

Namık Kemal Üniversitesi  
**İlahiyat Fakültesi**  
**Dergisi**

Journal of Namık Kemal University  
Faculty of Theology

Cilt/Volume: III Sayı/Issue: 2 Yıl/Year: 2017



**NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ  
DERGİSİ**

*Journal of Namık Kemal University  
Faculty of Theology*

*Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.*





<b>NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ</b>	<b>JOURNAL OF NAMIK KEMAL UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY</b>
Cilt: III Sayı: 2 Yıl: 2017	Volume: III Issue: 2 Year: 2017
ISSN: 2147-9828	
Bu Dergi İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database, Google Scholar / Google Akademik, İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane, ASOS: Academia Social Science Index, Academic Keys, JF: Journal Factor, SWI: Scientific World Index, ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources, SIS: Scientific Indexing Services, SAIF / Scholar Article Impact Faktöründen taranmaktadır.	
<p><b>Sahibi/Owner on behalf Theology Faculty</b> Prof. Dr. Hasan KESKİN</p> <p><b>Editör/Editor in chief</b> Doç. Dr. Osman KARA</p> <p><b>Editör Yardımcısı/Editorial assistant</b> Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN</p> <p><b>Yazı Takip/Secretary</b> Arş. Gör. Ali SEVER</p> <p><b>Yazışma Adresi/Corresponding adress</b> Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Değirmenaltı Yerleşkesi TEKİRDAĞ</p> <p><b>Tel:</b> 0282 250 49 00 <b>Faks:</b> 0282 250 99 21</p> <p><b>web sayfası/web page:</b> ilahiyat.nku.edu.tr <b>eposta/e-mail:</b> ilahiyat@nku.edu.tr</p>	<p><b>Yayın Kurulu/Editorial Board</b> Prof. Dr. Hasan KESKİN Doç. Dr. Osman KARA Yrd. Doç. Dr. Yakup BIYIKOĞLU Yrd. Doç. Dr. Yakup YÜKSEL Yrd. Doç. Dr. Hamit AKTÜRK Yrd. Doç. Dr. Fatih KÖSE Yrd. Doç. Dr. Özkan ÖZTÜRK Yrd. Doç. Dr. Ramazan TURAN Yrd. Doç. Dr. Yasemin SARI Yrd. Doç. Dr. Mahmut YAZICI</p> <p><b>Danışma Kurulu/Advisory Board</b> Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN (Kocaeli Ü.) Prof. Dr. Cemal AĞIRMAN (Cumhuriyet Ü.) Prof. Dr. Ömer KARA (Atatürk Ü.) Prof. Dr. Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) Prof. Dr. Zekeriya PAK (Sütçü İmam Ü.) Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.) Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü.) Prof. Dr. Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.) Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ (Necmettin Erbakan Ü.) Prof. Dr. Ali AKPINAR (Necmettin Erbakan Ü.) Prof. Dr. M. Doğan KARACOŞKUN (Kilis 7 Aralık Ü.) Prof. Dr. İsmail YİĞİT (Marmara Ü.) Prof. Dr. Ali YILMAZ (Pamukkale Ü.)</p>
<p><b>Sayı Hakemleri / Referees On 3/2th Issue</b> Prof. Dr. Ahmet Yıldırım, Prof. Dr. Ömer Çelik, Doç. Dr. Alican Dağdeviren, Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit, Doç. Dr. Muhammet Altaytaş, Doç. Dr. Nuri Adıgüzel, Doç. Dr. Osman Kara, Yrd. Doç. Dr. Fikri Güney, Yrd. Doç. Dr. Fuat Karabulut, Yrd. Doç. Dr. Mahmut Yazıcı, Yrd. Doç. Dr. Metin Yıldız, Yrd. Doç. Dr. Murat Akın, Yrd. Doç. Dr. Nizamettin Karataş, Yrd. Doç. Dr. Osman Nedim Yektar, Yrd. Doç. Dr. Ömer Yılmaz, Yrd. Doç. Dr. Özkan Öztürk, Yrd. Doç. Dr. Recep Özdirek, Yrd. Doç. Dr. Vezir Harman, Yrd. Doç. Dr. Yakup Yüksel.</p>	



**NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
YAYIM İLKELERİ**

1. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat ve sosyal bilimler alanına katkı sağlamayı hedefler.
2. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki (sayı) kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir, ancak Türkçe özet verilerek yabancı dildeki bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
4. Makalenin toplam 200 kelimeyi geçmeyecek şekilde İngilizce ve Türkçe özeti metnin başına eklenmeli, İngilizce özet verilirken makalenin İngilizce tam başlığı da özetin üstünde belirtilmelidir. Ayrıca 5 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler hem İngilizce hem de Türkçe olarak ifade edilmelidir.
5. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanma hakkı, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.
6. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
7. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
8. Yayımlanması istenen yazılar, e-posta adresine "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir.
9. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış veya yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
10. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı en az iki hakeme gönderilir. Yazının gönderildiği her üç hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda yazının yayımlanması-

na karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. İki hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.

11. Yazıların şekil ve esas yönünden ön değerlendirmesi Yayın Kurulu tarafından yapılır; yayın ve yazım ilkelerine uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir; uygun görülmeyenler, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç iki ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif/çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
16. Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz.
17. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu'na aittir.

**NAMIK KEMAL ÜNİVERSİTESİ**  
**İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**  
**YAZIM İLKE VE KURALLARI**

Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Word (en az Office 2003 sürüm) programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir.

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi'nin (DİA) imlâ kaideleri esas alınır. Dipnot kullanımında yararlanılan kaynaklar ilk geçtiği yerde tam künyesi ile sonraki yerlerde ise uygun biçimde kısaltılarak verilmeli ve ayrıca çalışmanın sonuna kaynak gösterimine uygun olarak kaynakça eklenmelidir.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
3. Sayfa düzeni: A<sub>4</sub> boyutunda, kenar boşlukları sağdan, soldan 4,5; alttan ve üstten 5,4 cm, şeklinde ayarlanmalıdır.
4. Yazı biçimi: Times New Roman (ana metin: 12, dipnot: 10 punto); satır aralığı: Birden çok, değer: 1,15; paragraf aralığı: önce: 0 nk; sonra: 6 nk; Ana metin paragraf girintisi (Özel: İlk Satır-1,25), dipnot girintisi (Özel: Asılı-0,5), Kaynakça girintisi (Özel: Asılı -1,25), Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
5. Varsa yazıdaki tablo, grafik, resim vb. nesnelerin sayfa düzeni genişliği olan 12 cm ebadını aşmamalıdır.
6. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
7. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
  - a. Kitap (yayımlanmış eser): Yazar(lar)ın ad ve soyadı, eser adı (italik), (çeviri ise çevirenin, tahkikli ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın adı soyadı), baskı yeri: yayınevi, (varsa) kaçınıcı baskı olduğu, tarihi, cildi, sayfası.

- b. Tek yazarlı: Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulî Farklılaşma Süreci ve Şeyh Müfîd*, İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2005, s. 15.
- c. Çok yazarlı: İsmail E. Erunsal v.dğr., İlahiyat Fakülteleri Tezler Kataloğu-1, İstanbul: İSAM Yay., 2008, s. 52.
- d. Çeviri: Francis Dvornik, Konsiller Tarihi, İznik'ten II. Vatikan'a, çev. Mehmet Aydın, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yay., 1990, s. 21.
- e. Tez örnek: İsmail Akyüz, Türkiye'de Muhafazakar Yardım Kuruluşları, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya 2008, s. 45.
- f. Yazma eser: Yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, varsa kütüphane bölümü, kayıt numarası, varak numarası. Örnek: Neccarzade Rızâeddin Mustafa b. Ali en-Nakşbandî, Risâle fi beyâni'l-'itikâdât ve'l-ahlâk ve'l-amel, Süleymaniye Ktp., A. Tekelioğlu, nr. 85, vr. 19a.
- g. Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı soyadı, baskı yeri: yayınevi, tarihi, cildi, sayısı, sayfası. (Kaynakçada makalenin geçtiği sayfa aralığı)
- h. Telif makale örnek: İbrahim Çapak, "Aristoteles, Stoacılar ve İbn Rüşd'ün Kıyasa Bakışı", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2009, sayı: 19, s. 47.
- i. Çeviri makale örnek: Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", çev. Ramazan Muslu, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, cilt: V, sayı: 13, s. 443.
- j. Yayımlanmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
- k. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynak için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır. Örnek: Gazzâlî, İhyâu ulûmi'd-dîn, II, 21.

- l. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Birden çok yazarı ve hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgöl konmalıdır.
- m. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sûre adı sûre no/âyet no) sırasına göre verilmelidir. Örnek: el-Bakara 2/10.
- n. Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır. Örnek: Buharî, "İman", 1.
- o. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir. Örnek: <http://web.tokat.edu.tr/.../Rapor.pdf> (01.02.2013).

Kaynak gösteriminde APA (American Psychological Association/Amerikan Psikoloji Derneği) kuralları tercih edilmişse, kaynakça da ona uygun olmalıdır. Detaylı bilgi için APA'nın web sitesine (<http://www.apastyle.org>) bakılabilir.

---

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

---

### MEÂLLERİN GİRİŞLERİ ÜZERİNE TESPİTLER VE ÖNERİLER

The Evaluations And Recommendations On Introductions Of Quran Translations

Osman KARA

14-44

---

### VİZELİ KELÂMCİ BİHİŞTÎ RAMAZAN EFENDİ VE KELAMÎ DÜNYASI

Bihîstî Ramazan Efendi (From Vize) And His Theological World

Mustafa AKMAN

45-90

---

### X VE XI. YÜZYILDA İSLAM FELSEFESİNDE YAPILAN ADÂLET TAKSİMLERİ: FÂRÂBÎ, EBÛ'L-HASAN EL-ÂMİRÎ, İBN MİSKEVEYH VE RÂĞİP EL-İSFEHÂNÎ ÖRNEĞİ

The Classification Of Justice İn Islamic Philosophy İn 10 And 11th Century: The Case Of  
Al-Fârâbî, Al-Âmirî, Ibn Miskawayh And Raghîp Al-Isfehânî

Ramazan TURAN

91-115

---

### MUSTAFA ŞEREF VE “FUKAHÂYA GÖRE HUKÛK-I ÂMME” BAŞLIKLİ MAKALESİ

(Değerlendirme, Sadeleştirme ve Transkript)

Mustafa Şeref And His Article Of “Public Law According To Fukaha” (Evaluation,  
Simplification And Transcription)

Nizamettin KARATAŞ

117-141

---

### ŞEYHULİSLÂM EBUSSUÛD EFENDİ’NİN RİSÂLE Fİ’L-MESH-İ ALE’L- HUFFEYN’İ ADLİ ESERİNİN TAHKİKLİ NEŞRİ

Edısyon Cırtıc Of Şeyhulislâm Abu’s-Suud Efendi’s Risale Fi’l-Meshi Ala’l-Huffeyn

Cemal KALKAN

143-194

---

### ABDULKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ’NİN BİLGİ TEORİSİ

Abd Al-Kahir Baghdadi's Epistemology

Vezir HARMAN

195-243

---

**AMR B. ÂS'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERİN İNCELENMESİ**

Analysis Of The Critics Directed To Amr İbn Al-Âs

Abdullah ÇİMEN

245-270

---

**KUR'ÂN-I KERÎM'DE TEBENNÎ İLE İLGİLİ ÂYETLERE EBÛ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ VE ADUDÜDDÎN EL-ÎCÎ'NİN YAKLAŞIMLARININ MUKÂYESESİ**

A Comparison Between Two Exegetical Classics: Abu'l-Barakât Al-Nasafî And Adudiddîn Al-Îjî  
On Tebennî (Adoption) Verses Of The Qoran

Halil HALİLOĞLU

271-308

---

**TERCÜME MAKALE / TRANSLATION ARTICLE**

---

**İSMÂİLİYYE'NİN KUR'ÂN TEFSİRİNE YAKLAŞIMLARI**

Prof. Dr. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî

Çev. Zakir Demir

309-332

---

**EŞREF ALÎ (TEHÂNEVÎ) TÂNEVÎ'NİN REFORMİST DÜŞÜNCESİNDE  
TASAVVUF**

Şâh Muînuddîn el-Hâşimî, Cüneyd Ahmed el-Hâşimî

Çev: Yakup Yüksel, Muhammet Ali Tekin

333-364

---

**KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW**

---

**MÂTURÎDÎ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI**

Talip Özdeş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 319.

Yakup BIYIKOĞLU

365-374

---

**İSLAMİC JURİSPRUDENCE IN THE CLASSICAL ERA**

Norman Calder, New York: Cambridge University Press, 2010.



Ömer YILMAZ

375-388

---

20. YÜZYIL İSLÂM DÜNYASINDA HİLAFET TARTIŞMALARI

Ramazan Yıldırım, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016, ss. 312.

Halil İbrahim DELEN

389-392

---

VARLIK VE YORUM AÇISINDAN KUR'AN TASAVVURU

Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Karadeniz Yayınları, Rize 2007, ss. 249.

Soner AKSOY

393-402

---

(MUKADDİMETÜ İ'LÂİ'S-SÜNEN) EBÛ HANİFE VE ASHÂBÜHÜ'L-MUHADDİSÛN

Zafer Ahmed Tânevî (Tehânevî) Osmânî (v.1974), Beyrut, 2001.

Muhammet Ali TEKİN

403-408

---

**TOPLANTI, SEMPOZYUM, ÇALIŞTAY / MEETING, SYMPOSIUM, WORKSHOP**

---

“TÜRKİYE’DE ÇAĞDAŞ HADİS TARTIŞMALARI” PANELİ

Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul, 25 Kasım 2017.

Ali SEVER

409-412

# MEÂLLERİN GİRİŞLERİ ÜZERİNE TESPİTLER VE ÖNERİLER

Osman KARA \*

## ÖZET

Kur'ân meâllerinin çeviri tekniklerine uygun olarak hazırlanması, dil ve üslûbunun çağın diline uygun olması ve hitap ettiği kitleyi dikkate alması başarılı bir çeviri açısından önemlidir. Bundan daha önemlisi meal okuyucularına, mealin özellikleri hakkında teknik ve ön bilgiler sunan bir girişin hazırlanmasıdır. Kur'ân'ın sözlü bir hitap olarak elçiye bildirilmesinden sonra kendine özgü özellikleri dikkate alınarak bir kitap haline getirilmiştir. Bu sebeple farklı teknik ve metotlarla okunması, anlaşılması ve yorumlanması gerekir. Bütün bunları gerçekleştirmek ve mealden kolayca faydalanmak için meale geniş bir giriş yazılmalı ve çeşitli ekler hazırlanmalıdır.

Bu makale Cumhuriyetin ilk yıllarından günümüze kadar kaleme alınan bazı meallerimizde mevcut olan giriş ve ek kısımlarını çeşitli açılardan analiz ederek durum tespiti yapmayı ve öneriler sunmayı hedeflemektedir.

**Anahtar kelimeler:** Meal, giriş, ek, fihrist.

## THE EVALUATIONS AND RECOMMENDATIONS ON INTRODUCTIONS OF QURAN TRANSLATIONS

### ABSTRACT

For a successful translation it is important that Quran translations must be prepared in accordance with translation techniques, language and wording must be consistent with the language of the era and the translations must be consider the interlocutors. The more important is

---

\* Doç. Dr. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı, okara@nku.edu.tr

to prepare an introduction that gives technical and preliminary informations about the characteristics of translation to readers. Kuran must be read, understood and interpreted with specific techniques and methods because it has been collected as a book with its distinctive features after it revealed to prophet verbally. It must be written a detailed introduction and prepared some attachments to benefit from translation easily.

This article aims to analyze the introductions and attachments of some translations that written in the republican period (from the early years of republic to nowadays) from different aspects. And to evaluate and to offer suggestions about them.

**Keywords:** Qur'an Translation, introduction, attachment, index.

## GİRİŞ

Cumhuriyetin ilk yıllarında başlayan Kur'an'ın Türkçe'ye tercüme faaliyetleri ve meâl yazımı günümüzde de varlığını devam ettirmektedir. Muhteva ve üslûp bakımından eşsiz bir mucize, fesâhat ve belâgat örneği olan Kur'an'ın başka bir dile tercüme edilmesi oldukça zor ve sorumluluk isteyen bir iştir. Bu hakikatler, Kur'an'ı tercüme gayreti ve meâl hazırlama faaliyeti içinde olan hemen hemen bütün ilim adamlarının telaffuz ettiği ve hassasiyet gösterdiği hususlardır. Bu hassasiyetler sebebiyledir ki Kur'an'ın başka dillere çevrilmesinin cevazı ve imkanı üzerinde oldukça fazla tartışmalar yapılmıştır.<sup>2</sup> Ancak Rasulullah'ın tebliğ ettiği Kur'an vahyinin hitap çevresi sadece nüzûl dönemindeki Arap yarımadası ve Araplarla sınırlı olmayıp kıyamete kadar bütün insanlığı kapsadığı için bu mesajın bütün insanlara ulaştırılması gerekmektedir. Bunun bir yolu da Kur'an'ı farklı dillere tercüme etmektir. Ancak Kur'an'ın kullandığı dil ve üslûbun

<sup>2</sup> Bu konuda yapılan tartışmalar için bkz. Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-İrfan fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs., II, 27-68; Hidayet Aydar, *Kur'an'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'an Okulu Yayınları, İstanbul 1996, s. 177-233; Zülfikar Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri "Aziz Kur'an" ve "İnsanlığa Son Çağrı" Örneği*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007, s. 55-84.

özelliğinden dolayı yapılan tercüme ve meâller ne kadar dikkatli ve özenli bir şekilde yapılırsa yapılsın mükemmelliğe ulaşmak oldukça zordur.

Kur'ân'ı tercüme ve meâller üzerinden anlamak, toplumun büyük bir kesimi için zorunluluk arz etmektedir. Ancak Kur'ân dil, üslûp ve tertip açısından farklı özelliklere sahip olduğu gibi, çeşitli ilim dalları hakkında da bilgi sahibi olmayı gerektirir. Bu sebeple Kur'ân tercüme ve meâllerinden doğru ve pratik bir şekilde faydalanmanın yollarından birisi de girişlerinde bazı meâllerin önsözlerinde ele alınan<sup>3</sup> bilgilerin ve olması gereken eklerin detaylı ve öğretici olmasına bağlıdır. Ancak yaptığımız araştırmalar bize meâllerin girişinde yer verilen bilgilerin son dönemde yazılan meâller hariç oldukça yetersiz olduğunu hatta bazı meâllerde hiç bulunmadığını, fihrist ve eklerin ise okuyucuya pratik fayda sağlamaktan uzak olduğunu göstermektedir.

Bu makaledeki amaç yukarıda aktarılan gerekçeler çerçevesinde meâllerdeki girişlerin muhtevaları, fihrist ve ekleri analiz edilerek durum tespiti yapmak ve girişte olması gereken bilgiler ve ekler konusunda öneriler sunmaktır.

Konuya başlamadan önce üzerinde çalıştığımız meâlleri nasıl ve hangi kriterlere göre seçtiğimizi belirtmek istiyoruz.

## 1. MEÂLLERİN SEÇİMİ

İncelemeye konu edindiğimiz meâlleri seçerken Cumhuriyetin ilk yıllarında yazılan ve ciddi eleştirilere konu olan Kazım Kadri (ö. 1934), Süleyman Tevfik (1861-1939), Ömer Rıza Doğrul (1893-1952) ve kendinden sonraki pek çok meâle kaynaklık yapan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (1878-1942) meâllerini ele aldık. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından basılan *Kur'ân Yolu ve Kur'ân-ı Kerîm Meâli'ni* (Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin) inceledik. Ayrıca meâlinde kendinden önceki yapılan meâllere ciddi eleştiriler getiren Hasan Basri Çantay'ın (1887-1964) meâlini de dikkate aldık. Seksenli yıllardan itibaren

---

<sup>3</sup> İnceleme yaptığımız bazı meâllerde giriş yerine önsöz veya sunuş başlığıyla meâlin metodu ve özellikleriyle ilgili bilgiler verildiği tespit edilmiştir. Bu makalede sadece giriş kelimesini kullanmakla yetineceğiz.

yazdıkları meâllerde farklı olduklarını ve farklı amaç ve saiklerle meâl yaptıklarını iddia eden akademik camiadan Hüseyin Atay, Süleyman Ateş, Yaşar Nuri Öztürk, Salih Akdemir, Ömer Dumlu, Murat Sülün, Hamdi Döndüren, Hasan Elik ve Mustafa Öztürk'ün meâllerinin girişlerini inceledik. Farklı kesimler tarafından kabul görüp okunan bazı meâllere, ayrıca girişlerinde makalemiz için gerekli gördüğümüz bilgileri ihtiva eden farklı meâllere de başvurduk.

## 2. MEÂLLERDE GİRİŞLERİN ÖNEMİ

Kur'ân meâllerindeki giriş kısımlarının önsözden ayrı olarak düşünülmesi ve detaylı olması gerekmektedir. Çünkü Kur'ân önce sözlü bir hitap şeklinde tadrîci olarak nazil olmuş, daha sonra kendine has tertibiyle cem' ve tertip edilmiştir. Kur'ân sözlü hitabın özelliklerini taşıyan yazılı bir metin hüviyetine sahiptir. Kendine has üslûp ve özellikleri olan bir kitaptır. Bu sebeple meâllerin giriş kısmında çeviri, meâl hakkında bilgi verilmeli, çeviri kuramları ve teknikleri açıklanmalı, meâlde uygulanan yöntem, şekil, üslûp ve dil belirtilmeli, daha önceki meâllerde uygulanan yöntemler ve aksaklıklar, meâlde istifade edilen kaynaklar belirtilmelidir. Ayrıca Kur'ân'ın üslûp, dil özellikleri, bahsettiği ana konular hakkında okuyucuya bilgiler verilmelidir. Meâlden azami derecede istifade etmek için bir meâl okuma kılavuzu hazırlanmalıdır. Örneğin; Sülün'ün meâlinin başına koyduğu Kur'ân nedir, ne değildir? bölümü altındaki başlıklarda okuyucuyu bilgilendirici, yol gösterici ve meâlden azami derecede faydalanmayı sağlayacak bilgiler verilmiştir.<sup>4</sup> Yine Mehmet Yaşar Soyalan'ın *Kur'ân Meali Okuma Kılavuzu* adlı eseri bu konuda yazılmış faydalı eserlerden biridir.<sup>5</sup>

## 3. MEÂLLERDEKİ GİRİŞLERİN MUHTEVASI

<sup>4</sup> Bkz. Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Kur'ân Okumaya Başlarken, Çağrı Yayınları, İstanbul 2012. Bu bölümü, mütercim *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi* (İstanbul 2011) adlı eserinden uyarladığını ifade etmektedir.

<sup>5</sup> Mehmet Yaşar Soyalan, *Kur'ân Meali Okuma Kılavuzu*, İşaret Yayınları, İstanbul 2015.

Kur'ân'ın dilimize yapılan tercüme ve meâlleri tarihi süreç içerisinde incelendiğinde önsöz veya giriş bölümlerinin, fihrist ve eklerinin Cumhuriyet'in ilk yıllarında kaleme alınan tercümelere göre iyileşmeye doğru giden bir seyir takip ettiği görülecektir. Bunda akademik camianın Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması, tercüme ve meâl teknikleri ile ilgili yaptığı sempozyum ve bilimsel toplantıların, bu konularda yazılan kitap ve makalelerin, yayınlanan meâllere yapılan tanıtım ve eleştirilerin ciddi katkısı olduğu görülmektedir.

Yaptığımız araştırmada Cumhuriyet'in ilk yıllarından günümüze kadar ortaya konan ve yukarıda tespit ettiğimiz tercüme/meâllerin girişlerinde ele alınan konuları ve muhtevalarını beş madde de topladık. Şimdi bu maddeleri sırasıyla ortaya koyarak durum tespiti yapmaya çalışacağız.

### 3.1. Amaç Vurgusu Yapılması

Farklı dönemlerde kaleme alınan meâllerin yazılmasında farklı amaçlar serdedilmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında kaleme alınan bazı tercümelere, Türk okuyucuları için anlaşılması kolay ve kısa bir tercüme amacı güdülmüştür. Kazım Kadri'nin başında bulunduğu ve Şeyh Muhsin-i Fânî müstear ismiyle kaleme alınan *Nûru'l-Beyân* isimli tercümenin kaleme alınmasındaki amaç şu cümlelerle dile getirilmiştir: “Son zamanlarda tezayüd ve teşeddüt eden ğavâil-i hayat o gibi asarın mutalaası için uzun müddet sarfına müsaade etmemeye başlamıştır. İmdi, az zaman içinde çok malumat istihsaline ihtiyaç hâsıl olmuş ve Türkler için tercüme tarikiyle muhtasar ve müfid ve şive-i ifadesi ve selika-ı asra muvafık ve sehlü'l-mutâla'a bir tefsir yazılmak lüzumu her tarafta hissedilmeye başlamıştır.”<sup>6</sup>

Yukarıdaki ifadeden anlaşıldığı üzere bu tercüme modern çağdaki hayatın hareketli olması ve aynı zamanda hayatı idame şartlarının zorlaşması, diğer taraftan dini ilimlere rağbetin gitgide azalması ve hepsinden öte halkın ciltler dolusu tefsir okuyacak zamanının

---

<sup>6</sup> Kazım Kadri, *Nûru'l-Beyân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340; Giriş, I, 1.

bulunmaması gibi sâiklerle hazırlandığı görülmektedir.<sup>7</sup> Ancak o dönemde halkın ve münevverlerin aradığı faydayı temin edecek bir meâlin olmadığını öne süren Çantay, mevcut meâllerin ya hem dilinin pürüzlü, hem de iyi niyetle yapılmadığına; ya görünüşte dili güzel ama tercüme edenin düşüncesinin sapık olduğuna, ya dili iyi ama tetkik ve teknik tarafının hatalı olduğuna; ya da dilinin çok zayıf kaldığına dikkat çektikten sonra halkın yorulmadan zevkle okuyabileceği ve istifade edebileceği bir izahlı meâlin yapılmasının kesinlikle gerekli olduğunu ifade etmiştir.<sup>8</sup>

Bazı meâllerde ise İslam'ı hurafelerden değil, gerçek kaynağından öğrenme amacı güdüldüğü ifade edilmiştir. *Tanrı Buyruğu* adlı tercümenin sahibi Ömer Rıza Doğrul ikinci baskıya yazmış olduğu önsözde bu amacını şu cümlelerle açıklamıştır: “Tanrı Buyruğu adını taşıyan Kur’ân-ı Kerîm tercüme ve tefsiri halkı oyalayan ve uyuşturan masalları değil, Kur’ân’ın asıl mahiyetini anlatan, onun hayat, hareket, faaliyet, müspet ilim, müspet inanç ve müspet bahtiyarlık olarak bildirdiği hakikatleri anlatıyor.”<sup>9</sup>

Döndüren bu amacı Kur’ân’ın anlam zenginliğini aktarabilmek olarak belirtmiş,<sup>10</sup> Bayraklı ise meâli yazma amacını her toplumun Kur’ân’ı kendi dili ile daha iyi anlayabileceği, tanıyabileceği ve hayatı ile buluşturabileceği ilkesi olarak tespit etmiştir.<sup>11</sup> Elik *Tevhit Mesajı* adlı özlü tefsirini yazma amacını, Kur’ân’ın nüzûl ortamında ifade ettiği anlamı, klasik tefsirlerden de istifade ederek okuyucuya özlü bir şekilde sunmak şeklinde ortaya koymuştur.<sup>12</sup>

Yaşar Nuri Öztürk kendisinin öne sürdüğü “Yirmiye yakın Türkçe meâlin bulunduğu ülkemizde, bizim mealimize ihtiyaç var mıydı?” sorusuna şöyle cevap vererek meâli yazmasındaki amaca vurgu

<sup>7</sup> Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Meâl ve Tefsir’in Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, s. 22.

<sup>8</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur’ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1980, I, 8.

<sup>9</sup> Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu*, İstanbul 1947, II. Baskıya Önsöz, I, 1-4.

<sup>10</sup> Hamdi Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, Çelik Yayınevi, İstanbul 2006, s. 5.

<sup>11</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’ân Meâli*, İstanbul 2007, Önsöz, s. 1-2.

<sup>12</sup> Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *Kur’ân Mesajı Özlü Tefsir*, İstanbul 2015, s. 13.

yapar: “Biz, ihtiyaç vardı kanaatine ulaştığımız içindir ki, bu meâli hazırladık. Kanaatimizi desteklemek için hiç kimsenin yaptığına, çizdiğine dil uzatmak, eleştiri getirmek niyetinde değiliz. Ancak şunu söylemeden geçemeyeceğiz. Bazı meâllerde, Kur’ân’ın ruhuyla uyuşmayan ve Arap dilinin verilerine asla uymayan çeviriler vardır. Çok üzücü tablolara vücut veren bu "indi" (sübjektif) çeviriler, geleneksel Kur’ân dışı kabullerin meâllere aktarılması sonucudur. Bazı yerlerde Kur’ân değil; örf, mezhep hatta hurafe konuşturulmuştur.”<sup>13</sup>

Feyzli ise amacının, kendinden önce yapılan meâllerdeki hatalara düşmeksizin Kur’ân’ı doğru anlamak isteyen halkın ihtiyacına daha uygun ve kolay cevap veren ve insanları da şüpheye düşürmeyen bir meâl hazırlamak olduğunu ifade eder.<sup>14</sup>

Mahmut Ustaosmanoğlu imzasıyla yazılan meâlin önsözünde, Ehl-i sünnetin görüşlerini parantez içerisinde ve dipnotlarda vererek, insanların yanlış itikat ve düşüncelere sapmalarını önlemek amacının güdüldüğü belirtilmiştir.<sup>15</sup>

Akdemir, tercüme ile alakalı yeni yöntem ve tekniklerin ortaya çıktığını bu tekniklerden faydalanarak yeni tercümelerin yapılmasının gerekli olduğunu giriş bölümünde uzun uzadıya anlatır. Son zamanlarda, Batı’da çeviri kuramı konusunda çok değerli bilimsel araştırmaların giderek yoğunlaştığına dikkat çeken Akdemir, bunun sevindirici bir durum olmasından öte yetmişli yıllarda egemen olan geleneksel çeviri kuramlarının terk edilmesine yol açtığını ifade eder. O yılların çeviride kullanılan eşdeğerlilik kavramı yerine devingen eşdeğerlilik kavramının kullanılmaya başlandığına dikkat çeker.<sup>16</sup> Ayrıca anlama sorununun ne denli karmaşık bir sorun olduğunu belirten Akdemir, özellikle dini metinlerin anlaşılması söz konusu olduğunda,

<sup>13</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2013, Önsöz, s. 9.

<sup>14</sup> Hasan Tahsin Feyzli, *Feyzü’l-Furkân Tefsirli Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, Server Yayıncılık, İstanbul 2015, Önsöz, s. 2.

<sup>15</sup> Mahmut Ustaosmanoğlu, *Kur’ân-ı Mecîd Tefsirli Meâli*, Arifan Yayınları, İstanbul 2014, Önsöz, s. 2.

<sup>16</sup> Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur’ân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, Giriş, s. XVI.



Arap dilindeki köklerdeki asıl kök anlamların belirlenmesi için, art süremli bir semantik araştırmanın yapılmasının kaçınılmaz olduğunu ve meâlinde bu yönetime ağırlık verdiğini belirtir.<sup>17</sup>

Mustafa Öztürk ise; yorumdan arındırılmış bir Kur'ân çevirisinin imkan dahilinde olmadığını vurgulayarak, kaynak metinden ziyade amaç metne yönelen işlevselci çeviri kuramından hareketle anlam merkezli tercüme tekniğini esas aldığını, çalışmasında Kur'ân'da “ne dendiği”nden (lafız ve mantûk) ziyade “ne demek istendiği”ni (mana ve mefhum) aktarmaya çalıştığını söyler.<sup>18</sup>

Zikredilen bu gerekçeler göz önüne alındığında tercüme/meâllerin yapılmasındaki amacın temelde; anlaşılır, kolay bir dil ve üslûp, manayı Türkçe'ye çevirirken doğru bir şekilde çevirmek, yeni ortaya çıkan kuramlardan yararlanmak ve Kur'ân'ın indiği dönemdeki anlamın doğru tespit edilmesi şeklinde tezahür ettiği görülmektedir.

### 3.2. Eksiklere Dikkat Çekilmesi

Meâl ve tercüme sahipleri önsöz veya giriş kısmında, kendi meâlinin özgünlüğünü ve meşruluğunu savunmak için kendinden önce kaleme alınan meâllerdeki dil, üslûp, şekil ve anlam bakımından mevcut olan hata ve eksiklikleri gündeme getirmişlerdir.

Cumhuriyetin ilk yıllarında harf devriminden önce Arap harfleriyle kaleme alınan meâl ve tefsirlerin dilinin ağır olması, çok teferruatlı ve hurafeyle karışık bilgiler ihtiva etmesi sebebiyle onlardan istifadenin pratik olmadığı eleştirisi getirilmiştir.

Çantay Kur'ân'ın tercümesini yapmanın imkansız veya çetin olduğunu ifade ettikten sonra bu işe kalkışmasını yani meâlini yazma sebebini önceki meâl ve tefsirlerdeki şu eksikliklere bağlar: “Gördüm ki *Tibyân* tefsiri ve *Mevâkıb* tercümesi gibi eski Türkçe eserler hem bugünün dilinden ve tercüme tekniğinden uzak, hem onlarda asılsız ve faydasız bilgiler mevcuttur. Bugünün nesli bunları anlamaz, anlayanlar

<sup>17</sup> Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân, Giriş*, s. XI.

<sup>18</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015, s. 15.

bulunsa bile onlar zamanımızın ruhi ve hakiki ihtiyaçlarını doyurmaya asla yaramaz. Şu son yılların imzalı imzasız Kur'ân tercümelerine gelince; bunlar ya garazkâr müsteşriklerin tercümelerini ve yahut bize ve gerçeğe uymayan batıl ve menfi düşüncesini dile getiren propaganda eserleridir. Onları ilmin ve hakikatin sınırları dışında tanısak el hak yeridir.”<sup>19</sup>

Çantay kendinden önce yazılan yukarıda zikrettiği müsteşriklerden tercüme edilerek piyasaya sürülen eserlerin dışında kendisinden önce kaleme alınan beş eser hakkında da şu değerlendirmelerde bulunarak yeni bir meâl yapmanın ve bunu da okuyucunun anlayabileceği bir dille kaleme almanın gereğine vurgu yaparak kendi meâline duyulan ihtiyaca gerekçe yapar.

Bunlardan birincisi, Kazım Kadri'nin başında bulunduğu bir heyet tarafından kaleme alınan *Nûru'l-Beyân* adlı tercümedir. Bunun tefsiri bir tercüme olduğunu ancak tercümenin metne mutabık olmadığını söyler.<sup>20</sup>

Çantay diğer meâllerde ise bazı eksiklik ve kusurlardan dolayı yeni bir meâlin yazılmasının gerekliliği fikrinin kendiliğinden oluştuğuna dikkat çeker: “İsmail Hakkı İzmirli iki cilt olarak hazırladığı *Me'ânî-yi Kur'ân* adlı meâlde ilmin icaplarına riayet etmekte, ancak meâlde ne aslın ne de tercümenin lisan incelikleri üzerinde fazla durmadığını, Mehmed Vehbi Efendi'nin ise *Hulâsatu'l-Beyân* adlı eserinde hem eski dil kullandığını hem de izahları makul olmayan ifadeler içerdiğini ifade eder. Bereketzâde İsmail Hakkı'nın *Envâr-ı Kur'ân* ile Musa Kazım'ın *Safvetu'l-Beyân* adlı çalışmalarının ise tamamlanmadığını vurgular.<sup>21</sup>

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsirinden ancak ilim erbabının istifade edebileceğini belirten Çantay, meâl kısmının ise

<sup>19</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, I, 7.

<sup>20</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, I, 6. Bu tercüme hakkında yapılan eleştiriler için bkz. Düccane Cündioğlu, “Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu”, *II. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 183.

<sup>21</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, I, 6-7.

Yazır'ın bizzat kendisine aktardığı üzere, tefsir gibi kuvvetli ve akkın (açık, düzgün, pürüzsüz) olmadığını<sup>22</sup> dile getirir.

Yaşar Nuri Öztürk; meâllerin hemen hemen tamamında dil problemi olduğunu zikrettikten sonra sözlerine şöyle devam eder: “Bu dil problemi, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır gibi büyük bir üstadın meâlinde, Arapça ve Farsça bilmeyenlerin anlamalarını zorlaştıracak kadar ağırdır.”<sup>23</sup>

Meâllerin problemlili kısımlarından birisi de tercüme metninin parantezlerle dolu olmasıdır, diyen Öztürk sözlerini şöyle sürdürür. “Öyle meâller var ki, neredeyse üçte biri parantez içi ilavelerden oluşuyor. Bunları okurken insan, elinde olmayarak şu soruyu soruyor: "Acaba, bu kadar parantez gerekli miydi?" Altını çizdiğimiz bu noktanın, son derece önemli olduğuna en güzel kanıtlardan biri de Elmalılı'nın meâlinde, paranteze hiç denecek kadar az yer vermesidir. Oysaki bu meâller, yüzlerce parantez içi cümleyle bizi meâl yazarının sübjektif kanaatlerine yönlendirmektedir.”<sup>24</sup>

Feyizli kendinden önce meâl yazarların eksikliklerini beş madde halinde tespit etmiştir. 1. Bazı meâllerde alışılmamış bir dil, bazısında ağır ve kapalı bir üslup kullanılmış, bu da Allah'ın muradını anlamayı zorlaştırmıştır. 2. Açıklamaların çoğunun dipnot halinde oluşu meâllerden istifadeyi azaltmıştır. 3. Bazı meâllerde eksik bir anlatımla ayetler (kelime karşılığı olan manalarından ziyade) tercüme edilmiştir. 4. Bazı bilimsel bilgi ihtiva eden ayetler henüz kesinlik kazanmamış, hatta tenkit edilip ilmen çürütülmüş fikirlerle yorumlanmıştır. 5. Meâllerde çağın manevi hastalıklarına dair açıklamalarda bulunulmamıştır.<sup>25</sup>

### 3.3. Kaynakların Açıklanması

Meâllerin girişlerinde yer verilen mevcut bilgilerden birisi de meâli hazırlarken başvuru kaynakların zikredilmesidir. Bazı

<sup>22</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, I, 6-7.

<sup>23</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Önsöz, s. 9.

<sup>24</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Önsöz, s. 10.

<sup>25</sup> Feyizli, *Feyzü'l-Furkân*, Önsöz, s. 2.

meâllerde kaynaklar alfabetik olarak verilirken, bazılarında ise metin içerisinde verilmiştir. Bazı meâllerde ise maalesef hiçbir kaynak zikredilmemiştir.

Bayraklı kendinden önce yapılmış, Muhammed Esed, Ali Özek, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Ömer Dumlu, Mehmet Çakır, Süleyman Ateş, Hüseyin Atay, Salih Akdemir ve Yaşar Nuri Öztürk'ün meâllerinden yararlandığını zikretmektedir.<sup>26</sup>

Tekin, Elik ve Döndüren kullandıkları kaynakları alfabetik olarak ayrıca verirken, Mustafa Öztürk giriş kısmında faydalandığı kaynakları gerekçeleriyle birlikte detaylı bir şekilde vermiştir. Feyizli, Yaşar Nuri Öztürk ve Abdulkadir Şener ise hiçbir kaynak zikretmemiştir.

Burada dikkati çeken önemli diğer bir husus, incelenen meâllerin girişinde veya ayrı olarak istifade edilen kaynaklar verilmekle beraber ne Arapça ne de Türkçe'nin söz varlığına ve deyimlerine ait sözlük ismi geçmemekte, bunun yerine daha önce yazılan tefsir ve meâller zikredilmektedir. Kur'ân kelimelerinin dilsel anlamlarını tespitinde sadece birkaç Arapça tefsir, Türkçe karşılıklarının tespitinde ise, Türkçe yazılan meâller esas alındığında her iki dilin imkanları kısmen göz ardı edilmektedir.<sup>27</sup> Ancak Akdemir yazdığı meâlin giriş kısmında Kur'ân'ın Hz. Peygamber dönemindeki Arap dilinde indiğine ve bu gerçeğin hiçbir zaman göz ardı edilmemesi gerektiğine vurgu yaptıktan sonra, Arap dilinin sürekli bir değişim içinde olduğuna göre Kur'ân'ı Hz. Peygamber'in ve ashabının anladığı gibi anlama imkanımız var mıdır? sorusuna cevabı olumsuzdur. Çünkü elimizdeki Arapça sözlüklerin, bu amacı gerçekleştirmekten uzak olduğuna dikkat çeken Akdemir sözlerini şöyle sürdürür: "Üzücü olan, şu ana kadar İslam dünyasında bu boşluğu dolduracak hiçbir çalışmanın yapılmamış olmasıdır. Ama daha da üzücü olan birkaç araştırmacı dışında böyle bir sorunun varlığından haberdar bile olunamamasıdır."<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*, İstanbul 2007, Önsöz, s. 2.

<sup>27</sup> Yunus Ekin, "Etimolojik Anlamanın Kur'ân Çevirileri Açısından Konum ve Sınırları", *Usûl*, c. 2 (2014/2), s. 15.

<sup>28</sup> Akdemir, *Son Çağrı Kur'ân*, Giriş, s. XIII.

Ancak meâllere baktığımızda bazılarında; bazı kavram ve deyimlere, geleneksel müfessirlerin verdikleri, Arap dili ve Kur'ân terminolojisi bakımından tutarsız ve zorlama görülen karşılıklar yerine, Arap dili lügatlerinin verdiği karşılıkların kullanıldığı,<sup>29</sup> bazılarında ise lafızların sözlük ve ıstılah manalarının tespitinde daha önceki yorumlardan faydalandığı<sup>30</sup> ifade edilmiştir.

### 3.4. Farklılıklara İşaret Edilmesi

Bazı meâl sahipleri kendi meâllerinde temayüz eden belirgin bir özelliği giriş kısmında mutlaka zikretmişlerdir. Mesela, Kandemir-Zevalsiz, meâllerinde diğer meâllerden farklı olarak âyetleri tefsir eden hadîsleri zikrettiklerini ve bilimsel açıklamalara yer verdiklerini özellikle belirtmişlerdir.<sup>31</sup> Döndüren, âyetlerdeki mesajların daha önceki peygamberlere indirilen mesajlarla aynı olduğunu gösteren referansları Kitab-ı Mukaddes'ten gösterdiğini, bu özelliğin başka meâllerde olmadığını, ifade etmişlerdir.<sup>32</sup> Yaşar Nuri Öztürk parantez kullanmadığını,<sup>33</sup> Mahmut Ustaosmanoğlu ise özellikle Ehl-i sünnet inancını savunmak için parantez kullandığını belirtmişlerdir.<sup>34</sup>

*Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri* adlı meâlin mevcut meâllerde bulunmayan bir özelliği şudur. Her sûre ihtiva ettiği konulara göre kendi içinde bölümlere ayrılmış, her bölümü yansıtacak ara başlıklar kullanılmıştır. Böylece ana temaların okuyucu tarafından kolaylıkla takip edilmesi hedeflenmiştir. Anlatım kolaylığı sağladığı düşünülen bu yöntem Arap dünyasında yapılan bazı Kur'ân çalışmalarında da (Hicâzî ve Câbirî gibi) kullanılmıştır.<sup>35</sup> Aslında bu özelliği Elik'ten önce yansıtan mütercimlerden birisi Ömer Rıza Doğrul'dur. Doğrul

<sup>29</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Yeni Boyut Yayınları, Önsöz, s. 12.

<sup>30</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, sad. Sadreddin Gümüş vd., Önsöz, İpek Yayıncılık, İstanbul 2003.

<sup>31</sup> Yaşar Kandemir, vd., *Âyet ve Hadîslerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meâli*, İstanbul 2010, s. X.

<sup>32</sup> Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, Önsöz, s. 6.

<sup>33</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Önsöz, s. 12.

<sup>34</sup> Ustaosmanoğlu, *Kur'ân-ı Mecid*, Önsöz, s.1-2.

<sup>35</sup> Elik, *Kur'ân Mesajı*, s. 25.

meâlinde ayet gruplarını bölümlere ayırmış ve her bir bölüme alt başlıklar koymuştur.

### 3.5. Yöntem Tespiti ve Özellik Vurgusu Yapılması

Özellikle son dönemlerde kaleme alınan meâl ve tercümelemin girişlerinde meâlde kullanılan yöntem ve meâlin belli başlı özellikleri açıklanmaktadır. İnceleyebildiğimiz kadarıyla girişlerde ifade edilen meâllerdeki kullanılan yöntemleri birkaç ana başlık altında toplayabiliriz.

#### 3.5.1. Dil ve Üslûp

Kur'ân meâllerinin girişlerinde dile getirilen en önemli konuların başında dil problemi gelmektedir. Cumhuriyet döneminde harf devrimi yapılmadan önce gerçekleştirilen Türkçe meâllerde herkesin anlayabileceği sade bir lisanın<sup>36</sup>, Türk okuyucuları için tercüme yoluyla kısa ve faydalı, asrın diline ve ifadesine uygun, muğlak, ağır ve ağdalı olmayan, kolay anlaşılabilen bir dilin<sup>37</sup> kullanılacağı ifade edilmiştir. Öztürk ise meâlinde kullandığı dil ve üslûbu şöyle ifade eder: “Yaşayan Türkçe'yi kullandık. Her eserin amacı anlaşılır bir dil kullanmasıdır. Kur'ân meâlinin amacı ise, Kur'ân mesajını anlaşılır bir dille, hitap edilen kitleye aktarmaktır. Bu yüzden biz çevirimizde halkın konuştuğu dili, yani yaşayan Türkçe'yi esas aldık. Ne "öz Türkçe" adı altında anlaşılmaz kelimeler sıralamayı hüner zannedenlerin tavrına ne de "Osmanlıca dersi" verir gibi eski dil kullanan tavra itibar ettik. Ancak kesinlikle korunması gerektiğine inandığımız bazı terim ve deyimleri olduğu gibi koruduk.”<sup>38</sup>

Genel olarak mevcut meâllerin dil ve üslûp bakımından tenkidi hak eden şu iki özelliği dikkatlerden kaçmamaktadır: Birincisi, Türkçe'nin imkânlarının yeterince kullanılmaması nedeniyle hedef

---

<sup>36</sup> Süleyman Tevfik, *Terceme-i Şerif Türkçe Kur'ân-ı Kerim*, İstanbul 1926, Önsöz. Bu tercüme mütercimim ifadesiyle *Tafsîlu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'an* adlı basılmamış eserden yararlanılarak hazırlanmıştır.

<sup>37</sup> Kadri, *Nûru'l-Beyân*, Giriş, I, 1.

<sup>38</sup> Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Önsöz, s. 12.

kitleye Allah'ın muradının açık seçik olarak yansıtılamaması, ikincisi ise, Kur'ân lafzına müdahil olma endişesiyle lafza aşırı bağlı kalınmasıdır. Her iki durumda Allah'ın “ne demek istediği” tam olarak yansıtılamamakta, meâllerdeki ifadeler kelime yığımından öte geçememektedir.<sup>39</sup> Dilimize çevrilen meâllerin çoğu bu iki özellik bakımından dikkate değer eksiklik ve hatalar içermektedir.

Bu iki eksikliğe dikkat çeken Durmuş, Mustafa Öztürk'ün anlam ve yorum merkezli bir metodla yaptığı Kur'ân meâlini değerlendirdiği makalesinde bu meâl sayesinde bu eksikliklerin giderildiğini şu sözleriyle beyan etmektedir. “İşte atıfta bulunduğumuz her iki hususa dikkat edilerek özenle hazırlandığına okuyarak kani olduğumuz bu meâlin en önemli özelliği, hemen herkesin son derece kolay bir şekilde okuyup anlayabileceği bir dil ve üslûba sahip olmasıdır. Bu bağlamda, mevcut meâllerin pek çoğunun harfi harfine tercüme gayretiyle hazırlanmış olması nedeniyle bozuk bir Türkçeye sahip oldukları, dolayısıyla açıklamalarını ister istemez sıkıcı bir metin haline getirdikleri ortadadır. Oysa Kur'ân'da kuru, zevksiz, duygusuz ve sadece didaktik bir dil değil, çoğu zaman lirik ve özellikle kıssalarda epik bir dil ve üslûp hâkimdir. Bu çarpıcı dili, meâle yansıtmaya çalışmak son derece önemlidir. Bu meâlde hedef dil Türkçenin oldukça başarılı bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. Özellikle cümle bağlantıları, kimi deyim ve ifadelerin Türkçedeki karşılıkları, zarfların sözün akışına göre anlamlandırılması yerli yerindedir.”<sup>40</sup>

### 3.5.2. Yöntem

Kur'ân Arap yarımadasında yaşayan Arap toplumuna 610-632 yılları arasında kendi dillerinde inmiş sözlü bir hitaptır. Bu sebeple Kur'ân'ı sağlıklı ve doğru bir biçimde anlamamanın en temel şartlarından biri ve belki de en önemlisi vahyin nazil olduğu süreci, ilk hitap çevresini ve o toplumun dilini, kültürünü, örf ve adetlerini, inanç ve

<sup>39</sup> Zülfikar Durmuş, “Mustafa Öztürk'ün “Kur'ân-ı Kerîm Meâli” İsimli Eserinin Analizi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010/ 1(1), s. 80.

<sup>40</sup> Durmuş, “Mustafa Öztürk'ün “Kur'ân-ı Kerîm Meâli” İsimli Eserinin Analizi”, s. 80.

sosyal yapısını dikkate almaktır. Keza sağlıklı ve anlaşılır bir Kur'ân çevirisinin gerçekleşmesi de öncelikle bu olguyu dikkate almayı gerektirir.<sup>41</sup> *Kur'ân Yolu* meâlinde aynı gerekçe şöyle ifade edilir: “Bu çalışmada ayetlerin meâlleri ve yorumları verilirken öncelikle indiği dönemdeki manalar, yani hitap ettiği ilk toplumun ilâhi mesajlardan anladıkları veya bu mesajın onlara anlatmak istedikleri tespit edilmeye çalışılmış; bunun için de imkan ölçüsünde o toplumun dili, kültürü, inançları, dünya görüşleri ve sosyal yapısı gibi faktörler dikkate alınmıştır. Bununla birlikte Kur'ân'ın ilk muhataplarına verdiği bilgiler, açıklamalar, yönelttiği eleştiriler, uyarılar, getirdiği düzenlemeler aynı zamanda evrensel anlam, değer ve amaçlar taşıdığından, bunları da ortaya koyan yorumlar yapılmıştır.”<sup>42</sup>

Kur'ân ayetlerini doğru anlamak için mutlaka indiği ortamda nasıl anlaşıldığına bakmak gerekir. Ancak Kur'ân mesajı evrensel olduğu için bugünün insanına hitap ettiğini de unutmamak gerekir. Bu sebeple tercümelere mümkün mertebe bugünün insanının anlayacağı bir dil ve üslûbu kullanmak gerekir. Bu konuya dikkatlerimizi çeken Elik, bazı gerekçeleri sıraladıktan sonra şöyle demektedir: “Biz bu ve benzeri gerekçelerden yola çıkarak, Kur'ân'ın lafızlarını birebir çevirmediğimiz. Her bir ayetin inzal edildiği ortamda nasıl anlaşıldığını ve uygulandığını anlamaya, vardığımız anlamı da, Türk okuyucusunun en doğru şekilde anlayabilmesi için olabildiğince sade bir dille ifade etmeye çalıştık. Yaptığımız çevirinin, ayetin lafızlarıyla birebir örtüşmesine değil, oradan anlaşılan mananın en doğru şekilde yansıtılmasına önem verdik. Bir cümleyi bir paragrafla, bir paragrafı bir cümle ile karşıladığımız oldu.”<sup>43</sup>

Mustafa Öztürk de anlam takdirinde İslam'ın ilk asırlarda ortaya konan görüş ve yorumlarına özel bir önem atfetmiş, bunun sebebini de

<sup>41</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Sunuş, s. 13.

<sup>42</sup> Hayreddin Karaman, vd., *Kur'ân Yolu Meâli*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2014, Önsöz.

<sup>43</sup> Elik, *Kur'ân Mesajı*, s. 22.



Kur'ân'ın konuşmadığı konularda konuşurmanın düpedüz bir tahrif olduğunu ifade etmiştir.<sup>44</sup>

### 3.5.3. Parantez Kullanımı

Meâl hazırlamanın ana gayesi, Kur'ân'ı başka dillerde anlaşılır bir şekilde ifade etmektir. Bu anlamda ayetlerin okuyucunun anlayamayacağı şekilde kapalı ve muğlak bırakılması kabul edilemez; aksi takdirde meal hazırlamanın anlamı kalmaz. Ayetleri her durumda (parantez, dipnot veya ilave açıklamalarla) anlaşılır kılmak özellikle gayb konularında müteşâbih bir dil kullanan bir metin için hayati bir öneme sahiptir.<sup>45</sup> Kur'ân'ın müteşâbih bir dil kullanması nedeniyle metne sadık kalmak için harfî (motamot) bir tercümeden ziyade, tefsirî (meâl) bir tercümenin yapılması, bunun da ötesinde bazı konulara açıklık getirmek için açıklama ve izahlara mutlaka başvurulması gerekir.

Diğer metin çevirilerinde pek rastlanmayan, ancak Kur'ân meâllerine özgü bir yöntem olarak karşımıza çıkan parantez kullanma yönteminin ardında yatan düşünceyi irdelediğimizde, çevirisi yapılan metnin Kur'ân oluşunun ve onun kutsallığının mütercim üzerine yüklediği mesuliyet duygusunun büyük bir etken olduğunu görmekteyiz.<sup>46</sup> Bu mesuliyet duygusunu ve metne sadakati meâllerin süslü olma temayülüne feda eden Hasan Basri Çantay'da görmekteyiz. O'nun meâli; dili bugünün yaşayan dili olan, hurafe ve uydurmalara yer vermeyen, en muteber tefsir kitaplarının özlü bilgilerini ihtiva eden bir meâl olup, en önemli özelliği muhtelif manalardan tercihe şayan olanı metnin içerisinde diğerlerini dipnotta bulundurmasıdır. Kur'ân'ın metninde bulunmayan kelimeleri, sırf tercümeyi süslemek için meale yamamayan, metne tam sadakati, meâllerin süslü olması temayülüne feda etmemektedir. Metinlerin haricindeki ya muteber tefsirlerin pek

<sup>44</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, s. 14.

<sup>45</sup> Gıyasettin Arslan, "Türkçe Kur'ân-ı Kerim Meâllerinde Hedef Dilin Önemi", *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(2003), s. 28.

