

Eskiye

Adem Çiftci
Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi
The Issue of Abû Hurairah Being a Faqih

Muhammed Bahaeddin Yüksel
Kur'an Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı
Ra'y Approach of the şahāba in Qur'anic Commentary

Enes Büyük
Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir:
Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı
*A Commentator of Classical Period Who Rejected Naskh in the Qur'an:
al-Şafadî's Approach to the Theory of Naskh*

Yüksel Salman
Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf
Ikhtilaf in Islamic Law in the Context of its Emergence and Historical Development

Mahmut Samar
İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar
*Discussions on the Denotation of the Common Term (al-Lafz al-Mushtaraq) to the Meaning in
Methodology of Islamic Law*

Adnan Arslan
Bakara Süresi 183-185. Âyetler Çerçevesinde Ramazan ve Orucun İşârî Yorumu
*Two Laws in The Fast and Ramaḡan in Ishari Commentaries in the
Frame of 183-185th Verses of Şurat al-Baqarah*

Mesut Düzce
Devletin Dinî Alanı Düzenlemesi Bağlamında Fransa ve Türkiye'de İki Kanun: 1901
Dernekler Kanunu ile 1925 Tekke, Zaviye ve Türbedarlıkların Kapatılmasına İlişkin Kanun
*Two Laws in France and Turkey in the Context of the State's Regulation of Religious Spa-
ce: 1901 Law on Associations and 1925 Law on the Closure of Dervishes,
Lodges and Zawiya*

Kamil Yelek
Hanefî Mezhebinde Teaddî ve Taammüd Kavramının Kullanımı ve
Bunun Çağdaş İslam Hukuku Çalışmalarına Yansıması
*The Use of the Ta'addî and Ta'ammud Concept in the Hanafî School and Its
Reflection On Contemporary Islamic Law Studies*

Fatih Aydın
Ahlâk ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adâlet: Mâverdî Merkezli Okuma
Justice as the Determining Principle of Morality and Politics: al-Mâwardî Based Reading

Eskiye

Eskiye

"Sosyal Bilimler Dergisi / A Journal of Social Sciences"

İslam Hukuku Özel Sayısı / Special Issue on Islamic Law





Eskiyeñi

Eskiyeni

ISSN: 1306-6218

e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyeni

Sayı/Issue: 42 (Eylül/September 2020)

İslam Hukuku Özel Sayısı/Special Issue on Islamic Law

Yayıncı/Publisher

Anadolu İlahiyat Akademisi

Anatolian Theological Academy

adına/on behalf of

Tuncer Namlı

tuncer_namli@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-1230-5568

Veri Girişi/Data Entry

Abdullah Yasir Can

Sosyal Medya/Social Media

Kevser Ünlü

Tasarım/Design

FCR Yayın Reklam

Tel: +90 312.310 08 60

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Prof. Dr. Murat Demirkol

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Islamic Sciences

Ankara/TURKEY

mdemirkol@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1770-4288

E-Yayın/Electronic Publication

20 Eylül/September 2020

www.dergipark.org.tr/en/pub/eskiyeni

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sok. No: 14/2

Ulus-Altındağ/ANKARA

Tel: +90 312.311 88 00 pbx

Faks: +90 312.311 47 89

e-mail: eskiyenidergi@gmail.com

www.anilakademi.com

Editör/Editor

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Islamic Sciences

Ankara/TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Editör Yardımcısı/Editorial Assistant

Tevfik Aksoy

tevfik_aksoy@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-9199-5610

Dizinlenme Bilgileri/Indexing

ULAKBİM TR Dizin/Turkish National Database (Kabul/Accepted: 24/10/2019; 2018 Yılı 36. Sayıdan itibaren)

MLA International Bibliography (Kabul/Accepted: 16/06/2020; 2020 Yılı 41. Sayıdan itibaren)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Indexing Start: 01/01/2013 - Sayı/Issue: 26)

Alan Editörleri/Section Editors

(Arap Dili/Arabic Language)

Doç. Dr. Murat Özcan
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
Ankara Hacı Bayram Veli University
Faculty of Letters, Ankara/TURKEY
mozcan58@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7003-1504

(İngilizce/English)

Doç. Dr. Mehmet Ata Az
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
ata@ybu.edu.tr
ORCID: 00 00-0002-8844-8875

(Felsefe/Philosophy)

Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
karakayamehmetmurat@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2196-6456

(Mantık/Logic)

Arş. Gör. Muhammet Çelik
Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Ankara University, Faculty of Divinity
Ankara/TURKEY mmcelik@ankara.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4664-2300

(Eğitim/Education)

Dr. İshak Tekin
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Eskişehir Osmangazi University
Faculty of Divinity, Eskişehir/TURKEY
ishaktekin05@gmail.com
ORCID: 000-0002-3850-5691

(Tarih/History)

Dr. İlyas Uçar
Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Amasya University, Faculty of Divinity
Amasya/TURKEY
ilyasucar@gmail.com
ORCID: 000-0002-7125-8995

(Dinler Tarihi/History of Religions)

Arş. Gör. Sümeyye Arslan
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
sumeyye.arslan@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2540-8892

(İlahiyat/Islamic Studies)

Arş. Gör. Büşra Betül Punar
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
busrabetulpunar@gmail.com
ORCID: 0000-0003-0217-8163

Arş. Gör. Esra Erdoğan Şamlıoğlu
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Social Sciences University of Ankara
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-2863-8797

Dr. Ayşe Uzun
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
a.uzun@ybu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-5359-6827

(Sosyoloji/Sociology)

Arş. Gör. Fatmanur Dikmen
Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Zonguldak Bülent Ecevit University,
Faculty of Divinity, Zonguldak/TURKEY
fnur227@gmail.com
ORCID: 000-0001-9399-8831

(Psikoloji/Psychology)

Arş. Gör. Fatma Nur Bedir
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Hitit University, Faculty of Divinity
Çorum/TURKEY
fnurbedir@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-4455-1691

(Edebiyat/Literature)

Dr. Hüseyin Şıra
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Faculty of Islamic Sciences, Ankara/TURKEY
tosyevi@myynet.com
ORCID: 0000-0002-7690-2217

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Ömer Özsoy
Goethe Ü./Goethe Univ.
GERMANY
ORCID: 0000-0001-8223-7009

Prof. Dr. Kadir Canatan
İstanbul Sabahattin Zaim Ü.
İstanbul Sabahattin Zaim Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-5098-5205

Prof. Dr. Ali Osman Kurt
Ankara Sosyal Bilimler Ü.
Social Sciences Univ. of Ankara
TURKEY
ORCID: 0000-0003-1459-7832

Prof. Dr. Gürbüz Deniz
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-9651-9645

Prof. Dr. İhsan Toker
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-9033-9910

Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
Ankara Ü./Ankara Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-8065-3156

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murat Demirkol
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0002-1770-4288

Dr. Abdullah Demir
Ankara Yıldırım Beyazıt Ü.
Ankara Yıldırım Beyazıt Univ.
TURKEY
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Prof. Dr. Almir Pramenkovic
Fakultet za islamske studije
Faculty of Islamic Studies
SERBIA
ORCID: 0000-0003-3669-0886

Doç. Dr. Anar Gafarov
Azerbaycan Milli İlimler Akd.
Felsefe Enstitüsü
Azerbaycan İlahiyat Enstitüsü
Azerbaijan National Academy of
Sciences Philosophical Institute
Azerbaijan Theological Institute
AZERBAIJAN
ORCID: 0000-0002-3113-1287

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Adnan Demircan
İstanbul Ü./İstanbul Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-9290-0780

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu
KURAMER TURKEY
ORCID: 0000-0002-5839-145X

Prof. Dr. Fuat Aydın
Sakarya Ü./Sakarya Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-5779-7741

Prof. Dr. Hicabi Kırılangoç
Ankara Ü./Ankara Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-6273-5342

Prof. Dr. İsmail Çalışkan
Ankara Ü./Ankara Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0003-2899-9111

Prof. Dr. Mahmut Aydın
Samsun Ü./Samsun Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-1358-1022

Prof. Dr. Mehmet Evkuran
Hitit Ü./Hitit Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0001-8616-111X

Doç. Dr. Hatice Toksöz
Süleyman Demirel Ü.
Süleyman Demirel Univ. TURKEY
ORCID: 0000-0002-0459-3152

EskiYeni, **Anadolu İlahiyat Akademisi** tarafından yayımlanmaktadır.
EskiYeni is published by Anatolian Theological Academy, Ankara/TURKEY.

EskiYeni, yılda iki kez yayımlanan (20 Mart- 20 Eylül) hakemli bir dergidir.
EskiYeni is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 March - 20 September).

EskiYeni; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
EskiYeni; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

EskiYeni, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
EskiYeni does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

EskiYeni'ye yayımlanmak üzere gönderilen makaleler, ez iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
EskiYeni uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Matbu dergiye, abonelik ile erişilebilmektedir. Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).
A Printed version of EskiYeni can be accessed by subscription. The Electronic version of EskiYeni is Open Access.
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyeni/>
LOCKSS: <http://dergipark.gov.tr/eskiyeni/lockss-manifest>

Abonelik (2 Sayı): 40,00 TL (Şahıs)- Kurumlar: 50,00 TL-Yurt Dışı: 30,00 EURO *Individual Subscription (2 Issues): 40,00 TL - Institutional Subscription: 50,00 TL - 30,00 EURO Account Information: Anadolu İlahiyat Akademisi, IBAN: TR700020300002027297000004*

Eskiyesi

ISSN: 1306-6218 e-ISSN: 2636-8536

www.dergipark.org.tr/tr/pub/eskiyesi

Sayı/Issue: 42 (Eylül/September 2020)

İslam Hukuku Özel Sayısı/Special Issue on Islamic Law

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden/From the Editor

İslam Hukuku Özel Sayısı/Special Issue on Islamic Law

Abdullah Demir ----- 823-824

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi

The Issue of Abū Hurairah Being a Faqīh

Adem Çiftci ----- 825-849

Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı

Ra'y Approach of the ṣaḥāba in Qur'ānic Commentary

Muhammed Bahaeddin Yüksel ----- 851-880

Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı

A Commentator of Classical Period Who Rejected Naskh in the Qur'an: al-Şafadî's Approach to the Theory of Naskh

Enes Büyük ----- 881-907

Şîî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri

The Value of the Mu'âdh Hadīth in the Context of İjtihād in the Thought of Shī'ī's Usûl

Ömer Korkmaz ----- 909-925

Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf

İkhtilaf in Islamic Law in the Context of its Emergence and Historical Development

Yüksel Salman ----- 927-960

İslam Hukuk Usulünde Müsterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar

Discussions on the Denotation of the Common Term (al-Lafz al-Mushtaraq) to the Meaning in Methodology of Islamic Law

Mahmut Samar ----- 961-984

Kur'ân'da Geçen Daḥike (ضحك) ile Ekber (كبر) Lafızlarına Yüklene Hayız Anlamı Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation on Meaning of Menstruation Attributed to Qur'ānic words Daḥika (ضحك) and Akbar (كبر) Haşim Özdaş

985-1005

Bakara Sûresi 183-185. Âyetler Çerçevesinde Ramazan ve Orucun İşârî Yorumu

Two Laws in The Fast and Ramaḍan in Ishari Commentaries in the Frame of 183-185th Verses of Şûrat al-Baqarah

Adnan Arslan ----- 1007-1027

Devletin Dinî Alanı Düzenlemesi Bağlamında Fransa ve Türkiye’de İki Kanun: 1901 Dernekler Kanunu ile 1925 Tekke, Zaviye ve Türbedarlıkların Kapatılmasına İlişkin Kanun

Two Laws in France and Turkey in the Context of the State’s Regulation of Religious Space: 1901 Law on Associations and 1925 Law on the Closure of Dervishes, Lodges and Zawiya

Mesut Düzce----- 1029-1050

Hanefî Mezhebinde Teaddî ve Taammüd Kavramının Kullanımı ve Bunun Çağdaş İslam Hukuku Çalışmalarına Yansıması

The Use of the Ta’addî and Ta’ammud Concept in the Hanafî School and Its Reflection On Contemporary Islamic Law Studies

Kamil Yelek----- 1051-1075

Ahlâk ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adâlet: Mâverdî Merkezli Okuma

Justice as the Determining Principle of Morality and Politics: al-Mâwardî Based Reading

Fatih Aydın ----- 1077-1094

Eskiyeni Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

The Publication Principles and Article Evaluation Process of Eskiye----- 1095-1098

EDİTÖRDEN

İslam Hukuku Özel Sayısı

Kıymetli Okurlar,

Dergimizin planlı 41. sayısına ek olarak Eylül ayında sizlere *İslam Hukuku Özel Sayısı*'nı da sunuyoruz. Bu yıldan itibaren planlı sayılarımıza ek olarak yılda bir kez de özel sayı yayımlamayı hedeflemekteyiz. Bu sayımızda, kıymetli yazarlarımızın kaleminden çıkan ve saygıdeğer hakemlerimizin yayıma uygun bulduğu on bir makale yer almaktadır. Özel sayımıza Adem Çiftçi “Ebû Hüreyre’nin Fakihliği Meselesi”, Muhammed Bahaddin Yüksel “Kur’ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı”, Enes Büyük “Klasik Dönemde Kur’an’da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî’nin Nesh Teorisine Yaklaşımı”, Ömer Korkmaz “Şifî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri”, Yüksek Salman “Doğuştan ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf”, Mahmut Samar “İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar”, Haşim Özdaş “Kur’ân’da Geçen Dahike (ضحك) ile Ekber (أكبر) Lafızlarına Yüklenen Hayız Anlamı Üzerine Bir Değerlendirme”, Adnan Arslan “Bakara Sûresi 183-185. Âyetler Çerçevesinde Ramazan ve Orucun İşârî Yorumu”, mesut Düzce “Devletin Dinî Alanı Düzenlemesi Bağlamında Fransa ve Türkiye’de İki Kanun: 1901 Dernekler Kanunu ile 1925 Tekke, Zaviye ve Türbedarlıkların Kapatılmasına İlişkin Kanun”, Kamil Yelek “Hanefî Mezhebinde Teaddî ve Taammüd Kavramının Kullanımı ve Bunun Çağdaş İslam Hukuku Çalışmalarına Yansıması” ve Fatih Aydın “Ahlâk ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adâlet: Mâverdî Merkezli Okuma” başlıklı çalışmaları ile katkı sağlamışlardır.

Bu sayımız bir öncesi sayımıza göre bazı yenilikler de içermektedir. Bu sayımız ile yazar kurum bilgilerinin tekilleştirilmesine katkı sağlamak ve bu alanda uluslararası planda yürütülen çalışmalara uymak amacıyla ilk defa her bir yazarın kurum adından sonra ROR ID (the Research Organization Registry) numarasına yer verilmiştir. Örneğin Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi’nin “Uluslararası Kurum Numarası” ROR ID’si “05ryemn72” şeklindedir (<https://ror.org/05ryemn72>). ROR ID sayesinde kurum isimlerinin farklı yazımından kaynaklanan karışıklıkların önüne geçilmiş olacaktır.

Eskişani, 16 Haziran 2020 itibari ile *MLA International Bibliography* tarafından taranmaya kabul edilmiştir. Dergimizin makale arşivi, 2020 sayılarından itibaren *MLA* tarafından indekslenecektir.

Bu sayının sizlere sunulmasında yoğun çaba ve gayretleri olan başta makale sahibi değerli bilim insanlarına, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, yayın değerlendirme aşamasında yadsınmaz emekleri olan alan editörlerimiz Doç. Dr. Murat Özcan, Doç. Dr. Mehmet Ata Az, Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya, Dr. İshak Tekin, Dr. İlyas Uçar, Dr. Ayşe Uzun, Dr. Hüseyin Şıra, Büşra Betül Pınar ve Tevfik Aksoy, Fatmanur Dikmen, Esra

Erdoğan Şamlıoğlu, Muhammet Çelik, Sümeyye Arslan ve Fatmanur Bedir ile *Anadolu İlahiyat Akademisi*'nin kıymetli yönetici ve çalışanlarına özellikle teşekkür etmek istiyorum.

42. sayımızın faydalı olması temennisi ile iyi okumalar dilerim.

Dr. Abdullah DEMİR

Editör

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. (ROR ID: 05ryemn72)

İslami İlimler Fakültesi

Ankara, TURKEY

abdemir@ybu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-7825-6573

Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi

Adem Çiftci

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi (ROR ID: 04f81fm77)

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Assistant Professor Dr., Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology,

Department of Islamic Law

Sivas/Turkey

ademciftci28@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9040-2753

The Issue of Abū Hurairah Being a Faqih

Abstract

It is possible to come across the name of Abu Hurairah in many of Islamic disciplines. Although he came to al-Madinah three years before the death of the Prophet (pbuh) he was the one who transmitted hadiths of the Prophet (pbuh) most among the companions. This was sometimes seen odd and caused some accusations. Abu Hurai responded to the criticisms made by some companions about narrating hadiths by insisting on his patience and effort for learning hadiths as follows: "I served Allah's Messenger (pbuh) being satisfied with bare subsistence, whereas the muhajirun (immigrants) remained busy with transactions in the bazar; while the Ansar (helpers) had been engaged in looking after their properties." In addition, there are some reports about the Prophet's (pbuh) appreciation for Abu Hurairah's patience and effort and His prayer for improving his memory. Besides, some companions like 'Abd Allah b. Omar, Zayd b. Thabit, Talha b. 'Ubayd Allah stated that Abu Hurairah was competent and an authority in the field of hadith.

One of the disputes around Abu Hurairah is whether he was a faqih, i.e expert in Islamic law. This issue was brought into question especially by Hanafi jurists within the context of some narrations. Some Hanafi jurists like 'Isa b. Abân explained the nonuse of Abu Hanifa, Abu Yusuf, Zufar and Muhammad b. Hasan the musarrah and ariyyah hadith which are in conflict with the main rule/qiyas as part of that the transmissor of these hadiths, Abu Hurairah was not a faqih. They argued that the condition of being a faqih (fiqh al-rāwī) is sine qua non for using the ahad hadiths that are in conflict with the main rule/qiyas. When the issue is of concern, the jurists who adopt this opinion give example of musarrah hadith and say that musarrah hadith was not used since Abu Hurairah was not a faqih. However, many jurists particularly Abu al-Hasan al-Karkhi rejected this opinion and did not accept the condition of being a faqih. Hence, there is no view from the founder imams about the issue. Rather, there are some reports that they used hadiths that are in conflict with the main rule/qiyas. Further they used the first part of the musarrah hadith for dating period of the right of option. Another significant point in this issue

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 12 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 29 Temmuz/July 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Adem Çiftci, "Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi = The Issue of Abū Hurairah Being a Faqih", *Eskiye* 42 (Eylül/September 2020), 825-849. <https://doi.org/10.37697/eskiye.735998>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

is that Ibn Mas'ūd who has an essential role in the formation of understanding of Hanafi school transmitted this hadith. Nevertheless, the chain of Ibn Mas'ūd is included in Hanafi sources without mentioning the name of transmitter such as “balaghana” or “ruwiya/yurwa” and his name is never mentioned. Additionally, the tariqs of Ibn al-Omar and Anas b. Malik for the hadith of musarrah is never mentioned in Hanafi sources. Nevertheless, there are some jurists who maintained that Abu Hurairah was one of the faqih companions and objected the idea that he was not a faqih. Taking into consideration these two approaches, it seems that there is no uniformity within Hanafi school for rejecting or accepting the condition of being a faqih.

Historical and biographical sources qualify Abu Hurairah as faqih and mujtahid. Besides, Omar al-Khattab sent him to Bahrayn to deal with jurisdictional transactions and later appointed him as governor here. This shows Omar's reliance on the competence of Abu Hurairah in the field of fiqh. Likewise, there are some fatwas (legal opinion) belong to Abu Hurairah which correspond with fatwas of leading companions or dissent them. Taqi al-din al-Subqi collected his fatwas under the title of *Fatâwâ Abu Hurairah*. Unfortunately this book is not extant today. In this study, we give fatwas of Abu Hurairah which we found.

In the light of this information, it is possible to make the following determinations about whether Abu Hurairah was faqih or not:

- i. Abu Hurairah was an authority in hadiths with determination of the companions.
- ii. His association with the Prophet (pbuh), his continuity for His conversations and his witnessing the sunnah made Abu Hurairah have a deep tact in religious issues.
- iii. There are fatwas belong to him that corresponded with fatwas of leading companions like Omar b. al-Khattab, 'Ali, Ibn Omar, Zayd b. Thabit, Ibn 'Abbas who were well-known for having a deep understanding in fiqh or dissented them.
- iv. The argument that the founder imams of Hanafi school did not accept some transmissions of Abu Hurairah due to not being a faqih is not accepted by all of Hanafi scholars. Thus, there is not a uniformity in the school about this issue.
- v. His responses and fatwas for issues related to fiqh support that he was a faqih.
- vi. It should be noted that he can not be compared with the leading faqihs of the companions such Omar b. al-Khattab, 'Ali, Ibn Omar, Aisah and Ibn Mas'ūd in terms of competence in fiqh.

Keywords

Islamic Law, Abu Hurairah, Hanafi Madhhab, Fiqh al-Rāwī, Musarrah Hadith

Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi

Öz

Ebû Hüreyre ismine İslâmî ilimlerin pek çok alanında rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber'in (s.a.v) vefâtından yaklaşık üç yıl önce Medîne'ye gelmiş olmasına rağmen sahâbenin en fazla hadis nakledeni olması, zaman zaman yadırganmış ve çeşitli ithamlara sebep olmuştur. Ebû Hüreyre bazı sahâbîler tarafından hadis nakli konusunda yöneltilen eleştirilere, kendisinin Hz. Peygamber'in yanından ayrılmayıp hadis öğrenme konusunda gösterdiği azim ve gayrete vurgu yaparak “*Muhacirler çarşı pazarda ticaretle; Ensar bağ bahçede, mal mülk geçim derdiyle uğraşırken ben karın tokluğuna Hz. Peygamber'in yanından ayrılmıyordum*” diyerek cevap vermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in onun bu azim ve gayretini takdir ettiğine ve hafızasının güçlenmesi için dua ettiğine dair rivayetler kaynaklarda yer almaktadır. Bunun yanı sıra Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Talha b. Ubeydullah gibi sahâbîler de Ebû Hüreyre'nin hadis konusunda yetkin ve otorite olduğunu ifade etmişlerdir.

Ebû Hüreyre ile ilgili tartışmalardan bir diğeri ise onun fakih olup olmadığı meselesidir. Bu konu, bazı rivayetleri bağlamında özellikle Hanefî hukukçular tarafından gündeme getirilmiştir. İsa b. Ebân gibi bazı Hanefî hukukçular Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Züfer, İmam Muhammed gibi mezhebin kurucu imamlarının kıyasa/genel kurala aykırı olan musarrât ve ariyye gibi hadislerle amel etmeme gerekçelerini rivayetleri nakleden Ebû Hüreyre'nin fakih olmamasıyla açıklamışlar ve fikhü'r-râvi şartını kıyasa ya da genel kurala muhalif olan âhâd rivayetlerle amel edilmesi için olmazsa olmaz bir şart olarak ileriye sürmüşlerdir. Bu görüşü benimseyen hukukçular konunun gündeme geldiği yerlerde genellikle musarrat/muhaffele hadisini örnek vermekte ve Ebû Hüreyre fakih olmadığı için bu rivayetle amel edilmediğini iddia etmektedirler. Ancak Hanefî mezhebi içerisinde başta Ebü'l-Hasan el-Kerhî olmak üzere pek çok hukukçu bu iddiayı kabul etmemişler ve fikhü'r-râvi şartını kabul etmemişlerdir. Nitekim kurucu imamlardan da bu konuda herhangi bir görüş nakledilmemiştir. Aksine kıyasa ve genel kurala aykırı olan bu tür rivayetlerle amel ettikleri rivayet edilmiştir. Hatta kurucu imamlar, muhayyerliğin süresini belirleyen Ebû Hüreyre'nin naklettiği musarrat hadisinin ilk kısmıyla amel etmişlerdir. Bu konuda dikkat çeken bir diğer husus ise, bu hadisi Hanefî mezhebinin fıkıh anlayışının oluşumunda ve şekillenmesinde çok önemli bir yere sahip olan İbn Mes'ûd da rivayet etmiştir. Ancak rivayetin İbn Mes'ûd tarihine, Hanefî fıkıh kaynaklarında ya "belağana" şeklinde râvi ismi zikredilmeksizin ya da "ruviye", "yürvâ" şeklinde meçhul sığayla yer verilmiş ve İbn Mes'ûd'dan hiç bahsedilmemiştir. Ayrıca musarrât hadisinin İbn Ömer ve Enes b. Mâlik tariklerine de Hanefî kaynaklarda yer verilmemiştir. Hanefî mezhebi içerisinde Ebû Hüreyre'nin sahâbenin fakihlerinden birisi olduğunu savunan ve fakih olmadığı yönündeki iddialara karşı çıkan hukukçular da vardır. Bu iki yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda fikhü'r-râvi şartının kabulü ya da reddi konusunda Hanefî mezhebi içerisinde bir yeknesaklığın, homojenliğin olduğunu söylemek mümkün değildir.

Ebû Hüreyre'den bahseden gerek tarih gerekse biyografi/bibliyografik kaynaklar onu fakih ve müctehid olarak nitelemektedir. Ayrıca Hz. Ömer tarafından Ebû Hüreyre'nin Bahreyn'e kaza ve yargı işleriyle ilgilenmek üzere gönderilmesi ve daha sonra buraya vali tayin edilmesi onun sahip olduğu fıkıh birikimine güvenildiğinin bir göstergesidir. Bunlara ek olarak Ebû Hüreyre'nin sahâbenin önde gelen fakihleriyle birlikte vermiş olduğu onlara muhâlif ya da muvâfık fetva örnekleri de bulunmaktadır. Nitekim Takiyüddîn es-Sübkî, Ebû Hüreyre'nin fetvalarını *Fetâvâ Ebî Hüreyre* ismiyle bir cüz halinde toplamıştır. Ne yazık ki bu eser günümüze ulaşmamıştır. Biz de, Ebû Hüreyre'nin fetvalarından tespit edebildiklerimize çalışmamızda yer verdik.

Bu bilgilerin ışığında Ebû Hüreyre'nin fakihliği konusunda şu tespitleri yapmak mümkündür:

- i. Ebû Hüreyre, sahâbenin de tespitiyle hadis konusunda otorite bir şahsiyettir.
- ii. Hz. Peygamber (s.a.v.) ile olan birlikteliği, sohbetlerine devamlılığı ve her yönüyle amelî (yaşayan) sünnete şahit oluşu Ebû Hüreyre'nin din konusunda ince anlayış, derin kavrayış (tefakkuh) sahibi olmasına imkân sağlamıştır.
- iii. Örneklerde de görüldüğü üzere Ebû Hüreyre'nin Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer, Zeyd b. Sabit, İbn Abbas gibi sahâbeden fıkıyla maruf olan isimlerin fetvâlarına muvâfık ya da muhâlif fetvalar verdiği kaynaklarda sabittir.
- iv. Bazı Hanefî hukukçuların ileri sürdüğü kurucu imamlarının Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetleriyle fakih olmadığı gerekçesiyle amel etmedikleri şeklindeki iddia, bütün Hanefî hukukçular tarafından kabul edilen bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla bu konuda mezhep içerisinde bir yeknesaklık yoktur.
- v. Ebû Hüreyre'nin fikhî meselelere getirdiği çözümler ve verdiği fetvalar onun fakih olduğu yönündeki tezi desteklemektedir.

vi. Bu sonuçların yanı sıra Ebû Hüreyre'nin fıkıh nosyonu ve donanımı açısından Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Hz. Âişe, İbn Abbas (r.a.) gibi sahâbenin önde gelen fakihleriyle kıyaslanamayacağı da bir gerçektir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Ebû Hüreyre, Hanefî Mezhebi, Fıkhu'r-Râvi, Musarrât Hadisi

Giriş

İslâmî ilimler incelendiğinde hemen hemen her ilim dalında Ebû Hüreyre (öl. 58/678) ismine rastlamak mümkündür. Kaynaklarda risalet döneminin sonlarına doğru Müslüman olup Medine'ye geldiği kaydı bulunmasına rağmen tekrarlarla birlikte 5374 hadis ile en fazla nakilde bulunan (müksirûn)¹ sahâbîlerin başında gelmesi, Ebû Hüreyre'yi (r.a.) özel ilgi konusu yapmış ve tartışmaların da merkezine oturtmuştur. Özellikle Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikteliği kısa olmasına rağmen bu kadar hadis rivayet etmiş olması kimilerince yadırganmış, bu sebeple çeşitli iddia ve ithamlara maruz kalmıştır.²

Kaynaklarda Ebû Hüreyre'nin hicretin 7. (628) yılında Müslüman olup Medine'ye geldiği³ ve Hz. Peygamber vefât edinceye kadar Mescid-i Nebevî'nin bitişiğinde kimse-siz ve fakir sahâbîlere tahsis edilmiş Suffe'de kalarak O'ndan ilim öğrenmeye devam ettiği kaydedilmektedir.⁴ Onun, Hz. Peygamber'in yanından ayrılmayıp hadis öğrenme konusunda gösterdiği azim ve gayret⁵ pek çok hadis rivayet etmesine ve diğer sahâbîlerin iştmedikleri bazı rivayetleri duymasına ve nakletmesine imkân tanımıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'nin hafızasının kuvvetlenmesi için dua ettiğine dair rivayetler de hadis kaynaklarında mevcuttur.⁶ Ayrıca Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Talha b. Ubeydullah gibi sahâbîler tarafından Ebû Hüreyre'nin hadis konusundaki yetkinliği ve otorite oluşu bizzat tespit edilmiştir.⁷ Çok sayıda hadis rivayetinden dolayı kendisine yöneltilen tenkitlere “*Muhacirler çarşı pazarda ticaretle; Ensar bağ bahçede, mal*

¹ Ebû Hüreyre'nin mükerrerleriyle birlikte 5374 rivayeti bulunmaktadır. Bk. M. Yaşar Kandemir, “Ebû Hüreyre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/162; Cemal Ağırman, “Müksirûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/534.

² Mesela Muhammed Ebû Reyze tarafından kaleme alınan *Şeyhu'l-madîre Ebû Hüreyre* (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.) ve *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difâ' anil-hadis* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1957) isimli eserler buna örnek verilebilir. Çok hadis rivayet etmesi sebebiyle kendisine yöneltilen tenkitler için bk. Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/164-166.

³ Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Haydârabâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1333), 1/32.

⁴ Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/160.

⁵ Ebû Hüreyre'nin hadis öğrenme konusundaki azim ve gayretinin bizzat Hz. Peygamber tarafından tespit ve takdir edildiğini gösteren hadisler için bk. Buhârî, “İlim, 33; “Rikâk”, 51; Nesâî, “İlim”, 3.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/219; Buhârî, “İlim, 42; “Menâkıb”, 28; İ'tisâm”, 22; Müslim, “Fedâilu's-sahâbe”, 35; Tirmizî, “Menâkıb”, 47.

⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 7/357; Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/164.

mülk geçim derdiyle uğraşırken ben karın tokluğuna Hz. Peygamber'in yanından ayrılmıyordum"⁸ diyerek cevap vermiştir.

Sahâbenin hadis rivâyeti konusunda en önde geleni olmasına rağmen Ebû Hüreyre'nin fakih olup olmadığı meselesi ulema arasında tartışılmıştır. Konunun bu kadar ilgi uyandırmasının sebebi, fakih olmadığı için bazı rivayetlerinin kıyasa/genel kurala aykırı olduğu gerekçesiyle kimi Hanefî hukukçular tarafından terk edilip, kıyasın tercih edilmesidir. Bu çalışmada konuyla ilgili literatürdeki tartışmalar göz önünde bulundurularak Ebû Hüreyre'nin fakih olup olmadığı meselesi ele alınmaya çalışılacaktır. Bu noktada literatür taraması yapılarak Ebû Hüreyre'ye ait fetva örneklerinin olup olmadığı tespit edilmeye gayret edilecektir.

Ebû Hüreyre'nin fakihliği konusunda iki yaklaşımın öne çıktığı söylenebilir: Bunlardan birisi Ebû Hüreyre'nin gerek Hz. Peygamber hayatıyken gerekse sonrasında sahâbe içerisinde fetva verdiği, farklı zamanlarda vâililik ve kadılık görevleri dolayısıyla fakih ve müctehid olduğunu savunan görüş; diğeri ise fikhıyla maruf olmadığını, bu yüzden kıyasla çelişmesi durumunda mütevatir ve meşhur seviyesine ulaşmayan rivayetleriyle amel edilmeyeceği ve kıyasın tercih edileceğini savunan görüştür. Şimdi iki tarafın görüşlerini ve delillerini ele alalım.

1. Ebû Hüreyre'nin Fakih Olmadığını Savunanlar ve Gerekçeleri

Hanefî mezhebinde Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetleriyle amel edilmemiştir. Bu konuda en fazla gündeme getirilen rivayetlerin başında musarrât⁹ ve ariyye¹⁰ hadisleri gelmektedir. Hanefî fakihlerinden İsa b. Ebân (öl. 221/836), mezhebin kurucu imamları Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf, İmam Züfer ve İmam Muhammed'in bu tür rivayetlerle amel etmeme gerekçesini Ebû Hüreyre'nin fakih olmamasıyla izah etmiş ve meseleyi "*fikhu'r-râvi*" şartı ile temellendirmiştir.¹¹ Kendisinden sonra gelen Cessâs (öl. 370/981) ve Debûsî (öl. 430/1039) gibi pek çok Hanefî fakih ve usûlcü de benzer bir yaklaşım sergileyerek Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığını iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Cessâs, rivayeti kıyasla uyumlu ise kabul edilir; değilse kabul edilmez, diyerek İsa b. Ebân'ın konuyla ilgili görüşünü aktarmak suretiyle onun görüşünü benimsediğini göstermiştir/ortaya

⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/219; Buhârî, "Büyû", 1; "Müzâraa", 17; "İ'tisâm", 22; Müslim, "Fedâilu's-sahâbe", 35.

⁹ Buhârî, "Büyû", 64,65; Müslim, "Büyû", 11, 24, 25, 28; Ebû Dâvud, "Büyû", 46.

¹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/175; Nesâî, "Büyû", 35.

¹¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim Neşemî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 1994), 3/129; Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 182; Alâüddin Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012), 2/707; Zeynüddin b. İbrâhim İbn Nuceym, *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr* (Mısır: Şerikatü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa, 1936), 2/90; Abdülkadir b. Muhammed Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv (Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1993), 4/538-539; Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 101-104; Chamntı Tslılgır, "Hanefîlere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1 (2010), 71-72.

koymuştur.¹² Benzer bir yaklaşım sergileyen Debûsî de rivayetin kıyasla çelişmesi durumunda râvi rey ve fıkıh ehlinden değilse, kıyas sebebiyle haberinin reddedileceğini belirtmiştir.¹³

Özellikle İsa b. Ebân tarafından ileri sürülen Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığı tezi, tartışmaları da beraberinde getirmiş, mezhep içerisinden başta Ebû'l-Hasan el-Kerhî (öl. 340/952) olmak üzere bu teze karşı çıkanlar olmuştur.¹⁴

Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığını savunanlar, görüşlerini temelde iki gerekçeye dayandırmışlardır. Bunlardan birisi Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetlerinin sahâbe tarafından çeşitli gerekçelerle reddedilmesi;¹⁵ diğeri de rivayetlerin büyük bir kısmını mana yoluyla nakletmiş olmasıdır. Bu, Ebû Hüreyre'nin “*murad-ı Nebî*”yi tam olarak kavrayamadığının göstergesidir. Nitekim özellikle muâmelâta dair bazı rivayetleri eksik ya da hatalı nakletmiş olmasında “*murad-ı Nebî*”yi tam olarak anlayamadığı açıkça görülmektedir.¹⁶

1.1. Ebû Hüreyre'nin Bazı Rivayetlerinin Akla ve Kıyasa Aykırı Olması

Ebû Hüreyre'nin bazı rivayetleri, Hz. Ömer, Hz. Ali, Hz. Âişe ve İbn Abbas (r.a.) gibi fıkıhıyla maruf sahâbîler tarafından kıyasa ya da şer'î esaslara aykırı olduğu gerekçesiyle tenkide uğramıştır. Ebû Hüreyre tarafından nakledilen ateşin dokunduğu şeylerden dolayı abdestin gerekli olduğu,¹⁷ tek terlikle yürüme yasağı,¹⁸ veledi zinanın üç kişinin en şerlisi olduğuna¹⁹ dair rivayetleri burada zikredilebilir.²⁰

Ancak bu tür eleştirilere uğrayan sadece Ebû Hüreyre olmamıştır. Benzer eleştiriler ilmi ve verdiği fetvalarıyla meşhur olan, fıkıh konusunda otorite kabul edilen “*abâdile*”den Abdullah b. Ömer'in rivayetlerine de yapılmıştır. Mesela Abdullah b. Ömer'in nakletmiş olduğu “*Şüphesiz ki ölü, yakınlarının arkasından ağlamasından dolayı azap görür*”²¹ hadisi, Hz. Âişe tarafından “*Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklen*

¹² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/129; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/705.

¹³ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 180.

¹⁴ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/707; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 4/538-539; Tsılıgkır, “Hanefîlere Göre Haberın Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı”, 72; Rıdvan Yarba, “Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi”, *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe - Sahâbe ve Dirâyet İlimleri* - III, ed. Abdullah Aydınlı v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 155.

¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/131; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 181; Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Usûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1973), 1/340-341; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/707.

¹⁶ Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 181; Serahsî, *el-Usûl*, 1/341-342; Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/702, 706; Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî es-Sadrüşşerîa, *et-Tavdîh ale't-Tenkîh*, thk. Saîd el-Ebraş (Dimaşk: Mektebetü Merzûk, 2006), 267-268.

¹⁷ Müslim, “Tahâret”, 90; İbn Mâce, “İman”, 2; Ebû Dâvud, “Tahâret”, 76; Tirmizî, “Tahâret”, 58.

¹⁸ Buhârî, “Libâs”, 40; Müslim, “Libâs”, 67-69.

¹⁹ Ebû Dâvud, “İtk”, 12.

²⁰ Bu rivayetlere yöneltilen eleştiriler için bk. Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/127-129; Tsılıgkır, “Hanefîlere Göre Haberın Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı”, 75.

²¹ Buhârî, “Cenâiz”, 33, 34; Müslim, “Cenâiz”, 16, 18, 19, 22-24.

mez. İnsana ancak çalıştığına karşılığı vardır”²² ayetine ters düştüğü gerekçesiyle reddedilmiştir.²³ Aynı şekilde Hz. Ömer, Zeyd b. Sabit, Abdullah b. Abbas gibi fıkhiyla maruf diğer bazı sahâbîlere de benzer tenkitler yapılmıştır. Bu tenkitlerin sayısı hiç de az değildir.²⁴ Görüldüğü üzere sahâbenin yönelttiği bu eleştiriler sadece Ebû Hüreyre’ye özgü bir durum olmayıp diğer sahâbîler de bir şekilde eleştirilmiştir.²⁵ Dolayısıyla bu eleştirilerin yöneltilmesinde ana etken onun fakih olup olmaması değildir. Çünkü pek çok kaynakta Ebû Hüreyre’nin, sahâbenin fakihleri ve fetva verenleri arasında zikredildiği görülmektedir.

1.2. Ebû Hüreyre’nin Bazı Rivayetlerinin Şer’î Esaslara Aykırı Olması

Hanefî mezhebinin kurucu imamları İslam’ın ortaya koyduğu tazmin esaslarıyla bağdaşmadığı için musarrât hadisiyle amel etmemişlerdir.²⁶ Ancak bu rivayetle amel etmeme gerekçeleri arasında Ebû Hüreyre’nin fakih olmayışı hususu yer almamıştır. Bununla birlikte daha sonra gelen Hanefî fakih ve usulcileri kurucu imamların görüşlerini temellendirirken haber-i vâhidin kıyasa/genel kurala aykırı olması halinde rivayetin tercih edilebilmesi için râvinin fakih olmasını şart koşmuşlardır. Bu şart ilk olarak İsa b. Ebân (öl. 221/836) tarafından ileri sürülmüş; Cessâs, Debûsî ve müteahhir usulcülerin bir kısmı tarafından da benimsenmiştir. Bu görüş sahipleri kurucu imamların musarrât ve arâya²⁷ hadisleriyle amel etmemelerini de Ebû Hüreyre’nin fakih olmayışıyla açıklamışlardır.²⁸

Mezhep içerisinde râvinin fakih olması şartını ileri süren usulcülerin yanı sıra Ebû'l-Hasen el-Kerhî (öl. 340/952) gibi bu rivayetlerle amel edilmemesinin râvinin fakih olmamasından değil başka sebeplerden kaynaklandığını savunan fakihler de bulunmaktadır. Kerhî ve ona tâbi olanlar, haberin kıyasa takdimi için râvinin fakih olmasını şart koşmamışlardır. Bilakis adalet ve zabt sahibi kabul edilen her râvinin rivayetinin Kitab’a ve meşhur sünnete muhalif olmadığı sürece kıyasa tercih edileceğini belirtmişlerdir. Pezdevî, alimlerin çoğunun Kerhî’nin görüşüne meylettiğini söylemiştir.²⁹

²² Necm, 53/38-39.

²³ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnâtî Şâtîbî, *el-Muvâfakât* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006), 3/15; Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşî, *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Kitabiyât, 2008), 72-73.

²⁴ Geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, 67-163.

²⁵ Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/164.

²⁶ Buhârî, “Büyü”, 64,65; Müslim, “Büyü”, 11, 24, 25, 28; Ebû Dâvud, “Büyü”, 46.

²⁷ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 12/175; Nesâî, “Büyü”, 35.

²⁸ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/707; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 12/339; İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, 2/90; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 4/538-539; Salim Öğü, *İslam Hukuk Metodolojisi* (Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003), 53-54; Şikrî Özen, “İsa b. Ebân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/481; Metin Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 241; Yarba, “Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi”, 153.

²⁹ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/707; İbn Nüceym, *Fethü'l-ğaffâr*, 2/90; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 4/538-539; Tslılgır, “Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı”, 72; Yarba, “Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi”, 153.

Hanefî fukahasının ileriye sürdüğü her iki yaklaşım da göz önünde bulundurulduğunda fıkhu'r-râvî şartının kabulü ya da reddi konusunda mezhep içerisinde bir yeknesaklığın, homojenliğin olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bu iki yaklaşımdan birisini tercih eden hukukçular mezhep içerisindeki yaygın görüşün kendi görüşleri olduğunu söylemekte ve bunu çeşitli argümanlarla desteklemeye çalıştıkları görülmektedir.

Mezhebin kurucu imamlarının meseleye yaklaşımlarına bakıldığında, onların böyle bir şart ileri sürmeleri bir yana sahih olan haber-i vahidin kıyasa tercih edileceğine dair açık beyanlarının olduğu görülmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe'nin, "*Bizim kıyası nassa öncelediğimizi söyleyen yalan söylüyor ve bize iftira ediyor. Nass bulunduktan sonra kıyasa ihtiyaç mı kalır?*"³⁰ sözleri, bu konudaki tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Yine Ebû Hüreyre'nin naklettiği unutarak yiyip içmenin orucu bozmayacağına dair rivayet, kıyasa/genel kurala aykırı olmasına rağmen mezhep içerisinde makbul sayılmış ve kendisiyle amel edilmiştir. Hatta Ebû Hanîfe bu hususla ilgili olarak "*Eğer rivayet olmasaydı kıyasa göre hüküm verirdim*" dediği de kaynaklarda sabittir.³¹ Zaten mezhebin ilk dönem kaynakları incelendiğinde de Ebû Hanîfe'nin Ebû Hüreyre'nin rivayetlerine yönelik olumsuz bir tavır içerisinde olmadığı da görülmektedir.³²

Ebû Hanîfe'nin tavrına benzer bir yaklaşımın, İsa b. Ebân'ın hocası olan imam Muhammed tarafından da sergilendiği görülmektedir. O, Mâlikî mezhebine karşı mezhep müdafaası mahiyetinde kaleme aldığı eseri *el-Hücce alâ ehl-i Medîne*'de Mâlikîlerin, namazda kakhahanın abdesti değil sadece namazı bozduğu şeklindeki görüşlerine karşılık, "*Şayet hadisler olmasaydı, kıyas Medîne ehlinin dediği gibi olurdu. Lakin hadislerle birlikte kıyas olmaz. Mutlaka hadise tabi olunması gerekir*" demiştir.³³ Yine imam Muhammed'in naklettiğine göre Ebû Hanîfe, râvisi fakih olmayan birçok rivayetle istidlalde bulunmuştur. Onlardan birisi hayzın süresinin takdiri meselesidir ki, onu da Enes b. Mâlik nakletmiştir. Ebû Hüreyre ise ilim bakımında Enes'ten daha üstündür.³⁴ Ayrıca nifasın üst limitinin kırk gün olacağı görüşünü benimseyen Hanefîlerin dayanağını oluşturan rivayeti nakledenlerden birisi de Ebû Hüreyre'dir.³⁵

³⁰ Abdülvehhab eş-Şa'rânî, *Kitâbü'l-Mîzân*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1/224; Ebû'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali el-Kârî, *Şerhu Müsneidi Ebî Hanîfe*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 4; Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe: Hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fıkhuhu* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 303.

³¹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/708; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, 2/91; Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986), 91-92; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 184.

³² Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 232.

³³ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitabu'l-Hucce ale ehli Medîne* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1403), 1/204; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 185.

³⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/708.

³⁵ Alâüddîn Ebû Bekir b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1982), 1/41.

Haneî fakihlerinden Abdulaziz el-Buhârî (öl. 730/1330) de “*Ebû Hanîfe ‘Allah ve Resûlünden bize gelen her şey başımız gözüümüz üstündedir’ demştir. Seleften (kurucu imam-lardan) hiç kimseden râvinin fakih olması gerektiği şartı nakledilmemiştir. Bu görüş sonradan ortaya çıkmıştır (müstehdestir)*”³⁶ sözleriyle bu şartın daha sonra ortaya çıktığına işaret etmektedir. Nitekim mezhebin kurucu imamları, özellikle Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed pek çok fikhî meselede Ebû Hanîfe’nin görüşlerini savunurken Ebû Hüreyre’nin rivayetlerini delil olarak kullanmışlardır. Bu yaklaşım Tahâvî ve Mâtürîdî gibi sonraki dönem Haneî fakihleri tarafından da sürdürülmüştür.³⁷

İlk dönem Haneî usulcülerinin rivayetin kabulü için râvinin fakih olma şartını ileri sürmedikleri ancak daha sonra mezhep içerisinde bazı usulcülerin buna muhalif görüşlerinin mezhebin görüşüymüş gibi algılanmaya başladığı görülmektedir. Bu konuda mezhep içerisinde homojen bir yaklaşımdan bahsedilemez.

Fıkhu’r-râvi tartışması bağlamında gündeme getirilen sembol örneklerden biri olan ve Ebû Hüreyre tarafından nakledilen musarrât/muhaffele hadisini burada rivayetin farklı tariklerini vererek incelemenin yerinde olacağını düşünüyoruz.

1.2.1. Ebû Hüreyre’nin Tenkide Konu Olan Musarrât/Muhaffele Rivayeti

Haneî mezhebinde akla, kıyasa ve şer’î esaslara aykırı olduğu, râvisinin fakih olmadığı gibi çeşitli gerekçeler ileri sürülerek musarrât/muhaffele hadisiyle amel edilmediği bir gerçektir. Bu gerekçelerden birisi de rivayeti nakleden Ebû Hüreyre’nin fakih olmamasıdır. Ancak bu rivayetin -tespit edebildiğimiz kadarıyla- bilinen Ebû Hüreyre rivayeti dışında tartışmalarda hiç gündeme getirilmeyen üç farklı tariki daha bulunmaktadır. Bu hadis, sahâbeden fikhıyla meşhur/maruf olan ve fakih oldukları konusunda ulemanın hemfikir olduğu “*abâdile*”den Abdullah b. Mes’ûd³⁸ ve Abdullah b. Ömer³⁹ ile Enes b. Mâlik’ten de rivayet edilmiştir.⁴⁰ Ancak ilginçtir ki, musarrât hadisi ekseninde cereyan eden tartışmaların söz konusu edildiği Haneî literatüründe rivayetin Ebû Hüreyre dışındaki tariklerine –neredeyse hiç yer verilmemiş olması dikkat çekicidir. Haneî kaynaklarda özellikle İbn Mes’ûd ve İbn Ömer tarikleri söz konusu olduğunda râvilerinin zikredilmeyip (بلغنا عن رسول

³⁶ Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, 2/708. Ayrıca bk. Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 234.

³⁷ Yiğit, *Ebû Hanîfe’nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 234.

³⁸ Buhârî, “Buyû”, 64, 71 (عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ مَنْ اشْتَرَى شَاةً مُحَفَّلَةً فَرَدَّهَا فَلَيْزَ دُ مَعَهَا صَاعًا مِنْ ثَمَرٍ). İbn Mes’ûd’un rivayetinde İbn Ömer ve Ebû Hüreyre rivayetlerinden farklı olarak müşterinin üç gün muhayyer olduğunu ifade eden (فَهُوَ بِالْجِنَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ) kısmı yer almamaktadır. Ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Ârnaût v. dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 7/171; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/596; Abdürrezzâk b. Hemâm es-San’ânî, *el-Musannef*, 8/198.

³⁹ Ebû Dâvud, “İcâre”, 12; İbn Mâce, “Ticârât”, 42 (سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- (« مِنْ ابْتِئَاعٍ مُحَفَّلَةٍ فَهُوَ بِالْجِنَارِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ رَدَّهَا رَدَّ مَعَهَا مِثْلٌ أَوْ مِثْلَى لَيْبِهَا فَمَحَا »). İbn Ömer, sahâbeden önde gelen fakihlerinden birisidir. Sahâbeden en çok fetva veren yedi kişiden birisidir. Bk. Muhammed Ravvâs el-Kal’âcî, *Mevsû’atü fihhi Abdillâh b. Ömer* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1986), 25-26; M. Yaşar Kandemir, “Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/127.

⁴⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 5/321.

الله) “*Resûlullah'tan bize ulaştı ki*”⁴¹ ya da (مَا زَوَىٰ); (يُرَوَى) “*Nakledildi*”⁴² şeklinde meçhul sîgayla yer verilmesi dikkati câlib bir durumdur.

Özellikle İbn Mes'ûd'un fikhî görüşlerinin Hanefî mezhebinin teşekkül ve gelişiminde oynadığı rol⁴³ göz önünde bulundurulduğunda bu durum daha da hayret verici bir durum arz etmektedir. Zira her ne kadar İbn Ömer hayatının tamamına yakını Medîne'de geçirmiş olsa da İbn Mes'ûd, Hanefî mezhebinin ortaya çıktığı Kûfe'de uzun bir süre yaşamış, ilmi faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Bu yüzden rivayetin Hanefî bilginleri tarafından bilinmiyor olması zayıf bir ihtimaldir.⁴⁴ Nitekim Kudûrî'nin (öl. 428/1037), *et-Tecrid* isimli eserinde Ebû Hüreyre rivayetini zikrettikten hemen sonra rivayetin İbn Ömer tarikine de yer vermesi rivayetin kendilerine ulaşmamış olması ihtimalini ortadan kaldırmaktadır.⁴⁵ Yine Serahsî de *el-Mebsût* isimli eserinde “*Resûlullah'tan bize ulaştı ki* (بلغنا عن رسول الله)” şeklinde İbn Mes'ûd'un ismini zikretmeksizin⁴⁶ rivayeti senedsiz olarak zikretmiştir.

Bu noktada bunun bilinçli bir tercih mi yoksa gözden kaçan bir husus mu olduğu sorusu akla gelmektedir. Özellikle İbn Mes'ûd rivayetine Buhârî'nin *Sahih*'inde Ebû Hüreyre rivayetinden hemen sonra yer verilmesi⁴⁷ ve lafız olarak Hanefî kaynaklarda geçmesine rağmen İbn Mes'ûd'un isminin zikredilmemesi, İbn Ömer rivayetinin Ebû Dâvud ve İbn Mâce'nin *Sünen*lerinde,⁴⁸ Enes b. Mâlik tarikinin ise Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sında⁴⁹ yer almasına rağmen rivayetin bu tariklerine değinilmemesi bunun bilinçli bir tercih olduğu izlenimi vermektedir.

Buhârî'de İbn Mes'ûd'dan merfu olarak nakledilen musarrât hadisinin⁵⁰ mevkuf yani İbn Mes'ûd'un kendi sözü olduğu söylenmektedir. Böyle olsa bile Abdullah b. Mes'ûd'un hem sahâbenin önde gelen fakihlerinden biri olması hem de Hanefî mezhebine olan kaynaklığı düşünüldüğünde bu görüşün mezhep için ne kadar önemli olduğu

⁴¹ Yakub b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (b.y.: Matbaatü'l-Vefâ, 1357), 16; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl: el-Mebsût*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 5/117; Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 13/38.

⁴² Kâsânî, *Bedâ'ü's-sanâi*, 5/274; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 3/537.

⁴³ Bununla ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Yaman, “Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”, *Mârife*, 4/2 (2004), 8-12.

⁴⁴ Bk. Yaman, “Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”, 16.

⁴⁵ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed Kudûrî, *Mevsû'atü'l-kavâidü'l-fikhiyyeti'l-mukârene: et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed (Kâhire: Dâri's-Selâm, 2004), 5/2438 (معا) [معا] (من ابتاع محفلة فهو بالخيار ثلاثة أيام فإن ردها رد [معا]). (مثل لبنها قمحاً).

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/38.

⁴⁷ Buhârî, “Buyû”, 64. Rivayet ayrıca Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/171; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/596; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/198 gibi temel hadis kaynaklarında da yer almaktadır.

⁴⁸ Ebû Dâvud, “İcâre”, 12; İbn Mâce, “Ticârât”, 42.

⁴⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/319.

⁵⁰ Buhârî, “Buyû”, 64. Rivayetin kaynağı için ayrıca bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 7/171-172 (Şuayb el-Arnaût hadisin sahih olduğunu söylemektedir); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/596; Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 8/198.

izahtan varestedir. Ayrıca İmam Muhammed'in, fakih olması durumunda sahâbî sözünün kıyasa tercih edileceği⁵¹ yönündeki yaklaşımı da mevkuf olduğu gerekçesiyle İbn Mes'ûd rivayetiyle amel edilmemiş olabileceği ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Haneî usûlünde, bir sahâbînin kıyasa aykırı olan sözü/rivayeti, kendisine başka bir sahâbî muhalefet etmediği takdirde, o sözün Hz. Peygamber'den duyulmuş olması ihtimaline binaen, kıyasa takdim edileceği bir kural olarak benimsenmiştir.⁵²

Şâfiî fakihlerinden Zerkeşî (öl. 794/1392) de İbn Mes'ud rivayetinin/sözünün Hanefî bilgileri tarafından kabul edilmemesine dikkat çekerek şöyle demiştir: “*Garip olan şey, onların (Hanefîlerin) İbn Mes'ud rivayetlerinin cümlesinden olan bu hadisi reddetmeleridir. Oysa onlara göre râvi İbn Mes'ud gibi fakih biri olduğunda, hadisi kıyasa muvafık olsun olmasın kabul edilir.*”⁵³

Bu noktada musarrât hadisinin Ebû Hüreyre dışında diğer sahâbîlerden gelen üç tarikini burada vermek uygun olacaktır.

Buhârî’de yer alan Abdullah b. Mes‘ûd rivayeti şu şekildedir:⁵⁴ “Kim sütü memesinde biriktirilmiş bir koyun satın almışsa (durumu öğrendiğinde isterse) o davarı geri versin ve onunla birlikte bir sâ‘ da hurma versin (bazı rivayetlerde bir şeyler versin geçmektedir). Hz. Peygamber mal satıcılarının yolda karşılanmasını yasaklamıştır.”⁵⁵

İbn Ömer rivayeti ise şöyledir: “Kim sütü memesinde biriktirilmiş bir hayvan satın alırsa (durumu öğrendiğinde) üç gün muhayyerdir. Dilerse reddeder. Sütün bir ya da iki misli de buğday verir.”⁵⁶

Şu'ayb el-Arnaût senedde yer alan Cümei' b. Umeyr et-Teymî sebebiyle rivayetin zayıf olduğuna işaret etmiştir.⁵⁷ Muhakkik Elbânî de rivayete zayıf hükmünü vermiştir.⁵⁸

Enes b. Mâlik rivayeti ise şöyledir: “Kim sütü memesinde biriktirilmiş bir koyun alırsa sahibi sütü sağıp (durumu öğrendiğinde) razı olursa onu tutsun, yoksa bir sa‘ hurma ile birlikte iade etsin.”⁵⁹

⁵¹ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 6/10; Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, thk. Emîn Sâlih Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/291 (قَوْلُ (الصَّخَّاءِ) إِذَا كَانَ قَعِيهَا مُقَدَّمٌ عَلَى الْفَيَاسِ).

⁵² Yaman, “Abdullah b. Mes’ûd’un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü”, 17.

⁵³ Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah Zerkeşi, *el-Bahrul-muhîr fî usûlî'l-fikh*, haz. Abdülkadir Abdullah el-Ânî (Kuvveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1992), 4/344.

⁵⁴ Rivayetle ilgili değerlendirme için bk. Eb'ül-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 4/368.

⁵⁵ *Buhārī, "Būyū", 64 (- رضى الله عنه -) حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا مَعْتَمِرٌ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي يَقُولُ حَدَّثَنَا أَبُو عُمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ - رضى الله عنه - (قال من اشتري شاة محققة ، فَرَدَّهَا فَلْيَزِدْ مَعَهَا صَاعًا . وَهِيَ النَّبِيءُ - صلى الله عليه وسلم - أَنْ تَلْفَى النَّبِيُّوَ*

⁵⁶ حَدَّثَنَا أَبُو كَامِلٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَّاحِدِ حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ جُمَيْعٍ (عَبْدُ دَاوُدَ، "إِذَا رَأَى"، 12; ابْنُ مَاجَةَ، "تَحَارَّرَ"، 42) «مَنْ اتَّبَعَ مُحَقِّقَةً فَهُوَ بِالْجَنَّةِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ بَنَ عُمْرُهُ النَّبِيَّ قَالَ اللَّهُ بَنَ عُمْرُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ اتَّبَعَ مُحَقِّقَةً فَهُوَ بِالْجَنَّةِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنْ بَنَ عُمْرُهُ النَّبِيَّ قَالَ اللَّهُ بَنَ عُمْرُ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (رَدَّاهُ رَدًّا مَعَهَا مِثْلَ أَوْ مِثْلَى لَيْتَهَا فَمَحَا

⁵⁷ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), 5/318.

⁵⁸ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 3/271.

⁵⁹ أخبرنا أبو عبد الله الحافظ وأبو سعيد بن أبي عمرو قالوا ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب (5/319) Beyhākī, es-Sünenü'l-kubrā, 5/319 ثنا يحيى بن أبي طالب ح وأخبرنا أبو بكر بن الحسن القاضي وأبو سعيد بن أبي عمرو قالوا ثنا أبو العباس الأصم ثنا محمد بن إسحاق

Heysemî, hadislerle ilgili değerlendirmesinde senedde yer alan İsmâîl b. Müslim el-Mekkî'nin zayıf olduğunu belirtmiştir.⁶⁰

Hem İbn Ömer hem de Enes b. Mâlik rivayetlerinin zayıf olduğu ehli taraftan tespit edilmiştir. Ancak tartışmalı olmakla beraber hadis usûlünde mütâbî veya şâhidlerinin çoğalmasıyla birlikte zayıf hadis hasen li-gayrihi mertebesine yükselir.⁶¹

Her ne kadar son iki rivayet zayıf olsa da Ebû Hüreyre ve İbn Mes'ûd rivayetleri ile ilgili bir sıhhat problemi söz konusu değildir. Bütüncül bir şekilde rivayetlere bakıldığında musarrât/muhaffele hadisiyle amel edilmesinin önünde bir engel olmadığı görülmektedir. Çünkü sahih olan diğer iki rivayetle birlikte İbn Ömer ve Enes b. Mâlik rivayetleri de amel edilebilir seviyeye ulaşmıştır. Bunun neticesinde diyebiliriz ki, Ebû Hüreyre fakih olmadığı için bu rivayetle amel edilmediği şeklindeki bir temellendirme çok isabetli gözükmemektedir. Zira fakih olan İbn Mes'ûd ve İbn Ömer rivayetleri bu düşüncemizi desteklemektedir. Kaldı ki Ebû Hanîfe, Ebû Hüreyre'nin rivâyet ettiği musarrât hadisiyle muhayyerlik süresinin belirlenmesi bakımından amel etmiştir. Bu da rivayetin sıhhati konusunda herhangi bir problemin olmadığını gösterir. Ebû Yûsuf'un naklettiğine göre müşteri ya da satıcının bir ay süreyle muhayyer oldukları bir satım akdini Ebû Hanîfe şu sözlerle geçersiz saymaktadır: “Bu alışveriş fasittir. Muhayyerlik süresi üç günden fazla olamaz. Resulullahtan (s.a.v.) bize ulaştığına göre o şöyle buyurmuştur: ‘Kim sütü memesinde biriktirilmiş bir koyun/keçi satın almışsa üç gün içerisinde iki şey arasında muhayyerdur. (Dilerse akde rıza gösterir ve hayvanı alıkor) dilerse de hayvanı bir sâ' hurma ya da arpa ile birlikte geri verir.’ Ebu Hanîfe muhayyerliğin süresini belirlemede tümüyle Hz. Peygamber'in sözünü esas almıştır.”⁶² Ayrıca İmameyn, Ebû Hanîfe'nin muhayyerlik konusunda sürenin üç günle sınırlı olacağı görüşünün delilini bu hadisin oluşturduğunu söylemektedir.⁶³ Yine Ebû Yûsuf da musarrât hadisini delil olarak kabul etmiş ve müşteriye muhayyerlik hakkı tanımıştır.⁶⁴ Tahâvî'nin kaydettiğine göre Ebû Yûsuf, *el-Emâlî*'de musarrât hadisiyle ilgili olarak müşterinin durumunu öğrendikten sonra “hayvanı geri verir onunla birlikte bir sa' hurmanın da kıymetini verir. Ebû Hanîfe ve Muhammed ise ayıptan dolayı müşteri malı geri iade

(الصغاني قالوا ثنا عبد الوهاب بن عطاء أنا إسماعيل بن مسلم عن الحسن بن بكر el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 4/195 (عن أنس بن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع المحفلات وقال من ابتاعهن فهو بالخيار إذا حلبهن)). Benzer bir rivayet için Nureddin Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412), 4/195 (عن أنس بن النبي صلى الله عليه وسلم أنه نهى عن بيع المحفلات وقال من ابتاعهن فهو بالخيار إذا حلبهن).

⁶⁰ Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 4/195.

⁶¹ Bk. M. Emin Özaşar-Mahmut Demir, “Zayıf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/159.

⁶² Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 16-17; Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 237-238, 286.

⁶³ Ebû Yûsuf, *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*, 16-17; Şeybânî, *Kitâbü'l-Asl*, 5/117-118; Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 286; Yarba, “Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi”, 170.

⁶⁴ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, 2/708; İbn Nüceym, *Fethu'l-ğaffâr*, 2/91; Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı*, 184.

edemez. Ancak aybın (kusurun) ölçüsü miktarınca ücretten indirim yapması için satıcıya mü-racaat edebilir” demiştir.⁶⁵

Hanefî fakihlerinden Muhammed b. Şücâ’/İbnü’s-Selcî (öl. 266/880), Hz. Pey-gamber’in “Alıcı ve satıcı birbirlerinden ayrılmadıkça muhayyerdir”⁶⁶ hadisinin musarrât hadisini nesh ettiğini; tarafların birbirinden ayrılmalarıyla -istisna etmeleri hariç- muhayyerlik haklarının kalmayacağını iddia etmiştir.⁶⁷ Bu iddiayı Tahâvî (öl. 321/933) şu sözlerle eleştirmektedir: “Bu te’vil fasiddir. Çünkü musarrât hadisi için söz ko-nusu edilen muhayyerlik, ayıp muhayyerliğidir. Ayıp (kusur) muhayyerliği ise tarafların bir-birlerinden ayrılmasıyla sona ermez. Müşterinin hayvanın söylendiği/göründüğü gibi sütlü olup olmadığını anlayabilmesi için bir kaç kez sağması gerekir. Bu da bir süreyi gerektirir. O da üç gündür. Bu süre zarfında eğer söylendiği gibi çıkarsa akid bağlayıcı hale gelir ve satış ta-mamlanmış olur. Eğer anlatılanın aksine bir durum ortaya çıkarsa, o zaman ayıp sabit olur ve müşterinin hayvanı geri iade etmesi gerekir. Eğer üç gün saçar ve bu sürenin sonunda aybın farkına varmasına rağmen sağmaya devam ederse artık buna razı olmuş demektir.”⁶⁸ Görül-düğü gibi Hanefî mezhebinde gerek kurucu imamlar gerekse daha sonraki fukahâ -en azından muhayyerliğin süresi konusunda- bu rivayetle amel etmişlerdir. Yani riva-yeti tümünden reddetme durumu söz konusu değildir. Bu rivayetle amel edilmediğini kabul etmek bile Pezdevî’nin söylediği gibi “Ashabımız bu tür rivayetlerle amel etmeyi an-cak kitaba ve meşhur sünnete muhalefet ettiği için terk etmiştir. Yoksa râvileri fakih olma şar-tını taşımadıkları için değil. Nitekim musarrât hadisi kitap ve sünnetin zahirine aykırı olduğu için kendisiyle amel edilmemiştir.”⁶⁹

Yukarıdaki ifadeler de göstermektedir ki, kurucu imamlar için râvinin fakih ol-ması, bir konudaki hadislerle amel etmede bir tercih sebebi olabilir. Yani fakih olan râvinin rivayeti fakih olmayana tercih edilebilir. Nitekim Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes’ûd gibi fıkhiyla meşhur olan sahâbilerin rivayetleri diğerlerine tercih edilmiştir. Ancak kıyasla teâruz etmesi durumunda sırf râvisi fakih olmadığı için kıyasın haber-i vâhide tercih edilmesi görüşünün Hanefî mezhebinin bütün fakihleri tarafından be-nimsenen bir görüş olduğunu söylemek mümkün değildir.

2. Ebû Hüreyre’nin Fakih Olduğunu Savunananlar ve Görüşleri

En eski tabakât kitaplarından biri olan *et-Tabakâtu’l-kübrâ*’nın müellifi İbn Sa’d (öl. 230/845), Ziyâd b. Mînâ’dan şu bilgiyi nakleder: “Hz. Osman vefât ettiğinde Medîne’de İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Amr b. el-Âs, Ebû Hü-

⁶⁵ Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısrî Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, thk. Mu-hammed Seyyid Ca’delhak, Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1994), 4/19.

⁶⁶ Buhârî, “Büyü”, 44-45; Müslim, “Büyü”, 43-46.

⁶⁷ Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 4/19.

⁶⁸ Tahâvî, *Şerhu Me’âni’l-âsâr*, 4/19-20.

⁶⁹ Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr*, 2/708; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli’l-fıkh* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Ha-lebî, 1351), 319; Yarba, “Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre’nin Fakih-liği Meselesi”, 162.

reyre, Câbir b. Abdillâh, Râfî b. Hadîc, Seleme b. el-Ekva', Ebû Vâkîd b. el-Leysî, Abdullâh b. Buhayne gibi sahâbîler hadis rivayet edip fetva veriyorlardı. Hayatlarının sonuna kadar da buna devam ettiler. Bunlar içerisinde fetva verme görevini daha ziyade üstlenenler ise İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Said el-Hudrî, Ebû Hüreyre ve Câbir b. Abdullâh olmuştur.”⁷⁰

Hanefî fakihlerinden Kerhî, özellikle Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığını gerekçe göstererek kıyasa aykırı bazı rivayetleriyle amel edilemeyeceğini savunan İsa b. Eban'a “*Ebû Hüreyre nasıl fakih olamaz! Sahâbe zamanında fetva veriyordu. O dönemde de ancak fakih olanlar fetva verebiliyordu*”⁷¹ diyerek karşı çıkmakta ve Ebû Hüreyre'nin sahâbenin fakihlerinden olduğunu savunmaktadır. Pezdevî şârihlerinden *Keşfü'l-esrâr* müellifi Abdulazîz el-Buhârî (öl. 730/1330) de bu görüştedir. O, Ebû Hüreyre'nin fakih olmadığı iddiasının kabul edilemeyeceğini, içtihat için gerekli şartların eksiksiz olarak kendisinde mevcut olduğunu ve sahâbe içerisinde fetva verdiğiğine vurgu yaparak bu dönemde ancak fakih ve müçtehit olanların fetva verebildiğine dikkat çekmektedir.⁷² *Gayetü't-tahkîk* isimli eserinde de aynı ifadeleri kullanan Abdulaziz el-Buhârî, ayrıca hocalarından Takiyyüddîn es-Sübkî'nin (öl. 756/1355), Ebû Hüreyre'nin fetvalarını *Fetâvâ Ebî Hüreyre* ismiyle bir cüz halinde toplayıp bir araya getirdiğini bizzat kendisinden duyduğunu aktarmaktadır.⁷³

Mâlîkî fakihlerinden Karâfî (öl. 684/1285) ise konuyla ilgili olarak “*Sahâbe, mü'minlerin iki emiri Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den (r.a.) fetva isteyen ve onları taklid eden bir kimsenin Ebû Hüreyre, Muâz b. Cebel ve başka sahâbîlerden de fetva isteyebileceği ve onların görüşüyle amel edebileceği hususunda icma etmiştir. Eğer bir kimse bu icmanın ortadan kalktığını iddia ederse bunun için delil getirmesi gerekir*”⁷⁴ sözleriyle Ebû Hüreyre'nin de kendisinden fetva talep edilen birisi olduğuna dikkat çekmektedir.

⁷⁰ Ebû Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 2/321; Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, ts.), 51; Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, thk. Muhibbuddîn Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995/1415), 22/103; Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru'l-âlami'n-nübelâ*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 2/606-607; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1/75; Muhammed Accâc el-Hatîb, *es-Sünne kable't-tedvîn* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1980), 428; Abdüssettâr eş-Şeyh, *Ebû Hüreyre râviyetü'l-İslâm ve seyyidü'l-huffâzî'l-esbât* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2003), 309; Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/162.

⁷¹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 12/339.

⁷² Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/708. Ayrıca bk. Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbar Temîmî Mervezî Sem'ânî, *Kavâtü'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/364; Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî Emir Padişah, *Teystrü't-tahrîr şerhu alâ Kitâbî't-tahrîr* (Mekke-i Mukerreme: Dârü'l-Bâz, ts.), 3/53; Zerkeşî, *Bahrü'l-muhîr*, 6/212; Yarba, “Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi”, 162.

⁷³ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, 4/541; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr*, 6/212; Hacı Halife Mustafa b. Abdullâh Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtü'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût (İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'l-Dirâsâtü'l-Arabiyye/IRCICA, 2010), 5/427; Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/162; Yarba, “Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi”, 173.

⁷⁴ Şihâbuddîn Ahmed b. İdris Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1/141; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî İbn

Aynı şekilde Zâhirî mezhebinin sembol ismi İbn Hazm ez-Zâhirî (öl. 456/1064) ile Hanbelî fakih ve usulcülerinden İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) sahâbeye fetvâları bakımından müksirûn, mütevassitûn ve mukillûn olmak üzere üç kategoriye ayırmışlardır: Ebû Hüreyre'yi, Hz. Ebû Bekir, Hz. Osman, Enes b. Mâlik, Ebû Saîd el-Hudrî, Abdullah b. Zübeyr, Ebû Mûsa el-Eş'arî, Muaz b. Cebel, Sa'd b. Ebî Vakkâs gibi sahâbenin önde gelenleriyle birlikte mütevassitûn grubu içerisinde zikretmişlerdir. Bu grupta yer alanların sayıları on üç kişi olup, her birinin verdiği fetvaların bir araya getirildiğinde bir cilt kadar olacağını ifade etmişlerdir.⁷⁵

Siyeru 'alâmi'n-nübelâ isimli eserinde Ebu Hüreyre'den bahsederken söze, “*el-îmâm, el-fakîh, el-müctehid, el-hâfız...*”⁷⁶ diye başlayan Zehebî (öl. 748/1348), Ebû Hüreyre'nin de tıpkı İbn Abbas gibi pek çok zor ve incelik isteyen meselede fetva verdiğini kaydetmektedir.⁷⁷ Zehebî bir diğer eseri *Tezkiratü'l-huffâz*'da ise Ebû Hüreyre'yi “*el-fakîh*” diye nitelendirdikten sonra fetva veren imamların büyükleri arasında zikretmektedir.⁷⁸

Tirmizî şârihi Mübârekpûrî (öl. 1935) de, bazı Hanefî fakihlerinin Ebû Hüreyre'yi fakih olarak kabul etmemelerini eleştirerek bu iddianın dayanaktan yoksun olduğuna işaret etmektedir.⁷⁹

Bahrülulûm el-Leknevî (öl. 1225/1810) Ebû Hüreyre'nin müctehid bir fakih olduğunu, fakihliği konusunda herhangi bir şüphenin bulunmadığını; onun Hz. Peygamber hayattayken de sonrasında da fetva verdiğini; ayrıca zaman zaman İbn Abbas'ın görüş ve fetvalarına karşı çıktığını yani kendi görüşünü ortaya koyduğunu kaydetmektedir.⁸⁰ İbn Sa'd'dan Bahrülulûm el-Leknevî'ye kadar pek çok

Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 3/449; Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihü'r-rahmât bi-şerhi Müsellemi's-sübût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/180; Muhammed Abdülhay b. Abdilkebîr b. Muhammed Hasenî İdrîsî Kettânî, *Nizamü'l-hükümeti'n-nebeviyye: et-Terâtibü'l-idâriyye*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts), 2/271; a.mlf. *et-Terâtibü'l-idâriyye: Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, çev. Ahmet Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 3/209.

⁷⁵ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-Ahkâm*, thk. Mahmud Hamid Osman (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 704; İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb (Beyrut: Darü'l-Minhac, 2007/1428), 1/79 (Mukaddime); Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İlâmu'l-muvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Abdüsselam İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991/1411), 2/10; Ebû'l-Fazl Celeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Abdülvehhab Abdüllatif (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd, ts.), 2/219; İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, haz. Sırrı Fuat Ateş (Konya: Hüner Yayınevi, 2012), 2/19; Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 310; Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/162.

⁷⁶ Zehebî, *Siyer*, 2/578.

⁷⁷ Zehebî, *Siyer*, 2/620; Muhammed Accâc el-Hatîb, *Ebû Hüreyre râviyetü'l-İslâm* (b.y.: Mektebetü Vehbe, 1982), 129; Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 310.

⁷⁸ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 1/32; Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 310.

⁷⁹ Ebû'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi bi-şerhi Câmi't-Tirmizî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/32.

⁸⁰ Leknevî, *Fevâtihü'r-rahmât*, 2/180; Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, 2/271; a.mlf. *Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat*, 3/209.

ilim adamına göre her ne kadar Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Ömer, İbn Abbas gibi fıkıhıyla meşhur ve maruf olmasa da Ebû Hüreyre'nin fakihliğinin sahâbe içerisinde tartışılmayan bir konudur.

Çağdaş müelliflerden Muhammed Accâc el-Hatîb'in Ebû Hüreyre'ye hasrettiği çalışmasında konuyla ilgili şu değerlendirmesi önem arz etmektedir: “Ebû Hüreyre sadece hadis rivayet etmemiştir. Bilakis o, Kur'an, Sünnet ve ictihadda da döneminin önde gelen ilim adamlarından birisi olmuştur. Çünkü Peygamber (s.a.v.) ile olan birlikteliği ve sohbetlerine devamlılığı onun din konusunda ince anlayış, derin kavrayış (tefakkuk) sahibi olmasına imkân sağlamıştır. O her yönüyle ameli (yaşayan) sünnete şahitti. O, Peygamber'den (s.a.v.) çok şey ezberlemiştir. Bu da hadisi şerifler konusunda büyük bir birikiminin oluşmasını sağlamıştır. Böylece o, Peygamber (s.a.v.) döneminde Müslümanlar arasında ortaya çıkan pek çok şer'î meselenin çözümüne muttali olmuştur. Bütün bunlar, dinleri konusunda müslümanlara yirmi yıldan fazla fetva verecek şekilde Ebû Hüreyre'yi hazırlamıştır. Ziyâd b. Mînâ'nın haber verdiği göre o esnada İbn Abbas, İbn Ömer, Ebû Saîd el-Hudrî, Ebû Hüreyre, Câbir ve daha onlar gibi pek çok sahâbî (r.a.) Medîne'de fetva veriyorlar ve Hz. Peygamber'den hadis naklediyorlardı. Ziyad b. Mînâ, ayrıca bu beş kişinin Hz. Osman'ın ölümünden vefâtlarına kadar fetva vermeye devam ettiklerini de kaydetmektedir.”⁸¹ Bütün bu bilgiler gösteriyor ki, Ebû Hüreyre, sadece hadis rivayetiyle meşgul olmamış, aynı zamanda Hz. Peygamber'le olan birlikteliği, Resûlullah'ın kendisine yöneltilen hukûkî meseleleri çözüme kavuşturmasına şahit olması Ebû Hüreyre'nin yöntem ve hukuk nosyonu/birikimi elde etmesine imkân sağlamıştır. Bunlardan hareketle Ebû Hüreyre'nin Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Medîne'deki fetva otoritelerinden biri haline geldiğini söylemek mümkündür. Nitekim İbn Abbas'ın kendisine yöneltilen zor ve içinden çıkılmaz meseleleri “o sana yeter” diyerek soran kimseleri çözüm için Ebû Hüreyre'ye yönlendirmesi, fetva konusunda ona verdiği değerin bir göstergesidir.⁸²

Ayrıca gerek Hz. Ebû Bekir'in irtidad olayları sırasında Ebû Hüreyre'yi, Alâ b. Hadramî'yle birlikte Bahreyn'e göndermesi⁸³ gerekse Hz. Ömer'in hilafeti esnasından Kudâme b. Maz'un'u zekat ve vergi âmili olarak Bahreyn'e gönderirken Ebû Hüreyre'yi de kazâ ve yargı işleriyle ilgilenmek üzere görevlendirmesi ve daha sonra Bahreyn'e vali olarak tayin etmesi, Ebû Hüreyre'nin fıkıh konusundaki bilgi ve birikimine güvendiğini göstermektedir.⁸⁴ Ebû Hüreyre'nin Bahreyn'e kaza ve yargı işlerini yürütmek için gönderilmesini Abdurrahman el-Muallimî el-Yemânî şöyle değerlendirmektedir: “Hz. Ömer'in kaza ve namaz kıldırma vazifelerini ilk Müslümanlardan ve Bedir ehlinde olmasına rağmen Kudâme b. Maz'un'a bırakmayıp bu iş için Ebû Hüreyre'yi görevlendirmesi, onun sahâbenin

⁸¹ el-Hatîb, *Ebû Hüreyre*, 128; a.mlf. *es-Sünne*, 428.

⁸² Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 308; Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/165.

⁸³ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 7/360; Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/160-161.

⁸⁴ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Câbir Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beirut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988), 1/88-89; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/425; Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 309; Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/161.

âlimlerinden olduğunun kesin delilidir. Hz. Ömer ilk Müslümanları ve Bedir ehlini en iyi bilenlerden birisiydi.”⁸⁵

3. Ebû Hüreyre’nin Verdiği Fetvalara Örnekler

Ebû Hüreyre’nin farklı konularda verdiği pek çok fetva vardır. Yukarıda da ifade edildiği gibi Abdulaziz el-Buhârî, hocası Takiyyüddîn es-Sübkî’nin, Ebû Hüreyre’nin fetvalarını *Fetâvâ Ebî Hüreyre* ismiyle bir cüz halinde topladığını bizzat kendisinden duyduğunu aktarmaktadır.⁸⁶ Ancak bu eserin günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilinmediği için Ebû Hüreyre’nin fetvalarına derli toplu olarak ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Farklı kaynaklardan derleyebildiğimiz fetva örneklerini burada kaydetmeye çalışacağız.

3.1. Üçten Az Boşamalarda Kadının Başka Biriyle Evlenmesinin Önceki Evlilikten Kalan Talak Haklarına Etkisi

Ebû Hüreyre Hz. Ömer tarafından Bahreyn’e vali olarak tayin edildiği zaman kendisine, bir talakla boşanıp sonra başkası tarafından nikâhlanıp zifafın akabinde kendisinden ayrılan ve tekrar ilk kocasıyla evlenen bir kadının kaç talak hakkıyla kocasına döneceği sorusu sorulmuştur. Ebû Hüreyre de bu soruya üçe varmayan boşama kocaya hanımını haram kılmaz. Bu yüzden ikinci kocanın kadınla takarrübü hiçbir şeyi ortadan kaldırmaz. Yani kocanın kaç hakkı kalmışsa onunla devam ederler cevabını vermiştir. Hz. Ömer de bu fetvasını olumlu bulduğunu ifade etmiştir.⁸⁷ Bu görüş aynı zamanda sahâbeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Ubey b. Kâ’b ve İmran b. Husayn’ın da görüşüdür. Hanefî fakihlerinden Züfer ve İmam Muhammed ile İmam Şâfiî de bu görüşü benimsemiştir.⁸⁸

3.2. Zifaktan Önce Üç Kere Boşanan Kadının Durumu

Muhammed b. İyas b. el-Bükeyr’in naklettiğine göre adamın biri zifafa girmeden hanımını üç talak ile boşadıktan sonra tekrar onunla evlenmek istedi. Bunun üzerine bana fetva sormaya geldi. Birlikte Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre’ye gittik. Adam

⁸⁵ Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, *el-Envârü’l-kâşife limâ fî kitâbi edva ale’s-sünne mine’z-zelel ve’t-tadlîl ve’l-mücâzeze* (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, ts.), 205. Bu eser, Ebû Reyre’nin (ö. 1970 Ebû Hüreyre’ye özel başlık açarak kendisine bazı eleştiri ve ithamlarda bulunduğu *Edvâ’ ale’s-sünneti’l-Muhammediyye ev difâ’ ‘ani’l-hadîs* isimli eserine reddiye olarak kaleme alınmıştır. Bk. Bayram Kanarya, “Ebû Reyre’nin Bazı Temel Hadis Meseleleri İle İlgili İddialarına İbn Yahya’nın Verdiği Cevaplar”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 16 (2016), 151.

⁸⁶ Kureşî, *el-Cevâhirü’l-mudiyye*, 4/541; Zerkeşî, *el-Bahru’l-muhîr*, 6/212; Kâtib Çelebi, *Sülemü’l-vüsûl*, 5/427; Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/162; Yarba, “Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre’nin Fakihliği Meselesi”, 173.

⁸⁷ Zehebî, *Siyer a’lâmi’n-nübelâ*, 2/619-620; Zeylaî, *Nasbu’r-râye*, 3/240-241; Hatîb, *Ebû Hüreyre*, 129; Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 318-319.

⁸⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/95.

meseleyi onlara sordu. Onlar da, “Kadın başka birisiyle evlenmeden onunla tekrar evlenemezsin” dediler. O da, ben onu yalnız bir talakla boşadım deyince İbn Abbas, “Nimetini elinden kaçırdın” cevabını verdi.⁸⁹

Yine benzer bir rivayete göre Muaviye b. Ebî Ayyaş el-Ensârî dedik ki: Ben Abdullah b. Zübeyr ve Âsım b. Ömer b. el-Hattâb'ın yanındaydım. Yanımıza Muhammed b. İyâs b. el-Bükeyr gelerek şöyle dedi: “*Bir bedevi nikahtan sonra karısına yaklaşmadan onu üç talak ile boşadı. (Bu hususta) görüşünüz nedir?*” Abdullah b. Zübeyr, “bu konuda diyeceğim bir şey yoktur. Sen Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre'ye git. Onlar Âişe'nin yanındadır. Onlara sor sonra gel neticeyi bize bildir” dedi. Adam gitti, onlara sordu. İbn Abbas, Ebû Hüreyre'ye “*İşte karmaşık bir mesele geldi, fetvasını ver*” deyince, Ebû Hüreyre, “*Bir talak ile onu boş yapar (yani yeniden evlenebilirler). Üç talak da başka kocaya varıncaya kadar o kadının tekrar nikah edilmesini haram kılar*” cevabını verdi. İbn Abbas da aynısını söyledi.⁹⁰

3.3. Boşama Yetkisini Kullanmadan Kocasına İade Eden Kadının Durumu

Abdullah b. Ömer ile Ebû Hüreyre'ye, boşama yetkisini karısına veren, bu yetkiyi kullanmadan kocasına iade eden kadının boşanmış sayılıp sayılmayacağı hakkında fetva soruldu. Her ikisi de: “*Bu boşama sayılmaz*” dediler.⁹¹ Hz. Ali, İbn Mes'ûd, İbn Ömer de “bu durumda kadın kocasını tercih etmiştir. Ortada bir boşama olmadığı için talak da söz konusu değildir” demişlerdir.⁹²

3.4. İhramlının Av Eti Yemesinin Hükmü

Ebû Hüreyre Bahreyn yolundayken Rebeze'ye vardığında Irak'tan gelen ihramlı bir kafil kedisine Rebezeli birinden aldıkları av etinden yiyip yiyemeyeceklerini sorarlar. Ebû Hüreyre yiyecekleri cevabını verir. Ancak daha sonra verdiği fetvâ konusunda şüpheye düşer. Medine'ye gelince durumu Hz. Ömer'e anlatır. Hz. Ömer kendisine ne cevap verdiğini sorunca o da, yiyeceklerini söylediğini anlatır. Bunun üzerine Hz. Ömer, “*eğer başka türlü bir cevap verseydin sana neler yapardım (yani cezalandırırdım!)*” karşılığını verir.⁹³ Bu örnek Ebû Hüreyre'nin Hz. Ömer döneminde fetva verdiğini, fetva konusunda dikkatli davrandığını, zaman zaman da ihtiyatın bir gereği olarak konuyu Hz. Ömer'le müzakere ettiğini göstermektedir.⁹⁴ Ebû Hüreyre'nin verdiği bu fetvânın sahâbenin önde gelen fakihlerinden olan Hz. Ömer'in fetvasıyla

⁸⁹ Mâlik, *Muvatta'*, “Talâk”, 15 (No. 1308); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3/57; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/552-553; Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 317.

⁹⁰ Mâlik, *Muvatta'*, “Talâk” 15 (No. 1310); Tahâvî, *Şerhu Me'âni'l-âsâr*, 3/57; Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 318; Kandemir, “Ebû Hüreyre”, 10/162.

⁹¹ Mâlik, *Muvatta'*, “Talâk”, 5 (No. 1281); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/570; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 6/31; Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 317.

⁹² İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 6/31.

⁹³ Mâlik, *Muvatta'*, “Hac”, 24 (No. 850); Yakub b. İbrâhim Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Âsâr*, haz. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 107-108; Şeybânî, *Kitâbu'l-Hucce*, 2/157-158; 2/161-162; 2/165-166; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/309; Hatîb, *Ebû Hüreyre*, 129.

⁹⁴ Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 316.

uyum arz etmesi, onun sahip olduğu hukuk nosyonunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁹⁵ Ebû Hüreyre'nin Hz. Ömer'e fetvasının doğruluğunu test ettirmesi, fikhî konularda Hz. Ömer'i üstad kabul ettiğini göstermektedir.

3.5. Boğazlanıp Eti Seçiren Hayvanın Durumu

Akıl b. Ebî Tâlib'in azatlısı Ebû Mürre'nin naklettiğine göre Akıl, Ebû Hüreyre'ye (ölmek üzere iken) boğazlanan bir hayvanın vücudunda hareket varsa hükmünün ne olacağını yani etinin yenilip yenilmeyeceğini sorar. Bunun üzerine Ebû Hüreyre yenilebileceği cevabını verir. Aynı soruyu Zeyd b. Sabit'e de soran Akıl, "Boğazlanan hayvanın organları öldükten bir süre sonra elbette titrer. Kesmenin ona faydası yoktur. Sen bu vaziyette iken onu yemel!" cevabını verdiğini aktarır. Bu bilgiyi aktaran İmam Malik kendisine, yüksekten düşüp sakatlanan ve sahibinin derhal koşup boğazladığı, ancak sadece kan akıttığı, kendisinde hareket olmayan hayvanın durumu hakkındaki bir soruya "Sahibi onu kesti, hayvanın da kanı aktı, eğer hareket ediyordu ise onun etini yesin" cevabını vererek Ebû Hüreyre'nin görüşüyle amel etmiştir.⁹⁶ Sahâbe arasındaki genel kanaatin de Ebû Hüreyre'nin görüşü doğrultusunda olduğu görülmektedir. Muvatta' şarihlerinden Zürcânî'nin kaydettiğine göre İbn Abdülber "Sahâbeden Zeyd b. Sâbit'in görüşünü benimseyen/ona muvafık kimseyi bilmiyorum. Ebû Hüreyre, İbn Abbas ve pek çok kişi ona muhalefet etmişlerdir" demiştir.⁹⁷

Hanefî fakihlerinden İmam Muhammed de bu konuda Ebû Hüreyre'nin fetvasına benzer bir görüş ortaya koymuş ve ölmek üzere olan hayvanın boğazlanmasıyla ilgili olarak "Eğer hayvan hareket ediyorsa kanaatime göre büyük ihtimalle o canlıdır, yenilebilir. Eğer seçirmeye benzer bir hareketse o leştir, yenmez"⁹⁸ demiştir.

3.6. İhramlıyken Hanımıyla Takarrübde Bulunan Kimsenin Durumu

Hz. Ömer, Hz. Ali ve Ebû Hüreyre'ye (r.a.), hac için ihrama giren kimsenin hanımıyla cinsel ilişkiye girmesi hakkında soruldu. Onlar da "Haccını ifaya devam eder, ancak gelecek yıl tekrar hac yapması ve kurban kesmesi gerekir" diye cevap verdiler. Hz. Ali ayrıca şunu da ilave etti: "Gelecek seneki hacda, hacı tamamlayıncaya kadar karı-koca birbirlerine yaklaşmazlar."⁹⁹

⁹⁵ Şeyh, Ebû Hüreyre, 310.

⁹⁶ Mâlik, Muvatta', "Zebâih" 3 (No. 1152); İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/395; Abdürrezzak, *el-Musannef*, 4/499; Ebû Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstizkâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 5/260; Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yûsuf Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî alâ Muvattai İmam Mâlik*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2003/1424), 3/127; Şeyh, Ebû Hüreyre, 319.

⁹⁷ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 5/261; Zürcânî, *Şerhu'z-Zürcânî*, 3/127.

⁹⁸ Mâlik, Muvatta' rivâyetü Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî, thk. Abdülvehhâb Abdullatif, (Kâhire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1994), 224.

⁹⁹ Mâlik, Muvatta', "Hacc", 48 (No. 933); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/167; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Nasbu'r-râye li tahrîci ehâdisi'l-Hidâye* (Cidde: Müessesetü'r-Reyyân, ts.), 3/126; Şeyh, *Ebu Hüreyre*, 316-317.

3.7. Allah Yoluna Tahsis Edilen Malların Zekatı

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) naklettiğine göre bir adam İbn Abbas'a gelerek şöyle dedi: Develerimden on tanesini Allah yoluna tahsis ettim/ayırdım. Bunlar için bana zekat düşer mi? İbn Abbas, "Ey Ebû Hüreyre! Âişe'nin evindekinden aşağı kalmayan (zorlukta) bir soru cevap ver" dedi. Bunun üzerine Ebû Hüreyre şöyle dedi: Allah'ın yardımını dilerim ki, sana zekat yoktur. İbn Abbas, "isabet buyurdun, sırtında yük taşınmayan, sütünden istifade edilmeyen, yavrusu sahiplenilmeyen hiçbir hayvan için zekat yoktur" dedi. Bunun üzerine Abdullah b. Amr da, ikiniz de isabet ettiniz diyerek bu hükmü teyid etmiştir.¹⁰⁰

3.8. Kocası Hamile Kadının İddeti

Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre'ye kocası ölen hamile kadının iddeti soruldu. İbn Abbas, "iki iddetten hangisi daha uzunsa o kadar beklemesi gerekir" dedi. Ebû Hüreyre ise "çocuğu doğurduğunda başkasıyla evlenebilir" cevabını verdi.¹⁰¹

Fakihlerin çoğuna göre kocası ölen hamile kadınların iddetini tayin eden Talâk sûresi 4. ayet daha önce nâzil olan Bakara sûresi 234. Ayetin hükmünü hamile kadınlar açısından sınırlandırmaktadır. Bu sebeple kocası ölen hamile bir kadın kısa bir süre sonra doğum yapsa bile iddeti doğumla birlikte sona erer. Ancak Hz. Ali ve İbn Abbas ile İbn Ebû Leylâ ve Sahnûn gibi bazı fakihler ise her iki âyetin hükmünü de koruyabilmek için birini diğerine tercih yerine ikisini birleştirme usulünü benimseyip kocası ölen hamile kadının hangi iddet süresi geç bitecekse ona tâbi olacağını söylemiştir.¹⁰²

3.9. Yaranın Ağzından Taşan Şeylerin Abdeste Etkisi

Vücuttaki yaradan kan, sarı su ve irin gibi şeylerin yaranın ağzından taşması durumunda abdesti bozup bozmayacağı konusunda iki görüş ortaya çıkmıştır. Hz. Ali ve İbn Mes'ûd'a göre bunlar abdesti bozar. Bu Hanefîlerin de benimsediği görüştür. İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'ye göre ise abdest bozulmaz. Bu da Şâfiî hukukçuların benimsediği bir görüştür.¹⁰³ Görüldüğü gibi Hanefî fıkıh kitaplarında da Ebû Hüreyre'nin çeşitli fikhî meselelerdeki görüşlerine rastlamak mümkündür. Bu da, Ebû Hüreyre'nin sahâbenin fakihlerinden biri olduğunun önemli bir delilidir.

3.10. Telef Olan Âriyetin Tazmini

Mutlak olarak âriyet (ödünç) akdi yapılan bir maldan müsteîr (ödünç alan) kimse, muîr (ödünç veren) hayvanını geri istemediği müddetçe istifade edebilir. Ancak o malı başkasına kiraya veremez. (...) Ödünç alan kiraya vermeyip de gerek kullanım esnasında gerekse kullanım dışında malın telef olması halinde Hz. Ömer, Hz. Ali

¹⁰⁰ Kâsım b. Sellâm el-Herevî el-Ezdî Ebû Ubeyd, *Kitâbü'l-Emvâl*, thk. Halil Muhammed Herrâs (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 595; Şeyh, *Ebû Hüreyre*, 319-320.

¹⁰¹ Mâlik, *Muvatta'*, "Talâk", 30 (No. 1361).

¹⁰² H. İbrahim Acar, "İddet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/467-468.

¹⁰³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/76.

ve İbn Mes'ûd'a göre tazmin edilmez. Bu aynı zamanda Hanefî ulemasının görüşüdür. İbn Abbas ve Ebû Hüreyre'ye göre ise mutad kullanım esnasında telef olmuşsa müs-teîr tazmin etmez. Ancak mutad kullanım durumunda olmaksızın telef olması halinde malın kıymetini tazmin eder. Bu aynı zamanda İmam Şâfiî'nin de görüşüdür.¹⁰⁴

Sonuç

Ebû Hüreyre'nin hadis konusunda otorite olduğu herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. Her ne kadar sahâbe tarafından bazı rivayetleri sebebiyle tenkide uğramış olsa da, onun hadis konusundaki yetkinliği ve otorite oluşu Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Talha b. Ubeydullah gibi sahâbilerce ortaya konulmuştur.

Fıkıh konusundaki yetkinliğine gelince, özellikle bazı Hanefî hukukçular tarafından Ebû Hüreyre'nin sahâbenin fakihlerinden olmadığı, bu yüzden de mezhep içerisinde bazı rivayetlerinin kıyasa aykırı olması sebebiyle terk edildiği ifade edilmiştir. Buna gerekçe olarak da fakih olmaması sebebiyle Ebû Hüreyre'nin muâmelâta dair bazı rivayetleri ya eksik ya da yanlış anlamış olabileceği gösterilmiştir. Ancak yukarıdaki fetvâ örnekleri Ebû Hüreyre'nin sahâbenin fakihlerinden birisi olduğunu göstermektedir. Nitekim Hz. Ömer'in kendisini Bahreyn'e kaza ve yargı işleriyle ilgilenmek üzere görevlendirmesi, Ebû Hüreyre'nin fıkıh nosyonuna ve birikimine güvendiğini göstermektedir. Bununla birlikte Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Ömer, Zeyd b. Sabit, İbn Abbas gibi sahâbeden fıkıhla maruf olan isimlerin fetvâlarına muvâfık ya da muhâlif fetvalar verdiği de kaynaklarda sabittir. Buna ek olarak hem İbn Ömer hem de İbn Abbas ile birlikte kendilerine yöneltilen fikhî meselelere birlikte cevap verdiklerini gösteren örnekler mevcuttur. Bu durum, sahâbenin Ebû Hüreyre'nin fikhî meselelerdeki görüşlerini dikkate aldıklarının ve kendisini fakih olarak kabul ettiklerinin en önemli göstergelerinden birisidir. Ayrıca Takiyyüddîn es-Sübkî'nin kaleme aldığı ve günümüze ulaştığı bilinmeyen hacmi bir cüz olan *Fetâvâ Ebî Hüreyre* isimli eseri de Ebû Hüreyre'nin sahâbenin fakihlerinden birisi olduğu tezini desteklemektedir.

Özellikle başta İsa b. Ebân olmak üzere bazı Hanefî fakihlerinin musarrât/muhaffele hadisiyle amel edilmemesini Ebû Hüreyre'nin fakih olmamasıyla temellendirmeleri yukarıda da gerekçeleri ortaya konulduğu üzere çok gerçekçi gözükmemektedir. Zira Ebû Hüreyre tarafından nakledilen rivayetin sıhhat açısından herhangi problemi olmadığı ehlinin tespittir. Ayrıca bu rivayet, fikhî görüşleri Hanefî mezhebinin teşekkül ve gelişiminde önemli bir rol oynayan, üstelik fıkıh alanında sahâbenin en fazla öne çıkan simalarından birisi olan İbn Mes'ûd tarafından da rivayet edilmiştir. Ne var ki, Hanefî fıkıh kaynaklarında İbn Mes'ûd tarafından nakledilen bu rivayete ya yer verilmemiş ya da meçhul sığayla İbn Mes'ud ismi zikredilmeksizin kaydedilmiştir. Hadisin İbn Ömer ve Enes b. Mâlik tarihlerini de dikkate aldığımızda fıkhu'r-râvi şartı ileri sürülerek rivayetin amel etmeye değer görülmemesinin problemlili bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

¹⁰⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 11/134.

Gerek tabakât müellifleri gerekse Hanefî mezhebi de dâhil farklı mezheplere mensup fakihlerin Ebû Hüreyre'nin sahâbenin fakihlerinden olduğuna yönelik açıklamaları da bu noktada önem arz etmektedir. Elbetteki Ebû Hüreyre'nin fıkıh nosyonu ve donanımı açısından Hz. Ömer, Hz. Ali, İbn Mes'ûd, Hz. Âişe, İbn Abbas (r.a.) gibi sahâbenin önde gelen fakihleriyle kıyaslanamayacağı bir gerçektir. Ancak bu onun fakih olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim yukarıdaki örneklerde geçtiği üzere Hanefî fıkıh kaynaklarında bile Ebû Hüreyre'nin vermiş olduğu fetva örneklerine rastlanmaktadır. Bu bile onun sahâbenin fakihlerinden biri olarak kabul edildiğine delil teşkil etmektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Adem Çiftci

Kaynakça

- Abdulaziz el-Buhârî. *Keşfü'l-esrâr an Usûli Fahir'l-İslam el-Pezdevî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2012.
- Abdürrezzâk. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Acar, H. İbrahim. "İddet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/466-471. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ağırman, Cemal. "Müksirûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/534. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût v. dğr. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. thk. Emîn Sâlih Şa'bân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Aynî, Bedreddin. *Umdetü'l-kârî' şerhu Şahihi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahiî*. thk. Muhyiddîn el-Hatîb. Kâhire: el-Matbatü's-Selefiyye, 1400/1980.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim Neşemî. İstanbul: Mektebetü'l-irşâd, 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Darü'l-Minhac, 2007/1428.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Muhammed. *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-İnsâfî beyâni esbâbi'l-ihlâf*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. thk. Sıtkı Cemîl el-Attâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.

- Ebū Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût v.dğr. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebū Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyid-din Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebū Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Kitâbü'l-Emvâl*. thk. Halil Muhammed Herrâs. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebū Yûsuf, Yakub b. İbrâhîm. *İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. b.y.: Matbaatü'l-Vefâ, 1357.
- Ebū Yûsuf, Yakub b. İbrâhîm. *Kitâbü'l-Âsâr*. haz. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Ebū Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe: Hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fıkhuhu*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ebü'l-Ali Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, ts.
- Emir Padişah. Muhammed Emin b. Mahmûd Buhârî. *Teysîrüt-tahrîr şerhu alâ Kitâbi't-tahrîr*. Mekke-i Mükerreme: Dâru'l-Bâz, ts.
- Hatîb, Muhammed Accâc. *Ebû Hüreyre rivâyetü'l-İslâm*. b.y.: Mektebetü Vehbe, 1982.
- Hatîb, Muhammed Accâc. *es-Sünne kable't-tedvîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekr. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412.
- İbn Abdülber, Ebū Ömer Cemaleddin Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî en-Nemerî. *el-İstizkâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Hüseyin ed-Dimaşkî. *Târihu Dimaşk*. thk. Muhibbüddin Ebî Saîd Ömer b. Garâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995/1415.
- İbn Ebî Şeybe, Ebū Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Musannef*. thk. Ebū Muhammed Usâme b. İbrahim b. Muhammed. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2007.
- İbn Emîru Hâc, Ebū Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Halebî. *et-Tahrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hazm, Ebū Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Mahmud Hamid Osman. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2005.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebū Abdullah Şemseddin Muhammed. *İ'lâmu'l-muvakî'in an Rabbi'l-âlemîn*. thk. Muhammed Abdüsselam İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991/1411.
- İbn Mâce, Ebū Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Halil Me'mûn Şihâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996/1416.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed. *Fethu'l-ğaffâr bi şerhi'l-Menâr*. Mısır: Şerikatü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa, 1936.
- İbn Sa'd, Ebū Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İzmîrli, İsmail Hakki. *İlm-i Hilâf*. haz. Sırrı Fuat Ateş. Konya: Hüner Yayınevi, 2012.
- Kal'âcî, Muhammed Ravvâs. *Mevsû'atü fikhî Abdillâh b. Ömer*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Kanarya, Bayram. "Ebū Reyze'nin Bazı Temel Hadis Meseleleri İle İlgili İddialarına İbn Yahya'nın Verdiği Cevaplar". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 16 (2016), 150-171.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ebū Hüreyre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/160-167. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kandemir, M. Yaşar. "Abdullah b. Ömer b. el-Hattâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/126-128. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Karâfi, Şihâbüddîn Ahmed b. İdris. *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.

- Kârî, Ebü'l-Hasan Nureddin Ali b. Sultan Muhammed Ali. *Şerhu Müsnedi Ebî Hanîfe*. thk. Halil Muhyiddin el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1985.
- Kâsânî, Alâüddîn. *Bedâ'ü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-Arabî, 1982.
- Kâtîb Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâtî'l-fuhûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnaût. İstanbul: Ma'hedü'l-Buhûs ve'd-Dirâsati'l-Arabiyye/IRCICA, 2010.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî. *Nizamü'l-hükümeti'n-nebeviyye: et-Terâtîbü'l-idâriyye*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Kettânî, Muhammed Abdülhay b. Abdilkebir b. Muhammed Hasenî İdrîsî. *et-Terâtîbü'l-idâriyye: Hazreti Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*. çev. Ahmet Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b Ebî Bekr Muhammed b Ahmed. *Mevsû'atü'l-kavâidi'l-fıkhiyyeti'l-mukârene: et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Sirac, Ali Cum'a Muhammed. Kâhire: Dârü's-Selâm, 2004.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudriyye fî tabakâtî'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Kâhire: Dâru'l-Hicr, 1993.
- Leknevî, Abdülali Muhammed b. Nizameddin Muhammed Sehâlevî el-Ensârî. *Fevâtihü'r-rahamût bi-şerhi Müsellemi's-sübü't*. Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 2002.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta'*. Dubâi: Mektebetü'l-Furkân, 2003.
- Mâlik b. Enes. *Muvatta' rivâyetü Muhahammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. thk. Abdülvehhâb Abdullatîf. Kâhire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1994.
- Muallimî, Abdurrahman b. Yahya el-Yemânî. *el-Ervârü'l-kâşife limâ fî kitâbi edva ale's-sünne mine'z-zelel ve't-tadlîl ve'l-mücâzeffe*. Beyrut: Alemü'l-Küttüb, ts.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-sahiñ*. thk. Halil Me'mûn Şihâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Ögüt, Salim. *İslam Hukuk Metodolojisiinde Haber-i Vâhid'in Kaynak Değeri*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2003.
- Özafşar, M. Emin-Demir, Mahmut. "Zayıf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/157-160. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Özen, Şükrü. "İsa b. Ebân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Reyve, Muhammed. *Şeyhu'l-madîre Ebû Hüreyre*. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- Ebû Reyve, Muhammed. *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye ev difâ' 'ani'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1957.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbûbî. *et-Tavdîh ale't-Tenkîh*. thk. Saîd el-Ebraş. Dimaşk: Mektebetü Merzûk, 2006.
- Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr Temîmî Mervezî. *Kavâtü'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî. Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1997.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme Ebû Sehl Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed. *el-Usûl*. thk. Ebu'l-Vefa el-Efgânî. Beyrut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1973.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaeddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takribi'n-Nevevî*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd, ts.
- Şa'rânî, Abdülvehhab. *Kitâbü'l-Mizân*. thk. Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Âlemü'l-Küttüb, 1989.
- Şâtblî, Ebû İshak İbrâhîm b. Musa b. Muhammed el-Girnâtî. *el-Muvâfakât*. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbu'l-Hucce ale ehli Medîne*. Beyrut: Âlemü'l-Küttüb, 1403.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *Kitâbü'l-Asl: el-Mebsût*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. Beyrut: Âlemü'l-Küttüb, 1990.
- Şeyh, Abdüsettar. *Ebû Hüreyre rivâyetü'l-İslâm ve seyyidü'l-huffâzi'l-esbât*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 2003.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf. *Tabakâtü'l-fukahâ*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-Râid el-Arabî, ts.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme Ezdî Hacrî Mısırî. *Şerhu Me'âni'l-âsâr*. thk. Muhammed Seyyid Ca'delhak, Muhammed Zührî en-Neccâr. Beyrut: Alemü'l-Küttüb, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhamed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmi'u's-sahiñ*. thk. Halil Me'mûn Şihâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- Tslıgkır, Chamntı. "Hanefilere Göre Haberin Kıyasa Aykırı Olması Durumunda Râvinin Fakih Olma Şartı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21/1 (2010), 69-83.

- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Yaman, Ahmet. "Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü". *Mârife*. 4/2 (2004), 9-26.
- Yarba, Rıdvan. "Tartışmalı Bazı Hadisleri ve Fetvaları Bağlamında Ebû Hüreyre'nin Fakihliği Meselesi". *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri-* III. ed. Abdullah Aydınlı v.dğr. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Yiğit, Metin. *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. Haydârabâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Maârifî'n-Nizamiyye, 1333.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. Hz. Âişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler. çev. Bünyamin Erul. Ankara: Kitabiyât, 2008.
- Zerkeşî, Ebû Abdullah Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *el-Bahru'l-muhîr fi usûli'l-fıkḥ*. haz. Abdülkadir Abdullah el-Ânî. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkâf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1992.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Muhammed. *Nasbu'r-râye li tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*. Cidde: Müessesetü'r-Reyyân, ts.
- Zürkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülbaki b. Yûsuf. *Şerhu'z-Zürkânî alâ Muvattai İmam Mâlik*. thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2003/1424.

Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı

Muhammed Bahaeddin Yüksel

Dr., Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Dr., University of Kayseri, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qur'anic Exegesis
Kayseri/Turkey
mbyuksel@kayseri.edu.tr
ORCID: 0000-0003-3356-7786

Ra'y Approach of the şahāba in Qur'ānic Commentary

Abstract

The negative approach to interpreting the Qur'ān with the ra'y is a tendency that has taken place in various realms since the past. This reactive approach, which extends from time to time to interpretation of the Qur'ān, has been to limit people's knowledge of religion only to transmit and imitate their behavior. In order to put such an approach on religion on a legitimate ground, the approach in question targeted the şahāba' (companions) relationship with the Qur'ān. According to this, companions never interpreted the Quran with the ra'y. What the şahāba did was only to convey what they saw and heard from the Prophet. They did not appeal to the tafsir with ra'y about the Qur'ān, or even did the tafsir. Because, according to the narrations conveyed from the Prophet, the şahāba accepted this as a sin and did not express an opinion about the Qur'ān. What they did was just transmit from the Prophet. Accordingly, all Muslims' relationship with the Qur'ān should be consist of transmission and imitation.

The above-mentioned thoughts make very important claims about the interpretation of the Qur'ān. Because the fact that these claims are based on the şahāba are binding for Muslims. The fact that the şahāba put forward a common attitude or expressed an opinion on the subject means that they have heard or seen this issue mostly from the prophet. Therefore, the claim that the şahāba's negative approach to express their views on the verses of the Qur'ān or that they have kept distance from the interpretation of the Qur'ān with a stricter attitude is a serious matter that should be emphasized and investigated.

Considering the evidence that the şahāba's view was based on the following can be seen: the verse that "It is forbidden to say things you do not know about Allah" (al-A'rāf 6/33); the hadith that "Whoever speaks about the Qur'ān even though he does not know, get ready for his place in hell"; Abu Bakr's statement that "Whoever say something he does not know about the Qur'ān, he will not find a sky to shade himself, nor a place to house." and some tābi'ūn scholars' similar statements in this regard. Some issues such as the tafsir initially belongs to the content of Hadith discipline and that the narration concept corresponds to the word of science in the first periods must have been effective in the formation of this idea.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism
Geliş/Received: 10 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 08 Temmuz/July 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020
Atıf/Cite as: Muhammed Bahaeddin Yüksel, "Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı = Ra'y Approach of the şahāba in Qur'ānic Commentary", *Eskiye 42* (Eylül/September 2020), 851-880. <https://doi.org/10.37697/eskiye.735069>
Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) view that the Prophet explained the meaning of the Qur'an as well as he conveyed all the words of the Qur'an and his explanations about the most beautiful method of interpretation of the Qur'an are actually nothing, but an explanation of the claims mentioned above from a different perspective.

When the evidences put forward that the ṣaḥāba do not interpret the Qur'an or even attempt to interpret the Qur'an are examined, it will be seen that all the evidences brought for these claims actually state that speaking about the Qur'an without any evidence, knowledge and undocument is not a right thing to do. Since interpretation of the Qur'an would mean, in a sense, to narrate from Allah Almighty, talking about the Qur'an without information and documents was regarded as ugly and disapproved by both Allah and the Prophet, the ṣaḥāba and their followers (tābi'ūn). Among the sources that the ṣaḥāba refer to in the interpretation of the Qur'an are the Qur'an itself, the reasons for the descent (nuzul) of the verses, as well as the Prophet's words explaining the Qur'an and its best practice, as well as their command of Arabic, the language of the Qur'an.

When the narrations about the relations of the ṣaḥāba with the interpretation of the Qur'an are examined, it will be seen that it is not possible to say that the claims mentioned above are a correct approach. For, the existing narrations reveal that the ṣaḥāba made a great deal of efforts towards the interpretation of the Qur'an and that they interpreted some verses in this context. In some rumors, it is seen that the ṣaḥāba encouraged those around them to interpret the Qur'an and criticized those who behaved loosely about it. This attitude of the ṣaḥāba must be due to the fact that the Qur'an invites its addressees to reflect on its verses, that the Qur'an's coming to life depends on understanding it and that the interpretation of the Qur'an is an inevitable necessity. Because the unpredictable variability of life and the conditions that constantly show up in different forms within this framework require the continuous interpretation of the Qur'an.

It is possible to say that the discourse that the ṣaḥāba kept their distance from the interpretation of the Qur'an actually stems from the confusion of the descent period of the Qur'an and the post-descent period. For this reason, it would be more appropriate to examine the ṣaḥāba ' period as two different periods as before and after the descent. Ṣaḥāba did not encounter with the problem of understanding the Qur'an to a great extent while the Prophet was alive. For, the Prophet was practicing the Qur'an actually. In addition to this, the ṣaḥāba had the opportunity to learn about the situation by asking the Prophet in some isolated events. This situation prevented them from engaging in tafsir activities. However, after the death of the Prophet, situations have changed. For, people who became new Muslims, new events, changing language and facts made it necessary to reinterpret the verses that the ṣaḥāba knew before in the face of these new situations.

As a result of these activities, we see that the ṣaḥāba disagreed about understanding the Qur'an. The disagreement of the companions is one of the clearest evidences showing that they have expressed their views on understanding the Qur'an based on ra'y. If there had been a statement from the Prophet about the verse in which they expressed their opinion, they would not have disagreed. As can be seen in many case studies put forward in the research, the ṣaḥāba interpreted the Qur'an in a large amount of ra'y and lived it in the practice of life.

Keywords

Tafsir, Tafsir of ṣaḥāba, Tafsir with ra'y, Qur'an, Understanding the Qur'an

Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı

Öz

Kur'ân'ın rey ile tefsirine yönelik olumsuz yaklaşım, geçmişten beri çeşitli mahfillerde kendisine yer bulmuş bir eğilimdir. Zamanla Kur'ân'ın tefsirine de olumsuz yaklaşıma kadar uzanan bu tepkisel yaklaşım, insanların din hakkındaki bilgisini sadece nakilde bulunmaya, davranışlarını ise taklit yapmakla sınırlandırma yoluna gitmiştir. Din hakkında böyle bir yaklaşımın meşru bir zemine oturtulabilmesi için söz konusu yaklaşım, kendisine sahabenin Kur'ân ile olan ilişkisini hedef almıştır. Buna göre sahabe Kur'ân'ı asla rey ile tefsir etmemiştir. Sahabenin yaptığı sadece Hz. Peygamber'den işittikleri veya yapıp ettiklerinden gördüklerini nakletmekten ibaret olmuştur. Onlar Kur'ân hakkında rey ile tefsire başvurmamışlar, hatta tefsir bile yapmamışlardır. Zira sahabe Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler gereği, bunu günah kabul eder, Kur'ân hakkında görüş beyan etmezlerdi. Yaptıkları sadece Hz. Peygamber'den nakilde bulunmak olmuştur. Buna göre bütün Müslümanların da Kur'ân ile olan ilişkilerinin nakil ve taklitten ibaret olması gerekir.

Yukarıda dile getirilen düşünceler, Kur'ân tefsirine dair son derece önemli iddialarda bulunmaktadır. Zira söz konusu iddiaların sahabe üzerinden temellendiriliyor olması, Müslümanlar açısından bağlayıcılık özelliği taşımaktadır. Sahabenin bir hususta ortak bir tavır ortaya koymuş olması veya görüş beyan etmiş olması, söz konusu hususu büyük oranda Allah Resulünden duymuş veya görmüş olmaları anlamına gelmektedir. Dolayısıyla sahabenin Kur'ân ayetleri üzerinde rey türü görüş beyan etmeye olumsuz yaklaştığı veya daha katı bir tutumla Kur'ân'ın tefsir edilmesine dahi mesafeli durmuş olduğu iddiası, üzerinde durulması ve araştırılması gereken ciddi bir konudur.

Sahabenin Tefsir konusuna mesafeli yaklaştığına dair söz konusu düşüncenin dayandığı delillere bakıldığında, Allah Teâlâ'nın "Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır" buyruğu; Hz. Peygamber'in "Kim Kur'ân hakkında bilgisi olmadığı halde konuşursa, cehennemdeki yerine hazır olsun" hadisi; Hz. Ebu Bekir'in Kur'ân hakkında bilmediği bir şey söylemesi halinde kendisini gölgelendirecek ne bir gökyüzü ne de barındıracak bir yeryüzü bulamayacağına dair ifadesi ve tâbiûn alimlerinden bazılarının bu yöndeki benzer söylemleri bulunmaktadır. Tefsirin başlangıçta Hadis'in içeriğine ait bir şube olduğu, rivayetin ilk dönemlerde ilim kelimesine karşılık geliyor olması gibi bazı hususlar da bu düşüncenin teşekkül etmesinde etkili olmuş olsa gerek.

İbn Teymiyye'nin Peygamber'in Kur'ân'ın bütün lafızlarını tebliğ ettiği gibi manasını da açıkladığına dair görüşü ve Kur'ân'ın en güzel tefsir yöntemine dair yaptığı açıklamaları, aslında yukarıda dile getirilen iddiaların farklı bir açıdan izahından başkası değildir.

Sahabenin Kur'ân'ı tevil etmediği, hatta tefsir çabası içerisinde dahi olmadığına dair ortaya konulan deliller incelendiği zaman görülecektir ki bu iddialar için getirilen bütün deliller, aslında Kur'ân hakkında delilsiz, bilgisiz ve belgesiz konuşmanın doğru bir davranış olmadığını dile getirmektedirler. Kur'ân'ı tefsir etmek, bir anlamda Allah Teala'dan rivayette bulunmak anlamına geleceği için, belgesiz Kur'ân hakkında konuşmak gerek Allah Teala tarafından ve gerekse Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûnun ileri gelenleri tarafından çirkin görülmüş ve onaylanmamıştır. Sahabenin Kur'ân tefsirinde başvurdukları kaynaklar arasında, öncelikle Kur'ân'ın kendisi, ayetlerin iniş sebepleri, bunun yanında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı açıklayan sözleri ve en güzel uygulamasını içeren pratiği, ayrıca Kur'ân'ın dili olan Arapçaya hâkimiyetleri bulunmaktadır. Sahabenin Kur'ân tefsiri ile olan münasebetlerini konu edinen rivayetler incelendiği zaman, yukarıda dile getirilen iddiaların isabetli bir yaklaşım olduğunu söylemenin mümkün olmadığı

görülecektir. Zira mevcut rivayetler, sahabenin Kur'an tefsirine yönelik oldukça bol miktarda çabalarının olduğunu ve bu çerçevede bazı ayetleri rey üzere tevîl ettiklerini ortaya koymaktadır. Kimi rivayetlerde ise sahabenin çevresinde bulunanları Kur'an tefsirine teşvik ettiği, bu konuda gevşek davrananları ise eleştirdiği görülmektedir. Sahabenin bu tutumu, Kur'an'ın muhataplarını ayetleri üzerinde düşünmeye davet etmesi, Kur'an'ın hayata intikalinin onu anlamaya bağlı olması ve bunun için de Kur'an tefsirinin kaçınılmaz bir gereklilik olduğundan kaynaklanıyor olsa gerektir. Zira hayatın öngörülemeyen değişkenliği ve bu çerçevede sürekli farklı formlarda yüz gösteren şartlar, Kur'an'ın sürekli tefsirini gerekli kılmaktadır.

Sahabenin Kur'an tefsirine mesafeli durduğuna dair söylemin, aslında Kur'an'ın nuzûl dönemi ile nuzûl sonrası dönemin birbirine karıştırılmasından kaynaklanıyor olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple sahabe dönemini nuzûl öncesi ve nuzûl sonrası şeklinde iki farklı dönem olarak incelemek daha isabetli olacaktır. Sahabe, Hz. Peygamber hayatta iken büyük oranda Kur'an'ı anlama sorunu ile karşılaşmamıştı. Zira Hz. Peygamber bizzat Kur'an'ı fiilî olarak pratik etmekteydi. Bununla birlikte sahabe karşılaştığı münferit bazı olaylarda durumu Hz. Peygamber'e sorarak öğrenme imkânı bulmuşlardı. Bu durum, onların tefsir faaliyeti içerisinde bulunmalarına mâni olmuştur. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra, durumlar değişmiştir. Zira yeni Müslüman olan insanlar, gelişen yeni olaylar, değişen dil ve vakia, sahabenin daha önce bildiği ayetlerin bu yeni durumlar karşısında yeniden tefsirini zorunlu hale getirmiştir.

Bu faaliyetler sonucunda sahabenin Kur'an'ı anlama konusunda ihtilaf ettiklerini görmekteyiz. Sahabe arasında ihtilaf olgusu, onların Kur'an'ı anlama konusunda rey üzere görüş beyan ettiklerini gösteren en açık delillerden birisidir. Şayet görüş beyan ettikleri ayet hakkında Hz. Peygamber'den bir beyan bulunsa idi, onlar ihtilaf etmeyeceklerdi. Araştırmada ortaya konulan birçok örnek olayda da görüleceği gibi sahabe oldukça bol miktarda rey ile Kur'an'ı tevîl etmiş ve onu hayatın pratiğinde yaşamıştı.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Sahabe Tefsiri, Rey ile Tefsir, Kur'an, Kur'an'ı Anlamak

Giriş

Sahabe gerek Kur'an'ın nuzûlüne şahit olan ilk nesil olması ve gerekse bizzat Hz. Peygamber'den İslam'ı öğrenmiş olmaları açısından, Kur'an'ı anlama noktasında diğer nesillerin ulaşamayacağı bir üstünlüğe sahiptirler. Diğer yandan Kur'an'ın dili olan Arapçaya, kendi konuştukları dil olması ve kelimelerin tekabül ettiği anlamların nuzûl dönemi muhtevasına vukûfiyetleri nedeniyle, Kur'an'ı anlamadaki üstünlükleri tartışmasızdır.

Kuşkusuz Kur'an'ın *ne dediğini* anlamak *ne demek istediğini* de anlamayı kesin olarak garanti etmemektedir. Kur'an'ın muhataplarıyla ortak bir dil üzerinden iletişim kuruyor olması her ne kadar muhataplarının Kur'an'ı belli bir ölçüde anlamalarına (*feh*m) imkân vermiş olsa da lafızların ötesine geçip söylemden söylenmek isteneni anlamak (*fık*h), söylemin üzerinde bahs ve nazarı da içeren farklı bir süreci gerekli kılmaktadır. Buna göre Kur'an'ı fehm etmek, fıkh etmenin ilk basamağını oluşturmaktadır. Kur'an'ı fehm etmek, onu dilsel düzeyde anlamayı ima ederken, fıkh etmek, Kur'an'ın insanlığa getirdiği değerleri hayata taşıyabilmek, bu aşamanın ötesine geçerek Kur'an ayetlerinde gözetilen maksat ve gayenin anlaşılmasını ifade etmektedir.

Fehm ve fikh ayrımından hareket edildiğinde sahabenin durumu, bu iki kavramın ifade ettiği anlam çerçevesinde nerede durduğu hakkında, geçmişten günümüze farklı değerlendirmelere konu edildiği görülmektedir. Sahabenin Hz. Peygamber'den sadece nakilde bulunduğu, bunun ötesine geçerek ayetler üzerinde rey türünden herhangi bir kanaat sergilemediği yönündeki söz konusu söylem, bazı rivayet ve tabiin alimlerine ait tutum ve yaklaşımları ihtiva eden nakillerden de beslenerek tarihsel süreçte farklı zamanlarda yer yer dile getirilen bir yaklaşım biçimidir. Bu yaklaşımı besleyen argümanlar arasında Hz. Peygamber'den Kur'ân ayetleri üzerinde görüş beyan etmenin cehennemde kişinin kendisine yer edinmesi anlamını taşıyacağını ifade eden rivayetler yanında, Hz. Ebu Bekir'in (öl. 573/634) Kur'ân üzerinde görüş beyan etmesi halinde ne gölgesine sığınabileceği bir gökyüzü ne de kendisini üzerinde barındıracak bir yeryüzü olacağına dair sözü ve bazı sahabenin benzeri çekincelerini dile getiren rivayetler ve yine tabiûndan Abîde b. Kays'ın (öl. 72/691) kendisine bir ayetin manası hakkında soru soran İbn Sîrîn'e (öl. 110/729) Kur'ân hakkında soru sormaktan Allah'a sığınması gerektiğine dair sözünü içeren benzeri rivayetler¹ bulunmaktadır. Bu rivayetler kimilerini, sahabenin Kur'ân üzerinde görüş beyan etmediği, onların böylesi bir günahattan(!) beri olduğu düşüncesine sevk etmiş ve zamanla bu cürüm (Kur'ân'ı rey ile tefsir etmek) cerh sebebi olarak da görülür olmuştur.²

İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328), Hz. Peygamber'in bütün Kur'ân'ı, lafızlarını tebliğ ettiği gibi tefsirini de yapmış olduğu şeklindeki tezi, aslında yukarıda izah edilen yaklaşımın farklı bir ifade ile dile getirilmiş halinden başka bir şey değildir. Zira bütün bir Kur'ân'ın Nebi (a.s.) tarafından tefsir edilmiş olması, sahabenin de bu tefsirin çerçevesinde kalması anlamına gelecektir. Zira sahabenin Nebi'nin (a.s.) izahları dışına çıkmayacakları bilinen bir husustur. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bütün bir Kur'ân'ı tefsir etmiş olduğu söylemi, aslında sahabenin Kur'ân'ın tefsirine dair hiçbir katkı ve çabası olmadığı, yaptıklarının sadece nakilcilikten ibaret olduğu anlamına gelmektedir.

Hicrî 3. ve 4. asırda Bağdat'ın önemli simalarından Ebu Muhammed el-Berbehârî (öl. 329/940), dini nakle sadakat ve taklit yapmaya endeksleyen, dini alanda rey ve kıyas yapmanın caiz olmadığını ifade eden sözleri,³ bu yaklaşımın bir eseri olsa gerek. Râgıb el-İsfahânî'nin (öl. 502/1108) ifadesiyle söyleyecek olursak, bu konuda sığ bir yaklaşım sergileyen bazılarına göre bir kimse âlim ve edip olsa, şer'î delillere, fıkha,

¹ Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abulmuhsin Türkî (Kâhire: Dâru hicr, 2001), 1/80; Halit b. Süleyman el-Müzeynî, *el-Muharrar fî esbab-i nüzüli'l-Kur'ân min hilâl-i küttübî't-tis'a* (Dâru İbni'l-Cevzî, 1427), 1/5; Mukbil b. Hâdî'l-Vâdî Ebû Abdurrahmân, *es-Sahîhu'l-müsnat min esbâbi'n-nüzul* (San'a: Mektebetü sanâi'l-eseriyye, 2004), 10; Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân er-Rûmî, *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd, 2005), 152.

² Ebû Muhammed Abdurrahmân İbn Ebî Hâtim, *Kitâbu'l-cerh ve't-ta'dîl* (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1953), 3/555.

³ Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ el-Ferrâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin (Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 1999), 3/55, 58, 70; Mustafa Öztürk (ed.), *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 16.

nahve, siyer ve hadis merviyâtına ileri derece vakıf olsa bile Kur'ân'dan herhangi bir ayeti tefsir edemez. Böyle bir kimsenin yapabileceği tek şey, Hz. Peygamber'den, vahiylerin nüzulüne şahit olan sahabeden ve onların bu tanıklıklarına dair bir şeyler işitmiş olan tabiûndan nakilde bulunanlara başvurmaktan başka bir şey değildir.⁴ Bu ifadede geçen *vahiylerin nüzulüne şahit olan sahabeden nakilde bulunmak* ifadesiyle sahabenin sebeb-i nüzule dair tanıklıklarının aktarımı kastedilmekte, dolayısıyla sahabenin tefsire yönelik katkılarını sadece âyetlerin hangi olayla ilişkili olarak nazil olduğuna dair tanıklıklarının aktarımıyla sınırlı olduğu şeklinde bir tasavvurun söz konusu olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Bu çalışma, Kur'ân'ı anlama çabasında sahabenin Hz. Peygamber'den sadece nakilde bulunmakla yetinip âyetlerin muhtevasına dair rey türünden herhangi bir anlama çabasında bulunup bulunmadığı iddiasını konu edinecek söz konusu olduğu iddiayı sorgulamayı, bu çerçevede örnek olaylar üzerinden tasvir ve tahlillerde bulunarak sonuca ulaşmayı amaçlamaktadır.

