4: 98.

23 Şemsüddin es-Semerkanî, *Miftâhu'n-nazar*, Hayraddin Zirkili, *el-A'lam: Kamûsu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve n-nisâ* (Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melayin, 2002), 6: 39.

24 Yürük & Şık, "Şemsüddin es-Semerkanî'nin Hayatı", 22.

25 İsmail Yürük, "Şemsüddin es-Semerkanî ve Belirgin Kelamî Görüşleri", 96.

26 Yürük & Şık, "Şemsüddin es-Semerkanî'nin Hayatı", 25.

27 İsmail Yürük, "Şemsüddin es-Semerkanî ve Belirgin Kelamî Görüşleri", 96.

28 *Süleymaniye Kütüphanesi*, Şehid Ali Paşa, nr. 1887, 198b.

29 Yürük & Şık, "Şemsüddin es-Semerkanî'nin Hayatı", 20.

9. *el-Envâru'l-ilâhiyye*: Kalam ilminde yazılmış bir eserdir.³⁰

10. *es-Sahâ'if fi't-tefsir*: Tefsir ilmine dair yazılan bir eserdir.³¹

11. *Şerhu'l-lem'ati'r-rabî'a min Envâri'l-ilâhiyye*: Kalam ilminde yazılmış eserdir.³² *el-Envâru'l-ilâhiyye* eserinin vahdaniyet ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispatlama konularını açıklayan bir eserdir.³³

12. *Şerhü'l-Kıstâs*: Mantık ilimine dair kendi eseri olan *Kıstâsu'l-efkâr* üzerine yazdığı bir şerhtir.³⁴

13. *Şerhu'l-fusûl fî 'ilmi'l-hilâf*: Kalam ilmine dönük olarak hilaf ilminde Neseî tarafından kaleme alınan *Fusûl fî 'ilmi'l-hilâf* üzerine şerh olarak yazılmıştır.³⁵

14. *Risâletü'l-'akâ'id*: Semerkandî'nin kalam ilmine dair kaleme aldığı tek risalesidir.³⁶

15. *Risâle fî âdâbi'l-münâzara*: Münazara ilmiyle ilgili bir eserdir.³⁷

2. İbn Sînâ'nın el-İşârât ve't-Tenbihât Adlı Eseri

İbn Sînâ İslam felsefesi tarihinde dönüm noktasını temsil eden bir filozoftur. İslam felsefesinin İbn Sînâ'dan sonraki dönemlerinde yazılan metinlerin çoğunun artık İbn Sînâ'nın düşüncelerini doğrulama veya reddetme merkezli yazıldığını söyleyebiliriz. İbn Sînâ yaklaşık altmış yıl süren hayatında, çeşitli ilim dallarında farklı eserler kaleme almıştır. Bu eserlerin bir kısmı yazdığı *eş-Şifâ* eseri gibi ansiklopedik tarzda yazılmıştır. İbn Sînâ felsefî konularda görüşlerini bu farklı eserlere yayarak açıklamaya çalışmıştır.

Ansiklopedik tarzda yazılan uzun eserler dışında İbn Sînâ kısa olan eserler de yazmıştır. Bu eserlerin başında *el-İşârât ve't-tenbihât* eseri bulunmaktadır. İbn Sînâ *el-İşârât* eserini hayatının sonlarına doğru yazmış

30 İsmail Yürük, "Şemsüddin es-Semerkandî ve Belirgin Kelamî Görüşleri", 95.

31 İsmail Yürük, "Şemsüddin es-Semerkandî ve Belirgin Kelamî Görüşleri", 96.

32 İsmail Yürük, "Şemsüddin Es-Semerkandî ve Belirgin Kelami Görüşleri", 95.

33 Yürük & Şık, "Şemsüddin es-Semerkandî'nin Hayatı", 22.

34 Yürük & Şık, "Şemsüddin es-Semerkandî'nin Hayatı", 23.

35 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, 4: 442.

36 Yürük & Şık, "Şemsüddin es-Semerkandî'nin Hayatı", 22.

37 Yürük & Şık, "Şemsüddin es-Semerkandî'nin Hayatı", 24.

olduğu bilinmektedir. Hatta bazı felsefe tarihçilerine göre, adı geçen bu eser İbn Sînâ'nın kaleme aldığı felsefi konuları en güzel şekilde anlatan eserdir.³⁸ İbn Sînâ bu eserde mantık, fizik, metafizik ve ahlak konularına değinmiştir.³⁹ Ancak *el-İşârât* eserini İbn Sînâ'nın diğer eserlerinden farklı kılan şey, felsefi meseleleri öz ve kısa bir şekilde izah etmesidir.

İbn Sina *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserini felsefî düşüncesinin özeti olarak yazmıştır. Bu nedenle eserin mantık, tabiat ve metafizik gibi konuların içerdiği birçok mesele İbn Sînâ'nın olgunluk çağında öz olarak ele almış olduğu düşünülür.⁴⁰ Ancak eserin öz mahiyetinde yazılması sebebiyle, bazı konuları kapalı kalmıştır. Bu nedenle İbn Sînâ'dan sonra gelen felsefeciler bu eseri şerh ederek, kapalı olan konularını açıklamaya çalışmışlardır. *el-İşârât ve't-tenbîhât* İslam düşünce tarihinde önemli bir yer kaplamaktadır. Buna bağlı olarak da *el-İşârât ve't-tenbîhât* üzerine yazılan şerhler de İslam felsefesini anlama hususunda aynı değere sahiptir. Söz konusu olan bu şerhlerin birisi de Semerkandî'nin kaleme aldığı *Beşârâtü'l-İşârât* eseridir.

3. Semerkandî'nin Şerh Metodu

Beşârâtü'l-İşârât, İbn Sînâ'nın kaleme aldığı *el-İşârât ve't-tenbîhât* adlı eserinin üzerine Semerkandî tarafından yazılmış şerhtir. Semerkandî bu şerhinde, İbn Sînâ'nın eserinde takip etmiş olduğu bölüm planlamasında herhangi bir değişiklik yapmadan, onun planına sadık kalarak mantık, tabiat ve ilahiyât bölümlerinden oluşan eserin tamamını şerh etmiştir. Ayrıca meselelerin sadece başını ve sonunu şerh etmekle yetinmeyerek, kitabın içerdiği "işaret", "vehim" ve "tenbih" gibi alt başlıkları kapsayacak şekilde bütüncül olarak açıklamış ve İbn Sînâ'nın tertibiyle iç içe ve bütünlüklü bir vaziyette eserini yazmıştır. Böylece, *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserinin disiplinini bozmadan şerhine devam etmiştir.

Şerhin yazılış tarzına gelirse "Kâle/Ekûlu" şeklinde yazılmış olduğunu görürüz. Bu tarzın, metni şerhten ayırmak hususunda talebelere ve genel okuyuculara yardımcı olduğu söylenebilir. Semerkandî İbn Sînâ'nın

38 İbn Ebu Usaybia, *Uyûnu'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ*, thk. Nizar Rıza (Beyrut: Dâru'l-mektebeti'l-Hayât), 443.

39 Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ ve İbn Sînâ Okulu", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 257.

40 Ali Durusoy, "el-İşârât ve't-tenbîhât", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001), 23: 421.

tertibine uysa bile bu tertibi daha da kolaylaştırma yoluna gitmiştir. Şöyle ki, Semarkandi “Namatlar” şeklinde yazılan *el-İşârât ve't-tenbîhât* kitabını sistematize etmek için namatın içerdiği konuları, İbn Sînâ'nın seçtiği alt başlıklar altında meseleler haline getirmiştir. Örneğin, İlahiyat bölümünün Birinci Namat'ını dört meselede toplamış, böylece okuyuculara daha açık ve anlaşılır bir metin sunmayı başarmıştır. Semerkandî'nin bu çabası şerhin özgün taraflarından biri olarak görünmektedir.

Semerkandî bazı şârihlerden farklı olarak bu şerhini doğrudan doğruya İbn Sînâ'nın bu eserini açıklamak için kaleme almış olsa da kendi görüşlerini ve eleştirilerini ihmal etmeden okuyucuya aktarır. Ancak Semerkandî eleştirilerini daha çok diğer şârihlerin üzerinden dile getirir.⁴¹ Bazen de Semerkandî şârihler arasında tercih yaparak İbn Sînâ'yı tenkit eder. Semerkandî, İbn Sînâ'nın amacını ve cümleleriyle kastettiği manayı açıklamak için, her başlığın altında zikredilecek meseleyi kısa bir şekilde izah ederek konuya giriş yapar; tıpkı dördüncü namatın başlığında İbn Sînâ'nın “vücûd” ifadesinden ne kastettiğini açıklaması gibi.⁴²

Semerkandî sadece cümlenin genel anlamıyla ilgilenmez, İbn Sînâ'nın kullandığı “ihdâs”⁴³, “tekvîn”⁴⁴ ve “gaye”⁴⁵ gibi müşterek kavramlar üzerinde yoğunlaşarak, İbn Sînâ'nın yöntemine uygun bir şekilde müphem ıstıhlara açıklık kazandırmaya çalışır.