<sup>46</sup> Zekeriyâ Pak, "Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Açısından Yol Açtığı Problemler", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007, II, 442.

kısa beyanlarını yahut manaların çok muhtasar tavzihlerini eklemeye mecburiyetinde kalınca bunları parantez içinde göstermektedir. Metinde ayetlerin meâllerini ve bunların izahlarını yazarken her klişeye gelişigüzel uymayarak aklını ve fikrini Arap dilinin ve edebiyatının derinlikleri içine daldırarak hakikat cevherlerini oradan almaktadır. Kur'ân'ın ulvî ve ilâhî maksatlarını ifade etmekte vahyi en iyi anlayıp anlatan Peygamberimizin hadislerine müracaat etmektedir. Kelime ve terkiplerin dilimizdeki karşılıklarını bulmak için azami gayret göstermektedir.<sup>47</sup>

Aynı endişe, Süleyman Ateş'in meâline yazdığı giriş kısmında şu ifadelerle dile getirilmektedir: “Bir kısım tercüme de hayli tasarruflarla yapıldığından aslından uzak düşmüştür. Başka kitapların tercümesinde belki tasarruf yapılabilir, ama ilahi vahyin tek harfinde nice manalar gizlidir. Bir harfin atılması, mananın hatta hükmün değişmesine sebep olur. Bundan dolayı Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesinde tasarruf yapılamaz. Kelimeler arasında açılan parantezler, ayetin lafzında olmayıp söz geliminde bulunan anlamları içermektedir.”<sup>48</sup>

Böyle bir sorumluluk duygusu mütercimleri, Kur'ân çevirisinde, diğer metin çevirilerinden farklı bir yöneme yöneltmekte ve onları asıl metnin lafızlarına aşırı bağlı kılmaktadır. Lafızlara bağlılık ise çoğu zaman anlamın aktarımı önünde bir problem teşkil etmekte ve bu problemin giderilmesi amacıyla da parantez içi eklemeler devreye sokulmaktadır.<sup>49</sup>

İlk yazılan meâllerde harfî tercüme yerine tefsirî tercüme tercih edildiğinden, metinde olmayan ancak cümleyi ve anlamı tamamlayan veya açıklayan ifadeler mütercimler tarafından eklenmiştir. Bu eklemelerin metinde olmadığını manayı belirgin ve anlaşılır kılmak için zorunlu olarak yapıldığını belirtmek için parantez içerisine alınmıştır

---

<sup>47</sup> Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm*, Önsöz, I, 8.

<sup>48</sup> Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm ve Yüce Meâli*, Giriş, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.

<sup>49</sup> Pak, “Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Açısından Yol Açtığı Problemler”, II, 442.

(Çantay). Daha sonraki meâllerde de bu durum devam etmiştir. Parantez kullanımına ciddi itiraz Yaşar Nuri Öztürk'ten gelmiştir. Parantez içi ilavelerin kaçınılmaz bir zorunluluktan doğduğunu öne süren yaklaşımlara katılmadığını, parantez içi eklemelerin bir kısmının, Arap dilinin cümle yapısı bakımından çeviride doğal olarak kullanılacak ifadeler olduğunu belirtmiştir.<sup>50</sup>

Meâlinde tek parantez dahi kullanmadığıyla övünen Öztürk, birden fazla anlamı olan kelime ve terimlerin anlamlarının sadece birini değil, tümünü verdiğini ve bunların arasını da bölü/eğik çizgisi (/) ile belirttiğini ifade etmektedir.<sup>51</sup> O, ayetlerde yer alan ve birden fazla anlama gelen kelime ve deyimlerin tercümesinde, sadece tek bir anlamı vermenin, hem ayetlerin kapsamını daralttığı, hem de okuyucuyu sadece belli anlamlara yönlendirdiği gerekçesiyle yanlış veya eksik olduğunu düşünmektedir.<sup>52</sup> Bu ise parantez kullanımını dolaylı yollardan delme girişiminden başka bir şey değildir. Çünkü Kur'ânda çok anlamlı kelimelerin anlamlarının hepsi aynı ayette ifade edilmemiştir. Siyak sibaktan ve karinelere hareketle bir anlamın kullanıldığını tespit etmek ve onu kullanmak gerekir. Diğer anlamlar ise farklı yorumlardır. Bu sebeple yorumu parantez veya bölü işaretini kullanarak ifade etmek gerçeği değiştirmez. Nitekim Cündioğlu parantezsiz meâlin eleştirisi başlığı altında verdiği şu örnekten hareketle bu iddiayı eleştirmektedir. Bu iddianın doğru olup olmadığını anlamak için Öztürk'ün yaptığı şu ayetin çevirisine bakmak yeterlidir, diyen Cündioğlu sözlerine şöyle devam eder.

*“İnsanı embriyodan/ilişip yapışan bir sudan/sevgi ve ilgiden yarattı”* (‘Alak, 96/2). Burada Öztürk, bir kelimeyi, bir cümleyi bir ‘anlam yığını’ ile karşılamış ve üstelik çevirisinin, “yorumlardan arındırıldığını” iddia etmiştir. Oysa “parantezsiz meâl” iddiası sözde bir iddiadır ve aradaki fark parantez işareti yerine, eğik çizgi işareti kullanmaktan ibarettir. Çünkü eğik çizgilerle gösterilen anlamların

<sup>50</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Önsöz, s. 9.

<sup>51</sup> Öztürk, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Önsöz, s. 12.

<sup>52</sup> Muammer Erbaş, “Yaşar Nuri Öztürk'ün Meâli Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007, I, 506.

birincisi (embriyo) bilimsel tefsirin yorumu, ikincisi (yapışkan su) klasik tefsirlerimizin yorumu, üçüncüsü (sevgi ve ilgi) ise işârî (simgesel) yorumdur.<sup>53</sup> Tek bir ayet örneğinden bile Öztürk'ün yorumsuz bir meâlden söz etmesinin ne kadar hakikatten uzak olduğunu görmek mümkündür.

Bazıları ise meâllerinde çok hoş görünmediğini bildikleri halde bolca parantez içi kelime ve cümle kullandıklarını ifade etmişlerdir.<sup>54</sup> Çünkü parantez kullanımının zorunlu olmasının haklı sebeplerinin olması yanında en az onun kadar önemli olan bir husus da, çeviri metinde anormal derecede çok parantez kullanımı okuyucuyu yormakta, onun canını sıkmakta ve konuyu dağıtmaktadır. Ancak parantez yerine bölü/eğik çizgisini kullanarak bu sorunun çözüldüğünü iddia etmekte gerçekçi değildir.<sup>55</sup>

Oysaki tercümelerde, parantez içerisinde kelime eklemek ve dipnotlarında kısa açıklamalar yapmak çoğu zaman zaruret halini almaktadır. Çünkü Kur'ân'ın anlatım ve üslûp özelliklerinden birisi hazif olgusudur. Bir diğer özellik zamirleri çok kullanmasıdır. Diğer bir özellik de bazı ayetlerin bir olay, bir soru veya bir sebep üzerine indirilmiş olmasıdır. Yani metnin dayandığı ve metinde belirtilmeyen bir arkaplan vardır. Bunların çözümü ancak meâlde parantez ve dipnotta açıklamalar yapmakla mümkündür. Hiç parantez ve dipnot kullanmadan meâl yazdığını iddia eden bazı ilim adamları, malesef bu söylediklerini gerçekleştirememiş, şeklen paranteze yer vermemekle beraber -Yaşar Nuri Öztürk'te olduğu gibi-, Kur'ân'ın metninde olmayan kelimeleri fazladan tercümeye eklemişlerdir. Bu da parantez kullanmaktan daha riskli olmuştur.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Düccane Cündioğlu, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005, s. 158-159.

<sup>54</sup> Abdulkadir Şener, vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir 2014, s. 9.

<sup>55</sup> Halil Hacımüftüoğlu, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz yayıncılık, İstanbul 2008, s. 229.

<sup>56</sup> Osman Cilacı, "Tercüme Teknikleri Açısından Meâllere Genel Bir Bakış", *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007, I, 26.

Parantez konusunda görüş serdedenlerden birisi de Muammer Erbaş'tır. Öztürk'ün meâlini değerlendirdiği bir makalesinde bu konuda şunları söylemektedir: “Müellif parantez kullanımına haklı olarak karşı çıkmışsa da, şu bir gerçek ki, meâllerdeki bu kullanım, tamamen keyfi olmayıp, belli zaruretlerden kaynaklanmıştır. Zira surelerde ele alınmaya başlanan hususlar, sonraki ayetlerde çoğu zaman zamirler kullanılmak suretiyle öncesine yapılan atıflarla sürdürülmekte, dolayısıyla bu ayetleri tercümede en azından bu zamirlerin açılması gerekebilmektedir. Meâl sahipleri de, ayetlerdeki bu zımnî ifadeleri açabilmek için paranteze başvurmuştur. Yazarımız ise, bu tür gizli failer ve işaret isimlerinin parantez içinde verilmesini gereksiz, hatta yanlış gördüğü için, bunları doğrudan açarak anlam vermiştir.”<sup>57</sup>

Esed'in meâlini Türkçeye çevirenler parantezsiz meâl yapılamayacağını sebeplerinden birisini şöyle açıklamaktadır: “Kur'ân'ın anlamını, aynı *veciz* tarzda işlemeyen bir dile çevirmek için, aslında bulunmayan –özellikle açıkça belirtilmeyen- düşünce bağlantıları mütercim tarafından parantez içi eklemeler ile gösterilmelidir. Bu yapılmadığı takdirde söz konusu Arapça ifade, tercüme edilmekle bütün anlamını kaybeder ve çoğu zaman anlamsız bir kelimeler yığını haline gelir.”<sup>58</sup>

Diğer bir konu da parantez kullanmanın zorunlu olduğunu kabullenen bazı meâl sahiplerinin bu parantezlerin metnin akıcılığını bozmayacak şekilde kullandıklarını iddia etmeleridir. Bazı meâllerde açıklanması gereken hususların parantez içinde verildiği, ancak bu parantezlerin metnin akıcılığını bozmayacak şekilde düzenlendiği ifade edilmiştir. Örneğin bir meâlde bu durum şöyle izah edilmiştir: “Ayetlerin meâli verilirken, bu kısımlar, ihtiyaca göre parantez içi açıklamalarla verilmeye çalışılmış, ancak parantezlerin, cümlelerin akıcılığını engellemeyecek şekilde olmasına gayret gösterilmiştir.”<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Erbaş, “Yaşar Nuri Öztürk'ün Meâli Üzerine Bir Değerlendirme”, I, 504.

<sup>58</sup> Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı: Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret yayınları, İstanbul 1996, s. XXV.

<sup>59</sup> Halil Altuntaş, vd., *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, D.İ.B. Yayınları, Ankara 2012, Takdim, s. 12.

Farklı amaçları gerçekleştirmek için parantez kullanımı da vardır. Mesela; Ustaosmanoğlu meâlinde parantez kullanımının gerekçesini, “kuru kuruya yapılan tercümenin faydasından çok zararının olduğunu, Ehl-i sünnet ulemasının görüşlerini parantez aralarında özellikle belirtilmesine özen gösterdikleri” şeklinde açıklamıştır.<sup>60</sup>

#### 3.5.4. Referanslar

Kur’ân tefsirinin kaynakları arasında ilk sırayı hiç şüphesiz, yine Kur’ân’ın kendisi alır. Kur’ân’ın Kur’ân’la tefsiri, başka bir ifadeyle Kur’ân’ın kendi iç bütünlüğü içinde anlaşılması gerçeği, İslam’ın başlangıcından beri bilinen ve yeri geldikçe alimler tarafından önemi vurgulanan bir husustur.<sup>61</sup> Çünkü Kur’ân’da bir yerde mücmel olarak bildirilen bir konu başka bir ayette mübeyyen olarak zikredilmiş, bir ayette mutlak olarak zikredilen bir ifade başka bir yerde mukayyed olarak ifade edilmiştir.<sup>62</sup> Bu sebeple Kur’ân ayetlerinin diğer ayetlerle irtibatının kurulması şarttır. Özellikle son dönemlerde yapılan meâller ayeti açıklayan diğer ayetlere referansta bulunmuşlardır. (Tekin, Döndüren, Feyizli, Elik) Meâllerde, ayeti açıklayan diğer ayetlere metnin sonunda referans verilirken, Tekin’in meâlinde bu referanslar mealine yaptığı ve ayrı bir cilt olarak yayınladığı *Luğatli Tefsiri Meâl’in Eki* kitabında Ayetler Arası İrtibatlar ve Dipnotlar başlığı altında ayrı verilmiştir.<sup>63</sup>

Kur’ân’ı açıklayan ikinci referans kaynak hadîslerdir. Peygamberimizin Kur’ân’ı tebliğ görevinin yanında tebyîn (tefsir ve yorum) ve ayetlerin hükmünü pratikte uygulama görevi vardır. Bu sebeple bazı meâllerde ayetleri açıklayan hadîslere yer verilmektedir. Kandemir-Zevalsiz meâllerinin bu özelliğinin kendilerine has olduğunu, bu özelliğin diğer meâllerde bulunmadığını söyleseler de

<sup>60</sup> Ustaosmanoğlu, *Kur’ân-ı Mecîd*, Önsöz, s. 1-2.

<sup>61</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Daru'l-Kütübi'l-Hadîse, Beyrut 1976, I, 38; Subhî Salih, *el-Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlm, Beyrut 1981, s. 299-312; Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule yayınları, İstanbul 1992, s. 11.

<sup>62</sup> Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I, 38.

<sup>63</sup> Bkz. Ahmet Tekin, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru Luğatli Tefsiri Meâl'in Eki*, Kalam Yayınları, İstanbul 2015, s. 122-165.

Döndüren'in "ayetlerin başka ayetlerle olan bağlantısı ve o ayetlerle ilgili hadisler verilmeye çalışılmış"<sup>64</sup> ifadesinden bu özelliğin bu meâlde de olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.5.5. Dipnot ve Gerekçe

Kur'ân meâllerinde tefsir ve yorumu gerektiren bazı açıklamalara gerek duyulduğu görülmektedir. Bazı meâller bu açıklama ve izahları metnin bitiminde daha küçük puntolu (Kazım Kadri, Mustafa Öztürk) verirken bazı meâller dipnot şeklinde vermektedir (Çantay, Döndüren, Elik). Dipnotlardaki bilgiler bazı meâllerde çok ve ayrıntılı olmasına rağmen (Çantay, Döndüren, Elik), bazı meâllerde yok denecek kadar azdır. Bazı meâllerde ise bu dipnotlardaki bilgilerin kaynakları da belirtilmiştir (Çantay, Elik).

Bazı meâllerde bu dipnotlarda ayetlere verilen farklı anlamların gerekçeleri belirtilmekte, bazı meâllerde ise ansiklopedik bilgiler yer almaktadır. Mesela; Döndüren meâlinde dipnotlara hassasiyet gösteren birisidir. Kendisi dipnotlarda kavramlarla alakalı ansiklopedik madde niteliğinde açıklamalara yer verdiğini belirtmiştir. Özellikle ahkam ayetlerinin açıklamalarında uzmanlık alanı olması hasebiyle geniş yorumlara yer verdiğini<sup>65</sup> özellikle ifade etmiştir.

Sülün'ün hazırlamış olduğu meâlde ise dipnotlar metnin sonuna konulmuştur. Toplam 184 dipnotta genelde ayetlerde geçen kavramlar açıklanmıştır. Dolayısıyla bu dipnotlar adeta bir kavram sözlüğünü andırmaktadır.<sup>66</sup>

## 4. MEÂLLERİN GİRİŞLERİ VE EKLER KONUSUNDA ÖNERİLER

Kur'ân meâllerine baktığımızda son zamanlarda yazılan birkaç meâl hariç çoğunda giriş bölümü yoktur. Girişte olması gereken bilgiler çok kısa bir şekilde ya önsöze sıkıştırılmış, ya da hiç bahis konusu

<sup>64</sup> Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, Önsöz, s. VI.

<sup>65</sup> Döndüren, *İnsanlığa Son Çağrı*, Önsöz, s. VI.

<sup>66</sup> Murat Sülün, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2012, s. 620-663.

edilmemiştir. İlk dönemde kaleme alınan meâllerden olmasına rağmen Ömer Rıza Doğrul meâline beş bölüm halinde bir giriş yaparak önemli bir görevi ikmal etmiştir. Daha sonraki meâllerde bu genişlikte bir giriş bulunmamaktadır. Doğrul; bu giriş kısmının 1. bölümünde *Kur'ân'ın Tertip Tarihi* başlığı altında Kur'ân ilimlerine dair bilgiler vermiştir. 2. bölümde *Dinin Esasları* başlığı altında iman esaslarını açıklamıştır. 3. bölümde *İslam'ın Ameli Esasları*'nı işlemiştir. 4. bölümde Kur'ân'daki peygamberleri ve kıssaları kronolojik olarak işlemiştir. 5. bölümde Kur'ân aleyhinde ortaya atılan iddialar üzerinde durmuştur. İki yüz sayfalık bu giriş hem Kur'ân Tarihi ve Usûlü hem de Kur'ân'ın işlediği ana konulara bir giriş mahiyetini taşımaktadır.

#### **4.1. Girişte Olması Gereken Bilgiler**

Bir meâlde okuyucuya Kur'ân ve meâl konusunda bilgi verecek bir giriş kısmının olması gerektiği kanaatindeyiz. Bu giriş kısmında ne tür bilgilerin olması gerektiği ile ilgili öneri mahiyetinde bazı teklifler sunmak istiyoruz.

Girişte meâl hazırlayan kişinin meâlinin özelliklerini, kendinden önceki meâllerdeki eksikliklerin tespiti ve bu eksikliklerin giderilmesine yönelik çalışmaları ve yararlandığı kaynakları mutlaka zikretmesi gerekir.

Bu bilgilerden sonra mutlaka tercüme, meâl, çeviri ve çeviri teknikleriyle ilgili bilgilerin zikredilmesi gerekir.

Kur'ân'ın inişi, dil, muhteva, üslûp ve tertip açısından özellikleri zikredilmelidir. Kur'ân okuma biçimleri (Nüzûl sırasına veya tertibe göre okuma), meâl okuma ve meâlden doğru bir şekilde yararlanabilmek için yapılması gereken hazırlıklar belirtilmelidir. Kur'ân'ı okuma ve anlamanın ve hayatımıza uygulamanın önemi üzerinde durulması; Kur'ân'ın lafız, mana ve tarihi ile ilgili ilimler hakkında kısa ve özlü bilgilere yer verilmesi gerekir.

#### **4.2. Kavram ve Kelimeler Sözlüğü**

Kur'ân kavramlarının tercüme ve meâllerde nasıl yer alacağı ile ilgili ciddi tartışmalar yapılmasına rağmen kavramları açıklayan



fihristlerin yapılmaması önemli bir eksikliktir. Bazı meâllerde bu kavramlar metin içerisinde Türkçe karşılıklarıyla verilirken, bazı meâllerde tercüme edilmeden olduğu gibi verilmiştir. Bazı meâllerde ise bu kavramlar dipnotlar şeklinde açıklanmıştır. Kanaatimizce bu kavramların metin içerisinde orijinal haliyle verilmesi ve metin sonunda ekler kısmında bir kavram fihristinin yapılarak bu kavramlarla ilgili semantik analizlerin ve açıklamaların yapılması gerekir. Kavramların İslam öncesi ve sonrasında meydana gelen anlam değişiklikleri, anlam daralmaları ve genişlemelerine mutlaka işaret edilmelidir. Hatta kavramların birbirleriyle olan ilişkilerine değinilmeli, inanç, amel ve ahlaki kavramlar şeklinde İzutsu örneğinde olduğu gibi kategorize edilmelidir.

Meâlinde kavramlar konusunda geniş açıklamalar sunan Eliaçık kavramları üç kategoride ele alır. Birinci grupta yer alan kavramlar Müslüman bilincin idrakinde olduğu şekliyle (!) verilmiştir. Bunlar Allah, şeytan, melek, vahiy, peygamber, kitap, cennet, cehennem, ahiret gibi kavramlar. İkincisi Ka'be, Cebrail, İncil, Hud gibi özel isim, kavim ve yer isimlerini de olduğu gibi vermiştir. Üçüncü grup müslim, münafık, zalim, kafir, müşrik kavramlarıdır. Bunlar; kendi ifadesiyle Kur'ân'ın omurga kavramları olduğu için Türkçeleştirmedeğini, olduğu gibi kullandığını söyler. Bunların dışındaki kavramların Türkçe karşılıklarını verdiğini ifade eder.<sup>67</sup>

Burada şunu özellikle belirtmemizde yarar vardır. Eliaçık bu gruplandırmayı keyfi sâiklerle yapmış, bunun herhangi bir bilimsel kriterini açıklamamıştır. Meâlinde bazı kavramlara tefsir geleneğinde kullanılmayan çok absürd karşılıklar vermiştir.<sup>68</sup>

Sülün ise ayetlerin dipnotlarında kavramlarla ilgili geniş açıklamalar yapmıştır. Ancak bu meâldeki dipnotlar sayfa altında değil meâlin sonunda gösterilmiştir. Bu durum kullanımı bir hayli zorlaştırmaktadır.

<sup>67</sup> İhsan Eliaçık, *Yaşayan Kur'ân Türkçe Meâl*, İnşa Yayınları, İstanbul 2006, s. 15-16.

<sup>68</sup> Kavramların karşılıkları için bkz. Eliaçık, *Yaşayan Kur'ân*, s. 15-16.

Kur'ân'da garîb, ezdâd, çok anlamlılık, eş anlamlılık ve yabancı kelimeler gibi araştırma yapmadan anlamı anlaşılamayacak durumda olan kelimelerin fihristinin yapılmasının da meâllerden istifadeyi kolaylaştıracağı açıktır.

### 4.3. Fihristler

Kendine has üslûbuyla sözlü bir hitap olan Kur'ân vahyin tadrîci olarak tamamlanmasından sonra bugünkü şekliyle cem' ve tertip edilmiştir. Sûre esasına göre tertip edilen Kur'ân'da konular farklı yerlerde serpiştirilmiş halde bulunmaktadır. Dolayısıyla bir konu hakkında detaylı ve derli toplu bir bilgi elde etmek için ilgili ayetlerin bir araya getirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan konuya yaklaşacak olursak Kur'ân meâllerinden kolayca istifade edebilmek için konu fihristlerinin iyi bir sistemle detaylı bir şekilde hazırlanması elzemdir. Mevcut meâllerimize baktığımızda çoğu meâlde bunun gerçekleştiril(e)mediğini belirtmek durumundayız.<sup>69</sup> Son dönemlerde yapılan bazı meâllerde konu fihristleri daha detaylı ve sistematik yapılmıştır. Örneğin; Akdemir meâlinde ana başlıkları; Yaratılış ve Varlıklar, Bilgi, Din, İtikât, İbadet, Ahlak, Toplumsal Hukuk ve Düzen, Sîret, Tarih ve Kıssalar şeklinde düzenlemiş, bu ana başlıkları alt başlıklarla detaylandırmıştır. Elik ise, konu fihristini şu beş ana başlık altında ele almıştır. 1. Tevhid, 2. Allah'ın elçisi Muhammed, 3. Ahiret, 4. Kur'ân ve Vahiy, 5. Diğer konular. Bu ana başlıkların altında alt başlıklar zikredilmiştir. Mustafa Öztürk'ün meâline baktığımızda giriş kısmını detaylı bir şekilde yazmasına karşılık, meâline konu fihristi koymamıştır. Aynı şekilde Mahmut Kısa meâline herhangi bir fihrist koymazken, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın hazırladığı *Kur'ân Yolu* meâlinde alfabetik bir konu fihristi konmuştur. Ayrıca Yazır, Şener,

<sup>69</sup> Bkz. Kazım Kadri, *Nûru'l-Beyân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1340; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, sad. Sadreddin Gümüş vd., Önsöz, İpek Yayıncılık, İstanbul 2003; Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara 2015; Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *Kur'ân Mesajı Özlü Tefsir*, İstanbul 2015; Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Konya 2016.

Doğrul, Döndüren, Sülün ve Feyizli de alfabetik konu fihristi koymuşlardır. Tekin ise hazırlamış olduğu ek bir ciltte konu fihristini alfabetik olarak çok detaylı bir şekilde hazırlamıştır.

Konu fihristlerinde farklı bir uygulamayı Hüseyin Atay yapmıştır. Konularla ilgili ayetlerin numaralarını Kur'ân'ın iniş sırasına göre tertip etmiştir. Bundan dolayı herhangi bir okuyucu, ilgilendiği konuyla bağlantılı ayetleri bir arada görebilme imkanı yanında, konunun vahyin geliş seyriinde nasıl bir sıra takip ettiğini görme imkanına sahip olmaktadır. Bu konuya dikkat çeken Dumlu- Elmalı meâlinde bu fihristi aynen kullandıklarını ifade etmişlerdir.<sup>70</sup>

Kur'ân'da peygamber, şahıs ve kavim isimleri, yer, hayvan ve bitki isimleri, ölçü birimleri ve kavramlar geçmesine rağmen meâllerin çoğunda bunlara dair detaylı fihristler yapılmamıştır. Meâllerden daha verimli bir şekilde faydalanmak için bu fihristlerin detaylı yapılması gerekir. Hacımüftüoğlu *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu* adlı çalışmasında bu konuda farklı ve ilginç öneriler sunmaktadır:

*Özellikle bazı yerlerin ve kültür olarak yabancısı olduğumuz bazı bitkilerin, hayvanların ve araç gereçlerin veya zor anlaşılan bazı temsillerin resimleri de gerekli görülürse eklenebilir. Mesela zakkûm ağacı ülkemizde görünüm olarak çok bilinen bir ağaç değildir. Türkçe 'zakkum' diye bilinen bitkinin veya çiçeğin ne derece Kuran'daki zakkûm ağacı ile örtüştüğü araştırılabilir ve bu bilgi resimli bir şekilde çeviride sunulabilir.<sup>71</sup>*

Ancak bizim geleneğimizde bu tür resimlendirme olmadığı gibi, bu tür gaybî varlıkların resmedilmesinin de anlamaya ne tür bir katkı sunacağı ve okuyucunun zihninde nasıl bir etki bırakacağı belirsizdir.

Bazı meâllerde yer, şahıs isimleri ve kavramlar konu fihristlerinin içerisinde verilmiştir. Meraklılarının kolayca bulabileceği bu tür yer, isim ve kavram fihristlerinin hazırlanması meâllerden istifadeyi daha da kolaylaştıracaktır.

<sup>70</sup> Ömer Dumlu, Hüseyin Elmalı, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meâl)*, Ensar Yayınları, İzmir 2003, Önsöz, s. VIII.

<sup>71</sup> Halil Müftüoğlu, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 215.

## Sonuç

Arapça bilmeyen insanların Kur'ân mesajını sorunlu da olsa meallerden öğrenmeleri zorunlu bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'ın kullandığı dil, anlatım, üslûp özelliklerini harfi tercümeyle ifade etmek zor olduğu için Kur'ân'ın tefsiri tercüme dediğimiz, mealleri yapılmıştır. Bu da ister istemez ayetlerin nüzul sebeplerini, yani indiği ortamın arka planını, iniş seyrini, indiği toplumun inanç, kültür, örf ve adetlerini bilmemiz yanında, Kur'ân'ın bahsettiği itikâd, ibadet, ahlak ve ahiret hayatı gibi temel konularda bilgi sahibi olmamızı gerektirir. Kur'ân'ın tertibi, olayları sunuş tarzı, dil ve üslûpla alakalı ile ilgili teknik bilgiler hakkında da malumat sahibi olmak önemlidir. Bunları okuyucuya doğru bir şekilde anlatmanın yolu meallerin giriş ve ek kısımlarının Kuran'dan istifadeyi kolaylaştıracak derecede detaylı ve mükemmel olmasıyla mümkündür.

Cumhuriyet döneminden günümüze kadar yapılan meâllerde gerek tercüme tekniği açısından gerekse giriş kısımlarının muhtevasının geliştirilmesi ve eklerin çeşitlendirilmesi konusunda iyileşmeye doğru giden bir eğilimin olduğu gözlemlenmektedir.

Meallerin giriş kısımlarına baktığımızda tartışılan konuların beş ana başlık altında toplandığını tespit ettik. 1. Meâllerin yazılmasındaki amaç konu edinilmiştir. Bu başlık altında mevzubahis edilen amaçların temelde anlaşılır, kolay bir dil ve üslûp, manayı doğru şekilde aktarmak, yeni tercüme tekniği ve kuramlarından yararlanmak ve Kur'ân'ın indiği ortamdaki manayı tespit etmek şeklinde olduğu anlaşılmaktadır. 2. Her bir meal kendinden önceki meallerdeki mevcut eksik, kusur ve hataları tespit etmiştir. 3. Meâllerin giriş kısmında genellikle kullanılan kaynaklar verilmeye çalışılmıştır. 4. Bazı meâllerin giriş kısmında meâlin diğer meâllerden farklı özellikleri vurgulanmıştır. 5. Meallerin giriş kısmında her meal sahibi kullandığı yöntemi ve meâlinin özelliklerini anlatmıştır. Bu ifade edilen yöntem ve özellikleri de şu başlıklar altında toplamışlardır a. Meâlde kullanılan dil ve üslûp özelliği ifade edilmiştir. b. Anlamın tespitinde kullanılan yöntem belirlenmiştir. c. Parantez kullanımı meselesi tartışılmıştır. d. Ayetler arası irtibatlar

ve referanslar meselesi gündeme getirilmiştir. e. Dipnotlar ve gerekçeler konusunda bilgiler sunulmuştur.

Araştırmamızın sonucunda bir meâlde yukarıda temas edilen konuların yanı sıra mutlaka okuyucuya Kur'ân ve meâl konusunda bilgi verecek detaylı bir giriş kısmının olması gerektiği kanaatine vardık. Bu giriş kısmında ne tür bilgilerin olması gerektiği ile ilgili öneri mahiyetinde bazı teklifler sunduk.

Bu bilgilerle birlikte mutlaka tercüme, meâl, çeviri ve çeviri teknikleri konusundaki gelişmelerle ilgili bilgilerin zikredilmesi gerekir.

Yine burada dil, muhteva, üslûp ve tertip açısından Kur'ân'ın özellikleri zikredilmelidir. Kur'ân okuma biçimleri, meâl okuma ve meâlden doğru bir şekilde yararlanabilmek için yapılması gereken hazırlıklar belirtilmelidir. Kur'ân'ı okuma ve anlamının ve hayatımıza uygulamanın önemi üzerinde durulmalı; Kur'ân'ın lafız, mana ve tarihi ile ilgili ilimler hakkında kısa ve özlü bilgiler verilmelidir.

Yine meâle ek olarak kavram, konu, isim fihristleri, İslam'ın doğduğu ve yayıldığı coğrafyayı ve kutsal mekanları tanıtan bilgiler eklenmelidir.

### KAYNAKÇA

- Akdemir Salih, *Son Çağrı Kur'ân*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, Şule yayınları, İstanbul 1992.
- Altuntaş, Halil, Şahin, Muzaffer, *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012.
- Arslan, Gıyasettin, "Türkçe Kur'ân-ı Kerim Meâllerinde Hedef Dilin Önemi", *Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (2003) .
- Ateş, Süleyman, *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ts.
- Aydar Hidayet, *Kur'ân'ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kur'ân Okulu Yayınları, İstanbul 1996.

- Bayraklı, Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meâli*, İstanbul 2007.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, sad. Gümüş, Sadreddin vd., İpek Yayıncılık, İstanbul 2003.
- Cündioğlu, Düccane, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2005.
- “Türkçe Kur'ân Çevirileri ve Kur'ân Çevirilerinde Yöntem Sorunu”, *II. Kur'ân Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996.
- Çantay, Hasan Basri, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, İstanbul 1980.
- Doğrul, Ömer Rıza, *Tanrı Buyruğu*, Ahmet Halit Kitabevi, İstanbul 1947.
- Döndüren, Hamdi, *İnsanlığa Son Çağrı*, Çelik Yayınevi, İstanbul 2006.
- Dumlu, Ömer, Elmalı, Hüseyin, *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Anlamı (Meâl)*, Ensar Yayınları, İzmir 2003.
- Durmuş, Zülfikar, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümeleleri “Aziz Kur'ân” ve “İnsanlığa Son Çağrı” Örneği*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2007.
- “Mustafa Öztürk'ün “Kur'ân-ı Kerim Meâli” İsimli Eserinin Analizi”, *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Bahar 2010/ 1, s. 1.
- Ekin, Yunus, “Etimolojik Anlamın Kur'ân Çevirileri Açısından Konum ve Sınırları”, *Usûl*, 2 (2014/2).
- Eliaçık, İhsan, *Yaşayan Kur'ân Türkçe Meâl*, İnşa Yayınları, İstanbul 2006.
- Elik, Hasan, Coşkun, Muhammed, *Kur'ân Mesajı Özlü Tefsir*, MÜİFV Yayınları, İstanbul 2015.
- Erbaş, Muammer, “Yaşar Nuri Öztürk'ün Meâli Üzerine Bir Değerlendirme”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007.
- Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı: Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yayınları, İstanbul 1996.
- Feyizli, Hasan Tahsin, *Fezû'l-Furkân Tefsirli Kur'ân-ı Kerim Meâli*, Server Yayıncılık, İstanbul 2015.

- Hacımüftüoğlu, Halil, *Kur'ân Tercümelerinde Yöntem Sorunu*, İz Yayıncılık, İstanbul 2008.
- Kadri, Kazım, *Nûru'l-Beyân*, Matba-i Amire, İstanbul 1340.
- Kandemir, Yaşar, vd., *Âyet ve Hadîslerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, İstanbul 2010.
- Karaman, Hayreddin vd., *Kur'ân Yolu Meâli*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2014.
- Kısa, Mahmut, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, Konya 2016.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2015.
- Cumhuriyet Türkiyesi 'nde Meâl ve Tefsir'in Serencamı*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2012.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 2013.
- Pak, Zekeriya, “Meâllerde Parantez Kullanımının Gerekçeleri ve Anlam ve Dil Açısından Yol Açtığı Problemler”, *Kur'ân Meâlleri Sempozyumu, Eleştiriler ve Öneriler*, Ankara 2007.
- Salih, Subhî, *el-Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru'l-İlm, Beyrut 1981.
- Soyalan, Mehmet Yaşar, *Kur'ân Meâli Okuma Kılavuzu*, İşaret Yayınları, İstanbul 2015.
- Sülün, Murat, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Kur'ân Okumaya Başlarken, Çağrı Yayınları, İstanbul 2012.
- Şener, Abdulkadir, vd., *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2014.
- Tekin, Ahmet, *Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru Luğatli Tefsiri Meâl'in Eki*, Kelam Yayınları, İstanbul 2015.
- Tevfik, Süleyman, *Terceme-i Şerif Türkçe Kur'ân-ı Kerîm*, İstanbul 1926.
- Ustaosmanoğlu, Mahmut, *Kur'ân-ı Mecîd Tefsirli Meâli*, Önsöz, Arifan Yayınları, İstanbul 2014.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Daru'l-Kütübi'l-Hadîse, Beyrut 1976.

Zerkânî, Muhammed Abdulazim, *Menâhilü'l-İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut ts.



# VİZELİ KELÂMCI BİHIŞTÎ RAMAZAN EFENDİ VE KELAMÎ DÜNYASI

Mustafa AKMAN\*

## ÖZET

Bihîştî Ramazan Efendi Vize’de doğmuş; Çorlu’da vaizlik ve tarikat şeyhliği yapmıştır. Çok yönlülüğüyle bilinen ve bu bağlamda şâirliğiyle de ün yapmış olan Bihîştî’nin kelâmıla ilgili bilinen yegâne eseri, *Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ Şerhi Akâidi'n-Neseftiyye li'l-Hayâlî* adıyla yazdığı hâşiyedir. Şerh ve hâşiyecilik dönemlerinin bütün özelliklerini taşıyan bu hâşiyeye, Osmanlı medreselerinde, Hayâlî hâşiyeleri içerisinde en rağbet göreni olmuş ve Osmanlı’nın son dönemlerine kadar Hayâlî hâşiyesi ile birlikte defalarca basılmıştır. Bu makalemizde kendisini Mâturîdî gelenek içerisinde konumlandıran Bihîştî’nin hâşiyesini ve aynı zamanda tasavvufî yönü de olan Bihîştî’nin düşünce dünyasını ve adı geçen hâşiyesinde sergilediği kelâmcılığını inceleyeceğiz.

**Anahtar Kelimeler:** Bihîştî Ramazan Efendi, Hâşiyeye, Şerhi Akâid, Hayâlî, Kelâm.

## BIHİSTÎ RAMAZAN EFENDİ (FROM VIZE) AND HIS THEOLOGICAL WORLD

### ABSTRACT

Bihistî Ramazan Efendi was born in Vize and was a preacher and sheikh in Çorlu. Bihistî who has been famous for his sophistication and poetry accordingly is seemed to have only one work as a footnote named *Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ Şerhi Akâidi'n-*

---

\* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam bölümü Öğretim Üyesi. e-posta: makman64@gmail.com.

*Nesefiyye li'l-Hayâlî* (Footnote on Footnote of Commentary of Neseffy Aqaid of al-Hayaly). This footnote that bears all the features of "the explanation and footnote era" was the most demanded one among footnotes of Hayali and was printed several times together with the al-hayali footnote. In this article we will study the footnote of Bihisti who locates himself in Maturidi tradition and the world of thought of him who also had sufistic sides and we will also focus on his theology in his aforementioned footnote.

**Keywords:** Bihîstî Ramazan Efendi, Footnote, Commentary of Aqaid, Hayâly, Theology.

## GİRİŞ

Kırklareli-Vizeli Kelâmcı Bihîstî Ramazan Efendi (v.979/1571), hayatının bir döneminden sonra Merkez Efendi'ye intisap ederek seyru sülûkünü tamamlamış ve aldığı görevle Çorlu'ya yerleşmiştir. Çok yönlülüğüyle bilinen ve bu bağlamda şâirliğiyle de ün yapmış Bihîstî, kimi tezkirelere göre tasavvufa intisap etmeden önceki devresinde çağdaşı ilim adamlarının takdirini kazanmış eser sahibi bir âlimdir. İntisaptan sonraki hayatında ise çevresi üzerinde tesirli bir mürşid, vâiz ve hatip bir şahsiyet olarak bilinmiştir.

Bihîstî'nin kelâmla ilgili temel eseri, *Hâşiyetu'l-Hâşiye alâ Şerhi Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî* adıyla yazdığı hâşiyedir. Kütüphane kataloglarında çeşitli isimlerle kayıtlı olan bu eser, Sadeddin Teftâzânî'nin (v.797/1395), Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Neseffî'nin (v.537/1142) *el-Akâid*'i üzerine yazdığı şerhe Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî künyesiyle anılan şâir Hayâlî Bey'in<sup>1</sup> (v.875/1470) yazdığı hâşiyeye hâşiye olarak kaleme alınmıştır.

---

<sup>1</sup> Adil Bebek, "Hayâlî", *DİA*, İstanbul, DVY, 1998, c. 17, s. 3-5.

Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî'nin<sup>2</sup> (v.901/1496), *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı ve oldukça uzun hâşiyesinde Hayâlî'nin bazı görüşlerini eleştirmesine bir tepki olarak Bihiştî Ramazan Efendi de, *Şerhu'l-Akâid*'e değil de Hayâlî Ahmet Efendi'nin *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapmış olduğu Hâşiyesi üzerine bir hâşiye yazmıştır.

Bu makalemizde, daha önce yayınlanan *Bihiştî Ramazan Efendi El-Vizevî Ve Kelâmdaki Yeri*, isimli makalemizde de ifade ettiğimiz gibi,<sup>3</sup> kelâmcı kişiliği ve kelâmî görüşleri hakkında, adı geçen bu makalemizden başka henüz hiçbir çalışma yapılmamış olan Bihiştî Ramazan Efendi'nin kelâmcı yönünü, söz konusu hâşiyede sergilediği kelâmî perspektifi ve bu perspektifin backgroundunu tahlil etmeyi düşünüyoruz.

### 1. Bihiştî Ramazan Efendi'nin Hayatı

Osmanlı dönemi âlimlerinden Bihiştî<sup>4</sup> Ramazan Efendi (v.979/1571), Kırklareli-Vize'de doğduğu<sup>5</sup> için “Vizevî” nisbesiyle anıldığı gibi tahsilinden sonra Tekirdağ- Çorlu'ya yerleşip orada vâizlik yaptığından “Çorlu Vâizi” veya “Çorlulu Vâiz” olarak da tanınmıştır. Bihiştî, Hayâlî hâşiyesine yazdığı hâşiyeyi de 949/1542'de burada yani Çorlu'da yazmıştır.<sup>6</sup>

Tahsil için İstanbul'a giderek Molla Sinân, Merhaba Çelebi ve Şeyhülislâm Sâdî Efendi (v.946/1539) gibi âlimlerden ders okuyan

<sup>2</sup> Mevla Kastallânî diye de bilinir. Bkz. Salih Sabri Yavuz, “Kestelî”, *DİA*, Ankara, DVY, 2002, c. 25, s. 314.

<sup>3</sup> Bkz. Mustafa Akman, “Bihiştî Ramazan Efendi El-Vizevî Ve Kelâmdaki Yeri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 10, s. 51, 2017, s. 1182.

<sup>4</sup> Bihiştî ifadesini bazı yazarlar, Osmanlı geleneğinden kalma bir alışkanlıkla “Behiştî” olarak okumuştur. Biz ise, ilgili DİA maddesinin tercihini esas aldık.

<sup>5</sup> Doğum ve ölüm yer ve tarihlerine ilişkin tartışmalar için bkz. Emine Yeniterzi, *Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevisi (inceleme- metin)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 31-32; Yaşar Aydemir, *Behiştî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78362/behisti-divani.html>, 2017, s. 5, 18, (erişim: 04.07.2017).

<sup>6</sup> Bkz. Yeniterzi, a.g.e., s. 33.

Bihîştî, Sâdî Efendi'nin vefatından sonra devrin ünlü şeyhlerinden Halvetî tarikatının Sünbülîyye koluna mensup Merkez Efendi'ye (v.959/1552) intisap ederek seyru sülûkünü onun yanında tamamlamış ve bunun üzerine kendisine hilâfet verilerek İstanbul'dan Çorlu'ya gönderilmiştir.<sup>7</sup> Evlenip evlenmediği, çocuk çocuğunun olup olmadığı ve mal mülküne dair herhangi bir kayda rastlanmayan Bihîştî'nin üzerinde Merkez Efendi'nin etkisi çok büyük olmuş, öyle ki bu etkiyle adeta dünyası değişmiştir.<sup>8</sup> Şâirliğiyle de ün yapmış Bihîştî'nin vefatına kadar en az otuz yıl Çorlu'da kaldığı tahmin edilmektedir. Çorluda kalmasına rağmen zaman zaman memleketi Vize'yi özlediği<sup>9</sup> şiirlerinden anlaşılmaktadır.<sup>10</sup>

Bir taraftan Ahmed Paşa Camii'nde imam-hatiplik ve vâizlik yaparken diğer taraftan da zâviye halindeki evinde tasavvufî irşad faaliyetini sürdürmüş ve zâviyenin etrafında yaptırdığı hücrelerde barındırdığı talebelere de ders vermiştir.<sup>11</sup> Çorlu'da uzun yıllar bu hizmetlere devam eden Bihîştî, orada vefat etmiş ve Bihîştî Zâviyesi olarak anılan evinin bahçesine gömülmüştür. Şiirlerinde Bihîştî (Behîştî) mahlasını kullanan altı şâirden<sup>12</sup> birisi olan Vizeli Ramazan Bihîştî'nin babasının adı Abdu'l-Muhsin'dir. Nitekim Arapça kaynaklarda kendisinden daha çok Ramazan b. Abdu'l-Muhsin el-Vizevî şeklinde bahsedilmektedir.<sup>13</sup> “Vizeli Bihîştî”, “Bihîştî-i Sâni”, “Bihîştî-i Vâiz”, “Vâiz Bihîştî”, “Bihîştî Ramazan bin Abdu'l-

<sup>7</sup> Reşat Öngören, “Merkez Efendi”, *DİA*, Ankara, DVY, 2004, c. 29, s. 201; Aydemir, *Behîştî Dîvânı*, (2017), s. 11-12.

<sup>8</sup> Aydemir, *Behîştî Dîvânı*, (2017), s. 7, 11.

<sup>9</sup> Çorlu'yu sevdiğinden de bahsedilmektedir. Bkz. Yeniterzi, a.g.e., s. 31.

<sup>10</sup> Şahamettin Kuzucular, “Vizeli Behîştî”, <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com/divan-siiri-ve-sairler/vizeli-behisti-hayati-ve-eserleri-16-yy-403.aspx> 2011, (erişim: 09.06.2017).

<sup>11</sup> Muharrem Dindar, *Bihîştî Ramazan Efendi ve Cemşâh u Alemşâh (edisyon Kritik)*, YYLT, Bursa: UÜSBE, 1999, s. 26-27.

<sup>12</sup> Bkz. Yeniterzi, a.g.e., s. 29; Dindar, a.g.t., s. 36-37.

<sup>13</sup> Selami Şimşek, “Anadolu İle Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Süleyman Uludağ* kitabı içinde, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, s. 391.

Muhsin”,<sup>14</sup> “Ramazan bin Abdu'l-Muhsin er-Rûmî” ve “Mevlâna Bihiştî” gibi adlarla da anılan<sup>15</sup> müellif, yeni dönem yayınlarda daha çok Bihiştî Ramazan Efendi diye anılmıştır.<sup>16</sup>

Öte yandan Ramazan Efendi adıyla anılan iki Bihiştî bilinmektedir. Birisi araştırmamıza konu olan Vizeli Ramazan Efendi'dir (v.979/1571). Bu zat, Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı hâşiyeye bir hâşiyeye yazmıştır. Diğeri ise doğrudan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine hâşiyeye yazan Ramazan b. Muhammed el-Hanefî'dir (v.1025/1616).<sup>17</sup>

Bazı tezkireler ile diğerkaynakların değerlendirmelerine göre; çok yönlülüğüyle bilinen Bihiştî, tasavvufa intisap etmeden önceki devresinde çağdaşı ilim adamlarının takdirini kazanmış eser sahibi<sup>18</sup> bir âlim; tasavvufa intisap ettikten sonraki hayatında ise ârif, kâmil, çevresi üzerinde tesirli bir mürşid, vâiz ve hatip; şâir olarak da "icâd sahibi", “murad ettiği manada hususî hayâller ortaya koyabilen”, “şiiirlerinde hüsn-i edâ ile nazma kâdir bir üstat" olma başarısını göstermiş, hoşsohbet, nüktedan ve zarif bir şahsiyetti. Kanûnî Sultan Süleyman (v.974/1566) devrinde yetişmiş Bihiştî'nin kendisi ve kelâmî görüşleri hakkında bilebildiğimiz kadarıyla -bizim yukarıda belirttiğimiz makalemiz dışında- henüz müstakil bir çalışma yapılmamıştır.

<sup>14</sup> Bizim incelediğimiz dört hâşiyenin de kapağında Ramazan b. Abdu'l-Muhsin el-Vizevî, metin içerisinde ise Ramazan b. Muhsin el-Vizevî ifadesi kullanılmaktadır.

<sup>15</sup> Yeniterzi, a.g.e., s. 30; Kuzucular, a.g.m., <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com>; Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 3.

<sup>16</sup> Mustafa Uzun, “Bihiştî Ramazan Efendi”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1992, c. 6, s. 145.

<sup>17</sup> Bkz. Uzun, Bihiştî, c. 6, s. 145-146; Fatih İbiş, “Ehl-i Hak Kimdir? Nesefî Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma”, Denizli: *PÜİFD*, c. II, s. 4, 2015, s. 182. Ahmet Ak, M. Uzun'un *DİA* maddesine atıf yapmasına ve bu maddede bunların karıştırıldıklarının belirtilmesine rağmen yine de bu iki Bihiştî'yi karıştırmıştır. bkz. “İmam Mâtürîdî ve Nesefî Şâirlerine Göre Peygamberlere İman”, *KSÜİFD*, c. XIII, s. 26, 2015, s. 74 (dipnot: 10).

<sup>18</sup> Eserleri için bkz. Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 62 vd.

Bihîştî, Halvetîyye'nin Cemâlîyye<sup>19</sup> koluna bağlı Sinânîyye<sup>20</sup> tarikatına mensup bir sûfidir.<sup>21</sup> Ömer el-Halvetî'ye (v.800/1397) nisbet edilen Halvetîyye, İslâm dünyasının en yaygın tarikatıdır. Halvetîyye'de zikir yapılırken mûsikiye önem verilir ve başta ney, kudüm ve def olmak üzere çeşitli musiki aletleri kullanılır. Bundan dolayı kendilerine karşı çıkan bazı alimlerin itirazlarını reddetmek için Halvetîler, devranı savunan eserler yazmışlardır. Halvetîyye'nin birçok kolu Muhyiddin İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünden etkilenmiş, bu etki Ahmediyye kolunun Mısıriyye şubesinin kurucusu Niyâzî-i Mısırî'de (v.1105/1694) en ileri dereceye ulaşmıştır. Söz konusu etkiyi yaygınlaştıran Niyâzî-i Mısırî, Halvetîyye dışında diğer birçok tarikatı da etkilemiştir.<sup>22</sup>

Bihîştî'nin kelâmıla ilgili temel eseri, *Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ Şerhi Akâidi'n-Neseftiyye li'l-Hayâlî* adıyla yazdığı hâşiyedir. Kütüphane kataloglarında çeşitli isimlerle kayıtlı olan bu eser, Sadeddin Teftâzânî'nin Ömer en-Neseffî'nin *el-Akâid*'i üzerine yazdığı şerhe Fatih Sultan Mehmed (v.886/1481) devri âlimlerinden Ahmed b.

<sup>19</sup> Cemâl-i Halvetî'ye (v.899/1493) nisbet edilen Cemâlîyye'nin adab ve erkânı, bağlı olduğu Halvetîyye tarikatıyla aynıdır. Cemâlîyye tarikatından doğan ilk kol, Cemâl-i Halvetî'nin halifelerinden Şeyh Yusuf Sünbül Sinân (v.936/1529) tarafından İstanbul'da kurulan Sünbülüyye tarikatıdır. Mehmet Serhan Tayşi, "Cemâlîyye", *DİA*, İstanbul, DVY, 1993, c. 7, s. 318.

<sup>20</sup> Halvetîyye'den İbrâhim Ümmî Sinan'a (v.976/1568) nisbet edilen bu tarikat, XVI. yüzyılın ortalarından itibaren Balkanlar'da da yayılmıştır. Tekkenin son şeyhi, Kurtuluş Savaşı yıllarında Ankara'da valilik yapan Yahya Galib (Kargı) Efendi'dir (v.1361/1942). A. Azmi Bilgin, "Sinânîyye", *DİA*, İstanbul, DVY, 2009, c. 37, s. 240.

(<http://www.ummisinan.com/kargiailesi/YahyaGalipKargi/YahyaGalipKargi.html> erişim: 20.06.2017)

<sup>21</sup> Şimşek, Tekirdağ'da Tasavvuf ve Tarikatlar, s. 382, 391.

<sup>22</sup> Süleyman Uludağ, "Halvetîyye", *DİA*, İstanbul, DVY, 1997, c. 15, s. 393-395; Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, s. 245. İbn Arabî ve Niyâzî-i Mısırî için bkz. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2017, s. 203, 397, 403, 546, 553-554, 560, 564-565; Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni", Çorum: *GÜÇİFD*, I/1, 2002/1, s. 108-113.

Mustafa el-Hayâlî künyesiyle anılan şâir Hayâlî Bey'in yazdığı hâşiyeye hâşiyeye<sup>23</sup> olarak kaleme alınmıştır.

Kınalızâde Hasan Çelebi (v.1012/1604) ve Nev'izâde Atâî'nin (v.1045/1635), "Bu esere bundan daha güzel bir hâşiyeye yazılmamıştır"<sup>24</sup> şeklindeki sözleri, devrinde yaygın olan kanaati aksettirmekte ve gördüğü rağbeti ifade etmektedir. Nitekim yeni yayınlarda sayıları elli civarında gösterilen<sup>25</sup> *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapılmış önemli şerh, hâşiyeye ve ta'lîkler arasında Bihiştî'nin eseri de gösterilmektedir.<sup>26</sup> Eserin kütüphanelerde mevcut elyazmalarının dışında Osmanlı'nın son dönemlerinde İstanbul'da yapılmış pek çok baskısı (Hicrî 1265, 1297, 1308, 1320, 1326) bulunmaktadır. Müellifin bunun dışında adab ve edebiyat ile ilgili şu eserleri bulunmaktadır: 1. el-Aşeretü'l-Kâmile. 2. Tefsîru âyeti "yevme yeti ba'du âyâti rabbike" (Enam 6/158). 3. Divan.<sup>27</sup> 4. Cemşâh ve Âlemşâh.<sup>28</sup> 5. Heşt Bihişt.<sup>29</sup> 6. Şerh-i Manzûme-i Muamma.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Bkz. Süleyman Uludağ, "Giriş" *Teftâzânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* içinde, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015, s. 57-58; Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*, 2. bsk., Konya: Esra Yayınları, 1998, s. 186-187.

<sup>24</sup> Uzun, *Bihiştî*, c. 6, s. 146.

<sup>25</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Şerh (Kelâm)", *DİA*, İstanbul, DVY, 2010, c. 38, s. 564.

<sup>26</sup> Bkz. Metin Yurdağür, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1989, s. 50-52, 55; M. Sait Özervarlı, "Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?", *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler-Problemler-Teklifler, Sempozyum* (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2001), İstanbul: İSAM Yayınları, 2007, s. 206.

<sup>27</sup> Bkz. Yaşar Aydemir, *Behiştî Divânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78362/behisti-divani.html> (erişim: 04.07.2017) (686 sayfa).

<sup>28</sup> Dindar, a.g.t., s. 53-94; Bihiştî'nin bahsi geçen eseri (Cemşâh ve Âlemşâh) için "Cemşâh ile Âlemşâh arasındaki aşkı işleyen" (c. 6, s. 146) eser nitelemesini yapan DİA'nın Bihiştî maddesinin yazarı M. Uzun'un bu eseri incelemeye değerlendirmeye yaptığı anlaşılıyor. Zira eserin, ikisi de erkek olan bu kahramanlardan birinin başkasıyla ilgili aşkı bahsettiği anlaşılmaktadır. bkz. Dindar, a.g.t., s. 55; Aydemir, *Behiştî Divânı*, (2017), s. 67-70.