1. Sahabenin Kur'ân Tefsirine Yönelik Yaklaşımları

Sahabenin, Kur'ân âyetlerinin tefsirine yönelik nasıl bir tavır sergilediğini görmek için ilgili rivayetler incelendiğinde, sahabenin hem olumlu hem olumsuz yaklaşım sergilediği tezlerine malzeme olabilecek rivayetlerin söz konusu olması nedeniyle, konunun iki başlık altında incelenmesi uygun olacaktır.

1.1. Olumsuz Yaklaşım

Sahabenin Kur'ân âyetlerinin manaları üzerinde görüş beyan etme hususunda olumsuz bir yaklaşım içerisinde olduğuna dair en çok gündeme getirilen örnek, Hz. Ebu Bekir'e aittir. Rivayete göre kendisine Abese Suresi'nde geçen "ebben" kelimesinin hangi anlama geldiği sorulduğunda: "Allah'ın kitabı hakkında bilmediğim bir şeyi söylersem hangi gök beni gölgelendirir, hangi yer beni üzerinde taşır?" demiştir.⁶ Hz. Ebu Bekir'in bu sözü, bazıları tarafından Kur'ân âyetleri üzerinde sahabenin görüş beyan etmekten çekindiği, dolayısıyla her Müslüman'ın da bu şekilde davranması gerektiği şeklinde algılanmıştır. Bu algıyı besleyen başka argümanlar da ileri sürülmüştür: "De ki: 'Kuşkusuz rabbim açık ve gizli çirkinlikleri, günahı ve hakkı olmadığı halde

⁴ Ebu'l-Kâsım Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetu câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Kuveyt: Dâru'd-da'Ve, 1984), 93.

⁵ Tefsirin bidayette hadisin bir bölümü olduğu yönündeki yaygın kanaatin de bu yaklaşımın oluşmasında rolü olduğunu söylemek mümkündür. Ancak ilim kavramının rivayet (hadis) kavramına tekabül ettiği bu dönemde dine müteallik hususların rivayetle naklediliyor olması, bu iddiayı haklı çıkarmaz. Zira sadece Tefsirin değil, sonraki yıllarda ihtisaslaşma sürecini tamamlayacak İslâmî disiplinlerin tamamının ilgi alanına giren konular, o gün rivayet malzemeleri içerisinde naklediliyordu. Tefsir tarihinin yazım ve problemlerine yönelik ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017). Ayrıca bu iddianın kritiği için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirin Hâlleri* (Ankara Okulu Yayınları, 2013), 49-52.

⁶ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/72; Celaluddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî (Kâhire: Merkezi hicr il'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2003), 15/251.

başkalarına tasallut olmayı, meşru kıldığına dair hakkında hiçbir delil indirmedığı şeyi Allah'a ortak koşmanızı ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi haram kılmıştır.” (el-A'râf 6/33) âyeti ve İbn Abbas'ın Hz. Peygamberden nakletmiş olduğu: “Kim Kur'ân hakkında bilgisi olmadan/kendi görüşü ile konuşursa, ateşteki yerine hazır olsun”⁷ anlamındaki sözleri bulunmaktadır.⁸

1.1.1. İddiaların Değerlendirilmesi

Yukarıda verilen argümanlar hakkında şunları söylemek mümkündür: Âyetle haram kılındığı ifade edilen *Allah hakkında bilgisizce konuşmak* ile kastedilen şeyin, Kur'ân'ın tefsir edilmesi ile ilgili olduğunu söylemek, hiç de isabetli bir yaklaşım olarak görünmemektedir. Zira âyetin bağlamının bu konu ile alakası bulunmamaktadır. Söz konusu âyet, Müşriklerin Allah hakkındaki asılsız yakıştırmaları, yanlarında herhangi bir vahiy bilgisi olmadan, bir delile dayanmadan Allah hakkında konuşmaları, bir takım haram-helal belirlemeleri, O'na kızlar, oğullar nispet etmeleridir. Bu sebeple Allah Teâlâ onlara, zanlarına dayanarak din konusunda tespit ve tayinde bulunmalarının doğru bir yaklaşım olmadığını hatırlatmıştır.⁹ Nitekim Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) bu ifade ile kastedilen hususun, müşriklerin Allah Teala'nın ekinleri (*hars*), bazı hayvanları (*en'âm*), sütleri (*elbân*) ve elbiseleri (*siyâb*) haram kıldığına dair iddiaları olduğunu ifade etmiş,¹⁰ Taberî¹¹ ve Mâturîdî¹² (öl. 333/944) de Allah'ın haram kıldığını haram, helal kıldığını da helal kılarak taşkınlık yapmalarının konu edinildiğini ifade ederek benzer kanaatte bulunmuşlardır. Vâhidî'nin (öl. 468/1076) verdiği bilgiye göre Atâ'nın (öl. 114/744) İbn Abbas'tan (öl. 68/687) yaptığı nakilde âyetin konusu Mekke Müşriklerin, meleklerin Allah'ın kızları olduğuna dair iddialarıdır.¹³ Benzer şekilde İbn Kesir¹⁴ (öl. 774/1373) âyetin konusunun Müşriklerin Allah'a oğul isnat etmeleri olduğunu ifade etmişlerdir. Beyzavi¹⁵ (öl. 685/1286), Ebussuud¹⁶ (öl. 987/1574) ve Hererî¹⁷

⁷ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/71-72.

⁸ Ayrıntı için bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/71-84; Bedr, *Tefsîru's-sahâbe*, 37-40.

⁹ el-En'âm 6/116; Yûnus 10/36; en-Necm 53/28.

¹⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şahhâte (Beyrût: Müessesetu't-Târihu'l-Arabî, 2002), 2/34.

¹¹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 10/164.

¹² Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 4/412.

¹³ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîd*, thk. Muhammed b. Mansûr el-Fâyiz (Riyâd: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, ts.), 9/109.

¹⁴ Ebu'l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2011), 3/134. Benzer yaklaşım için bk. Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-vasîd* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2001), 1/653.

¹⁵ Nâsiruddîn Ebî Saîd Abdillâh b. Omer b. Muhammed Şirâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl* (İstanbul: Derseâdet, ts.), 1/337.

¹⁶ İbn Muhammed İmâdî Ebu's-Suûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ (Riyâd: Mektebetu'r-Riyâdî'l-hadîse, ts.), 2/340.

¹⁷ Muhammed Emîn b. Abdillâh el-Hererî, *Hadâiku'r-rûh ve'r-reyhân fî revâbi'ul'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001), 9/295.

gibi kimi sonraki müfessirler de söz konusu âyetin konusunun müşriklerin Allah'ın sıfatları hakkında haddi aşma ile alakalı olduğu kanaatini paylaşmışlardır.¹⁸

Oysa sahabenin Kur'an tefsirine yönelik oldukça bol miktarda nakilde bulunduklarına dair rivayetler mevcuttur. Her şeyden önce Kur'an âyetlerinin kendisi ve onun pratiği olan Hz. Peygamber'in sünneti vardır. Dolayısıyla bir delile dayanmadan Allah'ın muradını tespit etme söz konusu değildir. Aksine sahabenin elinde Allah'ın muradına ulaşmada rehberlik edecek olan Kur'an âyetleri, onların nüzul bilgisi ve hayatın pratiğinde en güzel haliyle tatbikini gerçekleştiren Allah Resulü'nün sünneti bulunmaktadır. Öte yandan sahabe açısından Kur'an'ın tefsirini zorunlu kılan âyetler de bulunmaktadır ki bunlar ilerleyen satırlarda arz edilecektir.

İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den yaptığı rivayete gelince, dikkat edilirse rivayetin metninde Kur'an hakkında *bilgisi*¹⁹ *olmadan konuşmak* men edilmektedir.²⁰ Nitekim burada "bi-gayri 'ilmin" şeklindeki ifade, rivayetin başka bir varyantında "bi-re'yihî"²¹ formunda gelerek herhangi bir esasa dayanmadan keyfi yorumda bulunmanın vurgulandığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yasaklanan şey, Kur'an'ın anlamını birtakım karinelere dayanarak tespit etmek değil, elinde hiçbir delil-bilgi-belge olmadığı halde âyetlerin anlamları üzerinde konuşmak, dolayısıyla söylemediği şeyleri Allah'a nispet etmek, O'ndan nakilde bulunmaktır. Şayet rivayetin ifade ettiği anlam, Kur'an âyetlerinin anlamları üzerinde hiçbir surette görüş beyan etmemek şeklinde olsa idi, bu rivayeti bizzat nakleden İbn Abbas'ın kendisinin öncelikle Kur'an üzerinde görüş beyan etmemesi gerekirdi. Oysa İbn Abbas'ın Kur'an'ın tefsirine dair oldukça bol miktarda görüş beyan ettiği bilinen bir husustur. Kaldı ki onun bu yöndeki istidadı için bizzat Hz. Peygamber'in duası da bulunmaktadır.²² Dahası İbn Abbas'ın düzenli tefsir dersi verdiğine dair de rivayetler söz konusudur. Bu çerçevede örneğin İbn Ebân b. Sâlih'in naklettiğine göre Mücahid (öl. 103/721) şöyle demiştir: "İbn Abbas'a Mushaf'ı Fatiha'dan başlayıp sonuna kadar her âyet başında durup manasını sorarak üç defa okudum."²³ Bu duruma tanıklık eden bir başka rivayette ise "İbn Ebî Muleyke, Mücahid'i İbn Abbas'a Kur'an'ın tefsirine dair sorular sorarken gördüğünü ifade etmiş ve

¹⁸ Aynı görüşü paylaşan İbn Kayyim'in geniş bir izahı için bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricu's-sâlkîn* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, ts.), 1/403.

¹⁹ Rivayette geçen "ilim" kelimesi, başlangıçta "rivayet" kavramına tekabül etmekteydi. Ayrıntı için bk. Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*, 227; Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 49.

²⁰ Taberî bu çerçevede tabiine de ait bazı söylem ve tutumları içeren bir dizi rivayet aktarmıştır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/71.

²¹ Süleymân b. el-Eş'âs Ebû Dâvud, *Sünenu Ebî Dâvud* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2005), "'İlm", 5 (No. 3652); Muhammed b. İshâk et-Tirmîzî, *Sünenu't-Tirmîzî* (Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, t.y.), "Tefsir", 1 (No. 2950).

²² Ebû İshâk Ahmed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, 2002), 1/75.

²³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/85. Bu duruma tanıklık eden bir başka rivayette ise "İbn Ebî Muleyke, Mücahid'i İbn Abbas'a Kur'an'ın tefsirine dair sorular sorarken gördüğünü ifade etmiş ve şöyle demiştir: 'Mücahid'in yanında sayfalar vardı; İbn Abbas ona "Yaz" diyor, o da yazıyordu. Böylece Mücahid bütün Kur'an'ın tefsiri hakkında İbn Abbas'a sorular sordu.'" Bu mevsukiyete dayanarak olsa gerek Ebu Bekir el-Hanefî, Süfîyân es-Sevrî'nin "Mücahid'den sana gelecek tefsir yeterlidir." dediğini aktarır. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/85.

şöyle demiştir: 'Mücahid'in yanında sayfalar vardı; İbn Abbas ona "Yaz" diyor, o da yazıyordu. Böylece Mücahid bütün Kur'ân'ın tefsiri hakkında İbn Abbas'a sorular sordu.'" Bu mevsukiyete dayanarak olsa gerek Ebu Bekir el-Hanefî, Süfyân es-Sevrî'nin "Mücahid'den sana gelecek tefsir yeterlidir." dediğini aktarır.²⁴

Rey ile tefsiri yasaklayan söz konusu iki rivayeti senet ve metin tenkidi açısından tahlil eden bir araştırmanın ulaştığı sonuçlar ise şöyledir: Her iki rivayet ilk üç tabaka boyunca birer râvî tarafından nakledilmiş olması nedeniyle ferd-garîb niteliği taşımaktadır. Varyantlardaki râvîlerin çoğunluğu ta'dilden ziyade cerh edilmişlerdir. Neseî, ma'lûl rivayetlerinin de yer aldığı *es-Sunenu'l-Kubrâ*'sından sahih olanları seçerek telif ettiği *es-Sünen*'inde bu rivayetlere ma'lûl olması gerekçesiyle yer vermemiştir. İbn Abbas'ın naklettiği ifade edilen rivayeti ondan bizzat duyduğu belirtilen Sa'îd b. Cubeyr'in (öl. 95/713) bizzat kendisi Kur'ân'ı okuyup da tefsirini yapmayı âmâ ve bedevî bir kimseye benzeterek söz konusu rivayete muhalif beyanda bulunmuştur. Mâverdî, Beyhakî, Zerkeşî, Kâfiyeci gibi birçok âlim söz konusu rivayet hakkında "eğer sahih ise, sahih olması kaydıyla..." şeklindeki ifadelerle rivayetin sıhhatine kuşkuyla yaklaşmışlardır. Nitekim İbn Ebî Şeybe söz konusu rivayeti Hz. Peygamber'e ait bir söz olarak değil, İbn Abbas'a ait bir ifade olarak nakletmiştir. Kaldı ki İbn Abbas'ın benzeri başka bir sözünün de olması ve sahabeye ait mevkuf ifadelerin hadisleştirilmesi (merfu) ya da hadis formunda tedavüle konulması İbn Ebî Şeybe'nin rivayetini destekler mahiyettedir. Hz. Peygamber zamanında rey ile tefsir şeklinde bir akımın henüz teşekkül etmediği tarihen bilinen bir husus olduğu için, söz konusu söylemin anakronizm ile malul olduğu, bahsi geçen rivayetlerin ise sonraki dönemlere ait tartışmaların bir yansıması olabileceğini göstermektedir. Bahis konusu rivayetlerin teşekkül zemini, müteşâbihlerin teviliyle derinleşen mezhebi tartışmalara yönelik bir hamle olduğu kabul edilse bile nihayetinde *geleneğin belirleyiciliğinin dışına çıkmama* eğilimini temsil eden ehl-i hadis'in betimlediği bir zihniyeti temsil ettiği açıktır.²⁵

Hiz. Ebu Bekir'in Kur'ân hakkında bilgisi olmadan konuşması halinde kendisini ne gölgelendirecek bir gökyüzü ne de üzerinde barındıracak bir yeryüzü bulamayacağını ifade eden rivayete gelince, bu ifadede de Kur'ân hakkında bilmediği halde, herhangi bir delile dayanmadan konuşmanın doğru olmayacağından bahsedilmektedir. Şayet rivayette hiçbir kayıt olmadan Kur'ân âyetlerinin anlamları üzerinde konuşmanın her türlü eleştirilmiş olsa idi, Hiz. Ebu Bekir'in bir başka vesile ile kendisine Kur'ân'da geçen *kelâle* hakkında sorulduğunda susması, görüş beyan etmemesi gerekirdi. Oysa ileride geleceği üzere o *kelâle*'nin ne olduğuna dair kendi görüşü ile açıklamada bulunmuştur.²⁶

²⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/85.

²⁵ Her iki rivayetin senet ve metin açısından ayrıntılı tahlili için bk. Kadir Gürler, "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 17-46.

²⁶ Ebû Muhammed Huseyin Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîru'l-Begavî (Meâlimu't-Tenzîl)* (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1989), 27179; Abdullah Ebû's-Su'ûd Bedr, *Tefsîru's-sahâbe* (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2000), 176-177.

Mesrûk'un aktardığına göre bir adam Duhân Suresi'de geçen: "Gökyüzünün belirgin bir dumanla kaplanacağı ve insanları çepeçevre kuşatacağı günü bekle. İşte bu acı veren bir azaptır." (Duhân 44/10-11) âyetinde bahsedilen duman hakkında insanlara şunları söylüyordu: "Kıyamet günü duman çıkacak ve sanki soğuk alınlığına maruz kalmış gibi görünen Münafıkların kulaklarını sağır, gözlerini kör edecek." Biz, adamın bu sözünden dolayı korkmuştuk. Bunun üzerine hemen İbn Mesud'un (öl. 32/652) yanına gittim. İbn Mesud uzanmış dinleniyordu. Olup bitenleri anlattığımda sinirlendi. Yerinden kalıp şöyle dedi: "Kim bir şey biliyorsa konuşsun. Kim de bir şey bilmiyorsa 'Allah en doğrusunu bilir' desin. Kişinin 'Ben bilmiyorum' demesi de ilmin haysiyetindendir." Daha sonra İbn Mesud şöyle devam etti: "Mekkeli Müşriklerin Peygamber'in (a.s.) davetine icabet etmemeleri üzerine daha önce Yusuf (a.s.) döneminde 7 sene kıtlıkla halkın terbiye edildiği gibi Kureyş'in de açlıkla terbiye edilmesini Allah'tan dilemesi üzerine Mekkeliler bir yıl boyunca kıtlığa maruz kalmışlardı. Öyle darlığa düştüler ki leş ve kemikleri yemek zorunda kaldılar. Onlar gökyüzüne baktıklarında açlıktan serap görenler gibi gökyüzünü dumanla kaplanmış olarak görüyorlardı."²⁷ İbn Mesud, bu açıklamasıyla âyetin Mekke dönemine ait bir süreci tarif ettiğini, söz konusu kişinin söylediği gibi kıyamet günüyle alakalı olmadığını ifade ederek Kur'an âyetlerinin anlamı üzerinde bilgi sahibi olmadan konuşmanın doğru olmadığını dile getirmiştir.²⁸

İbn Ebî Muleyke'nin (öl. 117/735) rivayetine göre bir adam İbn Abbas'a Kur'an'da geçen: "Rabbinin katındaki bir gün, sizin saymakta olduklarınızın *bin yıl* gibidir." (el-Hac 22/47) âyetinin manası hakkında sormuştur. İbn Abbas, cevap vermek yerine Kur'an'dan bir başka âyeti okur: "Melekler ve rûh, süresi *elli bin yıl* olan bir günde Allah'a yükselip çıkar." (el-Meâric 70/4) Evvelki âyette geçen "bin yıl" ifadesinin mahiyetini anlamakta zorlanan adam, sorusuna cevap beklerken ikinci âyetteki "elli bin yıl" ifadesiyle karşılaşınca "Ey İbn Abbas! Allah iyiliğini versin, ben sana bana sorman için değil, soruma cevap vermen için sormuştum." deyince, İbn Abbas: "Bu iki gün, Allah Teâlâ'nın kitabında bizlere haber verdiği günlerdir. Bu günlerin mahiyetini ve onlardan muradını ancak Allah bilir." der ve Allah'ın kitabı hakkında bilgisi olmadan konuşmanın doğru olmayacağını gösterir.²⁹

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Tefsîr", 30 (No. 4774). Ayrıca bk. Alâuddîn Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin (Lubâbu't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl)* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1995), 5/415; Muhammed Cemâluddîn el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî (Mehâsinu't-te'vîl)* (Kâhire: Dâru İhyâ'î'l-kutubî'l-Arabiyye, 1957), 16/5295-5296; Sıddîk b. Hasan b. Ali el-Kannevî, *Fethu'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'an* (Beyrût: el-Mektebetu'l-'asriyye, 1996), 12/392-393; Mustafâ Muslim, *Menâhîcu'l-mufessîrin el-kismu'l-evvel et-tefsîr fî 'asri's-Sahâbe* (Riyâd: Dâru'l-Muslim, 1415), 118-119; Bedr, *Tefsîru's-sahâbe*, 178.

²⁸ Mâturidî de bu kanaati paylaşıyor ve âyette geçen dumanın, açlıktan serap gören bir insanın durumunu tavsif eden bir teşbih olduğu tespitinde bulunur. Bk. Ebu Mansur el-Mâturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne* (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 2005), 9/199.

²⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 23/254; Ebû Abdullâh Hâkim Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbü'rî, *el-Mustedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrût: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1990), 4/652.

Kur'ân'ın "İman eden ve imanlarına zulüm karıştırmayanlar var ya! Emniyet ve hidayet içinde olmak onların hakkıdır" (el-En'âm 6/82) âyeti nazil olduğunda, sahabenin Hz. Peygamber'e gelerek bu âyetin kendilerine ağır geldiğini söylemeleri ve Hz. Peygamber'in de âyette geçen "zulüm" kelimesinin Lokman Suresi'nde geçen "Şirk en büyük zulümdür" âyetindeki "şirk" ile açıklaması olayında³⁰ dikkat çekici hususlardan birisi, sahabenin âyete hatalı bir anlam takdir etmiş olmalarına rağmen Hz. Peygamber'in onlara kızmamış olması, sahabenin Kur'ân'ın tefsirine yönelik bir faaliyetinde bulunmasının dinen sakıncalı bir durum olmadığını göstermesidir.

1.2. Olumlu Yaklaşım

Sahabe, Kur'ân'ın manasını öğrenme konusunda, son derece istekli ve azimli idiler. Buhârî'nin (öl. 256/870) rivayetine göre Abdullah b. Mesud Kur'ân'a son derece hâkim olmasına rağmen: "Şayet Allah'ın kitabını benden daha iyi bilen ve kendisine binekle ulaşmam mümkün olan birisinin olduğunu bilseydim, kesinlikle onun yanına giderdim."³¹ diyerek Kur'ân'ı öğrenme konusundaki istek ve azmini, bu yolda emeğini esirgemeyeceğini ve asla kibir göstermeyeceğini ortaya koymuştur. Onun tefsirle ne denli içli-dışlı olduğunu Mesrûk'un (öl. 63/683) şu tanıklığından anlamak mümkündür: "Abdullah b. Mesud bize bazı sureler okur, sonra da gün boyu o sureleri tefsir ederdi."³²

Şakîk (öl. 82/701) şöyle rivayet etmiştir: "Hz. Ali, İbn Abbas'ı Hac emiri olarak görevlendirmişti. İbn Abbas orada insanlara öyle bir hutbe irâd etti ki şayet bu konuşmayı Türk ve Rumlar dinlemiş olsalardı Müslüman olurlardı. Sonra orada bulunanlara Nur Suresi'ni okudu ve tefsirini yaptı."³³ Said b. Cübeyr'in naklettiğine göre İbn Abbas: "Kim Kur'ân'ı okur da sonra onu tefsir etmezse, o kör ve A'rabî gibidir." demiştir.³⁴ İbn Abbas bu sözüyle Kur'ân tefsirinin meşru bir iş olması yanında, bunun dinen gerekli bir faaliyet olduğunu da ifade etmiş olmaktadır. Zira İbn Abbas, Kur'ân'ın hayata intikalinin, ancak bu yolla mümkün olabileceğinin farkındadır.

Abdullah b. Ömer (öl. 73/693), kendisine "Gökler ve yer bitişikti" (el-Enbiyâ 21/30) âyetini soran birisine, bunu İbn Abbas'a sormasını ve verdiği cevabı da kendisine bildirmesini ister. Soruyu soran kişi İbn Abbas'a gidip ondan aldığı cevabı İbn Ömer'e getirince, İbn Abbas'ın tefsirinin yerinde ve hikmetli olduğunu anlayan İbn Ömer, daha önce İbn Abbas'ın tefsir konusunda çok cüretli olduğunu zannettiğini, ancak yaptığı tefsirden dolayı kendisine bu konuda gerçekten de ilim verildiğini anladığını ifade eder.³⁵ Bu rivayette de görüldüğü üzere sahabe,

³⁰ Buhârî, "Tefsîr", 31 (No. 4776).

³¹ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 8 (No. 5002).

³² Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/75.

³³ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/75.

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/76. Nahrâs, bu rivayeti eserinde, Kur'ân'ı okuyup da onun tefsirini yapmayan kişinin, hızlı bir şekilde şiir okuyan ama bu arada manasını düşünmeyi ihmal eden bir kişiye benzemesi anlamında nakletmiştir. Bk. Ebû Ca'fer en-Nahrâs, *Meânî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 1988), 1/42.

³⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 4/325.

Kur'an tefsirine karşı menfi bir tavır içerisinde değildir; aksine âyetlerin anlamını ortaya koyabilecek bilgi ve donanımına sahip olunması halinde bu tür faaliyetlere olumlu yaklaşmaktadır. Kaldı ki Kur'an'ın hayata intikalinde bu zorunlu bir faaliyetlerdir.

Sahabenin bu çerçevede gösterdiği nice örnekler vardır. Bunlardan birisi şu rivayettir: Hz. Ömer bir gün sahabeye içinde türlü meyvelerin olduğu, kenarından ırmakların aktığı, çevresini hurma ve üzüm asmalarının süslediği bir bahçe sahibinin ihtiyarladığı bir zamanda ve henüz küçük çocukları da var iken kavurucu bir kasırganın bütün bahçesini yakıp kül etmesini anlatan âyet³⁶ hakkında ne düşündüklerini sormuştur. Görüş bildirmek istemeyen bir kısım sahabe: "Allah bilir" deyince Hz. Ömer onlara kızmış ve "Biliyoruz veya bilmiyoruz, deyiniz." demiştir. İbn Abbas cevap verme isteğini belirtince Hz. Ömer: "Kendini küçük görme, yaklaş ve konu." diyerek onu cesaretlendirmiştir. Bunun üzerine İbn Abbas âyeti şöyle tefsir etmiştir: "Allah Teâlâ bu âyetle kullarına bir mesel, bir örnekleme sunuyor. Diyor ki; sizden biriniz ömrü boyunca hayır ehli insanların amelini yapıyor. Bu hal üzere ömrünü tamamlamaya en muhtaç olduğu ve ecelinin de yaklaştığı bir zamanda kötü insanların amelini yapmaya başlıyor. Böylece yaptığı tüm amelleri de boşa çıkartıyor. İyi amellerine ihtiyaç duyduğu o sırada onları adeta yakıp yok ediyor." Hz. Ömer bu tefsiri isabetli bulur ve çok beğenir.³⁷ Burada Hz. Ömer'in sahabeyi Kur'an âyetlerini tefsir etmeye, bu hususta bir çekincede bulunmamaya, dolayısıyla hayata katmak için onu anlamlandırmaya ne denli gayretli ve kararlı olduğu görülmektedir.

Bu örnekler çoğaltılabilir. Görüldüğü üzere sahabe, Kur'an üzerinde bilgisiz konuşmayı tasvip etmemekte, ancak gerekli bilgi ve donanımına sahip olunması halinde âyetlerin anlamlarını tespit ve tayin etmeye olumlu yaklaşmakta, hatta bunu bir vecibe telakki ettikleri anlaşılmaktadır. Bu hususta İbn Teymiyye'nin şu yerinde tespiti önemlidir:

Bu konuda seleften gelen ve onların tefsirden uzak durduklarını ifade eden haberlerin tamamı, onların bilmediği bir hususta susmuş olmalarıyla alakalıdır. Âyetlerin lügat ve şer'î anlamlarına dair yaptıkları tefsire gelince, bu hususta onlar için dinen bir sakınca yoktur. Nitekim seleften tefsir konusunda birçok görüş aktarılmıştır. Bu durum, tefsir konusunda dikkatli olunmasını emreden hadislerle de aykırı değildir. Zira onlar bilmedikleri bir konuda değil, bildikleri bir konuda konuşmuşlar, bilmedikleri bir konuda ise susmuşlardır. Bu tarz bir üslup, her Müslüman'ın takınması gereken bir yaklaşım biçimidir. Bilmediği konuda susmak nasıl vacip ise, bildiği bir konuda kendisine sorulan soruya kişinin bildikleri kadarıyla cevap vermesi Allah Teâlâ'nın şu sözü gereği vaciptir: "Biz onlardan 'onu insanlara mutlaka açıklayacaksınız, onu gizlemeyeceksiniz', diye söz almıştık." (Âl-i İmrân 3/187) Nitekim bir hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim kendisine

³⁶ el-Bakara 2/266

³⁷ Buhârî, *Saḥīhu'l-Buhârî*, "Tefsîr", 47 (No. 4538); Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 4/682-683.

bir konuda soru sorulur da bildiği halde onu gizlerse, onun ağzına ateşten bir gem vurulur.”³⁸ demıştır.³⁹

İbn Teymiyye her ne kadar Kur'ân tefsirinde rey ile görüş beyanına alan açmama konusunda yoğun bir çaba içerisinde bulunuyor olsa da⁴⁰ isabetli görünen bu yorumunda Kur'ân âyetleri hakkında bilgi sahibi olanların susmasının değil, bilakis konuşmasının dinen bir zorunluluk arz ettiğini açıkça kabul etmektedir. Onun bu tespitinden hareketle ifade edilecek olunursa; Hz. Peygamber, din hakkında ilmi olduğu halde onu gizleyenlerin uhrevi cezasını haber vermiş iken Kur'ân hakkında bildiklerini aktaranları cehennem ile tehdit etmiş olması düşünülemez. Nitekim Ebu Hüreyre (öl. 58/678) Allah Teâlâ'nın kitapta insanlara apaçık bildirdiği hakikatleri gizleyenlere lanet edeceğini ifade eden âyet⁴¹ olmasaydı, hiçbir kimseye bir şey söylemeyeceğini ifade etmiş olması,⁴² bu sebepten olsa gerektir. Bu durum, yukarıda geçen hadis ile Hz. Peygamber'in maksadının, her ne suretle olursa olsun Kur'ân hakkında konuşmayı yasaklamak olduğunu değil, bilgisi olmadan âyetlerin anlamlarını kişinin kendi hevası⁴³ doğrultusunda belirlemeye kalkışmasını yasaklamak olduğunu ortaya koymaktadır. Yine bu rivayet, *bilenlerin susmaları halinde ağızlarına gem vurulacağını* ifade eden hadis ve ilgili âyetlerle birlikte düşünüldüğünde bilenlere susmak değil, tam aksine Kur'ân tefsirinin, aslında uhdelere tevdi edilmiş dini bir zorunluluk olarak görülmüş olduğu anlaşılabacaktır.

Sahabenin özel mushaflarında âyet kenarlarına alınmış notlar olduğuna dair bazı rivayetler vardır.⁴⁴ Bu durum onların daha nüzul döneminde Kur'ân'ın tefsirine yönelik çabalarının olduğunu gösterir. Bu notların Hz. Peygamber zamanında yazılmış olduğunu net olarak söylemek mümkün olmamakla birlikte, sahabenin ileri gelenlerinin

³⁸ Ebû Dâvud, *Süneni Ebî Dâvud* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 2005), 687. (No. 3658).

³⁹ Takiyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, thk. Adnân Zarzûr (Dımaşk, 1972), 114. Dikkat edilirse İbn Teymiyye'nin burada dile getirdiği makul görüşleri, girişte izah etmeye çalıştığımız tutumuyla bağdaşmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in bütün bir Kur'ân'ı tefsir ettiği yönündeki iddiası ile Kur'ân'ın en iyi tefsir yollarına (ahsensu turuki't-tefsîr) dair açıklamaları incelendiğinde, rey ile tefsire alan tanımayan yaklaşımı açıkça görülebilecektir. Öte yandan *ahsensu turuki't-tefsîr*'e dair açıklamalarında “şayet sünnette de bulamazsan” kaydını vermekle aslında Hz. Peygamber'in bütün bir Kur'ân'ı tefsir etmediğini kendisi de itiraf etmiş olmaktadır. Bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr*, 94. Bu husustaki tespit ve değerlendirmeler için bk. Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 70-71. Nahl 16/44 ayeti ve bu ayete İbn Teymiyye'nin yaklaşımının bir değerlendirmesi için bk. Muhammed Bahaeddin Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri* (Ankara Okulu Yayınları, 2017), 75-82.

⁴⁰ İbn Teymiyye'nin “ahsensu turuki't-tefsîr” metodu ile ulaşmak istediği bu yöndeki çabasının ayrıntısı ve kritiği için bk. Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 33-37.

⁴¹ el-Bakara 2/159

⁴² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Süneni İbn Mâce* (Riyâd: Mektebetu'l-meârif, ts.), “Mukaddime”, 1 (No. 262).

⁴³ Kur'ân'ın bir esasa dayanmadan kişinin kendi hevâ ve indî yaklaşımlarına göre tefsir edilmesi, Kur'ân'ın mana olarak tahrifini kaçınılmaz kılacaktır. Bu tür yaklaşımlar hakkında ayrıntı ve örnekleri için bk. Yusuf el-Karadâvî, “Tefsîrin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te'vîl”, *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi*, trc. Ramazan Şahan 12/1 (01 Nisan 2012), 151-184.

⁴⁴ Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, 1957), 1/265, 337; Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, 4. Bs (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978), 1/102.

böyle bir çaba içerisinde bulunmuş olmaları, Hz. Peygamber'in de bu çabayı olumlu karşılayacağına dair kanaatlerinin bulunduğunu göstermektedir. Özel Mushaf kenarına tefsir mahiyetinde şerh koyma, en çok İbn Mesud ve Ubey b. Ka'b'da (öl. 33/654) görülür. Hatta Mücahid şöyle demiştir: "İbn Mesud'un mushafındaki kıraati okumuş olsaydım, İbn Abbas'a Kur'an'ın tefsiriyle alakalı sormuş olduğum sorunların birçoğunu sorma ihtiyacı hissetmezdim."⁴⁵

2. Kur'an'ın Muhatabını Kendisi Üzerinde Düşünmeye Daveti

Kur'an, kendi muhtevasında bulunan âyetler üzerinde muhataplarını düşünmeye ve tefekkür etmeye teşvik etmiştir. Bu husustaki birkaç âyet şöyledir: "Bu mübarek kitabı, insanlar âyetleri üzerinde derinden düşünsünler ve akıl sahipleri ondan ibret alsınlar diye sana indirdik." (Sâd 38/29); "Kur'an'ı inceden inceye düşünmüyorlar mı?" (en-Nisâ 4/82); "Kur'an'ı inceden inceye düşünmezler mi? Yoksa kalpleri mi kilitlidir?" (Muhammed 47/24); "Onlar bu kelimeler üzerinde hiç düşünmezler mi?" (el-Mü'minûn 23/68); "Şu bir gerçektir ki biz, idrak edecek bir topluluk için delilleri ayrıntısıyla izah ettik." (el-En'âm 6/98); "Belki düşünür de akledersiniz diye Allah âyetlerini işte böyle açıklamaktadır." (el-Bakara 2/242); "Belki üzerinde tefekkür edersiniz diye Allah âyetlerini işte böyle açıklamaktadır." (el-Bakara 2/219); "Siz hiç düşünmez misiniz?" (el-En'âm 6/50); "Aklınızı kullanmıyor musunuz?" (el-Bakara 2/44)⁴⁶

Bu ve benzeri birçok âyette Allah Teâlâ ilk muhatapların ve bu arada sahabenin Kur'an âyetlerinin vermek istediği mesajlar üzerinde düşünmelerini tavsiye etmektedir. Sahabenin bu tavsiyeden kendilerini muaf hissetmesi veya bu yöndeki tavsiyelere mesafeli yaklaşmış olması düşünülemez. Suyûtî'nin (öl. 911/1505) bu konudaki tespiti isabetlidir. O şöyle demektedir: "Manasını anlamadan kelamın tedebbürü mümkün değildir."⁴⁷ Dolayısıyla sahabenin âyetlerde emredilen tedebbür ve tefekkür emrini yerine getirmesi, âyetlerin anlamları üzerinde cehd ve gayret gösterdiklerini düşünmeyi zorunlu kılar. Nitekim Allah Teâlâ'nın sahabeden razı olduğunu ifade eden âyetler, onların Kur'an'da dile getirilen ilahi buyruklara uygun hareket etmiş olduklarını ortaya koymaktadır. Bu husus, sahabenin belli sayıda âyetleri, anlamlarını öğrenmeden ve hayatlarında gereğince amel etmeden diğer âyetlere geçmediğini ifade eden birçok rivayetlerden de anlaşılmaktadır.⁴⁸

⁴⁵ Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf es-Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ali Mu'avviz ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418), 1/141; Abdussettar Hamid, "Sahabe Tefsiri Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Ömer Dumlu, 7 (1992), 372.

⁴⁶ Aynı ibarenin geçtiği diğer âyetler için bk. Âl-i İmrân 3/165; el-En'âm 6/32; el-A'râf 7/169; Yûnus 10/16; Hûd 11/51; Yûsuf 12/109; el-Enbiyâ 21/10, 67; el-Mu'minûn 23/80; el-Kasas 28/60; es-Sâffât 37/138.

⁴⁷ Celâleddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978), 2/226.

⁴⁸ Bu rivayetlerden bazıları için bk. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/74; Mâturidî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, 1/207. Ayrıca bk. Muhammed Huseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetu vehbe, 2000), 1/41.

3. Sahabenin Kur'ân'ı Anlayarak Okumaya Önem Vermesi

Sahabenin Kur'ân'dan belli sayıda âyetler alıp onları anlam ve amel bakımından tamamlamadan diğer âyetlere geçmediği daha önce ifade edilmişti.⁴⁹ Bu husus, sahabenin Kur'ân'ı hayata dair bir rehber olarak görmesinden, ilahi buyrukları hayatla buluşturma amaç ve gayretlerinden kaynaklanan bir durumdur. Dolayısıyla bu tutum, Kur'ân'ın anlaşılmasını zorunlu kılan bir yaklaşımı da beraberinde getirecektir. Sahabenin Kur'ân'ı yaşamaya yönelik samimi istekleri neticesinde onu anlamaya ne denli önem verdiğine dair oldukça bol örnekler bulunmaktadır. Örneğin bu çerçevede Abdullah b. Mesud şöyle demektedir: “Hızlı bir şekilde şiir okuyanın yaptığı gibi sakın Kur'ân'ı hızlı hızlı okumayın ve hurmanın kötüsünü acele ile seçip yere savurduğunuz gibi Kur'ân'ın lafızlarını da üzerinde düşünmeden ağzınızdan saçıp-savurmayın.”⁵⁰ Abdullah b. Amr Hz. Peygamber'in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Kur'ân'ı üç günden daha kısa sürede okuyan kişi, onu anlayamaz.”⁵¹

Hz. Aişe, kendisine bir gecede bütün bir Kur'ân'ı okuyabilen insanların olduğu haber edilince, şöyle demişti: “Sözde onlar okumuşlar ama aslında Kur'ân'ı okumuş değillerdir. Kimi zaman bütün bir geceyi ihya etmek için benim de Allah Resulü ile birlikte uyanık kaldığımda Hz. Peygamber'in el-Bakara, Âl-i İmrân ve en-Nisâ surelerini okurken görürdüm. O (a.s.), korktuğu her âyetinde durur, dua edip Allah'a sığınır; müjde verip sevindiren her âyetinde durur, Allah'a dua ederek o güzelliğe nail olmayı niyaz ederdi.”⁵² Hz. Aişe'nin ve bu arada bütün sahabenin bu hassasiyeti, Kur'ân'ın hayata taşınması için anlaşılabilir okunması arzusundan kaynaklanmaktadır. Nitekim Hz. Ali, anlamaya mâni olur, anlamı gölgede bırakır veya anlamın ihmaline neden olur düşüncesiyle Mushaf'ın küçük ebatlarda yazılmasını yasaklamıştır.⁵³

4. Sahabenin Şahsi Tefsirlerine İnsanları Mahkûm Etmemesi

Konuya dair rivayetler incelendiğinde, sahabenin âyetleri anlamadaki farklılıklarından dolayı birbirlerini itham etmedikleri gibi kimseyi kendi anlayışlarına mahkûm etmedikleri de rahatlıkla görülecektir. Örneğin Hz. Osman kendisine sorulan temettü hacı ile ilgili soruya cevap verdikten sonra: “Benim bu kanaatim, sadece kendisine işarette bulunduğum bir görüştür. Dileyen alır, dileyen terk eder.”⁵⁴ demiştir. Hz. Ömer'in kâtibi “Bu Allah'ın ve Ömer'in reyidir” şeklinde yazdığında, Hz. Ömer:

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 1/74.

⁵⁰ Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrût: Dâru'l-Kurtuba, 2006), 15/516-517.

⁵¹ Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, “Salât”, 327 (No. 1394).

⁵² Ahmed Ahmed b. Hanbel, *Musned*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrût: Muessesetü'r-Risâle, 2001), 41/155 (No. 24609).

⁵³ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 5/502 (No. 8640).

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 2/114-115 (No. 707); Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb İbn Kayyim, *i'lâmu'l-muvakkî'n an rabbi'l-âlemîn* (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423), 2/107.

“Ne çirkin bir söz söyledin” diyerek “Bu Ömer’in görüşüdür” şeklinde yazmasını emretmiştir.⁵⁵ Yine İbn Mesud, kendisine sorulan bir soruya “Bu konuda kendi reyimle görüş beyan ediyorum. Doğru ise beni buna Allah muvaffak kılmıştır, yanlış ise bendendir” demiştir.⁵⁶ İbn Ömer’in vitir namazı ile ilgili olarak kendisine sorulan soruya: “Ben bunu kimseden rivayet etmiyorum, kendi reyim ile görüş beyan ediyorum” diyerek kanaatini arz etmiş; İbn Abbas, azıl yapma hakkında kendisine sorulduğunda: “Bu konuda Resulullah bir şey söylemiş ise hüküm odur, lakin (bana ulaşan bir bilgi olmadığı için) benim bu konudaki görüşüm şudur:” diyerek görüş beyan etmiş; İbn Mesud, kendisine sorulan Birva bint Vâşık olayı ile ilgili olarak görüş beyan etmiş ve hepsi de sözlerinin sonunda: “Şayet doğru ise Allah’tan, hatalı ise bendendir” diyerek ulaştıkları sonuçların mutlak bir doğruyu değil, kendi anlayışlarına dayanan, isabet ve hataya müsavi muhtemel bir zan olduğunu ifade etmişlerdir.⁵⁷

Sahabenin tefsir konusundaki özgür ortamını betimlemesi açısından İbn Abbas’ın yanında yetişen öğrencisi Mücahid’in, eserinde hocası İbn Abbas’ın âyetlere dair tefsirini naklettikten sonra, orada kalmayıp kendisinin de bu tefsirden farklı görüşler ortaya koymuş olması güzel bir örnektir.⁵⁸

5. Kur'an'ı Hayata Taşımak İçin Anlamak

Sahabenin Kur'an tefsirinde çekimser tavır sergilediği düşüncesi, aslında onların nüzul dönemindeki durumlarının sonraki dönemlere de teşmil edilmesinden kaynaklanan hatalı bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür. Bu genellemeden kurtulmak için tefsir açısından sahabenin durumunu iki kategoride değerlendirmek gerekir.⁵⁹ Bunlardan birincisi nüzul dönemi, ikincisi ise nüzul sonrası dönem. Sahabe, Hz. Peygamber hayatta iken, genel bir durum olarak Kur'an'dan anlamadıkları yeri Hz. Peygamber'e soruyorlardı. Kaldı ki Allah Resulü bütün bir Kur'an'ı bizzat sahabenin gözlerinin önünde tatbik ettiği için, sahabenin anlama sorunu büyük ölçüde ortadan kalkmaktaydı. Lakin Hz. Peygamber'in vefatından sonra durum değişmişti: Yeni Müslüman olan insanlar, yeni durumlar, değişen dil ve vakia, sahabenin daha önce bildiği âyetlerin yeni durumlar karşısında da tefsirini zorunlu hale getirmiştir.⁶⁰

Nitekim İbn Âşûr (öl. 1390/1970), sahabenin Hz. Peygamber'in vefatından sonra tefsir yaptığını, yapmak zorunda kaldığını ifade eder. Zira ona göre her ne kadar nü-

⁵⁵ İbn Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn*, 2/101.

⁵⁶ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, 7/174-175 (No. 4099). Ayrıca bk. Bedr, *Tefsîru's-sahâbe*, 177.

⁵⁷ Bu husustaki birçok örnek için bk. Ebû Muhammed b. Ahmed İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru'l-âfâku'l-cedîde, 1983), 6/86-87.

⁵⁸ Bk. Mücahid b. Cebr, *Tefsîru'l-imâm Mücahid b. Cebr*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl (Nasr: Dâru'l-fikri'l-islâmî'l-Hadîse, 1989).

⁵⁹ İsmail Çalışkan, “Tefsirde Sahâbe İhtilafları”, *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu*, 22 Mayıs 2015, 224.

⁶⁰ Sahabenin tefsir faaliyetinde bulunmasını zorunlu kılan nedenler hakkında geniş bilgi için bk. Muslim, *Menâhîcu'l-mufessîrîn el-kismu'l-evvel et-tefsîr fî 'asri's-Sahâbe*, 41-42.

zul döneminde âyetlerin hangi maksatla inmiş olduğunu bilseler de hayatın beklenmedik yeni olay ve olgularla karşılarına yeni meseleleri çıkarıyor olması, daha önce inen âyetler çerçevesinde bu yeni durumların nasıl anlaşılması gerektiği, hükümünün ne olması gerekeceği hakkında rey üzere yaklaşımlarda bulunmalarını gerektirmiştir.⁶¹

Kur'ân'ın bu yeni gelişmelere cevabını tespit ve tayin etmek, yani hayata taşınabilmesi için evveleminde anlaşılmasının şart olduğu açıktır. Anlaşılmadan Kur'ân'ın hayatın pratiğiyle buluşturulması imkansızdır. Örneğin Adiy b. Hatem (öl. 67/686), Kur'ân'ın oruca başlama zamanıyla ilgili teşbihte bulunduğu siyah ve beyaz iplik ifadelerini anlayamadığı için, eline aldığı siyah ve beyaz ipliklerle oruç tutmaya kalkışmış, ancak işin içinden çıkamamış, yaptığı şeyden kendisi de kuşku duyarak durumunu Allah Resulüne açmış ve doğrusunu öğrenmiştir.⁶² Bazen de âyetleri anlayamama, söylenilmek istenilenin tam tersini yapmakla sonuçlanabilir. Buna örnek olarak Kudâme b. Maz'ûn'un (öl. 36/656) içki içmesinin bir sakınca olmadığını Maide Suresi'nin 93. âyetinden çıkarması veya namaza sarhoş iken yaklaşılmamasını öğütleyen âyeti, "Biz sarhoş olacak kadar içmiyoruz ki..." diyerek içki içmekle ilgili âyeti delil getirmesi verilebilir.⁶³ Dolayısıyla Kur'ân'ı hayatın pratiğine taşıyabilmek, onun anlaşılmasını zorunlu kılar. Aksi halde Kur'ân'ın öngördüğü bir davranış biçimi değil, yasaklamış olduğu aykırı bir davranış biçimi ortaya çıkacaktır.

Bu çerçevede İbn Mesud, bir zaman hüküm istinbat etme durumunda olmadıklarını, ancak Allah'ın kendilerini buna muktedir kıldığını ifade ederek çevresindekilere şu tavsiyede bulunmuştur: "Kime bir mesele gelirse, o konuda Allah'ın kitabı ile onda yoksa Nebi'nin verdiği hükümlerle, her ikisinde de yoksa salih insanların içtihatlarına baksın. Orada da yoksa kendisi içtihat etsin. Sakın *ben korkarım, ben korkarım*, demesin. Helal bellidir, haram bellidir. İkisi arasında şüpheliler vardır, onlardan emin olduklarına sığınsın."⁶⁴ Görüldüğü üzere İbn Mesud yeni meseleler karşısında Müslümanların "ben korkarım" diyerek geri durmamaları, Kur'ân ve sünnette bulamadığı konularda gerekirse içtihat etmesi gerektiğini belirtmiştir. Sadedinde bulunduğumuz konumuz açısından bu sözün önemli kılan husus, İbn Mesud'un sözlerinin, hayatın her anının Kur'ân ile buluşturulması, Kur'ân'ın yeni gelişmelerin gölgesi altında bırakılmaması, aksine onun aydınlığında bütün bir yaşamın biçimlendirilmesi gerektiğini de anlamaya imkân veriyor olmasıdır. Aksi halde Kur'ân yaşamın minhâci değil, kayıtsız yaşanan hayatın meşrulaştırılmasında kullanılan kılıfı olacaktır ki bu hususa Ebû Musa el-Eş'ari şöyle dikkat çekmiştir: "Şüphesiz Kur'ân sizin için ecir de olabilir, vebal de... Siz Kur'ân'a ittibâ ediniz, Kur'ân size değil. Kim

⁶¹ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 2/467.

⁶² Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, "Savm", 16; Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc Muslim, *Sahîhu'l-Muslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), "Siyâm", 35.

⁶³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli'l-ahkâm* (Dâru İbn Affân, 1997), 2: 4/150-151.

⁶⁴ Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sunenu'n-Nesâî* (Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, 1417), "Âdâbu'l-kudât", 11 (No. 5407).

Kur'ân'a ittibâ ederse Kur'ân onu cennet bahçelerine ulaştırır. Kim de Kur'ân'ı kendisine uyduracak olursa, Kur'ân onu cehenneme fırlatır.”⁶⁵

6. Kur'ân Tefsirinde Sahabenin Rey Yaklaşımı

Sahabe âyetlerin anlaşılmasında kimi zaman ihtilaf etmiş, farkı görüşler ortaya koymuştur. İbn Kuteybe bu hususta *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis* isimli eserinde şu tespitte bulunmaktadır: “Sahabenin ihtilaf ettiği konular oldukça fazladır. Zira onların tefsirinde müessir olan sebeplerden olmak üzere örneğin kimisi duyduklarına dayanarak görüş beyan etmiş, kimisi şahsi kanaati ile görüş beyan etmiş, kimisi de rey ile hareket edip içtihat etmiş, dolayısıyla Kur'ân'ın tevilinde ve hükümlerin çoğunda ihtilaf etmişlerdir.”⁶⁶

Sahabe arasında bu ihtilaf olgusu, aynı zamanda sahabenin Kur'ân'a rey ile de yaklaştığını gösterir. Zira ihtilaf ettikleri âyet hakkında şayet Hz. Peygamber'den duymuş oldukları bir tefsir olsaydı, ihtilaf etmiş olmayacaklardı. Şayet ihtilaf varsa, o takdirde bu farklı görüşlerin hepsinin Hz. Peygamber'e ait olma ihtimali olmayacağı için, bu tefsirlerde sahabenin rey ile konuya yaklaşmış olacağı aşıkardır. Bu, bir noktada kaçınılmaz bir durumdur.⁶⁷ Zira sahabe, Hz. Peygamber'in vefatının akabinde çözüm bekleyen birçok sorunla karşılaşmıştı; Nebi'nin (a.s.) defin işi, zekât vermek istemeyenlere karşı nasıl muamelede bulunulması gerektiği, Usame b. Zeyd'in (öl. 54/674) komuta ettiği ordunun sevk ve idaresi, Mushaf'ın cem edilmesi meselesi gibi. Diğer yandan ibadetler, ahkam, ferâiz, miras, ahkam-ı cihat ve gazve, nikah, talak ve benzeri birçok konu vardı ki bunlarda ihtilaf kaçınılmaz olarak vuku bulmuştu.⁶⁸ Sahabenin bütün bu meselelerdeki rey ile tefsirinde müracaat ettikleri kaynaklar arasında Kur'ân, Hz. Peygamber'in pratiği (sünnet), esbâb-ı nüzul, Arap dili ve kültürü ve az da olsa isrâîlî haberler bulunmaktaydı.⁶⁹

Sahabeyi bu konuda yüreklendiren sebepler arasında âyetleri üzerinde düşünmeyi emreden Kur'ân'ın bizzat kendisi yanında, Hz. Peygamber'in bazı uygulamaları olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin daha önce de geçtiği üzere sadece imanlarına zulüm karıştırmayanların emniyette olacağını ifade eden âyet⁷⁰ nazil olduğunda, bu sahabeye ağır gelmiş ve durumlarını Hz. Peygamber'e arz etmişlerdi. Onlar âyeti yanlış anlamışlardı. Âyet üzerindeki bu hatalı çıkarımları, kendilerine ait rey ile gerçekleşmiş olmasına rağmen Hz. Peygamber onları kınamamış, eleştirmemiş, aksine

⁶⁵ Zeynuddîn Ebu'l-Ferec Şihâbüddîn İbn Receb, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kelim*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2008), 508.

⁶⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadis*, thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar (Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999), 413-414. Ayrıca bk. Çalışkan, “Tefsirde Sahâbe İhtilafları”, 227-228.

⁶⁷ Bağlamların değişmesi halinde rey ile tefsirin kaçınılmazlığı hakkında bk. Muhsin Abdulhamîd, *Dirâsât fî usûli tefsîri'l-Kur'ân* (Bagdâd: Dâru'l-Beydâ, 1984), 138-139.

⁶⁸ Abdulaziz b. Muhammed b. İbrâhîm Uveyd, *Usûlu'l-Fıkıh 'inde's-Sahâbe* (Kuveyt: el-Va'yu'l-İslâmî, 2011), 279.

⁶⁹ Süleymân b. el-Eş'âs et-Tayyâr, “et-Tefsîr bi'l-me'sûr ve et-tefsîr bi'r-re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, çev. Ahmet Küçük 9/2 (2009), 231.

⁷⁰ el-En'am 6/82.

onlara âyetlerin Kur'ân bütünlüğünde anlaşılması gerektiğini göstermiştir.⁷¹ Bu durum sahabeye, âyetleri anlamak için düşünsel faaliyet göstermelerinin değil, bu faaliyeti Kur'ân bütünlüğünde yapmamış olmalarının hatalı olduğunu göstermiş olmakla birlikte, aynı zamanda Kur'ân âyetleri üzerinde delillere dayanarak rey beyan etmelerinin de caiz olduğunu göstermiş olmaktadır.

Yine bu çerçevede Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak göndermesi güzel bir örnektir. Bu olayı konumuz açısından anlamlı kılan husus şudur: Muâz (r.a.), muhtemelen Hz. Peygamber'in bütün sünnetini bilmemektedir. Yine kendisinin vali olarak gönderilmesinden sonra nazil olacak âyetlerden de haberdar olamayacaktır. Ayrıca kendisine gelen davaların hükmünü, birisini gönderip Hz. Peygamber'den sormakla da sorumlu tutulmadığına göre, ki zaten mesafe çok uzaktır, bu durumda Muâz b. Cebel'in rey ile hükümde bulunacağı, kaçınılmaz olsa gerek.⁷² Bu şartlarda görev yerine giden Muâz b. Cebel'in: "Kur'ân ve sünnette bulamazsam, görüşümle içtihat ederim" demesini Hz. Peygamber'in tasvip etmiş olması, sahabeyi tefsir konusunda cesaretlendiren bir başka uygulamasıdır.

Hz. Peygamber'in İbn Abbas hakkında: "Allah'ım! Ona dinde derin anlayış ver ve ona tevili öğret." şeklindeki duası malumdur. İbn Abbas, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret etmesinden üç yıl önce doğmuştur. Mustazaflar arasında olan annesi ile hicret etmeyip Mekke'de kaldığı ve Mekke'nin fethinden sonra (630) Medine'ye hicret ettiği düşünüldüğünde,⁷³ Hz. Peygamber'le olan birlikteliğinin hem çok az bir zamana tekebül ettiği⁷⁴ hem de yaşının küçük olması nedeniyle Kur'ân âyetlerinin nüzul sebeplerine şahit olma durumunun son derece kısıtlı olacağı ortadadır. Lakin İbn Abbas'ın tefsirde ne denli yetkin bir *tercümânü'l-Kur'ân* olduğu müsellemler bir gerçektir. Bu durumda İbn Abbas'ın Kur'ân âyetlerinin tefsirinde nüzule dair şahsi müşahedelerinden çok, rey ile tespitlerde bulunmuş olacağı ortadadır. Nitekim bu hususa işaret eden birçok tefsir örneğinden birkaç örnek ilerleyen satırlarda verilecektir.

Sahabe, âyetlerin nüzul ortamına tanık oldukları, ilahi iradenin 23 yıl boyunca gelişen olaylara hangi mecrada, hangi detayda cevap verdiğine sürekli şahitlik etmiş olmalarından dolayı, vahyin amaç ve maksadını iyi kavramışlardı. Bu kavrayış, onlara basiret kazandırmış, furkân bahşetmişti. Hz. Ömer'in âyetlere tekaddüm eden muvafakâtı, sahabenin Kur'ân ile olan bu ünsiyetinin bir semeresidir. Bu sebeple olsa gerek Nebi (a.s.): "Allah, hakikati Ömer'in dili üzere muvafık kıldı."⁷⁵ demiştir. Rivayetlerde Hz. Peygamber'in birçok defa ashabını içtihat etmeye, âyetlerden istinbatta bulunmaya teşvik ettiğini görmek mümkündür. Bunlardan birisinde Abdullah b. Amr şu nakilde bulunmaktadır: "İki kişi Hz. Peygamber'e davalı olarak geldiler. Nebi (a.s.) Amr b. Âs'a: "Onlar

⁷¹ Abdulkâdir Muhammed Sâlih, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî'l-'asrî'l-hadîs* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 2003), 44.

⁷² Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud*, "Akdiye", 11 (No. 3592). Bu husustaki geniş bir değerlendirme için bk. Sahip Beroje, "Hz. Peygamber (a.s.)'ın Sahabe İctihatları Karşısındaki Tavrı", *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 127.

⁷³ İsmail L. Çakan - Muhammed Eroğlu, "Abdullah b. Abbas" (Türkiye Diyanet Vakfı, 1988), 1: 1/76.

⁷⁴ Zehebî bu sürenin yaklaşık iki buçuk yıl, yani otuz ay olduğunu ifade etmektedir. Bk. Şemsuddîn Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvîd, 3. Bs (Beyrût: Muessesetu'r-risâle, 1985), 3/332.

⁷⁵ Bedr, *Tefsîru's-sahâbe*, 174.

arasında sen hükümde bulun” dedi. Amr: “Ey Allah’ın Resulü! Siz olduğunuz halde mi?” diye sorunca Nebi (a.s.): “Evet” dedi ve şöyle devam etti: “Şayet içtihat eder ve isabet edersen on ecir, hata edersen bir ecir nasibin olur.”⁷⁶ Benzer şekilde Hz. Peygamber’in “Onlarla istişarede bulun, karar aldığında da Allah’a güven” (Âl-i İmrân 3/159) emri gereği sahabeti ile istişare etmesi ve bu istişareler sonucunda onların tercihleri doğrultusunda kararlar almış olması, sahabeyi Kur’an tefsirinde cesaretlendiren nebevi uygulamalardandır.⁷⁷

7. Sahabenin Rey Tefsir Örnekleri

Sahabenin Kur’an’ı anlama konusunda rey üzere tefsir örnekleri oldukça fazladır.⁷⁸ Bunlardan bazıları şunlardır: Daha önce de ifade edildiği üzere Hz. Ebu Bekir, kendisine Kur’an’da geçen kelâlenin ne olduğu sorulduğunda şu cevabı vermiştir: “Size bu konudaki kendi reyim ile cevap vereceğim, şayet doğru ise Allah’tandır, hatalı ise benden ve şeytandandır. Kelâle baba ve oğlu olmadan ölen kimsedir.”⁷⁹

Hz. Ömer’in hilafeti döneminde Müslümanlar Irak’ın güney kesiminde (Sevâd)⁸⁰ Sa’d b. Ebî Vakkâs (öl. 36/656) komutanlığında savaşmış ve orayı fethetmişlerdi. Savaşa katılan askerler, elde ettikleri menkul ve gayri menkul ganimetin kendi aralarında pay edilmesini istediler. Onların bu talebini ordu komutanı Sa’d b. Ebî Vakkâs bir mektupla halife Hz. Ömer’e bildirerek görüşünü sordu. Hz. Ömer konuyu ahashabın ileri gelenleriyle danışarak bu konuda ne düşündüklerini sordu. Danışma kurulunda genel görüş, ganimet âyetine ve genel uygulamaya binaen, elde edilen ganimetin askerler arasında pay edilmesi yönünde oldu. Ancak Hz. Ömer Irak arazilerinin mücahitler arasında taksiminin Kur’an’ın gözettiği genel maksatları açısından doğru olmayacağı kanaatinde idi. Ona göre gelecek nesillerin de bu arazilerde nasibi olmalıydı. Bu görüşünü arz edince, sahabe onun görüşünü hatalı bulmuş ve eleştirmiştir. Bilâl b. Rebâh (öl. 20/641) ve bazıları bu konuda Hz. Ömer’e şiddetle muhalefet ettiler. Tartışmalar üzerinden birkaç gün geçtiğinde Hz. Ömer nihayet, “Bir delil buldum” diyerek şu âyeti okumuştur: “Allah onlardan elçisine fey olarak ne nasip etti ise siz bunun için bir at veya deve koşturmuş değilsiniz. Lakin Allah elçilerini dilediklerine üstün kılar” (el-Hasr 59/6).

Hz. Peygamber’in savaşmadan ele geçirdiği Nadiroğulları ganimeti hakkındaki Allah’ın hükmünün bu âyetle belirlendiğini ifade eden Hz. Ömer, âyetteki hükmün

⁷⁶ Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sunenu Dârekutnî* (Beyrût: Muessesetu’r-Risâle, 2004), 5/361, No. 4457.

⁷⁷ Taberî, *Cami’u’l-Beyân*, 6/191. Ayrıca farklı örneklerin tahlili için bk. Beroje, “Hz. Peygamber (a.s.)’ın Sahabe İçtihatları Karşısındaki Tavrı”, 125-135.

⁷⁸ İmânu’l-Harameyn el-Cuveynî (öl. 478/1085) bu konuda gerek sahabenin ve gerekse sonrakilerin Kur’an’dan istinbat ettikleri hükümlerin onda dokuzunun rey ile şekillendiğini ifade etmiştir. Bk. Ebu’l-Me’âli Abdulmelik el-Cuveynî, *el-Burhân fî usûli’l-fikh*, thk. Abdulazîm ed-Dîb (Devha, 1399), 2/768.

⁷⁹ Begavî, *Meâlimu’t-Tenzîl*, 2/179; Bedr, *Tefsîru’s-sahâbe*, 176-177.

⁸⁰ Müslümanlar Irak’ın aşağı kesimlerinin fethi sırasında sıcak çöl kumlarından geçerek Fırat-Dicle havzasına ulaştıklarında, uzun bir çöl yolculuğundan sonra bölgeyi bol ağaçlıklar ve yeşilliklerle dolu olarak görünce bölgeye “siyah” anlamına gelen “sevâd” adını vermişlerdir. Bk. Mustafa Demirci, “Sevâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/576.

bütün yerleşim yerleri için geçerli olduğunu belirtmiş ve daha sonra bu âyetin devamı olan şu âyetleri okumuştur: “Allah fethedilen yöre insanlarından savaşılmaksızın elçisine her ne nasip etti ise bunlar; Allah’a, peygambere, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. O mallar, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet/güç hâline gelmesin diye Allah böyle hükmetmiştir. Resul size her ne verdiyse onu alın, neyi de size yasak ettiyse ondan vazgeçin. Bu mallar özellikle, Allah’tan bir lütuf ve hoşnutluk ararken ve Allah’ın dinine ve peygamberine yardım ederken yurtlarından ve mallarından uzaklaştırılan fakir muhacirlerindir” (el-Haşr 59/7-8). Hz. Ömer, bu sayılanlar yanında ganimetten Ensar’ın da hakkı olduğunu ifade eden bir sonraki âyeti okumuştur: “Muhacirlerden önce o beldeye/Medine’ye yerleşmiş ve imanı da gönüllerine yerleştirmiş olanlar, hicret edenleri severler. Onlara verilenlerden dolayı içlerinde bir rahatsızlık hissetmezler. Kendileri ihtiyaç içinde olsalar dahi onları kendilerine tercih ederler.” (el-Haşr 59/9) Gayr-ı menkul ganimetlerin dağıtımını sayılanlar çerçevesinde belirleyen bu âyetleri okuduktan sonra Hz. Ömer, asıl delil getirmek istediği bir sonraki âyeti okur: “Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin.” (el-Haşr 59/10)

Hz. Ömer, bu sonuncu âyette geçen “Onlardan sonra gelenler...” ifadesini delil getirerek görüşünün doğru olduğunu ifade eder. Arazi ve nehirlerin halkın müşterek malı olduğunu belirterek “Âyetteki bu ifade bizlerden sonra gelecek olan bütün herkesi kapsamaktadır. Onlar da bu fey malında hak sahibidir. Şu hâlde ben nasıl olur da onlara bir pay bırakmadan bu fey malları gaziler arasında pay edebilirim.” demiştir. Hz. Ömer, yaptığı bu açıklamalarla sahabeyi de ikna etmiş ve onların da onayını almıştır. Daha sonra Sa’d b. Ebî Vakkâs’a gönderdiği mektupla menkul ganimetin orduya katılanlar arasında taksim edilmesini, ancak gayrı menkul malların yöre halkının elinde bırakılarak haraç ve cizye alınmasını emretmiş, böylece kendilerinden sonra gelecek nesillerin de haklarının muhafaza altına alınmasını sağlamıştır.⁸¹ Görüldüğü üzere Hz. Ömer, Nebi (a.s.) zamanında örneği olmayan bir uygulamayı, rey ile yine âyetin mefhumundan hareketle anlayarak ortaya koymakta, âyeti bu şekilde anlamaktadır.

Yukarıda özlü olarak belirttiğimiz bir başka örnekte Hz. Ömer, Kudâme b. Maz’ûn’u Bahreyn’e vali tayin etmişti. Ancak Cârud’un Kudâme’nin içki içtiğine dair şikâyeti üzerine, “Bu söylediğine bir şahidin var mı?” diye sormuş, Cârud: “Evet, Ebû Hüreyre şahidimdir” demiştir. Ebu Hüreyre de şahitlik edince Hz. Ömer Kudâme’yi yanına çağırması ve kendisine celde cezası uygulayacağını söylemiştir. Ancak Kudâme “Allah’a yemin olsun, şayet söyledikleri gibi içki içmiş olsam bile bana celde uygulamazsın. Seninle benim aramda Allah’ın kitabı var” diyerek itirazda bulunmuştur.

⁸¹ Ya’kûb b. İbrâhîm Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1979), 26-28; Kenan Ayar, *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'an'ın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 85-95.

Hız. Ömer: “Allah’ın kitabında sana celde vurmama mâni olan hangi hükmü buluyorsun?” diye sorunca Kudâme şu âyeti delil getirmiştir: “İman edip salih ameller işleyenlere; Allah’a karşı gelmekten sakındıkları, iman ettikleri ve salih amel işledikleri, sonra Allah’a karşı gelmekten sakındıkları ve iyilik ettikleri takdirde, daha önce tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur. Allah, iyilik edenleri sever.” (el-Mâide 5/93) Kudâme bu âyeti okuduktan sonra, “Şüphesiz ben iman edip salih amel işleyenlerdenim. Sonra takva sahibi olup iman edenlerdenim. Sonra takvalı olup ihsan sahibi olanlardanım. Allah Resulü ile birlikte Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarında bulundum.” Bu cevap üzerine Hız. Ömer orada bulunan ashaba dönüp “Onun bu iddiasına cevap verecek kimse yok mu?” demiştir. Bunun üzerine orada bulunan İbn Abbas şöyle konuşmuştur: “Bu âyetler, nüzulünden öncekiler için bir özür, sonrakiler için bir hüccet olarak nazil olmuştur. Öncekiler içkinin haram kılınmasından önce vefat ettikleri için özür sahibi olmuşlardır. Ancak sonrakiler için bu âyetler bir hüccettir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerdir. Bunlardan kaçının ki kurtuluşa eresiniz.” (el-Mâide 5/90) İlgili âyetleri sonuna kadar okuyan İbn Abbas sözlerine şöyle devam etmiştir: “Şayet Kudâme gerçekten de iman edip salih amelde bulunan, sonra ittikâ edip iman eden, sonra yine ittikâ edip ihsanda bulunan kimselerden ise bilmesi gerekir ki Allah Teâlâ içki içmeyi kesinlikle haram kılmıştır.” Hız. Ömer İbn Abbas’ın bu açıklamasından memnun olur, ona “Doğruyu söyledin” der ve Kudâme’ye celde cezasını uygular.⁸² Bu olayda konumuz açısından bizi ilgilendiren husus şudur: Kudame b. Mazun’un kendisine delil olarak getirdiği âyetin nüzulünü, İbn Abbas’tan çok, orada bulunan Bedir harbi mücahitlerinin bilmesi gerekir. Zira İbn Abbas Maide Suresi nazil olduğunda henüz rüştüne dahi ermemiş küçük bir çocuktur. Bununla birlikte İbn Abbas, âyeti sebab-i nuzûl bilgisine dayanarak değil, vakianın gerçeğine nüfuz eden reyi ile çözümlemiştir.⁸³

Hız. Ömer bir hutbesinde, bazı sıkıntılara sebep olduğu gerekçesiyle kadınlara verilen mehirlerin fazlalığından şikayetçi olmuş ve bu uygulamanın terk edilmesi gerektiğini, aksi halde verilen fazlalıkları kadınlardan geri alacağını ifade etmiştir. Hız. Ömer, bu sözlerine Hız. Peygamber’in uygulamasını delil olarak göstermiş ve şöyle demiştir: “Allah Resulü evlendiği eşlerine veya evlendirdiği kızlarına mehirlerini 12 okkadan (100 dirhem gümüş) fazla tutmamıştır.” Ancak Kureyş’ten bir kadın Hız. Ömer’in bu sözlerine itiraz ederek, “Buna hakkın yok ey Ömer!” der ve şu âyeti okur: “Şayet bir eşinizi boşayıp bir başkası ile evlenmek isterseniz, önceki eşinize yüklerle mal vermiş olsanız bile ondan hiçbir şeyi geri almayın.” (en-Nisâ 4/20) Bu cevap üzerine Hız. Ömer hayret içerisinde: “İnsanlar Ömer’den daha bilgilidirler” diyerek karından vazgeçmiştir.⁸⁴ Burada dikkat çeken husus, söz konusu kadının, Hız. Ömer’in

⁸² Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2: 4/150-151.

⁸³ Ahmed Emîn, *Fecru’l-İslâm* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1969), 198.

⁸⁴ Nesâî, *Sunenu’n-Nesâî*, “Nikâh”, 66 (No. 3349); Ebû Bekr b. Hemmâm Abdurrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A’zâmî (Beyrût: el-Mektebu’l-İslâmî, 1983), 180; Suyûtî, *ed-Durru’l-Mensûr*, 4/293.

delil getirdiği nebevî uygulamanın, âyetin anlamını sınırlandırmadığına dair rey ile görüş beyan etmiş olmasının gerek Hz. Ömer ve gerekse bu hadiseyi duyan diğer sahâbenin hatalı bulmamış olmasıdır.

Beyhakî'nin İbn Mesud'dan (r.a.) rivayet ettiğine göre Hz. Ömer'in hilafeti döneminde bir kadın ve anne babanın mirasçı olduğu bir mesele gündeme gelmişti. Hz. Ömer kadına dörtte bir, anneye ise kalanın üçte birini taksim etmişti.⁸⁵ Oysa âyetle “Eğer ölenin çocuğu yok da anne babası ona vâris olmuşlarsa annesinin hakkı üçte birdir.” (en-Nîsâ 4/11) şeklinde geçmektedir. Âyet, ölenin sadece anne-babasının olması durumuna bir açıklık getirmiştir, ancak ölenin eşi ile birlikte anne ve babanın mirasçı olması durumuna dair bir açıklama getirmemiştir. Bu durum Hz. Peygamber'in döneminde de gündeme gelmiş bir durum değildir. İlk halife Ebu Bekir (r.a.) döneminde de söz konusu olmuş değildir. Dolayısıyla Hz. Ömer bu durumla ilk defa karşılaşmaktadır. O bu pozisyonunda bir miras taksimi için içtihadta bulunmak durumunda kalmış ve meseleyi tahlil etmiştir. Buna göre şayet ölenin eşine mirasın yarısını, anneye de üçte birini verse, babaya ancak altıda bir hisse kalacaktır. Oysa bu taksimat “Allah size, çocuklarınız hakkında erkeğe, iki kadın payı kadar (vermenizi) emreder.” (en-Nîsâ 4/11) âyetinin maksadına aykırı düşecektir. Şayet kadına dörtte bir, anneye üçte bir verse, babaya da kalanı verse, bu durumda “iki kadının hakkı” oranında bir denklik olmayıp sadece on ikide bir oranında vermiş olacak ve yine âyetin maksadı hasıl olmayacaktır. Bu durumda Hz. Ömer mirasın taksimini koca ve karısının haklarından sonra baba ve anne arasında “Erkeğe iki kadının hakkı” esasına göre bölüştürmüştür. Bu konuda Hz. Osman, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Mesud ve diğerleri muvafakat etmiş, dört mezhep imamı da bu uygulama üzere görüş bina etmişlerdir. Ancak İbn Abbas bu içtihadı muhalefet etmiş ve her ne şartta olursa olsun eşlerden ister kocanın veya isterse karının bulunma hali olsun mutlak olarak anneye mirasın üçte birinin verilmesi gerektiğini, âyetin zahir manasına dayanarak ifade etmiştir.⁸⁶ Bu olayda da Hz. Ömer'in âyeti reyî ile anlaması örneği bariz bir şekilde görülmektedir.⁸⁷

Kur'ân'da Ehl-i kitabın yiyeceklerinin Mü'minlere helal kılındığı⁸⁸ belirtilmesine rağmen Hz. Ali, bulunduğu dönem itibarıyla Hristiyanların Hz. İsa'nın getirmiş olduğu dine bağlılıklarından bir eserin kalmadığı gerekçesiyle yiyeceklerinin yenmesinin helal olmayacağını belirtmiştir.⁸⁹ Hz. Ali'nin ilgili âyeti bu şekilde tefsir etmesi, kuşkusuz reyî ile varmış olduğu bir sonuçtur. Zira kendisi birlikte yaşadığı Hristiyanların mevcut vakıalarını, âyetin mana ve maksadı ile karşılaştırmış, sonuçta âyetin maksadının her ne suretle olursa olsun Ehl-i kitabın yiyeceklerinin

⁸⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 16/220 (No: 31708).

⁸⁶ Âdil el-Makrînî, *ihtilâful-müfessirîn* (Doktora Tezi, Câmiatu'l-Hacc Külliyyetu'l-Ülûmî'l-İctimâiyye ve'l-Ülûmî'l-İslâmiyye, 2012), 120-121.

⁸⁷ Farklı örnekler için bk. Buhârî, “Tefsîr”, 12 (No. 4670); Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 11/598-601.

⁸⁸ el-Mâide 5/5.

⁸⁹ Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 8/133-134.

helal olduğu şeklinde değil, Hz. İsa'nın getirdiği dine bağlılıklarıyla ilişkili olduğu düşüncesiyle söz konusu hükme ulaşmıştır.⁹⁰

Hız. Osman'ın hilafeti döneminde evlenen bir adamın evliliği üzerinden henüz altı ay geçmiş olmasına rağmen eşi doğum yapınca, karısının zina ettiği suçlamasıyla halifeye müracaat etmiştir. Bunun üzerine Hız. Osman, kadını cezalandırmak istemiş, ancak Hız. Ali, doğum yapmış olmanın suç isnadı için tek başına yeterli bir delil olmadığını söyleyerek itiraz etmiştir. Hız. Ali, bu itirazına gerekçe olarak şu mealde açıklamada bulunmuştur: Bir âyette Allah Teâlâ: “Annenin çocuğa hamilelik süresi ve çocuğun sütten kesilmesi otuz aydır.” (el-Ahkâf 46/15) buyurmuş, diğer âyette ise “Sütten kesilmesi ise iki yıl sürer.” (Lokman 31/14)⁹¹ buyurmuştur. Dolayısıyla âyette geçen hamilelik ve sütten kesilme sürelerinin her ikisinin toplamı otuz aydan, süt emme süresi olan yirmi dört ay çıkarıldığında, geriye hamilelik için kalan süre altı aydır.”⁹² Söz konusu kadının suçsuz iken cezalandırılması ve onurunun kırılmasını yaptığı tefsirle engellemiş olan Hız. Ali'nin bu çözümü, kuşkusuz Hız. Nebi'den dinlemiş olduğu bir çözüm değil, kendi reyî ile âyetleri anlama çabasından kaynaklanan bir yaklaşımdır.

İbn Abbas'ın yaptığı tefsirlerde nüzul dönemi tanıklığından ziyade rey ile tefsir yaptığına örnek olması açısından şu olay dikkat çekicidir: Bir adam İbn Abbas'a Âdiyât Suresi'den geçen *âdiyât* kelimesinin ne anlama geldiğini sormuş, İbn Abbas da *at* anlamına geldiğini söylemiştir. Bu şahıs daha sonra Hız. Ali'ye gelir ve aynı soruyu ona da sorar. Hız. Ali, bu soruyu başka birisine sorup sormadığını sorar. Adam İbn Abbas'a da sorduğunu ve onun bu kelime ile düşmana baskın yapan *atların* kastedildiğini söyleyince, Hız. Ali, İbn Abbas'ı yanına çağırması ve şöyle demiştir: “Allah'a yemin olsun İslam'ın ilk gazvesi Bedir'dir. O vakit bizim ordumuzda sadece iki at vardı: Birisi Zübeyr'in, diğer ise Mikdâd'ın. Şu hâlde çoğul ifade ile gelen *âdiyât* ile nasıl bu iki at kastedilmiş olsun?” Bu kelime ile Arafat'tan Müzdelife'ye, Müzdeleife'den de Mina'ya giden *insanların* durumları betimlenmiştir.⁹³ Nüzul ortamına dair bu bilgiyi duyan İbn Abbas, görüşünden döner ve Hız. Ali'nin görüşünü kabul eder. Bu durum, İbn Abbas'ın tefsirlerinde reyden oldukça istifade ettiğini gösterir.

İbn Abbas'ın âyetlerin anlamları üzerindeki rey tefsirine bir başka örnek de şudur: Hız. Ömer, İbn Abbas'ı sık sık yanında gezdirir ve âyetlere dair görüşünü sorardı. Yine Bedir ashabının da bulunduğu bir mecliste onu yanında getirmiş ve ashaba Nasr Suresi'den ne anladıklarını sormuştur. Orada bulunanlardan kimisi: “Şehirlerin ve sarayların fethini anlıyoruz”, kimisi de “Fetih elde ettiğimizde Allah'a hamd ve istiğfar etmemiz gerektiğini anlıyoruz” demiştir. Hız. Ömer, İbn Abbas'a “Sen de böyle mi anlıyorsun?” diye sormuş, İbn Abbas: “Hayır. Bu surede Allah Teâlâ Hız. Peygamber'e

⁹⁰ Mehmet Sürmeli, *Sahabenin Kur'an Anlayışı* (Mgv Yayınları, 2017), 235.

⁹¹ Ayrıca bk. el-Bakara 2/233.

⁹² Nahlâs, *Meâni'l-Kur'an*, 1/215; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/96; Sürmeli, *Sahabenin Kur'an Anlayışı*, 208-209.

⁹³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/474-475; Musâid b. Suleymân b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tahrîr fî usûli't-tefsîr* (Cidde: Merkezu'd-Dirâsat ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2014), 102-103.

ecelini haber vermektedir.” demiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer, İbn Abbas'ın bu tefsirinin son derece bilgece olduğunu söylemiştir.⁹⁴

Hz. Aişe'nin Kur'an âyetleri üzerinde rey ile görüş beyan ettiğine dair birçok örnek bulunmaktadır. Bunların bir kısmı, sahabe fetvalarına yönelik yapmış olduğu değerlendirmelerinden oluşmaktadır. Örneğin Ebu Hüreyre'nin cenazeyi yıkayan kimse'nin gusül abdesti alması gerektiğine dair sözünü, “Ne o, yoksa Müslümanların ölüleri necis midir? Bir ağaç parçasını (tabutu) taşımaktan dolayı bir kimse ne diye gusül abdesti alsın ki...!” diyerek Kur'an'da emredilen gusül abdestinin bu gibi halleri kapsamadığını belirtmiştir. Yine Abdullah b. Amr b. Âs'ın gusül abdesti alan kadınların saçlarındaki örgüyü çözmeleri gerektiğine dair fetvasını “İbn Amr'a da hayret doğrusu! Bari başlarını da tıraş etmelerini emretseydi!” diyerek hatalı bulmuş, kadınların gusül abdestinde böyle bir zorunluluğun bulunmadığını belirtmiştir.⁹⁵ Ebu Hüreyre, bir kediye olan eziyetinden dolayı bir kadının azap gördüğüne dair rivayette bulunduğu haberi üzerine Hz. Aişe: “Ey Ebu Hüreyre! Beslemediği, su vermediği ve beslenmesi için serbest de bırakmadığı sebebiyle ölen bir kedi yüzünden bir kadının cehennemde azap çektiğine dair rivayeti Allah Resulünden rivayet eden sen misin?” diye sordu. Ebu Hüreyre: “Ben bunu Allah Resulünden duydum.” şeklinde cevap verince Hz. Aişe: “Allah nezdinde bir Mü'min, bir kedi yüzünden azap çekmeyecek kadar değerlidir. Bununla birlikte bu kadın bir kafir idi. Ey Ebu Hüreyre! Allah Resulünden hadis rivayet ettiğin zaman ne rivayet ettiğine bir bak!” dedi.⁹⁶ Kuşkusuz Hz. Aişe'nin Mü'minin Allah katındaki değerine dair tespitini içeren Ebu Hüreyre'nin bu ve yukarıdaki rivayetleri hakkındaki yorumu, Kur'an'dan elde etmiş olduğu bir kanaati doğrultusunda rey ile gerçekleştirdiği çıkarımlardır.

Hz. Aişe'nin rey ile görüş beyan etmesi, farklı kıraatlerin tercihinde de etkili olmuştur. Örneğin: حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَرَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُوا جَاءَهُمْ نَصْرًا (Yûsuf 12/110) âyetinde kizb fiilinin “kuzibû” veya “kuzzibû” kıraatlerindeki ihtilafta, şeddeli olan “kuzzibû” kıraatini tercih etmiştir. Buhârî'nin rivayetine göre Urve, Hz. Aişe'ye bu âyetteki söz konusu kelimeyi nasıl okuduğunu sormuş, o da şeddeli olarak okuduğunu söylemiştir. Bu takdire âyetin anlamının “ve elçiler yalanlandıklarını zannedince...” olacağını kast ederek Urve: “Ama elçiler kavimlerinin kendilerini yalanladıklarını zannediyor değil, aksine kesin olarak biliyorlardı.” demiş; Hz. Aişe de bunun doğru olduğunu itiraf ederek: “Evet, kuşkusuz bunu kesin olarak biliyorlardı” demiştir. Bunun üzerine Urve kelimenin belki de şeddesiz olarak “Elçiler vadedilenler konusunda kendilerine yalan söylenildiğini zannettiler” anlamı veren *kuzibû* şeklinde okunması gerekir” deyince Hz. Aişe: “Böyle bir sözden Allah'a sığınırım. Elçiler Allah hakkında asla böyle bir düşünceye kapılmazlar.” demiştir. Bunun üzerine âyetten geçen zannetmek fiilini ve failini anlamakta zorluk çeken Urve: “O zaman bu âyetin anlamı nedir?” diye sordu. Hz.

⁹⁴ Buhârî, “Tefsîr”, 110 (No. 4969); Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/47.

⁹⁵ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, çev. Bünyamin Erul (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 47.

⁹⁶ Zerkeşî, *Hz. Âişe'nin Sahabeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, 151-152.

Aişe âyeti şöyle açıkladı: “Âyette geçen o kimseler, Allah’a iman etmiş ve elçileri tasdik etmiş olan kimselerdir. Lakin onlar öyle uzun süren belalara maruz kalmış ve bekledikleri ilahi yardım öyle çok gecikmişti ki sonuçta elçiler hem kendilerini yalanlayıp inkâr eden kavimlerinden hem de sınavları çetin geçen tabilerinin zaafa düşen desteklerinden mahrum kalınca, onların da kendilerini inkâr ettiğini zannettikleri anda Allah’ın yardımı gelmiştir.”⁹⁷ Hz. Aişe’nin bu iki kıraatten Allah’ı tenzih etmeye daha uygun gördüğü kıraati tercih etmesi, kuşkusuz reyi ile ulaştığı bir sonuçtur.

Amr b. As anlatıyor: “Zât-u Selâsil gazvesinde Nebi (a.s.) beni görevli olarak göndermişti. Soğuk bir gecede ihtilam olmuşum. Gusletmem halinde öleceğimden endişe ettim ve bu sebeple teyemmüm edip maiyetimdekilere sabah namazını kıldır-dım. Döndüğümüzde bu durum Hz. Nebi’ye haber edildi. Bana “Ey Amr! Sen cünüptün ve bu halinle arkadaşlarına namaz mı kıldır-dın?” diye sordu. Ben “Evet ey Allah’ın Resulü. Soğuk bir gecede ihtilam olmuşum. Gusletmem halinde öleceğimden korktum. Sonra “Kendi elinizle kendinizi tehlikeye atmayın” âyetini hatırladım ve teyemmüm alıp namazı kıldım. Bunun üzerine Nebi (a.s.) gülümsedi ve hiçbir şey söylemedi.”⁹⁸ Bu olay, Nebi’nin (a.s.) takrir ettiği rey tefsiridir. Hz. Peygamber’in bu reyi tasvip ettiğini şu olay da destekler mahiyettedir: Yine bir başka seferde, başı yaralanan bir adamı seferdekiler gusletmeye zorlayıp ölümüne sebep olmuşlardır. Bu durum kendisine aktarıldığında Hz. Peygamber onlara kızmış ve yaptıklarını onaylamamıştı.”⁹⁹ Kuşkusuz Hz. Peygamber’i de memnun eden Amr b. As’ın âyetle bu şekilde amel etmiş olması, rey üzere yapmış olduğu bir tefsirdir.¹⁰⁰

⁹⁷ Buhârî, “Tefsîr”, 12 (No. 4695); Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 2007), 718; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 3/553; Bayram Demircigil, “Tefsirde İhtilaf Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 455-456.

⁹⁸ Ebu’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidi, *el-Vasîd fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-Mecîd* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1994), 2/39; Sâlih, *et-Tefsîr ve’l-mufessirîn fi’l-’asri’l-hadîs*, 44.

⁹⁹ Ebû Dâvud, “Tahâret”, 125/127 (No. 336, 337).

¹⁰⁰ Sahabenin Kur’an’ı rey üzere anlama çabası elbette ki yukarıda verilen örneklerle sınırlı değildir. Bununla birlikte sahabenin nakil yapmaktan başka bir çaba içerisinde bulunmadığına yönelik söylem neden yaygınlık kazanmıştır, şeklinde sorulabilecek bir soruya, Mustafa Öztürk şu yorumda bulunmaktadır: Gerek sahabe döneminde ve gerekse İbn Abbas’a ait nakledilen örneklerde görüleceği üzere sahabe-nin rey temelinde Kur’an’ı anlamaya yönelik gayretleri oldukça fazladır. Buradan hareketle *riyâyet tefsîri* (me’sur tefsir) olarak tabir edilen menkulâtın ekserisi, aslında sahabe neslinin dirayetidir. Lakin sahabe-nin bu yöndeki izahları daha sonra riyâyet tefsiri kategorisine dahil edilmiştir. Nitekim Nîsâbü’r-r’nin (ö. 405/1015) sahabe tefsirinin merfu hadis olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair söylemi, bu yaklaşımın bir ifadesidir. Söz konusu yaklaşım, aslında ehl-i hadisin din ve ilim anlayışında bulunan bütün sa-habenin âdil ve sika sayılmasının bir tezahürü olduğu açıktır. Sahabenin rey ve dirayet temelli izahlarını hükmen merfu kategorisinde görerek rey dışında tutma çabasında İbn Teymiyye’nin rolü büyüktür. Ni-tekim İbn Teymiyye ehl-i hadisin din anlayışı temelinde tefsirden reyi nefyetmeyi hedeflemiş, reyden do-ğan boşluğa da *ahsenu turuki’t-tefsîr* metodunda detaylandırdığı üzere Kur’an, Peygamber, sahabe ve tâbiûn otoritesini yerleştirmiştir. Bu cümleden olarak Hz. Peygamber Nahl 16/44. ayetin işaret ettiği üzere asha-bına Kur’an’ın lafızlarını öğrettiği gibi manalarını da öğretmiştir. Sahabe arasında meydana gelen ihtilaf ise tezat değil, tenevvü ihtilafıdır. İbn Teymiyye bu çabasıyla sahabe tefsirini bir bakıma peygamber tefsiri ile eşdeğer görmüştür. Bununla birlikte İbn Teymiyye, Hz. Peygamber’in bütün Kur’an’ı mana olarak tefsir et-tiğini söyleyerek müfessirlere rey ve dirayet yolunu kapatırken, diğer yandan “şayet tefsiri Kur’an ve sün-

Sonuç

Sahabenin Kur'ân tefsirine olumsuz yaklaştığı, yaptığına sadece âyetlerin nüzulüne ve Hz. Peygamber tarafından yapılan pratiğine dair şahitliklerinin aktarımından ibaret olduğu, herhangi bir rey türünden tefsir faaliyetinde bulunmadığı yönündeki eğilim, doğruyu yansıtmamaktadır. Bu yöndeki bir tasavvurun, Hz. Peygamber'in henüz hayat-ı saadetlerinde bulunduğu dönemde sahabenin anlayamadıkları yeri Hz. Nebi'ye sorma imkanlarının olması ve Hz. Peygamber'in pratikteki tefsirine bizzat şahit olmaları nedeniyle nispeten tefsir faaliyetine gereksinim duymamalarını, Hz. Peygamber'in vefatından sonraki durumlarına genellemekten kaynaklanmış olması muhtemeldir. Bunun yanı sıra bazı hadis, sahabe kavli ve tabiine ait tutumların da bu tasavvurun oluşmasında payı olduğu muhakkaktır.

Sahabenin tefsir konusundaki tutumunu ortaya koyan mevcut rivayetlere dair yapmış olduğumuz bu incelemede, sahabenin tefsire mesafeli olmadığı, aksine olumlu olduğu, dahası bazı âyet ve hadisler binaen bu faaliyetin dini bir vecibe olarak telakki edildiği görülmüştür. Yine yaptığımız incelemede sahabenin herhangi bir delil-belge olmadan Kur'ân üzerinde konuşmayı kerih gördükleri, olumsuz tutumlarının bu tarz bir yaklaşıma yönelik olduğu anlaşılmıştır. Sahabenin tefsire olumsuz yaklaştığını iddia edenlerin getirmiş oldukları delillerde de aynı durumun geçerli olduğu, Kur'ân hakkında bilgisiz ve delilsiz konuşmanın eleştirildiği görülmüştür.

İncelediğimiz rivayetlerde de görüldüğü üzere sahabenin tefsire yönelik bu olumlu yaklaşımı, aslında burada da kalmayıp bir ileri aşamada olduğu, yani nakil ile yetinmeyip rey ile görüş beyan ettiği de görülmüştür. Zamanın önlerine çıkardığı her türlü yeni gelişmeler karşısında sahabe Kur'ân âyetlerini, başta Kur'ân'ın kendisi olmak üzere Hz. Peygamber'in pratiği (sünnet), esbâb-ı nüzul, Arap dili ve kültürü ve belli bir oranda isrâîlî haberleri istimal ederek rey üzere tefsir etmiş, sorunlara çözümler üretmişlerdir. Buna göre sahabe, hem nebevi tatbikatın sözlü ve fiili kısmını nakletmiştir hem de yeni gelişmeler karşısında ellerindeki verilere dayanarak rey üzere tefsirde bulunmuştur.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Yazar / Author

Muhammed Bahaeddin Yüksel

nette bulamazsan" şeklinde bir ifade kullanarak gerçekte Hz. Peygamber'in bütün bir Kur'ân'ı tefsir etmediğini de itiraf etmekte, dolayısıyla tahkim etmeye çalıştığı metodunu kendi içinde çelişkili hale getirmektedir. Ayrıntı için bk. Öztürk, *Tefsirin Hâlleri*, 70-71.

Kaynakça

- Abdulhamîd, Muhsin. *Dirâsât fî usûli tefsîri'l-Kur'ân*. Bağdâd: Dâru'l-Beydâ, 1984.
- Abdurrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm. *el-Musannef*. Thk. Habîburrahmân el-A'zâmî. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Musned*. Thk. Şuayb el-Arnâvî. Beyrût: Muesesetu'r-Risâle, 2001.
- Ayar, Kenan. *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bedr, Abdullah Ebû's-Su'ûd. *Tefsîru's-sahâbe*. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Begavî, Ebû Muhammed Huseyin Mes'ûd. *Tefsîru'l-Begavî (Meâlimu't-Tenzîl)*. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1989.
- Beroje, Sahip. "Hz. Peygamber (a.s.)'ın Sahabe İçtihatları Karşısındaki Tavrı". *İslâmî İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 125-136.
- Beyzâvî, Nâsiruddin Ebî Saîd Abdillâh b. Omer b. Muhammed Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. İstanbul: Derseâdet, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Cuveynî, Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ*. Thk. Abdulazîm ed-Dîb. Devha, 1399.
- Çakan, İsmail L. - Eroğlu, Muhammed. "Abdullah b. Abbas". 1: 76-79. Türkiye Diyanet Vakfı, 1988.
- Çalışkan, İsmail. "Tefsirde Sahâbe İhtilafları". *XII. Tefsir Akademisyenleri Koordinasyon Toplantısı Kur'an ve Sahâbe Sempozyumu*. 22 Mayıs 2015. 217-242.
<https://doi.org/10.18505/cuifd.18605>
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sunenu Dârekutnî*. 5 Cilt. Beyrût: Muesesetu'r-Risâle, 2004.
- Demirci, Mustafa. "Sevâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36: 576-578. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Demircigil, Bayram. "Tefsirde İhtilaf Karşısı Söylemin Tahlil ve Tenkidi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/40 (2019), 441-468.
<https://doi.org/10.17335/sakaifd.615630>
- Ebû Abdîrrahmân, Mukbil b. Hâdî'l-Vâdî. *es-Sahîhu'l-müsnet min esbâbi'n-nüzul*. San'a: Mektebetü Sanâi'l-Eseriyye, 2004.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'âs. *Sünenu Ebî Dâvud*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 2005.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm. *Kitâbu'l-Harâc*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Ebu's-Su'ûd, İbn Muhammed İmâdî. *İrşadu'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. Riyâd: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, t.y.
- Emîn, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1969.
- Ferrâ, Ebu'l-Huseyn Muhammed b. Ebî Ya'lâ. *Tabakâtu'l-Hanâbile*. Thk. Abdurrahmân b. Süleymân el-Useymin. 3 Cilt. Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1999.
- Gürler, Kadir. "Kur'ân'ın Re'y ile Tefsirini Yasaklayan Rivâyetlere Eleştirel Bir Yaklaşım". *Gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 17-46.
- Hamid, Abdussettar. "Sahabe Tefsiri Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. Trc. Ömer Dumlu. 7 (1992), 259-374.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Hâzin (Lubâbu't-Te'vîl fî Meânî't-Tenzîl)*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Hererî, Muhammed Emîn b. Abdullâh. *Hadâiku'r-rûḥ ve'r-reyhân fî revâbi'ul'ulûmi'l-Kur'ân*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.

- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân. *Kitābu'l-cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. Thk. Muhammed Avvâme. Beyrût: Dâru'l-Kurtuba, 2006.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ahmed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2. Bs, 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Âfâku'l-Cedîde, 1983.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *İ'lâmu'l-muvakki'în 'an rabbi'l-âlemîn*. 7 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzi, 1423.
- İbn Kayyim, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb el-Cevziyye. *Medâricu's-sâlkîn*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2011.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Muslim. *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs*. Thk. Muhammed Muhyiddîn el-Esfar. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sunenu İbn Mâce*. Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, t.y.
- İbn Receb, Zeynuddîn Ebu'l-Ferec Şihâbuddîn. *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem fî şerhi hamsîne hadîsen min cevâmi'i'l-kelim*. Thk. Mâhir Yâsîn el-Fahl. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2008.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed. *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr*. Thk. 'Adnân Zarzûr. Dimaşk, 1972.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Râgib. *Mukaddimetu câmi'i't-tefâsîr*. Thk. Ahmed Hasan Ferhât. Kuveyt: Dâru'd-Da've, 1984.
- Kannevcî, Sıddîk b. Hasan b. Ali. *Fethu'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrût: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1996.
- Karadâvî, Yusuf. "Tefsîrin Sakıncalı Yönlerinden Biri: Kötü Te'vîl". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. Trc. Ramazan Şahan 12/1 (01 Nisan 2012), 151-184.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Kâsimî, Muhammed Cemâluddîn. *Tefsîru'l-Kâsimî (Mehâsinu't-te'vîl)*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1957.
- Makrinî, Âdil. *İhtilâful-müfessirîn*. Doktora Tezi, Câmîatu'l-Hacc Külliyyetu'l-Ulûmi'l-İctimâiyye ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 2012.
- Mâturidî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mucâhid b. Cebr. *Tefsîru'l-imâm Mucâhid b. Cebr*. Thk. Muhammed Abdusselâm Ebu'n-Nîl. Nasr: Dâru'l-fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1989.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. Thk. Abdullah Mahmud Şahhâte. Beyrût: Müessesetu't-Târihu'l-'Arabî, 2002.
- Muslim, Ebu'l-Huseyn b. el-Haccâc. *Sahîhu'l-Muslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Muslim, Mustafâ. *Menâhîcu'l-mufessirîn el-kismu'l-evvel et-tefsîr fî 'asri's-Sahâbe*. Riyâd: Dâru'l-Muslim, 1415.
- Müzeynî, Halit b. Süleyman. *el-Muharrar fî esbab-i nüzuli'l-Kur'ân min hilâl-i kütübi't-tis'a*. Daru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Nahhâs, Ebû Ca'fer. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmî'atu Ummu'l-Kurâ, 1988.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb. *Sunenu'n-Nesâî*. Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, 1417.
- Nîsâbü'rî, Ebû Abdullâh Hâkim Muhammed b. Abdullâh. *el-Mustedrek 'ale's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990.

- Öztürk, Mustafa, ed. *Tefsir Geleneğinde Anlam-Yorum Nüzul-Siret İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Hâlleri*. Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Rûmî, Fehd b. Abdurrahmân b. Suleymân. *Dirâsât fî ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 14. Bs. Riyâd, 2005.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Ebû Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2002.
- Sâlih, Abdulkâdir Muhammed. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî'l-'asri'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2003.
- Seâlebî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ali Mu'avviz - ve Âdil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418.
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4. Bs, 2 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978.
- Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân. *ed-Durru'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin Türkî. 17 Cilt. Kâhire: Merkezu Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2003.
- Sürmeli, Mehmet. *Sahabenin Kur'an Anlayışı*. Mgv Yayınları, 2017.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât fî usûli'l-ahkâm*. 6 Cilt. Dâru İbn Affân, 1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abulmuhsin Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru hicr, 2001.
- Tayyâr, Musâid b. Suleymân b. Nâsir. *et-Tahrîr fî usûli't-tefsîr*. Cidde: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye, 2014.
- Tayyâr, Süleymân b. el-Eş'âs. "et-Tefsîr bi'l-me'sûr ve et-tefsîr bi'r-re'y Kavramları Üzerine Uygulamalı Bir Yaklaşım". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. Trc. Ahmet Küçük 9/2 (2009), 227-240. <https://doi.org/10.33420/marife.363366>
- Tirmîzî, Muhammed b. İsâ. *Sünenu't-Tirmîzî*. Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, t.y.
- Uveyd, Abdulaziz b. Muhammed b. İbrâhîm. *Usûlu'l-Fıkh 'inde's-Sahâbe*. Kuveyt: el-Va'yu'l-İslâmî, 2011.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *et-Tefsîru'l-basîd*. Thk. Muhammed b. Mansur el-Fâyiz. 25 Cilt. Riyâd: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, t.y.
- Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Zehebî, Muhammed Huseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 7. Bs, 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebu Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvûd. 3. Bs, 25 Cilt. Beyrût: Muessesetu'r-risâle, 1985.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1957.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *Hiz. Âişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*. Trc. Bünyamin Erul. 2. Bs. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-vasîd*. 3 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2001.

Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı

Enes Büyük

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Tafsir

Trabzon/Turkey

enesby_55@outlook.com

ORCID: 0000-0002-9619-9450

A Commentator of Classical Period Who Rejected Naskh in the Qur'an: al-Şafadî's Approach to the Theory of Naskh

Abstract

Abrogation (naskh), as one of the most important issues in tafsir, has been discussed since the early periods. There is a consent on the existence of abrogation in Qur'an both in classical and modern studies. Abū Muslim al-İşfahānī (d. 322/934) is the only person to be mentioned to object to the consent on the existence of abrogation in Qur'an. Today, a new tafsir has been published in order to question this claim. A classical mufasss, al-Şafadî (d. 696/1296), rejects the existence of abrogation in Qur'an in his tafsir titled *Kashf al-asrār wa hatq al-astār* alongside with al-İşfahānī. He also mentions Muslims who completely reject abrogation since it requires badā (versatility or mutability of God) and al-Nawbakhtī (d. 310/922[?]) who thinks abrogation is not possible in Qur'an by restricting its existence to earlier holy books. In addition, according to our findings, 'Ubayd b. 'Umayr (d. 74/693[?]) from tābi'ūn is mentioned to have rejected abrogation. Therefore, it was understood that al-İşfahānī was not the only one to have rejected the existence of abrogation in Qur'an in the classical period.

Al-Şafadî reasons that abrogation is possible only between Qur'an and previous books. He bases this idea on the changes in the best interest (maşlahā) of those who are the addressee of decrees and the wisdom in Allah's actions: Provisions in the earlier books came in accordance with the best interest of those who dealt with them. Āyah (verses) that abrogated the provisions of the earlier books were revealed in accordance with the best interest of his addressees. As time passes and the addressees change, Allah may send different judgments, considering the best interest of his subjects. However, while al-Şafadî justifies the abrogation of previous books in Qur'an in this way, he does not think these justifications are possible for Qur'an verses. According to him, the duration of Qur'an's revelation is not long enough to necessitate a serious change in the best interest. On the other hand, al-Şafadî draws attention to the disagreements among those who claim there is abrogation among verses: While they claim some verses are abrogated,

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 17 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 01 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Enes Büyük, "Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı = A Commentator of Classical Period Who Rejected Naskh in the Qur'an: al-Şafadî's Approach to the Theory of Naskh", *Eskiye 42* (Eylül/September 2020), 881-907. <https://doi.org/10.37697/eskiye.753962>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

some of them interpret those verses without resorting to abrogation. The most important reasoning that al-Şafadî puts forward while rejecting abrogation is the fact that to accept abrogation in Qur'an is to accept there is a disagreement in Qur'an. He explains the situation in the following way: When there is discrepancy between two verses on the same subject, abrogation is resorted. According to this, *nāsikh* and *mansukh* verses are contradictory verses in Qur'an. Accepting that there is *nāsikh* and *mansukh* in Qur'an means that there are contradictory verses in Qur'an. However, Allah rejected that there was conflict in Qur'an in an-Nisā 4/82 while he declared that no kind of superstition could approach him in Fussilat 41/42. Thus, al-Şafadî thinks that the claim of abrogation in Qur'an contradicts mentioned verses. However, those who accept abrogation do not see any contradiction between these verses and this claim.

In fact, the fact that al-Şafadî accepts abrogation in general while rejecting the claim of abrogation in Qur'an is problematic in itself: Justifying the change in provisions with the change in best interests requires an acceptance of abrogation both between Qur'an and earlier holy books, among Qur'an verses and after Qur'an. Because the change in best interests did not happen only between the period corresponding to the revelation of Qur'an and earlier books. This change happened both in the revelation period and the period between the revelation and today. However, al-Şafadî, thinking that abrogation is subject to the order of Allah, he does not think abrogation is possible after the revelation even though best interests change. Because, a new order from Allah is required in order for some verses to be accepted as *mansukh* after the revelation period. The fact that al-Şafadî rejects abrogation after the revelation period contradicts his earlier explanations. In fact, even though best interests have changed after the revelation period, if abrogation will not occur, it would not be a strong justification to explain abrogation in earlier periods with the change in best interest.

Al-Şafadî also refers to the difference of abrogation and *badā*, and states that it is important to know the best interest behind these two provisions. While the abrogation of provisions happens with the change in best interests known and supervised by Allah, the change in provisions happens with relevant best interests becoming known in later periods in *badā*. It is not possible to become known later in the knowledge of Allah.

Al-Şafadî also rejects the abrogation of Qur'an with hadith (sunna) and consensus (ijmā). According to him, it is not possible for hadith to abrogate the verse. Because, al-Şafadî thinks that this is only possible when hadith is equal or superior to verse. He thinks that the hadith cannot have such qualities since he forms a negative relationship with this possibility and the fact that verses come from wahy. The fact that hadith is equal to verse nullifies both the prophethood of its bearer and the accuracy of that word. Moreover, al-Şafadî refers to the difference between "word of Prophet Muhammad" and "word of Allah" stating that hadith is not the same as verses. If the two were of the same quality, they both would be called the word of Allah. Similarly, al-Şafadî rejects the abrogation of verses with consensus reasoning that consensus is a word of mankind and that this kind of words cannot be of the same quality with the word of Allah. He also stipulates that the consensus should be achieved not between groups with same ideas but between foes, that is everyone from different sects, on the abrogation of consensus. This kind of consensus does not exist. In this way, after rejecting the claim of abrogation in Qur'an, in his tafsir, al-Şafadî tries to interpret the verses claimed to be abrogated, without the need for abrogation.

Keywords

Tafsir, al-Şafadî, *Kashfal-asrār*, Naskh, Qur'an, al-Işfahānî, Controversy

Klasik Dönemde Kur'an'da Neshi Reddeden Bir Müfessir: Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı

Öz

Tefsir ilminin en önemli meselelerinden biri olarak nesh erken dönemlerden beri tartışılmıştır. Hem klasik hem de çağdaş araştırmalarda, Kur'an'da neshin varlığına dair ittifakın bulunduğu söylenir. Kur'an'da neshin var olduğu kabulüne itiraz eden kişi olarak da sadece Ebû Müslim el-İsfahânî'den (öl. 322/934) bahsedilir. Günümüzde, bu iddiayı sorgulamayı gerektiren yeni bir tefsir neşredilmiştir. Klasik dönem müfessiri olan Safedî (öl. 696/1296) *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr* isimli tefsirinde İsfahânî'niyle birlikte kendisi de Kur'an'da neshi reddeder. O, ayrıca bedâ düşüncesini gerektirdiğinden dolayı neshi bütünüyle reddeden Müslümanlardan ve neshi sadece önceki kitaplara hasrederek Kur'an için mümkün görmeyen Nevbahtî'den (öl. 310/922[?]) de bahseder. Bunlara ilaveten tespitlerimize göre tâbînden Ubeyd b. Umeyr'in (öl. 74/693[?]) de neshi kabul etmediği nakledilir. Böylece Kur'an'da neshin reddedilmesi hususunda klasik dönemde İsfahânî'nin tek olmadığı anlaşılmıştır.

Safedî neshi sadece Kur'an ile önceki kitaplar arasında mümkün görür. Bunu da Allah'ın fiillerindeki hikmet ve hükümlere muhatap olanların maslahatlarındaki değişimlerle temellendirir: Önceki kitaplardaki hükümler, onların muhataplarının maslahatlarına uygun olarak gelmiştir. Kur'an'da önceki kitapların hükümlerini nesheden âyetler de onun muhataplarının maslahatlarına uygun olarak inmiştir. Zaman geçtikçe ve muhataplar değiştikçe Allah, kullarının maslahatlarını gözeterek onlara farklı hükümler gönderebilir. Fakat Safedî Kur'an'ın önceki kitapları neshini böyle temellendirirken, bu gerekçeleri âyetler için mümkün görmez. Ona göre Kur'an'ın nüzûl süresi, ciddi bir şekilde maslahatların değişimini gerektirecek kadar uzun değildir. Öte yandan Safedî, âyetler arasında nesh bulunduğunu iddia edenlerin kendi aralarındaki ihtilaflarına dikkat çeker: Onlar bazı âyetler arasında nesh olduğunu iddia ederken onların bazıları o âyetleri neshe başvurmada tevîl ederler. Safedî'nin Kur'an'da neshi reddederken öne çıkardığı en önemli gerekçe şudur: Kur'an'da neshin kabul edilmesi, Kur'an'da ihtilafın bulunduğunu kabul etmektir. O, bunu şöyle açıklar: Aynı konudaki iki âyet arasında tenakuz görüldüğünde neshe başvurulur. Buna göre nâsîh ile mensûh âyetler birbiriyle çelişen âyetlerdir. Kur'an'da nâsîh ve mensuhun bulunduğu kabul edilirse bu, Kur'an'da çelişkili âyetlerin olduğu anlamına gelir. Hâlbuki Allah en-Nisâ 4/82'de Kur'an'da ihtilafın bulunduğunu nefyetmiştir, Fussilet 41/42'de ise ona herhangi bir şekilde batılın yaşanmayacağını bildirmiştir. Safedî böylece Kur'an'da nesh iddiasının mezkûr âyetlerle çelişeceğini düşünür. Ancak neshi kabul edenler ilgili âyetlerle bu kabul arasında herhangi bir çelişki görmez.

Safedî'nin genel olarak neshi kabul edip özelde Kur'an'ın kendi içinde nesh iddiasını reddetmesi temelde sorunludur: Hükümlerin değişimini maslahatların farklılaşmasıyla temellendirmek hem Kur'an ile önceki kitaplar arasında hem Kur'an'ın kendi âyetleri arasında hem de Kur'an sonrası dönemde neshin kabul edilmesini gerektirir. Zira maslahat değişimi sadece Kur'an ile önceki kitaplar arasındaki sürede gerçekleşmemiştir. Bu değişim hem nüzûl döneminde gerçekleşmiş hem de nüzûl döneminden günümüze kadar devam etmiştir. Ancak Safedî, neshi Allah'ın emrine bağlı gördüğünden dolayı nüzûl sonrasında maslahatlar değişse bile artık neshi mümkün görmez. Çünkü nüzûl döneminden sonra bazı âyetlerin mensuh kabul edilebilmesi için Allah'ın yeni bir emri gerekir. Safedî'nin nüzûl sonrası nesh iddiasını bu açıdan reddetmesi önceki izahlarıyla uyumlu değildir. Zira nüzûl sonrasında maslahatlar değişse bile nesh gerçekleşmeyecekse önceki dönemlerdeki neshi maslahat değişimiyle açıklamak güçlü bir temellendirme olmayacaktır.

Safedî nesh ve bedâ farkına da değinir, bu bağlamda her iki hükmün arka planındaki maslahatların bilinip bilinmemesine dikkat çeker. Hükümlerin neshi Allah tarafından bilinen ve gözetilen maslahatların değişmesiyle gerçekleşirken bedâda hükümlerin değişmesi onların ilişkili olduğu maslahatın sonradan bilinir hale gelmesiyle olur. Sonradan bilinir olmak ise Allah'ın ilminde mümkün değildir.

Safedî Kur'an'ın hadis (sünnet) ve icmâ ile neshini de reddeder. Ona göre hadisin âyeti neshetmesi mümkün değildir. Çünkü Safedî hadisin âyeti neshedebilmesini onun âyetle aynı veya ondan daha üstün olmasına bağlar. Hadislerin böyle nitelikler taşıyamayacağını düşünür, çünkü bunun vaki olmasıyla âyetlerin vahiy kaynaklı oluşu arasında ters bir orantı kurar. Hadis âyetle aynı değerde olursa bu, hem onu getirenin risaletini hem de getirdiği sözün doğruluğunu geçersiz kılar. Safedî ayrıca hadislerle âyetlerin aynı nitelikte olmadığı hususunda “Hz. Peygamber'in sözü” ile “Allah'ın sözü” tabirlerinin de farklılığına atıf yapar. Eğer ikisi aynı nitelikte olsaydı ikisine de Allah kelamı denirdi. Safedî benzer şekilde icmâ edilen görüşün de beşer sözü olduğunu ve böyle sözlerin Allah'ın sözüyle aynı nitelikte olamayacağını esas alarak icmâ ile âyetlerin neshine karşı çıkar. Yine âyeti neshedecek icmânın aynı görüşte olan gurupların değil hasımların, yani farklı mezheplerdeki herkesin ortak görüşü olması gerektiğini şart koşar ki böyle bir icmâ da mevcut değildir. Safedî böylece Kur'an'da nesh iddiasını reddettikten sonra tefsiri boyunca, aralarında nesh bulunduğu iddia edilen âyetleri, neshe gerek kalmayacak şekilde tevil etmeye çalışır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Safedî, Keşfu'l-esrâr, Nesh, Kur'an, İsfahânî, ihtilaf

Giriş

Ebû Ca'fer en-Nehhâs'a (öl. 338/950) göre sahâbe ve tâbiîn âlimleri nâsih ve mensuh âyetlerin bulunduğu konusunda ittifak etmişlerken bu hususta sonradan ihtilaf ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın kendi içinde neshin bulunup bulunmadığı konusunda ihtilaf eden sonrakilerin (*müteahhirîn*) bir kısmı öncekilerin (*mütekaddimîn*) yoluna tabi olmuşken bazıları da mü'minlerin yolundan ayrılmıştır.¹ Klasik dönemde Kur'an'da neshin varlığını reddedenlerin kimliği her zaman çok açık değildir. Müellifler nesihi meselesini ele alırken özellikle Kur'an'da neshi reddedenlerin bulunduğunu ifade eder ve sadece Ebû Müslim el-İsfahânî'ye (öl. 322/934) atıfta bulunurlar. Bir araştırmada belirtildiği üzere bazı usul eserlerinde âlimler neshin olmadığı iddiasını isim belirtmeksizin değerlendirdiklerinde Ebû Müslim el-İsfahânî'yi kastederler.² Bazı müfessir ve usulcüler de açık bir şekilde, klasik dönemde âyetler arasında neshin bulunmadığını ilk ve tek olarak ileri süren kişinin Ebû Müslim el-İsfahânî olduğunu, onun haricinde ümmetin bu hususta icmâ ve ittifak ettiğini belirtirler. Örneğin İbn Kesîr (öl. 774/1373), Şevkânî (öl. 1250/1834) ve İbn Âşûr (öl. 1879-1973) neshin aklen ve naklen vaki olduğunu ve İsfahânî hariç Müslümanlar arasında bu konuda hiçbir ihtilafın bulunmadığını ileri sürerler.³

¹ Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *en-Nâsih ve'l-mensuh*, thk. Süleyman b. İbrahim (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2009), 1/400.

² Davut İltâş, *Klasik Nesihi Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler* (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 158-161.

³ Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*, thk. Sami b. Muhammed (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 1/379; Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*, thk. eş-Şeyh Ahmed İzv (Dimaşk:

Çağdaş araştırmacıların da bazıları aynı genellemeyi tekrar ederken⁴ bazıları İsfahânî'nin haricinde başkalarının da bulunma ihtimaline işaret ederler.⁵

Klasik dönemde İsfahânî'den başka Kur'an'da neshin bulunmadığını savunan kimsenin olmadığına yönelik mezkûr iddiayı sorgulamayı gerektirecek düzeyde bazı kaynaklarda bilgilerin bulunduğu görülür. Erken dönem Haricî-İbâdî müelliflerinden Ebû Ya'kub Yusuf b. İbrahim el-Vercilânî (öl. 570/1174) fıkah usulü kitabında Yahudilerin nâsîh ve mensuhu reddettiklerini belirttikten sonra tâbîinden Ubeyd b. Umeyr el-Leysî'nin (öl. 74/693[?]) de bu görüşte (mezheb) olduğu bilgisine yer verir.⁶ Bu konuda bilgi veren kaynaklardan bir diğeri yeni neşredilmiş bir tefsirdir. *Keşfu'l-esrâr* adlı tefsirin müellifi Yusuf b. Hilâl es-Safedî (öl. 696/1296) hem kendisi âyetler arasında vaki olduğu kabul edilen nesh iddiasını reddeder hem de İsfahânî'nin haricinde aynı düşünceyi savunan başka kimselerden bahseder. O, nesh konusunu ele alırken İsfahânî ve onun haricinde bazı kimselerin Kur'an'da neshin bulunmadığına dair açık deliller serdettiğini söyler. Konuyu işlediği kısımlarda İsfahânî'nin haricinde Kur'an'da neshi reddeden bir isimden daha bahseder. Ebû'l-Kâsım es-Saffâr'dan (öl. 336/947)⁷ naklederek Nevbahtî'nin (öl. 310/922[?])⁸ şöyle dediğini aktarır: "Nesh, önceki peygamberlerin getirdiği hükümler hakkında vaki olmuştur. Hz. Peygamber'in getirdiği hükümlerin hiçbirinde nesh vuku bulmamıştır. Kur'an münezzel kitapların sonuncusu, onun hükümleri de hükümlerin sonuncusudur..."⁹ Safedî yine Müslümanlar arasında bedâ olgusunu gerektirdiğini düşündüklerinden dolayı Kur'an'da veya önceki şeriatlarda hiçbir şekilde neshi kabul etmeyenlerin bulunduğu da söyler.¹⁰ Tespit edilen bu bilgiler, klasik dönemde Müslümanlar arasında hem Ebû Müslim el-İsfahânî'nin ilk olmadığını hem de onun haricinde benzer görüşü savunan ya

Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1999), 2/52; Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn, ts.), 1/661-663.

⁴ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 3. Baskı, 1987), 1/840; İltâş, *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*, 8, 158.

⁵ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevz Ahmed Zemerli (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 2/147, 154; Talip Özdeş, *Kur'an ve Nesih Problemi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2018), 31; Selim Türcan, *Neshin Problematik Tarihi* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 212.

⁶ bk. Ebû Ya'kub el-Vercilânî, *el-Adl ve'l-insâf fi ma'rifeti usûli'l-fıkıh ve'l-ihtilâf* (Umman: Vuzâratu't-Turâs, 1984), 1/162. Vercilânî, Ubeyd b. Umeyr'in nisbesini التی şeklinde verir. Bu nisbe muhtemelen yanlıştır. Zira Zehebî, tâbîinden Ubeyd b. Umeyr ismini sadece el-Leysî nisbesiyle zikreder. Bk. Muhammed ez-Zehebî, *Siyeru A'âmî'n-nübelâ*, thk. Memun es-Sağırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 4/157. Ayrıca bk. İsmail Albayrak, "İbâdî Tefsir Usulüne Genel Bir Bakış", *EKEV Akademik Dergi* 19/61 (2015), 51.

⁷ İsmi geçen âlimin Belhli meşhur Hanefî fakihî olması muhtemeldir. bk. Muhyiddin el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-muziyye fi tabakâti'l-hanefiyye*, thk. Abdulfettâh el-Hulv (Kâhire: Dâru Hicr, 1993), 1/200-201, ayrıca 4. Dipnot.

⁸ Bahattin Dartma, kesin olmamakla birlikte Nevbâhtî'nin Ebû Muhammed el-Hasan b. Musa İbnü'l-Hasan en-Nevbahtî eş-Şî'î (öl. 310/922[?]) olabileceğine işaret etmiştir. bk. Cemâleddin Yusuf b. Hilâl es-Safedî, *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 1/167, 11. dip.

⁹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/163-164, 168.

¹⁰ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/169.

da bütünüyle neshi reddeden başkalarının da bulunduğunu açıkça ifade ederken, se-
lefin nesh konusunda ittifak ettiği yönünde Nehhâs'ın tespitini de tartışmalı hale ge-
tirir. Ancak onların konuya dair görüşlerinin detayları belirsiz kalırken Safedî'nin
konu hakkındaki görüşlerinin *Keşfu'l-esrâr*'da yer aldığı görülür.

Kur'an'da neshin varlığını reddeden Safedî, nesih meselesini nasıl incelemekte,
âyetler arasında vuku bulduğu iddia edilen nesih teorisini nasıl tenkit etmekte, bu
çerçevede ilgili sorunlara ne tür cevaplar getirmekte ve mensuh addedilen âyetleri
nasıl tefsir etmektedir? Bu sorular etrafında onun görüşleri öncelikle tasviri bir yön-
temle ortaya konulacaktır. Ardından görüşleri, önceki ulemanın nesih ve ilgili sorun-
lara dair yaklaşımlarıyla mukayese edilerek benzer ve özgün yönler tespit edilmeye
çalışılacaktır. Gerekli görülen yerlerde de tahlil ve değerlendirmelerde bulunulacak-
tır.

1. Safedî'nin el-Bakara 2/106. Âyeti Tefsiri

Safedî konuyu imkân verdiği ölçüde el-Bakara 2/106'ncı âyetin tefsiri bağla-
mında ele almıştır. Âyet şöyledir: “مَا نُنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ” Safedî bazı müfessirlerin bu âyeti Kur'an'ın kendi içinde neshin gerçekleşti-
ğine delil kabul ettiklerini ve âyetteki umuma muhtemel lafzı umuma hamlederek
anladıklarını söyler. Âyetteki umum içeren ifade “âyet” lafzıdır. Bu lafız hem Kur'an
âyetleri hem de Allah'ın vahyettiği diğer sözleri, yani önceki kitaplarda bulunan âyet-
leri kapsar. O halde neshin vuku bulduğu “âyetler” hem önceki ilahi kitaplarda hem
de Kur'an'ın kendi içinde bulunanlardır. Ancak Safedî'ye göre lafız ifade edildiği gibi
bir yandan umuma diğer yandan da hâs bir anlama muhtemeldir. Lafız, Kur'an ve ön-
ceki kitapların âyetleri için nesih mümkün olduğunda âm, sadece önceki kitaplar için
söz konusu olduğunda da hâs mana içerir. O, âyetin zâhirinden anlaşılan âm ve hâs
manadan birini tercih ederken her iki mümkün anlamdan birinin, onu tercih etmeyi
gerektiren herhangi bir delil olmaksızın esas alınmaması gerektiğini düşünür. O, ak-
len en iyi ve en doğru olanın önceliği bulunduğunu söyleyerek lafzı mutlak anlama
değil, hâs anlama tahsis eder. Lafza hâs değil de âm anlam verilirse çelişki ve ihtilaf
durumunun ortaya çıkacağını, eğer hâs anlam verilirse ortaya çıkacak işkal ve ihtila-
fın hallolacağını iddia eder.¹¹ Safedî'nin âm anlam verilirse ortaya çıkacağını ileri sür-
düğü tenakuz, önceki kitaplarla Kur'an arasında değil, Kur'an'ın kendi içindeki âyet-
ler için geçerlidir. O, tenakuz ve ihtilaf iddiasıyla zımnen en-Nisâ 4/82'inci âyete atıfta
bulunur.

Safedî'ye göre “مَا نُنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا” ifadesiyle Kur'an öncesinde nâzil olan kitap-
lara işaret edilir. Onlara işaretin delili ise bu âyetin siyak ve sibakındaki âyetlerdir. O
halde âyet siyak ve sibakındakilerle birlikte okunmalıdır. Eğer buradaki nesihle Tev-
rat'ın neshine işaret edilmiyorsa Kur'an'ın bazı âyetlerinin diğer bazılarını neshetme-
sinde Yahudilere yönelik herhangi bir fayda bulunmaz. Zira onlar Kur'an'ın tamamını

¹¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/159.

reddettikleri için Kur'an'ın bazı âyetlerinin birbirini neshetmesi Yahudiler ve Hristiyanlar için bir anlam ifade etmez. Hz. Peygamber'in getirdiği âyetler, onların kitaplarında bulunanlardan daha hayırlı veya onların bir benzeri değilse bu âyetle Allah onlara herhangi bir delil getirmiş olmaz.¹²

Safedî'ye göre “مَا نَنْسَخْ” ifadesiyle lafzın değil hükmün kaldırılması kastedilir. “نَنْسَخُهَا” lafzı da hükmün kaldırılmasının tehiri edilmesi anlamına gelir. Safedî bunu şöyle açıklar: İki dirhem karşılığında bir mal satın alınmak istendiğinde kişiye mal için her iki dirhemi de peşin olarak verip vermediği sorulur. O da birini peşin verip diğerinin verilmesini sonraki bir zamana tehir ettiğini söyler. Ödenecek miktarın sonraki bir zamana ertelenmesi gibi bir hükmün kaldırılması da sonraki bir zamana bırakılabilir. Buna göre âyetin takdiri, “Biz Tevrat ve İncil'in âyetlerinden birinin hükmünü her ne zaman kaldırır ya da kaldırılmasını tehir edersek...” şeklinde olur. “نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا” ise onlardan daha hayırlısını ya da onların benzerini Kur'an'da getirmek anlamındadır. Safedî, mezkûr âyetin anlamının bu şekilde olmasını, öncesinde geçen “مَا نَنْسَخُ” (el-Bakara 2/105) âyetinde Allah'ın kafir olan Ehl-i kitaptan bahsetmesiyle gerekçelendirir.¹³

Yukarıdaki açıklamalarda iki husus dikkat çeker. Bunlardan biri mezkûr âyetin siyak-sibakıyla birlikte okunmasıdır. Âyetin önce ve sonrasında Ehl-i kitaptan bahsedildiği için burada da onlara bir reddiye olmalıdır. Bu reddiye de Ehl-i kitabın ellerindeki kitapların artık Kur'an'la mensuh olmasıdır. Aksi halde Safedî, buradaki neshin Kur'an'ın kendi içindeki âyetlerle ilişkilendirilmesinin hem yakın bağlamın ihlal edilmesiyle sonuçlanacağını hem de böyle anlaşıldığında burada Ehl-i kitap için bir reddiye bulunmayacağını düşünür. İkinci olarak Safedî'nin, neshin Kur'an'da da bulunduğu kabul edilirse bu durumun tenakuz olacağını ileri sürmesi önemlidir. Zira aynı konudaki iki âyetin birbirini neshetmesi için hükümlerinin çelişik olması gerekir. Çelişik olmamaları ikincinin niçin indiğini anlamsızlaştırır. Bu hususa dair Safedî'nin açıklamalarına ve ilgili diğer âyetlere atıflarına sonraki başlıkta tekrar temas edeceğiz. O halde Kur'an'da nesh kabul edilirse, buradan onda birbiriyle çelişik âyet bulunduğu sonucuna ulaşılır. Bu sonuç da en-Nisâ 4/82'deki yargıyla çelişir.

2. Safedî'nin Nesh Teorisine Yaklaşımı

Safedî nesh konusunda insanların hem lafız hem de onunla ilişkili hususlarda ihtilaf ettiklerini belirterek önce nesh lafzını izah eder. Onun tespitlerine göre nesh, 1) ortadan kaldırmak anlamında olup “Güneş gölgeyi kaldırdı”, “Rüzgar izi yok etti” ve “Yaşlılık gençliği yok etti” gibi cümlelerde kullanılır. Yine 2) arıların kovandaki balı, başka bir kovana taşımalarına da nesh denir. Safedî bir kitabın neshinin de bu anlamda olduğunu belirtir. Yani asıl kitaptaki bilgileri, başka bir kitaba nakletmek ve yazmak da nesihtir. Ancak Safedî, bir kitabın neshi ile bir kovandan başka bir kovana

¹² Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/158-159.