Semerkandî'nin şerhini başarılı kılan sebeplerden birisi de şerhin mantıksal önermeler örgüsü içerisinde yapılmasıdır. Semerkandî İbn Sînâ'nın metninde bazen rastlanan mantikî önermelerdeki eksikliği tamamlayarak şerhine devam eder. *el-İşârât ve't-tenbîhât* özet olarak yazılan bir eser olmasından dolayı, mantikî kıyasların mukaddimelerine

41 Mehmet Sami Baga, “el-İşârât'ın “Garip” Bir Şerhinin Müellifi: Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-işârât Adlı Eseri”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2015): 241.

42 Arsan Taher, *Semerkandi'nin Beşârâtü'l-işârât Adlı Eserinin İlahiyat Bölümünün Tahkik ve Tahlili*, Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015, 13.

43 Semerkandî ihdâsı “bir şeyi zamansal bir süre sonra var etmektir” diyerek tanımlar. Bk. Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 45.

44 Semerkandî tekvîni “bir şeyi öncesinde madde bulunarak var etmek” şeklinde tanımlar. Bk. Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 45.

45 Semerkandî el-İşârât eserinin altıncı namatını şerh etmeye, namatın başında dile getirilen “gaye”yi “ber şeyin kendisi için var olduğudur” şeklinde izah eder. Bk. Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 54.

değnilmeden, doğrudan sonuç aktarılır. Semerkandî bu duruma karşı, önermeleri belirterek okuyucuyu neticeye götürür. Semerkandî'nin *el-İşârât*'in içerdiği delilleri mantıksal forma dönüştürmesi, şerhini daha da açıklayıcı kılmıştır. Semerkandî bu şekilde mantık konularına ne kadar hâkim olduğunu başarıyla yansıtmış ve böylece İbn Sînâ'nın hangi yol ile sonuca gittiğini açıklayarak okuyuculara yol göstermiştir.⁴⁶

Semerkandî'nin daha önce kaleme alınan şerhlerden yararlandığı açıktır. Bazı konularda diğer şârihlerle ilgili değerlendirmelerde de bulunur. Bu gibi değerlendirmeleri yaparken isim vermemekle birlikte, İbn Sînâ'ya karşı çıkan şârihlerin ileri sürdükleri argümanları çürüterek İbn Sînâ'yı savunur. Bu durumu net bir şekilde eserin dördüncü namatının ikinci meselesinde görmekteyiz. İbn Sînâ bu meselede gâî illeti ele alır, bu illeti açıklarken "Gâî illet, fail illetinin neden olmasının illetidir, aynı anda gâî illetin malulü fail illetin malulü olması gibi mana itibarıyla gâî illet fail illetinin malulü olur" der.⁴⁷ İbn Sînâ'nın bu açıklaması kapalı olduğu için, bazı şârihlere göre kısır döngü içermiştir. Semerkandî bu konuyu açıklarken İbn Sînâ'nın kısır döngüye düştüğünü iddia eden şârihlerin, İbn Sînâ'yı anlamadıklarını ileri sürer. Şöyle ki Semerkandî'ye göre, gâî illet mahiyet itibarıyla ele alındığı zaman, fail illetinin illetliliğinin illeti olduğu anlaşılır. Farklı bir yönden de gâî illet mana itibarıyla ele alındığı zaman, fail illetten sonra gerçekleştiği için, fail illetinin bir malulü olarak değerlendirilir. Semerkandî bu açıklamasıyla birlikte bu konuda İbn Sînâ'ya karşı çıkan şârihlerin İbn Sînâ'yı anlamadıklarını ifade eder.⁴⁸

Beşârâtü'l-işârât kitabında okuyucu, klasik felsefi metinlerde, fazla rastlanmayan ayet ve hadis gibi naslarla karşılaşabilir. Muhtemelen Semerkandî felsefî konuları ayetlere bağlayarak kelamcı kimliğini yansıtmaya çalışmıştır.⁴⁹

Semerkandî'nin şerhini diğer şerhlerle mukayese yapmamız bu

46 Örneğin, ispatı vacip konusunda imkân delilini açıklarken meseleleri birbirine bağlayarak mukaddime ve netice münasebeti kurması gibi. Bk. Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 19-26.

47 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 18.

48 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 19-20.

49 Örneğin, Semerkandî uhrevi mutluluğun tek bir tür olmadığını ve tek bir fırkaya özel olmadığını açıklarken, yaratıcının rahmetinin sınırsız olduğunu "Rahmetim ise her şeyi kuşatmıştır:" (el-Araf 7/156) âyetiyle ifade eder. Bk. Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 111.

yazının sınırlarını aşan bir görev olduğundan, şerhler arasında geniş bir kıyaslama yapmak söz konusu değildir. Ancak buna rağmen bu eserin diğer şerhler arasındaki mertebesine kısaca şu şekilde değinebilir. Semerkandî'nin şerhinden önce İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbihât* eseri üzerine yazılan birkaç şerh bulunmaktadır, ancak bu şerhlerin en önemlisi Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 1209) *Lübâbü'l-İşârât ve et-tenbihât*⁵⁰ adlı eseri ve Nasruddin et-Tûsî'nin *Hallu müşkilâti'l-İşârât*⁵¹ isimli şerhidir. Bu iki şerhin hakkında genel bir değerlendirme yaparsak, Fahreddin er-Râzî'nin kaleme aldığı şerhin açıklamaktan ziyade telhis ve özetlemek amacıyla yazılmış olduğunu görürüz. Bu nedenle bazı bölümlerde İbn Sînâ'nın ifadelerini Râzî'nin açıklamalarından ayırmak zordur. Ayrıca Râzî adı geçen bu eserde, İbn Sînâ'nın ifadelerinin tamamını aktarmaya ihtiyaç duymaksızın özet olarak kendi şerhine yerleştirir. Nitekim Râzî bu şerhinde İbn Sînâ'nın birçok görüşünü açıklamaktan ziyade, kendi düşüncelerine uygun olmadığı için eleştirilmiştir. Ayrıca Râzî'nin kendi şerhinde İbn Sînâ'ya yönelttiği eleştirileri çürütmek amacıyla, kronolojik olarak Fahreddin er-Râzî'den sonra ve Şemsüddin es-Semerkandî'den önce olan Âmidî (ö. 1253) tarafından *Keşfü't-temvihât fi şerhi't-Tenbihât*⁵² adlı eser kalme alınmıştır. Tûsî'nin yazdığı şerh ise, *el-İşârât ve't-tenbihât* eserine dönük olarak kapalı kalan ifadeleri açıklamak maksadıyla yazılan bir şerh olduğunu söyleyebiliriz. Tûsî Râzî'den farklı olarak İbn Sînâ'nın ifadelerinin tamamını aktardıktan sonra, "Ekûlu" diyerek kendi açıklamalarını ilave eder.

Semerkandî'nin şerhini bu iki şerhle karşılaştırsak, yöntem itibarıyla Râzî'den ziyade Tûsî'ye yakın olduğunu söyleyebiliriz. Semerkandî'nin, Tûsî'nin şerhinden belli ölçüde yararlandığı da ihtimal dâhildir.⁵³

50 Fahreddin er-Râzî, *Lübâbü'l-İşârât ve et-tenbihât*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-kutübü'l-ilmîyye, 2004).

51 Bk. Nasruddin et-Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbihât*, thk. Âyetullah Hasanzâde 'Âmilî (İran: Matbaa mektebu'l-i'lâmi'l-İslâmî, 2005).

52 Âmidî, *Keşfü't-temvihât fi şerhi't-Tenbihât*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-kutübü'l-ilmîyye, 2003)

53 Söz konusu olan bu iki şerhi mukayeseli olarak bazı cümlelerde benzerlikler görmemiz mümkündür. Özellikle meseleye giriş amacıyla söylenen ifadeler. Örneğin, Semerkandî *el-İşârât* eserinin tevhit meselesinin ilk işaretini açıklamaya "Bu söylenen diğer bir mukaddimedir" söyleyerek başlar. Bu ifadenin aynısını Tûsî'nin şerhinde de görmekteyiz. Ancak bu tür ifade benzerliği fikir birliğine götürmemektedir. Zira Semerkandî; illetler, kanıtlar ve nefis gibi konularda Tûsî'den farklı düşündüğü açıktır. Verilen örnekler için Bk. Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 24; Nasruddin et-Tûsî, *Şer-*

Fakat Semerkandî'nin şerhini Tûsî'nin şerhinden farklı kılan şey, metinde bulunan konuları daha detaylı olarak ele almasıdır. Şöyle ki, İbn Sînâ *el-İşârât* eserinde bazı meseleleri anlatırken konuları dayandırdığı mantıkî kıyasları eksik bir şekilde aktarır. Semerkandî bu konuları ele alırken o eksikliği gidererek meseleye bağlı olan tüm mantıksal mukaddimleri açıklamaya çalışır. Bu da Semerkandî'nin eserini zengin kılan adeta bir özellik haline gelmiştir.