<sup>29</sup> Bkz. Emine Yeniterzi, *Behiştî'nin Heşt Behişt Mesnevisi (inceleme- metin)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

<sup>30</sup> M. Uzun Hâşiyetu *Âdabi Mes'ûdi* adıyla kendisine bir eserin nisbet edildiğini, ancak bunun isabetli olmadığını belirtmektedir. Uzun, *Bihiştî*, c. 6, s. 146. Ayrıca

Belirttiğimiz gibi kaynaklar, Bihiştî'nin önce ilmî kişiliğine; verdiği vaaz ve nasihatlere, bu alandaki eserlerine, sonra da edebî kişiliğine; arzu ettiği manada kendine has hayâller kurup şiir yazabildiğine ve söyleyişindeki güzelliğe işaret etmektedirler. Tezkirelerin bu değerlendirmeleri yanında, bizzat Şâir Bihiştî'nin de, şâir ve şiir hakkında değerlendirmeleri bulunmaktadır. Bu değerlendirmeler şâirin, kendi şiirini değerlendirmesi olduğu kadar, umumî bir özellik de taşımaktadır. Bihiştî'nin, şâir ve şiir hakkında değerlendirmede bulunurken belirgin biçimde kendi şiirlerini övdüğü de görülmektedir.<sup>31</sup>

Bihiştî'nin şiirleri genel olarak rindanedir. Rintlîğin temelinde mistisizmin yani tasavvufun payı büyüktür. Nitekim Bihiştî de aynı zamanda bir Halvetî şeyhidir. Bu yüzden Bihiştî'deki rintlîk daha çok tasavvuftan kaynaklanan bir rintlîktir. Ezelîlik düşüncesi, irfân sahibi olma, sevgi, ruh olgunluğu, gönül zenginliği, istiğna ve hoşgörü, maddeyi önemsememe, dünya zenginliğine tepeden bakma, hayatın türlü sıkıntı ve güçlüklerine katlanma gibi özellikler, rind ile mutasavvıfın ortak düşünceleridir.<sup>32</sup>

Bihiştî hakkı- hukuku gözeten, makam ve mevkide gözü olmayan, istiğna sahibi, yapmacılıktan uzak, samimi, tasavvuf neşvesinden gelen rind meşrep bir şahsiyet olarak bilinmiştir. Bihiştî'nin etkisinde kalan sonraki dönem şâirlerden Ahmed Ahdî b. Şemsi-i Bağdadî<sup>33</sup> (v.1002/1593) ise onun laubali, aşk derdinde olan, herkesin iyiliğini düşünen, gece gündüz zevk u şevk peşinde, yeme içmeden geri kalmayıp servi boylu, gümüş tenli, lale yanaklı

---

bkz. “Eski bir geometri problemi olan dar açının üç eşit parçaya bölünmesi meselesi üzerine çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Bihiştî Ramazan Efendi (ö 979/1571), Teftâzânî'nin *Şerhu's-Şemsiyye fi'l-mantık* adlı eserini mütalaa ederken karşılaştığı bu meseleyi izah için *Risale fi tesavi'z-zevaya's-selâs* adlı bir eser kaleme aldığını belirtmektedir.” İhsan Fazlıoğlu, “Hendese (Osmanlı Dönemi)”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1998, c. 17, s. 204.

<sup>31</sup> Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 33.

<sup>32</sup> Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 13, 90-91, 93-94.

<sup>33</sup> Bkz. Ömer Faruk Akün, “Ahdî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1988, c. 1, s. 509-514.



güzellerle gezip tozan, eğlence meclislerini kaçırmayan, zarif, hoş sohbet bir kişiliğe sahip olduğunu<sup>34</sup> belirtir.<sup>35</sup> Bihiştî'nin, gerek bu dünyadaki hayatında ve gerekse dünya görüşünü belirleyen tasavvufta, gurbet mühim bir yer tutar. Esasen bir mutasavvıf için dünya, gurbet yeridir. Onun için şiirinde bu haleti yansıtması gerekir.<sup>36</sup>

Bihiştî gibi Rumeli'nde yaşayan şâirlerin şiirlerinde dikkat çeken bir başka özellik de Hıristiyanlık ve Hıristiyanlık kültürüdür. Osmanlı İmparatorluğunun coğrafi sınırlarının genişlemesi ile birlikte, Balkanlar imparatorluk sınırlarına dahil edilmişse de yerli halkın çoğu yerlerini terk etmemişlerdir. Müslümanlarla çoğu Hıristiyan halk ayrı mahallelerde yaşasalar da sonuçta birlikte aynı coğrafyayı paylaşmışlar ve birbirlerinden etkilenmişlerdir. Bu yüzden olsa gerek, Rumeli şâirlerinin şiirlerinde, Anadolu şâirlerine nazaran Hıristiyanlık kültürünün unsurlarına daha çok rastlanmaktadır. Evliya Çelebi'nin (v.1095/1684) verdiği bilgilere göre, Bihiştî'nin hayatının büyük bölümünü geçirdiği Çorlu'da, otuz mahallenin yarısı müslüman, diğer yarısı da Hıristiyan idi.<sup>37</sup>

Başka bir ifadeyle Rumeli şâirleri, içinde buldukları coğrafyaya bağlı olarak, Hıristiyanlık ya da Hıristiyanlık kültürüne de aşina insanlardır. Bu nedenle şiirleri söz konusu kültüre ait izler barındırmaktadır. Birçoğunun tasavvufta doğrudan, bir kısmının ise dolaylı yoldan ilişkileri de olan Rumeli şâirlerinin ilişkileri, yaşantıları, ortaya koydukları ürünleri, sevgili anlayışları biraz daha

<sup>34</sup> Bkz. Süleyman Solmaz, *Ahdî ve Gülşen-i Şu'arâsı*, GÜSBE, YDT, Ankara, 1996, s. 54, 56, 83, 333-334, 337.

<sup>35</sup> "Genç yaşta devrinin bütün ilimlerini tahsil etmiş, çevresinde şair ve alim şahsiyetiyle tanınmış olan Behiştî, Sa'dî Efendinin yanında iken bir ara dünyevî zevklere ilgisi artmış, kendisini eğlencelere kaptırmıştır. Böyle bir hâldeyken anî bir kararla ilmîye mesleğini bırakıp, Halvetîliğe intisap etmiş, Şeyh Merkez Efendi'ye bağlanmıştır." Yeniterzi, *a.g.e.*, s. 30; Kuzucular, *a.g.m.*, <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com>.; krş. "Allah'a hamd olsun ki, yolumu şaşırılmışken bir büyük önder bana yol gösterdi. Gönlümü kin ve hileden temizledi" Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 7.

<sup>36</sup> Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 19, 26.

<sup>37</sup> Örneklemler için bkz. Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 100.

farklı, gün kazanıp gün yiyen, pek fazla kimseye eyvallah etmeyen, rahat, sözünü sakınmayan, tekkeye veya mescide giderken, “ayak seyrine” (Bir Osmanlı dönemi deyiimi olarak içkili karma eğlenceye<sup>38</sup>) de çıkan, müstağnî, mağrur, samimi şahsiyetlerdir. Bütün bunların sonucu olarak, şiirlerinde divan şiirinde pek fazla görülmeyen sevgili ile yakın ilişki, sevgilinin aşğın halinden perişan olması, sevgililerin de başkalarına âşık olması, aşğın gözyaşı dökmesinin göze ziyan kabul edilmesi, istiğna, laubalilik mahallî renklere itina gibi hususlar görülür. Sosyal hayatın şiire yansması ve halk söyleyişleri de bu çerçevede düşünülebilir.<sup>39</sup>

Burada Bihîştî Ramazan Efendi'nin yaşadığı Trakya Bölgesine dair de birkaç tespit yapmakta yarar vardır. Osmanlı'nın Rûmeli'yi askerî anlamda fethetmeden çok daha önce gelen dervişler, buraları fethetmiş, halkı psikolojik olarak bu fethetme hazır hale getirmeyi başarabilmiş ve böylelikle Kırklareli,<sup>40</sup> Edirne<sup>41</sup> ve Tekirdağ'ın dâhil olduğu Trakya'da çok sayıda Bektâşî dervişi ve ahî teşkilat lideri, bu verimli toprakları yurt edinmiştir.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> Bu anlamda “Galata'da Ayak Seyri” deyiimi meşhurdur. bkz. Mehmed Çavuşoğlu, *Divanlar Arasında*, 5. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016, s. 47-59.

<sup>39</sup> Detaylar için bkz. Aydemir, *Behîştî Dîvân*, (2017), s. 94.

<sup>40</sup> Bkz. Metin Tuncel, “Kırklareli”, *DİA*, Ankara, DVY, 2002, c. 25, s. 479-480; Selami Şimşek, “Kırklareli'de Tarikatlar ve Tekkeler”, *Tasavvuf Dergisi*, c. VIII, s. 18, 2007, s. 206.

<sup>41</sup> Bkz. Selami Şimşek, “Edirne ve çevresinde Celvetîlik ve Celvetîler”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, c. II, 2006, s. 102; Selami Şimşek, “XVIII ve XIX. Asırlarda Edirne'de Tasavvuf ve Tarikatların Genel Durumu”, *EKEV Dergisi*, c. VIII, s. 20, 2004, s. 261.

<sup>42</sup> Kırklareli ve çevresi pek çok sûfi, tarikat ve tekkeye ev sahipliği yapmıştır. Bu sûfilerden büyük bir kısmının Melâmiyye-i Bayrâmiyye ve Bektâşîyye tarikatına mensup olmaları dikkatleri çekmektedir. Vize ilçesinde oldukça etkili olmuş bu kol içerisinde pek çok sûfi, bir takım taşkın tutum ve davranışları sebebiyle devletin takibatına maruz kalmış ve birçok şeyhleri de idam edilmiştir. Bu kol giderek Şîî ve Bâtînî bir karakter kazanmıştır. Burada şunu da kaydetmekte yarar vardır: Bektâşî tekkeleri faaliyetlerini, Vak'a-i Hayriyye'ye (Yeniçeriliğin kaldırılması) kadar sürdürmüştür. Zira Bektâşîlik 2 Zilhicce 1241/8 Temmuz 1826 tarihinde alınan bir kararla yasaklanmış ve babalar ve müridlerin, itikadlarını

## 2. Bihîştî'nin Hakkında Hâşiye Yazdığı *Akâidu'n-Nesefiyye*, Şerh ve Hâşiyesinin Değerlendirmesi

Ramazan Efendi'nin, *Hâşiyetu'l-Hâşiye alâ şerh-i Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî* isimli eserinde ortaya koyduğu kelâmcı duruşuna ve kelâmî görüşlerine geçmeden önce onun mensubu olduğu cem ve tahkik diğer ismiyle hâşiyecilik döneminin bariz özelliklerinin, efradını cami ve ağyarını mani (fazla detaya inmeden ve fakat önemli boyutlarını vurgulama) ilkesi çerçevesinde izah edilmesi gerekmektedir. Zira Bihîştî'nin tercihlerinin ve takındığı tavrın, ancak söz konusu arka planın anlaşılması ve bu arada seleflerinin tanınmasıyla sağlıklı biçimde anlaşılabilmesi izahtan varestedir. Çünkü Bihîştî, belirtilen dönemin perspektifinden farklı bir paradigma ortaya koymamış, daha değişik bir vizyona sahip olduğunu gösterememiştir. Aksine tam da bu dönemin/ geleneğin önemli şahsiyetlerinin paylaşımlarını genellikle onaylamaktan ibaret bir misyon yüklenmiştir. Bu itibarla onun kendilerini izlediği şahsiyetlerin kelâmî dünyalarının ortaya konulması bir anlamda yine onu daha iyi anlayıp tanımak demeye geleceği kuşkusuzdur.

Bu nedenle öncelikle müellifin hakkında hâşiye yazdığı eser ve müellifler hakkında değerlendirme yapmayı ve ondan sonra da Bihîştî'nin kendisine değinmeyi planlıyoruz. Bunlar sırasıyla Necmeddin en-Nesefî ve *Akâid* isimli eseri; Sadeddin et-Teftâzânî ve bahsi geçen akâide yazdığı şerh (*Şerhu'l-Akâid*) ve nihayet Hayâlî Efendi ve onun *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı *Hâşiye*'dir.

### 2.1. *Akâidu'n-Nesefî* ve Müellifi Necmeddin en-Nesefî

Ebu Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed en-Nesefî, 461/1068 yılında Buhara yakınlarındaki Nesef şehrinde doğmuştur.

düzeltilinceye kadar çeşitli mahallere sürülmeleri emredilmiştir. Zira II. Mahmud (v.1255/1839), Bektâşîliğin tamamen ortadan kaldırılmasını istemiştir. Şimşek, Kırklareli'de *Tarikatlar*, s. 207-208, 210-211, 214, 216-218; Şimşek, Edirne'de *Tasavvuf*, s. 274-275. (Anlaşıldığı kadarıyla Bektâşîlik o dönemde devlete, bugünün FETÖ'sü pozisyonunda görünmüş ve üstesinden gelinmesi elzem bir hal almıştır.)

Onun çok sayıda hocadan ders aldığı ve 550 üstattan hadis naklettiği kaydedilmektedir. Karahanlılar döneminin (840-1212) önde gelen âlimlerinden biri olan Neseî çeşitli ilim dallarında eserler kaleme almıştır. Kuvvetli hâfızası, keskin zekâsı ve çok sayıda hadis ezberlemesi sebebiyle “hâfız” unvanıyla anılmıştır. Bununla beraber hadis rivâyetinde zayıf olduğu kaydedilmiş, Abdülkerîm b. Muhammed es-Semânî (v.562/1166), onun rivâyetlerinde hatalar bulunduğunu, senetlerdeki isimleri değiştirdiğini veya düşürdüğünü belirtmiştir. Hal böyleyken birçok kişinin kendisinden hadis naklettiği belirtilmektedir. Neseî 537/1142 tarihinde Semerkant'ta vefat etmiştir<sup>43</sup>

Ömer Neseî'yi üne kavuşturan eserlerinin başında gelen *Akâidu'n-Neseî* adlı risâlesi,<sup>44</sup> bugünün ekspresyonuyla makalesi, İslam akâidini derli toplu ve öğretici bir tarzda özetlemesi ve delillerden tecrit edilmiş olmasıyla meşhur olmuştur. Neseî'nin bu akâid risalesi, Ebu'l-Muîn Neseî'nin (v.508/1115) *Tabsıratu'l-Edille* adlı eserinin bir fihristi mesabesinde. Bu durum Ebu Mansûr el-Mâturîdî'nin (v.333/944) görüşlerinin Ömer Neseî'nin *Akâid* adlı risalesinde derli toplu özetlendiğini göstermektedir.<sup>45</sup>

*Akâidu'n-Neseî* hakkında yazılan pek çok şerh arasında en meşhuru Sadeddin et-Teftâzânî'nin olup bunun üzerine de birçok hâşiye kaleme alınmıştır.<sup>46</sup> Neseî'nin bahsi geçen bu şerhlerinde

<sup>43</sup> Ayşe Hümeýra Aslantürk, “Necmeddin Neseî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 2006, c. 32, s. 571.

<sup>44</sup> Metin çevirisi için bkz. Cağfer Karadaş, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, 4. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 240-247.

<sup>45</sup> Ak, Peygamberlere İman, s. 73, 87; Ahmet Ak, “Neseî Şerhlerinde İmam Mâturîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, *KS Üniversitesi*, <http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Doc-Dr-Ahmet-AK.pdf>, t.y., s. 2.

<sup>46</sup> Aslantürk, a.g.m., c. 32, s. 571-572; M. Sait Özervarlı, “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva Ve Yönelişler”, *Osmanlı'da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)* içinde, İstanbul: İSAR Vakfı, 2017, s. 19.

farklı görüşlere ve tartışmalara pek yer verilmez, benimsenen görüşler sadece aklî ve naklî delillerle öz ve sistematik bir şekilde açıklanır.<sup>47</sup>

Küçük risalenin Ömer Neseî'ye nisbeti ihtilaf konusudur. Ancak risalenin şarihi Teftâzânî açısından eserin ona aidiyetinde şüphe gözükmemektedir.<sup>48</sup> Risalenin muhtevasında yer alan imamet bahsi, II. Abdülhamid (v.1337/1918) devrinin son zamanlarında matbu eserlerden çıkartılmıştır. Abdülhamid'in muhalifleri, ehlisünnetin halifenin Kureyşten olması gerektiği kaidesini dile getirince o da böyle bir tedbire başvurmuştur.<sup>49</sup>

## 2.2. *Şerhu'l-Akâid* ve Müellifi Sadeddin et-Teftâzânî

Teftâzânî'nin (v.797/1395) kendisi ve ailesi hakkında pek fazla bir bilgi bulunmamakla birlikte dedesinin büyük bir sûfî olduğu belirtilmektedir. Milliyeti hakkında da kesin bilgi bulunmayan çok yönlü âlim Teftâzânî'nin fikhî ve kelâmî mezhebi konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Kendi telifâtında mezhebini açık biçimde beyan etmemesi ve daha çok Hanefî eserler üzerine şerh ve hâşiye yazması, ayrıca çalışmalarında eleştirel bir tavır takınması sebebiyle sonraki dönemlerde farklı kanaatlerin oluşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda Şehâbeddin el-Mercânî (v.1306/1889), Teftâzânî'nin Eş'arî ve Şâfiî görüşler savunduğunu, aşırı bir mezhep taassubu içinde bulunduğu halde kendi durumunu gizleyip Hanefî usulünü onların diliyle açıklamaya çalıştığını, ancak asıl amacının Hanefîlerin delillerini çürütmek olduğunu ve bu yöntemi *Şerhu'l-Akâid*'de de izlediğini ifade<sup>50</sup> etmektedir.<sup>51</sup> Nitekim Teftâzânî'nin, kendisi

<sup>47</sup> Ak, Peygamberlere İman, s. 71.

<sup>48</sup> Gölcük, a.g.e., s. 186.

<sup>49</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Akaidü'n-Neseî", *DİA*, İstanbul, DVY, 1989, c. 2, s. 217-218; Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", *DİA*, İstanbul, DVY, 1988, c. 1, s. 220; Şükrü Özen, "Teftâzânî", *DİA*, İstanbul, DVY, 2011, c. 40, s. 304.

<sup>50</sup> Özen, a.g.m., c. 40, s. 300.

<sup>51</sup> Krş. Osman Demirci, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, MÜSBE, YDT, İstanbul, 2012, s. 423.

Adudüddin el-Îcî'nin (v.756/1355) talebesi<sup>52</sup> ve Eş'arî olan el-Îcî'nin de benzer bir akide metni<sup>53</sup> olmasına<sup>54</sup> rağmen onun Mâturîdîliğe mensup bir akide metnini şerh etmeyi tercih etmiş olması manidar bulunmuştur.<sup>55</sup>

İslâm düşüncesinin -özellikle felsefî kelâmın- dönüm noktalarından biri olan Teftâzânî,<sup>56</sup> felsefeyi, dinle aynı alana hitap etmesi ve aynı sonucu hedeflemesi açısından karşılaştırır. Ona göre din ve felsefe insanın iki cihanda mutluluğu elde etmesini amaçlamaktadır<sup>57</sup> ve her ikisine göre de bu amaç, ancak insanın gerçekleri olduğu gibi bilmesi ve işleri gereği gibi yerine getirmesiyle mümkündür. Mamafih Teftâzânî, İbn Sînâ (v.428/1037), Fârâbî (v.338/950) ve Sühreverdî el-Maktûl (v.587/1191) gibi şahsiyetleri, bilgi, varlık ve tabiat felsefesi gibi alanlarda ve onların, bilhassa

<sup>52</sup> C.A. Storey, "Sa'd al-din al-Teftâzânî", İA, Ankara: *MEBY*, 1974, c. XII/I, s. 118; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelam Sistemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 27.

<sup>53</sup> "İtikâdî mezheplerin tam olarak teşekkül ettiği hicri V. asırdan itibaren ehl-i sünnet âlimleri, halkı ehl-i bid'at olarak değerlendirdikleri çevrelerin, yanlış diye imledikleri inançlarından korumak için akâid problemlerini Sünnî çerçevede ele alan küçük risâleler yazmayı bir gelenek haline getirmişlerdir. el-Îcî'nin bu özellikteki el-Akâidu'l-Adudîyye'sini şerh eden Devvânî, burada kelâmın başlıca meselelerine ve akâid konularına belli bir düzen takip etmeksizin temas etmiştir." Akman, *Kelam Sistemi*, s. 11; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî (Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017, s. 118, 356; ayrıca bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "el-Akâidu'l-Adudîyye", *DİA*, İstanbul, DVY, 1989, c. 2, s. 216; Ramazan Altıntaş, "İslam İnançının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"", Sivas: *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), (Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu), 2007, s. 64; Zeki Değmiş, *Osmanlılarda İtikadi Mezhepler*, YYLT, Van: YYÜSBE, 2006, s. 23-24.

<sup>54</sup> Metin çevirisi için bkz. Karadaş, a.g.e., s. 166-171.

<sup>55</sup> Bkz. Yavuz, el-Akâidu'l-Adudîyye, c. 2, s. 216; krş. Özen, a.g.m., c. 40, s. 304-305; Gölcük, a.g.e., s. 259.

<sup>56</sup> "Teftâzânî, semiyyat bahsini ihtiva etmediği takdirde kelâmın felsefeden neredeyse ayırt edilemez ve seçilemez hale geldiğinin altını çizdi." Kalaycı, a.g.e., s. 272.

<sup>57</sup> Eş'arîlik, ele aldığı konularda diyalektik metodu ve felsefeyi de kullanmasından dolayı bazı ekollerce Ehl-i Sünnet dışında olmakla eleştirilmiştir. Abdullah Ünal, "Eş'arîlikte Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, c. II, 2015, s. 715-716.

âlemin var oluş sürecini açıklamak üzere geliştirdikleri akıllar nazariyesini (ukul-i aşere), Allah'ın cüz'iyatı bilmediği anlayışını ve bedenî dirilişin (haşr-i cismânî) mümkün olmayacağı gibi görüşlerini<sup>58</sup> ve ayrıca felsefeci geçinen bir kısım mutasavvıflara nisbet ettiği bazı konularda isim vermeden Muhyiddin b. Arabî'yi (v.638/1240) de eleştirmiştir.<sup>59</sup>

Teftâzânî, başta Orta Asya ve Osmanlı coğrafyası olmak üzere kendisinden sonraki İslam dünyasının medrese zihniyetinin doğuşuna katkısıyla tartışılmaz bir mevki elde etmiştir.<sup>60</sup> Vefatından kısa bir müddet sonra Anadolu'da onun eserlerinin yaygınlık kazanmaya başladığı ve Osmanlı ulemâsının ideal âlim modelini oluşturan şahsiyetlerden biri haline geldiği görülmektedir.

Akâidu'n-Nesefî'ye yapılan şerhlerin en meşhuru ve üzerinde en çok durulanı, Eş'arî mektebine mensup olduğu bilinen bir kelâmcı olan Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'idir.<sup>61</sup> Teftâzânî, bu eserinde genelde ilahiyatta aklın gücüne ve yetkisine ağırlık veren bir metot kullanmıştır. Aklın varlıklar hakkında ulaştığı bilgilerin kesin bilgiler olduğunu belirten Teftâzânî, Mâturîdî olan Nesefî'yi zaman zaman

<sup>58</sup> Özen, a.g.m., c. 40, s. 300-301.

<sup>59</sup> Özen, a.g.m., c. 40, s. 303, 307; krş. Gölcük, a.g.e., s. 260. Ayrıca bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 623; Koca, a.g.m., s. 84, 98.

<sup>60</sup> Gölcük, a.g.e., s. 256-257.

<sup>61</sup> Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015, s. 79-291. Gerek Osmanlı klasik döneminde ve gerekse klasik dönem sonrası Osmanlı medreselerinde en yoğun olarak okutulan *Şerhu'l-Akâid* üzerine oldukça fazla şerh ve hâşiyeye çalışması yapılmış, bu esere olan ilgiye paralel olarak bu şerh ve hâşiyelerin de başta Hayâlî'ninki olmak üzere bir kısmı medrese ders kitapları arasına girmiş ve *Şerhu'l-Akâid*'le birlikte onların da baskıları yapılmıştır. Bu şerh üzerine yapılan en önemli hâşiyeler, Osmanlı âlimleri tarafından yapılmış, özellikle Hayâlî hâşiyesi ayrı bir ilgiye mazhar olmuş bu hâşiyeye üzerine dört yüz-beş yüz civarında hâşiyeye yazılmış dünyanın değişik bölgelerindeki medreselerde okutulmuştur. Kestelî hâşiyesi, Ramazan Efendi hâşiyesi ve Bihiştî hâşiyesi de Osmanlı âlimleri tarafından yapılmış meşhur şerh ve hâşiyeye çalışmalarından olarak baskıları yapılmış ve medrese talebesinin rağbetine mazhar olmuştur. Osman Demirci, "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, c. XI, s. 1, 2013, s. 267; Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 148, 438.

tenkit ederek Eş'arîliği savunmuş, yer yer de Mâturîdî fikirleri aynen benimsemiştir.<sup>62</sup> Ancak gittikçe tasavvufa daha çok yaklaşıcak<sup>63</sup> olan Sünnî Kelâm, en ileri adımını ilhâmı bilgi kaynağı olarak görmeye başlayan<sup>64</sup> ve Osmanlı medrese ve ilim zihniyetinin<sup>65</sup> mimarı olan<sup>66</sup> Teftâzânî ile atmış olacaktır.<sup>67</sup>

İslam ilim ve fikir hayatında önemli bir yer tutan *Şerhu'l-Akâid*'in, itikâdî konularda ileri sürülen fikirleri özetlerken felsefî izahlar ihtiva etmesi, kısmen de olsa anlaşılmasını güçleştirmiştir. Ancak felsefeye geniş ölçüde yer veren diğer akâid kitaplarına<sup>68</sup> nisbetle daha kolay anlaşıldığı için Osmanlı medreseleri<sup>69</sup> ve Ezher'de asırlarca okutulmuş, günümüzde de İslam ülkelerinin çeşitli üniversitelerinde ve daha başka ilim çevrelerinde akâid sahasının ana kitabı olma vasfını korumuştur. Nitekim *Şerhu'l-Akâid* üzerine

<sup>62</sup> Yavuz, Akaidü'n-Nesefî, c. 2, s. 219.

<sup>63</sup> Bkz. Kalaycı, a.g.e., s. 31-33, 65-66, 106-107, 218 vd. (Gazzâlî sonrası süreçte tasavvufî yaklaşım İslam toplumunun genelinde nüfuz alanını genişletmiş ve Mâturîdî-Hanefî çevre de bundan belirli ölçüde nasibini almıştır. Hanefî çevrelerde Necmeddin Ömer en-Nesefî Akâid'i ile Siracüddin el-Üşî'nin (v.575/1179) Emâli Kasîde'si, aynı yaklaşımın bir ürünü olarak kabul edilebilir. s.32, 86, 204, 246, 273).

<sup>64</sup> Krş. Kalaycı, a.g.e., s. 65-66, 234-238; Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî", *İmam Mâturîdî ve Maturidilik / Tarihî Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* içinde, 2. bsk., Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007, s. 25-26, 50-54.

<sup>65</sup> "İslâm Medeniyetinin ilmî ve felsefî varlığını oluşturan ciddi kaynak kitaplar Osmanlı eğitim-öğretiminde asla tedavüle girmemiş, kütüphanelerde bir lüks olarak nadide nüshalar halinde durmuştur. Felsefeye en yakın bildiğimiz kelâm dersinde şerh-i akâid, âkide-i İcî ve Şerhul-Mevâkîf dışına çıkılmamıştır." Hüseyin Aydın, "Osmanlılarda Felsefî Düşünce", Bursa: *UÜİFD*, c. IV, s. 4, 1992, s. 7-8.

<sup>66</sup> Gölcük, a.g.e., s. 257; ayrıca bkz. Koca, a.g.m., s. 76, 78, 83, 85-92, 96-98.

<sup>67</sup> Akman, İbn-i Arabî, s. 660.

<sup>68</sup> Mesela Celaleddin ed-Devvânî'nin el-İcî'nin el-Akâidu'l-Adudîyye'sine yaptığı şerh bu özelliği taşımaktadır. Devvânî, burada uzun ve derinlikli felsefî açıklamalar yapmaktadır. bkz. Akman, Kelam Sistemi, s. 34-44.

<sup>69</sup> Hayâlî Ahmed Efendi'nin "Hayâlî" diye meşhur olmuş Hâşiyesi ile Celâleddin ed-Devvânî'nin, "Molla Celâl" veya sadece "Celâl" olarak bilinen *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudîyye*'si medreselerde okutulmuştur. Bkz. Demirci, *Akâid ve Kelâm*, s. 262, 264-265.



yapılan şerh, hâşiye ve ta'likler; kendisinin kaynağı olan Neseî metnine yapılan şerhlerden çok daha fazla olmuştur.<sup>70</sup>

*Şerhu'l-Akâid*, Mâturîdî akâidinin şerhi olarak Hanefî ve Mâturîdî Osmanlı muhitinde oldukça rağbet görmüştür. Öyle ki Kâtip Çelebi (v.1067/1657) *Keşfu'z-zunûn*'da bunun üzerine yazılmış 50 kadar hâşiye kaydetmektedir. Bunun dışında ve K. Çelebi'den sonra da *Şerhu'l-Akâid* üzerine hâşiye yazma ve çeşitli dillere tercüme etme faaliyeti devam ettiğine göre, bu sayının çok daha büyük rakamlara ulaştığı muhakkaktır. Şunu yeniden hatırlatmakta yarar vardır: Hâşiye yazarları umumiyetle, Teftâzânî'ye uyma ve ona karşı uysal davranma ihtiyacını duymuş, *Şerhu'l-Akâid*'in müellifini red veya tenkit etme güç ve cesaretini kendilerinde bulamamışlardır. Bu uysallık ve tâbiyet ekseriya inkiyâd ve teslimiyet derecesine varmıştır. Teftâzânî'ye şerh, hâşiye ve ta'lik yazarlar, adeta mukaddes bir kitabı tefsir etme anlayışı ve uysallığı ile kendisini adım adım takip etmişlerdir. Bu nedenle de söz konusu şerh, hâşiye ve ta'liklerde pek fazla yeni ve ileri bir görüş bulmak mümkün olamamaktadır.<sup>71</sup> K. Çelebi'nin naklettiğine göre sadece Abdullatif b. Ebu Feth Kirmânî ile Celâleddîn Suyûtî (v.911/1505) *Şerhu'l-Akâid*'i tenkit etmişler, bu kitaptaki bazı konuların Ehl-i sünnete uymadığından bahsederek, tasdik konusunu buna misâl göstermişlerdir. Çelebi ise, bu nevi tenkitleri yapanları mantık bilmemekle itham etmekte ve Teftâzânî'yi müdafaa etmektedir.<sup>72</sup>

Öte yandan ne yazık ki bazı mutasavvıf, muhaddis, fıkıhçı ve müfessirler gibi kelâmcılar da tezlerini ispat sadedinde eserlerine zayıf ve hatta mevzû hadis almış,<sup>73</sup> kimi yerde ise sahih hadisleri bile

<sup>70</sup> Yavuz, Akaidü'n-Neseî, c. 2, s. 218-219.

<sup>71</sup> Bkz. Uludağ, "Giriş" Teftâzânî, s. 58.

<sup>72</sup> Bkz. Katib Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, hazırlayanlar: Şerefettin Yalçınkaya, Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, c. 2, s. 1147.

<sup>73</sup> Bkz. Mustafa Akman, "Celâleddîn ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi", *NKÜİFD*, c. 3, s. 1, 2017, s. 75-76; Akman, *Bihîştî Ramazan Efendi*, s. 1191. Sözgelimi الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ كَلِمَةٌ لَمْ يَخْلُقْ بِهَا شَيْءٌ مِنْ خَلْقِهِ غَيْرَ مَخْلُوقٍ rivayeti için bkz. <https://sunnah.one/> (güncelleme: 18.11.2017).

görmezlikten gelebilmişlerdir.<sup>74</sup> İşte bundan dolayı *Şerhu'l-Akâid*'deki hadislerin de ihtiyatla karşılanması gerekmektedir.<sup>75</sup> Nitekim *Şerhu'l-Akâid*'deki hadislerin hemen hemen hepsi âhâd haber niteliğindedir. Bu âhâd haberlerin<sup>76</sup> de büyük bir kısmı sahih bile değildir: Ya zayıf veya mevzûdur.<sup>77</sup> Teftâzânî'nin bu tutumu, doğrusu hayret edilecek bir şeydir.<sup>78</sup> Ondan daha çok şaşılacak olan, *Şerhu'l-Akâid*'e hâşiye ve ta'lîk yazanların bu konuda bir şey söylememiş olmaları ve uydurma olan bu rivâyetleri<sup>79</sup> kabullenmiş görünmeleridir. Teferruat sayılan birçok konuda çok lüzumsuz bilgiler veren hâşiye ve şerh yazarları, hadislerin sıhhati ve mevsûkiyeti gibi çok önemli ve temel konularda hiçbir şey söylememektedirler. Bu durum ise, kimilerinin “Kelâmcılar hadis bilmezler”, şeklindeki temelsiz ve kuru iddialarına kuvvet kazandırmaktadır.<sup>80</sup>

Ayrıca *Şerhu'l-Akâid*'de sûfilerin görüşleri, kâfi derecede açık ve güçlü bir şekilde açıklanıp tenkit ve münakaşası yapılmış değildir. Keza ilhâm, kerâmet ve nasların bâtinî manaları anlatılırken meseleler yeterince netliğe kavuşturulmamıştır. İlhâm ve âyetlerin bâtinî

<sup>74</sup> Krş. Cağfer Karadaş, “Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek”, Bursa: *UÜİFD*, VI, 6, 1994, s. 263-265.

<sup>75</sup> Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, s. 67.

<sup>76</sup> Krş. Ebu'l-Muin Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiretü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, Ankara: DİBY, 2003, c. II, s. 411. Ayrıca bkz. Hüseyin Kahraman, “Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri”, Bursa: *UÜİFD*, c. XIV, 2005, s. 102, 104, 108.

<sup>77</sup> Ne yazık ki bu problem sadece Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine özgü değildir. Mesela daha başka bir çokları gibi Ekmeluddin M. el-Bâbertî'nin (v.786/1384) de konuya dair eserinde aynı handikaba düştüğünü görmek mümkündür. bkz. Abdullah Ünalın, “Bâbertî'nin Haber-i Vâhidi İtikadda Delil Olarak Kullanması - Şerhu Akîdeti't-Tahaviyye Örneği-”, Kırıkkale: *KÜİFD*, c. I, s. 2, 2016, s. 18, 35, 40. Bu konuya dair daha geniş değerlendirmeler için bkz. Yunus Vehbi Yavuz, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadisler”, *Kur'an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, s. 23, 27.

<sup>78</sup> Bkz. Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, s. 74-75.

<sup>79</sup> Bkz. Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 420.

<sup>80</sup> Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, s. 73-74.

manaları konusunda Nesefî'nin takındığı tutarlı duruşa karşın Teftâzânî'de bu hususların yumuşatılması isabetli olmamıştır.<sup>81</sup>

### 2.3. *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Neseftiyye* ve Müellifi Hayâlî Efendi

Asıl adı Şemseddin Ahmed (v.875/1470)<sup>82</sup> olan müellife Hayâlî mahlasının, titiz araştırmaları ve nazik üslubu sebebiyle verildiği belirtilmektedir. Filibe'de Şehabeddin Paşa Medresesi'ne müderris tayin edilen Hayâlî Efendi, ilk eseri *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Neseftiyye*'yi de burada yazmıştır. Onun, Edirne'de bulunduğu sırada Sühreverdiyye tarikatının Zeyniyye kolunun kurucusu Şeyh Zeynuddin el-Hafî'nin<sup>83</sup> (v.838/1435) halifelerinden Abdürrahîm-i Rûmî (Merzifonî) Efendi'den<sup>84</sup> (v.850/1446) tasavvuf dersi (sülûk) aldığı<sup>85</sup> hatta tasavvufta ders verecek seviyeye kadar yükseldiği kaydedilmektedir. Ancak DİA'nın Hayâlî maddesi yazarı Adil Bebek'e göre onun ne şiirlerinde ne de eserlerinde tasavvuf temasını işlediği görülmektedir. Aksine “varlık aslında tektir, çokluk bir hayâl ve seraptır, ancak hulûl ve ittihad yoktur. Çünkü varlık yurdunda Allah Teâlâ'dan başka deyyâr yoktur” şeklinde terennüm edilen ittihâd-hulûl dolayımında fikirler serdeden sufiler bağlamında ve (bizce) yarım ağızla da olsa (tabii ki eğer tevil etmemişse) eleştirilerini

<sup>81</sup> Bkz. Uludağ, “Giriş” Teftâzânî, s. 70, 251; Akman, İbn-i Arabî, s. 622-623.

<sup>82</sup> Sezgin Elmalı'ya göre vefat tarihinin 865-870/1461-1466 tarihleri arasında bir yerde olması daha muhtemel görünmektedir. Bkz. *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)*, YYLT, Edirne: TÜSBE, 2016, s. 18.

<sup>83</sup> Vahdet-i vücûd, hatm-i velâyet ve firavunun imanlı öldüğü gibi konularda M. İbn Arabî'ye yönelttiği eleştirileriyle meşhur Hâfî, tasavvuf eğitiminde şeyhe kalbî bağlılığın (râbita) ve şeyhin ruhaniyetinden yardım beklemenin (istimdat) gerekliliğini vurgulamıştır. Bkz. Reşat Öngören, “Zeynüddin el-Hâfî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 2013, c. 44, s. 376; Reşat Öngören, “Zeyniyye”, *DİA*, İstanbul, DVY, 2013, c. 44, s. 370; Reşat Öngören, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeyniler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003, s. 172-175, 189-193; Akman, İbn-i Arabî, s. 610-611.

<sup>84</sup> Nihat Azamat, “Abdürrahîm-i Rûmî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1988, c. 1, s. 293; Öngören, *Zeyniler*, s. 71-76.

<sup>85</sup> Öngören, *Zeyniyye*, c. 44, s. 369; Gölcük, a.g.e., s. 307.

ifade<sup>86</sup> etmektedir.<sup>87</sup> Henüz otuz üç yaşında iken vefat eden Hayâlî, *Şerhu'l-Akâid*'e yazdığı hâşiyede Teftâzânî'ye sık sık itirazlarda bulunmuştur.<sup>88</sup>

Hızır Bey'in (v.863/1459) muîdi olarak kendini gösteren Hayâlî'nin, daha sonraları Fatih'in çok kıymet verdiği ve dönemin en etkili âlimlerinden biri haline gelecek olan Molla Hoca-zâde Muslihuddin'e (v.893/1488) bir münazarada galip gelmesi, ilmî kudretini gösterir. Bu ilmî rekabetin Hoca-zâde'yi<sup>89</sup> çok rahatsız ettiği, sabahlara kadar ders çalıştığı ve nihayetinde Molla Hayâlî'nin vefat haberi (33 yaşında) kendisine ulaştığında “Artık rahat bir şekilde sırtüstü yatabilirim” dediği rivâyet edilir. Bu rivâyet Molla Hayâlî'nin

<sup>86</sup> Bkz. Elmalî, a.g.t., s. 45, 48-49, 118. Hayâlî'nin “Sâlik öyle bir mertebeye ulaşır ki sonunda sâlikin zâtı Allah'ın zâtında sıfatları da Allah'ın sıfatlarında yok olur. Sâlik Allah'tan gayrısını görmez olur.” şeklindeki tevillerini Abdunnasîr Ahmed eş-Şâfî el-Melîbârî el-Hindî, sûfilerle tartışmadığı için eleştirir ve “Cürçânî gibi sert bir şekilde onlarla tartışmalıydı”, der. bkz. Elmalî, a.g.t., s. 49. Krş. “Teftâzânî ile Cürçânî arasında temel tartışma noktalarından belki de en önemlisi vahdet-i vücûd konusudur. Cürçânî İbnü'l-Arabî'nin fikirlerine oldukça önem vermiş ve bu fikirlerin savunuculuğunu yapmışken, Teftâzânî İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesine karşı reddiyeler yazmış, şeriatin zâhiri yönüne itibar ederek heteredoks anlayışlardan uzak durmaya çalışmıştır.” “Cürçânî, Nakşibendî Muhammed el-Buhârî'nin (v.791/1389) halifelerinden Hacı Alâeddin el-Attar'dan ders alarak tarikate girmiş İbnü'l-Arabî teosofisi ile Meşşâî felsefesini mezcetmiştir.” Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 60. Ayrıca bkz. Bekir Karlığa, “Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu”, *Osmanlı (Düşünce)* içinde, (ed. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, c. 7, s. 33, 35.

<sup>87</sup> Davud el-Karsî de yazdığı şerhte: İslam inancına aykırı hulûl ve ittihâd fikirlerinin karıştığı Vücûdiye, İttihâdiye, Hulûliye ve Zuhûriye gibi bâtunî ve tasavvufî görüşleri tenkit ederek Mevlevîlik, Halvetîlik, Celvetîlik, Sa'dîye, Kadirîye ve Gülşenîye gibi tarikatların da adı geçen dört ana görüşten türemiş olduğunu ileri sürer ve Hayâlî'yi ve diğer ehl-i tasavvufu sert bir dille eleştirir (13. beytin şerhi). Ne var ki Dâvûd-i Karsî'nin bu anlamdaki değerlendirmeleri eserinin sonraki baskısında sansüre uğrayarak metinden çıkarılmıştır. Bkz. Elmalî, a.g.t., s. 15, 49; Cemil Akpınar, “Dâvûd-i Karsî”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1994, c. 9, s. 30.

<sup>88</sup> Bkz. Bebek, a.g.m., c. 17, s. 3-4.

<sup>89</sup> Bkz. Saffet Köse, “Hoca-zâde Muslihuddin Efendi”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1998, c. 18, s. 208.

ilmî üstünlüğünü göstermekle birlikte dönemin âlimleri arasındaki ilmî ihtirasın ve çekişmenin boyutlarını da gözler önüne sermektedir.<sup>90</sup>

Zeynîyye tarikatına mensup Şemseddin Ahmed Hayâlî Efendi'nin Osmanlı medreselerinde en tanınmış eseri<sup>91</sup> Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine yazdığı hâşiyedir.<sup>92</sup> *Hâşiye ala Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefîyye* isimli bu hâşiye özellikle Osmanlı medreselerinin son dönemlerinde en fazla okunan kelâm kitabı olmuştur.<sup>93</sup> Diğer bir ifadeyle Fatih devri alimlerinden Hayâlî'nin *Şerhu'l-Akâid* üzerine yazdığı bu hâşiyesi, Osmanlı medreselerinde *Şerhu'l-Akâid*'den sonra en fazla rağbet gören kelâm kitaplarından biri olmuş ve *Şerhu'l-Akâid*'le birlikte okutulmuştur. Nitekim *Kevâkib-i Seb'a*'ya göre birçok İslam ülkesinde meşhur olan bu hâşiye üzerine dört yüz, beş yüz kadar hâşiye yazılmıştır.<sup>94</sup>

Hayâlî'nin söz konusu hâşiyesi, kelâm kitapları hiyerarşisinde Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'inden daha yüksek seviyede, orta düzeyin ise en ileri aşamasında bir kelâm kitabı olarak kabul görmüştür. *Şerhu'l-Akâid*'le birlikte okutulan Hayâlî hâşiyesi,<sup>95</sup> yazıldığı tarihten itibaren medrese çevrelerinde yoğun ilgi görmüş ve hatta zeki öğrencilerin imtihan edildiği bir kelâm kitabı olarak kabul edilmiştir.<sup>96</sup>

Belirttiğimiz gibi Hayâlî, Zeynîyye Tarikatına intisap etmesine<sup>97</sup> rağmen tasavvufla ilgili herhangi bir eser yazmamış, medrese ilimleri içerisinde en fazla kelâm alanında eser vermiş ve Mâturîdî olmasına rağmen dönem itibarıyla Osmanlı medreselerinde

<sup>90</sup> Elmalı, a.g.t., s. 20-21.

<sup>91</sup> Tamamı hâşiye veya ta'lik tarzında olan diğer 13 eseri için bkz. Elmalı, a.g.t., s. 22-25.

<sup>92</sup> Elmalı, a.g.t., s. 26.

<sup>93</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 89, 131, 134, 155, 438-442.

<sup>94</sup> *Kevâkib-i Seb'a Risalesi*, çev. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015, s. 76 (57/a).

<sup>95</sup> Bkz. Yaşar Aydemir, *Behiştî Dîvânı: Bihîştî, hayatı, şahsiyeti, eserleri ve divanının tenkidli metni*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 2000, s. 70-71; Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 62-64.

<sup>96</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 442; Elmalı, a.g.t., s. 22.

<sup>97</sup> Elmalı, a.g.t., s. 21.

okutulan kelâm kitapları üzerinde çalışmalar yapmıştır. Bu kitaplardan birisi Eş'arî olan Teftâzânî'nin bir diğeri ise Şîî kelâmcısı Nasreddin et-Tûsî'nin (v.672/1273) *Tecrîdu'l-Kelâm*'ının<sup>98</sup> giriş bölümüne yazdığı hâşiyedir. Hayâlî, yazıldığı dönemden itibaren Osmanlı medreselerinde sürekli okunan ve Hayâlî hâşiyesi olarak şöhret bulan muhalled kelâm eserinden başka yine Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ına *Ta'likât ala Şerhi'l-Makâsîd* adında bir eser daha yazmıştır. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'ine hâşiye yazarken, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd*'ını sıkça kullanması Hayâlî'nin özellikle Teftâzânî'nin eserleriyle yoğun bir şekilde meşgul olduğunu göstermektedir.<sup>99</sup>

Sezgin Elmalı'nın kanaatine göre Molla Hayâlî, Eş'arî ve Mâturîdî mezheplerini kapsayacak şekilde Ehl-i sünnet kelâm vurgusu yaparak bunlar arasında uzlaştırıcı bir tavır sergiler. Söz konusu mezhepler arasındaki ihtilafları ya gidermeye çalışır ya da üzerinde durulmayacak konular olarak görür. Eş'arî kelâm kitapları takip edilerek<sup>100</sup> te'lif edilen eser, Mâturîdî anlayışı yansıttığı gibi yer yer kişisel görüşleri de ihtiva etmektedir. Hayâlî'nin şerhi örneğinde Osmanlı medreselerinde kelâmın, Eş'arî kelâm eserleri üzerinden yürüyen bir tür Mâturîdî kelâmı olduğu, dahası Ehl-i sünnet kavramını ön plana çıkaran uzlaştırıcı bir anlayışı temsil ettiği anlaşılmaktadır. Molla Hayâlî de dönemin anlayışı gereği revaçta olan Eş'arî eserler üzerine çalışarak bu eserlere şerh ve hâşiyeler yazmıştır. O, Mâturîdî

<sup>98</sup> *Tecrîdu'l-Kelâm* (*Tecrîdu'l-İ'tikâd*) için bkz. Akman, *Kelam Sistemi*, s. 31-32, 213-214, 217.

<sup>99</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 438.

<sup>100</sup> Elmalı, a.g.t., s. 90, 92, 94. Hayâlî'nin Halîmî'ye (v.403/1012) atıfları, Devvânî'nin üslûp ve yaklaşımını çağrıştırmaktadır. Bkz. Akman, *Kelam Sistemi*, s. 209, 221. (Yalnız ne demekse artık; Halîmî için müelliflerin ikisi de "bizden" ifadesini kullanmaktadır. Halîmî'nin ise Şafîlî'ye mensup olduğu düşünülmektedir. bkz. Metin Yurdagür, Ebu Abdullah Halîmî", *DİA*, İstanbul, DVY, 1997, "c. 15, s. 340-341.

kelâm anlayışını, bu Eş'arî eserlerde Mâturîdîler'le Eş'arîler'in ihtilafli oldukları bölümleri ele alırken ortaya koymuştur.<sup>101</sup>

Hayâlî'nin *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* adında bir çalışması daha bulunmaktadır. Bu, Mâturîdî esaslarına göre yazılmış eserlerden Hayâlî'nin şerh ettiği -sayılır ki- yegâne eserdir. İlerleyen dönemde yani XVIII. yy.'da Hızır Bey'in bu kasidesi üzerine yazılan şerh sayısında ciddi bir artış gözlemlenmektedir. “Bu durum o dönemde felsefî Eş'arî kelâmının<sup>102</sup> eleştirilerek yerine Mâturîdî kelâmının terviç edildiğine dair yorumların somut bir göstergesi olarak kabul edilebilir.” Bu bağlamda Davud b. Muhammed el-Karsî (v.1169/1756); Molla Hayâlî'nin felsefî tartışmalarla gereksiz yere sözü uzattığı ve kafa karıştırdığı kanaatine varmıştır. Bu eleştirilerin muhtemel sebebi değişen kelâm konseptidir. Zira Hayâlî, Eş'arî kelâm eserlerinin okutulduğu medreselerde ve bu tartışmaların olağan karşılandığı bir ilmî muhitte yetişmiştir. Dâvûd-i Karsî ise XVII. yy. sonrası kelâm anlayışının sadeleştiği ve bunun yanında Mâturîdî kelâm vurgusunun arttığı bir dönemde yaşamıştır.<sup>103</sup>

Yöntem olarak Hayâlî, konuyu delillendirmek için naklettiği hadislerin kaynağını vermez. Kelâm ilminin metoduna uymayacak şekilde mütevâtir olmayan hadisler zikretse de bunun sebebini, rivâyetlerin çokluğunun manen tevâtürü<sup>104</sup> gerektirmesi olarak

<sup>101</sup> Elmalı, a.g.t., s. I, III, 4, 26.

<sup>102</sup> Felsefî Eş'arîlik, Devvânî'ye kadar tasavvufa mesafeli iken, onunla birlikte İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle sentezlenmiştir. Devvânî sonrası süreçte Horasan bölgesinin Safevîlerin Şiileştirme politikalarına maruz kalmasıyla felsefî Eş'arîlik darbe yemiştir, Eş'arîlik yönü törpülenen bir felsefî kelâm ise Şiiliğin güdümüne girmiştir. Felsefî kelâm Şiilik, spekülâtif sûfilik ve felsefe üçgeninde tesis edilmek istenen daha sonraki sentezlerin bir parçası haline gelmiştir. Kalaycı, a.g.e., s. 72.

<sup>103</sup> Elmalı, a.g.t., s. 26, 28-29; krş. Özervarlı, Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi, s. 37.

<sup>104</sup> “İnanç meselelerinde tevâtür derecesine ulaşmış bir hadis olmadığı halde sonradan kelâmcıların, hadisçilerin baskısı altında bazı hadisleri inanç meselelerine aldıklarına ve buna da manevî tevâtür demek zorunda kaldıklarına tanık olmaktadır. Kelâmcıların meşhur veya manen mütevâtir dedikleri bu hadisler, gerçekte hadisçilerin âhâd haber dedikleri haberlerden başkası değildir. Aynı şekilde zayıf ve uydurma hadislerin de ilk kelâmcıların kaidelerine aykırı

gösterir.<sup>105</sup> “Allah’ın hakikatının bu dünyada bilinip bilinemeyeceği” meselesinde bu konunun mâzide ve halde vicdanî olduğunu iddia etmesi kelâm ilminin metoduna uygun görünmemekte, konuyu daha ziyade kişilerin manevî dünyasına havale etmek olarak algılanmaktadır. Hayâlî’nin kelâmın temel istidlal yönteminden çıkıp kişisel keşf ve ilhâma bağlı kalarak yaptığı bu açıklamasının bir benzerini Ekmeluddîn Bâbertî’de (v.786/1384) de görmekteyiz.<sup>106</sup> Keza Hayâlî, isabetli bir şekilde hem mu’cizede meydana okumanın esas olduğunu<sup>107</sup> hem de Teftâzânî gibi davranarak meydana okumanın söz konusu olmadığı çok sayıda mu’cize örneği sunmaktadır.<sup>108</sup>

Bu bağlamda Hayâlî, Teftâzânî’nin “Ehl-i Sünnet” ifadesinden Eş’arî kelâmcılarını kastediyor<sup>109</sup> olmasını eleştirir. Ona göre Eş’arîlerin Horasan, Irak, Şam ve birçok yerde yaygın olmasına karşın, Mâverâünnehir’de Ehl-i Sünnet ve’l-Cemaat, Mâtürîdîlerce temsil edilmiştir.<sup>110</sup> Mâtürîdî kelâm ekolünün Ebu Mansûr el-Mâtürîdî’nin (v.333/944) yolundan gidenleri ifade etmekte olduğunu belirterek İmam Mâtürîdî’nin hayatına kısaca değinir. Eş’arîlerle Mâtürîdîler arasında “tekvin” ve benzeri konularda ihtilaf olduğunu

---

olarak sonraki kelimeler kitaplarına dâhil edildiği görülebilir.” Harun Çağlayan, “Sosyo-Kültürel Açıdan Kelâm ve Hadis İlimlerinde Epistemoloji”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. V, s. 1, 2016, s. 88.

<sup>105</sup> Esasen Teftâzânî’nin tavrı da aynıdır. Bkz. Kahraman, a.g.m., s. 95, 107-109.

<sup>106</sup> Elmalı, a.g.t., s. 32, 67-68, 118. Hayâlî’nin kelâmcıların cumhuruna uymadığı diğer bazı görüşleri için bkz. s. 53, 103.

<sup>107</sup> Bkz. Akman, Kelâm Sistemi, s. 198-199, 205-210; İhsan Arslan, “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Hz. Peygamber ve Mucize”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 10, s. 50, 2017, s. 883, 899-900.

<sup>108</sup> Elmalı, a.g.t., s. 75, 79-80, 92.

<sup>109</sup> Osman Demirci’nin -artık her nedense- bu kelimeyi seçmiş olması isabetlidir. Zira Hayâlî’nin Teftâzânî’ye nisbet ettiği metinde ifade edilmiş olarak وهم الأشاعرة denilmesine karşın Uludağ’ın verdiği metin (s. 4) ve yaptığı tercümede (s. 85) bu ifade bulunmamaktadır. Sadece bağlamdan onun Eş’arîleri kastettiği anlaşılmaktadır. Hayâlî’nin ise bu ziyadeyi neden eklediği anlaşılamamaktadır. bkz. Şemseddin Ahmed b. Musa Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Neseftiyye (Hayâlî ala şerhi’l-akâid)*, Kenarında: Ramazan b. Muhsin’in “*Hâşiyetu’l-Bihîştî ale’l-Hayâlî*” ile birlikte, Muslihiddin Mustafa el-Kestelî, *Hâşiyetu’l-Kestelî ala Şerhi’l-Akâid* içinde, Dersâadet: Dâru’t-tibâati’l-âmire, 1306, s. 21.