¹³ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/159.

balın neshinin her yönüyle aynı olmadığına dikkat çeker. Zira bal, ilk kovandan diğerine nakledilirken bütünüyle taşınır, yani ilk kovanda hiçbir bal kalmaz. Bir kitabın neshinde ise asıl kitaptaki bilgiler diğer kitaba taşınırken bunlar asıl kitapta yine kalmaya devam eder, oradan silinmez. Yine Safedî'ye göre güneşin gölgeyi kaldırması da esasen bir tebdildir. Bu, belli bir mekanda bulunan şeyin yerine gelen bir bedel olup balın neshi ve kitabın neshi gibi değildir. Rüzgarın izi mahvetmesi ve yok etmesi de önceki nesh anlamlarından farklıdır. Tüm bu açıklamalardan sonra el-Bakara 2/101'inci âyette geçen nesh, kitabın ve balın neshindeki gibi nakletme ya da güneş ışığının gölgenin yerini almasındaki gibi bedel anlamında değildir. Bilakis rüzgarın bir izi silip yok etmesindeki gibi ortadan kaldırmak anlamındadır.¹⁴

Safedî, lafzi yönlerine dair mezkûr izahın akabinde neshin keyfiyetiyle ilgili bazı sorunlardan bahseder. O, neshi, ortadan kaldırmak olarak kabul ettikten sonra, sabit olan bir hükmün kaldırılmasının mümkün olmayacağı yönünde bir karşıt iddiayı değerlendirir. Ona göre bu itiraz bir mugalatadır. Zira bir hüküm sabit olduğu halde ortadan kalkmaz, ortadan kalkan şey yani nesih, sübutun suretinin zail olmasıdır. Örneğin bir kabın sureti/şekli ne kadar sağlam yapılırsa, bu, onun suretini, onu kıracak bir sebep ortaya çıkmadıkça uzun ömürlü kılar. Diğer bir açıdan bakılacak olursa Safedî, Allah'ın önce cevherleri ve arazları yarattığına, daha sonra hikmeti icabı onlardan lediklerini tekrar yok edebileceğine dikkat çeker. Bu durumda, "Onlar yaratıldığı için artık yok edilme imkanları yoktur" ya da "Madum iseler yaratılmalarına ihtiyaç yoktur" gibi itirazlar anlamsızlaşır. Bununla birlikte Safedî, önceki hüküm yenisiyle ortadan kalkarsa, öncekinin kabih, yenisinin de hasen olarak düşünülebileceğinden bahseder. Zira akıl, yeni bir hüküm öncekini kaldırıyorsa, yenisinin iyi eskisinin de kötü olduğunu zannedebilir. Ancak Safedî'ye göre bu çıkarım da doğru değildir, nesih hasen olan bir hükmün çirkin bir hükümle yer değiştirmesi anlamına gelmez. Çünkü bir şeyin hasen ya da kabih olması iki yönden bilinir. İlkin, burada Allah'ın belirlemesi söz konusudur. Buna göre bir şey, bir vakitte veya bir şahıs hakkında hasen olurken diğer bir vakitte veya şahıs hakkında da kabih olabilir. İkinci olarak şeyler, özü itibarıyla ya hasen ya da kabih olur. Örneğin adalet, doğruluk, yalan ve zulüm böyledir. Bunlar daima mahiyetleri icabı hasen ya da kabih olduklarından dolayı zaten bunlarda nesih de söz konusu olmaz. Neshin ilişkili olduğu hasen ve kabih hükümler Allah tarafından muhatapların durumuna göre belirlendiğinden bu tür değişimlerde de herhangi bir problem yoktur. Eğer hükümler muhatapın içinde bulunduğu duruma göre belirleniyorsa "Bir hüküm hasen ise neden neshedildi, kabih ise neden getirildi" denilemez.¹⁵

Safedî olaylar arasında sebep-sonuç ilişkisinin bulunduğuna, Allah'ın fiillerindeki değişimlerde de birtakım hikmetlerin bulunduğuna dikkat çeker. Diğer bir ifa-

¹⁴ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/159-160.

¹⁵ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/162.

deyle önceki zamanda hasen olan bir şeyin sonraki bir zamanda kabih olarak belirlenmesini, yani öncekinin mensuh sonrakinin de nâsih olabilmesini Allah'ın fiillerinde bulunan birtakım hikmetlere dayalı olarak açıklar. Fiillerindeki hikmet gereği Allah, farklı zamanlarda farklı hükümler gönderebilir. Safedî nesh meselesini açıklarken sıklıkla maslahatların değişimine atıf yapar. Önceki ve sonraki zamanların maslahatları farklılaştığından her bir maslahata uygun farklı hükümler gelir ve son hüküm ilkinin sübutunu ortadan kaldırır.¹⁶ Maslahatların değişimine göre farklı hükümlerin nâzil olması da yukarı belirtildiği üzere Allah'ın fiillerinde bulunan hikmete dayalıdır. Safedî'nin önceki ve sonraki hükmün farklılaşmasını maslahat ve hikmet çerçevesinde açıklaması son derece önemlidir.

O, nesh meselesini bir yandan dönemler arasında maslahatların değişmesine bağlı olarak açıklarken diğer yandan da neshi mümkün kılan şeyin Allah'ın emri olduğuna dikkat çeker. Başka bir ifadeyle ikinci hükmün nâzil oluşunda maslahatın rolü bulunduğu kadar onu bağlayıcı kılan, Allah'ın emri olmasıdır. Ona göre söz gelimi Hz. Musa'nın üzerinde bulunduğu din, ancak Allah ona bu dini emrettiğinde sabit olmuştur. Bu dine bağlanmak, Allah'ın emri gelmeden önce söz konusu değilken, bağlılık emir ile vacip hale gelmiştir. Eğer itaat emre bağlıysa, Allah ikinciye yeni bir emir gönderdiğinde, bu, öncekine muhalif olsa bile artık yeni dini oluşturur ve ona itaat vacip hale gelir. Çünkü itaat edilecek şeyi din haline getiren, Allah'ın emridir. Öyleyse o, ne zaman emrederse, onun yeni emrine itaat gerekir. Din, sadece önceki bir emre ya da özel bir şeye itaat etmek değil, Allah'ın itaati emrettiği şeye ittibadır. Yahudiler örneğin şabat gününü, sırf bir gün olduğu için değil, Allah emrettiği için kutsal sayarlar. O zaman bir durumu din yapan şey, onun emre bağlı olmasıdır.¹⁷

Safedî neshin aklen ve naklen caiz oluşunu ise şöyle açıklar: Emirler arasındaki farklılık zamanlara göre maslahatların değişimine bağlı olduğundan ikinci emir ilk emri mensuh kılar. Çünkü aynı konuda ilk emrin nâzil olması bizatihi, ikinci emrin ona muhalif olmasını gerektirir. Zira maslahatlar değiştiğinden hükümler de değişir. Eğer ikinci hüküm öncekinin aynıysa onu tekrar inzâl etmeye ihtiyaç yoktur. O hüküm zaten vardır. Bu durum neshin aklen caiz oluşunun gerekçesidir. Safedî neshin şer'î olarak cevazını da Tevrat'tan bir alıntıyla temellendirir. Orada "Allah size bir nebi gönderecek... siz de ona kulak vereceksiniz"¹⁸ ifadesi geçer. Eğer ikinci emrin öncekini neshedici bir özelliği bulunmazsa, o peygamberin getireceklerine kulak vermenin emredilmesi anlamsız olur. Allah devamla "Kim ona kulak vermezse ondan intikam alırım."¹⁹ der. Bu alıntılar da neshin bulunduğu nakilden delilidir.²⁰

Buraya kadar yapılan açıklamalar, Safedî'ye göre hikmet ve maslahatla ilişkisi, yanı sıra Allah'ın bir emri oluşu çerçevesinde neshin aklen ve naklen caiz olduğunu

¹⁶ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/161-163.

¹⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/162.

¹⁸ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2009), Yasa'nın Tekrarı 18/15.

¹⁹ Yasanın Tekrarı 18/19.

²⁰ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/163.

ortaya koyar. Peki acaba o, caiz olan bu neshin hangi ilahi kitaplarda vuku bulduğunu düşünür? Yukarıdaki açıklamalar neshin Kur'an'da da bulunma ihtimalini akla getirirse de Safedî, el-Bakara 2/101'in tefsirinde açıkça neshi önceki kitaplara hasretmişti. O, önceki kitaplarla Kur'an arasındaki neshi nasıl açıklar ve hangi gerekçelerden dolayı Kur'an'dan neshi nefyeder? O, neshi önceki kitaplara hasrederken ve Kur'an'da niçin bulunamayacağını izah ederken Ebû Müslim el-İsfahânî ve isim belirtmediği bazı kimselere atıfta bulunarak onların değerlendirmelerinin yeterli olduğunu söyler.²¹

İsfahânî'nin şu sözünü aktarır: Bir kralın aynı fermanının içerisinde birbiriyle çelişen ya da birbirine muhalif olan hükümlerin bulunması aklen güzel değildir. Allah da kitabında ihtilafın bulunmasını nefyetmiştir. Durum böyle olmakla birlikte mütekellim, zamanın birinde bir konuda konuştuğunda, ondan sonraki bir zamanda aynı konuda farklı bir kelamla da konuşabilir. Allah'ın önceki sözleri karşısında Kur'an'ın durumu da böyledir. Öyleyse mütekellimin iki farklı zamandaki sözleri şu üç durumun dışına çıkmaz: ı) O, dili ya da ibareleri farklı olsa bile ikinci kelamında, ilk kelamındakilerin aynını/mislini söylemiş olabilir. ıı) Aynı şeyi değil de ikinci kelamında ilkinden daha aşağı bir şeyi dile getirebilir. Yahut da ııı) ikinci kelamı ilkinden daha hayırlı olabilir. Birinci durumda hangi dil ya da ibare kullanılırsa kullanılsın mana tektir ve burada nesih vaki olmaz. İkinci durumda, yani ilkinden daha aşağı bir söz söylerse o zaman bu ikinci kelama itibar etmemek maksada ulaşmada çok daha iyidir. Üçüncü durumda ise ikinci kelam, ilkinden daha hayırlı olduğundan maksadın elde edilmesinde daha etkindir. Bu ihtimallere göre ikinci sözün ibaresi ilk sözün ibaresinin ya benzeri/mislidir ya da bütünüyle ondan hayırlıdır veyahut da bazı yönleri hayırlı bazı yönleri de onunla aynıdır.²²

Dikkat edilirse, ikinci söz ilkenden daha aşağı seviyede olursa ona itibar edilmemesi gerektiği gibi Kur'an söz konusu olduğunda da bu ihtimal dikkate alınmaz. Buna göre (Allah'ın son sözü olan) Kur'an'ın, (ilk sözleri olan) önceki kitaplar karşısındaki durumu diğer iki ihtimale sahiptir. Birinci ihtimale göre Kur'an'ın bazıları önceki kitapların benzeri/mislidir. Bunlar adalet ve sadakat gibi özü itibarıyla iyi olan şeylerdir. Hiçbir zaman değişimleri veya ihlal edilmeleri mümkün değildir, bu sebeple neshe konu olmadıklarından o değerler, önceki sözlerde nasıl geçmişse Kur'an'da da tekrar edilmiştir. İkinci ihtimale göre de Kur'an'da öncekilerden daha hayırlı âyetler bulunur. Zira bunlar neshin vuku bulduğu hükümlerle ilgilidir. Bu hükümler de zamandan zamana maslahatlar değiştiğinden değişebilir. Böylece Kur'an'da önceki kitaplarda neshedilenlerin daha hayırlısı getirilir. Safedî'ye göre, el-Bakara 2/101'de bahsedilen öncekilerden daha hayırlı ya da onların benzerinin getirilmesi böyle anlaşılmalıdır.²³

Bir mütekellimin iki farklı zamandaki sözlerinin birbirlerine nazaran taşıdıkları niteliklere dair mezkûr ihtimaller Kur'an'ın kendisi için de düşünülebilir. Zira Kur'an da tek bir zamanda bir bütün olarak inmemiştir. Safedî aynı ihtimalleri Kur'an için

²¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/163-164.

²² Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/164.

²³ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/164, 169.

söz konusu ederek şöyle açıklar: Birinci ihtimale göre yani önce inen ile sonra inen âyetlerin birbirlerinin benzeri olması faydasızdır. Çünkü ikincisi ilkinin aynısıysa birinci söz kendi başına yeterli olduğundan onu tekrarlayan ikincisine gerek yoktur. O halde Kur'an'da zikredilen âyetler, birbirlerinin bütünüyle benzeri şeklinde Kur'an'da mevcut değildir.²⁴ Safedî'ye göre esasen Kur'an âyetleri birbirlerinin benzerleridir. O, Kur'an'da hemen hemen tüm âyetlerin ikilleri (mesna) ve benzerleri (misil) olduğunu; mücmel, müşkil ya da müteşabih olanların mutlaka ikillerine ve benzerlerine göre anlaşılması gerektiğini söyler.²⁵ Ancak, âyetlerin ikilleri ve benzerleri olması onların bütünüyle aynı oldukları anlamına gelmez. Mutlaka aralarında nüanslar vardır ve farklılıklar bizlere ilave manalar verir. Böylece benzer âyetler birbirlerini tamamlar.²⁶

İkinci ihtimale göre, yani ikinci söz ilkinden daha aşağı olursa, Safedî Kur'an'ın âyetleri arasında böyle bir şeyin söz konusu olmadığını söyler. Üçüncü ihtimalde ise zamanın ve maslahatların değişmesine göre hükümler de değişeceğinden bu durum Kur'an için de ihtilaf bulunduğunu gündeme getirir. Safedî, böyle olduğu (nâsîh-men-suh) düşünülen âyetleri tefsir ederken lafızların mefhumunu dikkate aldığını ve aralarındaki tenakuzu ortadan kaldıracak şekilde onları beyan ettiğini, haliyle Kur'an'da bu ihtimalin de mümkün olmadığını ileri sürer.²⁷ Safedî'yi üçüncü ihtimali Kur'an'dan nefyetmeye götüren asıl sebep nâsîh ile mensuhun birbiriyle çelişmesidir. O, bu durumun ancak Kur'an'la önceki kitaplar arasında olabileceğini düşünür. Ona göre, bunun Kur'an'da bulunmamasını en-Nisâ 4/82'nci âyetin hükmü gerektirir: "Eğer Kur'an Allah'tan başka birinden gelmiş olsaydı, onda mutlaka birçok ihtilaf bulurlardı." Böylece Safedî, Kur'an'da neshin bulunduğunu kabul edenlerin Kur'an'da ihtilafın varlığını kabul ettiklerini söyler.²⁸

Safedî, zamana göre maslahatların değişmesini dikkate alarak da neshin Kur'an'dan nefyedilmesini açıklamaya çalışır: Bu bağlamda şöyle bir itiraza yer verir: "Biz Allah'ın kelamını yine Kur'an'daki onun kelamıyla iptal ediyoruz. Çünkü o uzun bir zaman dilimi içinde nâzil oldu. İslam'ın başlangıcında Müslümanlar güçsüzdü. Onlar için ilk yıllarda muhtemel olmayanlar, sonraki yıllarda ortaya çıkabiliyordu. Sonra maslahat da önceki yıllardakinden başka ya da onun zıddına hükümleri gerektiriyordu. Tevrat'la Kur'an arasında muhtemel olduğu gibi bu, Kur'an'ın kendisi için de mümkündür. Zira öncekiler gibi bu da Allah'ın kelamıdır." Safedî bu itiraza cevap verirken, Kur'an'da neshin varlığını savunanların kendi aralarındaki ihtilafın varlığına dikkat çeker ve bu ihtilafın varlığını mezkûr itirazı reddetmek için yeterli görür. Ona göre imamların çoğu ve sahâbe, neshedilen âyetler konusunda ihtilaf etmiştir. Onların bazıları bir âyetin diğeriyle mensuh olduğunu düşünüürken, bazıları da aynı âyetleri aralarında tenakuz ve ihtilaf oluşmayacak şekilde tefsir eder. Bu durumla ilgili olarak Safedî tefsir kitaplarında

²⁴ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/160.

²⁵ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/262, 315, 392, 443-444.

²⁶ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/37, 237, 360.

²⁷ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/160.

²⁸ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/516; 2/281, 530.

yeterince örneğin bulunduğunu hatırlatır.²⁹ Safedî, mezkûr itirazın cevabı sadedinde ayrıca Allah'ın tek bir kitabında, tek bir resûle söylediği tek bir sözünün zâhiri ile batınının çelişmesinin mümkün olmadığını söyler ve Kur'an'a önünden ardından batılın yanaşamayacağını bildiren Fussilet 41/42'inci âyete atıf yapar. Eğer orada nesh bulunursa bunun, ona batılın bulaşmış olacağı anlamına geldiğini ilave eder.³⁰ Onun burada bahsettiği zâhir ve batının çelişmesi, onda ihtilafın ve batılın bulunmadığını ifade eden Fussilet 41/42 ve en-Nisâ 4/82'inci âyetlerin zâhiri ile bunlara rağmen âyetlerde nâsih ile mensuhun bulunduğu düşüncesi olmalıdır. Devamlı o, tebdil ve tahrifin meydana gelmesini mümkün kılan, Hz. Musa ve Hz. İsa ya da Hz. İsa ve Hz. Muhammed arasında geçen süre kadar uzun bir zamanda Kur'an'ın nâzil olmadığını söyler.³¹ Dolayısıyla Kur'an'ın nâzil olduğu 23 yıl gibi bir zaman dilimini ciddi bir maslahat değişimi ve buna göre hükümlerin neshi için mümkün görmez.

Yukarıdaki açıklamalardan ortaya çıkan sonucu kısaca vurgulamak gerekirse, Safedî aklen ve naklen neshin mümkün olduğunu kabul ederek hükümlerin değişiminde maslahat ve hikmete atıf yapar. Diğer yandan hükümler nâsih veya mensuh olurken onları mümkün ve bağlayıcı kılan şeyin Allah'ın emirleri olduğunu belirtir. Ancak neshin, Kur'an ile önceki kitaplar arasında vuku bulunduğunu düşünür. Kur'an'da neshin var olabileceğini kabul etmez. Bu bağlamda Safedî'nin, bir mütekellimin önceki ve sonraki kelamının birbirlerine nazaran sahip olduğu niteliklere dair dile getirdiği açıklamalar ve Kur'an ile önceki kitapları bunlara göre tahlili İsfahânî'ye ait olmalıdır. Ancak Kur'an'ın kendi içinde neshin caiz olabileceği varsayımını bu ihtimallere göre değerlendirmek de Safedî'ye ait görünüyor. Yanı sıra Safedî'nin neshi dönemler arasında değişen maslahatlara göre açıklamasının ve bu bağlamda Allah'ın hikmetine atıf yapmasının da İsfahânî'den farklılaşan yönü olduğu söylenebilir.

Safedî ve İsfahânî, Kur'an'da neshi kabul etmenin, ihtilafın varlığını kabul etmeye götüreceğini ve bunun da bazı âyetlerle çelişeceğini düşünürler. Râzî, İsfahânî'nin konuya dair görüşünü aktarırken onun, Kur'an'a arkasından ya da önünden bir batılın yanaşamayacağını bildiren Fussilet 41/42'inci âyete atıf yaptığını nakleder.³² Safedî ise onun görüşünü aktarırken açıkça en-Nisâ 4/82'inci âyeti zikretmese de onun, Kur'an'dan Allah'ın ihtilafı nefyettiğini söylediğini aktarır. Kendisi ise açıkça hem Fussilet 41/42 hem de en-Nisâ 4/82'inci âyetle nesh arasında irtibat kurarak nesh ihtimalini Kur'an'da mümkün görmez. Sonuçta Safedî neshin bir ihtilaf olduğu noktasında İsfahânî ile aynı kanaattedir. Kur'an'da nesh meselesini işleyen diğer usulcî ve müfessirlere bakıldığında özellikle en-Nisâ 4/82'inci âyet, âyetleri neshedenin yine Allah olduğu kabul edildiğinden genelde göz ardı edilen bir husustur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an'da neshin kabul edilmesinin en-Nisâ 4/82'inci âyetle tenakuz oluşturabileceğine Cessâs (öl. 370/981), Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044),

²⁹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/166, 516.

³⁰ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/166-167.

³¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/167.

³² Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihul-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.), 3/249.

Pezdevî (öl. 482/1089) ve Gazzâlî (öl. 505/1111) usul eserlerinde temas etmezler. Sadece Serahsî (öl. 483/1090[?]), sünnetle Kur'an'ın neshedilemeyeceği konusunda Şâfiî'nin (öl. 204/820) görüşünü aktarırken ona göre Kur'an ve sünnetin dinde hüccet olduğunu, o halde aralarında da çelişki olamayacağını ve bu hususta onun mezkûr âyete atfı yaptığını nakleder.³³ Serahsî ayrıca bir emrin aslen iyi olması durumunda nehiyle değiştirilemeyeceği iddiası bağlamında nesh-çelişki meselesine değinir. O, bu problemi hükümlerin muhataplarının durumları ve maslahatlarının değişmesine atıfla çözümler. Ona göre şartlar değişirse farklı hükümlerin gelmesi bir sorun oluşturmaz.³⁴ Onun bu açıklaması ileride değinileceği üzere Mâtürîdî'den mülhemdir. Bahsi geçen husus hakkında önde gelen tefsir eserlerine bakıldığında ise Taberî (öl. 310/923), Râzî (öl. 606/1210) ve Kurtubî'nin (öl. 671/1273) açıklama yapmadıkları görülür. Sadece Mâtürîdî (öl. 333/944) ve Cessâs'ın tefsirlerinde dikkat çeken bazı açıklamalar bulunur.

Cessâs, ihtilafı üç kısma ayırır. Birincisi, birbirlerinin bozulmasını ve iptal olmasını (fesad) gerektirecek şekilde iki şey arasındaki tenakuz ihtilafıdır. İkincisi, farklılık ihtilafıdır. Bu farklılık da iki şey arasında birinin gayet belîğ, diğerrinin düşük ve değersiz olmasıyla tahakkuk eder. Cessâs her iki ihtilafın Kur'an'da bulunmadığını düşünür. Ona göre üçüncü çeşit ise uyum ihtilafıdır. Uyum ihtilafı da bir şeyin içerdiği tüm unsurların güzellik bakımından farklılaşmasıdır. Örneğin Kur'an'daki kıraat farklılıkları, âyetlerin uzunluk ve kısalıkları ile ahkâm konusunda nâsih ve mensuhların bulunması böyledir.³⁵ Çok açık bir şekilde Cessâs, Kur'an'da nâsih ve mensuhun çelişki değil, güzellik bakımından uyum oluşturduğunu düşünür.

Mâtürîdî ise Kur'an'ın önceki vahiyleri tasdik ettiğini bildiren el-Bakara 2/41'inci âyetten nâsih ve mensuhun aralarında çelişki değil uyum olduğuna dair bir çıkarım yapar. Çünkü Ehl-i kitabın kitaplarındaki birçok hüküm ve şeriat bizim için neshedilmiştir. Eğer onlarla Kur'an arasında bir çelişki olsaydı Ehl-i kitap şöyle derdi: "Kur'an bizim kitaplarımızla çelişiyor, onlara uymuyor." Mâtürîdî, aynı şekilde Kur'an'da da nâsih ve mensuh olduğunu, en-Nisâ 4/82'ye atfı yaparak nâsihlerle mensuhların çelişki oluşturmadığını ifade eder.³⁶ Yine o, Kur'an'ın tasdik ediciliğinden bahseden el-Fâtır 35/31'inci âyetin tefsirinde bu konuya değinir: Ona göre Kur'an'la önceki kitaplar arasında iki açıdan uyum olur. Birincisi, haber konusundadır. Önceki kitapların tevhit, Allah'a ibadet ve kulluk gibi konularda içerdikleri haberlerin tamamına Kur'an'ın verdiği haberler uyar. İkinci olarak hükümlerdeki uyumdur. Eğer hükümlerde uyum varsa Kur'an'ın nâsih, onların da mensuh olduğu bilindiğinden nâsih ile mensuh arasında da bir uyum

³³ bk. Şemsüleimme es-Serahsî, *Usûl*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Afkânî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 2/68-69.

³⁴ Serahsî, *Usûl*, 2/58.

³⁵ Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1996), 3/182.

³⁶ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/46.

olduğu anlaşılır. Kur'an'ın kendi içinde de nâsîh ve mensuh bulunur. Eğer nâsîh ile mensuh gerçekte bir ihtilaf olsaydı, Kur'an Allah'ın dışında başka birinden gelmiş olurdu. O, burada, nâsîh ile mensuhun çelişmediğine delalet bulunduğunu söyler.³⁷

Mâtürîdî'nin ifadelerinden anlaşılacağı üzere o da nâsîh ile mensuh arasında bir çelişki görmez. Onun bu konuda, önceki kitaplarla Kur'an arasındaki uyum ve tasdik sürecine dikkat çekerek yaptığı temellendirme önemlidir. Ancak belirsiz olan nokta nâsîh ile mensuh hüküm bakımından farklılaşmasına rağmen nasıl ihtilaf olarak görülmez? O, Allah'ın öncekilere maslahat gereği bir hüküm, sonrakilere de kendi maslahatları gereği başka bir hüküm vermesinin hikmetin dışına çıkıldığı anlamına gelmediğini düşünür. Aksine hikmetin dışına, bir kimseye aynı zamanda ve aynı konuda hem yapma hem de yapmama emrinin verilmesiyle gerçekleşeceğini söyler.³⁸ Bu durumda Allah öncekilere ve sonrakilere maslahatlarına göre farklı hükümler verebiliyorsa, bu, hikmetin gereği olduğu gibi bir çelişki değil insanların menfaatinin gözetilmesidir. Öte yandan her iki dönemde hükümlerin maslahatlara dayalı olarak gelmesi, maslahat-hüküm ilişkisi bakımından her iki dönemin hükmünün uyumlu olduğunu gösterir. Burada, sonuçları açısından farklılık içerse de nâsîh ve mensuh arasındaki uyumun, maslahatlara bağlılıkla sağlandığı anlaşılıyor.

Görüldüğü üzere Safedî ve İsfahânî Kur'an'da neshin kabul edilmesiyle özellikle en-Nisâ 4/82'nci âyet arasında bir tenakuz oluştuğunu düşünerek Kur'an'da neshi kabul edenlerden ayrışır. Nâsîh ile mensuh arasında çelişki/ihtilaf olduğunu, haliyle Kur'an'da neshin kabul edilmesinin onda ihtilaf bulunduğu anlamına geleceğini düşünerek de Cessâs, Mâtürîdî ve Serahsî'den farklılaşırlar. Zira onlara göre Kur'an'daki nâsîh ile mensuh Kur'an'a hâlel getirecek bir ihtilaf değil, uyum oluşturur. Öte yandan neshe konu olan âyetlerin farklı maslahatlar üzerine gelmesi de onları ihtilaf olarak görülmekten çıkarır. Bununla birlikte Safedî'nin, neshi önceki kitaplar için mümkün görmekle birlikte maslahat ve hikmet ilişkisiyle açıklaması onu, Mâtürîdî ile aynı noktaya taşır. Ancak Mâtürîdî Kur'an'ın önceki kitapları tasdik etmesinin kapsamına hem neshe konu olmayan haberleri hem de olan hükümleri dahil eder. Safedî'ye göre Kur'an'ın tasdik ettiklerinin sadece neshe konu olmayan haberler olduğu söylenebilir. Maslahatlara bağlı olarak değişen hükümlerde ise Kur'an ile önceki kitaplar arasında bir zıtlık bulunur. Bilindiği üzere nesh konusunda Hanefî-Mâtürîdî ve Mu'tezilî gelenek de nesh-maslahat ilişkisinden bahseder.³⁹ Neshi gerektiren durumu maslahatların değişmesiyle açıklarken Safedî mezkûr geleneklerden yana tavır koyar ve nesihte hükümlerin maslahatlara dayalı olarak gelmesini yadsıyan Eş'arî geleneğe⁴⁰

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 4/181.

³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 1/46.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, 1/46; Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fî'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Nesmî (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994), 2/202; Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hamidullah (Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî, 1964), 1/399, 401, 405; Serahsî, *Usûl*, 2/56.

⁴⁰ İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *et-Telhîs fî usûli'l-fikh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî- Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 2/464.

de karşı çıkar. Hükümlerdeki değişimde maslahatları gözetmeyen ve bu hususta Allah'ın yaptıklarının sorgulanamaz olduğunu ifade eden el-Enbiyâ 21/23'üncü âyete atıf yapanları eleştirir.⁴¹

Safedî'nin nesh-maslahat ilişkisini Kur'an ve önceki kitaplar için söz konusu ederken Kur'an âyetleri için mümkün görmediği ifade edilmişti. Zira maslahatlarda ve buna göre hükümlerde değişimi gerektirecek şekilde Kur'an'ın nüzûlü uzun sürmemiştir. Bunu, maslahat-nesh ilişkisini kurarak neshi Kur'an için de mümkün görenlere yönelik bir cevap olarak ileri sürer. Bir diğer cevabı da mensuh addedilen âyetler hakkında onların ittifak edememeleridir. Onun ileri sürdüğü her iki cevap da yeterince ikna edici değildir. Zira Mekke ve Medine dönemleri, hatta Medine'nin ilk ve son yılları arasında ciddi derecede toplumsal şartların değiştiği bilinir. İslam'ın ilk olarak ortaya çıkmasından itibaren zamanla güçlü bir din haline gelmesinde, Müslümanların ise ictimai, siyasi ve iktisadi açılardan gelişmesinde 23 yıllık bir zaman dilimi azımsanmayacak bir süreçtir. İlk dönemlerden itibaren zamanla Müslümanların çeşitli tecrübeler yaşadıkları ve buna paralel olarak teşride parça parça inişin gözetildiği bilinir.⁴² Diğer yandan mensuh âyetler hakkında ihtilafın bulunması, neshin Kur'an'da olmamasını gerektirmez. Zira bir şeyin keyfiyetine dair ihtilaf varlığının yokluğunu gerektirmez. Mensuh âyetler hakkındaki ihtilaf; bakış açılarının farklılığı, delillerin yetersizliği ya da mevcut olanların sübut sorunu taşıması gibi doğal nedenlere bağlanabilir.

Safedî'nin, Kur'an'da neshi gerektirecek kadar nüzûlün uzun sürmediği iddiasını kabul edersek bu durumda onun bu tezine karşı şu ileri sürülebilir: Eğer nesh maslahatlara göre tahakkuk ediyorsa, nüzûl sonrasında maslahatların farklılaştığı uzun bir zaman geçmiştir. O halde bazı hükümler bu zaman diliminde mensuh kabul edilebilir. Hatırlanırsa Safedî, önceki hükmü nesh edip ikinci hükmü bağlayıcı kılan kaynağın Allah'ın emri olduğunu kabul ediyordu. Buna göre o, nüzûlün sona ermesiyle artık neshin gerçekleşmeyeceğini düşünür. Ancak tutarlı bir nesih teorisi tüm zamanlar için neshin mümkün olmasını gerektirir. Zira neshi mümkün kılan zamanın ilerlemesi ve buna bağlı olarak da maslahatların değişmesi gösteriliyorsa bu temellendirme hem Kur'an öncesinde hem Kur'an'da hem de Kur'an sonrasında neshin kabulünü icab ettirir. Buna karşın nesh ve maslahat ilişkisi zorunlu görülüyorsa, bu durumda nesh açıklanırken maslahata atıf yapılması anlamsızlaşır. Eş'arî geleneğin ise Allah'ın fiillerinde ve nesh konusunda herhangi bir sebebe-maslahata atıf yapmaması onların nesh teorisini belli dönemlere tahsis etmelerini daha tutarlı kıldığı söylenebilir. Ancak onların bu yaklaşımı da teolojik bir sorun içerir: Önceki dönemde farklı, sonraki dönemde farklı hükümler getiren bir tanrının bunu neye göre yaptığı, dahası onun neye göre eylemlerde bulunduğu en azından ikna edici düzeyde aklen izah edilemedikçe güven veren bir tanrı tasavvuru da sunulamamış olur. Zira her an farklı davranabileceği, neye göre ve nasıl eylemlerde bulunacağı kestirilemeyen bir Tanrı güven verici bulunmaz.

⁴¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/169.

⁴² bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/43.

Son olarak Safedî ve ondan önce İsfahânî'nin Kur'an'da neshin kabulüne yönelttikleri en önemli eleştirinin, bu kabulün en-Nisâ 4/82'ye muhalefet oluşturacağı iddiası olduğu söylenebilir. Nitekim her iki hüküm arasında neshin kabul edilebilmesi için aynı konudaki hükümlerin kendi aralarında tenakuz oluşturması gerekir. Aynı konuda birbirlerine zıt hükümler içerdiğinden iki hüküm arasında neshe gidilir. Bu durum iki âyetin ihtilaf ettiği anlamına gelir. Bu âyetler arasında neshin kabul edilmesi Kur'an'da ihtilafın bulunduğu sonucuna götürecektir, bu sonuç da en-Nisâ 4/82 ile zâhiren çelişmiş olacaktır. Kur'an'da nâsîh ve mensuhu kabul etmenin onda ihtilaf bulunduğu anlamına geleceğini ileri sürerken İsfahânî ve Safedî ile diğer ulemanın ihtilaf olgusuna farklı bakışları açıktır: Hükümlerin değişiminde maslahata atıf yapan özellikle Mâtürîdî, Mu'tezile ve Hanefîlere göre neshe konu olan hükümlerin değişiklik göstermesi, ilişkili oldukları şartlar çerçevesinde değerlendirildiğinde bir ihtilaf olarak görülemez. Hükümler, ilişkili oldukları şartlardan bağımsız bir şekilde zahiren kendi aralarında değerlendirildiğinde ise İsfahânî ile Safedî'ye göre bir ihtilaf olarak kabul edilir. Öte yandan neshe konu olan âyetlerde hükmün kaldırılması ya da müddetinin sona erdiğinin beyan edilmesi, çelişki kavramını aşacak genişliktedir. Diğer bir ifadeyle hükmün kaldırılması veya bitiş süresinin beyanı esnasında yeni gelen hüküm öncekiyle bir zıtlık veya "farklılık" içerebilir. Bu, nâsîh ile mensuh arasındaki ilişkinin her zaman çelişki açısından oluşmadığı anlamına gelir. Sözelimi Hz. Peygamber'in kadınlarla evlenmesini haram kılan âyet ile (el-Ahzâb 33/52) ona evlenmeyi helal kılan âyet (el-Ahzâb 33/50) arasında nesihi bulunduğu kabul edilirse⁴³ burada haram-helal gibi açık bir çelişkidenden bahsedilebilir. Ancak zina yapan kadınlara ceza olarak ev hapsini getiren âyet (en-Nisâ 4/15) ile seksen celde cezasını getiren âyet arasında nesihi kabul edildiğinde⁴⁴ buradaki hükümlerde çelişiklikten değil farklılıktan bahsedilebilir. Her iki hüküm diğer örneklerdeki gibi bir zıtlık içermez, sadece hükümleri farklıdır. İlk hüküm nâzil olduğu bağlama daha uygunken, ikinci hüküm de nâzil olduğu sonraki zamanın bağlamına daha uygundur, denilebilir. Böylece her iki hüküm arasında hem bir çelişiklik bulunmadığı hem de maslahatlara uygun olarak farklılaştıkları düşünüldüğünde ikisi arasında bir ihtilaf bulunmadığı kabul edilebilir. Bu açıklamalara göre ihtilaf kavramını zıtlığı ve farklılığı kapsayacak genişliğe hasredersek ya da hükümlerin ilişkili olduğu bağlamlardaki maslahat değişimini göz ardı edersek ancak İsfahânî ve Safedî'nin eleştirileri tümüyle haklılık kazanabilir.

2.1. Nesih ve Bedâ Farkı

Safedî *bedâ* lafzının dilde iki anlamı olduğunu belirtir. Birincisi keşf ve zuhurdur. Örneğin meâlen "Allah tarafından hesap etmedikleri şeyler karşılırlarına çıkmıştır (bedâ)"⁴⁵ âyetinde lafız bu anlamda kullanılmıştır. Diğer bir anlamı ise pişmanlık arız

⁴³ Buradaki nesh iddiası için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 25/224.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 9/240.

⁴⁵ ez-Züimer 39/47.

olmasıdır. Birinin yaptığı işe karşı pişmanlık duyulduğunda “Bende falancanın durumu hakkında pişmanlık oluştu/ortaya çıktı” denir. Bu cümledeki pişmanlık anlamı da ilk anlama dayanır. Her ikisinin arasındaki fark şudur: İlk anlamda bedâ, öncesinde herhangi bir şey gerekmezsizin salt bir ortaya çıkıştır. İkinci anlamda ise bedâ, önceden geçen bir durumla ilgili ortaya çıkıştır. Öyle ki o durumun maslahatı önceden bilinemezken daha sonraki bir zamanda bilinir hale gelir. Bu durumda ona dair bir pişmanlık ortaya çıkar.⁴⁶

Safedî neshin bedâyı gerektirdiği düşüncesini tenkit ederken bedâdan kastedilen anlamın yukarıda belirtilen ikinci anlam olduğunu düşünür. Buna göre bedâ, önceden maslahatı bilinmeyen bir durum hakkında sonradan maslahatın bilinmesi sebebiyle bir pişmanlığın ortaya çıkması ve hükmün değiştirilmesidir. Böylece ilk hüküm ile sonraki hüküm farklılaşmaktadır. Hatırlanırsa nesh de önceki hükümle sonraki hükmün değişmesini ihtiva eder. Bu açılardan ikisi birbirine benzediğinden neshin bedâyı gerektirdiği ileri sürülmüştür.⁴⁷ Ancak Safedî nesh ile bedâ farkının burada ortaya çıkmadığına dikkat çeker. Ona göre nesh ve bedâyı ayıran nokta her iki hükmün de arka planındaki maslahatların bilinip bilinmemesindedir. Ona göre bedâ durumunda hükmün maslahatı önceden bilinemezken sonradan bilirdiği için bu durum öncekinden farklı hüküm vermeyi intaç eder. Nesh ise böyle değildir. Önceki yani mensuh olan hükmün de nâsîh olan hükmün de Allah tarafından bilinen ve gözetilen maslahatları vardır. Örneğin bir insanın ölümü de yaşamı da her iki zamana itibarla bir maslahata dayalıdır. Bu durum aynen fiillerde olduğu gibi hükümler için de geçerlidir. Nesihte hükümlerin değişmesi bilinen ve gözetilen maslahatların değişmesiyle gerçekleşirken bedâda hükümlerin değişmesi onların ilişkili olduğu maslahatın sonradan bilinir hale gelmesiyle olur.⁴⁸

Safedî nesh-bedâ farkını açıklarken bir de insanın bilgisiyle Allah'ın ilmini ayırt eder: Bir insanın olmadan önce olacak şeyi bilememesi, o şeyi Allah'ın da bilemediğini, fakat onun ilminde bulunmayan bir şeyin ona sonradan zâhir (bedâ) olduğunu gerektirmez. Bilakis mahlukâtına karşı latif olan ve onların ahvalini bilen Hakîm Teâlâ, şer'î/dini emirleri insanların maslahat ve menfaatine uygun olacak şekilde değiştirir. Haliyle ister nesihte isterse de bedâda olsun, maslahatların değişmesi ya da bilinir hale gelmesi Allah'ın ilminde değişimi ortaya çıkaracak durumlar değildir. Bunlar hâdis olanlara özgüdür. Safedî bunu, hekimlik mesleğindeki tecrübelerine dayanarak çok açıklayıcı bir örnekle izah eder. Doktor hastasına, hastalık evresinde bir ilacı içmesini emreder. Ancak iyileştikten sonraki zamanda da o ilacı içmesini yasaklar. İlacın alınmasını ve terk edilmesini gerektiren durum, hastanın sıhhatindeki değişimdir, yoksa bu değişim doktorun zatında meydana gelmez.⁴⁹

⁴⁶ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/163.

⁴⁷ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/161.

⁴⁸ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/163.

⁴⁹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/161.

Nesih ve bedâ ayırımına dair Safedî'nin yaptığı bu açıklamalar usul literatüründe de görülür. Hanefî ve Mu'tezilî usul eserlerinde Allah'ın, neshi gerektiren hükümleri maslahatlara/sebeplere göre vaz ettiği ifade edilir. İlk hükmün neshini gerektiren ikinci hükmün bilgisi (sebeup/maslahat) sonradan Allah için bilinir olduğundan dolayı ikinci hüküm gelmiş değildir. Allah'ın ezeli-ebedi ilminde bir değişim olmayıp o, insanları imtihan etmek ya da onlara uygun olanları gözetmek için zaman içinde farklı hükümler gönderebilir.⁵⁰

2.2. Hadisle ve İcmâyla Kur'an'ın Neshi Sorunu

Safedî, ilkinin hükmünü kaldırmaya yeterli olmayacak türden âyetlerle, mefhuma göre amel edilmesi gereken birçok âyetin mensuh olduğunu zannedenlerin şaşırtıcı olduğunu söyler. Sonraki âyetler, önceki âyetlerin hükmünü kaldırmaya yetmediğinde neshi savunanlar, öncekinin mensuh olduğunu ispatlamak için Kur'an dışında fıkıh veya hadis gibi başka kaynaklara başvururlar. Bu durum da Allah'ın, nâsih ile mensuh içerdiğinden dolayı çelişkili bir kitap indirdiğini ve o kitabı da kullarının başka kaynaklara dayanarak tamamladığını gerektirir. Safedî böyle yapanlar arasında hadisle Kur'an'ı nesh edenleri gösterir.⁵¹

O, hadis lafzıyla sünneti hemen hemen aynı anlamda kullanmakla birlikte, hadisin Kur'an'ı neshedemeyeceğine dair şu âyete atıf yapar, meâlen “Bizim huzurumuza geleceklerini ummayanlar, ‘Bize bundan başka bir Kur'an getir ya da bunu değiştir’ dediler. De ki ben onu kendiliğimden değiştiremem.”⁵² Safedî'ye göre hadisle âyetlerin nesh olabileceğini iddia edenler bu âyet üzerinde dursalardı, Peygamberin Kitab'ı nesh etmesini Allah'ın ondan nefyettiğini anlayabilirlerdi.⁵³

Safedî bu bağlamda mezkûr iddiayı savunanların bir deliline yer verir. Onlar şöyle söyler: Hz. Peygamber, bir söz söylerken bunu kendi aklından söylemezdi. Onun sözleri de vahye dayalı olup Allah, “O, kendi hevasından konuşmaz”⁵⁴ buyurur. Safedî bu âyeti karşı delil olarak getirenleri, Allah'ın sözünü anlamamakla suçlar. Çünkü ona göre bu âyette, Rasûlullah'ın âyetleri tebliğ etmesinden bahsedilmektedir. Önceki Peygamberlere olduğu gibi ona da vahyedilmiş ve o da kendine ne vahyedilmişse onu insanlara tebliğ eder. Safedî bu bağlamda Hz. Peygamber'in söylediklerinin tümünün

⁵⁰ Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/398-399; Serahsî, *Usûl*, 2/56. Cüveynî hüküm-maslahat ilişkisi yerine nesh-bedâ farkını Allah'ın ilminin değişme kabul etmeyecek şekilde ezeli-ebedi oluşuyla açıklar. Gazzâlî de bu farkı Allah'ın ilminin değişmezliğiyle açıklamanın yanı sıra ilk hükmün kesintiye uğramasında şartının kesilmesinden de bahseder. bk. Cüveynî, *et-Telhîs*, 2/463-464; Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfız (Cidde: eş-Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, t.s.), 2/43-44.

⁵¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/164.

⁵² Yunus 10/15.

⁵³ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/165.

⁵⁴ en-Necm 53/3.

vahiy mahsulü olmadığını söyler ve ayrıca onun “Ben de bir beşerim” sözüne atıf yapar.⁵⁵ Ona göre eğer Hz. Peygamberin sözü vahiy ise onun sözlerine “Peygamberin sözü”, Kur'an'a da “Allah'ın sözü” demenin bir anlamı kalmayacağını söyler.⁵⁶

Safedî, âyeti neshettiği düşünülen hadisle âyet arasında zaman bakımından üç tür ilişki ihtimalinden bahseder. Buna göre hadis ı) ya âyetten önce, ıı) ya sonra ııı) ya da âyetle aynı zamanda söylenmiştir. İlk duruma göre eğer hadis âyetten önce söylenmişse, onun neshedeceği âyetin sonradan gelmesinin bir anlamı yoktur. Çünkü bu durumda nâsih olan hadis, önceden gelmiş, fetva ve hüküm de ona göre zaten verilmiştir. İkinci ihtimale göre hadis sonradan söylenmiş de olabilir. Bu durumda da şöyle bir sonuç ortaya çıkar: Bir kral kendi sözünü taşıyan elçisini bir topluluğa gönderir. Kral, elçinin getirdiği sözün benzerini getirmeye kimsenin güç yetirememesini de elçinin doğruluğuna ve onun getirdiği sözün sıhhatine delil yapar. Ancak elçinin, taşıdığı sözün bir benzerini kendisinin söylemesi, ilk olarak taşıdığı sözün sıhhati hususunda kendisinin doğruluğunu iptal eder. Eğer elçi, taşıdığı sözden daha hayırlısını söylediğini iddia ederse bu da ikinci olarak kralın sözünün manasını ve hükmünü bozup amel edilmesini iptal eder. Hâlbuki elçi, hiç kimsenin bir benzerini getiremeyeceği ve önünden-ardından hiçbir batılın yaşamayacağı bir sözle kralın kendisini gönderdiğini iddia etmişti. Buna göre hadis sonradan gelmiş olsa bile âyeti neshedecek nitelikte değildir. O halde geriye âyetin gelişi ile hadisin söylenişinin aynı zamana tekabül etmesi kalmaktadır ki Safedî bunu da imkânsız görür.⁵⁷

Safedî, yukarıda zikredilen ikinci ihtimale göre sünnetin/hadisın âyetlerle ne aynı değerde ne de onlardan daha üstün olduğunu düşünür. Sünnetin âyeti neshedebilmesini böylece onun âyetle aynı veya ondan daha üstün olmasına bağlar. Sünnetin böyle nitelikler taşıyamayacağını düşünür, çünkü bunun vaki olmasıyla âyetlerin vahiy kaynaklı oluşu arasında ters bir orantı kurar. Sünnet âyetle aynı değerde olursa bu, hem onu getirenin risaletini hem de getirdiği sözün doğruluğunu geçersiz kılar. Aksi durumda ise hem risaletin hem de getirilen sözün doğruluğu devam eder. Safedî'nin sünnetle âyetlerin aynı nitelikte olmadığı hususunda “Hz. Peygamber'in sözü” ile “Allah'ın sözü” tabirlerinin de farklılığına dikkat çekmesi önemlidir. Eğer ikisi aynı nitelikte olsaydı ikisine de Allah kelamı denirdi. Safedî bu ayrımla sünnet ile Kur'an'ın aynı olmadığını söylemiş olur. Böylece o, sünnetle Kur'an'ın mensuh olabileceğini kabul eden önceki ulemaya da muhalefet etmiş olur. Ayrıca onun, önde gelen ulemayı kendi delil getirdiği âyetleri anlamamakla itham etmesi de dikkat çekicidir. Onun karşıt delil olarak ileri sürdüğü âyetler ve “Allah'ın kelamı” ile “Resûlullah'ın kelamı” ayrımı usul eserlerinde değerlendirilir. Örneğin Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, Serahsî ve Gazzâlî sünnetle neshin mümkün olduğunu söyledikten sonra mezkûr âyetlere yer verirler. Onlara göre ilgili âyetler Hz. Peygamber'in sünnetinin vahye dayandığını, onun sözlerinin kendiliğinden olmadığını gösterir. Diğer bir ifadeyle, o kendi nefsinden değil, Allah'ın bildirmesiyle yeni hükümler getirebilir. Bu durumda Allah'ın kelamı vahy-i metlûv iken Resûlün

⁵⁵ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 4/191.

⁵⁶ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/165.

⁵⁷ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/165.

kelamı da vahy-i gayrı metlûvdür. Esasında biri Resûlün sözü, diğeri de Allah'ın sözü şeklinde iki ayrı kelam bulunmayıp her ikisi de tekbir kaynağın sözleridir. Aralarındaki tek nüans ibarelerinin farklı olmasıdır.⁵⁸

Kaynaklarda İmam Şâfiî ile Hâricilerin de mütevatir olsa bile sünnetle Kur'an'ın neshini kabul etmedikleri nakledilir.⁵⁹ Hâricîlerin gerekçeleri belirtilmese de Şâfiî'nin sünnetle Kur'an'ın aynı kaynağa dayandığından her ikisi arasında bir çelişkinin olmayacağını, haliyle sünnetin onu neshedemeyeceğini düşündüğü ifade edilir.⁶⁰ Bu bilgilere göre klasik dönemde sünnetle Kur'an'ın neshini reddeden tek kişinin Safedî olmadığı anlaşılır.

Safedî, sünnette olduğu gibi icmânın da Kur'an'ı neshedemeyeceğini söyler. Onun ifadelerine göre bazı kimseler Kur'an ve sünnetin icmâ ile nesh olduğunu kabul ederler. Onların icmâ dedikleri şey de Kur'an ile çelişen bir şey üzerindeki icmâdır. Safedî bu bağlamda iki gruptan bahseder. İlk asırdan sonra Müslümanların bir grubu delillere göre Kur'an'a uyan şeyler üzerinde icmâ etmiştir. Onların icmâsı delile dayalı olup Kur'an'a da muvafakat ettiğinden mukallitler için bir hüccettir. Onların bu icmâsı, Kur'an ile çelişen bir şey üzerine diğer grubun yaptığı icmânın aksinedir. Kur'an'a muhalif yapılan bu icmânın sahipleri sadece kendilerinin Müslüman olduğunu zanneder. Hâlbuki diğerleri de Müslüman olup onlar da farklı bir icmâda bulunurlar. Kur'an'ı neshedecek bir icmâdan bahsedilecekse bu, bir şey üzerinde icmâ eden ve ihtilaf eden iki farklı grubun icmâsı değil her iki muhalif grubun da hep birlikte bir icmâsı olmalıdır. Diğer bir ifadeyle Safedî, hısımların değil hasımların icmâ etmesinden bahseder. Sonuçta böyle bir icmâ da bulunmadığından Kur'an'ı neshedecek bir icmâdan bahsedilemez.⁶¹

Safedî icmâyla neshin imkânını reddederken dikkat çektiği ikinci bir husus, neshedecek icmânın insan görüşü/kelamı olmasıdır. Bir icmânın Kur'an'ı neshetmesi demek, insan sözünün Kur'an'ın ya bir benzeri ya da ondan daha hayırlı olduğu anlamına gelir. Safedî ister peygamber olsun isterse de sıradan bir insan, hiçbir beşerin sözünün onun dengi veya ondan daha hayırlı bir söz olamayacağını ifade eder. Bu iddiada bulunan kimselerin de el-Bakara 2/106'ıncı âyeti hakkıyla anlayamadıklarını düşünür. Çünkü âyette Kur'an'ın bir benzerini veya ondan daha hayırlısını getirebilmek sadece Allah'a nispet edilmiştir, bunu kavramış olsalardı Kur'an'ı neshedecek bir görüş üzerinde icmâ etmezlerdi.⁶² Safedî icmâ ile nesh konusunda da önceki usulcülerin çoğuyla aynı görüşü paylaşır. Zira onlar da hem zannî bir delil olduğundan hem de nüzûl sonrasında ortaya çıktığından dolayı icmâ ile neshi câiz görmezler. Çünkü nüzûlden sonra neshin olmayacağını kabul ederler.⁶³

⁵⁸ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/423, 427; Serahsî, *Usûl*, 2/72-73; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/102-103.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/106-107.

⁶⁰ Serahsî, *Usûl*, 2/67-69.

⁶¹ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/165.

⁶² Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/166.

⁶³ Ebü'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/432; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/105. Serahsî bazı hanefî usulcülerin icmâyı kati delil olarak gördüklerinden dolayı onunla Kur'an'ın nesh olabileceğini kabul ettiklerinden bahseder. Kendisi ise icmâyla neshi reddeder. bk. Serahsî, *Usûl*, 2/66-67.

3. Safedî'nin Mensuh Kabul Edilen Bazı Âyetleri Tefsiri

Kur'an'da neshe konu edilen yerlerden biri el-Bakara 2/180'inci âyettir: "Sizden birine ölüm geldiğinde, eğer geride mal bırakacaksa anne-babaya ve akrabalara uygun bir şekilde vasiyette bulunması farzdır. Bu, muttakilerin yapması gereken bir sorumluluktur." Safedî âyetin bazı kimselere göre miras âyetleriyle, bazı kimselere göre de hadisle mensuh olduğunu zikreder. Ancak âyeti hakkıyla anlayan kişinin buradaki nesh iddiasını reddedeceğini ve Allah'ın miras taksimini yaptıktan sonra söylediği "(Bu taksim) yaptığımız vasiyet ve borç yerine getirildikten sonradır"⁶⁴ sözünü delil getireceğini ifade eder. Bu âyete göre eğer kişinin vasiyeti varsa önce onun yerine getirilmesine yönelik emirle amel edilir, ardından kalan malların taksimi için de miras âyetlerine başvurulur.⁶⁵

Safedî'nin açıklamalarına göre bazı insanlar vasiyet yapmadan ya da borç bırakmadan ölürken bazıları yabanciya ya da bazı akrabalara vasiyette bulunurdu. Allah da mezkûr vasiyet âyetiyle ölümü gelip çatmış kişilerin mal bırakacaksa vasiyet yapmalarının vucubiyetini ve bu emri ihmal etmemeleri gerektiğini bildirir. Âyetin ifade ettiği ilk mana budur. İkinci mana ise bu vasiyetin marufa uygun şekilde önce anne-babaya, ardından da akrabalara yapılmasıdır. Allah bu emrin yerine getirilmesini de muttakilerin bir sorumluluğu yapmıştır. Safedî Kur'an lafızlarının bazen gizli (takdir) bazen de açık (tefsir) bir şekilde geldiğini, açık şekilde geldiğinde âyetten muradın belirgin şekilde ortaya çıktığını söyledikten sonra bu âyet ile onu neshettiği düşünülen miras âyetleri arasındaki farka dikkat çeker. Bu âyette hitap henüz ölmemiş miras bırakacak kişiyedir. Miras âyetlerinde ise hitap, miras bırakarak ölen kişinin varislerinedir. Allah buradaki âyette miras bırakacak kişinin kendisine vasiyeti farz kılarken, miras âyetlerinde de önce onun yaptığı vasiyetin yerine getirilmesini isteyip sonrasında da kalan mirasa varis olanların haklarını taksim eder. Çünkü kişinin vasiyetiyle tüm mirası tükenmediğinden dolayı vasiyetten sonra kalan malın da adil bir şekilde taksim edilmesine ihtiyaç duyulur. Bu durumda da kalan mirasın taksimi için miras âyetleri devreye girer. Bu açıklamalarından sonra Safedî her iki âyetin konusu ve hitabının farklı olduğunu düşünerek burada herhangi bir neshin bulunmadığını, her iki âyetle de ayrı ayrı amel edilmesinin gerekliliği belirtir.⁶⁶

Safedî, en-Nisâ 4/12'deki "...vasiyet yerine getirildikten sonra" ifadesine atıfla el-Bakara 2/180'inci âyette anne-babaya ve akrabaya vasiyet hükmünün hala geçerli olduğunu söylerken ne vasiyetin oranıyla ilgili hadislerle ne de anne-baba ve akrabalar arasında mirasa varis olanlar veya olmayanlar şeklinde bir ayrıma gider. Eğer öyleyse kişi, ölmenden önce mirasa varis olan anne-babaya veya akrabalara da vasiyette bulunabilir. Kendilerine vasiyet edilen bu kişiler de miras bırakan kişi öldükten sonra mirastan hem vasiyet gereği paylarını hem de ayrıca miras âyetleriyle kendilerine düşen hisseleri alabilirler. Dikkat edilirse Safedî vasiyetin oranından da bahsetmez.

⁶⁴ en-Nisâ 4/12.

⁶⁵ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/219, 434.

⁶⁶ Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/219-220.

Buna göre de kişi ölmeden önce hiç mal bırakmayacak şekilde mirasa varis olsun olmasın belli kişilere malını vasiyet edebilir. Öldükten sonra da mirası sadece vasiyete harcanıp varislere veya bazılarına herhangi bir miras da kalmayabilir.

Safedî'nin bu izahları âyet hakkındaki diğer yorumlardan farklıdır. Onun da belirttiği gibi bu âyet çoğunluğa göre ya miras âyetleriyle ya da Hz. Peygamber'in "Vasirise vasiyet olmaz"⁶⁷ hadisiyle mensuh kabul edilir. Âyetin bu delillerle mensuh olduğunu düşünen ulemaya göre en-Nisâ 4/12'de "... vasiyet yerine getirildikten sonra" ifadesindeki vasiyetle mirasa varis olamayan kimselere yapılan vasiyetler kastedilir.⁶⁸ Bu durumda el-Bakara 2/180'inci âyetle bahsi geçenler de mirasa varis olanlar kabul edilir. Onların hisseleri de miras âyetleriyle zaten taksim edilmiştir. Klasik dönemde diğer bazı âlimler ise âyetin tümüyle mensuh olmadığını düşünür. Onlara göre de el-Bakara 2/180'inci âyetle bahsedilen akrabaların kapsamına hem mirasa varis olanlar hem de olmayanlar girer. Miras âyetleri mirasa varis olanları neshetmişken, varis olmayan diğer akrabalara vasiyet yapabilmenin hükmü devam eder.⁶⁹

Ebû Müslim el-İsfahânî ise âyetle tümünden nesh iddiasını reddedip buna dair getirdiği iki önemli izah şöyledir: a) Vasiyet hükmüyle miras âyetleri bir çelişki içermez. Kişi mirasa varis olan yakın akrabalara ayrıca vasiyette bulunabilir. Mirasa varis olanlara vasiyet edilmişse, onlar hem vasiyetten hem de mirastaki hissesinden pay alabilirler. b) Miras âyetleri bu âyeti tahsis de etmiş olabilir. Çünkü kölelik, katillik ya da din farklılığı gibi sebeplerden dolayı yakın akrabalarından mirasa varis olamayanlar bulunabilir. Miras âyetleri bu âyeti, onun kapsamına giren yakın akrabaların mirasa varis olanlarından ve olmayanlarından sadece varis olmayanlara tahsis etmiş olur. Buna göre kişi; köle, gayr-i müslim ya da katil olma gibi sebeplerden mirasa varis olamayan anne-baba veya diğer yakın akrabalarına vasiyette bulunabilir.⁷⁰ İsfahânî, zikrettiği ikinci açıklamayla, klasik dönemde âyetin bütünüyle mensuh olmadığını kabul eden âlimlerle hemen hemen benzer bir düşüncüyü paylaşmış olur. Safedî ise İsfâhânî de dahil olmak üzere yukarıdaki görüşlerin tamamından farklılaşır. Öncelikle o, âyetle hiçbir şekilde nesh olmadığını kabul ederek çoğunluğa muhalefet eder. Mirasa varis olanlar ve olmayanlar ya da yakın akrabalarından varis olanlar ve olmayanlar şeklinde herhangi bir ayrıma gitmediği için de hem İsfahânî'den hem de âyetin hükmünü bütünüyle mensuh kabul etmeyen diğer ulemadan ayrışır. Çünkü ona göre kişi, yakın olsun uzak olsun ya da mirasa varis olsun olmasın âyetle zikredilen herkese vasiyette bulunabilir. Çünkü âyetteki lafızların delaletleri bunu gerektirecek şekilde açıktır, yani tahsis edilmiş değildir.

İnceleyeceğimiz bir diğer örnek ise el-Bakara 2/234. âyettir: "İçinizden ölenlerin geride bıraktıkları eşleri, kendi kendilerine dört ay on gün beklerler. Süreleri dolunca kendileri hakkında yapacakları meşru işlerden dolayı size bir sorumluluk yoktur. Al-

⁶⁷ Tirmîzî, "Vesâyâ" 5.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/68.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/67.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 5/66.

lah yaptıklarınızı bilir.” Safedî âyette geçen “süreleri dolunca kendileri hakkında yapacakları meşru işler” ifadesini iki şekilde açıklar. Burada bahsedilen işlerden biri evlilik, diğeri de Allah'ın kendilerine mubah kıldığı üzere evden marufa uygun şekilde çıkış yapmalarıdır. Safedî devamla tertip sırasına göre daha önce bulunmasına rağmen bu âyetin el-Bakara 2/240'ıncı âyeti nesh ettiği iddiasına yer verir. Âyet meâlen şöyledir: “Öldükten sonra arkalarında eşler bırakacak olanlar, eşleri için engel çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerini vasiyet etsinler.” Safedî'nin ifadelerine göre bu âyet mensuh kabul edilmiştir, çünkü ölenlerin ardında bıraktıkları kadınların iddeti dört ay on gündür. Âyeti mensuh addedenler âyetteki bir yıla kadar vasiyet edilecek geçimin, iddet ya da iddete delalet eden bir süre kıldığını zannederler. Böyle zannettiklerinden dolayı da âyeti anlayamamışlardır. Hâlbuki âyetle Allah, “Ölümü gelenlerin anne-babaya ve akrabalarına vasiyet yapmaları gibi ölecek erkeklerin de kadınları için vasiyette bulunmalarını onlara farz kıldık” der. Böylece Allah, ölecek kişinin, ölüm esnasında yapacağı genel vasiyetin birini eşine yapmasını emretmiştir ki bu vasiyet de onun ölüm anından bir yıla kadar evinden, aletlerinden ve çeşitli menfaatlerden yararlanmasını, kendi rızası olmadan da evden zorla çıkarılmamasını içerir. Böyle bir vasiyeti gerektiren durum da kadının evlenmeyi istememesi, yaşının büyük olması ya da kendine uygun koca bulamaması gibi ihtimallerin olmasıdır. Kocasının ona yaptığı bir yıllık vasiyetine kadın isterse uyar istemezse dört ay on günü doldurunca evden ayrılır. Bir yıla kadar evde kalma hakkı bulunduğu için dolayı da o istemedikçe kimse onu evden zorla çıkaramaz. Tüm bunlara göre kocanın eşine yaptığı bir yıla kadar vasiyet, onun geçimini sağlamasıyla ilgili bir menfaat olup kadının ne iddeti ne de iddetinin süresidir. Çünkü iddet ve süresi, değişmesi caiz olmayan bir emirdir, kim buna riayet etmezse günahkâr olur. Safedî yaptığı bu izahlarla her iki âyet arasında herhangi bir nesh durumunun bulunmadığını ifade eder.⁷¹

Safedî'ye göre her iki âyetin konusu birbirinden farklıdır. Biri menfaatten yararlanmayla ilgili vasiyetten bahsederken diğeri de iddet süresini tayin eder. Bir yıla kadar geçim için yapılan vasiyet iddet süresi olarak algılanmamalıdır, çünkü iddetin süresi bellidir ve değişmez. Onun izahlarındaki bir diğer önemli husus, Allah'ın ölecek kişiye bir yıla kadar geçim için vasiyette bulunmasını emretmesidir. Bu vasiyet de el-Bakara 2/180'inci âyetle emredildiği üzere kişinin ölüm anında yapacağı genel vasiyetin bir kısmını oluşturur. Eşe vasiyet yapmak farz kılınmışken kadın ise bu vasiyete uymada muhayyerdir. İsterse zorunlu iddet süresini doldurunca evden çıkar ve evlenir, istemezse bir yıla kadar kocasının yaptığı vasiyetten yararlanmaya devam eder, kimse de ona engel olamaz. Safedî'nin ilgili âyetleri tefsir tarzı hem İsfahânî'nin hem de diğer ulemanın yorumlarından farklılıklar içerir.

Çoğunluğa göre kocanın eşine vasiyet yapması hem el-Bakara 2/234'üncü âyetle hem de miras âyetleri ve Hz. Peygamber'in hadisiyle mensuttur. Kadın, kocası öldükten sonra zaten mirastan pay alacağı için ayrıca ona vasiyete gerek yoktur. Bu görüşe karşın erken klasik dönemde her iki âyet arasında neshin bulunma-

⁷¹ Safedî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/273-274.

diğını düşünen bir müfessirden de bahsedilir. Mücahid'den (öl. 103/771) nakledildiğine göre o, her iki âyetin hükmünün de baki olduğunu savunur. Şöyle ki kadın kocasının yaptığı bir yıla kadarlık vasiyetten yararlanmayı isterse el-Bakara 2/240'ıncı, aksine iddeti dolduktan sonra evden ayrılmayı isterse el-Bakara 2/234'üncü âyetle amel eder.⁷² İsfahânî'ye göre de kadın muhayyer olmakla birlikte neshin bulunduğunu iddia edenler vasiyet yapmanın hükmünü Allah'a nispet etmişlerdir. Daha açıkça, onlar âyeti, Allah ölecek kişiye vasiyeti emretmiştir, şeklinde anlarlar. Ancak İsfahânî, vasiyet hükmünü kocaya nispet eder ve âyeti "Eğer kocası vasiyet ederse" şeklinde yorumlar. Çünkü cahiliyede erkekler eşlerine, bir yıla kadar geçimleri için vasiyette bulunurlar ve kadınlar da bir yıl iddet beklerlerdi. Allah el-Bakara 2/240'ıncı âyetle hükmün böyle olmadığını ifade eder.⁷³ Safedî her iki âyet arasında neshin bulunmadığı konusunda Mücahid ve İsfahânî ile aynı düşünürken, vasiyet emrini verenin bizatihi Allah olduğunu ve bir yıla kadar menfaat vasiyetinin iddet süresiyle ilgili olmadığını kabul ederek de İsfahânî'den farklılaşır.⁷⁴

Her iki örnekten anlaşılacağı üzere Safedî neshe konu edilen âyetleri, kabul ettiği nesh teorisine uygun şekilde yorumlar. Ona göre nesh sadece Kur'an ile önceki kitaplar arasında vuku bulur. Bununla birlikte âyetler arasında neshin kabul edilmesi de Kur'an'da çelişki sorunu ortaya çıkaracağı için neshe konu edilen âyetler aralarındaki tenakuz giderilerek yorumlanmalıdır. Diğer bir açıdan Kur'an âyetleri birbirlerinin ikilleri ve benzerleri olduğundan onlar birbirleriyle çelişmek yerine birbirlerini tamamlarlar, o halde tüm âyetler benzerleri dikkate alınarak birbiriyle uyumlu şekilde tefsir edilmelidir. Bu sebeple Safedî neshe konu edilen âyetleri birbiriyle çelişki yerine uyum oluşturacak şekilde yorumlamış, bu süreçte onların benzerlerini dikkate almıştır.

Sonuç

Safedî nesh problemini hem teorik hem de pratik düzeyde ele almış, neticede neshi sadece önceki kitaplara hasretmiş ve Kur'an âyetleri arasında da mümkün görmemiştir. Bu sonuca göre klasik dönemde Ebû Müslim el-İsfahânî'yle birlikte kendisi de Kur'an'da neshin varlığını reddetmiştir. O, ayrıca bedâî gerektirdiği için tümünden neshi reddeden ve yine Kur'an'da neshin olmadığını söyleyen Nevbahtî gibi başka Müslümanların da bulunduğu bilgisine yer vermiştir. Bununla birlikte bizim tespitlerimize göre Vercilânî tâbînden Ubeyd b. Umeyr el-Leysî'nin de Kur'an'da neshi kabul etmediğini nakletmiştir. Bu verilerden klasik dönemde neshi reddeden başka kimselelerin bulunduğu açıkça anlaşılmakla birlikte İsfahânî'nin bu hususta tek kaldığı ve icmâya muhalefet ettiği gibi iddialar da revize edilmelidir. Diğer yandan nesh konusu sadece sünî kaynaklar üzerinden değil şîi ve özellikle de hâricî literatür üzerinden de incelenmelidir.

⁷² Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/170.

⁷³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 6/170-171.

⁷⁴ Safedî'nin neshe konu edilen diğer âyetlere dair tefsir örnekleri için bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/233, 236-237, 251, 290, 365, 2/26-31, 280-281, 507; 4/98, 118, 313.

İsfahânî, Safedî ve onlar gibi düşünen kimselerin nesh konusunda şaz kaldıkları ve çoğunluğun icmâsına zarar veremeyecekleri ileri sürülebilir. Fakat burada çoğunluk ifadesinin sorunlu olduğuna dikkat çekilebilir. Zira nesh konusundaki icmâ iddiası sadece sünnî kaynaklar üzerinden ortaya konulmuştur. Burada İslam geleneği ya da İslam ümmetini oluşturan Müslümanların tümünü sünnî literatürün temsil etmediği, örneğin şîî literatürün de önemli bir yekun oluşturduğu hatırlanmalıdır. Sünnî literatür de bütünüyle günümüze ulaşmış değildir. Kimileri tarih içinde yok olup gitmişken kimleri de yeni yeni gün yüzüne çıkarılmaktadır. Safedî tefsiri bunun bir örneğidir. Bu durumda mevcut eserler üzerinden varılan sonuçlar daima eksik ve sorunlu olacaktır. Yanı sıra geçmiş hakkındaki bilgilere de kitap yazan veya telif işleriyle uğraşan ulemanın eserleri üzerinden ulaşmaktayız. Klasik dönemde telif işleriyle uğraşan ulema kadar ya da onlardan daha fazla sadece tedrisle meşgul olan binlerce âlim vardır. Onlar da geleneğin birer parçasını oluştururlar. Hâlbuki eser telifiyle meşgul olmadıklarından dolayı onların neler ve nasıl düşündükleri ya bütünüyle bize meçhul kalacak ya da eser telifiyle meşgul olanların onlara dair verdikleri bazen eksik veya hut yanlış bilgilerden ibaret olacaktır. O halde sadece mevcut eserler üzerinden geleneğin bir konudaki düşüncesine dair genelleyci ya da indirgeyici yargılar daima eksiktir.

Safedî'nin nesh meselesini ele alırken yaptığı açıklamaları ve delilleri hemen hemen İsfahânî'nin izahlarıyla aynıdır. Kendisi de açıkça onun söylediklerine ilave yapmaya gerek olmadığını söylemiştir. Ancak dönemler arasındaki nesh olgusunu maslahatların/sebeplerin değişmesine ve Allah'ın fiillerindeki hikmete atfı yaparak açıklaması İsfahânî'de görülmez. Yine el-Bakara 2/106'yı tefsir ederken siyak-sibak uyumunu esas alması da farklı bir durumdur. Fakat İsfahânî'nin görüşlerinin yer aldığı kendi eseri günümüze ulaşmadığından tam bir mukayese de mümkün değildir. Safedî ve İsfahânî Kur'an'da neshin varlığını reddederek bunu kabul eden ulemaya muhalefet etmiştir. Onların en önemli delili de neshe konu olan âyetlerin kendi aralarında çelişik hükümler içermesidir. Kur'an'da neshin varlığı kabul edilirse bu durum, onda çelişkili âyetlerin bulunduğu anlamına gelir. Allah en-Nisâ 4/82'de Kur'an'da çelişki iddiasını reddettiğinden dolayı Kur'an'da da nâsih ve mensuh âyetler bulunamaz. Onlar nâsih ile mensuhu çelişki görürken özellikle Cessâs, Mâtürîdî ve Serahsî çelişki olarak görmez. Diğer usulcülerin de nesh konusunu işlerken en-Nisâ 4/82'yi dikkate almamaları, nesh olgusuyla bu âyetin herhangi bir sorun oluşturmadığını düşündükleri şeklinde açıklanabilir.

Safedî'nin neshi bir yandan maslahatlara göre açıklaması diğer yandan da Allah'ın emrine bağlaması bizce sorunludur. Çünkü hükümler maslahatlara göre değişirse nüzûl sonrasında da maslahatlar değiştiğinden âyetlerin bazıları mensuh kabul edilmelidir. Safedî hükmün mensuh olabilmesini Allah'ın emrinin bulunmasına bağlasa da teori bir yönüyle maslahat olgusuna dayandığından yine de problemlidir. Çünkü maslahat değişimini merkeze almak Allah'ın nüzûl sonrasında da vahiy gön-

dermeye devam etmesini gerektirir. Maslahatların değişimi bunu gerektirir. Eğer Allah nüzûlün sona ermesiyle daha vahiy göndermeyecekse hükümlerin değişmesini maslahata bağlamanın da bir anlamı kalmaz. Dolayısıyla maslahata dayalı nesh açıklaması onun hem önceki kitaplarda hem Kur'an'da hem de sonraki dönemlerde vaki olmasını kabul etmeyi gerektirir. Nesh açıklanırken de herhangi bir sebebe veya hikmete atf yapılmayıp Allah'ın hükümlerinin sebebinin bilinmeyeceği kabulüne yaslanmak da dini, imkân ölçüsünde ussal olmaktan çıkarır. Özellikle modern zihinden, nedeni bilinmeyen bir emri kabul etmesini ve ona göre hayatını düzenlemesini istemek son derece zordur.

Nesh teorisi açısından bakıldığında Safedî'nin, sünnetin ve icmânın âyetleri neshetmesini reddetmesi de kendi içinde tutarlıdır. Çünkü onun hükmünü kaldırarak nitelikte yeni hüküm verebilecek tek varlık Allah'tır. Onun haricinde ne Peygamber ne de başka birisi Allah kelamının bir benzeri ya da ondan daha hayırlı olacak düzeyde bir söz söyleyemez. Söylediği kabul edilirse Safedî bunun, Kur'an'ın ilahiliğine halel getireceğini kabul etmiştir. O, Hz. Peygamber'in beyan göreviyle teşri görevini de ayırt etmiş, onun Kur'an haricinde ya da ondan bağımsız bir şekilde âyetlerdeki hükmü iptal edecek yeni hükümler getirmesini kabul etmemiştir. Safedî nesh teorisine uygun şekilde bazı neshe konu edilen âyetleri aralarında ihtilaf oluşmayacak şekilde tefsir etmiştir. Bu tefsirde onun hem İsfahânî'den hem de diğer müfessirlerden farklılaşan yönlerinin bulunduğu tespit edilmiştir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Yazar / Author

Enes Büyük

Kaynakça

- Albayrak, İsmail. "İbâdî Tefsir Usulüne Genel Bir Bakış". *EKEV Akademik Dergi* 19/61 (2015), 31-62.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hamidullah. 2 cilt. Dimaşk: el-Ma'hedü'l-İlmî, 1964.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşmî. 4 cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Karnhâvî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *et-Telhîs fi usûli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî- Beşîr Ahmed el-Ömerî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz. 4 cilt. Cidde: eş-Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, t.s.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cüz. Tunus: Dâru Sahnûn, ts.

- İbn Keşîr, Ebü'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed. 8cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1999.
- İltaş, Davut. *Klasik Nesih Teorisi ve Çağdaş Tefsirciler*. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2009.
- Kureşî, Muhyiddin. *el-Cevâhiru'l-muziyye fî tabakâtî'l-hanefiyye*. thk. Abdulfettâh el-Hulv. 5 cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1993.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Süleyman b. İbrahim. 3 cilt. Riyad: Dâru'l-'Âsime, 2009.
- Özdeş, Talip. *Kur'an ve Nesih Problemi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Safedî, Cemâleddîn Yusuf b. Hilâl. *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. thk. Bahattin Dartma. 5 cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Serahsî, Şemsüleimme. *Usûl*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Afkânî. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2015.
- Şevkânî, Muhammed. *İrşâdu'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hakk min 'ilmi'l-usûl*. thk. eş-Şeyh Ahmed İzv. 2 cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1999.
- Türcan, Selim. *Neshin Problematik Tarihi*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Vercilânî, Ebû Ya'kub. *el-Adl ve'l-insâf fî ma'rifeti usûli'l-fikh ve'l-ihtilâf*. 2 cilt. Umman: Vuzâratu't-Turâs, 1984.
- Zehebî, Muhammed. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. thk. Memun es-Sağircî. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvez Ahmed Zemerli. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fî'l-Kur'ani'l-Kerîm*. 2 cilt. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 3. Baskı, 1987.

Şîî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri

Ömer Korkmaz

Dr. Öğr. Üyesi, Çukurova Üniversitesi (ROR ID: 05wxkj555)

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Çukurova University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law

Adana/Turkey

okorkmaz@cu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8070-5398

The Value of the Mu'adh Hadith in the Context of Ijtihad in the Thought of Shî'î's Usûl Abstract

When Mu'adh was sent to Yemen as governor, the hadith that describes the answer of Mu'adh which "I will rule with Qur'an, sunnah, and my opinion." to the Prophet's question that "What will you rule with? is known as the Mu'adh hadith. This hadith was accepted by the majority of Sunni scholars and was used to prove that it was one of the shar'i proofs of the qiyas. On the other hand, since the Shî'î scholars did not accept the qiyas, they rejected this hadith and claimed that it was false. However, the Shî'î scholars argued that even if it is accepted to be true, this hadith shows that it is not permissible to apply to the qiyas in the presence of the Nass (Qur'an and Sunnah), and also stated that this can not be evidence of the qiyas. In addition, they do not accept the famous form of the Mu'adh hadith, as well as they put forward another variant of the hadith which states that "In the resolution of issues that have no verdict in Qur'an 'and Sunnah, should be asked to the Prophet". The highlighting of the narrative, which states that "Mu'adh asked the Prophet and waited for an answer on a subject that he could not find any Nass", had a very important result in favor of Shî'a. This is because the Mu'adh hadith, which is famous in Sunni sources, both shows that the qiyas is a shar'i evidence and contradicts the idea of imams that must be found in every period. However, the narrative in the form of "No! Write/ask me, I write to you/I will answer", that supports the understanding of imamah and wants to be consulted to the opinion of the imam, not the qiyas. In this study, it will be examined whether the effect of the understanding of innocent imams on the Mu'adh hadith as false by the Shî'a and how they interpret this hadith which is presented as a strong proof of the qiyas.

The Mu'adh Hadith, presented by the Ahl al-Sunnah as a strong proof of qiyas, contains information contrary to the idea of imamate and the existence of the imam. Because if there is ijthad, an imam will not be needed. As mentioned in the research, the imam to Shî'a is both the source and interpreter of the Nass. Therefore, the presence of the imam hinders someone else's ijthad. For this reason, the Shî'a usulists argue that the Mu'adh Hadith is not sahih, and even if it was

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 01 Ocak/January 2020 | **Kabul/Accepted:** 08 Mayıs/May 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Ömer Korkmaz, "Şîî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri = The Value of the Mu'adh Hadith in the Context of Ijtihad in the Thought of Shî'î's Usûl", *Eskişeni* 42 (Eylül/September 2020), 909-925
<https://doi.org/10.37697/eskişeni.668889>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

deemed sahih, it would not point to qiyās as claimed by the Ahl al-Sunnah. In addition, the Shī'a 'ulamā' claim that there is a different variant of the Mu'ādh Hadith and that this version of the hadith is more suitable to be proof. According to this version, the Prophet asks Mu'ādh "How will you judge if you cannot find the verdict of the case offered to you in the Book of Allah or the Sunnah of the Messenger of Allah?" and when Mu'ādh gives the answer "I'll act upon my ra'y and ijtiḥād (ajtahidu bi-ra'yī)", the Prophet says "No! Write/ask me and I will write/answer you.". Therefore, according to this riwayat, Mu'ādh would not turn to ijtiḥād for the subjects for which he couldn't find the answers in the Book or Sunnah and, on the contrary, he would have to wait for the answer of the Prophet.

Arguing that qiyās is batil, Shī'a usūlists highlighted this variant of the Mu'ādh Hadith. As can be seen, emphasizing this riwayat, which specifies "asking the Prophet and waiting for the answer", reveals a very important outcome in favor of Shī'a. Because in its mashhur (well known) form, the Mu'ādh Hadith both shows that ra'y/qiyās is a Shar'i proof and it contradicts the idea of imamate, which is considered to be mandatory at all times, and therefore Shī'a's idea of sunnah. In the riwayat put forward by Shī'a, the answer of the Prophet in the form of "No! Write/ask me and I will write/answer you." emphasizes the idea of imamate and directs people to consult the imam instead of the ijtiḥādī opinion. Accordingly, Shī'a 'ulamā' should not resort to ijtiḥād but ask the ma'sum imam for the solution of a matter that is not included in the Qur'an and Sunnah. As a result, it is understood that the understanding of the ma'sum imam, which plays an important role in the interpretation of the 'Āyāt and the hadith that are in the Sunni sources, is also effective in the interpretation of the Mu'ādh Hadith.

Keywords

Islamic Law, Shī'a, Ja'fari, Mu'ādh Hadith, Ijtiḥād, Innocent Imām

Şîî Usûl Düşüncesinde İctihad Bağlamında Muâz Hadisinin Değeri

Öz

Muâz hadisi olarak bilinen ve Yemen'e vali olarak gönderildiğinde Hz. Peygamber'in "Ne ile hükmedeceksin?" sorusuna Muâz b. Cebel'in sırasıyla kitapla, sünnetle ve re'yimle şeklinde cevap verdiğinin rivayet edildiği hadis, Sünnî usûl âlimlerinin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüş ve kıyasın şer'î delillerinden biri olduğunu ispat için kullanılmıştır. Buna mukabil Şîî âlimler kıyası kabul etmedikleri için bu hadisi reddetmişler ve batıl olduğunu iddia etmişlerdir. Bununla birlikte Şîî âlimler, sahih olduğu kabul edilse bile bu hadisin nas varken kıyasa başvurulmasının caiz olmadığını gösterdiğini ve kıyasın delillerinden olamayacağını belirtmişlerdir. Ayrıca onlar Muâz hadisini bilinen meşhur şekliyle kabul etmedikleri gibi hadisin "Kur'ân ve Sünnet'te hükmü bulunmayan meselelerin çözümünde Hz. Peygamber'e sorulması gerektiğini" belirten başka bir varyantını öne çıkarmışlardır. "Muâz'ın herhangi bir nas bulamadığı bir konuda Hz. Peygamber'e sorması ve cevabını beklemesi"ni ifade eden rivayetin öne çıkarılması Şia lehine çok önemli bir sonuç doğurmaktadır. Zira Sünnî kaynaklarda meşhur olduğu şekliyle Muâz hadisi hem re'yin/kıyasın şer'î bir delil olduğunu göstermekte hem de her dönemde bulunması zorunlu olan imam fikrine aykırılık arz etmektedir. Buna karşın "Hayır! Bana yaz/sor, ben de sana yazırım/cevap veririm" şeklindeki rivayet ise imamet anlayışını desteklemekte ve kıyasa değil imamın görüşüne müracaat edilmesini istemektedir. Bu araştırmada Şia'nın kıyasın güçlü bir delili olarak sunulan Muâz hadisini batıl olarak nitelemelerinde, masum imam anlayışının etkisinin olup olmadığı incelenerek ilgili hadisi nasıl yorumladıkları ele alınacaktır.

Ehl-i Sünnet tarafından kıyasın güçlü bir delili olarak sunulan Muâz hadisi imamet fikrine ve imamın varlığına aykırı bilgiler ihtiva etmektedir. Araştırmada geçtiği üzere Şia'da imam hem nassın kaynağı hem de yorumcusudur. Dolayısıyla imamın varlığı başkasının ictihad edebilmesine engel teşkil etmektedir. Bu nedenle Şîî usûlcüler Muâz hadisinin sahih olmadığını, sahih olduğu kabul edildiği takdirde de Ehl-i Sünnet tarafından iddia edildiği gibi kıyasa delalet etmediğini savunurlar. Buna ilaveten Şîî âlimler, Muâz hadisinin farklı bir varyantının olduğunu dile getirerek hadisin bu tarihinin delil olmaya daha elverişli olduğunu iddia ederler. Buna göre Hz. Peygamber Muâz'a "Sana arz edilen davanın hükmünü Allah'ın Kitab'ında ve Resûlullâh'ın Sünnet'inde bulamazsan nasıl hükmedeceksin?" diye sorduğunda onun "Re'y ve ictihadımla amel ederim/hükmederim (ectehidu bi-ra'yı)" demesi üzerine Hz. Peygamber "Hayır! Bana yaz/sor, ben de sana yazarım/cevap veririm" demiştir. Dolayısıyla bu rivayete göre Muâz çözümünü Kitap ve Sünnet'te bulamadığı konularda ictihad edemeyecek aksine Hz. Peygamber'in cevabını beklemek zorunda kalacaktır.

Kıyasın batıl olduğunu belirten Şîî usûlcüler Muâz hadisinin söz konusu varyantını öne çıkarmışlardır. Görüldüğü üzere "Hz. Peygamber'e sorması ve cevabını beklemesi"ni ifade eden bu rivayetin öne çıkarılması ve vurgulanması Şia lehine çok önemli bir sonuç doğurmaktadır. Zira Sünnî kaynaklardaki meşhur varyantıyla Muâz hadisi hem re'yin/kıyasın şer'î bir delil olduğunu göstermekte hem de imamet fikrine aykırılık ifade etmektedir. Şia'nın öne çıkardığı rivayette Hz. Peygamber'in "Hayır! Bana yaz/sor, ben de sana yazarım/cevap veririm" şeklindeki cevabı imamet fikrine vurgu yapmakta ve kıyasa yani hür ictihadî görüşe değil imamın görüşüne müracaat edilmesini istemektedir. Buna göre hükmü Kur'ân ve Sünnet'te yer almayan bir meselenin çözümünde Şîî âlimlerin ictihada başvurmayıp masum imama sormaları gerekmektedir. Sonuç olarak âyetlerin ve Sünnî hadis kaynaklarında yer alan hadislerin yorumlanmasında önemli bir fonksiyon icra eden masum imam anlayışının Muâz hadisinin yorumlanmasında da etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Şia, Caferî, Muâz Hadisi, İctihad, Masum İmam

Giriş

Sünnî ilim halkaları 2./8. yüzyılın sonlarına kadar Şia mezhebinin anlayışını benimseyenlere¹ açık olmuştur. Bu durumun sonucu olarak her iki grup arasında bilgi geçişkenliğinin olması da normal karşılanmıştır. 190 (805) yılından sonra ise Sünnî toplumdan dışlanan Şia'nın mezhepsel kabullerinin netleşmeye başlaması ve kendi ilim halkalarını sürdürebilecek ilmî birikime kavuşması, müstakil Şîî ilim halkalarının oluşmasına ve iki ekol arasında yorum farklılıklarının ortaya çıkmasına neden olmuştur.²

¹ Şia mezhebi kurumsal olarak o dönemde mevcut olmamakla birlikte mezhebin anlayışını benimseyenler erken dönemlerden itibaren vardı. İlk olarak Hz. Ali ile Muâviye arasındaki mücadelede Hz. Ali'nin yanında yer alan Kûfe yerleşimcileri, daha sonra Emevi iktidarına muhalefet edenler, gaybet ve rec'at anlayışına sahip olanlar burada zikredilebilir. Detaylı bilgi için bk. Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İncanı ve Gâib On İkinci İmam* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 27-41.

² Konuyla ilgili örnek hadisler ve değerlendirmeler için bk. Muhammed Enes Topgöl, "Sünnî-Şîî İkilimine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 47.

Şia'nın Ehl-i Sünnet'ten ve diğer muhalif gruplardan ayrı olmasını sağlayan birincil etken, üzerine mezheplerini bina ettikleri müstakil hadis ve tarih malzemesine/bilgisine sahip olmalarıdır.³ Dolayısıyla sahip oldukları bu hadis ve tarih malzemesini korumak Şia mezhebi için hayati öneme sahiptir. Bu durum, Şîî âlimlerin anlayışlarına aykırı bilgi ve rivayetlere karşı savunmacı tutum geliştirmelerini ve rivayetleri mezhep anlayışlarına göre yorumlamalarını zorunlu kılmıştır.

Esasen Caferî fıkıh usûlü eserleri incelendiğinde büyük oranda Sünnî eserler ile mutabakat halinde olduğu görülmektedir. İki tarafın en büyük ayrılık noktasını kıyas ve sünnet konusu teşkil etmektedir. Öyle ki Şia'daki hadis rivayeti, kendilerini Ehl-i Sünnet'ten ayıran önemli unsurlardan biri olan imamet fikrini güçlü bir şekilde vurgulamasıyla ön plana çıkar.⁴ Muâz hadisinin içeriğine bakıldığında hem re'yin/kıyasın şer'î bir delil olduğundan bahsetmesi hem de her dönemde bulunması zorunlu olan imam anlayışına, dolayısıyla Şia'nın sünnet fikrine aykırı olması nedeniyle Şia mezhebi tarafından hadisin batıl kabul edilmesi doğal karşılanmalıdır. Zira nasların sınırlı meselelerin ise sınırsız olması nedeniyle Sünnî ekollerin kaçınılmaz olarak başvurduğu re'y, icthad ve kıyas yerine onlar bir imamın var olması fikrini koymaktadırlar.⁵ Şia mezhebinin⁶ anlayışına göre imam masumdur ve ilham/vahy alır. Bunun için de kendisi icthada ihtiyaç duymadığı gibi imam dışındaki kişilerin de icthad etmesine gerek yoktur.

Şia'nın imamlarının masum olduğu inancı söz konusu imamların hadislerinin Hz. Peygamber'in hadisleri gibi bağlayıcı olmasını gerektirmiştir. Bunun sonucu olarak da bu anlayış âyetlerin ve Sünnî hadis kaynaklarında yer alan hadislerin yorumlanmasında önemli bir fonksiyon icra etmiştir.⁷ Bu anlamda masum olan imamın kendisi hem kutsal kaynak hem de onun yorumcusu olmuştur.⁸

Günümüzde yapılan araştırmalarda görüldüğü üzere ilk dönem Şîî âlimler tarafından kıyasa mesafeli durulmuş ya da karşı tutum geliştirilmiş olsa da onlar tarihi seyir içerisinde kıyas adıyla olmasa da aklî delil adı altında kıyası kullanmışlardır. Bu nedenle Caferî fakihler arasında birbirlerine karşı kıyası kullandıklarına dair ithamlar olmuştur. İlk dönemde kıyası reddetmek esas olmakla birlikte olgunlaşma döneminde tevil yöntemi ile belirli sınırlar içerisinde kıyas kabul edilmiştir.⁹ Bu çalışmada Caferî fakihlerin kıyası kabul ettikleri ya da etmedikleri ile ilgili bir yargıya ulaşmak amaçlanmamaktadır. Çalışmanın amacı özellikle kıyasa karşı reddiyeci bir duruş benimsenen ilk dönemlerde Şîî âlimlerin, Sünnî gelenekte kıyasın önemli delillerinden biri kabul edilen Muâz

³ Bekir Kuzudişli, "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 60.

⁴ Kuzudişli, "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", 59.

⁵ Sefa Atik, *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 73.

⁶ Araştırma boyunca Şia mezhebi ile inanç esasları açısından İmamiyye Şiası ile onun fıkıh mezhebi olan Caferî mezhebi kastedilmektedir.

⁷ Kuzudişli, "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", 61.

⁸ Atik, *Sünniliğin İzinde*, 23.

⁹ Caferî fakihlerin kıyasa karşı tutumunun değişim ve gelişimi ile ilgili detaylı bilgi için bk. Atik, *Sünniliğin İzinde*, 217-234.

hadisine yaklaşımlarını göstermektir. Ayrıca Şia'nın masum imam anlayışının Muâz hadisinin batıl olarak nitelenmesinde etkisinin olup olmadığı incelenerek ilgili hadisin nasıl yorumlandığı ele alınacaktır.

1. Muâz Hadisi ve Sünnî Eserlerde Muâz Hadisinin Kaynak Değeri

Muâz hadisi olarak bilinen rivayet şöyledir:

“Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali ya da kadı olarak gönderirken aralarında şöyle bir konuşma geçmiştir:

Hz. Peygamber: Sana bir dava getirildiğinde ne ile hüküm vereceksin?

Muâz b. Cebel: Allah'ın Kitâbı'nda bulunan hükümler ile hükmedeceğim.

Hz. Peygamber: Eğer Allah'ın Kitâbı'nda o hükmü bulamazsan ne yapacaksın (nasıl hükmedeceksin)?

Muâz b. Cebel: Resûlullâh'ın sünnetinde bulunan hükümler ile hükmedeceğim.

Hz. Peygamber: Söz konusu davanın hükmünü Resûlullâh'ın Sünnet'inde bulamazsan nasıl hükmedeceksin?

Muâz b. Cebel: Re'y ve ictihadımla amel ederim (hükmederim).

Bunun üzerine Hz. Peygamber elini onun göğsüne koyarak şöyle dedi: Resûlullâh'ın resûlünü Resûlünün razı olacağı şeye muvaffak kılan Allah'a hamdolsun”.

Muâz hadisi değişik varyantlarıyla birçok hadis ve fıkıh kitaplarında bulunmaktadır. Örneğin bu hadis Ebû Dâvûd Tayâlisî (öl. 204/819) tarafından tasnif edilen ve türünün ilk örneği kabul edilen¹⁰ *el-Müsned*¹¹ isimli eserde mevcuttur. İmam Şâfiî (öl. 204/820) de *el-Ümm* adlı eserinde iki yerde bu hadisle istidlal etmiş,¹² hadisin sıhhatiyle ilgili herhangi olumsuz bir ifade zikretmemiştir. Hadisle istidlal etmiş olması onun indinde bu hadisin sahih ve makbul olduğuna delalet etmektedir.

Muâz hadisi Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahîh*'inde geçmemekle birlikte Buhârî söz konusu hadisin senedinde bulunan bir raviyle ilgili değerlendirme yapmaktadır. Buhârî *Tarih*'inde Hâris b. Amr'ın adının sadece bu rivayette geçtiğini belirterek ravinin mechûl olduğunu ima etmekte ve bu senedle gelen Muâz hadisinin sahih olmadığını belirtmektedir. Ayrıca bu isnad zincirinin mürsel olduğunu ifade etmektedir.¹³

Muâz hadisi Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'inde zikredilmemektedir. Ancak Tirmizî¹⁴

¹⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd Tayâlisî, *Müsnedu Ebî Dâvûd Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1419/1999), 1/454.

¹¹ M. Yaşar Kandemir, “el-Müsned”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/103; Halit Özkan, “Tayâlisî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/189.

¹² Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm* (Beyrut: Dâru'l-marîfe, 1410/1990), 6/216; Şâfiî, *Kitâbü'l-Üm*, 7/315.

¹³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr* (Haydarâbâd: Dâru'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1361-1364), 2/277.

¹⁴ Muhammed b. İsa Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1975), “Ahkâm” 3.

(öl. 279/892), Ebû Dâvûd¹⁵ (öl. 275/889) ve Dârimî'nin¹⁶ (öl. 255/869) *Sünenleri*, Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned'i*,¹⁷ Tahâvî'nin (öl. 321/933) *Şerhu Müşkili'l-âsâr*,¹⁸ Taberânî'nin (öl. 360/971) *el-Mu'cemu'l-kebîr*'i¹⁹ ve Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *es-Sünenü'l-kubrâ*'sı²⁰ ile *es-Sünenü's-suğrâ*'sı²¹ gibi hadis eserlerinde söz konusu hadise yer verilmektedir. Ayrıca aşağıda yer verileceği üzere erken ve geç dönem birçok fıkıh ve fıkıh usûlü kitaplarında da bu hadise yer verilmiştir.

Muâz hadisinin sıhhati konusunda özellikle hadisçiler arasında önemli tartışmalar yapılmaktadır.²² Ancak bu değerlendirmelerin odak noktasını hadisin ravileri arasında meçhul olan kimseler oluşturmaktadır. Öncelikle hadisi Muâz b. Cebel'den rivayet edenler hakkında isim verilmeksizin "Muâz'ın ashabı (arkadaşları)", "Muâz'ın arkadaşlarından bir kısım insanlar" şeklinde "nâs", "ünâs" ve "ricâl" gibi bir topluluğu ifade eden tabirler kullanılmaktadır. Bu insanların ise kim oldukları bilinmemektedir (meçhûl). Ayrıca hadisi Muâz'ın ashabından rivayet eden Hâris b. Amr es-Sekafî'nin de ismi sadece bu rivayette geçmekte olup kendisi tanınmamaktadır (meçhûlül-hâl).²³

Muâz hadisine hadisçiler tarafından yöneltilen bir diğer tenkit noktası onun mürsel olduğudur.²⁴ İlgili rivayetin bazı varyantlarında hadis Muâz zikredilmeksizin Muâz'ın ashabından rivayet edilmektedir. Sahabi olan ravi atlanıldığı için hadis mürsel olmaktadır. Bu da hadisin zayıf olduğu noktasında eleştirilmesine neden olmuştur.

¹⁵ Ebû Dâvûd Suleymân b. Eş'as Ezdî Sicistânî, *Sunenu Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), "Akdiye" 11.

¹⁶ Abdullâh b. Abdurrahmân Dârimî, *Sunenu'd-Dârimî*, thk. Huseyn Selim Esed (Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000), 1/267.

¹⁷ Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb Arnâût - Âdil Murşid (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 36/333.

¹⁸ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısırfî Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb el-Arnâût (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1415/1994), 9/212.

¹⁹ Ebû'l-Kâsım Suleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi b. Abdulmecid Selefi (Kâhire: Mektebetu İbn Teymiyye, 1994), 20/170.

²⁰ Ahmed b. Huseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ' (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 10/195.

²¹ Ahmed b. el-Huseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sunenu's-suğrâ*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. (Pakistan: Câmi'atu'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1989), 4/130.

²² Hadisin sıhhatiyle ilgili detaylı değerlendirmeler için bk. Şaban Çiftçi, "Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü "Muâz Hadisi" Örneği", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2015), 55-64; Sema Gül, "Muâz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlişkilendirilen Rivayetlerin Şekil Yönünden Tahlili", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 183-208; Mehmet Macit Sevgili, "Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar -"Muâz Hadisi" Özelinde-", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 226-240; Yusuf Akgül, "Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2018), 193-222.

²³ Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 7/111-113; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/82.

²⁴ Tirmizî, "Ahkâm" 3; Taberânî, *Mu'cem*, 20/170; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer Dârekutnî, *el-İlelu'l-vâride fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye*, thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh (Riyâd: Dâru Taybe, 1985), 6/88.

Ancak Said b. Müseyyeb'in dışında kimsenin mürselini kabul etmeyen ve onunla amel etmeyen İmam Şâfi'nin -yukarıda geçtiği üzere- bu rivayeti bazı hususlarda delil olarak kullanması onun nezdinde bu rivayetin muttasıl varyantlarının bulunduğu ve kendisinin de bu rivayetleri esas aldığı şeklinde yorumlanabilir. Dolayısıyla rivayetin mürsel olarak aktarılmasının Muâz hadisinin sıhhati açısından bir nakîsa teşkil etmeyeceği söylenebilir.

Muâz hadisi bazı hadisçiler tarafından hadis tekniği açısından zayıf olarak nitelendirilse de usûlcülerin büyük çoğunluğu tarafından kabul görmüş, onlar tarafından kıyasın/ictihadın dayanaklarından biri olarak zikredilmiştir. Örneğin Cessâs (öl. 370/981) Muâz hadisini kitaplarında birçok farklı konuda delil olarak kullanmaktadır. Mesela *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında, sıhhatiyle ilgili olumlu ya da olumsuz bir kanaat bildirmeden "iki durumda Hz. Peygamber hayatta iken dahi ictihad edilebileceğine" delil olarak sunmaktadır.²⁵ Tahâvî'nin *Muhtasar*'ı üzerine yazdığı şerhte ise Cessâs, kâdînın/hâkimin nas bulunmayan hususta re'y ve ictihad ile hüküm verebileceğini belirterek Muâz hadisini delil getirmekte ve bu hadisin birçok tarikle rivayet edildiğini, ancak uzatmamak için isnadlarını yazmadığını ifade etmektedir.²⁶ Cessâs, Muâz hadisinin sıhhatiyle ilgili tartışmalara ise usûl kitabında yer vermekte ve hadisin sahih olduğunu detaylı bir şekilde ele almaktadır.

Cessâs, usûl kitabında Muâz hadisine iki ayrı konuda yer verir. Öncelikle o, ictihad ve re'ye kıyas olmadığı zaman başvurulması gerektiğini delillendirirken Muâz hadisini zikreder ve bu hadisi "Hz. Peygamber'den rivayet edilen insanların/ümmetin/âlimlerin kabul ile telakki ettikleri, yaygın (şâyi') bir nakil" şeklinde tanımlar ve hadisle ilgili kanaatini belirten bir ifade kullanır.²⁷ Ona göre bu hadisin Muâz'ın ashabı denilen mechul bir topluluktan rivayet edilmiş olması hadisin sıhhatine zarar vermez. Bilakis Muâz'ın ashabına izafe edilmesi hadisin sahih olduğunu teyit eden bir durumdur. Zira Muâz'ın ashabı sîka kimseler olup rivayetleri makbul şahıslardır. Ayrıca bu hadis insanların/ümmetin/âlimlerin kabulüne mazhar olmuş, meşhur ve müstefiz bir rivayettir. Hiç kimse hadisin ravilerini inkâr etmediği gibi hadisi de red etmemiştir.²⁸

Cessâs, Muâz hadisinin mürsel²⁹ olduğuna dair yöneltilen eleştiriye de cevap verir. Ona göre bu gibi insanların/ümmetin/âlimlerin kabulüne mazhar olan haberlerin

²⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîye, 1415/1994), 2/266.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetüllâh Muhammed vdğ (Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2010), 8/23.

²⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfi'l-Kuveytiye, 1994), 2/318.

²⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/44-45.

²⁹ Hanefî usûlcüler sahabe sonrası özellikle dördüncü tabaka mürselleri hakkında ihtilaf etmişlerdir. Örneğin Kerhi'ye göre bu tabaka mürsellerinin hepsi delil iken İsa b. Eban'a göre sadece Muhammed b. Hasan gibi ilmiyle meşhur râvilerin mürselleri delil kabul edilir. Ancak Hanefî usûlcüler sahabe dönemine ait mürsellerin delil olacağı hususunda görüş birliği içerisinde. bk. Fatih Orhan, "İmam Serahsî'nin

önemli bir özelliği zaten mürsel şekilde rivayet edilmeleridir. İctihadın ve kıyasın meşruiyetiyle ilgili birçok habere yer veren Cessâs'a göre metinleri ve tarikleri muhtelif olmakla birlikte bu tür haberlerin ortak noktası “meydana gelen olaylarda ictihada başvurulmasının mubah olduğu”dur.³⁰ Hatta Cessâs'a göre ictihadın meşru olduğuna dair ilim ifade eden o kadar çok haber vardır ki meseleyi uzatmak hoş karşılanmadığı için bu rivayetlerin isnadları hazfedilmiştir. Zira bu tür haberler ilim ehli katında meşhur haberlerdir (yani isnadlarını zikretmeye ihtiyaç yoktur).³¹ Ayrıca Cessâs, Musa b. Ubeyde'nin Abdullah b. Utbe'den rivayet ettiğini söylediği benzer bir hadis nakletmektedir. Bu hadiste Hz. Peygamber'in Muâz ile Ebû Musa el-Eş'arî'yi Yemen'e gönderdiği ve Hz. Peygamber ile Muâz ve Ebû Musa el-Eş'arî arasında yine meşhur Muâz hadisindeki diyalogun yaşandığı belirtilmektedir.³²

Muâz hadisini destekleyen bir diğer delil, ortaya çıkan yeni olaylarda sahabenin -şüpheye mahal bırakmayacak şekilde- kıyas ve ictihada başvurmasıdır. Cessâs'a göre sahabenin kıyas ve ictihad yaptığına dair rivayet edilen haberler kesin bilgi ifade eden mütevatir haberlerdir. Sahabiler “re'yimle ictihad ediyorum”, “bu hususta görüşüm şudur” gibi ifadelerle kıyası kullanmışlar, başkalarına kıyas yapmalarını tavsiye etmişler ve bu davranışı kerih görmemişlerdir. Tâbiîn ve daha sonraki âlimler de benzer şekilde davranmışlardır. Onların birçok konuda ihtilaf etmiş olmaları da kıyas ve ictihad yoluyla amel ettiklerini bize kesin bir şekilde göstermektedir.³³

Usûlcülerin çoğunun Muâz hadisi ile ilgili yaklaşımları Cessâs'ın değerlendirmelerine yakındır. Bâcî (öl. 474/1081), Şîrâzî (öl. 476/1083), Cüveynî (öl. 478/1085), Sem'ânî (öl. 489/1096), Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Osmanlı dönemi hukukçularından Molla Hüsrev (öl. 885/1480) gibi birçok usûlcü Muâz hadisinin usûlcüler nezdinde makbul bir hadis olduğunda hemfikirdir. Bu usûlcülere göre Muâz hadisi insanların/ümmetin/âlimlerin kabul ettikleri bir hadis olmuştur.³⁴ Bu derece kabule mazhar olmuş bir hadisin mürsel olmasında³⁵ ve ravilerinin mechûl olmasında bir sakınca

Hanefî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 52.

³⁰ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/45-46.

³¹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/47.

³² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/49.

³³ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 4/52.

³⁴ Ebû'l-Velîd Bâcî, *İhkâmü'l-fusûl fi ahkâmî'l-usûl*, thk. Abdulmecîd Türkî (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 2/585-586; Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî Şîrâzî, *et-Tebîrâ fi usûli'l-fıkḥ*, thk. Muhammed Hasen Heyto (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1403), 1/425; Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâîl (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1999), 2/94; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1993), 1/293; Muhammed b. Ferâmûz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerhi Mirkâtî'l-vusûl* (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1312), 436.

³⁵ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/293.

yoktur.³⁶ Ayrıca bu hadisi, hiç kimse reddetmemiş, ta'n etmemiş ve inkâr etmemiş tir.³⁷ Böyle yaygınlık kazanan bir hadisin isnadını araştırmaya gerek yoktur.³⁸ Bu hadis, sahîh hadis kitaplarında (sıhâh) mevcut olup sıhhati üzerinde ittifak bulunmak tadır ve manası teville ihtiyaç duyulmayacak kadar açıktır.³⁹

Muâz hadisi Sünnî kaynaklarda -yukarıda da geçtiği üzere- başta kıyas ve ictihadın temel referanslarından kabul edilir. Bununla birlikte birçok alanda kaynak gösterilen ve delil olarak sunulan meşhur bir rivayettir. Bu hadis, İslam hukukunda devletin üç temel esası olan yasama, yürütme ve yargının temellendirilmesi bağlamında ortak referans olarak kullanıldığından ayrı bir ehemmiyete sahiptir. Şöyle ki bu rivayet yasama/teşri alanında kaynak olarak gösterilirken İslâm yargılama hukukunda da hâkimin hüküm verirken neye bağlı kalacağı noktasında da temel teşkil etmektedir. Ayrıca bu hadis, yargı ve yürütmenin kesin çizgilerle ayrıldığı bir dönemde yürütme erki açısından da temel esas kabul edilebilir.⁴⁰

2. Şia Mezhebine Göre Muâz Hadisinin Kaynak Değeri

Mezheplerin hukuk inşasında kullandıkları sistemlerinin ve yöntemlerinin benzerlik içermesi olağandır. Bu nedenle Şîîlerin Sünnî ekolden birtakım yöntemleri ayınen devralarak geliştirdikleri söylenebilir. Nitekim Müderrisi'ye göre Şeyh Tûsî (öl. 460/1068), Sünnî hukukun önemli bir kısmını Şîî hukuka dâhil etmiştir. Şîî hukukçu Musevî'ye göre Muhakkik el-Hillî (öl. 676/1277) ve Allâme el-Hillî (öl. 726/1325) eserlerindeki ictihad ve taklid konularındaki teorileri, Gazzâlî, Râzî (öl. 606/1210) ve Âmidî'nin (öl. 631/1233) eserlerinden esinlenerek kaleme alınmıştır. Şia'da ictihadın İslam hukukçuları tarafından kullanılmasını ve bu kavrama fıkıh çalışmalarında yer verilmesini sağlayan ilk bilgi ise Muhakkik el-Hillî'dir.⁴¹

Şia mezhebi Sünnî ekolden birtakım yöntemleri almış olmakla birlikte iki tarafın en büyük ayrılık noktasını kıyas ve sünnet konuları teşkil etmektedir. Zira bu iki konu Şia mezhebi için hayati öneme sahip olan imamet fikriyle doğrudan ilgilidir. Şîî hadis literatürünün oluşması ve kabul görmesi Şia'da imamet anlayışının benimsenmesine ve Şîî kelimcilerin argümanlarını yeni oluşan Şîî rivayetler üzerinden temellendirmelerine yol açmıştır. Bu durum aynı zamanda Şia mezhebinin kendi kabullerine aykırı bilgi ve rivayetleri de imamet anlayışlarına göre yorumlamalarını zorunlu

³⁶ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/586.

³⁷ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/586; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/293.

³⁸ Bâcî, *İhkâmu'l-fusûl*, 2/586; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1/293.

³⁹ İmâmî'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Tâî Nisâbü'rî Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*, thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1997), 2/17. Cüveynî'nin bu hadisin sahîh hadis kitaplarında (sıhâh) mevcut olup sıhhati üzerinde ittifak bulunduğunu söylemesi bazı hadisçiler tarafından kendisine çok ağır eleştiriler yöneltilmesine sebep olmuştur. bk. Sevgili, "Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar", 235-240.

⁴⁰ Muâz hadisinin yargılama alanındaki konumu için bk. Nasî Aslan, *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri* (Adana: Karahan Kitabevi, 2019), 43.

⁴¹ Cemil Hakyemez, "Şii İmamiyye Fıkının Teşekkül Süreci ve İmamet", *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 30-32.

kılmıştır. Nitekim Şia'nın hicri üçüncü yüzyılın ortalarına doğru tamamen imam merkezli bir dini düşünceyi kabul etmesi, onların kelim ve hukuk anlayışlarını ciddi olarak biçimlendirmiş ve bu anlayışı destekleyen yeni rivayetler ya da bağlamlar oluşturulmuştur. Onların icthad ve kıyas hususlarındaki yaklaşımı ve konuyla ilgili rivayet edilen hadisler, bu ayrışmanın ürünüdür ve bu noktada esas belirleyici faktör imamet meselesi olmuştur.⁴²

Şii hadisçiler ile Şeyh Müfîd (öl. 413/1022), Şerîf Murtaza (öl. 436/1044) ve Tûsî gibi ilk usûlcülere göre kıyas mutlak geçersiz/batıl bir akıl yürütmedir.⁴³ Onların temel gerekçeleri kıyasın şer'î delil olarak kullanılabileceğine dair bir delilin mevcut olmamasıdır. Şîî ilim adamları, kıyasın hüccet olduğuna dair Sünnî âlimler tarafından sunulan tüm delilleri ya farklı şekilde yorumlamışlar ya da sıhhatlerini inkâr etmişlerdir. Bu delillerden birisi de araştırma konumuz olan Muâz hadisidir.

2.1. Muâz Hadisinin Sıhhati

Ehl-i Sünnet tarafından kıyasın şer'î bir delil olduğu ispat edilirken kullanılan Muâz hadisinin senedinde -daha önce de geçtiği üzere- mechûl raviler bulunmaktadır. Muâz b. Cebel'den rivayet edenler hakkında "Muâz'ın ashâbı (arkadaşları)", "Muâz'ın arkadaşlarından bir kısım insanlar" şeklinde "nâs", "ünâs" ve "ricâl" gibi bir topluluğu ifade eden genel bir tabir kullanılmaktadır. Bu durum bazı Sünnî hadisçiler gibi Şîî usûlcüler tarafından da rivayetin eleştirilmesine neden olmuştur. Bu bağlamda Ehl-i Sünnet'in çoğunluğu tarafından kıyas ve icthadı ispat sadedinde bir delil olarak ileri sürülen ve kıyas ve icthadın sahabe tarafından da kullanıldığına işaret eden güçlü bir delil olma özelliğini taşıyan Muâz hadisi, Şîî usûlcüler tarafından râvîleri mechûl bir haber-i vâhid olarak nitelendirilmiştir.

Şîî usûlcülere göre kesin bilgiyle temellendirilmesi gereken usûl konularında âhâd türü rivayetlerin delil olarak kullanılması doğru bir tutum değildir.⁴⁴ Ayrıca haber-i vâhidlerle usûl konuları ispat edilse bile Muâz hadisi bu konuda delil olmaya elverişli değildir. Zira bu hadisin senedinde yer alan raviler mechûl şahsiyetlerdir.⁴⁵ Çünkü ravisi Muğîre b. Şu'be'nin kardeşinin oğlu Haris b. Amr'dır. Haris de bu rivayeti Hıms'lı birkaç kişiden rivayet etmiştir. Ancak Haris bu hadisten başka bir hadis ile bilinmeyen bir şahıstır. Dolayısıyla rivayette cehalet illeti bulunmaktadır.

Şîî âlimler tarafından Muâz hadisinin sıhhatine yöneltelen bir diğer eleştiri de hadisin mürsel olduğudur. Onlara göre bu hadis mürsel olduğu için de hüccet değeri

⁴² Hakyemez, "Şii İmamiyye Fıkınının Teşekkül Süreci ve İmamet", 21-22; Kuzudişli, "Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", 59.

⁴³ Alemü'l-hüdâ Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûli'ş-şer'îa*, thk. Ebü'l-Kâsım Gürci (Tahran: y.y., 1346), 2/675; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî (Kum: y.y., 1417), 2/665-669.

⁴⁴ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa*, 2/773; Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2/718.

⁴⁵ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa*, 2/774-775; Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2/710.

yoktur.⁴⁶ Ayrıca Muâz hadisinin insanların/ümmetin/âlimlerin kabulüne mazhar olduğu iddiası da doğru değildir. Onlara göre insanların/ümmetin/âlimlerin asırlardır bu haberi kabul ile telakki ettikleri bilinen bir durum olmadığı gibi bu tür haberlere karşı yeknesak bir tutum söz konusu değildir.⁴⁷ Muâz hadisi ve benzeri haberleri kabul edenler olduğu gibi kabul etmeyenler de mevcuttur.⁴⁸

2.2. Muâz Hadisinin Kıyasa Delaleti

Şîî âlimler tarafından Muâz hadisinin senedine ve sıhhatine yöneltilen eleştiriler bazı Sünnî hadisçilerin eleştirileriyle örtüşmektedir. Ancak Şîî âlimler Sünnî hadisçilerden farklı olarak senedinin tahlili yanında ayrıca metin tahlili yaparak hadisin kıyasa delalet etmeyeceğini savunmaktadırlar.

Bilindiği üzere Muâz hadisinde re'y lafzı kullanılmaktadır. Şîî âlimlere göre Ehl-i sünnet âlimler hadiste geçen re'y lafzını yanlış anlamaktadırlar. Re'y lafzının hadis ve sahabe kavillerindeki kullanım alanına bakıldığında kıyası da içine alan çok geniş bir anlam sahasına sahiptir. Buna göre re'y lafzı kayıtlardan bağımsız olarak kullanıldığında iddia edilenin aksine kıyasla elde edilen neticeye münhasır olmayıp şüphe, itiraz ve ihtilafa açık istidlal ile elde edilen neticeye şamildir. Ayrıca nassın zahirine ya da zahire istinad edilerek yapılan istidlallerin dikkate alınmasıyla varılan sonuca da bu kavram ıtlak olunmaktadır.⁴⁹

Şîî âlimler, Muâz hadisindeki ve sahabeden nakledilen birçok ifadedeki re'y lafzının kıyas ve ictihaddan daha geniş bir anlama sahip olduğunu ayrıntılı şekilde izah etmeye çalışırlar. Örneğin “bir şahit ve yeminle yargılama yapılabileceği İmam Mâlik ve İmam Şâfi'nin re'yidir” denildiğinde burada anılan âlimlerin re'ylerinin dayanağı kıyas değil, haberdur. Aynı şekilde “Ebû Hanife'nin re'yine göre iddetle dikkate alınacak ölçü tuhur değil hayızdır” denildiğinde onun dayanağı kıyasa muhalif bir çeşit istidlaldir. Dolayısıyla bu ve benzeri kullanımlarda sahabenin kendi yaklaşımını re'y lafzıyla dile getirmesi onların şer'î hususlarda kıyas ile amel ettiklerini göstermez. Bu ve benzeri örneklerde görüldüğü üzere bilgi gerektiren delillere dayanılarak elde edilmiş olan çıkarımlara re'y denilmiştir. Dolayısıyla Muâz hadisinde bahsi geçen re'y lafzının da nassa dayanılarak ulaşılan sonuç anlamında re'y olması pekâlâ imkân dâhilindedir.

Şîî âlimler, re'y lafzının bu gibi farklı anlamlarda kullanıldığını birçok örnekle izah ederler.⁵⁰ Netice olarak, onlara göre Muâz hadisi sahih olmadığı gibi söz konusu hadiste geçen “re'yimle ictihad ederim, re'yimle amel ederim” gibi ifadeler kıyasın

⁴⁶ Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî (Kum: Müessesetü'l-Âl-i Beyt, 1403), 193; Şeyh Muhammed Rıza Muzaffer, *Usûlü'l-fıkıh* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi'l-Matbûât, 1410/1990), 2/167.

⁴⁷ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerâ, 2/774; Tûsî, Uddetü'l-usûl, 2/711.*

⁴⁸ Mustafa Hayta, *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014), 249.

⁴⁹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerâ, 2/776-780.*

⁵⁰ Re'y ile ilgili Şîî usûlcüler tarafından yapılan yorumlar için bk. Hayta, *Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, 245-249.

şer'î bir delil olduğuna delalet etmez. Ayrıca hadiste Muâz ictihad edeceğini ifade etmiş; fakat ne üzerinde ictihad edeceğini söylememiştir.⁵¹ O halde haberin şu anlama geleceği inkâr edilemez: “Bir hâdis hakkında Kitap ve Sünnet'te -eğer Allah'ın Kitap ve Sünnetteki hükmüne ancak ictihadla ulaşılacaksa ve hüküm bu ikisinin zâhirinden anlaşılamıyorsa- Allah'ın hükmünü buluncaya dek ictihad ederim.” Anlam böyle takdir edildiğinde kıyas taraftarlarının “ortak illetten hareketle aslın hükmünü fer'e vermek”⁵² şeklindeki kıyas tanımına buradan bir delâlet veya bu tanıma doğrulayacak bir durum söz konusu olmayacaktır.⁵³

2.3. Muâz Hadisinin Farklı Varyantı

Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda Şîî âlimlerin rivayetler karşısındaki tutumları dikkate alındığında önemli iki unsur öne çıkmaktadır. Özellikle Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflı konularda rivayetlerin oluşturulmasında ve yorumlanmasında bu iki husus Şia'nın genel karakterini oluşturmaktadır. Bunlardan birincisi Şîî hadislerdeki imamet vurgusudur. Bu husus rivayetlerde sadece imamete yer verme ve imamın varlığını ispat etmenin ötesinde rivayetlerin imam merkezli yorumlanmasını, eğer yorumlanamıyorsa reddedilmesini ifade etmektedir.

Esasen Sünnî literatürdeki hadisler ile Şîî literatürdeki hadisler arasındaki en temel fark, Şîî hadislerde “imam”ın varlığı ve fonksiyonu olarak belirlenebilir. Şia'ya göre imamlardan rivayet edilen hadisler ile Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadisler arasında bir fark bulunmadığı gibi⁵⁴, mevcut hadislerin yorumlanmasında da masum imam anlayışı önemli bir faktör olmaktadır. Nitekim Şia'daki hadis rivayeti kendilerini Ehl-i sünnetten ayıran önemli unsurlardan biri olan imamet fikrini güçlü bir şekilde vurgular.⁵⁵ Özellikle imamet konusu önce çocuk imamlar meselesiyle sonrasında ise küçük ve büyük gaybetle Şia için aşılması gereken önemli bir soruna dönüşmüştür.⁵⁶ Bu bağlamda gelişen olaylara karşı bir yandan çeşitli eklemeler suretiyle rivayetler oluşturulmuş, diğer yandan Ehl-i sünnetteki hadisleri kendi lehlerine kullanmaya çalışmışlardır.⁵⁷

Rivayetler karşısında Şia'nın genel karakterini oluşturan ikinci husus ise ihtilaflı konularda muhalife karşı konumlanmadır. Bu durum Şîî anlayışın genel itibarıyla tepkisel bir zemin üzerine bina edilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim Şîî rivayetlerin kabulünde muhalife göre konumlanmanın bir yorumlama biçimi olduğu görülür. Onlara göre çelişen iki hadisten hangisinin doğru olduğunu bulma metotla-

⁵¹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa*, 2/776-777.

⁵² Şerîf Murtazâ, *ez-Zerîa*, 2/779.

⁵³ Hayta, *Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*, 250.

⁵⁴ Kuzudişli, “Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 61.

⁵⁵ Kuzudişli, “Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 88.

⁵⁶ Gaybet inancının Şîî imâmet nazariyesine etkisi için bkz. Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnancı*, 203-206.

⁵⁷ Kuzudişli, “Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 88-89. Benzer şekildeki hadisler için bk. Topgül, “Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlantıları”, 45-83.

rından birisinin “kavme (Ehl-i sünnete) muhalefet edenin alınması” şeklinde belirlenmesi bunun sonucu olarak kabul edilebilir. Zira Şia'ya göre doğru yol onlara muhalefet etmekten geçer.⁵⁸ Şia'nın bu anlayışı hukukî konularda özellikle Sünnî uygulamalara aykırı rivayetlerin öne çıkarılmasına sebep olmuştur.⁵⁹

Şiî kaynaklarda ilim ve dua gibi konulardan fikhî meselelere kadar geniş bir yelpazeyi kapsayan belirgin miktarda Ehl-i sünnet ile ortak hadisler bulunmaktadır. Bunların bir kısmı Muhammed el-Bâkır veya Cafer es-Sâdık gibi imamlar kanalıyla nakledilmişken bazıları da Ehl-i sünnet kitaplarında olduğu gibi “tabiûn-sahabe” tarikleriyle kaydedilir. Bu hadisler arasında birçok metin benzer olmakla birlikte iki ekolü ayırıştıran konularda kritik farklılıkların olduğu hadisler de bulunmaktadır. Bu hadislerde yapılan bazı değişiklikler ya da ilaveler Şia lehine önemli sonuçlar doğurabilmektedir.⁶⁰

Şia'nın sahip olduğu imamet düşüncesi ve muhaliflere karşı konumlanma anlayışı, özellikle ihtilaflı konularda hadisleri yorumlarken ve haklılıklarını ispatlamak için tutundukları temel argümanları oluşturmaktadır. Muâz hadisi Şia'nın bu yaklaşımının tipik ve bir o kadar da ilginç bir örneğini teşkil etmektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet tarafından kıyasın güçlü bir delili olarak sunulan Muâz hadisi imamet fikrine ve imamın varlığına aykırı davranmayı gerektirir. Zira ictihad varsa imama ihtiyaç olmayacaktır. Daha önce de geçtiği üzere imam hem nassın kaynağı hem de yorumcusudur. Dolayısıyla imamın varlığı başkasının ictihad edebilmesine engel teşkil etmektedir.

Şiî usûlcüler Muâz hadisinin sahih olmadığını, sahih olduğu kabul edildiği takdirde de Ehl-i Sünnet tarafından iddia edildiği gibi kıyasa delalet edemeyeceğini vurgularlar. Tüm bu argümanların ardından ise Muâz hadisinin daha sahih bir varyantının olduğunu dile getirerek hadisin bu tarikin delil olmaya daha elverişli olduğunu iddia ederler. Buna göre Hz. Peygamber Muâz'a “Sana arz edilen davanın hükmünü Allah'ın Kitab'ında ve Resûlullah'ın Sünnet'inde bulamazsan nasıl hükmedeceksin?” diye sorduğunda onun “Re'y ve ictihadımla amel ederim/hükmederim (ectehidu birayî)” demesi üzerine Hz. Peygamber “Hayır! Bana yaz/sor, ben de sana yazacağım/cevap veririm” demiştir.⁶¹ Dolayısıyla bu rivayete göre Muâz çözümünü Kitap ve Sünnet'te bulamadığı konularda ictihad edemeyecek aksine Hz. Peygamber'in cevabını beklemek zorunda kalacaktır.

Şiî usûlcülerin öne çıkardıkları Muâz hadisinin ilgili varyantını İbn Mâce rivayet etmektedir. Ancak İbn Mâce rivayet ettiği bu haberde tek kalmıştır.⁶² Ayrıca

⁵⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, *el-Kâfî*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1388/1968), 1/68.

⁵⁹ Hakyemez, “Şii İmamiyye Fıkhnın Teşekkül Süreci ve İmamet”, 21; Kuzudişli, “Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 76-77.

⁶⁰ Kuzudişli, “Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 83.

⁶¹ Şerîf Murtazâ, *ez-Zeria*, 2/773-774; Tûsî, *Uddetü'l-usûl*, 2/711.

⁶² Muâz hadisinin bu varyantıyla ilgili değerlendirmeler için bk. Mehmet Emin Özafşar, “Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti”, *İslâmîyât* 1/3 (1998), 47; Ahmet Özcan, *Muâz ibn Cebel'in Hayatı ve Hadis Rivayetindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi SBE, 2013), 61-62.

Bâcî, usûlünde benzer rivayeti muallak olarak nakletmekte ve hadisle ilgili değerlendirmelerde bulunmaktadır. O, Muâz hadisinin bu varyantının kıyasın delili olarak kullanılan diğer varyantı kadar meşhur olmadığını belirterek, tercih noktasında mukayese edilemeyeceğini söylemektedir. Zira selef, Muâz hadisini kabul ederek onunla amel etmiş diğer varyantını ise kabul etmeyerek reddetmiştir. Ayrıca Bâcî, Muâz hadisiyle ilgili farklı varyantların netice olarak şu şekilde telif edilebileceğini belirtmektedir: “Eğer sana Allah’ın kitabında ve Resûlullah’ın Sünnet’inde bulamadığın bir dava gelirse ictihâd et. Ancak çözemediğin, içinden çıkamadığın mesele olursa bana yaz”.⁶³

Bazı araştırmacılara göre hadisin bu versiyonu özellikle hicrî ikinci asrın sonlarından itibaren belirginleşen re’y karşıtı zihniyetin sonucudur.⁶⁴ Bununla birlikte kıyasın batıl olduğunu belirten Şîî usûlcüler, Muâz hadisinin bu varyantını öne çıkarmışlardır. Görüldüğü üzere “Hz. Peygamber’e sorması ve cevabını beklemesini” ifade eden rivayetin öne çıkarılması ve vurgulanması Şia lehine çok önemli bir sonuç doğurmaktadır. Zira meşhur olduğu şekliyle Muâz hadisi re’yin/kıyasın şer’î bir delil olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla rivayet bu haliyle Şia’nın her dönemde bulunması zorunlu olan imam fikrine, dolayısıyla Şia’nın sünnet anlayışına aykırıdır. Ancak Şia’nın öne çıkardığı Hz. Peygamber’in “Hayır! Bana yaz/sor, ben de sana yazarım/cevap veririm” şeklindeki rivayette ise imamet fikrine vurgu yapılmakta ve kıyasa yani hür ictihâdî görüşe⁶⁵ değil imamın görüşüne müracaat edilmesini istemektedir.

Son dönem Şîî akademisyenlerinden Muhammed Tîcânî’nin konuyla ilgili ifadeleri Şia’nın Muâz Hadisi’ne yaklaşımını özetler niteliktedir. Ona göre Muâz Hadisi, ictihad ve re’y ehlinin kendi görüşlerini desteklemek ve hakka batılı karıştırmak için uydurmuş olduğu hadislerden biridir. Hz. Peygamber ile Muâz b. Cebel arasında böyle bir konuşmanın geçmiş olması ve özellikle Hz. Peygamber’in Muâz’a “Eğer Allah’ın Kitâbı’nda o hükmü bulamazsan ne yapacaksın (nasıl hükmedeceksin)?” demesi imkân dâhilinde değildir.⁶⁶ Nitekim Şîî hadis müellifi Nu’mânî (öl. 360/971) de Muâz hadisinin Hz. Peygamber’e yapılmış büyük bir iftira olduğunu iddia etmiştir.⁶⁷

Sonuç

Şia mezhebi Sünnî ekolden birtakım yöntemleri almış olmakla birlikte iki tarafın en büyük ayrılık noktasını kıyas ve sünnet konusu teşkil etmektedir. Zira bu iki konu Şia mezhebi için hayati öneme sahip olan imamet fikriyle doğrudan ilgilidir. Özellikle Şîî hadis literatürünün oluşması ve kabul görmesi imamet fikrinin tamamen

⁶³ Bâcî, *İhkâmu’l-fustûl*, 2/586-587.