4. Semerkandî'nin Felsefî Yaklaşımı Ve Şerhinin İlahiyat Bölümünün Dördüncü Ve Beşinci Namatlarından Örnekler

4.1. Varlık Konusu

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserinin metafizik bölümünü varlık meselesiyle başlatır.⁵⁴ Bu konuya *var olmak* ile *duyulur ve konumda olma* arasında ayrılmazlığı (telazümü) çürütmekle giriş yapar. Müşebbihe mezhebi gibi vehim gücüyle hareket eden bazı insanlar, var olanın duyulur olması gerektiğini düşünürler, dolayısıyla onlara göre konum sahibi olan cisim dışında konumu olmayan şeylerin varlığı düşünülemez. Bu görüşün yanlış olduğunu İbn Sînâ tümel kavramları örnek göstererek açıklamaya çalışır. Şöyle ki, sağlam fitrata sahip olan birisi, duyulur bir şeyi düşündüğünde, duyulur şeyin içinde duyulur olmayan bir mananın bulunduğunu fark eder. Semerkandî İbn Sînâ'nın örneğinden hareket ederek ve İbn Sînâ'nın bu konuda benimsediği görüşü açıklamak amacıyla "insan" küllîsini var olması bakımından ele alır. Semerkandî'ye göre insan türünün fertleri, müşterek olarak insan anlamını taşımaktadır. Buna göre insan sözü fertlere göre müşterek bir lafızdır. Tür olarak insan tümeli düşünüldüğünde, iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Bu ihtimallerin ilki tümelin duyulur olmasıdır. Geriye kalan ikinci ihtimal ise tümelin duyulur olmayan bir varlığa sahip olmasıdır. Semerkandî birinci ihtimalin imkânsız olduğunu ifade eder. Şöyle ki, insan tümeli, duyulur ve konum sahibi olsaydı, müşahhas olurdu ve müşterek olma özelliğini kaybederdi. Böylece fertler için insan tümeli geçerli olmazdı. İkinci ihtimal ise, bu ihtimal de sonuç itibarıyla kapalıdır. Semerkandî İbn Sînâ'nın örneğine sadık kalarak meseleyi açıklasa da yine İbn Sînâ'nın delilde kullanmış olduğu ör-

hu'l-İşârât ve't-tenbîhât, 2: 31.

54 Semerkandî'nin şerhi dışında İbn Sina'nın görüşlerini kendi eseri üzerinden de takip edebiliriz, bk. İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Muhittin Macit & Ali Durusoy & Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 157.

neği sonuca götürme bakımından zayıf olduğunu söyler. Semerkandî'ye göre insan ve genel olarak tümel örneği ya umumla tahsis edilerek ya da umumla tahsis edilmeden kullanılır. Umumla tahsis edilen tümel, gerçek bir varlığa sahip değildir. O ancak zihinsel bir varlığa sahiptir. Bu durumda İbn Sînâ insan tümelini ikinci ihtimale dayalı olarak kullanmış olsa da bu mana gerçekte duyulur olmayan insan adında müşahhas bir şekilde gösterilecek bir şeyin var olmasının sonucuna götürmez. Netice itibarıyla Semerkandî var olanın sadece duyulur olmadığı iddiasını kabul etmekle birlikte, İbn Sînâ'nın bu konuda kendi görüşünü kanıtlamak için kullandığı örneği eleştirir.⁵⁵

4.2. İletler Konusu

İletler konusuna gelince, Semerkandî İbn Sînâ'nın felsefesinden yola çıkarak illetleri malule dâhil olan illet ve malul kategorisine ait olmayan illet olmak üzere ikiye ayırır. Aslında bu ayırım, İbn Sînâ'nın felsefesinde meşhur olan varlık ile mahiyet ayrımı üzerine inşa edilmiştir. İbn Sînâ bu ayırıma bağlı olarak iki çeşit illet arasında şöyle bir ayırım yapmaya yönelir: Aynı anda malul olabilecek illetler ancak mahiyet illeti olarak kabul edilir, malul kategorisinden olamayan illet ise varlık illetidir. İbn Sînâ söz konusu olan mahiyet illetinin iki çeşit olduğunu söyler. Bunların ilki malulün kendisiyle bilkuvve var olduğu şeydir ki ona *madde* denir. İkinci çeşit ise, malulün kendisiyle bilfiil var olduğu illettir ki bu illete de *suret* denir. Varlık illeti de tıpkı *mahiyet illeti* gibi ikiye ayrılır: İlki malulün onunla var olduğu şeydir ki bu tür illete *fail illet* adı verilir. İkincisi ise malulün kendisi için var olduğu şeydir ki bu çeşit illete de *gâî illet* adı verilmektedir. İletlerin çoğalması konusunun açık bir şekilde kavranması için, İbn Sînâ üçgen örneğini kullanır. Üçgen hakikat bakımından, yüzey ve onu çevreleyen üç çizgiden oluşan bir şeydir. Üçgenin mahiyeti yüzeye taalluk eder, çizgi de onun kenarını oluşturur. Yüzey ile hatlar kendisine üçgenliğin hakikatini kazandırır. Bu durumda yüzey ve çizgi üçgenin *maddi* ve *suri* illeti gibi olurlar. Üçgenin var olması da başka bir illete taalluk ederek gerçekleşir ve taalluk ettiği illet ise, üçgenin zâtî bir parçası haline gelerek mahiyetini oluşturur. Semerkandî'nin illetlerin çoğalması konusunda İbn Sînâ ile hemfikir olduğunu söyleyebiliriz. Ancak O, İbn Sînâ'nın kullandığı üçgen örneğini doğru ve açıklayıcı bir örnek olarak görmez. Şöyle ki, Semerkandî'ye göre bir şeyin illeti, aynı anda o şeyin mahiyetini var kı-

55 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 13-14.

lan nedenlerin de illeti olabilir. Bu durumda üçgenin fail ve gâî illetlerinin hangisi olduğu anlaşılabilir. Semerkandî, üçgen örneğini yetersiz bulduğu için marangoz ile taht örneğini tercih eder. Tahtı oluşturan odun veya diğer malzemeler tahtın maddi illeti olarak kabul edilir. Bu malzemeleri bir araya getiren ve bunlara tahtlık şeklini kazandıran marangoz ise tahtın fail illetidir. Marangoz yoluyla malzemelere kazandırılan tahtlık şekliyse tahtın sūrî illetidir. Son olarak üzerinde oturmak için tahtın yapılmasının da tahtın gâî illeti olduğu anlaşılır. Semerkandî kendi örneğini bu şekilde anlatarak İbn Sînâ'nın kullandığı üçgen örneğinden illetlerin çoğalması konusunu anlatmada daha başarılı olduğunu söyler.⁵⁶

4.3. İlk İlet Olan Zorunlu Varlığın İspatı

İlk illetin varlığı hakkında İbn Sînâ kanıt olarak *zorunlu ve mümkün* delilini kullanır. Bu delil doğrudan doğruya teselsülün geçersiz olduğu mukaddimesi üzerine inşa edilmiştir. Semerkandî söz konusu olan teselsül mukaddimesine önem verir. Bu mukaddimeyi varlığa dönük olarak matematiksel bir yöntemle şöyle açıklar: Varlığı küme halinde düşündüğümüzde kümenin içinde bulunan tüm şeylerin malul kategorisine dahil olduğunu görürüz. Bu malul kümesinin kendi kümesi dışında bulunan bir illet tarafından var edilmesi gerekir. Bu iddia ise kümenin zorunlu değil mümkün olması mukaddimesine bağlıdır. Kümenin mümkün olduğuna gelince, Semerkandî kümenin mümkün oluşunu şu şekilde izah etmeye çalışır: Varlık kümesi diğer kümeler gibi kendi parçalarından oluşmaktadır. Bu kümeyi oluşturan parçalar ise mümkün kategorisine ait olan fertlerdir. Bu durumda kümeye bağlı olarak üç ihtimalden söz edilir. İlki kümenin tamamı zorunlu olması ihtimali iken, ikincisi kümenin fertleri zorunlu olmasıdır. Üçüncü ihtimal ise, fertlerin bir kısmının zorunlu bir kısmı da mümkün olma ihtimalidir. Semerkandî bu ihtimallerin tamamını imkânsız olarak nitelendirmektedir. İlk ihtimalin “Malullerden oluşan bir kümenin tamamı zorunlu olamaz” diyerek imkânsız olduğunu ileri sürer. İkinci ihtimale ise “İdrak yoluyla fertlerin mümkün olduğunu idrak etmekteyiz” şeklinde bir itiraz yönelterek bunun imkânsız olduğunu göstermeye çalışır. Üçüncü ihtimal ise “Varlık yönünden mümkününe eşit olan bir şey zorunlu olamaz” diyerek bu ihtimalin imkânsız olduğunu göstermeye çalışır. Şöyle ki, varlığı belli parçalardan oluşan bir küme halinde düşündüğümüzde bu parçaların varlık yönünden birbirine eşit olduğu-