<sup>110</sup> Hayâlî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Akâidi’n-Neseftiyye*, s. 21.



vurgulayan Hayâlî'nin, özellikle Mâturîdî mezhebine Ebu Hanife üzerinden değil de direkt İmam Mâturîdî üzerinden dikkat çekmesi, önemlidir. Burada Ehl-i Sünnet kelâmını sadece Eş'arî kelâm ekolünün temsil etmediği ve Mâturîdî kelâm ekolünün de farklı coğrafyalarda Sünnîliği temsil ettiğini belirtme gereği duyması, Osmanlı medreselerinde okutulan kelâm kitaplarına bakıldığında oldukça orijinal durmaktadır. Zira böylelikle Ehl-i Sünnet kelâmının Eş'arî kelâmından ibaret olmadığını altını çizmiş olmaktadır. Ancak bu tepki, hacimli bir Mâturîdî kelâm kitabı olarak kendini gösterecek düzeye varamamıştır. Mamafih Hayâlî'nin hâşiyesinde de temel referans kitapları, müteahhirûn dönemi Eş'arî kelâm kitaplarıdır.<sup>111</sup>

Hayâlî, hâşiyesinde daha çok Tefâtânî'nin ifadelerini açıklama yoluna giderken, Mâturîdîler'in Eş'arîler'den farklı olan görüşlerine işaret etmekle yetinmiş, bu konuda tercihini belirtmediği gibi Mâturîdî görüşleri Eş'arî görüşlere karşı savunma gereği de duymamıştır. Bazen de “Mâturîdî” ifadesini kullanmaksızın “bazılarının kabul ettiği” şeklinde göndermelerde bulunmuştur.<sup>112</sup>

Şu da var ki daha sonraki dönemlerde yazılan şerhlerde genelde izaha muhtaç kelime ve ifadeleri daha genişçe açıklamak<sup>113</sup> bir teamül halini alsa da Hayâlî'nin bu hâşiyesinde Tefâtânî'ye muhalif olduğu yerler de bulunmaktadır. Meselâ insanın fiillerinde özgür olup olmadığı tartışmasında insanın fiillerinde Allah'ın kudretinin tesirinin nasıl olduğu meselesinde birçok İslâm mezhebinin farklı görüşlerini verirken, Eş'arî görüşleri değil de İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (v.478/1085) “insan fiillerinde, kulun ve Allah'ın gücü birlikte etkilidir.” şeklindeki görüşünü tercih etmektedir. Böylelikle Hayâlî, “üstadın mezhebinin de görüşü” şeklinde verdiği ve Mâturîdî görüşe uygun olan Cüveynî'nin bu

<sup>111</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 439-440.

<sup>112</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 441.

<sup>113</sup> Ahmet Ak, “Nesefî Şerhlerinde İmâm Mâturîdî'nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, Eskişehir: *Uluslararası İmâm Mâturîdî Sempozyumu*, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi 28-30 Nisan, 2014, s. 111.

görüşünü tercih ederken, esasen kendisinin de hangi kelâm ekolüne mensup olduğunu göstermiş olmaktadır.<sup>114</sup>

Hayâlî'nin bu hâşiyesinde en fazla tartıştığı konulardan birisi, irâde meselesidir. Irâde konusunda Eş'arî tezleri eleştiren Hayâlî, onları “cebr-i mutavassıt” olarak nitelemekte ve “üstadın mezhebi” olarak tanımladığı Mâtürîdî<sup>115</sup> görüşlerini, Eş'arî görüşlere tercih etmektedir. O, “ihtiyâr”, “irâde” ve “Allah'ın fâil-i muhtâr olması” gibi meseleler bağlamında geniş açıklamalarla konuyu tartışmaya açmaktadır. Hayâlî, irâde konusunda cebre yaklaşan görüşünü kabul etmemekle beraber Mâtürîdîlerin Mu'tezile'den konuya dair farkına<sup>116</sup> dikkat çekme gereği de duymaktadır.<sup>117</sup>

### 3. Bihîştî Ramazan Efendi Hâşiyesi ve Kelâmî Görüşleri

*Hâşiyetu'l-Hâşiyeye alâ şerh-i Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Hayâlî:* Kütüphane kayıtlarında “Hâşiyeye alâ Hayâlî ala'l-Akâidu'n-Nesefiyye”, “Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid”, “Hâşiyeye alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi't-Teftazânî”, “Hâşiyeye alâ şerhi'l-Akâid”, “Hâşiyeye alâ şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye li'l-Sadeddin et-Teftâzânî”, “Hâşiyetu'l-Bihîştî alâ'l-Hayâlî”, “Hâşiyetu'l-Hayâlî”, “Kenzu'l-Ferâid alâ Hâşiyeti'l-Hayâlî alâ Şerhi'l-Akâid”, “Hâşiyeye-i Şerhi'l-Akâid-i Ramazan Efendi”, “Kenzu'l-Ferâid” gibi adlarla geçen eser, Teftâzânî'nin Ömer en-Nesefî'nin el-Akâid'i üzerine yazdığı şerhe Ahmed b. Mustafa el-Hayâlî künyesi ile anılan Hayâlî Ahmed Bey'in yaptığı hâşiyeye, Bihîştî'nin kaleme aldığı Hâşiyesidir.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 441; krş. Hayâlî, *Hâşiyeye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, s. 75-77; Elmalı, a.g.t., s. 68-71.

<sup>115</sup> Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 441; krş. “Metinde geçen üstad tâbiri yanlış anlaşılabilir. İmam Mâtürîdî zannedilmektedir. Ancak Hayâlî Ebû İshak el-İsferâyînî'yi kastetmektedir.” Elmalı, a.g.t., s. 70-71.

<sup>116</sup> “Mu'tezile'ye karşı oluşan Sünnî kelâm anlayışı da Mu'tezile'nin metodunu devam ettirmiş, Sünnî kelâm ekolleri Mu'tezile'yi eleştirirken, aynı zamanda bu mezhebin etkisi altına girmişler; Mu'tezile bütün kelâm hareketlerinin tetikleyicisi olmuştur.” Demirci, *Akâid ve Kelâm*, s. 253.

<sup>117</sup> Demirci, *Kelâm Öğretimi*, s. 441-442.

<sup>118</sup> Aydemir, *Behîştî Dîvânı*, (2017), s. 62-63.

*Şerhu'l-Akâid*'e yazılan hâşiyelerin en meşhurlarından biri olan Hayâlî'nin hâşiyesine başkalarından maada Şeyh Bihiştî Ramazan Efendi (v.979/1571) tarafından da 949/1542 tarihinde yeni bir hâşîye yazılmıştır. Anlaşılacağı gibi Bihiştî'nin yazdığı eser, diğer bir hâşiyenin hâşiyesidir. Mamafih Hayâlî hâşiyeleri içerisinde en rağbet göreni olmuş ve Hayâlî hâşiyesi ile beraber defalarca basılmıştır. Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Akâid*'i gibi Hayâlî'nin hâşiyesi üzerine de Osmanlı âlimleri birçok hâşîye yazmıştır. Yazılan bu hâşiyelerin medrese müfredatı açısından değerinin ne olduğunu bilemesek de bu hâşiyelerden en azından basılmış olanların oldukça ilgiye mazhar olduğunu anlamaktayız. Mamafih Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî'nin (v.901/1496), Hayâlî'ye (v.875/1470) eleştirilerini muhtevî hâşiyesinin bu yöndeki “olumsuzluklarını” bertaraf etmek amacıyla kaleme alınmış olduğu anlaşılan Bihiştî'nin söz konusu hâşiyesinin hacmi, Kestelî hâşiyesinden çok daha kısa olduğu gibi Kestelî seviyesinde bir ilgi de görememiştir.<sup>119</sup> Başka bir ifadeyle Kestelî'nin *Şerhu'l-Akâid*'e yaptığı ve oldukça uzun hâşiyesinde Hayâlî'nin bazı görüşlerini eleştirmesine bir tepki olarak Bihiştî Ramazan Efendi de, *Şerhu'l-Akâid*'e değil de faziletli ve zekî<sup>120</sup> diye nitelediği Hayâlî Ahmet Efendi'nin *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapmış olduğu Hâşiyesi üzerine bir hâşîye yazmıştır.<sup>121</sup>

Bihiştî hakkında, Hayâlî'nin Akâid şerhine makbul bir hâşîye yazdığı, ilim ve fazilet sahibi kimselerin yanında hüsnü kabul gördüğü ve bu esere Bihiştî'den daha güzel hâşîye yazanın olmadığı, söylenmiştir. Hatta Hayâlî hâşiyesine yazdığı bu hâşiyenin, köhne

<sup>119</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 442. Not: Kestelî ile Bihiştî hâşiyeleri genellikle birlikte tabedilmişlerdir. Bizim incelediğimiz dört örnekte önce Kestelî sonra da Hayâlî ve hâmişinde Bihiştî hâşiyesi verilmektedir. Bizce bunların mukayeseli bir tez konusu olarak çalışılmasında yarar vardır.

<sup>120</sup> Bihiştî Ramazan Efendi, *Hâşiyetu'l-Bihiştî ale'l-Hayâlî*, Dersaâdet: Dâru't-tibâati'l-âmire, 1306, s. 8.

<sup>121</sup> Bkz. Muslihuddin Mustafa Kestelî, *Şerh-il Akaid Kesteli (Hâşiyetu'l-kestelî ala şerhi'l-akaid)*, İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1973, s. 1. Not: Bu bilgi hâşiyenin metnindekinden (s. 2) başka yayıncının ilk sayfaya eklediği notta daha genişçe ifade edilmektedir. ayrıca bkz. Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 422-423.

Rum ve Hıta ülkelerinin üstatlarını unutturacak tarzda güzel ve çekici olduğunu belirtenler de olmuştur. Yaşar Aydemir'in tespitiyle 57'nin üzerinde yazması bulunan eserin sadece İstanbul'da 1265, 1277, 1288, 1293, 1297, 1302, 1303, 1308, 1315, 1320, 1321, 1326, 1336, 1360, 1391 yıllarında olmak üzere 17 baskısı yapılmıştır.<sup>122</sup> Tezkirelerin bu eserden övgüyle bahsetmeleri, devrinin genel karakterini yansıttığı gibi, bu kadar yazması ve çok sayıda baskısının yapılmış olması; eserin sonraki dönemlerde de önemini koruduğunu göstermektedir. Nitekim *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapılmış önemli şerh, hâşiye ve ta'likler arasında Bihiştî'nin Akâid şerhinin de adının anılması, eserin önemini ortaya koymaktadır.<sup>123</sup>

Ehl-i hak nitelemesi üzerinden Hayâlî gibi bir Sünnî meşrep tarafgirliği (s. 20, 21, 26, 49, 53) yapan muhaşşî Bihiştî bu eserde, nadir rezervlerinin ve itirazlarının<sup>124</sup> dışında Hayâlî'yi desteklemekte

<sup>122</sup> Dört ayrı baskı üzerinden yaptığım çapraz okumalarda eserlerin bir takım dizgi hatalarını muhtevi olduğunu gördüm. Bu hataların özellikle [Bihiştî Ramazan Efendi, *Hâşiye-i Bihiştî ale'l-Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1321] nüshasında daha az olduğu kanaatine vardım. En fazla hatayı ise [Bihiştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihiştî*, Dâru't-tibâati'l-âmire.] nüshasında gözlemledim. Elbette bu, yanlış bir gözlem de olabilir. İşaret edilen son nüsha üzerinden devam edersek; bu hataların bir kısmı metin şerh (açıklama) ayırımı için konulan parantez işaretinin yanlış konulması şeklinde olmuştur. (s.11) parantez hatası (bu hata: Bihiştî Ramazan b. Muhsin, *Hâşiyetu Bihiştî Alel-Hayâlî*, İstanbul: Matbaatu'l-Âmire, 1308'de de var.) (s.26) parantez hatası (diğerlerinde doğru). (s.94, 96) parantez hatası (diğerlerinde doğru). (s.16) حيث kelimesi حيث şeklinde yazılmış. Bu hata: Bihiştî (1308). *Hâşiyetu Bihiştî*'de de var. (s.90) فعل kelimesi فعل şeklinde yazılmış. (Bu hata: Bihiştî (1308). *Hâşiyetu Bihiştî*'de de var.) (s.45) الهیولی kelimesi الهیولی şeklinde yazılmış. (s.73) قوله kelimesi فو şeklinde yazılmış. (s.80) قوله kelimesi له فو şeklinde yazılmış. Bu sayfada parantez hatası da bulunmaktadır. (s.12) مع nin م si sonraki kelimenin başında durmaktadır. Diğerlerinde böyle bir durum yok. (s.19, 70) Arapçada yapılmayan kelimeyi hecelerine ayırma işlemi uygulamıştır. Tabi bu (o dönemin matbaa tekniği ile de ilgili ama) harfler arasına konulan gereksiz boşluktan da kaynaklanmış olabilir.

<sup>123</sup> Aydemir, *Behiştî Dîvânı*, (2017), s. 63-64.

<sup>124</sup> Misalen: النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ ayetiyle ilgili olarak Hayâlî, (قوله تعالى ويوم القيامة يعرضون) demektedir. Bihiştî ise onun bu ifadesine (قوله: وقوله تع ويوم القيامة) şeklinde ilgi kurup haklı olarak (لا وجه لتغيير عبارة) değerlendirilmesini yapmaktadır. Bihiştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihiştî*, Dâru't-tibâati'l-âmire, s. 84.

ve genellikle gerek gördüğü yerlere birer ikişer cümleyle metnin kastını tayin etmeye ve okuyucuya bir perspektif vermeye çalışmaktadır. Elbette onun düştüğü bu notlarda bazı nüansların olması ve hatta şârih Teftâzânî ve/ veya Hayâlî'nin kastını aşan veya örten ya da kaydıran emarelerin bulunması mümkündür. Ancak biz bu makalemizde, Bihîştî'nin sadece kelâmdaki yerini ve esas kelâmcı duruşunu resmetmeyi hedeflediğimiz ve daha ileri bir yelpazeden bakmayı ise başka çalışmalara bırakmayı planladığımızdan bu tür ayrıntılara girmeyi düşünmedik.

Ramazan Efendi'nin Hayâlî'yi şerh ederken istifade ettiği referans kitapları yine Eş'arî kelâmının hacimli eserleri *el-Mevâkıf*, *Şerhu'l-Mevâkıf* ve *Şerhu'l-Makâsîd*'dir.<sup>125</sup> Ramazan Efendi, bu Eş'arî kelâm kitaplarına atıflar yapmakla birlikte tam bir Mâturîdî duruşa sahiptir. Nitekim Ebu'l-Muîn en-Nesefî'yi (v.508/1115) Ehl-i Sünnet'in reisi diye niteleyerek, onun *Bahru'l-Kelâm* adlı eserinden alıntılar<sup>126</sup> yapmaktadır. O, Ehl-i Sünnet yerine bazen Ehl-i hak<sup>127</sup>

<sup>125</sup> Mevâkıf ve Makasîd (s. 10, 17, 20, 28, 29, 53, 84), Şerhu'l-Mevâkıf (s.61), Hâşiyetü ale'l-Keşşâf (s. 8, 23, 24), Sihâh (s. 6, 8, 12, 22, 40; Keşşâf (s.13), Kirmani'nin Buhârî şerhi (s.10, 88), Telvih (s.15, 66), Bidâye (s.42, 58), Şerh-i tecrid (s.46), Şerhu Metali ve Muhtaru'Sihah (s.4), Şerifuddin'in Miftahı (s.12) isimli eserlere atıf yapmakta; Eflatun, Aristoteles'in tabileri İbn Sina ve Fârâbî (s.57), Süleyman'ın veziri Asâf (s. 5), Cübbâî ve Ehl-i İtizal, Mu'tezile (s. 20, 21, 52), Cürcânî (s. 8, 23, 24), Zemahşerî (s.82) ve Hocazade'ye (s.44, 61) atıf yapmaktadır.

<sup>126</sup> Bihîştî (1306). Hâşiyetü'l-Bihîştî, Dâru't-tibâati'l-âmire, s. 20.

<sup>127</sup> Bkz. Kalaycı, a.g.e., s. 60-62, 82, 216. Hayâlî'nin Kul (Kavl) Ahmed ve Saçaklızâde hâşiyelerinde Ehl-i hak tabirinden kastın ne olduğuna, kimlere delalet ettiğine dair herhangi bir kayda rastlanmaz. Aksi yönde bir görüş beyan etmediklerinden bu iki muhaşşinin Ehl-i haktan muradın Ehl-i sünnet olduğunu belirten Hayâlî ile paralel düşündüklerini söylemek mümkündür. el-Hayâlî, Ehl-i hak ifadesinin belirli bir topluluğa mahsûs olduğunu düşünmekte ve bu topluluğun da Ehl-i sünnet ve'l-cemaat olduğunu ifade etmektedir. "Dedi" fiilinden sonra gelen Ehl-i hakkın söylediği söze (مقول القول mekûlu'l-kavl) gelince Hayâlî bunun kitabın tamamına şâmil olduğunu iddia eder. Teftâzânî'de dolaylı, Kesteli ve Molla Ahmed'de doğrudan ifadesini bulan ilk yoruma göre Ehl-i hak herhangi bir özel sınıfa tahsis edilmez ve eşyanın hakikatine kâil olan herkesi içine alır. Hayâlî'nin ve Meşşâî filozofları dikkate alarak koyduğu kayıtlarla Ramazan Efendi'nin benimsediği yoruma göre Ehl-i hak, özel bir sınıfa işaret eder ve

ifadesini de kullanır. Atıf yaptığı kitaplar arasında Nûreddin Sâbûnî'nin (v.580/1184) *el-Bidâyesi*, Hocaşâde'nin (v.893/1488) *Şerhu'l-Mevâkıf Hâşiyesi* ve *Şerhu't-Tecrîd* vardır. Ramazan Efendi Hayâlî metnini açıklarken bazen düzeltmeler de yapmıştır. Meselâ Hayâlî'nin “Eş'arîlere göre” ifadesine, “Eş'arîler'in çoğunluğuna göre olması gerektiği” şeklinde müdahalede bulunur. Ramazan Efendi, bu hâşiyesinde bilgi ve varlık konuları üzerinde oldukça fazla durmasına rağmen sonraki konular üzerinde fazla yoğunlaşmamıştır.<sup>128</sup>

İmdi Bihîştî bu eserini bir anlamda Kestelî'nin Hayâlî'ye yönelik eleştirilerine cevaben yazmış olsa da, eserin ilk sayfasında, söz konusu reddiyesini ifade ettiği bağlamda bir kez ismen zikretmenin dışında Kestelî'den hiç bahsetmez. Dolayısıyla Kestelî'nin eleştirilerinin ne tür sebeplerden ve hangi konulara ilişkin olduğunu tespit mümkün olamadığı gibi Bihîştî'nin de ifade edilen eleştirilere mukabil, kitabını yazma gerekçesi olan redlerinin neler, hangi zeminde ve kıymet-i harbiyesinin ne olduğunu öğrenme imkânına sahip olamamaktayız. Geriye bir tek şu ihtimal kalmaktadır ki o da Bihîştî'nin üslup ve deyimlerinden bir fikir edinmek. Nitekim müellif, hâşiyesinin bazı yerlerinde birilerine cevap yetiştirmeye çalıştığını ihsas eden bir takım klişe ifadeler ve argümanlar kullanmaktadır. Bu anlamda onun kullandığı: *اعتراض عليه* (s. 6), *فايك و*

kapsamında sadece Ehl-i sünnet yer alır. Bunlar içinde en dikkat çeken yorumlama biçimi Hayâlî'ninkidir. Ehl-i hakkı Ehl-i sünnete indirgeyen Hayâlî'nin tavrında savunmacı, dışlayıcı ve genellemeci bir yönelim kendisini hissettirir. Hayâlî, bir taraftan Ehl-i hakkı tahsis edip Ehl-i Sünneti ön plana çıkarırken, bir taraftan Ehl-i Sünnet dışında kalan sınıfları Ehl-i hakkın dışında bırakır ve söylenen sözü (mekûlu'l-kavl) kitabın tamamına teşmil etmek suretiyle de Ehl-i sünnetin dediklerinin tamamının hak olduğunu çıkarır. Dolayısıyla bir taşla üç kuş vurmuş olur. Ramazan Efendi de Ehl-i hakkı Ehl-i Sünnet olarak tahsis etmesiyle Hayâlî ile birleşir; ancak Meşşâî filozoflarla ilişkileri bağlamında Ehl-i Sünneti, felsefî bir düzleme yerleştirmesiyle Hayâlî'den ayrılır. İbiş, a.g.m., s. 179-180, 182-183; Bihîştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî*, Dâru't-tubâati'l-âmire, s. 21, 26. Aslında Bihîştî, bu “ehlisünnetçilik”ini kitabın başka yerlerinde de sergilemektedir. Bkz. s. 20, 49, 53.

<sup>128</sup> Demirci, *Kelam Öğretimi*, s. 442-443.

قيل ... الجواب, (s. 33) يقال ... والجواب (s. 7, 8, 15, 18), ادعاء (s. 74) الضلالة  
ظن ... والحق, (s. 6) قيل ... أقول, (s. 17, 37) قيل ... قلنا, (s. 17, 18, 26, 28)  
(s. 35) kalıp ifadeleri ile “avamın uydurmalarını bir kenara koy” ve  
“hasım” ifadesinin (s. 89) Kestelî’nin itirazlarına isimsiz cevaplar  
olması muhtemeldir. Keza sana bu anlatılanlar, birçok faziletli insana  
kapalı kalmıştır (s. 12), şeklindeki değerlendirmesini de bu kabilden  
görmek mümkün olsa gerektir. Şüphesiz bu hususu ancak iki eser  
üzerinde yapılacak akademik bir çalışmayla net biçimde ortaya  
koymak mümkündür.

Döneminin yazım geleneğindeki gibi birçok ifadesini "artık  
böylece düşün فتأمل, anla فافهم veya tedebbür et فتدبر" (s.11, 12, 16, 20,  
21 33, 36) tarzında bitirerek okuyucusunu biraz da psikolojik olarak  
forma sokmaya çalışan Bihîştî, eserinde, cem ve tahkik döneminde  
başka bir ifadeyle hâşiye geleneğinde eserlere işlenen önemli  
hususlardan biri olarak gramer çözümlenmeleri, dilcilere atıf ve  
zamirlerin merciini belirleme ile çok sayıda ibare ve kelime tahlilleri  
yapmaktadır. Müellif bir yerde “Arapça selika ve zevk-i selimine  
sahip olanlar bunu kaçırmaz” vurgusunu da yapmaktadır ki bu selika/  
nosyon bahsi geçen dönemde, özellikle önemsenen bir hususiyetti.<sup>129</sup>

Bu arada incelediğimiz nüshalar<sup>130</sup> matbu da olsalar istinsah  
edildikleri elyazmaların yazım teknik özelliklerini de taşımaya devam  
etmektedirler. Bu anlamda yazma eserler müstensihin işini  
kolaylaştırmak için çeşitli kısaltmalar kullanmışlardır. Kullandığımız  
nüshalardan [Bihîştî Ramazan Efendi (1321). *Hâşiye-i Bihîştî ale'l-  
Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye] hariç diğerleri bu kısaltmaları

<sup>129</sup> Bihîştî (1306). *Hâşiyetu'l-Bihîştî*, Dâru't-tibâati'l-âmire, s. 3-5, 9, 10, 63, 69.

<sup>130</sup> İncelediğimiz matbu nüshaların dördünün de sayfa numaraları, nadir bazı  
sayfalarda bir iki cümle veya satır haricinde hemen hemen aynen birbirini  
tutmaktadır. Keza hâşiye ve şerhler de esas metinle mutabık olduğundan konu  
bazlı olarak bunlar arasında da uyum söz konusudur. Ancak bu nüshalar içerisinde  
biz dizgi ve mizanpaj olarak [Bihîştî Ramazan Efendi, *Hâşiye-i Bihîştî ale'l-  
Hayâlî*, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1321] nüshasını daha düzenli bulduğumuzu  
belirtmeliyiz.

bolca işlemiştir. Örneğin: *تعالى* yerine *تعالى* (s.9, 47, 49, 93); *صلى الله عليه و* *رحمه الله* yerine *صلعم* (s.7, 10); *عم* yerine *عليه السلام* (s.5, 97, 98, 101); *رضي الله عنه* yerine *رضي الله عنه* (s.8, 20, 23-24, 37, 43, 64, 71, 74, 102); *حينئذ* yerine *حينئذ* (s.98, 101); *ح* yerine *ح* (s.7, 5, 9, 11, 14, 22, 25, 29, 30, 32, 41, 45, 74); *فحينئذ* yerine *فحينئذ* (s.11, 14, 18, 27, 45, 62); *ظاهر* yerine *ظ* (s.7, 12, 14, 16, 22, 32, 38); *لظ* yerine *الظاهر* (s.8, 11, 21, 47, 62); *باطل* yerine *بط* (s.17, 28, 40); *لانم* yerine *لانسلم* (s.27, 30).

Cem ve tahkik diğer ismiyle hâşiyecilik döneminin en bariz anlatım üsluplarından biri olan diyecek/ soracak olsan derim/ deriz ki *فإن قلت - قلت / إن قيل - قلنا* (s.7, 10, 13, 14, 17, 23, 25, 26, 27, 36, 58) ifadelerini bolca kullanan; gelmesi muhtemel soru veya itirazları böylece peşinen cevaplayan ya da anlatacaklarını dönemin üslubuyla bu tarzda sunan Bihîştî'nin eserde şarihe atıf yaptığı (s.20, 22) ve Hayâlî'ye uyup şarihi eleştirdiği (زعم) de olmaktadır (s.36). Keza şarihe yönelik eleştirilere karşı onu savunduğu (s.90-91) ve aynı zamanda Hayâlî'nin şarihe itirazına, gaflet nitelemesiyle karşı çıktığı da (s.45). Şarihe yönelik bir tutarsızlık sitemine cevap verdiği (s.39) gibi Hayâlî'nin Teftâzânî'yi eleştirisini (زعم), eleştirirken (s.37) haşinin şarihe tenakuz eleştirisine (زعم) destek verdiği de olmaktadır (s.49). Öte yandan şarihin kitaptaki bazı yöntemlerini garipsediği (s.51) veya doğrudan şarihi eleştirdiği (s.66) de görülmektedir.

Hayâlî, Teftâzânî'nin *البينة على المدعي واليمين على من أنكر* rivayetini tevâtür nitelemesinde bulunmasına itirazla “bu, farz-ı misal böyledir. Değilse bu ifade, mütevâtir değil meşhur bir rivayettir”, demesine mukabil; “bu değerlendirmeye gerek olmadığını” belirtiyor Bihîştî. Çünkü diyor, icma ehlinin haberi, mütevâtir hükmündedir.



Tamam, bu usûlcülere göre mütevâtir olmayabilir ama, mütevâtir sayılmasında bir beis de yoktur, (s.38) demektedir.

"Âdemi, suretinde yarattı." ifadesi<sup>131</sup> için Bihiştî: bana öyle geliyor ki suret, cemal demektir. Bu durumda anlam şu olur: Allah Âdemi manevî cemalinin eserine bir mazhar kılmıştır. Nasıl ki onu sıfatlarına uygun yarattı. Burada özellikle yüzü korumaya işaret etmesi, bu konuda öteki organların onu bu denli temsil edememesindedir. Bu yorum güzeldir lakin kimsede böyle bir izah görmüş de değilim, (s.58) demektedir.

Bilindiği gibi Eş'arîler araz ve sair her mevcûdun görülmesini tecviz etmişler; hatta ses, tat ve kokuların bile. Dahası onlar, Çin'deki âmânın Endülüs'te uçan süvariye görmelerini de câiz görmüşlerdir, (s.73) tespitini<sup>132</sup> yapan Bihiştî, tehevvür (aşırı öfke), taassup (bağnazlık) ve tekebbürden (kibir) sakınan kimseye konuların gizli kalmayacağını, (s.18) ifade ederken esasen taassup ve fetanetsizlikten (s.67) yana ikazlarını da yapmış olmaktadır. Aslında bunların Kesteli'ye yönelik subliminal dokundurmalar olması da muhtemeldir.

Öte yandan Bihiştî hâşiyesinde sözgelimi hayâl-tahayyül (s.4), on iki burç (s.6), işe besmeleyle başlama ahkâmı (s.6-8), Peygamberimizin mucizelerinin fazlalığı (s.9), kudret ve taallukun mütelażım olduğu (s.16), imametın sıfat mevzûsu değil, fikhî bağlamda görülmesi gerektiği (s.17), ilim ve meleke konusu (s.17-18), fikhın anlaşılması meselesi (s.18-19), Cennete girmenin sevaba bağlı olmadığı (s.20), burhan-ı tatbik (s.46), vücûd-ı haricî/ zihnî (s.51), tam illet (s.54), kelâm-ı nefsî (s.65-66) ve efal-i ibâd (s.75-78) konularından bahsetmektedir.

Medyen'in Şuayb'in memleketi (s.6) ve Sümenîyye'nin tenasühe inanan putperest bir fırka olduğunu (s.39-40) belirten Bihiştî,

<sup>131</sup> Bkz. Akman, İbn-i Arabî, s. 259, 510-511; William Montgomery Watt, "Tanrı Suretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma", çev. Hüseyin Kahraman, Konya: SÜİFD, s. 21, 2006, s. 253-260.

<sup>132</sup> Bu tespitin Devvânî'de karşılığı için bkz. Akman, Kelam Sistemi, s. 37, 183.

zatin sıfata nisbeti failiyet değil, kabiliyet yoluyla ve bence burada kayıt, taallukun sıhhatidir ki bu ise ikisini de kapsar (s.16) demektedir. Mukallidin ahkâmı onaylaması, ona bu hükümleri doğrudan anlamış olmayı sağlamaz. Çünkü bu ancak istidlal ile mümkündür (s.19). Bu durum cehenneme girişin, küfr ve isyanın cezası olduğunu gösterir. Bunda ümmetin icması vardır, iddiasına karşın Bihîştî, ehlişünnetin reisi Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Bahru'l-Kelâm*'da: bazı Mu'tezilî âlimlerin, “müşriklerin çocukları ebeveynleri gibi ebediyen cehennemde kalacak”, dediğini nakletmektedir.<sup>133</sup> Bu ise gösteriyor ki bu konuda icma yoktur (s.20), demektedir.

"وأقول وصفه تعالى ذاته في الأزل" Ben derim ki O'nun vasfı ezelden zatıdır.<sup>134</sup> (s.70) diyen Bihîştî, hâşiyesi boyunca en geniş ve yoğunluklu açıklamalarını felsefî konulara dair yapmaktadır. Bu mantikî ve felsefî izahlar (s.10, 11, 17, 19, 40, 42, 43) bağlamında mâhiyet<sup>135</sup> (s.23-25), hudûs, muhdes, teselsül, vücûd, hükemâ, teakup, illet (s.47, 48, 49, 50) gibi konulara değinmektedir. Her akıl sahibi araz ile sıfat arasındaki farkı bilir (s.68) diyen Bihîştî, Teftâzânî'nin genişçe yer verdiği ve Hayâlî'nin ise sadece etrafındaki tartışmalar dolayımında değindiği üç kardeş meselesine; müşriklerin çocuklarının akıbeti hakkında Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin tespiti bağlamında (s.20) değinmektedir. Fakat senarize edilen bu tartışmanın gerçekte olup olmadığına<sup>136</sup> dair hiçbir imal-ı fikir yapmamaktadır. Tıpkı -Hayâlî ve hatta meşhur şarihi dahil *şerhu'l-akaid*'in metni üzerinden değerlendirme yapan diğer akâid uzmanları gibi- kitap boyunca

<sup>133</sup> Akman, *Kelam Sistemi*, s. 254-255.

<sup>134</sup> Krş. İlyas Çelebi, “Sıfat”, *DİA*, İstanbul, DVY, 2009, c. 37, s. 103-104; Akman, *Kelam Sistemi*, s. 137-138.

<sup>135</sup> Bir varlığın özü, onun kendisiyle o olduğu şey anlamında bir felsefe terimi olan mâhiyet hakkında: “İşrâkî tavır, tanımdaki "bi" bağlacının sebebiyet bildirdiği tezinden hareketle mahiyetin fail illetle aynı şeyi ifade ettiğini, dolayısıyla vücudun mahiyeti öncelediğini savunmuştur. (Hayâlî, s. 22-24; Bihîştî Ramazan Efendi, s. 23-249.” Tahsin Görgün, “Mâhiyet”, *DİA*, Ankara, DVY, 2003, c. 27, s. 337.

<sup>136</sup> Bkz. Akman, *Kelam Sistemi*, s. 168-169; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 293; krş. Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 4 (Arapça metin), s. 85 (tercümesi).

Teftâzânî'nin fikirlerini temellendirmek adına istimal ettiği rivayetlerin hiçbirini tahlil- tenkit etmediği gibi.

Bihîştî, Hayâlî'nin “kesin delillerle peygamberlerin yalancılıktan masum oldukları sabittir. Dolayısıyla yalancı olamazlar”, ifadesine ilgi kurarak bu, onun yalanı büyük günahlardan saydığını gösterir. Çünkü peygamberler cumhura göre kasten yalan söylemekten korunmuşlardır, demektedir. Kelâmcımız devamla; Haşviyye/ Haşevîler<sup>137</sup> bu kanaate muhaliftir. Sehven yalan söylemelerini ise ekseriyet tecviz etmiştir. Doğru olan da bunun hilafına olandır. Kasıtlı sağair, cumhura göre caiz; sehven olanının ise ittifakla caiz (s.36) olduğunu ifade etmektedir.

## SONUÇ

Akâid risâleleri kısa da olsa aslında uzun kelâmî tartışmaların kristalize edilmiş versiyonları olduğundan, bu risalelere şerh yapma ihtiyacı hemen her zaman hissedilmiştir. Akâidi öğretici bir tarzda özetlemesi ve delillerden tecrit edilmiş olmasıyla meşhur olan Akâidu'n-Neseî hakkında yazılan pek çok şerh arasında en meşhuru, Sadeddin et-Teftâzânî'nin şerhidir. İslâm düşüncesinin -özellikle felsefî kelâmın- dönüm noktalarından biri olan Teftâzânî, kendisinden sonraki İslam dünyasının medrese zihniyetinin doğuşuna katkısıyla tartışılmaz bir mevki elde etmiştir. Bundan olacak ki onun şerhinin üzerine birçok hâşiye kaleme alınmıştır. Söz konusu şerhe yazılan hâşiyelerden biri de Hayâlî'nin hâşiyesidir. Hayâlî'nin belirtilen bu hâşiyesine Bihîştî Ramazan Efendi yazdığı bir hâşiye ile katkıda bulunmuştur.

Ne yazık ki kelâmcılar da tezlerini ispat sadedinde eserlerine zayıf ve hatta mevzû hadis almış, kimi yerde ise sahih hadisleri bile

<sup>137</sup> Bkz. Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *DİA*, İstanbul, DVY, 1997, c. 16, s. 426-427; Ramazan Altıntaş, “Haşviyye'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, Sivas: *CÜİFD*, s. 3, 1999, s. 60-66, 94-96; Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 122-123, 255; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî*, s. 317-319.

görmezlikten gelebilmişlerdir. Bundan dolayı *Şerhu'l-Akâid*'deki hadislerin de ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. *Şerhu'l-Akâid*'deki hadislerin hemen hemen hepsi âhâd haber niteliğindedir. Bu âhâd haberlerin de yarından fazlası sahih değildir: Ya zayıf veya mevzûdur. Teftâzânî'nin bu tutumu, doğrusu hayret edilecek bir şeydir. Ondan daha çok şaşılacak olan, Hayâlî ve Bihiştî dâhil *Şerhu'l-Akâid*'e hâşiye ve ta'lik yazanların bu konuda bir şey söylememiş olmaları ve uydurma olan bu rivâyetleri kabullenmiş görünmeleridir. Teferruat sayılan birçok konuda çok lüzumsuz bilgiler veren hâşiye ve şerh yazarları, hadislerin sıhhati ve mevsûkiyeti gibi çok önemli ve temel konularda hiç bir şey söylememektedirler. Keza *Şerhu'l-Akâid*'de ilhâm, velâyet, kerâmet ve nasların bâtinî manaları anlatılırken meseleler kelâm sistemine uymayacak biçimde ve genellikle muğlak bırakılmıştır. Özellikle kerâmetler bahsinde uydurma menkıbelerin anlatılması bir kelâmcının yapmaması gereken bir hatadır. Ne var ki Teftâzânî'nin kerâmetler bahsinde zikrettiği *Lokman-ı Serâhsî* veya *Lokman-ı Perende* diye meşhur olan, uçan birinin uydurma menkıbesi gibi hususlara dair kelâm etmemiş olmalarından ve bunun da zımnî bir kabul olmasından hareketle Hayâlî ve Bihiştî de dâhil geneli sûfîmeşrep ya da fiilen bir sûfî çevrede veyahut başında bulunan dolayısıyla da tasavvuf felsefesine meftun hale gelen şârih ve muhâşşiler kelâm sahasında kelâm ediyor olsalar da bunda bir beis görmemişlerdir. Zira kelâmcımız Bihiştî'nin de sergilediği gibi bu durum tipik sentezci bir “Osmanlı Âlimi” tipini göstermektedir. Bahsedilen ve her biri bir tarikat mensubu da olan bu âlim tipinde ise tasavvufî söylemi öncelemek bir alamet-i farika halini almıştır. Bu ise gelinen nihâî aşamada ikisi de felsefeleşen kelâmın tasavvufa teslimiyetinin işareti olsa gerektir. İşte kendisini tanıtır kelâmdaki yerini tespiti çalıştığımız Ramazan Efendi'nin kelâm açısından durduğu yer, tam da burasıdır. O, böyle bir konseptte hâşiyesini yazmış; imal-i fikir etmiştir.

Bihiştî hakkında, Hayâlî'nin akâid şerhine makbul bir hâşiye yazdığı, ilim ve fazilet sahibi kimselerin yanında hüsnü kabul gördüğü

ve bu esere Bihiştî'den daha güzel hâşiye yazanın olmadığı, söylenmiştir. Hatta Hayâlî hâşiyesine yazdığı bu hâşiyenin, köhne Rum ülkelerinin üstatlarını unutturacak tarzda güzel ve çekici olduğunu belirtenler de olmuştur. 57'nin üzerinde yazması bulunan eserin sadece İstanbul'da 17 baskısı yapılmıştır. Tezkirelerin bu eserden övgüyle bahsetmeleri, devrinin genel karakterini yansıttığı gibi, bu kadar yazması ve çok sayıda baskısının yapılmış olması; eserin sonraki dönemlerde de önemini koruduğunu göstermektedir. Nitekim *Şerhu'l-Akâid* üzerine yapılmış önemli şerh, hâşiye ve ta'likler arasında Bihiştî'nin Akâid şerhinin de adının anılması, eserin önemini ortaya koymaktadır.

Hayâlî'yi şerh ederken Ramazan Efendi'nin referans kitapları yine Eş'arî kelâmının hacimli eserleri *el-Mevâkif*, *Şerhu'l-Mevâkif* ve *Şerhu'l-Makâsıd*'dir. Ramazan Efendi, bu Eş'arî kelâm kitaplarına atıflar yapmakla birlikte tam bir Mâturîdî duruşa sahiptir. O, bu hâşiyesinde bilgi ve varlık konuları üzerinde oldukça fazla durmasına rağmen sonraki konular üzerinde fazla yoğunlaşmamıştır.

Bihiştî bu eserinde, nadir rezervlerinin ve itirazlarının dışında Hayâlî'yi desteklemekte ve genellikle gerek gördüğü yerlere birer ikişer cümleyle metnin kastını tayin etmeye ve okuyucuya bir perspektif vermeye çalışmaktadır. Elbette onun düştüğü bu notlarda bazı nüansların olması ve hatta şârih Teftâzânî ve/ veya Hayâlî'nin kastını aşan ya da kaydıran emarelerin bulunması da mümkündür.

İmdi Bihiştî bu eserini bir anlamda Kestelî'nin Hayâlî'ye yönelik eleştirilerine cevaben yazmış olsa da, eserin ilk sayfasında, söz konusu reddiyesini ifade ettiği bağlamda bir kez ismen zikretmenin dışında Kestelî'den hiç bahsetmez. Dolayısıyla Kestelî'nin eleştirilerinin ne tür sebeplerden ve hangi konulara ilişkin olduğunu tespit mümkün olmadığı gibi Bihiştî'nin de ifade edilen eleştirilere mukabil, kitabını yazma gerekçesi olan redlerinin neler, hangi zeminde ve kıymet-i harbiyesinin ne olduğunu öğrenme imkânına sahip olamamaktayız. Geriye bir tek şu ihtimal kalmaktadır

ki o da Bihiştî'nin üslup ve deyimlerinden bir fikir edinmek. Nitekim müellif, hâşiyesinin bazı yerlerinde birilerine cevap yetiştirmeye çalıştığını ihsas eden bir takım klişe ifadeler ve argümanlar kullanmaktadır.

Öte yandan Bihiştî hâşiyesinde sözgelimi hayâl-tahayyül, on iki burç, işe besmeleyle başlama ahkâmı, Peygamberimizin mucizelerinin fazlalığı, kudret ve taallukun mütelażım olduğu, imametın sıfat mevzûsu değil, fikhî bağlamda görölmesi gerektiği, ilim ve meleke konusu, fikhın anlaşılması meselesi, Cennete girmenin sevaba bağlı olmadığı, burhan-ı tatbik, vücûd-ı haricî/ zihnî, tam illet, kelâm-ı nefsi ve efal-i ibâd konularından bahsetmektedir. Bihiştî, zatın sıfata nisbeti failiyet değil, kabiliyet yoluıadır ve bence burada kayıt, taallukun sıhhatidir ki bu ise ikisini de kapsar demektir. Ona göre mukallidin ahkâmı onaylaması, ona bu hükümleri doğrudan anlamış olmayı sağlamaz. Çünkü bu ancak istidlal ile mümkündür.

"Ben derim ki O'nun vasfı ezelde zatıdır." diyen Bihiştî, hâşiyesi boyunca en geniş ve yoğunluklu açıklamalarını felsefi konulara dair yapmaktadır. Bu mantıkî ve felsefi izahlar bağlamında mâhîyet, hudûs, muhdes, teselsül, vücûd, hükemâ, teakup, illet gibi konulara değinmektedir. Her akıl sahibi araz ile sıfat arasındaki farkı bilir diyen Bihiştî, Teftâzânî'nin genişçe yer verdiği ve Hayâlî'nin ise sadece etrafındaki tartışmalar dolayımında değindiği üç kardeş meselesine; müşriklerin çocuklarının akıbeti hakkında Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin tespiti bağlamında değinmektedir. Fakat senarize edilen bu tartışmanın gerçekte olup olmadığına dair hiçbir imal-ı fikir yapmamaktadır. Tıpkı -Hayâlî ve hatta meşhur şarihi dahil şerhu'l-akaid'in metni üzerinden değerlendirme yapan diğer akâid uzmanları gibi- kitap boyunca Teftâzânî'nin fikirlerini temellendirmek adına istimal ettiği rivayetlerin hiçbirini tahlil- tenkit etmediği gibi.

**KAYNAKÇA**

Ak, Ahmet, “Nesefî Şerhlerinde İmâm Mâturîdî’nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, Eskişehir: *Uluslararası İmâm Mâturîdî Sempozyumu*, Eskişehir Osman Gazi Üniversitesi 28-30 Nisan, 2014, ss. 107-114.

Ak, Ahmet, “İmâm Mâturîdî ve Nesefî Şârihlerine Göre Peygamberlere İman”, *KSÜİFD*, c. XIII, s. 26, 2015, ss. 71-89.

Ak, Ahmet, “Nesefî Şerhlerinde İmâm Mâturîdî’nin İzleri: Peygamberlere İman Örneği”, *KS Üniversitesi*, <http://bilgelerzirvesi.org/bildiri/maturidi/Doc-Dr-Ahmet-AK.pdf>, t.y. (erişim: 16.06.2017), ss. 1-14.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî’nin Kelâm Sistemi*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akman, Mustafa, *Celâleddin ed-Devvânî (Ahlâkî, Siyâsî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri)*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Akman, Mustafa, “Bihîştî Ramazan Efendi El-Vizevî Ve Kelâmdaki Yeri”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* ([www.sosyalarastirmalar.com](http://www.sosyalarastirmalar.com)), c. 10, s. 51, 2017, ss. 1181-1208.

Akman, Mustafa, *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*, İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.

Akman, Mustafa, “Celâleddin ed-Devvânî’nin Kelâm Sistemi”, *NKÜİFD*, c. 3, s. 1, 2017, ss. 53-99.

Akpınar, Cemil, “Dâvûd-i Karsî”, *DİA*, (c. 9, s. 29-32), İstanbul: DVY, 1994.

Akün, Ömer Faruk, “Ahdî”, *DİA*, (c. 1, s. 509-514), İstanbul: DVY, 1988.

Altıntaş, Ramazan, “Haşviyye’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri”, Sivas: *CÜİFD*, s. 3, 1999, ss. 57-100.

Altıntaş, Ramazan, “İslam İnancının Temel Klâsikleri: "Akâid Risâleleri"”, Sivas: *Kültürümüz ve Kitap* (Sempozyum Tebliğleri 4-6.05.2007), (ss. 60-71) Haz: Ş. Tutçu - O. Kavaklıoğlu, 2007.

Arslan, İhsan, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Hz. Peygamber ve Mucize”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (www.sosyalarastirmalar.com), c. 10, s. 50, 2017, ss. 882- 903.

Aslantürk, Ayşe Hümeysra, “Necmeddin Neseî”, *DİA*, (c. 32, s. 571-573), İstanbul: DVY, 2006.

Aydemir, Yaşar, *Behiştî Dîvânı*: Bihişti, hayatı, şahsiyeti, eserleri ve divanının tenkidli metni, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, 2000.

Aydemir, Yaşar, *Behiştî Dîvânı*, <http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/TR,78362/behisti-divani.html>, 2017, (erişim: 04.07.2017).

Aydın, Hüseyin, “Osmanlılarda Felsefî Düşünce”, Bursa: *UÜİFD*, c. IV, s. 4, 1992, ss. 1-8.

Azamat, Nihat, “Abdürrahîm-i Rûmî”, *DİA*, (c. 1, s. 293), İstanbul: DVY, 1988.

Bebek, Adil, “Hayâlî”, *DİA*, (c. 17, s. 3-5), İstanbul: DVY, 1998.

Bihiştî, Ramazan b. Muhsin, *Hâşiyetu Bihiştî Ael-Hayâlî*, (Hayâlî, ala şerhi’l-akâid kenarında/ hamışinde), İstanbul: Matbaatu’l-Âmire, 1308. (Atatürk Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Seyfettin Özege Salonu, Demirbaş no: 0103158, 108 sahife).

Bilgin, A. Azmi, “Sinâniyye”, *DİA*, (c. 37, s. 240-241), İstanbul: DVY, 2009.



Çağlayan, Harun, “Sosyo-Kültürel Açıdan Kelâm ve Hadis İlimlerinde Epistemoloji”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, c. V, s. 1, 2016, ss. 75-91.

Çavuşoğlu, Mehmed, *Divanlar Arasında*, 5. bsk., İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2016.

Çelebi, İlyas, “Sıfat”, *DİA*, (c. 37, s. 100-106), İstanbul: DVY, 2009.

Çelebi, Katib, *Keşf-el-Zunun*, hazırlayanlar: Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

Değmiş, Zeki, *Osmanlılarda İtikadi Mezhepler*, YYLT, Van: YYÜSBE, 2006.

Demirci, Osman, *Osmanlı Medreselerinde Kelam Öğretimi (İznik, Bursa, Edirne, İstanbul)*, MÜSBE, YDT, İstanbul, 2012.

Demirci, Osman, “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, c. XI, s. 1, 2013, ss. 253-269.

Dindar, Muharrem, *Bihîştî Ramazan Efendi ve Cemşâh u Alemşâh (edisyon Kritik)*, YYLT, Bursa: UÜSBE, 1999.

Elmalı, Sezgin, *Molla Hayâlî'nin Kelâmî Görüşleri (Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye Bağlamında)*, YYLT, Edirne: TÜSBE, 2016.

Fazlıoğlu, İhsan, “Hendese (Osmanlı Dönemi)”, *DİA*, (c. 17, s. 199-208), İstanbul: DVY, 1998.

Gölcük, Şerafeddin, *Kelâm Tarihi- Kişiler Görüşler Eserler*, 2. bsk., Konya: Esra Yayınları, 1998.

Görgün, Tahsin, “Mâhiyet”, *DİA*, (c. 27, s. 336-338), Ankara: DVY, 2003.

Hayâlî, Şemseddin Ahmed b. Musa, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâidi'n-Neseftiyye (Hayâlî ala şerhi'l-akâid)*, Kenarında: Ramazan b. Muhsin'in "*Hâşiyetu'l-Bihîştî ale'l-Hayâlî*" ile birlikte, Muslihiddin Mustafa el-Kestelî, *Hâşiyetu'l-Kestelî ala Şerhi'l-Akâid* içinde, (İSAM Kütüphanesi demirbaş no: 084467), Dersaadet: Dâru't-tıbbâati'l-âmire, 1306.

İbiş, Fatih, "Ehl-i Hak Kimdir? Neseftî Akâid Metni Üzerinden Gelişen Bir Tartışma", Denizli: *PÜİFD*, c. II, s. 4, 2015, ss. 177-184.

Kahraman, Hüseyin, "Kelâmdaki Bilgi Teorisinin Hadis İlmi Üzerindeki Etkileri", Bursa: *UÜİFD*, c. XIV, s. 1, 2005, ss. 89-110.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Karadaş, Çağfer, "Hadisciler, Kelâmcılar ve Sufilerin Hadis Anlayışlarına İki Örnek", Bursa: *UÜİFD*, c. VI, s. 6, 1994, ss. 261-265.

Karadaş, Çağfer, *Ana Hatlarıyla Kelam Tarihi*, 4. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Karlığa, Bekir, "Osmanlı Düşüncesinin Oluşumu", *Osmanlı (Düşünce)* içinde, (ed. Güler Eren), Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, c. 7, 1999, ss. 28-37.

Kestelî, Muslihuddin Mustafa, *Şerh-il Akaid Kesteli (Hâşiyetu'l-kestelî ala şerhi'l-akaid)*, İstanbul: Salâh Bilici Kitâbevi, 1973.

*Kevâkib-i Seb'a Risalesi*, (XVIII. asrın ortalarına kadar Türkiye'de ilim ve ilmiyeye dair bir eser), çev. Nasuhi Ünal Karaarslan, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.

Koca, Ferhat, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh-Tasavvuf İlişkisi: Fakılar ile Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, Çorum: *GÜÇİFD*, I/1, 2002/1, ss. 73-131.

Köse, Saffet, “Hocazâde Muslihuddin Efendi”, *DİA*, (c. 18, s. 207-209), İstanbul: DVY, 1998.

Kutlu, Sönmez, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Mâturîdî-Giriş”, *İmam Mâturîdî ve Maturidilik / Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Maturidilik Mezhebi* içinde, (ss. 17-55), 2. bsk., Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2007.

Kuzucular, Şahamettin, “Vizeli Behiştî”, <http://www.edebiyatvesanatakademisi.com/divan-siiri-ve-sairler/vizeli-behisti-hayati-ve-eserleri-16-yy-403.aspx>, 2011. (erişim: 09.06.2017).

Küçük, Cevdet, “Abdülhamid II”, *DİA*, (c. 1, s. 216-224), İstanbul: DVY, 1988.

Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *Tebisiretü'l-Edille fi Usuli'd-Din*, thk. Hüseyin Atay, Şa'ban Ali Düzgün, Ankara: DİBY, 2003.

Öngören, Reşat, “Merkez Efendi”, *DİA*, (c. 29, s. 200-202), Ankara: DVY, 2004.

Öngören, Reşat, “Zeyniyye”, *DİA*, (c. 44, s. 367-371), İstanbul: DVY, 2013.

Öngören, Reşat, “Zeynüddin el-Hâfî”, *DİA*, (c. 44, s. 375-377), İstanbul: DVY, 2013.

Öngören, Reşat, *Tarihte Bir Aydın Tarikatı Zeynîler*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Özen, Şükrü, “Teftâzânî”, *DİA*, (c. 40, s. 299-308), İstanbul: DVY, 2011.

Özerveralı, M. Sait, “Osmanlı Kelâm Geleneğinden Nasıl Yararlanabiliriz?”, *Dünden Bugüne Osmanlı Araştırmaları: Tespitler- Problemler-Teklifler, Sempozyum* (Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi 2001), İstanbul: İSAM Yayınları, 2007, ss. 197-213.

Özerveralı, M. Sait, “Osmanlı Döneminde Kelâm İlmi: Muhteva Ve Yönelişler”, *Osmanlı’da İlm-i Kelâm (Âlimler, Eserler, Meseleler)* içinde, İstanbul: İSAR Vakfı, 2017, ss. 3-51.

Sinanoğlu, Mustafa, “Şerh (Kelâm)”, *DİA*, (c. 38, s. 564-565), İstanbul: DVY, 2010.

Solmaz, Süleyman, *Ahdî ve Gülşen-i Şu’arâsı*, GÜSBE, YDT, Ankara, 1996.

Storey, C.A., “Sa’d al-din al-Teftâzânî”, *İA*, (c. XII/I, s. 118), Ankara: *MEBY*, 1974.

Şimşek, Selami, “XVIII ve XIX. Asırlarda Edirne’de Tasavvuf ve Tarikatların Genel Durumu”, *EKEV Dergisi*, c. VIII, s. 20, 2004, ss. 259-276.

Şimşek, Selami, “Edirne ve çevresinde Celvetîlik ve Celvetîler”, *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri*, 20-22 Mayıs 2005, c. II, 2006, ss. 101-124.

Şimşek, Selami, “Kırklareli’de Tarikatlar ve Tekkeler”, *Tasavvuf Dergisi*, c. VIII, s. 18, 2007, ss. 205-220.

Şimşek, Selami, “Anadolu İle Balkanlar Arasında Geçit Bölgesi Tekirdağ’da Tasavvuf ve Tarikatlar”, *Süleyman Uludağ kitabı* içinde, haz. Mustafa Kara, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, ss. 381-408.

Tayşi, Mehmet Serhan, “Cemâliyye”, *DİA*, (c. 7, s. 318), İstanbul: DVY, 1993.

Teftâzânî, Sadeddin Mesud b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akâid/ Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, haz. Süleyman Uludağ, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

Tuncel, Metin, “Kırklareli”, *DİA*, (c. 25, s. 479-481), Ankara: DVY, 2002.

Uludağ, Süleyman, “Halvetiyye”, *DİA*, (c. 15, s. 393-395), İstanbul: DVY, 1997.

Uludağ, Süleyman, “Giriş” *Teftâzânî, Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi* içinde, 7. bsk., İstanbul: Dergah Yayınları, 2015.

Uzun, Mustafa, “Bihiştî Ramazan Efendi”, *DİA*, (c. 6, s. 145-146), İstanbul: DVY, 1992.