⁶⁴ Özafşar, “Polemik Türü Rivâyet”, 46.

⁶⁵ bk. Nasî Aslan - Ömer Zahîd Aslan, “Özgür Düşüncenin Fikhî Tezâhürü -İctihat Kurumu-”, 5. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Üsküp/Kuzey Makedonya 2019, (Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019), 841-845.

⁶⁶ Muhammed Tîcânî, *eş-Şia hum ehlü’s-sünne* (b.y.: y.y., ts.), 155.

⁶⁷ Ebû Zeyneb Muhammed b. İbrahim Nu’mânî, *Kitâbu’l-gaybe*, thk. Fâris Hasûn Kerim (Kum: Envârü’l-hüdâ, 1422), 54.

benimsenmesine ve Şîî kelâmcıların temel anlayışlarını yeni oluşturulan Şîî rivayetler üzerine bina etmelerine yol açmıştır. Bu durum aynı zamanda Şîa mezhebinin kendi kabullerine aykırı bilgi ve rivayetleri de imamet anlayışlarına göre yorumlamalarını zorunlu kılmıştır.

Muâz hadisi Şîa'nın bu yaklaşımının tipik ve bir o kadar da ilginç bir örneğini teşkil etmektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet tarafından kıyasın güçlü bir delili olarak sunulan Muâz hadisi imamet fikrine ve imamın varlığına aykırı bilgiler ihtiva etmektedir. Zira ictihad varsa imama ihtiyaç olmayacaktır. Daha önce de geçtiği üzere Şîa'da imam hem nassın kaynağı hem de yorumcusudur. Dolayısıyla imamın varlığı başkasının ictihad edebilmesine engel teşkil etmektedir. Bu nedenle Şîî usûlcüler Muâz hadisinin sahih olmadığını, sahih olduğu kabul edildiği takdirde de Ehl-i Sünnet tarafından iddia edildiği gibi kıyasa delalet etmediğini savunurlar. Buna ilaveten Şîî âlimler, Muâz hadisinin farklı bir varyantının olduğunu dile getirerek hadisin bu tarikinin delil olmaya daha elverişli olduğunu iddia ederler. Buna göre Hz. Peygamber Muâz'a "Sana arz edilen davanın hükmünü Allah'ın Kitab'ında ve Resûlullah'ın Sünnet'inde bulamazsan nasıl hükmedeceksin?" diye sorduğunda onun "Re'y ve ictihadımla amel ederim/hükmederim (ectehidu bi-ra'yî)" demesi üzerine Hz. Peygamber "Hayır! Bana yaz/sor, ben de sana yazarım/cevap veririm" demiştir. Dolayısıyla bu rivayete göre Muâz çözümünü Kitap ve Sünnet'te bulamadığı konularda ictihad edemeyecek aksine Hz. Peygamber'in cevabını beklemek zorunda kalacaktır.

Kıyasın batıl olduğunu belirten Şîî usûlcüler Muâz hadisinin söz konusu varyantını öne çıkarmışlardır. Görüldüğü üzere "Hz. Peygamber'e sorması ve cevabını beklemesi"ni ifade eden bu rivayetin öne çıkarılması ve vurgulanması Şîa lehine çok önemli bir sonuç doğurmaktadır. Zira meşhur olduğu şekliyle Muâz hadisi hem re'yin/kıyasın şer'î bir delil olduğunu göstermekte hem de her dönemde bulunması zorunlu olan imam fikrine, dolayısıyla Şîa'nın sünnet anlayışına aykırılık arz etmektedir. Şîa'nın öne çıkardığı rivayette Hz. Peygamber'in "Hayır! Bana yaz/sor, ben de sana yazarım/cevap veririm" şeklindeki cevabı ise imamet fikrine vurgu yapmakta ve kıyasa yani hür ictihadî görüşe değil imamın görüşüne müracaat edilmesini istemektedir. Buna göre hükmü Kur'ân ve Sünnet'te yer almayan bir meselenin çözümünde Şîî âlimlerin ictihada başvurmayıp masum imama sormaları gerekmektedir. Sonuç olarak âyetlerin ve Sünnî hadis kaynaklarında yer alan hadislerin yorumlanmasında önemli bir fonksiyon icra eden masum imam anlayışının Muâz hadisinin yorumlanmasında da etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / *It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Yazar / Author

Ömer Korkmaz

Kaynakça

- Akgül, Yusuf. “Fıkıh Usulüne Kaynaklığı Açısından Muâz Hadisinin Tahlili ve Tenkidi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/14 (2018), 193-222.
- Aslan, Nasi. *İslâm Hukukunda Yargılama Etiği ve İlkeleri*. Adana: Karahan Kitabevi, 2019.
- Aslan, Nasi - Aslan, Ömer Zahid. “Özgür Düşüncenin Fikhî Tezâhürü -İctihat Kurumu-”. 5. *Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Üsküp/Kuzey Makedonya 2019)*. 841-845. Ankara: Sageya Yayıncılık, 2019.
- Atik, Sefa. *Sünniliğin İzinde Caferî Fıkıh Usulünde Akıl*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd. *İhkâmü'l-fusûl fî ahkâmî'l-usûl*. thk. Abdulmecîd Türkî. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn b. Ali. *es-Sunenu's-suğrâ*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. Pakistan: Câmi'atu'd-Dirâsâtî'l-İslâmiyye, 1989.
- Beyhakî, Ahmed b. Huseyn b. Ali. *es-Sunenu'l-kubrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ'. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târihu'l-kebir*. Haydarâbâd: Dâru'l-maârifî'l-Osmâniyye, 1361-1364.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415/1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *el-Fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vezâretü'l-Evkâfî'l-Kuveytiyye, 1994.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed vdğ. Beyrut: Dâru Beşâiri'l-İslâmiyye - Dâru's-Sirâc, 2010.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf Tâî Nisâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*. thk. Salâh b. Muhammed b. Uveyda. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997.
- Çiftçi, Şaban. “Hadis Eğitiminde Usul-Pratik Bütünlüğü “Muâz Hadisi” Örneği”. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 11/2 (2015), 55-64.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer. *el-İleu'l-vâride fî'l-ehâdisi'n-nebeviyye*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh. Riyâd: Dâru Taybe, 1985.
- Dârimî, Abdullâh b. Abdurrahmân. *Sunenu'd-Dârimî*. thk. Huseyn Selim Esed. Riyâd: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1993.
- Gül, Sema. “Muâz b. Cebel'in Yemen'e Gönderilmesiyle İlişkilendirilen Rivâyetlerin Şekil Yönünden Tahlili”. *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 183-208.
- Hakyemez, Cemil. “Şii İmamiyye Fıkıhının Teşekkül Süreci ve İmamet”. *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2008), 7-36.
- Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Hayta, Mustafa. *Klasik Dönem Şîî-İmâmî Fıkıh Usulü Anlayışı*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2014.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu'ayb Arnâût - Âdil Murşid. b.y.: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Sa'îd ez-Zâhirî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- Kandemir, M. Yaşar. “el-Müsned”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/103. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kuzudışlı, Bekir. “Şia'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1388/1968.

- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmûz. *Mir'âtü'l-usûl fî şerhi Mirkâtî'l-vusûl*. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1312.
- Muhakkık el-Hillî, Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Hüzeli. *Meâricü'l-usûl*. thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî. Kum: Müessesetü'l-Âl-i Beyt, 1403.
- Muzaffer, Şeyh Muhammed Rıza. *Usûlü'l-fikh*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi'l-Matbûât, 1410/1990.
- Nu'mânî, Ebû Zeyneb Muhammed b. İbrahim. *Kitâbu'l-gaybe*. thk. Fâris Hasûn Kerim. Kum: Envâru'l-hüdâ, 1422.
- Orhan, Fatih. "İmam Serahsî'nin Haneî Haber Teorisinin Oluşumundaki Rolü". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2019), 39-60.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Polemik Türü Rivâyetlerin Gerçek Mâhiyeti". *İslâmiyât* 1/3 (1998), 19-48.
- Özcan, Ahmet. *Muâz ibn Cebel'in Hayatı ve Hadis Rivâyetindeki Yeri*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi SBE, 2013.
- Özkan, Halit. "Tayâlisî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed. *Kavâtü'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmâîl. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmıyye, 1999.
- Sevgili, Mehmet Macit. "Bir Usûlcü Olarak Cüveynî'nin Hadisçiliği ve Hadisçiliğine Dâir Tartışmalar - "Mu'âz Hadisi" Özelinde-". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/37 (2018), 217-246. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.406384>
- Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as Ezdî. *Sunenu Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas. *Kitâbü'l-Üm*. Beyrut: Dâru'l-marife, 1410/1990.
- Şerîf Murtazâ, Alemül'l-hüdâ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî. *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerî'a*. thk. Ebû'l-Kâsım Gürci. Tahran: y.y., 1346.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *et-Tebşira fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasen Heyto. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1403.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdulmecid Selefî. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerhu müşkili'l-âsar*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1415/1994.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsnedu Ebî Dâvûd Tayâlisî*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. Cize: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1419/1999.
- Ticânî, Muhammed. *eş-Şîa hum ehli's-sünne*. b.y.: y.y., ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *Sunenu't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî, 1975.
- Topgöl, Muhammed Enes. "Sünnî-Şîî İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 45-83. <https://doi.org/10.26570/isad.513132>
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *Uddetü'l-usûl*. thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî. Kum: y.y., 1417.

Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf**Yüksel Salman**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi (ROR ID: 05ryemn72)

İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., University of Ankara Yıldırım Beyazıt, Faculty of Islamic Studies Department of Islamic Law

Ankara/Turkey

ysalman67@hotmail.com

ORCID: 0000-0001-5747-9639

İkhtilaf in Islamic Law in the Context of its Emergence and Historical Development**Abstract**

İkhtilaf (differences of opinion on religious matters) is a natural phenomenon. Throughout the history, different views and understandings have always existed. This fact should be taken into account while evaluating the ikhtilaf on fiqh (jurisprudence) matters. The ikhtilaf that are in contradiction with the nass, the ijma, and the general tenets and principles of Islam have not been approved throughout the history of Islamic law. The duly-conducted ijihad made by the qualified fuqaha (fiqh scholars) on matters open to ijihad, and the ikhtilaf that occurring as their consequence are, however, evaluated as a reason for mercy. The scholars of Islamic law in the period of the Companions and the subsequent periods have had disagreements on many issues. However, this situation was not seen as a reason for dissension (fitnah) except for some marginal views. While the differences of opinion were met with more understanding and accepted as richness in thought, they began to be criticized and their legitimacy to be questioned after the second Hijri century. General rulings of some verses that prohibit ikhtilaf were shown as the basis for this approach.

Differences of opinion while the Prophet was still alive were resolved by the Messenger of Allah himself. Therefore, it is not possible to mention about an ikhtilaf in the real sense in that period. But since the revelation stopped and no source of resolution left with his demise, we can say that the first serious differences of opinion arose. The main reasons for ikhtilaf in the period of the Companions can be counted as not reaching the related nass or ruling, the fact that the hadith has not come through an.

The differences of opinion that arose in the period of tabi'un (successors of companions) were mostly based on place and region. Main reasons for the ikhtilaf in that period are the use of words literally or metaphorically, the hadith's being known or not, the authenticity of the hadith, difference of knowledge and method of ijihad, and social circle. The new cultures and understandings emerged with the conquests, the effects of ra'y and hadith schools, and differences of opinion resulting from evidence, language, and geography are among other reasons for the ikhtilaf in tabi'un period.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 31 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 02 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Yüksel Salman, "Doğuşu ve Tarihsel Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf = İkhtilaf in Islamic Law in the Context of its Emergence and Historical Development", *Eskiye 42* (Eylül/September 2020), 927-960.

<https://doi.org/10.37697/eskiye.745925>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Borders of the Islamic state reached Spain and China, and social and cultural dynamism increased in the period of mujtahid imams, from the beginning of the 2nd century to the 4th century after Hijrah. Comprehensive interpretations of the Qur'an and the Sunnah, and the rich accumulation consisting of the ijthihad of Companions and fuqaha tabi'un have formed massive data for the systematization of Islamic fiqh. While the schooling was around basic trends in the period of tabi'un, in this period, a person-centered new legal structure called "madhhab" (Islamic jurisprudence school) emerged among these schools.

The phenomenon of imitation left its mark on the "madhhab and literature-centered development period" starting with the second half of the 4th century after Hijrah and continuing until the conquest of Baghdad by the Mongols. Absolute ijthihad (ijthihad al-mutlaq) gradually decreased in this period while strict adherence to a certain madhhab and previous ijthihads came to the fore. This period is also the one when Islamic jurisprudence matured in the context of concept, theory and method, and settled as a tradition. For this reason, this period is also called "the period of stability" or "the period of institutionalization" by some. As the absolute ijthihad era ended in this period, followers of each madhhab adhered to their imam.

Islamic law continues to have an effect on organizing life in Muslim societies, whose number is today close to two billion worldwide. In today's world where multidimensional developments are experienced in every field of social life and thus legal problems are increasing and deepening, some of the studies in Islamic law continue at legislation level while others are held at the academic level in the official and civil field, particularly in universities.

We can say that in addition to many boards and organizations that focus on fatwa, scientific studies conducted in universities also shed light on the solution of today's jurisprudential problems, help to eliminate the legally-baseless ikhtilaf, and contribute to the development of common-sense approaches.

In this study, by which we tried to reveal the emergence and historical development of ikhtilaf in the Islamic law, the political factors affecting the course of ikhtilaf, the environmental factors, the elements regarding time and geography, and the differences of methods adopted by Islamic jurists are discussed. Contemporary studies on Islamic law are also included in addition to the classical sources of fiqh. This study aims to position the fact of ikhtilaf correctly and to draw attention to its legal nature. Understanding the ikhtilaf and its historical course will open the door to comprehending the reasons behind different opinions in Islamic law and to richness in views. It will also make significant contributions to prevention of ikhtilaf-based separations.

It is a fact that it is impossible to imagine a world without ikhtilaf. Although it is a well-intended thought to expect all mujtahids to have the same opinion or everyone to obey an opinion in subjects open to ijthihad, we need to state that it does not have religious, legal or rational basis. What really matters is to accept the fact of ikhtilaf, comprehend its legal nature, and evaluate it as a different horizon.

Keywords

Islamic Law, Ikhtilaf, Khilaf, Ikhtilaf on Fiqh, Different Opinion, Secession

Doğuşu ve Tarihsele Gelişimi Bağlamında İslam Hukukunda İhtilaf

Öz

İhtilaf tabii, fitrî bir olgudur. İnsanın olduğu yerde tarih boyunca farklı görüş ve anlayışlar hep var olmuştur. Fıkhi ihtilafları değerlendirirken de bu gerçekliği dikkate almak gerekir. İslam hukuk tarihi boyunca naslara ve icmâya aykırı olan, İslam'ın genel ilke ve prensipleriyle ters düşen ihtilaflar tasvip edilmemiştir. İctihada açık olan konularda liyakat sahibi fakihlerce

usulüne uygun şekilde yapılan içtihatlar ve bunun sonucu ortaya çıkan ihtilaflar ise bir rahmet sebebi olarak değerlendirilmiştir. Sahâbe ve sonraki dönemlerde İslam hukukçuları birçok meselede ihtilaf etmişlerdir. Bu durum, bazı marjinal görüşler dışında, bir fitne sebebi olarak görülmemiştir.

İlk dönemlerde daha anlayışla karşılanan ve düşüncede zenginlik kabul edilen ihtilaflar, hicrî 2. asırdan sonra eleştirilmeye ve meşrûiyeti sorgulanmaya başlamıştır. İhtilafı yasaklayan bazı âyetlerin genel hükümleri de buna dayanak olarak gösterilmiştir.

Hiz. Peygamberin sağlığında iken sahâbe arasında yaşanan bazı ihtilaflar, Allah'ın elçisi tarafından çözüme kavuşturulmuştur. Bu dönemde gerçek anlamıyla bir ihtilaftan söz edilemez. Hiz. Peygamberin vefatıyla birlikte vahiy kesildiği ve ihtilafların çözüm mercii kalmadığından, ciddi anlamda ilk ihtilafların baş gösterdiğini söyleyebiliriz. İlgili nas veya hükme ulaşmamış olmak, hadisin sağlam bir kaynaktan ulaşmamış olması, farklı anlayışlar, farklı yorumlamalar, unutmama ve yanlışlar, sahabe döneminin başlıca ihtilaf sebepleri olarak zikredilebilir.

Tabîin dönemde ortaya çıkan ihtilaflar daha çok mekân ve bölgeye dayalı ihtilâflardır. Sözün hakikat veya mecazî anlamda kullanılması, hadisin bilinip bilinmemesi, hadisin sıhhati, içtihat bilgi ve usûlünün farklılığı ve sosyal çevre başlıca ihtilaf sebepleri arasındadır. Fetihlerle birlikte ortaya çıkan yeni kültür ve anlayışlar, re'y ve hadis ekollerinin etkisi, delile, dil ve coğrafyaya bağlı ihtilaflar da tâbiînin döneminde yaşanan ihtilafların sebepleri arasındadır.

Hicrî ikinci yüzyılın başlangıcından dördüncü yüzyılın ortalarına kadar devam eden müçtehit imamlar döneminde, İslam ülkesinin sınırları İspanya ve Çin'e kadar ulaşmış, sosyal ve kültürel hareketlilik artmıştır. Kur'an ve Sünnete ilişkin kapsamlı yorumlar, sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin içtihatlarından oluşan zengin birikim, İslam fıkhnın sistemleştirilmesinde güçlü bir veri oluşturmuştur. Tâbiîn döneminde temel eğilimler etrafında bir ekolleşme yaşanırken, bu dönemde söz konusu ekoller içinden "mezhep" adıyla şahıs merkezli yeni bir hukukî yapılanma ortaya çıkmıştır.

Hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından Bağdat'ın Moğollar tarafından ele geçirilmesine kadar devam eden süreyi kapsayan "mezhep ve literatür merkezli gelişme dönemi"ne taklit olgusu damgasını vurmuştur. Bu dönemde mutlak içtihat faaliyetleri giderek azalmış, belli bir mezhebe ve önceki içtihatlarla sıkı sıkıya bağlı kalma ön plana çıkmıştır. Bu dönem, aynı zamanda fıkhnın kavram, teori ve usûl bağlamında olgunlaştığı ve gelenek halinde kökleştiği bir dönemdir. Bu yüzden "istikrar dönemi" veya "kurumsallaşma dönemi" diyenler de vardır. Bu dönemde mutlak içtihat devri sona erdiğinden, her mezhebin mensupları kendi imamlarına bağlanmıştır.

İslam hukuku, günümüzde dünya genelinde sayıları iki milyara yaklaşan Müslüman toplumlarda hayatı düzenlemedeki etkisini sürdürmektedir. Sosyal hayatın her alanında çok yönlü gelişmelerin yaşandığı, buna bağlı olarak hukukî problemlerin arttığı ve derinleştiği günümüzde, İslam hukuku alanında yapılan çalışmaların bir kısmı kanunlaştırma düzeyinde bir kısmı da başta üniversiteler olmak üzere resmî ve sivil alanda akademik düzeyde sürmektedir. Fetva merkezli çalışan birçok kurul ve oluşumların yanı sıra, üniversiteler bünyesinde yapılan bilimsel çalışmaların da günümüz fıkhn problemlerinin çözümüne ışık tuttuğu, hukukî temelden yoksun ihtilafların ortadan kaldırılmasına yardımcı olduğu ve sağduyulu yaklaşımların gelişmesine katkı sağladığını söyleyebiliriz.

İslam hukukunda ihtilafın doğuşu ve tarihsel süreçteki gelişimini ortaya koymaya çalıştığımız bu çalışmada, ihtilafın tarihsel süreçteki seyrini etkileyen siyasî etkenler, çevre faktörü, zaman ve coğrafyaya bağlı unsurlar ile İslam hukukçularının benimsediği yöntemlere dayalı farklılıklara temas edilmiştir. Çalışmada klasik fıkhn kaynaklarının yanı sıra, bu alanda yapılan

çağdaş İslam hukuku çalışmalarına da ağırlıklı olarak yer verilmiştir. Çalışmanın amacı, ihtilaf gerçeğini doğru konumlandırmak, ihtilafın hukukî niteliğine dikkat çekmektir. İhtilafı ve tarihîsel süreçteki seyrini doğru anlamak, İslam hukukundaki farklı görüşlerin gerekçelerini kavramaya ve fikirde zenginliğe kapı aralayacaktır. İhtilaf temelli ayrışmaları önlemede de önemli katkılar sağlayacaktır.

Şu bir gerçek ki ihtilafsız bir dünya tasavvur etmek imkânsızdır. İctihada açık konularda bütün müctehitlerin aynı kanaate sahip olmasını veya bir görüşe herkesin tabi olmasını beklemek, ihtilafı ortadan kaldırmak gibi temelde iyi niyete dayalı bir düşünce olsa da bunun dinî, hukukî ve rasyonel zemini olmadığını ifade etmeliyiz. Aslolan ihtilaf gerçeğini kabul etmek, hukukî niteliğini kavramak ve farklı bir ufuk olarak değerlendirebilmektir.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, İhtilaf, Hilâf, Fıkhî İhtilaf, Farklı Görüş, İftirak

Giriş

Her insan ayrı bir değer ve farklı bir dünyadır. İnsanların fikirleri, eğilimleri, hadiseler karşısındaki tutum ve davranışları aynı değildir. Kavrayış ve zekâ düzeyi, mesleki bilgi ve beceri, teknik, sanat, edebiyat ve ilme yatkınlık kişiden kişiye göre değişkenlik arz eder. İnsanın doğuştan sahip olduğu ve zamanla geliştirdiği kişisel özellikleri fitratın bir yansıması ve doğal ihtilaf sebebidir.

İnsanları birbirine yaklaştıran, paylaşma ve dayanışmayı artıran bu farklılıklar hayatın bir gerçeğidir. Her meslekten insana ihtiyaç duyulan bir dünyada, farklı kabiliyetler insanlık ailesi için birer zenginlik, kolaylık ve genişlik sebebidir. Hayatın devamı için de toplumsal bir zarurettir. Kur'an-ı Kerim'de, Allah'ın insanları yeryüzünde halifeler kıldığına ve verdiği nimetler konusunda imtihan etmek için bazılarını üstün kıldığına değinilmesi dikkat çekicidir.¹ Yine "...Dünya hayatında onların geçimlerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık..."² âyetiyle kişisel farklılıkların kolektif çalışma vesilesi ve hayatın devamı için de gerekli olduğuna vurgu yapılması anlamlıdır.

Her biri değerli bir bütünün parçası ve Sünnetullah'ın bir yansıması kabul edebileceğimiz bu farklılıklar "tabii ihtilaf" olarak değerlendirilmiştir.³ Bireyler, topluluklar, bilimsel ve felsefî oluşumlar arasında ortaya çıkan ve gelişen farklılıklar ise "kesbî ihtilaf" olarak nitelendirilmiştir. Bu bağlamdaki bir ihtilafta her görüş sahibi kendi fikrinin doğru, karşı tarafın ise hatalı olduğunu kabul etmektedir.⁴ Fıkhî ihtilafları da bu kapsamda değerlendirmek mümkündür.⁵ Şunu da belirtelim ki görüş ayrılığı, taraflar arasında asgari müştereklerin varlığının bir göstergesidir.⁶

¹ Kur'an Yolu Meâlî, haz. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), el-En'âm 6/165.

² ez-Zuhuruf 43/32.

³ Şükrü Özen, "İhtilaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 21/565.

⁴ Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'an* (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2009), 1/207.

⁵ Ali b. Muhammed b. es-Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (b.y.: y.y., ts.), 101.

⁶ Özen, "İhtilaf", 21/565.

Bu çalışmada ihtilaf, doğuşu, tarihsel süreçteki dönemsel özellikleri ve İslam hukukuna yansıyan yönleriyle ele alınacaktır. Her dönemin kendine özgü ilmî, siyasî yapısı, sosyal ve çevresel şartları ve bunların İslam hukukuna yansımaları bulunduğundan, kronolojik bir okuma yapılmaya çalışılacaktır. Kuşkusuz sebep ve sonuçlarıyla bütün fikhî ihtilafları ortaya koymak, bu çalışmanın boyutlarını aşacak kadar geniştir. Bu itibarla ihtilaflar, öne çıkan yönleriyle ele alınacak ve yeri geldiğinde ihtilaf örneklerine yer verilecektir.

İslam hukuk tarihinde önemli bir yer tutan “ihtilaf”ı doğru anlamak, hukuk ekolleri arasındaki farklılıkların gerekçelerini yakından tanımaya, düşüncede zenginliğe ve görüşlere saygı göstermeye kapı aralayacaktır. İhtilafa dayalı ayrışmaları önlemede, hasmâne tutum ve davranışları azaltmada da etkili olacağını söyleyebiliriz.

1. İhtilaf ve Hilâf

Geride kalmak, anlaşmazlık, görüş ayrılığı, çekişmek, farklı görüşü benimsemek, karşı gelmek gibi anlamlara gelen “h-l-f” kelimesinden türeyen ihtilaf,⁷ bir kavram olarak söz veya davranışta birinin tuttuğu yolun dışında bir yolu benimsemektir.⁸

Bir konuda birliğin oluşmaması, söz veya davranışta iki taraftan birinin diğerini ilzam etmesi, bir hususta görüşlerin ve yöntemin birbirinden farklı olması anlamlarına da gelmektedir.⁹ İhtilafın delile dayandığı, aynı kökten gelen hilâf kavramının ise böyle olmadığı ifade edilmekle birlikte, hilâf ve ihtilaf kavramlarını aynı anlamda kullanan âlimler de vardır.¹⁰

İhtilaf, bir konuda yol/yöntem ayrı olsa da amacın bir olması, hilâf ise hem yol/yöntemin hem de gayenin farklı olması anlamında da kullanılmıştır.¹¹ İhtilaf, görüşler arasında güçlü ve zayıf ayrımı yapmayıp tarafsız kalma anlamı taşıması sebebiyle, olumlu bir çağrışıma sahiptir. Hilâf ise bir görüşü benimseme, savunma ve karşı görüşlere tavır alışı ifade etmektedir.¹² Denilebilir ki hilâf, işin özü ve aslıyla, ihtilaf ise, şekil ve lafızdaki farklılık ile yakından ilgilidir.

2. İslam Hukukunun Karakteristik Yapısı ve İhtilaf

Naslar sınırlı, insanların karşılaştıkları meseleler ise sınırsızdır. Kur'an ve

⁷ İbrahim Üneys vd., *el-Mu'cemü'l-vesîl* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1/251.

⁸ Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Fıkr, 1990), 9/90-91.

⁹ Muhammed Avvâme, *Edebü'l ihtilâf fi mesâilî'l-ilmî ve'ddîn* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1997), 8.

¹⁰ Mahmud Abdullatif Mahmud, *el-İhtilâfâtü'l-fikhiyye lede'l-itticâhâtü'l-İslâmiyye el-muâsıra* (Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2008), 14; Ahmed b. Muhammed el-Ensârî, *Âsâru ihtilâfî'l-fukahâ fi ş-şerîa* (Riyad: Mektebetü Rüşd, 1996), 8.

¹¹ Avvâme, *Edebü'l-ihtilâf*, 8-9.

¹² Halis Demir, “Hanefî Mezhebinde Hilâf Literatürü”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2015), 114.

Sünnet, çoğu zaman evrensel hükümler ve ilkeler koymuştur. Evlenilmesi yasak olan kişiler, evliliğin sona ermesi akabinde kadınların iddeti, miras hisseleri ve had cezaları gibi sınırlı sayılabilecek hükümler dışında ayrıntılara girilmemiş, genel olarak evrensel nitelikte ilke ve hükümler konulmuştur. Bu ilkelerin farklı özelliklere sahip zaman ve coğrafyalarda nasıl uygulanacağı, başka bir ifadeyle evrensel olan nasların sürekli değişebilen pratik olaylara uygulanmasıyla naslardaki sürekliliğin nasıl sağlanacağı meselesi tarih boyunca güncelliğini korumuştur. Nasları anlama, yorumlama ve fikhî meselelerin çözümüne ilişkin geliştirilen yöntem ve yaklaşım biçimini ifade eden mezhepler, bu konuda oluşan düşünce sisteminin bir yansımasıdır.

İslam hukuk tarihi boyunca Kitap ve sünnetin açıkça hükmünü ortaya koyduğu ve ümmetin üzerinde ittifak ettiği konularda ihtilaf doğru karşılanmazken, sübût ve delalet yönüyle kesinliğin bulunmadığı hallerde ihtilaf genel olarak olağan karşılanmıştır.¹³ İlkel olarak -hata ihtimaliyle birlikte- kendi mezhep görüşünü doğru kabul eden, diğer mezhepleri de -doğru olma ihtimalini göz ardı etmeden- hatalı kabul eden anlayışın, genel olarak kabul gördüğünü söyleyebiliriz.¹⁴

İlk dönemlerde daha anlayışla karşılanan ve düşüncede zenginlik kabul edilen ihtilaflar, hicrî 2. asırdan sonra eleştirilmeye ve meşrûiyeti sorgulanmaya başlamıştır. İhtilafı yasaklayan bazı âyetlerin genel hükümleri de buna dayanak gösterilmiştir.¹⁵ Bu görüşü benimseyenler, dinde asıl olanın ihtilaf değil ittifak olduğunu dile getirmişlerdir. Ancak bu görüşte olanların önemli bir kısmına göre dinde hoş karşılanmayan ihtilaf, içtihat sonrasında farklı görüşlerin benimsenmesi olmayıp, deliller ortaya koyulduktan sonra ihtilafın sürdürülmesidir. İbn Hazm'ın dinde ihtilafın caiz olmayışını, hakkında nas bulunan ve âlimlerin icmâ ettiği konularla ilişkilendirmesi de bu yöndeki kanaati destekler niteliktedir.¹⁶

3. Hz. Peygamber Dönemi ve İhtilaf

Vahiy sürecinin devam ettiği ve tebliğ faaliyetinin sürdüğü döneme İslam hukuk tarihinde "teşrî dönemi" adı verilmektedir. Teshrî sürecinde vahiy, bazen doğrudan bazen sorulan bir soru üzerine bazen de gelişen bir olay sebebiyle tedricî metodu ve kolaylık prensibi gözetilerek yaklaşık 23 yıllık (kamerî) bir süreçte tamamlanmıştır.¹⁷ Hz. Peygamber, inen âyetleri insanlara tebliğ etmiş, vahyin içeriğini beyan etmiş ve ihtilaflı konularda hüküm vermiştir.¹⁸ Allah resulünün dinî konulardaki emir ve yasakları sahâbe tarafından tereddütsüz uygulanmıştır. O nasıl abdest alıyor ve namaz kılı-

¹³ Hayreddin Karaman, *İslâmın Işığında Günün Meseleleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 3/409.

¹⁴ Muhammed Emin İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhu tenviri'l-ebâr* (b.y.: Matba-i Âmire, 1272), 1/33. Ayrıca ayrıntılı bilgi için bk. Mehmed Fikhî el-Aynî. *Risâle fi edebi'l-müftî*, thk. Osman Şahin (İstanbul: TDV İslam Araştırma Merkezi, 1439/2018), 109.

¹⁵ Âl-i İmrân 3/19; en-Nisâ 4/82; eş-Şûrâ 42/13.

¹⁶ Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 5/70.

¹⁷ Abdülvehhâb Hallâf, *Hulâsatu't-teşrî'l-İslâmî*. (Kahire: Matba'atu'n-Nasr, 1956), 284.

¹⁸ Abdülkerîm Zeydan, *el-Medhal li dirâseti's-şer'ati'l-İslâmiyye*. (Beyrut: Mektebetü'l-Kuds, 1986), 116.

yorsa, sahâbe aynen tatbik etmiştir. Hz. Peygamber, çoğu zaman bir ibadetin yahut iş ve işlemin olmazsa olmazlarına yahut bunlar eksik olduğunda ibadetin/eylemin geçersiz olacağına ilişkin bir açıklama getirmemiştir. Sahâbe de olayların tabii akışı içerisinde öğrendiklerini tatbik etmiştir. Hâdisenin arka planı veya nedenlerine yönelik Hz. Peygambere her seferinde bir sual yöneltilmemiştir. Tebliğ süreci boyunca gelişen hadiselerle ilgili Hz. Peygamberin ve ashabının genel tavrının böyle cereyan ettiğini söyleyebiliriz.¹⁹

Teşrî sürecinde hüküm kaynağı Kitap ve Sünnet'tir. Bu iki kaynakla sabit olan sarîh hükümlerde ihtilaf söz konusu değildir. Bedir esirlerine yapılacak muamele ve Tebuk savaşına gitmemek için izin isteyen kişilere izin vermesinde olduğu gibi vahiy hükmü bulunmayan konularda Hz. Peygamber içtihadıyla karar vermiştir. Ashabın içtihadına da izin vermiştir.²⁰ Muâz b. Cebel'i Yemen'e vali olarak tayin ettiğinde, ona Kitap ve Sünnet'te bir meselenin hükmünü bulamadığında ne yapacağını sorması üzerine: "re'yimle karar veririm ve konuyu cevapsız bırakmam." şeklinde cevap vermesinden memnun olmuş ve Allah'a hamd etmiştir.²¹

Hz. Peygamberin sağlığında iken sahâbe arasında yaşanan bazı ihtilaflar, Hz. Peygambere arz edildiği ve verdiği karar çerçevesinde hareket edildiği için bunlar da sünnet kapsamında değerlendirilmiştir.²² Ebû Saîd el-Hudrî'nin rivayetine göre, seferde iken namaz kılmak isteyen iki sahabî su bulamayınca teyemmüm ederek namazlarını kılmışlardır. Vakit çıkmadan su bulmaları üzerine biri abdest alarak namazını iade etmiş, diğeri etmemiştir. Hz. Peygambere durumu haber verdiklerinde, namazını iade etmeyen kişiye; "Sünnete uygun davrandın, namazın senin için yeterlidir" buyurmuşlardır. Diğer kişiye de "Sana iki kat mükafat var" diyerek her ikisinin yaptığını da onaylamıştır.²³ İslam hukukçuları bu hadiseden hareketle içtihadı dayalı meselelerde ihtilafın meşrû olduğuna ve içtihat sonucu ulaşılan görüşlerden her birinin değerli addedileceği kanaatine varmışlardır.²⁴ Müçtehidin isabet ettiğinde iki, hata ettiğinde bir ecir alacağının²⁵ belirtilmesi de bu hükmün bir başka yansıması olarak düşünülebilir.

Bu süreçte sahâbenin müstakil içtihadı olmadığından, sonraki dönemlerde görülen haliyle bir ihtilaftan bahsedilemez.²⁶ Teşrî sürecinde Hz. Peygamberin söz ve davranışları yanında nasları beyan niteliğindeki açıklamaları da hukukun kaynaklarının oluşması bağlamında önemli bir yer tutmaktadır.²⁷

¹⁹ Şah Veliyyullah Dehlî, *Kitâbu'l-insâf* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1994), 2.

²⁰ Hallâf, *Hulâsatu't-Teşrî'l-İslâmî*, 289.

²¹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Akdiye", 11.

²² Ali el-Hafîf, *Esbâbu İhtilâfî'l-Fukahâ* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts), 10; Hallâf, *Hulâsatu't-Teşrî'l-İslâmî*, 284.

²³ Ebû Dâvûd, "Tahâret", 126.

²⁴ Beyânûnî, *Dirâsât*, 23.

²⁵ Buhârî, "İ'tisâm", 21.

²⁶ Zeydan, *el-Medhal*, 116.

²⁷ Oğuzhan Tan, "Nevazil Fıkhnın Ortaya Çıkışı, Mahiyeti ve Genel Özellikleri", *Fıkah*, ed. İbrahim Çalışkan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2009), 283.

4. Sahâbe Dönemi ve İhtilaf

4.1. Sahâbe Döneminin Genel Özellikleri

İslam hukuk tarihinde Hz. Peygamberin vefatından tâbiîn dönemine kadar devam eden süre, sahâbe dönemi olarak adlandırılmaktadır. Hukukî hayatı şekillendiren nesli dikkate alarak bu dönemi Hz. Peygamberin vefatıyla başlatıp hulefâ-i râşidînin sonuna (41/661), yahut sahabe neslinin sonu olan ikinci hicrî asrın başlarına kadar uzatan hukuk tarihçileri vardır.²⁸ Siyasî iktidarı dikkate alan tarihçilere göre hulefâ-i râşidîn veya Emevîlerin sonuna kadar devam etmektedir.²⁹ Sahabe dönemini hulefâ-i râşidîn ve sonrası olmak üzere iki ayrı devre olarak ele alan hukuk tarihçileri de vardır.

Sahâbe, nüzûl sürecini yaşamış ve Hz. Peygamberin fiilî örnekliğine şahit olmuştur. Onlar vahyin tanıkları ve gelişen olaylarla birlikte teşrî sürecinin canlı şahitleridir. Bu sürecin sahâbeye kazandırdığı bilgi, tecrübe ve fikhî melekeden değeri yadsınamaz. Bu yüzden onların dinî konulardaki sözlerine ve hüküm verirken benimsedikleri yöntem ve yaklaşım biçimine itibar edilmiş ve sahâbe sözü İslam hukukunun deliller hiyerarşisi içinde yer almıştır.

Hz. Peygamberin vefatından sonra sahâbenin önemli bir kısmı değişik sebeplerle Hicaz dışındaki bölgelere göç etmiş, bulundukları yerlerde dinî konularda sözlerine itibar edilen, kanaatleri geniş kitlelerce benimsenen birer başvuru mercii olmuşlardır. Bulundukları bölgelerin sosyal, iktisadî ve coğrafi özelliklerine göre verdikleri bazı fetva ve kararlarda ihtilaflar ortaya çıkmıştır.³⁰ Hz. Peygamber zamanında sahâbe arasında ilk örnekleri görülen küçük çaplı ihtilaflar, bu dönemde gerçek anlamıyla kendini hissettirmiştir.³¹

Sahâbe dönemindeki siyasî gelişmeler fikhî çok yönlü etkilemiştir.³² Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle başlayan ve hulefâ-i râşidîn döneminin sonlarında yaşanan siyasî çalkantılarla devam eden gelişmeler sonucunda Hâricîler, Şîa ve sonraki dönemde ehl-i sünnet ve'l-cemaat olarak isimlendirilecek çoğunluk olmak üzere üç grup ortaya çıkmıştır.³³ Hâricîler, siyasî olarak karşı oldukları sahâbenin rivayet ettiği hadislere ve fetvalarına itibar etmemiş ve Müslümanların çoğunluğunun dışında bir hukuk geliştirmişlerdir.³⁴ Sadece ehl-i beyt yoluyla gelen ve taraftarları

²⁸ Son sahâbî kabul edilen Ebu't-Tufeyl Âmir b. Vâsile'nin hicrî yüz senesinde vefat ettiği bilinmektedir. Bkz. Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/491-500.

²⁹ Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 109.

³⁰ Şah Veliyyullah Dehlevî, *Huccetullâhî'l-bâliğa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/263; Muhammed Beyânûnî, *Dirâsat fi'l-ihtilâfâtî'l-İlmiyye* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2013), 19; Hallâf, *Hulâsatu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 305.

³¹ Muhammed Beyânûnî, *Fikhu'l-i'tilâf ve'l-ihtilâf* (Riyad: Kürsiyyü'l-Emîr Sultan b. Abdil'azîz li'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye el-Muâsıra, 1431), 18.

³² Tâhâ Câbir Alevânî, *Edebü'l-ihtilâf fi'l-İslâm* (Amerika Birleşik Devletleri: Silsiletü Kadâyâ el-Fikrî'l-İslâmî, 1987), 75-77.

³³ Hallâf, *Hulâsatu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 307-308.

³⁴ Abdulkâdir Ali Hasan, *Nazratu'n-âmme fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî* (Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1956), 173-174.

olan sahâbenin rivayet ve fetvalarını kabul eden Şîa da ayrı bir hukuk anlayışını benimsemiştir.³⁵ Buna mukabil çoğunluğu oluşturan grup, sahâbe arasında bir ayırım yapmadan rivayet tekniğini esas almış ve siyasî bir tavır içine girmemiştir. İslam hukukunun oluşum sürecinde ortaya çıkan bu anlayışlar, ihtilaf bağlamında hükümlere yansıdığı gibi, sonraki dönemleri de çok yönlü etkilemiştir.³⁶

Sahâbe, içtihadın göreceli oluşu ve hata ihtimali taşıması sebebiyle, içtihatları sonucu ulaştıkları hükümlerle nasların açık hükümlerini bağlayıcılık açısından birbirinden ayrı tutmuşlardır. Hatta bunu açıkça dile getirme ihtiyacı hissetmişlerdir. Hz. Ebû Bekir, verdiği hüküm sonrasında “Bu benim görüşümdür, eğer doğru karar verdiğem bu Allah’tandır, hata ettiysen bendendir. Bundan dolayı Allah’tan bağışlanma diliyorum.” demiştir. Aynı hassasiyeti taşıyan Hz. Ömer’in, içtihadıyla hüküm verdiği konularda kâtibine, “Bu Ömer’in re’yidir şeklinde yaz” diyerek uyardığı bilinmektedir.³⁷ Bu hassasiyeti diğer sahabîlerde de görmek mümkündür.

Sahâbe, içtihadî konularda kendileriyle aynı fikri benimsemeyen kişileri kınamamış, birbirlerine karşı edep ve saygı sınırlarını muhafaza etmişlerdir. İhtilaf etkileri konularda şûrâ yoluyla birlik sağlama gayretleri olsa da her özel meselede icmâ olması gerektiğini de savunmamışlardır.³⁸

4.2. Sahâbe Döneminde Fıkıhın Kaynakları

Sahâbe, Hz. Peygamberin vefatından sonra hukukî problemleri çözmede öncelikle Kitap ve Sünnet’e, bu ikisinde hükmü bulamadıklarında re’ye başvurmuşlardır.³⁹ Hükmü kendi çabalarıyla bulamadıklarında diğer sahâbe ile istişare etmişler, görüşlerin birden çok olması durumunda diledikleri görüşle amel etmişlerdir. Bu dönemde belli bir sahabînin görüşüne tabi olmak gibi bir gelenek oluşmamıştır.⁴⁰

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, kendilerine bir soru yöneltildiğinde, konuyla ilgili hadis olup olmadığını sormuşlardır.⁴¹ Hz. Peygamberden kendilerine bir hadis ulaştığında, bunun gereğine göre amel etmişler ve başka bir istidlâle başvurmamışlardır. Örneğin nineye mirastan verilecek hisse konusunda Hz. Peygamberden bir haber duyan olup olmadığını soran Hz. Ebû Bekir, Muğire b. Şu’be’nin altıda bir hisse verdiğini haber vermesi üzerine bu konuda başka şahidi olup olmadığını sormuş, Muhammed b. Mesleme’nin de aynı doğrultuda bilgi vermesi üzerine bu yönde hüküm

³⁵ Muhammed Ebû Zehra, *Muhâdarât fî usûlî'l-Ca'ferî* (Mısır: y.y.,1956), 28.

³⁶ Muhammed Hudarî, *Târîhu't-teşrîl-İslâmî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1960), 134; Kaşif Hamdi Okur, “İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihîsel Gelişimi”, *İslam Hukukuna Giriş*, ed. Hacı Yunus Apyadın (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2019), 30.

³⁷ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 1/39, 54; Zeydan, *el-Medhal*, 120.

³⁸ Aykut Avcı, “Fıkıhî İhtilafların Tarihîsel Gelişimi”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/8 (2015/8), 121.

³⁹ H. Yunus Apyadın, *İslam Hukuk Usûlû* (Ankara: BİLAY, 2018), 317-318.

⁴⁰ Mennâu'l-Kattân, *Târîhu't-teşrîl-İslâmî* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1989), 39, 73; Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (Ankara: Emel Matbaacılık, ts.), 62.

⁴¹ Dehlevî, *Huccetullahî'l-bâliğa*, 1/262.

vermiştir. Benzer konularda Hz. Ömer'e nispet edilen birçok olaydan bahsedilmektedir.⁴²

İlk iki halifenin yeni ortaya çıkan konularda ihtilafı azaltmak, özellikle kamu hukuku alanında toplum maslahatına uygun doğru kararlar almak amacıyla istişare metoduna başvurmuşlardır.⁴³ Hz. Ömer bu amaçla bir heyet oluşturmuş ve istişare heyeti üyelerinin Medine dışına çıkmalarını sınırlandırmıştır.⁴⁴ Hz. Ömer'in Irak toprakları hususunda sahâbenin önde gelen fakihleriyle günlerce süren toplantılar gerçekleştirdiği bilinmektedir.⁴⁵ Kur'an'ın belirlediği ve Hz. Peygamberin fiilen uyguladığı şûrâ prensibi, ihtilafları azaltmada etkili olmuş ve bu yöntemle alınan kararlara genelde riayet edilmiştir. İhtilaflı konularda ise görüşlerden birine tabi olunmuştur.⁴⁶

Görüş, düşünce, kıyas ve nasla düzenlenmemiş şer'î-amelî bir meselede ortaya konan kanaat anlamına gelen re'y,⁴⁷ bu dönemden itibaren kullanılmıştır. Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd ve Hz. Ali gibi sahabîler re'ye daha çok başvururken, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sabit gibi kimi sahabîler re'yi daha az kullanmışlardır. Her iki yaklaşımın da Kur'an ve Sünneti birer aslî delil olarak kabul etme hususunda aralarında bir farklılık bulunmamaktadır. Ancak re'y ehli fakihler, bazı sebeplerle re'ye daha çok başvurmuş, hükmün naslarda açıkça bulunmadığı durumlarda hükmün illeti ve maslahat doğrultusunda meselelerin çözümü cihetine gitmişlerdir.⁴⁸

Bu dönemde re'y, Kitap ve Sünnet'te hükmü bulunmayan konularda nasların ve İslam'ın genel ilkelerine uygun şekilde hüküm verme anlamında kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde kıyas, istihsan, örf ve maslahat-ı mürsele gibi İslam hukuk usûlünde her biri özel bir delil niteliğindeki hususlar, bu dönemde re'y kavramı içinde fiilen tatbik edilmiştir.⁴⁹

Sahâbe, Kur'an'daki delillerin Hz. Peygamber tarafından nasıl açıklandığını da belirlemeye çalışmıştır. Hadislerin hüküm ortaya koymadaki etkin rolü sebebiyle bu dönemde hadis bilmek, adeta fıkıh bilmekle eşdeğer kabul edilmiştir. Fetih hareketleri ile birlikte hadislerde hükmü bulunmayan bazı meseleler ortaya çıkınca, içtihatlarıyla hüküm vermişlerdir. Ancak bireysel bir tercih olarak fetva vermede çok istekli davranmamışlar ve daha bilgi olduğunu düşündükleri kişilerin görüşlerine başvurulmasını istemişlerdir. Abdurrahman b. Ebî Leyla, ashâbın bu konudaki sorumluluk bilincini dile getirme bağlamında şöyle söylemektedir: "Bu mescidde

⁴² Dehlevî, *Kitabu'l-İnsâf*, 3.

⁴³ Kattân, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 189; Hallâf, *Hulâsatu't-teşrî'i'l-İslâmî*, 303.

⁴⁴ Alevânî, *Edebü'l-İhtilâf*, 71-72.

⁴⁵ Saffet Köse, "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 35-43.

⁴⁶ Hudarî, *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, 122-123.

⁴⁷ H. Yunus Apaydın, "Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/37.

⁴⁸ Abdullah Kahraman, *İslam Hukukuna Giriş* (Ankara: BİLAY, 2019), 130-131.

⁴⁹ İbn Kayyım, *İ'lâmu'l-Muvakkîn*, 1/61, 66; Hayreddin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1989), 113.

(Mescid-i Nebebî) Resûlullah'ın ashabından yüz yirmi kişiyle karşılaştım. Onlardan birine bir soru sorulduğunda, başka bir Müslüman kardeşinin bu konuda daha kapsamlı bilgi vereceğini söylerdi.⁵⁰ Sahâbe, hatalı buldukları görüşleri uygun bir üslupla dile getirmekten de çekinmemiştir.⁵¹ Bu tutum, sahâbenin hüküm verirken yaklaşım biçimini ve ihtilaflı konularda takındıkları tavrı göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Sahâbenin fetva verirken birbirlerine danışmaya önem vermesi de belirtilmesi gereken başka bir husustur.⁵² Sahâbenin hüküm istinbâtında benimseydiği prensipler, sonraki dönemler için de yol gösterici olmuştur.

4.3. Sahâbe Döneminde İhtilaf

Hiz. Peygamberin sağlığında sahâbe arasında yaşanan bazı ihtilafların Allah'ın elçisi tarafından çözüme kavuşturulduğunu belirtmiştik. Hiz. Peygamberin vefatıyla birlikte vahiy kesildiği ve ihtilafların çözüm mercii kalmadığından, ciddi anlamda ilk ihtilafların baş gösterdiğini söyleyebiliriz. İslam hukuk tarihçileri ilk ihtilafların Hiz. Peygamberin vefatı, defnedilmesi ve yerine kimin halife olacağı konusunda gerçekleştğini ifade etmektedir.⁵³

Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer döneminde izlenen politika gereği sahâbenin yerleşme amaçlı Medine dışına çıkmalarına sınırlama getirilmişken, Hiz. Osman döneminde bu kısıtlılığın kaldırılması ve aralarında fıkıh ve kıraat âlimlerinin bulunduğu üç yüzü aşkın sahâbenin Basra, Kûfe, Mısır ve Şam gibi şehirlere yerleşmesi, ihtilafı etkileyen unsurlardan biri olmuştur. Bu durum istişare merkezli kararları zayıflatmış, bölgesel ve coğrafi farklılıklara dayalı ihtilafları açığa çıkarmıştır.

Bu dönemde yaşanan ihtilaf sebeplerini aşağıdaki başlıklar altında ele almak mümkündür:

4.3.1. İlgili Nas veya Hükme Ulaşmamış Olmak

İslam topraklarının genişlemesi, görevler veya farklı nedenlerle Medine dışında bulunan bazı sahâbenin nazil olan kimi âyetlerden veya Hiz. Peygamberin uygulamalarından haberdar olmaması ihtilaf sebebi olmuştur.⁵⁴

Ebû Hureyre, cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun sahih olmayacağını söylemiştir. Ancak Hiz. Peygamberin eşlerinden birinin aksi yöndeki sözleri üzerine bu görüşünden vazgeçmiştir.⁵⁵ Yine mehir tayin edilmeden ölen kadının durumu Abdullah b. Mes'ûd'a sorulduğunda o, Hiz. Peygamberden gelen bir hüküm bilmediği için cevap vermemiştir. Kendisine yöneltilen ısrarlı sorular üzerine bu konuda re'yi ile karar vermiş ve sözü edilen kadına diğer eşlerine verdiği kadar mehir verilmesi

⁵⁰ Alevânî, *Edebü'l-ihtilâf*, 124-125.

⁵¹ M. Esad Kılıçer, *İslâm Fıkıhında Re'y Taraftarları* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 36.

⁵² Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, *Esbâbu İhtilâfi'l-fukahâ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1431/2010), 144.

⁵³ Alevânî, *Edebü'l-ihtilâf*, 50-52.

⁵⁴ Ahmed b. Muhammed el-Ensârî, *Âsârü ihtilâfi'l-fukahâ fi ş-şerîa* (Riyad: Mektebetü Rüşd, 1996), 25.

⁵⁵ Bedruddin Zerkeşî, Hiz. Aişe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler. nşr. Bünyamin Erul (Ankara: Otto, 2010), 67-68.

gerektiğine hükmetmiştir. Daha sonra Ma'kîl b. Yesâr'ın, Hz. Peygamberin bu konumdaki bir kadın için aynı hükmü verdiğini nakletmesi üzerine bundan büyük bir memnuniyet duymuştur.⁵⁶

Gusleden kadının saç örgülerini çözüp çözmeyeceği konusundaki şu haber de bu konuda güzel bir örnektir. Rivayete göre Abdullah b. Amr, gusleden kadınların saç örgülerini açmaları gerektiğini söylemiştir.⁵⁷ Onun bu sözleri Hz. Aişe'ye ulaştığında, "İbn Amr'a hayret doğrusu! Guslederken kadınların saç örgülerini açmalarını emrediyor. Bari başlarını kazımalarını da söylese ya! Ben Allah Resûlü ile aynı kap-tan yıkanıyordum, başımdan üç defa su dökmekten başka bir şey yapmıyordum" demiştir.⁵⁸

4.3.2. Hadisin Sağlam Bir Kaynaktan Ulaşmamış Olması

Bazı sahâbîlere sahih bir senetle ulaşan hadis, başka bir sahâbîye aynı şekilde ulaşmadığından, söz konusu hadisle amel edip etmeme hususunda farklı uygulamalar ortaya çıkmıştır. Cünüp olan kişinin su bulamadığı takdirde teyemmümle temizlenmiş sayılacağını kabul etmeyen Hz. Ömer, Ammâr'ın bu hükmü Hz. Peygamberden duyduğunu söylemiş olmasına rağmen, bu rivayeti kabul etmemiştir.⁵⁹ Aynı şekilde Fâtıma bt. Kays, üç talakla boşandıktan sonra Hz. Peygamberin kendisine mesken ve nafaka verilmesine hükmettiğini söylemesine rağmen, Hz. Ömer, "Doğru mu yoksa yalan mı söylediğini bilemediğimiz bir kadının sözüyle Allah'ın Kitabında ki hükmü terk edemem" diyerek kadının şahitliğini kabul etmemiştir.⁶⁰

Hadisin Hz. Peygambere aidiyetinden emin olmak için ileri sürülen şartların farklı olması da bir ihtilaf sebebi olmuştur. Bu kapsamda Hz. Ebû Bekir'in, râvînin şahit getirmesini istediği, Hz. Ömer'in delil talebinde bulunduğu, Hz. Ali'nin râviye yemin ettirdiği bilinmektedir.⁶¹

4.3.3. Farklı Anlayışlar

Sahâbe, Hz. Peygamberin bazı söz ve uygulamalarını kendi anlayışları çerçevesinde uygulamaya koymuştur. Bu durum aralarında bilgi, anlayış ve değerlendirme becerisi bakımından farklılık bulunan sahâbe arasında ihtilaf sebebi olmuştur. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği döneminde bazı kişiler zekât vermekten imtina ettiklerinde, halifenin zekâtla namazın birbirinden ayılamayacağını söylemesi ve zekâtın fakirin hakkı olduğunu ileri sürerek, bu konuda gerektiğinde kendileriyle savaşaacağını ifade etmesi bu konuda bir örnektir. Hz. Ömer'in, iman edenlerin canlarının dokunulmaz

⁵⁶ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 30, 31; İbn Kayyım, *İ'lâmul-muvakkîn*, 1/57,63.

⁵⁷ Ali el-Hafîf, *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*, 32.

⁵⁸ Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hayız", 59. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Zerkeşî, *Hz. Aişe'nin Sahâbeye Yöneltiltiği Eleştiriler*, 64.

⁵⁹ Muhammed b. Ali Şevkânî, *Neylül-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr min ehâdis-i Seyyidi'l-Ebrâr* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, ts.), 1/256-257.

⁶⁰ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'il-İslâmî*, 120-121.

⁶¹ Hallâf, *Hulâsatu't-teşrî'il-İslâmî*, 302.

olduğunu ifade eden hadisi dile getirerek itirazda bulunmasına rağmen halife bu fikrinden vazgeçmemiştir. Sonunda Hz. Ömer de “Allah, onlarla savaşma konusunda Ebû Bekir’in zihnini açmış ve ona gerçeği anlama imkânı vermiştir. Ben de onun doğru olduğunu anladım” diyerek halifenin haklı tutumunun yanında olmuştur.⁶²

Yine Ebû Hureyre ile Abdullah b. Ömer, Hz. Peygamberin Mina ile Mekke arasında Muhassab denilen mevkiye konaklamasını, ibadet niteliği taşıdığı kanaatiyle sünnet olarak değerlendirmişlerdir. Hz. Aişe ve Abdullah b. Abbas ise bunun beşerî bir ihtiyaçtan kaynaklandığını ve sünnet olmadığını dile getirmişlerdir. Konuya ilişkin bir başka örnek de remel uygulaması hakkındadır. Abdullah b. Abbas, tavaf esnasında remel yapmayı Müslümanların Medine’de zayıf ve güçsüz duruma düştüğünü iddia eden müşriklere karşı güçlü görünmek amacıyla geçici olarak yapıldığını ve Sünnet olmadığını ifade etmiştir.⁶³

Hz. Ömer’in hilafeti döneminde Irak, Suriye ve Mısır topraklarının fethi sonrasında gaziler, önceki uygulamalar doğrultusunda fethedilen arazilerin kendi aralarında bölüştürülmesini talep etmişlerdir. Müslümanların maslahatı açısından bu fikri doğru bulmayan halife, söz konusu arazilerin bölge halkına bırakılmasının daha doğru olacağını ifade etmiştir. Hz. Ali, Hz. Osman, Talha ve Abdullah b. Ömer de aynı fikri paylaşmakla beraber, içlerinde Zübeyr b. Avvam’ın da bulunduğu başka bir grup sahâbe, bu toprakların gaziler arasında paylaşılmasını istemiştir. Ensar’dan on kişi ile durumu istişare eden Hz. Ömer, arazilerin gazilere dağıtılmamasında karar kılmıştır. Böylece bahse konu toprakların mülkiyeti devlete ait olmuş, arazi sahipleri de bu topraklardan yararlanma karşılığında “haraç” vergisi ödemekle yükümlü kılınmıştır.⁶⁴ Bu tasarruf, Osmanlıdaki “mîrî arazi” uygulamasına da temel teşkil etmiştir.⁶⁵

Yine bu dönemde nasların lafzı ile maksat ve ruhu arasında dengenin dikkate alındığı,⁶⁶ nasların, zaman ve çevresel faktörlere bağlı olarak illetlerinde yaşanan değişim sebebiyle gâî yoruma tabi tutulduğu görülmektedir. Müellefe-i kulûba zekâtтан hisse verilmesi uygulamasının kaldırılması, Hz. Ömer’in bazı idarecilerine ehl-i kitap kadınlarla evlenme konusunda kısıtlama getirmesi ve kıtlık yılında hırsızlık cezasını tatbik etmemesi gibi uygulamalar bu kapsamdaki örnekler arasında sayılabilir.⁶⁷

⁶² Mahmud Abdullatîf, *el-İhtilâfâtü'l-fıkhiyye*, 114.

⁶³ Dehlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 1/264.

⁶⁴ Yakûb b. İbrahim Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc* (Mısır: y.y., 1352), 75, 83, 85; Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî, 1405/ 1985), 5/318-320; Hudarî, *Târîhu't-teşrî'l-İslâmî*, 122-124.

⁶⁵ Hamdi Döndüren, “Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 35.

⁶⁶ Osman Şahin, “Sahabe ve Tâbiûn Müçtehitlerinin Yeni Gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodoloji Açısından Analizi”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 9-10 (2006), 61.

⁶⁷ Konuyla ilgili kapsamlı değerlendirme için bk. Köse, “Hz. Ömer’in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış”, 13-50.

Kur'an ve Sünnetin hükme delaleti her zaman aynı kesinlikte olmadığından, bazı âyetlerdeki ifadelerin hangi anlama geldiği hususunda da ihtilaf yaşanmıştır. Boşanmış kadınların iddet sürelerini belirleyen âyette⁶⁸ geçen kur' lafzı hem temizlik hem de hayız hali anlamına geldiğinden, sahâbeden her iki görüşü de benimseyenler olmuştur.⁶⁹

4.3.4. Farklı Yorumlamalar

Hz. Peygamber, Hendek savaşı sonrasında ashabında hiç kimsenin Benî Kureyza'ya varmadan ikinci namazını kılmamasını istemiştir. Kimi sahabîler, Hz. Peygamberin bu sözünü bir an önce Benî Kureyza'ya ulaşılması şeklinde anlamıştır. Bazıları da sözün zahirine göre karar vermişlerdir. Durum Hz. Peygambere arz edildiğinde, her iki görüşü de tasvip etmiştir.⁷⁰ Bu iki anlayış tarzı, daha sonraki dönemlerde nasların lafzî (literal) ve makâsîd merkezli (gâî) yorumu olarak iki farklı ekolün temsili şeklinde devam etmiştir. İbn Kayyım el-Cevziyye gibi bazı âlimler, zâhirî ve kıyas merkezli yaklaşımın kaynağını bu hadiseyle ilişkilendirmektedirler.⁷¹

Âyetlerin nüzûl süreci, nesh ve tahsis gibi konularla, nasların yoruma açık olup olmaması gibi pek çok etken sebebiyle, aynı naslar üzerinden farklı sonuçlara ulaşılabilmiştir. Bu durum da ihtilafları artırmıştır.⁷²

4.3.5. Unutma ve Yanılmalar

Hz. Ömer ve oğlu Abdullah'ın, Hz. Peygamberin, "Ölü, ailesinin ağlamasından dolayı azap görür" hadisini rivayet ettiğini işiten Hz. Aîşe, onların bazı şeyleri unuttuklarını ifade ederek şöyle demiştir: "Resulûllah, ölen bir Yahudi kadının akrabalarını ağlar vaziyette görünce şöyle buyurdu: 'O kabrinde azap çekiyor, bunlar da (onun ölümü sebebiyle) ağlıyor.'" Burada râvî, ölen kişinin azap çekmesinin, yakınlarının ağlamasından dolayı meydana geldiği şeklinde yanlış bir anlayışa kapılmıştır. Yine Hz. Aîşe, Hz. Peygamberin Recep ayında umre yaptığını söyleyen Abdullah b. Ömer'in yanlış olduğunu ifade etmiştir.⁷³

İhtilam olan kişinin cünüp olarak sabahlaması halinde orucunun sahih olmadığını söyleyen Ebû Hureyre,⁷⁴ Hz. Aîşe'den rivayet edilen bir hadisten, Hz. Peygamberin aksi yöndeki uygulamasını öğrenince görüşünden vazgeçmiştir.⁷⁵

Sahâbe döneminde ihtilaf azdır. Sahâbenin hulefâ-i râşidîn döneminde genelde Medine'de bulunması ve yeni ortaya çıkan meselelerde fikir birliği etmenin bu

⁶⁸ el-Bakara 2/228.

⁶⁹ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'il-İslâmî*, 125.

⁷⁰ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Meğazi", 30; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cihad ve's-Siyer", 23.

⁷¹ Ensârî, *Âsâru ihtilâf'il-fukahâ fi's-şeria*, 33; Okur, "İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsele Gelişimi", 29.

⁷² Hallâf, *Hulâsatu't-teşrî'il-İslâmî*, 305.

⁷³ Dehlevî, *Huccetullâhi'l-bâliğa*, 1/266.

⁷⁴ Ali el-Hafîf, *Esbâbu ihtilâf'il-fukahâ*, 33.

⁷⁵ Müslim, "Sıyâm", 79.

süreçte kolay olması ihtilafı azaltan unsurlardan biri olmuştur. Özellikle Hz. Ömer döneminde Şûrâ yöntemiyle belirlenen kararlar büyük ölçüde kabul görmüş ve ihtilafların azalmasında etkili olmuştur.⁷⁶ Hadis kaynaklı ihtilafların az oluşu, sahâbenin fetva vermede temkinli davranması, devlet yönetiminin karar ve uygulamalarında fikhî hükümleri dikkate alması da ihtilafı azaltan bir başka unsur olmuştur.⁷⁷

Genel olarak ifade etmek gerekirse, sahabe dönemi ve tâbiîn fukahasının; adalet mekanizmasından medenî hukuka, ekonomik ve iktisadî yapıdan ibadetlere kadar geniş yelpazedeki yeni gelişmelere ilişkin görüş ve içtihatları fikhın gelişmesine katkı sağladığı gibi, ihtilaf olgusunu da çok yönlü etkilemiştir. Vergi sisteminin yeniden düzenlenmesi, yargıda şahitlerin tezkiyesi, narh konulması, üç talakla ilgili düzenleme ve Cuma namazında iç ezanı gibi hususlar, bu gelişim ve etkileşimin sınırlı sayıdaki örnekleridir.⁷⁸

5. Tâbiîn Dönemi ve İhtilaf

5.1. Tâbiîn Dönemine Genel Bakış

Tâbiîn döneminin, bazı farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte sahabe devrinin bitmesinden Emevî devletinin yıkılışına kadar (132/750) devam ettiği kabul edilmektedir.⁷⁹ Fikhî sahâbeden öğrenen tâbiîn, onlardan aldıkları metod üzerine devam etmişlerdir. Sahâbe döneminden farklı olarak, bu dönemde farazî meseleler üzerinde de fikhî görüş serdedilmiştir. Fikhın gelişmesi ve yeni meseleler üzerinde fikir üretimi bağlamında önemli katkılar sağlayan farazî fıkha, Mâlikî ve Şâfiî fakihleri de başvurmakla birlikte, Irak fakihleri arasında daha yaygındır.⁸⁰ Farazî fıkıhla o kadar çok içtihadî hüküm ortaya çıkmıştır ki bu durum, hicrî dördüncü asırda artık her içtihadî meselenin bir karşılığı ve çözümü olduğu ve yeni içtihadı gerek kalmadığı şeklinde bir kanaatin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

5.2. Tâbiîn Döneminde Fikhın Kaynakları

Tâbiîn döneminde fikhın kaynakları Kitap, Sünnet, sahâbenin istişare temelli kararları ve içtihatıdır. Tâbiîn, sahâbenin görüşlerini dikkate almış ve ihtilaflı konularda ihtilafın arasını bulmaya çalışmıştır.⁸¹ Bunun mümkün olmaması halinde sahâbeden birinin görüşünü benimsemiş veya tâbiîn âlimlerinin görüşleri doğrultu-

⁷⁶ Şahin, “Sahabe ve Tâbiîn Müçtehitlerinin Yeni Gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodoloji Açısından Analizi”, 50.

⁷⁷ Alevânî, *Edebü'l-ihtilâf*, 48; İbrahim Çalışkan, “Fıkıh Mezheplerinin Oluşum Süreci ve Fakihler Arasındaki Fikhî İhtilafların Sebepleri”, *Fıkıh*. ed. İbrahim Çalışkan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2009), 41.

⁷⁸ Bu konuda kapsamlı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Şahin, “Sahabe ve Tâbiîn Müçtehitlerinin Yeni Gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodoloji Açısından Analizi”, 50-58.

⁷⁹ Abdullah Kahraman, *İslam Hukukuna Giriş* (Ankara: BİLAY, 2019), 117.

⁸⁰ Ekrem Buğra Ekinci, *İslâm Hukuku Tarihi* (İstanbul: İstanbul Arı sanat Yayınları, 2006), 70.

⁸¹ Alevânî, *Edebü'l-ihtilâf*, 72-73.

sunda hareket etmiştir. Medine fakihleri Hz. Aişe, Hz. Ömer, Abdullah b. Ömer, Zeyd b. Sabit'ten rivayet edilen fetvalara; Irak fakihleri Abdullah b. Mes'ûd, Hz. Ali, Ebû Musa el-Eş'arî ve Enes b. Mâlik'in; Şam fakihleri ise Ebu'd-Derdâ, Muâz b. Cebel ve Ubâde b. Sâmit gibi sahâbenin içtihatlarından istifade etmişlerdir.⁸² Ancak tamamıyla bir sahâbiye bağlı kalmak gibi bir anlayış söz konusu olmamıştır.⁸³ Tâbiîn dönemi, dinamik fikhî yapısıyla İslam hukuk ekollerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır.⁸⁴ Tâbiîn fukahası, görüşleri, uygulamaları ve fikhî kazanımları ile kendilerinden sonraki nesil için zengin bir ilmî miras bırakmıştır.

5.3. Tâbiîn Döneminde İhtilaf

Bu dönemde ortaya çıkan ihtilaflar daha çok mekân ve bölgeye dayalı ihtilâflardır. Sözün hakikat veya mecazî anlamda kullanılması, hadisin bilinip bilinmemesi, hadisin sıhhati, içtihat bilgi ve usûlünün farklılığı ve sosyal çevre da başlıca ihtilaf sebepleri arasında zikredilmektedir.⁸⁵ Tâbiîn'in ihtilaf sebepleri bağlamında başlıca şu hususları zikredilebiliriz:

5.3.1. Fetihlerle Birlikte Ortaya Çıkan Yeni Kültür ve Anlayışlar

İslam topraklarının genişlemesiyle birlikte, farklı kültür ve geleneklere sahip milletlerin artması, yeni anlayışları ve yaşantı tarzlarını beraberinde getirmiştir. Sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin, bulundukları yerlerin şartlarını ve ihtiyaçlarını dikkate alarak verdikleri hükümler, çoğu zaman birbirinden farklı olmuştur. Özellikle Hz. Ömer'in hilafeti döneminde aktif olarak uygulanan ve ihtilafları azaltan şûrâ içtihadının bu dönemde mümkün olmaması da ihtilafların artmasında başka bir etkidir.

Bu dönemin göze çarpan bir başka özelliği, her bölgenin fakihleri etrafında oluşan tâbilerinin ortaya çıkmasıdır. Şöyle ki halk, bulunduğu yerde güvendiği belli kişilerin görüşlerine itimat etmiş ve onların fetvalarıyla amel etmiştir. Başka kişilere de sorma ihtiyacı hissetmemiştir. Bu durum her bölgede belli fakihleri ön plana çıkarmış ve o fakihlerin görüşleri etrafında bir yoğunluk oluşmuştur.⁸⁶ Medine halkı çoğunlukla Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve öğrencileri Atâ b. Ebî Rabah, Tâvus b. Keysan gibi fakihlere tabi olmuştur. Basra'da Enes b. Malik, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hasan el-Basrî, Muhammed b. Sîrîn etkili olmuştur. Kûfe'de Abdullah b. Mes'ûd ve tâbiîn fakihlerinden Alkame b. Kays, Esved b. Yezid ve İbrahim en-Nehâî ön plana çıkmıştır. Mısır'da Abdullah b. Amr b. el-As, Şam'da ise sahâbeden Muaz b.

⁸² Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 1/310.

⁸³ Avcı, *Fikhi İhtilafların Tarihse Gelişimi*, 125.

⁸⁴ Ahmed Hassan, *İslam Hukuk Ekollerinin Doğuşt ve Tarihse Gelişimi*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 44-45.

⁸⁵ Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, 172.

⁸⁶ Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmîyye fi's-siyâse ve'l-akâid ve târîhi'l-mezâhibi'l-fıkhiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 270; Türkî, *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*, 49.

Cebel ve Ubâde b. Sâbit'in yanı sıra, tâbiünden Ömer b. Abdülaziz gibi şahsiyetler öne çıkmıştır.⁸⁷

5.3.2. Re'y ve Hadis Ekollerinin Etkisi

Fikhî problemleri çözmede bir yaklaşım biçimi olarak, re'y ehli diye bilinen fakihlerin belli sebeplerle re'ye daha çok başvurması, buna mukabil ehl-i hadis diye isimlendirilen fakihlerin ise ağırlıklı olarak nasların zahiri ile yetinmesi ve bir zorunluluk olmadıkça re'ye başvurmaması da ihtilafı etkileyen unsurlardan biri olmuştur. Her iki yaklaşımın ortaya çıkmasında re'y ekolünün merkezi kabul edilen Kûfe'nin sosyal yapı, örf ve adetlerle hareketli yapısının daha karmaşık olması, buna mukabil hadis ekolünün merkezi sayılan Medine'nin sosyal ve kültürel yapısının daha sade olması gibi faktörlerin etkili olduğu belirtilmiştir. Ancak hadis ekolü ile özdeşleştirilen Hicaz'da Rebâtî'r-re'y gibi re'y taraftarı olan fakihler, re'y taraftarlarının merkezi olan Irak'ta da Şâ'bî gibi hadis ekolüne mensup fakihlerin bulunduğunu ifade etmemiz gerekir.⁸⁸

Irak ekolünü bu yönelişe sevk eden nedenlerden başında şeriatın akla hitap ettiği ve akılla hiçbir şekilde çelişmeyeceği düşüncesi gelmektedir. Onlara göre Kur'an ve Sünnet'teki hükümler, belli amaçları gerçekleştirmek üzere sebep ve illetlere dayandırılmıştır. Şeriatın naslarını bu ilke çerçevesinde anlamaya çalışan Irak ekolü, nasların sadece zahirî anlamı ile yetinmeyip, nüzûl ve vürûd sebeplerini, illet ve gayelerini dikkate alan bir anlayışı benimsemişlerdir. Bu anlayışın bir yansıması olarak, fitır sadakasında verilmesi gereken buğday veya hurmanın bizatihi kendisinin verilebileceği gibi, kıymetinin de verilebileceği kanaatindedirler. Çünkü fitır sadakasından maksat, fakirin ihtiyacını gidermektir. Bu maksat malın aynını vermekle gerçekleşeceği gibi, kıymetini vermekle de gerçekleşir. Aynı hüküm, zekât malları için de geçerlidir.⁸⁹

Görüldüğü gibi Irak ekolü, nasların lafzî (literal) anlamları kadar gözetilen amaçları (gâî yorum) da dikkate alan bir anlayışı benimsemişlerdir. Hicaz ekolü ise daha çok nasların zahirî anlamları ile amel etmekle yetinmeyi tercih etmişlerdir. Bunun bir sonucu olarak, az önce belirttiğimiz sadaka-i fitır ve zekât örneklerinde, belirlenen ölçüde malın aynını vermenin gerekliliğine hükmetmişlerdir. Onlara göre bu malların kıymetini vermekle sorumluluk yerine getirilmiş olmaz.⁹⁰

Hukuk tarihçilerinin re'y ve hadis ekolleriyile ilgili az önce ifade ettiğimiz yaygın değerlendirmelerine karşın, bazı İslam hukukçuları bu ayrımın fikhî değil itikadî olduğu kanaatindedir. Şöyle ki, re'y ehli olarak bilinen müçtehitler, re'yin geçerli olduğu konuları, prensip itibarıyla diğerlerinden daha dar tutmaktadırlar. Söz geli-

⁸⁷ Mahmud Abdullatîf, *el-İhtilâfâtü'l-fikhiyye*, 115.

⁸⁸ M. Esad Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-523.

⁸⁹ Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1990), 112.

⁹⁰ Çalışkan, "Fıkıh Mezheplerinin Oluşum Süreci", 47.

mi Hanefîler, mukadderât denilen belirlenmiş miktarlar, hadler ve ruhsatlar gibi konularda kıyasa başvurulamayacağı görüşündedirler. Buna mukabil diğer müctehitler, ta'lîl edilebildiği ölçüde bu konularda da içtihat ve kıyasa başvurmaktadırlar. Yine Irak bölgesinde yeterince hadis bulunmadığı bilgisi doğru olmadığı gibi, ehl-hadis ve ehl-i re'y ayrımında Hicaz bölgesi ve Irak bölgesi ayrımı da isabetli değildir. Birçok âlime göre ehl-i hadîs, fikhî değil, kelâmî ekoller arasında sayılmakta, ehl-i re'y kavramı da itikadî bir duruşu ifade etmektedir.⁹¹

5.3.3. Delil ve İlke Kaynaklı Fikhî İhtilaflar

Sarîh bir nassın bulunmaması halinde kaynak değeri ve delil olarak başvurabilme şartları fakihler arasında tartışmalı olan kıyas, örf, istihsan ve maslahatı mürsele gibi delillerin hüküm istinbatında kullanılıp kullanılmaması da ihtilaf sebepleri arasındadır. Ayrıca nassın zahirine veya maksadına göre hüküm verme, hukukî işlemlerin geçerliliğinde zahirî şartları dikkate alma veya niyeti gözetme gibi yaklaşımlar da ihtilaf olgusunu etkilemiştir.

5.3.4. Sünnet Kaynaklı İhtilaflar

Bu dönemde sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin kendilerine yöneltilen sorulara hadisler üzerinden cevap vermesi, hadis rivayetini artırmıştır. Hadis bilgisi birbirinden farklı olan kişilerin verdiği cevaplar bir ihtilaf sebebi olmuştur. Yine bazı fırka ve gruplar kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek, kimileri de ırkını, mesleğini ve kanaatini desteklemek amacıyla hadis uydurmuştur. Alimler, Hz. Peygambere yalan isnad edilmesini engellemek, Hz. Peygambere aidiyeti sorunlu hadislerle hüküm vermemek ve hadisler üzerinden oluşabilecek yanlış algı ve hükümlere fırsat vermemek için bazı şartlar ileri sürme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durum hadislerin sübûtu yanında, amel edilme şartları ve yoruma açık olup olmaması (delâlet) gibi pek çok açıdan ihtilafı beraberinde getirmiştir.⁹²

5.3.5. Dil ve Coğrafya Kaynaklı İhtilaflar

Özellikle mevâlinin (Arap olmayanlar) İslam'a girmesiyle birlikte Müslümanlar arasında dil, kültür, örf ve adetlerin sayısı çoğalmıştır. Bunlar içinden fıkıh, hadis, tefsir gibi alanlarda söz sahibi alimler yetişmiştir. İslam toplumundaki bu çeşitlilik, sosyal alanda bir canlılık oluşturmuştur. Kur'an ve Sünnetin anlaşılması yanında, bölgesel örf ve adetlerle çevresel faktörlere bağlı sorunlara yönelik çözüm arayışları artmıştır.⁹³ Örneğin Irak bölgesinin dinamik sosyal yapısı ve farklı kültürlerin kavşak noktasında yer alması, re'y ve kıyasa daha çok başvurmayı gerekli kılmıştır. Bu

⁹¹ Kapsamlı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Abdurrahman Haçkalı, "Ehl-i Hadis- Ehl-i Re'y Ayrışması Fikhî mi, İtikadî mi?", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.

⁹² Bu konuda kapsamlı değerlendirmeler için bk. Muhammed Avvâme, *Eserü'l-hadîsî's-şerîf fî ihtilâfî'l-eimmeti'l-fukaha* (Beyrut: Dârü'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1997), 109-128.

⁹³ Mahmud Abdullatîf, *el-İhtilâfâtü'l-fikhiyye*, 115.

durum re'ye dayalı fıkıh ekolünü beslemiş, düşünceyi geliştirmiş ve farklı bakış açılarını ortaya çıkarmıştır. Aynı zamanda ihtilafları da beraberinde getirmiştir.⁹⁴

6. Müçtehit İmamlar Dönemi ve İhtilaf

6.1. Döneme Genel Bakış

Hicrî ikinci yüzyılın başlangıcından dördüncü yüzyılın ortalarına kadar devam eden bu dönemde, büyük müçtehitler yetişmiştir. Günümüzde varlığını sürdüren yaygın fıkıh mezhepleri bu dönemde teşekkül etmiştir. Fıkıhın tedvin edilmesiyle birlikte, mezheplere ait görüşler ortaya konmuştur. Fıkha süreklilik kazandıran istinbât metotları netleşmiştir. Fıkıh ve fıkıh usûlüne ilişkin eserler kaleme alınmıştır. Bütün bu gelişmeler daha sistemli bir fıkıh eğitimini beraberinde getirmiştir. “Mezheplerin teşekkül dönemi” ve “fıkıhın olgunluk çağı” olarak da nitelendirilen bu dönem, tâbiîn ile tebe-i tâbiîn neslini içine alan Abbâsî hilâfetine denk düşmektedir.

Abbâsî devlet ricalinin din politikalarının bir yansıması olarak âlimlere yakın durması ve tasarruflarını İslâmî ilke ve esaslar çerçevesinde şekillendirme çabaları, fıkıhın gelişmesini olumlu yönde etkilemiştir.⁹⁵ İmam Ebû Yusuf'un, Harun er-Reşîd döneminde baş kadılık görevine getirilmesi ve ondan devletin siyaset ve ekonomi alanlarında dikkate alması gereken hususlara ilişkin bir kitap yazmasını istemesi bu kapsamda değerlendirilebilir.⁹⁶ Halife Mansur ve Harun er-Reşîd'in, İmam Malik'in *el-Muvatta'* isimli eserini kanun kitabı olarak kabul etme düşünceleri de bu yönelişin bir başka yansımasıdır.

İslam ülkesinin sınırlarının İspanya ve Çin'e kadar ulaştığı bu dönemde, sosyal ve kültürel hareketlilik artmıştır. Kur'an ve Sünnet'e ilişkin kapsamlı yorumlar, sahâbe ve tâbiîn fakihlerinin içtihatlarından oluşan zengin birikim, İslam fıkıhının sistemleştirilmesinde güçlü bir veri oluşturmuştur. Sonuçta, döneme isimleri verilecek olan güçlü fakihler yetişmiş ve mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra, sahâbenin ittifak halinde olduğu hükümler (sahâbe icmâi) ve sahâbenin bireysel içtihatları hukukun kaynakları arasında yer almıştır. Re'y içtihadı sistemleşerek kıyas, istihsan, ıstıslah gibi kısımlar halinde incelenmiş, her bir bölümün kaynak değeri ayrıca değerlendirilmiştir.⁹⁷

Tâbiîn döneminde temel eğilimler etrafında bir ekolleşme yaşanırken, bu dönemde söz konusu ekoller içinden “mezhep” adıyla şahıs merkezli yeni bir hukukî yapılanma ortaya çıkmıştır. Mezhep imamlarının görüşleri ilk dönemden itibaren talebeleri tarafından öğrenilmekte ve paylaşılmakta ise de bu dönemde, bir imamın fıkıhın bütün konularına ilişkin görüşlerinin toplanması, belli bir sistematik içinde

⁹⁴ Noel J. Coulson, *İslam Hukuk Biliminde İhtilaf ve Gerilimler*, çev. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 50; Çalıskan, “Fıkıh Mezheplerinin Oluşum Süreci”, 42.

⁹⁵ Nahide Bozkurt, *Abbâsîler (750-1258)*. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 41, 43, 62.

⁹⁶ Salim Öğüt, “Ebû Yûsuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/264.

⁹⁷ Okur, “İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihî Gelişimi”, 33.

tasnif edilmesi ve usûl kurallarıyla tahkim edilmesi gündeme gelmiştir. Önceki dönemlerde fikhî faaliyetler bir nevi pratik ihtiyaçları karşılama amacına matuf iken, bu dönemde özellikle Hanefî mezhebinde farazî fıkıh konularına yer verilmiştir.⁹⁸

6.2. Dönemin Fıkıh Açısından Özellikleri

Bu dönem fikhin gelişim sürecidir. Bu gelişimin sebepleri şöyle açıklanabilir:

1. Sahâbe, hükümlere kaynak ararken Kur'an ve Sünnet'e, tâbiîn fukahası bunlara ilaveten sahâbenin söz ve davranışlarına başvurmuştur. Tebe-i tâbiîn döneminde tâbiînin sözleri de buna eklenmiş ve fıkıh malzemesi çoğalmıştır.

2. Re'y'e sıkça başvuran fakihlerin, yaşanmış olaylar yanında, farazî meseleler hakkında da hüküm vermesi fikhin alanını genişletmiştir. Bu durum doğal olarak bazı ihtilafları beraberinde getirmiştir.⁹⁹ Başlangıçta Irak fukahasının başvurduğu bu yola daha sonraları Şâfiî ve Mâlikî fukahası da dâhil olmuştur.

3. Yeni Müslüman olan milletlerin artmasıyla, farklı kültür, anlayış ve şartlara dayalı ortaya çıkan sorunlar, her bölgede ön plana çıkan fakihlere arz edilmiştir. İran örf ve âdetin bulunduğu Irak'taki problemler Ebû Hanife'ye; ağırlıklı olarak Bizans hukuk ve kültürünün etkisinde olan Suriye'deki sorunlar Evzaî'ye; Mısır ve Bizans etkisinde bulunan Mısır ve çevresindeki konular Leys b. Sa'd ve İmam Şâfiî'ye; Hicâz örf ve adetlerinin yoğun olduğu meseleler de İmam Mâlik'e arz edilmiştir. Bu imamların verdiği hükümler genelde belirleyici olmuştur. Bu durum bölge içi ihtilafı azaltmakla birlikte, farklı şartları haiz bölgeler arasındaki ihtilafları açığa çıkarmıştır.¹⁰⁰

4. Bu dönemde ilmî seyahatlerle sağlanan görüş alışverişleri, mezheplerin dayandığı ilke ve usûllerin yakından tanınmasına ve bölgesel farklılıklara dayalı fikhî problemlerin çözümüne katkı sağlamıştır. İlmî seyahatler, ihtilaf sebeplerini yakından tanımada önemli bir işlev görse de mekân ve coğrafya faktörüne bağlı fikhî ihtilaflar, önde gelen ihtilaf sebeplerinden biri olarak varlığını sürdürmüştür.

5. Fıkıhın yazılı kaynaklarda derlenip sistematik bir şekilde tedvini, fikhin gelişmesinde etkili olmuştur. İmam Muhammed'in *el-Mebsût* ve *el-Âsâr*, İmam Ebû Yusuf'un *Kitâbu'l-Harâc*, İmam Şâfiî'nin *el-Ümm* adlı eserleriyle, İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* adlı eserleri bu dönemde yazılmışlardır. Yine içtihatların naslarla bağlantısını kurma ve görüşlerin kendi içinde tutarlılığını sağlama amacını taşıyan fıkıh usûlü bu dönemde tedvin edilmeye başlanmıştır. İlk örneğini Şâfiî'nin *er-Risale* isimli eserinde gördüğümüz tedvin süreci, tüm usûl konularını kapsayacak şekilde hicrî dördüncü asrın başlarında ortaya çıkmıştır.¹⁰¹

Fukaha arasında ihtilafların artması, bunlara ilişkin münakaşa ve eleştiriler, her bir fakihin görüşünü temellendirdiği usûl ve ilkelerin belirlenmesi ihtiyacını

⁹⁸ Okur, "İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi", 34.

⁹⁹ Mahmud Abdullatif, *el-İhtilâfâtü'l-fikhiyye*, 116.

¹⁰⁰ Kahraman, *İslam Hukukuna Giriş*, 129

¹⁰¹ Okur, "İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi", 34.

beraberinde getirmiştir. İctihat metotlarını tespit etmek ve görüşlerin kendi içinde tutarlılığını korumak amacıyla fıkıhın dayandığı ilke ve kuralları tespit etme ihtiyacı fıkıh usûlü ilmini meydana getirmiştir. Bu alanda İbn Lehîa, İmam Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in eser yazdığı nakledilmekle birlikte, geleneksel kabul bu ilmin kurucusunun İmam Şâfiî olduğu yönündedir. Bize ulaşan eseri *er-Risâle*'dir.¹⁰²

6.3. Bu Dönemde İhtilafı Etkileyen Unsurlar

Bu dönemde hadislerdeki rivayet farklılıklarından kaynaklanan ihtilafları gidermek amacıyla, rivayetlerin Müslümanların tatbikatıyla desteklenmesi gündeme gelmiştir.¹⁰³ Bu kapsamda İmam Malik'in Medine uygulaması (amelî ehli'l-Medine) ön plana çıkarken, Hanefilerde meşhur sünnet vurgusu yapılmıştır. Evzaî'nin "amel" kavramıyla, önceki imamların uygulamalarına dikkat çekmesi de bu çerçevede değerlendirilmiştir.¹⁰⁴ Hadislerin tedvini ve sahihinin zayıfından ayrılması fukahaya büyük kolaylık sağlamıştır. Bu durum hadise dayalı bazı ihtilafların ortadan kalkmasında etkili olmuş, fıkıhın gelişip olgunlaşmasına da zemin hazırlamıştır.¹⁰⁵

Coğrafyanın görüşler üzerinde etkisi bulunmakla birlikte, bu dönemde her bölgenin fakihlerinin benzer görüşler etrafında bulunduğu ve görüşlerini ifade ederken genelde ilim öğrendikleri hocalarına nispet ettikleri görülmektedir. Örneğin Kûfe ekolünden bazı fakihler Ebû Yusuf'un görüşlerine tabi olurken, bazıları İbn Ebî Leylâ'ya tabi olmuştur. Medine'de İmam Mâlik'in görüşleri Medine'nin icmâi olarak kabul edilmiştir.¹⁰⁶ Aynı konuda birden fazla görüşün ortaya çıktığı bu süreçte, özellikle re'y içtihadı kaynaklı görüşler arasındaki karışıklığı gidermek amacıyla icmâ kavramı gündeme gelmiş ve şâz görüşlere itibar edilmeyerek her bölgede yaygın olarak kabul gören görüş, o bölgenin icmâi olarak değerlendirilmiştir.¹⁰⁷

6.4. İlm-i Hilâfın Ortaya Çıkması

İlk dönemlerde fukaha arasında oluşan ihtilaflar, fıkıh kitaplarının ilgili bölümlerinde yer almıştır.¹⁰⁸ Tedvin süreciyle birlikte her mezhep, görüşlerinin haklılığını dile getirme ve farklı görüş sahiplerine karşı savunma ihtiyacı hissetmiştir. Bu amaçla kaleme alınan ve günümüze kadar ulaşan ilk eser örnekleri arasında Evzaî'nin *Siyeru'l-Evzaî*, Ebû Yusuf'un, *er-Redd alâ Siyeri'l-Evzaî, İhtilâfu Ebî Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ, Kitâbu'r-Redd alâ Mâlik b. Enes*; İmam Muhammed'in *Kitâbu'l-Hucece fî İhtilâfi Ehli'l-Kûfe ve Ehli'l-Medine* ve İmam Şâfiî'nin *Kitâbu'r-Redd alâ Muhammed b. Hasen* adlı eserleri gelmekte-

¹⁰² George Makdisi, "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkıhın Kökenleri ve Önemi", çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997), 264.

¹⁰³ Avcı, *Fıkhi İhtilafların Tarihîsel Gelişimi*, 126.

¹⁰⁴ Hassan, *İslam Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, 50-51.

¹⁰⁵ Hudarî, *Târîhu't-Tesrîl-İslâmî*, 80-181; Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 161-162.

¹⁰⁶ Hassan, *İslam Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, 54-55.

¹⁰⁷ Hassan, *İslam Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, 49-50.

¹⁰⁸ İzmirli İsmail Hakkı, *İlm-i Hilâf*, 3.

dir.¹⁰⁹ Bu eserler, görüşlerin kendi içinde tutarlılığını ve güçlü yönlerini tespit etmede önemli veriler sağladıkları gibi, fıkıhın gelişmesine de katkıda bulunmuşlardır. Bu alandaki tartışmalar, fıkıh usûlüne de zemin hazırlamıştır. Şâfiî'nin, *er-Risâle* isimli eserini kaleme almasından sonra, değişik mezheplerce eleştirilere cevap vermek ve mezhep içinde sistematik bütünlüğü korumak amacıyla, reddiye türü eserler yanında usûle ilişkin eserler yazılmıştır.¹¹⁰

7. Mezhep ve Literatür Merkezli Gelişme Dönemi ve İhtilaf

7.1. Döneme Genel Bakış

Bu dönem, hicrî dördüncü asrın ikinci yarısından Bağdat'ın Moğollar tarafından ele geçirilmesine kadar (656/1258) devam eden süreyi kapsamaktadır. Bu süreyi kanunlaştırma hareketleri ve yenilik arayışlarının yaşandığı 19. yüzyılın ortalarına kadar devam ettiren hukuk tarihçileri de vardır.¹¹¹

Siyasî olarak Bağdat Hulâgû tarafından 656/1258 yılında ele geçirilmiş, son Abbâsî halifesi Mu'tasım Billah ile birlikte binlerce insan katledilmiştir. Şehirler yağmalanmış, başta kütüphaneler olmak üzere mabetlere ve kültür değerlerine büyük zarar verilmiştir. Bununla birlikte Moğollar, bireysel dinî tercihler konusunda halkı özgür bırakmışlar ve fıkıh, teori ve pratik bazında yaşantısını devam ettirmiştir. Bunda fıkıhın siyasî otoriteden bağımsız olarak gelişmesinin etkili olduğu dile getirilmektedir.¹¹²

Bu döneme taklit damgasını vurmuştur. Bu yüzden “taklit dönemi” diye adlandırılanlar da vardır.¹¹³ Zira kurucu içtihat faaliyetleri giderek azalmış, belli bir mezhebe ve önceki içtihatlarla sıkı sıkıya bağlı kalma ön plana çıkmıştır.¹¹⁴ Bununla birlikte, fıkıhın kavram, teori ve usûl bağlamında olgunlaştığı, sistematik olarak gelenek halinde kökleştiği bir dönemdir. Bu yüzden “istikrar dönemi” veya “kurumsallaşma dönemi” diyenler de vardır. Bu devrede, şerh ve haşiyelerle fıkıh geleneği yerini sağlamlaştırmıştır.¹¹⁵ Mezhep görüşleri, oluşan sistematik doğrultusunda delilleriyle birlikte düzenli olarak kitaplaşmıştır. Kaza ve fetvada hangi kaynakların kullanılacağı ve tercih sıralaması ortaya konmuştur.¹¹⁶ Mezhepler, kendi içinde tutarlı ve sistematik görüşler ortaya koymak suretiyle dinî görevlerini yerine getirmek isteyen bireylere güvenli bir yol sağlamayı hedeflemiştir.¹¹⁷ Bu durumun belli

¹⁰⁹ Özen, “İlm-i Hilâf Yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar”, 171.

¹¹⁰ Avcı, *Fıkhi İhtilafların Tarihsel Gelişimi*, 127.

¹¹¹ Muhsin Koçak vd., *İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 106.

¹¹² Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, 164.

¹¹³ Vehbe Zühaylî, *Usûlü'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 2/1061, 1120.

¹¹⁴ Mehmet Erdoğan, *Fıkıh İlmine Giriş* (İstanbul: Dem, 2019), 58.

¹¹⁵ Yaman-Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 125.

¹¹⁶ Koçak vd., *İslâm Hukuku*, 106-107.

¹¹⁷ Hacı Mehmet Günay, “Günümüz Fıkıh Problemleri: Sebepler, Yöntemler ve Yaklaşımlar”, *İslam Hukuku*, ed. Talip Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 625.

usûl ve ilkelerden yoksun bazı yaklaşımların bertaraf edilmesinde ve mesnetsiz ihtilafların önlenmesinde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemi, fikhın gelişim seyri içinde “duraklama” ifadesiyle isimlendirenler olsa da sözü edilen kazanımların göz ardı edilmemesi gerektiği açıktır.

Bu dönemde fikhî çalışmaları mezhep yapılanması çerçevesinde sürdürülmüş ve oluşan gelenek dışında bağımsız içtihat muteber sayılmamıştır. Bu durumu içtihat kapısının kapanması şeklinde değerlendirenler de vardır. İbn Haldun, halkı belli bir mezhebe bağlı kalmaya sevk eden sebebi, yetersiz kişilerin içtihadı yeltenmeleriyle izah etmektedir.¹¹⁸ Tedvin hareketiyle birlikte mezhep imamlarının görüşlerinin yaygınlaştığı, bu sebeple mutlak içtihadı bir saha kalmadığı da dile getirilmektedir.¹¹⁹

Bunların yanı sıra, müctehit imamların dirayetli duruşlarının, hüküm kaynakları ve yöntem bilgisinin artık yerleşmiş olmasının belirleyici olduğunu da ifade edilebiliriz. Yine hukuk güvenliği düşüncesi ve olumsuz etkenlere karşı fikhî koruma refleksinin göz ardı edilmemesi gerektiğini söyleyebiliriz.¹²⁰

Şunu ifade edelim ki hicrî dördüncü asırdan itibaren içtihat kapısının kapandığı yönünde bir ön kabulden söz edilse de içtihat faaliyeti devam etmiştir. Ancak mutlak içtihadın yerini, mezhepte hükmü bulunmayan konularda mezhebin ilke ve usûlü çerçevesinde hükmü ortaya koyma şeklindeki mezhep içi fikhî istidlal (tahrîc) almıştır.¹²¹

Bu dönemde ön plana çıkan bir husus da “hukukî istikrar” düşüncesidir. Farklı içtihatlar sebebiyle oluşan kargaşayı önlemek amacıyla bir müctehidin görüşlerinin esas alınmasının gerekliliği güçlü şekilde dile getirilmiştir. İbnü'l-Mukaffa', Abbâsî halifelerine sunduğu teklifte hukukî istikrara duyulan ihtiyaca dikkat çekmiştir.¹²² Dördüncü hicrî asra gelindiğinde, artık hukuk güvenliği arayışları iyice kendini hissettirmiştir. Mezhep yapılanması bu ihtiyacı kısmen karşılamıştır.¹²³

7.2. İhtilafa Etkileri ve Sonuçları İtibarıyla Dönemin Değerlendirilmesi

İhtilafa etkileri ve sonuçları bağlamında bu dönemin öne çıkan özelliklerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Bu dönemde mutlak içtihat devri sona erdiğinden, her mezhebin mensupları kendi imamlarına bağlanmıştır.

¹¹⁸ Mezhep hükmüne bağlı kalınmasıyla ilgili değerlendirme ve geniş bilgi için bk. Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Velîyullah Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn Dehlevî, *İkdu'l-cîd fî ahkâmî'l-ictihâdî ve't-taklîd* (İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1994), 37.

¹¹⁹ Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 189.

¹²⁰ Abdülazîm Şerefuddîn, *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî ve ahkâmü'l-mülkiyye ve's-sûfa ve'l-akd* (Bingazi: y.y., 1989), 205.

¹²¹ Tahrîc: Naklî, şer'î delillerin yanı sıra mezhep hükmünü de kaynak kabul eden fikhî bilgi elde etme sürecini ifade etmektedir. Bk. Tuncay Başoğlu, “Tahrîc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/420. Kahraman, *İslam Hukukuna Giriş*, 253.

¹²² Bozkurt, *Abbâsîler*, 64.

¹²³ Okur, “İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi”, 35.

2. Mezheplerin yerleşmesi ve mutlak içtihat fikrinin zayıflamasıyla birlikte, artık mezhep imamlarından nakledilen görüşlerin illetlerini tespit etmek, dayanaklarını bulmak, ferî meseleler üzerinde düşünmek ve yeni meseleleri de bu esaslar üzerinden çözüme kavuşturmak, dönemin karakteristik özelliği olarak ortaya çıkmıştır.

3. Mezhep imamlarının içtihat usûllerini tespit edebilmek amacıyla, verdikleri hükümler üzerinden istinbât kuralları belirlenmeye, böylece genel ilke ve esaslara ulaşılmaya çalışılmıştır. Birden fazla görüş bulunan hallerde bunlardan biri (müftâ bih) tercih edilmiştir.

4. Mezhep fikhını düzenleme ön plana çıkmıştır. Bu durum mezhebin temel metinlerini açıklamak (şerh), şerhte kapalı kalan kısımları anlaşılır kılmak (hâşiye) ve hâşiyede izah gereken ifadeleri açıklamak (ta'lik) şeklinde gerçekleşmiştir. Ta'lik'te kapalı kalan yerler de ta'liku't-ta'lik şeklinde açıklığa kavuşturulmuştur. Bu çalışmalar mezhebin anlaşılmasını ve yerleşmesini kolaylaştırmıştır.¹²⁴ Bununla birlikte, söz konusu çalışmaların mevcudun tekrarı niteliği taşıdığı gözden uzak tutulmamalıdır.

5. Mezhep imamına bağlılığın ileri düzeyde olması, hatta mezhep görüşünün naslarla zahiren çelişmesi halinde mezhep görüşünün esas alınması gerektiği ifade edilmiştir. Hanefî fukahasından Kerhî'nin dile getirdiği "Aşhabımızın görüşlerine aykırı olan her âyet ya neshe ya da tercihe hamledilir. En uygunu te'vîl edilmesi-dir."¹²⁵ sözü bu yaklaşımın çarpıcı örneklerinden biridir.¹²⁶ Şâfiî fukahası içinde kendini ıslâhatçı konumda gören İbn Süreyc'in, "Şâfiî'den nakledilen sahîh bir görüş bulunması halinde ona tâbi olmak, zâhiren buna aykırı olan görüşlere ise itibar etmeyip te'vîl etmek gerekir."¹²⁷ şeklindeki sözleri de Kerhî'nin yaklaşımıyla benzerlik taşımaktadır.

Mezhep taassubunda bulunduğu ve taklit ruhunu beslediği gerekçesiyle eleştirilen bu yaklaşım, dönemin karakteristik özelliği olan mezhebe sıkı bağlılığın bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Şu da bir gerçektir ki, dönemin önde gelen fakihlerinin dile getirdiği bu görüşler, mezhep içi istikrarı sağlamada ve mezhep görüşlerinin sistemleşerek güçlü bir ekol haline gelmesinde oldukça etkili olmuştur.

6. Mutlak içtihat faaliyetinin zayıflaması sebebiyle, mezhep imamlarının görüşlerini açıklama, savunma ve üstünlüklerini dile getirme gayretleri öne çıkmıştır.

¹²⁴ Hudarî, *Târîhu't-teşrî'il-İslâmî*, 346-350.

¹²⁵ Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 261.

¹²⁶ Kerhî'nin *er-Risâle* isimli eserinde dile getirdiği bu görüşle kastedilen, büyük bir olasılıkla mezhep hükmü ile çatışan bir nassın, mezhep imamlarınca mutlaka görülmüş ve incelenmiş olduğu, dolayısıyla nas ile hüküm verilmemesinin usûle dayalı (metodik) bir yaklaşımdan kaynaklandığıdır. Bu itibarla, söz konusu ifadeyi mezhep görüşüyle çelişen nassa yönelik ilkesel bir yaklaşım olarak değil, hükmü ortaya koyarken, fiilen tamamlanmış bir sürecin arka planını ve nasıl anlaşılması gerektiğini açıklama bağlamında değerlendirmek daha isabetli gözükmektedir. Bk. Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl Kerhî, *er-Risâle* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1990), 169; Yaman-Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 128.

¹²⁷ Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali es-Sübkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ* (Kâhire: Dâru İhyâ'il-Kübi'l-Arabî, 1918), 3/21-28.

Mezhep görüşlerini savunmak ve eleştirilere cevap vermek amacıyla yapılan cedel ve münazaralar zengin bir fikhî birikim oluşmasına, fikhin kurumsal yapısının güçlenmesine ve köklü bir fikhî geleneğinin teşekkülüne katkı sağlamıştır.¹²⁸ Yöntem belirleyen bu gelenek, sonraki dönemlerde ortaya çıkan meselelere çözüm arayışlarında yön verici değerli bir kaynak olmuştur. Bunun sonraki dönemlerde oluşabilecek ihtilafların azalmasında da etkili olduğunu söyleyebiliriz.

7. Taklit anlayışı, mezheplerarası ihtilafları belirgin hale getirmiştir. Her mezhep kendi düşüncesinin üstün olduğunu ve hükümlerinin isabetli olduğunu ortaya koymak üzere eserler vücuda getirmiştir. İlm-i hilâf adıyla ortaya çıkan bu özel alanda pek çok eser kaleme alınmıştır.¹²⁹ Bu konuda ilk olarak Tahâvî'nin (öl. 321/933) *İhtilâfu'l-fukahâ'sı*yla, Taberî'nin (öl. 428/1036-1037) yine aynı adla yazdığı eseri ön plana çıkmaktadır. Sonraki dönemlerde bu alana ilişkin zengin bir literatür ortaya çıkmıştır.¹³⁰ Hilâf ilminin kaidelerini temellendirmesi ve literatüre getirdiği yeni sistem dolayısıyla Karahanlılar döneminde yaşayan Ebû Zeyd ed-Debusî (öl. 430/1039) bu ilmin kurucusu olarak kabul edilmektedir.¹³¹

Ortaya çıkan yeni meselelerle ilgi çözüm önerilerini ihtiva eden fetâvâ, nevâzil ve vâkıât adıyla yazılan eserler bu dönemin bir başka özelliğidir.

8. Bu dönemin dikkat çeken bir başka yönü, örfî hukuk ve kanunname geleneğidir. Özellikle Osmanlı hukuk sisteminde, fikhî doktrinine dayalı şer'î hukuk yanında hükümdarın iradesine bağlı olarak hukuk kuralı niteliği kazanan örfî hukuk ve kanunnâmeler ortaya çıkmıştır. Örfî hukuk çerçevesinde ortaya konan kanunnâmeler içinde Fatih, II. Bayezit, Yavuz ve Kanunî dönemlerinde düzenlenen kanunnâmeler zikredilebilir.¹³²

8. Günümüzde İslam Hukuku ve İhtilaf

Sanayi devriminin gerçekleştiği 18. yüzyıl, birçok açıdan olduğu kadar İslam hukukuna etkileri açısından da dönüm noktası olmuştur. Bu süreçte teknoloji, her geçen gün yeni gelişmelere sahne olmuş, buna bağlı olarak iletişim dünyası hızlı bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Yakın zamanda bu alandaki gelişmelerin hızı ve kapsamı geçmişle mukayese edilemeyecek derecede artmıştır. Ticaret hayatındaki ivme; yeni ticaret yöntemleri, dijital para, sanal ortamda alım-satım ve pazarlama işlemleri, enflasyon, faiz, işçi-işveren ilişkileri, sigorta gibi konuları beraberinde getirmiştir. Tıp alanında DNA testleri, kök hücre, taşıyıcı annelik ve insan kopyalanması konuları gündeme gelmiştir. Teknolojik gelişmelerin başta ceza, borçlar ve ticaret hukuku olmak üzere, hukukun farklı alanlardaki etkileri kendini güçlü şekil-

¹²⁸ Ferhat Koca, "Hilâf (Mukayeseli İslam Hukuku) İlminin Mahiyeti, Doğuşu, Gelişmesi ve Literatürü", *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 166.

¹²⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *İhtilâfu'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 247.

¹³⁰ Bu konuda geniş literatür bilgisi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr Mervezî, *İhtilâfu'l-fukahâ* (Riyad: Dâru Advâi's-Selef, 2000), 54-60.

¹³¹ İzmirli, *İlm-i Hilâf*, 4.

¹³² Mehmet Akman, "Örf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007). 34/93-94.

de hissettirmiştir. Tarım alanında GDO'lu ürünler, gıda ürünlerinde kullanılan ve insan sağlığını tehdit eden katkı maddeleri ve bunlara yönelik ortaya çıkan sorunlar, çok kapsamlı gelişimin sadece birkaç örneğidir. Yine kadının sosyal hayattaki rolüne ilişkin farklı bakış açıları; çevrenin korunmasına ilişkin yeni tedbirler ve anlayışlar, çevre bilincinin gelişmesiyle birlikte daha da önem kazanan çevre sorunları; hızlı teknolojik gelişime bağlı olarak artık daha çok konuşulan “uzay hukuku” çalışmaları da bugün tanık olduğumuz gelişimin sınırlı sayıdaki diğer örnekleri olarak zikredilebilir. Bugün bütün dünyayı sarsan covid-19 adlı virüsün sağlık, ticaret ve sosyal alandaki etkileri kadar, dinî hayat üzerindeki tesiri de en sıcak ve yıkıcı gündem konusudur. Bütün bu gelişmelerin İslam fıkını çok yönlü etkilediği, farklı yöneliş ve kanaatleri ortaya çıkardığı ve ihtilaf olgusunu derinleştirdiği izahtan vârestedir. Elbette benzer sorunlar tarihsel süreçte de yaşanmıştır. Ancak mevcut durum eskiye göre daha grift ve karmaşıktır. Bilgiye ulaşımın kolaylaştığı, küresel ölçekte ve zengin mecralarda paylaşıldığı günümüzde, fikhî bilginin sıhhati ve yanlış paylaşımların verdiği zarar ise ayrı bir araştırma konudur.

Bugün, İslam hukukunun kısmen işaret ettiğimiz çağdaş problemlere çözüm üretmede yeterince etkili olamadığı, modern düşünce ile zaman zaman çatıştığı ve kendisini yenileyecek mekanizmaları istenilen düzeyde geliştiremediği yönünde iddialar ye almaktadır. Bu meyanda, mevcut fıkıh usulünün yeterli olmadığı, fıkıh ve usûl hakkındaki müktesebatımızla ve bakış açılarımızla yüzleşmemiz gerektiğini ifade eden söylemler dile getirilmiştir.¹³³ Özellikle son iki asırdan bu yana çok tartışılan ve araştırma konumuz olan ihtilafı da doğrudan etkileyen bu meselelerin çözümü bağlamında bireysel ve kolektif çabaların varlığı bilinen bir husustur. Bu noktada yaklaşık 7. yüzyıldan itibaren çekingen bir şekilde de olsa, yeniden mutlak içtihadı duyulan ihtiyaç konusunda bir söylem oluşmaya başlamıştır. İbn Teymiyye, İz-zuddîn b. Abdusselam, İbn Kayyım el-Cevziyye gibi âlimler bu söylemin başta gelen mimarları arasındadır. İbn Teymiyye, ıslah projelerinin hemen hepsinin referans noktası olmuştur. Bu düşüncedeki bilginlerce, naslara ve temel amaçlara uygun olan bir çözümün başka bir mezhepte bulunması halinde bu görüşlerden de istifade edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.¹³⁴

İslam'ın, özü itibarıyla modern dünyanın ihtiyaçlarına cevap verebilecek potansiyele sahip olduğunu, yaşanan problemlerin temelinde içtihat kapısının kapatılması ve taklidin yaygınlaşması olduğunu ileri sürerek, güçlü bir şekilde içtihat çağrısı yapanlar da vardır.¹³⁵ Buna mukabil, bahsedilen içtihat vurgusunu aşırı bulan

¹³³ Bu konularda kapsamlı görüş ve değerlendirmeler için bk. İbn Teymiyye vd., *İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle*, haz. Hayreddin Karaman (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 25-283; Ali Bardakoğlu, *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*, (İstanbul: Kuramer, 2016), 225-356; Kemal Gözler, *Fıkıh-Hukuk İlişkisi Üzerine*, (Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 2019), 63-71.

¹³⁴ H. Yunus Apaydın, “İçtihat: Dinin Hayatla Buluşması”, *İslam'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 99.

¹³⁵ Hayreddin Karaman, “Fıkıh Mezhepleri”, *İctihad, Taklîd ve Telfîk Üzerine Dört Risâle*, İbn Teymiyye vd. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982), 28.

ve geleneksel anlayışlarla yeni yönelişlerin arasını birleştirmeye çalışan bir eğilim de söz konusudur. Bu eğilim, geleneksel içtihatlar içinden uygun olanları seçme ve yeni karşılaşılan problemleri “kolektif içtihat” yoluyla çözüme kavuşturma çabasıdır.¹³⁶

Esasen problem, yalnızca içtihadın yapısıyla ilgili değildir. Naslarla olgu, dinle hukuk arasındaki irtibat, klasik fıkıh müktesebatını anlamada yöntem, toplum yararı, hukukun teşekkülünde dinin katkı biçimi, birey ve beşerî iradenin rolü gibi birçok konuda, kavramsal çerçeve ve metodolojinin yeterince olgunlaşmamış olması, yine içtihadın bu konulardaki güçlü ve vazgeçilmez katkısının yeterince dikkate alınmamasıyla yakından ilgili görünmektedir.¹³⁷

İslam hukuku, günümüzde dünya genelinde sayıları iki milyara yaklaşan Müslüman toplumlarda hayatı düzenlemedeki etkisini sürdürmektedir. Bu alanda yapılan çalışmaların bir kısmı kanunlaştırma düzeyinde bir kısmı da başta üniversiteler olmak üzere resmî ve sivil alanda akademik düzeyde sürmektedir. İslam dünyasında modernizmle başlayan islah ve tecdit çalışmaları, farklı mezheplerin görüş ve kanaatlerinden de istifade edilmesi bağlamında yeni bir duyarlılık oluşturmuştur. Geçmişin değerli mirasının bütünüyle kucaklanması gereğine inanılan bu anlayışta, bugünün sorunlarına çözüm olabilecek farklı görüş ve kanaatlerin uygun olanlarından istifade edilmesi yoluna da gidilmiştir.¹³⁸

Tarihsel süreçte fikhî meselelere çözüm bulmak, gereksiz ihtilaf ve çekişmeleri gidermek amacıyla bireysel çabalar yanında kurumsal çalışmalar da yer almıştır. Bu kapsamda Osmanlı döneminde Şeyhulislamlık makamına bağlı olarak hizmet veren Fetvâhâne, sorulara cevaplar vermiştir.¹³⁹ Ebussuûd Efendi ve Ali Efendi'nin fetvaları, *Fetâvâyı ankaravî* ve *el-Fetâva'l-hayriyye* gibi fetva kitapları yayımlanmıştır. İslam ülkelerinde belli kuruluşlar fikhî meselelerin çözümünde görev üstlenmişlerdir. Bunlar arasında yer alan ve Mısır'da Ezher üniversitesine bağlı olarak 1961 yılında kurulan Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye; 1981 yılında Suudi Arabistan'da İslam Konferansı Teşkilatı'na bağlı olarak kurulan Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî; Mekke'de 1976 yılında kurulan Râbitatü'l-Âlemi'l-İslâmî başta olmak üzere, Amerika Birleşik Devletleri, Avustralya, Avrupa, Cezayir, Pakistan, Hindistan ve Malezya gibi ülkelerde çeşitli kurum ve kuruluşlar bulunmaktadır.¹⁴⁰ Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesindeki Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı da bu kapsamda etkin olarak hizmet veren kuruluşlar arasındadır.

Söz konusu kurullarda, genel prensip olarak alan uzmanlarından istifade edilmekte, özellikle tıp, iktisat, bankacılık gibi özel bilgi gerektiren konularda saha uzman-

¹³⁶ Apaydın, “İslam’a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar”, 100.

¹³⁷ Apaydın, “İslam’a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar”, 100.

¹³⁸ Ahmet Ünsal, “Mukayeseli Fıkıh Çalışmaları”, *Fıkıh*, ed. İbrahim Çalışkan (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 2009), 215.

¹³⁹ Ferhat Koca, “Fetvâhâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/496-500.

¹⁴⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Yaman-Çalış, *İslam Hukukuna Giriş*, 131-132.

larının görüşlerine başvurulmakta, çağdaş fikhî konularda bilimsel toplantılar düzenlemekte ve sonuçlar kamuoyu ile paylaşılmaktadır. İstişârî nitelikli bu tür kararların, bireysel fetvalara nispetle toplum üzerinde daha etkili olduğunu ve güven verdiğini söyleyebiliriz. Yine ortak akılla çalışan bu tür kuruluşların, şâz denilebilecek bazı görüşlerle faydasız tartışma ve ihtilafların giderilmesinde olumlu katkılar sağladığı ifade edilebilir.

Fetva merkezli çalışan söz konusu kurulların yanı sıra, üniversiteler bünyesinde yapılan bilimsel çalışmaların da günümüz fıkıh problemlerinin çözümüne ışık tuttuğu, hukukî temelden yoksun ihtilafların ortadan kaldırılmasına yardımcı olduğu ve sağduyulu yaklaşımların gelişmesine katkı sağladığını söyleyebiliriz.

Sonuç

İnsanın doğuştan sahip olduğu kişisel özellikleri fitratın bir gereğidir ve doğal ihtilaf sebebidir. Tarih boyunca insanın olduğu her yerde ihtilaf olmuştur. İhtilafın tarihi, insanın tarihi serüveni kadar eskidir. Fikhî ihtilafların tarihsel süreci de fıkıhın tarihi ve gelişim süreciyle yakından ilgilidir. Bu itibarla sebepleri, sonuçları ve İslam hukukuna yansımaları bağlamında bir “ihtilaf fikhî”ndan söz edebiliriz.

İslam âlimleri ilk dönemlerden itibaren kesin bilgi ile sabit olan yoruma kapalı itikadî, amelî konularda ve dinin temel sabitelerinde ihtilaf etmemişlerdir. İslam toplumunda güven ve huzuru, birlik ve beraberliği zedeleyen, kin ve düşmanlığa götüren ihtilaflar kabul görmemiştir. Ancak içtihadı açık alanlarda doğruyu bulma amaçlı çabalar sonucu oluşan fikhî ihtilaflar tarih boyunca var olmuş ve ilkesel olarak doğal karşılanmıştır. Sahâbe, tâbiîn ve müçtehit imamlar pek çok fikhî konuda ihtilaf etmişlerdir.

Hz. Peygamber döneminde ashap arasında yaşanan ihtilafları çözmede son merci Allah'ın elçisidir. O'nun sahabe arasındaki ihtilaflı konularda verdiği kararlar, Hz. Peygamberin hükmü olarak yansımıştır. Hz. Peygamberin sağlığında ashap arasında yaşanan ihtilaflar, içtihadı dayalı konularda farklı görüşlerin bulunabileceğine delil olarak gösterilmiştir.

Sahâbe döneminde ihtilaf azdır. Özellikle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde uygulanan şûrâ temelli kararlar, Medine’de hadis malzemesinin çok olması, önde gelen sahâbe etrafında oluşan ilim meclisleri ve onların kararlarına tabi olma konusunda duyarlı geniş kitleler, ihtilafın az olmasının başlıca sebepleri arasında zikredilebilir. Sahâbenin fetva vermede temkinli davranması ve olabildiğince hüküm vermemeyi tercih etmesi de ihtilafı azaltan bir unsur olmuştur.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde ashâb, yeni ortaya çıkan meselelerin çözümünü istişare yoluyla gerçekleştirmişlerdir. Bu dönemde bireysel içtihatlar yerini şûrâyâ bırakmıştır. Şûrâ yöntemiyle alınan kararlar ihtilafların azalmasında etkili olduğu gibi, sonraki dönemlerde hüküm istinbâtında dikkate alınan bir delil vasfı kazanmıştır. Hz. Peygamberin vefatından sonra farklı coğrafyalara yerleşen sahâbe, Hz. Peygamber döneminin canlı tanıkları ve dönemin ilmî mirasının taşıyıcıları olarak,

görüş ve kanaatleriyle bulundukları yerlerde bir çekim merkezi ve dinî problemleri çözmede birer başvuru mercii olmuşlardır. Sahâbenin bu süreçte ortaya koyduğu re'y ve kanaatler, sonraki neslin fıkıh anlayışının şekillenmesinde büyük ölçüde etkili olmuştur.

Tâbiîn dönemi, içtihat faaliyetlerinin ivme kazanarak devam ettiği bir süreçtir. Sahâbenin hüküm istinbâtında başvurduğu yöntemlere ve bıraktığı fikhî kazanımlara sahip olan tâbiîn fukahası, genişleyen İslam coğrafyası, artan fikhî problemler ve yoğun içtihat faaliyetiyle daha zengin bir fıkıh mirasına sahip olmuştur. Tâbiîn dönemi, dinamik fikhî yapısıyla İslam hukukunun teşekkülünde etkin bir süreci temsil etmektedir. Sahâbe döneminden farklı olarak, bu dönemde farazî meseleler üzerinde de görüş serdedilmiştir. Hicrî dördüncü asırdan itibaren artık her içtihadî meselenin bir karşılığı ve çözümü olduğu ve yeni bir içtihadı gerek kalmadığı şeklindeki kanaat gittikçe yerleşmiştir. Bu durum içtihat kapısının kapandığı yönündeki kanaati de güçlendirmiştir. Tâbiîn döneminde yaşanan ihtilaflar, çoğunlukla mekân ve bölgeye dayalı ithilâflardır. Sözün hakikat veya mecaz anlamında kullanılması, hadisın biliniş bilinmemesi, hadisın sıhhati, içtihat usûlünün farklılığı ve sosyal çevre gibi etkenler de başlıca ihtilaf sebepleri arasında yer almıştır.

Müçtehit imamlar dönemi, içtihat faaliyetinin yoğun olduğu, fikhın en canlı olduğu “altın çağ”dır. Bu dönemde hadislerin tedvin süreci tamamlanmış, sahâbe ve tâbiînin görüşleri ilim merkezlerinde yaygın hale gelmiştir. Fıkıh malzemesinin artması, ihtilafların çoğalmasını da beraberinde getirmiştir. Fukaha, ihtilafları ortadan kaldırmak amacıyla farklı görüşler arasında tercihte bulunmuş, şâz olan görüşleri değerlendirme dışı bırakmışlardır. Bu durum, her bölgede yaygın olan içtihatların öne çıkmasına, bir nevi bölgesel icmâ oluşmasına neden olmuştur. Bölgesel kararlar, bireysel kanaatleri de etkilemiştir. Müçtehit imamlar dönemi, mutlak içtihatın öne çıkması ve usûl kurallarının ortaya konulmasıyla da temayüz etmiştir. Fikirler olgunlaşmış, liyakat sahibi âlimler fikhî kanaatlerini özgürce ortaya koymuşlardır. Yine re'y içtihadı sistemleşmiş ve temel eğilimler etrafında bir ekolleşme yaşanmıştır. Söz konusu ekoller içinden “mezhep” adıyla şahıs merkezli yeni bir hukukî yapılanma ortaya çıkmıştır. Sahâbe döneminde ağırlıklı olarak hoca ve çevre farkına dayanan ihtilaflar, Abbasiler ile birlikte daha çok prensip ihtilafına dönüşmüştür.

Taklit döneminde, mutlak içtihat yerini belli bir mezhebe bağlanmaya bırakmış ve meselelerin mezhep içi kurallar çerçevesinde çözüme kavuşturma gayretleri yoğunluk kazanmıştır. Mezhep hükümlerini yazan, bu doğrultuda fetva veren ve uygulayan güçlü talebeler, mezheplerinin güçlenmesine katkı sağlamıştır. Bu durum taklidin yerleşmesine de zemin oluşturmuştur.

Sahâbe ve tâbiîn ile sonraki dönemde gelen İslam hukukçuları, karşılaştıkları meselelerde temel bir yaklaşım olarak öncelikle Kur'an ve Sünnet'e başvurmuşlardır. İslam'ın ana kaynaklarıyla ters düşmediği, İslam hukukunun genel ilke ve kurallarıyla çelişmediği sürece, zaman ve coğrafyanın tabii şartları içinde oluşan ve liya-

kat sahibi fakihler nezdinde vuku bulan ihtilaflar, müslümanlar için genişlik ve kolaylık olarak görülmüştür. Ömer b. Abdülaziz'in şöyle söylediği rivayet edilmiştir: “Eğer Allah Resulünün ashabı ihtilaf etmeselerdi üzüldürdüm. Çünkü bir kişinin sözü insanlar için darlık ve sıkıntı getirir. Onlar kendilerine tabi olunan imamlardır. Onlardan herhangi birinin görüşünü almakla kişi için genişlik vardır.”¹⁴¹

İçtihadta açık konularda bütün müçtehitlerin aynı kanaate sahip olmasını veya bir görüşe herkesin tabi olmasını beklemek, ihtilafı ortadan kaldırmak gibi temelde iyi niyete dayalı bir düşünce olsa da bunun dinî, hukukî ve rasyonel zemini olmadığını ifade etmeliyiz.

Mezhepler arası ihtilaflar, genellikle müçtehitlerin benimsediği ilke ve usullerle ilgilidir. Müçtehidin bulunduğu yerdeki yaşantı biçiminden, örf-adet ve maslahat gibi birçok hukukî gerekçe ile yakından ilgilidir. Bütün müçtehitlerin gayesi, içtihadta konu olan meselede “murâd-ı ilâhî”ye ulaşmaktır. Bu yüzden içtihat ehliyetine sahip fakihlerce, usûlüne uygun şekilde yapılan her içtihat değerlidir ve başka bir içtihatla nakzedilemez. Müçtehit, hata etse de ma’zurdur ve ecir alır. Müçtehid kararlarında özgür kılan, hatta bir nevi koruma altına alan şer’î müjdeyi, zımnen belli ihtilafların her zaman bulunabileceğine ilişkin bir işaret olarak da değerlendirilmek mümkündür.

İhtilafı tamamen ortadan kaldırmaya çalışmak ve ihtilafsız bir dünya tasavvur etmek, yeni ihtilaflara kapı aralayacaktır. Aslolan ihtilaf gerçeğini kabul etmek, hukukî niteliğini kavramak ve farklı bir ufuk olarak değerlendirebilmektir. İhtilafı, iftiraka ve fitneye dönüştürmemektir. Hatta bir “İhtilaf ahlakı” geliştirebilmektir.

Kur’an ve Sünnet’e aykırı olmadığı, icmâ ve hukukun temel ilkeleriyle ters düşmediği sürece, fûrû-ı fıkıhta oluşan ihtilaflar genişlik ve kolaylıktır. Zaruri durumlarda çıkış yoludur. Hukukî problemleri çözmede değerli bir tecrübedir. İslam hukukunda evrenselliğin ve sürekliliğin sağlanmasında önemli vasıtalarından biridir. Bu yönüyle ihtilaf, rahmet kabul edilmiştir. “Doktrindeki ihtilafı anlayan kişi, fıkıhın gerçek kokusunu alamaz” ifadesi bu gerçeğin başka bir yansımasıdır.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Yüksel Salman

¹⁴¹ Beyânünî, Dirâsât, 16.

Kaynakça

- Akman, Mehmet. “Örf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/93-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Alevânî, Tâhâ Câbir. *Edebü'l-ihtilâf fi'l-İslâm*. Amerika Birleşik Devletleri: Silsiletü Kadâyâ el-Fikri'l-İslâmî, 2. Basım, 1987.
- Ali el-Hafif. *Esbâbu ihtilâfi'l-fukahâ*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Ali Hasan, Abdulkâdir. *Nazratu'n-âmmе fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1956.
- Apaydın, H. Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: BİLAY, 5. Basım, 2018.
- Apaydın, H. Yunus. “Re'y”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/37-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Apaydın, H. Yunus. “İçtihat: Dinin Hayatla Buluşması”, *İslâm'a Giriş Ana Konulara Yeni Yaklaşımlar*. ed. Bünyamin Erul. 81-101. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2008.
- Avcı, Aykut. “Fikhi İhtilafların Tarihsel Gelişimi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (2015/8), 119-132.
- Avvâme, Muhammed. *Edebü'l ihtilâf fi mesâili'l-ilmî ve'ddîn*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1997.
- Avvâme, Muhammed. *Eserü'l-hadîsi's-şerîf fi ihtilâfi'l-eimmeti'l-fukaha*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 4. Basım, 1997.
- Aynî, Mehmed Fikhî. *Risâle fi edebi'l-müftî*. thk. Osman Şahin. İstanbul: TDV İslam Araştırma Merkezi, 1. Basım, 1439/2018.
- Bardakoğlu, Ali. *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kuramer, 1. Basım, 2016.
- Başoğlu, Tuncay. “Tahrîc”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/420-422. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Beyânûnî, Muhammed. *Dirâsât fi'l-ihtilâfâtî'l-ilmîyye*. Kahire: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2013.
- Beyânûnî, Muhammed. *Fikhu'l-i'tilâf ve'l-ihtilâf*. Riyad: Kürsiyyü'l-Emîr Sultan b. Abdilazîz li'd-dirâsâtî'l-İslâmiyye el-Muâsıra, 1431.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istılahatı Fikhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler (750-1258)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2018.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'an*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Coulson, Noel J. *İslam Hukuk Biliminde İhtilaf ve Gerilimler*. çev. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. es-Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*, b.y.: y.y., ts.
- Çalışkan, İbrahim. “Fıkıh Mezheplerinin Oluşum Süreci ve Fakihler Arasındaki Fikhi İhtilafların Sebepleri”. *Fıkıh*. ed. İbrahim Çalışkan. 39-61. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 4. Basım, 2009.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Te'sîsü'n-nazar*, thk. ve tsh. Mustafa Muhammed Kabbânî. İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi'l-bâliğa*. Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-İlmîyye, 1995.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *Kitâbu'l-İnsâf*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1994.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *İkdu'l-cîd fi ahkâmî'l-ictihâdi ve't-taklîd*. İstanbul: Hakikat Kitabevi, 1994.