56 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 17.

nu görürüz. Dolayısıyla varlık yönünden birbirine eşit olan iki parçanın, biri zorunlu diğeri mümkün olarak birbirinden farklı olması imkânsızdır. Buradan elde ettiğimiz sonuç, varlık kümesinin genel itibarıyla mümkün olduğudur. Semerkandî akli sınırlamayla elde ettiği bu sonuçtan yola çıkarak, mümkün olan varlık kümesini var kılan illetin zorunlu olduğunun gerektiğini söyler. Aksi takdirde mümkünleri var eden illetin mümkün olmasıyla birlikte, o illet de mümkün kümesine dâhil edilerek kümenin bir ferdi olarak kabul edilir. Oysa illetin dışından olması gerektiği ispat edilmiştir.⁵⁷

Semerkandî bu açıklamasıyla İbn Sînâ'yı takip ederek kendi şerh metodunu açık bir şekilde göstermiştir. Şârih burada İbn Sînâ'nın Tanrı'nın varlığı için kullandığı meşhur olan imkân delilini matematiksel örnekler kullanarak izah etmeye çalışmıştır.

4.4. Zorunlu Varlığın Tekliği

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbihât* eserinde ilk nedenin varlığını kanıtladıktan sonra tekliğini açıklar. Filozof tevhid konusunu iki yönden ele alır. İlki zorunlu varlığın tekliği. İkincisi ise, zorunlu varlığın bileşik olmamasıdır. Varlığı zorunlu olanın tek ve bir olmasını İbn Sînâ iki önermeden oluşan bir mantıkî burhanla ispatlamaya çalışır. Birinci önerme şöyledir: "Bir şeyde ortaklaşmanın oluşması başka bir şeyde bulunan ihtilafı gerektirmez".⁵⁸ Semerkandî'ye göre bu önermeden dört ihtimal hâsıl olmaktadır. Semerkandî bu ihtimalleri tespit ederek bu önermeyi şu şekilde açıklar: "Zeyd" ve "Amr"ın insanlıkta, "insan" ve "at"ın hayvanlıkta, "bu yürüyen" ile "o yürüyen" in yürümede müşterek olması gibi, bu şeyler bir bakımdan müşterek iken taayyün bakımından farklıdırlar. Onları var kılan mefhumda ortak olan şeyleri göz önünde bulundurursak dört ihtimal ile karşı karşıya kalırız. Birinci ihtimal: Yukarıda verilen ilk örnekte olduğu gibi, bir şeyde ortaklığın olması başka bir şeyde farklılık olmasını gerektirmez veya aksi olan bir şeyde farklılığın olması başka bir şeyde ortaklık olmasını gerektirmez. İkinci ihtimal: Zati olmayan arazi bir ortaklık nedeniyle başka şeylerde de ortaklığı gerektiren ortaklık türü. Üçüncü ihtimal: ortak olan şeyin, farklı olanın bir arazı olması, tıpkı yürüyen örneği gibi, zira yürümek cisme yüklenen bir arazıdır. Bu durumda yürüyen iki

57 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 20.

58 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 23.

cisim arasında ortak olan şey araz olmaktadır. Dördüncü ihtimal ise üçüncü ihtimalin tersidir.⁵⁹

İbn Sînâ'nın bu konuyu ispatlamak için kullandığı delilin ikinci önermesi ise şöyledir: "Şeyin mahiyeti o şeye ilişkin başka bir sıfatın nedeni olabilir." Örneğin, canlının sıfatı olan düşünmek, aynı anda canlının gülen olmasına neden olur. Fakat düşünmek veya zatta bulunan başka bir sıfat, zatın var olmasına neden olamaz. Aksi takdirde kendinde ve özünde bulunan bir şey kendi varlığına takaddüm etmiş olur. Nitekim bu da imkânsızdır. Önermeler anlaşıldıktan sonra Semerkandî burhanı şu şekilde terkip etmeye çalışır: Tayin edilmiş zorunlu varlık, tayin edilmesi sebebiyle varlığı zorunlu olur. Taayyün, zorunlu varlıktan başka bir şey değil veya zatı gereği gerçekleşmiş ise zorunlu varlık bu durumda tek olur. Çünkü tayin edilme zorunlu varlığa bağlı olduğu için muayyenin var olmasıyla zorunlu varlık var olmuş olur. Şayet taayyünün onun zatı veya malulü olmadığı düşünülürse bu durumda taayyün etmek başka bir şeyin malulü olur ki zorunlu varlık bu durumda mümkün dönüşür. Ancak burada ortaya çıkan zorunlu varlığın mümkün varlığa dönüşmesi imkânsızdır. Geriye kalan başka bir ihtimal daha vardır. O da taayyünün zorunlu zata ilişkin bir araz olmasıdır. Bu durumda taayyün bir araz ise, bir illetten dolayı ortaya çıktığı anlaşılır. Zorunluya has olan şey de ancak bir illet yoluyla ortaya çıkar. Ayrıca o illet ve neyle has olmuş olan şey zorunlunun mahiyeti ile birleşmiş ise, o illet zatını var kılan arazi bir özelliğin illeti olur. Söz konusu olan bu illet, ilk taayyünden sonra zata arız olursa, tüm söylediklerimiz geçersiz olacaktır. Zira ilk taayyünün illeti, kendisinden sonra olmuş olacaktır. Semerkandî bu açıklamalardan yola çıkarak, zorunlu varlığın zatının taayyün etmesi bakımından tek olduğunu söyler. Dolayısıyla birçok şeye değil, ancak tek bir varlığa *zorunlu varlık* denir. Zorunlu varlığın zatı yönünden tekliğinin gerekli olduğu gibi, bölünmesinin imkânsız olduğunu kabul ederek zatının parça içermediğini söylemek gerekir. Şöyle ki, bileşiklik (terkip) genel olarak üç türe ayrılır. İlki madde ve suretten oluşan bileşik olan *manevi bileşik*, ikincisi cins ve fasıldan oluşan *türsel bileşik*, üçüncüsü ise nicelik bakımından parçalardan oluşan *miktarsal bileşiktir*. Ancak zorunlu varlık bu yönlerden bileşik olsaydı, O parçalar yoluyla zorunlu olurdu. Bu durumda bu parçalar zorunludan önce ve zorunlu varlıktan başka bir şey olurdu. Oysa zorunludan önce bir şeyin var olması imkânsızdır. Bu nedenle zorunlu varlık tek olup, hiçbir yönden

59 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 25.

bölünemez. Nitekim zorunlu varlığın zorunluluğu zatından kaynaklandığı için, varlığı mahiyetinden başka bir şey olamaz, yani varlığıyla mahiyeti tek olur. Cisimler ve ona taalluk eden arazlar, malul oldukları için, zorunlu varlık ne cisim olarak algılanır ne de bir cisimde yer alır. Buna bağlı olarak zorunlu varlık ne bir mekândadır ne de bir mekâna muhtaçtır. Böylece “mevcudun la fi mevzu” (bir konumda olmaksızın var olan) cümlesinden ne kastedildiği anlaşılır. Zorunlu, cisim ve mekânda olmayınca da ona ancak İbn Sina'nın deyimiyle “akli irfan” ile işaret edilebilir. Zatında fazlalık ve eksiklik bulunmadığı için, tüm taalluklardan münezzeh, kendinde kaim ve başkasını mukavvim olur.⁶⁰