Ünalın, Abdullah, “Eş’arilikte Haber-i Vâhidin Bilgi Değeri”, *Uluslararası İmam Eş’arî ve Eş’arilik Sempozyumu Bildirileri 21-23 Eylül 2014*, c. II, 2015, ss. 715-733.

Ünalın, Abdullah, “Babertî’nin Haber-i Vâhidi İtikadda Delil Olarak Kullanması -Şerhu Akâidetî’t-Tahaviyye Örneği-”, *Kırkkale: KÜİFD*, c. I, s. 2, 2016, ss. 15-44.

Watt, William Montgomery, “Tanrı Sûretinde Yaratılma: İslâm Kelâmına Dair Bir Araştırma”, çev. Hüseyin Kahraman, Konya: *SÜİFD*, s. 21, 2006, ss. 253-261.

Yavuz, Salih Sabri, “Kestelî”, *DİA*, (c. 25, s. 314), Ankara: DVY, 2002.

Yavuz, Yunus Vehbi, “Kelâm Kitaplarındaki İnanç Konuları ve Kullanılan Zayıf Hadîsler”, *Kur’an Mesajı: İlmi Araştırmalar Dergisi*, c. I, s. 7, 1998, ss. 23-36.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Akaidü’n-Nesefî”, *DİA*, (c. 2, s. 217-219), İstanbul: DVY, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki, “el-Akâidu’l-Adudîyye”, *DİA*, (c. 2, s. 216), İstanbul: DVY, 1989.

Yeniterzi, Emine, *Behişti'nin Heşt Behişt Mesnevisi (inceleme- metin)*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yurdagür, Metin, *Bibliyografik Bir Kelâm Tarihi Denemesi*, İstanbul: Er-Tu Matbaası, 1989.

Yurdagür, Metin, "Haşviyye", *DİA*, (c. 16, s. 426-427), İstanbul: DVY, 1997.

Yurdagür, Metin, "Ebu Abdullah Halîmi", *DİA*, (c. 15, s. 340-341), İstanbul: DVY, 1997.

# X VE XI. YÜZYILDA İSLAM FELSEFESİNDE YAPILAN ADÂLET TAKSİMLERİ: FĀRĀBĪ, EBŪ'L- HASAN EL-ĀMİRĪ, İBN MİSKEVEYH VE RĀĞİP EL-İSFEHĀNĪ ÖRNEĞİ\*

Ramazan TURAN\*\*

## ÖZET

Adâlet, insanlık tarihi boyunca üzerinde en çok durulan kavramlardan biri olmuştur. Adâlet farklı anlam ve görünümüleriyle incelenmiş olmasına rağmen tanımlanması konusunda bir uzlaşma sağlanmış değildir. Adâlet üzerine yapılan ayrımlar ise bu kavramın anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Felsefede ilk sistemli adâlet ayrımının Aristoteles (ö. m.ö. 322) ile başladığı söylenebilir. Aristoteles'in dağıtıcı ve düzeltici adâlet ayrımı sonraki filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Fārābī (ö. 339/950), Ebū'l-Hasan el-Āmirī (ö. 381/992) ve İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) Aristoteles'in bu ayrımını benimsemişlerdir. Bunun yanı sıra Fārābī'nin tabī adâleti, Rāğıp el-İsfehānī'nin (ö. 5./11. Yüzyılın ilk çeyreği) mutlak ve mukayyed adâlet ayrımı ve İbn Miskeveyh'in tabī, vaz'ī, ihtiyārī ve İlahī adâleti bu filozoflara özgün ayrımlardır. Zikredilen İslam filozoflarının adâlet taksimleri kendilerinden sonra gelen bazı filozoflar tarafından da benimsenmiştir. Ayrıca bu makalede İbn Miskeveyh'in dörtlü adâlet ayrımı ile Batı Orta çağ filozofu Thomas Aquinas'ın (ö. 1274) dörtlü yasa ayrımı konusundaki benzerliğe de dikkat çekilmiştir.

---

\* Bu çalışma “*İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*” (2014) adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, raturan@hotmail.com.

**Anahtar Kelimeler:** Adâlet Taksimi, Fârâbî, Ebû'l-Hasan El-Âmirî, İbn Miskeveyh, Râgıp el-İsfehânî

**THE CLASSIFICATION OF JUSTICE IN ISLAMIC  
PHILOSOPHY IN 10 AND 11TH CENTURY: THE CASE OF  
AL-FÂRÂBÎ, AL-ÂMÎRÎ, IBN MİSKAWAYH AND RAGHIP  
AL-ISFEHÂNÎ**

**ABSTRACT**

The justice has been one of the most cited concepts throughout human history. Although the justice has been examined with different meanings and appearances, no consensus has been reached on its definition. The distinctions made on justice make it easier to understand. It can be said that the first systematic classification of justice in philosophy started with Aristotle (d. 322 BC). Aristotle's classification of distributive and rectificatory justice has been adopted by subsequent philosophers. al-Fârâbî (d. 339/950), al-Âmîrî (d. 381/992) and Ibn Miskawayh (d. 421/1030) have adopted this classification of Aristotle. al-Fârâbî's natural justice, Raghıp al-İsfehânî's (the first quarter of the 11th century) absolute and qualified justice classification, and Ibn Miskawayh's natural, legal, optional and Divine justice are the original classification of these philosophers. These justice classification of Islamic philosophers who are mentioned have also been adopted by philosophers who have follow them. In addition, the similarites between Ibn Miskawayh's four justice classification and Western Medieval philosopher Thomas Aquinas's (d. 1274) four law distinctions were also noted in this article.

**Keywords:** Division of Justice, al-Fârâbî, al-Âmîrî, Ibn Miskawayh, Raghıp al-İsfehânî

**GİRİŞ**

“Adâletin ne olduğu” sorusu, başta felsefe olmak üzere, hukuk, sosyoloji, siyaset gibi bilimlerin/disiplinlerin temel araştırma



konularından biri olmuştur. Adâlet kavramı insanlık tarihi boyunca farklı anlam ve görünümüleriyle irdelenmiştir. Adâlet, bazen yeryüzünde tam karşılığı olmayan bir ide, bazen Tanrı/tanrıların bir özelliği, bazen ahlaki davranışlarımızla ilgili temel bir erdem, bazen dağıtım, karşılık, ceza, kısas, gibi kavramlara bazen de özgürlük, eşitlik, hak, hakkaniyet gibi siyasi ve ideolojik değerlere karşılık gelen bir kavram olarak kullanılmıştır. Adâletin tanımı ve mahiyeti konusunda uzlaşa sağlanmış değildir. Hatta bazı zamanlar birbirine neredeyse taban tabana zıt denilebilecek açıklamalar yapılmıştır.<sup>1</sup>

Felsefe tarihinde adâletin ne olduğunu açıklamanın yanı sıra “adâleti sağlayan kimdir?” Sorusuna da cevap aranmıştır. Dolayısıyla adâletin öznesi sorunu, yine adâleti tanımlamayı güçleştirmektedir. Adâleti sağlayan İlahî bir güç müdür? Bireylerin özgür tutum ve eylemleri midir? Yoksa devlet veya kurumlar mıdır?

Adâletin neliğine ve kaynağına ilişkin tartışmalara dikkat çekilmekle birlikte adâletin ne olduğuna dair tanımlar yapılmıştır. Dilimize Arapça’dan geçen *adâlet* kelimesi, eşyada, ölçüde ve tartıda denklik; insanın birbirine denk düşmesi, aynı olmayan iki şeyi desteklemek suretiyle denk getirmek, devenin iki tarafındaki yük, hak ve hukuka uygunluk, davranış ve hükümde doğru olmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup> Felsefede ise toplumda değerlerin ilkelerin ideallerin erdemlerin somutlaşmış, cisimleşmiş, hayata geçirilmiş olması durumu, Platon ve Aristoteles’den beri, herkese kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı vermek anlamına gelen ana erdem anlamında kullanıla gelmiştir.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Atilla Yayla, *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999), s.332.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisānu'l-'Arap* (Beyrut: Dāru's-Sādir, 1998), c.11, ss.430-32; Mustafa Çağrı, “*Adalet*”. DİA (İstanbul: TDV Yayınları), 1988. Cilt 1, s. 341

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları 2000), s.3; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998), s.17.

Adâleti gerçekleştirme arzusu insanlar için ortak bir ideal olsa da, adâletin tanımını yapma konusunda bir ortaklıktan bahsedilmez. “Adâlet nedir” sorusuna “bilgiyle temellendirilmiş” tam bir cevabın, felsefe tarihi içerisinde verilmediğine dikkat çekilir.<sup>4</sup> Adâlet kavramı genellikle farklı yön ve görünümüleriyle ele alınmıştır. Bunun yanı sıra bir kavramı açıklığa kavuşturmanın yollarından birisi hiç kuşkusuz kısımlara ayırmaktır. Tanım bir kavramın içlemine belirlemek için yapılırken, taksîm ise bir kavramın kaplamasını belirlemek için yapılır.<sup>5</sup> Kısaca tanım ve taksîm bir kavramı açıklığa kavuşturmada birbirini tamamlar. Filozoflar tarafından adâlet kavramı üzerine yapılan taksîmler aslında bir nevi onu açıklığa kavuşturma çabasıdır. Dolayısıyla tanımlanacak kavramın bölümlere ayrılması onu açıklama konusunda fayda sağlamaktadır.

Adâlet kavramının ele alınışında ilk sistematik taksîmin Aristoteles’le birlikte yapıldığı söylenebilir. Ancak Aristoteles’i Platon (ö. m.ö. 347) ve kendisinden önceki İlkçağ filozoflarından bağımsız düşünmek mümkün değildir. Platon adâleti kapsamlı bir sorgulamadan sonra ister insan ruhunda olsun ister devlet yapısında olsun parçaların doğası gereği en uygun durumda olması ve kendisine en uygun işi yapmasıdır şeklinde değerlendirir.<sup>6</sup> Fakat Platon’da Aristoteles’te olduğu gibi adâletin kısımlarına dair açık bir tasnif yoktur. Detaylı ve somut bir adâlet taksimini bulmak güçtür. İslam filozofları Aristoteles’in adâlet taksimini benimsemekle birlikte bu konuda özgün olarak nitelendirilebilecek taksimler de yapmışlardır. Bu makalede özellikle iki konu üzerinde durulacaktır. Birincisi, Aristoteles’in adâlet taksiminin Fârâbî, Ebû’l-Hasan el-Âmirî, İbn Miskeveyh ve Râgıp el-İsfehânî’ye etkileri. İkincisi, bu İslam filozoflarının kendi özgün adâlet taksimleri. Bu çalışma 10 ve 11.

---

<sup>4</sup> İonna Kuçuradi, “Adalet Kavramı,” Adnan Güriz (ed.), *Adalet Kavramı* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994) içinde, s.27.

<sup>5</sup> İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2005), s.94.

<sup>6</sup> Platon, *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), s.121.

yüzyıl ve açık adalet taksimleri olan bu dört filozofla sınırlıdır. Ayrıca bu çalışmada vurgulanmak istenen ve üzerinde durulan adaletin Fârâbî'den Râğıp el-İsfehânî'ye sistematik kavram dönüşümü değil, bu sayılan filozofların adalet taksimleri ve adalet açıklamalarına yaptıkları katkı üzerinedir.

## 1. Aristoteles'in Adâlet Taksiminin Etkisi

### 1.1. Aristoteles'in Dağıtıcı ve Düzeltici Adâlet Taksimi ve Fârâbî, Âmirî, İbn Miskeveyh'in Yorumları

Bu bölümde Aristoteles'in adalet ikili taksimi ve bunun İslam filozofları tarafından nasıl alımlandığı ortaya konulacak, sonra da Aristoteles'e ait olmayan ama ona nispet edilen adalet tasnifleri İslam filozofları üzerinden açıklanacaktır.

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'te adâletin “yasaya uygun olanda ve çıkar gözetmeyerek eşitliği gözetende” aranması gerektiğini belirtir.<sup>7</sup> Burada ilk etapta adâletle ilgili genel bir ayırım yapılmış olmaktadır: Genel ve özel adâlet. Aristoteles yasaya uygun olan adâleti genel başlığı altında ele almıştır. Özel adâlet başlığı altında ele aldığı adâlet ise kendisinden sonra gelen yorumcular tarafından dağıtıcı ve düzeltici adâlet olmak üzere ikiye ayrılmıştır.<sup>8</sup>

- a) Dağıtıcı adâlet, onurun, paranın, rütbe, şeref ve paylaştırılabilir diğer şeylerin, yurttaşlar arasında dağıtımında söz konusudur.<sup>9</sup> Aristoteles'e göre kişinin toplumdaki/sitedeki konumu ile topluma katkısı sonucu aldığı pay arasında doğru orantı mevcuttur. Sitede eşit olan kişiler eşit olmayan şekilde

---

<sup>7</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, trc. Saffet Babür (Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005), s.91.

<sup>8</sup> Arslan Topakkaya, “Aristoteles'te Adâlet Kavramı,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2:6 (2009), s.629.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.95. Aristoteles'te adâlet hem özel eşitlik anlayışı hem de hukuksal eşitlik anlayışı olmak iki şekilde ortaya çıkar. Adâlete yönelik bu iki temel bakış açısı daha sonraları Thomas Aquinas tarafından düzeltici adâlet (*iustitia commutativa*) ve paylaştırıcı adâlet (*iustitia distributiva*) olarak nitelendirilmiştir. bkz. Arslan Topakkaya, “Aristoteles'te Adâlet Kavramı,” s.629

pay alır ya da eşit olmayanlar eşit şekilde pay alırsa bu durumda toplumda adâletsizlik ortaya çıkar.<sup>10</sup> Ona göre adil dağıtımın sağlanması için geometrik oran kullanılır. Geometrik oran ise şöyle ifade edilir: Hakkın dağıtılmasında en az dört unsur vardır. Hakkın tarafları (A ve B) iki ve hakkın konusu (C ve D) ikidir. Buna göre  $A:B=C:D$  ise  $A:C=B:D$  olur, bu durumda  $A+C:B+D=A:B$  olur. Eğer C, A'ya D ise B'ye verilirse adâlet sağlanmış olur yani her tarafın konumu, dağıtımdan önceki hale dönmüş olur. Sonuçta A'ya kendi payından daha çoğunu vermesiyle B'ye kendi payından daha fazla verme arasındaki orta nokta adalettir.<sup>11</sup>

- b) Aristoteles'e göre düzeltici adâlet ise iradeli ya da iradesiz yapılan fiillerin sonucu olmak üzere ikiye ayrılır, zararın telafisinde söz konusudur. İradeyle yapılanlar: alım-satım, borç verme, kiralama, ödünç alma, kefil olma gibi karşılıklı iradeli yapılan fiillerdir. İstemeyerek yapılanlar ise; kimisi gizli yapılır, kimisi zorlamayla yapılır örneğin zina, hırsızlık, zehirleme, yalan yere tanıklık etme, öldürme, yaralama, kötü muamele, soyulma, aşağılanma gibi fiillerdir.<sup>12</sup> Bu fiillerle var olan denge bozulur, bozulan denge düzeltilmelidir. Düzeltici adâlette adil muamele için kullanılan oran aritmetik orandır. Burada kişinin topluma katkısından daha çok zararın oranı söz konusudur. Aristoteles "eşit olarak bölünmemiş" bir çizgiyi örnek verir, buna göre yargıç fazla olandan alıp, eksik olana ekler. Böylelikle eksiklik giderilmiş adâlet sağlanmış olur.<sup>13</sup>

W. D. Ross'a göre dağıtıcı ve düzeltici adâlet dışında bir de Aristoteles'in değiş-tokuş adâletinden bahsedilebilir. Aristoteles,

<sup>10</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.95.

<sup>11</sup> David Ross, *Aristoteles*, trc. Ahmet Arslan ve diğerleri (İstanbul: Kabalcı Kitabevi, 2002), s.246.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 95. Ramazan Turan, *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: 2014, s. 37-38.

<sup>13</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.98.

adâleti “başkasına yaptığının aynısıyla karşılığını alma” şeklinde tanımlayan Pythagorasçılara da katılmaz. Zira Aristoteles’e göre bu tür tanım ne dağıtıcı ne de düzeltici adâlet kapsamına girmektedir.<sup>14</sup> Karşılıktan daha çok değiş tokuş ön plana çıkar. Değeri eşit olmayan iki şey arasındaki uyuşmayı ise para sağlamaktadır, para aynı zamanda daha sonra yapılacak olan değiş-tokuş için de bir güvencedir.<sup>15</sup> Buna karşılık Aristoteles, açık olarak belirttiği dağıtıcı ve düzeltici adâlete nispeten değiş-tokuş adâletine vurgusu daha belirsizdir.

Aristoteles’in belirttiği özellikle ilk ikisi yani dağıtıcı ve düzeltici adâlet ondan sonra gelen birçok filozof için referans kaynağı olduğu gibi, Fârâbî, Ebû'l-Hasan el-Âmirî ve İbn Miskeveyh gibi İslam filozofları tarafından da ele alınmışlardır.

Fârâbî öncesi Kindî (ö. 252/866 [?]), ve Ebû Bekir er-Râzî (ö. 313/925), gibi filozofların bir erdem olarak ele aldıkları adâletle ilgili açıklamaları olsa da, onların bu sorgulamalarından kapsamlı bir adâlet teorisi çıkarılamaz. Fârâbî’ye gelene kadar adâletin siyasi yönüne fazlaca vurgu yapılmamıştır.

Fârâbî ise Aristoteles’te olduğu gibi dağıtıcı ve koruyucu olarak adâletin iki yönüne dikkat çeker. Ona göre “adâlet, şehir halkının ortak olduğu iyi şeylerin, halkın arasında paylaşılmasında ve sonra onlar arasında paylaşılacak bu şeylerin korunmasında (hıfz) olur”.<sup>16</sup> Fârâbî’nin birinci olarak belirttiği dağıtıcı adâlet, bölüştürülebilir olan şeylerin toplumu oluşturanlar arasında paylaşılmasını konu alır. Her bir bireyin hak ettiğine eşit oranda fırsatlardan ve refaktan pay alma hakkı vardır. Şehir halkının paylaştığı şeylerden az yahut çok alması, dağıtımın adâletsiz olduğunu gösterir.<sup>17</sup> Fârâbî “hıfz” kavramıyla toplumda paylaşılan şeylerin elden çıkmasını koruyan hukuk

---

<sup>14</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.99.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.101.

<sup>16</sup> Fârâbî, *Fusûlu’n Münteza’a*, tah. Fevzi M. Neccâr (Beirut: Dâru’l Meşrîk, 1993), s.71.

<sup>17</sup> Fârâbî, *Fusûlu’n Münteza’a*, s.71.

kurallarına vurgu yaptığı gibi toplumda benimsenmiş olan fiiller ve iradi melekelerin muhafaza edilmesini sağlayan yönetime de işaret eder.<sup>18</sup> Sonuçta Fārābī'nin kullandığı hıfz kavramı bu ayırımın yapısını bozmayan bir katkı sayılır.

Aristoteles'in bu taksimini eserine taşıyan bir başka İslam filozofu Ebū'l-Hasan el-Āmirī 'dir. Ebū'l-Hasan el-Āmirī, adâletin mal ve şerefın paylaşılmasında ve alış-verişte gerekli olduğunu belirtir. Ebū'l-Hasan el-Āmirī burada Aristoteles'in ikili ayırımına atıf yapar. Mal ve şereflerin paylaşılması ifadesi Aristoteles'in dağıtıcı adâlet ayırımına işaret ederken, düzeltici adâlet kapsamında sadece alış-veriş gibi iradi fiillere vurgu yapması Aristoteles'in ifadesine göre eksiktir. Zira Aristoteles iradeli ifadesine ek olarak kimi iradesiz yapılan eylemlerin de düzeltici adâlet kapsamında değerlendirileceğini belirtmektedir. Aristoteles ile Ebū'l-Hasan el-Āmirī arasındaki başka bir farklılık da adâletin tesisinde kullanılacak oranlardır. Aristoteles, dağıtıcı adâlette geometrik oranın, düzeltici adâlette ise aritmetik oranın kullanıldığını belirtirken, eşyanın eşitlenmesi konusunda, Ebū'l-Hasan el-Āmirī iki farklı orandan bahseder: Ayrık ve bitişik oran. Ayrık oranı "ayağın eve oranıyla binanın ayakkabıya oranıdır" şeklinde izah eder. Yani kurulan bu oranda her bir terim bir defa kullanılmıştır. Diğer oran ise bitişik orandır bunun örneğini ise Ebū'l-Hasan el-Āmirī şöyle belirtir; A'nın B'ye oranı, B'nin C'ye oranı gibidir, burada ise B ile ifade de edilen oranın konusu olan şey iki defa kullanılmıştır.<sup>19</sup>

Ebū'l-Hasan el-Āmirī'nin Aristoteles'den aktardıkları konusunda daha sonra gelen filozoflardan İbn Miskeveyh'in yararlandığı açıktır. Fakat İbn Miskeveyh'in açıklamaları, Ebū'l-Hasan el-Āmirī'ye göre daha ayrıntılıdır. İbn Miskeveyh, *Tehzıbu'l-*

<sup>18</sup> Fārābī, *Kitābu'l Mille*, tah. Muhsin Mehdī (Beyrut: Dāru'l Meşrik, 1991), s.45.

<sup>19</sup> Ebū'l Hasan el-Āmirī, *es-Saāde ve'l-İs'ād*, tah. Ahmet Abdül Halim Atiyye (Kāhire: Cāmiatu'l-Kāhire, 1991), ss.260-261; Ramazan Turan, *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*, s. 57.

*Ahlâk*'da Aristoteles'ten mülhem olarak adâletin üç yerde bulunacağına dikkat çeker:

1. Malların ve şereflerin dağıtımında
2. Alış veriş, takas gibi iradeli yapılan işlerin dağıtımında
3. Tehdit, tecavüz ve zulüm gibi tarafların zarar gördüğü durumların telafisinde.<sup>20</sup>

Aristoteles düzeltici adâlet kapsamında hem iradeli yapılan hem de iradesiz yapılan eylemleri ele almaktaydı. İbn Miskeveyh ise iradeli ve iradesiz olanı ayrı kategorilerde değerlendirmiştir. Bu çerçevede İbn Miskeveyh'in ayrımı üç başlık altında toplanabilir: Dağıtıcı, ticari ve düzeltici adâlet.

İbn Miskeveyh her bir kısım için bir orandan bahseder fakat bu oran konusu Ebû'l-Hasan el-Âmirî'den daha ayrıntılı olarak ele alınmıştır. İbn Miskeveyh dağıtıcı adâlet konusunda kullanılan oranın ayrık oran olduğunu belirtir. Ona göre bir çoklukta eşitlik bulamazsa, onun hakikatini gösteren oranlara yönelinir. Oran da ancak dört terim veya üç terim ve tekrarlanan ortak bir terim arasında olur. Dört terimle olan orana ayrık (munfasıl) oran, üç terim ve bunlarla tekrarlanan ortak terimin bulunduğu orana da bitişik (muttasıl) oran ismi verilir. A, B, C, D harfleriyle gösterirsek  $A/B=C/D$  ayrık orana,  $A/B=B/C$  bitişik orana örnektir.<sup>21</sup> Dağıtıcı adâlette ayrık oran, ticari adâlette ise hem ayrık hem bitişik oran kullanılır. İbn Miskeveyh'in her iki oran ile ilgili örneği şöyledir:

Ayrık oran: “A şahsının B şerefine veya mala nispeti onun konumunda olan birinin eşit şekilde bir şerefe veya mala nispeti gibidir.”

---

<sup>20</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, tah. Nevaf Cerrâh (Beyrut: Dar'ü Sâder, 2006), s.78.

<sup>21</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, s.78 Ramazan Turan, *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı* s. 174.

Bitişik oran: “Kumaş satanın ayakkabı tüccarına nispeti, ayakkabı tüccarının marangoza nispeti gibidir ya da kumaşın ayakkabıya oranı ayakkabının sandalyeye oranı gibidir”<sup>22</sup>

Düzeltilici adâlette haksızlığın giderilmesi için kullanılan oran ise şöyledir: İbn Miskeveyh’e göre insan diğer bir insana oranlandığında bu oran diğerine zarar verecek şekilde bozulursa, geometrik (misâhiyye) orana göre sağlanır. Burada adâlet, bu zararın giderilmesini ve eski oranın sahibine verilmesini gerektirir. Örneğin bir çizgi eşit olmayan iki kısma ayrıldığında dengenin sağlanması için fazla taraftan alınıp eksik tarafa verilmesi gerekir. Böylelikle eşitlik sağlanır, azlık çokluk ortadan kalkar.<sup>23</sup> Aristoteles, geometrik oranı dağıtıcı adâlet için kullanırken, İbn Miskeveyh, düzeltilici adâlet için kullanır. Fakat konunun işlenişi ve örnekler açısından tutarsızlık yoktur.

Bu ayrımlar Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1274), Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) gibi İbn Miskeveyh’in *Tehzîbu’l-Ahlâk* geleneğini devam ettiren takipçilerinin yanı sıra, İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından da benimsenmiştir.<sup>24</sup>

## 1.2.Aristoteles’e Ait Olmayan Ancak Ona Nispet Edilen Adâlet Taksimleri

Aristoteles’in *Nikomakhos’a Ethik*’te adâletle ilgili verdiği taksim, İslam filozofları tarafından kullanılmamış, aynı zamanda bazı ilave ve eklemeler de yapılmıştır. Aristoteles’e nispet edilen adâlet taksimlerinden birisi Ebû’l-Hasan el-Âmirî tarafından yapılan taksimdir. Ebû’l-Hasan el-Âmirî Aristoteles’in adâleti tabiî ve nâmûsî olarak ikiye ayırdığını, tabiî adâletin ateşin tabiatına benzediğini ve

<sup>22</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, s.79.

<sup>23</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu’l-Ahlâk*, s.79

<sup>24</sup> Nasîruddîn Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, terc. Anar Gafarov, Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayınları 2007), s.113; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Âlâî*, haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), s.129; Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, terc. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayınları, 2004), s.130.



asla değişmeyeceğini belirtir. Tabii olanın yer ve zamana göre değişmediğini vurgulamak için, “ateş burada da yakıcıdır, Fars’da da yakıcıdır” diyerek, Aristoteles’in ifadelerini tekrarlar. Ebû'l-Hasan el-Âmirî 'ye göre nāmūsî olan ise ihtilafli bir konudur, zamana ve zemine göre değişir. Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin Aristoteles'e nispet ettiği bu ikili ayrım *Nikomakhos'a Etik*'de bulunmamaktadır. Ya da en azından adâlet için kullanılmamıştır. Aristoteles bu ayrımı *medeni hukuk* için kullanmaktadır. Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin kullandığı aynı örnek Aristoteles'te de mevcuttur ve şu ifadeleri kullanır “ateş hem burada hem Persler'de yakar”.<sup>25</sup> Aristoteles'e göre medeni hukukun iki türü vardır; doğal ve yasal. Ona göre, doğal olanı ateş örneğinde olduğu gibi her yerde aynı güce sahiptir, insanlara göre değişmez, yasal olan ise başlangıçta değilse bile sonra değişebilen hukuktur. Örneğin “bir kişinin bir *mna* (para birimi) ile serbest bırakılması ya da iki koyun değil bir keçinin kurban edilmesi gibi”.<sup>26</sup> Bu oranlar zamana ve yere göre değişebilir.

Ebû'l-Hasan el-Âmirî, Aristoteles'in *medeni hukuk* ayrımını adâlet kavramı için kullanmıştır. Bunun muhtemel iki nedeni olabilir ya Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin elindeki *Nikomakhos'a Etik* çevirilerinde hukuk kelimesi adâlet olarak çevrilmiştir. Ya da Ebû'l-Hasan el-Âmirî nāmūs ve adâlet kelimelerini birbiriyle irtibatlı olarak ele almıştır. Bunlara ilave olarak Ebû'l-Hasan el-Âmirî 'nin Platon'a nispet ettiği ikili bir ayrım daha vardır: İç ve dış adâlet.<sup>27</sup> Fakat o bunlarla ilgili ayrıntılı açıklama vermez.

Aristoteles'e nispet edilen bir diğer ayrım da şudur:

1. Allah'a karşı adâlet,
2. İnsanlar arasında adâlet,

---

<sup>25</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.104

<sup>26</sup>Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s.104.

<sup>27</sup> Ebû'l-Hasan el-Âmirî, *es-Saâde ve'l-Is'âd*, s.225.

### 3. Ölmüş insanlara karşı adâlet.<sup>28</sup>

Bu üçlü ayırım Aristoteles'in eserlerinde zikredilmemesine rağmen İbn Miskeveyh *Tehzîbu'l-Ahlāk* adlı eserde, bu taksimi Aristoteles'in yaptığına dikkat çekmiştir. Daha sonraki dönemlerde Nasîreddin Tûsi, Celâleddîn Devvânî (ö. 908/1502), Kınalızâde Ali Efendi gibi İslam ahlak filozofları tarafından da bu taksim zikredilmiştir.<sup>29</sup>

1. Allah'a karşı adâlette kişinin verilen nimetlere karşı gücü yettiği oranda üzerine düşeni yerine getirmesi söz konusudur. İbn Miskeveyh bu konuyu hükümdar benzetmesiyle anlatır. Nasıl ki ülkedeki erdemli bir hükümdar güvenliği sağlar, adâleti yayar, refahı artırır, şeref mal mülkü korursa halk da bu hükümdara karşılık vermek zorundadır. Yapılan ibadetler karşılık sayılabilir fakat ona göre Allah'ın sayısız nimetlerine karşı görevlerimizi tam olarak yerine getirmemiz olanaksızdır.

2. İnsanlar arasındaki adâlet; insanlar arasındaki karşılıklı hakları yerine getirme, emanetleri sahibine teslim etme, ticaret ve dağıtım konusunda insafli olmaktır.<sup>30</sup>

3. Ölenlerin haklarını yerine getirmedeki adâlet; ölmüş olan ataların öğütlerine sahip çıkma, kalan borçlarını ödeme ve vasiyetlerini yerine getirmedir.<sup>31</sup>

Ahlak kitapları geleneğindeki bu üçlü ayrıma bazı filozoflar tarafından ilaveler de yapılmıştır, örneğin Râgıp el-İsfehânî Aristoteles'e nispet etmeksizin şöyle sıralar:

1. Kişiyle Rabbi arasında adâlet; onun tek olduğunu ve hükümlerini bilmekle vuku bulur.

---

<sup>28</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlāk*, s.82.

<sup>29</sup> Nasîruddin Tûsî, *Ahlāk-ı Nāsirî*, s.119; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlāk-ı Âlâî*, s.135.

<sup>30</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlāk*, s.82.

<sup>31</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlāk*, s.82. Ramazan Turan, *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*, s.67-68.

2. Nefsin güçleri arasında adâlet; aklın hevanın boyunduruğunu ele alması
3. İnsanın geçmişleriyle ilgili edindiği öğüt ve vasiyetleri yerine getirmek ve hayırla yâd etmek konusundaki adâlet.
4. İnsanın diğer insanlarla alış-veriş, takas ve diğer ticari ilişkisinde ortaya çıkan adâlet.
5. Yönetenler ve onların vekilleriyle gerçekleşen, adil paylaşımı esas alan adâlet.<sup>32</sup>

İbn Miskeveyh tarafından Aristoteles'e nispet edilen bu üçlü adâlet ayrımı ve açıklamalar Aristoteles'in eserlerinde mevcut değildir. Ancak Macit Fahri, İbn Miskeveyh'in, Porphyrius'un *Nikomakhos'a Etik* üzerine yazdığı kayıp bir şerhten yararlanmış olduğuna dikkat çeker.<sup>33</sup> Ayrıca bu üçlü ayrım İslamî yaklaşıma da uygun gözükmektedir.

## 2. Fârâbî, İbn Miskeveyh ve Râğip el-İsfehânî'nin Yaptığı Özgün Adâlet Taksimleri

### 2.1.Fârâbî'nin Tabî Adâleti

İslam felsefesinde Fârâbî öncesi adâlet kavramı nefsin bir erdemi olarak ele alınmış sosyal yönlerine pek az değinilmiştir. Fârâbî yukarıda değinildiği gibi adâleti Aristoteles'ten mülhem şekilde dağıtıcı ve koruyucu olarak ikiye ayırsa da daha geniş çerçevede incelemiştir. En başta adâleti cevherinde olan ilk mevcuttan varlıklar, bir düzen dâhilinde sadır olur ve ondan pay alır. İlk mevcut, adâletin ilkesidir. Mümkün varlıkların belirlenmesi, düzenlenmesi ve mümkün varlığa liyakatine göre varlığın verilmesi suretiyle adâlet (ʿadl)

---

<sup>32</sup> Râğip el-İsfehânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi'sh-Şerî'a*, tah. Tâhâ Abdurrauf Sâ'd (Kâhire: [Mektebetu'l-Külliyati'l-Ezheriyye](#) 1973), s.185.

<sup>33</sup> Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000), s.241.

gerçekleşir.<sup>34</sup> Âlemde varolan bu düzen, insan ve toplum hayatına da yansır.

Fârâbîye göre erdemler aklî ve ahlakî olmak üzere ikiye ayrılır, işte adâlet, ahlakî bir erdemdir ve nefsin güçleri arasında izafi olarak beliren mutedil fiillere ulaşmaktır. Fârâbî'nin adâletin toplumsal boyutuna vurgusu, daha çok tabîi adâlet üzerine yoğunlaşmıştır. Fârâbî tabîi adâleti incelerken öncesinde ve sonrasında açık olarak başka adâlet ayrımlarından bahsetmez. Ancak tabîi adâlet, erdemsiz şehirlerden olan cahil şehirde ki adâlettir. Fârâbî'nin yaklaşımı tahlil edildiğinde iki adâlet türü ortaya çıkmaktadır. Erdemli şehirde adâlet ve cahil şehirde adâlet. Erdemli şehir, erdemli hükümdarı, mutedil karakterli bireyi ve ideal toplumuyla ilk varlıktan sadır olan düzen ve ahengi örnek almıştır. Tam tersi olarak erdemsiz şehirlerden biri olan cahil şehirde ise adâlet, her kim olursa olsun insanın yolu üstündekileri ezmesi, onlar üzerinde tahakküm kurması anlamına gelir. Bu durumda ezilen insanlar zarar görür ve yok olur. Ezen ve üstün gelen ise varlığını devam ettirir. Üstün gelen kişinin ezileni işlerinde kullanması ve köle yapması adâlete uygundur. Cahil toplumdaki bu adâlet türüne tabîi adâlet denir.<sup>35</sup> Fârâbî'nin tabîi adaletle ilgili bu adalet açıklamaları Platon'un devletinde işaret edilen *adalet gücünün işine gelen midir?*<sup>36</sup> tartışmasını anımsatır. Fârâbî tabîi adaletle erdemli şehrin adalet anlayışının tersine vurgu yapar. Yani adalet nasıl olmamalı sorusuna yanıt arar. Aslında adalet güçlü olanın zayıf olan üzerinde tahakküm kurması ve onu ezmesi, yok etmesi değildir ona göre adalet fiillerde ideal olana, ilahi olana öykünmektir, her insana hak ettiği ölçüyle davranmaktır.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, tah. Fevzi Mitri Neccâr (Beyrut: Dâru'l Meşrik, 1986), s.64; Fârâbî, *Kitabu'l-Mille*, tah. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1991), s.45.

<sup>35</sup> Fârâbî, *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*, nşr. Alî Bû Mulhim (Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1995), s.153.

<sup>36</sup> Platon, *a.g.e.*, 338c.

<sup>37</sup> Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, s.64; *Fusulü'n Münteza'a*, s. 71.

Bunlara ilaveten Macit Fahri'nin Fârâbî'ye isnad ettiği üçlü adâlet taksimi daha vardır: Tabiî adâlet, geleneksel adâlet, millî adâlet<sup>38</sup>. Fakat Fârâbî'nin bu üçlü tasnifine eserlerinde açık olarak rastlanılmamaktadır. Tabii adâlete ilaveten zikredilen geleneksel adâlet ve millî adâlet muhtemeldir ki Fârâbî'nin tabiî adâleti işlerken kullandığı ifadelerin yorumudur. Zira Fahri tarafından tabiî adâlet fetihle, geleneksel adâlet, baskılara karşı tarafların anlaşmasıyla, milli adâlet de taraftarların birleşmesiyle alakalı olarak ele alınmıştır.

## 2.2.İbn Miskeveyh'in Dörtlü Adâlet Taksimi ve Etkisi

İbn Miskeveyh'e ait olan bir diğer ayırım *er-Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl'de bahsettiği* dörtlü adâlet ayırımıdır. Bu risale Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (ö. 414/1023) adâletin mahiyeti üzerine sorduğu bir soruya karşılık yazılmıştır. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin sorularına verilen cevapları içeren *el-Havâmîl ve's-Şevâmîl* adlı eserde, İbn Miskeveyh *er-Risâle fî Mâhiyeti'l-Adl*'le atıf yaparak bu soruya müstakil bir risalede cevap verileceğini belirtmektedir. İbn Miskeveyh, adâlet risâlesini meşhur filozoflardan yararlanarak kendi metot ve çözüm üslubuyla araştırdığına dikkat çeker. Bu noktada Platon'a dayanan Galen'in risalelerine işaret eder, fakat bu risalelerin sadece adâletin öneminden bahsettiğini ve adâlete teşvik maksadını taşıdığını, bu yönüyle yeterli olmayacağını belirtir.<sup>39</sup>

Bu risalede İbn Miskeveyh'in dörtlü adâlet taksimi şöyledir:

- a) Tabiî Adâlet: Dünyadaki, organik ve inorganik cisimlerin yaradılışındaki dengeyi daha genel bir ifadeyle evrendeki duyulur denge ve düzeni konu alan adâlet çeşididir.<sup>40</sup> İbn Miskeveyh tarafından Tabiî adâlet, duyular yoluyla

<sup>38</sup> Macit Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s.214.

<sup>39</sup> İbn Miskeveyh, *el-Havâmî'l ve's-Şevâmîl*, ed. Ahmet Emîn, Seyyid Ahmed Şaqr (Frankfurt: Institute for The History of Arabic Islamic Science At The Johann Wolfgang Goethe Universty, 2000), s.84.

<sup>40</sup> İbn Miskeveyh, *er-Risâle fî mâhiyyeti'l-'adl: An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fî Mahiyat Al-adl li Miskawaih*, ed. M. Khan (Leiden: E. J. Brill, 1964), ss.14-18.

algılanması kolay olduğu gerekçesiyle ilk sırada ele alınır. Tabiatın insanın iradesinin dışında işleyen düzene işaret vardır.

- c) Vaz'î Adâlet: İbn Miskeveyh vaz'î adâleti ikiye ayırır. Vaz'î genel adâlet ve vaz'î özel adâlet. Genel vaz'î olan yeryüzündeki bütün insanların üzerinde anlaşığı, ittifak ettiği adâlet türüdür. Bu adâlet anlayışının oluşması, uzun gözlemler sonucudur, araştırma yapılarak ve geçmiş bilimler üzerine bina edilerek oluşturulmuştur.<sup>41</sup> Vaz'î özel adâlet ise farklı ülkelerdeki toplumlar veya kişiler arasında cereyan eder. Bu adâlete konu olması için iki kişi arasındaki ilişki bile yeterlidir. Fakat vaz'î özel adâlet kapsamında ortaya konulan adil/adâletsiz hükümler, genel olanın aksine zaman ve mekânın değişmesiyle değişir. İbn Miskeveyh, vaz'î genel olanı altınla mukayese ederek açıklar. Nasıl ki altın yeryüzündeki olumsuz tabiat etkilerine karşı bozulmadan kalabiliyor ve her asırda değerinden bir şey kaybetmiyorsa genel olan vaz'î adâlet de öyledir. Zaman ve mekâna göre değişmeyen evrensel adâlet ilkeleridir. Vaz'î özel adâlet ise insanların kendi aralarında sınıflandırmak, bir araya getirmek ve onu sürdürmek üzere adil olduğunu düşündükleri kuralları koymasındır.<sup>42</sup>
- d) İhtiyârî Adâlet: Burada “ihtiyâr” kavramı insanın iradesine vurgu yapmak için kullanılmıştır. Yani insan yaptığı fiillerin, adilâne ya da zalimâne olarak görülen sonuçlarından sorumlu olmasına işaret için kullanılmıştır. İbn Miskeveyh bu adâlet çeşidiyle, insanın irade hürriyetine ve nefsin güçleri arasındaki uyuma vurgu yapar.<sup>43</sup>
- e) İlâhî Adâlet: İbn Miskeveyh'e göre İlâhî adâlet, duyu algılarının sınırlarını aşan metafizik ve sonsuz (sermedî)

<sup>41</sup> İbn Miskeveyh, *er-Risâle fî mâhiyyeti'l-'adl*, s.18

<sup>42</sup> İbn Miskeveyh, *er-Risâle fî mâhiyyeti'l-'adl*, s.19

<sup>43</sup> İbn Miskeveyh, *er-Risâle fî mâhiyyeti'l-'adl*, s.19.

varlıklarda bulunan adâlettir. İbn Miskeveyh bu adâlet türünü, duyuların algılamasının mümkün olmadığını belirterek, sayıların bu konuda yol gösterici olabileceğine vurgu yapar. İbn Miskeveyh'e göre sayılar nasıl ki zamana ve mekâna göre değişmezse İlahî adâlette asla değişmez, ezeli ve ebedîdir.<sup>44</sup>

Yukarıda belirtildiği gibi İbn Miskeveyh, adâlet konusunda kapsamlı bir araştırma yaptığını belirtir. Şübhesiz o, adâletin tek bir yönden tanımlanmasının zorluğunun farkındadır. İbn Miskeveyh bu adâlet ayrımı ve bu yaklaşımıyla adâlete birçok yönden yaklaşılarak anlaşılmasını kolaylaştırmaktadır. Onun adalet taksiminde ilahi adaletle, adaletin ideal yönüne birliğe ve tamlığa, değişmeye vurgu yapılırken, tabii adaletle kainatta insanın iradesi dışındaki denge ve düzene vurgu vardır. Vaz'î ve ihtiyârî adalet ise insanın irade ve ihtiyarını kapsayan alanı konu alır. İnsanın kendi iradesiyle oluşturduğu ya da iradesiyle tabii olduğu yasalar vaz'î alanının konusu iken insanın öz denetimi ise insanın ihtiyari adalet alanı içerisinde mutalaa edilir. Buna göre İbn Miskeveyh tarafından adalet, bir taraftan birliğin vekili, eşyadaki düzen ve denge olarak ifade edilirken diğer taraftan “gerekli kimseye gerektiği şekliyle vermektir” şeklinde tanımlanır.<sup>45</sup>

İbn Miskeveyh öncesi bu ayrıma benzer ayrımlar yapılmakla birlikte filozofumuzun yaptığı bu dörtlü ayrıma daha öncesinde tam olarak rastlanılmamaktadır. Örneğin yukarıda belirtildiği gibi Ebû'l-Hasan el-Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd* adlı eserde adâletin kısımlarından bahsederken, Platon'un adâleti genel ve özel olarak ikiye ayırdığını, Aristoteles'in ise tabii ve nâmûsî olarak ikiye ayırdığını belirtir.<sup>46</sup> Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin Aristoteles ve Platon'a nispet ettiği her iki

---

<sup>44</sup> İbn Miskeveyh, *er-Risâle fî mâhiyyeti'l-'adl*, s.20. Ramazan Turan, *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı*, s.62-63.

<sup>45</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzib* s.82.

<sup>46</sup> Ebû'l Hasan el-Âmirî, *es-Saâde ve'l-is'âd*, thk. Ahmet Abdül Halim Atiyye (Kâhire: Câmîatu'l Kâhire, 1991) s.260.

adâlet ayrımının İbn Miskeveyh'in ayrımına yalnızca temel oluşturduğu söylenebilir.

Ayrıca İbn Miskeveyh'in adalet taksimi ile Aquinas'ın yasa taksimi arasındaki benzerliğe de dikkat çekilmelidir. İbn Miskeveyh'in bu dördülmü ayrımını daha sonraki dönemlerde İslam filozofları kullanmamışlardır. Ancak onun bu ayrımı ile Thomas Aquinas'ın yasa ayrımı arasında büyük benzerlikten söz edilebilir. İbn Miskeveyh adâleti tabî, vaz'î, ihtiyârî ve ilâhî olarak dörde ayırırken. Thomas Aquinas da yasayı ezeli, tabî, beşerî, ilahî olarak dörde ayırır. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*'da yasa (law) kelimesinin karşılığında Latince *lex* kelimesini kullanır.<sup>47</sup> *Lex* kelimesi Yunanca *nomos* kelimesinin karşılığı olarak kullanılmaktadır. *Nomos*, "pay", "bölüm" gibi anlamlara gelir, sitede herkesin payına düşeni almasını, herkesin hakkını almasını ifade eder.<sup>48</sup> Bu kelime Arapçaya aynen aktarılmış ve adâlete yakın anlamda kullanılmıştır. Örneğin Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin Aristoteles'e nispet ettiği adâlet ayrımı; tabî adâlet ve nâmûsî adâlet şeklindedir. Nâmûs ve adâlet kelimeleri arasındaki irtibatı destekleyen başka bir örnek de İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî, Kınalızâde Ali Efendi gibi ahlak filozoflarının eserlerinde belirttikleri toplumda adâleti sağlayan kanunlar (nâmûs) olan Şariat, hâkim, para ifadeleridir.<sup>49</sup> İbn Miskeveyh, adil değış tokuşu sağlayan paranın da *nomos* kelimesiyle alakalı olarak kullanıldığını belirtir. Sonuçta yasa anlamına gelen Yunanca *nomos* kelimesi, yer yer adâletle yakın anlamda kullanılmıştır.

Thomas Aquinas'ın yasa sınıflaması ise şöyledir.

Ezelî Yasa: Aquinas'a göre kâinata ilahi akıl hükmeder, Tanrı'nın hükmü yasadır, ilahî aklın eşyaya yönelik tasavvuru her

<sup>47</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province (New York: Benziger Bros, 1947), s.1329.

<sup>48</sup> M. Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa* (Ankara: İmge Kitabevi, 1994), s.28.

<sup>49</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlāk*, s.82; Nasîruddîn Tûsî, *Ahlāk-ı Nâsirî*, s.115; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlāk-ı Âlâ*, s.131



hangi bir zaman ve mekân kısıtlaması olmaksızın gerçekleştiği için ezeli ve ebedidir.<sup>50</sup>

Tabii Yasa: Akıllı varlıkların ezeli yasaya tâbi olmalarının sonucudur. Akıl ve irade kaynaklı her fiil doğayla temellenir, Aquinas'a göre doğal olarak bilgimize yön veren ilkelerle aklederiz. Sadece akıllı varlıklar değil akıl sahibi olmayan varlıklar da ezeli yasaya tâbidir. Fakat akıllı varlıklar, aklılılarıyla katıldıkları için yasa ismi bunlar için uygun olmasının yanı sıra akıllı olmayanlar için yasa yalnızca teşbih için kullanılır.<sup>51</sup>

Beşerî yasa: İnsan akıllı kural koymak yerine ezeli yasanın bir parçası olması hasebiyle genel kurallar çerçevesinde hareket eder. İnsan, şartlara bağlı olarak değişen cüz'i meselelerle ilgilenir, bundan dolayı yasalarda yanılırlar. Kaldı ki her ölçütün isabetli olması da gerekmez.<sup>52</sup>

İlahî yasa: İnsan ezeli yasaya kendi gücü nispetinde iştirak eder aynı zamanda insan şüpheli bir varlıktır birbiriyle çelişen yasalar arasında kalır. İnsanın gidebileceği sınırları belirtmek için üstün bir müdahaleye de ihtiyaç vardır, ilahî yasanın sunduğu ahlakî ilkelere ihtiyaç duyar bu yasa tanrı tarafından konulur ve bu yasa yanılmazdır.<sup>53</sup>

İbn Miskeveyh'in adâlet ayrımı ile T. Aquinas'ın yasa ayrımı şöyle gösterilebilir.

İbn Miskeveyh	Thomas Aquinas
1. İlahî adâlet	1. Ezeli Yasa
2. Tabii adâlet	2. Tabii/doğal yasa
3. İhtiyârî adâlet	3. İnsanî Yasa
4. Vaz'î adâlet (a.Özel vaz'î - b.Genel vaz'î )	4. İlahî Yasa

<sup>50</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, s.1333.

<sup>51</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, s.1334.

<sup>52</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, s.1335.

<sup>53</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, s.1336.

İlahi adâlet ile ezeli yasa her ikisi de ezeli olması ve birisi adâletin, diğeri de yasanın ilkesi olmasıyla benzerlikler taşımaktadır. İbn Miskeveyh, tabî adâletin ilahi adâlete tâbi olduğunu, konusunun ise duyulur alemdeki denge ve düzen olduğunu belirtirken; Aquinas'da akıl ve irade sahibi her varlığın doğaya tâbi olduğuna dikkat çeker. İbn Miskeveyh, ihtiyârî adâletle, insanın irade gücüne, yanılabilir doğasına vurgu yaparken, Aquinas, beşerî yasa ile şartlara bağlı olarak, cüz'î meselelerle ilgilenen insanın yanılabilirliğine vurgu yapar. İbn Miskeveyh, genel vaz'î adâleti ele alırken toplumdan topluma değişmeyen kurallardan bahseder ve altın örneğini vererek izah eder. Ona göre nasıl ki altın, her toplumda geçerliyse şeriat kuralları da insanların üzerinde uzlaştığı kurallardır. Aquinas da insanın şüpheli bir varlık olduğunu belirterek ilahi bir müdahalenin olması gerektiğini belirtir.

Sonuçta İbn Miskeveyh'in adâlet ayrımı ile Aquinas'ın yasa ayrımı arasında büyük benzerlik vardır. Bu çerçevede iki ihtimal söz konudur. Ya İbn Miskeveyh ve Aquinas'ın kaynakları ortaktır. Aynı kaynaktan gelen bilgiler farklı üslupla ele alınmıştır. Ya da Aquinas, İbn Miskeveyh'in bu adâlet ayrımından haberdardır. İbn Miskeveyh'in adâlet ayrımını yasaya uygulamıştır.

### **2.3.Râğıp el-İsfehânî'nin İkili Adâlet Taksimi**

Adâletle ilgili olarak açık ve özgün tasnif yapanlardan birisi de Râğıp el-İsfehânî'dir. el-İsfehânî'ye göre adâlet, eşitlik demektir, bilkuvve açıdan insanın eşitlik arayan halinin yansımasıdır. Bilfiil açıdan ise eşitliğe dayalı paylaşımı yansıtır. Adâlet, diğer erdemlerden ayrı düşünülmemeyeceği gerekçesiyle hem erdemlerin bütünü olarak ifade edilmiş hem de ona sahip olanın gerek kendine gerek başkasına uygulayabileceği düşünülerek erdemlerin en mükemmeli olarak adlandırılmıştır.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Râğıp el-İsfehânî, *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, s.183.

el-İsfehânî, adâletle ilgili böyle bir açıklamadan sonra adâleti iki kısma ayırır: Mutlak Adâlet, Mukayyet Adâlet.

**Mutlak Adâlet:** Aklın bütün hallerde güzel gördüğü, tarihin hiçbir döneminde nesh edilmeyen, asla zulüm olarak görülemeyecek olan adâlet ilkeleridir. Örneğin iyilik edene iyilikle karşılık vermek ya da rahatsızlık vermeyene rahatsızlık vermemek. el-İsfehânî bu tür adâleti dikkate alan bazı kelamcıların, adâlet ve zulmun şeriat olmadan da bilenebileceğini söylediklerini belirtir.<sup>55</sup>

**Mukayyet Adâlet:** Şeriatın getirdiği hususlara bağlı olan, devir ve hallerin değişmesiyle neshe uğrayabilen adâlet türüdür. Örneğin kötülüğe, misliyle karşılık vermek, kısas, mürtedin malına el koyma gibi hükümler bu adâlet türünün kapsamına girer. Bu adâlet türü, bazı durumlarda, mecazî olarak zulüm olarak da isimlendirilebilir. el-İsfehânî konuyla alakalı olarak şu ayeti zikreder “*Bir kötülüğün karşılığı ona denk bir kötülüktür*” (43/Şura:40). Kötülüğün cezasının kötülük olarak işaret edilmesi, bu kötülüğün işlenmemesi halinde cezası sayılan kötülüğe lüzum olmayacağı gerekçesiyledir.<sup>56</sup>

el-İsfehânî’ye göre esas olarak şeriat adâletin karargâhıdır. Cüzi fiillerdeki adâlet ve adâletin incelikleri Şeriat ile bilinir. Şeriat, cüz’i olan fiillerdeki adâleti tesis ettiği gibi tümel fiillerin birçoğunda da adil olanı belirler.<sup>57</sup>

el-İsfehânî’nin ikili adâlet taksiminin altında, kulların fiilleri konusunda kelamın ana tartışmalarından birisi olan akıl-vahiy ayrımı yatmaktadır. Zira kalamî akımlar özellikle Maturidiye akaidinde, adâlet, zulüm, yalan, hikmet ve sefihlik gibi nitelikler aklın kavranmaktadır. Fakat başka bir taraftan bir fiilin iyilik ve kötülüğüne aklın herhangi bir yönden zorunluluk ya da imkânsızlık yüklediği durumlarda vahye ihtiyaç olduğunu belirtir.

<sup>55</sup> Râğıp el-İsfehânî, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’s-Şerî’a*, ss. 184-185.

<sup>56</sup> Râğıp el-İsfehânî, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’s-Şerî’a*, s.185.

<sup>57</sup> Râğıp el-İsfehânî, *ez-Zerî’a ilâ Mekârimi’s-Şerî’a*, s.185.

el-İsfehānī, adâlet ayırımında akıl ve vahiy arasında dengeli bir duruş sergilemektedir. Hükümler konusunda ne akli ne vahiy göz ardı eder. Akıl ve vahiy birbirinin tamamlayıcısıdır. el-İsfehānī’de Fārābī’de olduğu gibi akıl, hakikatin tümel bilgisine ulaşır, mutlaklıdır. Yani akıl, adâleti cüziyata inmezsizin külli bir durum olarak emreder. Şeriat ise cü’ziyata iner.

### SONUÇ

Adâlet tanımlanması zor bir kavramdır, onu kısımlara ayırmak ve farklı görünüşleriyle ortaya koymak tanımlamayı kolaylaştırmaktadır. İslam filozofları bu konuda mesai sarf etmiş ve ortaya özgün adâlet taksimleri ortaya koymuşlardır.