- Demir, Halis. “Hanefi Mezhebinde Hilâf Literatürü”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2015), 111-146.
- Döndüren, Hamdi. “Sosyal Değişme Karşısında İslam Hukuku ve Yeni Yaklaşımlar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 1 (2003), 29-50.
- Ebû Dâvûd, Hâfız Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrahim. *Kitâbu’l-Harâc*. Mısır: y.y., 1352.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu’l-mezâhibi’l-İslâmiyye fi’s-siyâse ve’l-akâid ve târîhi’l-mezâhibi’l-fikhiyye*. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Muhâdarât fi Usûli’l-Ca’ferî*. Mısır: y.y., 1956.
- Efendioğlu, Mehmet. “Sahâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/491-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku Tarihi*. İstanbul: İstanbul Arı Sanat Yayınları, 2006.
- Ensârî, Ahmed b. Muhammed. *Âsârü ihtilâfi’l-fukahâ fi’s-şer’a*. Riyad: Mektebetü Rüşd, 1996.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh İlmine Giriş*. İstanbul: Dem, 2019.
- Gözler, Kemal. *Fıkıh-Hukuk İlişkisi Üzerine*. Bursa: Ekin Basın Yayın Dağıtım, 1. Basım, 2019.
- Günay, Hacı Mehmet. “Günümüz Fıkıh Problemleri: Sebepler, Yöntemler ve Yaklaşımlar”. *İslamHukuku*. ed. Talip Türkan. 615-631. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Haçkalı, Abdurrahman. “Ehl-i Hadis-Ehl-i Re’y Ayrışması Fikhî mi, İtikâdî mi?”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 59-68.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlm-i usûli’l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 7. Basım, 1984.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *Hulâsatu’t-teşrî’l-İslâmî*. Kahire: Matbaatu’n-Nasr, 7. Basım, 1956.
- Hassan, Ahmed. *İslam Hukuk Ekollerinin Doğuşu*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Hüseyin Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Hudârî, Muhammed. *Târîhu’t-teşrî’l-İslâmî*. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 7. Basım, 1960.
- İsfahânî, Ebu’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgib. *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*. thk. Mustafa el-Bâz. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 2009.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddül-muhtâr ale’d-dürri’l-muhtâr şerhu tenvîri’l-ebâr*. 6 Cilt. b.y.: Matbai Âmire, 1272.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l- Kütübi’l-İlmiyye, ts.
- İbn Kayyım, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Bekr. *İlâmu’l-muvakkîn an Rabbi’l-Âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Cil, ts.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü’l-Arab*, Kahire: Dâru’l-Fikr, 1. Basım, 1990.
- İbn Nedîm, Ebu’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb en-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.
- İbn Teymiyye vd., *İctihad, Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle*. haz. Hayreddin Karaman. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1982.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İlm-i Hilâf*. nşr. Eşref Hudârî. Dersââdet: y.y., 1330.
- Kahraman, Abdullah. *İslam Hukukuna Giriş*. Ankara: BİLAY, 2. Basım, 2019.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. Ankara: Emel Matbaacılık, ts.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukuk Tarihi*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1989.
- Karaman, Hayreddin. *İslâmın Işığında Günün Meseleleri*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.
- Karaman, Hayreddin. “Fıkıh Mezhepleri”. *İctihad, Taklîd ve Telfik Üzerine Dört Risâle*. İbn Teymiyye vd. 13-31. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 1982.

- Kardâvî, Yusuf. *es-Sahve'l-İslâmiyye beyne'l-ihtilâfî'l-meşrû' ve't-teferruku'l-mezmûm*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2001.
- Kattân, Mennâ'. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 1989.
- Kerhî, Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl. *er-Risâle*. thk. ve tsh. Mustafa Muhammed Kabbânî. İstanbul: Eda Neşriyat, 1990.
- Kılıçer, M. Esad. *İslâm Fıkhdında Re'y Taraftarları*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 1994.
- Kılıçer, M. Esad. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koca, Ferhat. "Hilâf (Mukayeseli İslam Hukuku) İlminin Mahiyeti, Doğuşu, Gelişmesi ve Literatürü". Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Koca, Ferhat. "Fetvahâne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Koçak, Muhsin vd., *İslâm Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Köse, Saffet. "Hz. Ömer'in Bazı Uygulamaları Bağlamında Ahkâmın Değişmesi Tartışmalarına Bir Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (Nisan 2006), 13-50.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 9. Basım, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Mahmud Abdullatîf, Mahmud. *el-İhtilâfâtü'l-fikhiyye lede'l-itticâhâtü'l-İslâmiyye el-muâsıra*. Mansûra: Dâru'l-Vefâ, 2. Basım, 2008.
- Makdîsî, George. "Şâfiî'nin Hukukî Teoloji Anlayışı: Usûl-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi". çev. Sami Erdem, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13-14-15 (1997), 263-294.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr. *İhtilâfu'l-fukahâ*. thk. ve tlk. Muhammed Tâhir Hakîm. Riyad: Dâru Advâi's-Selef, 2000.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi". *İslam Hukukuna Giriş*. ed. Hacı Yunus Apaydın. 22-61. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2019.
- Öğüt, Salim. "Ebû Yusuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/260-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özen, Şükrü. "İlm-i Hilâf Yahut Fukaha Metoduna Göre Cedel Hakkında Klasik Bir Metin: Menşeu'n-Nazar". *Makâlât* 2 (1992), 171-198.
- Özen, Şükrü. "İhtilaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/565-568. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Sübkî, Tâcuddîn Abdülvehhâb b. Ali. *Tabakâtü's-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmut Muhammed et-Tannâhî ve Abdülfettâh Muhammed. Kâhire: Dâru İhyâi'l- Kütübi'l-Arabî, 1918.
- Şahin, Osman. "Sahabe ve Tâbiûn Müçtehitlerinin Yeni Gelişmeler Karşısındaki Tutumlarının Hukuk Metodoloji Açısından Analizi". *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Dergisi* 9-10 (2006), 45-74.
- Şerefuddîn, Abdülazîm. *Târîhu't-teşrî'i'l-İslâmî ve ahkâmu'l-mülkiyye ve's-şu'fa ve'l-akd*. Bingazi: y.y., 1989.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylül-evtâr şerhu münteka'l-ahbâr min ehâdis-i Seyyidi'l-Ebrâr*. 8 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *İhtilâfu'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Tan, Oğuzhan. “Nevazil Fıkının Ortaya Çıkışı, Mahiyeti ve Genel Özellikleri”. *Fıkıh*. ed. İbrahim Çalışkan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 4. Basım, 2009.
- Türkî, Abdullah b. Abdülmuhsin. *Esbâbu ihtilâfî'l-fukahâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1431/2010.
- Üneys, İbrahim vd. *el-Mu'cemü'l-Vesît*. 2 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Ünsal, Ahmet. “Mukayeseli Fıkıh Çalışmaları”. *Fıkıh*. ed. İbrahim Çalışkan. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 4. Basım, 2009.
- Yaman, Ahmet-Çalış, Halit. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: BİLAY, 5. Basım, 2013.
- Zerkeşî, Bedruddîn. *H. Aîşe'nin Sahâbeye Yönelttiği Eleştiriler*. nşr. Bünyamin Erul. Ankara: Otto, 4. Basım, 2010.
- Zeydan, Abdülkerîm. *el-Medhal li dirâseti's-şer'iatî'l-İslâmiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Kuds, 1986.
- Zühaylî, Vehbe. *Usûlü'l-fıkhi'l-İslâmî*, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.

İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar

Mahmut Samar

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi (ROR ID: 025y36b60)
İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr., Social Sciences University of Ankara Faculty of Islamic Studies
Department of Islamic Law
Ankara/Turkey
mahmutsamar@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-2345-6789

Discussions on the Denotation of the Common Term (al-Lafz al-Mushtaraq) to the Meaning in Methodology of Islamic Law

Abstract

Al-Kitāb and the Sunnah (Prophetic tradition) are two basic sources of Islamic law that have become text in the historical process. To understand the nass in these two sources and to determine the best way for them are one of the most important issues of Islamic law. Science of alfāz (the wordings of the terms) in methodology of fiqh is a significant section that includes required rules in this sense. The controversies on fiqh generally depend on the meanings of the words which build the nass and to the decisions that acquire from these meanings. The reason is that science of alfāz includes the rules of making decisions from nass. Because of that alfāz has an extensive space in fiqh literature.

The terms (alfāz) are subjected to taxonomy from different angles. In this respect there are four categories and twenty-four terms which are extremely significant. Because without the knowledge of the classification of alfāz, their relations with each other and hierarchy of them, it is hard to understand nass correctly. According to the aforementioned division, firstly the terms (alfāz) which their meanings were given are examined. There are four types of terms (alfāz) in this category which are also known as terms in terms of meaning or extent. These are ʿāmm, hāss, common, and muawwal terms. From these hāss has four parts; command, prohibition, mutlaq and muqayyad. Secondly, the terms (alfāz) which in terms of their use for meaning are examined. In this group there are haqiqah (truth), macaz (metaphoric meaning), sarīh (understandable) and qinaya (allusion). Thirdly, explicit and implicit terms in terms of the meaning are examined. They are totally eight terms that four of them explicit and other four of them implicit. Explicit terms are zāhir, nass, mufassar and muhqam. Implicit terms are hafi, mushqil, mujmal and mutashābih. Lastly, the terms depend on the shape of indication to the meaning are examined. These terms are indication of phrase, indication of mark, indication of nass and

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism
Geliş/Received: 04 Temmuz/July 2020 | **Kabul/Accepted:** 09 Eylül/September 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020
Atıf/Cite as: Mahmut Samar, "İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar = Discussions on the Denotation of the Common Term (al-Lafz al-Mushtaraq) to the Meaning in Methodology of Islamic Law", *Eskiyei* 42 Eylül/September 2020), 961-984. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.764230>
Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com
CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

indication of demand. This separation belongs to Hanefite school of law, and Shaafite school of law also examined it. But there are some differentiations on separation and arranging between them.

On the other hand, there are also different approaches on provisions of the terms; and certitude and supposition of them. An argument in this respect is about the common term and its publicity. The common term as a subject in many scientific fields becomes one of the important subjects of Islamic law about indications of the terms. This subject is significant in many theoretical discussions and crucial to determine the judgement in many juristic issues. The scholars of fiqh put forward their ideas on the possibility, meaning, reasons, provision and publicity of the common term and made a rich literature. The common term as a reason for discussions caused to many arguments in the field. It is a comprehensive subject that nearly held in all areas of Islamic literature.

Today contribution of the term (الاشتراك اللفظي) is known as polysemy and the common term as one of the important elements of it may be seen in all languages. Today, the contribution of the term to the meaning becomes important to be an interdisciplinary subject. Polysemy is a well-known subject in many academic fields but although it is one of the significant areas of fiqh, there is no work that holds this subject in terms of Turkish language. To aim of this study is to fill that blank in Turkish literature and become the first step to that field. Therefore, this study focuses on the common terms in methodology of Islamic law. The aim of the study is to see the effect of the polysemic words (associations) of the language on controversies in fiqh, and thus to determine the role of fiqh scholars in reaching to different provisions on the same subject. For this purpose, the study focused on the place of the common term in the literature, its lexical and terminological meaning and also, the reasons of polysemic terms. Subsequently, the judgment and the publicity of the common terms were dealt with in a comparative way. Finally, the study was completed with the results which were achieved.

Keywords

Islamic Law, Methodology of Islamic Law, Polysemic Terms, Denotation

İslam Hukuk Usulünde Müşterek Lafzın Manaya Delaletine Dair Tartışmalar

Öz

Kitap ve sünnet İslam hukukunun tarihi süreç içerisinde metin halini almış iki temel kaynağıdır. Bu iki kaynakta yer alan nasları anlamak ve bunun için doğru bir yöntem belirlemek İslam hukuk usulünün en önemli konularından biridir. Fıkıh usulünde lafızlar (elfâz) bahsi bu anlamda ihtiyaç duyulan kuralları içeren önemli bir bölümdür. Fıkıh anlamındaki ihtilafların çoğu nasları inşa eden lafızlara yüklenen manalara ve bu manalardan elde edilen hükümlere dayanır. Çünkü lafızlar (elfâz) bahsi, naslardan hüküm çıkarmada ihtiyaç duyulan kuralları ihtiva eder. Bu nedenledir ki fıkıh usulü alanında kaleme alınmış eserlerde lafızlara genişçe yer verildiği görülür.

Lafızlar, farklı açılardan taksime tabi tutularak incelenir. Bu çerçevede dört kategoride yirmi dört lafız üzerinde titizlikle durulmaktadır. Çünkü lafızların tasnifi, birbiriyle ilişkisi, hiyerarşisi bilinmeden nasların doğru bir şekilde anlaşılması oldukça güçtür. Söz konusu taksime göre ilk sırada “vaz” olduğu mana bakımından lafızlar” yer alır. Kapsadığı mana bakımından veya şümul bakımından lafızlar olarak da bilinen bu kategoride dört lafız türü bulunur. Bunlar; âm, hâs, müşterek ve müevvel lafızlardır. Bunlardan hâs lafız ise emir, nehiy, mutlak ve mukayyed kı-sımlarına ayrılır. İkinci sırada kullanıldığı mana bakımından lafızlar incelenir. Bu grupta haki-kat, mecaz, sarih ve kinaye lafızları yer alır. Üçüncü olarak manaya delaletinin açık veya kapalı

olması bakımından lafızlar ele alınır. Bunlar; dördü açık, dördü de kapalı olmak üzere sekiz lafızdan oluşur. Açık lafızlar; zahir, nass, müfesser ve muhkem. Kapalı lafızlar; hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih. Son sırada manaya delaletinin şekli bakımından lafızlar üzerinde durulur. Bu lafızlar da ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaleti olmak üzere dört kısımdır. Bu taksim Hanefî/fukahâ metodunu benimseyen usûlcülere aittir. Mütetekellimin/Şâfiî usûlcüleri de bu lafızları incelemişlerdir. Ancak iki yöntem arasında taksimde, sıralamada vs. bazı farklar söz konusudur.

Öte taraftan bazı lafızların hükümleri, manaya delaletinin katılığı ve zannılığı gibi hususlarda iki yöntem arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu kapsamda tartışılan konulardan biri müşterek lafız ve umûmiliği meselesidir. Birçok ilmi disiplinin ilgi alanına giren müşterek lafız olgusu, İslam hukuk usulünde lafızların delaleti bahsinin en önemli konularından birini oluşturur. Teorik açıdan zengin tartışmaların yapılmasında ve birçok hukuki işlemin hükmünü belirlemede önemli bir role sahiptir. Fıkıh usulü bilginleri müşterek lafzın imkânı, anlamı, sebepleri, hükmü ve umumu gibi konularda düşüncelerini ortaya koyarak bu konuda klasik metinlerde zengin bir literatür oluşmasını sağlamışlardır. Müşterek lafız, birçok ihtilafın sebebi olarak yoğun tartışmaların yaşanmasına yol açmıştır. Neredeyse İslami ilimlerin tamamında bir şekilde literatüre girmiş kapsamlı bir konudur. Günümüzde çok anlamlılık (polysemy) olarak ifade edilen lafzî iştirak (الاشتراك اللفظي) ve bunun en temel ögesi olan müşterek lafız hadisesi hemen tüm dillerde görülen ortak bir olgudur. Lafızlarda mana bakımından iştirak konusu, bugün disiplinlerarası çalışmalara konu olacak kadar önemli bir mesele haline gelmiştir. Farklı alanlarda birçok akademik çalışmada ele alınan çok anlamlılık olgusu, fıkıh usulünün en temel meselelerinden biri olmasına rağmen özellikle Türkçe literatürde henüz konuyu doğrudan ele alan bir çalışma yoktur. Türkçe literatürde bir boşluğu doldurması ve bu konuda ilk adım olması hedefiyle ortaya konulan bu çalışma İslam hukuk usulünde müşterek lafzı konu edinmektedir. Çalışmanın amacı dilde çok anlamlılık (iştirak) olgusunun fıkıh usulündeki ihtilaflar üzerinde etkisini görmek ve böylece fıkıh alimlerinin aynı konuda farklı hükümlere ulaşmalarındaki rolünü tespit etmektir. Bu amaçla çalışmada elfâz bahislerine dair kısa bir girişten sonra müşterek lafzın literatürdeki yeri, sözlük ve terim anlamı ile çok anlamlılığın sebepleri üzerinde duruldu. Ardından müşterekin hükmü ve umumu konuları mukayeseli bir yöntemle ele alındı. Son olarak ulaşılan neticelere yer verilerek çalışma tamamlandı.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Fıkıh Usulü, Çok anlamlılık, Müşterek, Umûmu'l-müşterek

Giriş

Klasik fıkıh usulünün en temel kabullerinden biri ittifak edilen şerî delillerin Kitap, sünnet, icma ve kıyas şeklindeki hiyerarşik sıralamasıdır. Ancak icma ve kıyasın diğer iki delile dayandığı göz önünde bulundurulursa aslî delillerin Kitap ve sünnet olduğu kendiliğinden ortaya çıkar. Başta Kitap olmak üzere bu iki delilin yazılı birer metin (nass) olması, klasik fıkıh usulünde delillerden hüküm çıkarma yolları (istinbat) ile ilgili kuralların geliştirilmesini gerekli kılmıştır. Bu iki delilin Arapça olmasından hareketle, Arap diline göre lafızların hangi mana için konmuş (vaz') olduğu, konmuş oldukları manada kullanılıp kullanılmadığı, manaya delaletinin açıklık ve kapallık dereceleri ve manaya delalet şekli anlaşılmadan Kitap ve sünnet metinlerini doğru

şekilde anlamak ve mevcut hükümlerle irtibatlarını isabetli biçimde kurmak mümkün değildir. Özetle ifade etmek gerekirse çeşitli yönleriyle lafızlar (*elfâz*) anlaşılma-
dan nasları anlamının ve anlamlandırmanın imkânı yoktur.

Klasik fıkıh usulüne göre delillerden hüküm çıkarma yolları yani lafızlar bahsi dörtlü taksime tabi tutularak incelenir. (1) Vaz' olunduğu mana bakımından lafızlar. Bunlar; hâs, âmm, müşterek ve müevvel olmak üzere dört lafızdır. Bunlardan hâs lafız ise emir, nehiy, mutlak ve mukayyed kısımlarına ayrılır. (2) Kullanıldığı mana bakımından lafızlar. Bu grupta hakikat, mecaz, sarih ve kinaye lafızları yer alır. (3) Manaya delaletinin açık veya kapalı olması bakımından lafızlar. Bunlar; dördü açık, dördü de kapalı olmak üzere sekiz lafızdan oluşur. Açık lafızlar; zahir, nass, müfesser ve muhkem. Kapalı lafızlar; hafî, müşkil, mücmel ve müteşabih. (4) Manaya delaletinin şekli bakımından lafızlar. Bu lafızlar da ibarenin delaleti, işaretin delaleti, nassın delaleti ve iktizanın delaleti olmak üzere dört kısımdır.¹ Elfâz bahsinde Kur'ân ve sün-
net lafızlarının çeşitli açılardan yapısı ve manaya delalet şekilleri incelenmektedir. Esas itibarıyla lafız mana ilişkisi ve lafzın manaya delaletinin tespiti yapılmaktadır. Bu yönüyle bu bölüm fıkıh usulünde kaynaklardan hüküm çıkarma (istinbât/istidlâl) metotları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu taksim Hanefî/fukahâ metodunu benimseyen usûlcülere aittir. Mütakellimin/Şâfiî usûlcüleri de bu lafızları incelemişlerdir. Ancak iki yöntem arasında taksimde, sıralamada vs. bazı farklar söz konusudur. Söz gelimi Gazzâlî (öl. 505/1111) lafızları, vaz' olundukları mana ve dil açısından dört başlık altında incelemiştir. Bunlar; “mücmel ve mübeyyen”, “zahir ve müevvel”, “emir ve nehiy”, “âmm ve hâs” şeklindedir.² Mahallî'nin (öl. 864/1459) taksimi ise mananın tekliği ve çokluğu açısından lafızlar şeklinde olmuştur.³ Yine bazı lafızların hükümleri, manaya delaletinin katılığı ve zannılığı gibi hususlarda iki yöntem arasında farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu kapsamda tartışılan konulardan biri müşterek lafız ve umûmiliği meselesidir. Birçok ilmi disiplinin ilgi alanına giren müşterek lafız olgusu, İslam hukuk usulünde lafızların delaleti bahsinin en önemli konularından birini oluşturur. Teorik açıdan zengin tartışmaların yapılmasında ve birçok hukuki işlemin hükmünü belirlemede önemli bir role sahiptir. Fıkıh usulü bilginleri müşterek lafzın imkânı, anlamı, sebepleri, hükmü ve umumu gibi konularda düşüncelerini ortaya koyarak bu konuda klasik metinlerde zengin bir literatür oluşmasını sağlamışlardır.

Günümüzde çok anlamlılık (*polysemy*) olarak ifade edilen lafzî iştirak (الإشتراك اللفظي) ve bunun en temel ögesi olan müşterek lafız hadisesi hemen tüm dillerde görülen ortak bir olgudur. Lafızlarda mana bakımından iştirak konusu, bugün disiplinle-

¹ Kasım İbn Kutluboğa, *Hülâsatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*, thk. Hafız Senaullah ez-Zâhidî (Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2003), 51 vd.

² Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 1/180.

³ Celâleddîn Mahallî, *el-Bedrü't-tâli fi halli Cem'i'l-cevâmi'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1/223.

rarası çalışmalara konu olacak kadar önemli bir mesele haline gelmiştir. Farklı alanlarda birçok akademik çalışmada ele alınan çok anlamlılık olgusu, fıkıh usulünün en temel meselelerinden biri olmasına rağmen özellikle Türkçe literatürde henüz konuyu doğrudan ele alan bir çalışma yoktur. Fıkıh usulü zaviyesinden müşterek lafız konusuyla ilgili yapılan sınırlı sayıdaki çalışmaların tamamına yakını Arap dünyasında ortaya konmuştur.⁴

Türkçe literatürde bir boşluğu doldurması ve bu konuda ilk adım olması hedefiyle bu çalışmada fıkıh usulünde müşterek lafız ekseninde ortaya çıkan tartışmalardan hareketle usulcülerin yaklaşımlarını tespit etmeye gayret edeceğiz. Bu yaklaşımların nedenlerini, fihki bilgi üretimine etkilerini ve sonuçlarına dair resmi görmeye çalışacağız. Bu amaçla öncelikle dil ve ıstılah açısından “müşterek” lafzı ele alacağız. Ardından müşterek lafzın umumiliği meselesine yer vereceğiz.

1. Müşterek Lafzın Literatürdeki Yeri ve Anlamı

Dilde kural olarak, her lafız tek bir manayı ifade etmek için vaz' olunur. Nahiv bilginlerinin kelimeyi “*müfred mana için türetilmiş lafızdır*”⁵ şeklinde tanımlamaları bu hususa işaret etmektedir. Ne var ki neredeyse bütün dillerde olduğu gibi Arap dilinde de eş anlamlı (*müradif*), zıt anlamlı (*ezdâd*) ve çok anlamlı (*müşterek*) lafızlar bulunmaktadır. Müslüman ilim adamları arasında bir lafzın hakiki manada çok anlamlı olmasının imkanını kabul etmeyenler olsa da genel kanaat aksi yöndedir.⁶ Lafızlarda iştiraki kabul etmeyenlerin en kuvvetli argümanı, müşterek lafızların konuşmada/yazıda kastedilen anlamın tam olarak anlaşılmasına yol açması ve bunun çekişmelere ve sorunlara neden olacağıdır. İştirakin vacip veya mümkün ve vâki olduğunu kabul edenler ise manaların sınırsızlığına karşılık lafızların sınırlı olmasına dikkat çekerler. Konu teorik zeminde bu şekilde tartışılıyor olsa da hem dilde hem de İslam hukukunun ana kaynaklarında (naslar) tümevarım yoluyla tespit edildiği üzere müşterek lafızların varlığı açıkça görülmektedir.⁷

Konuyla ilgili bir diğer tartışma; Allah ve Rasûlü'nün keliminde (âyet ve hadislerde) iştirakin imkânı ve husulü konusundadır. Bunu kabul etmeyenler, ikisinin keliminin muhatap (mükellef) tarafından anlaşılmasının gerekliliğine dikkat çekerler. Aksi takdirde kişi gücünü aşan bir şeyle mükellef kılınmış (tekli-i mâlâ yutak) olur ve bu caiz

⁴ Konuyla ilgili yapılan önemli çalışmalar: Abdullah Muhammed Nuri ed-Dirşevî, “Mezâhibü'l-Usûliyyîn fi isti'mâli'l-müşterek fi meânihî meân”, *Journal of Faculty of Sharia* 20/20 (2002), 226-280; Abdülhalik Şefâa, “el-Müşterekü'l-lafzî ve'l-manevî ve eseruhumâ fi ğumûdi'n-nas”, *Al-Qânûn* 13/1 (2016), 1-25; Mahbûb Kahtân, “Delâletü'l-müşterek inde'l-usûliyyîn”, *Mecellet Külliyyeti's-şerîa* 3 (2012), 1-24.

⁵ İbn Hişâm, *Şerh Katri'n-nedâ ve belli'sadâ*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit (Kahire, 1383), 10.

⁶ Alâeddîn Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdülker (Doha: Matâbi'u'd-Doha el-Hadîse, 1984), 337; Şemseddin İbn Müflih, *Usûlü'l-fikh*, thk. Fahd. b. Muhammed es-Sedehân (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1999), 1/61; Bahrülulûm Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût fi şerhi Müsellemi's-sübü't*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-ilmiyye, 2002), 1/161.

⁷ Fahreddîn Râzî, *el-Mahsûl*, thk. Taha Cabir Feyyaz Ulvânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 262-264; Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, trc. Ahmed Azzo İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 1/57-58.

değildir. Oysa müşterek lafzın hangi manada kullanıldığı beyan edilmezse manası kapalı kalır. Şayet bir açıklama ile birlikte kullanılırsa bu sözün gereksiz yere uzatılması anlamına gelir ki abesle iştigaldır. Ne var ki naslarda müşterek lafzın vuku bulduğuna dair örneklerin varlığı ve manasının bir şekilde anlaşılmış olması bu itirazı yersiz kılmaktadır.⁸

Çok anlamlı lafızlar, nasları anlama ve yorumlamadaki ihtilafın en temel sebeplerinden biridir.⁹ Bu nedenle çok anlamlılık (müşterek) konusu, dil bilginlerinin yanı sıra tefsir alimleri ve usûlcüler tarafından da önemsenmiş bir meseledir. Nitekim Kur’ân ilimlerinde erken dönemlerden itibaren Kur’ân’da geçen müşterek lafızların toplandığı *el-vücûh ve’n-nezâir* adıyla bir yazım türü gelişmiştir. Bu yazım türünün ilk kısmı olan *vücûh*, birden çok anlamı olan müşterek lafızları ifade eden bir terimdir.¹⁰ Müşterek lafız olgusu çok erken dönemlerden itibaren Arap dilbilimcilerin de gündeminde olan bir konudur. Öyle ki lafızlarda iştirak dilsel bir olgu olarak hicri ikinci asırdan itibaren literatürde yer almaya başlamış ve hicri üçüncü asrın sonlarına doğru konuyla ilgili müstakil ve kapsamlı çalışmalar ortaya çıkmıştır.¹¹

Gerek Kur’ân ilimleri gerekse de Arap dili alanlarında müşterek lafız konusuyla ilgili çalışmaların günümüze kadar hız kesmeden devam ettiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle bu çalışmada diğer disiplinler açısından müşterek lafız konusu -çalışmanın kapsamını da aşacağından- dışarıda bırakılmıştır. Ancak şu kadarını ifade etmek gerekir ki Arap dili ve tefsir ilimlerinde müşterek lafız fıkıh usulüne nazaran daha kapsamlı bir olgudur. Bu alanlarda mutlak şekilde birden çok anlama delalet eden lafızların hepsi müşterek kabilindendir. Demek oluyor ki bu alanlarda müşterek lafız, eşadlılık, zıt anlamlılık, mecaz, istiare, lehçe farklılığı vb. dilsel olguların tamamını kapsar.¹² Halbuki fıkıh usulünde müşterek lafız, aşağıda geleceği üzere oldukça dar ve özel bir manaya sahiptir. Bunu görmek için sözlük anlamına kısaca yer verdikten sonra bir fıkıh usulü terimi olarak müşterek lafız daha yakından inceleyebiliriz.

1.1. Sözlük Anlamı

Müşterek kelimesi, Şe-ri-ke/yeş-ra-kü fiilinin ifti’âl babından türeyen bir isimdir. Sözlükte bir şeyin karışık olduğunu, eşit olduğunu ya da birden çok kişi arasında ortak olması durumunu ifade eder. Buna göre (اشترك الأمر) dendiğinde “iş karıştı/karışık bir hal aldı anlamı ortaya çıkar. O şey aralarında müşterektir (هو مشترك بينهم) ifadesi, bir şeyin birden çok sahibinin olduğunu; ortaklığa konu olduğunu anlatır. Bunun yanı sıra “umumi olma” anlamına da gelir. Örneğin ecir-i müşterek dendiğinde bir

⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 283.

⁹ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2004), 1/12.

¹⁰ Bk. M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

¹¹ Konuyla ilgili yapılmış çalışmalar için bk. Sabri Türkmen, “Arapçada Çokanlamlılık ve Kur’an-ı Kerim”, *Diyanet İlmi Dergi* XLVI/2 (2010), 79-96.

¹² Sabri Türkmen, “Arapça’da Çok Anlamlılık ve Kur’an-ı Kerim”, *Diyanet İlmi Dergi*, Kur’ân Özel Sayısı (2012), 540.

kişiyeye ya da bir kuruma hizmet eden ücretli değil de talep eden herkese hizmet eden kişi anlaşılır. Müşterek yol ifadesi ise herkesin kullanımına açık umumi yol demektir. Aynı meselede birden çok kişinin eşit hak veya paylara sahip olması da müşterek kelimesiyle ifade edilir. Mesela aynı kişinin terikesine eşit miktarda/payda mirasçı olanlara müşterek vâris denmektedir. Birden çok anlamı olan isimlere de müşterek isim denmektedir ki müşterekin bu manası konumuzla doğrudan ilgili olanıdır.¹³

Müşterek lafızların Türkçedeki karşılığı eş sesli (sesteş)/eşadlı sözcükler ve çok anlamlı kelimelerdir. Bilindiği üzere Türkçede aynı ses değerine sahip olan kelimenin farklı anlamları arasında bir ilişki bulunuyorsa buna çok anlamlılık denir. Buna karşılık anlamlar birbiriyle alakasız ise bu tür kelimelere sesteş/eşadlı sözcük denir.¹⁴ Arapçada böyle bir ayırım söz konusu olmadığından gerek çok anlamlı gerekse de sesteş/eşadlı sözcüklerin tamamı müşterekin kapsamına girer.

1.2. Literatürdeki Yeri ve Terim Anlamı

Bir fıkıh usulü terimi olarak müşterek, fukahâ yöntemini benimseyen usulcüler tarafından vaz' olundukları mana bakımından lafız ayırımı içinde ele alınır. Mütekelimin usulcüler tarafından ise genelde lafız ve mananın tekliği ve çokluğu bakımından yapılan taksimde incelenir.¹⁵ Bazen de âmm veya mücmel lafız içinde işlenir.¹⁶ Müşterek lafzın fıkıh usulündeki anlamı, yukarıda yer verilen sözlük anlamlarına uygun olarak farklı birkaç şekilde ortaya çıkmıştır. Bu tanımlardan bazıları şöyledir:

Şâfiî, Kerhî ve Cessâs gibi erken dönem Hanefî usulcülerin müşterek tanımı, “iki veya daha çok farklı mana için vaz' olunan lafız” şeklindedir.¹⁷ Debûsî, müşterek lafzı; “Tekdüzelik ve şümûl olmaksızın birbirinden farklı isim ve manalar ifade etmeye ihtimali olan lafızdır” şeklinde tanımlar. Farklı manalara gelen (görme organı, pınar, terazi kefesi, zimmette olmayan hazır mal) “ayn” kelimesini örnek vererek tanımdaki kayıtları şu şekilde izah eder: Müşterek lafız muhtemel manalarının hepsini aynı anda kapsamaz. Bunlardan sadece birini ifade eder, diğerleri ise dışarıda kalır.¹⁸

¹³ el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmurâtî (Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 5/294; İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâr Sâdir, 3. Baskı, 1993), 10/449; Ahmed b. Muhammed Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münîr fî garibi's-şerhi'l-kebîr* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 187.

¹⁴ Ömer Acar, *Anlam Değişimleri Işığında Kur'an'da Yeni Anlam Kazanan Kelimeler* (Bursa: Emin Yayınları, 2016), 99.

¹⁵ Ebû'l-Hüseyn Basri, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil el-Mîs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1403), 1/299; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/141.

¹⁶ Ebu İshak Şîrâzî, *el-Luma' fî usûli'l-fıkıh*, thk. Eymen Salih Şâbân (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2013), 113.

¹⁷ Şâfiî, *Usûlü's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, ts.), 36; Ebu Bekr er-Râzi Cessâs, *el-Füsûl fî'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994), 1/76.

¹⁸ Ebû Zeyd Debûsî, *Takvîmü'l-edile fî usûli'l-fıkıh*, thk. Halil Muhyiddin el-Mîs (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmiyye, 2001), 94.

Pezdevî'nin tanımına göre müşterek lafız; “birbirinden farklı birkaç manadan veya birkaç isimden birine ihtimali olan ve bunlardan sadece birinin kast edilmiş olduğu lafızdır”.¹⁹ Serahsî, müştereki; “aynı anda hepsini kapsayacak şekilde değil de her birinin tek başına murat edilmiş olma ihtimali olan birden çok isim ve manayı ifade eden her lafızdır” şeklinde tanımlar.²⁰ Semerkandî'ye göre “müşterek, birden çok manaya eşit derecede ihtimali olan lafızdır.”²¹ Ondan gelen bir başka tanıma göre müşterek, “farklı veya zıt manaları aynı anda kapsayan ve anlamı sözün sahibi tarafından bilinip işiten/muhatap kişi tarafından bilinmeyen lafızdır.” Bu sebeple müşterekin mücmelin (kapalı lafızların) bir çeşidi sayıldığını belirtir. Semerkandî, bunu ifade etmek için konuyu “her müşterek mücmeldir, fakat her mücmel müşterek değildir” şeklinde formüle eder.²² Nesefî'nin müşterek tanımını ise şöyledir: “Mahiyetleri farklı olan birden çok ferdi bedel yoluyla [aynı anda değil de birbirinin alternatifi olarak] kapsayan lafızdır.”²³

Müştereki “ilk baştan iki veya daha çok farklı mana için konulan lafızdır” şeklinde tanımlayan Râzî, özellikle hakikat ve mecaz olarak farklı manalara gelen lafızların müşterek kapsamında olmadığına dikkat çeker.²⁴ Mâlikîler'den Karâfî'nin tanımına göre müşterek, “iki ve daha çok manadan her biri için ayrı ayrı konulmuş lafız”dır.²⁵ Sadru's-şerîa ve Teftezânî de “birden çok vaz' ile çok mana için vaz' olunan lafız” şeklinde buna yakın bir tanım yaparlar.²⁶

Erken dönemlerde yapılan tanımlamalardan hareketle sonraki dönem usulcüler müşterek lafız, “her biri ayrı vaz' ile olmak üzere iki veya daha çok manaya gelen lafız” olarak veya ifadeler değişse de bu manayı ifade edecek şekilde tanımlamışlardır.²⁷ Çoğu çağdaş araştırmacının da benimsediği tanım budur.²⁸ Bu tanımlardan hareketle müşterek lafzın üç özelliği öne çıkmaktadır. Bunlar; iki ve daha çok hakiki mana için kullanılması, her bir mana için ayrı ayrı konulmuş olması ve bu manaları birbirinin

¹⁹ Fahrulislam Pezdevî, *Kenzü'l-Vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014), 98.

²⁰ Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 1/126.

²¹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/92.

²² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/340-341.

²³ Ebü'l-Berekat Nesefî, *Menârü'l-envâr; Metnü'l-Menâr fî usûli'l-fıkḥ*, thk. Ahmed Abdullah Abdurrahman es-Sa'dî (Kahire: Dâr Sa'duddîn, 2010), 98.

²⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, 261.

²⁵ Şihabuddin Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-füsûl*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd (Kahire: Şeriketu't-tibâe el-Fenniyye, 1973), 29.

²⁶ Sa'düddîn Teftezânî, *Şerhu't-Telvîḥ ale't-Tavdîḥ* (Mısır: Mektebet Subeyh, ts.), 1/56.

²⁷ Teftezânî, *Şerhu't-Telvîḥ ale't-Tavdîḥ*, 1/56; Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl fî usûli'l-fıkḥ*, thk. İlyas Kaplan (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2012), 86; Muhammed b. Ali Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*, trc. Ahmed Azzo İnâye (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999), 1/57. Diğer tanımlar için bk. Mahbûb Kahtân, “Delâletü'l-müşterek inde'l-usûliyyin”, *Mecellet Külliyyeti's-şerîa*, 3 (2012), 4-5.

²⁸ Abdülvehhab Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkḥ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 205; Muhammed Ebû Zehra, *Usulü'l-fıkḥ* (Kahire: Dâru'l-Fikr, 2006), 155; Salih Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-nusûs*, 4. Bs (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1994), 2/134.

alternatifi olarak kapsamasıdır. Bu özellikleri sebebiyle âmm ve mutlak lafızdan ayrılmaktadır. Çünkü âmm lafız, kapsamına giren bütün fertleri istisnasız şekilde kapsarken, müşterek sadece birini ifade eder. İşiten kişi açısından her zaman bilinmese de müşterek lafızla kastedilen mana tektir ve bellidir. Oysa mutlak lafızda mana bir ise de bu muayyen değil, herhangi bir ferttir.²⁹ Görüldüğü üzere müşterekin tanım-ları, lafzın muhtemel bütün manalarının aynı anda kastedilmiş olup olmayacağının imkânı ile ilgili ortaya çıkan tartışmalardaki yaklaşımlar doğrultusunda şekillenmiştir. Demek oluyor ki müşterek lafzın en temel problemlerinden biri müşterekin umumu meselesidir.

Bu noktada lafızlarda iştirakin, isimlerde, fiillerde ve harflerde görüldüğünü belirtmek gerekir. Söz gelimi Arapçada “cariye” hem gemi hem de hür olmayan kadın anlamına gelen bir isimdir. Yine “As’ase (عسعة)” fiilinin gelmek ve gitmek olmak üzere iki anlamı vardır. Min (من) harf-i ceri ise ba’ziyet ve ibtidâ olmak üzere iki farklı anlamda kullanılmaktadır.³⁰

2. Müşterek Lafzın Ortaya Çıkış Sebebi

Dilde asıl olan her lafzın tek bir manayı ifade etmesidir.³¹ Buna rağmen birtakım sebeplere bağlı olarak birden çok mana ifade eden müşterek lafızlar meydana gelmiştir. Bu sebeplerin başında Arap kabileleri arasındaki farklılıklar gelir. Aynı lafız iki kabile tarafından farklı manalarda kullanılabilir. Hatta bazen bu iki mana arasında herhangi bir alaka da bulunmaz. Böylece bir lafız iki farklı mana için vaz’ edilmiş olur ve sonraki nesillere vaz’ edenin farklılığına işaret edilmeksizin her iki manada kullanılarak aktarılır.³²

İkinci bir sebep ise bir lafzın iki mana arasında ortak bir manayı ifade etmek için vazedilmiş olmasıdır. Örneğin “kur” lafzı, hayız ve tuhr lafızlarının ifade ettiği iki ayrı mana arasında ortak bir manayı ifade etmek için konulmuştur. Zira bu lafız sözlükte belirli bir durumla ilgili zaman devresi (periyot) anlamına gelir. İşte hayız ve tuhr belirli zaman dilimlerinden oluştuğu için bu anlama gelen “kur” lafzı, her ikisinin ifade ettiği manalar arasında ortak bir manayı (periyot) ifade etmek için kullanılmıştır. Ancak zamanla bu iki manadan her biri için elverişli hale gelmiştir.³³

Müşterek lafzı meydana getiren bir başka sebep de bir lafzın mecaz anlamının yaygınlaşarak sonraki nesillere hakikat olarak aktarılmasıdır. Şöyle ki; bir lafız önce bir mana için konulmuş olur. Sonra aynı lafız bir tür alakadan dolayı mecaz yoluyla

²⁹ Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 342.

³⁰ Dirşevî, “Mezâhibü'l-Usûliyyîn fi isti ‘mâli’l-müşterek fi meânihî meân”, 230.

³¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 275; Bedrüddin Zerküşî, *el-Burhân fi usûli’l-fıkıh* (Amman: Dâru’l-Kütübî, 1994), 2/381.

³² Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1/344; Râzî, *el-Mahsûl*, 265.

³³ Zekiyyuddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 30. Baskı, 2018), 468.

başka bir manada kullanılır. Zamanla bu lafzın mecazi anlamdaki kullanımın yaygınlaşması sebebiyle bu manada örfi hakikat haline gelir. Böylece bu lafzın her iki manası sonraki nesillere hakikat olarak aktarılır.³⁴ Buradan hareketle bazı müellifler, müşterek lafzın aynı dildeki manalarından sadece birinin aslî mana olduğunu kaydederler.³⁵ Bazı kaynaklarda “salat” sözcüğünde olduğu gibi bir lafzın dilde ve ıstılahta farklı manalar için vazedilmesi de iştirakin sebepleri arasında sayılmaktadır.³⁶ Arap dilbilimcileri göre çok anlamlılığın iki sebebinden daha söz edilir. Bunlar; yakınlık (mücâvere) ve benzerlik (müşâbehe) olgularıdır.³⁷

Sebebi ne olursa olsun müşterek lafız olgusu her dilde inkâr edilemez bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Neredeyse bütün dünya dillerinde birden çok anlamı olan sözcükler mevcuttur. Esasında çok anlamlılık, hemen her dilde bir dil sorunu olarak üzerinde durulan bir husustur. Ne var ki Arap dilinde bu sorun daha belirgindir. Dilin yapısı ile Kitap ve sünnet metinlerinin Arapça olması bunun en temel sebepleri arasında sayılabilir.

3. Müşterek Lafzın Hükümü

Fıkıh usulünde müşterek lafzın hükmünden kasıt, böyle bir lafızla karşılaşıldığında fakihin ve/veya usulcünün hareket tarzıdır. Çünkü gerek naslardan hüküm çıkarmak gerekse de naslarla amel etmek nassın manasına göre şekillenir. Müşterek lafızda olduğu gibi nassın bir veya daha çok manaya gelmesi o nassın delaleti konusunda bir kapalılık olduğunu gösterir. Şu hâlde nassı anlamak ve gereği ile amel etmek için bu kapalılık giderilinceye kadar beklemek (tevakkuf) gerekir. Ancak kapalılığın giderilmesi için lafzın ifade ettiği manayı araştırmak şarttır.³⁸ Aksi takdirde nassın manasını anlamak ancak sözün sahibinin beyanıyla mümkün olabilir. Bu durumda lafız müşterek olmaktan çıkar ve mücmel olur. Demek oluyor ki müşterek lafız ya mücmel olur ya da muhtemel manalarından birine hamledilip müevvel lafza dönüşür.³⁹ Yaygın kanaat bu şekilde olmakla beraber -aşağıda geleceği üzere- müşterekin umumunu kabul edenler arasında birkaç isim karinelerden soyut olan müşterek lafzın tüm manalarına hamledileceği iddiasındadır.⁴⁰

Fıkıh usulü bilginlerine göre lafızlarda asıl olan iştirakin olmamasıdır. Bu nedenle bir lafızda müşterek olma ve olmama durumu söz konusu ise ikincisinin tercih edilmesi gerektiği ifade edilir. Çünkü lafızlarda tek anlamlılığın genel ve yaygın

³⁴ Basri, *el-Mu'temed*, 1/17; Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 339; Ebû Zehra, *Usulü'l-fıkıh*, 155; Hallâf, *İlmü usûlil-fıkıh*, 206; Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/136-137; Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 467-468.

³⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/379.

³⁶ Kahtân, “Delâletü'l-müşterek inde'l-usûliyyin”, 10.

³⁷ Türkmen, “Arapça'da Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim”, 534.

³⁸ Cessâs, *el-Füsûl fî'l-usûl*, 1/77; Şemsü'l-eimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1/162; Neseî, *el-Menâr*, 98; Molla Hüsrev, *Mîrkâtü'l-vusûl*, 86.

³⁹ Neseî, *el-Menâr*, 98; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/381; Ferhat Koca, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006).

⁴⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, 278.

olduğu hususu, tümevarım yöntemiyle ispat edilen bir durumdur.⁴¹ Aynı şekilde muhtemel manalardan birini ifade ettiği kuvvetle muhtemel ise iştirak söz konusu değildir. Farklı manaları ifade etme biçimi lafzın birden çok manayı kapsaması şeklinde olması halinde de iştiraktan söz edilemez. Çünkü kapsayıcılıkta eşitlik yoktur. Buna göre bir lafız, iki veya daha çok manayı ayrı ayrı ve eşit şekilde ifade etme ihtimali bulunuyorsa müşterektir. Hanefî usulcî Serahsî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak lafzın müşterek olduğuna hükmetmek için öncelikle siygasına bakarak birden çok mana için vaz' olunmuş olduğu tespit edilmelidir.⁴²

Lafzın müşterek olduğu anlaşılırsa önce muhtemel manalarından hangisinin kastedildiğini tespit etmek gerekir. Bunun için de evveleminde iştirakin mahallî olan lafzın taşıdığı manalara bakılır. Bunlardan biri dildeki anlam diğeri terim anlamı ise aksi yönde bir karine bulunmadıkça terim anlamının kastedildiğine hükmedilir. Söz gelimi "salât" kelimesinin sözlük anlamı dua, terim anlamı ise namazdır. Şu hâlde naslarda geçen "salât" kelimesinin namaz olarak anlaşılması esastır. Ancak bunun aksini gösteren bir karine varsa o zaman sözlük anlamı dikkate alınır. Nitekim Ahzab suresi 56. ayette geçen "salât" kelimesi "anma/dua" olarak anlaşılmıştır. Burada lafzın fiil kalıbında gelmiş olması ve Allah'ın ve meleklerin de Nebî'ye (a.s.) salât ettiği şeklindeki ifadelerden hareketle murat edilen mananın namaz olmadığı anlaşılmaktadır. Eğer bir lafız terim anlamı söz konusu olmadan iki veya daha fazla mana arasında müşterek ise içtihat yoluyla hangi manada kullanıldığını tespit etmek gerekir. Bu çerçevede önce lafzın siygası üzerinde bir tahlil yapılır. Daha sonra muhtemel manalarından birini tercih etmek için teşriin maksatları doğrultusunda emareler, karineler ve deliller araştırılır. Bu deliller lafzî, aklî veya naklî olabilir.⁴³

Müşterek lafızla birlikte gelen karine/delil dört farklı şekilde görülebilir. (1) Manalarından birinin kullanıldığını gösterir. Örneğin "فَاتِمَا حَتَّكَ أَذَى شَيْئُهُ" âyetinde (el-Bakara 2/223) اَتَى lafzı nasıl ve nerede anlamlarına gelen (keyfiyet ve mekân) müşterek bir lafızdır. Ancak bir önceki âyette (el-Bakara 2/222) "iyice temizlendiklerinde onlara Allah'ın emrettiği şekilde vaklasın" ifadesinden buradaki اَتَى lafzının nasıl (keyfiyet) manasında kullanıldığını göstermektedir. (2) Bazı manalarını ilga eder. Böylece mülga dışındaki mana(lar)a hasredilmiş olur. Söz gelimi bir kadına "kur" günlerinde namazı bırak/ دَعَى الصَّلَاةَ أَتَادَ أَفْئَاتِكَ" dendiğinde tuhr/temizlik dönemi ilga edilmiş olur. (3) Birden çok manada kullanıldığını delalet eder. Bu umumu'l-müştereki kabul edenlere göre. "Berrâk göz/ عَيْنٌ صَافِيَةٌ" sözü böyledir. Çünkü saflık/berraklık hem görme duyası olan gözün hem de pınar anlamındaki gözün sıfatı olabilir. (4) Tüm manalarının ilga edildiğini gerekli kılar. Bu durumda lafız ifade ettiği manaların hakikatinden hareketle mecazi anlama hamledilir.⁴⁴

⁴¹ Râzî, *el-Mahsûl*, 275; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/382.

⁴² Serahsî, *el-Mebsûrât*, 1/163.

⁴³ Hallâf, *İlmü usûlî'l-fıkıh*, 205; Muhammed Edîb, *Tefsîru'n-nusûs*, 2/139.

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/383-384.

Bu aşamada bazen tercihi gerektiren birden çok delil ve karinenin bulunması söz konusu olabilmektedir. Her zaman olmasa da bu durumda lafzın manası konusunda farklı tespitlerin yapıldığı görülmektedir. Böylece müsterek lafzı içeren delilden çıkarılan hükümde farklı yaklaşımlar sergilenmektedir. Çünkü aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere delillerden veya karinelerden birini tercih etmek tamamen içtihadi bir çabanın ürünüdür.

Usul bilginleri “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç kur’ beklerler...”⁴⁵ âyetinde geçen kur’ kelimesinin hangi manada kullanıldığı hususunda ihtilaf halindedirler. Müsterek bir lafız olan kur’ kelimesi hem hayız hem de iki hayız arasındaki tuhr (temizlik) anlamına gelir. Buna göre âyetle boşanan bir kadının bekleyeceği sürenin hesaplanmasında temizlik döneminin mi yoksa hayız döneminin mi dikkate alınacağı hususu kapalıdır. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinde âyetle geçen kur’ lafzıyla kastedilen hayız iken Mâlikî ve Şâfiîler’e göre temizliktir (tuhr).⁴⁶

Hanefî usulcüler, âyetle geçen “üç” kelimesinin hâs bir lafız olmasından hareketle kur’ lafzının hayız manasına geldiğini tespit ederler. Çünkü onlara göre hâs lafız, bilinen tek bir manayı ifade etmek için konulmuş bir lafız olup manaya delaleti kesin ve açıklamaya ihtiyaç duymayacak kadar açıktır.⁴⁷ Öyleyse kadının iddetinde sayacağı kur’un tam olarak üç olması gerekir. Sünnî talaka göre kadının temizlik döneminde boşanması gerektiğine göre üç sayısı tam olarak ancak hayız döneminin sayılmasıyla gerçekleşir. Temizlik döneminin dikkate alınması halinde beklenecek kur’ sayısı üçten az veya fazla olacaktır. Şöyle ki kadın boşanırken içinde bulunduğu temizlik dönemini sayacak olursa boşamanın meydana geldiği ana kadar geçen zaman üç kur’dan eksilmiş olduğundan tam üç kur’ beklememiş olacaktır. İçerisinde bulunduğu dönemi saymayacak olursa boşama meydana geldikten ilk hayız dönemine kadar geçen zamanı fazladan beklemiş olacaktır. Böylece iddet süresi üç kur’dan fazla olarak beklenecektir. Ayrıca iddet yükümlülüğünün neslin karışmaması için boşanan kadının önceki kocasından hamile olup olmadığının anlaşılması amacıyla yönelik bir tedbir olduğuna dikkat çekerek bunun ancak hayızla anlaşılabilceği iddiasındadırlar. Hanefî fukahâsının bir başka dayanağı ise, iddetle ilgili olan diğer naslarda iddetin hayızla ilişkilendirilmesidir. Bunlar arasında Talâk suresinin 4. âyetinde “...hayızdan kesilmiş kadınlar” ve “...henüz hayız görmemiş olanlar” ifadeleri ile “Hayız günlerinde namazı bırak”⁴⁸ ve “Cariyenin iddeti iki hayızdır”⁴⁹ rivayetlerine işaret ederek kur’ kelimesine neden hayız manası verilmesi gerektiğini temellendirirler.⁵⁰

⁴⁵ Kur’an Yolu (Erişim 27 Aralık 2019), el-Bakara 2/228.

⁴⁶ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, 3/108.

⁴⁷ Nesefî, *el-Menâr*, 73-74.

⁴⁸ Ali b. Ömer Dârekutrî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnâut v.dğr. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2004), 1/384.

⁴⁹ Ebû Abdillâh b. Enes Mâlik, *el-Muvatta’*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Ebû Dabî: Müesseset Zâyd b. Sultan, 2004), “Talâk”, 18.

⁵⁰ Osman b. Ali Zeylâî, *Tebyînü’l-hakâik* (Kahire: el-Matbaati’l-kübrâ el-Emîriyye, 2. Baskı, 1313), 3/26-27; Ebû’l-Fazl Mecdüddin Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta’lîl-i Muhtâr*, thk. Muhammed Adnan Derviş (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996), 3/174.

Mâlikî ve Şâfiî usulcüler ise üç farklı karineden hareketle *kur'* kelimesinin tuhr manasına geldiğini ifade ederler. Birincisi; sayının temyizi kuralıdır. Şöyle ki bir nahiv kuralı olarak üç ile on arası sayılarda müzekkerlik ve müenneslik açısından temyiz sayıya zıt şekilde gelir. Bu kurala göre Bakara 228. âyetle üç lafzı müennes (ثَلَاثَةٌ) olduğuna göre temyizi müzekker olan tuhrdur. İkincisi; Arapça'da *kur'* kelimesinin dilde 'toplama ve hapsetme' manasına geldiğinden hareketle "kanın toplandığı/hapsedildiği dönemin de temizlik dönemi olduğunu ifade ederler. Üçüncüsü; hayız manasına gelen *kur'* (كُرْء) kelimesinin çoğulu *akrâ'* (أَكْرَاءُ) şeklinde gelir. Âyetle geçtiği üzere *kurû'* (قُرُوءٌ) şeklinde cem edilmesi temizlik anlamındaki *kur'* kelimesine has bir durumdur. Bu akli delillerin yanı sıra Hz. Aîşe'den gelen "*kur'lar ancak temizlik dönemleridir*"⁵¹ rivayeti de bir başka dayanaklarıdır.⁵²

Buradaki ihtilafın semeresi iddetin ne zaman tamamlanacağı noktasında görülmektedir. *Kur'* lafzına hayız manasını verenlere göre iddet üçüncü hayız döneminin sona ermesiyle tamamlanır. Temizlik (tuhr) anlamı verenler ise üçüncü hayız başlamasıyla tamamlanacağı görüşündedirler. Bu ise kocanın ric'at hakkını, eşlerin birbirlerine mirasçı olması ve kadının başkasıyla evlenebilmesi gibi önemli hususların hükmünü belirlemede etkin rol oynar.

Haneî usul bilginlerine göre müşterek lafzın muhtemel manalarından hangisinin murat edildiği anlaşılmadıkça tevakkuf edilir. Bu durumda kural; tevakkuf edip kendisiyle kastedilen mananın hak olduğuna inanmaktır. Ancak bu, müşterek lafzın manalarından birini tercih etmeyi gerektiren delil veya karine bulunmaması halindedir.⁵³ Detayları aşağıda geleceği üzere İmam Şâfiî ve onunla aynı görüşte olan az sayıdaki usulciye göre ise lafzı tüm manalarına hamletme imkânı varsa böyle yapılır. Bu mümkün değilse tevakkuf edilir.

Netice itibarıyla müşterek lafzın muhtemel manalarından birini tercih etmek mümkün olmazsa tevakkuf edilir. Manalarından biri tercihe şayan bulunursa bu manasıyla amel etmek gerekir. Çünkü bu durumda lafız müevvel (tevil edilmiş) olur. Müevvel lafzın hükmü ise zahir lafızla aynıdır.⁵⁴ Yani hata ihtimalini göz önünde bulundurmamak kaydıyla gereğiyle amel etmek gerekir. Ancak bu ihtimal sebebiyle müevvel lafzın bilgi derecesinin haber-i vahid hükmünde olduğu ifade edilir.⁵⁵ Çünkü manalarından birine hamledilmeden önce müşterek, bir yönüyle zahir bir yönüyle kapalı lafızdır. Şöyle ki muhtemel manalarından başka bir şey kastedilmemiş olması açısından zahir, bu manalarından hangisini ifade etmek için kullanıldığının bilinmemesi yönüyle mücmeldir.⁵⁶

⁵¹ Mâlik, *el-Muvatta'*, "Talâk", 21.

⁵² Muhammed b. İdris Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şakir (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 561; İbn Rüşt, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, 3/109.

⁵³ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/163.

⁵⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/163.

⁵⁵ Nesefî, *el-Menâr*, 98; Şâfiî, *Usûlü's-Şâfiî*, 39.

⁵⁶ Basri, *el-Mu'temed*, 1/319.

3. Müşterek Lafzın Umumu

Müşterek lafzın umumiliği meselesi, fıkıh usulü literatüründe *umûmü'l-müşterek* tamlamasıyla ifade edilir. Usûl bilginleri bununla müşterek lafzın kapsamına giren manaların hepsinin veya en azından ikisinin tek bir kullanımda ve aynı anda kastedilmiş olduğunu ifade ederler.⁵⁷ Bu nedenle siyganın tekrarlanması, konuşanın, yerin veya zamanın değişmesiyle müşterekin bütün manalarını ifade etmesi bu kabilden değildir. Çünkü söz konusu hallerden birinin değişmesi durumunda müşterekin farklı anlamlarda kullanılabileceği konusunda usul alimleri hemfikirdir.⁵⁸

Usûl literatüründe konuyla ilgili temelde üç yaklaşımdan söz edilebilir. Hemen belirtmek gerekirse bu tartışma lafzın ifade ettiği manaların hepsine delalet etmesinin mümkün olması durumundadır. Aksi takdirde yani lafzı birden çok manaya hamletme imkânı yoksa -manaların birbirine zıt olması gibi- manalarından biri tercih edilene kadar beklemenin gerekliliği konusunda fıkıh usulcileri ittifak halindedirler.

3.1. Müşterekin Umumunu Caiz Görmeyenler

Bir grup usulcü, müşterek lafzın umumiliğini; yani aynı anda birden çok manayı ifade edebileceğini kabul etmezler. Onlara göre aynı anda müşterek lafzın ifade ettiği manalardan sadece biri kastedilmiştir. Hanefîler'in büyük çoğunluğu, Şâfiîler'den bir grup usulcü ve Mutezile'den Ebû Ali el-Cübbâi (öl. 303), Ebû Hâşim (öl. 321) ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436) gibi isimler bu görüştedir.⁵⁹

Hanefîler, müşterek lafzın kapsamına giren isim veya manaların birbirinden farklı olduğuna dikkat çekerek müşterek lafzın umumiliğini şu izahlarla reddederler: Bu lafzın “müşterek” adıyla anılıyor olmasının sebebi, birden çok ismin ve mananın bu lafızda ortak oluşudur. Ortaklık ise eşitliği ifade eder/gerektirir. Buna göre bu isim ve manalar eşit şekilde bu lafzın kapsamına girmiştir ve aralarını cem' etmek (birleştirmek) de mümkün değildir. Bu manalardan birinin diğerlerinden öncelikli (evlâ) olması da söz konusu değilse bu lafızla kastedilen mana meçhul olur. Böylece müşterek lafız mücmel konumunda olur.⁶⁰

Debûsî, bu yaklaşımı temellendirmek üzere iddet süresini ifade etme maksadıyla ayette geçen “üç kur’/ثَلَاثَةُ كُرُوءٍ” sözündeki *kur'* kelimesinin umum ifade etmediği konusunda ümmetin icmâ ettiğinin altını çizerek. Bu lafızla hayız veya temizlik (tuhr) manalarından birinin kastedildiğini kaydeder. Pezdevî'nin argümanı ise dildeki kullanımı açısından emsal niteliğindeki *الصريم* lafzıdır. Bu lafız hem geceyi hem de sabahı ifade etmek için konulmuştur. Dolayısıyla kullanıldığı yerde hem sabah hem de gece

⁵⁷ Teftezânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, 1/124.

⁵⁸ Ahmed Sudirman Abbas, “Mevkıfû'l-fukahâ fi'l-lafzi'l-müşterek ve eserehü fi'l-fikhi'l-İslâmî”, *Ahkam Jurnal Hukum Islam* 36/1 (Ocak 2016), 132.

⁵⁹ Basri, *el-Mu'temed*, 1/300; Ebû İshâk Şîrâzî, *Şerhu'l-Luma' fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), 1/456; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/141; Neseî, *el-Menâr*, 98; Molla Hüseyin, *Mirkâtü'l-vusûl*, 86; Leknevî, *Fevâihu'r-rahâmât*, 1/165.

⁶⁰ Cessâs, *el-Füsûl fi'l-usûl*, 1/76; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 95.

anlamında kullanılmış olamaz.⁶¹ Aynı şekilde kendisi azatlı bir köle olan ve azatlı kölesi de bulunan bir kimsenin “malımın 1/3’nü mevlâlarım bırakıyorum” şeklindeki vasiyeti, hangi mevlâsını kastettiğini açıklamaz ise geçersizdir. Çünkü mevlâ lafzı hem azat eden hem de azat edileni hakiki anlam olarak ifade eder. Bu iki mana birbirine zıt olduğundan aynı anda kastedilmiş olamaz.⁶²

Gazzâlî, Şâfiî mezhebinde İmam Şâfiî ve Kadı Abdülcebâr dışında *umûmü’l-müştereki* kabul eden başka kimsenin olmadığını ifade etmektedir. Ona göre Araplar, bu lafızları manalarından her birinin diğeri yerine kullanılabilecek şekilde ayrı ayrı vaz’ etmişlerdir. Bütün manaları aynı anda kullanılacak biçimde vaz’ edilmiş değildir. Müşterek, ifade ettiği manaların hepsine nispeti bakımından eşittir. Ancak gerçekte bu lafız vaz’ olunduğu anlamlardan sadece birini ifade etmek üzere kullanılır. Öyle ki bu anlam, başka bir manaya ihtimali olmayacak şekilde belirli ve tektir. Bu, bir fiilin farklı şekillerde meydana gelmesinin imkanına benzer. Tıpkı muayyen bir namazın Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiillerinden öğrenilmesinde olduğu gibi. Bu namaz hakikatte muayyen olmakla birlikte bizim açımızdan farz, nafil, eda, kaza, öğlen, ikindi veya yatsı namazı olması mümkündür. Burada farklı ihtimallerin eşdeğer olması, müşterekin umumiliği yanılışına yol açmamalıdır. Yani ihtimal çok olsa da kastedilen tektir.⁶³

Bu yaklaşıma sahip olan usul bilginlerinin özellikle vurguladıkları husus, müşterek lafzın ifade ettiği manalar için ayrı ayrı vazedilmiş olmasıdır. Şayet bütün manalarını ifade etmesi için konulmuş olsaydı umumu da caiz olurdu. Söz gelimi *kur’* kelimesi birbirinden bağımsız şekilde bir kere hayız anlamı için bir kere de tuhr anlamı için vazedilmiştir. Aynı anda hayız ve tuhr manalarına gelecek şekilde konulmuş olsaydı bu şekildeki kullanımı da mümkün olurdu. Ne var ki bu durumda *kur’* kelimesinin anlamı, hayız+tuhr şeklinde ortaya çıkardı. Ancak hükmün bu şekilde olmadığı bilinmektedir.⁶⁴ Öte taraftan sahabe nesli, *kur’* lafzına yükledikleri manada farklı yaklaşımlara sahip olsalar bile manalarından birini ifade ettiği konusunda ittifak halindedirler. Onlardan *kur’* lafzını her iki manasına hamleden olmamıştır. Dolayısıyla bu durum “bir köle azat edin” emrinde olduğu gibi mutlak lafzın manaya delaletine benzemez. Köle lafzında iştirak yoktur, mutlak anlatım vardır. İştirakin örneği erkeği ve kadını kapsayan şahıs/kişi kelimesidir. “Bir kişi gördüm” cümlesinde bunun hem kadının hem de erkek olması nasıl mümkün değilse müşterek lafızların hepsinde durum aynıdır.⁶⁵

Bu izaha hayız+tuhr değil de ikisi kastedilmiş olabileceğinden ikisinden birinin tercih edilmesi şeklinde itiraz getirilebilir. Dolayısıyla iddet bekleyen bir kadın hayız veya tuhrdan birini seçerek iddetini sayabilir. Ya da hayız ve tuhrdan toplamda üç *kur’* tamamlansın şeklinde anlaşılabilir. Tıpkı “bir köle azat edin” emrinde olduğu gibi, kişi

⁶¹ Pezdevî, *Kenzü’l-Vusûl*, 98.

⁶² Cessâs, *el-Füsûl fî’l-usûl*, 1/77; Şâfiî, *Usûlü’ş-Şâfiî*, 39.

⁶³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 2/141-142.

⁶⁴ Basri, *el-Mu’temed*, 1/303.

⁶⁵ Dirşevî, “Mezâhibü’l-Usûliyyîn fi isti ‘mâli’l-müşterek fi meânihî meân”, 240.

lafzın kapsadığı manalardan birini tercih etmekte serbest kalsın denilebilir. Ne var ki müşterekin umumu problemi, esas itibarıyla lafzın birden çok manada kullanılmak üzere vazedilmiş olması imkânına ve gerçeğine dayanır. Yukarıda geçtiği üzere müşterek, dilde ayrı ayrı birkaç defa farklı manalar için vaz' edilmiş olsa da bu manaların hepsini aynı anda ifade edecek şekilde vazedilmediği açıktır. Bu nedenle sözün sahibi açısından müşterek lafızlardan kastedilen mana tektir ve bunun tespiti için gayret sarf etmek esastır. Şu hâlde müşterek bir lafzın hangi manada kullanıldığı muhatabın tercihi bırakılacak bir mesele değildir.

3.2. Müşterekin Umumunu Kabul Edenler

Esasında usulcülerin çoğuna göre müşterek lafızda asıl olan manalarından sadece birinin ifade edilmesidir. Bununla birlikte Mâlikiler, İmam Şâfiî ile birlikte bir grup Şâfiî, Hanbelîler, Bâkillânî (öl. 403/1013), Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025) gibi bazı ilim adamları bunun mümkün olabileceği görüşündedirler.⁶⁶ Bazı müellifler Hanefî mezhebinden Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in de bu görüşte olduğunu kaydederler.⁶⁷ Bunlar arasında İmam Şâfiî'nin bu konudaki yaklaşımı dikkat çekicidir. Ona göre müşterek lafız, ifade ettiği tüm manalar açısından açıktır (zahir). Bu yüzden tek bir manayı ifade ettiğini gösteren bir karine bulunmadıkça bütün manalarına hamledilmesi gerekir. Çünkü bu durumda manalarından birini diğerlerine tercih etmek için bir gerekçe bulunmadığından ihtiyatlı olanı budur. Bu görüş, Bâkillânî'ye de nispet edilir.⁶⁸

Bu yaklaşıma göre *umümü'l-müşterek* caiz olduğundan müşterek lafız, ifade ettiği manaların hepsine aynı anda delalet edebilir. Bu görüşün arka planında müşterek lafzı umum bildiren (âm) lafızlar kabilinden görmeleri bulunur. Şöyle ki âm lafız nasıl ki kapsadığı bütün fertlerine aynı anda delalet ediyorsa müşterek de muhtemel manalarının hepsini aynı anda ifade edebilir.

Bu gruptakilerin yaklaşımlarını temellendirmek üzere naslardan birçok örneği delil olarak sundukları görülür.⁶⁹ Hac suresi 18. âyette geçen secde kelimesinin kullanımını bunlardan biridir. Secde (sücûd) kelimesinin burada hem “boyun eğme” hem de “namazdaki secde” anlamında kullanıldığını belirtirler. Çünkü ayette göktekilerin, yerdtekilerin, güneşin, ayın, yıldızların ve dağların Allah'a secde ettiğinden söz edilmekte ve hemen ardından bunlara atıfla “insanların çoğu” ifadesi yer almaktadır. Şayet secde kelimesi sadece “boyun eğme” anlamında kullanılmış olsaydı ayette anılan diğer varlıklar gibi insanların hepsi boyun eğdi. Ancak âyette insanların bir kısmının secde ediyor olduklarından bahsedilmektedir. Demek oluyor ki bu Allah'ın hükmü ve gücü karşısında toplu bir boyun eğmekten ziyade insanların çoğunun namaz kıldıklarından ve

⁶⁶ Kâdî Ebû Bekr Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamit b. Ali, 2. Bs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/425; Râzî, *el-Mahsûl*, 268; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/385; İbn Müflih, *Usûlü'l-fîkh*, 2/814-816.

⁶⁷ Leknevî, *Fevâihü'r-rahâmût*, 1/165.

⁶⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, 274; Şehâbeddin Zencânî, *Tahrîcü'l-usûl ale'l-furû'*, thk. Muhammed Edîb Salih (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398), 313; Teftezânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*, 1/124.

⁶⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/385 vd.

namazdaki secdelerinden söz edilmektedir.⁷⁰ Bu temellendirmeye mutlak anlamda boyun eğmenin namazdaki secdeyi de kapsadığı şeklinde bir itiraz getirilebilir. Dolayısıyla “insanların çoğu” ifadesi boyun eğmenin insanlar için ihtiyari, diğer varlıklar için ise icbari olduğuna işaret etmek içindir. Ayrıca anılan ayette ‘secde etme’ fiili lafzen değilse de manen tekrar etmektedir. Yukarıda geçtiği üzere müşterek lafzın tekrar etmesi durumunda manasının değişebileceği ifade edilmektedir.⁷¹

Bu görüşte olanların delillerinden biri olan el-Ahzab suresinin 56. âyetinde geçen “salât” kelimesi de böyledir. Müşterekin umumunu savunanlara göre bu âyetle “sâlat” kelimesinin anlamı; Allah cihetinden rahmet, melekler açısından istiğfar ve mü'minler için dua olmak üzere üç farklı manaya gelmektedir.⁷² Kanaatimizce buradaki kullanımda iştiraktan söz etmek pek mümkün değildir. Çünkü lafzın tekrar etmesinin yanı sıra her manasının faili de değişmektedir.

Bu bağlamda dayanak kılınan bir başka delil de “... Babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin”⁷³ âyetidir. Âyetle geçen nikah kelimesinin hem evlilik akdi hem de cinsel ilişki anlamında kullanıldığı ve bunun böyle anlaşıldığı ifade edilmektedir. Buna göre âyetin getirdiği yasak babaların hem nikahladığı hem de nikahsız da olsa cinsel birliktelik yaşadığı kadınları kapsamaktadır.⁷⁴ Nitekim Ebû Hanîfe ve Hanefiler başta olmak üzere müşterekin umumunu kabul etmeyenlerin görüşü de bu yöndedir. Ancak Hanefiler, âyetteki nikah kelimesinin müşterek bir lafız olduğunu kabul etmezler. Onlara göre bu lafız hakiki manada cinsel ilişki, mecazen de evlilik akdi anlamına gelmektedir. Akde nikah denmesi gerçek manası olan cinsel ilişkiye imkân tanınması ve onun sebebi olması nedeniyledir. Bu sebeple burada müşterekin değil mecânın umumundan söz edilebilir ki müşterekte umumu kabul etmeyenler bunu da caiz görmezler. Mesela Hanefiler’e göre âyetteki yasağın sebebi olarak nikahtan anlaşılan tek mana cinsel ilişkidir. Mücerret akdin de evlilik yasağının sebebi olmasını başka delillerden çıkardıklarını ifade ederler. Onlara göre bu hususun dayanağı icmadır.⁷⁵ Hatta Serahsî, bu âyetle geçen yasağın sebebine cinsel ilişki dışında akit, helallik vb. ikinci bir mana eklemenin nassa ziyade olduğunu ifade ederek mezhebin bu konudaki tavrını açıkça ortaya koyar.⁷⁶

Burada bir hususunun altını çizmek gerekir ki *umûmü'l-müştereki* kabul edenlere göre bu mutlak değildir. Bunun için iki şartın gerçekleşmesi gerekir. Birincisi; lafzın ifade ettiği manalardan iki veya daha fazlasını ifade etmiş olmasının mümkün/uygun olmasıdır. Bu nedenle lafzın ifade ettiği manaların birbirine zıt olması durumunda

⁷⁰ Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-ustûl*, 1/161.

⁷¹ İbn Müflih, *Usûlü'l-fıkıh*, 2/823.

⁷² Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/385.

⁷³ Kur'an Yolu (Erişim 29 Haziran 2019), en-Nisâ 4/22.

⁷⁴ Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 1/426; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüdîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/24.

⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâr İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1405), 3/50.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/204.

umundan söz edilemez. Mesela ‘yap (افعل)’ sözcüğü aynı anda emir ve tehdit anlamında kullanılamaz. Çünkü emir yapmayı, tehdit terk etmeyi gerektirir. Dikkat edilirse burada umumu engelleyen siyga veya dil değildir. Harici bir durum olan iki zıttın aynı anda meydana gelmesinin imkansızlığıdır.⁷⁷ İkinci şart, bu manalardan herhangi birinin kasdedildiğine dair bir karine/delil bulunmamasıdır. Bu durumda konuşanın muradının hasıl olması bakımından ihtiyatlı olan müşterekin tüm manalarına hamledilmesidir. Çünkü hiçbir manasına hamledilmezse lafız ihmal edilmiş olur. Manalarından birine hamledilecek olursa sebep (muraccih) olmadan tercih söz konusu olur. İsnevî’nin İmam Şâfiî’ye nispet ettiği bu açıklamalara naslardan bazı örnekler verdiği görülmektedir.⁷⁸

Bu örneklerden biri, mükâtebe⁷⁹ âyetindeki⁸⁰ hayır (خير) kelimesidir. Âyetin meali şöyledir: “...Bedelini ödeyerek hür olmak isteyen köle ve câriyelerinizin -kendilerinde hayır görürseniz- tekliflerini kabul edin.”⁸¹ Buradaki hayır kelimesinin “salih amel” ve “mal/para” olmak üzere iki anlamı bulunmaktadır. Nitekim Zilzâl suresinde; “Kim zerre miktarı **hayır** yapmışsa onu (karşılığını) görür.”⁸² âyetinde bu kelime salih amel anlamında kullanılmıştır. Aynı kelime “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye **mal** bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı.”⁸³ ve “O, **mal** sevgisine aşırı derecede kapılmıştır.”⁸⁴ âyetlerinde mal anlamına gelmektedir. Buna göre mükâtebe yapmak isteyen kölenin hem güvenilir sâlih bir kimse olması hem de para kazanan biri olması şarttır. İsnevî daha başka örnekler de vermektedir. Ancak konuyu izah etmesi açısından bu örnek yerlidir.⁸⁵

Görüldüğü üzere burada mükâtebe âyetindeki hayır kelimesinin müşterek bir lafız olduğu, hangi manada kullanıldığına dair bir karine bulunmadığı ve iki anlamına da hamletmenin imkânı/uygunluğu varsayımından hareket edilmektedir. Buna göre yukarıda ifade edilen yaklaşım doğrultusunda Şâri’nin buradaki muradını iptal etmek yerine lafzı iki manasına da hamletme yoluna gidilmiştir. Ne var ki fıkıh ve usûl literatüründe konuyla ilgili bahisler incelendiğinde bunun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Öncelikle ayette geçen “hayır” kelimesine iki sebepten dolayı “mal/para” anlamını vermek doğru değildir. Birincisi kölenin özel mülk edinme hakkı olmadığından malı/parası olmaz. İkincisi Arapça sahiplik lââm (J) harfi ceri ile anlatılır. Buna göre

⁷⁷ Bâkıllânî, *et-Takrîb ve’l-irşâd*, 1/424; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/384; Dirşevî, “Mezâhibü’l-Usûliyyîn fi isti ‘mâli’l-müşterek fi meânihî meân”, 237.

⁷⁸ Ebû Muhammed Cemâlüddîn el-İsnevî, *et-Temhîd fî tahrîcî’l-furû’i ‘ale’l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Hayto (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 5. Baskı, 2013), 146.

⁷⁹ Mükâtebe, kölenin hürriyetine kavuşmak için efendisiyle para/mal karşılığında sözleşmesi yapmasıdır. Bk. Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/360.

⁸⁰ en-Nûr 24/33. (فَكَتَبُوا لَهُمْ أَنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا)

⁸¹ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Ocak 2020), en-Nûr 24/33.

⁸² *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Ocak 2020), ez-Zilzâl 99/7.

⁸³ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Ocak 2020), el-Bakara 2/180.

⁸⁴ *Kur’ân Yolu* (Erişim 03 Ocak 2020), el-Âdiyât 100/8.

⁸⁵ İsnevî, *et-Temhîd*, 147-148.

kelimenin “lehum hayr / (إِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ خَيْرًا)” şeklinde gelmesi gerekirdi. Oysa ayette (إِنْ عَلِمْتُمْ لَهُمْ خَيْرًا) denmektedir ki bu Arap dilinde ve o günkü örfte dinde sâlih olmayı ifade eder. Ancak ayetin hükmüne göre gayrimüslim kölelerle de mükâtebe yapılacağı sahabenin fakihleri başta olmak üzere fukahâ tarafından kabul edilen bir husustur. Buna göre ayetteki “hayır” kelimesiyle kastedilen anlamın Hz. Peygamber’in de ifade ettiği gibi “hırfet/meslek” olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü mükâtebe akdi yapan kölenin hürriyetine kavuşması için çalışıp para kazanması gerekir. Bu da borcunu ödeme konusunda bir beceriye sahip olması anlamına gelir.⁸⁶ Nitekim İbn Ömer (r.a.), Sevrî ve İmâm Mâlik’e göre bunun anlamı “kazanma gücü”dür.⁸⁷

Şevkânî, müşterekin umumunu kabul edenlerin sunduğu delillerin kabul edilemeyeceğini belirtmektedir.⁸⁸ Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (öl. 436/1044), Cüveynî (öl. 478/1085), Gazzâlî (öl. 505/1111), Râzî (öl. 606/1210) ve bazı Hanbeliler *umumü’l-müşterekin* konuşan açısından imkân dairesinde olduğu fakat bunun dilde caiz olmadığı görüşündedirler. Yani sözün sahibi müşterek lafzın tüm manalarını kastedebilir. Ancak dilde bir lafzın aynı anda birden çok farklı manayı ifade etmesi ve bu şekilde kullanılması için vazedilmiş olması düşünülemez.⁸⁹

3.3. Müşterekin Bazı Durumlarda Umumunu Caiz Görenler

Müşterekin umumunu kabul etmeyenlerin bir kısmı, bazı durumlarda bunun caiz olduğu yaklaşımına sahiptir. Bu kapsamda nefiy başta olmak üzere tesniye ve çoğul ifadelerde müşterekin tüm manalarını aynı anda ifade edebileceği kabul edilmektedir.

3.3.1. Nefiyde Müşterekin Umumu

Usul alimlerinden bir kısmının yaklaşımı, *umumü’l-müşterekin* sadece nefiyde caiz olduğu şeklindedir. Hanefîler’den Merginânî’nin (öl. 593/1197)⁹⁰ ve İbnü’l-Hümâm’ın (öl. 861/1457)⁹¹ benimsediği bu görüş, “olumsuzluk/nefiy umûm ifade eder” prensibine dayanır. Çünkü iştirak ile umum arasındaki ilişki ‘umum-husus min vech’ kabilindedir.⁹² Buna göre olumsuzluk cümlesinden olan nefiy ispatın aksine birden çok olabilir. Örneğin Arapçada “mevlâ” kelimesinin azat edilen köle ve kölesini azat eden efendi olmak üzere iki anlamı vardır. Buna göre hem azatlı kölesi hem de kendisini azat eden efendisi olan bir kimse, “mevlâlarıyla konuşmayacağına” dair yemin etse bunlardan herhangi birisiyle konuşursa yemini bozulmuş olur. Buna karşılık “malımın üçte biri

⁸⁶ Cessâs, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 5/180-181.

⁸⁷ Ebû Hafs İbn Âdil, *el-Lubâb fî ulûmi’l-Kitâb*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcut - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmiyye, 1998), 14/373.

⁸⁸ Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ilmi’l-usûl*, 1/61.

⁸⁹ Basri, *el-Mu’temed*, 1/301; İbn Müflih, *Usûlü’l-fıkh*, 2/81-817; Şevkânî, *İrşâdü’l-fuhûl ilâ tahkiki’l-hak min ilmi’l-usûl*, 1/61.

⁹⁰ Burhaneddin Merginânî, *el-Hidâye fî şerh Bidâyeti’l-mübtedî*, thk. Yusuf Tallâl (Beyrut: Dâr İhyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, ts.), 4/532.

⁹¹ Şemsüddin el-Halebî İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve’t-tahbîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-ilmiyye, 1983), 1/213-214.

⁹² Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 1-346.

mevlâlarımındır” şeklinde bir vasiyette bulunsa vasiyeti geçersiz olur. Çünkü ikinci örnekte ispat vardır.⁹³

3.4. Tesniye ve Cemide Müşterekin Umumu

Nadiren de olsa fıkıh usulü kitaplarında *umümü'l-müşterek* hakkında dördüncü bir görüşten söz edilir. Buna göre müşterek isim tekil (müfred) olursa umumu caiz değildir. Sadece tesniye veya çoğul (cem') olması durumunda umum caiz olur. Söz gelimi “arsamı mevlâma vakfettim” diyen birinin azatlısı ve efendisi hayattaysa vakıf geçersiz olur. Bunun sebebi, siygadan tek bir kişiye vakfedildiği anlaşılıyor olmasına rağmen bunun kim olduğuna dair bir karinenin bulunmamasıdır. Bu durumda *umümü'l-müşterek* için gerekli şartlardan biri olan tüm manalarına hamletme imkanından yoksun kalınmaktadır. Buna karşılık “arsamı mevlâlarıma vakfettim” demesi halinde her ikisine de hamletme imkânı doğar. Çünkü çoğul siyganın kullanılması birden çok kişiye vakfettiğini göstermesi açısından umuma imkân tanımaktadır. Tıpkı *kur'* kelimesinin çoğulunda olduğu gibi şayet kelime *kur'lar* (أقراء) şeklinde çoğul kipinde kullanılırsa umumu caiz olur. Kelime çoğul olduğundan konuşan bununla tuhr ve hayızdan birini kastetmiş olabileceği gibi hayız ve tuhrdan oluşan bir toplamı da kastetmiş olabilir. Kastının ne olduğuna dair bir karine yoksa umumuna hükmedilebilir. Bu görüş Şafîî usulcülerden bazılarında ve Kâdî Ebû Ya'lâ'ya nispet edilmektedir.⁹⁴

Anılan görüşleri ayrı ayrı ele alarak tahlil eden Râzi, bu konuda ileri sürülen delillerin yetersiz olduğuna dikkat çeker. Ayrıca müşterek lafzın tüm manalarını aynı anda ifade etmek için vaz' olunmadığına dikkat çekerek, ispatta olduğu gibi nefiyde de çoğul ve tesniyede de bunu ortadan kaldıran bir durumun bulunmadığını kaydeder. Dolayısıyla bu yaklaşımın iç tutarlılıkla malul olduğuna işaret ederek müşterekin tüm manalarını aynı anda ifade edebileceğini kabul etmemektedir.⁹⁵

Buraya kadar sevk ettiğimiz tartışmalardan hareketle müşterek lafız ile ilgili ihtilafın arka planda daha esaslı bir sebebe dayandığını ifade etmeliyiz. Çünkü buradaki fikir ayrılığının İslam hukuk metodolojisindeki deliller hiyerarşisi ve nesih anlayışıyla ilgisi bulunmaktadır. Hanefî mezhebinin konuyla ilgili tutumuna baktığımızda bu kolaylıkla gözlemlenebilmektedir. Örneğin müşterek lafız olan *kur'* kelimesinin manalarından birini tercih ederken, aksini bildiren habere ve nahiv kuralına itibar etmeyip hâs lafza vurgu yapmalarının sebebi, Kitabın nassına yapılan ziyadeyi nesih olarak görmelerinden kaynaklanır. Aynı şekilde nikah lafzının sadece “cinsel ilişki” anlamında kullanımını tercih etmeleri ve akit manasının ayetle değil de icma ile sabit olduğunu ifade etmeleri de böyledir. Çünkü Hanefî usulde nassa ziyade nesih olarak görüldüğünden manaya delaleti katî olan lafızların anlamını daraltmak veya genişletmek için dayanak kılınan delilin de katî olması şarttır. Bu nedenle ahad haber, kıyas, dil kuralı vb. zannî bir delile dayanarak bir lafzın manasına ikinci bir mananın eklenmesini caiz görmezler.⁹⁶ Karşı görüşte olanların ise bu konuda farklı

⁹³ Basri, *el-Mu'temed*, 1/305; İbn Müflih, *Usulü'l-fıkıh*, 2/818; Leknevî, *Fevâtihu'r-rahamût*, 1/165.

⁹⁴ Basri, *el-Mu'temed*, 1/304; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usul*, 1/62.

⁹⁵ Râzî, *el-Mahsûl*, 273.

⁹⁶ Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2/34.

düşünceleri ve İmam Şâfiî başta olmak üzere sahih olduktan sonra delil olması yönüyle hadislerin âyetlerle aynı seviyede görülmesi müşterekin umumu konusundaki yaklaşımlarına zemin teşkil etmiştir. Çünkü onlara göre nassa ziyade nesih değil tahsistir. Bu nedenle ziyadenin katî delille yapılması şart değildir.⁹⁷

Sonuç

Lafızlarda çok anlamlılık çeşitli sebeplere bağlı olarak hemen her dilde bir dil problemi şeklinde lafızlarda vuku bulmuş bir olgudur. Tabiatıyla Arapça dilinde yazılı birer metin olan Kitap ve sünnet lafızlarında da görülmüş ve İslam hukuk usulünün en önemli bahislerinden birini oluşturmuştur. Literatürde şümul bakımından lafızlar ve/veya manaya delaleti kapalı olan lafızlar taksiminde ele alınan müşterek, birden çok manayı aynı anda değil de birbirinin alternatifi olarak ifade etmek üzere her bir mana için ayrı ayrı vaz' olunan lafızdır. Buna göre iştirakten söz edebilmek için lafzın ifade ettiği manaların tümü hakiki anlam olmalıdır. Biri hakikat diğeri mecaz şeklinde birden çok anlamı olan lafızlar müşterek kapsamında değildir.

Fıkıh usulünde müşterek lafzın manasını tespit etme konusunda iki temel yaklaşım bulunmaktadır. Hanefîler'in temsil ettiği ve çoğunluğun katıldığı görüşe göre müşterek lafızlar karşısında nassı anlamak ve gereği ile amel etmek için bu kapalılık giderilinceye kadar beklemek (tevakkuf) gerekir. Ancak kapalılığın giderilmesi için lafzın ifade ettiği manayı araştırmak şarttır. Bu araştırma İslam hukukunun genel prensipleri doğrultusunda karineler ve deliller üzerinden yürütülür. İmam Şâfiî ile birlikte bir grup usulciye göre ise mümkün olması halinde müşterekin tüm manalarına hamledilmesi esastır. Bu imkândan yoksun olunan hallerde ise lafız muhtemel manalarından birine hamledilir. Özetle ifade etmek gerekirse naslarda yer alan müşterek lafızların hangi manaya delalet ettiğinin tespiti konusunda delil/karine ve bağlam belirleyici rol oynamaktadır.

Müşterek lafız etrafında ortaya çıkan tartışmaların en kapsamlısı ve belki de en önemlisi *umumül-müşterektir*. Bu konuda temelde üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Hanefîler'in başını çektiği bir görüşe göre müşterek lafızla aynı anda birden çok manası kastedilmiş olamaz. Onlara göre müşterek lafız aynı anda sadece bir anlamda kullanılır. Çünkü bu lafızlar farklı manalar için ayrı ayrı konulmuştur. Tüm manalarını aynı anda ifade etmek üzere vazedilmiş değildir. İmam Şâfiî ile birlikte birkaç usulciye göre ise bu caizdir hatta müşterek lafızlarda kural; tüm manalarını ifade etmek için kullanılmasıdır. Bir diğer yaklaşım ise müşterekin sadece nefiy, tesniye ve çoğul siygalarda umumunun caiz olduğu şeklindedir.

Müşterek lafız, dilde her ne kadar birden çok manayı ifade etmek üzere konulmuş ise de şerî naslarda müşterek lafzın tüm manalarının veya en azından iki manasının aynı anda kastedilmiş olabileceği iddiası problemlili olduğu gibi naslarda da vuku

⁹⁷ Bedrüddîn Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîti fî usûli'l-fıkh* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1994), 5/19; Murat Şimşek, "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 13 (2009), 109; Muharrem Yılmaz, "Nassa Ziyâde Problemi ve Fıkhî İhtilâflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 4 vd.

bulmuş değildir. Çünkü müşterek lafzın çok anlamlılığı sözü işiten veya okuyan muhatap açısından. Bir cümlede kullanıldıktan sonra sözün sahibi veya yazarı için bu özelliğini kaybeder. Bunun sebebi, müşterek lafzı kullanan kişinin onunla manalarından sadece bir tanesini kastetmiş olmasıdır. Yani sözün sahibi müşterek lafzın tüm manalarını murat ederek muhataba “dilediğini seçebilirsin” demesi mümkün değildir. O lafızla mutlaka belirli bir manayı isteyecektir. Buradan hareketle müşterek lafzın manaya delaletindeki kapalılığın sözün muhatabı kimseler için söz konusu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte müşterekin umumunu savunanların gerek dayandığı deliller gerekse verdikleri örnekler iddialarını temellendirmek için yetersiz kalmaktadır.

Kanaatimizce müşterek lafzın umumu konusunda şerî naslarla beşerî kaynakları ayrı tutmak gerekir. Naslarda geçen müşterek lafızlarda umumun caiz olmadığı şeklindeki görüşü tercihe şayan ve isabetli görmektediriz. Zira hikmet sahibi olan Şâri Teâlâ'nın ve onun adına hüküm koyma yetkisine sahip Hz. Peygamber'in (s.a.v.) tek bir lafızla birden çok mana murat etmiş olmaları düşünülemez. Her şeyden önce bu; teklifin anlaşılır olması prensibine uygun düşmemektedir.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Mahmut Samar

Kaynakça

- Acar, Ömer. *Anlam Değişimleri Işığında Kur'an'da Yeni Anlam Kazanan Kelimeler*. Bursa: Emin Yayınları, 2016.
- Atar, Fahrettin. “Mükâtebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/360-361. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâkırânî, Kâdî Ebû Bekr. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Thk. Abdülhamit b. Ali. 2. Bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Basri, Ebü'l-Hüseyn. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil el-Mîs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. Beyrut: Dâr İhyâü't-türâsi'l-Arabî, 1405.
- Cessâs, Ebu Bekr er-Râzî. *el-Füsûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfi'l-Kuveytiyye, 1994.
- Dârekutnî, Ali b. Ömer. *es-Sünen*. Thk. Şuayb Arnâut - Abdümmünim Şelebî - Abdüllatif Hirzullah - ve Ahmed İbrahim. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edile fî usûli'l-fikh*. Thk. Halil Muhyiddin el-Mîs. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.

- Dirşevî, Abdullah Muhammed Nuri. “Mezâhibü'l-Usûliyyîn fi isti 'mâli'l-müşterek fi meânîhi meân”. *Journal of Faculty of Sharia* 20/20 (2002). <http://hdl.handle.net/10576/9399>.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Usûlül-fikh*. Kahire: Dâru'l-Fikr, 2006.
- Ferhat Koca. “Müşterek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/172-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed. *el-Misbâhu'l-münîr fi garibi's-şerhi'l-kebîr*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Aşkar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Halîl b. Ahmed, el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî - ve İbrahim es-Sâmurâî. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Hallâf, Abdülvehhab. *İlmü usûli'l-fikh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- İbn Âdil, Ebû Hafs. *el-Lubâb fi ulûmi'l-Kitâb*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcut - Ali Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1998.
- İbn Emîru Hâc, Şemsüddîn el-Halebî. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1983.
- İbn Hişâm, en-Nahvî. *Şerh Katri'n-nedâ ve bellî'sadâ*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamit. Kahire, 1383.
- İbn Kutluboğa, Kasım. *Hülâsatü'l-efkâr şerhu Muhtasari'l-Menâr*. Thk. Hafız Senaullah ez-Zâhidî. Beyrut: Dâr İbn Hazm, 2003.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'Arab*. I-XV Cilt. Beyrut: Dâr Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbn Müflih, Şemseddin. *Usûlül-fikh*. Thk. Fahd. b. Muhammed es-Sedeihân. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1999.
- İbn Rüşd, el-Hafîd. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İsnevî, Cemâlüddîn. *et-Temhîd fi tahrîci'l-furû' 'ale'l-usûl*. Thk. Muhammed Hasan Hayto. 5. Bs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2013.
- Kahtân, Mahbûb. “Delâletü'l-müşterek inde'l-usûliyyin”. *Mecellet Külliyyeti's-şerîa*. 3 (2012), 1-24.
- Karâfî, Şihabuddin. *Şerhu Tenkîhi'l-füsûl*. Thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Kahire: Şeriketü't-tibâe el-Fenniyye, 1973.
- Leknevî, Bahrülulûm. *Fevâihu'r-rahâmût fi şerhi Müsellemi's-sübût*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Mahallî, Celâleddîn. *el-Bedrü't-tâli fi halli Cem'i'l-cevâmî*. Thk. Dâğıştânî, Murtezâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Mâlik, Ebû Abdullah b. Enes. *el-Muvatta'*. Thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. Ebû Dabî: Müesseset Zâhid b. Sultan, 2004.
- Mergînânî, Burhaneddîn. *el-Hidâye fi şerh Bidâyetü'l-mübedî*. Thk. Yusuf Tallâl. Beyrut: Dâr İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Mertoğlu, M. Suat. “Vücûh ve Nezâir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mevsîlî, Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Thk. Muhammed Adnan Derviş. Kahire: Daru'l-Halebî, 1937.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Mirkâtü'l-vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl fi usûli'l-fikh*. Thk. İlyas Kaplan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2012.
- Muhammed Edîb, Salih. *Tefsîru'n-nusûs*. 4. Bs. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1994.
- Nesefî, Ebû'l-Berekat. *Menâru'l-envâr; Metnü'l-Menâr fi usûli'l-fikh*. Thk. Ahmed Abdullah Abdurrahman es-Sa'dî. Kahire: Dâr Sa'duddîn, 2010.

- Pezdevî, Fahrulislam. *Kenzü'l-Vusûl ilâ ma'rifeti'l-usûl*. Thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2014.
- Râzî, Fahrreddîn. *el-Mahsûl*. Thk. Taha Cabir Feyyaz Ulvânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Semerkindî, Alâeddîn. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. Thk. Muhammed Zeki Abdüler. Doha: Matâbi'u'd-Doha el-Hadîse, 1984.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme es-. *Usulü's-Serahsî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Sudirman Abbas, Ahmed. "Mevkîfü'l-fukahâ fi'l-lafzi'l-müşterek ve eserehü fi'l-fikhi'l-İslâmî". *Ahkam Jurnal Hukum Islam* 36/1 (Ocak 2016).
- Şaban, Zekiyyuddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. 30. Bs. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. Thk. Ahmed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şâşî. *Usûlü's-Şâşî*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Şefâa, Abdülhalik. "el-Müşterekü'l-lafzî ve'l-manevî ve eseruhumâ fî ğumûdi'n-nas". *Al-Qânûn* 13/1 (2016), 1-25.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkiki'l-hak min ilmi'l-usûl*. Trc. Ahmed Azzo İnâye. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1999.
- Şimşek, Murat. "Hanefî Fakihlerin Haber Anlayışlarının Bir Göstergesi Olarak Nass Üzerine Ziyâde Meselesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 13 (2009), 103-130.
- Şîrâzî, Ebu İshak. *el-Luma' fî usûli'l-fikh*. Thk. Eymen Salih Şâbân. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2013.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Şerhu'l-Luma' fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Teftezânî, Sa'düddîn. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tavdîh*. Mısır: Mektebet Subeyh, ts.
- Türkmen, Sabri. "Arapça'da Çok Anlamlılık ve Kur'an-ı Kerim". *Diyanet İlmi Dergi*. Kur'an Özel Sayısı (2012), 533-552.
- Türkmen, Sabri. "Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'an-ı Kerim". *Diyanet İlmi Dergi* XLVI/2 (2010), 79-96.
- Yılmaz, Muharrem. "Nassa Ziyâde Problemi ve Fikhî İhtilâflara Etkisi (Hanefî ve Şâfiî Mezhepleri Örneğinde)". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2018), 1-28. <https://doi.org/10.18505/cuid.686572>
- Zencânî, Şehâbeddin. *Tahrîcü'l-usûl ale'l-furû'*. Thk. Muhammed Edîb Salih. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1398.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-Kütüb, 1994.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. Amman: Dâru'l-Kütübî, 1994.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik*. 2. Bs. Kahire: el-Matbaatü'l-kübâ el-Emîriyye, 1313.

Kur'ân'da Geçen Dahike (ضحك) ile Ekber (أكبر) Lafızlarına Yüklenen Hayız Anlamı Üzerine Bir Değerlendirme

Haşim Özdaş

Dr., Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi (ROR ID: 041jyzp61)

İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

PhD., Van Yüzyüncü Yıl University Faculty of Theology, Department of Tafsir

Van/Turkey

hasimozdas@gmail.com

ORCID: 0000-0002-4621-435X

An Evaluation on Meaning of Menstruation Attributed to Qur'ānic words Dahika (ضحك) and Akbar (أكبر)

Abstract

Kalam consists of words. Determining the meaning of a word wrongly in the specific realm of Qur'ān causes misunderstanding the meaning intended in the verse. Hence, it is possible to say that understanding the intent of Allah correctly depends on determining the meaning of the words accurately. For this purpose, since the Companionship period, both prose and poetry have been consulted in determining the meaning of the incognitawords in Qur'ān. This method commonly applied by Ibn 'Abbās (d. 68/687-88) was used by many exegetes in the following periods. However, this doesn't means to attribute the verses to the meanings of some words that sparsely take place in Arabic. The reason for this is that there is a common consensus among the scholars in attributing the verses to the strongly used meanings of the words in the language unless there is presumption. Some scholars, moving from use of them in Arabic or some poems, interpreted the words, *dahika* (ضحك), which was mentioned in verse 71 of surah Hūd and *akbar* (أكبر), which is mentioned in verse 31 of surah Yūsuf, as menstruation. In this study, after giving several explanations to the abovementioned verses, it will be analysed whether the proses and poems given as witnessing sources make any proofs of attributing the meaning of *menstruation* to these words.

That is to say; according to great majority of the exegetes, the word ضَحِكَ mentioned in 11:71 is used in the meaning of *laughing*. The scholars who adopt this view submitted various explanations about the reason of used in the meaning of laughing. For instance, that Prophet Abraham and Sarah were heralded with a child despite their old ages, or that the guests did not touch the meal prepared, or that the angels were missioned to destroy the people of Lot although they were unaware of this fact are shown the reasons of used in the meaning of laughing. On the other hand, some scholars stated that the above-mentioned word meant menstruation. Early

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Gelis/Received: 06 Mayıs/May 2020 | **Kabul/Accepted:** 07 Ağustos/August 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Haşim Özdaş, "Kur'ân'da Geçen Dahike (ضحك) ile Ekber (أكبر) Lafızlarına Yüklenen Hayız Anlamı Üzerine Bir Değerlendirme = An Evaluation on Meaning of Menstruation Attributed to Qur'ānic words Dahika (ضحك) and Akbar (أكبر)", *Eskiye 42* (Eylül/September 2020), 985-1005. <https://doi.org/10.37697/eskiye.732951>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

exegetes did not mention any information to support the meaning mentioned in Arabic or poetry; however, later scholars stated that some Arabs used the mentioned verb as menstruation. According to Sa'lab (d. 291/904), a member of Kūfah Language School, the verb ضَحَكَ is used in this meaning. And some other scholars announced that the verb ضَحَكَ mentioned in 71st verse of surah al Hūd was a metaphor moving from the usage ضَحَكَ الرَّبَّ with the meaning: "The rabbit menstruated". However, some scholars such as Ḥākim al-Jushamī (d. 494/1101) stated that this interpretation was a forced one. In addition, some linguists and exegetes such as al-Aḥṭal (d. 92/710-11), Kumayt al-Asadī (d. 126/744), Ta'abbāṭa Sharran (d. 540 [?]) and Dū al-Iṣba' al-'Adwānī (d. 600 [?]), and in some poems the writers of which are not known showed the approach as the basis of their view that the above-mentioned verb is used with the meaning of *menstruation*. In short, exegetes as well as linguists and literary scholars presented different interpretations about the word *đahike* (ضحك) present in the 11:71. Furthermore, some others defended that the word was used as *menstruation* moving from its so-called usage in both prose and poetry; on the other hand, general public opposed this view that the word is used with above-mentioned meaning since these expressions shown as the roofs were not narrated by reliable narrators and because of some other reasons.

In our opinion, the approach in which the word in question means laughing is more accurate. Because all the poems, other than the two shown, do not seem to support this meaning. Moreover, even if this word was used to menstruation in some prose or poetry, it does not necessitate that the word mentioned in the verse is also in this sense. Because, as many exegetes have mentioned, the words mentioned in the Qur'ān should be attributed to the common use in language rather than the meaning that language experts know, except in the case of evidence.

On the other hand, according to overwhelming majority of the exegetes, the word أَكْبَرُ (akbar) which is in the 31st verse of surah Yūsuf means that women were amazed at the beauty of Prophet Yūsuf. It was narrated that some early exegetes like Ibn 'Abbās and Mujāhid (d. 103/721) explained the word in this way. Despite this, according to another narration conveyed from Ibn 'Abbās through 'Abduššamad, the word mentioned in the verse means that they menstruated due to happiness. In a narration narrated by Lays (d. 187/803 [?]), it is stated that Mūcahid also interpreted the word in this way. However, although both Ibn Abbas and Mujāhid gave importance to poetry and giving examples from poetry and prose in determining the meaning of the words, we find benefit in establishing that they did not give place any information from whether Arabic or poetry. On the other hand, some exegetes, among whom Ibn Abū Ḥātim (d. 327/938) is, defended that the word was used in the meaning of menstruation moving from a poem. According to this, the word in question was used in the meaning of menstruation as an indicator of growing as allegory or metaphor. However, many linguists and exegetes stated that the poem in question which has not been narrated by reliable narrators was made up by some unknown people; therefore, that moving from the related poem, it was not accurate to attribute the word أَكْبَرُ mentioned in the verse of surah Yūsuf as menstruation contrary to common usage. In addition, as Ṭabarī (d. 360/971) stated, the sequence of the verse does not support this meaning. Because the pronoun *hā* taking place in the verb أَكْبَرَتْ shows Prophet Yūsuf. Likewise, contrary to the fact that the verb in the meaning of menstruation, حاض , is not transitive as the verb أَكْبَرَتْ. All these show that the word is not used in the meaning of menstruation. Therefore, in relation with the meaning أَكْبَرَتْ, it seems to be more accurate to say that the narration by Ibn 'Abbās through 'Abduššamad should not be taken as basis.

Keywords

Exegesis, Giving evidence, Đahika, Akbar, Menstruation

Kur'ân'da Geçen *Ḍaḥike* (ضَحِك) ile Ekber (اَكْبَر) Lafızlarına Yüklenen Hayız Anlamı Üzerine Bir Değerlendirme

Öz

Kelam, lafızlardan oluşmaktadır. Kur'ân-ı Kerim özelinde lafzın anlamını yanlış belirlemek, âyetten murad edileni yanlış anlamaya sebep olmaktadır. Dolayısıyla murad-ı İlâhiyi doğru anlamamanın, lafızların anlamını doğru bir şekilde belirlemeye bağlı olduğunu söylemek mümkündür. Bu amaca matuf olarak sahabe döneminden itibaren Kur'ân-ı Kerim'de yer alıp daha sonraları *garîb* olan lafızların anlamını tayin etmede hem nesir hem de şiir ile istişhâd edilmiştir. İbn Abbas (öl. 68/687-88) tarafından yaygın olarak başvuru olan bu yöntem, daha sonraki dönemlerde birçok müfessir tarafından da kullanılmıştır. Ancak bu, âyetleri, Arap kelamında nadir olarak yer alan bazı anlamlara hamletmek anlamına gelmemektedir. Çünkü bir karinenin bulunması durumu hariç, âyetleri, dilde yaygın olarak kullanılan güçlü anlamlara hamletmek gerektiği hususunda âlimler arasında bir fikir birliği söz konusudur. Bazı âlimler, Arap kelamından veya bazı şiirlerdeki kullanımlardan hareketle Hûd sûresi 71. âyetinde geçen *ḍaḥike* (ضَحِك) ile Yûsuf sûresi 31. âyetinde zikredilen *ekber* (اَكْبَر) lafızlarını *hayız görmek* şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu çalışmada söz konusu âyetlere dair farklı açıklamalara yer vermenin yanı sıra istişhâd edilen nesir ve şiirlerin bu lafızlara hayız anlamının yüklenilmesine delil teşkil edip-etmediği hususu analiz edilecektir.

Şöyle ki, müfessirlerin çoğunluğuna göre, Hûd sûresi 71. âyetinde zikredilen ضَحِك lafzı, *gülmek* anlamındadır. Bu görüşü benimseyenler, gülmenin sebebine dair farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Örneğin Hz. İbrahim ile Sâre'nin yaşlarının ilerlemiş olmasına rağmen bir çocukla müjdelenmiş olmaları veya misafirlerin, hazırlanan yemeğe el sürmemeleri veya hut meleklerin, Lût kavmini yok etmekle görevlendirildikleri halde onların bu durumdan gafil olmaları, gülmenin sebepleri arasında gösterilmiştir. Buna karşın müfessirlerden bazıları ise, ilgili sözcüğün, *hayız görmek* anlamında olduğunu beyan etmişlerdir. Erken dönem tefsir âlimleri, Arap kelamından veya şiirden sözü edilen anlamı destekleyecek herhangi bir bilgiye yer vermezken; daha sonraki âlimler, bazı Arapların sözü edilen fiili, kadının hayız görmesi anlamında kullandıklarını belirtmişlerdir. Kûfe dil mektebine mensup Sa'leb'e (öl. 291/904) göre, ضَحِك fiili, bu anlamda da kullanılmaktadır. Diğer bazıları ise, *tavşan hayız gördü* anlamındaki ضَحِكْتُ الرَّئِبِ kullanımıyla hareketle Hûd sûresi 71. âyetinde zikredilen ضَحِك fiilinin de bu anlamdan istiare olduğunu söylemişlerdir. Fakat Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) gibi bazı tefsir âlimleri, bunun zorlama bir yorum olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca bazı dil ve tefsir âlimleri, mevzubahis edilen fiilin Ahtal (öl. 92/710-11), Kümeit el-Esedî (öl. 126/744), Teebbete Şerran (öl. 540 [?]) veya Zülisba' el-Advânî (öl. 600 [?]) gibi şairlerin veya kim tarafından söylendiği bilinmeyen bazı şiirlerde *hayız görmek* anlamında kullanıldığı kabulü de bu yaklaşımın dayanakları arasında gösterilmiştir. Kısaca tefsir âlimlerinin yanı sıra dil ve edebiyat âlimleri de Hûd sûresi 71. âyetinde geçen *ḍaḥike* (ضَحِك) lafzı hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bazıları, lafzın hem nesir hem de şiirde *hayız görmek* anlamında kullanıldığından hareketle âyetinde de bu anlamda olduğunu savunurken; cumhur ise, delil gösterilen sözlerin sîka/güvenilir raviler tarafından nakledilmediği ve diğer bazı gerekçelerle lafzın bu anlamda kullanıldığıyla ilgili görüşe karşı çıkmışlardır.

Kanaatimizce söz konusu lafzın *gülmek* anlamında olduğu yaklaşımı, daha isabetli görünmektedir. Zira ikisi hariç delil gösterilen diğer şiirlerin tamamı bu anlamı destekler nitelikte görünmemektedir. Ayrıca bu lafzın, bazı nesir veya şiirlerde *hayız görmek* anlamında kullanılmış olsa

bile, âyetle zikredilen kelimenin de bu anlamda olduğunu zorunlu kılmamaktadır. Çünkü birçok müfessirin de değindiği gibi, bir delilin bulunması durumu hariç, Kur'ân-ı Kerim'de zikredilen lafızları, dil uzmanlarının bilebilecekleri anlamlara değil, dilde yaygın anlama hamletmek gerekir.

Öte yandan, müfessirlerin kâhîr ekseriyetine göre Yûsuf sûresi âyetle geçen أَكْبَرُ lafzı, kadınlar, Hz. Yûsuf'un güzelliği karşısında hayrete düştüler, anlamındadır. İbn Abbas ile Mucâhid (öl. 103/721) gibi erken dönem bazı tefsir âlimlerinin, sözü edilen kelimeyi bu şekilde açıkladıkları nakledilmiştir. Buna karşın Abdüssamed kanalıyla İbn Abbas'tan nakledilen başka bir rivayete göre, âyetle zikredilen ilgili lafız, *sevinçten hayız gördüler*, anlamındadır. Leys (öl. 187/803 [?]) kanalıyla nakledilen bir rivayette, Mucâhid'in de kelimeyi bu şekilde tefsir ettiği ifade edilmiştir. Ancak gerek İbn Abbas'ın gerekse Mucâhid'in kelimelerin anlamlarını belirlemede şiir ile istişhâd önemsemelerine rağmen her ikisinin de bu anlamla bağlantılı olarak ister Arap kelimadan ister şiirden herhangi bir bilgiye yer vermediklerini belirtmekte fayda görüyoruz. Fakat İbn Ebû Hâtim'in (öl. 327/938) içinde bulunduğu bazı tefsir âlimleri ise, bir şiirden hareketle kelimenin hayız görmek anlamında kullanıldığını savunmuşlardır. Buna göre, söz konusu kelime, kinaye veya mecaz olarak büyümenin bir göstergesi olan *hayız görmek* anlamında kullanılmıştır. Ancak birçok dil ve tefsir âlimi, güvenilir rivayer yoluyla nakledilmeyen söz konusu şiirin birileri tarafından uydurulduğu, dolayısıyla ilgili şiirden hareketle, Yûsuf sûresi âyetle geçen أَكْبَرُ lafzını yaygın olanın aksine *hayız görmek* anlamına hamletmenin isabetli olmadığını beyan etmişlerdir. Ayrıca Taberî'nin (öl. 360/971) de ifade ettiği gibi, âyetin sözdizimi bu anlamı desteklememektedir. Çünkü, sözü edilen أَكْبَرُ fiilinde yer alan hâ zamiri, Hz. Yûsuf'u göstermektedir. Bunun gibi أَكْبَرُ fiilinin aksine hayız görmek anlamındaki حَاضٌ fiili de geçişli değildir. Bütün bunlar kelimenin hayız görmek anlamında olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla أَكْبَرُ lafzının anlamıyla ilgili Abdüssamed kanalıyla İbn Abbas'tan nakledilen rivayetin esas alınmaması gerektiğini söylemek daha isabetli görünmektedir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, istişhâd, Dahike, Ekber, Hayız

Giriş

Arapçada lafızlar, açık ve kapalı olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Herkes tarafından bilindiği için birinci kısma dâhil olan lafızlarla ilgili neredeyse hiçbir ihtilaf söz konusu olmamıştır. Kur'ân-ı Kerim, genel olarak dilde yaygın olan bu kısım ile nazil olmuştur.¹ Bu kısma giren lafızların ve üslupların anlamları açık olduğu için Arap kelimadan delil getirme ihtiyacı söz konusu olmamıştır. Nitekim İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940), ezdâd lafızlardan olan غَرَضٌ sözcüğünün *yorgunluk* ve *arzulamak* anlamlarına geldiğini açıkladıktan sonra yaptığı şu açıklama bu hususu destekler mahiyettedir: Kelimenin *yorgunluk* anlamı, insanlar nezdinde meşhur olduğu için buna dair bir şahid getirme ihtiyacı yoktur.² İbnü'l-Enbârî bu yaklaşımını, ezdâd harflerden olan ʾ edatını açıkladığı bölümde de sürdürmüştür: Ezdâd harflerden olan ʾ edatı, cahd yani

¹ bk. Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İktirâh fî 'ilmi'n-naḥiv*, thk. Abdülhakim 'Atıyye (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1427/2006), 68-69.

² Ebû Bekir Muhammed b. Kasım İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Sayda - Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987), 106-107.

inkâr, anlamındadır. Yaygın anlamı budur. Bu nedenle kelimenin cahd anlamıyla ilgili bir şiirden şâhîde gerek yoktur. Sözü edilen edat, ispat anlamında da kullanılmaktadır. Fakat bu anlam, insanların birçoğuna *garîb* gelmektedir. Bu nedenle İbnü'l-Enbârî, ı edatının ispat anlamında kullanıldığıyla ilgili En'âm 109, A'râf 12 ve Enbiyâ 95. âyetleri örnek olarak zikrettikten sonra, kelimenin bu anlamda kullanıldığıyla ilgili bir şiire de yer vermiştir.³ İkinci kısım ise, herkes tarafından bilinmiyip, dil ve edebiyat konularında bilgi ve dirayet sahibi âlimlerin anlamlarını bildikleri lafızlardır. *Garîb* olarak adlandırılan bu kısım ile ilgili olarak nesir veya şiirden şâhid getirme zorunluluğundan söz edilmiştir. İbn Abbas'ın (öl. 68/687-88) şu sözünü, bu bağlamda düşünmek mümkündür: "Kur'ân'a dair dört çeşit tefsir vardır: Âlimlerin bildikleri tefsir, Arapların dillerinden dolayı bildikleri tefsir, hiç kimsenin cehaletinden mazur görülemeyeceği tefsir ve sadece Allah'ın bildiği tefsir ki bunun anlamını bildiğini iddia eden, yalancıdır."⁴ Tefsir faaliyetinde bulunmak isteyen kişi için dört ana kaynağın bulunduğunu ifade edip, mutlak anlamda Arap diline dayanarak yapılan tefsiri üçüncü sırada sayan Zerkeşî (öl. 794/1392), İbn Abbas'ın yukarıdaki tasnifinde lügat ve i'râbın Arapların dillerinden dolayı bildikleri tefsir kısmına dâhil olduğunu belirtmiştir.⁵ Ayrıca İmam Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) de içinde bulunduğu birçok âlim, Kur'ân-ı Kerim, bu dille nazil olduğu için mutlak olarak Arap diline dayanarak tefsir yapılabileceğini ifade etmişlerdir.⁶

Çalışmamızın konusunu teşkil eden *ḍahike* (ضحكة) ile *ekber* (أكبر) lafızlarına hayız anlamının yüklenilmesinde şiirle istişhâd edildiğinden, burada *garîb* lafızları açıklamada Arap kelimelerinden yararlanmanın önemine değinilip, dil ve edebiyat âlimleri tarafından şiir ile istişhâd için belirlenen ölçütlerden kısaca söz edilecektir. Daha sonra kim tarafından söylendiği bilinmeyen veya istişhâd edilen anlamlar dışında da açıklanan ve yahut uydurma olduğu söylenen bazı şiirlerden hareketle Hûd sûresi 71. âyette geçen *ḍahike* (ضحكة) ile Yûsuf sûresi 31. âyette geçen *ekber* (أكبر) lafızlarına hayız anlamının yüklenilmesine yer verip, referans gösterilen nesir ve şiirlerin sözü edilen anlama delil teşkil edip-etmediği meselesi tahlil edilecektir.

1. Garîb Lafızları Açıklamada Şiirden Yararlanma

Nüzul dönemindeki Arapların Kur'ân'ı anladıkları ve onun kelime ve terkiplerini bildikleri ifade edilmiştir.⁷ Bununla birlikte Arap oldukları halde bazı lafızların

³ İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'l-ezdâd*, 211.

⁴ bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdül-mühsin et-Türkî (Kahire: Merkezi'l-Bühûs ve'd-Dirasâtî'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001), 1/70; Ebû Bekir Muhammed b. Kasım b. Beşşâr İbnü'l-Enbârî, *İqdâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Mühyüddin Abdurrahman Ramadan (Dimaşk: Mecme'u'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1391/1971), 1/101.

⁵ Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 1404/1984), 2/160, 165.

⁶ bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/156-160; Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 4/461.

⁷ Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mükaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dimaşk: Dâru Ya'rub, 1425/2004), 2/174.

Hız. Ebû Bekir (öl. 13/634),⁸ Hız. Ömer (öl. 23/644) ve İbn Abbas gibi bazı sahabeye kapalı geldiğı de rivayet edilmiştir.⁹ Fakat, sahabeden hiçbirinin Hız. Peygamber'e Kur'ân lafızlarına dair soru sorduklarına dair herhangi bir rivayetin nakledilmemiş olmasından hareketle bu türden rivayetlere güvenilmemesi gerektiğı beyan edilmiştir.¹⁰ Bu ihtilafları bir tarafa bırakacak olursak, sahabe ve tabiin dönemlerinden itibaren Kur'ân-ı Kerim'de yer alan *garîb* lafızları¹¹ açıklamak için hem nesre hem de şiire müracaat edildiğı rivayet edilmiştir.¹² Ayrıca sahabe arasında da İbn Abbas'ın bunu bir yöntem olarak kullandığı belirtilmiştir.¹³ Nitekim İkrime'den (öl. 105/723) nakledildiğine göre, Haricî liderlerinden Nâfi' b. Ezrak (öl. 65/685), İbn Abbas'a bazı lafızların anlamlarını şiirden hareketle cevaplamasını istemiştir. İbn Abbas da daha sonraları *garîb* olarak nitelenen söz konusu kelimeleri şiirden şâhid getirerek açıklamıştır.¹⁴ Kaynaklarda sorulan kelimelerin sayısına dair farklı rakamlar verilmiştir. İbnü'l-Enbârî, 49;¹⁵ Taberânî (öl. 360/971), 31;¹⁶ Süyûtî (öl. 911/1505) ise 189 kelimeye yer vermiştir.¹⁷

Buna karşın İbnü'l-Enbârî, isim belirtmeksizin hem Hız. Peygamber'in hadislerinden hem de Arap dilinden habersiz olan bazılarının, Kur'ân-ı Kerim'i şiirlerden hareketle açıklayan nahivcileri özetle şu şekilde eleştirdiklerini nakletmiştir: Böyle yapıldığında, şiir Kur'ân-ı Kerim için kaynak yapılmış olunur. Hâlbuki Yüce Allah, şairler hakkında şöyle buyurmuştur: “Şairlere gelince, onlara da yoldan sapmışlar uyarlar.”¹⁸ Hız. Peygamber de şöyle demiştir: “Bir insanın karnının irinle dolması, şiir ile dolmasından daha hayırlıdır.”¹⁹ Buna rağmen nasıl olur da Kur'ân'ın açıklanmasında şiire müracaat edilebilir! İbnü'l-Enbârî, bu itiraza mealen şöyle cevap vermiştir: Zuhur 3 ile Şu'arâ 195. âyetlerde belirtildiğı üzere Kur'ân-ı Kerim, Arap dili ile nazil olmuştur. Şiir ile istişâh eden nahivciler, şiiri Kur'ân için asıl yapmıyor, aksine şiirden hareketle Kur'ân'ın *garîb* lafızlarını açıklamaya çalışıyorlar. Nitekim İbn Abbas, bu hususta şöyle demiştir:

⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/295.

⁹ Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtûbî, *el-İtişâm*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan (Dârü't-Tevhîd, ts.), 3/364-365.

¹⁰ bk. Abdülhamîd el-Ferâhî, *Müfredatü'l-Kur'ân (Nezarâtün cedîdetün fi tefsîri elfâzin Kur'âniyye)*, thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002), 108-111.

¹¹ bk. Müsâid b. Süleymân b. Nâsir et-Tayyâr, *et-Tefsîrü'l-Lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dâru İbnü'l-Cevzî, ts.), 71-77; İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu* (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012), 100-104.

¹² Örnekler için bk. Abdurrahman b. Ma'ade eş-Şehrî, *eş-Şâhidü's-sîrî fi tefsîril'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Mek-tebetu Dârü't-Minhâc, 1431/2010), 68-95.

¹³ İsmail Aydın, “İbn Abbâs: Filolojik Tefsirin Öncüsü”, *Ekev Akademi Dergisi* 48 (2011), 121.

¹⁴ Ahmed b. Hemdan er-Râzî Ebû Hâtîm, *Kitâbü'z-zîne fi'l-kelimâti'l-İslâmiyyeti'l-Arabiyye*, thk. Hüseyin b. Fed-lullah el-Hemedânî (Sana/Yemen: Merkezi'd-Dirasât ve'l-Bühûs'l-Yemenî, 1415/1994), 131.

¹⁵ İbnü'l-Enbârî, *İddâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 1/76-98.

¹⁶ bk. Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mü'cemü'l-kebîr*, thk. Hemdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mek-tebetu İbn Teymiyye, ts.), 304-312.

¹⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/345-386.

¹⁸ *Kur'an Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), eş-Şu'arâ 26/224.

¹⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şaḥihü'l-Buḥârî* (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002) “Edeb”, 92.

“Şiir, Arab’ın divânıdır. Allah’ın Arapça indirdiği Kur’ân’dan bir kelimenin anlamını bilmediğinizde, Arab’ın divânına müracaat edip anlamını oradan bulmaya çalışın.” Dolayısıyla sözü edilen âyet, Hz. Peygamber ile mü’minlere hiciv eden müşrik şairler hakkındadır. Bu husus, Şu’arâ sûresinin 227. âyetinden rahatlıkla anlaşılmaktadır. Aynı şekilde hadiste de kastedilen Hz. Peygamber’in hiciv edildiği şiiirdir. Sonuç olarak hem ilgili âyet hem de hadis, ileri sürülen yaklaşıma mesnet teşkil etmemektedir.²⁰

Öte yandan dil ve edebiyat konularında şiirle istiṣhâd bahsine kısaca değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz. Hazır bulunmak, bilgi sahibi olmak ve bildirmek anlamlarındaki ş-h-d²¹ kök harflerinden türeyen istiṣhâd lafzı, sözlükte “şahit getirmek, şahit göstermek” anlamında kullanılmaktadır.²² Terim olarak ise lügat, sarf, nahiv ve belâgat ilimlerinde, “bir kelimenin veya bir ifadenin lafız, anlam ve kullanım doğruluğunu kanıtlamak amacıyla doğruluğu kesin olan nazım ve nesirden örnek vermek” anlamında kullanılmaktadır.²³ Fakat, hem Kur’ân-ı Kerim’in tefsirinde hem de dilsel çalışmalarda hangi şairin şiirleri ile istiṣhâd edileceği meselesi âlimler arasında ihtilaflı bir konudur. Şöyle ki; âlimler, genel olarak şairleri dört kısma ayırmışlardır:

1. İmru’l-Kays (öl. 25/645) ile A’şâ (öl. 7/629 [?]) gibi İslâm öncesi cahiliye döneminde yaşayan şairler.

2. Lebîd (öl. 40/660) ve Hassân (öl. 60/680 [?]) gibi hem cahiliyede hem de İslâmî dönemde yaşayan muhadremûn şairler.

3. Cerîr (öl. 110/728 [?]) ve Ferezdak (öl. 114/732) gibi İslâm’ın erken döneminde yaşayan şairler. Bunlara İslâmiyyûn de denilmektedir.

4. Beşşâr b. Bürd (öl. 167/783-84) ve Ebû Nüvâs (öl. 198/813 [?]) gibi müvelledûn²⁴ veya muhdesûn²⁵ olarak isimlendirilen üçüncü tabakadan sonraki bütün şairler.²⁶

Birinci ve ikinci tabakadaki şairlerin şiirleri istiṣhâd için herkes tarafından kabul görmüştür. Üçüncü tabakadaki şairlerin şiirleri, yaygın olan görüşe göre, delil kabul edildiği; dördüncü tabakadaki şairlerin şiirleri ise, şahid olarak kullanılmayacağı belirtilmiştir.²⁷ Fakat Sîbeveyhi (öl. 180/796) ile Zemahşerî (öl. 538/1144) gibi bazı âlimler, bu tabakadaki güvenilir şairlerin şiirlerinin de şahid olarak kullanılabileceğini belirtmişlerdir.²⁸ Diğer bir ifadeyle şehirde yaşayan şairler için Hicrî ikinci asrın ortası;

²⁰ bk. İbnü’l-Enbârî, *İdâhü’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 1/100-102.

²¹ Ebû Hasan Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya İbn Fâris, “şhd”, *Mü’cemu mekâyisi’l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Dârü’l-Fîkr, 1979), 3/221; Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, “şhd”, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, thk. Safvân ‘Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dârü’l-Kalem, 1423/2002), 465.

²² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “şhd”, *Lisânü’l-‘Arab* (Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.), 26/2348-2349.

²³ İsmail Durmuş, “İstiṣhâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 23/396.

²⁴ Arap edebiyatında müteahhir dönem şairleri için kullanılan bir terim.

²⁵ Müvelledûn adıyla da anılan ve şiirleri Arap grameriyle sözlük biliminde şahid olarak kabul edilmeyen şairler tabakası için kullanılan terim.

²⁶ Ebû Ali Hasan İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-‘Umde fî meḥâsini’ş-şi’ri ve adâbihi ve naḳdih*, thk. Muhammed Müh-yüddîn Abdülhamîd (Dimaşk: Dârü’l-Cil, 1401/1981), 1/113-14.

²⁷ Abdülkadir b. Ömer el-Bağdâdî, *Hizânetü’l-‘edeb ve lübbü lübbâbi lisâni’l-‘Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1418/1996), 1/5-7.