4.5. Yaratma

İbn Sînâ *el-İşârât ve't-tenbîhât* eserinin beşinci namatında varlığın işleyişinden söz ederek ilahi sanata değinir. Semerkandî ise bu namata dönük olarak İbn Sînâ'nın kullandığı ve bu konuyla alakalı olan kavramları açıklamaya çalışır. Şârih sun'ü “Madde ve müddet ile mesbûk olan bir şeyin var edilmesi” olarak tanımlar. İbdâ kavramını da “bu ikisi ile mesbûk olmayanın var olması” olarak betimledikten sonra, eserin müessire ilişmesi hangi yönden olduğunu açıklar. Semerkandî bu konuyu izah ederken, farklı görüşleri iki akım olmak üzere bize aktarır:⁶¹

1. Filozoflara göre, eser müessire mümkün olması bakımından taalluk eder.

2. Kelamcılara göre ise imkân yönünden değil hudûs cihetinden taalluk etmektedir.

Bu ihtilafa bağlı olarak “Mümkün var olduktan sonra müessirinden istiğna eder mi?” sorusu ortaya çıkar. Semerkandî'ye göre “Taallukun illeti, imkân değil hudûstur” denilirse, “Mümkün varlık var olduktan sonra müessire ihtiyaç duymaz” sonucu ortaya çıkar. Demek oluyor ki, mümkün varlık kendi varlığını sürdürme bakımından müessire muhtaç olmamaktadır. Şârih bu konuyu “bina” örneğiyle açıklamaya çalışır. Şöyle ki bir bina yapıldıktan sonra, varlığını sürdürmek için mimara ihtiyaç duymaz. Bu görüşü benimseyenlere göre fail yapan, icat eden ve yaratan olarak algılanıyorsa failin görevi mefulü yoktan varlığa çıkarmak olur. Dolayısıyla bu

60 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 27.

61 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 34.

görüşe göre “Meful var olduktan sonra bekasında faile muhtaçtır” denmesi yanlış olur. Aksi halde onu varlığa çıkarana fail denmesi imkânsızdır. Semerkandî'ye göre bu neticeye varılmasının sebebi, dil yönünden faile kazandırılan “yaptı, icat etti” yönündeki anlamlardır. Bu görüşü çürütmek için, bu anlamları yeniden ele almak gerekir.⁶²

Semerkandî'ye göre meful, bir illetten dolayı yokluktan varlığa geçendir. Nitekim bu durumda olan şeye aynı anda *hâdis* (*hâdis*: sonradan olan) adı verilir. Ancak meful gerçekte hâdisin kendisi değildir. Meful hâdisten farklı kavram olup, “hâdis”e ya eşit ya genel ya da özel bir biçimde yüklenir. Yukarıda geçen ifadeler anlam yönünden lafızlara zenginlik kazandırsa da Semerkandî bu anlamları itibara almaz. Bu nedenle ister bir alet yoluyla olsun isterse de tevellüt yoluyla olsun, muhdis özünde fail sayılır ve fail oluşuyla birlikte tercih gücüne sahip olur. Bu durumda sonuç olarak fail ile muhdis aynı anlama gelir. Aksi takdirde fail ya eksik ya da meful ile fail arasında birlik olur, bu da geçersizdir. Dolayısıyla “Fail muhdisin aynısı değildir” dersek yanlış söylemiş oluruz. Bundan da şu anlaşılır: Kelamcıların zannettikleri gibi ihdâsın bazı şartları itibara alınmaksızın fiilin ihdâs anlamını içermesi filozofların elde ettikleri sonucu çürütmez. Çünkü fiil mefhumu varlık, yokluk ve varlığın ademden sonra olmasını -ki o da vücuda ilişen bir yüklemidir- içerir. Bu da zaten filozofların kastettikleri şeydir. Yokluk varlığın failine taalluk etmez; varlık olsa da olmasa da ‘adem önceden kabul edilmiştir. Zira ademden sonraki varlık failin fiiline değil, mümkünün koşullarına bağlı olan bir şeydir ve koşullar bulunursa onun ademden varlığa geçişi zorunlu olur. Zorunlu şeyi de var etmek failin işi değildir. Geriye kalan iki ihtimal olur: Bunların ilki, faile taalluk eden hâdisin mümkün olma itibarıyla varlığıdır, ikincisi ise yok olan bir şeyin var olmasıdır. İkinci ihtimalin yukardaki mukaddimelere göre geçersiz olduğu ispat edilmiştir. Sonuç olarak mefule taalluk eden şeyin imkân olduğu ortaya çıkar.⁶³

Semerkandî İbn Sînâ'yi takip ederek illet konusundan hadis konusuna intikal ederken, İbn Sînâ'nın “Var olan her mümkünün, varoluşundan önce zaman ve madde bulunur” iddiasını iki mukaddimeden oluşan mantıksal bir kıyasa dönüştürür:

1. Mukaddime: Hâdis yok iken var olursa onun bir öncesi vardır.

62 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 34-35.

63 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 39.

Yalnız o önce oluş, 1'in 2'den önce oluşu gibi değildir. O kendisiyle birlikte "eşzamanlı" ve "sonra" sözcüklerinin sabit olmadığı bir öncedir. Yani o "sonra" manasıyla birlikte var olmayan "öncedir". Yok iken hâdis taalluk eden önce ancak şu dört ihtimalden birisi olabilir: (a) ya ademin kendisidir, (b) ya failin kendisidir, (c) ya hadisin kendisidir, (d) ya da başka bir şeydir. İbn Sînâ'ya göre yokluk bizatihi sonra olduğu için birinci ihtimal imkânsız olur. Ancak Semerkandî İbn Sînâ'nın birinci ihtimale dönük olarak söylediği açıklamasını kesin bilgi içermediği için doğru bulmaz. Şöyle ki, yokluğun tamamı değil ancak bir kısmı sonra olur. Bu ihtimal imkânsızdır denirse, önce gelen yokluğu dikkate alınmamış olduğu anlamına gelmektedir. (b) Failin kendisi olması ihtimali de geçersizdir, çünkü failin önce gelmesi kesin değildir. (c) O geçmiş hâdistir denilirse yine yanlış söylenmiş olur, zaten hâdis sonradan var olmuştur. (d) Geriye kalan ihtimal önce olan şeyin bunların dışında başka bir şey olması olduğunu söyledik. Başka bir şeyin ne olduğunu öğrenmemiz için o şeyin özelliğini değerlendirmemiz gerekir. Hâdisten önce gelen şeye bakarsak, teceddüt (yenilenme) ile değişme özelliğine sahip olduğunu görürüz. O sürekli ve kesintisiz olarak bir yenilenme ve değişme içinde olan bir şeydir. Birinci mukaddimedede elde edilen sonuç: Önce gelen şeyin mahiyetini bilmemekle birlikte o şeyde teceddüt özelliğinin bulunduğu bilgisidir.

2. Mukaddime: Önce gelen şeyde teceddüt olduğunu öğrendikten sonra, teceddüdün durumun değişimi ile gerçekleştiğini bilmemiz gerekir. Bu değişim de ancak bir özneyle gerçekleşir. Muttasıl (sürekli) olması bakımından, ittisal hareketin bir niceliği olduğu için harekete taalluk etmiş olduğu bilinir. Geçmişin bir kısmı uzak ve bir kısmı yakın olması itibarıyla da değişimin ölçütünün nicelik olduğu öne çıkar. Nitekim o da öncelik ve sonralık yönünden hareketin niceliği olan zamandır.

Önce olan şeyin hareket içerdiği sonucu ispat edildiğine göre önce olan şeyde maddenin bulunduğu sonucu da sabit olmuş olur. Çünkü hareket ancak maddede bulunur. Netice olarak önce gelen şey madde ile zamandır. Semerkandî bu konuda İbn Sînâ'nın sözlerine farklı şeyler ilave etmeden açıklamakla yetinir.⁶⁴

Semerkandî *Beşârâtü'l-İşârât* eserinde yaratma konusuna bağlı olarak ele aldığı başka bir önemli konu daha vardır. O da illet ve malulün halleridir. Semerkandî sun⁶-i ilâhiyi illet ve malulün durumları çerçevesi

64 Semerkandî, *Beşârâtü'l-İşârât*, 39-40.

içinde değerlendirmeye çalışmıştır.

Semerkandî'ye göre malul, illetinden ayrılmaz. İlet tam bir neden haline gelirse malulün var olması gerekir. İletin tam olması bilfiil illet olması demektir. İletin tam olması hali Semerkandî'ye göre ikiye ayrılmaktadır:

1. İletin zatına dâhil olan hal: İhtiyarın tesiriyle olursa illet iradeye dönüşür; aksi takdirde tabiat olur.