Yunan kaynaklı özellikle de Aristoteles temelli felsefî kültür, İslam dünyasındaki adâlet algılarını etkilemiştir. Fakat İslam filozofları, bu etkileri sorgusuz sualsiz kabul etmemiş, onları yorumlamış ve kendilerine mâl etmiştir. Kendileri dışındaki coğrafyaları da etkilemiştir. Fārābī adaletin siyasi ve toplumsal yansımalarına dikkat çekerken, el-Âmirî ise Platon ve Aristoteles’e ait olduğunu söylediği adalet taksimlerini aktarmıştır. İbn Miskeveyh’in adalet taksimi ise varlık yelpazesinin tümünü içine alacak şekilde genişletilmiş ve o, adaleti kapsamlı olarak ele almıştır. el-İsfehānī ise adaleti akıl ve şeriat bağlamında ele almış ve ikili bir perspektif sunmuştur.

Adâlet taksimlerini, bu filozofların yaşadığı dönemde tartışılan temel kelâmî meselelerden ayrı düşünmek mümkün değildir. Örneğin el-İsfehānī ve İbn Miskeveyh’in adâlet taksimleri o dönemin kelâmî problemlerini de yansıtmaktadır

İslam filozoflarının Ortacağ Batı felsefesine katkıları inkâr edilemez. Örneğin İbn Miskeveyh’in adâlet ayırımı ile Thomas Aquinas’in yasa ayırımındaki benzerlik, İslam felsefesinin, Batı dünyasına etkisini yansıtan göstergelerdendir.

Ayrıca bugün konuşulmaya devam eden tabii ve pozitif adâlet ayırımı, İslam filozofları tarafından farklı yaklaşımlarla ele alınmıştır.

Yine adâletle ilgili çağdaş tartışmalar artarak devam etmektedir. Örneğin dağıtıcı adâlet konusu John Rawls tarafından tekrar tartışmaya açılmış, yeniden dağıtıcı adâlet başlığıyla çözüm üretilme yoluna gidilmiştir. Yine Friedrich Hayek ve Alasdair MacIntyre bu tartışmalara farklı bir yön kazandırmışlardır. İslam dünyasında da bu tür çalışmalara ihtiyaç vardır. Felsefî temel olarak mümbit arazi de bulunduğumuza şüphe yoktur.

### KAYNAKÇA

Ağaoğulları, M. Ali. *Kent Devletinden İmparatorluğa*. Ankara: İmge Kitabevi, 1994.

Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.

Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. trc. Saffet Babür. Ankara: Kebikeç Yayınları, 2005.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları 2000.

Çağrıcı, Mustafa. "Adalet". DİA. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Ebû'l-Hasan el-Âmirî. *es-Saâde ve'l-İs'âd*. tah. Ahmet Abdül Halim Atiyye. Kâhire: Câmiatu'l-Kâhire, 1991.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 2005.

Fahri, Macit. *İslam Ahlak Teorileri*. terc. Muammer İskenderoğlu, Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayınları, 2004.

----- . *İslam Felsefesi Tarihi*, trc. Kasım Turhan. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2000.

Fârâbî. *Arâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*. nşr. Alî Bû Mulhim. Beyrut: Dâru'l-Hilâl, 1995.

----- . *es-Siyasetü'l-Medeniyye*. tah. Fevzi Mitri Neccâr. Beyrut: Dâru'l Meşrîk, 1986.

----- . *Fusûlu'n Münteza'a*. tah. Fevzi M. Neccâr. Beyrut: Dâru'l Meşrîk, 1993.

----- . *Kitābu'l Mille*. tah. Muhsîn Mehdî. Beyrut: Dâru'l Meşrîk, 1991.

İbn Manzûr. *Lisānu'l-'Arap*. “Adâlet,” c.11 (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1968).

İbn Miskeveyh. *el-Havāmî'l ve's-şevāmîl*. ed. Ahmet Emîn, Seyyid Ahmed Şaqr. Frankfurt: Institute for The History of Arabic Islamic Science At The Johann Wolfgang Goethe Universty, 2000.

----- . *er-Risāle fî mâhiyyeti'l-'adl: An Unpublished Treatise of Miskawaih on Justice or Risala fi Mahiyat Al-adl li Miskawaih*. ed. M. Khan. Leiden: E. J. Brill, 1964.

----- . *Tehzîbu'l-Ahlāk*. tah. Nevaf Cerrâh. Beyrut: Dâr'u Sâder, 2006.

Kınalızâde, Ali Çelebi. *Ahlāk-ı Âlâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Kuçuradi, İonna. “Adâlet Kavramı,” Adnan Güriz (ed.), *Adâlet Kavramı* (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1994) içinde, ss. 27-33.

Nasiruddin Tûsî. *Ahlāk-ı Nâsirî*. terc. Anar Gafarov, Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayınları 2007.

Platon. *Devlet*. trc. Sabahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cimcoz. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.

Râgıp el-İsfehânî. *ez-Zerî'a ilâ Mekârimi's-Şerî'a*, tah. Tâhâ Abdurrauf Sâ'd, Kâhire: Mektebetu'l-Külliyati'l- Ezheriyye, 1973.

Ross, David. *Aristoteles*. trc. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan Yalçın Kvasoğlu, Zerrin Kurtoğlu. İstanbul: Kabalcı Kitabevi, 2002.

Thomas, Aquinas. *Summa Theologica*. Translated by Fathers of the English Dominican Province. New York: Benziger Bros, 1947.

Topakkaya, Arslan. "Aristoteles'te Adâlet Kavramı," *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2:6 (2009), ss.629-633.

Turan, Ramazan, *İbn Miskeveyh'in Adalet Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: 2014.

Yayla, Atilla. *Sosyal ve Siyasal Teori: Seçme Yazılar*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 1999.





**MUSTAFA ŞEREF VE “FUKAHÂYA GÖRE  
HUKÛK-I ÂMME” BAŞLIKLİ MAKALESİ  
(Değerlendirme, Sadeleştirme ve Transkript)**

**Nizamettin KARATAŞ\***

**ÖZET**

İslâm hukuku, temelinin vahye dayanması dolayısıyla içeriği, kavramları ve tasnifi itibariyle diğer hukuklara göre kendine özgü bir mahiyet taşır. Klasik fıkıh literatürü hakiki veya hükmi şahıs ayrımı yapmadığı gibi sistemini de hak temelli değil vazife temelli inşa etmiştir. Bu itibarla fıkıh ilminin klasik tasnifinde kamu hukuku özel hukuk ayrımı bulunmamaktadır. Klasik fıkıh literatüründe niçin kamu hukuku tasnifine gidilmediği 19. yüzyıldan beri tartışılmaktadır. Bu tartışmalara katılan hukukçulardan biri de son dönem ilim ve devlet adamlarından Mustafa Şeref beydir. Bu çalışmada kısaca fıkıhın tasnifinden bahsedilecek sonra da Mustafa Şeref Bey'in kısa bir makalesi sadeleştirilip transkripti yapılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Fıkıh, hak, vazife, kamu hukuku, Mustafa Şeref

**MUSTAFA ŞEREF AND HIS ARTICLE OF “PUBLIC LAW  
ACCORDING TO FUKAHA”**

**(Evaluation, Simplification And Transcription)**

**ABSTRACT**

Islamic law include a peculiar originality according to other laws in terms of contents, and classification because Islamic law is

based on revelation. The classical fiqh literature does not discriminate between the realand the judicialpersons, it does build the system based on the duty-based, not the rights-based. Inthisrespect, there is no distinction between public law and private law in the classical of fiqh.It has been debated why classical fiqh literature is not classified as publiclaw since the 19th century. One of the jurists who participated in this debate is Mr. MustafaSeref, a lates cholarands tatesmen.This article willbriefly be mentione dabout the science of fiqh and then a short article of Mr. Mustafa Şeref will be simplified and transcribed.

**Keywords:** Fiqh, rights, duty, publiclaw, Mustafa Şeref

## GİRİŞ

Fıkıh sözlükte bir şeyi bilmek, iyi ve tam anlamak, derinlemesine kavramak manasına gelir.<sup>1</sup> Fakih de bir konuyu derinden kavrayan, ince anlayış sahibi kimse demektir. Kelimenin terim anlamının netleşmesi ise daha ileriki yüzyıllardadır. "*Fıkıh, şer'î amelî hükümleri tafsîlî delillerine dayanarak bilmektir*"<sup>2</sup> şeklindeki tarif mütekellimûn metodunu kullanan fakihlerce kabul görmüştür.

---

<sup>1</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, I,35, Ahmed Cevdet neşri, İkdam matbaası, Daru'l-Hilafeti'l âliye 1317 h.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 13, Bilmen Yayinevi, İstanbul,1985.; M. F. Abdülbâkî, el-Mu'cem, "fkh" md.; Wensinck, el-Mu'cem, "fkh" md.

<sup>2</sup> Âmidî, Seyfuddîn, el- *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, s. 7, (Tahkik: Seyyid el-Cemîlî), Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrût: 1404/1984.; Abdülvehhab Hallaf, *ilmu Usûli'l-Fikh*, s. 11, Daru'l- Hadis, Kahire, 2003.; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, I, 14.

İmam Ebû Hanîfe'nin yapmış olduğu; "*Fıkıh kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir*"<sup>3</sup> tarifine, daha sonra "*ameli bakımdan*" kaydını ekleyen Hanefî fakihler de fikhî; "*kişinin ameli bakımdan lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir*"<sup>4</sup> şeklinde tanımlamışlardır. Mecelle ise fikhî; "*mesâil-işer'iyye-i ameliyyeyi bilmektir*"<sup>5</sup> şeklinde tarif etmiştir.

İslâm hukuku yapısı, içeriği, kategori ve kavramları itibariyle diğer hukuklara göre kendine özgüdür. İslâm hukukunun temelinin vahye dayanması onun en önemli karakterini oluşturur.<sup>6</sup> Fıkıh temelinin vahye dayanması, onun, asırlarca toplumun değişen şartlarına cevap vermesine engel olmamıştır.<sup>7</sup>

Fıkıh ilminin kendine özgülüğü, onun tasnifinde de gözükmemektedir. Bilindiği gibi fıkıh ibâdât, muâmelât ve ukubât genel başlıkları altında tasnif edilmiştir.<sup>8</sup> Fıkıhın kapsamına giren bazı konular da ayrı isimlerle yazılan müstakil kitaplarda ele alınmıştır.<sup>9</sup>

<sup>3</sup>Sadru's-şeria, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzih fi halli gavamizi't-Tenkih* ( Teftâzanî, *et-Telvih* içinde) I, 16-17, Kahire, ts.

<sup>4</sup> Sadru's-şeria, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzih*, I, s. 16-17.

<sup>5</sup> Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkamı Adliye Şerhi*, s. 3, Evkafî İslamiyye matbaası, 1339.

<sup>6</sup>Bu konudaki tartışmalar için bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku 1*, 21-35, Nesil yay. İstanbul. 1996.

<sup>7</sup>Hayreddin Karaman, "Fıkıh", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), Ankara, 1996, c.XIII, s. 1-14.

<sup>8</sup> Bu tasnif hemen bütün fıkıh kitaplarında cüz'î değişikliklerle korunmuştur. Örnek için bk. Ebu'l-Hasen Ahmed b. el-Kudurî, *el-Muhtasar*, Mecdüddin el-Mavsîlî, *el-İhtiyar*, İbrahim Halebî, *Mültekâ'l-ebhur*.; İslâm hukukundaki bu tasnif kanunlaştırma hareketinden sonra şu şekilde yapılmaya başlamıştır: 1- İbâdât 2- Ahvâl-i şahsiyye (şahıs ve aile hukuku) 3- Muâmelât (kısmen medeni ve borçlar hukuku) 4- Ahkâm-ı Sultâniyye ve Siyaset-i şer'iyye (anayasa, idare ve kısmen ceza

19. yüzyılın son çeyreğinde Mecellenin yazılmasıyla beraber fıkıh tarihinde yeni bir döneme girilmiştir.<sup>10</sup> Bu dönemde kanunlaştırma (taknîn, codification) hareketi başlamış, mahkemelerde kullanılan fıkıh ve fetva kitaplarının yerini usulüne göre hazırlanmış şer'î kanunlar almaya başlamıştır. Bundan önceki dönemlerde sultanların çıkardığı kanunnameler bir tarafa bırakılacak olursa- İslam ülkesinde yazılı mer'î bir kanun görülmemektedir. Bunun yerine, meseleler fıkıh ve fetva kitaplarına bakılarak; zikredilen kitaplarda bulunmayan yeni meseleler de ehil hukukçular tarafından çözüme kavuşturulmuştur.<sup>11</sup>

İslâm dünyasında kanunlaştırma faaliyetlerine hızlı bir şekilde başlanmasının başta Emperyalist devletlerin baskıları olmak üzere çeşitli iç ve dış etkenleri vardır.<sup>12</sup> Bu yeni düzen içinde İslam Hukuku da klasik tasnifini bir tarafa bırakıp yukarda kısmen değinilen yeni bir tasnife gitmiştir.

Fıkıhın gelişim seyrinde, Batılı hukukların benimsediği kamu/âmm ve özel hukuk ayrımı yapılmamış ancak literatürde, kamu hukuku kavramına yakın olarak "Allah hakları" sayılan hukuk

---

hukuku) 5- Ukûbât (ceza hukuku) 6- Siyer (devletler umumi ve kısmen devletler hususi hukuku) 7- Âdâb. (ahlak ve muâşeret). Ayrıntılı bilgi için bk. Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 26-30.

<sup>9</sup> Örnek olarak el-Ahkâmü's-Sultâniyye ve es-Siyâsetü's-Şer'iyye, Siyer, Harâc, Emvâl Ferâiz, Şürût Edebü'l-kâdî, Hikmetü't-teşrî kitapları zikredilebilir. Hayreddin Karaman, "Fıkıh", DİA, c.XIII, s. 1-14.

<sup>10</sup> Fıkıhın tarihsel evreleri için bk. Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 141-169.

<sup>11</sup> Hayreddin Karaman, "Fıkıh", DİA, c.XIII, s. 1-14.

<sup>12</sup> Bu sebeplerin bir kısmı için bk. Hayreddin Karaman, "Fıkıh", DİA, c.XIII, s. 1-14.

alanından ve özel hukuk kavramına yakın olarak "kul hakları" sayılan hukuk alanından söz edilmektedir.<sup>13</sup>

Kamu hukuku bir devletin hukukî yapısını, bu hukukun işleyişini, özel ve tüzel şahsiyetler ve yabancı devletlerle karşılıklı ilişkilerini düzenlemektedir.<sup>14</sup> Kamu kelimesi, bir ülkede yaşayan halkın tümü anlamında kullanıldığı gibi devlet ve onun varlığını oluşturan unsurlar ile onun faaliyetlerini de ifade eder. Kamu hukuku ifadesi, bu hukuk dalının kamuya aidiyetini belirtmek için kullanılmaktadır. Fertler veya şahıslar ile devlet arasındaki ilişkileri belirleyen, şahısların devlete karşı sahip buldukları hak ve yetkileri, ayrıca yapmakla yükümlü buldukları ödevleri tayin eden ve düzenleyen usûl ve kuralların bütünü bu hukuk dalının kapsamına girmektedir.<sup>15</sup>

Devlete uygulanan hukuk kurallarının bütünü, kamu hukukunun mahiyetini oluşturmaktadır. Yani bu hukukun konusu bizzat devlet, devlet teşkilâtı ve organları, hükümet ve idare ile faaliyetleri, bunlarla fertler arasındaki ilişkilerdir. Kamu hukuku, devlet ve devlet ile ilgili ilişkileri düzenleyen hukuk kuralları ve müesseselerinin bütününe ihtiva eden bir hukuk dalıdır. Kamu hukukunda hukuki ilişkinin taraflarından birisi şahıs diğeri devlet veya kamu hükmî şahıslarından birisidir. Kamu hukukunda eşitlik değil,

<sup>13</sup> Abdullah Kahraman, *Fıkıh usûlü*, s. 224, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

<sup>14</sup> <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/amme-hukuku.html>.

<sup>15</sup> Yahya Kazım Zabunoğlu, *Kamu Hukukuna Giriş*, s.33, Sevinç matbaası, Ankara, 1933.

kamu menfaati hâkim ve üstün konumda bulunmaktadır. Bu hukuk dalında fertlerin aleyhine, devlet veya kamu hükmî şahısları lehine bulunan üstünlük kamu menfaatlerini önde tutma maksadına yöneliktir.<sup>16</sup>

Klasik fıkıh kitâbiyatında kamu hukuku ve özel hukuk ayrımına dayalı bir tasnifin olmaması; fikhın kaynağı, mahiyeti, usûlü ve dayandığı kavramlar kendine has olduğu içindir. Ancak bu durum İslâm hukuk kitâbiyatı içinde kamu hukukunun bulunmadığı anlamına gelmez. Aksine İslâm hukukunun özel hukuk alanında olduğu gibi kamu hukuku alanında da önemli kural ve ilkeleri bulunmaktadır.<sup>17</sup>

Kamu hukukunun incelediği konuların sistematik bir tarzda ele alınmamasının -bunun fıkıh sistematığı, hukuk tasavvuru ve tarihi nedenlerinin ayrı bir tartışma konusu olduğunu hatırd tutarak-birtakım sonuçları olduğunu zikretmek gerekir. Bunlardan birisi bu hukuk dalının ele alıp geliştirdiği meseleler ve bunlarla ilgili hükümlerin fıkıh kitaplarımızda yeterince ayrıntılı bir şekilde tartışılmaması ve günümüzün ihtiyaçlarına cevap verebilecek bir durumda görülmemesidir.<sup>18</sup>

---

<sup>16</sup> Kemal Gözler, *Hukuka Giriş* s. 73-78. Bursa, Ekin Kitapevi Yayınları, 1998.; Necip Bilge, *Hukukun Başlangıcı, Hukukun Temel Kavramları ve Kurumları*, s.172-173, Ankara, Turhan Kitabevi, 2000.

<sup>17</sup> Adnan Koşum, İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülahazalar, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 18, s. 123-131.; <http://samil.ihya.org/ansiklopedi/amme-hukuku.html>.

<sup>18</sup> Asım Cüneyd Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, s. 13-14, Klasik yay. İstanbul 2016.

Tabii her sistemin kendine has güçlü ve zayıf yanları vardır. Esasında bu tür değerlendirmeler de meseleye hangi açıdan bakıldığı ile ilgilidir. Fıkıh ilminin tasnif ediliş şekli üzerinden onun alanına giren bazı konuları ihmal ettiği sonucuna varmak isabetli olmaz. Hukuk ilmini gelişip sistemleştiği medeniyetten bağımsız olarak değerlendirmek dar kapsamlı olacağı gibi batı hukuk sistemini de sırf tasnif yapısı üzerinden daha mütekamil görmek aynı şekilde dar kapsamlı olacaktır.

### **Mustafa Şeref Bey'in Hayatı ve Hukuk Anlayışı**

Mustafa Şeref (ilgili kanundan sonra Özkan soyadını almıştır) 1 Ocak 1884 yılında Burdur'da doğmuş, 10 Eylül 1938 yılında İstanbul'da vefat etmiştir. İstanbul Dârü'l-fünun Hukuk Mektebi ve Paris Hukuk Fakültesinden mezun olmuştur. Mustafa Şeref Bey 1913 yılında İstanbul ve 1926 yılında da Ankara Hukuk Fakültesi'nde Amme ve İdare Hukuku profesörü olarak dersler vermiştir. 1914 yılında Osmanlı mebuslar meclisine Konya mebusu olarak girmiş; Ticaret ve Ziraat Vekâleti Müsteşarlığına atanınca mebusluktan ayrılmıştır. 1916 yılında Kayseri mebusu olmuş ve Sait Halim Paşa kabinesinde Ticaret ve Ziraat Nazırlığına getirilmiştir. 1921'de Sivas Temyiz Mahkemesi üyesi olmuş, Lozan Konferansı'nda danışmanlık yapmıştır. TBMM II., III., IV. ve V. Dönem Burdur Milletvekilliği, III. Dönem Ticaret ve İktisat, IV. Dönem Maliye ve Bütçe, V. Dönem

Bütçe Encümenleri Başkanlıkları ile 6. ve 7. Hükümette de İktisat Bakanlığı yapmıştır.<sup>19</sup>

Osmanlının son döneminde yetişmiş olan Mustafa Şeref Bey, Ticaret ve Ziraat Müsteşarlığı ile Nazırlığı görevleri esnasında, devletçi ekonomi politikalarının benimsenmesinde ve hayata geçirilmesinde etkili olmuş ve bu süreç içerisinde elde ettiği birikimleri Cumhuriyet dönemine aktarmış önemli bir siyaset ve hukuk adamıdır. Osmanlı döneminde kazandığı hukuk ve iktisat alanındaki tecrübe ve birikimini Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren yeni sisteme aktaran Mustafa Şeref Bey, iki dönem arasındaki sürekliliği temsil eden ve köprü vazifesi gören bir kişidir.<sup>20</sup>

Mustafa Şerefe göre hukuk bir devlet çatısı altında yaşayan insanların birbirleriyle olan münasebetlerinde uymaya mecbur oldukları kaidelerdir. Hukuk kaidelerinin maddi cebir ile desteklenmesi onun asli ve ayırıcı vasfı değildir. Onun dayandığı asli kuvvet en geniş anlamıyla toplumsal örfdür. Toplumsal örf ise birçok kuralın varlığını içerir. Sosyal ve ekonomik sınıflar, medeni muameleler, özel meslekler, dini münasebetler, aile hayatı vs. kendilerine has öflere sahiptirler. Bu kaideler vicdanlar üzerinde etki kuvvetine sahiptirler. Hukuki kaidelerin bir kıymeti olduğuna dair vicdanlarda oluşan kanaat hukukun dayandığı asıl kuvvettir. Hukukun diğer kuvveti olan maddi cebir ise vicdanlarda oluşan kanaatin zorunlu yardımcısıdır. Toplumsal örf ile çatışan bir hukuki kaidenin

---

<sup>19</sup> <https://www.tbmm.gov.tr>; <http://filozof.net/Turkce/tarih/tarihi-kisilikler-sahsiyetler.>; <http://portreler.fisek.org.tr>;<http://www.pandora.com.tr>.

<sup>20</sup> Özcan Şabudak, *Unutulmuş Bir Devletçi İktisat Vekili: Mustafa Şeref Özkan*, s. 13-20. Libra Yayınları, İstanbul, 2009.



yaşama şansı yoktur. Toplumsal örf ise hayatın içinde gelişir ve değişir.<sup>21</sup>

Toplumsal hayattaki yerini kaybeden, vicdanlarda hukuki değeri kalmamış kaideleri hukuki olarak kabul etmek kesinlikle ilmî bir tavır olamaz. Bu nedenle hukukçunun vazifesi toplumsal örfü gözlemleyerek ve inceden inceye araştırarak vicdanlarda yaşayan kaideleri meydana çıkarmaktır. Bu itibarla hukukçu sosyal hayatı sürekli takip etmek zorundadır. Sosyal hayat hukukun soyut kaidelerinin tıkanıklığını yansıtan bir aynadır. Çünkü hayat mantığının soyut kaideleri ile uğraşmaz ve kendi tabii mecrasında akar. Bu nedenle hukukçu sosyal hayatı takip etmekle sorumludur.<sup>22</sup>

Mustafa Şeref Bey'in *Hukuk-u İdare Notları*,<sup>23</sup> *Hukuku İdare-i Vilayet*<sup>24</sup> adlı eserlerinin yanı sıra *Saltanatın Tarihi Safhaları ve Klasik Mektebe Göre Hâl-i Hâzırı*,<sup>25</sup> *Fukahâya Göre Hukûk-ı Âmme*<sup>26</sup>, *İctimâî Usûl-i Fıkh Nasıl Te'sis Eder?*<sup>27</sup> adlı makaleleri yayınlanmıştır. Mustafa Şeref Bey hakkında çok fazla çalışma yoktur. Burada Münib Hayri Ürgüblü'nün *Mustafa Şeref Özkan ve Eserleri*<sup>28</sup> adlı risalesi ile

<sup>21</sup> Mustafa Şeref, "İctimâî Usûl-i Fıkh Nasıl Te'sis Eder?", İslâm Mecmuası, cilt: I, sayı: 6, s, 162-166, İstanbul, 1330.

<sup>22</sup> Mustafa Şeref, "agm." s, 163.

<sup>23</sup> Kader matbaası, Ankara 1927.

<sup>24</sup> Hukuk matbaası, Dersaadet: Bab-ı Ali civarında Ebussuud caddesinde numara 19, yayın tarihi, 1329.

<sup>25</sup> İstanbul: Türk Bilgi Derneği, Kanunuevvel 1329: [1913/1914].

<sup>26</sup> İstanbul: Halim Sabit, 1329.

<sup>27</sup> İstanbul: Halim Sabit, 1330, İslâm Mecmuası, cilt: I, sayı: 6, sayfa: 162-166.

<sup>28</sup> Ankara, 1939.

Özcan Şabudak'ın *Unutulmuş Bir Devletçi İktisat Vekili: Mustafa Şeref Özkan*<sup>29</sup> adlı kitabı zikredilebilir.

## 2. Sadeleştirmede Takip Edilen Metod

Makale günümüz harflerine aktarılırken tüm Arap harflerinin transkript işaretleriyle gösterimi tercih edilmemiş, bunun yerine Türk Dil Kurumu yazım kuralları esas alınmıştır. Gerekli görülen bazı kelimeler için şapka işareti koyulmuş, el takısı ile başlayan kelimeler de üstten kesme işareti ve tire işaretiyle belirtilmiş, Osmanlıca terkipler de tire işaretiyle bağlanmıştır. Osmanlıca metinde geçen "ض" harfinin türkçeye "z" harfiyle aktarılması tercih edilmiştir. Makaledeki noktalama işaretlerinin çoğu tarafımızdan konulmuştur. Makaledeki paragraflar aslına uygun olarak yapılmıştır. Bir iki yerde köşeli parantezle açıklama yapılmıştır.

## 3. Fukahaya Göre Hukuk-u Amme Makalesi (değerlendirme)

Transkriptini yaptığımız bu makale kısa ancak Mustafa Şeref Bey'in İslam Hukuku hakkındaki en azından Cumhuriyet öncesi kanaatlerini yansıtmaya bakımından değerlidir. Mustafa Şeref Bey Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında gerçekleştirilen radikal hukuki değişime bizzat katkıları olmuş biridir. Makalenin yayın tarihi olan Rumî 27 Şubat 1329 miladi olarak 12 Mart 1914 tarihine denk gelmektedir. Mustafa Şeref Bey'in TBMM'nin II. döneminden, yani 11 Ağustos 1923'ten itibaren yasa yapım sürecine aktif olarak katılan birisi olduğu düşünülürse, bu makale, yazarın dokuz yıl gibi kısa bir

---

<sup>29</sup>Libra Yayınları, İstanbul, 2009.

süre önce İslam hukuku hakkındaki kanaatlerini tespit etmeye yardımcı olabilir. Mustafa Şeref Bey bu makalede İslam'ın kamu haklarına dair anlayışının çok yüksek olduğunu ifade ettikten sonra batılıların bu yüksek seviyeye ancak 19. yüzyılın ikinci yarısında ulaşabildiğini söylemektedir. Batı hukukunda insanlar irade sahibi hukuki bir şahsiyet olarak tasavvur edildiği gibi devlet de irade sahibi bir şahsiyet olarak tasavvur edilmektedir. Devleti ilgilendiren hukuka kamu hukuku ferdin hukukuna da şahsi hukuk denmektedir. Batıda devletin hukuku prensip olarak şahsın hukukundan üstün kabul edilmiştir.

Modern batı hukukunun temel felsefesi aydınlanma ve hümanizmaya dayandığı için hayatın merkezinde insan vardır. İnsanı dünyada sınırlayacak ilâhî bir güç yoktur. Dolayısıyla onun Tanrı'ya karşı yapmak zorunda olduğu vazifeleri de yoktur. İnsan bu dünyada yapmak istediği her şeyi, bir başkasının hukukuna tecavüz etmemek kaydıyla yapmakta özgürdür. İnsan kendi menfaatine olan her şeyi yapabileceği gibi zevk aldığı her şeyi yapmakta da serbesttir. Modern batı medeniyetine ve onun bir parçası olan hukuk anlayışına göre insan, zevk ve çıkarına uygun bulduğu her şeyi hak eder. Oysa İslam'a göre insan dünyada Allah'ın halifesi ve ona karşı sorumlu (mükellef) olarak bulunmaktadır. Onun önce vazifeleri sonra hakları vardır. İşte iki hukuk sistemini birbirinden ayıran en temel fark buradadır.

Yazara göre modern batı hukuku hak temelli bir hukuk olduğu için şahsın ve devletin haklarını ayrı ayrı düzenlemiştir. Devletin gücü karşısında zayıf durumda olan şahsın devlete karşı haklarının

korunması batı hukukunda bir problem olarak tartışılmış ve devletin hareket alanı meşruiyet (legalite) çerçevesi ile sınırlandırılmıştır. Batı bu meşruiyet anlayışını geliştirmekle beraber henüz işin başındadır. Oysa İslam hukuku bu sınırları en baştan koymuştur. Şahıs veya devlet İslam'ın çizdiği meşruiyet sınırlarına uymaya mecburdur. İslam hukukunda hakkın kaynağı Allah'tır. O mülkün sahibi olduğu gibi hükmetme yetkisine de sahiptir. İnsanlar O'ndan bağımsız bir hakka ve hukuka sahip değildir. İnsanların haklarını ve vazifelerini O tayin eder. İslam'ın hukuku bu şekilde kabul etmesi insan ve medeniyet için daha uygundur. Çünkü bu tasavvurda fert, toplum ve devlet hakka tabi olmak ile mükelleftir. Bu anlayış kamu düzeni, asayişin temini, alemin bekası için en uygun insanlık ve adalet kaidesidir.

İslamiyet hukukta şahsı değil, mükellefin fiillerini konu edindiği için manevi ve hukuki şahıslar tasavvur etmemiş ve onlar hakkında ayrıca hükümler koymamıştır. Devlet bir şahıs olmadığı için vatandaşların velayetlerinin ve haklarının sahibi de olamaz, yalnız kamusal tasarrufta bulunan zilyetler dikkate alınmıştır. Bir şeyin zilyedi olmakla hak sahibi olmak arasında fark vardır. Hak sahibi mülkünde dilediği gibi tasarruf eder, ama zilyet edemez.

#### **4. Fakihlere Göre Kamu Hukuku (Sadeleştirme)**

İslam'ın kamunun haklarına dair anlayışı batılıların uzun yıllar hukuk sahasında çalışıp da henüz ulaşamadıkları bir derecede yüksektir. Batılılar ancak 19.yüzyılın ikinci yarısında İslam'ın bu yüksek anlayışına yönelebilmıştır.

Uzaktan veya yakından Avrupa hukukuna ilgisi olanlar bilirler ki batıda hukuk denilince akla daima irade gelir. Bu irade ya ferdidir ya toplumsaldır. Toplumsal irade toplumu oluşturan fertlerin hepsini kapsayan gayeler karşısında varlığını hissettirir ve bu irade şu veya bu ferdin değil kamunun iradesi olduğundan bir şahsa izafe edilmesi gerekir. O şahıs toplumun manevî veya hukukî şahsıdır. Bu ferdî şahıs veya toplumsal şahıs Avrupa hukukunda asıl ve esastır. Hak sahibi olanlar [hakîkî veya hükûmî] şahıslardır. Hak sahibi olan şahısların iradesi diğer iradelere nispetle yüksek ve onlar üzerine üstün kabul edilir.

Devlet de irade sahibi bir hukukî şahıstır, kamu üzerinde tasarruflarda bulunur ve bu tasarrufların hak sahibidir. Devletin kamu üzerindeki tasarruflarına ve bu tasarruflar için düzenlediği hukuka batılılar kamu hukuku diyorlar. Ferdî şahıslar veya bir topluluğa ait olup da kamusal tasarruf ile münasebeti olmayan şahıslar hak sahibidirler. Bunların şahıslarını ilgilendiren hukuku, medeni hukuk ve hususi hukuk düzenler. Devlet veya devlet tarafından vücuda getirilerek kamusal tasarrufa ortak edilen vilayet ve ilçe gibi manevi şahıslar da hak sahibidirler. Bunların hukukuda kamu hukukunda beyan edilir.

Bu iki kısım hukukun her biri diğerinden esas ve mahiyet itibarıyla farklıdır; bunların düzenlenmesinde gözetilen düşünce de başka başkadır. Hukuku bu tarzda taksim etmek, şahısları hak sahibi tanıdıktan sonra, tabii ve zaruri bir hal olur. Kamusal tasarruf bir hak

adediliyor; devlet, vilayet, ilçe bu hakkın derece derece sahipleri oluyorlar.

Bu yoldaki bir zihniyeti şöyle bir muhakemenin takip etmesi şüphesizdir: Hususi hukuk. Bu, eşit şahıslar hakkında tatbik edilen kaidelerdir. Halbuki devlet, vilayet, ilçe vs. ferdî şahıslara nispetle daha yüksektirler. Bunlarla ferdî şahıslar karşılaştığında birbirine eşit olmayan şahıslar karşılaşmış olur. Devlet kamuya tasarrufa maliktir; bu hak diğer haklara nispetle daha yüksektir. Bu hakka malik olanlar: Devlet, vilayet, ilçe ve diğer kamu hizmetine iştirak eden resmî kurumlar yüksek şahıslardır. Bu itibarla hususi hukuk eşitlik üzerine bina edildiği halde kamu hukuku eşitsizlik esasına dayanır.

Kamu hukukuna bu eşitsizlik fikri girdikten sonra şahsi, nefsi hukuktan başka bir şeye: [zata, varlığa] dayanarak var olan bir hak yok mudur? Bu zat, devlet hukukundan önce ve devletin üstünde değil midir? Devleti bazı fiillerin ifasına mecbur ve bazılarının ifasından men etmez mi? Devlet hukukunun sınırını, hak sahibi olan zat sınırlandırmaz mı? gibi sorular uzayıp gider. Almanya'da bu sorulara verilen cevaplar olumsuzdur. Orada; "devlet yetkisi, sınırını yine kendisi tayin eder, devletin üstünde bir hak yoktur, ancak tarihî, siyasî, toplumsal, iktisadî sebepler devletin fiillerine sınır koyar ve devleti kendi koyduğu kanunlara riayete mecbur kılar" fikri savunulmaktadır.

Fransa'da yeni bir ekol bu sorulara olumlu cevaplar verdi. Fakat buna ulaşmak için evvela devletin hukukî bir şahıs olduğunu

inkâr etti. Sonra hukukun kendine has bağımsız varlığının mevcut olmadığını söyledi. Ancak hakkın kendisi vardır, bu da devletin üstündedir, devleti birtakım hizmetleri ifaya mecbur kılar, birtakım fiilleri icradan da men eder dedi...

Bunlar yalnız hukukçuların kendi aralarındaki tartışmalardan ibaret değildir, bunların mahkemelerde birtakım yansımaları vardır. Bugün devlet kendi yaptığı kanunlarla sınırlandırılır, kendi mahkemeleri huzurunda muhakeme edilir, zarar ve ziyanı tazmine mahkûm olur. Kamu hukukunun gösterdiği bu sonuca meşruiyet (legalite) adı verilir. Batı bu sonuca birçok mesaiden sonra ulaşmaklar beraber, henüz işin başındadır. Halbuki İslam hukuku bu esası bin bu kadar sene evvel koymuştur. Çünkü; evvela İslam hukukunda ele alınan temel mesele, mükellefin fiilleridir. Âkil ve bâliğ olan her fert ilahi hitap ile muhataptır. Onun fiillerine karşı ilahi hitabın eseri olan hüküm terettüp eder. Bu hüküm ferdi mecbur ve mükellef kılar. İslam hukukuna göre insanlar, öncelikle ve başlangıçta hak sahibi olarak değil, birtakım vazifeleri yapmak ile mükellef kimseler olarak kabul edilmiştir. İslam hukukunda insan teki için tabii hukuk tanınmamıştır, ancak ilahi hitabın eseri olarak ahkam tertip buyrulmuştur. Bu nedenle herkes kamuya karşı vazifeler ile mükellef, fakat hiçbir kimse hukuk sahibi değildir. Kimse vazifesini ifa edebilmekten başka hakka malikiyet iddia edemez. Zira hukuk yerine vazifeler ikame edilmiştir.

İslamiyet'in hukuku bu tarzda telakkisi, insanı medenileşme kabiliyetine daha fazla tabi kıldığı için pek yüksektir. Hülâsa İslamiyet'te devlet, cemiyet ve fertlerden önce, bunların üstünde

olarak *biobjektifhak (droitobjectif)* tanınmıştır. Bu anlayış, kamu düzeni, asayişin temini ve alemin bekası için mevcut olan sosyal bir kaidedir. İnsanlık ve adalet kaidesidir. Bunu Şârî' Teâlâ emirleri ve nehiyleri ile tayin etmiştir. Bu emirler ve nehiyeler müslümanlar için temel kanunlardır. Emir, vücup ifade eder, kanunların konuluş maksadı netice itibariyle iştebu vücup keyfiyetidir. Çünkü kanunun ayırıcı vasfı mecburi (obligation) olmaktır. Bu hükümler ve temel kanunlar değişmez, bu dünyanın her tarafında böyledir. Mesela Şârî; "*nikahlanın*" buyurmakla aile teşkilinin esas olduğunu, "*kısasta hayat vardır*" hükmüyle de hayatın masuniyet ve kıymetini anlatılır. Şimdiye kadar hiçbir kanun koyucu aile teşkilinin gereksiz, insan hayatını yok etmenin mübah olduğuna dair kanun koymadı, koyamaz da. İşte İslamiyet tarafından *objektif hak (droitobjectif)* olarak Şârî' tarafından bildirilen hükümler böyle aslî ve temel kanunlardır. Bunların tatbiki ve teferruatı zaman ve mekâna göre dinamik olarak vaz' ve icra olunur. *Öznel hak (droitsubjectif)* İslamiyet'te yoktur.

İkinci olarak; İslamiyet hukukta şahsı değil, mükellefin fiillerini konu edinmiştir. Bu nedenle İslamiyet'te manevi ve hukuki şahıslar tasavvur olunmamış ve onlar hakkında ayrıca hükümler konulmamıştır. Devlet manevi bir şahıs değildir. Tabiatıyla bütün vatandaşların velayetlerinin ve haklarının sahibi de olamaz, yalnız kamusal tasarrufta bulunan zilyetler dikkate alınmıştır.

Bir şeyin *zilyedi (detenteur)* olmakla *hak sahibi (sujet de droit)* olmak arasında büyük fark vardır. Hak sahibi mülkünde dilediği gibi



tasarruf eder, ama zilyet edemez. Mesela emanetçi (vedi') bir zilyettir; malı muhafaza etmek ve korumak ile mükelleftir. İslamiyet'te kamunun velayeti (velâyet-i amme), devlet başkanlığı (imâmet-i kübrâ) makamında olan zata tevdi olunur. Bu zat din işleri (emr-i dîn) ve dünyanın güzelce idare edilmesi ve korunması ile mükelleftir. Bundan dolayı kamunun tasarrufu (tasarruf-u amme) üzerine hak iddia edemez. Devlet başkanlığı makamına çıkabilmek için gerekli olan şartları taşımak, netice itibariyle bu iş için de akıl ve büluğ sahibi mükellef bulunmak icap eder. Bunlar hakkında da ilahi teklif vardır. Kendileri hukuk sahibi değildirler. Çeşitli vazifeler ile mükelleftirler. Bunlardan sadır olan bütün akitler ve fiiller meşruiyet (legalite) kaydı ile mukayyettir.

İşte İslamiyet'te bir taraftan *öznel hakın (droitsubjectif)* mevcut olmaması, diğer taraftan manevi ve hukuki şahıslar tasavvur edilmemesi; fakihleri ayrıca kamu hukuku konularını tasnif etmeye sevk etmemiştir. Bütün insanlar yekdiğerine karşı vazifeler ile mükelleftirler. Kimse *öznel hak (droitsubjectif)* sahibi değildir. Toplum ve devletin üstünde bir *objektif hak (droitobjectif)* vardır. Buna uygun fiiller meşru, diğerleri gayr-ı meşru olduğundan kamusal tasarrufta bulunan kimselerin emirleri ve kararları buna göre takdir olunur.

Kamu hukukunun batıda ulaşmak istediği netice budur. Bu ise İslam hukukunun esası ve ruhudur.

### 5. Fukahaya Göre Hukuk-u Amme (Transkript)<sup>30</sup>

Hukuk-u ammenin İslamiyet'teki telakkisi garbîlerin birçok mesaiden sonra henüz vasıl olamadıkları bir derecede yüksektir. Garp ancak on dokuzuncu asrın nısfı ahirinde hukuk-u ammenin İslamiyet'teki telakkisine doğru teveccüh edebildi.

Uzaktan veya yakından Avrupa hukukuna nispeti olanlar bilirler ki garpta hukuk zikredilince daima irade hatıra gelir. Bu irade ya ferdidir ya cemaatîdir. Cemaatî irade cemaatî terkip eden efradın umumuna âm ve şamil gayeler karşısında vücudunu hissettirir ve bu irade şu veya bu ferdin değil umumun iradesi olduğundan bir şahsa izafe edilmesi iktiza eder. O şahıs cemaatin manevî veya hukukî şahısıdır. Şu ferdî şahıs veya Cemaatî şahıs Avrupa hukukunda asıldır, esastır. Zî hak olanlar eşhastır. Bunun için zî hak olan şahsın iradesi diğer iradelere nispetle âlî ve onlar üzerine mütefevvik addolunur.

Devlet de bir hukukî şahıstır, haiz-i iradedir, amme üzerinde tasarrufâtta bulunur ve şu tasarrufâtınzî hakkıdır. Devletin amme üzerindeki tasarrufâtına tatbik edilen hukuka garbîler hukuk-u amme diyorlar. Ferdî şahıslar veya cemaatî olup da tasarruf-u amme ile münasebeti olmayan şahıslar zî haktırlar. Bunların hukuku-u

---

<sup>30</sup> Makaleler günümüz harflerine aktarılırken tüm Arap harflerinin transkript işaretleriyle gösterimi tercih edilmemiş, bunu yerine Türk Dil Kurumu yazım kuralları esas alınmıştır. Gerekli görülen bazı kelimeler için şapka işareti koyulmuş, el takısı ile başlayan kelimeler kesme işareti ve tire işaretiyle belirtilmiş, Osmanlıca terkipler de tire işaretiyle bağlanmıştır. Osmanlıca metinde geçen "ض" harfinin türkçeye "z" harfiyle aktarılması tercih edilmiştir. Makaledeki noktalama işaretlerinin çoğu tarafımızdan konulmuştur. Makaledeki paragraflar aslına uygun olarak yapılmıştır. Bir iki yerde köşeli parantezle açıklama yapılmıştır.

nefsiyelerini hukuk-u medeniye ve hususiye ifade eder. Devlet veya devlet tarafından vücuda getirilerek tasarruf-u ammeye teşrik edilen vilayet ve nahiye gibi manevi şahıslar da zî haktır. Bunların hukuk-u nefsiyeleri hukuk-u ammede beyan edilir.

Şu iki kısım-ı hukuk yekdiğerinden esas ve mahiyet itibariyle farklıdır; bunların vaz'larında gözetilen mülahazat da başka başkadır.

Hukuku şu tarzda taksim, eşhası hak sahibi tanıdıktan sonra pek tabii ve zaruri bir hal olur. Tasarruf-u amme bir hak addediliyor; devlet, vilayet, nahiye bu hakkın derecâtı ile sahipleri oluyorlar.

Bu yoldaki bir zihniyeti şöyle bir muhakemenin takip etmesi şüphesizdir: Hukuk-u hususiye.. Bu, mesaviy-i eşhas hakkında tatbik edilen kavaidir. Halbuki devlet, vilayet, nahiye.. Bunlar ferdî şahıslara nispetle daha âlidirler. Bunlarla ferdî şahıslar tekabül ettiğinde gayr-ı müsavî şahıslar karşılaşmış olur. Devlet tasarruf-u ammeye maliktir; bu hak diğer haklara nispetle daha yüksektir. Bu hakka malik olanlar: Devlet, vilayet, nahiye ve sair hıdmat-ı umumiye iştirak eden müessesat-ı resmiye-i umumiye yüksek şahıslardır. Binaenaleyh hukuk-u hususiye müsavat üzerine mübtene olduğu halde hukuk-u amme adem-i müsavat esasına müstenit bulunur.

Hukuk-u ammeye şu adem-i müsavat fikri girdikten sonra şahsi, nefsi hukuktan başka şey'iyet üzerine müesses bir hak yok mudur? Bu zat, hukuk-u devletten mukaddem ve devletin fevkinde değil midir? Devleti bazı efaalin ifasına mecbur ve bazılarının

ifasından men etmez mi? Devlet hukukunun hududunu zat-ı hak tahdit etmez mi? gibi sualler tevali eder.

Almanya'da bu suallere verilen cevaplar menfidir. Orada; "devlet salahiyeti, hududunu yine kendisi tayin eder, devletin fevkinde bir hak yoktur, ancak tarihî, siyasî, ictimâî, iktisadî esbap devletin efaline hudut kor ve devleti kendi vaz' ettiği kavanine riayete mecbur kılar" fikri müdafaa edilmektedir.

Fransa'da yeni bir mektep bu suallere müspet cevaplar verdi. Fakat buna vusul için evvela devletin hukuki bir şahıs olduğunu inkâr etti. Sonra hukuk-u nefsiyenin gayr-ı mevcut olduğunu söyledi. Ancak zat-ı hak vardır, bu devletin fevkindedir, devleti bir takım hıdematı ifaya mecbur kılar, bir takım ef'ali icradan da men eder dedi...

Bunlar yalnız münakaşat-ı kalemiyeden ibaret değildir, bunların mehakimdein'ikasatı vardır. Bugün devlet kendi vaz' ettiği kavanin ile takyit olunur, kendi mehakimi huzurunda muhakeme edilir, zarar ve ziyana, tazmine mahkum olur. Hukuk-u ammenin irâe ettiği şu neticeye "meşruiyet"(legalite) namı verilir.

Garp bu neticeye birçok mesaiden sonra vasıl olabildiği gibi henüz de mebadisindedir.

Halbuki İslam hukuku bu esası bin bu kadar sene evvel vaz' etmiştir. Çünkü:

Evvela; Hukuk-u İslamiyede mevzu-u bahs olan fiil-i mükelleftir. Akil ve baliğ olan her fert hitab-ı ilahi ile muhataptır.

Onun efaline karşı hitab-ı ilahinin eseri olan hüküm terettüp eder. Şu hüküm ferdi mecbur ve mükellef kılar. Hukuk-u İslamiyeye göre insanlar zî hak değildirler? vazife ile mükelleftirler. İslam hukukunda ferd-i insani için hukuk-u tabiiye tanınmamıştır, ancak hitab-ı ilahinin eseri olarak ahkam tertip buyrulmuştur. Binaenaleyh herkes umuma karşı vezaiyle mükellef, fakat hiçbir kimse haiz-i hukuk değildir. Kimse vazifesini ifa edebilmekten başka hakka malikiyet iddia edemez. Zira hukuk yerine vezai ikame edilmiştir. İslamiyetin hukuku şu tarzda telakkisi, şahsiyeti, kabiliyet-i temeddüne daha ziyade tabi kıldığı için pek yüksektir. Hülasa İslamiyette devlet ve cemiyetten ve efrattan mukaddem ve bunların fevkinde olarak bir zat-ı hak (droitobjectif) tanınmıştır.

Bu intizam ve bekay-ı alem için mevcut kaide-i ictimaiyedir. İnsaniyet ve adalet kaidesidir. Bunu Şârî'îâzam hazretleri evamir ve nevahisiyle tayin buyurmuştur. Bu evâmir ve bu nevâhîİslamlar: [Müslümanlar] için kavânin-i esâsiyeyi (Loisfondamentales) teşkil eder. Emir, vücubu ifade eder, bugün ulema kavânini tarif ederken, neticeten vasıl oldukları bu vücup keyfiyettir. Çünkü kanunun mümeyyizesi mecburi (obligation) olmaktır. Şu ahkam ve kavânin-i esasiye tebeddül etmez, bu dünyanın her tarafında böyledir. Mesela (tenakehuu: nikahlanın...) buyurmakla aile teşkili esas olduğu, kısasta hayat vardır hükmüyle hayatın masuniyet ve muhteremiyeti anlatılır. Daha hiçbirvazı-ı kanun aile teşkilinin adem-i lüzumuna, hayat-ı beşeri ifnanın mübahiyetine dair vaz' ve ahkam etmedi ve edemez de. İşte İslamiyet tarafından zat-ı hukuk ( droitobjectif) olarak Şârî'î azam

tarafından bildirilen ahkam böyle aslî ve esâsî kanunlardır. Bunların tatbikatı ve teferruatı zaman ve mekân ile harekî (dynamique) olarak vaz' ve icra olunur. Hukuk-u nefsiye (droitsubjectif) İslamiyette yoktur.

Saniyen; İslamiyet hukukta şahsî değil, fiil-i mükellefî mevzu ittihaz etmiştir. Binaenaleyh İslamiyette manevi ve hukuki şahıslar tasavvur olunmamış ve onlar hakkında ayrıca ahkam vaz' buyrulmamıştır. Devlet manevi bir şahıs değildir. Tabiatıyla velayet-i ammenin de sahip ve zî hakkı olamaz. Yalnız tasarruf- amme keyfiyetinin zi'l-yedleri nazara alınmıştır.

Bir şeyin zî yedi (detenteur) olmakla zî hakkı (sujet de droit) olmak arasında azim fark vardır. Zî hak mülkünde keyfe mayeşatasarruf eder. Vedi' de bir zîyeddîr; hıfz ve sıyanetle mükelleftir. İslamiyette velayet-i amme, imamet-i kübra makamını haiz olan zata tevdi' olunur. Bu zat emr-i din ve dünyanın hüsn-ü temşit ve hırasetiyle mükelleftir. Binaenaleyh tasarruf-u amme üzerine iddiay-ı hak edemezler. İmamet-i kübra makamına çıkabilmek için şerait-i lazimeyi haiz olmak, binaenaleyh ol emirde akıl ve büluğ sahibi mükellef bulunmak icap eder. Bunlar hakkında da teklif-i ilahi vardır. Kendileri hukuk sahibi değildirler. Vezaiifle mükelleftirler. Bunlardan sadır olan kaffe-i ukud ve e'fal meşruiyet (legalite) kaydı ile mukayyettir.

İşte İslamiyette bir taraftan hukuk-u nefsiyenin mevcut olmaması, diğer taraftan manevi ve hukuki şahıslar tasavvur

edilmemesi fukahayı ayrıca hukuk-u amme mebahisi tasnifine sevk etmemiştir. Bütün insanlar yekdiğerine karşı vezaifle mükelleftirler. Kimse haiz-i hukuk değildir. Cemiyet ve devletin fevkinde bir Zat-ı Hak vardır. Buna muvafık e'fal meşru, diğerleri gayr-ı meşru olduğundan tasarruf-u ammeyi deruhte edenlerin evamiri, mukarraratı bu mahalle göre takdir olunur.

Hukuk-u ammenin garpta vasıl olmak istediği netice budur. Bu ise hukuk-u İslamiyenin esas ve ruhudur.

Konya mebusu ve Daru'l-fünun'un hukuk şubesinde hukuk-u idare ve hukuk-u amme muallimi.

Mustafa Şeref

#### KAYNAKÇA

Âmidî, Seyfuddîn, el- *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Tahkîk: Seyyid el-Cemîlî), Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyye, Beyrût: 1404/1984.

Atıf Bey, *Mecelle-i Ahkamı Adliye Şerhi*, Evkafı İslamiyye matbaası, 1339.

Bilge, Necip *Hukukun Başlangıcı, Hukukun Temel Kavramları ve Kurumları*, Ankara, Turhan Kitabevi, 2000.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.

Gözler, Kemal, *Hukuka Giriş*, Bursa, Ekin Kitapevi Yayınları, 1998.

Hallaf, Abdülvehhab, *İlmu Usûlü'l-Fıkh*, Daru'l- Hadis, Kahire, 2003.

Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku* (3cilt), Nesil yayınları, İstanbul, 1996.

-----, "Fıkıh" mad.,DİA, İstanbul, 1996, XIII, s. 1-14.

Kahraman, Abdullah,*Fıkıh usûlü*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2012.

Koşum, Adnan İslam Kamu Hukuku Alanına İlişkin Klasik Literatürün Azlığı Üzerine Mülahazalar, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2008, sayı: 18

Köksal, Asım Cüneyd, *Fıkıh ve Siyaset*, Klasik yayınları, İstanbul, 2016.

Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*, Hikmet Yayınları, İstanbul, 2016.

Muhammed FuadAbdülbâkî, *el-Mu'cem*.

Mustafa Şeref, *Hukuk-u İdare Notları*, Kader Matbaası, 1927.

-----,*Hukuk-u İdare-i Vilayet*, Hukuk Matbaası, Dersaadet, 1329.

-----, "İctimâîUsûl-i Fıkh Nasıl Te'sis Eder?", *İslâm Mecmuası*,cilt: I, sayı: 6, sayfa: 162-166, İstanbul, 1330.

-----, "Saltanatın Tarihi Safhaları ve Klasik Mektebe Göre Hâl-i Hâzırı",*Türk Bilgi Derneği*, İstanbul,Kanunuevvel 1329: [1913/1914].

-----, "Fukahâya Göre Hukûk-ı Âmme",*İslâm Mecmuası*,yıl:1, sayı:3, sayfa:80-84, İstanbul: Halim Sabit, 1329.

Sadru's-şeria, Ubeydullah b. Mesud, *et-Tavzih fi halli gavamizi't-Tenkih*( Tefâtazanî, *et-Telviḥ* içinde) Kahire, ts.



Şabudak,Özcan,*Unutulmuş Bir Devletçi İktisat Vekili: Mustafa Şeref Özkan*, Libra Yayınları, İstanbul, 2009.

Tehânevî, *Keşşâf*, Ahmed Cevdet neşri, İkdam matbaası, Daru'l- Hilafeti'l-âliye 1317 h.

Ürgüplü,Münib Hayri,*Mustafa Şeref Özkan ve Eserleri*, Ankara, 1939.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *İrşadü'l-Ahlâf fi Ahkami'l-Evkâf*, İstanbul, 1330.

Zabunoğlu, Yahya Kazım, *Kamu Hukukuna Giriş*, Sevinç matbaası, Ankara, 1933.

Wensinck,Arent J.,*el-Mu'cem*.

### **İnternet Kaynakları**

<https://www.tbmm.gov.tr>.

<http://filozof.net/Turkce/tarih/tarihi-kisilikler-sahsiyetler>.

<http://portreler.fisek.org.tr>;<http://www.pandora.com.tr>.