²⁸ Süyûtî, *el-İktirâh*, 59.

badiyede yaşayanlar için ise Hicrî dördüncü asır, bir sınır olarak belirlenmiştir.²⁹ Ayrıca müvelled veya fesahatine güvenilmeyen birinin sözü olabilir endişesiyle hem şiirde hem de nesirde kim tarafından söylendiği tespit edilemeyen sözler ile ihticâc edilemeyeceği belirtilmiştir.³⁰ Ancak Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 577/1181) öncülük ettiği bu görüşe³¹ karşı çıkmış ve sözleri dilde güvenilir bir âlim tarafından nakledilen şiirlerin bundan ayrı tutulması gerektiği ifade edilmiştir.³²

Toparlayacak olursak, dилciler, şairin yaşadığı mekâna göre, şiirlerinin fasih veya zayıf olduğuna hükmedip şehirde yaşayan şairlerin değil, çölde yaşayanların şiirleriyle istîşhâd edileceğini belirtmişlerdir.³³ İbn Cinnî (öl. 392/1002), bunu, şehirde yaşayanların dillerinde ortaya çıkan bozukluğa bağlamaktadır.³⁴ Ayrıca şiirleriyle istîşhâd edilen şairin, Arap olmayanlara komşu olan bir kabileye mensup olmaması gerektiğinden söz edilmiştir.³⁵ Buna göre, hadarî olan şairin yanı sıra çölde yaşayıp da Arap olmayanlara komşu olan bölgelerde yaşayan şairlerinde şiirleriyle de istîşhâd edilmez.³⁶ Ancak sözü edilen bu ölçütün, tefsir kitaplarında bir karşılığı olmadığı, dolayısıyla onların, kabile ayrımı yapmadan şiirleri kendilerine nakledilen bütün şairleri delil olarak kullandıkları belirtilmiştir.³⁷ Ayrıca istîşhâd edilen şiirin ravisinin sîka/güvenilir olması gerektiği belirtilmekle birlikte Taberî (öl. 310/923), Zemahşerî, İbn 'Atıyye (öl. 541/1147) ve Kurtubî (öl. 671/1273) gibi müfessirlerin, Ebû 'Amr b. 'Alâ (öl. 154/771), Halil b. Ahmed (öl. 175/791) ve Sîbeveyhi gibi güvenilir raviler tarafından nakledilip aidiyeti belli olmayan bazı şiirleri de delil olarak kullandıkları ifade edilmiştir.³⁸ Son olarak istîşhâd edilen şiirin delil getirilen konuya delâleti açık olup te'vile mahal bırakmayacak netlikte olması gerekir. Bu nedenle birçok müfessirin delil alınan değişik örneklere itiraz ettikleri belirtilmiştir.³⁹

2. Dahike (ضحك) Lafzının Hayız Görmek Anlamında Olduğu Görüşü ve Delillerin Değerlendirilmesi

Asıl anlamı açılmak, ortaya çıkmak olan đ-ğ-k kök harflerinden türeyen kelimelerin gülmek, gülme esnasında görünen ön ve arka dişler, bulut, açık yol, dolup taşmak, parıldayan taş, bal, alay etmek, hayret etmek, kar, tereyağı ve hayız görmek anlamlarında kullanıldığı belirtilmiştir.⁴⁰

²⁹ Şehrî, *eş-Şâhidü's-şî'rî*, 96.

³⁰ Süyûtî, *el-İktirâh*, 59.

³¹ Abdurrahmân b. Muhammed Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, *el-İnşâf fî mesâilil-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*, thk. Cevdet Mebrûk Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 2002), 468.

³² Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb*, 1/8.

³³ Şehrî, *eş-Şâhidü's-şî'rî*, 106.

³⁴ Ebü'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Haşâiş*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/5.

³⁵ Şehrî, *eş-Şâhidü's-şî'rî*, 111.

³⁶ Ebû Hâtım, *Kitâbü'z-zîne*, 128; Süyûtî, *el-İktirâh*, 47.

³⁷ Şehrî, *eş-Şâhidü's-şî'rî*, 115.

³⁸ Şehrî, *eş-Şâhidü's-şî'rî*, 535.

³⁹ Şehrî, *eş-Şâhidü's-şî'rî*, 536-537.

⁴⁰ bk. Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, "dhk", *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Samarraî (Beyrut: Dârü ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 3/58; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, "dhk", *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Ali Hasan Hilâlî (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye li'l-Te'lîf ve't-

Hız. İbrahim'in eşı Sâre'yi konu edinen Hûd sûresi 71. âyet ve meâli şöyledir:

وَأَمَّا نَتَّةٌ قَائِمَةٌ فَصَجَّكَتْ فَبَشَّرْنَاَهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ

“Ayakta bekleyen karısı rahatlayıp güldü, hemen ona İshak'ı, İshak'ın ardından da Ya'kûb'u müjdeledik.”⁴¹

Müfessirlerin çoğunluğuna göre, âyette zikredilen ضَجَّكَتْ lafzı, gülmek anlamındadır. Fakat bu görüşü benimseyenler, gülmenin sebebine dair farklı açıklamalarda bulunmuşlardır. Sözelimi İbn Abbas⁴² ile Vehb b. Münebbih'e (öl. 114/732) göre, hem Sâre'nin hem de Hız. İbrahim'in yaşlarının ilerlemiş olduğu halde bir çocukla müjdelemiş olması, Sâre'yi gülmeye sevk etmiştir.⁴³ Ferrâ (öl. 207/822) da tefsirinde bu anlama işaret etmiştir.⁴⁴ Buna göre, kelimada şöyle bir takdim-tehir söz konusudur: Eşi ayakta duruyordu. Biz de ona İshak'ı, İshak'ın arkasından da Yakub'u müjdeledik. Bunun üzerine gülüp şöyle dedi: “Aman yâ rabbî! Ben bir yaşlı kadın, şu da ihtiyar kocam; bu halde ben çocuk mu doğuracağım? Doğrusu bu şaşılacak bir şey!”⁴⁵ Fakat Nehhâs (öl. 338/950), bu görüşe şu itirazda bulunmuştur: Âyette geçen fiilin başında sıralamayı ifade fe (ف) harfi yer almaktadır. Takdim-tehirin olduğunu kabul etmek ise, buna aykırıdır.⁴⁶ İbn Kesîr (öl. 774/1373) de, âyetin bağlamının bu anlama uygun düşmediği söylemiştir.⁴⁷

Buna karşın Süddî (öl. 127/745), misafirlerin, hazırlanan yemeğe el sürmemeleri, Hız. İbrahim'in eşı Sâre'ye ilginç geldiğinden gülmüştür, derken; Katâde (öl. 117/735), meleklerin, Lût kavmini yok etmekle görevlendirildikleri halde onların bu durumdan gafil olmalarını gülmenin sebebi olarak görmüştür. Kelbî'nin (öl. 146/763) içinde bulunduğu bazı tefsir âlimleri, Sâre'nin gülmesini, Hız. İbrahim'in korkmasına bağlamışlardır.⁴⁸ Diğer bazıları ise gülmenin sebebini şöyle açıklamışlardır: Hız. İbrahim gibi eşi de korkmuştu. Ancak meleklerin Hız. İbrahim'e korkma demeleriyle güvende olduklarını hissetmesi üzerine Sâre güldü.⁴⁹ Meleklerin Hız. İbrahim'e söyledikleri “Korkma! Biz Lût kavmine gönderildik” dediler.” sözüne hayret etmeyi gerektirecek bir durumun söz konusu

Tercüme, 1384/1964), 4/88-91; İbn Fâris, “dhk”, *Mü'cemu mekâyîsi'l-lüga*, 3/393-394; Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail İbn Sîde, “dhk”, *el-Mühkem ve'l-mühîti'l-a'zam*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 3/33; Râgıb el-İsfahânî, “dhk”, *Müfredât*, 501-503; İbn Manzûr, “dhk”, *Lisânü'l-Arab*, 28/2557-2558.

⁴¹ Kur'an Yolu Meâli.

⁴² Ali b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-besîf* (Riyad: el-Memleketü'l-Arabiyye es-Süûdiyye Vezâretü't-Ta'limi'l-Âli Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye, 1430/2009), 11/475.

⁴³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atıyye, *el-Müharrarü'l-vefî fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 3/189.

⁴⁴ Ebû Zekerriyya Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: 'Alemlü'l-Kütüb, 1403/1983), 2/22.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/476; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mîzan Yayınevi, 2005), 7/71.

⁴⁶ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Merkezi İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988), 3/359.

⁴⁷ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed (Kahire: el-Farûkî'l-Hedîse, 2000), 7/452.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/473-477.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/476-477.

olmadığını ifade eden Taberî'ye göre, âyetle sözü edilen فَصَّجَكَ, Sâre'nin Lût kavmine hayret etmesi anlamındadır.⁵⁰

Söz konusu lafzın gülmek anlamında olduğu görüşüne karşın birçok kaynakta belirtildiğine göre İbn Abbas,⁵¹ İkrime⁵² ve Mucâhid b. Cebr (öl. 103/721),⁵³ Hûd sûresi 71. âyetle zikredilen فَصَّجَكَ sözcüğünü, hayız görmek şeklinde açıklamışlardır.⁵⁴ Ayrıca Hz. Ali (öl. 40/661),⁵⁵ Abdullah b. Ömer (öl. 73/693)⁵⁶ ve Ca'fer-i Sâdık'ın (öl. 148/765) da kelimeyi bu şekilde tefsir ettikleri belirtilmiştir.⁵⁷

Gerek şiiir ile istişhâda önem verdiği belirtilen İbn Abbas, gerekse adları zikredilen diğerleri, Arap kelimelerinden veya şiiirden sözü edilen anlamı destekleyecek herhangi bir bilgiye yer vermemişlerdir. Fakat daha sonraki âlimler, Hicâz bölgesinden bazı Arapların فَصَّجَكَ örneğinde olduğu gibi, sözü edilen fiili, kadının hayız görmesi anlamında kullandıklarını belirtmişlerdir.⁵⁸ Kûfe dil mektebi ileri gelenlerinden Sa'leb'e (öl. 291/904) göre, فَصَّجَكَ fiili, bu anlamda da kullanılmaktadır.⁵⁹ Diğer bazıları ise, tavşanın hayız görmesi anlamındaki فَصَّجَكَ الْفَرْسِ kullanımından hareketle Hûd sûresi 71. âyetle geçen kelimenin de bu anlamdan istiare olduğunu söylemişlerdir.⁶⁰ Fakat Hâkim el-Cüsemî (öl. 494/1101), bunun zorlama bir yorum olduğunu beyan etmiştir.⁶¹

Öte yandan bazı dil ve tefsir âlimleri, فَصَّجَكَ fiilinin bazı şiiirlerde hayız görmek anlamında kullanıldığını ifade etmişlerdir. Sözelimi Emevî devri Hristiyan Arap şairlerinden Ahtal'ın (öl. 92/710-11) şu beytinde kelimenin bu anlamda kullanıldığı söylenmiştir.⁶²

تَضَحُّكُ الضَّبُعِ مِنْ دِمَاءِ غَيٍّ إِذْ رَأَتْهَا عَلَى الْجَذَابِ تَمُورُ⁶³

Sırtlan, sert toprakta oluk oluk akan kanları görünce, hayza girdi.

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/478.

⁵¹ Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Azîm müsneden 'an Rasûlî'l-Allah ve's-şahâbeti ve't-tâbi'în*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 6/1055.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 7/71.

⁵³ Vâhidî, *et-Tefsîrül-besîr*, 11/475; Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîrül-kebîr* (Beyrut: Dâri'l-Fikr, 1401/1981), 18/27.

⁵⁴ Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 11/163.

⁵⁵ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, 4/90.

⁵⁶ Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Râhü'l-me'ânî fi tefsîrî'l-Kur'ânî'l-Azîm ve's-Seb'î'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 12/98.

⁵⁷ Ebû Ali Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecma'ü'l-beyân fi tefsîrî'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâri'l-Mürtezâ, 2006), 5/238.

⁵⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/477.

⁵⁹ Ebû'l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Müh'teseb*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (Kahire: Dâru Sezgîn, 1406/1986), 3/324.

⁶⁰ bk. Ahmed b. Muhammed es-Semerkandî el-Haddâdî, *el-Medhal li 'ilmi tefsîri Kitâbi'l-Allah Teâlâ*, thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî (Dimaşk - Beyrut: Dâri'l-Kalem - Dâretü'l-'Ulûm, 1408/1998), 105-106.

⁶¹ Ebû Sa'îd Mühsin b. Muhammed Hâkim el-Cüsemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî (Kahire - Beyrut: Dâri'l-Kitâb el-Misrî - Dâri'l-Kitâb el-Lübnânî, 1440/2019), 5/3531.

⁶² Muhammed Ali Tâhâ Dürre, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Kerîm ve irâbuhu ve beyânuhu* (Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1430/2009), 4/473.

⁶³ *Dîvânü'l-Ahtal*, thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddin (Beyrut: Dâri'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 137.

Açıkçası kanın sert toprakta oluk oluk akması ile sırtlanın hayız görmesi arasında bağlantı kurmakta zorlandığımızı ifade etmek isteriz. Dolayısıyla ileride görüleceği üzere benzer şiirler için yapılan açıklamalardan hareketle beytin şu anlamda olduğunu kabul etmenin daha isabetli olacağı kanaatindeyiz: *Sırtlan, sert toprakta oluk oluk akan kanları görünce, dişlerini gösterdi.*

Basralı bazı dil ve edebiyat âlimlerinden naklen Hicâz ehlinde bazılarının kelimelerin hayız anlamında kullandıklarını belirten Taberî'ye göre kelime, Kümeýt el-Esedî'nin (öl. 126/744) şu şiirinde bu anlamda kullanılmıştır:

فَأَضْحَكَتِ الصَّبَا سَيْوْفُ سَعْدٍ بِقَتْلِي مَا دُفِنَ وَلَا وُدُنَا

*Sa'd kabilesinin kılıçları, defnedilmeyen ve diyeti ödenmeyen ölülere yaptıkları, sırtlanların hayız görmesine neden oldu.*⁶⁴

Fakat *daḥike* kelimesinin zikredildiği bu şiirde asıl anlatılanın şu olduğu belirtilmiştir: Sırtlanlar, ölüleri yemek için ön dişlerini çıkartırlar. Gülme esnasında ön dişler ortaya çıktığı için şiirde gülmek anlamına gelen ضحك kökünden türeyen أَضْحَكَ fiili kullanılmıştır. Diğer bazıları ise sırtlanlar, ölüleri yeme esnasında sevinçli oldukları için birbirlerine uluyorlar. Bu nedenle sırtlanların bu hareketi, gülme olarak ifade edilmiştir. Bu anlamla bağlantılı olarak diğer bazıları şöyle demiştir: Arapçada şarabın üzüm kelimesi ile ifade edilmesi gibi, burada da sevinç yerine gülmek fiili kullanılmıştır. Zira gülmek mutluluk sonucunda ortaya çıkar.⁶⁵ Buna göre şiir, şöyle tercüme edilebilir: *Sa'd kabilesinin kılıçları, defnedilmeyen ve diyeti ödenmeyen ölülere yaptıkları, sırtlanların dişlerini göstermesine neden oldu.*

Daḥike kelimesinin kimin tarafından söylendiği bilinmeyen şu şiirde de hayız anlamında kullanıldığı belirtilmiştir:

وَضِخْلُ الرَّاغِبِ قَوْقُ الصَّفَا كَيْتَلِي دَمَ الْجَوْفِ يَوْمَ الْلَفَا

*Tavşanların Safâ üstündeki hayzı, savaş günü karın bölgesinden akan kana benzer.*⁶⁶

Dil ve kiraât âlimi İbnü'l-A'rabî (öl. 231/846), bu beyitten hareketle ضحك kelimesinin hayız anlamında kullanıldığını dile getirmiştir.⁶⁷ Buna göre, ilgili kelimelerin insanlar için hayız anlamında kullanılması, kinaye⁶⁸ veya istiaredir.⁶⁹ Fakat şiirde tavşanın hayız görmesi anlamında kullanılmasından hareketle, Hûd sûresi 71. âyetinde de kadının hayız görmesi anlamında olduğunu söylemek uzak bir ihtimal olsa gerektir. Çünkü bir karinenin bulunması durumu hariç, kelimelerin meşhur bilindik anlamını esas almak gerekir. Dolayısıyla tavşanlar için kullanılan bir şiiri esas alıp kelimeyi ona göre açıklamanın isabetli olmadığını söylemek mümkündür.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/477-478; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Tûsî, *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Amîlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 6/31.

⁶⁵ İbn Sîde, *el-Mühkem ve'l-mühîti'l-a'zam*, 3/33.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/477-478; Tûsî, *et-Tibyân*, 6/31.

⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Mühîteşeb*, 1/323; İbn Sîde, *el-Mühkem ve'l-mühîti'l-a'zam*, 3/33.

⁶⁸ Tabersî, *Mecma'ü'l-beyân*, 5/239.

⁶⁹ Haddâdî, *el-Medhal*, 106.

Kelimenin, Cahiliye dönemi şairlerinden Teebbete Şerran (öl. 540 [?])⁷⁰ veya Zülisba' el-Advânî'ye (öl. 600 [?]) ait olduğu belirtilen şu şiirde de hayız görmek anlamında kullanıldığı beyan edilmiştir:

وَتَرَى الذَّنْبَ لَهَا يَسْتَهْلِكُ تَضَحُّكَ الضَّبُّ لِقَتْلِ هُدَيْلٍ

*Sırtlan, Hüzeyl kabilesinin ölüleri için hayız görür, kurdun da onlar için uluduğunu görürsün.*⁷¹

Fakat Ebû Hâtim es-Sicistânî (öl. 255/869), şiirde geçen تَضَحُّكَ fiilinin, hayız değil, sırtlanın dişlerini göstermesi anlamında olduğunu söylemiştir. Buna göre, sırtlanların ölüleri yemek için sevinmeleri ve birbirlerine ulumaları تَضَحُّكَ fiili ile ifade edilmiştir. Aynı şekilde kurtlar da sevinçten uluyorlar.⁷² Sa'leb'in (öl. 291/904) de beyti bu şekilde açıkladığı ifade edilmiştir.⁷³ Buna göre şiirin anlamı şöyledir: *Sırtlan, Hüzeyl kabilesinin ölüleri için dişlerini gösterir, kurdun da onlar için uluduğunu görürsün.*

Dahike kelimesinin kimin tarafından söylendiği bilinmeyen şu şiirde de hayız anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir:

وَعَبْدِي بِسَلَى ضَاحِكًا فِي لُبَانَةٍ وَلَمْ يَغْدُ حَقًّا تَذْهَبُ أَنْ يَحْلُمَا

*Selmâ ile tanışmam hayızda iken olmuştu, (o zaman) memelerinin uçları/başları henüz çıkmamıştı.*⁷⁴

Kanaatimizce şiirde geçen ضَاحِكًا lafzını hayız görmek anlamına hamletmek için hiçbir neden yoktur. Hatta beytin ikinci mısrası, bunun gülmek anlamında olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla şiirin şu anlamda olduğunu söylemek daha isabetlidir: *Gülen Selmâ ile tanışmam ince bir çarşaf içinde iken olmuştu, (o zaman) memelerinin uçları/başları henüz çıkmamıştı.*

Dahike kelimesinin kimin tarafından söylendiği bilinmeyen şu şiirde de hayız anlamında kullanıldığı söylenmiştir:

إِنِّي لَأَتِي الْعُرْسَ عِنْدَ طُحُورِهَا وَأُفْجَرُهَا يَوْمًا إِذْ تَكُ ضَاحِكَا

*Temizlik vakitlerinde gelinle birlikte olurum, hayızlı olduğu günde ise ondan uzaklaşıyorum.*⁷⁵

Âlûsî'ye (öl. 1270/1854) göre, söz konusu şiirler, kelimenin hayız anlamında olduğunu göstermektedir. Ayrıca o, karşıt görüşte olan İbnü'l-Müneyyir'den (öl. 683/1284) şu bilgileri nakletmiştir: İlgili sözcüğe hayız anlamını vermek uzak bir ihtimaldir. Şöyle ki; Sâre'nin hayız görmesi, müjde olayından önce ise bu durumda onun hayret etmesini gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Çünkü hayız görmek, normalde hamile olmanın bir ölçütüdür. Dolayısıyla hayız gören bir kadının hamile

⁷⁰ *Dîvânu Teebbete Şerran ve aḥbâruhu*, thk. Ali Zülfikâr Şakir (Beirut: Dâri'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1404/1984), 250.

⁷¹ bk. Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-beşîṭ*, 11/476.

⁷² Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan İbn Düreyd, *Cemharatü'l-lüğa* (Haydarâbâd-Dekken: Matbaatu Meclisu Dâiretü'l-Maârif, 1344/1926), 2/167; ayrıca bk. Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 4/89-90; İbn Cinnî, *el-Mühîteseb*, 1/324; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 501.

⁷³ İbn Manzûr, "dhk", *Lisânü'l-Arab*, 28/2558.

⁷⁴ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Baḥrû'l-mühîṭ*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993), 5/237.

⁷⁵ bk. Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmü'l-Kur'ân*, 11/163.

kalması, şaşılacak bir durum değildir. Âlûsî, bu itiraza şöyle cevap verildiğini belirtmiştir: Vakti dışında görülen hayız da haddi zatında hayrete düşüren bir olaydır. Ayrıca Sâre, bunun hayız değil, hastalık kanı olduğunu zannettiği için de hayrete düşmüş olabilir.⁷⁶

Öte yandan sözü edilen lafız, Mekke karilerinden Muhammed b. Ziyâd el-A'râbî tarafından⁷⁷ فَضَحَكْتُ şeklinde okunduğu nakledilmektedir.⁷⁸ Fakat İbn Cinnî, dilde böyle bir kullanımın olmadığını belirtmektedir.⁷⁹ Mevzu bahis edilen kıraâtın şaz olmasının nedenlerinden birinin de bu olduğunu söylemek mümkündür. Fakat Âlûsî'ye göre, bu kıraât, kelimenin cumhurun فَضَحَكْتُ şeklindeki kıraâtının da hayız anlamında olduğunu göstermektedir.⁸⁰ Ca'ferî mezhebine mensup Tabâtabâî (öl. 1981) de kelimenin فَضَحَكْ hayız görmek anlamını tercih etmiştir. Ayrıca ona göre, âyetin devamındaki فَبَشَّرْنَا فَا (ف) harfi de bu anlamı desteklemektedir.⁸¹

Buna karşın Ferrâ, lafızın hayız anlamıyla ilgili olarak, bunu, güvenilir birinden duymadığını belirtirken,⁸² Ebû 'Ubeyde (öl. 209/824 [?]) ile Ebû 'Ubeyd (ö. 224/838) *dahîke* lafzının hayız görmek anlamında olduğu görüşüne katılmadıklarını ifade etmişlerdir.⁸³ Ayrıca Zeccâc (öl. 311/923), hayız anlamının dikkate alınacak bir tarafının olmadığını beyan ederken,⁸⁴ Nehhâs (öl. 338/950), kelimeye bu anlamı vermenin doğru olmadığını söylemiştir.⁸⁵ Fakat İbnü'l-Enbârî, yukarıda adları zikredilen âlimlerin kelimeye dair bu anlamı bilmiyor veya katılmıyor olmalarının, kelimenin hayız anlamında kullanılmadığı anlamına gelmediğini savunmuştur.⁸⁶

Râgıb el-İsfahânî'ye (öl. 5./11. yüzyılın ilk çeyreği) göre, bu kelime, bazı müfessirlerin düşündükleri gibi hayız değil; hayret etmek anlamındadır. Söz konusu âyetin (Hûd 11/71) hemen ardından gelen عَجِبَ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجِيبٌ “Doğrusu bu şaşılacak bir şey!”⁸⁷ ile “Elçiler de ‘Allah’ın işine mi şaşıyorsun?” dediler.”⁸⁸ âyetlerinde geçen عَجِبَ ve عَجِيبٌ ifadeleri de bu hususu destekler niteliktedir. Son olarak Râgıb el-İsfahânî'ye göre, çocukla müjdelanmesinden sonra bunun hayret uyandıran bir durum

⁷⁶ Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 12/98.

⁷⁷ Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an haqâiki gâvâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücihi't-te'vîl*, thk. Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 3/216; İbn 'Atiyye, *el-Müharrarü'l-vecîz*, 3/189.

⁷⁸ Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Mühtaşar fi şevâzî'l-Kur'an min kitâbi'l-bedî* (Kahire: Mek-tebetü'l-Mütenebbî, ts.), 65.

⁷⁹ İbn Cinnî, *el-Mühteseb*, 1/324.

⁸⁰ Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 12/98.

⁸¹ Seyyid Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lem li'l-Matbû'ât, 1997), 10/311, 316, 319.

⁸² Ferrâ, *Me'ânî'l-Kur'an*, 2/22.

⁸³ Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-besîf*, 11/476.

⁸⁴ Ebû İshak İbrâhim ez-Zeccâc, *Me'ânî'l-Kur'an ve i'râbu*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebi (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988), 3/62.

⁸⁵ Nehhâs, *Me'ânî'l-Kur'an*, 3/359.

⁸⁶ Râzî, *Tefsîrü'l-kebîr*, 18/28.

⁸⁷ Hûd 11/72.

⁸⁸ Hûd 11/73.

olmadığını bilmesi için Sâre o anda hemen hayız görmeye başlamıştır.⁸⁹ İbn 'Atıyye'ye (öl. 541/1147) göre de ضحك sözcüğüne verilen hayız anlamının dilsel temeli zayıftır.⁹⁰

Hûd sûresi 71. âyeti, aynı olayın anlatıldığı Zariyât sûresi 28 ve 29. âyetlerle bağlantılı olarak ele alan İbn 'Âşûr (öl. 1973) özetle şöyle demektedir: Hazırladığı ikrama meleklerin dokunmadığını gören Hz. İbrahim'in içine korku düşünce, gelen melekler, korkma deyip ona bilgili bir oğul müjdesi verdiler. Bunu duyan eşi, çığlık atarak döndü ve ellerini yüzüne vurarak şöyle dedi: İhtiyarlanmış kısır bir kadından mı? Hûd sûresi 71. âyetinde ise, Hz. Sâre'nin bu müjde karşısında hayrete kapılıp gülmesi üzerine melekler ona Yakub'un da müjdesini verdiler. Hz. Sâre, önceleri gülmekle gizlemeye çalıştığı bu hayretini bu sefer Hûd sûresi 72. âyetinde belirtilen şu ifadelerle dışa vurdu: “Aman yâ rabbi! Ben bir yaşlı kadın, şu da ihtiyar kocam; bu halde ben çocuk mu doğuracağım? Doğrusu bu şaşılacak bir şey!” dedi.⁹¹

Tevrat'ta Hz. İbrahim ile eşi Sâre'nin Hz. İshak'la müjdelenmesi şu şekilde geçmektedir: “Ona, ‘Karin Sara nerede?’ diye sordular. ‘İşte çadırdadır’ diye cevap verdi. (Adamlardan biri) ‘Gelecek yıl bu vakitte sana mutlaka döneceğim’ dedi; ‘ve eşin Sara’nın bir oğlu olacak.’ Sara çadırın girişinin arkasında dinlemekteydi; o (Avraam) diğer taraftaydı. Hem Avraam hem de Sara ihtiyarlanmışlardı ve ileri yaşıydılar. Sara’nın âdet görmesi kesilmişti. Sara ‘Menopoza girmeme rağmen kalbimin isteğine (gerçekten) kavuşabilecek miyim?’ diyerek içinden güldü. ‘Kocam da yaşlandı!’ Tanrı Avraam’a “Sara neden ‘Yaşlanmış olmama rağmen gerçekten doğuracak mıyım’ diyerek güldü?” dedi. ‘Tanrı’nın yapamayacağı bir şey var mı? Belirlenen vakitte sana döneceğim ve Sara’nın bir oğlu olacak.’ Sara ‘Gülmedim’ diyerek inkâr etti; çünkü korkmuştu. (Avraam) ‘Hayır’ dedi. ‘Güldün.’”⁹² İshak isminin isticakına dair Diyanet İslam Ansiklopedisinde yer alan şu bilgiler de, söz konusu kelimenin anlamını belirlemeye katkı sunmaktadır: “İshak kelimesi İbrânîce’de ‘gülmek’ anlamındaki sahak kökünden olup ‘O gülüyor’ mânasına gelmektedir. Bir çocuğu olacağı müjdesini aldığı anda İbrahim’in veya Sâre’nin gülmesiyle İshak adının verilmesi arasında bağlantı kurulmakta ve bu husus kelimenin bu anlama gelişinin bir açıklaması diye gösterilmekte, ancak bunlar halk etimolojisi ve yakıştırma olarak değerlendirilmektedir. Kelime, genellikle kabul edildiğine göre Tanrı adı taşıyan bir ismin (Yishakel) kısaltılmış biçimidir. ‘El (Tanrı) güldü’ veya ‘Tanrı (çocuğa) tebessüm etti’ anlamına gelmektedir.”⁹³ Dolayısıyla birçok müfessirin açıklamalarına ilave olarak hem konuya dair Tevrat’ta yer alan ifadeler, hem de Hz. İshak isminin etimolojisine dair açıklamalar, dahike lafzının hayız değil, gülmek anlamında olduğunu göstermektedir.

⁸⁹ Râgıb el-İsfahânî, “dhk”, Müfredât, 502.

⁹⁰ İbn 'Atıyye, el-Müharrarü'l-vecîz, 3/189.

⁹¹ bk. Muhammed Tahir İbn 'Âşûr, Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr (Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984), 12/119-120.

⁹² Tora Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara, çev. Moşe Farsi (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2019). Tevrat, Tekvîn 18/9-15.

⁹³ Ömer Faruk Harman, “İshak”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 22/519.

3. Ekber (أكبر) Lafzının Hayız Görmek Anlamında Olduğu Görüşü ve Delillerin Değerlendirilmesi

Arapçada k-b-r kök harflerinden türeyen kelimeler küçüğün karşıtı anlamındaki yüce ve ulu, bir şeyin büyük bölümü, babanın en büyük çocuğu, yaşlılık ve azamet gibi anlamlarda kullanılmaktadır.⁹⁴ Ayrıca lügatte böyle bir anlamı bilinmediği halde bazı tefsir âlimlerinin Yûsuf sûresi 31. âyetinde geçen أكبر lafzına hayız görmek anlamı verdikleri ifade edilmiştir.⁹⁵

Yûsuf sûresi 31. âyet ve meâli şöyledir:

فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِّنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ

“Aziz’in karısı, kadınların dedikodularını duyunca onlara davetçi gönderdi; yaslanmaları için yastıklar hazırladı ve onlardan her birine bir bıçak verdi. (Kadınlar meyvelerini soyarken Yûsuf’a), ‘karşılarına çık!’ dedi. Kadınlar Yûsuf’u görünce güzelliği karşısında şaşırıp kaldılar. Bu yüzden ellerini kestiler ve ‘Hâşâ rabbimiz! Bu bir beşer değil, bu ancak değerli bir melektir!’ dediler.”⁹⁶

Dahhâk (öl. 105/723) kanalıyla nakledilen bir rivayete göre İbn Abbas, Yûsuf sûresi 31. âyetinde geçen أكبر lafzını, büyülenmek şeklinde tefsir etmiştir.⁹⁷ Buna göre, kelimenin başında yer alan hemze saymak anlamındadır, yani onu büyük saydılar.⁹⁸ Mücâhid,⁹⁹ Süddî, Katâde ve Zeyd b. Eslem (öl. 136/754) gibi erken dönem tefsir âlimlerinin de sözü edilen kelimeyi bu şekilde açıkladıkları belirtilmiştir.¹⁰⁰

Yukarıda ifade edilen anlama karşın Abdüssamed kanalıyla¹⁰¹ İbn Abbas’tan nakledilen diğer bir rivayete göre, Yûsuf sûresi 31. âyetinde geçen أكبر lafzı, kadınlar, sevinçten hayız gördüler, anlamındadır.¹⁰² Ayrıca Leys (öl. 187/803 [?]) yoluyla nakledilen bir rivayete,¹⁰³ Mücâhid’in de kelimeyi hayız görmek şeklinde tefsir ettiği ifade edilmiştir.¹⁰⁴

Gerek İbn Abbas’ın gerekse Mücâhid’in kelimelerin anlamlarını belirlemede şiir ile istişhâda önem verdikleri bilinmektedir. Ancak her ikisinin de bu anlamla bağlantılı olarak ister Arap kelimelerinden ister şiirden herhangi bir bilgiye yer vermediklerini ifade etmek gerekir. Fakat İbn Ebû Hâtim (öl. 327/938), kelimenin şu beyitte bu anlamda kullanıldığı belirtilmiştir:

⁹⁴ Ferâhîdî, “kbr”, *Kitâbü’l-Ayn*, 5/361-362; İbn Fâris, “kbr”, *Mü’cemu mekâyisi’l-lüga*, 1/153-154; kbr kökünden türeyen lafızların anlamlarına dair geniş bilgi için bk. Şükrü Aydın, *Kur’an’da Kibir Kavramı* (İstanbul: Akdemi Titiz Yayınları, 2015), 3-10.

⁹⁵ İbn Düreyd, *Cemharatü’l-lüga*, 1/275.

⁹⁶ Kur’an Yolu Meâli.

⁹⁷ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 7/2136.

⁹⁸ İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 12/262.

⁹⁹ Vâhidî, *et-Tefsîrü’l-besîf*, 12/98.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 13/230.

¹⁰¹ Vâhidî, *et-Tefsîrü’l-besîf*, 12/98.

¹⁰² İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü’l-Kur’ân*, 7/2136.

¹⁰³ Vâhidî, *et-Tefsîrü’l-besîf*, 12/98.

¹⁰⁴ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/106.

نأتي النساء لدى/على إيطارهن ولا نأتي النساء إذا أكبرن إكبارا

*Biz, temizlik dönemlerinde kadınlarla birlikte oluruz, hayız gördüklerinde onlarla birlikte olmayız.*¹⁰⁵

Fakat dil ve edebiyat âlimi olan Ezherî (öl. 370/980), bu beyit hakkında şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur: Kelimenin hayız anlamında kullanıldığı doğru kabul edilmesi halinde, bunu şu şekilde yorumlamak daha uygundur: Kadın, ilk hayız görmeye başladığında çocukluktan erginliğe adım atmış olmaktadır. Bu nedenle أكبر fiili, hayız gördü anlamında kullanılmıştır. Diğer bir ifadeyle büyüdü ve sorumluluk sahibi olan kimselerin sınıfına girdi.¹⁰⁶

Taberî'ye göre, âyetle geçen أَكْبَرُ lafzındaki ه zamiri, Hz. Yûsuf'a râcidir. Hayız anlamında kullanıldığı belirtilen beytin şiir ravileri tarafından bilinmeyip uydurma olduğunu ifade eden Taberî'ye göre, İbn Abbas'tan nakledilen rivayet sahih ise, bu durumda anlamın şu şekilde olması daha uygundur: Kadınlar, Hz. Yûsuf'un güzelliği karşısında büyüledikleri için hayız görmeye başladılar.¹⁰⁷ Hâkim el-Cüşemî'ye göre ise, İbn Abbas'tan nakledilen rivayeti, lafzın bu anlamda olduğuna değil, aksine kadınların o sırada hayız gördükleri anlamına hamletmek gerekir.¹⁰⁸

İlgili sözcüğün hayız anlamında kullanıldığını ileri süren Mütenebbî (öl. 354/965) ile Hâtimî (öl. 388/998) arasında şöyle bir tartışmanın cereyan etmiştir: Mütenebbî, أَكْبَرُ فَكَيْفَ رَأَيْتَ أَكْبَرُ âyetinde zikredildiği üzere, kadınlar Hz. Yûsuf'un güzelliği karşı hayranlıkları ve ona duydukları arzu sonucunda hayız gördüler, demesi üzerine, Hâtimî şöyle itiraz etmiştir: İlim ehlinde hiç kimse böyle bir anlama kail olmadığı gibi, güvenilir hiç kimse de bu anlama tanıklık etmemiştir. Aksine sözü edilen şiir, şaz bir beyit olup herhangi bir şaire nispet edilmemiştir. Mütenebbî'nin öyle ise أَكْبَرُ ifadesi ne anlama gelir? sorusuna karşın Hâtimî şöyle demiştir: Onu büyülediler anlamındadır. Bu kelime, cümlelerin yapısı gereği, hayız gördüler anlamına gelemmez. Zaten âyetin şu bölümü de bunu teyit etmektedir: “*Hâşâ rabbimiz! Bu bir beşer değil, bu ancak değerli bir melektir!*” dediler.”¹⁰⁹

Sözü edilen kelimenin Tayy lehçesinde kadının erginlik yaşına girdiğinin ilk aşaması olan hayız anlamında kullanıldığını, ancak Yûsuf sûresi 31. âyetle geçen zamirin bu anlamı desteklemediğini ifade eden Ezherî'ye göre, İbn Abbas'tan nakledilen rivayetin sahih olması halinde hânın zamir değil; duraklama hâsı olması gerekir.¹¹⁰ Zemahşerî tarafından da kaydedilen bu yoruma¹¹¹ göre, kelimenin hayız anlamında kullanılması, kinayedir veya mecazdır.¹¹² Fakat Kurtubî, vakfe hâsının sakın olup vasil halinde düştüğü için Ezherî'nin bu yorumunun yanlış olduğunu belirtmiştir.¹¹³ Ebû

¹⁰⁵ İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'an*, 7/2136.

¹⁰⁶ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 10/211.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/231-132.

¹⁰⁸ Hâkim el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3634.

¹⁰⁹ Şehrî, *eş-Şâhidü's-şîrî*, 533.

¹¹⁰ Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, 10/212; ayrıca bk. Râzî, *Tefsîrû'l-kebîr*, 18/130.

¹¹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/278.

¹¹² Âlûsî, *Rûhü'l-me'ânî*, 12/229.

¹¹³ Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmü'l-Kur'an*, 11/333.

Hayyân'nın (öl. 745/1344) şu açıklaması da bu yaklaşımı teyit etmektedir: Fiildeki *hâ*, bütün kıraât imamları tarafından ötreli olarak okunmuştur. Bu da sekte değil; zamir *hâsı* olduğunu göstermektedir.¹¹⁴ Haddâdî (öl. 400/1010'dan sonra), bu sorunun *هـ* veya *بـ* şeklinde bir harfin takdir edilmesiyle halledilebileceğini ifade ederken,¹¹⁵ Vâhidî (öl. 468/1076) ile Kurtubî, İbnü'l-Enbârî'nin şu açıklamasının Ezherî'nin yaptığı açıklamadan daha tutarlı olduğunu belirtmişlerdir: *Hâ*, Hz. Yûsuf'a râci değildir; aksine fiildeki masdardan kinayedir. Buna göre, *كَبَّرَ إِكْبَارًا* cümlesi, *حِضًّا* takdirindedir.¹¹⁶

Öte yandan Ebû 'Ubeyde Arap lisanında *كَزَّنَ* fiilinin, hayız anlamında kullanılmadığını ifade ederken,¹¹⁷ Zeccâc ile Nehhâs, *حِضْن* fiilin lazimi olmasından hareketle kelimenin hayız gördü anlamında olamayacağını belirtmişlerdir.¹¹⁸ Ali b. İsa er-Rümmânî (öl. 384/994) de şiir ravileri tarafından bilinmeyen bu şiirin uydurulduğunu belirtmiştir.¹¹⁹ İlgili beytin daha sonraları birileri tarafından uydurulduğunu ve dedesi İbn Abbas'tan rivayette bulunan Abdüssamed'in ilim ravilerinden olmadığını belirten İbn 'Atiyye'ye göre, Yûsuf sûresi 31. âyetinde zikredilen bu fiilin hayız gördü anlamında olduğuyla ilgili yaklaşım çok zayıftır.¹²⁰ Delil gösterilen şiirin uydurulduğu düşüncesinde olan Tûsî (öl. 460/1067) ile Tabersî'ye (ö. 548/1154) göre de, kelime hayız anlamında değildir.¹²¹

Sonuç

Kur'an-ı Kerim'de yer alan bazı lafızların önde gelen bazı sahabeye kapalı geldiği ve Hz. Peygamber'in vefatından sonraki dönemlerde Kur'an ve Sünnet'teki *garîb* lafızları açıklamada şiirden yararlandıkları rivayet edilmiştir. Ayrıca İslâm dini, Arap olmayan topluluklar arasında yayılınca Kur'an-ı Kerim ile hadislerde yer alan *garîb* lafızları açıklama daha belirgin bir ihtiyaç haline geldi. Bu nedenle Müslümanlar, dini nassları anlamada Arap kelamına -gerek nesir gerek şiire- müracaat ettiler. Fakat istişhâd edilen şiirin, ihticâc edilen dönemden bir şaire ait olmasının yanı sıra, güvenilir âlimlerin delil aldıkları fasih şairlerin şiirleri olması gerektiği belirtilmiştir. Bu nedenle nadir kabilinden olup rivayetine güvenilmeyen ravilerin naklettikleri şiirler ile istişhâd edilmemiştir.

Hz. İbrahim'in eşi Sâre'yi konu edinen Hûd sûresi 71. âyetinde zikredilen *ḍaḥîke* حَاجِكَ lafzı, İbn Abbas'ın da içinde bulunduğu müfessirlerin kahir ekseriyeti tarafından

¹¹⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-mühîṭ*, 5/303.

¹¹⁵ Haddâdî, *el-Medḥal*, 106.

¹¹⁶ Vâhidî, *et-Tefsîrü'l-besîṭ*, 12/99-100; Kurtubî, *el-Câmi' li aḥkâmü'l-Kur'ân*, 11/333.

¹¹⁷ Ma'mer b. Müsenna et-Teymî Ebû 'Ubeyde, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.), 1/361.

¹¹⁸ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/107; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/422.

¹¹⁹ Hâkîm el-Cüşemî, *et-Tehzîb fi't-tefsîr*, 5/3634.

¹²⁰ İbn 'Atiyye, *el-Müharrarü'l-vecîz*, 3/239.

¹²¹ Tûsî, *et-Tibyân*, 6/131; Tabersî, *Mecma'ü'l-beyân*, 5/306.

gülmek şeklinde tefsir edilmiştir. Buna karşın İbn Abbas'tan nakledilen diğer bir rivayete göre, sözü edilen lafız, *hayız görmek* anlamındadır. Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, İkrime, Mücâhid ve Ca'fer-i Sâdık'ın da Hûd sûresi 71. âyetle zikredilen ضحك sözcüğünü, *hayız görmek* şeklinde tefsir ettikleri ifade edilmiştir. Dil ve edebiyat âlimleri de söz konusu lafız hakkında farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bazıları, lafzın hem nesir hem şiirde hayız anlamında kullanıldığından hareketle âyetle de bu anlamda olduğunu belirtirken, diğer bazıları, güvenilir raviler tarafından nakledilmediği gerekçesiyle lafzın bu anlamda kullanıldığıyla ilgili görüşe karşı çıkmışlardır. Söz konusu lafzın *gülmek* anlamında olduğuna dair görüş, kanaatimizce daha isabetli görünmektedir. Zira ikisi hariç delil getirilen diğer şiirlerin tamamı bu anlamı destekler nitelikte değildir. Ayrıca bu lafzın, İslâmî döneme ait bazı nesir veya şiirlerde hayız anlamında kullanılmış olsa bile, âyetle zikredilen kelimenin de bu anlamda olduğunu zorunlu kılmamaktadır. Çünkü birçok müfessirin de işaret ettiği gibi, bir delilin bulunması durumu hariç, Kur'an-ı Kerim'de zikredilen kelimeleri, dil uzmanlarının bilebilecekleri anlamlara değil, dilde yaygın anlam veya anlamlara hamletmek gerekir.

Yûsuf sûresi âyetle geçen أَكْرَبَ lafzı, müfessirlerin cumhuruna göre, kadınlar Hz. Yûsuf'un güzelliği karşısında hayrete düştüler, anlamındadır. Bu lafzın anlamıyla ilgili olarak İbn Abbas ile Mücâhid'den iki rivayet nakledilmiştir. Abdüssamed kanalıyla İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete göre, âyetle yer alan أَكْرَبَ lafzı, kadınlar, sevinçten hayız gördüler, anlamındadır. Bunun gibi Leys yoluyla nakledilen bir rivayete göre, sözü edilen lafız Mücâhid tarafından da *hayız görmek* şeklinde tefsir edilmiştir. Ayrıca bu lafzın, bir şiirde kinaye veya mecaz olarak büyümenin bir göstergesi olan hayız görmek anlamında kullanıldığı belirtilmiştir. Ancak güvenilir raviler yoluyla nakledilmeyen bu şiirin birileri tarafından uydurulduğu, dolayısıyla ilgili şiirden hareketle, Yûsuf sûresi âyetle geçen أَكْرَبَ lafzını yaygın olanın aksine hayız görmek anlamına hamledilmeyeceği belirtilmiştir. Dolayısıyla birçok tefsir âlimin de ifade ettiği gibi, âyetin sözdizimi bu anlama müsaade etmemektedir. Çünkü, sözü edilen fiilde yer alan hâ zamiri, Hz. Yûsuf'a dönmektedir. Ayrıca أَكْرَبَ lafzının aksine hayız görmek anlamındaki حاض fiili de geçişli değildir. Bütün bunlar kelimenin hayız görmek anlamında olmadığını delâlet etmektedir. Son olarak İbnü'l-Enbârî ile Haddâdî gibi bazı âlimlerin bunun Arap diline uygunluğunu göstermek adına yaptıkları dilsel açıklamaların da zorlama olduğunu söylemek mümkündür.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Haşim Özdaş

Kaynakça

- Âlûsî, Mahmûd b. Abdullah. *Rûhü'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Aydın, İsmail. "İbn Abbâs: Filolojik Tefsirin Öncüsü". *Ekev Akademi Dergisi* 48 (2011), 117-132.
- Aydın, İsmail. *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2012.
- Aydın, Şükrü. *Kur'an'da Kibir Kavramı*. İstanbul: Akdemi Titiz Yayınları, 2015.
- Bağdâdî, Abdülkadir b. Ömer. *Hzînetü'l-edeb ve lübbü lübâbî lisânî'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 4. Basım, 1418/1996.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Şaḥîḥü'l-Buḥârî*. Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Dîvânü Teebbete Şerren ve aḥbâruhu*. thk. Ali Zülfikâr Şakir. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1404/1984.
- Dîvânü'l-Aḥṭal*. thk. Mehdi Muhammed Nâsirüddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Durmuş, İsmail. "İstişâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/396-397. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Dürre, Muhammed Ali Tâhâ. *Tefsîrül-Kur'ânî'l-Kerîm ve i'râbuhu ve beyânuhu*. 10 Cilt. Dimaşk - Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1430/2009.
- Ebû Hâtîm, Ahmed b. Hemdan er-Râzî. *Kitâbü'z-zîne fî'l-kelimâtî'l-İslâmiyyeti'l-'Arabiyye*. thk. Hüseyin b. Fedlullah el-Hemedânî. Sana/Yemen: Merkezü'd-Dirasât ve'l-Bühûs'l-Yemenî, 1415/1994.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Baḥrû'l-müḥîṭ*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû 'Ubeyde, Ma'mer b. Müsenna et-Teymî. *Mecâzül-Kur'ân*. thk. Fuat Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Ebü'l-Berekât İbnü'l-Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İnşâf fî mesâilî'l-ḥilâf beyne'l-Baṣriyyîn ve'l-Kûfiyyîn*. thk. Cevdet Mebrûk Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2002.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-lüḡa*. thk. Ali Hasan Hilâlî. 16 Cilt. Kahire: ed-Dârü'l-Misriyye li'l-Te'lîf ve't-Tercüme, 1384/1964.
- Ferâhî, Abdülhamîd. *Müfredatü'l-Kur'ân (Nezarâtün cedîdetün fî tefsîri elfâzin Kur'âniyye)*. thk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-İslâhî. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrahim es-Samarraî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahya b. Ziyâd. *Me'ânî'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Haddâdî, Ahmed b. Muhammed es-Semerkindî. *el-Medḥal li 'ilmi tefsîri Kitâbi'l-Allah Teâlâ*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dimaşk - Beyrut: Dârü'l-Kalem - Dâretü'l-'Ulûm, 1408/1998.
- Hâkîm el-Cüsemî, Ebû Sa'îd Mühsin b. Muhammed. *et-Tehzîb fî't-tefsîr*. thk. Abdurrahman b. Süleyman es-Sâlimî. 10 Cilt. Kahire - Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Misrî - Dârü'l-Kitâb el-Lübânî, 1440/2019.
- Harman, Ömer Faruk. "İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/519-521. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsîrül-t-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Darü't-Tunusiyye, 1984.
- İbn 'Atîyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Müharrarül-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Ḥaşâiş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osman. *el-Mühteşeb*. thk. Ali en-Necdî Nâsif vd. 2 Cilt. Kahire: Dâru Sezgîn, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasan. *Cemharatü'l-lüğa*. 4 Cilt. Haydarâbâd-Dekken: Matbaatu Meclisu Dâiretül'l-Maârif, 1344/1926.
- İbn Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrül'l-Kur'ânî'l-'Azîm müsne'den 'an Rasûlî'l-Allah ve's-şahâbeti ve't-tâbî'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetu Nezar Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fâris, Ebû Hasan Ahmed b. Fâris b. Zekerîyya. *Mü'cemu mekâyîsi'l-lüğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harûn. 6 Cilt. Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Haldûn, Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mükaddimetu İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru Ya'rub, 1425/2004.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Mühtaşar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrül'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed. 15 Cilt. Kahire: el-Farûkî'l-Hedîse, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 55 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Reşîk el-Kayravânî, Ebû Ali Hasan. *el-'Umde fî me'hâsini's-şî'ri ve adâbihi ve na'kdih*. thk. Muhammed Mühyyüddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-Cîl, 5. Basım, 1401/1981.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Mühkem ve'l-mühîti'l-a'zam*. thk. Abdülhamid Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1421/2000.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım. *İdâhü'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Mühyyüddin Abdurrahman Ramadan. 2 Cilt. Dimaşk: Mecme'u'l-Lügati'l-'Arabîyye, 1391/1971.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kasım. *Kitâbü'l-ezâd*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Sayda - Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Tora Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara*. çev. Moşe Farsi. 5 Cilt. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 4. Basım, 2019.
- Nehâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezi İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1988.
- Râgib el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 3. Basım, 1423/2002.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîrül'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1401/1981.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *el-İktirâh fî 'ilmi'n-na'ıv*. thk. Abdülhakim 'Atıyye. Dimaşk: Dârü'l-Beyrûtî, 2. Basım, 1427/2006.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. 3 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-İtişâm*. thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan. 4 Cilt. Dârü't-Tevhîd, ts.
- Şehrî, Abdurrahman b. Ma'ade. *eş-Şâhidü's-şî'rî fî tefsîrül'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Mektebetu Dârü't-Minhâc, 1431/2010.

- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1997.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mü'cemü'l-kebîr*. thk. Hemdî b. Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirasâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali Fadl b. Hasan. *Mecma'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mürtezâ, 2006.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleymân b. Nâsır. *et-Tefsîrû'l-Lügavî li'l-Ḳur'âni'l-Kerîm*. Dâru İbnü'l-Cevzî, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Vâhidî, Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrû'l-besîṭ*. 25 Cilt. Riyad: el-Memleketü'l-'Arabiyye es-Süûdiyye Vezâretü't-Ta'lîmi'l-'Alî Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Süûd el-İslâmiyye, 1430/2009.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhim. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebi. 5 Cilt. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haḳâiki ğavâmiḍi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Şeyh 'Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu Dârü't-Türâs, 3. Basım, 1404/1984.

Bakara Sûresi 183-185. Âyetler Çerçevesinde Ramazan ve Orucun İşârî Yorumu**Adnan Arslan**

Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi (ROR ID: 00dxfx204)

İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belâgâtı Anabilim Dalı,

Associated Professor, Bilecik Şeyh Edebalı University, Faculty of Islamic Sciences, Division of Basic Islamic Sciences

Department of Arabic Language and Rhetoric

Bilecik/Türkiye

adnan.arslan@bilecik.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3989-6612

The Fast and Ramağan in Ishari Commentaries in the Frame of 183-185th Verses of Şûrat al-Baqarah**Abstract**

Undoubtedly, one of the worships that are the symbols of Islam is the Ramağan fast. Verses 183/184/185 of Şûrat al-Baqara which states the obligatory fasting of Ramağan are interpreted by commentators (mufassir) within the framework of Islamic law discipline and the fiqh (Islamic law) terms of worship in question are determined in the presence of hadiths. The verses of fasting, which are accepted as law verses (ahkâm) have been interpreted in terms of fiqh as well as by tafsir scholars who are members of the school known as *Ishari commentary* (sufi interpretation) in the tafsir literature. The Ishari commentaries have emerged from the idea that the verses bear signs of hidden meanings other than their literal meanings. In these commentaries, the subjects such as Ramağan, fasting, seeing the crescent, sickness and voyage are grippingly interpreted by Sufi-oriented commentators.

In this study, how prominent commentators of the Ishari tafsir school interpreted these verses were examined. Due to the fact that similar interpretations are repeated in commentaries, the explanations that we find more original have been chosen. According to these interpretations Ramağan is a sign of the life of the human being, seeing the crescent moon is seeing (ru'ya) of the God, and the state of illness and voyage are signs of the states that happened to Sufi during the course of his life. It is stated that a fast in the sense of staying away from the things determined by the fiqh is "the fast of the common people", and the fasting of the people called havâs (special) is not only eating/drinking but also avoiding all prohibited things. According to these interpretations repeated in many tafsir, the fast of the tongue is to stay away from lies, prostitution and backbiting. The fasting of the eye is not seeing in case of heedlessness and doubt. The fast of the ear is to clog the ear against the things that are abrogated. The fasting of the soul is to restrain hopes, ambition and lust for the future. The heart also has a fast. His fast is to turn away from the adornment and love of the world. The soul's thing is not to seek the flavors and

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 14 Nisan/April 2020 | **Kabul/Accepted:** 22 Ağustos/August 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Adnan Arslan, "Bakara Sûresi 183-185. Âyetler Çerçevesinde Ramazan ve Orucun İşârî Yorumu = The Fast and Ramağan in Ishari Commentaries in the Frame of 183-185th Verses of Şûrat al-Baqarah", *Eskiyei* 42 (Eylül/September 2020), 1007-1027. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.720019>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

bounties of the hereafter. The fasting of the secret (sir) is that refrains from seeing the body of anything except God.

Based on the idea that the verse can have deep meanings beyond its apparent meanings, interpretations corresponding to the terminology of Sufism have been made. In fact, the illness and travel situations that are stated as an excuse for not fasting have found their way into the signs in the ishâri tafsîr. According to these interpretations a person may be interrupted and disrupted in his spiritual journey from time to time; It may lose enthusiasm and fall into slack humanity. While he is in the pursuit of truth, he may sometimes get tired of the weight of the maqâms (spiritual paths) he follows and show helplessness. In this case, it is his duty to show patience in the face of the futuristic state of affairs until his grace comes to the rescue and rest for a while on his journey. When his heart is salvaged and the morbid states he was exposed to collapse, he can continue his journey, which he could not perform in the past or lagged behind; can make up for the past. It can be said that this interpretation made by the commentator is actually a guide not only for Sufism and sufis but also for all believers. Because the journey to become a perfect Muslim is a bumpy campaign that will continue until the last breath. Surrounded by ascension and descent, spiritual illness and helplessness, the journey of truth is of course not monotonous. In that case, as indicated above, when a believer is at ease for pleasure and pleasure, he should engage in futility, seize the opportunity, and hang with all his might on the oars in the sea of truth. However, on the contrary, when he is exposed to forbidden and spiritual illnesses, he should not be redhanded eating, and he should be satisfied with the fards until he reaches the help of grace and heals.

As far as we can see, these comments will contribute to the more conscious fulfillment of fasting, which is an important principle of the religion of Islam. The interpretations that confirm the prophetic warning in the hadiths are stating that fasting does not consist of being hungry and thirsty adds different dimensions to it. On the other hand, today it is highly probable that the source of some of the quotations and exemplary narratives among Muslims about Ramağan and fasting today is the comments in these ishâri commentaries. Therefore, with these interpretations that add depth and influence to the understanding, we believe that the fact that Ramağan and fasting have deep meanings beyond starvation is reinforced. As a result, the study makes a recommendation for other field researchers. That is the issue of making separate studies with the commentaries to be brought together in the context of a certain subject in the ishâri commentaries. This is because many impressive interpretations -fiqh-ı bâtin- are scattered in these commentaries on the point of interest of the general reader. We are of the opinion that compiling and explaining them under a specific topic will be beneficial especially against the moral degeneration we have been suffering recently.

Keywords

Tafsîr, Bursawî, Baklî, al-Qushayrî, Ramağan, Fast

Bakara Sûresi 183-185. Âyetler Çerçevesinde Ramazan ve Orucun İşârî Yorumu

Öz

İslâm'ın şîârî/sembolü olan ibadetlerden birisi de kuşkusuz Ramazan orucudur. Ramazan orucunun farzîyetini bildiren Bakara sûresi 183/184/185. âyetleri, müfessirler tarafından genel olarak İslâm hukuku disiplini çerçevesinde tefsir edilmiş, söz konusu ibadetin fikhî şartları hadisler eşliğinde belirlenmeye çalışılmıştır. Ahkâm âyeti olarak kabul edilen oruç âyetleri, lügavî/fikhî

açından tefsir edildiği gibi tefsir literatüründe işârî tefsir olarak bilinen ekol mensubu müfessirler tarafından da batınî yorumlara tabi tutulmuştur. İşârî tefsirler, âyetlerin lafzî/literal anlamlarından başka hafî/gizli manalara da işaretler taşıdığı düşüncesinden hareketle ortaya çıkmıştır. Bu tefsirlerde Ramazan, oruç, hilalin görülmesi, hastalık ve sefer gibi oruç âyetlerinin ele aldığı konular sûfî eğilimli müfessirler tarafından ilgi çekici bir şekilde tefsir edilmiştir.

Bu çalışmada işârî tefsir ekolünün öne çıkan müfessirlerinin söz konusu âyetleri nasıl yorumladıkları incelenmiştir. Benzer yorumlar tefsirlerde tekrür ettiğinden dolayı daha ziyade özgün bulduğumuz izahlar seçilmiştir. Bu yorumlara göre Ramazan insanın ömrüne, hilalin görülmesi Zât-ı ilâhî'nin rûyetine, hastalık ve sefer hali ise sûfnin seyr-ü sülûku boyunca başına gelen halere birer işarettir. Fıkıh ilmince belirlenen şeylerden uzak durma anlamındaki bir orucun “ava-
mın orucu” olduğunu ifade edilmiş, havâs denilen kimselerin orucu ise sadece yeme/içme değil tüm yasaklanan şeylerden uzak durmak olduğu üzerinde durulmuştur. Birçok işârî tefsirde tekrarlanan bu yorumlara göre dilin orucu; yalan, fuşşiyat ve giybetten uzak durmaktır. Gözün orucu ise gaflet ve şüphe halinde görmemektir. Kulağın orucu ise nehyedilen şeylere karşı kulağı tıkamaktır. Nefsin orucu geleceğe dair ümitleri, hırs ve şehveti dizginlemektir. Kalbin de orucu vardır. Onun orucu dünyanın ziynet ve sevgisine karşı yüz çevirmektir. Ruhunki ise ahiretin lezzet ve nimetlerine talip olmamaktır. Sırrın orucu Allah'ın gayrısının vücudunu görmek ve onlara bir vücut vermekten imtina etmesidir.

Âyetin zahir manalarının ötesinde derûnî anlamlar taşıyabileceği düşüncesinden hareketle tasavvuf terminolojisine tekabül edecek yorumlamalar yapılmıştır. Hatta oruç tutmamaya bir mazeret olarak belirtilen hastalık ve sefer durumları işârî tefsirlerde kendilerine karşılık bulmuştur. Bu yorumlara göre kişi, manevi yolculuğunda zaman zaman sekteye ve fütura kapılabilir; şevkini kaybedip beşeriyet muktezası gevşekliklere düşebilir. Hakikat peşinde taharride bulunurken kimi zaman uğradığı makamların ağırlığından yorulup acizlik gösterebilir. Bu takdirde ona düşen, inayet imdadına yetişinceye kadar duçar olduğu fütur haleti karşısında sabır göstermesi ve yolculuğunda bir müddet istirahat çekilmesidir. Kalbi selamete erdiği ve maruz kaldığı marazi haller zeval bulduğunda geçmişte eda edemediği yahut geri kaldığı yolculuğuna sâlik devam edebilir; geçmişin telafisini yapabilir. Müfessirin yapmış olduğu bu yorum aslında sadece tasavvuf erbabı için değil tüm mü'minler açısından da istikamet vericidir denilebilir. Zira kâmil bir Müslüman olma yolculuğu son nefese kadar devam edecek engebeli bir seferdir. Yükseliş ve alçalışlarla, manevi hastalık ve acizliklerle çevrili hakikat yolculuğu elbette tekdüze değildir. O halde yukarıda işaret edildiği gibi mü'min şevk ve zevk üzere ferahlı olduğu vakitlerde nafilelerle meşgul olup fırsatı değerlendirmeli, hakikat denizinde küreklere var gücüyle asılmalıdır. Lakin tam aksine, fütur ve manevi hastalıklara maruz kaldığında da yese kapılmamalı, inayet yardımına yetişip şifa buluncaya kadar farzlara kanaat etmelidir.

Gördüğümüz kadarıyla bu yorumlar, İslam dininin önemli bir şiarı olan oruç ibadetinin daha bilinçli yerine getirilmesine katkısı sağlayacak niteliktedir. Orucun aç ve susuz kalmaktan ibaret olmadığını bildiren hadislerdeki nebevi uyarıyı teyit edecek mahiyetteki yorumlar oruca farklı boyutlar kazandırmaktadır. Diğer taraftan bugün Müslümanlar arasında Ramazan ve oruç hakkında söylenen özlü sözler ve ibret dolu anlatıların bir kısmının kaynağının bu işârî tefsirlerde geçen yorumlar olması büyük olasılıktır. Dolayısıyla anlama derinlik ve etki gücü katan bu yorumlarla Ramazan ve oruç ibadetinin aç kalmanın ötesinde derûnî manaları ihtiva ettiği gerçeğinin pekiştirilmiş olduğu kanaatimizdir. Sonuç olarak çalışma diğer alan araştırmacılarına bir tavsiyede bulunmaktadır. O da işârî tefsirlerdeki belirli bir konu bağlamında bir araya getirilecek yorumlarla müstakil çalışmalar yapılması hususudur. Zira özellikle genel oku-

yucunun ilgisini çekecek -fikh-ı bâtin- sadedinde nice etkileyici yorumlar bu tefsirlerde serpiştirilmiş bir haldedir. Bunların belirli bir konu başlığı altında derlenip izahlarının yapılmasının, hassaten son zamanlarda muzdarip olduğumuz ahlaki yozlaşma karşısında faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Bursevî, Baklî, Kuşeyri, Ramazan, Oruç

Giriş

حُذِّ مِنْ الْقُرْآنِ مَا شِئْتَ مَا شِئْتَ “Kur’ân’dan dilediğin şey için dilediğini al.”¹ Harfî olarak çevirdiğimiz bu ibare, eskilerden beri Kur’ân’ın her bir âyetinin sayısız manaları ihtiva ediyor oluşunu veciz bir şekilde ifade etmek üzere dilden dile aktarılagelmiştir. İslam dininin en temel kaynağı olarak Kur’ân’a atfedilen bu değer aslında sadece Kur’ân’a değil, sonsuz manalar içerdiği ve sırlı, gizemli anlamlarla dolu olduğu inancıyla pek çok kutsal metne de isnat edilmiştir.² Kur’ân açısından anlamca bu câmiyyet/şümül meselesine baktığımızda âyetlerin sınırsız anlamlar ifade ettiğine olan inancımız aslında ilim, irade ve hikmet gibi sıfatlarında mutlak, kayıtsız olan Allah’a imanımızın bir gereğidir. Mademki iman ettiğimiz Allah, “وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا” “İlmi ile her şeyi ihata etmiştir”³, tüm varlıkta olmuş/olan/olacak her şey, zaman kaydından münezzeh bir şekilde onun ilminde mevcuttur; o halde ezeli ilminden gelen kelamı da ezeldir.⁴ Ezeliyete olan bu iman⁵, sahabe döneminden bugünlere kadar Kur’ân’ın sınırlı lafızlarında sınırsız manalar arayışının en temel sâikidir denilebilir.⁶

Yukarıda değindiğimiz bilgiler genel olarak hiçbir Müslüman’ın inkâr etmeyeceği bedihi meselelerdir. Konuyu biraz daha daraltarak tefsire getirdiğimizde Kur’ân’ın mana bakımından sınırsız olduğuna imanın bir yansıması, tefsir edebiyatında hesabını yapamayacağımız kemmiyette tefsirin kaleme alınmış olmasıdır. Telif edilen bu tefsirler birbirinden tamamen ayrı olmadığı gibi birbirinin tekrarı metinler de değildir. Telâhuk-ı efkâr denilen, çıgın hareketine benzer bir şekilde nesilden nesle yeni yorumlar, yeni izahlar tefsirlerde kendine yer bulmuştur. Bu tefsirlerin bir kısmı belki de çoğu yağmalar, savaşlar, sellerden dolayı yahut kayda değer okuyucu kitlesi

¹ Muhammed Hasen b. Alevî b. Abbâs b. Abdilazîz el-Hasenî el-Mâlikî el-Mekkî, *Ebvâbu'l-ferac* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 74.

² Nihat Uzun, *Kur’ân’ın Batınî ve İşârî Yorumu Tefsir İlmi Açısından Batınî ve İşârî Yorumun İlmi Değeri* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 181.

³ Tâhâ 20/98.

⁴ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer en-Neseî, *el-Akâidu'n-Nesefiyye* (Suudi Arabistan: Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi, 213), 1b.

⁵ *Ezel zamandan ve mekândan münezzeh olan, başı ve sonu bulunmayan, hiçbir kayda bağlı olmayan Allah'ın sıfatıdır. Zaman içindeki kayıtlar burada geçerli değildir. Yani Allah ezeli ilmiyle her şeyi kuşattığından O'nun ilminde geçmiş zaman, şimdiki zaman ve gelecek kavramları yoktur.* İlyas Çelebi, “Ezeliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), EK-1/431-432.

⁶ Kur’ân’ın anlam bakımından zenginliğinin hangi hususlardan kaynaklandığına dair kapsamlı bir çalışma için bk. M. Halil Çiçek, “Kur’ân’da Anlam Zenginliği”, *Kur’an Araştırmaları Sempozyumu* (İstanbul: y.y.; 2008), 21-46.

ve siyasi destek vb. bulamadığından kaybolup gitmiştir.⁷ Ancak önemli sayıda tefsir bu günlere ulaşmış, defalarca basılmıştır. Bu tefsirlerin her birinin alamet-i farika bir hususiyeti vardır. *Keşşâf*'ta dil, *Mefâtihu'l-Gayb*'da kelâm, *Câmiu'l-Ahkâm*'da fıkıh, *Nazmu'd-Dürer*'de münasebet, *Taberî Tefsiri*'nde rivayet vb. özellikler tefsirlerin imtiyazına vesile olmuştur. Müfessirin ilgi ve uzmanlık alanına veyahut yazıldığı dönemin entelektüel ihtiyacına göre farklı tefsir ekolleri ortaya çıkmıştır. Bu ekollerden birisi de işârî tefsir olarak bilinen tasavvuf erbabının kaleme aldığı tefsirlerdir.⁸

İşârî tefsirler, âyetlerin lafzî/literal anlamlarından başka hafî/gizli manalara da işaretler taşıdığı düşüncesinden hareketle ortaya çıkmıştır.⁹ İşârî manalar takdim eden tefsirler, *Allah'ın vehbi olarak verdiği ilimle veya kalbe ilham ettiği işaret ve bilgilerle yapılabilir*.¹⁰ Bu itibarla âyetin zahiri manalarını keşfetmek için nahiv, belâgat, delalet ilmi vb. ilimler gerekli olduğu gibi işârî manalarına ulaşmak için de yukarıda değindiğimiz gibi vehbî ilim/ilhama mazhar olmak lüzumu vardır. Söylenen işârî manalar Arap dilinin zâhirine muvafık güzel bir istinbat ise ve bu manaların sıhhatine delalet eden bir delil de varsa, bu tür işârî manalar makbul addedilmiştir.¹¹ İşârî tefsirlerin tarihi, yöntemleri, özellikleri, müfessirleri vb. hakkında akademik çevrelerce o kadar çok şey söylenmiştir ki burada bu bilgileri tekrar etmenin gerekli olmadığını düşünüyorum.¹² Dolayısıyla söz konusu literatür için ilgili çalışmalara atıfta bulunmakla yetinerek¹³

⁷ Örneğin ünlü bir hadis hafızı olan Abd b. Humeyd'e nispet bir edilen bir rivayet tefsiri kayıptır. Muhammed b. Abdullah b. Alî el-Hudayrî, *Tefsîru't-tâbiîn* (b.y.: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, ts.) 2/984. Eş'arî Mezhebi kelimacılarından İbn Fûrek'in üç ciltlik tefsirinin ilk iki cildi henüz bulunamamıştır. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nisâbü'rî İbn Fûrek, *Tefsîru'l-Kur'ân* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, 50). Yine Rummânî'ye nispet edilen bir tefsirin bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Ebû'l-Hasen Alî b. İsa Rummânî, *Tefsîru Ebi'l-Hasen er-Rummânî*, thk. Hıdr Muhammed Nebhâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, ts.), 12. Süyûtî'nin kısaca el-itkân adlı eserinde günümüze ulaşmamış Süneyd, İbnü'l-Munzir ve İbn Merdûye/Mürdeveyh gibi ünlü pek çok isimden yapmış olduğu –tefsir alıntıları– kayıp tefsirlerin sayısı hakkında fikir vermektedir. Hâzim Saîd Haydar, *Ulûmu'l-Kur'ân beyne'l-burhân ve'l-itkân dirâsetun mukârane* (Medîne: Dâru'z-Zamân, 1420), 614. Tefsir, tabakat ve teracim kaynaklarında ismi belirtilen ancak günümüze ulaşmamış tefsirlerin listesi hakkında bir çalışmanın alan araştırmacılarına hedef göstermesi açısından faydalı olacağı kanaatindeyiz.

⁸ Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirîn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000), 2/250-306.

⁹ Nûreddîn İtr, *Ulûmu'l-Kur'ânî'l-Kerîm* (Şam: Matbaatu's-Sabâh, 1993), 97.

¹⁰ Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşari Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 39.

¹¹ Mennâ' el-Kattân, *Mebâhisun fi ulûmî'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.), 347.

¹² İşârî tefsir hakkında Arap dünyasında yapılmış kapsamlı bir çağdaş çalışma için bk. Meşân Suûd Abduluyâsevî, *et-Tefsîru'l-îşârî mâhiyyetuhû ve davâbiduhû* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2013).

¹³ İlgili çalışmalardan birkaçı için bk. Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşari Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012); Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974); Şaban Karasakal, *Kur'ân'ın İşârî Yorumu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016). Süleyman Uludağ, "İşari Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424-428; Yunus Emre Gördük, "Tefsir-Te'vîl" Ayrımı ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında "Yorum-Algı" Sorunu", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Mart 2017), 1-27.

araştırma konumuz olan işârî tefsirlerde, Ramazan ayı ve oruç ibadetinin nasıl yorumlandığına bakacağız. İşârî tefsir denildiğinde daha ziyade ilk akla gelen isimler ve tefsirleri üzerinden bir tarama yapılacaktır.

1. Orucun Fazileti Hakkında Hadislerden Genel Bir bilgi

Kökleri insanlık tarihi kadar eskilere giden oruç,¹⁴ hadislerde insanı muhafaza eden bir kalkan/zırh şeklinde tarif edilmiş,¹⁵ misilsiz bir ibadet olarak tavsiye edilmiştir.¹⁶ O, âhirette cehennem ateşi ile mü'minin arasını sema ve arz kadar uzaklaştıracak bir şefaathçi,¹⁷ işlenilen günahlara karşı keffâretü'z-zünûb,¹⁸ Reyân denilen mahsus kapıdan cennete girmeye vesile,¹⁹ Allah'ın cemâli ile müşerref olmanın bir yolu²⁰ ve ağız kokusunu Allah nezdinde misklerden de güzel hale getiren bir iksirdir.²¹ Oruç, duaların kabul olmasına vesile,²² kalbi rahatsız eden öfkelerden kurtaran bir ilaç,²³ ebedi helâketlere sürükleyen gayr-i meşru şehvetlere karşı bir gem, bir dizgin,²⁴ büyük bir ihsan olarak bahşedilen bedenimizin zekâtıdır²⁵ ve sahuruyla bereket vesilesidir,²⁶ sıhhat kaynağıdır.²⁷ Bu ibadetin Allah nezdinde ne kadar sevimli olduğu şununla anlaşılır ki oruçlu, unutup yese içse de ona oruçlu olduğu hatırlatılmaz; zira Allah bizzat unutturup yediriyor, hatırlatmayıp içiriyordur.²⁸ Oruçlunun iftarı yine Allah nezdinde öyle mübarek bir yemektir ki sair vakitlerde namazın hemen kılınması tavsiye edilirken oruçta bilakis, iftarın acele ile hemen namazdan önce yapılması güzeldir.²⁹ Zira hadisin ifade ettiği gibi oruçlunun iki sevinci

¹⁴ Recep Demir, "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016), 1784.

¹⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001), 446/15.

¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, 36/465. (No. 22149).

¹⁷ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *Musannef İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1409), 4/214 (No. 19418).

¹⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef İbn Ebî Şeybe*, 7/449 (No. 37129).

¹⁹ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1988), 8/206 (No. 3418).

²⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Savm", 30 (No. 1904).

²¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Savm", 30 (No. 1904).

²² Ebû Bekr el-Beyhâkî, *Şuabu'l-îmân*, thk. Abdulâlî Abdulhamîd (Bombai: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 9/553 (No. 7060).

²³ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, 34/342 (No. 20738).

²⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, 7/184 (No. 4112).

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.) "Sıyâm", 44 (No. 1745).

²⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, 14/476 (No. 8898).

²⁷ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Tarık b. İvadullah b. Muhammed (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 8/174 (No: 8312).

²⁸ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*, "Savm", 30 (No. 1933).

²⁹ Ebü'l-Hasen Âlî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sunenu Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnâvûd (Beyrut: muessesetu'r-Risâle, 2004) 2/30 (No. 1095).

vardır: Biri iftar vaktinde diğeri de Allah'a kavuştuğu günde.³⁰ Dolayısıyla Allah, Müslüman'ın iftar vaktindeki o sevinci hemen yaşamasını dilemektedir denilebilir. Tüm bu rivayetler Müslüman'ın sadece ve sadece Allah için "aç ve susuz kalma" külfetini seve seve kabul etmesinin faziletini anlatmaktadır. Her ibadette az çok riya tehlikesi varken Allah Resûlü "Oruçta riya yoktur."³¹ buyurmuştur. Zira diğer ibadetler bir fiille tezahür ediyorken oruç, tamamen kalbin tertemiz niyetine ma-tuftur;³² gösteriş gibi çirkin davranışlara müsait değildir.

2. Orucun Farziyeti ve Uygulaması Hakkında Âyetler

Orucun fazileti hakkında sadece bir kısmına yüzeysel olarak değindiğimiz bu ha-dislerden sonra oruç ibadetinin farziyetini bildiren âyetlere yer vermemiz gerekecek-tir.

Hicretin ikinci yılında ³يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı."³³ âyeti ile farz kılınmıştır.³⁴ Bundan doğrudan oruçla ilgili olan iki âyet, oruç ibadetinin icrasında fikhî çerçeveyi çizmekte ve muhtemel istisnai durum-lara ait düzenlemeleri ifade etmektedir.

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

"Ey İnananlar! Oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, Allah'a karşı gelmekten sakına-sınız diye, size sayılı günlerde farz kılındı. İçinizden hasta olan veya yolculukta bulunan, tuta-madığı günlerin sayısınca diğer günlerde tutar. Oruca dayanamayanlar, bir düşküniü doyura-cak kadar fidye verir. Kim gönülden iyilik yaparsa o iyilik kendisinedir. Oruç tutmanız eğer bi-lirseniz sizin için hayırlıdır."³⁵

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُم وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

"(O sayılı günler), insanlar için bir hidayet rehberi, doğru yolun ve hak ile batılı birbirin-den ayırmanın apaçık delilleri olarak Kur'an'ın kendisinde indirildiği Ramazan ayıdır. Öyle ise içinizden kim bu aya ulaşırsa, onu oruçla geçirsin. Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutsun. Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıyı tamamlamanız ve hidayete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz için-dir."³⁶

³⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, 15/445 (No. 9714).

³¹ Beyhâkî, *Şuabu'l-îmân*, 5/214 (No. 3321).

³² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Abdülkâdir Şeybe el-Ha-med (Riyâd: Mektebetu'l-Melik Fahd, 1421), 4/129.

³³ el-Bakara 2/183.

³⁴ İbrahim Kafi Dönmez, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/417.

³⁵ el-Bakara 2/184.

³⁶ el-Bakara 2/185.

3. Oruç Âyetlerinin İşârî Yorumları Hakkında Ön Değerlendirme

Bu üç âyette görüldüğü gibi sırayla; orucun farzietini ihbâr, yolculuk ve hastalık halinde istisnai durum ve ruhsatlar, oruca zorlanacaklar için belirlenen telâfi bedeli, orucun başlama zamanı gibi noktalarla fıkhi çerçeve çizilmektedir. Oruç ibadetinin Müslüman hakkında maddi ve manevi, dünyevi uhrevi pek çok fazilet ve meziyetlerinin anlatıldığı hadisler, bu âyetlerdeki icmalî tafsil etmektedir. Ancak bu üç âyetin kelime ve terkipleri, oruç ibadetinin sadece uygulanış biçimini şeklen belirlemek için mi nâzil olmuştur? Hadislerde birçok yönüyle fazileti vurgulanan bir ibadetin Kur'ân lafızlarıyla daha ziyade şekil/biçim/tatbik açıları tespit edilmiş gibi görünmektedir. İşte burada tasavvuf erbabı müfessirlerin bu sözlerimize itirazını duyar gibi oluyoruz. Zira onlar gözle görünen bu şehadet âleminin “zahir”den ibaret olup geriye yahut öteye doğru (mâverâ) diğer âlemlerin ağaç gibi bir tecelli halinde yayılmış ve serpilmiş olduğunu düşünmektedirler. *Bu tecelli mertebeleri, zahir-batın ilişkisi içinde birbirleriyle bağıntılı olup, “zat” mertebesinden itibaren batından zahire doğru bir geçiş söz konusudur. Buna göre her bir mertebe bir sonrakinin bâtını ve hakikatî; bir öncekinin de zâhiri ve tecellisi durumundadır.*³⁷ Bu takdirde emredilen ibadetlerin şekillerinin de pek çok bâtın³⁸ anlamı bulunan bir zâhir olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.³⁹ Hatta ibadetlerin özünü teşkil eden manaların önemine yapılan vurgu *fikh-ı bâtın* kavramını ortaya çıkmıştır.⁴⁰ Öyle ise oruç ibadetini ele alan üç âyetinde sadece zahiri şartların belirlenmesi vardır denilemez. Hadislerde dediğimiz gibi yüksek bir hasiyete sahip oruç, âyetlerin sadece zahiri manalarına hamledilecek bir ibadet olmamalıdır.⁴¹ Nitekim orucun aç kalmaktan ibaret olmadığı, kişinin oruç ibadetinin özüne uygun olmayan davranış ve ahlak sergilediğinde Allah'ın bu kişinin aç kalmasına ihtiyacı olmadığını belirten hadis,⁴² orucun *fikh-ı bâtın* yönünü teyit etmektedir. Dolayısıyla âyetlerde geçen zahiri anlamların ötesinde orucun yüksek ve geniş faziletlerine işaret eden mana tabakaları bulunmalıdır. Örneğin; “*Eğer hasta iseniz...*” âyeti ile kastedilen sadece bedeni

³⁷ Osman Türer, “Tasavvufi Düşünce İnsan”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2001), 10. (9-15).

³⁸ *Mutasavvıflar dinî ilimleri biri zâhir, diğeri bâtın olmak üzere ikiye ayırır; hadis, fıkıh ve kelâm gibi ilimlere zâhir ilimleri, tasavvufa da bâtın ilmi adını verirler. Zâhirî ilimlerle meşgul olanlara zâhir ulemâsı, rûsûm ulemâsı ve ehl-i zâhir, kendilerine de bâtın ulemâsı ve ehl-i bâtın derler.* Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188.

³⁹ İbadetlerin kuru bir kıyından ibaret kalmaması ve şeklin ötesindeki manaların ihmal edilmemesi hususunda Gazzâlî'nin çabaları buna en belirgin örnek olarak sunulabilir. Buna dair bir çalışma için bk. Tuncer Namlı, “Fıkıhçıların Allah Algısı –Namaz Örneği–”, *Eskiye*ni 32 (Bahar 2016), 55-72.

⁴⁰ Kavramın ayrıntıları hakkında bk. Mustafa Sarıcaoğlu, “İbadetler Bağlamında Zâhirî ve Bâtınî Fıkıhı: Gazzâlî Örneği”, *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 6-32.

⁴¹ Tasavvufta klasik dönemde adından sıklıkla bahsedilen Ebu Bekir Muhammed Kelâbâzî (öl. 380/990), oruçla ilgili hadisleri bâtınî bir şekilde yorumlamıştır. Bu konuda kaleme alınmış bir çalışma, makalemizde işlediğimiz konuyu daha iyi kavramaya vesile olacaktır. İlgili çalışma için bk. Vahit Göktaş, *İlk Dönem Müellif Süfîlerinden Kelâbâzî'nin Oruçla İlgili Yorumları*, Ramazan Ve Oruç, (ed. Berat Açıl, Halis Kaya vd.), Haziran 2015, 107-117.

⁴² Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, “Edeb”, 78 (No. 6057).

hastalıklar olmamalıdır. Zira Kur’ân’ın başka âyetlerinde “hastalık” ile manevi ve kalbi bozukluklar kastedilmiştir.⁴³ O halde bu âyette geçen hastalık neden sadece fiziki hastalıkla sınırlı olsun ki? Yahut âyette emredilen “sıyâm” ile sadece “yeme içme ve cinsel münasebet”ten kaçınmak mı emredilmektedir? “Sıyam” kelimesinin Arap dili zenginliği açısından başka anlamları olamaz mı? Veyahut âyette zikredilen “*Hilali gördüğünüzde...*” ifadesiyle sembolik başka anlamlara neden işaret edilmiş olmasın ki? Kur’ân’ın zahirine aykırı düşmeden, şer’î bir dayanaktan yoksun olmadan ve zâhir anlamı da birinci derece kabul ettikten sonra⁴⁴ oruç âyetlerindeki lafızların işaret edebileceği masadaklardan ibretler, nükteler, fâideler istihraç etmenin ne mahzuru olabilir? Hz. Peygamber (s.a.v.) “*Her âyetin bir zâhiri ve bir de bâtını vardır.*”⁴⁵ dedikten sonra âyetlerin sarîh manalarını kabul edip ikinci derecede bâtını/işârî anlamlar istihraç etmek Said Nursî’nin dediği gibi Kur’ân’ın i’câz ve belâgatine hizmet hükmüne geçecektir.⁴⁶ Nitekim konu hakkında çalışması olan Mahmut Ay, Kur’ân’ın keyfi ve spekülatif yorumlamalarına karşı müteyakkız olunduktan sonra işârî yorumların faydasını şu şekilde dile getirmiştir:

“Bu yorumlar, Kur’an tefsirinin, salt lafzî/literal anlamın dar hudutlarında kalmaktan kurtulmasına, âyetlerin manalarında farklı ufukların ve derinliklerin keşfedilmesine vesile olabilir. Dolayısıyla zâhirî manaya muhâlif olmayan ve kendisini ona öncelemeyen işâretler, tefsire zenginlik, çok katmanlılık ve hareketlilik getiren; derinlik kazandıran yorumlar olarak değerlendirilebilir.”⁴⁷

Diğer taraftan İbn Acîbe’nin (öl. 1224/1809) dediği gibi, Kur’ân zahir ulemaya zahir bir kitap bâtın olanlara bâtın bir kitaptır.⁴⁸ Buna örnek olarak Sûfî müfessirlerden Kuşeyrî, (öl. 465/1072) tefsirinin marifet ehlinin dilinden dökülen Kur’ânî işaretler olduğunu ifade etmiştir.⁴⁹ Benzer ifadeleri Ruzbihân Baklî’de de (öl. 606/1209) görmek mümkündür. O da Allah’ın, âyetlerin zâhirî manalarını ulemaya, gizli latîfe ve sırlarını “ehl-i safvet”e bahsettğini ifade etmiştir.⁵⁰ Kâşânî (öl. 736/1335) ise Kur’ân’ı okudukça kelimelerin

⁴³ el-Bakara 2/10; el-Enfâl 8/49; et-Tevbe 9/125; el-Ahzâb 33/32; en-Nûr 24/50.

⁴⁴ Muhammed Hüseyin Zehebî (öl. 1977) bu şartlar yerine geldikten sonra işârî tefsirlerin serdettikleri manaların makbul olduğunu ifade etmiştir. Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-mufessirîn*, 2/280.

⁴⁵ İbn Hibbân, *Sahîh İbn Hibbân*, 1/276 (No. 75); Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlîk el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedü’l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetu Ulûm ve’l-Hukm, 1988), 5/441 (No. 2081); Ebû’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdulhamîd es-Selefi (Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994), 10/105 (No. 10107); Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdi el-Hacrî el-Mısırî et-Tahâvî, *Şerhu müşkili’l-âsar*, thk. Şuayb el-Arnâvûd (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1415), 8/87 (No. 3077).

⁴⁶ Said Nursî, *Şuâlar* (İstanbul: Envar Neşriyat, 1995), 682.

⁴⁷ Mahmut Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103.

⁴⁸ Ebû’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdi el-Hasenî eş-Şâzelî, *el-Bahrü’l-medîd fi tefsîri’l-Şur’âni’l-mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 1/49.

⁴⁹ Ebû’l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu’l-îşârât*, thk. Abdüllatif Hasen Abdurrahman (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2007), 1/5.

⁵⁰ Ebû Muhammed Sadrüddîn Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *‘Arâ’isü’l-beyân fi hakâiki’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008), 11.

altında kendisine inkişâf eden/açılan manalardan bahsetmiştir.⁵¹ Bikâî, (öl. 885/1480) âyetlerin ve sûrelerin birbirleriyle olan münasebetlerine adadığı Nazmu'd-Dürer adlı tefsirini -işârî bir tefsir olarak kabul edilmemesine rağmen- “Allah böyle bir tefsir kalem almaya dair beni teyit etti.”⁵² demiş ve âyet ve sûrelerin tertibinde işârî manalar olduğu teziyle hareket etmiştir. Hatta *Selefi/Hanbeli* ekolün önde gelen isimlerinden ve sûfilerin izlemiş olduğu yöntemi sert bir dille eleştiren İbnü'l-Cevzî'nin⁵³ (öl. 597/1201) dahi tefsirinde işârî manalara yer verdiği görülmektedir. Örneğin o, Fetih sûresinin “Muhammed Rûsulü Allah ve'lâdînin معه أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا” *“Allah'ın elçisidir. Beraberinde bulunanlar da kâfirlere karşı çetin, kendi aralarında merhametlidirler. Onları rûkûya varırken, secde ederken görürsün. Allah'tan lütuf ve rıza isterler.”*⁵⁴ âyetinde Hülefa-i Râşidîn'e sırasıyla işaret edildiğini söyleyen Hasan-ı Basrî'nin görüşüne yer vermiştir.⁵⁵ Hâlbuki âyetin zâhirinden böyle bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Sonuç olarak şunu söylemek icâb eder ki eğer kişi, zahiri anlamlarıyla iktifa ediyorsa bu onun hakkıdır. Aynen onun gibi tasavvuf erbabının zahiri anlamı inkâr ve ondan teberrî etmedikleri sürece lafız ve münasebetlerden kalplerine akseden işârî nükte ve latifelerle sevinmeleri, ibretlerle meşgul olmaları da onların hakkıdır.

Bu çalışma işârî tefsir olarak bilinen tefsirlerdeki yorumların geçerliliği/sıhhati özelinde bir araştırmayı amaçlamadığı için konu hakkındaki kanaatimizi ifade etme bakımından bu kadarın yeterli olduğunu düşünüyoruz. Burada ayrıca şunu belirtmek gerekir ki işârî/sûfî/bâtınî ünvanları altında Kur'an'ın ana maksatlarıyla çelişen yahut sahih itikada ters düşen bâtil yorumların bulunduğu muhakkaktır.⁵⁶ Ancak şu var ki bazı bâtinî yorumların dalâlete varacak derecede yanlış olduğu bir gerçekse de aynı gerçeklik salt literal okuma biçimleri için de geçerlidir. Nitekim Kur'an'ın bizzat sâkindirdiği “fitne uyandırıcı te'vil”⁵⁷ ilk olarak Hâricîler tarafından gerçekleştirilmiştir. Kısaca ifade edersek onlar, “وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ” *“Allah'ın hükümleriyle hükmetmeyenler kâfirlerdir.”*⁵⁸ âyetinden yola çıkarak Hz. Ali olmak üzere pek çok sahabiyi,

⁵¹ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'an* (Suudi Arabistan: Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi, 153), 1.

⁵² Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.) 1/5.

⁵³ İbnü'l-Cevzî dalalet üzere gördüğü firkalara reddiyeler sadedinden kalem aldığı *Telbisü İblis* kitabının on üç bâbından bir bâbını yani yaklaşık yüz elli sayfayı tamamen tasavvuf erbabının hatalı bulduğu taraflarına tahsis etmiş ve onları kıyasıya eleştirmiştir. İlgili bölüm için bk. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Telbisü İblis* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1403), 155-320.

⁵⁴ el-Fetih 48/29.

⁵⁵ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî el-Bağdâdî, *Zâdu'l-mesîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî), 4/138

⁵⁶ Ayrıntı için bk. Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/190-194.

⁵⁷ فَيَبْتَغُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ *“Fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler.”* Âli İmrân 3/7.

⁵⁸ Mâide 5/44.

tahkimi⁵⁹ kabul etmelerinden dolayı tekfir etmiş ve âyetin lafzını/zahirini doğrudan onlara tatbik ederek büyük bir fitnenin kapısını aralamışlardır.⁶⁰ Diğer taraftan fıkıh tarihinde, âyetlerin zâhirî anlamlarını esas alarak İslam'ın temel ilkeleri ile çelişen pek çok yanlış değerlendirmeler yapıldığı ve bu yüzden de bu “zâhirî ulemâ”nın “câhil, âmî” şeklinde ithamlara maruz kaldığı bilinmektedir.⁶¹ Yine âyetlerde geçen haberî sıfatları (الله الله'nin eli gibi) olduğu gibi zâhirî anlamlarıyla kabul edip teccîm ve teşbih denilen sapık görüşlere zehâb eden ya da meyleden kimseler olmuştur.⁶² O halde düşüncede istikamet, zâhir/bâtın meselesi değil usûl meselesidir. Yapılan yorumu yanlış kılan, yorumu yapılan hususa zâhîrinden ya da bâtından bakmak değil bakış biçiminin yanlışlığıdır; usulsüz, ilkesiz, bütünden kopuk, sorumsuz yaklaşımlardır. Zaten şu da bir gerçek ki herhangi bir ilim geleneğine dayanmayan keyfi/başıboş yorumlar zamanla unutulup gitmektedir. Bu itibarla yapılan yorumların hakikatten mesnetsiz oluşu bizzat hakikatin kendisi tarafından deyim yerinde ise cezalandırılacak ve nisyanı mahkûm edilecektir.

4. Oruç Âyetleri Hakkında Belli Başlı İşârî Yorumlar

İşârî tefsir sahibi denildiğinde ilk akla gelen isimlerden olan Kuşeyrî⁶³ (465/1072) orucun iki türlü olduğunu ifade etmiştir: Zâhiri ve bâtınî oruç. Zâhiri oruç kişinin oruç niyetiyle orucu bozan şeylerden kendini men etmesidir. Bâtınî oruç ise kalbi manevi hastalıklar olan afetlerden korumasıdır. Bundan sonra ruhu “musâkeneler”den ve sırrı da “mülâhazalar”dan uzak tutmasıdır. Kuşeyrî burada zâhiri oruç için صوم “savm”, batını oruç için ise korumak anlamında صون “savn” kelimesini kullanmıştır. Görüldüğü gibi “oruç” ve “koruma” için kullanılan kelimeler ses bakımından da birbirleriyle uyum halindedir.

Müfessir orucun mahiyeti ve olgunluğu bakımından âbid ve ârif farkına dikkat çekmektedir. Ona göre âbidlerin orucunun kâmil olması için dilin gıybetten, gözün ise haramdan muhafaza edilmesi gerekmektedir. Bunu teyit eden bir habere yer vermiştir: “Kim oruç tutarsa kulağı ve gözü de oruç tutsun.” Bu rivayet müellifin maksadı ile tam örtüşen bir rivayettir. Bundan daha üstün olan oruç ise âriflerin orucudur ki bu da müşahede ettiği şeyleri kendinden başkasından gizlemenin orucudur.

⁵⁹ Hakem olayı olarak bilinen hadisenin ayrıntısı için bk. İlyas Üzümlü, “Sıffin Savaşı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/108-109.

⁶⁰ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osmân el-Haşin (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.), 72.

⁶¹ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Usûlül-fıkh*, thk. Acil Câsim en-Neşmî (b.y.: Vizâratu'l-Evkâf, 1994), 3/296.

⁶² Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156-158.

⁶³ Müfessir hakkında ayrıntı için bk. Süleyman Uludağ, “Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/473-475.

Eğer kişi orucu bozan şeylerden kendini çekerek oruç tutuyorsa bu orucun iftar vakti gecenin gelmesi ile olur. Eğer kişi Allah'tan gayrısına (Mâsivâ) karşı oruç tutmuşsa bu orucun sonu Allah'ı müşahade etmesi ile son bulacaktır. Müfessir bu görüşünü “Oruç tutun ve onu görünce de iftar edin.” hadisinden istihraç etmektedir. Bilindiği haliyle “onu görünce” ifadesindeki zamir hilale râcîdir. Hâlbuki müellifin ifadesiyle “tahkik ve havas ehli” nezdinde buradaki zamir Allah'a râcîdir. Buna göre hadisin anlamı şöyledir: *Onların şuhûdları Allah için, iftarları Allah ile teveccühleri Allah'a, kendilerine gâlib olan Allah ve dertleri Allah'a karşı mahviyyet olduğu için oruçları Allah içindir.*⁶⁴

Benzer yorum Bursevî'de de⁶⁵ (öl. 1137/1725) görülmektedir. O da fıkıh ilmince belirlenen şeylerden uzak durma anlamındaki bir orucun “avamın orucu” olduğunu ifade etmiştir. Havâs dediği kimselerin orucu ise sadece yeme/içme değil tüm yasaklanan şeylerden uzak durmaktır. Ehassu'l-havâs dediği kimselerin orucu ise Kuşeyrî'nin de dediği gibi *الله تعالى* Allah'ın dışındaki her şeye karşı oruç tutmaktır.⁶⁶

Kuşeyrî Arapçada “bâ” ve “lâm” harf-i cerlerinin anlam farklılığını kullanarak gayet veciz bir şekilde oruç hakkında uzun ve derin anlamlar ifade etmek istemektedir.

من شهد الشهر صام لله، ومن شهد خالق الشهر صام بالله، فالصوم لله يوجب المثوبة، والصوم بالله يوجب القربة. الصوم لله تحقيق العباداة والصوم بالله تصحيح الإرادة. الصوم لله صفة كل عابد والصوم بالله نعت كل قاصد. الصوم لله قيام بالظواهر والصوم بالله قيام بالضمائر. الصوم لله إمساك من حيث عبادات الشريعة والصوم بالله إمساك بإشارات الحقيقة

“Kim hilali görürse Allah için oruç tutar. Fakat kim hilalin yaratanını görürse orucu Allah ile olur. Allah için tutulan oruç sevap getirir. Allah ile tutulan oruç ise kurbet/yakınlık sebebidir. Allah için oruçla ibadet tahakkuk etmiş olur. Allah ile tutulan oruç ise iradenin tashih edilmesidir. Allah için oruç her âbidin özelliğidir. Allah ile oruç ise her kâsîdin sıfatıdır. Allah için oruç zahiri yerine getirerek tutulur. Allah ile oruç ise gizli hallerin tutulmasıyla olur. Allah için oruç şeriatın emrettiği ibadetler açısından tutulur. Allah ile oruç ise hakikat işaretleriyle tutulur.”⁶⁷

Herkes tarafından anlaşılması istenmediği üslubundan aşikâr olan bu ifadelerle Kuşeyrî, Arapçadaki iki harf-i cerrin –“bâ”⁶⁸ ve “lâm”⁶⁹– arasındaki delalet farklılığıyla “oruç” ibadetinin derinliğini –müdakkik gözlere– göstermek istemektedir. Müslümanlar Ramazan hilalini gördüklerinde oruca başlar. Hâlbuki gökyüzünde bir gece lambası olan ayı insanlara musahhar kılıp hizmetlerine tahsis eden Allah'ı düşünen kişi, zaten tüm masivâdan gönlünü çekmiş ve her daim Allah'ın tefekkürü ile adeta oruç halindedir. Yani Allah için oruç tutuyor değil Allah'la oruç tutuyordur. Allah'ın

⁶⁴ Ebû'l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. Abdüllatîf Hasen Abdurrahman (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007), 1/87.

⁶⁵ Bursevî hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Namli, “İsmail Hakkı Bursevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 23/102-106.

⁶⁶ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/289.

⁶⁷ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/87.

⁶⁸ Bu harf-i cerrin burada “musâhabet” anlamı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

⁶⁹ İbaredeki “lâm” harfine “ecliyyet” anlamı yüklendiği görülmektedir.

marifet ve muhabbetine kendini adamıştır. Kişi Allah için oruç tuttuğunda hadisin ifade ettiği gibi hesapsız bir sevaba nail olacaktır. Fakat kişi Allah'ın muhabbetiyle kendinden geçerek O'nun varlığı ile oruç tutuyorsa nail olacağı sadece sevap değil, bunun da ötesinde O'nun yakınlığını tadacaktır. Oruç tutmakla ibadet yerine gelmiş olmaktadır. Fakat kişi Allah ile oruç tuttuğunda kendi iradesi, isteği ve arzusundan sıyrılarak iradesini tamamen Allah'ın iradesine bırakmış ve yani O'nda fani olmuştur. Oruç ibadetinin bir zahiri vardır: Yemek içmek ve şehvi arzuları bırakmak gibi görünür halleri terk etmektir. Bu ibadetin bir de Allah'la olanı vardır ki bu oruçta kişi, hiçbir beşerî gözüne göremediği vicdânî derinliklerde olan biten sırlı, gizli ahvali terk eder. Oruç ibadetinin fikhî şartları vardır. Başlama ve bitirme zamanı, orucu bozan haller gibi. Bunlar ibadetin zahirine taalluk eden ve tabi ki riayet edilmesi gereken kurallardır. Fakat Allah'la tutulan oruçta bu zahiri şartlar ve kayıtlardan öte kurallar vardır ki bunlar işârî manalarla, tecellilerle belirlenir. Belki de bu esrarengiz kurallar kişiden kişiye değişen hatta anbean farklılık arz eden rengârenk haldedir yahut tondadır. Bunlar الصوم بالله “Allah ile oruç tutmak” ifadesinden anlayabildiğimiz manalardır. Fakat adı üzerinde, bu “işârî” tefsiriyle Kuşeyrî çok daha farklı medlûllere işaret etmiş olabilir.

Kâşânî,⁷⁰ tefsirinde oruçla ilgili olan âyeti, birkaç ayet önceki kısas âyeti ile münasebet kurarak tefsir etmiştir. وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “Ey akıl sahibleri! Kısasta sizin için hayat vardır. Artık, Allah'a karşı gelmekten sakınırsınız.”⁷¹ âyeti mucibince nasıl ki kısas insanlar arasında adaleti tesis etmek için kişinin behîmî kuvvetlerini dizginleyip zulümlerden muhafaza etmektedir; aynı onun gibi oruç da kişideki nefsi ve şehvânî temayülüatı kırıp adalete boynunu eğdirmek için diğer bir ilahi kanundur. Anlaşılan Kâşânî'nin bu yorumu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “Oruç kalkandır/zırhtır.” hadisinden ilham almıştır.⁷² Bu yoruma göre kısas ve oruç ayetlerinin peş peşe gelmesinde bu şekilde bir anlam münasebeti bulunmaktadır. Bu itibarla buradaki yorumun, ilm-i münasebet kapsamında değerlendirilmesi ve ona bir örnek kabul edilmesi mümkündür. Bir tefsir kavramı olarak münâsebatü'l-âyât ve's-süver, âyetler ve sûreler arasında sistematik ilişkiler bulunduğu⁷³ düşüncesinden hareketle ortaya çıkmış ve tefsir otoriteleri tarafından genel kabule mazhar olmuş bir ilimdir.

Diğer taraftan müfessir orucun işlevselliğini şu şekilde yorumlamıştır: وصيامهم هو “Onların orucu Hakk üzere ve Hakk için olmayan her söz, fiil, hareket ve sükûnu terk etmektir.”⁷⁴

⁷⁰ Müellif hakkında bilgi için bk. Süleyman Uludağ, “Kâşânî, Abdürrezzâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/5-6.

⁷¹ el-Bakara 2/179.

⁷² Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü Ahmed b. Hanbel*, 15/446.

⁷³ M. Faik Yılmaz, “Münâsebatü'l-âyât ve's-süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/ 569.

⁷⁴ Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed el-Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân* (Suudi Arabistan: Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi, 153), 85b.

Tefsirinde yer yer işârî yorumlara değinen⁷⁵ Sa'lebî⁷⁶ (öl. 427/1035) oruç âyeti-nin başı olan “Ey iman edenler” ifadesindeki münâda ifade eden “İ” harfine dair Cafer-i Sadık’a nispet ettiği şu yoruma yer vermiştir: *Hitapta yer alan bu nida harfindeki lezzet ibadetteki meşakkati ortadan kaldırmıştır.*⁷⁷ Bu yoruma göre Allah’ın kulunu muhatap olarak ona nidada bulunması ve ondan herhangi bir emrinin yerine getirmesini talep etmesindeki şeref ve yücelik ibadetten hâsıl olacak külfet ve zahmeti hiçe indirecek keyfiyette bir lezzettir. Buna göre; oruç ibadeti her ne kadar tüm gün boyunca yeme içme gibi zaruri ihtiyaçlardan el çekmeyi ve dolayısıyla da açlık, susuzluk ve bitkinlik gibi zahmet ve meşakkati beraberinde getirirse de netice itibarıyla Allah’ın emrine, hitabına mazhar bir kul olmanın da lezzeti olacaktır.

Cafer-i Sâdık’tan aktarılan diğer bir yorum ise Ramazan ayının her bir gününün bir diğerinden farklı bir basamak olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Sâdık der ki: Allah, ramazan orucunu emretmesiyle, bize şu sırrı ikram etmiştir: Bizim önümüzde cehennem, fırâk, azil ve benzeri otuz yokuş ve engel olduğu için Ramazan da otuz gündür. Kim oruç tutarsa Allah onu, o engellerden kurtarır; vuslat, inâbe ve rü’yet gibi otuz menzile; mülk ile birlikte cennete; Mustafâ (s.a.v.) ile beraber velâyete ulaştırır. Oruç bize bu hikmet için farz kılınmıştır.”⁷⁸

Bursevî, كتب عليكم الصيام “Size oruç farz kıldı” âyetine muhatap olan nesnenin işârî manası olarak; “Müslüman’ın maddi ve manevi uzuvları ihtiva eden bedeni” olduğunu söylemektedir. Bu yoruma göre, insanın fiziki organları ve manevi duyguları bu âyetin muhatabıdır. Dolayısıyla buradan hareketle dilin orucu; yalan, fuhşiyat ve gıybetten uzak durmaktır. Gözüün orucu ise gaffet ve şüphe halinde görmemektir. Kulağın orucu ise nehyedilen şeylere karşı kulağı tıkamaktır. Nefsin orucu geleceğe dair ümitleri, hırs ve şehveti dizginlemektir. Kalbin de orucu vardır. Onun orucu dünyanın ziyinet ve sevgisine karşı yüz çevirmektir. Ruhunki ise ahiretin lezzet ve nimetlerine talip olmamaktır. Sırrın orucu Allah’ın gayrısının vücudunu görmek ve onlara bir vücut vermekten imtina etmesidir.⁷⁹ Bu yoruma göre bir insan her ne kadar tek bir “fert/birey” gibi görünse de emanet olarak taşıdığı muhtelif bedenî ve ruhî uzuvları ile büyük bir âleme nezaret etmekte ve bu suretle çok fertleri ihtivâ eden bir câmi’ gibi olmaktadır.⁸⁰

⁷⁵ Süleyman Uludağ, “İşâri Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/424-428.

⁷⁶ Müellif hakkında ayrıntı bilgi için bk. M. Suat Mertoğlu, “Sa’lebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/28-29.

⁷⁷ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa’lebî en-Nîsâbü’rî, *el-Keşf ve’l-beyân ‘an tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâ’it-Turâsî’l-Arabî, 2002), 2/61

⁷⁸ Yunus Emre Gördük, *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad Edilen İşâri Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 224.

⁷⁹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/292

⁸⁰ Oruç hakkındaki bu işârî yorum hemen hemen benzer bir yaklaşımla Said Nursî’de de göze çarpmaktadır. O da orucun mükemmel olan halinin yukarıdaki tefsirlerde izah edildiği şekliyle olabileceği vurgusunda bulunmaktadır. “Ve o orucun ekmeli ise, mide gibi bütün duyguları, gözü, kulağı, kalbi, hayali, fikri gibi cihazat-ı insaniyeye dahi bir nev’î oruç tutturmadır. Yani, muharremattan,

“*Sizden öncekilere oruç farz kılındığı gibi*” âyetinde “*sizden öncekiler*” ile kastedilen sarîh mana, Yahudi ve Hristiyanlar gibi kitap ehli kimselerdir. Tefsirlerin belirttiğine göre oruç, şekli ve müddeti farklı olsa da önceki semavi dinlerde de mevcuttu. İşari tefsirin simge isimlerinden olan Necmeddîn-i Dâye, (öl. 654/1256) daha önceden de oruçla mükellef tutulan *مِنْ قَبْلِكُمْ* “*sizden öncekiler*” kaydında epey ilginç bir yorumda bulunmaktadır. Bu yoruma göre “öncekiler” ile sadece ehl-i kitap değil, insanın bir beşer haline gelmeden önceki zerrelere de kastedilmiştir. Ruhani ve cismani eczasıyla bir araya gelerek bir bütün halinde “İnsan” olan bu beşerî varlık, gözümüz önündeki bu terkibe kavuşmadan önce de zerrelere âleminde iken - müellifin ifadesiyle- tüm “meşârib” denilen nimetlerden mahrumdu. İnsan bedeninin tereküp ettiği zerrelere yeme, içme gibi beşerî ihtiyaçlardan azade bir surette âdeti oruç tutmakta idiler. Ne vakit ruh bedene girdiği ve cism-i beşerî teşekkül ettiğinde bedeninin eczası, ruhun imdâda yetişmesi nispetinde hayvani ve ruhani hazlardan istifade eder hale gelir.⁸¹ Bu suretle zerrelere âleminde iken oruçlu olan ecza-i beden, nefh-i ruh ezanı ile sanki iftar etmiş ve maddi manevi lezzetlerden yararlanırmış olmuştur. Dolayısıyla *مِنْ قَبْلِكُمْ* “*sizden öncekiler*” ifadesi, mü’minlerin zerrelere âleminde iken bazı nimetlerden mahrum -oruçlu- hallerini zihinde tasvir etmeye dair bir ihtarı ihtiva etmektedir. Buna göre âyetle, insan suretine gelinceye kadarki beşerî ahval ve etvâr içerisinde ihsan edilmiş nimetleri hatırlatmaya yönelik bir işaret bulunduğu anlaşılmaktadır.

Dâye’nin, hastalık ve yolculuk hallerinde oruçlunun mazur görüleceğine dair *وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ* “*Kim de hasta veya yolcu olursa, tutamadığı günler sayınca başka günlerde tutsun*”⁸² âyetine getirdiği işari yorumlar da oldukça dikkat çekicidir. Tasavvufçuların dilinde, “kâmil insan olma yolunda bir mürşidin gözetiminde yapılan manevi yolculuk” anlamına gelen *seyr u sülûka*⁸³, Dâye’ye göre mezkûr âyetle vârid olan “sefer” lafzıyla işaret edilmektedir. Diğer taraftan kalbe arız olan nefsin galebelerine âyetle geçen “maraz/hastalık” ile işarette bulunulmuştur. Sefer ve maraz lafızlarına işârî olarak yüklenen delaletlere göre âyet, şu anlamları da ifade etmektedir:

“*Eğer kişi, kalbine nefsin sıfatları, beşeriyetin muktezaları ve tabiatının tembelliğinin galebesinden kaynaklanan bir hastalıkla seyr u sülûkunda bir gevşeklik gösterir de kalbin hudut-*

mâlâyâniyattan çekmek ve herbirisine mahsus ubudiyete sevk etmektir. Meselâ, dilini yalandan, giybetten ve galiz tabirlerden ayırmakla ona oruç tutturmak ve o lisânı, tilâvet-i Kur’ân ve zikir ve tesbih ve salâvat ve istiğfar gibi şeylerle meşgul etmek; meselâ gözünü nâmahreme bakmaktan ve kulağını fena şeyleri işitmekten men edip, gözünü ibrete ve kulağını hak söz ve Kur’ân dinlemeye sarf etmek gibi, sair cihazata da bir nev’î oruç tutturmaaktır. Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Envar Neşriyat, 2003), 402-403.

⁸¹ Ebû Bekr Necmüddîn-i Dâye, *et-Te’vilâtün-Necmiyye*, tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2009), 1/260.

⁸² el-Bakara 2/185.

⁸³ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

ları dışına inhiraf ederse veyahut sülûku esnasında hakikatin ahkâmının yüklerini omuzlamaktan acizliğe düşerse iradesi şiddet kesbedip cesareti kuvvet buluncaya, inayet-i ilahiye ona yetişip hastalığını lütfunun macunları ve ilaçlarıyla tedavi edinceye kadar kendine mühlet versin.”⁸⁴

Dâye'nin âyetten aldığı ilhamla yapmış olduğu bu yoruma göre kişi, manevi yolculuğunda zaman zaman sekteye ve fütura kapılabilir; şevkini kaybedip beşeriyet muktezası gevşekliklere düşebilir. Hakikat peşinde taharride bulunurken kimi zaman uğradığı makamların ağırlığından yorulup acizlik gösterebilir. Bu takdirde ona düşen, inayet imdadına yetişinceye kadar duçar olduğu fütur haleti karşısında sabır göstermesi ve yolculuğunda bir müddet istirahat çekilmesidir. Kalbi selamete erdiği ve maruz kaldığı marazi haller zeval bulduğunda geçmişte eda edemediği yahut geri kaldığı yolculuğuna sâlik devam edebilir; geçmişin telafisini yapabilir. Müfessirin yapmış olduğu bu yorum aslında sadece tasavvuf erbabı için değil tüm mü'minler açısından da istikamet vericidir denilebilir. Zira kâmil bir Müslüman olma yolculuğu son nefese kadar devam edecek engibeli bir seferdir. Yükseliş ve alçalışlarla, manevi hastalık ve acizliklerle çevrili hakikat yolculuğu elbette tekdüze değildir. O halde yukarıda işaret edildiği gibi mü'min şevk ve zevk üzere ferahlı olduğu vakitlerde nafilelerle meşgul olup fırsatı değerlendirmeli, hakikat denizinde küreklere var gücüyle asılmalıdır. Lakin tam aksine, fütur ve manevi hastalıklara maruz kaldığında da yese kapılmamalı, inayet yardımına yetişip şifa buluncaya kadar farzlara kanaat etmelidir.

Ruzbihân Baklî⁸⁵ (öl. 606/1209) *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ* âyetindeki hitabın ehl-i kalbe ve gayb semâlarının afakında “müşahede” hilalinin peşine düşenlere olduğunu ifade etmiştir. Bu hitaba göre mana şöyledir: *Ey yakın ehli! Siz Allah'ın müşahedesini istediğiniz için sizin tüm kâinata karşı bir oruç tutmanız size farz kılınmıştır. Öyle ise sizden önce peygamberlere, ariflere ve âşıklara farz kılındığı gibi makam-ı ubudiyette tabiatın melufatından oruç tutmanız vacip olmuştur. Ta ki insanlığın pisliğinden halas bulasınız, emn ve kurbet makamına eresiniz.*⁸⁶

Âyette geçen “hilâl”in sembolik anlamının Allah'ın zatı olduğunu düşünen Baklî'ye göre Allah'ı müşahede eden kimseler, artık Allah'ın dışındaki tüm varlığı ifade eden mâsivâdan vazgeçmeli yani bir nevi oruç tutmalıdırlar. Kişi oruç tuttuğunda nefsinin hayvani arzularından kurtulduğu gibi gaybi âlemlerin ufunda Allah'ın müşahadesine nâil olan arif ve sâlikler de insan oluşun necasetlerinden uzaklaşacaklardır. Baklî bir bakıma insanların Allah'tan uzak oldukları için tedirgin, huzursuz ve korku içinde yaşadıklarını, ancak Allah'ın yakınlığı ile itminan ve emniyete ereceklerini ifade etmektedir. Buradan hareketle Ramazan ayında oruç tutan Müslümanların bambaşka bir huzur ve tarifi mümkün olmayan bir sükûnet hissetmeleri kalpleri ile farkında olmadan Allah'ın müşahadesine mazhar olmalarındandır denilebilir.

⁸⁴ Necmüddîn-i Dâye, *et-Te'vilâtün-Necmiyye*, 1/261.

⁸⁵ Müfessir hakkında ayrıntı için bk. Nazif Hoca, “Baklî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/545-547.

⁸⁶ Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fi hakâ'iki'l-Şur'ân*, 75.

“Hilâlin şuhûdu/görülmesi” zâhirinde işârî anlamlar olduğunu düşünen diğer bir sûfî müfessir de es-Sülemî’dir. (öl. 412/1021) Ona göre فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ “Sizden kim Ramazan ayına yetişirse onda oruç tutsun.”⁸⁷ âyetinde kastedilmiş olan zaman dilimi, yılın aylarından sadece bir ayı değildir. Allah’ın emrine şahitlik eden kişi, tüm ömrü boyunca tamamen oruç tutmalıdır. Bu oruçtan müfessirin kastettiği tabi ıstılahtaki oruç değildir. O, bir ömür boyu “Allah’ın emirlerine muhalefet etmeyi terk etmek” anlamında bir savm/oruç manasına işaret edildiğini düşünmektedir.⁸⁸

Bakara sûresi 184. âyet أياما معدودات “sayılı günler” ifadesiyle başlamaktadır. Tefsirlerin belirttiğine göre bu ifade, oruçla mükellef tutulan mü’minlere teselli vermek maksatlıdır. Ramazan günlerinin senede sadece bir ay olduğunu ve oruçla geçen bu sürenin de “sayılı günler” ihtiva ettiğini belirterek orucun külfetinin hafif ve geçici olduğunu haber vermektedir.⁸⁹ Bu ifade âyetlerden işârî manaları istihraç eden tasavvuf erbabı müfessirler tarafından aynı bağlamda fakat farklı bakış açıları ile tefsir edilmiştir. Ruzbihân Baklî, Ramazan orucunun manasını terk-i masivaya yorduğu için “sayılı günler” ifadesine de bu manayı teyit edecek bir şekilde “dünya hayatı” anlamı yüklemiştir. Allah’ın veli kulları hayatı bir bütün halinde Ramazan gibi yaşayarak helal dahi olsa dünyevi arzuların bütününe yüz çevirmelidir. Kadınlarla münasebetinden yeme içme keyfine hatta güzel kıyafetler giyinme arzusuna kadar her şey fanidir. Ömür “sayılı günler”den ibaret ise veli kullar, zaten gelip geçici bu heveslerin peşinde orucunu bozmamalı, nefsinin dizginlemesini bilmelidir.⁹⁰

“Sayılı günler” ifadesinde Necmeddîn-i Dâye⁹¹ şöyle bir işaret bulunduğunu ifade etmiştir: *Tuttuğunuz oruç sayılı ve sınırlı günlerdedir. Hâlbuki orucunuzun semere ve faydaları sonsuz ve sayılamayacak kadar uzun bir ebedi hayatta karşınıza çıkacaktır.*⁹²

Sonuç

Bu çalışmada “bâtını” yorumların öne çıkmasından dolayı “işârî” olarak nitelendirilen ve Müslümanlar tarafından genel anlamda kabule mazhariyeti bilinen tefsirlerin Ramazan ve oruç ibadeti hakkındaki yorumları incelenmiştir. Gördüğümüz kadarıyla bu tefsirler Ramazan hilalini görme, oruçlu iken hastalanma ve sefere çıkma, oruç tutamayınca fidye ödeme vb. hususların zahirî anlamlarının ötesinde simgesel delâletleri bulunduğu kâildirler. Yorumların çoğu birbirinin tekrarı olsa da bir sonra gelen bir önce gelenden bir şeyler almış ve üzerine kendi yorumlarını da eklemiştir. Bu itibarla tarihi olarak bize en yakın olan Bursevî’nin Râhu’l-beyân tefsiri,

⁸⁷ el-Bakara 2/185.

⁸⁸ Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku’t-tefsîr*, thk. Seyyid Umrân (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2001), 80.

⁸⁹ Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, 1420), 5/242.

⁹⁰ el-Baklî, *‘Arâ’isü’l-beyân fi hakâiki’l-Kur’ân*, 75.

⁹¹ Müellif hakkında ayrıntı için bk. Mehmet Okuyan, “Necmeddîn-i Dâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/496-497.

⁹² Necmüddîn-i Dâye, *et-Te’vîlâtün-Necmiyye*, 1/260.

işârî tefsirler içerisinde bu türden yorumların bir araya getirildiği en kapsamlı eser olarak kabul edilebilir. Zira gördüğümüz kadarıyla “Oruç” yorumlarında böyle olmuş, kendinden önceki muhtelif yorumları derlemiştir. Diğer taraftan bugün Müslümanlar arasında Ramazan ve oruç hakkında söylenen özlü sözler ve ibret dolu anlatıların bir kısmının kaynağının bu işârî tefsirlerde geçen yorumlar olması büyük olasılıktır. Dolayısıyla anlama derinlik ve etki gücü katan bu yorumlarla Ramazan ve oruç ibadetinin aç kalmanın ötesinde derûnî manaları ihtiva ettiği gerçeğinin pekiştirilmiş olduğu kanaatimizdir. Çalışmanın diğer alan araştırmacılarına bir tavsiyesi de olacaktır. O da işârî tefsirlerdeki belirli bir konu bağlamında bir araya getirilecek yorumlarla müstakil çalışmalar yapılması hususudur. Zira özellikle genel okuyucunun ilgisini çekecek -fıkıh-ı bâtın- sadedinde nice etkileyici yorumlar bu tefsirlerde serpiştirilmiş bir haldedir. Bunların belirli bir konu başlığı altında derlenip izahlarının yapılmasının, hassaten son zamanlarda muzdarip olduğumuz ahlaki yozlaşma karşısında faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Adnan Arslan

Kaynakça

- Abduluyâsevî, Meşân Suûd. *et-Tefsîru'l-îşârî mâhiyyetuhû ve davâbiduhû*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2013.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 50 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2001.
- Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed. *Fethu'l-Bârî*. thk. Abdülkâdir Şeybe el-Hamed. 13 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-Melik Fahd, 1421.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Ay, Mahmut. “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103-148.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. thk. Muhammed Osmân el-Haşin. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, ts.
- Bakî, Rûzbihân b. Ebî Nasr. *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâ'iki'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2008.
- Beyhâkî, Ebû Bekr. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdulâlî Abdulhamîd. 14 Cilt. Bombai: Mektebetu'r-Ruşd, 2003.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *Müsnedü'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 20 Cilt. Medine: Mektebetu Ulûm ve'l-Hukm, 1988.
- Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm. *Naẓmü'd-dürrer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.

- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlü'l-fikh*. thk. Acîl Câsim en-Neşmî. 5 Cilt. b.y.: Vizâratu'l-Evkâf. 1994.
- Çelebi, İlyas. "Ezeliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. EK- 1/431-432. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Çiçek, M. Halil. "Kur'an'da Anlam Zenginliği". *Kur'an Araştırmaları Sempozyumu* (İstanbul: 2008). 21-46.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sunenu Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnavûd. 3 Cilt. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 2004.
- Demir, Recep. "Diğer İnanç Sistemlerinde ve İslâm'da Oruç (Karşılaştırmalı Bir Analiz)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016), 1784-1799. <https://doi.org/10.17719/jisr.20164.216287>
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Oruç". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/416-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed. *Sahîh İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 9 Cilt. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1988. https://doi.org/10.1163/_eifo_sim_3199
- Râzî, Fahrreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1420.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açıdan İşârî Tefsir*. İnsan Yayınları, İstanbul 2012.
- Gördük, Yunus Emre. "Tefsir-Te'vîl Ayrımı Ve İşârî Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında Yorum-Algı Sorunu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Mart 2017), 1-27. <https://doi.org/10.17859/pauifd.293263>
- Gördük, Yunus Emre. *İmam Cafer es-Sâdık ve Ona İsnad edilen İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Hasen b. Alevî, Muhammed b. Abbâs b. Abdilazîz. *Ebvâbu'l-ferac*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Haydar, Hâzım Saîd. *Ulûmu'l-Kur'an beyne'l-burhân ve'l-itkân dirâsetun mukârane*. Medine: Dâru'z-Zamân, 1420.
- Hoca, Nazîf. "Bakî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/545-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Hudayrî, Muhammed b. Abdullah b. Alî. *Tefsîru't-tâbiîn*. 2 Cilt. Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, ts.
- İtr, Nüreddîn. *Ulûmu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Şam: Matbaatu's-Sabâh, 1993.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahrü'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kuraşî Raslân. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr. *Musannef İbn Ebî Şeybe*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 16 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1409), 4/214 (No. 19418).
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tefsîru'l-Kur'an*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi Bölümü, 50.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kâhire: Dâru İhyâ'it-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdu'l-mesîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1403.
- İlhan, Avni. "Bâtîniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karasakal, Şaban. *Kur'an'ın İşârî Yorumu*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. Suudi Arabistan: Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi, 153 ق 85b.
- Kattân, Mennâ'. *Mebâhisun fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu Vehbe, ts.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-îşârât*. thk. Abdüllatîf Hasen Abdurrahman. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2007.
- Mertoğlu, M. Suat. "Sa'lebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Namlı, Ali. "İsmail Hakkı Bursevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/102-106. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Namlı, Tuncer. "Fıkıhçıların Allah Algısı -Namaz Örneği-". *Eskiye*ni 32 (Bahar 2016), 55-72.
- Necmüddîn-i Dâye, Ebû Bekr. *et-Te'vîlâtün-Necmiyye*. tah. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer. *el-Akâidu'n-Nesefiyye*. Suudi Arabistan: Melik Suûd Üniversitesi Kütüphanesi, 213 ع ٠.
- Nursi, Said. *Mektubat*. İstanbul: Envar Neşriyat, 2003.
- Nursi, Said. *Şuâlar*. İstanbul: Envar Neşriyat, 1995.
- Okuyan, Mehmet. "Necmeddîn-i Dâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/496-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Rummânî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsâ. *Tefsîru Ebî'l-Hasen er-Rummânî*. thk. Hıdr Muhammed Nebhâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2002.
- Sarıcaoğlu, Mustafa. "İbadetler Bağlamında Zâhirî ve Bâtınî Fıkıh: Gazzâlî Örneği". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5 (2018), 6-32.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid Umrân. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Tarık b. İvaddullah b. Muhammed. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hameyn, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ. *el-Mu'cemu'l-kebir*. thk. Hamdî b. Abdulhamîd es-Selî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb el-Arnâvûd. 16 Cilt. Beyrut: Muesesetu'r-Risâle, 1415.
- Türer, Osman. "Tasavvufî Düşüncede İnsan". *Tasavvufî İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (2001), 9-15.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Kâşânî, Abdürrezzâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25/5-6. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi". 26/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/188-189. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/127. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uzun, Nihat. *Kur'ân'ın Batınî ve İşârî Yorumu Tefsir İlmî Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

- Üzüm, İlyas. “Sıffin Savaşı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/108-109. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Vahit, Göktaş. *İlk Dönem Müellif Sufilerinden Kelâbâzî'nin Oruçla İlgili Yorumları*. Ramazan ve Oruç. (ed. Berat Açıl, Halis Kaya vd.), Haziran 2015, 107-117.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yılmaz, M. Faik. “Münâsebâtü'l-âyet ve's-süver”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/569. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000.

Devletin Dinî Alanı Düzenlemesi Bağlamında Fransa ve Türkiye’de İki Kanun: 1901 Dernekler Kanunu ile 1925 Tekke, Zaviye ve Türbedarlıkların Kapatılmasına İlişkin Kanun

Mesut Düzce

Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi (ROR ID: 041jyzp61)

İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Van Yuzuncu Yıl University, Faculty of Divinity, Department of Sociology of Religion

Van/Turkey

mesutduzce@yyu.edu.tr

ORCID: 0000-0001-8599-390X

Two Laws in France and Turkey in the Context of the State’s Regulation of Religious Space: 1901 Law on Associations and 1925 Law on the Closure of Dervishes, Lodges and Zawiya

Abstract

One of the important features of the law is that allows the legislator to regulate the social sphere, albeit to a certain extent. The ruling elites, who use the power of the state, have frequently applied this opportunity to build a society in line with their ideations. Based on the understanding that the state should dominate religion, some regulations made into the social sphere merge as an extension of this understanding. It is possible to see such regulations in almost all examples of authoritarian regimes. The desire to re-establish the society with a new content requires the liquidation of the institutions to be shaped according to the legitimacy patterns of the old order. Although the society possess the old society characteristics and continues to have the old sense of legitimacy, the new owners of power are not willing to adopt this sense of legitimacy. In the perspective of the new owners of the regime, the institutions of the old order constitute a point of resistance to the construction of the new order, this situation blocks the possibility of shaping and managing the society according to their own approach. From this viewpoint, it becomes possible to read the steps taken by the state in regulating the religious sphere as an authoritarian mentality’s quest to reshape society and make it manageable by itself. However, this point needs to be justified. To meet this need in countries where there are ruling elites who want to implement an authoritarian secularization program or project, the current religious understanding, which is largely influenced by society, is often portrayed as a phenomenon that is anti-modernity, and therefore against science, progress and reason. In such cases, religion and its associated structures are often subjected to “superstition”,

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 12 Nisan/April 2020 | **Kabul/Accepted:** 08 Temmuz/July 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Mesut Düzce, “Devletin Dinî Alanı Düzenlemesi Bağlamında Fransa ve Türkiye’de İki Kanun: 1901 Dernekler Kanunu ile 1925 Tekke, Zaviye ve Türbedarlıkların Kapatılmasına İlişkin Kanun = Two Laws in France and Turkey in the Context of the State’s Regulation of Religious Space: 1901 Law on Associations and 1925 Law on the Closure of Dervishes, Lodges and Zawiya”, *Eskiye 42* (Eylül/September 2020), 1029-1050. <https://doi.org/10.37697/eskiye.718989>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

“reactionary”, “a pile of superstitions”, “irrational” and many other negative attributes. Therefore, religion, in this perspective, appears to be the principal obstacle to progress and science, that is, to be the main responsible for the decline. This provides an opportunity for the ruling elite to “justify” the legal arrangements in this area.

Choosing to rule the state with an authoritarian mindset also brings about the establishment of a dominant state-society relationship. In this relationship, in which a one-way hierarchical structure is in favor of the state, the state, and of course the political elite that governs it, becomes the owner and norm-maker of society. This norm says that the decision-making authority on how and what the quality of society should belong to the state and its rulers. In other words, state-society regulations are fictionalized on a hierarchical basis; and supremacy in the hierarchy is attributed to the state. For this reason, authoritarian regimes carry out their arrangements in the social sphere from this perspective. This study focuses on two laws in the French Third Republic and one-party-ruled Turkey, which are cited among such authoritarian regimes in terms of religion-community relations and as a result of state’ attempt to take over the function of religion in society. The evaluation of France in general, especially the Third Republic, as a role model for Turkey during its founding period, has inspired this work as well as many other studies. In this context, the law of Associations issued in France in 1901 on the reorganization of religious associations, and the law regarding the closure of Dervish Lodges, Zawiya and Shrines in Turkey in 1925 are discussed. Although both laws have been passed for a long time, these laws still remain in the focus of political conflicts and legal debate. This is thought to be due, significantly, to the fact that these laws are related to a sensitive issue such as regulating religious activities of the public authority. On the other hand, the main reason for the struggle against religious institutions such as church in France and dervish lodges, zawiya and shrines in Turkey is that they have one of the most powerful and privileged positions of the old order and are seen as a major obstacle to Republican projects. As in most other nation-states, such as Turkey and France, the main issue for Republicans is to produce citizens for the Republic. From the point of view of the Republican elites, it is clear that this can only be achieved in the institutions of the new order, so the institutions of the old order are a major obstacle to this. The state’s domination of education and the achievement of national unity through education can also be seen as an output of this idea. The republic cannot remain a spectator from institutions that it has not approved, to receive education of their own children and divide their souls. By monopolizing education by the state, generations that will be raised in line with the ideology of the Republicans will spread the influence of rejectable understandings. Thus, citizens would not be only raised as free individuals, but the threat of the *ancient regime* would also be largely eliminated.