2. İletin zatından hariç olan hal: Bu durum da yedi kısım üzerine bina edilir. İlet ya vücûdî ya da 'ademî bir şeyle tam olur. Vücûdî olan, tesir yönünden illete ya nakışçı gibi ortak olur ya da ortak olmaz. Ortak olmayan şartların bir kısmı illet ile malulü arasında bir vasıta olur, marangozun kullandığı testere gibi. Başka bir kısmı da fiilin yeri olur, yatak için kullanılan tahta gibi. Başka bir çeşidi de illetin tam olması için mekân ve zaman gibi bir zarf olur. Bazen de fuzuli bir şart olur; bulunmasa bile failin tesiri eksik olmaz, yemek yiyen için açlığı hissetmek gibi. Bazen de failin tesirini etkiler, failin eylem esnasında yaptığı hareketler gibi. 'Ademî olan şart ise maninin ortadan kalkmasıdır, dericinin işini engelleyen dumanın kaybolması gibi.

Mümkünün var olması nasıl illetinin tam olmasına taalluk ediyorsa aynı şekilde de ma'dûm (yok) olması illetinin ma'dûm olmasına taalluk eder. İlet tam olmazsa mümkünün var olması imkânsız olur. Zira onun ma'dûm olması zorunlu olur. Mümkünün iki tarafından birisinin tercih edilmesi için bir müreccihin bulunması gerekir. Akıl veya başka bir vasıta olmadan mümkünün var olması imkânsız olur. Tek olan bir illetin hem A'nın hem de B'nin var olmasının nedeni olması caizdir. Yalnız bunun tahakkuk etmesi için haysiyetin değişmesi gerekir. Yani A'nın illeti ancak başka bir cihetten B'nin nedeni olur.

Semerkandî bu meselede, icadı "bir şeyi ya vasıtayla ya da vasıtasız bir şekilde var kılmak" olarak tanımlar. Tekvini ise Semerkandî'ye göre, madde ile mesbûk olan bir şeyi icat etmektir. İhdas ise, müddetle mesbûk olan bir şeyi icat etmektir.⁶⁵

65 Semerkandi, *Beşârâtü'l-İşârât*, 43.

Sonuç

13. asır İslam tarihinde felsefenin gerilemeye başladığı bir asır olarak kabul edilir. Bu asırdan sonra felsefî düşüncemizi takip ettiğimizde yeni düşüncelerden ziyade taklitçi ve açıklayıcı felsefe görmekteyiz. Semerkandî bu asırda yaşayan kelamcı-filozof olarak gözümüze çarpmaktadır. Kelamcı, matematikçi ve felsefeci olarak anılan Şemsüddin es-Semerkandî hakkında ne yazık ki tabakât kitaplarında geniş bilgiler bulunmamaktadır. Bu nedenle filozofun felsefî kariyerini belirlemek zordur.

Semerkandî çeşitli alanlarda çok sayıda eser bırakmıştır. Bu önemli eserlerden birisi de İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı üzerin yazdığı *Beşârâtü'l-İşârât* adlı şerhidir. İslam felsefesi alanında akademik çalışmalarda pek yer kaplamayan bu eser, uzun zamanlar araştırmacıların çalışma odağı olmamıştır. Oysa İbn Sînâ'yı anlama hususunda bu eserin önemli bir konumda olduğunu düşünmekteyiz.

Semerkandî'nin bu şerhi ne kadar İbn Sînâ'nın görüşlerine açıklamak maksadıyla yazıldığını söylesek de şârih eserinde bazı meseleler çerçevesi içerisinde İbn Sînâ'nın argüman ve örneklerini eleştirerek tercihlerini de yapar. Buna ilaveten şârih kelamcı kimliğinden de yola çıkarak felsefe ile kelim arasında konu bazlı detaylı mukayeseler yapmaya çalışır.

Kronolojik olarak Semerkandî'nin Fahreddin er-Râzî ve Nasirüddin et-Tûsî gibi İbn Sînâ şârihlerinden sonra gelmesi kendisi için bir avantaj olarak kabul edilebilir. Zira Semerkandî bazı felsefî konularda İbn Sînâ'nın görüşleriyle yetinmeden şârihlerin görüşleri arasında vuku bulan ihtilaf-ları da değerlendirir. Bu durum Semerkandî'nin şerhini görüşler yönünden zenginleştirmiştir.

Semerkandî'nin bu eserde gösterdiği başka bir özellik de İbn Sînâ'nın kanıtlarını mantıksal kıyaslara dönüştürmesi olmuştur. Aslında bu durum Semerkandî'nin mantık bilgilerine tanıklık etmektedir. Böylece Semerkandî zengin ve çok yönlü eser bırakmış olmuştur. Bu nedenle zengin olan bu esere dönük olarak çalışmaların artırılmasının gerektiğini düşünmekteyiz.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir. "İbn Sina ve İbn Sina Okulu". *İslam Felsefesi Tarih ve Problemleri*. 251-289. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Bağdatlı, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-'arifîn esmâi'l-müellifîn ve aş'a-rü'l-musannifîn*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1967.

Baga, M. Sami. *Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât adlı Eserinin Tabiat Bölümü: Tahkik, Tercüme ve Değerlendirmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2007.

Baga, M. Sami. el-İşârât'ın "Garip" Bir Şerhinin Müellifi: Şemsüddin Semerkandî ve Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eseri". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2015): 221-246.

Durusoy, Ali. "el-İşârât ve't-Tenbîhât". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 23: 421-422. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2001.

İbn Sînâ. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Ali Durusoy - Muhittin Macit - Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.

İbn Ebu Usaybie. *Uyûnu'l-enbâ fî tabakâti'l-etibâ*. Thk. Nizâr Rıza. Beyrut: Dâru' Mektebeti'l-Hayât, 1965.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Kesfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Lexicon Bibliographicum et Encyclopedicum, Edited and Translated by Gustavus Fluegel. Lübnan: Dâr es-Sadr, Beyrut, 1835.

Kutluer, İlhan. "Semerkandî, Muhammed b. Eşref". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2009. 36: 475-477.

Rûmî, Kadızâde. *Şerhu Eşkâli't-te'sîs*. İstanbul: y.y.1852.

Râzî, Fahreddin. *Lübabü'l-işârât ve et-tenbîhât*. thk Ahmed Ferîd Mezîdî. Lübnan: Dâru'l- Kutübü'l-İlmiyye, 2004.

Şık, İsmail. "Felsefi Kelam Geleneğinde Varlık Kavramı: Şemsüddin es-Semerkandî Örneği". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol- M. Enes Kala. 243-259. Ankara: 2014.

Taşköprülüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi. *Mevzû'atü'l-'ulûm*. thk. Kamil Bekri & Abdülvahid Ebü'n-Nûr. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1968.

Taher, Arsan. *Semerkandî'nin Beşârâtü'l-İşârât Adlı Eserinin İlahi-*

Ersan Türkmen

yat Bölümünün Tahkik ve Tahlili. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2015.

Tûsî, Nasruddin. *Şerhu'l-işârât ve't-tenbîhât*. thk. Ayetullah Hasan-zade Amilî. İran: Matbaa Mektebu'l-i'lami'l-İslamî, 2005.

Yürük, İsmail. "Şemsüddin es-Semerkindî ve Belirgin Kelamî Görüşleri". *ÇÜİFD* 1/1 (Haziran 2001): 93-105.

Yürük, İsmail & Şık, İsmail. "Şemsüddin es-Semerkindî'nin Hayatı". *İslam İnanç İlkeleri*. 13-36. thk-Ter-Değ. İsmail Yürük & İsmail Şık. Ankara: Ankara Okulu, 2011.

Valihocayev, Baturhan. *Uluğ Beğ Devri Medreseleri*. Trc. Kishimjan Eşenkulova. İstanbul: İslam, Tarih, Sanat ve Kültürünü Araştırma Vakfı, 2004.

Zirikili, Hayraddin. *el-A'lam: kamûsu teracimi li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Lübnan: Dârü'l-ilm li'l-melâyin, 2002.