# ŞEYHULİSLÂM EBUSSUÛD EFENDİ’NİN RİSÂLE Fİ’L-MESH-İ ALE’L-HUFFEYN’İ ADLI ESERİNİN TAHKİKLİ NEŞRİ

Cemal KALKAN\*

## ÖZET

Müdürlük, kadılık, kazaskerlik gibi muhtelif görevlerde bulunan Ebussuûd Efendi (v.982/1574) Osmanlı Devleti şeyhülislâmlarından biridir. Yaşadığı dönemde çuha (has ipekten yapılan bez) ve kirbas (normal bez) üzerine giyilen meste mesh yapmanın caiz olup olmadığı hususu tartışma konusu olmuştur. Çalışmamızın konusu *Risâle fi’l-mesh-i ale’l-huffeyn* adlı risâle bu tartışmalara binaen kaleme alınmıştır. Bu araştırmada risalenin Türkiye Kütüphanelerinden temin edilen yazma nüshaları; tespit ve tahlil edilmiş ve tercihli metin tahkik yöntemiyle tahkikli metin oluşturulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** mesh, huffeyn, çuha, kirbas

## EDİSYON CRITIC OF ŞEYHULİSLÂM ABU’S-SUUD EFENDİ’S RİSALE Fİ’L-MESHİ ALA’L-HUFFEYN

## ABSTRACT

Ebussuûd Efendi (d. 892/1574), who hold various offices such as mudarris, qadi (judge of the Shari’ah court), qadiasker (jurist mainly concerned with military cases) is one of the Ottoman State’s

---

\* Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Araştırma Görevlisi, kalkancemal@gmail.com

Shaykhs al-Islam. It was a matter of debate whether it is permissible to wipe footgear which is worn on broadcloth (cloth made of pure silk) and kirbas (ordinary cloth) in his era. *Risâle fi'l-mesh-i ale'l-huffeyn*, the topic of our work, is based on these discussions. In this research, the manuscript copies obtained from the Turkish Libraries were identified and analyzed and the verified text was created by means of the preferential text examination method.

**Key words:** mesh, huffeyn, çuha, kirbas

## I. GİRİŞ

Bu çalışmada Ebussuûd Efendi (v.982/1574)'nin *Risâle fi'l-mesh-i ale'l-huffeyn* adlı eserinin tahkikli neşri ele alınacaktır. Osmanlı Devleti'nin her bakımdan en yüksek seviyeye ulaştığı bir dönemde yaşayan Ebussuûd Efendi, önemli bir ilim adamıdır.

Osmanlı düşünce dünyasındaki tartışmaların en bariz bir şekilde ifadesini kaleme alınan risalelerde bulmaktayız. Gazete ve dergi makalesinin olmadığı bir ortamda, risaleler âlimlerin düşüncelerini ifade etme veya mevcut düşüncelere muhalefetlerini dile getirmede benimsedikleri edebi bir üsluptur.<sup>1</sup> Tahkikini yaptığımız mesh risalesi, Şeyhülislam Ebussuûd efendi'nin güncel tartışmalara dair bir risalesidir.

---

<sup>1</sup> Şentürk Recep, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi Fıkıhtan Sosyal Bilimlere, İletişim Yay., İstanbul, 2008, s. 100*

Risaleler, o devrin kültür dilleri olan Arapça, Farsça ve Türkçe olarak kaleme alınmaktaydı. Tahkikin yapmış olduğumuz risale Arapça ve Türkçe olarak kaleme alınmıştır. Ulaştığımız yedi nüshadan biri Türkçe, diğerleri de Arapça olan her bir nüshada *çuha* ve *kirbas* üzerine giyilen mestler üzerine meshin caiz olup olmadığı konusu incelenmiştir.

### **Hayatı**

Burada Ebussuûd Efendi'nin hayatının ayrıntılarına temas edilmeyecektir.<sup>2</sup> Osmanlı Devleti'nin en önemli âlim ve şeyhülislamlarından Ebussuûd Efendi, 17 Safer 896'da (30 Aralık 1490) İstanbul'da dünyaya gelmiştir.

Yavuz Sultan Selim (1512-1520), Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) ve II. Selim (1566-1574) dönemlerinde yaşamış Ebussuûd Efendi; müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık gibi

---

<sup>2</sup> Hayatı ve eserleri konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Akgündüz Ahmet, *DİA*, "Ebüssuûd Efendi", c. 10, İst. 1994. 365 s. ; Düzenli Pehlül, "Şeyhülislam Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 3, sayı 5, 2005, s. 441; Demir Abdullah, *Ebussuûd Efendi'nin Osmanlı Hukukundaki Yeri*, Doktora tezi, İstanbul: SBE, 2004; Yerinde Adem, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –II-*, Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası, s. 9-10; Demir Abdullah, *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, Ötüken Yay. İstanbul, 2006.; Düzdağ, Ertüğrul, *Şeyhülislam Ebussuûd Fetvaları- Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı-*, Gonca yayınevi, İstanbul, 2009

muhtelif görevlerde bulunmuştur. Dönemin ilim ve siyaset çevrelerine kendini kabul ettirmiş, devrin dinî, içtimaî ve idarî konularında önemli roller üstlenmiştir. Geniş kitleleri ilgilendiren birçok dinî, siyasî ve idarî olaylarda etkin roller almıştır. Şeyhülislâmlık sıfatıyla sadece savaş fetvaları vermekle kalmamış, bazen padişahın yanında fiilen savaflara iştirak ederek fethedilen toprakların hukukî statüsünü belirlemiştir. Ayrıca verdiği fetvalar, çıkardığı kanunnameler ve maruzatlarıyla dönemin hukuk sistemine önemli katkılar sağlamıştır. Ebussuûd Efendi, muhtelif alanlarda eserler<sup>3</sup> telif eden velûd bir şahsiyettir. Onu asıl şöhere kavuşturan şüphesiz *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* adlı tefsiridir<sup>4</sup>. Ebüssuûd Efendi, 982/1574 tarihinde İstanbul'da vefat etmiştir.

## **II. *Risâle fi'l-mesh-i ale'l-huffeyn***

### **Risâlenin Muhtevası**

Tahkikini yapmış olduğumuz “*Risâle fi'l-mesh-i ale'l-huffeyn*” adlı risale Arapça ve Türkçe olarak yazılmıştır. Ulaştığımız yedi nüshadan biri Türkçe, diğerleri de Arapçadır. Her bir nüshada çuha ve kirbas üzerine giyilen mestler üzerine meshin caiz olup olmadığı konusu incelenmiştir.

---

<sup>3</sup> Eserleri hakkında bilgi için bkz. Düzenli Pehlül, “Şeyhulislam Ebussuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 3, sayı 5, 2005, 446 s.;

<sup>4</sup> Yerinde, Âdem, Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –II-, Ebussuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası, s. 9-10

Bu risalenin ne amaçla yazıldığı hususunda farklı görüşler mevcuttur. Çivizâde'nin “meshde eimme-i Hanefiyyeden nakl-i sahih vaki olmamıştır.” şeklindeki bir fetvasının Kanunî tarafından duyulması ve padişahın üzülmeye üzerine yazılmış olduğu bir görüştür. Bir başka iddia, kış günlerinde halkı güçlüklerden kurtarmak için Kanunî'nin buyruğu üzerine yazıldığına dairdir.<sup>5</sup> Ayrıca Ebussuûd Efendi'nin oğlu Mustafa için kaleme alındığı şeklinde iddialar bulunmaktadır. Risalenin mukaddimesinde yer alan bilgilere göre ise çuha (has ipekten yapılan bez) ve kirbas (normal bez) üzerine giyilen mest üzerine mesh yapmanın caiz olup olmadığı hususu tartışma konusu olmuş ve tartışmalar padişaha kadar ulaşmış ve padişahın emri ile 948/1541 yılında bu risale kaleme alınmıştır.

Adı geçen nüshalarda konunun işleniş biçimi ve kaynakları birbirinden farklıdır. Türkçe nüshada konunun tarihi arka planına da yer verilmiştir<sup>6</sup>. Türkçe nüshanın Ebussuûd Efendi'ye aidiyeti serlevha kaydında, Arapça nüshanın aidiyeti ise ferağ kaydı notuna dayanmaktadır.

### **Risâlelerinin Nüshaları**

Risâlenin günümüze ulaşan yedi nüshası tespit edilmiştir. Bu risâlenin tahkiki için esas alınan nüshaların bir tanesi Topkapı Sarayı Müzesi Revan bölümünden diğer altı tanesi ise Süleymaniye

<sup>5</sup> مقدمة، رسالة في المسح على الخفين لفاضل أبي السعود العمادي

<sup>6</sup> Düzenli Pehlül, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvaları*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2012, s. 74

Kütüphanesinden temin edilmiştir. Süleymaniye Kütüphanesinden alınan nüshaları kısaca tanıtalım.

**Kasidecizâde** bölümünde bulunan nüsha dokuz varaktan oluşmaktadır. Bu nüsha, 710-015 demirbaş numarasıyla Arapça talik yazısıyla kayıtlıdır. Birçok risâleden müteşekkil mecmua'nın içerisinde olan bu nüsha, Arapça yazılmış olup ferağ kaydının diğer risaleler yazıldıktan sonra koyulduğu anlaşılmaktadır.<sup>7</sup> Risalenin serlevhasında müellife aidiyeti açık olarak yazılmıştır. (Ek-1) Bu nüshanın sayfaları, 23 satırdan müteşekkildir.

**Laleli** bölümünde bulunan nüsha ise 12 varaktan oluşmaktadır. 876 demirbaş numarasıyla Arapça talik yazısıyla kayıtlıdır. Risâlenin ünvan sayfasında bulunan temellük kaydında; “ من كتب الفقير مصطفى... ” şeklinde bir kayıt bulunmaktadır. Eserin ismi ise uzun bir şekilde kayıtlıdır.<sup>8</sup> Altın parlağıyla süslenen sayfa kenarları sadece ilk varaklarda gerçekleştirilmiş devam eden sayfalarda bu süslemeye devam edilmemiştir. Sayfaların satır sayısı 21 tanedir. Siyah mürekkeple yazılan risalenin cümle sonlarına kırmızı mürekkeple noktama yapılmıştır. Sayfa kenarlarında nadir de olsa talik yapılmış ve risalenin sonuna da ferağ kaydı konulmamıştır.

**Pertev Paşa** bölümünde bulunan diğer bir nüsha altın sarısı renginde dört varaktan müteşekkildir. Varaklardaki satır sayısı 32'dir.

---

<sup>7</sup> Yapılan incelemeler neticesinde ferağ kaydını bulamadık (Muhakkik).

<sup>8</sup> رسالة في المسح على الخفين الملبوسين على مخطط من جوخ أو كرباس . وحاشية على الهداية لابي السعود رحمه الله تعالى (Ek-2)



Bu nüsha, 621-020 demirbaş numarasıyla Osmanlı Türkçesi ile talik yazıyla kayıtlıdır. Elimizdeki yazma eserin ünvan sayfası olmadığından temellük kaydı, katalog numarasını ve müellife nispeti hakkında fazla bilgi verememekteyiz. Fakat risâlenin serlevhasında müellife aidiyeti kayıt altına alınmıştır.

**Şehid Ali Paşa** bölümündeki nüsha 23 varaktır. Meshe dair yazılan bu risale, 936-001 demirbaş numarasıyla Arapça nesih yazıyla kayıtlı bu nüshanın satır sayı 13 tanedir. Ünvan sayfası ayrıntılı olarak yazılmıştır.<sup>9</sup> Sayfa kenarları taliklerle dolu nüshanın ferağ kaydı şöyledir:

قال مصتّف هذه الرسالة وهو للمولى المرحوم أبو السعود عليه رحمته المعبود. قد وقع الفراغ عن تسويد هذه المسودة في أوائل صفر المظفر لسنة ثمان وأربعين وتسعمائة (984/1541) حامداً لله سبحانه وتعالى ومصلياً على حبيبه محمد وآله الاجمعين.

Yaptığımız çalışmalar neticesinde, diğer nüshalarla *mukâbele* yaptıktan sonra bu nüshayı esas aldık. Şehid Ali Paşa bölümünde bulunan bir başka nüsha ise Osmanlı Türkçesiyle yazılmış ve talik yazısı ile kayıtlı sayfaları 27 satır, üç varaktır.

**Yeni Cami** bölümünde bulunan bu nüsha 12 varaktır. 376-001 demirbaş numarasıyla Arapça talik yazıyla kayıtlı ve sayfaları 21 satırdan oluşmaktadır. Ünvan sayfasında risalenin adı ve temellük

<sup>9</sup> رسالة في المسح على الختقن الملبوسين على مخيط من جوخ أو كرباس. للمولى الفاضل ابي السعود العمادي مأمورا من طرف السلطان

سليمان عليه الرحمة والغفران

kaydı yazılıdır. Bu nüshada yer yer taliklere rastlanmaktadır. Çalışmamız boyunca sık sık mukabelede bulunduğumuz nüshalardan en önemlisidir.

Topkapı sarayı müzesi **Revan** bölümünde 683 numarasıyla kayıtlı 25 varaktan müteşekkil altın parlağı ile süsülenmiş bir başka nüsha mevcuttur. Sayfa kenarlarına herhangi bir talik yazılmamış ve okunaklı bir hatla yazılmıştır. Sayfa satırları 11'dir.

### **Tahkikte İzlenen Yöntem**

Tercihli metin tahkikinde asıl hedef, müellif metnini elde mevcut olan nüshalardan hareketle yeniden kurmaktır. Risalesinin tahkiki yapılırken, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki Laleli, Şehid Ali Paşa, Yeni Cami nüshaları ve Topkapı Sarayı Müzesi'nden ise Revan bölümündeki kayıtlı nüsha mukabele edilerek metin oluşturulmuştur. Esas aldığımız nüshalar, Laleli (ل), Şehid Ali Paşa (ش), Yeni Cami (ي) ve Revan (ر) rumuzları ile gösterilmiştir.

Bununla birlikte risâleyi yayına hazırlarken, üzerinde müstensih kaydı bulunup istinsah tarihi en eski olan Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa bölümü 936-001 demirbaş numarasıyla kayıtlı olan nüshayı esas aldık. Ayetlerin ait oldukları sûreleri belirleyerek, hadislerin tahricini yaptık. Varak numaralarını ve sayfaları köşeli parantez içinde belirttik. Gerekli gördüğümüz yerlerde metni paragraflara böldük. Açıklama mahiyetinde metnin dışına (hamişine) yazılan notlar, aynı sayfada dipnot olarak verilmiştir.

Nüsha farklılıklarının gösterilmesi ve gerekli açıklamalar İSAM'ın tahkik usulüne göre düzenlenmiştir.

الصفحة الأولى من النسخة ش

الصفحة الأولى من النسخة ي

الصفحة الأولى من النسخة ي

الصفحة الأولى من النسخة ل

الصفحة الأخيرة من النسخة ش

الصفحة الأخيرة من النسخة ي

الصفحة الأخيرة من النسخة ل

الصفحة الأخيرة من النسخة ر

الصفحة الأولى من النسخة ر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق وبين له  
من شعائر الشرع كل ما حل ودق انزل عليه ايات بيّنات  
وايه حجج قرآنا عربيا غير ذي عوج ناطقا بكل امر حكيم  
هاديا الى الرشاد والى طريق مستقيم فاستنمى به  
الشرعية ودعايتها وبين للناس رخصها وعزائمها  
ونظم عقادها وما اكمل نظامها واعلم قواعد احكامها  
اي احكامها فيا من توجهت وجوه الدلائل والايات  
كقوله المنيع ورفعت ايدي الضراعة والسؤال  
الى جنبه الرفيع صل عليه وعلى آله وصحبه الابرار  
صلوة تنفض دونها الدهور والاعصار وافيض  
عليها شوارق انوار التوفيق واطلعنا على دقائق  
اسرار التحقيق وثبت اقدامنا على مناهج الهدى  
وانطقنا فيما به امرك ورضاك ولا تخلفنا

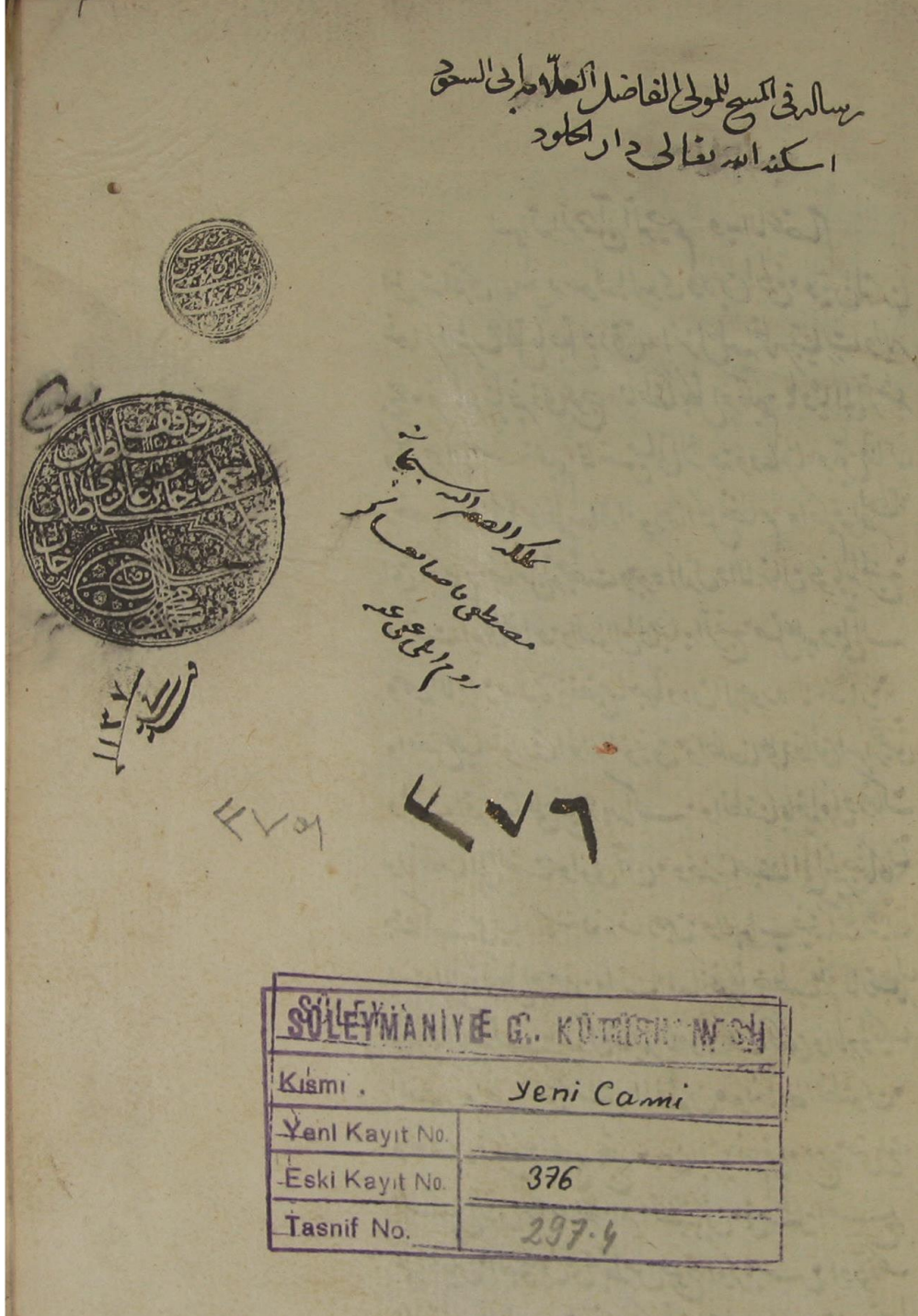
لا

الى انفسنا ولو في ان وخذ بناصيتنا الى الخيرات كما  
جئناك على جهاه الاستكانة صار عين ولا يواب  
فيضك قارعين انت الملائكة في كل امر مهم  
وانت للمعاذ عند كل خطب لم لا رب غيرك  
ولا خير الاخيرك بيدك معا ليد الامور لك الخلق  
والامر واليك التمشور وبعد فعدا شئنا  
واخلطت الظنون وطفقت زعازع الهمم  
بين البرية فهم في امر يخرج حتى بلغ السيل الزبى  
وجاوز الحرام الطيبين في مسئلة السمع على  
الملبوسين على مخيط من حوخ او كراس او نحو  
ذلك مما يعاداه الناس فتساءرنا في اقطار البلاد  
وذراعها في كل واد وباد وسارت بها قوافل  
الدبور والشمال حسبما تلقتهما من افواه الرجال

الامر واليك التمشور وبعد فعدا شئنا  
واخلطت الظنون وطفقت زعازع الهمم  
بين البرية فهم في امر يخرج حتى بلغ السيل الزبى  
وجاوز الحرام الطيبين في مسئلة السمع على  
الملبوسين على مخيط من حوخ او كراس او نحو  
ذلك مما يعاداه الناس فتساءرنا في اقطار البلاد  
وذراعها في كل واد وباد وسارت بها قوافل  
الدبور والشمال حسبما تلقتهما من افواه الرجال



النزع فيه واحد وفي الفرع اثنتان مع تفاوت ما بين  
مسح الخف وغسل الرجل بعد اللتيا والتي فيثبت  
الحكم في الفرع بالطريق الاولى من غير حاجة الى الاجتهاد  
فتأمل والله الهادي الى سبيل الرشاد . قال  
مصنف هذه الرسالة وهو المرحوم ابو السعود  
عليه رحمة المعبود . قد وقع الفراغ عن تسويد هذه  
المسودة في اوائل صفر المنظر لسنة ثمان واربعين  
وتعمامة حامداً لله سبحانه وتعالى ومصلياً  
على حبيب محمد وآله الصالحين  
م





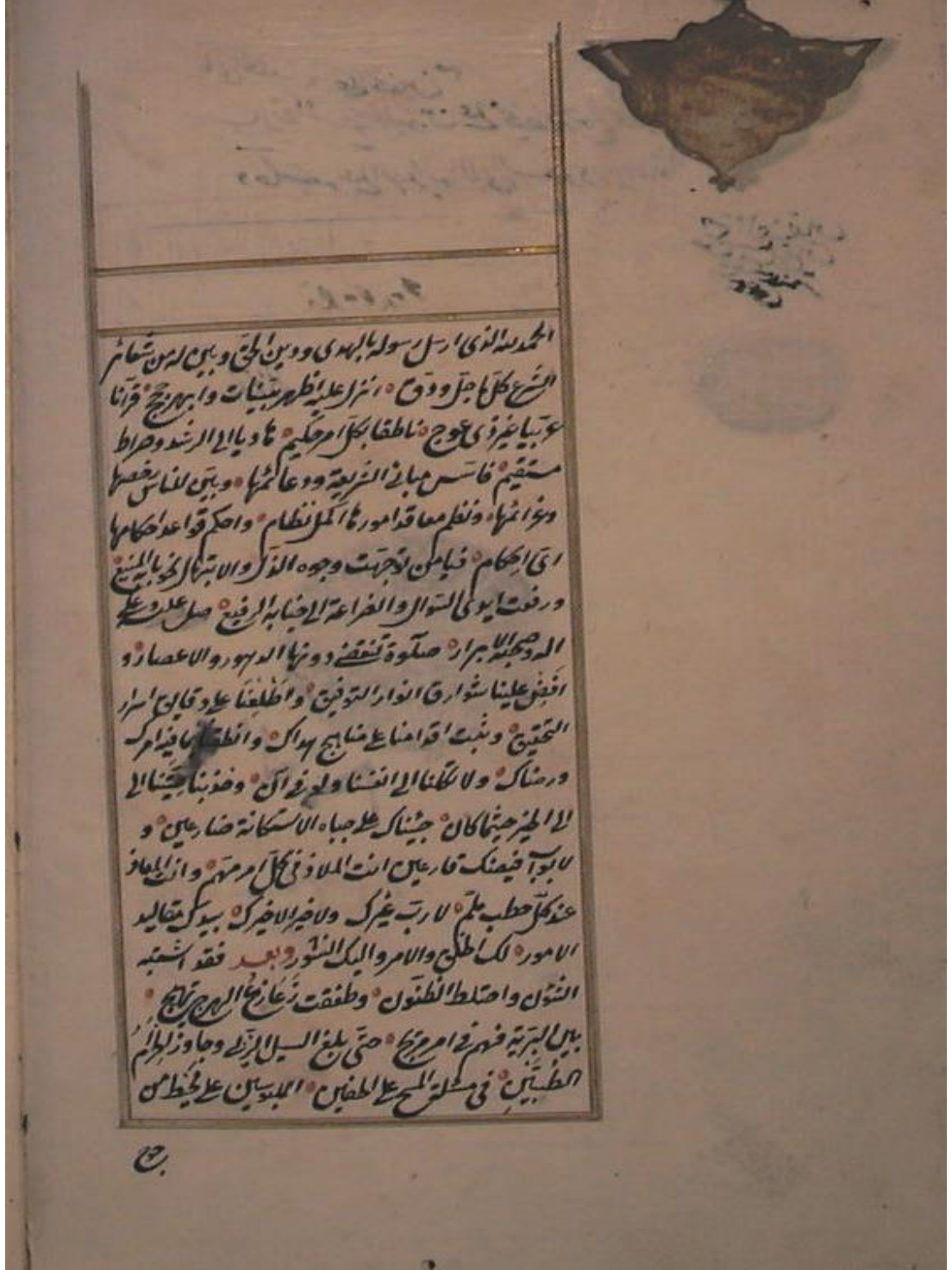
بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَبِهِ الْإِعْتِمَادُ  
 أَطْلَقْتَهُ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ وَبَيْنَ لَهُ مِنَ  
 شُعَائِ الشَّرْعِ كُلِّ مَا جَلَّ وَدَقَّ أَنْزَلَ عَلَيْهِ أَظْهَرَ بَيِّنَاتٍ وَأَبْرَه  
 جِجًا وَأَنَاءَ بَيِّنَاتٍ ذِي عَجْجٍ نَاطِقًا بِكُلِّ أَرْكَبٍ مَادِيًا إِلَى الرَّشَدِ  
 وَأَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ فَاسْتَسْنَى فِي الشَّرِيعَةِ وَدَعَا نَهَا وَبَيَّنَّ لِلنَّاسِ  
 رُخْصَتَهَا وَغَرَائِبَهَا وَنَظَّمَ مَعَادِمُورَهَا أَكْمَلَ نِظَامَهَا وَأَحْكَمَ فَوَائِدَ أَحْكَامِهَا  
 أَيْ أَحْكَامَهَا فَيَا مَنْ تَوَجَّهْتَ وَجْهَهُ الْذَلُّ وَالْإِبْتِهَالُ خُوبًا بِهَ الْمُنْبِجُ  
 وَدَفَعْتَ أَيْدِيَ الْفِرَاحَةِ وَالسُّؤَالَ إِلَى جَنَابِهِ الرَّفِيعِ صَلَّ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ  
 وَصَحْبِهِ الْإِبْرَارِ صَلَوَةٌ تَنْقُضُ صَاحِبَهَا دُونَ الْدَهْرِ وَالْإِعْصَارِ  
 وَأَفْضَلُ عَلَيْنَا شَوَارِقَ أَنْوَارِ التَّوْفِيقِ وَأَطْلَعْنَا عَلَى دِقَائِقِ أَسْرَارِ التَّحْقِيقِ  
 وَثَبَّتْ أقدامنا عَلَى مَنَابِحِ هِدَاكَ وَأَنْطَقْنَا بِأَفْوَاهِ أَعْرَاقِ وَضَاكَ  
 وَلَا تَطْلُنَا إِلَى أَنْفُسِنَا وَلَوْ فِي آخِرِ وَخَذِنَا بِصِنْتِنَا إِلَى أَظْهَرِ جَنَّتِكَ  
 جَنَّاتِكَ عَلَى جِبَاهِ الْإِسْكَانَةِ ضَارِعِينَ وَلَا بَوَابِ فَيْضِكَ قَارِعِينَ  
 أَنْتَ الْمَلَاذِي فِي كُلِّ أَرْكَبٍ وَأَنْتَ الْمَعَاذِي فِي كُلِّ خُطْبٍ مَلَمَ لَا رَيْبَ لَكَ  
 وَلَا خَيْرَ الْآخِرِ كَيْدُكَ بِمَيْدِكَ مَعَالِيدُ الْأُمُورِ لَكَ الْكَلْبُ وَالْأَمْرُ وَاللَيْكُ  
 الْإِسْثُورُ وَبَعْدَ فَقْدِ شَيْبَةِ الشُّنُونِ وَأَخْتَلَطَ الطُّنُونُ  
 وَطَفَقَتْ زِعَازِعُ الْخُجُجِ بَحْجِجٍ بَيْنَ الْبَرِّيَّةِ نَهْمٌ فِي أَرْكَبٍ حَتَّى يُلْغِ  
 السَّيْلُ الرَّبِّيَّ وَجَاوَزَ الْأَطْرَامَ الطَّبِّيَّةِينَ فِي مَسْئَلَةِ الْمَسْحِ  
 عَلَى الْخَفِيِّينَ الْمَلْبُوسِينَ عَلَى مَخِيطٍ مِنْ جَوْجِ أَوْ كَرَابِيسِ أَوْ خَوْذِ كِ  
 مَا يَبْتَعَادُهُ النَّاسُ فَشَاعَ ذِكْرُهَا فِي أَقْطَارِ الْبِلَادِ وَأَوْدَاعِ نَهْرِهَا

وَأَنَّ عَادَةَ النَّاسِ يَلْبَسُونَ فِي ذَلِكَ الْمَجْتَظِ تَحْتَ الْحَفِّ أَوْ الْجِرْمُونِ خِصْوَ  
 فِي أَسْفَارِهِمْ لَيْسَتْ بِأَقْلٍ مِنْ عَادَتِهِمْ يَلْبَسُونَ تَحْتَ الْجِرْمُونِ وَأَنَّ  
 حَاجَتَهُمْ إِلَى ذَلِكَ كَمَا سَيَأْتِي فِي الْبِلَادِ الْبَارِدَةِ أَمْتَرِ وَأَوْضَحَ حَاجَتَهُمْ إِلَى  
 لَبْسِ الْحَفِّ مِثْلَهُ فَاتَّهَ لَابِغْتِي خِشَاكِهِ وَأَنَّ الْحَرَجَ فِي الْفَرْجِ الْكَثْرَةُ فِي الْأَصْلِ  
 لِأَنَّ الْفَرْجَ فِيهِ وَاحِدٌ فِي الْفَرْجِ اثْنَانِ مَعَ تَفَادُلٍ بَيْنَهُمَا  
 الْحَفُّ وَغَسَلَ الرَّجْلَ بِحِدَا الْكَبِيْبَا وَالَّتِي قَبِلْتُ الْحَكْمَ  
 فِي الْفَرْجِ بِالْعُرَانِ الْأَوَّلِيِّ مِنْ بَيْتِ حَلَمَةَ  
 إِلَى الْإِجْتِهَادِ قَدْ مَلَّ وَاللَّهُ يَخْفَى  
 الْهَادِي إِلَى سَبَلِ الرَّشَادِ  
 مِنْهُ الْمُدَارِ وَاللَّهُ  
 الْحَجَادُ

قَالَ الْفَاضِلُ الْأَكْمَلُ عِنْدَ قَوْلِ الْمُصَنِّفِ رَحِمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِ لِأَنَّ السَّبَبَ هُوَ الْجِزْمُ  
 الْقَائِمُ مِنَ الْوَقْتِ فِيهِ تَسَامُحٌ لِأَنَّ السَّبَبَ أَمَّا أَوَّلُ جِزْمٍ أَوْ بَابِي الْأَدَاءِ  
 أَوْ الْجِزْمُ الْمَضِيوقُ **أَقُولُ** لَيْسَ فِيهِ تَسَامُحٌ أَصْلًا لِأَنَّ الْمَرَادَ لَيْسَ بِإِنْ  
 تَعْيِينِ السَّبَبِ مُطْلَقًا بَلْ بَيَانِ السَّبَبِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ وَهِيَ صُورَةُ  
 تَعَاذُ آخِرِ الْوَقْتِ وَهُوَ وَقْتُ الْغُرُوبِ وَلَا تُشْكِكُ أَنَّ الْجِزْمَ  
 الْقَائِمَ كَمَا ذَكَرْنَا كَانَ ذَلِكَ الْوَقْتُ وَقَدْ مَكَرُوا أَدَبًا كَمَا حُجِبَتْ  
 كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْكِتَابِ **بَابُ الْأَذْيَانِ قَالَ** فِي أَنْتَهَاءِ الْعُنَايَةِ

د/

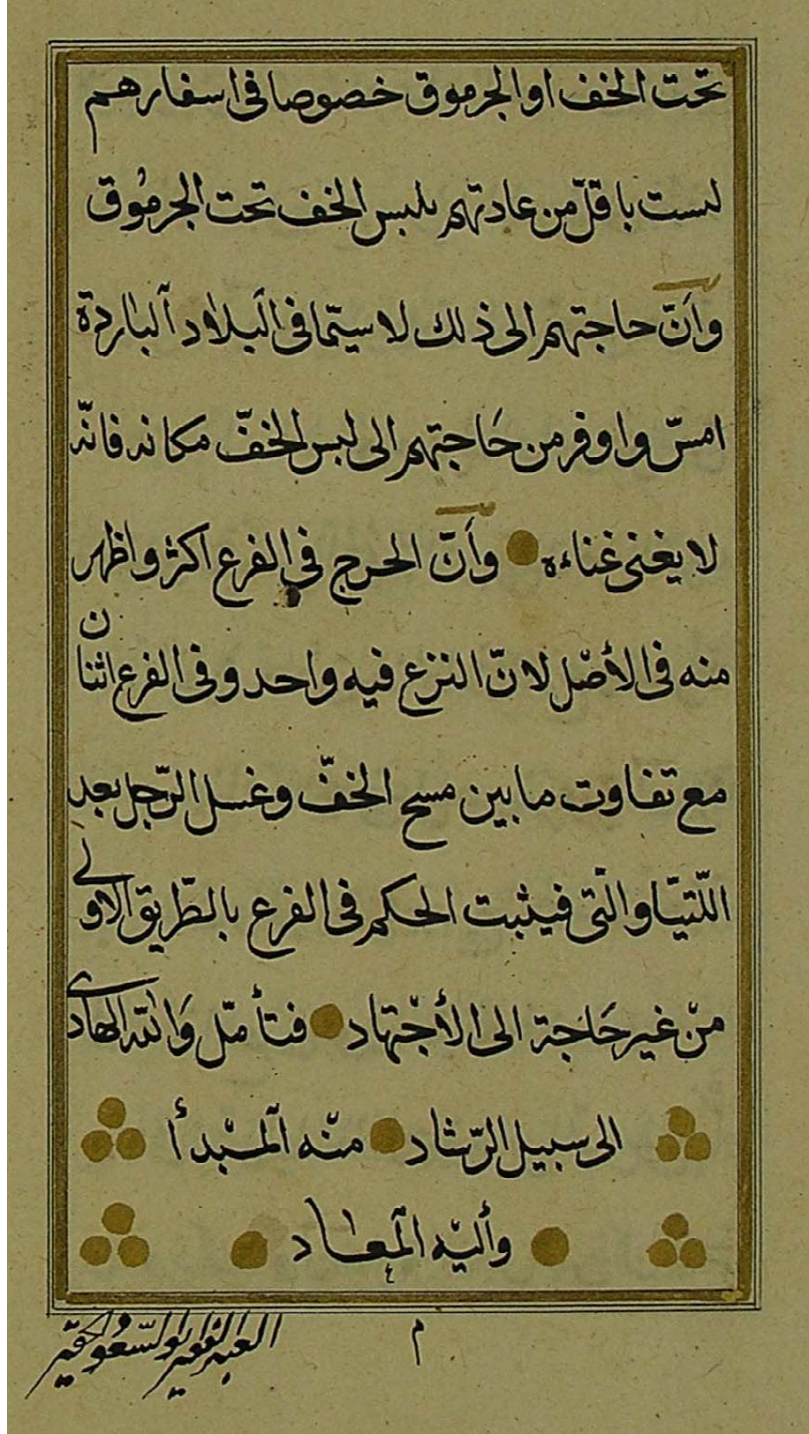




ثبتت الحكم في الأصل على الجرموق ولتية بوليتة عن رجل قال  
 الامام ابو زيد في الاسرار بعد ما ذكر ان الجرموق بدل عن الرجل  
 ويد اعلي من الوظيفة كانت بالرجل ولم يكن بالجحف وظيفة  
 يصير من اعضاء الوصو وحكما فيصير الجرموق بدلا عنه ما في  
 سارية الحديث الا قطيعة بل يمنع سر بيان الحديث الا في  
 الرجل فيبعد هذه المرتبة من معرفة مناطية المناط سواء  
 في قنات من قبل النص لغة وتلقيا من الائمة لا يبقى لان  
 التعرف الا النظر في كتحق المناط في الفرع وظاهر ان  
 ذلك ايضا لا يلحق على احد ضرورة ان لا فرق بين الحف و  
 الجرموق في جميع الاوصاف المعتبرة في صحة المسح عليه بل هو  
 في الحقيقة حف فوق حف كما عرفت ولا في الشرايط الجارية  
 من اللبس على طهارة وكذا ذلك وان عادة بل في ذلك الحف  
 تحت الحف او الجرموق خصوصا في اسفارهم ليست باقل  
 من عادتهم بلبس الحف تحت الجرموق وان حاجتهم الى ذلك  
 لا سيما في البلاد الباردة امس وافر من حاجتهم  
 الى لبس حف مكانه فانه لا يعني غناه وان اطلع في  
 الفرع اكثر منه في الأصل لان الترخ فيه واحد وفي الفرع  
 اثنان مع تفاوت ما بين مسح الحف وعسل الرجل بعد الشتاء  
 والتي قبضت الحكم في الفرع بالعلمين الا من غير حاجة  
 الا الاجتهاد وقامل وانه الهادي الى اصل الرضا منه للبدو  
 واليه المعاد







## KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet, DİA, “*Ebüssuûd Efendi*”, c. 10, İst. 1994. 365 s.

Demir, Abdullah, *Ebüssuûd Efendi'nin Osmanlı Hukukundaki Yeri*, Doktora tezi, İstanbul: SBE., 2004

----- *Şeyhülislam Ebüsuûd Efendi Devlet-i Aliyye'nin Büyük Hukukçusu*, Ötüken Yay. İstanbul, 2006.

Düzenli, Pehlül, “*Şeyhülislam Ebüsuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme*”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, cilt 3, sayı 5, 2005, 441 s.

----- *Şeyhülislâm Ebüsuûd Efendi ve Fetvaları, Osmanlı Araştırmaları Vakfı*, İstanbul, 2012, s. 74

Düzdağ, Ertüğrul, *Şeyhülislam Ebüsuûd Fetvaları- Kanunî Devrinde Osmanlı Hayatı-*, Gonca yayınevi, İstanbul, 2009

Şentürk Recep, *Türk Düşüncesinin Sosyolojisi Fıkıhtan Sosyal Bilimlere*, İletişim Yay., İstanbul, 2008, s. 100

Yerinde, Âdem, *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları –II-, Ebüsuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm Adlı Tefsirinin Müellif Nüshası*, s. 9-10

رسالة

في المسح على الخفين

الملبوسين على مخيطة من جوخ أو كرباس

تأليف

المولى الفاضل أبي السعود العمادي

توفي 982 هـ

حققها

جمال قالفان



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله الذي أرسلَ رسوله بالهدى ودينِ الحقِّ، وبَيَّنَّ له من شعائرِ الشرعِ كلَّ ما جَلَّ ودقُّ، أنزلَ عليه أظهرَ بَيِّنَاتٍ وأبجَرَ حُجَجٍ، قرآنًا عربيًّا غيرَ ذي عِوَجٍ، ناطقًا بكلِّ أمرٍ حكيمٍ، هاديًّا إلى الرُّشدِ وإلى طريقِ مستقيمٍ، فأَسَّسَ مباني الشريعة ودعائمها، وبَيَّنَّ للناسِ رُخَصَهَا وعزائمها، ونظَّمَ معاقِدَ أمورها أكملَ نظامٍ، وأحكَمَ قواعدَ أحكامها أيِّ إحكامٍ.

فيا من توجَّهتْ وجوهُ الدُّلِّ والابتهاال نحو بابهِ المَنيعِ، وُفِّعتْ أيدي الضراعة والسؤال إلى جنابه الرفيعِ، صَلَّ عليه وعلى آله وصحبه الأبرار؛ صلاة تنقضي دونها الدهورُ والأعصارُ، وأفضُّ علينا شوارق أنوارِ التَّوفيقِ، وأطلعنا على دقائق أسرار التَّحقيقِ، وثبَّتْ أقدامنا على مناهج هداك، وأنطقنا بما فيه<sup>10</sup> أمرك ورضاك، ولا تكلمنا [1:ب] إلى أنفسنا ولو في آنٍ، وخذ بناصيتنا إلى الخير حيثما<sup>11</sup> كان. جئناك على جباه الاستكانة ضارعين، ولأبواب فيضك قارعين، أنت المَلأْدُ في كلِّ أمرٍ مهمٍ، وأنت المَعادُ عند كلِّ حُطْبٍ ملِّمٍ، لا ربَّ غيرك ولا خيرَ إلا خيرُك، بيدك مقاليد الأمور، لك الخلقُ والأمرُ وإليك التُّشور.

<sup>10</sup> ش: فيما به.

<sup>11</sup> ي: حيث ما.

وبعد: فقد اشتبه الشئون، واختلطت<sup>12</sup> الظنون، وطفقت زعازع الهرج تهيح بين البرية فهم في أمر مريج، حتى بلغ السيل الزبي وجاوز الحزام الطيبين<sup>13</sup>، في مسألة المسح على الخفين الملبوسين على مخطط من جوخ<sup>14</sup> أو كرباس<sup>15</sup>، أو نحو ذلك مما يعتاده الناس، فشاع ذكرها في أقطار البلاد وذاع سرها<sup>16</sup> في كل وادٍ وناجٍ، وسارت بها قوافل الدبور والشمال، حسبما تلقتها من أفواه الرجال، [1:ظ] وانبسط شأنها في بسيط الغبراء، وأمر أمرها حتى انتهى إلى محيط الخضراء، وجاوز<sup>17</sup> منازل السماك، وبلغ إلى غاية ثناغي<sup>18</sup> قبة الأفلاك. أعني العتبة العلية الخاقانية والسدة السنوية السلطانية، مناط نظام العالم؛ ظلَّ الله الظليل على كافة الأمم، مالك الإمامة العظمى والسلطان الباهر، وارث الخلافة الكبرى كابرًا عن كابر، رافع رايات الدين الأزهر، موضح آيات الشرع المطهر، خليفة الله في أرضه، وأمينه المبين في إقامة سنة الدين وفرضه، مُرغم أنوف الفراعنة والجبابرة، ومُعقِّر جباه الأقبال والأكاسرة، مُسجِّر الممالك

<sup>12</sup> ر: اختلط.

<sup>13</sup> ل: الطيبين.

<sup>14</sup> الجوخ: نسيج صفيق من الصوف (المعجم الوسيط، 145، ج، مجمع اللغة العربية)

<sup>15</sup> كريس: الكرياس والكرياسة: ثوب، فارسية، والجُمع الكرابيس. وفي حديث عمر، رضي الله عنه: وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ مِنْ كَرَابِيسٍ؛ هِيَ جَمْعُ كِرْبَاسٍ، وَهُوَ الْقُطْنُ. وَمِنْهُ حَدِيثُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: فَأَصْبَحَ وَقَدْ اعْتَمَّ بِعِمَامَةِ كَرَابِيسٍ سَوْدَاءَ. (لسان العرب، ابن منظور، ك)

<sup>16</sup> ر: خبرها.

<sup>17</sup> ر: إلى أن جاوز.

<sup>18</sup> ر: دونها.



بحراً وبرزاً، مُعَمَّرَ العالمين إحساناً وبرزاً، فاتح بلاد المشارق والمغرب بنصر الله العزيز وجنده الغالب، قاصم القياصرة وقهرمان القروم، سلطان العرب [2:ب] والعجم والروم، سلطان المشركين، وحقاقن الخافقين، السلطان بن السلطان، السلطان سليمان خان بن السلطان سليم خان، خلد الله أيام خلافته الزاهرة، وأعوام سلطنته القاهرة، ما تعاقب الشهور والسنين، وأجرى أحكام معدلته في أقطار الرُّبع المسكون.

فلما كانت أزقة عزمته الماضية مصروفةً إلى إشعار شعائر الشرع المبين، وأعنته عنايته العالية معطوفةً نحو إعلاء أعلام الدين المتين، نزل أمره الكريم -لازال نافذاً في أصقاع الأقاليم- على أضعف سدنة سدته السنينة، وأحقر خدام عتبه العلية، ريب نعمته، ورهين خدمته، العبد الفقير، المعترف بالعجز والتقصير، بأن أوجه وجه النظر العليل، إلى سمت مطالعتها، وأعطف عنان طرف الطرف الكليل نحو ميدان ملاحظتها، وأعرض ما سنع لي على بابه [2:ظ] الرفيع الشأن، وارفعه إلى جنبه المنيع المكان، فسارعت إلى الامتثال والإيثار، وبادرت إليه أي بدار<sup>19</sup>، مع<sup>20</sup> تراكم العوائق لدي، وتزاحم المشادة بين يدي، بحيث صرت في ضيق المجال، ووسعة الأشغال، أشهر من التي ضربت بها الأمثال، فسودت هذه الرسالة، وأملت<sup>21</sup> هاتيك العجالة، وأودعت فيها نبذاً مما تلقيته من مطالعة الكتب

<sup>19</sup> + مع إنى لست من فرسان هذا الميدان ومن زمرة من يقوم بهذا الشأن.

<sup>20</sup> ر: على.

<sup>21</sup> ش: والميت.

الفاخرة، وطرفا مما تلقفته من مطاوى العيالم الزاخرة، فإن أصبْتُ في ذلك فَمِنْ مَنِ الملك  
المنان، وإلا فالله وليّ العفو والغفران.

وَنَظَّمْتُهَا على مقدمة ومسلكين.

### المقدمة

اعلم أنه لم يُقَلَّ في شيء من كُتُبِ الفَرِّ من كل مديد وبسيط، وشامل ومحيط، ممن  
يُهْتَدَى بمناره، ويُقْتَدَى بآثاره، من الأئمة الكبار، والمشايخ الأخيار، مما سيق لبيان هذه  
المسألة [3:ب] على الخصوص، ووُضِعَ لشأنها بطريق الخُلُوص، رواية صحيحة واضحة  
المدلول، وعبرة صريحة لا يَرَدُّهَا العَقُول، ناطقة فيها بشيء من الرد والقبول، بحيث تُرْفَعُ إليها  
الرؤوس، وتطمئن بها النفوس، فاضطر المتأخرون في شأنها إلى التثبث بأذيال العلامات  
والدلائل، والاعتصام بحبال الأمارات والمحائل، فمنهم من قضى بالصحة والجواز، ومنهم من  
جنى إلى عَدْوَةِ الاحتراز، وكل ذلك حسبما عَنَّ لهم من الرأي والتدبير، بعد المبالغة في  
الفحص والتنقير، ومنهم من لم يأت بشيء من الاعتراف والنكير، مترددا بينهما لا في العير  
ولا في النفير، ولكن من له فِطْنَةٌ وَقَادَةٌ، وطبيعة نَقَادَةٌ،<sup>22</sup> ودُرْبَةٌ بأساليب الأحكام والعلل،  
ومعرفةً بوجوه السداد والخلل، إذا أمعن في النظر والتفكير، وأنعم في التأمل والتدبر في تفاصيل

<sup>22</sup> ر: فطنة نقادة، وطبيعة وقادة.

ما أودعه أساطين أصحاب [3:ظ] الفروع والأصول، في تضاعيف ما في كتبهم من الأبواب والفصول، واستحضر كل ما يتعلق بالباب، وميَّز فيه القشر عن اللباب، خالغاً عن رقبته ريقه الاعتساف، متقلداً بقلادة الإنصاف، فان ذلك للحق أحق مئنة، وجد نفسه إلى جانب الصحة ساكنة مطمئنة، بحيث لا يتبغي بعد ذلك حجة ودليلاً، ولا يجد إلى الخلاف معدلاً وسبيلاً، فلنشر في تقرير ما عسى يكشف عن حقيقة الحال، ويقضي بحقيّة المقال، مستعينين بالملك الجليل، والله يقول الحق وهو يهتدي السبيل.

### المسلك الأول

إنّ شرط صحّة المسح على الخفّ - بعد ما اعتُبر فيه من المعاني التي سيأتي ذكرها - هو كونه ملبوساً على الطهارة مطلقاً، سواء كان ذلك على الانفراد أو مع حائل؛ لأن الأصل في ذلك حديث عمر رضي الله تعالى عنه، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "إِذَا أَدْخَلْتَ رِجْلَيْكَ [4:ب] فِي الْخُفَّيْنِ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ فَاَمْسَحْ عَلَيْهِمَا" على ما ذكر في معراج الدراية<sup>23</sup>، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إِذَا أَدْخَلْتَ رِجْلَيْكَ فِي الْخُفَّيْنِ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ فَاَمْسَحْ عَلَيْهِمَا" كما ورد في جامع الأصول<sup>24</sup> مسنداً إلى عمر رضي الله عنه أيضاً، وحديث المغيرة بن شعبة رضي الله عنه حيث قال: كنتُ مع النبيّ صلى الله تعالى عليه وسلم في سفر، وأهويت لأنزِع خفيه، فقال صلى الله

<sup>23</sup> :مكتبة السليمانية، شهيد علي باشا، رقم: 689؛ أسعد أفندي، رقم: 986؛ فاتح رقم: 1978-1974 .

<sup>24</sup> جامع الأصول من أحاديث الرسول، للإمام ابن الأثير الجزري، 131/5-132.

عليه وسلم: "دَعُهُمَا فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ، فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا"<sup>25</sup> وفي رواية أخرى<sup>26</sup>: "ثُمَّ أَهْوَيْتُ إِلَى الْخُفَّيْنِ لِأَنْزِعَهُمَا، فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "دَعِ الْخُفَّيْنِ فَإِنِّي أَدْخَلْتُ الْقَدَمَيْنِ الْخُفَّيْنِ وَهُمَا طَاهِرَتَانِ"، فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا.

ولا يخفى أن إدخال الشيء في الشيء جعل الأول مطروفاً للثاني من غير تعرض لأن يكون بينهما حائل أو لا، ولا يعتبر في تحققه مماساً السطح الباطن من الظرف للسطح الظاهر من المطروف<sup>27</sup>؛ لأن من لبس الخُفَّ على اللُّفافة أو الكرباس [4:ظ] المخيط أو نحو ذلك يقال له: إنه لبس الخف، وأدخل رجله في الخف، حتى لو حلف ليلبس الخف أو ليدخل فيه رجله بر<sup>28</sup> بذلك. وذكر الإمام الثعلبي<sup>29</sup> في تفسيره بصدد قراءة<sup>30</sup> الجر في قوله تعالى: {وَأَرْجِلِكُمْ} (سورة المائدة، 6/4) : أنه يقال: قَبِلَ فلان رأس الأمير أو يده أو رجله؛ وإن كان رأسه في العمامة، ويده في الكم، ورجليه في الخف.<sup>31</sup>

وفي الحديث أنّ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: "كان إذا ركع وضع يده على ركبته"<sup>32</sup>، وليس المراد أنه لم يكن بينهما حائل. وقد ذُكر في الفتاوى التاتارخانية<sup>33</sup> نقلاً عن

<sup>25</sup> صحيح البخاري، كتاب الوضوء 206؛ صحيح مسلم، الطهارة 274.

<sup>26</sup> ر: وفي رواية أخرى عنه.

<sup>27</sup> ر: السطح الظاهر من المطروف للسطح الباطن من الظرف.

<sup>28</sup> ر: لا يدخل فيه رجله حنث.

<sup>29</sup> ش: إمام الثقلين.

<sup>30</sup> ش: توجيه قراءة؛ ر: توجيه قراءة.

<sup>31</sup> تفسير الثعلبي، للإمام العالم العلامة إبراهيم الثعلبي، 416/2.

الفتاوى الظهيرية أنه إن حلف لا يدخل دار فلان فدخلها حافياً أو متنعلاً أو راكباً أو محمولاً بأمره حنث<sup>34</sup>، وهكذا في عامة كتب الفتاوى، وذكر صاحب الكشف<sup>35</sup> في مسألة من حلف لا يضع قدمه في دار فلان فيصير<sup>36</sup> باعتبار مقصوده كأنه حلف لا يدخل، والدخول مطلق[5:ب] لعدم تقيده بالركوب والتنعل<sup>37</sup> والحفاء فيحنت في الكل باعتبار الدخول.<sup>38</sup>

وبالجمله لفظ الإدخال في الأحاديث الشريفة - التي هي مدار اشتراط الطهارة في اللبس - مطلق، وقد تقرّر في الأصول أن المطلق يجري على إطلاقه ما لم يدلّ الدليل على التقييد، ولذلك ترى كتب الفن مشحونة بالاستدلال بإطلاقات النصوص من الكتاب والسنة في الخلافات وغيرها، وإطلاقات روايات الأئمة، كما أنّ صاحب الهداية - بعدما نقل حديث عقبه بن عامر، وهو قوله: ثلاثة أوقات نحانا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن نصلي فيها... الخ - قال: والحديث بإطلاقه حجة على الشافعي رحمه الله تعالى في تخصيص

<sup>32</sup> صحيح مسلم، الصلاة، 580.

<sup>33</sup> لعالم ابن العلاء الانصاري الاندريتي الدهلوي الهندي.

<sup>34</sup> المسبوط للسرخسي، 299/8.

<sup>35</sup> عبد العزيز بن أحمد البخاري.

<sup>36</sup> ش: أنه يصير.

<sup>37</sup> ش: التعل.

<sup>38</sup> كشف الأسرار، لعبد العزيز بن أحمد البخاري، 96/2.

الفرائض وبمكة<sup>39</sup>، وحجة على أبي يوسف رحمه الله تعالى في إباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال.<sup>40</sup> وإنما شرطنا [5:ظ] التابع في كفارة اليمين ولم نكتف بمطلق الصيام عملاً<sup>41</sup> بإطلاق النصّ، وهو قوله تعالى: {فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ} (سورة البقرة، 196/2) كما فعله الشافعي، لأن قراءة ابن مسعود رضي الله عنه قيده وهي "فصيام ثلاثة أيام متتابعات" إذ هي كالخبر المشهور، لا لأن العمل بالإطلاق غير واجب، فمن ادعى التقييد هاهنا فعليه البيان، ولا ريب في أنه لم يُرو في ذلك حديث يقيده ولم يُثقل من المجتهدين ومن بعدهم من المشايخ كلامٌ يدلّ على ذلك، بل ترى عبارات المصنّفين عن آخرهم مجردة عن قيد التجرد عند اللبس، وما ذلك إلا آية المحافظة على الإطلاق، وقد أفصح عن ذلك ما ذكر في غاية البيان<sup>42</sup> من أن ما جاز المسح عليه، إذا لم يكن بينه وبين الرجل حائل جاز المسح عليه إذا كان بينهما حائل، كخفّ إذا كان تحته خفّ أو لفافة، وكذا ما ذكر في شرح [6:ب] مختصر القدوري<sup>43</sup> لأبي نصر البغدادي من أنّ ما جاز المسح عليه إذا لم يكن بينه وبين الرجل حائل جاز، وإن كان بينهما حائل كالخفّ، إذا كان تحته خفّ فيه خرق يسير أو لفافة. وعلى ذلك يدور جواز المسح

<sup>39</sup> ش: ومكى.