Although we do not claim that these two laws are exactly the same, our study points out that the concerned laws contain similar qualities and that the understanding and justifications laid out in their construction have common characteristics. In general, after the revolution of 1789, the arrangements made by the state in France regarding the religious aspects such as the development of policies to control the religious area, pushing religion out of the public sphere, subjecting religion-related elements as irrational, anti-progress, superstition, superstition belief, sometimes threaten national sovereignty and integrity were the inspiration for the ruling elite in the early years of the Republic of Turkey. It is, therefore, accepted by many researchers and observers that the two countries, in this respect, have comparable qualifications. The study, from a comparative perspective, deals with the developments that occurred with the enforcement of laws in both countries and how the relevant sectors were affected.

Keywords

Sociology of Religion, State, France, Religious Associations, Turkey, Dervish Lodge and Zawiya

Devletin Dinî Alanı Düzenlemesi Bağlamında Fransa ve Türkiye’de İki Kanun: 1901 Dernekler Kanunu ile 1925 Tekke, Zaviye ve Türbedarlıkların Kapatılmasına İlişkin Kanun

Öz

Yasaların önemli özelliklerinden bir tanesi, yasa koyucuya toplumsal alanı, belli ölçülerde de olsa, düzenleme olanağı sağlamasıdır. Devletin gücünü kullanan iktidar elitleri, tarih boyunca kendi tasavvurları doğrultusunda bir toplum inşa etmek için bu olanağa sıklıkla müracaat etmişlerdir. Dinin devletin kontrolü altında tutulması, başka bir ifade ile devletin dine hâkim olması gerektiği anlayışından hareketle toplumsal alanla ilgili birtakım düzenlemeler de bu anlayışın uzantısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tür düzenlemeleri otoriter rejimlerin olduğu hemen hemen bütün örneklerde görmek mümkündür. Toplumun yeni bir içerikle yeniden kurulması isteği, eski düzenin meşruiyet kalıplarına göre şekillenmiş kurumlarının tasfiye edilmesini gerektirmektedir. Çünkü toplum, her ne kadar eski toplum olsa ve eski meşruiyet anlayışına sahip olmaya devam etse de iktidarın yeni sahipleri bu meşruiyet anlayışını benimsemekte pek istekli davranmamaktadır. Dolayısıyla rejimin yeni sahipleri nazarında eski düzenin kurumları yeni düzenin inşa edilmesi konusunda bir direnç noktasını teşkil etmekte olduğu için bu durum onların toplumu kendi zihniyetleri doğrultusunda şekillendirme ve yönetme imkânının önünü tıkamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, dinî alanı düzenlemesine ilişkin devletin attığı adımları, temelde otoriter zihniyetin toplumu yeniden şekillendirme ve kendisi tarafından yönetilebilir hale getirme arayışı olarak okumak mümkün hale gelmektedir. Ancak bunun gerekçelendirilerek meşrulaştırılması ihtiyacı da ortadadır. Bu ihtiyacı karşılamak için, otoriter bir sekülerleşme programı ya da projesini uygulamak isteyen yönetici elitlerin bulunduğu ülkelerde, toplumun büyük oranda etkisinde olduğu mevcut dinî anlayış, genellikle modernite karşıtı, bu nedenle de bilim, ilerleme ve akla karşı bir olgu biçiminde tasvir edilmektedir. Bu tür durumlarda din ve onunla ilişkili yapılar, genellikle “batıl inanç”, “gericilik”, “hurafeler yığını”, “akıldışı” ve buna benzer birçok olumsuz nitelermelere maruz kalmaktadır. Dolayısıyla din, bu perspektifte, ilerlemenin ve bilimin önündeki engel, yani gerilemenin esas sorumlusu olarak tebarüz etmektedir. Bu durum, yönetici elite bu alandaki yasal düzenlemeleri “haklılaştıran” bir imkân sunmaktadır.

Devleti otoriter bir zihniyetle yönetmenin tercih edilmesi, tahakkümcü bir devlet-toplum ilişkisinin yerleşmesini de beraberinde getirmektedir. Devlet lehine tek yönlü bir hiyerarşik yapının hâkim olduğu bu ilişkide devlet ve elbette onu yöneten siyasi elit, toplumun sahibi ve norm koyucusu haline gelmektedir. Bu norm toplumun niteliğinin nasıl ve ne olması gerektiğine ilişkin karar merciinin devlet ve onu yönetenlere ait olduğunu salık vermektedir. Başka bir ifadeyle, devlet-toplum düzenlemeleri hiyerarşik bir temelde kurgulanmış ve hiyerarşide üstünlük devlete atfedilmiştir. Bu nedenle otoriter rejimler, hâkim oldukları hemen hemen bütün yerlerde toplumsal alana ilişkin giriştikleri düzenlemeleri bu tarz bir mantığın içinden gerçekleştirmektedir. Bu çalışmada da bu tür otoriter rejimler arasında görülen Fransız Üçüncü Cumhuriyeti ile tek-parti yönetiminin iktidarda olduğu Türkiye Cumhuriyeti’nde din-toplum ilişkileri açısından, devletin din-toplum alanında düzenleyici bir işlev üstlenme girişiminin bir sonucu olarak çıkarılan iki yasaya odaklanmaktadır. Genel olarak Fransa’nın, özellikle de Üçüncü Cumhuriyet’in, kuruluş dönemi Türkiye’si için bir rol model olarak değerlendirilmesi, başka pek çok çalışmanın olduğu gibi, bu çalışmanın da ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda, Fransa’da dinî derneklerin yeniden düzenlenmesine ilişkin çıkarılan 1901 Dernekler Kanunu ile Türkiye’de 1925 tarihinde Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılmasına ilişkin kanun ele alınmaktadır. Her iki yasanın da üzerinden uzunca bir zaman geçmiş olmasına rağmen bu yasalar hâlâ

siyasi çekişmelerin ve hukuksal tartışmaların odağında yer almaya devam etmektedir. Bu durumun, önemli ölçüde, bu yasaların kamu otoritesinin dinî faaliyetleri düzenleme gibi hassas bir konuyla ilişkili olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.

Öte yandan, gerek Fransa’da Kilise ve dinî derneklere, gerekse Türkiye’de tekke, zaviye ve tarikatlar karşı yürütülen mücadelenin asıl sebebi onları eski düzenin en güçlü ve ayrıcalıklı pozisyonlarından birine sahip olmaları ve Cumhuriyetçi projelerin önünde büyük bir engel olarak görülmeleridir. Diğer ulus-devletlerin çoğunda olduğu gibi, Türkiye ve Fransa’da da cumhuriyetçiler için temel mesele cumhuriyete yurttaş üretmektir. Cumhuriyetçi elit açısından, bunun ancak kurulan yeni düzenin kurumlarında gerçekleştirilebileceği, dolayısıyla eski düzenin kurumlarının bunun önünde büyük bir engel olduğu açıktır. Devletin eğitim alanını hâkimiyetine alması ve eğitimde birliktelik sağlamaya çalışması da bu düşüncenin bir ürünü olarak görülebilir. Cumhuriyet kendi çocuklarının, tasvip etmediği kurumlardan eğitim almalarına ve ruhlarının bölünmesine seyirci kalamaz. Eğitimin devletin tekeline alınmasıyla, Cumhuriyetçilerin ideolojisi doğrultusunda yetiştirilecek nesiller onaylanmayan anlayışların kısacasına girmekten kurtulmuş olacaklardır. Böylece hem vatandaşlar özgür bireyler olarak yetişecek hem de devri sabık olarak nitelenen tehdit büyük ölçüde bertaraf edilmiş olacaktır.

Çalışmamız, her ne kadar bu iki yasanın birebir aynı olduğu iddiasında olmasa da, söz konusu yasaların benzer nitelikleri içerdiği ve onların kurgulanmasında ortaya konan anlayışın ve gerekçelerin ortak özelliklere sahip olduğu noktasından hareket etmektedir. Genel olarak, Fransa’da 1789 Devriminden sonra devletin dinî alanı kontrol etmeye yönelik politikalar geliştirilmesi, dinin kamusal alanın dışına itilmesi, din ile ilişkili unsurların kimi zaman akıl dışı, ilerleme karşıtı, hurafe, batıl inanç gibi nitelemelere konu edilmesi kimi zaman da ulusal egemenliği ve bütünlüğü tehdit edici bir unsur olarak görülmesi gibi durumların Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarındaki yönetici elit için ilham kaynağı olduğu, iki ülkenin bu açıdan karşılaştırılabilir niteliklere sahip olduğu pek çok araştırmacı ve gözlemci tarafından teslim edilmektedir. Çalışmada, mukayeseli bir bakış açısıyla, her iki ülkede de yasaların yürürlüğe girmesiyle birlikte yaşanan gelişmeler ve ilgili kesimlerin nasıl etkilendiği ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Din Sosyolojisi, Devlet, Fransa, Dinî Dernekler, Türkiye, Tekke ve Zaviyeler

Giriş

Otoriter bir sekülerleşme programı ya da projesini uygulamak isteyen yönetici elitlerin bulunduğu ülkelerde din, modernite karşıtı bir olgu biçiminde tasvir edilmektedir. Bu tür durumlarda din ve onunla ilişkili yapılar, genellikle “batıl inanç”, “gericilik”, “hurafeler yığını”, “akıldışı” ve buna benzer birçok olumsuz nitelemelere maruz kalmaktadır. Bu tarz değerlendirmelerin oldukça kullanışlı işlevsel bir yönü bulunmaktadır. Dinin etkisini azaltmak ve onu kendi kontrolü altında tutmak isteyen seküler yönetici elitlerin toplumsal hayatı düzenlemeye girişirken bu gibi nitelemelere sıklıkla başvurdıkları görülmektedir. Böylece dinin devletin kontrolü altında tutulması başka bir ifade ile devletin dine hâkim olmasının yolu açılmakta ve devletin din ve toplumsal alanla ilgili düzenlemeler yapması kolaylaşmaktadır.

Bu tür düzenlemelere girişilmesinin temelinde toplumun devletin öngördüğü bir modele doğru yönlendirilmesi, gerektiğinde zorlanması, başka bir ifade ile mev-

cut toplumu “olması gereken toplum” haline getirme amacı yatmaktadır. Çünkü devletin otoriter zihniyeti, toplumun nasıl bir kimliğe sahip olması gerektiğine devletin karar verme hakkına sahip olduğu ilkesinden hareket etmektedir. Bu anlayış toplumu belirleme ve şekillendirme konusunda tek güç ve merci olarak devleti görmektedir. Buradan türeyen siyaset ise kamusal alanın tasvip edilmeyen toplumsal taleplerden arındırılması veya kontrol altında tutulmasını ima etmektedir. Bu amacı gerçekleştirebilmek için otoriter rejimler öngördükleri toplumsal düzene imkân verebilecek yollar çıkartma yoluna gitmektedirler.

Otoriter rejimlerin söz konusu olduğu hemen hemen bütün örneklerde toplumsal alanı düzenleme girişimleri görülebilmektedir. Bu çalışmada da bu tür otoriter rejimler arasında görülen Fransız Üçüncü Cumhuriyeti ile tek-parti yönetiminin iktidarda olduğu Türkiye Cumhuriyeti’nde din-toplum ilişkileri açısından toplumsal hayatı düzenlemeye matuf olarak çıkarılan birbirine benzer iki yasaya odaklanılmıştır. Fransa’nın genel olarak Türkiye için bir rol model olarak değerlendirilmesi çalışmaya ilham kaynağı olmuştur. Bu bağlamda, Fransa’da dinî derneklerin yeniden düzenlenmesine ilişkin çıkarılan 1901 Dernekler Kanunu ile Türkiye’de 1925 tarihinde Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılmasına ilişkin kanun ele alınmaktadır. Çalışmada iki ülkede gerçekleştirilen düzenlemeler ayrı ayrı ele alındıktan sonra sonuç ve değerlendirme bölümünde bu düzenlemeler mukayeseli bir analize tabi tutulmaktadır.

1. 1901 Dernekler Kanunu ve Hukukî Temeli

Fransa’da laisizm ve sekülerizm konusu genellikle 1789 Fransız Devrimiyle ilişkilendirilmektedir. Bu ilişkilendirmenin temelinde, devletin kilisenin mallarına el koyması yatmaktadır. Ancak, Fransa’da din ve devletin birbirinden kesin bir şekilde ayrılması için yaklaşık bir asır daha geçmesi gerekmiş ve bu alandaki gelişmeler Üçüncü Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu dönemde pazar günleri için uygulanan çalışma yasağı 1880 tarihinde ve mezheplere ayrılan mezarlıklar 1881 tarihinde kaldırılırken 1884 tarihinde boşanma hukuku değiştirilmiş ve sivil evlilikler için boşanma yasası getirilmiştir.

Fransız laik eğitim sisteminde önemli bir yere sahip olan *Lois Ferry* ve *Goblet* laik bir okul sistemi oluşturup kilise kökenli eğitici personel yerine, sivil personel istihdam etme yoluna gitmişlerdir. Bu sürecin sonunda, en nihayet devlet ile kilisenin birbirinden kesin olarak ayrılması planlanmaktaydı ve bu, *Loi Briand* tarafından 1905 tarihinde gerçekleştirilirken 1907 tarihinde çıkarılan ikinci bir kanun ile de uygulamaya konulmuştur. Laisizm, bu tarihten beri Fransız siyasetinde temel bir dogma olarak yer almaktadır (Antes, 2003, 10).

Dönemin Fransa’sındaki yasal duruma göre, dinî cemaatler varlıklarını cemaat statüsünde sürdürmeleri durumunda, dernekler halinde organize olmak durumunda kalacaklardı. Cemaatler bu durumda ya ‘kültür dernekleri’ veya sadece ‘dernekler’ olarak oluşturulan statülerden birine sahip olarak faaliyetlerini yürütebilecekti. Kültür dernekleri vergi bakımından birtakım imtiyazlara sahip olup, sadece dinî amaç

güdebilir ve ancak uluslararası düzeyde yaygın olan dinler bu statüden faydalanabilirdi. Dernekler ise dinî faaliyetler yanında kültür ve eğitim gibi başka bazı faaliyetlerde de bulunma imkânına sahipti. Derneklerin, kültür derneklerine tanınan, vergi imtiyazları bulunmamaktaydı (Antes, 2003, 11).

Temelde din ve devlet arasında bir ayırım yapmayı ve özellikle dini, devletin uzağında tutmayı planlayan dönemin siyasi elitleri, 1901 tarihli Dernekler Kanunu ve 1905 tarihli Kilise-Devlet Ayırımı kanunu ile meselenin yasal zeminini oluşturma yoluna gitmişlerdir. *Devr-i sabık* olarak nitelenen Devrim öncesi Fransa’ında Katolik Kilisesi kralı kutsardı, karşılığında da Kral Katolikliği korur ve temsilcilerine de dünyevî ayrıcalıklar tanırdı. Bu durum 1789 Fransız Devrimi’ne kadar devam etti ancak Devrim hem monarşiyi lağvetmiş hem de Katolikliğin ayrıcalıklı konumuna son vermiştir. Ancak takip eden yıllarda bir alternatif oluşturulamaması, Fransa’da din-devlet ilişkilerinde bir belirsizliğin yaşanmasına sebep olmuştur. Bu belirsizlik ve yol açtığı kaotik durum devlet ile Kilise arasında Konkordato ismiyle bilinen 1801 tarihindeki anlaşmaya kadar devam etmiştir. 1905 tarihine kadar yürürlükte kalan anlaşma Kiliseye bir nefes aldırılmışsa da onu aynı zamanda devletin kontrolüne de almıştır. Devlet, özellikle din adamlarının maaşlarını ödemesi ve piskopos atama işlerini üzerine almasıyla kilise üzerindeki otoritesini sağlamlaştırmıştır. Bununla birlikte, 1814 tarihinde anlaşmanın güncellenmesiyle Katoliklik, resmi din olarak kabul edilmiş ancak 1830 tarihinde yeniden güncellenen anlaşmayla resmi din olarak değil Fransız vatandaşlarının çoğunun dini olarak tanımlanmıştır (Kuru, 2011: 144). Bu alternatif oluşturmamanın yarattığı boşluğun Katolik Kilisesi tarafından değerlendirildiği ve özellikle eğitim alanında devlet ile kilise arasındaki rekabette dengenin kilise lehine değiştiği görülmektedir. 1848 İhtilali ve ardından 1850 tarihli Falloux Kanunu Kilisenin eğitim üzerindeki etkinliğini pekiştirmiştir. Dolayısıyla 19. yüzyıl Fransa’sı iki zıt kutubun, yani din karşıtı Cumhuriyetçiler ile papa otoritesini yücelten Katoliklerin iktidar mücadelesine sahne olmuştur. Bu döneme kadar Fransa bir tür teokratik düzeninin etkisi altında varlığına devam etmekteydi. Papa IX. Pius 1864 tarihinde modern zamanların başlıca yanlışlarına ilişkin kilisenin kınadığı bir *Hatalar listesini* (*Syllabus errorum*) yayınladı. Buna göre Roma’nın nihai üstünlüğünü reddeden veya tanımayan her kamu yasası kınanmaktaydı. Papa gerektiğinde zor kullanarak, Fransız ‘yasa ve geleneği’ne ilişkin herhangi bir konuda dinî müdahalede bulunma hakkına sahip olduğunu ileri sürmekteydi. Ayrıca, Kilisenin devletten ayrı olması gerektiği düşüncesi ile bireylerin inançlar ve dinler arasında dilediğini tercih etme özgürlüğüne sahip oldukları düşüncesi de reddedilip kınanan fikirler arasındaydı (Saunders, 2008, 153; Kuru, 2011, 142-145). Kilisenin bu konumu 1870’de ilan edilen Üçüncü Cumhuriyetle birlikte sona ermiştir. Yetmiş yıllık (1870-1940) bir zaman periyodunu kapsayan bu dönemin temel özelliklerinden biri, dini ve kurumlarını kamusal alandan dışlamaya yönelik bir politikanın takip edilmesiydi.

Dinî dernekler açısından bu çerçeveden bakıldığında, dönemin Fransa’ında gerek toplumsal alanda sahip oldukları nüfuz gerekse maiyetlerindeki mal varlıklarıyla

onların kamusal alanın en etkili aktörleri arasında oldukları görülmektedir. Önceki düzeni simgelemeleri ve o düzenin taşıyıcı unsurları arasında yer almaları Cumhuriyetçi elitin kurmak istediği yeni düzende yer almaları bir yana bir tehdit olarak algılanmalarına neden olmaktaydı. İşte Fransa'da derneklere ilişkin çıkarılan yasa bu iklimde gündeme gelerek 1901 tarihinde meclisten geçti ve din karşıtı Cumhuriyetçilerle Katolikler arasında militanca bir çatışmanın başlamasına neden oldu (Stone, 2000, 112). Yasa, her ne kadar dinî kurumları bütünüyle yasaklamasa da onları yeniden düzenlemeye ve kontrol altına almaya yönelik bir girişim içermekteydi.

Yasanın mimarlarından Waldeck-Rousseau, dinî cemaatlerin amacının bireyi geliştirmek olmadığını savunmaktaydı. Ona göre bu tür yapılar, bireye herhangi bir fayda sağlamadığı gibi onların kişiliğini cemaat yapısı içinde eritip baskı altında tutmaktan başka bir şey yapmamaktaydılar. Waldeck-Rousseau, cemaatleri bireysel özgürlük ilkesini görmezden geldikleri için tehlikeli olarak nitelendirmekteydi. Ancak meselenin siyasi bir tarafı da vardı ve bu, özellikle de cemaatçi öğretmenlerin kendi cemaatlerine kazandırmak istedikleri gençlere öğretilerini aşlamaya çalışmaları üzerinden Fransız egemenliğinin yıkımı ve Fransız vatandaşlarının özgürlüklerinin tasfiyesi olarak görülmekteydi. Waldeck-Rousseau bu şekilde genç nesillerin birbirleriyle karşılaşacakları güne kadar birbirilerini tanımayan bir toplumsal durumun ortaya çıktığını ve bu durumun toplumu bölücü bir niteliğe sahip olduğunu düşünmekteydi (Saunders, 2008, 154).

Saunders'a göre (Saunders, 2008, 155), Waldeck-Rousseau için mesele, basit bir din yanlısı veya karşıtlığı meselesi değildi. Mevcut dernek yapısında, dernek özgürlüğü ile uyum içinde olmayan birtakım sözler veya yeminler dayatılmaktadır. Waldeck-Rousseau senatoda yaptığı konuşmada, cemaat üyeliğinin bireysel haklara yabancılaşmaktan başka bir şey olmadığını ifade etmişti. O, cemaat ismi ile bilinen yapıların itaat, yoksulluk ve saflık yeminleri yapılmadan oluşmadığını savunduğu konuşmasında bu yeminlerin içeriğiyle ilgili şu ifadeleri kullanmıştı:

Bu yeminlerden bir tanesine göre, siz kendinizi dünyevi olarak kabul edilen çıkarlardan; mülkiyet hakkına, başka bir ifade ile ülkenizin refahı için çalışmaya dayalı çıkarlardan kesinlikle soyutlarsınız.

Bu yeminlerden bir diğerine göre, siz kendinizi teologların ikincil kaygı diye isimlendirdikleri şeyden azade kılarırsınız. Bu kaygı, bir aileye sahip olmak, bu aileye ait olmak ve her şeyin üstünde bu aile için yaşamaktır.

İtaat yemini ile ise, bu yeminle sana doğal olarak görüneni yaparsın, ancak bu bana insan kişiliğinin kesin reddi olarak görünür. Ben diyorum ki, bunu bir avukatın dilini kullanarak değil, 'bir insan kişiliğinde kendini Tanrıya hibe etme' dersini veren kişilerin ifadelerini takip ederek yaparsın.

Şimdi sahip olduklarını düşünmeni ve hayatta kalmanı sağlayan kişiliğinden soyunduğunda, sorarım sana: bu kişilikten geriye ne kaldı? (Saunders, 2008, 155).

Dolayısıyla Waldeck-Rousseau'ya göre, kişi bir cemaate üye olduğunda cemaat yapısı kişinin temel bir özgürlük olarak görülen, kendi kararlarından sorumluluk almaya ilişkin bireysel kapasitesinden vazgeçmesine neden olmaktaydı. Bu nedenle

devlet burada vatandaşını bu tür zararlı yapılardan koruma görevinin gerektirdiği bilinçle hareket etmekteydi. Yani yasa koyucu, gerçekleştirilen düzenlemeyi bireyi birey yapan özelliklerine kast eden, onu özgürlüğünden alıkoyan bir güce karşı bireyi özgürleştiren bir adım ve devletin de bir yükümlülüğü olarak meşrulaştırma eğilimindeydi. Bununla birlikte, bu yasa bağlamında, yönetici elitin meselenin sadece bireysel boyutuyla ilgili olmadığı, genel resmin içinde konunun devr-i sabık’ı temsil eden anlayışla cumhuriyeti temsil eden anlayışın kamusal alana sahip olmak için uzun zamandır kültürel, siyasal ve toplumsal alanlarında yürüttükleri iktidar mücadelesiyle ilgili olduğu da açıktır. Dolayısıyla meselenin kültürel, tarihsel ve teo-politik boyutlarının göz ardı edilmemesi gerekmektedir.

Dernekler Kanununun gerekçelendirilmesine ilişkin ortaya konan anlayışa değindikten sonra yasanın içeriğine bakmakta fayda vardır. Bu yasa incelendiğinde onun iki farklı bölümden oluşturulduğu görülmektedir. Yasanın, 1 ile 12. maddelerini kapsayan ilk bölümü vatandaşların özgür bir şekilde herhangi bir izne ihtiyaç duymaksızın dernek kurma koşullarını yaratmış, dernek özgürlüğünü garanti altına almıştır. Burada devlet özel alandan çekilmek suretiyle vatandaşların serbest bir şekilde dernek kurma üzerindeki mevcut gücünden feragat etmiştir. I. Napolyon döneminde bu tür konularla ilgili çıkarılan yasanın 291. maddesi şu şekilde düzenlenmişti: *Hükümetin rızası ve kamu otoritelerinin topluma dayatmaktan hoşnut olabilecekleri koşullar dışında, her gün veya belirli günlerde bir takım dinî, edebi, siyasi vb. konuları ele almak amacıyla bir araya gelip üye sayısı 20 kişiden fazla olan hiçbir dernek kurulamaz* (Klein, 1904, 247). Dernekler Kanunu ile bu zorunluluk ortadan kaldırılmış Fransız vatandaşları, herhangi bir koşul ve sınırlama olmaksızın dernek kurma hakkına sahip olmuşlardır.

Ortalama vatandaşla ilişkin özgürlükçü düzenlemelere imza atan 1901 Kanununun 13 ile 18 arasındaki maddeleri ise dinî cemaatler için yeni bir düzenleme getirmiştir. Klein’e göre (1904, 248), yasanın dinî derneklerle ilgili kısmı “Napolyon yasasından bile daha tiranca düzenlenmiştir.” Buna göre dinî cemaatler için dernek kurma hükümetten izin alma şartına bağlanmaktaydı. Başka bir ifadeyle, dinî dernekler “faaliyet gösterecekleri koşulları belirleyen bir yasa tarafından verilen yetkilendirme olmaksızın” kurulamaz ve bu yetkiyi aldıklarında da “yetkili organlar tarafından verilen kararnamenin dışına çıkarak herhangi bir yeni kuruluş kuramazlar.” Yasa yürürlüğe girdiğinde dernekleşmek için izin almayan cemaatler yasadışı olarak kabul edilecekti. Devletin hali hazırda yetki vermediği cemaatler yasanın yürürlüğe girmesinden itibaren üç ay içinde resmi onay için müracaat etmek zorundaydılar. Buradaki amaç, devletin sivil yönetimin amaçları için ayırdığı nötr alana artık dinî cemaatlerin müdahalesini önlemektir. Devlet, bir taraftan bireylere dernek kurmak için izin verirken diğer taraftan ise ‘dinî kuşatmaya’ karşı kamusal alanı korumaya yönelik bir tedbir almaktaydı (Stone, 2000, 112; Saunders, 2008, 155).

Yukarıda da ifade edildiği üzere, eğer cemaatler bir dernek kuracaklarsa bunun için yasal mercilerden yetki almak zorundaydılar. Yetki aldıklarında ve derneklerini

kurduklarında da kendilerini sağlama almış olmuyorlardı. Çünkü devlet gerek duyduğu takdirde, bir hükümet kararnamesiyle onları feshetme yetkisine sahipti. Kurulmak için izin almak zorunda olan her dernek her zaman yöneticilerin keyfi uygulamalarına maruz kalabilmekteydi. Bu çerçevede yasanın 13. maddesi açıktır: “Bir cemaatin dağıtılması veya herhangi bir Kuruluşun kapatılması Bakanlar Kurulunun kararnamesiyle belirlenebilir.”

Gerekli izinleri alabilmek için bir cemaatin takip etmesi gereken uzun bir prosedür bulunmaktaydı. Yasanın 15. maddesine göre, dinî cemaatler dernek kurabilmek için kamu görevlilerine gelir ve giderlerinin tam bir hesabını yapıp sunmaları ve istenildiği her anda hazırda tutmaları, tüzel veya özel olmasına bakılmaksızın tüm mal varlığı değerinin eksiksiz bir şekilde ifade edilmesi, üyelerinin her birinin adı, yaşı, geçmişte ve şimdi yaptıkları mesleklerle ilişkin eksiksiz bir bilgilendirme kaydı gibi adımlar bu prosedürün gereklerinden bazılarıydı. Üstelik tüm bunlar yerine getirildikten sonra bile gerekli iznin verileceği garanti değildi. Gerekli izinler alınmadan bir dernek kurulması durumunda ise üyelere her biri beş bin franka kadar para cezası ve bir yıla kadar hapis cezasına çarptırılacaktı. Aynı cezalar, herhangi bir Cemaat üyesine çalışma ortamı sağlayacak bir imkân izin veren herkese verilebilirdi. Bu durumda derneğin kuruculuğunu ya da direktörlüğünü üstlenen kişiler ise bu cezaların iki katı kadar cezalandırılabilirdi.

Cemaatler ile devlet arasında okul, kolej, yurt, hastane ve her türlü kamu kurumları için anlaşmalar olmasına rağmen bundan böyle onlar yok hükmünde olacaktı ve cemaatler yukarıda ifade edilen bütün yükümlülükleri yerine getirmek zorundaydılar (Klein, 1904, 248). Bütün bunlara rağmen, eğer cemaatlerin dernek kurmak için izin alma talebi reddedilirse, onlar feshedilecek ve malları kamulaştırmak suretiyle tasfiye edilecekti. Eğer tasfiye harcamaları karşılandıktan sonra bir şey kalmışsa hükümet ‘uygun gördüğü’ cemaat üyesine onları, belki, verebilirdi (Madde 18).

İzin talepleri reddedilen cemaat üyeleri ya yaşamak için sefalet içinde dilençilik yapacak ya da göç edeceklerdi. Çünkü bu kurumlardaki insanların büyük bir çoğunluğu öğretmendi ve yapabildikleri tek şeyi yapmaktan alıkonulmuşlardı. Yasanın 14. maddesine göre “ne kimseye bir eğitim kurumunu yönetmek için izin verilir, ne de eğer izin verilmemiş bir Dinî Cemaate aitse kimsenin orada eğitim verilmesine izin verilir.” Bu yasayı ihlal eden herkes, yukarıda ifade edildiği gibi, para ve hapis cezasına çarptırılır ve kuruluş bu durumdan dolayı kapatılabilir. Yani hükümet dinî cemaatler söz konusu olduğunda istediği her türlü uygulamayı yapabilecek durumdaydı ve bunun hukukî temelini de 1901 Dernekler Kanununu çıkararak elde ediyordu.

Yasanın mimarlarından Waldeck-Rousseau, dinî bir dernek kurabilmek için yetkili mercilerden izin alma prosedürüne cemaatlerin çoğunun rıza göstereceğini ve pek azının bu konuda direnç gösterebileceklerini düşünmekteydi. Bu konuda direnç

göstermek ise yasaya aykırı davranmakla nitelendirilebilmekteydi. Bu nedenle yasaya intibak etmekte başarısız olan bir takım dinî cemaatler Ekim 1901 tarihinde feshedildiler (Saunders, 2008, 156).

Anlaşılabacağı üzere, 1901 Dernekler Kanunu dinî cemaatlere karşı oldukça sert yaptırımlar içermekteydi. Ancak yasanın uygulanma biçimi sertlikte metni çok daha geride bırakmaktaydı. Klein (1904, 249), bu yasanın çok kurnazca, keyfi ve illegal bir şekilde uygulandığını, öyle ki Waldeck-Rousseau’nun bile yasanın dışına çıkıldığı ve tamamen çarpıtıldığını Senatoda ifade etmek zorunda kaldığını ifade etmektedir.

Fransa’da, özellikle, dernekler hakkındaki bu yasanın çıkarıldığı 1901 ile 1904 tarihleri arası, cumhuriyetçi ‘ilerleme’nin Katolik Kilisesi aleyhine geliştiği bir dönem olarak anılmaktadır. Bu dönem din karşıtı radikaller için seküler aklın, batıl inançlar ve günah çıkarma karanlığına karşı devam edegelen mücadeleden zaferle ayrıldığı bir dönem olarak nitelendirilmektedir. Onlar açısından bu zaferle dini, kamusal alandan nihaî olarak söküp atmak, artık imkânsız bir hayal değildi. Din karşıtı eğilimin iktidarda bulunduğu bu iklimde 1902 tarihinde Devlet Konseyi, bütün kurumların din eğitimi için kamu yetkililerinden önceden izin alması gerektiği kararını aldı. Bu değişikliğin nedeni, Waldeck Rousseau’nun yerine geçen ve ondan çok daha radikal bir din karşıtı olan Emile Combes’in anlayışıydı. Combes ile birlikte, 1901 Dernekler Kanunu, sınırlarının dışına çıkılarak uygulanmıştır. Çünkü gerekli izinlere sahip olmasına rağmen, dinî cemaatlerin işlettiği yüzlerce okul Combes tarafından kapatılmıştır. 27 Ocak 1902’de Devlet Konseyi, herhangi bir dinî cemaatin, daha önce yetkilendirilmiş olsa bile, yeni bir kurum kurmak istediği her seferde izin almanın gerekli olduğunu ilan etmiştir. Altı ay sonra bu kez başbakan olarak görev yapan Combes, 1901 Kanunundan önce yetkilendirilmiş dinî cemaatlere ait okulların uygun durumda olmadığına hükmetmiş ve onlardan üç bin tanesini kapatmıştır (Klein, 1904, 250).

Yetkilendirilmiş cemaatlerin başına bunların geldiği bir ortamda, diğerlerinin rahat hareket edemeyeceği aşikârdı. Yetki için müracaat eden ve tüm üyelerinin ve mal varlıklarının bir listesini yetki organına veren cemaatler arasında bir karışıklık, anlaşmazlık ve ihtilaf durumu ortaya çıkmıştı. Papanın da tavsiyesine uyan çoğu Piskopos ve liberal seküler çevre yasaya boyun eğmeye ve dernek kurmak için gerekli olan yetkiyi alabilmek için gerekli adımları atmaya razı olmuştu. Cizvitlerin içinde bulunduğu bir grup ise hükümetin kendileri için tuzak kurduğunu ve bu oyuna gelmektense kendi iradeleriyle dağılmayı tercih edeceklerini ilan etmişti. Bu adım onlara, “düşmanca” bir tavır içinde olan yetkililere hesap vermeksizin, kendi üyelerini dağıtma, hayır kurumlarını kapatma ve mal varlıklarını kullanma olanağını sağlamıştı. Gelişmeler bu az sayıdaki cemaatlerin yaptıklarının doğru olduğunu göstermişti. Çünkü kendilerini hükümetin insafına bırakanlar ve dernek kurmak için yetki almaya zorlananların talepleri reddedilmişti (Klein, 1904, 251).

Combes hükümeti, öğretmenlik mesleğini daha önce izin alınmış dinî okullar da dâhil dinî tarikat üyelerine yasaklamıştı. Artık devlet tarafından maaşları ödenmeyen yaklaşık 30.000 Katolik din adamı eğitim-öğretim faaliyetinden uzaklaştırılmıştı.

Nihayet Combes'in 25 Temmuz 1904 tarihli yasası ile Fransa Cumhuriyeti tek taraflı olarak papalıkla diplomatik ilişkilerine son vermişti. Gelişmeler bunlarla da sınırlı kalmamış, hükümet dernek kurmak için yetki alma talebinde bulunan cemaatlerin taleplerini, büyük oranda, reddetmişti (Saunders, 2008, 157).

1901 Kanunu dinî cemaatlerin dernek kurabilmeleri açısından son derece ağır-laştırılmış koşullar getirmesine rağmen, hükümetin bu yasanın dahi sınırlarını ihlal etmekten geri durmadığı anlaşılmaktadır. Söz gelimi, meclise gelen yetkilendirme taleplerinin her birinin ele alınıp karara bağlanması gerekirken, Meclis tam aksi bir pratiğe sahne olmuştur. Hükümet elini çabuk tutmak istediği için Meclis de hızlı bir şekilde ilerlemek ve müracaatları da blok halinde reddetme eğilimi göstermişti. Bu ortamda cemaatler, 'eğitim veren', 'vaaz veren' ve 'ticaret yapan' şeklinde üç kategoriye ayrılmıştı. Her kategori herhangi bir detaya girmeden ve cemaatlerin büyük çoğunluğunun Meclis tartışmalarında ismi bile anılmadan oylamaya tabi tutularak talepleri reddedilmişti. Klein'ın aktardığına göre (Klein, 1904, 252), bizzat Waldeck-Rousseau ve onun gibi düşünen bazı Meclis üyeleri eğer kanun en başta bu şekilde anlaşılmış olsaydı onun asla kabul edilmeyeceğini ifade etmek durumunda kalmışlardı.

Sonuç olarak, yetkilendirme müracaatında bulunan cemaatlerin talepleri blok halinde reddedilmişti. Bu durum ise, hükümetin bu yasa ve onun prosedürüyle kendilerine tuzak kurduğunu bu nedenle de tuzağa düşmektense kendi iradeleriyle dağılmayı tercih eden cemaatleri haklı çıkarmıştı. Yetkilendirme müracaatında bulunanların durumu, müracaat etmeyenlere göre çok daha kötüydü. Çünkü bu talepte bulunmayan cemaatler üyelerini ve mal varlıklarını ifşa etmemekle idari sıkıntılardan büyük oranda kurtulmuşlardı. Diğerleri ise ellerindeki hiçbir şeyi kurtaramamışlardı. Yetki talebi sırasında isimleri ifşa olduğu için üyeleri birer birer kınanmış ve Fransa'da var olmaları neredeyse imkânsız hale gelmişti (Klein, 1904, 253). Böylece, 1901 Dernekler yasasıyla Fransa'da dinî kurumların toplumsal alanda faaliyet yürütebilme kabiliyetleri büyük oranda sınırlandırılmıştır. Devleti yöneten Cumhuriyetçi elit bu ve benzeri düzenlemelerle devleti toplumsal alanın tek aktörü haline getirmek istemiştir. Bu ise dinden arındırılmış bir kamusallık ve eğitim alanı dizayn etmek anlamına gelmektedir. Öte taraftan yapılan düzenlemeyle dinî alan devlete bağımlı hale getirilmiştir.

2. Tekke ve Zaviyeler Kanunu

Cumhuriyet'in ilanıyla beraber toplumsal hayatın yeniden ve başka bir perspektifle düzenleme girişimi, Osmanlı'dan devralınan toplumsalda önemli bir yere sahip olan tekke, zaviye ve türbelerin kaldırılmasını da kapsamıştır. Siyasal elitlerin, tasavvurları doğrultusundaki yeni toplumsal düzenlemelere girebilmek ve onlara meşruiyet kazandırabilmek için, genellikle koşulların ve gerekçelerin olgunlaşmasını bekleme eğiliminde olmaları bilinen bir durumdur.

Bu bağlamda, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu siyasal eliti açısından tekke ve zaviyelerin kapatılması konusuna bakıldığında, 'muasır medeniyet' idealine uygun

bir toplumsal düzenin hedeflendiği ve bunun deklare edildiği görülmektedir. Dolayısıyla inanç alanının ve geleneklerin hâkim olduğu bir toplumsal tasavvur yerine lâdinî, akılcı, bilimi esas alan seküler bir toplumsal düzen inşa etme anlayışı temel bir hedef olarak ön plana çıkmaktaydı. Modernleşme eğilimleri, bilindiği üzere, Cumhuriyetle birlikte değil Osmanlı’da Tanzimat’la birlikte ortaya çıkmıştır. Osmanlı’daki modernleşme yöntemi tadil edici bir niteliğe sahipken; Cumhuriyet modernleşmesi devrimci bir karakterle eski toplumsal düzenin yerine yepyeni ilke ve prensiplere dayalı bir düzeni tavizsiz bir biçimde gerçekleştirme kararlılığını ortaya koymaktaydı.

Yeni rejim elitleri, bu yeni toplumsal düzeni kurarken Osmanlı’dan gelen, eski düzenin ruhunu yansıtan dolayısıyla yeni toplumsal düzenin özelliklerini ve ihtiyaçlarını karşılamak bir yana onunla zıt kutuplarda seyreden kurumların devam etmesi gerektiğini düşünüyorlardı. Tarikatlar ve onların faaliyetlerini büyük ölçüde gerçekleştirdikleri tekke ve zaviyeler bu kurumlar arasında başı çekmekteydi. Yeni rejim açısından bu kurumlar batıl inanç ve hurafelerin kaynağı oldukları gerekçesiyle sakıncalı görülmekteydi. Bu durum ise yerleştirilmekte olan yeni rejim için bir tehdit niteliği taşımaktaydı çünkü akıllı ve bilimi esas alan yeni rejim için “batıl inanç”, “hurafe” ve bunlara kaynaklık eden mekânların varlığı kabul edilemezdi. Bu kurumların, aynı zamanda, rejim karşıtı çevrelerin toplanıp faaliyet yürütebileceği bir odak olma potansiyeline sahip oldukları da varsayılmaktaydı. Zaten kapatılma gerekçeleri arasında onların sadece batıl inanç ve hurafeye kaynaklık etmeleri değil aynı zamanda rejim karşıtı muhalefetin örgütlenebileceği mekânlar olmaları ihtimali ve potansiyeli de sayılmaktadır (Subaşı, 2004, 84).

1925 tarihindeki Şeyh Said İsyanı, zaten kapatılmak istenen tekke ve zaviyelerin ilgası için ihtiyaç duyulan gerekçeyi sağlamış görünmektedir. Yeni kurulan düzende, eski dünyayı temsil eden tekke ve zaviyelerin yerine getirebileceği herhangi bir fonksiyonunun olması düşünülemezdi. Çünkü Cumhuriyet’in üzerine oturtulduğu temel, bu tarz kurumlara izin vermeyen çağdaş Batı perspektifli bir mahiyete sahipti.

Bu tür bir iklimin etkili olduğu bir ortamda; tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması konusu Meclis gündemine getirilmişti. Ancak bu dönem, sadece tekke ve zaviyelere ilişkin değil sosyo-kültürel hayatın başka alanlarında da yeni düzenlemeler yapma girişimlerine sahne olmuştur. Büyük tartışmalara neden olan şapka kanunu bu girişimlerden bir tanesi olarak ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla tekke ve zaviyelerin kapatılması ile ilgili yasa görüşmeleri, şapka kanunu görüşmeleri sırasında yapılan aleyhte konuşmaların etkisinde başlamıştır. Kanun gerekçesinde, şapka kanunu nedeniyle çıkan ve “irticaî” olarak nitelendirilen olaylar gündeme getirilerek bunların siyasi maksatlar için kullanılmaya müsait olduklarının tespit edildiği ve bu nedenle de İstiklal Mahkemeleri’nin görev yaptıkları bölgelerdeki tekke ve zaviyeleri yasakladığı ve Ankara İstiklal Mahkemesi’nin de bu konuda hükümetin dikkatini çektiği ifade edilmektedir:

Tekkeler ve zaviyeler gibi İslam dininin zorunlu kılmadığı kuruluşlar hak yolundan sapmışlar elinde, düşüncelerin karışımına ve siyasi amaçların desteklenmesine ne kadar elverişli olduklarını, mal ve canca birçok fedakârlıklar gerektiren son gericilik olayı açıkça anlattı, uyanıklık yarattı, vatan ve devletin esenliği ve huzuru için kuşkulananların dikkatini çekti. Doğu İstiklâl Mahkemesi'nin bu nedenle kendi yargı çevresindeki tekkelerin ve zaviyelerin kapatılmasına karar verdiği bilinmektedir. Ankara İstiklâl Mahkemesi de tekkelerin ve zaviyelerin kapatılması gereğinde Hükümetin dikkatini çekmiştir.¹

Buna göre tekke ve türbeler, buralara giden pek çok masum vatandaşın dinî eğilimlerini istismar etmekte, ulemalık nüfuzundan faydalanarak halkı kötü emellerine alet etmektedirler. Bu nedenle bunların Cumhuriyet'te varlıklarına devam edemeyecekleri görüşü ileri sürülmekte, sebep olarak da çağdaş ve medeni memleketlerde bu tür kurumlara yer olmadığı belirtilmektedir.

Dolayısıyla tekke ve zaviyelerin kapatılmasında, aslında birbirleriyle bağlantılı iki nedenden söz edilebilir. Yasa görüşmelerinde ileri sürülen, bu tür kurumların siyasi amaçlara yönelik faaliyet yürütmeleri, yeni rejimin kodlarıyla örtüşmemeleri nedeniyle ona karşı muhalefet odakları olma potansiyelleri bu nedenlerden ilki ve esaslı olanını oluştururken, onların hurafe ve batıl inançların kaynağı olması ve dinî nüfuzlarından faydalanarak insanları kendi menfaatleri için kullanmaları ise ikinci bir neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Kurucu siyasal elitin liderliğini yapan Atatürk de, bu durumu teyit eder nitelikte, 30 Ağustos 1925 tarihinde Kastamonu'da yaptığı konuşmanın ilgili bölümünde şu ifadeleri kullanmaktadır:

Mevcut tarikatların gayesi kendilerine tâbi olan kimseleri dünyevî ve mânevi olan hayatta mazharı saadet kılmaktan başka ne olabilir? Bugün ilmin, fenin, bütün şümülüyle medeniyetin muvacehei şulepaşında filân veya falan şeyhin irşadiyle saadeti maddiye ve maneviye arayacak kadar iptidâî insanların Türkiye camiai medeniyesinde mevcudiyetini asla kabul etmiyorum (Atatürk, 1997, 225).

Atatürk'ün bu ifadeleri, meselenin sadece bu kurumların o gün içinde bulundukları kötü durumla, yani insanları maniple etme ve kendi menfaatleri doğrultusunda kullanmakla alakalı olmadığını, gerçekte dizayn edilmek ve yerleştirilmek istenen yeni düzenin unsurları arasında onlara yer verilmeyeceğiyle alakalı olduğunu ortaya koymaktadır. Bu konuşmanın hemen devamında sarf ettiği "Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikatı medeniyedir. Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan için kâfidir" (Atatürk, 1997, 225) şeklindeki sözler bu tezi destekler mahiyettedir.

Tekke ve zaviyelerin kapatılmasından önce, 3 Mart 1924 tarihinde kaldırılan Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'ne ilişkin 429 Sayılı Kanun'un 5. Maddesi ile Devlet, ülke sınırları içerisindeki bütün cami ve mescitlerin yanı sıra tekke ve zaviyeleri de kontrol ve

¹ Kanun teklifinin gerekçesi ve Meclisteki görüşmeler için bk. "TBMM Tutanak Dergisi", t.s., Dönem II, C. 19, s. 145,165, 39, 311, 312, 322.

denetimine almıştır. Kanunun bu maddesi şu şekildedir: “Türkiye Cumhuriyeti dâhiline bilcümle cevami ve mesacid-i şerifenin ve tekaya ve zevayanın idaresine, imam, hatip, vaiz, şeyh, müezzin ve kayyumların vesair müstahdemin tayin ve azillerine Diyanet İşleri Reisi memurdur” (Şeriye ve Evkaf ve Erkanı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlğasına Dair Kanun 1924)

Dolayısıyla devlet bir taraftan bu tür kurumları kontrolüne alırken diğer taraftan onların varlığını da resmen tanımış ve onaylamış oluyordu. Ancak 1925 Şubat’ında gerçekleşen Şeyh Said İsyanıyla birlikte tekke ve zaviyeler, isyanda rolleri olduğu gerekçesiyle yeni rejim için sakıncalı kurumlar olmaya başlamıştı. Akabinde de Doğu’daki İstiklal Mahkemesi sorumluluk alanındaki tekke ve zaviyeleri kapattırılmıştır.

Böylece, tekke ve zaviyelerin kanunla kapatılmasından önce, Takrir-i Sükûn Kanunu ile kendisine sınırsız yetkiler verilen İstiklal Mahkemeleri eliyle kapatılmaya başlanmıştır. Şeyh Said ayaklanması nedeniyle Diyarbakır’da çalışan Şark İstiklal Mahkemesi, Şeyh Said ve arkadaşlarına ilişkin verdiği kararda tekke ve zaviyelerin kapatılmasına da hükmetmişti. 29 Haziran 1925 tarihinde Mahkeme Başkanlığı, tekke ve zaviyelerin birer “menba-ı şer ve fesad” yuvası oldukları, mensuplarının kendilerine kutsal payeler vererek halkı kendilerine secde ettirdiklerinin tespit edildiği bu nedenle kendi il ve ilçelerindeki tekke ve zaviyelerin kapatılması için ilgili savcılıktan il ve ilçe yöneticilerine yazı göndermesini istedi (Aybars, 1995: 328).

Doğu İstiklal Mahkemesi’nin aldığı bu karar ve akabinde Mustafa Kemal’in konuşuyla ilgili söylemleri tekke ve zaviyelerin kapatılması için gerekli olan zemini temin etmiştir. Onların Türk inkılabının amaçladığı toplumsal düzenin ruhuna uygun olmadıkları ve yerine getirdikleri fonksiyonlara Türk toplumunun ihtiyacının bulunmadığı, ilerlemek, aydınlanmak ve gelişmek için ihtiyaç duyulan tek şeyin ilim ve fen olduğunu ifade eden Atatürk bu konuda şöyle demektedir:

Tekkeler de behemehal kapatılmalıdır. Türkiye Cumhuriyeti her şubede irşatlarda bulunacak kudreti haizdir. Hiçbirimiz tekkelerin irşadına muhtaç değiliz... Tekkelerin gayesi halkı meczup ve aptal yapmaktır. Hâlbuki halk meczup ve aptal olmamaya karar vermiştir (Daver, 1955: 164).

Aynı konuda, Nutuk’ta ise şöyle denmektedir:

Birtakım şeyhlerin, dedelerin, seyyitlerin, çelebilerin, babaların, emirlerin arasından sürüklenen ve falcılara, büyücülere, üfürükçülere ve nüshacılar talih ve hayatlarını emanet eden insanlardan mürekkep bir kitleye medeni bir millet nazarıyla bakılabilir mi? Milletimizin hakiki mahiyetini yanlış manada gösterebilen ve asırlarca göstermiş olan bu gibi unsurlar ve müesseseler yeni Türkiye devletinde, Türkiye Cumhuriyeti’nde idame edilmemeliydi; buna ehemmiyet vermek ilerleme ve yenileşme namına en büyük telafisi imkânsız hata olmaz mıydı? Medeniyet tarikatı Türkiye şeyhler, dervişler memleketi olamaz, ölümlerden yarıdım ummak medeni bir topluluk için lekedir (Daver, 1955: 164).

Doğu İstiklal Mahkemesi’nin tekke ve zaviyeleri Şeyh Said İsyanıyla ilişkilendirerek, bölge sınırları içerisinde faaliyet gösteren bütün tekke ve zaviyeleri kapattırması, akabinde Mustafa Kemal’in çeşitli vesilelerle onların kapatılması gerektiğini

ifade etmesiyle tekke ve zaviyelerin ülke genelinde kapatılması için artık harekete geçilebilecekti. Bu çerçevede, ilk olarak, 2 Eylül 1925 tarihli Bakanlar Kurulu kararı ile 773 tekke ve 905 türbe kapatılmıştır. Kararnameye göre, faaliyetlerine son vermeleri kaydıyla şeyhler ölünceye kadar tekkelerinde kalabilecek ve bu süre boyunca maaş alabileceklerdi. Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması sonucu eğitim yapmaya müsait olanlar okul olarak kullanılacak, uygun olmayanlar ise satılacak ve elde edilen gelir köy okullarının yapımında kullanılacaktı. Bu çerçevede tekke, zaviye ve türbelerin kapılarına mühür vurulmuş, bunlar arasında sanat değerinin olduğu düşünülenlerin korunması görevi Millî Eğitim Bakanlığı'na verilmişti.

Ancak kararnameye karşı kimi çevrelerden gelen tepkiler üzerine konunun ya sayıla düzenlenmesine karar verilmiş ve 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İl-gasına Dair Kanun kabul edilmiş, akabinde 13 Aralık 1925 tarihinde de Resmi Ga-zete'de yayınlanarak yürürlüğe girmiştir. Aynı tarihte Meclis tarafından alınan bir başka kararla Türk Ceza Kanunun 131. maddesi şu şekilde değiştirilmiştir:

Diyanet İşleri Başkanlığına bağlı dinî memurlar için Hükümetçe tespit edilen kı-
lığı, yetkisiz ve izinsiz giyenler ile Türkiye Devletince verilmeyen ve müsaade
edilmeyen nişanı takan ve kendi rütbesinin üstünde resmi elbise giyen ya da hiç-
bir rütbe ve memuriyeti olmadığı halde üniforma kuşananlar üç aydan bir yıla
kadar hapsedilirler.

Dolayısıyla yasaya uymayanlar hakkında cezaî müeyyideler getirilmiştir. Ay-
rıca, kapatılmış olan tekke, zaviye ve türbeleri yeniden açanların, yenilerini kuranla-
rın, tarikat törenleri için geçici de olsa yer verenlerin, yasaklanmış unvanları kulla-
nanların, ya da bunlara özel hizmetleri yapan ve bunlara ait elbiseleri giyenlerin üç
aydan eksik olmamak üzere hapis ve elli liradan az olmamak üzere para cezası ile ce-
zalandırılmaları öngörülmüştür.

Tekke ve zaviyelerin kapatılması 30 Kasım 1925 tarih ve 677 sayılı kanunla kabul
edilmiş ve 13 Aralık 1925 tarihinde 243 sayılı Resmî Gazetede yayınlanarak yürürlüğe
girmiştir. Kanun metni şu şekildedir:

Türkiye Cumhuriyeti dâhilinde gerek vakıf suretiyle, gerek mülk olarak şeyhinin
tasarrufu altında, gerek diğer suretlerle tesis edilmiş bulunan bilumum tekkeler
ve zaviyeler, sahiplerinin diğer şekilde temellük ve tasarruf hakları baki kalmak
üzere kâmilan kapatılmışlardır. Bunlardan mevzu usulî dâhilinde halen cami
veya mescit olarak kullanılanlar ipka edilir. Bilumum tarikatlarla, şeyhlik, derviş-
lik, müritlik, dedelik, seytlik, çelebilik, babalık, emirlik, naiplik, halifelik, büyüci-
lük, üfürükçülük, falcılık ve gaipten haber vermek ve murada kavuşturmak mak-
sadya nüshacılık gibi unvan ve sıfatların istimaliyle, bu unvan ve sıfatlara ait hiz-
met ifa ve kisve iksâsı (elbise giyilmesi) memnudur. Türkiye Cumhuriyeti dâhi-
linde selâtime (padişahlara) ait veya bir tarikata veyahut cerri menfaate müstenit
olanlarla bilumum sair türbeler mesdud ve türbedarlıklar mülgadır. Kapatılmış
olan tekke ve zaviyeleri veya türbeleri açanlar veya bunları yeniden ihdas eden-
ler veya tarikat âyini icrasına mahsus olarak velev muvakkaten olsa bile yer ve-
renler ve yukarıdaki unvanları taşıyanlar veya bunlara mahsus hizmetleri ifa

veya kıyafeti iksâ edenler üç aydan eksik olmamak üzere hapse ve elli liradan aşağı olmamak üzere para cezasına çarptırılırlar.

Kanunun yürürlüğe girmesi ile birlikte ülke sathındaki tüm tarikatlar yasaklanmış, tekke ve zaviyeler kapatılarak mallarına el konulmuştur. Bunun yanı sıra şeyh, derviş, mürid, dede, seyyid, çelebi, baba, emir, nakip ve halife gibi unvanların kullanılması ile tarikatlarda toplantı ve merasimlerin gerçekleştirilmesi de yasaklanmıştır. Ancak o tarihte yürürlükte bulunan 1924 Anayasasının 75. maddesi “*din, mezhep, tarikat ya da felsefi içtihat*” özgürlüğünü güvence altına aldığı için tarikatlara intisap etme serbestisi getirmekteydi. Dolayısıyla 677 sayılı kanun, 5 Şubat 1937 tarihinde “tarikat” kelimesinin metinden çıkartılmasına ilişkin değişiklik hükmüne kadar Anayasaya aykırı bir kanun olarak varlığına devam etmişti (Daver, 1955, 162; Lewis, 2008, 255).

Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına ilişkin kanun Meclis’te çeşitli şekillerde gerekçelendirilmiştir. Bunlar arasında dikkat çeken görüşlerden bir tanesi Rize mebusu Ekrem Bey’e aittir. Ekrem Bey bu kanunun önemli olduğunu, şeyh ve tekkelerin padişaha bağlılıklarını ifade ettiklerini, onların da padişah nazarında itibar gördüklerini vurgulamıştır. Kanun lehine söz alan mebuslardan Rasih Bey (Antalya mebusu) tekke ve tarikatların on, on bir asırdır sadece Türkiye Cumhuriyeti’ne değil bütün Müslüman memleketlerine zillet ve cehalet getirdiğini ileri sürmüştür (Sakallı, 1994, 209).

Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması sürecinde dönemin basını, büyük oranda, iktidar elitinin yanında yer almış ve kapatılma gerekçelerini kendi sayfalarında detaylı bir şekilde işleyerek kanunun ilerleme ve medeniyet yolunda isabetli bir adım olduğunu ifade etmeye çalışmışlardır. Örneğin, İstanbul’da yayınlanan “Haftalık Mecmua” (1925) isimli yayın organının 14 Eylül 1925 (1342) nüshasında söz konusu yasa çıktıktan sonra konuyla ilgili bir makalede şöyle bir değerlendirmede bulunulmuştur (“Haftanın Sohbeti” 1925, 2):

İnkılab; manasız, lüzumsuz, muzır ocaklardan bir kısmını daha söndürdü. Milletin teceddüt savletlerine çelme takan tarikatlar, takyeler, türbeler kapandı. Fırıldak gibi döne döne i’tıla hülyası besleyen Mevleviler, nar beyza haline gelmiş demirle dağlanan, keskin şişleri avurdlarına batıran korkunç rûfailer, iş ü nûş (yiyip içme) ser hidayete irmeğe çalışan bektâşiler ... tarihe karıştılar... Takyeler, bir ibadethane değil bir tımarhane idi. Oraya aklı başında giren insanlar Toptaşındaki delileri hayrette bırakacak çılgınlıklar yapan birer mecnun haline gelirlerdi... Şimdi artık büyük Gazi’nin dediği gibi bir tek tarikat vardır: Medeniyet tarikatı... İnkılab takyeleri ve türbeleri kapatmakla çok hayırlı bir iş yapmıştır.

Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasını dönemin basın dünyasından destekleyen bir başka örnek ise Ankara’da yayın yapan “Hakimiyet-i Milliye” isimli yayın organıdır. 3 Aralık 1925 tarihli nüshasında Ahmet Ağaoğlu (1925), “Tekke ve Zaviyelerin Seddi” başlıklı bir makalede yasayı destekleyici bir değerlendirme yaparken görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir:

Millet çoktan beri tekye ve zâviyeler hakkında hükmünü vermişti... Bizde tekye ve zaviyeler hizmet ve mahiyeti asliyelerini çoktan gaib etmişleridi. Bizde de bunlar ahlâken düşkün, vücuden malul ve aklen perişan olanların melcei olmuşlardır... Artık, muntazam bir devlet kurmuş, muntazam bir maarif, bir adliye, bir

idare teşkil eden bir devlette bu gibi müesseselere yer verilmezdi... Bunlar sağlam bir vücut üzerinde yapışan malul ve hasta varlıklardı.

Öte yandan; tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasını ön gören kanuna ilişkin tepkilerin genelde olumlu olduğu, olumsuz ciddi tepkilere pek rastlanmadığı bilinmektedir. Bunun için çeşitli nedenler sayılabilir. Örneğin artık “muasır medeniyet seviyesine çıkma” hedefinde olan bir toplumda bu tür kurumlara yer olmadığı yani laikleşme yolunda ilerleyen bir toplumda dine dayalı bu ve benzeri kurumlara ihtiyaç olmadığı kesin bir dille ifade edilmesi, aynı tarihlerde kılık-kıyafet ve şapka kanunlarının da çıkarılması ve gündemi ciddi bir şekilde işgal etmesi nedeniyle tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması kanununun geri planda kalması ve en nihayet “Tahrir-i Sükûn Kanunu” gibi bir kanunun yürürlükte olması nedeniyle tepki göstermenin çok ciddi bir bedel gerektirmesi gibi sebepler akla gelen ilk gerekçeler arasındadır.

Tekke, zaviye ve türbelerin kanunla kapatılması karşısında bir taraftan olayı soğukkanlılıkla karşılayan diğer taraftan şaşkınlık içinde, ama dönemin konjonktüründen dolayı sessiz bir şekilde karşılama gibi bir duruş söz konusu olmuştur. Burada dikkat çeken durum; tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına ilişkin kanunla birlikte tarikat çevrelerinin uğramış olduğu statü kaybıdır. Bu gelişme ile birlikte bu çevreler maddi olanaklarının yanı sıra manevi saygınlıklarını da önemli ölçüde yitirmişlerdir (Kara, 1996, 14). Tekke, zaviye ve türbeler kapatılırken görevlilerin maaşlarının kesilmemesi yönünde bir karar alınmıştı ancak bu karar görevlilerin tamamını kapsamamıştır. Çünkü dini, politikaya alet etme suçundan yargılanan ve hüküm giyenlerin beş yıllık bir cezaya çarptırılmalarının yanı sıra maaşları da kesilmiştir. Bu tür kişiler ailelerinin geçimini sağlayabilmek için valiliklere başvurmuşlardır. Yeni şartlara uyum sağlamak mecburiyetinde olan tarikat mensuplarının bir kısmı okul ve camilerde kapıcılık yaparken, çoğunluğu ise zanaatkârlık yapmak suretiyle çeşitli alanlarda çalışmak zorunda kalmışlardır (Doğaner, 2006, 218).

Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması Tahrir-i Sükûn Kanunun yürürlükte olduğu bir dönemde gerçekleşmiştir. Kapatılma işlemi özellikle jandarma tarafından yapılmakta ve kapatma işlemine ilişkin tutanaklar doğrudan İstiklal Mahkemesine gönderilmekteydi. Kapatılma işlemi esnasında birkaç küçük direnme eyleminin dışında bir dirençle karşılaşılması İstiklal Mahkemesinin ve yürürlükteki Tahrir-i Sükûn kanununun gücü ve etkinliğinin üst düzeyde olduğuna yorulmuştur (Aybars, 1995, 328). Çünkü bu kanun, bu kurumların kapatılmasına karşı verilecek tepkileri önceden bertaraf etme imkânını sağlamaktaydı. Bu sayede, Cumhuriyetin oluşturmak istediği düzende yer etmesi kabil olmayan eski dünyaya ait bu kurumların ilga edilmesini kolaylaştırmaktaydı.

Bu kurumların yeniden canlandırılmaması veya açılmaması için oldukça sert önlemler alınmış ve uzun bir süre boyunca açılmaları söz konusu olmamıştır.² Bununla birlikte, bu kurumların kapatılması onlara olan ihtiyacı, dolayısıyla da yönelimi

² Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına ilişkin yasanın gündemde olduğu zamanlarda, Atatürk her türlü türbenin kapatılacağını kesin bir dil ve taviz vermez bir üslupla Hamdullah Suphi'ye söylemiştir.

bitirmemiştir. Tarikatlar varlıklarını devam ettirebilmiştir ancak mensupları genellikle ‘irtica’ ile birlikte anılır olmuştur. Bu nedenle düzen karşıtı herhangi bir hareket vuku bulduğunda verilen tepkiler genelde tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmalarına gönderme yapmaktaydı. Örneğin 1935 tarihinde Bursa’da çıkan olayları sayfalarına taşıyan Cumhuriyet gazetesi 8 Mayıs 1935 tarihli nüshasında olayı “*tekkelere kapatıldığı halde birer suretle dervişlik yapmak isteyen bazı safdillerin bazı cazibelere kapılmış oldukları*” şeklinde vererek sorumluların yakalandığını belirtmiştir. Bir sonraki nüshasında ise olaya karışanların tarikatçı oldukları ve aralarındaki mektuplaşmalardan tarikatları ihya etmek istediklerinin anlaşıldığı ifade edilmektedir. Olayın akabinde CHP genel merkezi illere yolladığı genelgede Ramazan ayında Arapça Ezan okumak, sala vermek, gizli telkin için tarikat toplantıları tertiplemek gibi gerici hareketlere tesadüf edildiği, devrimi ve ileriye doğru gidişi koruma ve yaymakla görevli partililerin bu tür gerici hareketlere karşı uyanık olmaları konusunda uyarmıştır (Koçak, 2011, 241).

Kanunla birlikte tekke, zaviye ve türbeler sadece kapatılmamış aynı zamanda onların mal varlıklarına da el konulmuş ve devletin tasarrufu altına alınmıştır. Osmanlı imparatorluğu döneminde toprakların önemli bir bölümüne vakıfların sahip olduğu bilinmektedir. Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün verilerine göre, Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerinde vakıflar arazinin yaklaşık dörtte birine sahipti. Bu dönemde, Mehmet Sait Paşa da hazırladığı raporda ülke arazisinin yarıdan fazlasının vakıfların mülkiyetinde olduğunu ifade etmektedir. 1925 tarihinde kapatılan tekke ve zaviyeler de önemli oranda arazi ve gayrimenkulün mülkiyetine sahipti. Bu durum onlara çok önemli bir ekonomik güç sağlamaktaydı ancak Cumhuriyet eliti onları uluslaşma sürecinin önünde bir engel olarak gördüğü için ekonomik güçlerinin elerinden alınması ve mallarına el konulması gerektiğini düşünmekteydi. 1924 tarihinde 429 Sayılı Kanunla Şer’iye ve Evkaf Bakanlığı’nın kaldırılıp yerine Vakıflar Genel Müdürlüğü’nün kurulması ve sonraki yıllarda bütçe kanunlarına konulan maddeler ve çıkarılan yasalarla devlet, vakıfların denetimini ve yönetimini eline almıştı. 5.6.1935 tarih ve 2762 sayılı Vakıflar Kanunu, vakıfları adeta devletin bir parçası haline getirmiştir.

Bilindiği üzere, 3 Mart 1924 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi’nde üç önemli kanun kabul edilmiştir. Bunlar sırasıyla 429 sayılı Kanunla Şer’iye ve Evkaf Bakanlığı’nın kaldırılması, 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanununun çıkarılması ve 431 sayılı Kanunla Hilafetin kaldırılmasıydı. Bu kanunlar tarikatlara hem siyasi hem ekonomik hem de eğitim alanında büyük bir darbe indirmiştir. Bu kesimler, siyaseten etkisiz hale getirilmelerinin yanı sıra ekonomik güçlerinin ve ellerindeki eğitim olanaklarının kamulaştırılmasıyla karşı karşıya kalmıştır. Tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin kanunla birlikte, onların arazi ve taşınmazlarına el konularak evkaf müdürlüklerine bağlanmıştır. Bununla hem yeni dönemde olmaması gerektiği düşünülen

O, bunun o zaman için gerekli olduğunu çünkü bu tür kurumların istismar aracı haline geldikleri ve bu durum değişmedikçe de onların kapalı olacağını ifade etmiştir (Baydar, 1968, 171).

bir kimliğin güçlenmesinin engellenmesi hem de bu kimliği besleyen ve onun varlığını devam ettiren ekonomik yapının zayıflatılması amaçlanmıştır.³

Sonuç ve Değerlendirme

Bu çalışma devletin toplumsal alan-din ilişkisini düzenleme politikaları çerçevesinde Fransa ve Türkiye’de gündeme gelen iki yasaya odaklanmaktadır. Burada bu iki yasanın birebir aynı olduğu iddia edilmemekle birlikte çalışma, iki yasanın benzer yönleri muhtevi olduğunu ve yasaların kurgulanmasında ortaya konan anlayışın ve gerekçelerin ortak özelliklere sahip olduğu noktasından hareket etmektedir. Genel olarak, Fransa’da 1789 Devriminden sonra devletin dinî alanı kontrol etmeye yönelik politikalar geliştirmesi, dinin kamusal alanın dışına itilmesi, din ile ilişkili unsurların kimi zaman akıl dışı, ilerleme karşıtı, hurafe, batıl inanç gibi nitelermelere konu edilmesi kimi zaman da ulusal egemenliği ve bütünlüğü tehdit edici bir unsur olarak görülmesi gibi durumların Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk yıllarındaki yönetici elit için ilham kaynağı olduğu, iki ülkenin bu açıdan karşılaştırılabilir niteliklere sahip olduğu pek çok araştırmacı ve gözlemci tarafından vurgulanmıştır.

Öte yandan, gerek Fransa’da Kilise ve dinî derneklere, gerekse Türkiye’de tekke, zaviye ve tarikatlara karşı yürütülen mücadelenin asıl sebebi onları eski düzenin en güçlü ve ayrıcalıklı pozisyonlarından birine sahip olmaları ve Cumhuriyetçi projelerin önünde büyük bir engel olarak görülmeleridir.

Bu çerçevede her iki düzenleme ele alındığında, 1901 Dernekler Kanunu ile Tekke, Zaviye ve Türbelerin Kapatılmasına Dair Kanunu’nun hazırlanış sürecinde benzerlikler göze çarpmaktadır. Ancak, bu düzenlemeler anlayış bakımından yakın toplumsal düzenlemeler olsalar da, birbirinden farklı sonuçları beraberinde getirmiştir. Sözgelimi, Fransa’da 1901 kanunuyla kilise kökenli eğitimciler eğitim alanından bütünüyle uzaklaştırılırken, hatta onlar için ülkede yaşamaya devam etmek neredeyse imkânsız bir hal alırken, 1925 tarihli tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasına ilişkin yasayla birlikte bu kurumlarda bulunan görevliler maaş almaya devam etmiş ve çeşitli işlerde istihdam etme yolları aranmıştır. İki yasaya bu açıdan bakıldığında Türkiye’de söz konusu düzenlemeyi geçirmek isteyen yönetici elitin bu kurumlarda çalışan kesime daha ılımlı yaklaştığı görülmektedir.

Her iki düzenlemeyle alakalı dikkat çeken bir başka farklılık ise yasalardan sonra bu kurumların varlığını devam ettirip ettirmeme konusunda kendisini göstermektedir. Fransa’daki yasal durum, 1901 kanunundan sonra, *de facto* olarak neredeyse imkânsız hale getirilmiş ise de *de jure* olarak dinî cemaatlerin varlıklarına devam etmesine ve yasanın gerektirdiği prosedüre uyulması durumunda yenilerinin açılmasına olanak tanımaktadır. Tekke ve zaviyelere ilişkin kanununa bu açıdan bakıldığında, ne o dönemde mevcut olanların hizmetlerine devam etmesi ne de yeni tekke

³ Bu çerçevede ülke genelinde el konulan arazilerle ilgili detaylı bilgi için bk. (Vakıflar Genel Müdürlüğü, 1973)

ve zaviyelerin, 1950 tarihine kadar bazı Türk büyüklerine ait olanlar ile sanat değeri bulunanların dışında, açılması mümkün olmuştur.

Buna mukabil, her iki yasal düzenleme benzer yönleri ile de ön plana çıkmaktadırlar. Öncelikle, kullanılan retorik bakıldığında gerek Fransa gerekse Türkiye’de bu yasal düzenlemeleri geçirmek isteyen elitin, din karşıtlığı gerekçesiyle böyle bir düzenlemeye gitmediklerini ifade etme ihtiyacı içinde oldukları görülmektedir. Her iki durumda da yönetici elit vatandaşlarını karanlık çevrelere ve onların köhnemiş fikirlerine karşı korumak için bu düzenlemeyi meşrulaştırmaya gayret ettikleri anlaşılmaktadır.

Her iki ülkenin de siyasi elitleri, yapmak istedikleri düzenlemeler için uygun iklimi oluşturmaya çalışırken bu tür kurumların insanların dinî eğilimlerinden faydalanmaya çalıştıkları ve onları istismar ettiklerini belirttikleri görülmektedir. Fransa’da dinî derneklere ilişkin çıkarılmak istenen yasa gerekçelendirilirken dinî cemaat ve yapıların bireyin özgürlüğünü yok ettiği, cemaatlerin üyelerini bireysel haklarına yabancılaştırdığı, onları itaat, yoksulluk ve saflığa sürükledikleri için onların toplumsal birlik açısından da tehlike arz ettiği ifade edilmektedir. Türkiye’deki tekke ve zaviyelere ilişkin kanun açısından meseleye bakıldığında da benzer bir bakış açısına rastlanmaktadır. Gerek kanun çıkarılmadan önce gerekse çıkarılma sürecinde yönetici elitler benzer görüşler serdetmişlerdir. Bu kurumlar bir taraftan batıl inanç ve hurafelerin kaynağı olarak, diğer taraftan insanların inançlarını manipüle eden, onları kendilerine “secde ettiren” yapılar olarak nitelendirilmenin yanı sıra rejim karşıtı muhalefetin potansiyel örgütlenme mekânları olarak görülmüştür. Ayrıca, her iki ülkede de kapatılmak istenen kurumların ulusal egemenliği yıkıcı bir rol oynamakla suçlanmaları ilgi çekici bir başka benzerlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Fransa’da prosedüre uymadan ya da prosedürün tamamlanması beklenmeden dinî bir derneğin kurulması durumunda üyeler para ve hapis cezalarına çarptırılırken, aynı cezaların cemaat üyelerine çalışma ortamı ve imkânı sağlayan başka herkese de verilmesi öngörülmüştür. Benzer bir durumla, Türkiye’de tekke ve zaviyelerle ilgili kanunun metninde de karşılaşılmaktadır. Burada da yasayla kapatılmış olan tekke, zaviye ve türbeleri yeniden açanlar veya yenilerini kuranlar ile bu tür kurumlarda gerçekleştirilen faaliyetler için yer temin edenlerin para ve hapis cezası ile cezalandıracakları ifade edilmiştir.

Fransa’daki cemaatlerin dinî dernek kurma talepleri reddedildiğinde tüzel kişilikleri feshedilip mallarına da el konulmaktaydı. Tekke ve zaviyelere ilişkin kanunun yürürlüğe girmesi ile birlikte Türkiye’de de benzer bir durum yaşanmış kapatılan tekke ve zaviyelerin mallarına el konulmuştur. Tekke ve zaviyeler kanunundan sonra tarikat çevrelerinin, Fransa’da 1901 Kanunu ile dinî cemaat çevrelerinin uğradıkları türden sert uygulamalar ortaya çıkmasa da hem toplumsal olarak statü kayıplarına uğradıkları hem de maddi olanaklarının yanı sıra manevi saygınlıklarını da önemli ölçüde yitirdikleri bilinmektedir. Dolayısıyla Fransa’da kilise ve dinî derneklerin sahip olduğu toprak ve mal varlığının Dernekler Kanunu ile el konularak kamulaştırılmasına benzer bir biçimde tekke, zaviye ve türbelerin kapatılmasıyla birlikte Türkiye’de de gerçekleştirildiği görülmektedir.

Fransa'da cemaatler dernek kurabilmek için devlet mercilerinden yetki almasına rağmen, devletin gerek duyması durumunda onları feshetme yetkisine sahip olmaları devlete bu konuda keyfi davranabilme kabiliyetini kazandırmış ve devletin bu keyfiyeti kullanma konusunda oldukça cömert davrandığı anlaşılmaktadır. Devlet, din karşıtı katı bir eğilimin iktidarında, dinî yapılara karşı keyfi davranmada hiçbir sınır tanımamış görünmektedir. Bu durum, özellikle Waldeck-Rousseau'nun yerine geçen Combes dönemi uygulamalarında çok daha açık bir biçimde kendini göstermektedir. Öte yandan, tekke ve zaviyelerin kapatılmasına ilişkin zikredilen sebepler birtakım olumsuzlukları dile getirmekle beraber, bu olumsuzlukların toplumun tarihinde ve sosyal hayatında yer etmiş olan bu kurumların kapatılması için yeterli gerekçeleri sağlamasından ziyade, bu tür kurumların yeni rejimin idealize ettiği toplumsal düzenin kodlarıyla uyum içinde olmaması ve olası karşıtlıkların merkez üssü haline gelmeleri öngörüsünden kaynaklandığı görülmektedir. Dolayısıyla bunun dışında ileri sürülen, sebeplerin daha çok yapılan eylemin meşrulaştırılmasına hizmet etmesi için üretildiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, her iki rejimin de kendisini yeni bir siyasi ve toplumsal sürecin öznesi olarak tanımlaması nedeniyle insanların düşünce ve davranış kalıplarını değiştirme iddiasında oldukları ve yeni bir insan tipini ortaya çıkarmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu iddianın hayata geçirilmesinde problem yarattığı düşünülen unsurların etkisizleştirilerek bertaraf edilmeleri, her iki rejimde de yönetici elit için büyük bir önem taşımıştır. Böylece, her iki örnekte de devlet, yönetici sınıfın eliyle, toplumu kendi idealine uygun bir hale dönüştürmek, kendi tasvip ettiği niteliklere haiz bir toplumsal yapı yaratmak ve kendi normlarına uygun bir hiyerarşik düzen oluşturma çabası içinde hareket etmiş görünmektedir. Bu çabaların odaklandığı dinî alanın devletin kontrolü altına alınarak bağımlı kılınması, kamusal alanın makbul sayılmayan toplumsal taleplerden arındırılması için vazgeçilmez bir unsur olarak algılandığı anlaşılmaktadır.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Mesut Düzce

Kaynakça

- Ağaoğlu, Ahmet. "Tekke ve Zaviyelerin Seddi". *Hâkimiyet-i Milliye*. 03 Aralık 1925.
- Antes, Peter. "Fransa'da Sekularizm ve Laiklik". *Din ve Devlet İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*. 9-16. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı, 2003.
- Atatürk, Mustafa K. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.
- Aybars, Ergün. *İstiklâl Mahkemeleri Cilt I-II 1920-1927*. İzmir: İleri Kitabevi, 1995.

- Baydar, Mustafa. *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları*. İstanbul: Menekşe Kitabevi, 1968.
- Daver, Bülent. *Türkiye Cumhuriyetinde Lâyetlik*. Ankara: Son Havadis Matbaası, 1955.
- Doğaner, Yasemin. “Toplumsal Alanda Yapılan Atatürk İnkılapları ve Etkileri”. *Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı*. Ed. Mehmet Zencikıran. 203-235. Ankara: Nova Yayınları, 2006.
- “Haftanın Sohbeti”. *Haftalık Mecmua*. 14 Eylül 1925. <https://dijital-kutuphane.mku-tup.gov.tr/tr/periodicals/catalog/issue/41843>.
- Kara, İsmail. “Sonuç Yerine: Tekkeler Kapandı mı?” *Dergah* 16 (1996), 14-15.
- Klein, Felix. “Religious Associations and the French Government””. *The North American Review* 178 (1904), 246-256.
- Koçak, Cemil. *Tek-Parti Döneminde Muhallif Sesler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Kuru, Ahmet. *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*. Trc. Eylem Ç. Babaoğlu. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye’nin Doğuşu*. Ed. Çev Boğaç B. Turna. Ankara: Arkadaş Yayınları, 2008.
- Sakallı, Bayram. “Tekke, Zâviye ve Türbelerin Türk Toplumundaki Roller, Kapatılmaları ve Tepkiler”. *Türkiye Günlüğü* 29 (1994), 202-217.
- Saunders, David. “Anticommunitarism and the Government of Religious Difference”. *Economy and Society* 37/2 (2008), 151-171.
- Stone, Judith F. “Anticlericals and Bonnes Soeurs: The Rhetoric of the 1901 Law of Associations”. *French Historical Studies* 23/1 (2000), 105-128. <https://doi.org/10.1215/00161071-23-1-103>
- Subaşı, Necdet. *Gündelik Hayat ve Dinsellik*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Şerîye ve Evkaf ve Erkânı Harbiye Umumiye Vekâletlerinin İlğasına Dair Kanun. 429: Ş (1924). https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc002/kanuntbmmc002/kanuntbmmc00200429.pdf. “TBMM Tutanak Dergisi”.ts.
- Vakıflar Genel Müdürlüğü. *Cumhuriyet’in 50. Yılında Vakıflar*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 1973.

Haneî Mezhebinde Teaddî ve Taammüd Kavramının Kullanımı ve Bunun Çağdaş İslam Hukuku Çalışmalarına Yansıması*

Kamil Yelek

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi (ROR ID: 00jb0e673)

İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Kırklareli University Faculty of Theology, Department of Islamic Law

Kırklareli/Turkey

kamilyelek@klu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8181-2494

The Use of the Ta'addî and Ta'ammud Concept in the Ḥanafî School and Its Reflection On Contemporary Islamic Law Studies

Abstract

The concept of “breach of obligation” and “unlawfulness” in the Turkish Law of Obligations is expressed in the classical sources of Islamic law with the concept of *ta'addî*. However, this concept in Islamic law has a meaningful width to cover the element of “breach of obligation” and “fault” in the responsibilities arising from the contract in the Turkish Law of Obligations; and in unfair acts, the element of “unlawfulness” and “fault”.

While explaining how to compensate for direct causes (*mubāshara*) and indirect causes (*tasabbub*) in classical Ḥanafî sources, what we usually encounter here and which determines the responsibility is the concept of *ta'addî*. However, the word *ta'addî*, which is one of the most basic concepts of compensation (liability) law has not been completely separated from the term *ta'ammud* in classical Islamic law works. Since the concept of *ta'addî* and *ta'ammud* were sometimes used interchangeably. For example, Ibn Nujaym (d. 970/1562) and Abū Sa'īd al-Khādimī (d. 1176/1762) preferred the concept of *ta'ammud* instead of *ta'addî* while expressing the rules regarding *mubāshara* and *tasabbub*. This situation is also regulated in the articles 92 and 93 of Majalla. The Ottoman scholars Mawlānā Meḥmed İzmîrî (d. 1165/1751) and Kirkagacî (d. 1287/1870) and one of the contemporary Islamic jurists Muṣṭafā Aḥmad ez-Zarqā state that the concept of *ta'ammud* is not correct here; and one of the contemporary researchers, Muhammed Aḥmad Siraj explains that it is a mistake to prefer the concept of “*ta'ammud*” in the relevant articles of Majalla. However, it is not possible to say that Majalla writers made a mistake here, as Siraj said. Because these expressions, which became a rule in Majalla, were taken from Khādimī's work titled *Majāmi' al-Haqā'iq* and Ibn Nujaym's *al-Aṣbāḥ wa al-Naẓā'ir*. Although one

* Bu çalışma 17 Ekim 2019 tarihinde tamamladığımız “Gasp ve İtlaf Bağlamında Haneî Sorumluluk Hukuku” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Hanafi Responsibility Law In The Context Of Usurpation (Ghasb) And Destruction (Itlaf)”, (Ph.D. Dissertation, İstanbul University, İstanbul, 2019).

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 10 Haziran/June 2020 | **Kabul/Accepted:** 27 Temmuz/July 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Kamil Yelek, “Hanefî Mezhebinde Teaddî ve Taammüd Kavramının Kullanımı ve Bunun Çağdaş İslam Hukuku Çalışmalarına Yansıması = The Use of the Ta'addî and Ta'ammud Concept in the Ḥanafî School and Its Reflection On Contemporary Islamic Law Studies”, *Eskiyei* 41 (Eylül/September 2020), 1051-1075. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.750296>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

of these articles was taken from the mentioned work of Khādimî and the other article from Ibn Nujaym, both jurists convey the understanding existing in the Ḥanafî school. But, while Ibn Nujaym and Khādimî conveyed this, they preferred the concept of *muta'ammid* instead of *muta'addi*. The examples given by both Ibn Nujaym and Khādimî and Majalla writers and their explanations show that the concept of *ta'ammud* in these places is not only in the meaning of intent and it is used in the meaning of *ta'addi*.

This issue, which is related to the terminological content of the *ta'addi* concept, has caused confusion in Islamic law written in Turkish on compensation law. As a matter of fact, it is seen that the word *ta'addi* is reduced to the concept of “unlawfulness” which is one of the conditions of tort liability in the Turkish Law of Obligations and used in a way that corresponds to this in some of these studies. Even in some of these studies, it is stated that there is no difference between the concept of unlawfulness in the law of obligations and the word *ta'addi* in Islamic law. However, using the term *ta'addi* in the classical fiqh literature in the same sense with this concept is problematic. Because the terminological content of the term *ta'addi* and the content of the unlawfulness in the Law of Obligations do not exactly match, and the concept of *ta'addi* has a broader meaning beyond the unlawfulness.

Although the concept of *ta'addi* is used in these studies in a way that corresponds to the concept of unlawfulness, the case studies used in the classical sources of Ḥanafî school show that this concept also includes the meanings of intent (*ta'ammud*) and neglect (*taksir*). Therefore, the word *ta'addi* should be seen as a top concept that includes both the concepts of *ta'ammud* and *taksir*. However, this situation does not mean that the word *ta'addi* always includes the concepts of *ta'ammud* and *taksir* and meets both at the same time. Because *ta'addi* in an event that requires responsibility for compensation sometimes results from the intended act of the person and sometimes from the negligent act. In other words, the concepts of *ta'ammud* and *taksir* in the classical Ḥanafî sources cause the action to gain the feature of being unlawful rather than being an element or condition that creates the responsibility for compensation in unfair acts. Whereas, fault (intent and negligence), which is one of the conditions of unfair act in the Law of Obligations, appears as a separate element; it is regarded as a concept that causes the action to gain the feature of being *ta'addi* in the classical Ḥanafî sources. Accordingly, the concept of *ta'addi* covers both the unlawfulness as well as the intent and negligence, in other words, both the elements of the unlawfulness and the fault in the Law of Obligations.

As it is seen, the concept of *ta'addi* in the classical Ḥanafî sources cannot be completely different from the concepts of “*ta'ammud*” and “*taksir* (negligence)”. So, these concepts are sometimes used interchangeably due to the close relationship between them. As in the books of Khādimî and Ibn Nujaym, the use of the concept of *ta'ammud* instead of *ta'addi* in some sources is therefore. However, the concept of *ta'addi* separates from *ta'ammud* and *taksir* concepts and emerges as a unique concept in contemporary Arabic literature. As a matter of fact, the concept of *ta'ammud* and *taksir* started to be studied under the term “*al-khata*” in these new studies. In other words, the concept of “fault” in the Turkish Law of Obligations has been used to correspond to the term of “*al-khata*” in contemporary Arabic literature. In this case, the element of *ta'addi* in contemporary Islamic law literature, corresponds to the concept of “unlawfulness” in the Turkish Law of Obligations, and the element of “*al-khata*” to the concept of “fault”.

Similar to this process about the conceptual development of the word *ta'addi* in Islamic law, has been experienced in Roman law before. As a matter of fact, the concept of unlawfulness (*iniuria*) was seen as a top concept, including the word fault (*culpa*) in the beginning periods. But the concept of fault was adopted as a distinctive term apart from the concept of unlawfulness in the Justinianus period.

As a result, the concept of *ta'addi*, which is used in the classical Hanafi sources to cover both the concepts of “*ta'ammud*” and “*taksir*”, is a top concept that can include both the element of “*unlawfulness*” and “*fault*” in the Turkish Law of Obligations. For this reason, the elements of “*unlawfulness*” and “*fault*”, which are the conditions of the unfair act of responsibility, should be handled under the title of “*ta'addi*” in Islamic law studies or it should not be forgotten that their use in classical sources is not exactly like this.

Keywords

Islamic Law, Compensation Law, Tort, Ta'addi, Ta'ammud, Unlawfulness, Fault

Hanefi Mezhebinde Teaddî ve Taammüd Kavramının Kullanımı ve Bunun Çağdaş İslam Hukuku Çalışmalarına Yansıması

Öz

Türk Borçlar hukukunda “*borca aykırılık*” ile “*hukuka aykırılık*” kavramı, İslam hukukunun klasik kaynaklarında teaddî kavramıyla ifade edilmektedir. Ancak İslam hukukundaki bu kavram, Türk Borçlar hukukunda sözleşmeden doğan sorumluluklarda “*borca aykırılık*” ve “*kusur*”; haksız fiillerde ise “*hukuka aykırılık*” ve “*kusur*” unsurunu kapsayacak şekilde bir anlam genişliğine sahiptir.

Klasik Hanefi kaynaklarında mübâşeret (*doğrudan itlaf*) ve tesebbüb (*dolaylı itlaf*) hallerinde zararın nasıl tazmin edileceği anlatılırken, genellikle burada karşımıza çıkan ve sorumluluğu belirleyen şey teaddî kavramıdır. Ancak tazminat (*sorumluluk*) hukukunun en temel kavramlarından birisi olan teaddî kelimesi, İslam hukukunun klasik eserlerinde taammüd teriminden tam olarak ayırmadığı için bu kavramlar bazen birbirinin yerine kullanılmıştır. Örneğin İbn Nüceym (öl. 970/1562) ile Ebû Saîd el-Hâdimî (öl. 1176/1762), mübâşeret ve tesebbüb halleriyle ilgili kuralları belirtirken teaddî yerine taammüd kavramını tercih etmişlerdir. Söz konusu durum Mecelle'nin 92. ve 93. maddelerinde de bu şekilde kurallaştırılmıştır. Ancak Osmanlı âlimlerinden İzmîrî (öl. 1165/1751) ile Kırkağacı (öl. 1287/1870) ve çağdaş İslam hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, taammüd kavramının burada zikredilmesinin doğru olmadığını belirtirken; çağdaş araştırmacılardan Muhammed Ahmed Sirâc da Mecelle'nin ilgili maddelerinde “*taammüd*” kavramının tercih edilmesinin bir hata olduğunu ifade etmektedir. Fakat Sirâc'ın dediği şekilde burada Mecelle yazarlarının doğrudan bir hata yaptığını söylemek mümkün değildir. Çünkü Mecelle'de kural haline gelen bu ifadeler, Hâdimî'nin *Mecâmiu'l-hakâik* adlı eseri ile İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinden alınmıştır. Her ne kadar bu maddelerin biri Hâdimî'nin, diğeri de İbn Nüceym'in zikredilen eserindeki kavâid-i külliyyeden alınmış olsa da, her iki fakih Hanefi mezhebindeki mevcut olan anlayışı aktarmaktadır. Ancak İbn Nüceym ile Hâdimî bunu aktarırken müteaddî yerine müteammid kavramını tercih etmişlerdir. Gerek İbn Nüceym ile Hâdimî gerekse Mecelle yazarları ile şarihlerinin verdiği örnekler, söz konusu yerlerde taammüd kavramının sadece kasit anlamında olmadığını ve bunun teaddî anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Teaddî kavramının terminolojik içeriğine ilişkin olan bu husus, Türkçe yazılan bazı İslam hukuku çalışmalarında da karışıklığa yol açmıştır. Nitekim bu çalışmaların bazılarında, teaddî kelimesinin Türk Borçlar hukukunda haksız fiil sorumluluğunun şartlarından biri olan “*hukuka aykırılık*” kavramına indirgendiği ve buna tekabül edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Hatta bu çalışmaların bazılarında, Borçlar hukukundaki hukuka aykırılık kavramı ile İslam hukukundaki teaddî kelimesi arasında herhangi bir farkın olmadığı ifade edilmektedir. Ancak klasik fıkıh literatüründeki teaddî teriminin bu kavramla aynı anlamda kullanılması problemliidir. Çünkü teaddî teriminin terminolojik içeriğiyle Borçlar hukukundaki hukuka aykırılığın içeriği

birebir örtüşmediği gibi bu kavram hukuka aykırılığın da ötesinde bir anlam genişliğine sahiptir.

Teaddî kavramı, bu çalışmalarda hukuka aykırılık kavramına tekabül edecek şekilde kullanılsa da, Hanefî mezhebinin klasik kaynaklarında kullanılan örnek olaylar bu kavramın taammüd (*kasit*) ve taksir (*ihmal*) anlamlarını da içine aldığını göstermektedir. Dolayısıyla teaddî kelimesi, taammüd ve taksir kavramlarının her ikisini de kapsayan üst bir kavram olarak görülmelidir. Ancak bu durum, teaddî kelimesinin her zaman taammüd ve taksir kavramlarını içerdiği ve aynı anda ikisini karşıladığı anlamına gelmemektedir. Çünkü tazmin sorumluluğunu gerektiren bir olaydaki teaddî, bazen kişinin kasıtlı fiilinden bazen de ihmalkâr fiilinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, klasik Hanefî kaynaklarındaki taammüd ve taksir kavramları, haksız fiillerde tazmin sorumluluğunu doğuran bir unsur ya da şart olmaktan çok fiilin teaddî özelliğini kazanmasına sebep olmaktadır. Hâlbuki Borçlar hukukunda haksız fiil sorumluluğunun şartlarından biri olan kusur (kasit ve ihmal), müstakil bir unsur olarak karşımıza çıkarken; Hanefî kaynaklarında fiilin teaddî özelliğini kazanmasına sebep olan bir kavram olarak görülmektedir. Bu anlatıma göre, teaddî kavramı, hukuka aykırılığın yanı sıra kasit ve ihmali, başka bir ifadeyle Borçlar hukukundaki *hukuka aykırılık* ve *kusur* unsurlarının her ikisini de kapsamaktadır.

Görüldüğü üzere klasik Hanefî kaynaklarında teaddî kavramı, taammüd ve taksir kavramlarından tam olarak ayrılmadığı için bu kavramlar bazen aralarındaki yakın ilişki sebebiyle birbirinin yerine kullanılmıştır. Hadimî ile İbn Nüceym’de olduğu gibi bazı kaynaklarda teaddî yerine taammüd kavramının kullanılması bu yüzdendir. Ancak çağdaş Arapça literatürde teaddî kavramı, taammüd ve taksir kavramlarından ayrılarak kendine özgü bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim taammüd ve taksir kavramı, bu yeni çalışmalarda “*hata*” teriminin altında işlenmeye başlamıştır. Yani Türk Borçlar Hukukundaki “*kusur*” kavramı, çağdaş Arapça literatürdeki *hata* terimine karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu durumda çağdaş İslam hukuku literatüründeki teaddî unsuru, Türk Borçlar Hukukundaki “*hukuka/borca aykırılık*” kavramına, *hata* unsuru da “*kusur*” kavramına karşılık gelmektedir.

İslam hukukunda teaddî kelimesinin kavramsal gelişimiyle ilgili yaşanan bu sürecin benzeri daha önce Roma hukukunda da yaşanmıştır. Nitekim başlangıçta hukuka aykırılık (*iniuria*) kavramı, kusur (*culpa*) kelimesini de kapsayan üst bir kavram olarak görülürken; Justinianus döneminde kusur kavramı hukuka aykırılık kavramından ayrı kendine özgü bir terim olarak benimsenmiştir.

Sonuç olarak, klasik Hanefî kaynaklarında taammüd ve taksir kavramlarının her ikisini de kapsayacak şekilde kullanılan teaddî kavramı, Türk Borçlar Hukukundaki “*hukuka aykırılık*” ve “*kusur*” unsurunun her ikisini de içine alabilecek üst bir kavramdır. İşte bu sebeple, haksız fiil sorumluluğunun şartlarından olan “*hukuka aykırılık*” ve “*kusur*” unsurları, İslam hukuku çalışmalarında teaddî başlığı içerisinde ele alınmalı veya bunların klasik kaynaklardaki kullanımının tam olarak böyle olmadığı unutulmamalıdır.

Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Tazminat Hukuku, Haksız Fiil, Teaddî, Taammüd, Hukuka Aykırılık, Kusur

Giriş

Türk Borçlar hukukunda akdî sorumluluğun şartlarından “*borca aykırılık*” unsuru ile haksız fiil sorumluluğunun şartlarından biri olan “*hukuka aykırılık*” kavramı, klasik İslam hukuku kaynaklarında teaddî kavramıyla ifade edilmektedir. Ancak İslam

hukukundaki bu kavram, Türk Borçlar hukukunda sözleşmeden doğan sorumluluklarda “borca aykırılık” ve “kusur”; haksız fiillerde ise “hukuka aykırılık” ve “kusur” unsurunu kapsayacak şekilde bir anlam genişliğine sahiptir.

Klasik Hanefî kaynaklarında mübâşeret (*doğrudan itlaf*) ve tesebbüb (*dolaylı itlaf*) hallerinde zararın nasıl tazmin edileceği anlatılırken, genellikle burada karşımıza çıkan ve sorumluluğu belirleyen terim teaddî kavramıdır. Ancak tazminat (*sorumluluk*) hukukunun en temel kavramlarından birisi olan teaddî kelimesi, İslam hukukunun klasik eserlerinde taammüd teriminden tam olarak ayrılmadığı için bu kavramlar bazen birbirinin yerine kullanılmıştır. Örneğin İbn Nüceym (öl. 970/1562) ile Hadimî (öl. 1176/1762), mübâşeret ve tesebbüb halleriyle ilgili kuralları belirtirken *teaddî* yerine *taammüd* kavramını tercih etmişler.¹ Söz konusu durum Mecelle’nin 92 ve 93. maddelerinde de aynı şekilde kurallaştırılmıştır.² Ancak Osmanlı âlimlerinden Mevlânâ Mehmed el-İzmîrî (öl. 1165/1751) ile Süleyman b. Abdullah el-Kırkağacî (öl. 1287/1870) ve çağdaş İslam hukukçularından Mustafa Ahmed ez-Zerkâ taammüd kavramının burada zikredilmesinin doğru olmadığını belirtirken;³ çağdaş araştırmacılar da Muhammed Ahmed Sirâc da Mecelle’nin ilgili maddelerinde “*teaddî*” yerine “*taammüd*” kavramının tercih edilmesinin bir hata olduğunu ifade etmektedir.⁴

Teaddî kavramının terminolojik içeriğine ilişkin olan bu husus, Türkçe yazılan bazı İslam hukuku çalışmalarında da karışıklığa yol açmıştır. Nitekim bu çalışmaların bazılarında, teaddî kelimesinin Türk Borçlar hukukunda haksız fiil sorumluluğunun şartlarından biri olan “*hukuka aykırılık*” kavramına indirgendiği ve buna tekabül edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.⁵ Hatta bu çalışmaların bazılarında,

¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 243 “وَالْمُسْتَبَدُّ وَالْمُسْتَبَدُّ وَإِنْ لَمْ يَتَعَدَّ وَالْمُسْتَبَدُّ لَا إِذَا كَانَ مُتَعَدِّاً”؛ Ebû Saîd el-Hâdimî, *Mecâmî'u'l-hakâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1308/1890), 46. “وَصَاحِبٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَدَّ . وَالْمُسْتَبَدُّ لَا إِلَّا بِالْمُسْتَبَدِّ”.

² Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm* (İstanbul: Matbaa-i Tevsi-i Tıbaat, 1330), 1/194-196.

³ Mevlânâ Mehmed el-İzmîrî, *İbrâzü'z-zamâ'ir ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 367), 400a; Süleyman b. Abdullah el-Kırkağacî, *Şerhu'l-Hâtime fî'l-Kavâ'id-i-Fikhiyye*, thk. Muhammed İmâd en-Nâbulî (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014) 251; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm* (Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1998) 2/1047. Ayrıca bk. Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fî'lü'd-dâr ve'd-damân fih* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1988), 77.

⁴ Muhammed Ahmed Sirâc, *Damânü'l-udvân fî'l-fikhi'l-İslâmî* (İskenderiye: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1414/1993), 102-103.

⁵ Mehmet Akif Aydın, “İtlâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 23/468; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 2/483, 485, 497; Mehmet Akif Aydın, “Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlaf”, *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 90; Nuri Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 60-62; Kemal Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 90-104; Abdülmecit Karaaslan, *İslam Deniz Ticaret Hukukunda Hukukî Sorumluluk* (İsparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 148-150; Ercan Eser, *İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), s. 86-98; Ahmet Ekşi, *İslam Hukukunda Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukukî Sorumluluk* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 183-184.

Borçlar hukukundaki hukuka aykırılık kavramı ile İslam hukukundaki teaddî kelimesi arasında herhangi bir farkın olmadığı ifade edilmektedir.⁶ Ancak klasik fıkıh literatüründeki teaddî teriminin bu kavramla aynı anlamda kullanılması problemlidir. Çünkü teaddî teriminin terminolojik içeriğiyle Borçlar hukukundaki hukuka aykırılığın içeriği birebir örtüşmediği gibi bu kavram hukuka aykırılığın da ötesinde bir anlam genişliğine sahiptir.

Hanefî mezhebinin klasik furû-î fıkıh kitaplarında bizim de tespit ettiğimiz bu durumu yakın zamanda ele alan önemli bir çalışma yapılmıştır.⁷ Yerlikaya bu makalesinde, teaddî kelimesinin modern dönemde hukuka aykırılığa indirgenmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığını ileri sürerek söz konusu kavramın terminolojik içeriğini ortaya koymaya çalışmıştır.⁸ Yerlikaya'nın makalesi bu konuda yazılan önemli bir çalışma olmakla birlikte, bazı klasik kaynaklarda "teaddî" yerine "taammüd" kavramının tercih edilmesinin yanlış veya hatalı olup olmadığı, söz konusu duruma neyin sebep olabileceği ve bu terimin Türk Borçlar hukukundaki hangi kavramları karşıladığı net olarak ortaya konulamamaktadır. Söz konusu durum, zikredilen soruların cevaplarını arayarak bu konuda bizi yeni bir çalışma yapmaya sevk etmiştir.

Görüldüğü üzere yukarıda zikredilen bu durum, teaddî kavramıyla ilgili karışıklıkların ortadan kaldırılmasını ve klasik kaynaklarda kullanıldığı şekliyle içeriğinin tespit edilmesini zarûr kılmaktadır. Çünkü bu kavramın hangi kavramsal çerçeveye ait olduğunun net olarak ortaya konulması, bir takım kavram karışıklıklarına yol açmaktadır. İşte bu yüzden Hanefî mezhebinin klasik kaynaklarından hareketle teaddî kelimesinin hangi anlamsal çerçeveye sahip olduğunu, tazminat hukuku bağlamında neleri içine aldığını, bu kavramın taammüd terimiyle ilişkisini ve Türk Borçlar hukukundaki hangi kavramları karşıladığını ortaya koyarak haksız fiil sorumluluğu ile akdî sorumluluğun şartlarına dair bir öneride bulunmaya çalışacağız.

1. Teaddî Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı ile Klasik Hanefî Kaynaklarında Kullanımı

1.1. Sözlük ve Terim Anlamı

İslam hukukunda sorumluluk hukukunun (damân) en temel kavramlarından birisi olan teaddî kelimesi, sözlükte "hukuk düzeninin koyduğu sınırları aşmak, zulmetmek, tecavüz etmek, haksızlık etmek, haddi aşmak, hakkı çiğneyip geçmek, bir başkasının hakkını ihlal etmek ve başkasının mülkünde tasarruf etmek" gibi anlamları içermektedir.⁹ Terim olarak da, "izinsiz ve haksız bir şekilde başkasının malından faydalan-

⁶ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, s. 92; Ekşi, *İslam Hukukunda Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, 184.

⁷ Ünal Yerlikaya, "Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme", *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (Ocak 2017).

⁸ Yerlikaya, "Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi", 26.

⁹ İbn Manzûr, "teaddî", *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 15/33-34; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, "teaddî", *Tâcû'l-luga ve şihâhu'l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafur Atar (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'în,

mak", "mülkiyetine geçirme kastı olmaksızın bir şeyde sahibinin izni olmadan tasarrufta bulunmak" ve "başkasının malını kısmen veya tamamen telef etmek" gibi manalara gelmektedir.¹⁰ Teaddî kelimesi, bu tanımlarda sadece mala karşı işlenen haksız fiilleri içeriyor gibi görünse de, insana yönelik zararlı fiilleri (öldürme ve yaralama gibi) de kapsayacak şekilde kullanılmaktadır.¹¹

Tazmin sorumluluğunu gerektiren sebeplerden biri olan *teaddî*, şer'an ya da hukuk yasak olan bir fiili işlemek veya yapılması gerekli olan şeylerden birinin edasını terk etmekle olur. Teaddî, bazen Şâri'in ya da hukukun yerine getirilmesini zorunlu kıldığı bir sözleşmeye aykırılıktan kaynaklanıyor olabilir. Örneğin vedîa akdinde, sözleşmeye konu olan mal muhafaza edilmez veya korunmasında kusurlu davranılır ve bunun sonucunda mal telef olursa, meydana gelen zarar emânet bırakılan (mûdâ') kişi tarafından tazmin edilir. Çünkü muhafaza ve emânet anlayışına dayalı olan bir akitte, akde konu olan mal, onu elinde bulunduran kişinin kasıtlı veya kusurlu davranışıyla telef olursa, mudâ' sözleşmeye aykırı davrandığı için meydana gelen zararlarından sorumludur. Kiralayan ile kiracının icâre sözleşmesindeki şartlara aykırı davranması da bu şekildedir. Teaddî, bazen de şer'i hükümlere, yani hukuka aykırı davranmakla, bir başkasının hakkını ihlal etmekle olur. Başkasının malını telef etmek veya gasp etmek ya da herhangi bir konuda ihmalkâr davranmak suretiyle birinin zararına yol açan eylemler buna örnek olarak verilebilir.¹²

Teaddî kelimesi gerek klasik gerekse çağdaş İslam hukuku literatüründe, şeriâtın yani hukukun izin vermediği bir fiilin işlenmesi anlamına gelmektedir. Bu açıdan bakıldığında, Türk borçlar hukukunda "kişilerin şahıs ve mal varlıklarını koruma amacı güden hukukî bir kural veya davranış normunun ihlal edilmesi" anlamında kullanılan hukuka aykırılık kavramı ile *teaddî* kelimesi büyük ölçüde örtüşmektedir.¹³ Nitekim Türkçe yazılan bazı İslam hukuku çalışmalarına bakıldığında *teaddî* kelimesinin Borçlar hukukundaki "hukuka aykırılık" kavramına karşılık gelecek şekilde kullanıldığı ve Türkçe'ye bu şekilde aktarıldığı görülmektedir.¹⁴ Örneğin bunlardan Yıldız ile Ekşi,

1987), 6/2281; Kasım b. Abdullah el-Konevî, "teaddî", *Enisü'l-fukahâ fi ta'rifati'l-elfâzi'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ*, thk. Yahya Hasan Murad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 67; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "teaddî", *et-Tarîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983/1403), 1/144; *el-Mevsûatu'l-Fikhiyye*, 5/202; 12/233.

¹⁰ Kâsım er-Rassâ', "teaddî", *Şerhu Hudûdi İbn 'Arafe* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1350), 351-352.

¹¹ Şemsü'l-eimme es-Serahsî, *el-Mevsûât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 16/188-192; Alâüddîn Ebû Bekir el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 7/271-284; Burhânüddîn el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-Mübtedî* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.), 4/443, 473; Abdullah b. Mahmûd b. el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1356) 5/45; İbn Nüceym, *Zeynüddîn b. İbrâhîm, Bahrû'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik* (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.), 8/397, 399; Fudayl Çelebi, *ed-Damânât fi'l-furûi'l-Hanefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1965), 293a, 318a.

¹² Sirâc, *Damânü'l-udvân fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 48.

¹³ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2015), 490.

¹⁴ Aydın, "İtlâf", 23/468; Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/483, 485, 497; Aydın, "Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtlâf", 90; Kahveci, *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*, 60-62; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 90-104; Karaaslan, *İslam Deniz Ticaret Hukukunda Hukukî Sorumluluk*, 148-150; Eser, *İslam Hukukunda Haksız Fiil*, s. 86-98.

Borçlar hukukundaki hukuka aykırılık kavramı ile İslam hukukundaki teaddî kelimesi arasında herhangi bir farkın olmadığını ifade etmektedir.¹⁵ Ancak İslam hukukunda kullanılan teaddî kavramının terminolojik içeriğiyle Borçlar hukukundaki hukuka aykırılığın içeriği birebir örtüşmemektedir. Mesela, Borçlar hukukunda meydana gelen zararın, failin kasıt (*taammüd*) veya ihmalden (*taksir*) kaynaklanıp kaynaklanmadığı bu kavramın kapsamına dâhil değildir. Yani buradaki şekliyle hukuka aykırılık, failin iradesinden bağımsız objektif bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Türk Borçlar hukukunda haksız fiil sorumluluğunun şartlarından olan “hukuka aykırılık” ile kasıt ve ihmalden oluşan “kusur” müstakil bir unsur olarak ele alınmaktadır. Hâlbuki İslam hukukunun klasik kaynaklarında kullanılan teaddî kavramı, hukuka aykırılığın da ötesinde bir anlam genişliğine sahiptir. Bu sebeple teaddî kavramının -söz konusu çalışmalarda olduğu gibi- sadece hukuka aykırılığa indirgenmemesi ve klasik kaynaklarda kullanıldığı şekliyle içeriğinin tespit edilmesi gerekir. Şimdi teaddî kavramının klasik Hanefî kaynaklarındaki kullanımını örneklerle ele alacağız.

1.2. Klasik Hanefî Kaynaklarında Kullanımı

Klasik Hanefî kaynaklarında mübâşeret (*doğrudan itlaf*) ve tesebbüb (*dolaylı itlaf*) hallerinde meydana gelen zararlarda tazmin sorumluluğunun hukukî çerçevesi anlatılırken; mübâşirin *müteaddî* olmasa da sorumlu (dâmin) olacağı, mütesebbibin ancak *müteaddî* olması durumunda dâmin olacağı ve mübâşeret hallerinde teaddî unsurunun aranmamasına karşın tesebbüb hallerinde bunun tazmin için bulunması gereken bir şart olduğu ifade edilmektedir.¹⁶ Bu durum Mecelle'nin 92 ve 93. maddelerinde “mübâşir, müteammid olmasa da dâmin olur, mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz” şeklinde kurallaştırılmıştır. Görüldüğü üzere klasik Hanefî kaynaklarında yer

¹⁵ Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, s. 92; *İslam Hukukunda Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*, 184.

¹⁶ Serahşî, *el-Mebûdât*, 4/188 “وَالْمُسْتَبَدُّ إِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا فِي تَسْبِيهِ كَانَ ضَامِنًا وَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًا لَا يَكُونُ ضَامِنًا” ; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/203 “وَقَدْ صَارَ مُتَعَدِّيًا بِالتَّقْصِيرِ فِيهِ . وَالتَّسْبِيْبُ يَوْصَفُ ” ; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/481-482 “فَإِنْ كَانَ مُتَعَدِّيًا فِي التَّسْبِيْبِ يَضْمَنُ وَإِلَّا فَلَا” ; Burhâneddîn (Burhânüşşerîa) el-Buhârî, *el-Muḥiṭu'l-burhânî fî'l-fikḥi'n-Nu'mânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye 1424/2004), 7/528 “وَالْمُسْتَبَدُّ إِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًا فِي التَّسْبِيْبِ لَا يَضْمَنُ” ; Osmân b. Alî ez-Zeylâî, *Tebyînül-hakâik fî Şerhi Kenzî'd-dekâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313), 6/151 “فَصَارَ مُتَعَدِّيًا” ; Ekmelüddîn el-Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 10/325 “وَالْمُسْتَبَدُّ إِنَّمَا يَضْمَنُ إِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا ... الْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ مُتَعَدِّيًا كَانَ أَوْ لَمْ يَكُنْ” ; Bedreddin el-Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1420), 12/303 “فَإِذَا لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًا فِي السَّبَبِ لَا ضَمَانٌ” ; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/43 “لَاكِنَّ مُبَاشِرٌ فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ التَّعَدِّي؛ لَكِنَّ الْمُبَاشِرَةَ عَلَةً فَلَا يَنْطَلُ حُكْمُهَا بِعَدْوِي السَّبَبِ لَيْسَ بِعَلَةٍ بَدَأَ مِنْ التَّعَدِّي لِيَتَحَقَّقَ” ; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/246 “بِالْعَلَةِ وَإِخْرَاقِ الْخَصَائِدِ فِي مِثْلِهِ مِثْلُ مَا جَاءَ فَلَا يَضَافُ الْقَلْفُ إِلَيْهِ لَكِنَّهُ مُتَسَبِّبٌ وَلَيْسَ بِمُتَعَدٍِّ فَلَا يَضْمَنُ؛ لَكِنَّ شَرْطَ” ; Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 87a “وَالْمُسْتَبَدُّ لَا إِذَا كَانَ” ; İbn Nüceym, *el-Eşbâḥ ve'n-nezâir*, 243 “وَجُوبُ الضَّمَانِ فِي السَّبَبِ أَنْ يَكُونَ مُتَعَدِّيًا لَكِنَّ الدَّاعِيَ مُبَاشِرٌ فَلَا يَشْتَرِطُ” ; Gânim el-Bâğdâdî, *Mecmau'd-damânât fî mezhebi'l-imâmi'l-Âzâm Ebî Hanîfeti'l-Nu'mân*, nşr. Muhammed Ahmed Serac-Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-selâm, 1999/1420), 1/345 “لَا يَضْمَنُ إِلَّا أَنْ يَتَعَدَّ” ; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 46. “الْمُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَدَّ وَلَمْ يَتَعَدَّ، وَالْمُسْتَبَدُّ لَا يَضْمَنُ إِلَّا أَنْ يَتَعَدَّ” ; İbn Âbidîn, Muhammed Enîn, *Reddül-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1412), 6/602-603 “أَنَّ الْمُسْتَبَدَّ ضَامِنٌ إِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا. وَإِلَّا لَا يَضْمَنُ وَالْمُبَاشِرُ يَضْمَنُ مُطْلَقًا”.

alan bu prensipteki “*müteaddî*” teriminin yerine Mecelle’de “*müteammid*” kavramı tercih edilmiştir.¹⁷ Burada geçen “*müteammid*” ifadesi, 93. maddenin şerhinde “*müteammid* ve *müteaddî*” ifadeleri birlikte kullanılarak açıklanmış ve tessebbüb hallerinde tazmin sorumluluğunun doğması iki şarta bağlanmıştır. Bunlardan ilki mütesebbibin müteammid olması, ikincisi de müteaddî bulunmasıdır.¹⁸ Söz konusu maddenin şerhinde verilen örneğe göre, hayvan bir kimseden ürkerek kendiliğinden kaçır ve zâyî olursa, kişi bunu tazminle sorumlu olmaz. Zira hayvanın ürkmesinde kişinin herhangi bir kastı yoktur. Ancak hayvanı kasten ürkütmüşse, bu durumda kişi hem müteammid hem de müteaddî olarak sorumlu olur.¹⁹ Bu örnekte, kişi zararı doğuran eylemi kasıtlı olarak yaptığı için *müteammid*, başkasına zarar verdiği için de *müteaddî* olarak sorumlu olmaktadır. Bu ve benzeri birçok olayda görüldüğü gibi, haksız fiillerde teaddî ile taammüd birlikte bulunabilir; ancak her zaman böyle olmayabilir. Çünkü haksız fiillerde kişinin teaddîsi, bazen zararlı eylemi kasıtlı olarak yapmasından, bazen de ihmalinden kaynaklanıyor olabilir. Meydana gelen haksız fiil, kişinin kasıtlı ya da ihmalkâr fiilinden kaynaklanıyor olsa da ileride görüleceği üzere bu durum klasik Hanefî kaynaklarında teaddî kavramıyla ifade edilir. Başka bir ifadeyle, kasıt anlamına gelen taammüd unsuru, teaddî kavramının bir yönünü teşkil ettiği için burada tazmin sorumluluğunu belirleyen objektif kriter, teaddî unsurudur. Çünkü taammüd kavramı, failin içe dönük iradesini yansıttığı için subjektif bir karaktere sahiptir. Bu yüzden tespiti de mümkün değildir.

Çağdaş araştırmacılar Muhammed Ahmed Sirâc, Mecelle’yi hazırlayanların 92 ve 93. maddede “*teaddî*” yerine “*taammüd*” kavramını koyarak genel tazmin kurallarını anlamada öze dönük bir hata yaptıklarını, bu durumun Hanefî mezhebindeki âlimlerin zikrettiği pek çok örnekle çeliştiğini ifade etmektedir. Örneğin klasik kaynaklarda rüzgârlı bir günde kişinin kendi mülkünde yaktığı ateşin komşusunun arazisine ya da evine sirâyet etmesi durumunda ateşi yakan kişinin oluşan zarardan sorumlu olacağı söylenir.²⁰ Burada failin zarara yönelik herhangi bir kastı bulunmasa da ateşi rüzgârlı bir günde yaktığı için kişi hukukun aykırı olarak kabul ettiği bir davranış sergilemiş ve bu sebeple tazminle yükümlü tutulmuştur. Söz konusu edilen bu durum, klasik örneklerde teaddî kavramıyla ifade edilmektedir. Yani burada tazmin sorumluluğunu doğuran şey, kişinin söz konusu eylemdeki teaddîsidir. Meydana gelen bu zararlı fiildeki teaddî ise, onun kasıtlı fiilinden (taammüd) değil, ihmalinden kaynaklanmaktadır. Hâl-buki Mecelle’nin 93. maddesindeki “*mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz*” kuralına göre bu olayda yakan kişinin tazminle sorumlu olmaması gerektiği gibi bir sonuç çıkarılabilir. Çünkü tessebbübten meydana gelen bu olayda kişinin zarara yönelik herhangi bir kastı bulunmamaktadır.

¹⁷ Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/194-196.

¹⁸ “Hülâsâ, mütesebbibin damânında iki şart olup, şart-ı evvel mütesebbibin müteammid olmasıdır. Şart-ı sâni, mütesebbibin müteaddî bulunmasıdır.” Bk. Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/195-196.

¹⁹ Ali Haydar, *Dürrü’l-hükkâm*, 1/195-196.

²⁰ Sirâc, *Damânü’l-udvân fî’l-fikhi’l-İslâmî*, 102-103.

Mecelle'nin 92 ve 93. maddesinde, mübâşirin taammüdü olmasa da sorumlu olacağı; mütesebbibin ise, ancak taammüdü olması durumunda sorumlu olacağı ifade edilmektedir. Ancak Sirâc'ın dediği şekilde burada Mecelle yazarlarının doğrudan bir hata yaptığını söylemek mümkün değildir. Çünkü Mecelle'de kural haline gelen bu ifadelerin ilki, yani 92. maddede belirtilen mübâşirin sorumluluğu Ebû Saîd el-Hâdimî'nin (öl. 1176/1762) *Mecâmiu'l-hakâik* adlı eserinde “المُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ” diye zikredilen kuraldan;²¹ ikincisi, yani 93. maddede belirtilen mütesebbibin sorumluluğu da İbn Nüceym'in (öl. 970/1562) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde geçen “المُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ، وَالْمُتَسَبِّبُ لَا إِذَا إِذَا”²² Her ne kadar bu maddelerin biri Hâdimî'nin, diğeri de İbn Nüceym'in zikredilen eserindeki *kavâid-i külliyyeden* alınmış olsa da, bu konu Hanefî geleneğinde yaygın olarak bilinmektedir.²³ Dolayısıyla her iki fakih de, Hanefî mezhebindeki mevcut olan anlayışı aktarmaktadır. Ancak İbn Nüceym ile Hadimî bunu aktarırken *müteaddî* yerine *müteammid* kavramını tercih etmişlerdir. Gerek İbn Nüceym ile Hadimî gerekse Mecelle yazarları ile şarihlerinin verdiği örnekler, söz konusu yerlerde taammüd kavramının sadece kasıt anlamında olmadığını ve bunun teaddî anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Hanefî fakihlerinden Gânim el-Bağdâdî (öl.1030/1620), ilgili kuralın anlatıldığı yerde “*taammüd*” kavramı yerine “*teaddî*” kelimesini kullanmıştır.²⁴ Mahmesânî, Bağdâdî'nin İbn Nüceym'den aldığı bu kuralı hatalı bir şekilde naklettiğini belirtse de²⁵ “*teaddî*” kelimesinin burada kullanılması hatalı değildir. Çünkü söz konusu durum, klasik Hanefî literatüründe “*teaddî*” kavramıyla ifade edilmektedir.²⁶ Nitekim İbn Nüceym'in ilgili kuralı açıklamak için zikrettiği örneğe göre, bir kimse kendi mülkünde

²¹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 46. Hâdimî'nin zikrettiği bu kural aynen şöyledir: “المُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ، وَالْمُتَسَبِّبُ لَا إِذَا إِذَا” Ali Haydar Efendi 92. maddenin Hâdimî'nin eserinden alındığını söylese de ondan tam iki asır önce İbn Nüceym'in (ö. 970/1562) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserinde bunu aynen ifade ettiği yukarıda görülmektedir. Bk. İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 243.

²² İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 243. “المُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ، وَالْمُتَسَبِّبُ لَا إِذَا إِذَا كَانَ مُتَعَمِّدًا”. Mahmesânî'nin de belirttiği gibi, İbn Nüceym fakihler arasındaki mevcut olan anlayışı aktarmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mücebât ve'l-ukûd fi'l-şari'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1972), 1/174.

²³ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/188; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 3/203; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/481-482; Burhânüşşerîa el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 7/528; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 6/151; Bâbertî, *el-Înâye*, 10/325; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 243, 250; Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 87^a; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/345; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/602-603.

²⁴ Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/345, 381. “المُبَاشِرُ ضَامِنٌ وَإِنْ لَمْ يَتَعَمَّدْ وَلَمْ يَتَعَمَّدْ، وَالْمُتَسَبِّبُ لَا يَضُرُّ إِذَا كَانَ مُتَعَمِّدًا” Yani, mübâşir, müteaddî ve müteammid olmasa da; mütesebbib ise ancak müteaddî olduğunda dâmin olur”. Ancak *Mecmau'd-damânât* adlı eserin tahkikli baskısının dipnotunda, bu kaidenin doğrusunun “mübâşir, müteammid olmasa da dâmin olur, mütesebbib ise ancak müteaddî olduğunda dâmin olur” şeklinde olduğunu ve bunun Mecelleye hatalı olarak “mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz.” biçiminde aktarıldığını ve bu durumun mecelle şarihlerinden kaynaklandığı ifade edilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/345.

²⁵ Mahmesânî, bazı müteahhirin âlimlerin teaddî ve taammüd kavramların arasını ayırmamalarının buna sebep olabileceğini ifade ediyor. Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 1/174, 197.

²⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/188; 5/141; 11/54; 15/148-149; 23/186; 26/186; 27/5, 22; 30/297; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 3/203; 7/272, 285; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/481-482; Burhânüşşerîa el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*,

kazmış olduğu kuyuya bir insanın düşüp zarar görmesinden sorumlu değildir; ancak kişi bunu başkasının mülkünde yapmışsa, kuyunun sebep olduğu zararlardan sorumlu olur.²⁷ Örneğin ilk kısmında sorumluluğun doğmaması, kişinin kendi mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasının cevâzı ve meydana gelen zararda mülk sahibinin hukuka aykırı herhangi bir davranışının bulunmaması sebebiyledir. Örneğin ikinci kısmında tazmin sorumluluğunun doğması da, oluşan zararda kişinin teaddîsinin bulunmasına dayanmaktadır. Çünkü kişinin başkasına ait bir mülkte veyahut kamuya açık bir arazide kazı yapma hakkı bulunmadığı için bu durum hukuka aykırı kabul edilir. Zikredilen bu örnekteki kişi, fiilde *teaddîsi* olduğu için sorumlu olmaktadır. Kişinin buradaki teaddîsi onun taammüdünden kaynaklanıyor olabilir, ancak te-sebbüb hallerinde sorumluluğu belirleyen objektif kriter teaddî olduğu için taammüd şartı aranmaz. Zira taammüd, failin içe dönük iradesini yansıttığı için sübjektif bir karaktere sahiptir. Böyle olduğu için de, kişinin zararlı bir eylemi kasıtlı olarak yapıp yapmadığının tespiti mümkün değildir. İşte bu yüzden te-sebbüb hallerinde *taammüd* şartı aranmaz.

Görüldüğü üzere te-sebbüb hallerindeki zararlarda tazmin sorumluluğunu gerektiren şey *teaddî* unsurudur. Bu yüzden sorumluluğun doğmasında önemli olan şey, meydana gelen zararlarda failin teaddîsinin, olup olmadığıdır.²⁸ Dolayısıyla İbn Nüceym, taammüd kavramını burada teaddî anlamında kullanmıştır. Nitekim İbn Nüceym'in kendisi de eserinin başka bir yerinde ilgili kuralı "*mübâşir, müteaddî olmasa da dâmin olur*" biçiminde ifade etmiştir.²⁹ Klasik Hanefî kaynaklarındaki söz konusu örnekler ve İbn Nüceym'in kendisinin de teaddî ifadesini kullanması, Bağdâdî'nin yapmış olduğu bu naklin hatalı olmadığını göstermektedir.³⁰ Çünkü İbn Nüceym'in burada zikrettiği örneklerden biri demircinin demiri döverken bir kimsenin gözünü çıkarması, diğeri de kumaş beyazlatma işini yapan kişinin dükkânında temizleme maksadıyla sopasını elbiselerin üzerine vururken komşusunun duvarını yıkmasıdır.³¹ Mübâşeret halinde meydana gelen zararlara örnek olarak verilen bu hadiselerin her

3/72; 7/528; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, 6/151-153; Bâbertî, *el-İnâye*, 10/325; Aynî, *el-Binâye*, 10/313; 12/302-303; 13/313; 264, 271; Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 44a, 87a, 91b-92b, 94a; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/246, 396, 406, 411, 553; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/345; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/596, 603-604; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 107. Mecelle'nin "Tesebbübün, ber vech-i bâlâ mucib-i damân olmasında, teaddî şarttır. Yani müte-sebbibin, bir zararı dâmin olması, ol zarara müfzî olan fiili, haksız olarak işlemiş olmasıyla meşrûttur." şeklindeki 924. maddesi de bunu destekler mahiyettedir. Bk. Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 2/903-904.

²⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 243; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/146.

²⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/141.

²⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 250. "يُضْمَنُ الْمُبَاشِرُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًا"

³⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/188; 5/141; 11/54; 15/148-149; 23/186; 26/186; 17/ 5, 22; 30/297; Kâsânî, *Bedâi'u's-Sanâi'*, 3/203; 7/272, 285; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/481-483; Burhânü's-serîa el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/72; 7/528; Zeylâi, *Tebyinül-hakâik*, 6/151-153; Bâbertî, *el-İnâye*, 10/325; Aynî, *el-Binâye*, 10/313; 12/302-303; 13/313; 264, 271; Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 44a, 87a, 91b-92b, 94a; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/246, 396, 406, 411, 553; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 250; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/345; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/596, 603-604; Yıldız, *İslam Sorumluluk Hukuku*, 107.

³¹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 250.

ikisinde de sorumluluk, zararın meydana gelmesinden kaynaklanmaktadır. Bu örneklerde mübâşirin yapmış olduğu fiillerde kasıt veya ihmali olmasa da, onun eylemleri başkalarının hukuk tarafından korunan haklarına zarar verecek şekilde sonuçlandığında, söz konusu fiiller tazmin sorumluluğunu doğurur. Çünkü mübaşeret hallerinde eylemlerin teaddî unsurunu taşıyıp taşımadığına ya da kişinin kasıt veya ihmalinin (kusur) olup olmadığına bakılmaz, zira fiilin zararı doğurmuş olması tazmin sorumluluğunun teşekkülü için tek başına yeterlidir.