Trabzon İlahiyat Dergisi
Trabzon Theology Journal
ISSN 2651-4559 | e-ISSN 2651-4567
TİD, cilt / volume: 6, sayı / issue: 2
(Güz / Autumn 2019): 257 - 261

Kitap Tanıtımı: Halil Temiztürk-Bir Mistik Rahibe Bingenli Hildegard
Book Review: Halil Temiztürk-A Mystic Nun Hildegard of Bingen

Rızkan Tok

Araştırma Görevlisi, Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı
Trabzon / Türkiye
Res. Assist. Trabzon University, Faculty of Theology,
Department of Philosophy and Religious Studies.
Trabzon / Turkey
e-mail: rizkantok@gmail.com

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4975-8149>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Kasım / November 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Aralık / December 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Aralık / December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Rızkan Tok, "Kitap Tanıtımı: Bir Mistik Rahibe Bingenli Hildegard – Halil Temiztürk", *TİD* 6/2 (Güz 2019): 257 - 261

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tid>
mailto: trabzonilahiyatdergisi@gmail.com

Copyright © Published by Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.
Trabzon University, Faculty of Theology,
Trabzon, 61080 Turkey.
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

Kitap Tanıtımı: Bir Mistik Rahibe Bingenli Hildegard

Tanıtımını yapacağımız eser, Halil Temiztürk tarafından kaleme alınmış olup, 2019 yılı Mayıs ayında Eskiyei yayınlarından çıkmıştır. “Bir Mistik Rahibe Bingenli Hildegard” adını taşımakta olan eser, ‘Mistisizmin Kavramsal Çerçevesi’, ‘Bingenli Hildegard’ın Hayatı ve Yaşadığı Dönemin Dini, Siyasi ve Sosyal Arka Planı’, ‘Bingenli Hildegard’ın Mistik Düşünceleri’ başlıklarını taşıyan 3 ana bölümden oluşmaktadır. Kitabın merkeze aldığı Bingenli Hildegard, 12. yüzyıl Avrupa’sında yaşamış bir rahibe olarak sadece Hıristiyan mistisizminin gelişimine yapmış olduğu katkılar açısından değil aynı zamanda yaşadığı dönem içerisinde müzik, tıp ve kozmoloji gibi alanlarda da çalışmalarının bulunması bakımından kayda değer bir karakter olarak ön plana çıkmaktadır. Orta Çağ Avrupası’nda toplumsal olarak kadının sahip olduğu konum göz önünde bulundurulduğunda Bingenli Hildegard’ın çok yönlü karakteri ile sosyal yapı içerisindeki saygın ve etkin rolü onu hem çağdaşı diğer kadınlardan farklı kılmış hem de okuyucu için ilgi çekici bir figür haline getirmiştir. Yazar, eserin ortaya konulmasında temel kaynak olarak büyük oranda Hildegard’ın bizzat kendi yazdığı ‘Book of Divine Works with Letters and Songs’ ve ‘The Book of the Rewards of Life: Liber Vitae Meritorum’ yapıtlarından yararlanmıştır. Türkçe kaynak olarak ise Bilal Baş’ın ‘Çölü Fethetmek – Geç Antikçağ’da Mısır Manastırları’ ile Cengiz Batuk’un ‘Assisili Francis ve Hıristiyan Mistisizmi’ eserlerinden faydalanmıştır. Bu bağlamda eser bir taraftan literatürde üzerinde çok fazla çalışma yapılmamış bir karakteri okura tanıtırken diğer taraftan da son zamanlarda popülerlik kazanan mistisizm kavramının tarihsel gelişimine ışık tutmaktadır.

Yazar ilk bölümde mistisizmin kavramsal çerçevesini sunarken kavramın özellikle modern dönemdeki algılanışlarına dair bazı problemleri ortaya koymaya çalışır. Bu anlamda mistisizmi kişisel tecrübeler indirgeyerek onu bir tür halüsinasyon ya da ekstazi hali olarak değerlendiren yaklaşımların eksik olduğunun altı çizilirken bu yaklaşımların konuyu din olgusundan bağımsız olarak ele almaya çalışması eleştirilir. Yazara göre Hinduizm’den Budizm’e, Yahudilik ve Hıristiyanlıktan İslam dinine kadar hemen hemen bütün dinlerde mistisizmin tezahürlerine rastlamak mümkündür. Öyle ki, özellikle modern dönemde geçerlilik kazanan ve etki alanını gün geçtikçe daha da artıran yeni dini hareketlere bakıldığında dahi mistik öğelerin azımsanmayacak düzeyde olduğu gözlemlenebilmektedir. Buna ek olarak yazar bu bölümde mistisizmin ‘asketizm’, ‘ezoterizm’

veya 'manastırcılık' gibi kavramlarla eş değer olarak değerlendirilmesini de bir problem olarak ortaya koyar. Zira mistisizmin muadiliymiş gibi görünen bu kavramlar mistisizmin işaret ettiği geniş anlam çerçevesini karşılamaktan uzaktırlar. Bu bağlamda 'ezoterizm', 'okültizm', 'asketizm' ve 'manastırcılık' gibi kavramlar ancak mistisizm şemsiye kavramının altında tamamlayıcı unsurlar olarak görülebilirler.

Mistisizmin kavramsal analizinin yapıldığı ilk bölümün ardından yazar, ikinci bölümde Bingenli Hildegard'ın hayatı ve yaşadığı dönemin toplumsal yapısı üzerinde durur. Burada, mistiklerle alakalı genel olarak bilinenlerin aksine Bingenli Hildegard'ın manastıra kapanmış, dünyadan el etek çekmiş bir yaşam içerisinde olmadığı görüşü dikkat çekici bir unsur olarak karşımıza çıkar. Bu açıdan bakıldığında toplumsal hayatın içerisinde bir kadın olarak Hildegard'ın Hıristiyan mistisizminin olgunlaşmasında önemli bir yere sahip olan Orta Çağ'daki Kilise kurumu ile kurduğu ilişkinin mahiyeti önem kazanmaktadır. Yazar genel olarak bu bölümde Kilise ile özelde Hildegard genelde ise mistisizm ve mistik kadınlar arasındaki ilişkiler üzerine odaklanarak bu ilişkilerin karşılıklı çıkarılara dayalı olduğunu iddia eder. Diğer yandan İmparator Friedrich Barborossa (1122-1190) ile görüşmesi, Papa III. Eugenos (1080- 1153) ile mektuplaşması gibi örnekler verilerek Hildegard'ın toplumun diğer kesimleri ile de yakın ilişkiler içerisinde olduğu ortaya konulur. Dolayısıyla Hildegard'ın mistisizm anlayışı münzevilikten ibaret olmayıp dönemin toplumsal şartları çerçevesinde gerektiğinde siyaset ve soylu sınıf ile ilişkileri de içermektedir. Burada mistisizme dair Hildegard'ın üzerinde durulmaya değer, kendine has tavrı ön plana çıkmaktadır. Zira Hıristiyanlık da dahil olmak üzere birçok dini geleneğe bakıldığında mistikler ile kurumsal dini yapıların çatışma içerisinde olduğu gözlemlenebilir. Öyle ki çoğu durumda mistikler kurumsal dini yapıların kabul görmüş resmi öğretilerine farklı bakış açıları ve yorumlamalar getirdiklerinden bu kurumlar tarafından marjinalize edilmiş hatta heretik olarak kabul edilmişlerdir. Hildegard söz konusu olduğunda durumun böyle olmadığı açıktır. Zira Hildegard bu anlamda Kilise ile çatışma içerisine girmekten çoğu zaman kaçınmış ve yaptığı yorumlarda genel olarak Katolik inancını merkeze alma eğilimi göstermiştir. Heretik olarak kabul edilmek bir yana o bizzat heretiklere karşı Kilise'nin yanında mücadele etmiş ve Kilise içerisinde ayrılıkçı görüşler baş gösterdiğinde uyarılarını dile getirmekten çekinmemiştir. Ortodoksi'nin karşısında yer alan birçok mistik anlayışla kar-

şılaştığından Hildegard'ın tutumu oldukça istisnai bir noktadadır. Yazar, onun bu tavrını değerlendirirken onun dönemin Papa'sı III. Eugenos ile yakın ilişkiler içerisinde olmasının altını çizerek Hildegard'ın toplumsal yapı içerisinde sahip olduğu ayrıcalıklı konum, güçlü aile desteği ve soy-luluk bağlarına da atıfta bulunur. Bu ayrıcalıklı konum, onu bazen Kilise ve rahiplere yolsuzluk ve para hırsı gibi konularda eleştirilerde bulunabileceği bir noktaya getirirse de yazara göre bu eleştiriler onu bir reformcu olarak kabul etmeye yetmez. Bazıları tarafından 'Protestanlığın öncüsü', 'Martin Luther'in habercisi' gibi yakıştırmalara layık görülse de yazar, Hildegard'ın tutumunu reformcu bir çıkış olarak değerlendirmez. Zira Hildegard, Papa tarafından vizyonları onaylanmış ve Kilise tarafından hi-maye edilen bir karakter olarak genel yaşantısı ve görüşleri göz önünde bulundurulduğunda hiçbir zaman Ortodoksi'nin sınırlarını aşmamış ve Haçlı Seferleri'ne dahi üstü kapalı destek vererek hayatı boyunca Kilise ile aynı doğrultuda hareket etmeye özen göstermiştir. Buradan bakıldığında onu bir 'Orta Çağlı feminist' ya da 'Protestanlığın öncüsü' olarak değerlendirmek hatalı olacaktır.

Üçüncü ve son bölümde yazar Hildegard'ın yazdığı eserleri merkeze alarak onun mistik düşünceleri üzerine odaklanır ve onun özellikle doğa mistisizmi gibi konularda Hıristiyan mistisizmine yeni açılımlar getirdiğini iddia eder. Yazar, Hildegard'ın Tanrı, İsa, alem söz konusu olduğunda kullandığı sembolik dili ve Kilise, Kutsal Ruh ve Kurtuluş gibi konulara açıklık getirirken feminen imgelere yer vermesini bu açılımlara örnek olarak gösterir. Özellikle feminen imgeleri kullanması açısından Hildegard'ın mistisizmin tarihinde öncü bir yere sahip olduğunun altı çizilir. O, Tanrı'nın 'caritas/bilgelik' yönünü feminen bir yaklaşımla yeniden yorumlayarak bilgelik geleneğine farklı bir bakış açısı getirmiştir. Bu bağlamda gelenek içerisindeki Antwerpli Hadewijh, Magdeburglu Mechtild, Margurite Porete ve Nazeretli Beatrice gibi önemli birçok isme fikirsel anlamda katkıda bulunduğu söylenebilir. Öyle ki 'Beguineler hareketi' içerisinde anılan bu isimler daha sonra Hildegard'ın fikirlerinden esinlenerek bazı konularda Kilise'ye reform çağrısında bulunmuşlardır. Hildegard'ın bu öncü rolüne atfen ona devrimci payesi verilmesi fikrine yazar mesafeli yaklaşır. Onun, dönemindeki ve ondan sonra gelen birçok mistik kadına göre daha ön planda olduğu açıktır fakat bunun nedeni biraz da diğer mistiklerin Hildegard gibi halka açık alanlarda vaaz vermemesi ve yazdıkları eserlerin günümüze ulaşamaması ile ilintilidir. Dolayısıyla bu-

gün bile Hildegard'ı feminist bir lider olarak değerlendirmek yazara göre indirgemeci bir yaklaşımdan öteye gitmez. Nitekim onun eserlerine dair yapılan bütüncül okumalar sonucunda Hildegard'ın da Hıristiyan geleneğindeki kadına atfedilen statüyü sorgulamadığı rahatça görülebileceğinden günümüzde onun bir feminist idol olarak kabul edilebilmesi yazara göre ancak toptancı ve eksik bir yaklaşımın ürünü olabilir.

Sonuç olarak 'Bir Mistik Rahibe Bingenli Hildegard' adlı eserin hem tarihi bir karakter olarak Türkçe literatürde hakkında çok fazla çalışma olmayan Hildegard'ı okuyucuya tanıtmaya bakımdan hem de Orta Çağ Avrupası'nda toplumsal hiyerarşi içerisinde mistik bir kadının sahip olabileceği konumu ve etki alanını ortaya koyması açısından kayda değer bir çalışma olduğu kabul edilebilir. Bunun yanı sıra dinler tarihi alanı içerisinde önemli bir yere sahip olan mistisizm kavramını tarihsel olarak detaylı bir şekilde ele alan eserin özellikle Hıristiyan mistisizmi alanında çalışanlar için değerli bir başvuru kaynağı olarak değerlendirilebileceği söylenebilir.

TRABZON İLAHİYAT DERGİSİ GENEL YAYIM İLKELERİ

1. *Trabzon İlahiyat Dergisi* hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayımlanır.
2. *TİD*'de, başta İlahiyat alanı olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında, İslâm düşünce ve kültürüne orijinal katkı sağlayacak nitelikteki özgün makale, tercüme, kitap tanıtımı, sempozyum, seminer ve konferans değerlendirmeleri ayrıca mülakat vb. çalışmalar yayımlanır.
3. Dergide başta Türkçe olmak üzere bütün yabancı dillerde yayınlar kabul edilir.
4. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/2'sini geçemez.
5. *TİD*'de aynı yazara ait en fazla iki araştırma makalesi yayımlanabilir. Aynı anda diğer bölümlerde (tercüme, kitap tanıtımı vs.) yer alabilecek aynı yazara ait bir başka yazının yayımlanması mümkündür ve bu hususta Yayım Kurulu'nun kararı geçerlidir.
6. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
7. Yayımlanması talebiyle *TİD*'e gönderilen makalelerin yayım hakkı *TİD*'e aittir. Makalesi *TİD*'de yayımlanan yazar, telif hakkının *TİD*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır. Ayrıca dergide yer alan yazıların yayım hakları saklı olup tamamı ya da bir kısmı kaynak gösterilmeden iktibas edilemez.
8. Gönderilen makalelerin yayımlanabilmesi için şu vasıflara sahip olması beklenir:
 - a) Makalenin bilimsel ve özgün olması, alanına katkıda bulunması,
 - b) Makalenin, ele aldığı konunun temel kaynaklarına dayanması,
 - c) Konu ile ilgili daha önce yapılmış çalışmaların taranmış olması,
 - d) Alanla ilgili terminolojinin yerinde ve doğru olarak kullanılmış olması,
 - e) Makalenin amaç ve muhtevasına bağlı olarak, makalede bir tez ve bu tezi destekleyen argümanların bulunması.

9. Yazıların dil, üslup ve içerik yönünden ilmi ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler *Trabzon İlahiyat Dergisi* Yayın Kurulu'nu herhangi bir şekilde bağlamaz.

MAKALE GÖNDERME SÜRECİ

- 1- Trabzon İlahiyat Dergisi'nde yayımlanacak yazılar, (resim, şekil, harita, bibliyografya vb. malzeme hariç) en fazla 30 sayfa olmalıdır. Herhangi bir yazının hacminin bu üst sınırı aşması durumunda, editörler kurulunun vereceği karar geçerlidir.
- 2- Yayımlanacak her makalede Türkçe ve İngilizce olarak öz (abstract) (150-250 kelime), makale başlığı ve anahtar kelimeler (keywords) (6-8 kelime) olmalıdır.
- 3- Göndereceğiniz makalelerin Dergipark sistemi içerisindeki <http://dergipark.gov.tr/tid> adresi üzerinden gerekli adımları izleyerek dergimize ulaştırılması gerekmektedir.
- 4- Yazarın adı-soyadı veya yazarla ilgili bilgiler (ünvanı, kurumu, e posta adresi) makale başlığı altında yer alacak olan makale yazarına verilen dipnota yazılır.
- 5- Tercüme makaleler, orijinal metinle birlikte teslim edilmelidir.
- 6- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- 7- Tercüme makalelerin telif haklarıyla ilgili gerekli izinler muhakkak alınmış olmalı ve bunlar belgelendirilmelidir.
- 8- Makaleler, Microsoft Office Word (2003-2010) programında Times New Roman fontu ile 12 punto (yalnızca ana başlık 14 punto) büyüklüğünde ve 1 satır aralıklı yazılmalı ve doc veya docx olarak kaydedilmiş olmalıdır.
- 9- Makaleler, *Trabzon İlahiyat Dergisi* ilkelerine göre düzenlenmiş ve İsnad Atıf Sistemi yazım ilkelerine göre formatlanmış olmalıdır.
- 10- Bu ilkelere uymayan yayınlar, editörler tarafından değerlendirilmeye alınmaksızın reddedilir.

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

1- Dergiye gönderilen yazıların şekil ve muhteva yönünden ön-inceleme editörler tarafından yapılır. Yazıların hakemlere gönderilip gönderilmeyeceğine bu inceleme sonunda karar verilir.

2- Hakemlenmesi uygun görülmeyen yazılar editörler tarafından reddedilir. Hakemlenmesi kararlaştırılan yazılar önce iki hakeme gönderilir:

a) Her iki hakem de “yayımlanamaz” raporu verirse yazı yayımlanmaz.

b) İki hakemden sadece birisi “yayımlanabilir” raporu verirse üçüncü bir hakemin görüşüne müracaat edilir. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli gördüğü takdirde *TİD* Yayın Kurulu üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai karar verme yetkisine sahiptir.)

c) Hakemlerden bir veya ikisi, “düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle makale, gerekirse, nihaî değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur. “Hakemler – yayımlanabilir – raporu verse bile *TİD* Yayın Kurulunun yazıyı yayımlamama yetkisi bulunmaktadır.”

d) Onaylanan makaleler, *TİD* formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.

e) Yayın Kurulu, yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.

MAKALE YAZIM KURALLARI

Dergimizde İsnad Atf Sistemi Yazım Kuralları uygulanmaktadır. Makale yazım kuralları için bk. <https://www.isnadsistemi.org/guide/>