İzmîrî (öl. 1165/1751) *el-Eşbâh ve'n-nezâir* şerhinde, dolaylı itlaf hallerinde tazmin sorumluluğunun doğması için teaddî unsurunun yeterli olduğunu ve İbn Nüceym'in taammüd terimini burada yanlışlıkla zikrettiğini belirtmektedir.³² Zerkâ da, tıpkı İzmîrî gibi düşünerek zikredilen kuraldaki taammüd terimiyle -kasıt anlamının değil- teaddî manasının murâd edildiğini, taammüd kavramının burada zikredilmesinin yanlış olduğunu ve bu konuda şârihlerden yapılan herhangi bir uyarıya rastlamadığını söylemektedir.³³ Ancak burada İbn Nüceym ile Hadimî'nin ilgili kuralı aktarırken *müteaddî* yerine *müteammid* kavramını tercih etmelerinin yanlışlıkla olduğunu düşünmüyoruz. Kanaatimizce bu durumun nedeni, teaddî kavramının klasik Hanefî kaynaklarında taammüd ve taksir kavramlarından tam olarak ayrılmamasına dayanmaktadır. İleride ifade edileceği üzere, bu kavramlar, aralarındaki yakın ilişki sebebiyle bazen birbirleri yerine kullanılmaktadır. Hadimî ile İbn Nüceym'de olduğu gibi bazı kaynaklarda teaddî yerine taammüd kavramının kullanılması bu yüzden olmalıdır.

Teaddî kavramının terminolojik içeriğine ilişkin olan bu karışıklık, Türkçe yazılan bazı İslam hukuku çalışmalarına da yansımıştır. Nitekim bazı çalışmalarda teaddî kelimesinin Türkçe'ye "*hukuka aykırılık*" olarak aktarıldığını ve böyle anlaşıldığını daha önce ifade etmiştik. Ancak İslam hukukunda kullanılan teaddî kavramı, hukuka aykırılığın da ötesinde bir anlam genişliğine sahiptir. Örneğin dolaylı itlaf (*tesebbüb*) hallerinde haksız fiil sorumluluğunun oluşması için "*hukuka aykırılık*" ve "*kusur*" unsurlarının her ikisinin de bulunması gerektiği Türkçe literatürde Mecelle'nin 93. maddesine referansla anlatılmaktadır. Ancak Mecelle'nin "*mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz*" şeklinde ifade edilen bu maddesi, taammüd kavramının Türk Borçlar hukukundaki kusur ve hukuka aykırılık unsurlarının her ikisini kapsadığı izlenimi verse de ilgili kuraldaki "*taammüd*" kelimesi klasik Hanefî kaynakların neredeyse tamamında "*teaddî*" kavramıyla ifade edilmektedir.³⁴ Dolayısıyla bizim burada odaklanmamız gereken şey, teaddî kavramıdır.

³² İzmîrî, *İbrâzü'z-zamâ'ir ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir* (Hasan Hüsnü Paşa, 367), 400a. Aynı şekilde Hadimî'nin *Mecâmiu'l-hakâik* adlı eserinin sonundaki külli kaideleri müstakil olarak şerh eden Kırkağaç (v. 1287/1870) de, *Şerhu Hâtîme-i Kavâ'id-i'l-Usûl ve'l-Fürû* adlı eserinde İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'inin cinayet bahsinde olduğu şekliyle [يَضْمَنُ الْمُبَاشِرُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُتَعَدِّيًا] teaddî teriminin kullanılmasının doğru olduğunu, buna karşın gasp bölümünde yer alan kuraldaki [إِذَا كَانَ مُتَعَدِّيًا] teammüd kavramının sehven olduğunu ve İzmîrî'nin de bunu söylediğini belirtmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kırkağaç, *Şerhu'l-Hâtîme fî'l-Kavâ'id-i'l-Fikhiyye*, 251.

³³ Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*, 2/1047. Ayrıca bk. Zerkâ, *el-Fî'lü'd-dâr ve'd-damân fih*, 77.

³⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/188; 5/141; 11/54; 15/148-149; 23/186; 26/186; 17/5, 22; 30/297; Kâsânî, *Bedâi'u's-*

Görüldüğü üzere, klasik fıkıh literatüründeki teaddî kelimesinin, hukuka aykırılık ile kasıt ve ihmali içine alan kusur kavramlarından hangisine tekabül ettiğinin tam olarak ortaya konulmaması, bir takım kavram karışıklıklarına yol açmaktadır. Zikredilen bu gerekçeler sebebiyle teaddî kavramının -klasik kaynaklarda kullanıldığı şekliyle- içeriğinin tespit edilmesi gerekmektedir. Yukarıda ifade edildiği üzere haksız fiillerde teaddî, bazen zararlı eylemin kasıtlı olarak yapılmasından bazen de ihmâl ve tedbirsizlikten kaynaklandığı için şimdi söz konusu kelimenin taammüd ve taksir anlamındaki kullanımlarını ele alacağız.

1.2.1. Teaddî Kelimesinin Kasıt (Taammüd) Anlamında Kullanımı

Klasik Hanefî literatüründe mübâşeret ve tesebbüb yoluyla meydana gelen zararlardaki sorumluluğun “*Mübâşir, müteaddî olmasa da dâmin olur; mütesebbib ise, ancak müteaddî olduğunda dâmin olur.*” biçimindeki küllî kaide ile ifade edildiğini daha önce belirtmiştik. Buradaki “*müteaddî*” teriminin yerine Mecelle’de “*müteammid*” kavramının tercih edilmesi ve Mecelle şerhlerinde bu kavramın “*müteaddî ve müteammid*” kavramıyla birlikte açıklanması,³⁵ klasik kaynaklardaki teaddî kelimesinin hangi kavramsal çerçeveye ait olduğunun ortaya konulmasını zorunlu kılmaktadır.

İlgili örnekler bakıldığında, teaddî kelimesinin taammüd (kasıt) kavramının anlamını da kapsayacak şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür. Örneğin insanların gelip geçtiği yola (*tarîk-i âmm*) izinsiz kuyu kazarak veya bir şey bırakarak başkasının zararına sebep olunan olaylarda söz konusu eylemler hukuka aykırı olduğu gibi kişi bunları bilerek ve isteyerek yapmaktadır.³⁶ Bu örneklerde taammüd ifadesi zahiren yer almasa da, kişinin bu eylemleri yapması, onun taammüdüne olduğunu göstermesi açısından yeterlidir. Ancak buradaki taammüd kavramıyla doğrudan zararlı sonucu kastetme değil, kişinin zararı meydana getiren veya ona yol açan (*muftî*) davranışı bilerek ve isteyerek yapması kastedilmektedir.³⁷ Yani dolaylı itlaf hallerindeki taammüd, fiilin sonucuna değil, kendisine yöneliktir. Çünkü kişinin dolaylı olarak zarara yol açan bir eylemini her zaman zarar kastıyla yaptığını varsaymak makul

Sanâî, 3/203; 7/274; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/481-483; Burhânüşşerîa el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 3/72; 7/528; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 6/151-153; Bâbertî, *el-Înâye*, 10/325; Aynî, *el-Binâye*, 10/313; 12/302-303; 13/313; 264, 271-273; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/43, 246, 396, 406, 411, 553; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 250; Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 44a, 87a, 91b-92b, 94a; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/345; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/596, 602-604.

³⁵ Kuyucaklızâde Mehmet Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi ve Kavâid-i Külliyye-i Fıkhiyye'nin İzahı* (İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1339), 100; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, 1/195-196.

³⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/68; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/474; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 6/143-144; Bâbertî, *el-Înâye*, 10/312; Aynî, *el-Binâye*, 10/354; 13/235; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/396-397 Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 72a-75a, 83a-86a; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/345; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/594, 602-603.

³⁷ Bu durum göz önüne alındığında tesebbüb sorumluluğu, tümüyle borçlar hukukundaki kusur sorumluluğuna indirgenemez. Çünkü borçlar hukukunda kusurun altında işlenen kasıt, hukuka aykırı sonucun fail tarafından bilerek yapılması anlamına gelirken; İslam hukukunda kasıt anlamını taşıyan taammüd kavramı, doğrudan zararın kendisini değil, onu meydana getiren olayı bilerek ve isteyerek yapma anlamına gelir.

değildir. Zira yapılan davranışlar, zarar verme kastıyla yapılabileceği gibi her zaman bu şekilde olmayabilir de. Kuyu örneğinden devam edecek olursak, kamusal alanda izinsiz kuyu açarak başkalarının zararına yol açan kişi, hukuka aykırı bir davranış sergilemiştir; ancak onun burada doğrudan zararı kastettiğini bilemeyiz. Klasik kaynaklardaki söz konusu örneklerde kişinin doğrudan zararı kastederek eylemleri gerçekleştirdiğini gösteren herhangi bir ifadeye de rastlanılmamaktadır.³⁸ Şimdi bu durumu destekleyen bazı örnek pasajları ele alalım.

“Kasıt (*amd*), hata ve hata yerine geçen şeylerin dışındaki öldürmelere gelince; bu, [umama ait] yola kuyu kazan veya taş koyan kişinin neden olduğu öldürmedir. Bu işleri yapan kişi, öldürme işini doğrudan (*mübâşereten*) yapmış değildir. Çünkü öldürmenin mübâşereten meydana gelmesi, katilin fiilinin maktule bitişik olmasıyla gerçekleşir. Burada ise, böyle bir şey yoktur. Kuyu kazan veya taş koyan kişinin fiili yere bitişiktir. Biz buradan anlıyoruz ki, bu kişi kasıt, kasıt benzeri, hata ve hata yerine geçen öldürme türlerinden birisiyle katil olmuş değildir. Aksine bu kişi, teaddî unsurunu taşıyan bir sebep ile katil olmuştur. Bu yüzden, telef olan canı heder olmaktan korumaya olan ihtiyaç sebebiyle diyeti kuyuyu kazan veya taşı bırakan kişinin âkilesi için gerekli görüyoruz.”³⁹ (*Mebûs*)

“Bir kimse Müslümanların gelip geçtiği yolda kuyu kazar veya buraya taş bırakır, sonrasında kazılan kuyu veya bırakılan taş sebebiyle bir kimse telef olursa, telef olan kişinin diyeti kuyuyu kazan veya taşı bırakan kişinin âkilesine aittir. Burada telef olan hayvan ise, [zarar] bu eylemleri yapan kişinin malından tazmin edilir. Çünkü kuyuyu kazan veya taşı bırakan kişi, burada teaddî unsurunu taşıyan bir eylemde bulunmuştur. Bu yüzden kişi, kendi fiilinden kaynaklanan şeyleri tazminle sorumlu olur. Ancak şu kadar var ki, âkile sadece cana yönelik olan zararlı fiillerin [sorumluluğunu] yüklenir, mala karşı işlenenlerin değil.”⁴⁰ (*Hidâye*)

“Öldürme çeşitlerinden sebep olmaya (tesebbübün öldürme) gelince; [bu], kendi mülkü dışında bir yere kuyu kazan veya taş koyan kişinin neden olduğu öldürme gibidir. Çünkü kişinin öldürmeyle ilgili herhangi bir taammüdü olmadığı gibi bu konuda hatalı da değildir. Kişi, teaddî unsurunu taşıyan davranışıyla ancak burada sebeptir.”⁴¹ (*el-Cevheratü'n-Neyyira*)

“Bir kimse umûma ait yola bir kapı koyar, sonra bir başkası bu kapının üzerinde yürümeye kast eder ve yürütmesi sonucunda kapı kırılıp ayağı zedelenirse, yürüten kişi telef ettiği için kapının kıymetini tazmin eder. [Ancak] kapıyı koyan kişi adamın ayağına gelen zararın erş olarak tazminatını ödemez, hatta bu kişi ölse kanı da hederdir. Her ne kadar kapıyı yola koyan kişi, [söz konusu davranışıyla] mütesebbib ve müteaddî olsa da [bu olayda] kasıtlı olarak yürüten kişi (mütemmid) yürüme eylemiyle mübâşirdir. [Haksız fiillerde] mübâşeretin tesebbüb üzerine gelmesi de hükmün müsebbibe yüklenmesini engellemektedir. Çünkü

³⁸ Serahsî, *el-Mebûsât*, 26/68; Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/474; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 6/143-144; Bâbertî, *el-Înâye*, 10/312; Aynî, *el-Binâye*, 10/354; 13/235; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/396-397; Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 72a-75a, 83a-86a; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/345; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/594.

³⁹ Serahsî, *el-Mebûsât*, 26/68.

⁴⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/474.

⁴¹ Ebu Bekir Ali b. Muhammed el-Haddâdî, *el-Cevheratü'n-Neyyira*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/124.

mübâşeret, tesebbüben işlenen bir fiil karşısında, hükmün müsebbibe izâfesini kesmektedir.”⁴² (*ed-Damânât fî'l-furû'l-Hanefiyye*)

“Bir kimse insanların gelip geçtiği yola bir kuyu kazdıktan sonra başka birisi kuyuyu derinleştirir ve akabinde kuyuya bir şey düşüp telef olursa; kıyasa (genel kural) göre sorumlu olan birincisi, yani kuyuyu kazan kişidir. Çünkü birincisi, diğer kişinin derinleştirdiği kuyuya düşen açısından onu buraya atmış gibidir. İmam Muhammed bu görüşü benimsemiştir. Ancak istihsâna göre (ki bu Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un görüşüdür) her ikisi de meydana gelen zararı yarı yarıya tazminle sorumlu olurlar. Çünkü yapmış oldukları eylemlerle bu kişilerin her ikisi de teaddî unsurunu taşıyan bir davranış sergilemiştir.”⁴³ (*ed-Damânât fî'l-furû'l-Hanefiyye*)

“Bir kimse umûma ait yol üzerine bir şey bırakır, sonra başkası buna takılıp düşer ve bu şey kendisine yönelik herhangi bir kasıt olmadan helâk olursa, koyan kişi tazminle sorumlu olur. Sahih olan görüş bu şekildedir.”⁴⁴ (*Mecmau'd-damânât*)

Yukarıdaki örnekler dikkatlice incelendiğinde dolaylı yoldan meydana gelen bu eylemlerde kişinin doğrudan zararlı sonucu kastettiğini gösteren herhangi bir ifade ya da işaret olmasa da failin kamusal alandaki bu eylemleri izinsiz olarak yapması, onun fiile yönelik bir taammüdünün (kasıt) olduğunu göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, fail eylemlerinde hem müteaddî hem de müteammiddir. Ali Haydar Efendi'nin, Mecelle'nin 93. madde şerhindeki “*mütesebbib, müteammid ve müteaddî olmadıkça, yani mütesebbib bir zarara muvafî olan fiili kasten ve bir de haksız olarak işlemedikçe ol zararı dâmin olmaz.*” şeklindeki açıklamaları da bunu destekler mahiyettedir.⁴⁵ Buna göre, zarar verme kastı bulunmasa da, kişinin bilerek ve isteyerek yaptığı bir fiil başkasının zararına sebep oluyorsa, fail eylemini haksız (müteaddî) ve kasıtlı (müteammid) olarak yaptığı için zararı tazminle sorumlu olur. Dolayısıyla, teaddî kelimesi, zarara yol açan hukuka aykırı davranışın kasten yapılmış olması durumunu da ifade eder. Buradan hareketle, klasik kaynaklarda kullanıldığı şekliyle teaddî kelimesinin taammüd kavramının anlamını da içerdiğini söyleyebiliriz.

1.1.2. Teaddî Kelimesinin İhmal Anlamında Kullanımı

Yukarıda anlatılanların yanı sıra, meşrû bir hakkın kullanımı esnasında gereken dikkat ve özenin gösterilmemesi sonucunda meydana gelen zararlardaki ihmal ve tedbirsizliğin (taksir) de teaddî kelimesinin kapsamı içinde mütalaa edildiği görülmektedir. İlgili örneklerin tamamında zararlar, kişinin gereken dikkat ve özeni göstermemesi veya tedbirsiz davranması sebebiyle oluştuğu için failin eylemlerinde teaddîsinin bulunduğu, bu sebeple de sorumlu olduğu ifade edilmektedir.⁴⁶ Bu örneklerden birkaçı şöyledir:

⁴² Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 74a.

⁴³ Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 85a.

⁴⁴ Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, 1/345.

⁴⁵ Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm* 1/195-196.

⁴⁶ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/79; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 5/147; Aynî, *el-Binâye*, 12/ 340; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/43; Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 88b-89a.

“Bir kimse kendi arazisini sular, sonra buradan komşusunun arazisine akan su orayı sular altında bırakır veya bir miktar su oraya sızarsa, suyu akıtan kişi sorumlu değildir. Bunun anlamı şudur: Eğer kişi mutad bir şekilde sulamışsa böyledir; ancak araziye mutad bir şekilde sulamamışsa, bu durumda sorumlu olur. Çünkü kişi bu şekilde sulamasıyla teaddî unsurunu taşıyan bir eylemde bulunduğu için müteaddîdir.”⁴⁷ (*İhtiyâr*)

“Bir kimse arazinin kaldıramayacağı bir miktardaki su ile arazisini sular ve daha sonra bu su komşusunun arazisine geçerek [oraya zarar verirse], sulayan kişi meydana gelen zararı tazmin eder. Çünkü arazi bu şekilde faydalanabilir olmadığı gibi, sulayan kişi de bu davranışıyla müteaddî olur.”⁴⁸ (*Tebyînül-hakâik*)

“Bir kimse örf ve âdetde [cârî olan] miktardan daha fazla şekilde bir su ile arazisini sularsa, o kişi tazminle sorumlu olur. Şu meselede denilenler de aynen böyledir: Bir kimse evinde ateş yakar[sa bakılır:] Yakılan ateş örf ve âdetde yakılan ateş düzeyinde ise, komşusunun evi yandığında tazminle sorumlu olmaz. Çünkü sebep olduğu bu eylemde kişinin teaddîsi yoktur. Ancak yakılan ateş, örf ve âdetde yakılan ateşten fazla ise, bu durumda yakan kişi sorumlu olur. Çünkü kişinin sebepte teaddîsi vardır.”⁴⁹ (*Binâye*)

“Bir kimse insanların gelip geçtiği yola bir kor bırakır, sonra onun yüzünden bir şey yanarsa, koyan kişi meydana gelen zarardan sorumludur. Çünkü bu kişi, koru oraya koymakla teaddî unsurunu taşıyan (haksız) bir iş yapmıştır. Zira insanların gelip geçtiği yola bir şey koymak, başkalarına zarar vermeme şartıyla kayıtlıdır. Ancak rüzgâr koru başka bir yere hareket ettirirse, bu durumda kişi korun oradaki yaktığı şeylerden sorumlu olmaz. Çünkü korun konulduğu yerin değişmesiyle birlikte, yapılan fiilin hükmü ortadan kalkmıştır. Bu hükmün rüzgârsız bir günde geçerli olduğu söylenmiştir. Eğer rüzgârlı bir gün ise, kişi korun başka yerdeki yaktığını da öder. Çünkü böyle bir durumda kişi korun attığı zaman, rüzgârın onu başka yere taşıyacağını bilir. Bu yüzden de kişi, rüzgârın götürdüğü yere korun sanki kendisi koymuş gibi olur. [Yani bu durumda önceki fiilin hükmü kalkmaz.] Bu yüzden zarar, korun bırakan kişiye izâfe edilir.”⁵⁰ (*ed-Damânât*)

“... bir kimse suyu kendi mülküne akıtır ve su oradan başka bir yere geçerse, [telefon olması halinde] akıtan kişi sorumlu olur... Su ise, tabiatı itibarıyla akışkan bir özelliğe sahiptir. Böylece kişi, suyu fazla akıtmakla müteaddî olur. Bu yüzden de itlaf eylemi suyu akıtan kişiye nispet edilir.”⁵¹ (*ed-Damânât*)

Örneklerde görüldüğü üzere rüzgârlı havada kişinin yaktığı ateşin başkasının tarlasına sıçraması veya tarlasını sulamada aşırıya giderek komşusunun arazisinin su-

⁴⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/79

⁴⁸ Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 5/147. Benzer bir örnek için ayrıca bk. İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/43.

⁴⁹ Aynî, *el-Binâye*, 12/ 340.

⁵⁰ Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 88b.

⁵¹ Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 89a. Benzer bir durum için bk. Mecdüddîn el-Üsrüşenî, *el-Fusûl fi'l-muâmelât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1773), 373a-b; İmâdüddîn el-Mergînânî, *Fusûlu'l-ihkâm fi usûlî'l-ahkâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, 990), 349b-350a; Şeyh Bedreddin Mahmud b. İsrail, *Câmiu'l-fusûleyn* (Mısır: el-Matbaat'ül-Ezheriyye, 1300), 2/123-124.

lar altında kalmasına sebep olması durumunda söz konusu kişiler meydana gelen zararlardan sorumlu olur. Burada kişinin kendi mülkünde yaptığı sulama ve ateş yakma eylemlerini başkalarına zarar vermeyecek şekilde yapması ve bunun için gereken tedbir ve önlemleri alması gerekirdi. Ancak bu örneklerdeki zararlar, ateşin rüzgârlı günde yakılması ve sulamada aşırıya gidilmesi sebebiyle meydana geldiği için kişinin teaddîsinin olduğu ifade edilmektedir.⁵² Tesebbübün meydana gelen zararlarda da teaddî unsuru bulunduğu yapan kişi (*fail*) aleyhine tazmin sorumluluğu doğmaktadır. Burada anlatıldığı şekliyle de teaddî kelimesi meşrû bir hakkın kullanımı esnasında gereken dikkat ve özenin gösterilmemiş olması durumunu da ifade eder. Çünkü söz konusu olaylardaki teaddî, kişinin ihmalden kaynaklanmaktadır.

Yukarıda detaylarıyla görüldüğü üzere Borçlar Hukukundaki “*hukuka aykırılık*” kavramına tekabül edecek şekilde Türkçeye aktarılan teaddî kelimesi, hukuka aykırılığın da ötesinde bir anlam içeriğine sahiptir. İslam hukukunun klasik Hanefi kaynaklarındaki ilgili örnekler dikkatlice incelendiğinde, teaddî kelimesinin, zarara yol açan hukuka aykırı davranışın kasten yapılmış olmasına (kasit/taammüd) veya meşrû bir hakkın kullanımı esnasında gereken dikkat ve özenin gösterilmemiş olması durumuna (taksir/ihmal) tekabül ettiği de görülebilir. Buna göre, teaddî kavramı, hukuka aykırılığın yanı sıra kasit ve ihmal anlamlarını da içermektedir. Dolayısıyla klasik kaynaklardaki teaddî kavramı, Türk Borçlar hukukunda haksız fiil sorumluluğunun şartlarından olan “*hukuka aykırılık*” ve “*kusur*” unsurunun her ikisini karşılamaktadır.

Sonuç olarak teaddî kelimesi, -klasik Hanefi kaynaklardaki kullanıldığı şekliyle- taammüd ve taksir kavramlarının her ikisini de kapsayan üst bir kavram olarak görülmelidir. Ancak bu, teaddî kelimesinin her zaman taammüd ve taksir kavramlarını içerdiği ve aynı anda ikisini karşıladığı anlamına gelmemelidir. Çünkü klasik kaynaklarda teaddî kelimesinin taammüd kavramının anlamını içerdiği ve içermediği durumlar söz konusudur. Başka bir ifadeyle tazmin sorumluluğunu gerektiren bir olaydaki teaddî, bazen kişinin kasıtlı (taammüd) fiilinden bazen de ihmalkâr fiilinden kaynaklanıyor olabilir. Yani meydana gelen zararlı bir olayda taammüd ve taksir (ihmal), fiilin teaddî özelliğini kazanmasına sebep olmaktadır.

Teaddî kavramı, klasik Hanefi kaynaklarında taammüd ve taksir kavramlarından tam olarak ayrılmadığı gibi bazen de aralarında bulunan yakın ilişki sebebiyle bu kavramlar birbirleri yerine kullanılmıştır. Hadimî ile İbn Nüceym’de olduğu gibi bazı kaynaklarda teaddî yerine taammüd kavramının kullanılması da bu yüzdendir. Ancak çağdaş Arapça literatürde teaddî kavramı, taammüd ve taksir kavramlarından ayrılarak kendine özgü bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Taammüd ve taksir kavramı, bu yeni çalışmalarda “*hata*” teriminin altında işlenmeye başlamıştır.⁵³ Yani Türk Borçlar

⁵² Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/79; Zeylâî, *Tebyinül-hakâik*, 5/147; Aynî, *el-Binâye*, 12/340; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 8/43; Çelebi, *ed-Damânât* (Nuruosmaniye, 1965), 88b-89a.

⁵³ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 1/168, 194-195; Abdurrezzak es-Senhûrî, *el-Vasit fi Şerhi'l-Kânûni'l-Medenî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ty.), 1/776-777; Sirâc, *Damânü'l-udvân fî'l-fikhi'l-İslâmî*, 97.

Hukukundaki “*kusur*” kavramı, çağdaş Arapça literatürdeki hata terimine karşılık gelecek şekilde kullanılmıştır. Bu durumda çağdaş İslam hukuku literatüründeki teaddî unsuru, Türk Borçlar Hukukundaki “*hukuka aykırılık*” kavramına, hata unsuru da “*kusur*” kavramına karşılık gelmektedir. Ancak klasik kaynaklardaki kullanımın tam olarak böyle olmadığı unutulmamalıdır.

İslam hukukunda teaddî kelimesinin kavramsal gelişimiyle ilgili yaşanan bu sürecin benzeri daha önce Roma hukukunda da yaşanmıştır. Başlangıçta *iniuria* (hukuka aykırılık) kavramı, *culpa* (kusur) kelimesini de kapsayan üst bir kavram olarak görülmektedir. Nitekim bazı yazarlar klasik dönemde *iniuria* ve *culpa* kavramlarının birbirinden tam olarak ayrıldığını, ancak Justinianus döneminde *culpa* (kusur) kavramının *iniuria* (hukuka aykırılık) kavramından ayrı bir terim olarak benimsendiğini ileri sürmektedir.⁵⁴ Ancak kusur kavramı, başlangıçta sadece kasıt anlamını içerirken zamanla ihmali de bünyesine katarak kasıt ve ihmalden oluşan kusur kavramına doğru bir gelişim başlamıştır.⁵⁵

2. Taammüd Kavramının Sözlük ve Terim Anlamı ile Klasik Kaynaklarda Kullanımı

2.1. Sözlük ve Terim Anlamı

Arapça’da “*amd*” kökünden türetilen taammüd kavramı, kasıt anlamına gelir. Kasıt kelimesi de sözlükte, “azmetmek, niyet etmek, bir şeye doğru yönelmek, düşünerek ve bilerek bir şey yapmak” gibi manaları ifade eder.⁵⁶ Çağdaş fıkıh literatüründe ise kasıt kelimesinin “*kararlı şekilde bir eylemi yapmaya doğru yönelme*”⁵⁷, “*bir kimsenin istek ve iradesinin dinî ve hukukî sonuç doğuran bir fiile yönelmesi*”⁵⁸ gibi tanımları yapılmaktadır.

2.1.1. Klasik Haneî Kaynaklarında Kullanımı

Fürû-ı fıkıh literatüründe yaygın bir şekilde kullanılan taammüd kavramının klasik kaynaklarda tanımı tam olarak yapılmamıştır. Her ne kadar bu kavramın teknik olarak tanımı yapılmamış olsa da klasik kaynaklardaki örnek olaylar ve akabinde söylenen hukukî gerekçeler taammüd kavramının mahiyetini ve onu tanımlamayı sağlayacak bilgiyi bize sunmaktadır.

İbadet bölümleri başta olmak üzere neredeyse fıkıhın bütün konularında karşımıza çıkan “taammüd/amd” terimiyle ilgili tanımlayıcı bilgileri daha ziyade cinâyât

⁵⁴ Belgin Erdoğan, *Roma Borçlar Hukuku Dersleri* (İstanbul: Der Yayınları, 2005), 127-128; Pervin Somer, *Roma Hukukunda Mala Verilen Zarar-Türk Hukuku ile Karşılaştırmalı* (İstanbul: Derin Yayınları, 2008), 5, 21; Arzu Oğuz, *Roma ve Çağdaş Türk Hukukunda Kusur Sorumluluğu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 79-80.

⁵⁵ Özlem Söğütli Erişgin, *Haksız Fiil Benzerleri (Quasi Delicta)* (Ankara: İmaj Yayıncılık, 2002), 17-24.

⁵⁶ Cevherî, “*kast*”, 2/524-525; İbn Manzûr, “*kast*”, 3/302; Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, “*kast*”, *Tâcu'l 'arûs min cevâhiri'l-Îkâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferâc (Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1971), 9/35-38, 43-44; *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye*, 30/308.

⁵⁷ *el-Mevsûatu'l-Fıkhiyye*, 22/228.

⁵⁸ Ali Şafak, “*Kasıt*”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/559.

bahislerinde bulmaktayız. Bilindiği üzere Hanefî mezhebindeki öldürme çeşitleri beş tür olup, bunlardan birincisi kasten (amd) öldürme, ikincisi de kasıt benzeri öldürmedir. Amd kavramı, burada kasten adam öldürme ve yaralamalar için kullanılmaktadır. Amden öldürme veya amden yaralama yerine taammüden öldürme veya yaralama ifadelerinin de kullanıldığı görülmektedir. Hanefî fakihlerin amd/taammüd kelimesiyle ilgili söylediği şu sözler bu kavramın mahiyetini ortaya koyması bakımından önemlidir:

“Amd, kasıt anlamına gelir. Kasıt ise, kalbin fiillerinden olup kendisine vâkif olunamaz. Zira kasıt, [bilinmesi mümkün olmayan] gizli ve batınî bir durumdur. Bu ancak kasten öldürmeyi gösteren delillerden anlaşılır ki, bunun delili de katilin öldürücü bir aleti kullanmasıdır. Katilin böyle bir âleti kullanması da onun müteammid olduğunu gösterir. Burada delil, medlul yerine geçmiştir. Çünkü şer’î-zannî bilgilerde deliller, medlûlleri yerine kâim olurlar. Kişi öldürücü bir aletle birini öldürdüğünde, onun bu konuda taammüdünün olduğu açıktır. Bu yüzden, katilin söz konusu durumda “ben öldürmeyi kastetmedim” tarzındaki sözü kabul edilmediği gibi, şahitler öldürme fiilinin amden olduğunu zikretmeseler de kısas gerekli olur.”⁵⁹

Görüldüğü üzere bir işi düşünerek ve sonuçlarını bilerek yapmak anlamına gelen amd veya aynı kökten türeyen taammüd kelimesi, kişinin fiillerini kasten yaptığını ifade eden bir terimdir. Kasıt, insanın kalbinde meydana gelen gizli ve batınî bir durum olduğu için de bunun tespiti ancak bir karîne ile mümkündür. Söz konusu eylemde kişinin kullandığı alet, onun kalbindeki niyeti ortaya koyan bir karîne olarak kabul edilmektedir.

Teaddî kavramının, klasik Hanefî kaynaklarında taammüd ve taksir kavramlarını kapsayan üst bir kavram olarak kullanıldığını daha önce ifade etmiştik. Gerek kasıtlı olarak yapılan gerekse ihmal ve tedbirsizlikten kaynaklanan zararlı fiiller, teaddî kavramının kapsamına dâhildir. Örneğin kamusal alanda izinsiz tasarrufla bulunarak başkasının zararına sebep olan kişi, eylemini izinsiz yaptığı için meydana gelen zararın tazmininden sorumlu olur. Bu örnekteki kişi, hukuka aykırı bir eylemde bulunduğu için müteaddî olarak sorumlu tutulmuştur. Ancak meydana gelen bu tür bir haksız fiilde kişinin teaddîsi zararlı eylemi kasıtlı olarak yapmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü kişi, zararlı fiili bilerek ve isteyerek yapmıştır, bu sebeple eylemlerinde onun taammüdünün de olduğu söylenebilir. Başka bir ifadeyle, bu örnekteki kişi hukuka aykırı bir eylemde bulunduğu için müteaddî olarak sorumlu olduğu gibi, söz konusu eylemi bilerek yapması hasebiyle aynı zamanda müteammiddir. Bu tür olaylarda kişinin taammüdü bulunsa da burada tazmin sorumluluğu için gerekli olan asıl etken, teaddî unsurudur. Çünkü taammüd kavramı, failin içe dönük iradesini yansıttığı için sübjektif bir karaktere sahiptir. Bu yüzden de taammüd, dolaylı itlaf (*tesebbüb*) hallerinde sorumluluğun doğması için aranan bir şart değildir.

⁵⁹ Bu pasaj *Hidâye*, *Tebyînül-hakâik*, *Înâye*, *Binâye*, *Bahrü’r-râik* ve *Reddül-Muhtâr* adlı eserlerdeki ilgili bölümlerden mezc edilerek oluşturulmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mergînânî, *el-Hidâye*, 4/442; Zeylâî, *Tebyînül-hakâik*, 6/98; Bâbertî, *el-Înâye*, 10/205; Aynî, *el-Binâye*, 13/63; İbn Nüceym, *Bahrü’r-râik*, 8/329; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/527, 570.

Yukarıda görüldüğü üzere, meydana gelen zararlı olayların bazılarında teaddî vasfının oluşması, eylemin kasıtlı olarak yapılmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle taammüd, fiilin teaddî özelliğini kazanmasına sebep olmaktadır. Nitekim klasik Hanefî eserlerinde buna işaret eden ifadeler de mevcuttur.⁶⁰ Örneğin Serahsî'nin konuyla ilgili aşağıdaki ifadeleri buna delâlet etmektedir:

“Müsebbib, sebep olduğu şeyde müteaddî ise sorumlu olur; müteaddî değilse -kendi mülkünde kuyu kazan kişinin kuyuya düşenlerden sorumlu olmadığı gibi- sorumlu olmaz. Başkasının mülkünde kazı yapan kişi bunun aksinedir. Eğer kişi [fiiliyle] kötülüğü (fesat) istemişse, sebep olduğu şeyde müteaddî olur; kötülüğü murâd etmemişse, bu durumda da sebep olduğu şeyde müteaddî olmaz.”⁶¹ (*Mebûsât*)

Serahsî'nin yukarıda yer alan ifadelerinde, tessebbüb hallerinde kişinin ancak müteaddî olması durumunda sorumlu olduğu ve kişinin müteaddî olmasının da eylemi isteyerek yapmasına bağlı olduğu görülmektedir. Burada doğrudan taammüd kavramı bulunmasa da istemek/dilemek anlamına gelen “إراد” fiilinin kullanılması bu kavrama işaret etmektedir. Serahsî'de görülen bu durum, Şeyh Bedreddin'in *Câmiu'l-fusûleyn* adlı eserinde açıkça kendini göstermektedir. Burada İmam Muhammed'in ez-Ziyâdât adlı eserinden aktarılan rivâyette, kişinin müteaddî olabilmesi için taammüdü şart olduğu şu şekilde belirtilmektedir:

“Ancak İmam Muhammed, câriyenin sebep olduğu olayda müteaddî olabilmesi için taammüd şartını koşturmuştur. Çünkü ceninin itlaf edilmesinde carie mübâşir değil, müsebbibtir. Sebep ise, ancak teaddî özelliğini taşıdığına sorumluluk gerektirir.”⁶² (*Câmiu'l-fusûleyn*)

Serahsî ile Şeyh Bedreddin'den iktibas edilen yukarıdaki pasajlarda görüldüğü üzere, tessebbüb hallerinde taammüd başlı başına bir unsur olmaktan çok, fiilin teaddî özelliğini kazanmasının bir şartı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Klasik Hanefî kaynakların neredeyse tamamında, dolaylı itlaf hallerinde sorumluluğun doğması için gereken şartın teaddî unsuru olduğu görülmesine rağmen İbn Nüceym'in *el-Eşbâh ve'n-nezâir*'i ile Hâdimî'nin *Mecâmiu'l-hakâik* adlı eseri ve Mecelle'de “mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz” şeklinde ifade edilen kuralda “müteammid” ifadesinin yer aldığı görülmektedir.⁶³ Her ne kadar burada görüldüğü şekliyle dolaylı itlaf hallerinde sorumluluğun doğması taammüd şartına bağlı gibi görünse de, -daha önce gerekçeleriyle ifade ettiğimiz üzere- bahsedilen yerlerdeki taammüd kavramı teaddî anlamında kullanılmaktadır. Söz konusu durum, taammüd kavramının kaynaklarda -nadir de olsa- bazen teaddî anlamında kullanıldığını göstermektedir.

Taammüd kavramının, çağdaş fıkıh literatüründe haksız fiil sorumluluğunun şartlarından biri olan “hata” unsurunun altında işlendiği görülmektedir.⁶⁴ Örneğin

⁶⁰ Serahsî, *el-Mebûsât*, 5/141; Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 2/191; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râik*, 3/249; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/220-221.

⁶¹ Serahsî, *el-Mebûsât*, 5/141.

⁶² Şeyh Bedreddin, *Câmiu'l-fusûleyn*, 2/191.

⁶³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 243; Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, 46; Ali Haydar, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/194-196.

⁶⁴ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 1/168, 194-195; Senhûrî, *el-Vasît*, 1/776-777; Sirâc, *Damânü'l-udvân fî'l-*

Mahmesânî taammüd kavramını hata unsurunun içerisine almış, bunun yanı sıra taksir (*ihmal*) ve tedbirsizlik kavramlarının da bu terimin altına gireceğini ifade etmiştir. Ancak Mahmesânî klasik İslam hukuku eserlerinde fakihlerin hata kelimesini bu şekilde kullanmadıklarını, onların burada anlatılan hata kelimesi yerine taammüd kavramını kullandıklarını ve bu kavramın sadece kasıt (taammüd) anlamını ifade etmekle kalmayıp ihmal ve tedbirsizliği de içine aldığını söylemektedir.⁶⁵ Karaman da bunu benimseyenler arasındadır.⁶⁶ Aydın, Mecelle'nin 93. maddesindeki taammüd kavramıyla ilgili, bu maddede failin taammüdünden bahsediliyor ve ilk bakışta sadece kasıt unsuru aranıyor gibi görünse de, sorumluluğun teşekkülünde kasıt unsurunun yanı sıra ihmal ve tedbirsizliğin de etkili olduğunu belirtmektedir.⁶⁷ Aydın'ın buradaki ifadelerinden hareketle onun da, -Karaman ve Mahmesânî gibi- taammüd kavramını kasıt ve ihmali içine alacak şekilde kullandığını söyleyebiliriz. Ancak taammüd kavramının kullanım ve kapsamıyla ilgili Mahmesânî'nin ileri sürdüğü ve diğer araştırmacılar tarafından da benimsenen bu görüşe katılmak mümkün değildir. Çünkü daha önce de ifade edildiği üzere, klasik Hanefi kaynakların neredeyse tamamında taammüdün yanı sıra ihmal ve tedbirsizliği içine alan ve fakihlerin hata terimi yerine kullandığı kavram “*teaddî*” kelimesidir.

Görüldüğü üzere kasıt anlamına gelen taammüd kavramı, klasik kaynaklarda sorumluluğun doğması için gerekli olan teaddî unsurunun bir yönünü teşkil etmektedir. Bu kavram, modern Arapça literatürde teaddî kavramından ayrılarak hata teriminin altında taksir (*ihmal*) ve tedbirsizlik kavramlarıyla birlikte ele alınırken; Türkçe literatürde kusur şartının altında ihmal kavramıyla birlikte incelenmiştir.

Son olarak dolaylı itlaf hallerinde hukuka aykırı bir eylemde bulunan kişinin müteaddî olarak sorumlu olmasının yanı sıra zarara yol açan eylemi bilerek yapması hasebiyle müteammid de olduğunu; ancak buradaki taammüdün fiile yönelik olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bu anlatılanlara dikkat edilecek olursa, dolaylı itlaf hallerinde kastedilen *taammüd* kavramı ile Türk hukukunda yakın anlama gelen *kasıt* kelimesinin biraz farklılaştığı görülmektedir. Şöyle ki, İslam hukukunda dolaylı itlaf hallerindeki (*tesebbüb*) taammüd kavramı, kişinin fiile yönelik kastını/iradesini ortaya koyarken; Türk hukukunda “*hukuka aykırı zararlı sonucu bilerek istemek*” anlamına gelen kasıt kelimesi kişinin zararlı sonuca yönelik iradesini ifade etmek için kullanılmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla taammüd ve kasıt kavramları aynı anlamsal çerçeveye sahip değildir. Nitekim Borçlar Hukukunda, bir olayda kastın varlığından tam olarak söz edebilmek için hem fiilin (hareket) hem de bu fiilin sonucunun (netice) fail tarafından

fikhi'l-İslâmî, 97.

⁶⁵ Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, 1/168, 197.

⁶⁶ Karaman'ın buradaki ifadeleri ile Mahmesânî'nin söyledikleri karşılaştırıldığında, Mahmesânî'nin söylediklerini aynen tekrar ettiği görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 2/499.

⁶⁷ Aydın, “İtlâf”, 23/468.

⁶⁸ M. Kemal Oğuzman - Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2016), 2/54; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, s. 574.

bilinmesi ve istenmesi gerekmektedir. Yani kastın varlığı için sadece failin yaptığı fiili bilmesi ve bunu yapmayı istemesi yeterli değildir. Bunun için, failin aynı zamanda söz konusu fiilin neticesini bilmeli ve bunun gerçekleşmesini istemesi icap eder. Bu yüzden, dolayı itlaf hallerindeki taammüd kavramı, kasıt kavramından ziyade, Türk Ceza Hukukundaki “*olası kasıt*” ve “*bilinçli taksir*” kavramlarına daha yakın durmaktadır.

Olası kasıt, suçun yasal tanımında yer alan unsurların gerçekleşebileceğini öngörmesine rağmen, kişinin fiili işlemesi halinde gerçekleşen durum; *bilinçli taksir* ise, kişinin öngördüğü neticeyi istememesine karşın, neticenin meydana gelmesi hâlidir.⁶⁹ Olası kasıt durumunda fail, muhtemel sonuçların gerçekleşebileceğini öngörmesine rağmen neticeyi önlemek için bir çaba göstermemekte ve bunlara önem veremeyerek kayıtsız kalmaktadır. Bilinçli taksir durumunda ise, kişi bilerek ve isteyerek yaptığı hareketten doğabilecek neticeyi öngörmesine rağmen onun gerçekleşmeyeceğine olan inanç ve düşüncesi sebebiyle eylemine devam ederek bir zarara sebep olmaktadır. Dolayısıyla bilinçli taksirde fail, neticeyi öngörmekle birlikte onun gerçekleşmesini kesinlikle istememektedir. Görüldüğü üzere failin her iki durumda da neticeyi öngörmesi bu iki kavram arasındaki ortak noktadır. Olası kasıttaki failin neticeyi göze alması, bilinçli taksirde de neticeyi istememesi bunların ayrıışan noktalarıdır.

İslam hukukunun dolayı itlaf hallerindeki taammüd, daha ziyade olası kasıt gibi durmaktadır. Örneğin insanların gelip geçtiği yola izinsiz kuyu kazın kişi, yaptığı kazma eyleminin muhtemel neticelerini önlemek için bir önlem almaz ve kayıtsız kalırsa, bu durumdaki taammüd kavramı, olası kasıt anlamındadır. Ancak fail eyleminin muhtemel sonuçlarını öngörmekle birlikte bir şey olmaz düşüncesiyle kazma eylemini yapmış ve neticesinde bir zarara sebep olmuşsa bu durumdaki taammüd kavramı da bilinçli taksir anlamına gelir.

Sonuç

Teaddî kavramı, Türkçe yazılan bazı İslam hukuku çalışmalarında hukuka aykırılık kavramına tekabül edecek şekilde kullanılsa da, bu terimin söz konusu kavramla aynı anlamda kullanılması problemlidir. Çünkü klasik fıkıh literatüründe kullanılan teaddî kavramı, hukuka aykırılığın da ötesinde bir anlam genişliğine sahiptir. İslam hukukundaki bu kavram, Türk Borçlar hukukunda sözleşmeden doğan sorumluluklarda borca aykırılığın yanı sıra kusur şartını; haksız fiillerden doğan sorumluluklarda ise hukuka aykırılık ile birlikte kusur unsurunu kapsamaktadır. Ancak teaddî kavramı, bazen “hukuka/borca aykırılık ve kusur” kavramlarının her ikisini, bazen de

⁶⁹ Hakan Hakeri, *Ceza Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009), 187; Ahmet Gündel, 5237 Sayılı TCK'da Kasten ve Taksirle Öldürme Yaralama ve İşkence Suçları (Ankara: 2009), 14; Ali Kemal Yıldız, 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu, (İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2007), 35; Osman Yaşar vd., *Yorumlu Uygulamalı Türk Ceza Kanunu Cilt 1 Madde 1-44* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2010), 478; Sedat Bakıcı, 5237 Sayılı Yasa Kapsamında Ceza Hukuku Genel Hükümleri (Ankara: Adalet Yayınevi, 2008), 473. Ayrıca bk. Ersan Şen, “Olası Kast ve Bilinçli Taksir”, Haber 7 (<http://www.haber7.com/yazarlar/prof-dr-ersan-sen/2258842-olasi-kast-ve-bilincli-taksir>) Erişim tarihi: 09.04.2020).

sadece “hukuka/borca aykırılığı” kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Yani meydana gelen bir fiildeki teaddilik, bazen sadece hukuka/borca aykırılık, bazen de hukuka/borca aykırılıkla birlikte kişinin kusurundan (kasıt ve ihmâl) kaynaklanıyor olabilir.

Teaddî kavramı, taammüd ve taksir kavramlarını kapsayacak şekilde kullanılsa da bu onun her zaman aynı anda ikisini karşıladığı anlamına gelmemektedir. Çünkü teaddî vasfı, bazen kişinin taammüdünden, bazen de ihmâlinen kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle belirtmek gerekirse, klasik Hanefî kaynaklarındaki taammüd ve taksir kavramları, haksız fiillerde tazmin sorumluluğunu doğuran bir unsur ya da şart olmaktan çok fiilin teaddî özelliğini kazanmasına sebep olmaktadır. Hâlbuki Borçlar hukukunda haksız fiil sorumluluğunun şartlarından biri olan kusur (kasıt ve ihmâl), müstakil bir unsur olarak karşımıza çıkarken; Hanefî kaynaklarında fiilin teaddî özelliğini kazanmasına sebep olan bir kavram olarak görülmektedir.

Görüldüğü üzere, klasik Hanefî kaynaklarında taammüd ve taksir kavramlarının her ikisini de kapsayacak şekilde kullanılan teaddî kavramı, Türk Borçlar Hukukundaki *hukuka/borca aykırılık* ve *kusur* unsurunun her ikisini de içine alabilecek bir kavramdır. İşte bu sebeple, haksız fiil sorumluluğunun şartlarından olan “*hukuka aykırılık*” ve “*kusur*” unsurları ile akdî sorumluluğunun şartlarından olan “*borca aykırılık*” ve “*kusur*” unsurları, İslam hukuku çalışmalarında teaddî başlığı içerisinde ele alınmalı veya bunların klasik kaynaklardaki kullanımının tam olarak böyle olmadığı unutulmamalıdır.

Etik Beyan / Ethical Statement

Yazar / Author

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Kamil Yelek

Kaynakça

- Ali Haydar Efendi, Küçük. *Dürrü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*. İstanbul: Matbaaa-i Tevsi-i Tibaat, 1330.
- Aydın, Mehmet Akif. “Eski Hukukumuzda Bir Haksız Fiil Türü Olarak İtla’f”. *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. 81-138. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Aydın, Mehmet Akif. “İtla’f”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/466-469. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Aynî, Bedreddin. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- Bâbertî. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Bâğdâdî, Gânim. *Mecmau'd-damânât fî mezhebi'l-İmâmi'l-Âzâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, nşr. Muhammed Ahmed Serac-Ali Cuma Muhammed. Kahire: Dâru's-selâm, 1999/1420.
- Bakıcı, Sedat. 5237 Sayılı Yasa Kapsamında Ceza Hukuku Genel Hükümleri. Ankara: Adalet Yayınevi, 2008.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Tâci'l-luga ve şihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulfafur Atar. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.

- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Tarîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983/1403.
- Çelebi, Fudayl. *ed-Damânât fî'l-furûî'l-Haneîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1965, 1b-384b.
- Ekşi Ahmet. *İslam Hukukunda Tıbbi Müdahalelerden Doğan Hukuki Sorumluluk*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Erdoğan, Belgin. *Roma Borçlar Hukuku Dersleri*. İstanbul: Der Yayınları, 2005.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 2015.
- Eser, Ercan. *İslam Hukukunda Haksız Fiil ve Haksız Fiilden Doğan Sorumluluk*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Gündel, Ahmet. *5237 Sayılı TCK'da Kasten ve Taksirle Öldürme Yaralama ve İşkence Suçları*. Ankara: y.y., 2009.
- Haddâd, Ebû Bekir. *el-Cevheratü'n-Neyyira*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Hâdimî, Ebû Saîd. *Mecâmiu'l-hakâik*. İstanbul: Matbaa-i Âmiri, 1308/1890.
- Hakerî, Hakan. *Ceza Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2009.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddû'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1412.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- Buhârî, Burhâneddîn (Burhânüşşerîa). *el-Muhîtu'l-burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye 1424/2004.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn. *Bahrü'r-râik şerhü Kenzî'd-Dekâik*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- İmâdüddîn el-Mergînânî, Zeynüddîn. *Fusûlu'l-ihkâm fi usûli'l-ahkâm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 990, 1b-508b.
- İzmîrî, Mevlânâ Mehmed. *İbrâzü'z-zamâ'ir ale'l-Eşbâh ve'n-nezâir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hasan Hüsnü Paşa, 367.
- Kahveci, Nuri. *İslam Borçlar Hukukunda Tazminat*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Karaaslan, Abdülmecit. *İslam Deniz Ticaret Hukukunda Hukukî Sorumluluk*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekir. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-serâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kırkağaç, Süleyman b. Abdullah. *Şerhu'l-Hâtime fî'l-Kavâ'id-i Fikhiyye*. thk. Muhammed İmâd en-Nâbulî. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- Konevî, Kasım. *Enisü'l-fukahâ fi ta'rifâtü'l-elfâzî'l-mütedâvile beyne'l-fukahâ*. thk. Yahya Hasan Murad. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Kuyucaklızâde, Mehmet Atıf Bey. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi ve Kavâid-i Külliyye-i Fikhiyye'nin İzahı*. İstanbul: Evkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1339.
- Mahmesânî, Subhî. *en-Nazariyyetü'l-âmmelî'l-mucebât ve'l-ukûd fi's-seriati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-melâyîn, 1972.
- Mergînânî, Burhânüddîn. *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-Mübeddî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'fîlî'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1356.
- Oğuz, Arzu. *Roma ve Çağdaş Türk Hukukunda Kusur Sorumluluğu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Oğuzman, M. Kemal - Öz, Turgut. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2016.
- Rassâ', Ensârî. Ebû Abdullah Muhammed b. Kâsım er-. *Şerhu Hudûdi İbn 'Arafê*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1350.
- Senhûrî, Abdurrezzak. *el-Vasît fi Şerhi'l-Kânûni'l-Medenî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme. *el-Mebûsât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Sirâc, Muhammed Ahmed. *Damânü'l-udvân fî'l-fikhi'l-İslâmî*. İskenderiye: el-Müessesetü'l-Câmiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr ve't-Tevzî, 1414/1993.

- Somer, Pervin. *Roma Hukukunda Mala Verilen Zarar-Türk Hukuku ile Karşılaştırmalı*. İstanbul: Derin Yayınları, 2008.
- Söğütlü, Erişgin, Özlem. *Haksız Fiil Benzerleri (Quasi Delicta)*. Ankara: İmaj Yayıncılık, 2002.
- Şafak, Ali. "Kasıt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/559-561. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Şen, Ersan. "Olası Kast ve Bilinçli Taksir". *Haber 7*. (<http://www.haber7.com/yazarlar/prof-dr-ersan-sen/2258842-olasi-kast-ve-bilincli-taksir> Erişim tarihi: 09.04.2020).
- Şeyh Bedreddin. *Câmiu'l-fusûleyn*. Mısır: el-Matbaat'ül-Ezheriyye, 1300.
- Üsrüşenî, Mecdüddîn. *el-Fusûl fi'l-muâmelât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1773, 1b-448a.
- Yaşar, Osman vd. *Yorumlu Uygulamalı Türk Ceza Kanunu Cilt 1 Madde 1-44*. Ankara: Adalet Yayınevi, 2010.
- Yerlikaya, Ünal. "Haneî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme". *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (Ocak 2017), 25-51.
- Yıldız, Ali Kemal. *5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu*. İstanbul: İstanbul Barosu Yayınları, 2007.
- Yıldız, Kemal. *İslam Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Zebîdî, Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l 'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdüsettar Ahmed Ferâc. Kuveyt: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1971.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Fî'lü'd-dâr ve'd-damân fih*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1988.
- Zerkâ, Mustafa Ahmed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm*. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1988.
- Zeylâî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî. *Tebyînül-hakâik fi Şerhi Kenzî'd-dekâik*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emiriyye, 1313.

Ahlâk ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adâlet: Mâverî Merkezli Okuma

Fatih Aydın

Dr., Düzce Üniversitesi (ROR ID: 04175wc52)

İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

Dr., Duzce University Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy

Düzce/Turkey

fatihaydin@duzce.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0672-5822

Justice as the Determining Principle of Morality and Politics: al-Mâwardî Based Reading

Abstract

In this article, it is aimed to examine the understanding of justice in the context of al-Mâwardî's moral and political thought. In the tradition of Islamic thought, although justice is generally examined with its philosophical / theoretical content, the works written on its application in practical life are limited. In this study, we will trace al-Mâwardî's approach to how justice should be applied in practical life, from ethics to politics and state administration, based on his own works.

In al-Mâwardî's thought, ethics and politics that united in the virtue of justice, are considered as two basic fields that complement each other. Besides being a virtue in itself, justice as a moral concept is the main virtue from which the virtues originate. He emphasizes that the person must first be just to himself by establishing a relationship between the justice and moderate. This is possible if a person stands in moderate between excess and deficiency/inadequacy, directs oneself to the good and the right, and prevents oneself from bad deeds. Since justice is the preference of the balanced in one's behavior, a person who cannot show good and right behaviors torment himself. al-Mâwardî's discusses the justice under two headings as justice against into oneself and others. Being, being on the right path, avoiding nasty things and not exceeding the limits in his behavior, etc. can be listed as justice to oneself. Justice towards others means that people act in a balanced way in accordance with social life/etiquette. The fairness of the administrator in approaching his/her citizens is also considered within this scope. Because in politics, justice is the basic principle that determines the principles that regulate the individual-individual, individual-state, state-individual relationship. Justice that the indispensable principle of living together has many aspects such as from the words and actions of the individual to the rule of law and income distribution.

Recognizing the need for morality in politics, al-Mâwardî aimed to establish an effective and realistic administration theory based on moral principles in politics, and therefore urge the justice as the first principle of state administration. In this respect, justice is regarded as a basic principle that determines the rules of the relationship between the ruler and the ruled, as a fundamental

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

Geliş/Received: 04 Temmuz/July 2020 | **Kabul/Accepted:** 25 Ağustos/August 2020 | **Yayın/Published:** 20 Eylül/September 2020

Atıf/Cite as: Fatih Aydın, "Ahlâk ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adâlet: Mâverî Merkezli Okuma = Justice as the Determining Principle of Morality and Politics: al-Mâwardî Based Reading", *Eskişeni 42* (Eylül/September 2020), 1077-1094.

<https://doi.org/10.37697/eskişeni.764037>

Copyright © Anadolu İlahiyat Akademisi/Anatolian Theological Academy, 06050, Ankara, Turkey | www.anilakademi.com

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

duty of the state, as well as being a moral virtue. al-Mâwardî emphasized the comprehensive justice principle in order the justice encompass the entire society within the framework of the rule of law. He also acknowledge the justice as a balancing factor for the power and legitimacy of power. According to him, justice that encompasses everyone is an important principle that ensures order and unity in society. Thanks to the comprehensive justice, the people's commitment to the administration increases, the country becomes prosperous, so the administrator can be safe. In this way, justice becomes a tool that ensures the legitimacy of the actions of political administration. al-Mâwardî, who sees justice as the balancing factor of the power, associates the ideal practice of justice with religious values and the qualities of the ruler.

In order for the state administration to function in a healthy and purposeful way, al-Mâwardî emphasizes principles rather than institutions, and he states that the state organs that will exercise justice should not give up the principles on the distribution of justice. The administrator should act on the principle of equality by starting with himself, and then pay attention to the appointment of judges who will execute the distribution of justice and to speed up the trial. Likewise, al-Mâwardî sees justice as a principle limiting the powers of the ruler. In this respect, justice is an important balancing factor that determines the limits of the ruler's approach to his people and ensures the legitimacy of the government. This approach of Mâverdî has been considered valuable by some political philosophers since it aims to establish an authority based on rights and justice instead of authority based on power. As a result, it seems that according to Mâverdî, who emphasizes justice everywhere in his works, justice is a unchanging fundamental virtue in every field from individual life to state administration.

Keywords

Moral, al-Mâwardî, Justice, State Administration, Virtue

Ahlâk ve Siyasetin Belirleyici İlkesi Olarak Adâlet: Mâverdî Merkezli Okuma

Öz

Bu makalede Mâverdî'nin ahlâk ve siyaset düşüncesi bağlamında adâlet anlayışının irdelenmesi hedeflenmektedir. İslam düşünce geleneğinde adâlet, genellikle felsefi/teorik içeriğiyle değerlendirilmekle birlikte pratik hayatta uygulanış şekline dair kaleme alınan eserler sayıca azdır. Bu çalışmada Mâverdî'nin kendi eserlerinden hareketle onun ahlâktan siyasete, devlet yönetimine kadar adâletin pratik hayatta nasıl uygulanması gerektiğine dair yaklaşımının izlerini süreceğiz.

Mâverdî'nin düşünce dünyasında adalet erdemi paydasında birleşen ahlâk ve siyaset, birbirini tamamlayan iki temel alan olarak kabul edilir. Bir ahlâk kavramı olarak adâlet başlı başına bir erdem olmasının yanında erdemlerin kendisinden çıktığı ana erdemdir. Mâverdî adalet ile itidal (denge) arasında ilişki kurmak suretiyle kişinin öncelikle kendine karşı adaletli olması gerektiğini vurgular. Bu ise kişinin aşırılık ile eksiklik/yetersizlik arasında dengede durması, kendisini iyi ve güzel olana yönlendirmesi, kötülüklerden alıkoymasıyla mümkündür. İnsanın davranışlarında dengeli olanı tercih etmesi adâlet olduğundan dolayı kendinde iyi ve güzel davranışları gösteremeyen kimse kendine zulmetmiş olur.

Mâverdî adâleti kişinin kendisine ve başkasına olmak üzere ikiye ayırır. Kişinin kendisine karşı adâleti doğru yolda olması, çirkin şeylerden uzak durması ve davranışlarında sınırı aşmaması vb. sıralanabilir. Başkalarına karşı adâlet ise insanların sosyal yaşam/görgü kurallarına uygun dengeli davranması anlamına gelir. Yöneticinin vatandaşlarına karşı yaklaşımında adaletli olması da bu kapsamda değerlendirilir. Zira siyasette adâlet birey-birey, birey-devlet, devlet-birey ilişkisini düzenleyici esasları belirleyen temel ilkedir. Bir arada yaşamanın vazgeçilmez ilkesi adâletin bireyin

söz ve eylemlerinden hukukun üstünlüğü ve gelir dağılımı gibi hususlara kadar pek çok yönü vardır.

Siyasetin ahlâka duyduğu ihtiyacı fark eden Mâverdî, siyasette ahlâkî ilkelere dayanan etkili ve gerçekçi bir yönetim teorisi kurmayı hedeflemiş; bunun için adâleti devlet yönetiminin en birinci ilkesi olarak görmüştür. Bu yönüyle adâlet ahlâkî bir erdem olmasının yanında devletin temel bir görevi olarak yöneten-yönetilen arasındaki ilişkinin kuralları belirleyen temel bir ilke olarak görülür. Mâverdî, adâletin hukuk devleti çerçevesinde toplumun tamamını kuşatması için kapsamlı adâlet ilkesine vurgu yapmıştır. Ayrıca o, adâleti iktidarın gücü ve meşruiyeti için dengeleyici bir unsur olarak görür. Ona göre herkesi kuşatan adâlet toplumunda düzenin ve birliğin tesisini sağlayan önemli bir ilkedir. Kapsamlı adâlet sayesinde halkın yönetime bağlılığı artar, ülke baysındır hale gelir, böylelikle yönetici güven içinde olur. Bu şekilde adâlet siyasal yönetimin icraatlarının meşruluğunu temin eden bir araç haline gelir. Adâleti iktidarın gücünü dengeleyici unsur olarak gören Mâverdî yönetimde adâletin ideal uygulamasını dinî değerlerle ve yöneticinin sahip olduğu niteliklerle ilişkilendirir.

Devlet yönetiminin sağlıklı ve amaca uygun bir şekilde işleyebilmesi için kurumlardan ziyade ilkelere önem veren Mâverdî adâleti icra edecek devlet organlarının adâletin dağıtımı konusunda ilkelere vazgeçmemesi gerektiğini belirtir. Yönetici kendisinden başlamak üzere eşitlik ilkesine göre hareket etmeli, adâletin dağıtımını icra edecek kadıların tayinine ve yargılamanın hızlandırılmasına dikkat etmelidir. Aynı şekilde Mâverdî, adâleti yöneticinin yetkilerini sınırlayan bir ilke olarak görür. Bu yönüyle adâlet yöneticinin halkına yaklaşımının sınırlarını belirleyen dengeleyici ve iktidarın meşruiyetini sağlayıcı önemli bir unsurdur. Mâverdî'nin bu yaklaşımı kimi siyaset filozofları tarafından üretilen güce dayalı otorite yerine hakka dayalı bir otorite tesis etmeyi hedeflediğinden dolayı değerlidir. Sonuç olarak eserlerin her yerine adâlet vurgusunun nakşedilmiş olduğunu gördüğümüz Mâverdî'nin metinlerinde adâletin bireysel hayattan devlet idaresine kadar her alanda anahtar niteliğinde değişmeyen temel bir erdem olduğunu anlamamız mümkündür.

Anahtar Kelimeler

Ahlâk, Mâverdî, Adâlet, Devlet Yönetimi, Erdem

Giriş

Adâlet insanlık tarihi boyunca bütün semavî dinlerin ve düşünce geleneklerinin metafizikten ahlâka siyasetten hukuka kadar ilke ve kurallarını belirleyen en temel kavramdır. Bu kavram her ne kadar modern dönemlerde yaygın bir şekilde hukuk ve siyaset terminolojisi ile ilişkilendirilerek kullanılsa da felsefî altyapısıyla düşünüldüğünde bireysel ve sosyal hayattan varlıktaki eşsiz denge ve düzene kadar mana zenginliğini bünyesinde barındıran yelpazesi geniş bir kavramdır. Arapça bir kelime olan adâlet “a-d-l” kökünden türemiş olup geniş manasıyla “bir şeyi yerli yerine koyma” anlamına gelir. Terim itibarıyla “bireysel ve toplumsal yaşamda düzenlilik, hakkaniyet ve eşitlik ilkelere uygun yaşamı temin eden erdem” olarak tarif edilir.¹ Bir hukuk kavramı olarak adâlet “hakkın büyüğüne küçüğüne, insanın itibar düzeyine bakılmaksızın eşitlik ilkesi gereğince yani sadece insanlık ortak paydasında buluşarak hakkı teslim etmeyi”, ahlâk kavramı olması yönüyle “bütün erdemlerin belirleyicisi olan yüksek bir ahlâkî erdem, bireyin ve içinde bulunduğu toplumun düzeni, tesis ve devamı için en gerekli unsur,

¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1990). 11/430; Mustafa Çağrı, “Adâlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV. Yayınları, 1988)

yetkinliğin kazanılmasını sağlayan temel erdem” şeklinde tanımlanabilir. Ahlâktan hukuka, siyasetten ekonomiye hayatın bütün alanlarını ilkeleriyle belirleyen kilit bir role sahip olan ve bireyin diğerleriyle, toplumla ve hatta devletle ilişkilerinin çerçevesini çizme noktasında anahtar bir kavram olan adâletin gerekliliği tartışılmaz bir gerçekliktir. Ancak adâletin kime ne şekilde uygulanacağı, toplumda nasıl tesis edileceği gibi uygulamaya yönelik hususlarda tarih tecrübesinin şahitliğiyle çok farklı yaklaşımların olduğu da bir gerçektir.

Felsefe geleneğinde genellikle teorik düzeyde ideal anlamıyla ele alınan adâlet kavramının İslam düşünce geleneğinde fıkıh ve siyaset gibi uygulamalı alanlarda pratik hayat-taki sorunlara çözüm üretme noktasındaki önemi ayrıca dikkate değerdir. Zira Müslüman toplumlarda adâletin mahiyetini ilgilendiren metafizik yönüyle yapılan felsefi tartışmaların ilmî çevrelerde devam ettiği bilinmekle birlikte adâletin daha çok siyasî ve hukukî yönüyle ilgilendikleri, sosyal ilişkileri ve devletin teşkilat yapısını adâlet ilkesinin rehberliğinde düzene koydukları da bir gerçektir.² Mesela düşünce geleneğimizde siyasetnâme ve nasihatnâme türü metinleriyle mâruf, yaşadığı çağda devlet geleneğini bilen ve yönetim deneyimi bulunan düşünürler Müslümanların kutsal metnlerinin yol göstericiliğiyle siyasete adâlet zaviyesinden bakmışlar, siyasetin ahlâk, din ve özellikle fıkıhla ilişkisi üzerine vurgu yaparak ilkelerini belirleme noktasında değerli bir çaba içerisinde olmuşlardır.

Bu makalemizde³ kendi döneminde fıkıh ve siyaset başta olmak üzere pek çok sahada kıymetli metinleriyle Ortaçağ siyaset biliminin önemli düşünürlerinden biri olan Ebu'l-Hasan Ali bin Muhammed bin Habib el-Mâverî'nin (364-450/974-1058) düşünce dünyasının belirleyici kavramlarından “adâlet” anlayışını irdeleme gayesindeyiz. Nitekim o, siyasete dair kaleme aldığı eserlerde adâletin yol göstericiliğinde birey-devlet, devlet-birey ilişkisini belirleme çabasında olmuştur. Mesela yönetim ilkelerine dair kamu idaresi niteliğinde bir eser olan *Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*'de devlet başkanlığı, vezirlik, valilik, mezâlim mahkemeleri gibi devletin ideal yapısını tesis etme adına kurumların hangi temeller üzerine bina edilmesi gerektiği üzerinde durmuş; devletin teşkilatı, hukukî, idarî ve malî yapısıyla ilgili konuları ele almıştır.⁴ *Edebü'd-dünya ve'd-din*'de dinî ve dünyevî ahlâk ölçülerine ve toplumun ahlâkının nasıl tesis edileceğine dair nasihatlerde bulunmuş; *Kavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk* (*Edebü'l-vezir*) isimli eserinde devlet idaresindeki vezirlerin sahip olması gereken meziyetler ve uymak zorunda

² Macid Haddûrî, *İslâm'da Adâlet Kavramı*, trc. Selahattin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991). 31.

³ Mâverî'nin adâlet anlayışı ile ilgili çalışmalar için bkz. Mehmet Ekvuran, “Mâverî'nin Düşünce Dünyası”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/1197-1222; Vecdi Akyüz, “Mâverî ve Hukuk”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/1175-1196; İbrahim Barca, *İslam Kurumları Tarihi Açısından Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Habib el-Mâverî el-Basrî'nin Kavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk* Adlı Eseri (Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa 2012); Cengiz Kallek, “Mâverî'nin Ahlâkî, İçtimai, Siyasî ve İktisadî Görüşleri”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (2004), 219-265; Mustafa Sarıbiyık, *Mâverî'nin Nasihatü'l-mülûk'u ve Siyasî Görüşleri* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1996); Mehmet Birsin, *Mâverî'nin Devlet Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004); Mustafa Çağrı, “Mâverî'de Siyaset Ahlâkı”, *İslamiyât* 6/1 (2003), 71-92.

⁴ Mehmet Erkal, “Ahkâmü's-sultaniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/555-556.

oldukları kuralları belirlemiş; *Teshîlû'n-Nazar* ve *ta'cîlû'z-zafer*'de devlet ahlâkı, kamu yönetimi ve siyaset idaresiyle ilgili hususlara değinmiştir.

Engin siyaset ve diplomasi tecrübesiyle Mâverdi, eserlerinde siyaset, yönetim/yönetici ahlâkı, adâletli hükmetme gibi konulara özellikle değinmiştir. Ancak o, felsefe geleneğinde olduğu gibi siyaseti teorik ve ideal/ütöpik zeminde tartışmamakta, gerek siyaset ve gerekse ahlâk konularında sonuca yönelik pratik bir tutum sergileyerek uygulamalı bir siyaset yaklaşımı ortaya koymaktadır. Nitekim döneminin siyasîleriyle yakın diyalog kurmasından dolayıdır ki siyaset ve yönetim ahlâkıyla ilgili değerlendirmeleri ve ileri sürdüğü çözüm önerileri genellikle devlet tecrübesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkar. Buna ilaveten o, Meşşâî felsefî mirasından farklı olarak İran, Hint siyaset düşüncesini İslam'ın ilkeleri ile birleştirmeye çalışan bir damarı temsil etmektedir. Zira metinlerinde genellikle Hz. Peygamber'in hadislerinin yanında Hz. Ömer, Hz. Ali gibi halifelerin sözlerini aktarır; yaygın şekilde Ardeşir bin Babek, Nuşirevan, Kısra, Büzürkmîhr, İskender gibi eski İran coğrafyasında tanınan kralların ve önderlerin sözlerine ve yer yer Fars, Hint atasözlerine yer verir.⁵ Düşünürün İslam siyasî düşüncesinde döneminden önceki görüşleri tutarlı bir teorik çerçeveye ulaştırarak imamet/hilafet anlayışının şekillenmesine katkıda bulunan öncü isimlerden biri olduğunu söylemek de mümkündür.⁶

Ahlâkî ve siyasî boyutlarıyla “adâlet” kavramını irdeleyen Mâverdi kavramın daha ziyade yöneten-yönetilen ilişkisi bağlamında siyasette tazammun ettiği içeriğe ve çerçevelendiği ilkelere yer vermiştir. Bunu yaparken realist bir tutum sergileyen düşünür kendi döneminde mevcut siyasî durumun analizini kanımızca güzel bir şekilde yapması, yöneticilere ve topluma yol gösterici nasihatler vermesi nedeniyle güncelliğini hiçbir zaman yitirmeyen bir adâlet yaklaşımı ortaya koymuştur.

1. Ahlâkî Bir Değer Olarak Adâlet

Ahlâkın kaynağının ve dinî sorumlulukların temel şartının akıl olduğunu ileri süren Mâverdi insan nefsinin eğitilebilir oluşu nedeniyle nefsten iki yapının ortaya çıktığını belirtir. Bunlardan birincisi nefste var olup çeşitli durumlarla ortaya çıkan ahlâk (ahlâkü'z-zât), ikincisi akıl ve hevâ gibi unsurların yönlendirdiği iradeli davranışlardır (ef'âlû'l-irade).⁷ Ahlâkü'z-zât karakter ahlâkının elde edilmesi itibarıyla doğuştan gelen ahlâk (ahlâkü'l-garîziyye) ve kazanılmış ahlâk (ahlâkü'l-muktesebe) şeklinde ikiye ayrılır. Doğuştan gelen ahlâk ile fitrî olarak sahip olunan eğitim yoluyla sonradan kazanılmamış güzel huylar kastedilmektedir. Buna “ahlâkü't-tab” ve “hulukun matbûun” isimleri de verilir.⁸ Eğitim yoluyla elde edilen ve karakterin ayrılmaz parçası olan ahlâk ise kazanılmış (mukteseb) ahlâktır.⁹ İnsanın davranışlarında kendi güç ve kudretinin etkisi olmadığı gibi bir

⁵ Mehmet Evkuran, “Mâverdi'nin Düşünce Dünyası”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/1210.

⁶ Vecdi Akyüz, “Mâverdi ve Hukuk”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/1179.

⁷ Mâverdi, *Teshîlû'n-nazar ve ta'cîlû'z-zafer fî ahlâki'l-melik ve siyâseti'l-mülk* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1981), 5-6.

⁸ Mâverdi, *Teshîlû'n-nazar*, 8-10.

⁹ Mâverdi, *Teshîlû'n-nazar*, 10.

görüŖe karŖı çıkan Mâverî insanın kimliği, nereden gelip nereye gittiği akıbetinin ne olacağı gibi varoluŖunun anlamına dair sorulara bulduğu cevaplar onun ahlâken neleri yapması ve hangi değerlere sahip olması gerektiğine dair bir sonuca götürür. Mâverî'ye göre ahlâkın kaynağı her ne kadar akıl olsa da toplumdaki bireylerin ahlâkî yaŖayıŖları birbirinden farklıdır. Kimileri davranıŖlarını kontrol altında tutarak güzel davranıŖlar sergilese de kimileri için ahlâkî davranıŖları belirleyip ona uymak için akıl tek başına yeterli bir ölçüt değildir. Bu durumda toplumsal uyumu bozmamak ve olumsuz davranıŖların önüne geçmek için dine ve diğer toplumsal kontrol mekanizmalarına ihtiyaç vardır.¹⁰ Böylelikle Mâverî bir taraftan toplumda bireylerin davranıŖlarını düzene sokacak ahlâk ilkelerinin uygulanmasında yöneticinin sorumluluğunu vurgularken, diğer taraftan belirlenen ahlâkî normlara uygun yaŖam konusunda sorumluluğu insana verir.

Mâverî'ye göre öncelikle kiŖi kendisine karŖı adâletli olmalıdır. Bu ise kiŖinin yaŖadığı olaylarda aşırılık ile eksiklik/yetersizlik arasında itidal noktasında durması, kendisini iyi ve güzel olana yönlendirmesi, kötülüklerden alıkoymasıyla mümkündür. İnsanın davranıŖlarında dengeli olanı tercih etmesi adâlet olduğundan dolayı kendinde iyi ve güzel davranıŖları gösteremeyen kimse kendine zulmetmiŖ olur. Kendine zulmeden kimse başkalarının hakkına riayet etmeyerek onlara daha adâletsiz davranır.¹¹ Bu konuda felsefi geleneği takip eden düşünür adâlet ile itidal arasında iliŖki kurarak adâletin itidalden alındığını ve itidalin de iki erdemsizliğin (rezîlet) ortası olduğunu ifade eder. Erdemler akıl, cesaret (Ŗecâat), iffet ve adâlet Ŗeklinde dört temel erdeme dayanmakla birlikte, bütün erdemlerin başı akıl sonu ise adâlettir. Diğer bütün erdemlerin bu erdemlerle iliŖkisi olup bütün erdemler bu iki erdem arasında yer alır.¹² Buna göre hikmet kötülük (Ŗer) ile bilgisizliğin (cehâlet), cesaret (Ŗecâat) gözüpeklik (tehevür) ile korkaklığın (cebânet), iffet Ŗehvet azgınlığı (Ŗereh) ile zayıflığın, huzur (sekînet) kızgınlık ile zayıf öfkenin, tevâzu kibir ile aşağılık duygusunun (denâetü'n-nefs), cömertlik israf (tebzîr) ile cimriliğin; halimlik aşırı öfke (gadab) ile öfkesizliğin (ademü'l-gadab) ortasıdır. Ortaya çıkan bir bozulma (fesat) aşırılık veya azlık yoluyla adâletsizliğe düşmenin bir sonucudur. Böylelikle bireyin ahlâkını geliŖtiren en faydalı erdem adâlet ve en zararlısı da adâletsizliğe düşmektir.¹³ Mâverî'ye göre erdemlerin başka erdemlerle birleŖmesinden yeni erdemler ortaya çıkar. Mesela akıl ve cesaretin birleŖmesinden ahde vefa ve sabır, akıl ve iffetin birleŖmesinden saygınlık, cesaret ve iffetin birleŖmesinden kötülüğe karŖı koyma, cömertlik ve iffetin birleŖmesinden de yardımseverlik gibi erdemler ortaya çıkar.¹⁴

2. Bir Siyaset İlkesi Olarak Adâlet

Felsefeye dair klasik dönem eserlerinde, ahlâk ve siyaset alanının birbirini bütünleyen iki alan olduğu görölmektedir. Mesela Aristoteles'e nispet edilen Büyük Ahlâk

¹⁰ Mâverî, *Edebü'd-dünya ve'd-din* (Beyrut: 1985), 148.

¹¹ Mâverî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 148.

¹² Mâverî, *Teshîlü'n-nazar*, 17-18.

¹³ Mâverî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 156-157; *Teshîlü'n-nazar*, 17-18; Vecdi Akyüz, "Mâverî ve Hukuk". 5/1193.

¹⁴ Mâverî, *Teshîlü'n-nazar*, 18-19.

(Magna Moralia) da, ahlâktan bahsedilecekse ilk olarak ahlâkî yapının incelenmesi gerektiği ve bunun da gerçekte siyasetin konusu olduğu ifadesiyle başlar. Yine bu eserde ahlâkın ilmî bir disiplin olmakla birlikte siyasetin de girişi olduğu ifade edilir.¹⁵ Mâverî'nin düşünce dünyasında da ahlâk ve siyasetin birbirini tamamlayan iki alan olduğunu görmek mümkündür. Bu iki alanın kurallarını belirleyen ise ona göre dindir. Nitekim Mâverî siyasetin ve ahlâkın temel ilkesi olarak gördüğü adâleti dinî referanslarla takviye ederek gerekliliğini açıklamaktadır. Hikmet sahiplerinden birisine: “Hangi hayır en vefalıdır?” diye sorulduğunda o cevaben, “dindir” demiş. Ona: “En kuvvetli güç hangisidir?” diye sorulduğunda ise cevaben, “adâlettir” demiştir.¹⁶ Dolayısıyla din ve adâlet duygusu bireyin ahlâkî yapısının şekillenmesinden yöneticinin uyguladığı siyasete kadar bütün bir alanın en temel iki kavramıdır.

Aslına bakılırsa İslam düşünce geleneğinde adâlet kavramı dinî içeriğiyle daha zengin kılınmış bir kavramdır. Zira Müslümanlar Kur’ân ve Sünnetteki çerçevesinden hareketle adâleti yorumlamış, böylelikle adâlet İslâm toplumlarına özgü siyasal bir kavrama dönüşmüştür.¹⁷ Ancak İslâm dini siyasal organizasyonu ilke olarak kabul etmekle beraber adâlet düşüncesinin hangi kurumda nasıl işlemesi gerektiği hususunda açık hükümler koymamıştır. Adâletin esas alınarak uygulanması hususunda naslardan açık emirler alan Müslümanlar, siyâsî yapının kurumlaşma aşamasında ve uygulamada adâletin vazgeçilmez bir ilke olduğunu kabul etmişlerdir. Bununla birlikte her dönemde siyasal yapının temel kurumsal bir unsuru olarak ortaya çıkışı, teorik temellendirmeden sonra gerçekleşmiştir.¹⁸ Bu minvalde Mâverî ilk olarak siyasal yapının oluşum sürecinin teorik temellerini tartışır. Ona göre medenî bir varlık olan insan birbirine muhtaç yaratılmış olup diğer insanlarla bir arada yaşamak zorundadır. Felsefî ahlâk literatüründe sıkça karşılaştığımız bu ihtiyaç doktrini yaklaşımı insanın toplumsallaşmasının nedeni olarak görülür. Nitekim toplum aslında ihtiyaçlarını tek başına karşılama konusunda yetersiz bireylerden oluşmakta bu ise işbölümü yapmayı zorunlu kılmaktadır. Tabiatı itibarıyla insanın, kendini kısıtlayan ve zorlayıcı bir unsur bulunmaksızın içinde bulunduğu toplumun faydasını gözetmeye matuf diğer insanlarla bir uzlaş ve uyuma zemininde buluşması oldukça zordur.¹⁹ Zira Allah kullarını âciz ve kendisine muhtaç olduklarını fark etsin diye birbirine muhtaç halde yaratmıştır. Birbirlerinden farklı donanımlarda olan ve aynı zamanda yardımlaşmaya ihtiyacı olan insanoğlu doğal olarak devleti oluşturmaya yönelmektedir²⁰ ki bu da bize siyaset sisteminin ve dolayısıyla bir yönetim etrafında buluşmanın gerekliliğini gösterir.

¹⁵ Aristotle, *Magna Moralia (The Works of Aristotle IX)*, ed. W. D. Ross (Londra: Oxford University Press, 1949). 1181a-1181b; Hümeýra Karagözoğlu, *Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'le "Adâlet" Kavramının Siyasî Yansımaları*, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 94.

¹⁶ İbrahim Barca, *İslam Kurumları Tarihi Açısından Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Habib el-Mâverî el-Basrî'nin Kavâninü'l-vizâre ve siyasetü'l-mülk* Adlı Eseri (Yüksek Lisans Tezi, Şanlıurfa 2012), 60.

¹⁷ Ejder Okumuş, “Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi”, *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 3/5 (2005), 46.

¹⁸ Yunus Kaplan, “Osmanlı'da Adâlet Mefhumunun Kökenleri”, *Journal of Islamic Research* 31/1 (2020), 155.

¹⁹ Mâverî, *A'lâmü'n-nübüvve*, nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî (Beyrut 1407/1987), 42.

²⁰ Mâverî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*. 144-148.

İhtiyaçların karşılanması sâikiyle kurulan toplumun bireylerini birbirine bağlayan unsur maddî ilişkiler olmakla birlikte insan ilişkilerinde ortaya çıkan rekabet ve çekişmeleri düzenleyecek daha aşkın bir değer üzerinde birleşmek gerekmektedir. Mâverî'ye göre insan dünyanın imarı noktasında hemcinsleriyle yardımlaşmak istediğinde tahakkuk etmesi gereken âmillerin başında din gelir. Nitekim insana iç huzur veren din insanları birbirleriyle güzel geçinmeye, iyi ilişkiler kurmaya çağırır; günah ve kötülüklerden uzaklaştırır. Zira kendiyle barışık olmayan insanın ne kendisini ne de çevresini ıslah etmesi beklenmez.²¹

2.1. Yönetim Ahlâkı Açısından Adâlet

Ahlâk denildiğinde her ne kadar bireysel ahlâk anlaşılsa da dinî ve dünyevî iyilikleri temin etmek amacıyla olan siyasetin ilkelerini belirleyen kurallar ahlâk ve adâlet üzerine olmalıdır. Yönetici yetkilerini doğru bir şekilde kullanarak topluma güzel örnek olup toplumun ahlâkını geliştirmeli ve halkının gözünde iktidarını meşru kılabilmesi için üstün bir ahlâka sahip olmalıdır.²²

Siyasetin ahlâka duyduğu ihtiyacı yakından bilen bir düşünür olarak Mâverî bürokrasiye ahlâkî bir ruh aşılamaya çalışmıştır. Zira o yaşadığı dönemde ulaşabildiği siyasî birimleri inceleyerek etkili ve gerçekçi bir yönetim teorisi kurmayı hedeflemiş²³ bunu yaparken de adâleti devlet yönetiminin en birinci ilkesi olarak görmüştür. Mesela *Ahkâmü's-Sultaniyye*'nin giriş kısmında hilafetin tanımı, halife olacak kimselerde bulunması gereken özellikler, halifenin seçim şekli, görev ve sorumluluklar²⁴ gibi konulara değinen Mâverî halifenin en birinci özelliğinin her yönüyle adâletli olması,²⁵ halifeyi seçecek kurulun (Ehlü'l-hall ve'l-Akd) heyeti üyelerinde bulunması gereken şartlardan birincisinin de "her yönüyle doğrulukla bilinip adâletle ilgili bütün şartları taşımak"²⁶ olduğunu ifade eder. Yine yöneticileri hedeflerine ulaştıracak en önemli araç da ahlâk olmalıdır. Nitekim erdemli fiiller ancak yüksek ahlâka sahip olanlardan çıkar.²⁷ Mâverî'ye göre devlet başkanı makamının gereği olarak -her ne kadar zor ve ağır görev olsa da- dinin emirleri doğrultusunda halkına karşı eşit davranmalı ve adâletiyle önder ve örnek kişi olmalıdır.²⁸ Yine başka bir metinde Mâverî, devlet başkanının zâlimin aşırılıklarını mazlumun zayıf düşmesini engellemek suretiyle adâleti sağlaması,²⁹ bu görevi yerine getirmediğinde yani yönetimde adâletten saptığında görevden alınması gerektiğini³⁰ söyleyerek konunun ehemmiyetini vurgulamıştır.

²¹ Cengiz Kallek, "Mâverî'nin Ahlâkî, İctimaî, Siyasî ve İktisadî Görüşleri", *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14 (2004), 235-236.

²² Mâverî, *Teshîlü'n-nazar*, 135.

²³ Mehmet Ekvuran, "Mâverî'nin Düşünce Dünyası", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, 5/1213.

²⁴ Mâverî, *Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*. thk. Ahmed Mübarek Bağdâdî (Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989), 5-10.

²⁵ Mâverî, *Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, 5.

²⁶ Mâverî, *Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, 7-8.

²⁷ Mâverî, *Teshîlü'n-nazar*, 135-138.

²⁸ Mâverî, *Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, 5.

²⁹ Mâverî, *Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, 22.

³⁰ Mâverî, *Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, 24.

Mâverdî yönetiminde görevli kimselerin adâletli oluşunu dinî emirlerle ilişkilendirmektedir. Zira ona göre adâletli olmak kişinin güvenilir olması, haram şeylerden ve günah işlemekten sakınması, şüpheli şeylerden uzak durması, dinî ve dünyevî işlerinde aynı olgunlukla hareket edebilmesidir.³¹ Dolayısıyla adâlet kişinin sahip olduğu dinî değerlerle belirginleşir, yönetiminde adâletli davranıp davranmayacağı da kişisel olarak sahip olduğu niteliklerle ilişkilendirilir. Bununla birlikte dini araçsallaştırmak suretiyle din aracılığıyla siyasî bir çıkar elde etme ve ihtiraslarını gerçekleştirme asla doğru değildir. Nitekim yöneticinin yeryüzünde Allah'ın vekili olarak görüldüğü bir siyaset yaklaşımında yöneticinin kutsallığından çok dine karşı sorumluluğu ön plandadır. Yönetici Allah'ın vekili olduğuna göre dinin emirlerinden yüz çeviren ve yasaklarına muhalefet eden bir yöneticinin işlerinin düzelmesi ve başarılı olması mümkün değildir. İnsanlar arasında adâletle hükmetmek, peygamberin sünnetine uymak, kamuya ait işleri idare etmede akılcıca davranmak ve gereken tedbirleri almak yöneticilerin temel sorumluluğudur.³²

Halifelik müessesesini imamet olarak isimlendiren Mâverdî bu müessesenin dinî ve dünyevî işlerin yürütülmesi için nübüvvet mesleğine halef olarak tesis edildiğini belirtir. Bu açıdan devlet başkanlığı görevini yürüten kimseye bütün Müslüman topluluğunun uyması dinen gereklidir. Zira devlet başkanlığı görevinde bulunanlar din ve dünya faydasını gerçekleştirme gayesi içindedir. Bunun için devlet başkanı ahlâkî meziyetlerle donanmalıdır.³³ Zira Müslüman toplumlar siyasî adâletin gerçekleşmesini ilâhî adâletin yeryüzünde bir yansıması olarak görmekte, imameti de kamu düzeninin sağlanmasını sağlayan bir araç olarak değerlendirmektedir.³⁴ Yöneticiler erdemleriyle kendilerini yüceltmiş, ruhlarını arındırmış kimselerden olmalıdır. Nitekim Hulefâ-i Râşidîn ahlâk ve adâlet itibarıyla en üstün özellikte olduklarından dolayı halkı yönetmeye hak kazanmışlardır. Halk iyilik ve kötülükte yöneticilerini örnek/model alacaklarından dolayı yöneticilerin yüksek bir ahlâka sahip olması gerekir. Nitekim Mâverdî bu konuda “Emirler ve hükümdarlar daima ahlâklarını ve erdemlerini arttırmalıdır. Çünkü halk işlerinde ve hükümlerinde kötülükte ve iyilikte, ciddiyet ve mizahta onlara tabi olurlar” der.³⁵

Görüldüğü üzere Mâverdî adâleti ahlâkî bir erdem olmasının yanında devletin temel bir görevi olarak faaliyet alanlarında tesis etmesi gereken ilke kabul eder. Zira adâlet toplumu oluşturan bireylerin birbirleri arasında ve yöneten-yönetilen arasındaki ilişkide kuralları belirleyen temel bir ilkedir. *Kavâninü'l-Vizâra* isimli eserinde vezirlere nasihatte bulunan düşünür onların adâletli olduğunda halkın da onlara itaat edeceğini, hesaba çekerken zulmeden kimsenin kendisi de hesaba çekilince zulme uğrayacağını belirtir. Mâverdî yönetici-yönetilen ilişkisinde adâletin gerekliliğini “kim bir kötülükte bulunursa yaptığı kötülüğün karşılıksız kalmayacağı” gibi dinî referanslarla da güçlü bir

³¹ Mâverdî, *Ahkâmü's-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*, 89

³² Mehmet Evkuran, “Mâverdî'nin Düşünce Dünyası”, *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*, 5/1213.

³³ Mâverdî, *Teshîlû'n-nazar*, 135.

³⁴ Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, trc. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2007). 26-27.

³⁵ Mâverdî, *Teshîlû'n-nazar*. 104, 134-135, 203; Osman Karaca, *Mâverdî'nin Ahlâk Görüşü*, (Yüksek Lisans Tezi, Van, 2008), 99.

şekilde vurgular. Yine devlet idaresinde ekonominin adâletle ilişkisine değinip gelirlerin çoğalmasının yolunun ancak adâlet olduğunu zulüm ve haksızlıkla devlet gelirlerinin azalacağını ileri sürer. Devlet gelirlerinin idaresinde görevlendirilecek kişilerin belirlenmesinde de temel kriter adâlet, güvenilir olmak, işin gerektirdiği liyâkata sahip olma olmalıdır. Bu meyanda Mâverî hikmetli bir söze yer verir “Adâlet ve insaf bir arada yaşamanın süresini belirler.” Toplumda adâlet ilkesi esas olduğunda o toplumun ömrü uzun olur.³⁶ Yine *Edebü’l-dünya ve’l-din*’de edebi değerlendirirken farzların edasını sağlayan “şeriat edebî” ve ülkenin bayındır hale gelmesini sağlayan “siyaset edebî” şeklinde ikiye ayırır. Bu ikisinin esası olan adâlet ise toplumsal barış (selâmetü’s-sultân) ve ülkenin bayındır (imârâtü’l-buldân) hale gelmesini sağlayan temel esastır. Zira farzları yapmayan kişinin kendine zulmettiği gibi ülkeyi tahrip eden de başkasına zulmetmiş olur.³⁷

Bir arada yaşamanın vazgeçilmez ilkesi olan adâletin insan ilişkilerinde pek çok yönü vardır. Örneğin toplumdaki bireyler sözlerinde, eylemlerinde; yöneticiler gelir paylaşımında, hukukta adâlete uygun davranmalıdır. Gelir ve giderler konusunda adâletli olmak gelirleri hak sahiplerine adâlete uygun bir şekilde dağıtmak, konuşmada adâlet erdem sahibi âlim insanlarla cahil/bilgisiz insanlar gibi muhatap olunmaması, teşvik ve tehdit içeren ifadelerde aşırılıklara (ifrat-tefrit) düşmeden gerektiği kadar konuşulmasıdır. Fiillerde adâlet ise cezanın bir suç karşılığında affın da bir af dileme/tövbe karşılığında olması şeklindedir. Yine öfke ve sevinç hallerinde adâletten ayrılmamak öfkenin iyilikleri, sevinmenin de kötülükleri görmeye engel olmamasıdır. Mâverî yönetici/peygamber modeli olarak Süleyman b. Davud’un “bana ihsan edilen en faziletli şeyler; öfke ve rıza halinde haktan ayrılmamak, fakirlikte ve zenginlikte iktisatlı olmak, gizli ve açıkta Allah’tan korkmaktır.”³⁸ şeklindeki sözünü hatırlatarak her durumun kendine göre dengeli oluşunun adâlet olduğuna işaret eder.

Toplumsal düzeni sağlamanın dinî, siyasî, hukukî, inzibatî, iktisadî ve beşeri olmak üzere çeşitli yönleri olduğunu belirten Mâverî toplumsal barış, birlik ve dirlik için şu esasların gerekliliğini üzerinde durur. Bunlar kendisine uyulan din (dinün mütteba’), muktedir sultan (sultânun kâhir), kapsamlı adâlet (adlun şâmilün), genel emniyet (emnun âmm), sürekli bolluk (hasbun dâim) ve geniş emeldir (emelnun fesîh).³⁹ İnsan, bu ilkelerin esas alındığı bir toplumda mutlu, huzurlu, refah ve güven içinde medenî bir hayat yaşar. Aslına bakılırsa bu ilkelerin her biri toplumda adâletin -mana zenginliğiyle düşündüğümüzde- sağlanması ile ilgilidir. Ancak Mâverî, adâletin hukuk devleti çerçevesinde toplumun tamamını kuşatması için kapsamlı adâlet ilkesine ayrıca vurgu yapmıştır.

Siyaset kurumunun topluma karşı sorumluluğunun farkında olan Mâverî için yöneticinin en önemli görevlerinden biri toplumda güçlü-zayıf, asil-sıradan, havas-avam ayrımı yapmadan sınıflar arası çatışma olmaksızın hukuk önünde herkesi denk tutmak

³⁶ İbrahim Barca, *İslam Kurumları Tarihi Açısından Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Habib el-Mâverî el-Basrî’nin Kavânînü’l-vizâre ve siyasetü’l-mülk*” Adli Eseri, 60, 101.

³⁷ Mâverî, *Edebü’l-dünya ve’l-din*, 148-149.

³⁸ İbrahim Barca, *İslam Kurumları Tarihi Açısından Ebü’l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Habib el-Mâverî el-Basrî’nin Kavânînü’l-vizâre ve siyasetü’l-mülk*” Adli Eseri, 60.

³⁹ Mâverî, *Edebü’l-dünya ve’l-din*. 148; Vecdi Akyüz, “Mâverî ve Hukuk”, 1196.

olmalıdır. Bu konuda devlet başkanı Allah'ın emrine uymalı, toplumda zulüm ve baskının önüne geçmeli, kendi aleyhine gelişen durumlarda bile insafı davranıp haklının hakkını vermelidir.⁴⁰ Hatta bir zulüm yapmış ve hasmı kendisinden davacı ise Müslüman halifelerin ve Sasânî kralların uyguladığı gibi hâkimin huzurunda mahkeme olunmalı, haksız görülürse de hasmına hakkını ödemelidir.⁴¹ Yönetimin güçlü olması ve gücün dengesiz kullanımıyla ortaya çıkabilecek haksızlıkları ortadan kaldırmak için bu esas çok önemlidir. Mâverdî devletin güçlü olmasını savunmakla birlikte gücün yersiz kullanılmasının neticesinde çıkabilecek yanlışlıkları bertaraf etmek için kapsamlı adâlet ilkesini getirmiştir.⁴² Kapsamlı adâlet ile Mâverdî adâleti iktidarın gücü ve meşruiyeti için dengeleyici bir unsur olarak görmüştür. Ona göre herkesi kuşatan adâlet toplumunda düzenin ve birliğin tesisini sağlayan önemli bir ilkedir. Kapsamlı adâlet sayesinde halkın iktidara bağlılığı artar, ülke bayındır hale gelir, ülkenin gelirleri artar, nüfus çoğalır; böylelikle devlet başkanı güven içinde olur. Bu şekilde adâlet siyasal yönetimin icraatlarının meşruluğunu temin eden bir araç haline gelir. Adâletsizlik (cevr) ise duracak bir sınırı olmadığından insanların kalplerinin bozulmasını ve zamanla yeryüzünün harap olmasını netice verir. Dünyanın imârı ancak adâlette gerçekleşeceğinden dolayı insan ilk olarak kendisinden başlayarak adâleti tesis etmelidir.⁴³ Nitekim insanın kendisine karşı adâletli olması bir yönüyle ahlâklı olma, kendine hâkim olması manasına gelir. Bu açıdan inananların üzerinde etki ve yaptırım gücü bakımından en önemli unsur “kendisine uyulan din”dir. Zira din nefsin arzularını (şehvet) dizginleyerek erdemli bireylerin yetişmesini sağlayan en önemli unsurdur.⁴⁴ Aslına bakılırsa yukarıda zikredilen ilkeler içerisinde özellikle kendisine uyulan din ve kapsamlı adâlet ilkeleri toplumun düzeni ve selâmeti için birbirine yardımcı temel unsurlardır.

2.2. Adâletli Yönetimin Esasları

Mâverdî eserlerinde yönetimin adâlet üzerine kurulması ve yöneticilerin de bu ilke-den ayrılmaması gerektiği hususuna çokça vurgu yapar. Ancak yönetimin adâletli olmasını sadece hukuk devletinin değişmez yasaları ve kurumların sağlıklı organizasyonu ile mümkün görmez. Ona göre âdil bir yönetimin manevî dinamikleri, devlet ve toplumun gönül bağı güçlendirici unsurları olması gerekir. Bunun için de âdil yönetimi sağlamak adına dört temel hususa dikkat edilmelidir. Bunlar; rağbet (sevgi), rahbet (korkutmak), insaf (adâlet) ve intisaf (eşitlik). Rağbet toplumdaki bireylerin birbirleriyle kaynaşıp devlete ve yöneticiye gönülden bağlanmasına vesile olur. Yönetici de halkına gerekli sevgiyi gösterdiğinde halk nezdinde saygınlığını ve itibarını arttırmış olur. Çünkü sevgi bağı olmadığında yönetici ile halk arasında zorunluluktan kaynaklanan bir iletişim olur. Bu durumda halk

⁴⁰ Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar*, 233.

⁴¹ Mustafa Sarıbiyık, *Mâverdî'nin Nasihatü'l-mülûk'u ve Siyasî Görüşleri* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1996), 78.

⁴² Mehmet Birsın, *Mâverdî'nin Devlet Anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004), 61-62.

⁴³ Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 153.

⁴⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 148-149.

yöneticiye korkusundan boyun eğer, yöneticiye karşı gizliden tepki oluşmaya bu da toplumda huzursuzluğa yol açar. Halkın yöneticiye açıktan tepkisi ise isyan, ayrılık ve dağılmalara neden olur.

İkincisi korkudur (rahbe). Yöneticinin otoritesini sağlayan en güçlü unsur olan korkutma sayesinde toplumda düzeni bozanların yönetime karşı düşmanlık yapmaları engellenir. Mâverî'ye göre gerektiği yerde insanları korku ile uyarmak devletin düzeni ve istikrarı için gereklidir. Böyle bir güç toplumda karışıklık (fesat) çıkarmak isteyenleri engelleyici bir uyarıdır. Zira korkutma ile yönetici toplumu kötülüğe yönlendiren ve devlete muhalif olanların düşmanca eylemlerini engeller. Ancak toplumun düzeni için sevgi ile korkunun dengeli bir şekilde olması gerekir. Nitekim toplumda aşırı/yersiz korku zamanla isyana neden olabileceksen korkunun az olması otoritenin/siyasal iktidarın zayıflamasına neden olur. Ancak bu ikisi gerektiği yerde dengeli olursa yöneticinin otoritesi güçlenir, halkın yönetime karşı isyanının önüne geçilir, vatandaşların devlete bağlılığı ve geleceğe dair ümitleri artar.⁴⁵

Sevgi ve korku arasındaki dengeden üçüncü ilke olan adâlet (insaf) ortaya çıkar. Hak ile bâtıl birbirinden ayıran adâlet olmadan devletin ve halkın düzenini sağlamak mümkün değildir. Nitekim adâletin olmadığı yerde yönetim/otorite uzun süre ayakta kalmaz.⁴⁶ Mâverî bir filozoftan naklen adâlet dairesini andıran bir zincirle yönetim-liyâkat-halka ihsan-gelirin artması-adâlet arasında şöyle bir ilişki kurar. “Yönetim, ehliyetli görevlileri; ehliyetli görevliler ihsanda bulunmay; ihsanda bulunma malı; mal ise adâleti gerektirir.”⁴⁷ Düşünürümüze göre halkını sıkıntıya sokacak şartları ortadan kaldıran, onlara güç kullanmaktan kaçınan ve daima hakkı gözetten bir yönetim şekli takip etmesi yöneticinin adâletinin göstergesidir.⁴⁸ Mâverî adâletin zıddı olan zulmün çirkin yüzünü adâlettaki güzellikle ters orantılı görür. “Bilinmeli ki zulümdeki çirkinlik, adâlettaki güzellikle ters orantılıdır. Zâlimin yönetiminden uzak durmak, âdil kişinin yönetimine duyulan arzu ölçüsündedir. Zira halkın içinde bulunduğu durum ve devletin işleri ancak adâletli bir yönetimle düzene girer. Bu bakımdan sultana yakışan, yönetimine âdil kimseleri getirmek ve halkına ihsanda bulunmak suretiyle hüküm sürdüğü günlerin arzulanmasını sağlamaktır. Çünkü devletiyle halkına bedenlen sahip olabilse de, gönüllerine ancak ihsanıyla sahip olabilir.”⁴⁹ Bu şekilde yönetici adâletin katı ve kesin kuralları olan bir ilkeler bütünü gibi anlaşılan sert yüzü yerine halkın refah içinde yaşamasını sağlamaya yönelik güzel yüzünü göstermelidir. Yine Mâverî zulmü adâletinden çok olan, toplumdaki bireyler arasında adâleti sağlayamayan devletin uzun süre ayakta kalamayacağını, zira zulmün azının bile devletin kaderinde etkili olurken had safhaya ulaşmış zulümle devletin yok olmasını kaçınılmaz olarak görür.⁵⁰ Dolayısıyla zulmün egemen olduğu toplumda kaos, anarşi, huzursuzluk ve mutsuzluğun olması kaçınılmazdır.

⁴⁵ Mâverî, *Teshîlü'n-nazar*, 181-182.

⁴⁶ Mâverî, *Teshîlü'n-nazar*, 182.

⁴⁷ Mâverî, *Dürerüs'sülûk fî siyaseti'l-mülûk*, trc. Abdüsselam Arı (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 16-17, 67-68.

⁴⁸ Mustafa Çağrı, “Mâverî'de Siyaset Ahlâkı”, *İslamiyât* 6/1 (2003), 85.

⁴⁹ Mâverî, *Dürerüs'sülûk fî siyaseti'l-mülûk*, 103.

⁵⁰ Mâverî, *Teshîlü'n-nazar*, 182-184.

Adâletli yönetim için yöneticinin dikkat etmesi gereken dördüncü ilke eşitliktir. (intisaf) Adâletin daha ziyade yargı/hukuk önünde uygulanmasına karşılık gelen eşitlik her hak sahibine hakkını vermek ve bunu yaparken de zengin-fakir, asil/köle gibi sınıfsal bir ayırım gözetmeksizin hukuk önünde insanlara eşit davranmak manasına gelir. Yönetici bu şekilde halk arasında eşitliği gözettiğinde adâlet de sağlanmış olur.⁵¹ Devlet başkanı kanun önünde güçlü-zayıf, havas-avam ayırımı yapmaksızın kendisini de ayırt etmeden her kесе eşit davranmak zorunda olup aleyhine de olsa adâletten ayrılmamalıdır.⁵² Adâlete dayanan bir idare için bu dört unsurun gerektiği yerde dengeli bir şekilde kullanılması toplumda düzen ve istikrarın sağlanması açısından büyük önem arz etmektedir.

Devlet yönetiminin sağlıklı ve amaca uygun bir şekilde işleyebilmesi için kurumlardan ziyade ilkelere önem veren Mâverî adâleti icra edecek devlet organlarının adâletin dağıtımında ilkelere vazgeçmemesi gerektiğine işaret eder. Nitekim yönetici bizzat kendisinden başlamak üzere adâlet düzeninde eşitlik ilkesine göre hareket etmeli, adâletin dağıtımını icra edecek kadıların tayinine ve hak kaybı yaşanmadan yargılamanın hızlandırılmasına dikkat etmelidir.⁵³ Dolayısıyla insanlar arasındaki adâleti uygulamak, mazlumların hakkına riâyet ederek yargı sistemini liyâkate göre kontrol altında tutmak devlet başkanının görevidir. Nitekim *Nasihâtü'l-Mülûk*'ta devlette adâlet dağıtacak kadıların seçiminde liyâkatin çok önemli olduğunu vurgulayarak kadılık makamına gelecek kimsenin dindar, iffetli, âlim, fakih, basiretli ve güvenilir kimselerden seçilmesi gerektiğini hatırlatır. Hatta adayların durumu eşit ise eşitler arasında daha bilgili, takvâ sahibi ve ehliyetli olana öncelik verilmelidir. Kadı Allah'ın kitabını, Hz. Peygamber'in hadislerini, hukuk usûlü ve uygulamalarını da detaylı bir şekilde bilmelidir. Bütün bu hususlar adâleti icra eden yargı mensubunun ehliyet ve liyâkatinin adâleti sağlamadaki önemini göstermektedir.

Kadı yargılama esnasında inceleme ve araştırma yapmalı, acele hüküm vermemeli, dava ispatlandıktan sonra hükmün uygulanmasını geciktirmemelidir. Adli davalarda kadının davayı geciktiremeyeceği gibi, yöneticinin de gözcülük ettiği mezâlim mahkemelerinde de dava geciktirilmemelidir. Eğer davaların görülmesi belirli günlerde yetişmiyorsa oturum günleri arttırılmalıdır. Zira davalar uzun sürerse insanlar rahatlıkla hukuka aykırı işler yapmaya devam ederler. Mazlumlara haklarını almadan ölebilir, zalimler de yargılanmadan kendini kurtarmış olabilir.⁵⁴ Bu şekilde Mâverî devlet yönetiminde hakkın küçüğüne büyüğüne bakmaksızın hukuka uygun davranmayı devletin selameti için olmazsa olmaz bir şart olarak görür.

Mâverî yönetici ile raiyyetindeki halk arasında dört tür ilişkiden bahseder. Birincisi yönetici ve halkın her ikisinin mutlu ve huzurlu olduğu türdür ki bunda yönetici ve halk üstün bir ahlâka sahiptir. Böyle bir yönetimde yöneticinin en önemli özelliği adâleti esas almasıdır, halk da yöneticiye ve kanunlara karşı saygılı ve itaatkârdır. İkincisi yönetici görevini yerine getirecek yeterlilikte iken halkın düzeni bozuktur. Böyle bir durumda yönetici gerekli tedbirleri almazsa zamanla devletin düzeni bozulur. Bunun için

⁵¹ Mâverî, *Teshîlû'n-nazar*, 182-184.

⁵² Mâverî, *Teshîlû'n-nazar*, 265.

⁵³ Mâverî, *Ahkâmü's-Sultaniyye*, 88-89.

⁵⁴ Mustafa Sarıbyık, *Mâverî'nin Nasihatü'l-mülûk'u ve Siyasî Görüşleri*, 77-79.

yönetici öncelikle halkı iyilikle doğru yola çağırmalı, bu netice vermezse katı tedbirler almalıdır. Bozulmuş bir topluluğa yöneticinin katı davranması onun adâletinin gereğidir. Üçüncü durumda ise halkın düzgün yöneticinin görevini layıkıyla yapmadığı durumdur ki bu, halkın huzursuz ve mutsuz olmasının sebebidir. Bu durumda halk adâletli bir idare için öncelikle yönetime gücünü hissettirmeli, yoksa adâletle idare edecek başka bir yönetici aramalıdır. Dördüncü durumda ise yönetici ve halkın her ikisinin bozuk olduğu toplumdur ki bu toplumda kargaşa hâkimdir, birbirini doğru yola çağırın kimse yoktur. Böyle bir toplumdan düzelme beklenemeyeceği için toplum yok olmaya mahkûmdur. Nitekim istikrar ve huzuru olmayan bir devletin varlığını devam ettirmesi mümkün değildir.⁵⁵ Yönetici ve diğer devlet görevlileri Müslümanların canlarına, mallarına ve ırzlarına göz dikmemeli ve onlara şefkatle muamele etmelidir. Toplumun huzur ve selameti için yönetici halkına zulmetmemeli hatta halkını diğer devlet görevlilerinin zulmünden korumalıdır. Zira yöneticinin idaresi altındaki insanlara zulmetmesi onun için alçaltıcı bir davranıştır.⁵⁶

Mâverî devlet kurumlarında makamların kabiliyet ve liyâkat aranmaksızın babadan oğula intikaline karşı çıkmakta, makamların ehliyet esasına dayalı olmasını gerekli görmektedir. Özellikle bürokraside ehliyete dikkat ederek görevlendirme yapılmalı; vezirler, kadılar, komutanlar ve maliyeciler gibi üst düzey yöneticilerin tayininden önce onların ahlâk, meslekî yeterlilik, asalet gibi görevlerinin gereği temel vasıflarının olup olmadığını araştırmalıdır. Göreve geldikten sonra istihbarat birimi aracılığıyla onları denetletmeli, işlerini doğru yaptığından ve güvenilir olduklarından emin olmalıdır.⁵⁷

Mâverî devlet rejiminin din, mal/servet ve kuvvet olmak üzere üç amaçtan biri için kurulacağını söyler. Bu amaçlardan en güçlüsü dinî kuralları tesis etmeye dayalı devlet modelidir. Nitekim ona göre din devletin uzun süre devamını sağlayacak ve devlete bağlılığı pekiştirecek en güçlü amaçtır. Bu devletler daha güçlü ve sağlam temellere dayanıp sürekli itaat üzere olan topluluklardan oluşur. Mâlî amaçlar ve kaygılar üzerine kurulmuş devlet, zenginleşen bir grubun devlet içindeki konumunu kullanarak iktidarı ele geçirmesiyle kurulur ki en zayıf devlet budur. Güce dayalı devletler ise ya halkını baskı ve zulümle idare etmektedir ya da kötü yönetiminden dolayı zayıflamıştır. Baskıcı devlet rejimi zayıfladığında devlet içerisindeki güçlü olan gruplar iktidarı ele geçirme hırsıyla ya da zulmü bitirme amacıyla harekete geçip önde olan birinin etrafında toplanarak devleti ele geçirir.⁵⁸ Mâverî hükemâdan birine atıfla adâlet ve cesarete dayanan devlet türlerini karşılaştırır. Buna göre devlet başkanı âdil olunca cesarete/şecâata gerek yoktur. Zira cesaret isyan edenlere karşı kullanılan bir güç gösterisidir. Adâlet ise ondan daha üstündür. Çünkü adâlet her güzel şeyin temeli olup insanların iyilik ve huzuru da adâlet ile mümkündür. Bu nedenle adâlet dünya nizamının insanın ve devletin ayakta durabilmesinin şartıdır.⁵⁹

⁵⁵ Mâverî, *Teshîlû'n-nazar*, 223-225.

⁵⁶ Mâverî, *Nasihâtü'l-mülûk*, trc. Mustafa Sarıbyık (İstanbul, Ark Yayınları, 2004), 335.

⁵⁷ Cengiz Kallek, "Mâverî'nin Ahlâkî, İçtimâî, Siyasî Ve İktisadî Görüşleri", 251-252.

⁵⁸ Mâverî, *Teshîlû'n-nazar*, 153-156.

⁵⁹ Mâverî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 154; *Teshîlû'n-nazar*, 183-184.

Görüldüğü üzere Mâverdî gücün ölçüsüzce kullanılmasına karşı yöneticinin yetkilerini adâlet ilkesiyle sınırlandırmıştır. Adâlet toplumun bireylerinin birbirleriyle ilişkilerini belirleyen bir unsur olmanın yanında Mâverdî'nin de vurgusuyla yöneticilerin halka yaklaşımının sınırlarını belirleyen dengeleyici ve iktidarın meşruiyetini sağlayıcı önemli bir unsurdur. Bu yaklaşımın kimi siyaset filozofları tarafından üretilen yöneticiye sadakat odaklı yaklaşımlardan daha demokratik bir yaklaşım olduğu görülmektedir. Mesela Machiavelli'nin "Hükümdar"ında hükümdarın halkına karşı tutumunu belirleyen ilke iktidarını sürdürebilme odaklı politikalarıdır. Hatta akıllı bir hükümdar vatan-daşlarını her durumda kendine ve devlete muhtaç kılacak politika üretmelidir.⁶⁰

Mâverdî adâletin bir yönünün insanların birbirlerine karşı ilişkilerinde ortaya çık-tığına dikkat çeker. Zira insanların diğerine karşı sosyal yaşam/görgü kurallarına uygun dengeli davranması adâletin sosyal hayattaki bir tezahürüdür. Mâverdî adâleti bu yönüyle kişinin kendisine ve başkasına adâleti olmak üzere ikiye ayırır. Kişinin kendisine karşı adâleti -yukarıda ifade edildiği üzere- kendisini doğru yola yönlendirmesi, çirkin şeylerden uzak tutması ve davranışlarında haddi aşmaması şeklinde sıralanabilir.⁶¹ Baş-kalarına karşı adâlet ast, üst ve denk olanlara karşı olmak üzere üçe ayrılır. Yöneticinin halkına veya âmirin emri altındakilere karşı adâletli davranması gibi kendinden daha alt seviyede olanlar hakkında adâlet gözetilirken insanları kolay olan şeylerle sorumlu tut-malı, ağır ve zor sorumluklar yüklememeli, onlara zorbaca davranmaktan kaçınmalı ve yapılan icraatlarda hakka riayet etmelidir. Mâverdî'ye göre bu ilkelere uyularak adâlet gerçekleştiğinde ülkede karışıklık ve düzensizlik ortadan kalkar, toplum huzurlu olur ve yönetici halkını daha kolay idare eder.⁶² Halkın yöneticilere ve memurların âmirlerine karşı adâleti gibi rütbece kendisinden üstte olan kişilere karşı adâlette ise alttakilerin samimî bağlılığı, üstte olana yardımı, onlara gönülden sevgi ve dostluk kurması suretiyle adâlet sağlanmış olur. Düşünürümüze göre üsttekilere adâlet noktasında bu ilkelere riayet etmeyen kimse zulme maruz kalarak kendisi de zâlimler arasına katılmaya mecbur olur. Halk yöneticiye itaat etmez, sevgi beslemez ve yardım etmezse mülkün temelleri sarsılır, araya fesat ve düşmanlık girer, birlik-beraberlik ve huzur ortadan kalkar; böylelikle ülkedeki düzen bozulur.⁶³ Denk olanlara karşı adâlet, görüşme sıklığından dolayı insanların birbirini usandırmaması, aynı şekilde müstağni davranmayı terk etmesi, birbi-rine yük olacak ve onlara eziyet verecek davranışlardan kaçınmalarıyla olur. Böylelikle insanlar arasındaki güven duygusu artar ve adâlet sağlanmış olur. Bu hususlara dikkat edilmediğinde ise aralarındaki sevgi kısa sürede düşmanlığa dönüşür, tarafların kendi-leri zarar göreceği gibi başkalarını da zarara uğrattırır.⁶⁴

Mâverdî adâletin birçok halleri bünyesinde barındırdığını Hz. İsa'nın (a.s.) şu söz-leriyle açıklar: "Hz. İsa (a.s.) İsrailoğullarına nasihat ederken şöyle demiştir. Ey İsrailo-ğulları, Cahillerin yanında hikmetli sözler konuşmayın, aksi takdirde zâlim olursunuz.

⁶⁰ Niccolo Machiavelli, *Hükümdar*, trc. Mehmet Özay (İstanbul, Şule Yayınları, 1999). 75 vd.

⁶¹ Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 148.

⁶² Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 154-155.

⁶³ Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 155.

⁶⁴ Mâverdî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 155-156.

Hikmet ehlini bulduğunuzda da onlardan hikmeti esirgemeyin yoksa yine zâlim olursunuz. Zâlimlere sevgi göstermeyin, yoksa faziletini kaybedersiniz. Ey İsrailoğulları! İnsan arasındaki işler üç çeşittir. Bunlardan birincisi doğru ve hidayet olduğu bilinir onu yapınız. İkincisi bâtıl ve dalâlet olduğu bilinir, ondan sakınınız. Üçüncüsü hidayet mi dalalet mi olduğu noktasında tereddüte düştüğünüz şüpheli işlerdir ki onları da Allah'a havale ediniz.⁶⁵ Bu şekilde Mâverî üç grup insanla ilgili hususlarda aşırılıktan kaçınarak orta yolun (itidal) ve böylelikle adâletin sağlanmış olacağını vurgular.

Sonuç ve Değerlendirme

Ahlâk, siyaset ve diğer bütün alanlar için temel bir ilke olan adâlet, İslam düşünürleri ve filozofları tarafından pek çok yönüyle incelenmiştir. Mâverî her ne kadar felsefi geleneğin önemli simalarında olduğu gibi bariz bir şekilde metafizikten ahlâk ve siyasete uzanan teorik bir adâlet yaklaşımı ortaya koymamış olsa da fikirlerinin siyasete ilişkin pratik yönünün oldukça güçlü olduğu ve bu nedenle uygulamalı bir adâlet teorisi ortaya koyduğunu söylemek mümkündür. Zira o, siyaset ve hukuk başta olmak üzere pek çok alanda kaleme aldığı eserlerle yaşadığı çağı iyi yorumlayıp engin devlet tecrübesiyle temâyüz etmiş önemli bir şahsiyettir.

Mâverî düşüncesinde ahlâkî bir erdem olarak adâlet hem hak ve hukuka uygun davranmak hem de bireyin bütün davranışlarını düzenleyen ve dengeleyen ana erdem görevini yapar. Siyasette ise devlet yönetiminin, kamuya ait işlerin en uygun şekliyle tesisini sağlayan devletin üstüne bina edilmesi gereken temel bir ilkedir. Mâverî devletin her bir kurumunda ehliyet ve liyâkati önemseyip toplumun her kesimini kuşatan bir siyaset anlayışı üretmiş, adâletin önemsenmediği yönetimlerde yönetimin ve toplumun karşılaşacağı sıkıntıları da açıklamıştır.

Adâletli olma ilkesini bireyin iç dünyasından başlayarak kanonik bir şekilde kamu yönetimine kadar genişleten Mâverî yönetimin/iktidarın icraatlarının meşrûiyetini sağlayan ve icraatlarını düzene sokan bir araç olarak da yine adaleti görür. Zira o, devlet yönetimini adâlete riayet eden ehil insanlardan oluşan bir mekanizma olarak görür. İcra edilen her bir kamu görevinde de ilk olarak adâlet şartını arar. Yine devletin vatandaşından vergi almada haksızlık yapmaması, davaların görülmesinde hakkaniyetli olması gibi pek çok konuda adâleti temel bir ilke olarak belirlemiştir. Devlet yönetimini adâlet temeli üzerine kuran Mâverî adâleti yöneticinin keyfî davranışlarını sınırlandıran değerli bir esas olarak görmüş, devlet başkanının ve yönetiminin ilke edinmesi gereken en üst mekanizma olarak kabul etmiş ve başkanın mutlak otoritesini vurgulamakla birlikte onun da otoritesini sınırlayan erdemin adâlet olduğunu belirtmiştir. Netice itibarıyla kaleme aldığı eserlerin her yerine adâlet vurgusunun nakşedilmiş olduğunu gördüğümüz Mâverî'nin metinlerinde adâletin bireysel hayattan devlet idaresine kadar her alanda anahtar niteliğinde değişmeyen temel bir erdem olduğunu anlamamız mümkündür.

⁶⁵ Mâverî, *Edebü'd-dünya ve'd-din*, 156-157; Vecdi Akyüz, "Mâverî ve Hukuk", 5/1193.

Etik Beyan / Ethical Statement**Yazar / Author**

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.*

Fatih Aydın

Kaynakça

- Akyüz, Vecdi. “Mâverîdî ve Hukuk”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. 5/1175-1196. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Aristotle. *Magna Moralia (The Works of Aristotle IX)*. Londra: Oxford University Press, 1949. ed. W. D. Ross.
- Barca, İbrahim. *İslam Kurumları Tarihi Açısından Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. el-Habib el-Mâverîdî el-Basrî'nin Kavânînü'l-vizâre ve siyasetü'l-mülk" Adlı Eseri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Birsin, Mehmet. *Mâverîdî'nin Devlet Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2004.
- Çağrı, Mustafa. “Adâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Çağrı, Mustafa. “Mâverîdî'de Siyaset Ahlakı”. *İslamiyât* 6/1 (2003), 71-92.
- Bağdâdî, Ahmet Mübarek. “Mâverîdî'nin Siyâsî Düşüncesinde İnsan ve Toplum”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. trc: Mustafa Sarıbiyık. 5/2 (2003), 77-99.
- Erkal, Mehmet. “Ahkâmî's-sultaniyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/555-556. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Evkuran, Mehmet. “Mâverîdî'nin Düşünce Dünyası”. *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni*. 5/1197-1222. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Haddurî, Mâcid. *İslâm'da Adâlet Kavramı*. trc. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1991.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdâresi*. trc. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yay, 2007.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-arab*. Beyrut: Daru's-Sadr, 1990.
- İnalçık, Halil. “The Origin and Definition of the Circle of Justice (Dâire-i Adâlet)”. *Seçuklu'dan Osmanlı'ya Bilim Kültür ve Sanat: Prof. Dr. Mikail Bayram'a Armağan*. ed. Mustafa Demirci. Konya, Kömen Yayınları, 2003.
- Kallek, Cengiz. “Mâverîdî'nin Ahlâkî, İçtimaî, Siyâsî ve İktisadî Görüşleri”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 14 (2004), 219-265.
- Kaplan, Yunus. “Osmanlı'da Adâlet Mefhumunun Kökenleri”. *Journal of Islamic Research*. 31/1 (2020), 143-163.
- Karaca, Osman. *Mâverîdî'nin Ahlâk görüşü*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Karagözoğlu, Hümeýra. “Ahlâk Düşüncesinde Siyaseti Aramak: İbn Miskeveyh'te “Adâlet” Kavramının Siyâsî Yansımaları”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 14/27 (2009), 93-118.
- Machiavelli, Niccolo. *Hükümdar*. trc. Mehmet Özay. İstanbul, Şule Yayınları, 1999.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *A'lâmü'n-nübüvve*. nşr. Muhammed el-Mu'tasım-Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: 1407/1987).
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *Ahkâmüs-sultaniyye ve'l-vilâyâtü'd-diniyye*. thk. Ahmed Mübarek Bağdâdî. Kuveyt: Dâru İbn Kuteybe, 1989.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *Dürrerüs'sülûk fî siyaseti'l-mülûk*. trc. Abdüsselam Arı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *Nasihâtü'l-mülûk*. trc. Mustafa Sarıbiyık. İstanbul: Ark Yayınları, 2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb Basrî. *Teshilü'n-nazar ve ta'cilü'z-zafer fî ahlâki'l-melik ve siyaseti'l-mülk*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-Arabiyye, 1981.
- Okumuş, Ejder. “Osmanlılar'da Siyasal Bir Kurum Olarak Adâlet Dairesi”. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/5 (2005), 45-51.
- Sarıbiyık, Mustafa. *Mâverdî'nin Nasihatü'l-mülûk'u ve Siyasî Görüşleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.

The Publication Principles and Article Evaluation Process of Eskiye

- *Eskiye* is published by Anadolu İlahiyat Akademisi/The Anatolian Theological Academy, Ankara, TURKEY.
- *Eskiye* publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.
- *Eskiye* accepts academicals studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.
- Publication language of *Eskiye* is Turkish. But there can be English, German, French, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.

Article Submission Terms

- PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor –first author student; second author supervisor- can send their work to *Eskiye*.
- In the case of book review only the studies which written by someone who has doctorate degree are examined.
- *Eskiye* is published as printed and online twice a year on 20 March and on 20 September. Articles are accepted between 1 October and 10 January for the issue of 20 March and between 1 April and 10 July for the issue of 20 September.
- In the first page of study, there must be author's name, institution name (ROR ID), ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.
- For the articles and translation studies, the upper limit of words are 10.000, for other studies, the upper limit of words is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.

Eskiye Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci

- *Eskiye*, Anadolu İlahiyat Akademisi tarafından yayımlanır.
- *Eskiye*; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.
- *Eskiye*, araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.
- *Eskiye*'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Fransızca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.

Makale Gönderim Şartları

- Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler. Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca kaleme alınan çalışmalar incelemeye alınır.
- *Eskiye*, 20 Mart ve 20 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 20 Mart tarihli sayı için 1 Ekim - 10 Ocak; 20 Eylül tarihli sayı için ise 1 Nisan - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.
- *Eskiye*'ye gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum (ROR ID), ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.
- Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 10.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür. Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.

- During application, 150-200 words Turkish abstract, 150-200 words English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. After the referee evaluation, it is requested to expand the öz (Turkish)/abstract (English) part of the articles to 500-600 words.
- Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, written in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; footnotes should be written as 10 pt. and single line pitch.
- In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used: www.isnadsitemi.org
Printed version of Eskiyei can reached via subscription and purchase. Online version of Eskiyei is available online for free.
OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyei/>
- Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer Eskiyei.
- Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.
- Two printed copies of the manuscripts are sent to the authors.

Article Evaluation Process

1. Preliminary Examination and Plagiarism Screening:

The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Plagiarism rate to be less than %15 condition required. This review is completed in maximum 10 days.

2. Section Editor Review: The study which was carried out Preliminary Examination and Plagiarism Screening is examined by the related section editor in terms of problematic and academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.

- Başvuru esnasında 150-200 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakem değerlendirmesinden sonra makalelerin öz/abstract kısmının 500-600 kelime olacak şekilde genişletilmesi istenir.

- Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşlukları bırakılarak, metin kısmının tamamı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.

- Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, ISNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır: www.isnadsistemi.org

Eskiyei'nin matbu şekline abonelik ve satın alma yolu ile erişilebilir. Online verisyonu ise ticari kullanım hariç olmak üzere açık erişimdir.

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/eskiyei/>

- Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, Eskiyei'ye devredilmiş sayılır.
- Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden iki adet matbu nüsha gönderilir.

Makale Değerlendirme Süreci

1. Ön İnceleme ve İntihal Taraması: Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve ISNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının %15'ten az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.

2. Alan Editörü İncelemesi: Ön inceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir. Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

3. Referee Process (Academic Evaluation):

The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-sided blind arbitration. The referee is required to present his/her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form. The author is given the right to defend his/her objections and opinions, if he/she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality. The referee process is planned to be completed within 60 (50 + 10) days at most. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee. The studies can be published at least two positive decisions. Translated articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published. The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

3.1. Correction Phase: In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining; relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

3.2. Section Editor Control: The field editor checks whether the author makes the corrections that requested in the text. The inspection process is completed within a maximum of 5 days.

3. Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme):

Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakem süreci en fazla 60 (50+10) gün içinde tamamlanması planlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirtmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir. Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

3.1. Tashih Aşaması: Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

3.2. Alan Editörü Kontrolü: Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

3.3. Referee Control: The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

3.4. Preparing Extended Summary: At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.

4. Turkish Language Control: The works which are passed through the referees and which have a minimum of 750 words in Turkish and English extended summary are examined by Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

5. English Language Control: The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary, the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.

6. Editorial Board Review: The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.

7. Typesetting and Layout: The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by making typesetting and layout of the works.

8. Data Transmission to National and International Indexes: The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to related Indexes within 15 days.

3.3. Hakem Kontrolü: Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

3.4. Ayrıntılı Özet ve Summary Hazırlanması: Hakkındaiki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.

4. Türkçe Dil Kontrolü: Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

5. İngilizce Dil Kontrolü: Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.

6. Yayın Kurulu İncelemesi: Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.

7. Dizgi ve Mizanpaj Aşaması: Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak yayına hazır hale getirilir.

8. Ulusal ve Uluslararası İndekslere Veri Gönderimi: Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.