<sup>40</sup> الهداية، للمرغنانى، 40/1.

<sup>41</sup> ش: حملاً.

<sup>42</sup> مكتبة السليمانية، دامت إبراهيم باشا، رقم: 625-627؛ أسعد أفندي، رقم: 827-832؛ إسمهان

سلطان، رقم: 154-159؛ بني جامع، رقم: 490-502.

<sup>43</sup> مكتبة السليمانية، أياصوفيا، رقم: 84؛ جار الله، رقم: 725؛ أسعد أفندي، رقم: 742.

على الجرموق<sup>44</sup> الذي تحته خفّ، وعلى خفّ بُس على لفافة أو خفّ، إذ لولا العمل بإطلاق اللبس والإدخال لما تحقق شرط جواز المسح في هذه الموادّ وهو اللبس على الطهارة؛ لأن وصف التجرد مفقود في جميعها، والاعتذار بالاعتیاد لا يتمشى في الأخير، على أنّ العادة في مادة النزاع أيضا متحققة لاسيما في البلاد الباردة. ألا ترى إلى ما ذُكر في معراج الدراية - بصدد الجواب عما قال الشافعي: أنّ الحجاز لا يُحتاج فيه إلى لبس الجرموق - من أن برده شديد يُحتاج فيه إلى لبسه، فإذا كان حال<sup>45</sup> الحجاز كذلك فما ظنك بسائر البلاد الإسلامية [6:ظ].

### المسلك الثاني

أن أصحابنا حيث بينوا مشروعية المسح على الجرموق، وحاولوا الردّ على المخالف المستدلّ على عدم الجواز بلزوم نصب البدل عن البدل بالرأي؛ ذكروا أنّ الجرموق ليس بدلاً عن الخفّ حتّى يلزم ما ذكرتم، بل هو بدل عن الرّجل، وإن كان تحته خفّ كان<sup>46</sup> ليس بينهما شيء أصلاً، فلمّا كان الجرموق بدلاً عن الرّجل ولم يمنع الخفّ المتوسّط عن ذلك مع صلاحيته للمسح عليه، بل جعل في حكم العدم؛ فلأنّ يكون الخفّ فيما نحن فيه بدلاً عن

<sup>44</sup> جَزَمَق: الجرموق: خُفّ صَغِيرٌ، وَقِيلَ خُفٌّ صَغِيرٌ يُلبس فَوْقَ الخُفِّ. (لسان العرب ، ابن منظور، ج)

<sup>45</sup> ر: أمر.

<sup>46</sup> ر: كأن.

الرَّجُل، ويُجْعَلُ ما بينهما من المتوسِّط الذي لا حظَّ<sup>47</sup> له من صلاحية المسح عليه أصلاً في حكم العدم أحقُّ وأحرى؛ وذلك لأنَّ صلاحية الخفِّ المتوسِّط للمسح عليه تستدعي تعيُّنه للبدلية وصرْفها عما فوقه، فلتالم يؤثر ذلك بدليل<sup>48</sup> أنه لو أدخل يده تحت الجرْموق فمسح الخفِّ لا يجوز، ولم يقدَح [7:ب] ذلك في بدليَّة ما فوقه عما تحته؛ عُلِمَ أنَّ<sup>49</sup> ما ليس بصالح للمسح عليه<sup>50</sup> أولى بذلك الاعتبار،<sup>51</sup> فيأذن ثبت جواز المسح<sup>52</sup> فيما نحن فيه بالطريق الأولى.

وأيضاً قد صرَّحوا بأنَّ المسح جائز على ما لبس على<sup>53</sup> اللُّفافة من الخفِّ والجاروق، وظاهرٌ أنَّ مدار ذلك أيضاً كونُ ما فوقها بدلاً عن الرَّجُل، وكونُها في حكم العدم، لا كونُ ما فوقها تبعاً لها وكونُها معاً كخفِّ ذي طاقين كما ذكره في الجرْموق، والمتوسِّطُ فيما نحن فيه مثلُ اللُّفافة فيجري مجراها، ويكون ما فوقه من الخفِّ بدلاً عن الرَّجُل فيصحُّ المسح عليه، ومرجع الاستدلال الإلحاقى بدلالة النصِّ على طريق الأولوية في الأول، والمثلية في الثاني، وليس

<sup>47</sup> ي: خط.

<sup>48</sup> ر: هنالك بدليل.

<sup>49</sup> ر: المتوسط الغير الصالح.

<sup>50</sup> ر- عليه.

<sup>51</sup> ر: أنَّ المتوسط بصالح للمسح أولى بهذا الاعتبار.

<sup>52</sup> ي- المسح.

<sup>53</sup> ر: فوق.



من الواجب في ذلك أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنصوص عليه كما في الضرب والتأفيف [7:ظ]، بل يكفي المثلية في مناط الحكم كما في عامة موادّ ما يثبت بدلالة النصّ.

وأول من تصدّى لتصوير هذه المسألة، وسلك في جوابها هذا المسلك من أفاضل الروم صاحبُ التسهيل؛ حيث قال: " لو لبس الخفّ على الجورب من كرباس أو جوخ أو نحوهما مما لا يجوز المسح عليه؛ هل يجوز المسح على الخفّ؟ ذكر في المعراج شرح الهداية جواز عند الشافعي، ولم أر فيه رواية عن أئمتنا جوازاً وعدمًا، وينبغي أن يجوز؛ إذ الخفّ يصير بدلاً عن الرّجل لا عن الجورب لما ذكروا في مسح الجرموق، وأيضاً جواز المسح على الجاروق يُشعر بما قلنا، إذ الجاروق لا يُلبس إلا باللفافة غالباً، وهي في معنى الجورب من كرباس ونحوه"، هذه عبارته، ولا بدّ أن يكون مراده بكلمة (ما) في قوله: "لما ذكروا في مسح الجرموق" ما ذكروا فيه من أن الجرموق يصير بدلاً عن الرجل<sup>54</sup>، [8:ب] ويجعل<sup>55</sup> الخفّ الذي تحته في حكم العدم، حسبما قرّناه فيما سلف، لا مجرد كون الجرموق بدلاً عن الرّجل كما يترأى من الاقتصار على ذكر حديث بدلية الخفّ عن الرّجل من غير تعرّض لجعل المتوسّط في حكم العدم، وإلا ففي دلالة كلامه على مراده كلام؛ لأنّ القول بمجرد بدلية الخفّ<sup>56</sup> عن الرجل لا يستلزم القول بجعل ما تحته من الخفّ في حكم العدم، ألا يُرى أنّ بدلية الجرموق عن الرّجل ثابتة على

<sup>54</sup> ر: لما ذكروا فيه من أنّ الجرموق يكون بدلاً عن الرجل.

<sup>55</sup> ر: ويكون.

<sup>56</sup> ر: الجرموق.

تقدير رعاية معنى تبعيته للخفّ وصرورته كخفّ ذي طاقين، ولا يخفى أن ذلك يناهز جعله في حكم العدم، وهو الذي يدور عليه الاستدلال، ثم اقتفى أثره صاحب<sup>57</sup> الدرر والغرر سالكاً مسلك التحقيق فيما حرّر<sup>58</sup> وقرّر، فإنه بعد ما نقل ما ذكره المشايخ من كون الجرموق بدلاً عن الرّجل وكون الخفّ [8:ظ] في حكم العدم، قال: "ويُعلم منه جواز المسح على خفّ لبس على مخيط من كرباس أو جوخ أو نحو ذلك مما لا يجوز المسح عليه؛ لأن الجرموق إذا كان بدلاً عن<sup>59</sup> الرّجل وجعل الخفّ مع جواز المسح عليه في حكم العدم، فلأن يكون الخفّ بدلاً عن الرجل، ويُجعل ما لا يجوز المسح عليه في حكم العدم أولى كما في اللفافة"<sup>60</sup>، قلت: هذه الأولوية بناءً على ما أسلفناه من أن صلاحية الخفّ للمسح عليه تستدعي تعيّنه للبدلية وصرّفها عما فوقه، فلمّا لم يؤثر ذلك ولم يقدر في بدلية ما فوقه عمّا تحته<sup>61</sup>، بل لجعل كأن لم يكن بينهما شيء أصلاً كان ما نحن فيه لعدم صلاحيته للمسح عليه أولى بذلك،

<sup>57</sup> منلاخسرو.

<sup>58</sup> ش: حرّره.

<sup>59</sup> ر: من.

<sup>60</sup> الدرر الحكام في شرح غرر الاحكام، لمنلاخسرو، 29/1.

<sup>61</sup> ر: تحتها.

فقوله: "كما في اللفافة" في موضع<sup>62</sup> من قوله: "أولى"، أي: أولوية كائنة كأولوية كائنة في اللفافة.<sup>63</sup>

فإن قلت: أما ذكر القاضي أبو زيد<sup>64</sup> في الأسرار أن الخفّ إن لم يؤكّد حكم الجرموق لم يضعّفه، والإمام تاج الدين الكردي في المفيد والمزيد<sup>65</sup> أنّ الجرموق مؤكّد [9:ب] للخفّ فيعمل عمله، وهل هذا إلا تنصيص على أنّ الخفّ غير ساقط عن درجة الاعتبار، وإلا لما تصوّر بينهما التأكّد والتأكيد.

قلت: بلى، ولكنه لا ينافي ما ذكرناه؛ فإنّ الجرموق فوق الخفّ له حيثيّتان، كلّ واحدة منهما مستبّدة بمعنى يصلح مناطاً للحكم من غير أن يلاحظ معها الحيثية الأخرى. إحداهما: اعتباره مع ما تحته من الخفّ وانضمامه إليه، وبهذه الحيثية جعل تابعا لما تحته استعمالاً وغرضاً، واعتُبر بخفّ ذي طاقين؛ كما ذكر في عاقبة الكتب، وهي التي بُني عليها ما<sup>66</sup> نقلته من ذينك الفاضلين.

<sup>62</sup> ش: المصدر.

<sup>63</sup> ر- فقوله: "كما في اللفافة" في موضع<sup>63</sup> من قوله: "أولى"، أي: أولوية كائنة كأولوية كائنة في اللفافة.

<sup>64</sup> الدبوسي (430) عبد الله بن عمر بن عيسى البخاري

<sup>65</sup> مكتبة بيازيد الوطنية، كرا مصطفى باشا المرزيفوني، رقم: 181 (أحمد أوزيل، فقهاء الحنفية 77)

<sup>66</sup> ش: مما.

**والثانية:** حيثية ذاته على الانفراد من غير أن يُلاحظ معه شيء سوى المعنى المعتبر في صلاحية المسح عليه كما سنقرّه<sup>67</sup> بإذن الله تعالى، وبهذه الحيثية يُجعل بدلاً عن الرّجل وحده، ونقلت وظيفتها إليه، وجُعل ما تحته من الخف ساقطاً عن درجة [9:ب]<sup>68</sup> الاعتبار؛ كما ذكر في الأسرار من أنّ الجرموق بدل عن الرجل وإن كان تحته خفّ، كأنه ليس على الرّجل إلا الجرموق، وكما ذكر في معراج الدراية<sup>69</sup> من أن الخفّ لم يأخذ حكم الرّجل، فجرى وجوده مجرى العدم.

وكلّ من هاتين الحيثيتين مسلك مستقلّ يؤدي إلى المطلوب من غير أن يُلاحظ معها الأخرى، وإلحاق مادّة النزاع بما تحت الجرموق إنما هو في الحيثية الثانية لا من الحيثية الأولى، حتى يُتوهّم جواز أن لخصوصية كون الخفّ من جنس الجرموق مدخلاً في عدم المنع عن البدلية، والمنقول من<sup>70</sup> المشايخ وإن كان مجرد جواز المسح على ما لبس فوق اللفافة دون جعلها في حكم العدم إلا أنّ استحالة جعل ما فوقها تابعاً لها كما في الخفّ والجرموق صارت معينة لذلك ومغنية عن ذكره كما أشرنا إليه، وهذا كما ترى استدلال ضمّني وإلحاق للمخيط المذكور باللفافة [10:ب] بطريق الدلالة إلحاقاً للمثل بالمثل.

<sup>67</sup> ر: نقره.

<sup>68</sup> ش: قيده بذلك لأن بدلية في الجملة معتبرة في الجرموق مأخوذاً بالحيثية الأولى أيضاً.

<sup>69</sup> وهكذا ذكر في شرح الهداية للخبازي (مستسخ)

<sup>70</sup> ش: عن.

إن قيل<sup>71</sup>: ما نحن فيه ليس في معنى اللفافة، فإنها غير مقصودة باللبس، بل هي من توابع ما لبس عليها وتميّمات<sup>72</sup> استعماله، بخلاف محلّ النزاع فإنه ملبوس قصدًا، فكيف يتسنى إلحاقه بما في جريان الوجود مجرى العدم؟ قلنا: <sup>73</sup> ليس المعتبر في دلالة النصّ اشتراك الأصل والفرع في جميع الأوصاف، كيف لا وهو يرفع الإثنية، بل المعتبر هو الاشتراك في مناط الحكم، وذلك ثابت بلا مريّة، فإن سقوطها عن درجة الاعتبار وكون وجودها في حكم العدم ليس متعلقًا بحقيقتها ولا بشيء من صفاتها المعهودة من الطول والعرض والرقّة والغلظ ونحو ذلك؛ ضرورة أن ذلك لا يختص بمادة دون أخرى، ولا بوصف دون آخر، ولا بكونها ملفوفة غير ملبوسة، بدليل سقوط الخفّ تحت الجرموق<sup>74</sup> عن الاعتبار مع كون الاستقلال الذي هو نتيجة اللبس القصدي [10:ظ] فيه أتمّ وأكمل، بل بالمعنى المقصود منها، وهو حيثية أنها شيء يستعمل تحت ما يلبس عليه تكميلاً لما هو المقصود منه، وهذا المعنى لا يختلف باللّف واللبس؛ لما مرّ من أن اللبس لو كان له تأثير لكان الخفّ الذي فوقه جرموق أولى بذلك، على أن ما نحن فيه وإن كان ملبوساً بصورة لكنه من قبيل اللفافة معنى، فإن الغرض من لبسه ليس إلا تكميل الانتفاع بالخفّ والتدفؤ به، والعبرة للمعاني والأغراض دون

71 ر: قلت.

72 ش: مهمّات.

73 ر: قلت.

74 ر- تحت الجرموق.

الصور والأعراض، ألا يُرى إلى ما ذكر في المحيط<sup>75</sup> وفتاوى أبي الليث من أنهم إنما اختلفوا في الجورب الذي يكون من الصّوف أو من الشعر؛ لأن ذلك يستعمل استعمال اللفافة، وأما الذي من الجلد فلا يستعمل استعمال اللفافة، فلا يقع فيه اختلاف، وإلى ما ذكر في بعض شروح مختصر الطحاوي<sup>76</sup> من أنّ<sup>77</sup> الاختلاف فيما إذا كان من صوف أو من شعر بسبب أنّ ذلك تصور عند أبي حنيفة رحمه الله أنّه يستعمل استعمال اللفافة، وتصور<sup>78</sup> [11:ب] عندهما أنه يستعمل استعمال الخفّ، فإن الجورب مع كونه ملبوساً جامعاً للمعاني المعتبرة في صلاحية المسح عليه لم يجعلوه في معنى الخفّ، ولم يرتبوا عليه حكمه بدون اشتراكهما فيما هو الغرض والمقصود، فظهر أن العبرة بالمعنى المقصود من الاستعمال دون الصورة.

ولنا أن تمسك في إثبات جواز المسح فيما نحن فيه بدلالة النصّ الوارد في حقّ المسح على الجرموق، وهو ما حكاه عمر رضي الله عنه: من أنّ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مسح على جرموقيه، وما رواه بلال رضي الله تعالى عنه من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم: "امسحوا على المصيف والموق"، وهو الجرموق على ما ذكر في معراج الدراية، وما حكاه المغيرة بن شعبة رضي الله تعالى عنه: من أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مسح على موقية، كما

<sup>75</sup> المحيط للبرهاني، 170/1-171.

<sup>76</sup> شرح مختصر الطحاوي للإمام أبي بكر الرازي الجصاص، 455/1.

<sup>77</sup> ش - أن.

<sup>78</sup> ر: تصوير.

ذكر في الأسرار؛ لأن ملاك الأمر في ذلك هو كون الجرموق بدلاً عن الخفّ<sup>79</sup>، [11:ظ] وكون ما تحته من الخفّ في حكم العدم على ما تحقّقته، وذلك المعنى متحقق فيما نحن فيه، بل الحرج فيه أكثر، وسقوط ما تحته عن درجة الاعتبار أهون وأيسر، فيثبت الحكم فيه بالطريق الأولى.

إن قلت: مناط الحكم في الباب مما يتفاوت في مراتب الجلاء والخفاء؛ فكم من مادة اختلفت<sup>80</sup> فيها ظنون الناس، ووقع فيها التشاجر بين أساطين أصحاب القياس، ألا يُرى إلى الإمام الشافعي رحمه الله كيف خفي عليه المناط في حديث الأعرابي الذي واقع امراته في نهار رمضان متعمّداً، فأمره رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم بالكفارة، وفي حديث من أكل ناسياً فقال له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم: " تمّ على صومك، فإنما أطعمك الله وسقاك"، مع علوّ طبقتة في معارج الاجتهاد، حتى خالفنا في وجوب الكفارة بالأكل والشرب عامداً، وفي بقاء [12:ب] الصوم في صورة الوقاع ناسياً، وإلى أبي يوسف ومحمد رحمهما الله كيف خفي عليهما المناط في قوله صلى الله تعالى عليه وسلّم: " لا قود إلا بالسيف"، حتى خالفاً أبا حنيفة رضي الله عنه في مسألة القتل بالثقل، فأوجبا فيها القصاص، وما أدراك أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل يتولاه من ليس في رتبة الاجتهاد والتعليل؟

<sup>79</sup> ر: الرجل.

<sup>80</sup> ر: اختلف.

**قلتُ:** اتفقت كلمة أرباب الأصول قاطبةً على أن ثبوت الحكم بدلالة النصّ غير محتاج إلى الاجتهاد، وإن الفقيه وغيره في معرفته سواء، ولهذا أطبق أهل العلم من مثبتي القياس ونفاته - ما خلا داود الطائي فيما نقل عنه - على صحة الاحتجاج بما قبل شرعية القياس وبعدها، ولم يزل علماء الأعصار في أقطار الأمصار ممن لم يبلغوا درجة الاجتهاد والاعتبار<sup>81</sup> يتمسكون بدلالات النصوص من غير نكير من أحد<sup>82</sup>، فبعد ذلك إن لم تلتفت [12:ظ] إلى مايرد على بعض الامثلة التي أوردها القوم في كتبهم من المناقشة وجعلتها بمعزل عن الإخلال<sup>83</sup> بقاعدتهم المستمرة فقد تمّ البيان من غير أن ينتطح فيه عنزان.

وإن أبيت إلا التحقيق فاعلم أن المعتبر في دلالة النصّ أن يكون تحقق مناط الحكم<sup>84</sup> ظاهراً بحيث يعرفه كل أحد من أهل اللسان<sup>85</sup> من غير حاجة إلى البيان<sup>86</sup>، وكذا تعلّق الحكم به في الجملة كما ستعرفه<sup>87</sup>، وأما مناطيته له على معنى أنّ ذلك هو المناط بخصوصه فقد تكون ظاهرة كمناطية الأذى في آية التأفيف، فيكون ثبوت الحكم في المسكوت عنه جلياً لا يحتاج

<sup>81</sup> ر - الاعتبار.

<sup>82</sup> ر - من أحد.

<sup>83</sup> ش: الاختلال.

<sup>84</sup> ر - في المنصوص عليه والمسكوت عنه.

<sup>85</sup> ي: من اللسان.

<sup>86</sup> ش: الرأي.

<sup>87</sup> ر: سيجيء.



إلى شيءٍ أصلاً<sup>88</sup>، وقد تكون خفيةً كمناطية معنى الجناية على الصوم مطلقاً فيما ذكر<sup>89</sup> من<sup>90</sup> حديث الأعرابي وهو أنّ أعرابياً جاء إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلّم وهو ينتف شعره ويقول: هلكت وأهلكت، فقال عليه السلام: "ماذا صنعت"، فقال: وقعت [13:ب] امرأتي في نهار رمضان متعمداً، فقال عليه السلام: "أعتق رقبةً"، فضرب يده على صُفْحَةِ عنقه، وقال: لا أملك غير رقبتي هذه، فقال عليه السلام: "صم شهرين متتابعين"، فقال: ما أتيت ما أتيت إلا من الصوم، فقال عليه السلام: "أطعم ستين مسكيناً...." الحديث. فإن معنى<sup>91</sup> الجناية ثابت فيه لغة ومفهوم<sup>92</sup> لكل أحد من أهل اللسان أنّ سؤال الأعرابي - وهو قوله: وَقَعْتُ امْرَأَتِي فِي نَهَارِ رَمَضَانَ - وقع عن الجِنَايَةِ على الصَّوْمِ<sup>93</sup>، بدليل قوله: هَلَكْتُ وَأَهْلَكْتُ، ومعلوم أنّ المَوَاقِعَةَ عَيْنًا<sup>94</sup> لم تكن جنائية؛ لِأَنَّهَا وَقَعَتْ عَلَى مَحَلِّ مَمْلُوكٍ، فَإِنَّهُ قَدْ نَصَّ عَلَى مَوَاقِعَةِ امْرَأَتِهِ، لَكِنَّهَا فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ تُؤَدِّي إِلَى مَعْنَى آخَرَ وهو الجناية على الصَّوْمِ، يُفْهَمُ هَذَا مِنْ ذَلِكَ الْكَلَامِ لِعَلَّةٍ؛ لِأَنَّهُ لَمَّا اشْتَهَرَ فَرْضِيَّةُ الصَّوْمِ فِي رَمَضَانَ واشتهر أن معناه الإمساك عن اقتضاء [13:ظ] الشهوتين عرف كلُّ أحد من أهل اللسان أنّ المواقعة في ذلك

<sup>88</sup> ر- كذبوت الحرمة في الضرب والشتم.

<sup>89</sup> ر- فيما ذكر.

<sup>90</sup> ر: في.

<sup>91</sup> ر: مطلق.

<sup>92</sup> ر: معلوم.

<sup>93</sup> ي- عَلَى الصَّوْمِ.

<sup>94</sup> ي: عينها.

الوقت جنابة على الصوم، وأن المقصود من السؤال حكم الجنابة؛ فكان المفهوم من قوله: واقعت امرأتي في نهار رمضان؛ لغة الإفطار، كما أن المفهوم من قوله تعالى: {فَلَا تَقُلْ هُمَا أَفْتٍ} (سورة الإسراء، 23/17) المنع عن الإيذاء، ثم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلّم أجاب عن السؤال، فكان جوابه صلى الله تعالى عليه وسلّم بياناً لحكم الجنابة الذي هو الغرض من السؤال؛ لأنّ الجواب يكون مبنياً على السؤال خصوصاً عن أفصح العرب والعجم، لا بيان نفس<sup>95</sup> الوقاع فإنه ليس بمقصود بل آلة<sup>96</sup> للجنابة، هكذا ذكر في الكشف<sup>97</sup> والتقريب<sup>98</sup> وغيرهما بصدد تحقيق أن معنى الجنابة على الصوم مفهوم لغة، ولا يخفى أنه كما يفهم كلُّ أحد أن السؤال وقع عن الجنابة والجواب صدر لبيان حكمها؛ كذلك يعرف [14:ب] أنّ بين تلك الجنابة وبين ذلك الحكم تعلقاً مخصوصاً بالتأثير والتأثر ولو في الجملة، وإلا لما عُلم كونه حكماً لها بل فهم حتى يكون مقصوداً بالسؤال<sup>99</sup>، بل فهم هذا أوضح من فهم ذلك، ولذلك وقع فيه بيننا وبين الشافعي ما وقع من الجدل، ولم يقع فيما ذكرناه قبلاً ولا قال، فيثبت<sup>100</sup> أنّ التعليق المذكور مفهوم لكل أحد لغةً مثل ما ذكر من معنى

<sup>95</sup> ش: حكم نفس.

<sup>96</sup> ش: هو آلة.

<sup>97</sup> كشف الأسرار، للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، 416/2.

<sup>98</sup> التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج الحلبي، 144/1.

<sup>99</sup> ش- فهم حتى يكون مقصوداً بالسؤال.

<sup>100</sup> ش: ثبت

الجناية<sup>101</sup>، وأما أنّ المناط مجرد ذلك المعنى ليس إلا؛ فليس في الظهور بحيث يعرفه كلّ أحد من أهل اللسان، وإلا لما خفي على الإمام الشافعي وهو هو، فإذا كان في المناطية خفاء يكون في ثبوت الحكم في المسكوت عنه<sup>102</sup> أيضاً<sup>103</sup> خفاء لا محالة، لكن لا يُجِلُّ<sup>104</sup> ذلك بكونه ثابتاً بدلالة النصّ.

قال صاحب الكشف: فإن<sup>105</sup> قيل: الثابت بدلالة النص ما يعرفه كل أحد من أهل اللسان على ما تقدم تفسيره، فإذا<sup>106</sup> كان الحكم ثابتاً بمعنى مختلف فيه<sup>107</sup> [14:ظ] بين الفقهاء كيف يُعدّ هذا من باب دلالة النصّ<sup>108</sup>، قلنا: لا خلاف لأحد أنّ القوّد في قوله عليه السلام: " لا قوّد إلا بالسيف "؛ ثابتٌ بمعنى الجناية على النفس، وإنّ هذا معنى فهم منه لغة، إنّما الخلاف فيما وراء ذلك؛ وهو أنّ المعتر مجرّد معنى الجناية أو الجناية المنتهية في الكمال، وهذا وإن كان من باب الفقه لكنه<sup>109</sup> لا يقدّح في كون الحكم ثابتاً بالدلالة لأن أصل المعنى

101 ر: فيه سقط كبير، مقداره ورقة.

102 ر- في المسكوت عنه

103 ر+ نوعا

104 ش: لا يُجِلُّ به

105 ي: إن.

106 ي: وإذا.

107 ش: مختلف.

108 ش- النصّ.

109 ي: ولكنه.

الذي تعلق الحكم به<sup>110</sup> مفهوم لغة<sup>111</sup>. وإنما الخفاء<sup>112</sup> في أن المناط<sup>113</sup> هو ذلك المعنى بخصوصه أم لا.<sup>114</sup>

وتحقيقه: أن كلَّ أحد يعرف لغة أن ما صدر عن الأعرابي من الفعل المخصوص جنائياً على الصوم على ما بُيِّن سابقاً، وإنَّ له حكماً يوجبُه إلا أنه لا يعلم خصوصيته، ولذلك جاء إلى النبي صلى الله تعالى عليه وسلَّم يستكشف عن ذلك، فبعد ما بيَّنه صلى الله تعالى [15:ب] عليه وسلَّم عُلِمَ<sup>115</sup> أنَّ ذلك الحكم هو الكفارة، وكذلك يُعرَفُ أنَّ ذلك الحكم إنما وجب لذلك الفعل، إلا أنه لا يُعلَمُ أنَّ المناط ما في ضمنه من معنى الجناية على الصوم مطلقاً وخصوصيته آلة لا دخل لها في الإيجاب كما أذى إليه رأي أئمتنا، أو هي خصوصيته وما في ضمنها من المعنى المذكور<sup>116</sup> جزءٌ علَّةٌ كما ذهب إليه الشافعي، فكما أنَّ تَوَقُّفَ معرفة أنَّ الحكم خصوصية الكفارة على ورود الشرع لم يُجَلِّ بِكُونِ معرفة أنَّ لذلك الفعل حكماً ما بحسب اللغة، كذلك تَوَقُّفُ معرفة مناطية معنى الجناية على الرأي لا يقدح في معرفة تعلق الكفارة به في الجملة بحسب اللغة.

<sup>110</sup> ر+ في الجملة؛ ي+ في الجملة.

<sup>111</sup> كشف الأسرار، للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، 424/2.

<sup>112</sup> ش- بعنوان تعلق الحكم به في الجملة مفهوم لغة. تعلق الحكم به في الجملة مفهوم لغة

<sup>113</sup> ر: يعني أنَّ ذلك المعنى بعنوان؛

<sup>114</sup> بداية السقط في نسخة "ر" من هنا.

<sup>115</sup> ش-علم.

<sup>116</sup> أي معنى الجناية على الصوم مطلقاً.

ألا يُرى إلى قوله: لأنه لما اشتهر فرضية الصوم في رمضان، واشتهر أنّ معناه الإمساك عن اقتضاء الشهوتين، عَرَفَ كلُّ أحد من أهل اللسان أنّ الواقعة في ذلك الوقت جنائية على الصوم، كيف لم يقدح [15:ظ] ما فيه من توفُّفِ معرفة فرضية الصوم في ذلك الوقت، وكون معناه الإمساك عن اقتضاء الشهوتين على ورود الشرع، في أنّ كون الواقعة في ذلك الوقت جنائيةً على الصوم مفهومٌ لكل أحد لغة، ولما لم يُخلَّ ما في المناطية من الاشتباه تكون معرفة تعلق الكفارة في الجملة بمعنى الجنائية ثابتة بحسب اللغة لم يُخلَّ ذلك بكون الحكم في المسكوت عنه ثابتاً بدلالة النصّ، لأن ذلك الاشتباه في شرف الزوال، فبعد ما زال بيان المجتهد صار كأنه لم يزل معلوماً، والسّر في ذلك أنّ البيان لا يفيد علماً جديداً حتى يضاف ذلك إلى الرأي، بل تقرّر<sup>117</sup> ما كان ثابتاً من قبل إجمالاً فيضاف ثبوت الحكم إليه، فيكون فهمه من وظيفة كل أحد من أهل اللسان، فصار الحاصل أنّ المعتبر في دلالة النصّ أن يكون مناط الحكم وتعلق أحدهما بالآخر في الجملة مما يعرفه كلُّ أحد من [16:ب] أهل اللسان قطعاً، وأما المناطية على معنى أنّ ذلك هو المناط بخصوصه فقد تكون ظاهرة فيكون ثبوت الحكم في المسكوت عنه ظاهراً لا يحتاج إلى شيء أصلاً، وقد تكون خفية إلا أن خفاءها لكونه في شرف الزوال بالبيان، وكون ذلك البيان غير مفيد لعلم جديد بل مقرراً لما كان معلوماً من قبل

<sup>117</sup> ش: يقرّر.

لغةً، لم<sup>118</sup> يعدّ قادحاً في الباب، فأضيف ثبوت الحكم إلى أصل المعرفة الحاصلة بلا رأي، فصح قولهم الثابت بدلالة النص ما يعرفه كل أحد من أهل اللسان، فتأمل والله الموفق.

وعلى هذا يحمل ما في **الكشف والتقريب** وغيرها من أن الشرط في دلالة النص أن يكون المعنى الذي يتعلق<sup>119</sup> به الحكم ثابتاً لغة بحيث يعرفه أهل اللسان، فأما أن يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص ممّا<sup>120</sup> يعرفه أهل اللسان فليس بشرط... إلخ؛ بأن يراد بما لم يشترط ثبوته من معرفة الحكم في غير موضع النص المعرفة الضرورية الحاصلة [16:ظ] ابتداءً بلا توقف على اجتهاد ولا على معرفة إجمالية يتلقى تفصيلها من الغير، ويراد بمعرفة الحكم التي شرط حصولها لكل أحد من أهل اللسان مطلق المعرفة الحاصلة من غير اجتهاد سواء كانت ضرورية كمعرفة حرمة الضرب والشتيم أو متوقفة على معرفة المناطية كمعرفة وجوب الكفارة بالأكل والشرب المتوقفة على معرفة أن المناط في المنطوق وهو حديث الأعرابي مطلق الجنابة على الصوم حتى ينحلّ الإشكال ويتجاوب أطراف المقال، فإن ذلك إنما ذكر بصدد الجواب عما قيل من أنّ الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوماً بمعنى اللغة بمجرد السماع، ويكون الفقيه في إصابته وغيره سواء، فلو لم يعتبر في ذلك معرفة كل أحد من

<sup>118</sup> ش: لا.

<sup>119</sup> ي: تعلق.

<sup>120</sup> ش: ما.



إلا إلى أدنى تنبيه بتخليص المدار، وتعديل المعيار؛ فنقول: كما أن التأنيفَ مثلاً فعل من الأفعال له صورة مخصوصة هي التصويت<sup>124</sup> بالشفنتين عند التضجر والتبرم ومعنى مقصود منه يفضي إليه ويعرفه كل أحد وهو الأذى كذلك الجر موق عين من الأعيان له حقيقة معنوية متخذة من مادة مخصوصة مستتبعية لصفات شتى من الهيئة واللون والصغر والكبر ونحو ذلك. ومعنى مقصود منه يعرفه كل أحد وهو كونه شيئاً ساتراً محل الفرض صالحاً لقطع المسافة يتحرج الناس من نزعه ومسح ما تحته من الخف أو غسل ماتحته من الرجل، وكما أن حرمة التأنيف ليست متعلقة بخصوصية صورته، حتى إنه لو كانت تلك الكلمة عند قوم موضوعة لمعنى<sup>125</sup> الاحترام مثلاً لم يكن هناك حرمة أصلاً بل مما تفضي إليه وتستتبعه [18:ب] من الأذى على ما قُدر في مقامه، كذلك مشروعية المسح على الجر موق ليست دائرة على حقيقته المعينة المأخوذة مع صفاتها المحدودة ضرورة أن جواز المسح عليه لا يختص بمادة دون أخرى ولا بوصف دون آخر من الأوصاف المذكورة، ولا على كونه ملبوساً فوق<sup>126</sup> شيء آخر من جنسه صالح للمسح عليه بدليل جواز المسح عليه وإن لم يكن تحته شيء أصلاً<sup>127</sup> أو كان ولم يكن صالحاً للمسح عليه كاللفافة بل على ما ذكرناه من المعنى المقصود منه؛ حتى إنه لو كان بحيث لا يتحقق فيه المعنى المذكور \_ كما إذا كان فيه خرق كبير \_ لم يجز المسح عليه لفوات

<sup>124</sup> ش: بالتصويت.

<sup>125</sup> ر - معنى

<sup>126</sup> ر: علي

<sup>127</sup> ر - أصلاً.



المدار حسبما ذكر في التأليف، قال في الذخيرة: وصف<sup>128</sup> الخف الذي يجوز عليه المسح ما يمكن تتابع المشي به في العادة، وما لا يمكن تتابع المشي به عادة لا يجوز المسح عليه، والخرق القليل في الخف لا يمنع تتابع المشي به في العادة<sup>129</sup> فلا يمنع المسح، والكبير يمنع لأنه لا يمكن تتابع المشي في مثله عادة، ثم إن تحقق ذلك المعنى في الخف وكونه مناطاً [18:ظ] لمشروعية المسح عليه ظاهر يعرفه كل أحد ممن ليس من أهل الرأي، وإلا لما أمكن تعليل عدم جواز المسح على الخف الذي فيه خرق كبير بفواته لأن في صورة كون مناطية المناط خفية<sup>130</sup> لا يتغير الحكم في المنصوص عليه بل يبقى على حاله، قال صاحب الكشف: "ولا يقال: يَنْبَغِي أَنْ يُحَرَّمَ التَّأْفِيفُ لِلْوَالِدَيْنِ وَإِنْ لَمْ يَعْرِفِ الْمُتَكَلِّمُ مَعْنَاهُ أَوْ اسْتَعْمَلَهُ بِجَهَةِ الْإِكْرَامِ؛ لِأَنَّ الْعَبْرَةَ لِلْمَنْصُوصِ عَلَيْهِ فِي مَحَلِّ النَّصِّ لَا لِلْمَعْنَى كَمَا فِي آدَاءِ نِصْفِ صَاعٍ مِنْ تَمْرٍ قِيمَتُهُ نِصْفُ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ عَنْ نِصْفِ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ بِطَرِيقِ الْقِيَمَةِ فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ"<sup>131</sup>؛ لأننا نقول ذلك فيما إذا كان المعنى ثابتاً بالاجتهاد ظنيا فإنه لا يظهر في مقابلة النص، فأما إذا كان المعنى ثابتاً في النص وعلم قطعاً أن الحكم متعلق به فالحكم يدور على المعنى لا غير،

<sup>128</sup> ر: صفة.

<sup>129</sup> ش - وما لا يمكن تتابع المشي به عادة لا يجوز المسح عليه، والخرق القليل في الخف لا يمنع تتابع المشي به في العادة

<sup>130</sup> ر: كون المناط خفياً.

<sup>131</sup> كشف الأسرار، للإمام علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، 1/199.

فحيث علل عدم جواز المسح على خف فيه خرق كبير مع كونه [19:ب] موضع النص بفوات المعنى المذكور علم أن ثبوته ومناطيته غنية عن<sup>132</sup> الرأي والاستنباط.

ومن هاهنا يتبين<sup>133</sup> حال الجرموق أيضاً فإنه في الحقيقة خف فوق خف، ولئن<sup>134</sup> تنزلنا وسلمنا أن معرفة المناطية متوقفة على الرأي<sup>135</sup> يتم مرامنا؛ لأن أهلية<sup>136</sup> المناط في الأصل جلية لا شبهة فيها، وكذا تعلق الحكم في الجملة<sup>137</sup>، وأما مناطيته<sup>138</sup> إن لم تكن بينة فقد حققها الأئمة والمشايخ خلفاً عن سلف وكفونا مؤونتها وبينوا كيفية ثبوت الحكم في الأصل؛ أعني الجرموق وكمية<sup>139</sup> بدليته عن الرجل، قال الإمام أبو زيد في الأسرار بعدما ذكر أن الجرموق بدل عن الرجل: ويدلُّ عليه أن الوظيفة كانت بالرجل ولم يكن بالخف وظيفة<sup>140</sup> لتصير من أعضاء الوضوء حكماً فيصير الجرموق بدلاً عنه مانعاً سراية الحدث إلى وظيفته، بل

<sup>132</sup> ر: غير محتاج إلى.

<sup>133</sup> ر: تبين.

<sup>134</sup> ر: ثم ان.

<sup>135</sup> ر: محتاجة إلى ذلك.

<sup>136</sup> ر، ي، ش: هلية.

<sup>137</sup> ر- وكذا تعلق الحكم في الجملة.

<sup>138</sup> ش: مناطيته

<sup>139</sup> ي: ومليته؛ ر: ومليته.

<sup>140</sup> ي- وظيفة.

يُمنع سريان [19:ظ] الحدث إلى وظيفة الرجل، فبعد<sup>141</sup> هذه المرتبة من معرفة مناطية المناط سواء عرفناها من قبل النص لغةً أو تلقياً من الأئمة لا يبقى لنا من التصرف إلا النظر في تحقيق المناط في الفرع، وظاهر أن ذلك أيضاً مما لا يخفى على أحد ضرورةً أن لا فرق بين الخف والجرموق في جميع الأوصاف المعتبرة في صحة المسح عليه، بل هو في الحقيقة خف فوق خف كما عرفته<sup>142</sup>، ولا في الشرائط الخارجية من اللبس على طهارة ونحو ذلك، وإن عادة الناس بلبس ذلك المخيط تحت الخف أو الجرموق خصوصاً في أسفارهم ليست بأقل من عادتهم بلبس الخف تحت الجرموق<sup>143</sup>، وإن حاجتهم إلى ذلك لا سيما في البلاد الباردة أمس وأوفر من حاجتهم إلى لبس الخف<sup>144</sup> مكانه، فإنه لا يغني غناؤه، وإن الحرج في الفرع أكثر منه في الأصل؛ لأن [20:ب] النزع فيه واحد، وفي الفرع اثنان مع تفاوت ما بين مسح الخف وغسل الرجل. بعد اللتيا والتي فيثبت الحكم في الفرع بطريق الأولى من غير حاجة إلى الاجتهاد، فتأمل والله الهادي إلى سبيل الرشاد<sup>145</sup>.

<sup>141</sup> ر+ حصول.

<sup>142</sup> ر- كما عرفته.

<sup>143</sup> ش: بلبس الجرموق تحت الخف.

<sup>144</sup> ش: الخف.

<sup>145</sup> ر: منه المبدأ وإليه المعاد.

قال مصنّف هذه الرسالة وهو المولى المرحوم أبو السعود عليه رحمة المعبود: قد وقع الفراغ عن تسويد هذه المسودة في أوائل صفر المظفر لسنة ثمان وأربعين وتسعمائة (948/1541) حامداً لله سبحانه وتعالى ومصلياً على حبيبه محمد وآله أجمعين.

## قائمة المراجع والمصادر

### التقرير والتحرير؛

إبن أمير الحاج الحلبي ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م

### الجامع الصحيح؛

محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الأولى 1422هـ

### جامع الأصول في أحاديث الرسول؛

أبو السعادات المبارك بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري الملقب مجد الدين، تحقيق: محمد حامد الفقى، دار الإحياء التراث العربي، بيروت، 1970م

### الدرر الحكام في شرح غرر الاحكام؛

منلا خسرو، مطبعة احمد اسعد، 1300 هـ

### شرح مختصر الطحاوي؛

للإمام أبي بكر الرازي الجصاص، تحقيق: عصمت الله عنايت الله محمد، دار السراج، بيروت،  
2010،

### صحيح مسلم؛

مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء  
التراث العربي، بيروت

### الكشف والبيان في تفسير القرآن المعروف بتفسير الثعلبي؛

أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، تحقيق: سيدكسروي حسن، دار الكتب العلمية،  
بيروت، 2004 م

### كشف الأسرار عن أصول فخر الاسلام البزدوي؛

علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب العربي، بيروت 1991م،

### لسان العرب؛

محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، دار  
صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414هـ

### المبسوط؛

شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق: خليل محي الدين الميس، دار الفكر  
للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ/ 2000م

### الخيطة البرهاني في الفقه النعماني؛

برهان الدين أبي المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازة البخاري الحنفي، تحقيق: عبد  
الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2004

### المعجم الوسيط؛

مجمع اللغة العربية الإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، المكتبة الاسلامية، إستانبول،

### الهداية شرح بداية المبتدى؛

برهان الدين أبي الحسن على بن أبي بكر بن عبد الجليل الرشداني المرغناني، دار القهرمان،  
استانبول، 1986م

# ABDULKÂHİR EL-BAĞDÂDÎ'NİN BİLGİ TEORİSİ\*

Vezir HARMAN\*

## ÖZET

10. yüzyılda yaşamış olan Abdulkâhir Bağdâdî, İmâm Eşarî'nin kurucusu olduğu kalam metodunun sistematik bir hale gelmesine katkıda bulunan önemli bir Eş'arî kelamcısıdır. Bu çalışmada Bağdâdî'nin bilgi teorisi içinde ele alınan muhdes bilgiye dair fikirleri ele alınmıştır. Abdulkâhir Bağdâdî'nin bilgi teorisini incelemekle hem onun hem Eş'arî mezhebinin hem de o dönemin bilgi anlayışını daha yakından görebilmeyi hedefledik. Bu çalışmada Abdulkâhir Bağdâdî'nin bilginin tanımı, türleri ve bilgi elde etme yolları gibi konuları içeren bilgi teorisini inceleyerek İslâm düşünce mirasına katkılarını ortaya koymaya çalıştık.

**Anahtar Kavramlar:** Usûlü'd-dîn, Abdulkâhir Bağdâdî, Bilgi Teorisi.

## ABD AL-KAHİR BAGHDADI'S EPISTEMOLOGY

### ABSTRACT

Abdulkahir Baghdady, who lived in the 10th century, is an important Ash'arite hero who contributed to the systematicization of the kalam method followed by Imam Ashary. In this study, her ideas about the knowledge theory of Bağdâdî were dwelled on. Abdulkahir Baghdadi's epistemoloji was aimed not only to see the knowledge understanding of both, but also as well as to the time. In this study, we tried to reveal the contribution of Abdulkahir Baghdady to the Islamic thought heritage by studying the definition, types and knowledge of information.

---

\* Bu makale, *Ebu Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, 100. Yıl Üniversitesi, Van, 2006) adlı çalışmadan derlenmiştir.

\* Yrd. Doç. Dr. Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, vharman@nku.edu.tr.

**Key Words:** The Method of Religion, Abdulkahir Baghdady, Epistemoloji.

## GİRİŞ

Kelam yönteminin en önemli işlevlerinden biri, delillere dayanarak itikadî meselelere dair sahih bilgiye ulaşmaktır. Bağdâdî'ye göre bilgi, yanlış olamaz. Yanlış olan da bilgi olamaz.<sup>1</sup> Kelâmda bilgi teorisinin<sup>2</sup> amacı, eşyanın hakikatine ulaşmaktır. Buna bağlı olarak bilgi teorisinin amacı, Allah'ın varlığı, birliği, nübüvvet ve ahiret ile ilgili gerçeklere ulaşma çabasıdır. Batı dünyasında da epistemoloji, bilginin araştırılması ve inancın temellendirilmesidir.<sup>3</sup> Bilgi temeli üzerine kurulan bir inanç, kişiyi körü körüne bağlılıktan kurtaracak ve şuurlu bir birey kılacaktır. Kurân'da imanın, bilgi temeli üzerine kurulması emredilmiştir. “*Bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur.*”<sup>4</sup> Bilgi teorisi, kelâm ilminde kale kapısı mahiyetindedir. Zira bilgi teorisi bir kurallar bütünüdür. Bu kuralları anlamak, bu kuralların hangi meseleler üzerine bina edildiğini bilmekten geçmektedir. Abdulkâhir Bağdâdî<sup>5</sup> itikadî meselelerle ilgili ihtilafları çözebilmek dinin

<sup>1</sup> Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir, *Usulu'd-Din*, Tahkik: Ahmed Şemseddin, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002, s. 64; Bağdâdî, Abdulkâhir, *Tefsiru Esmâ ve's-Sıfât*, Raşit Efendi Kütüphanesi, Kayseri, vr. 143b, 146.

<sup>2</sup> Bazı kelam âlimleri, Allah'ın kadim bilgisi ile mahlûkatın muhdes bilgisini bir arada işlemeyi uygun görmedikleri için, bilgi teorisi yerine marifet teorisi kavramını kullanmışlardır. Marifet teorisi ile yalnız mahlûkatın bilgisini kastetmişlerdir. Bağdâdî Allah'a bilgi sıfatını izafe ettiği için, bilgi teorisi içinde hem Allah'ın kadim bilgisini, hem de mahlûkatın muhdes bilgisini işlemiştir. Tezden derlediğimiz bu makalede Allah'ın kadim ilmi konusundaki meseleleri, makalenin hacmini aşması dolayısıyla çıkardık

<sup>3</sup> Yıldız, Metin, *Aquinoslu Thomas'ın Bilgi Teorisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006, s. 1.

<sup>4</sup> Muhammed, 47/19.

<sup>5</sup> Tam adı Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimî el-Bağdâdî eş-Şafii'dir. Hicri 340-350 yılları arasında doğmuştur. Bağdâdî, H. 368 yılında Neysabur'da müderrisliğe başlayan İbn Füre'k'ten (v. 406/1015) ders almıştır. İbn Füre'k, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (v. 324/936) görüşlerini sistemleştiren önemli Eş'arî âlimi ve Şafii fakihidir. Bağdâdî'nin kelâm ilminde



dayandığı temel kaideleri ve kuralları tespit ederek İmam Eş'arî'nin usûlüne göre cevaplar üretmiştir. Bağdâdî, *Usuli'd-Din* adlı eserin giriş kısmında bilgi teorisine yer vererek kelâma dair konuları<sup>6</sup> sistematik bir şekilde ele almıştır.

### A. Bağdâdî'ye göre Bilginin Tanımı

Bağdâdî'nin tercih ettiği iki tanım bulunmaktadır. 1. “*Bilgi, canlı kişinin kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır.*”<sup>7</sup> 2. “*Bilgi, hayat ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını*

ders aldığı hocalar arasında Ebu Abdullah Muhammed b. Mucahid et-Tâî el-Maliki (v. 370/981), Kâdi'l-Kudât Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî (v. 403/1013) ve Hüseyin b. Muhammed el-Bezzâzî bulunmaktadır. Ebu İshak el-İsferayînî, 410 (1019) yılında Neysabur'daki Ukayl Mescidi'nde ders okutmaya başlamıştır. Bağdâdî, Ebu İshak el-İsferayînî'nin en büyük talebesiydi. Ebu İshak el-İsferayînî'nin 418 (1028) yılında Neysabur'da vefat etmesi üzerine Bağdâdî, onun yerine Mescidu'l Ukayl'de ders okutmaya başlamıştır. Bağdâdî'nin yetiştirdiği talebeleri arasında Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v. 458/1066), Abdülkerim b. Hevazin el-Küşeyrî (v. 465/1072), İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (v. 478/1085) vardır. Bağdâdî, H. 429 yılında İsferayîn'de vefat etmiş ve hocası Ebu İshak'ın yanına defnedilmiştir. Günümüze ulaşan eseleri şunlardır: 1. *Usuli'd-Din*, 2. *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, 3. *El-Milel ve'n-Nihâl*, 4. *Te'vilat-ı Müteşabihâtü'l-Ahbâr*, 5. *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensuhuhu*, 6. *El-Esmâ ve's-Sıfât*, 7. *Kitab fi'l-Misâhâ*, 8. *Tekmile fi'l-Hisâb*. Abdulkâhir Bağdâdî'nin hayatı, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bakınız: Harman, *Vezir, Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Van, 2006, s. 2-30. Fırlıklı, Ethem Ruhi, “Abdulkâhir el-Bağdâdî”, *DİA*, İstanbul, 2000, I/245. Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Fûrek”, *DİA*, İstanbul, 1999, 19/495. Yavuz, Salih Sabri, “İsferayînî, Ebu İshak”, *DİA*, İstanbul, 2000, 22/515.

<sup>6</sup> 15 konu ve her konuda 15 mesele ele alarak (15x15) yeni bir telif şekli ortaya koymuştur. Ana başlıklar halinde şu konulardan oluşmaktadır: 1. Özel ve genel olarak ilim ve hakikatlerin beyanı. 2. Araz ve cisimler kısmıyla âlemin hudusu. 3. Âlemin Yaraticısının ve Zâtî sıfatlarının tanınması. 4. Zât'ı ile kaim sıfatlarının tanınması. 5. İsim ve sıfatlarının tanınması. 6. Adalet ve hükmünün tanınması. 7. Resul ve nebilerinin tanınması. 8. Nebilerinin mucizeleri ve evliyalarının kerametlerinin tanınması. 9. İslâm şeriatının rükünlerinin bilinmesi. 10. Emir, Nehiy ve haberlerdeki teklifi hükümlerin bilinmesi. 11. Ahirette kulların hükümlerinin bilinmesi. 12. İmanın asıllarının açıklanması. 13. İmametin hükümleri ve liderliğin şartlarının açıklanması. 14. Âlimlerin ve imamların hükümlerinin açıklanması. 15. Küfür, bidat ve heva ehlinin açıklanması.<sup>6</sup>

<sup>7</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 13; Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esma ve's-Sıfât*, vr. 146.

*sağlayan bir sıfattır.*”<sup>8</sup> Birinci tanım İmam Eş’arî’ye ikincisi ise Ebu Fûrek’e aittir. Bağdâdî’ye göre bilginin hakikatı, kendisiyle âlimin bilinmesini sağlayan bir sıfat olmasıdır.<sup>9</sup>

Bağdâdî, Mutezilî âlimlerden üç kişinin tanımına yer verip bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. el-*Ka’bî*’ye göre (v. 319/931), bilgi “*bir şeye olduğu haliyle itikad etmektir*”. *Cubbaî*’ye göre (v. 303/915) bilgi “*bir şeye olduğu haliyle zarûrî veya istidlâlî yolla itikad etmektir.*” Oğlu *Ebu Haşim*’e göre (v. 321/933), bilgi, “*nefsin mutmain olarak, bir şeye olduğu haliyle itikad etmesidir.*”<sup>10</sup> Bağdâdî, Mutezile’nin yapmış olduğu tanımlara şu itirazlarda bulunmuştur: **a.** Bağdâdî’ye göre inanç (itikad), bilgi ve cehalete kıyasla cins olarak farklıdır. Çünkü inanç, ya sahih ya da fasit olabilir. Bilgi ise sahih/doğru olmak zorundadır. Bilgi, doğru olmazsa, bilgi değeri ortadan kalkar. Fasit olması durumunda cehalet cinsinden sayılır.<sup>11</sup> “*Şayet bilgi, özel bir açıdan itikad olsaydı, her âlimin Mu’tekid olması gerekirdi. Allah Subhânehu ve Teâlâ Âlîmdir, Mu’tekid değildir. Öyleyse biz de bilgiye itikad diyemeyiz.*”<sup>12</sup> Genelde Eş’arî âlimlerinin getirdiği bu eleştiriye İbn Hazm karşı çıkmaktadır. Ona göre Allah’ın bilgisi, mahdut olmadığı için insan bilgisiyle bir tanım altında bulunamaz.<sup>13</sup> Zâten Mutezile de Allahu Teâlâ’nın itikad ile vasıflanmasının muhal olduğunu bilmekteydi. Bundan dolayı Mutezile bilgiyi tanımlarken muhdes bilginin tanımını yapıp, Allah’ın bilgisini tanımın dışında tutmaktaydı. Çünkü Mutezile, bilgiyi Allah’ın bir sıfatı olarak kabul etmiyordu. Mutezileye göre Allah ilimle değil, Zât’ıyla âlimdir. Dolayısıyla Mutekid olarak isimlendirilemez.<sup>14</sup> **b.** Bir

<sup>8</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 14; Bağdâdî, *Tefsîru’l-Esma ve’s-Sifât*, vr. 146.

<sup>9</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 114.

<sup>10</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, 14.; En-Nesefî, Ebu’l-Mu’in, *Tabsîrâtü’l-Edille Fî Usûli’-d-Dîn*, Tahkik: Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara, 1993, 1/9–10.

<sup>11</sup> Bağdâdî; *Usûlu’-d-Dîn*, s. 63, 64.

<sup>12</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 15.

<sup>13</sup> İbn Hazm, *Kitabu’l-Fasl fi’l-Milel vel-Ehva ve’n-Nihâl*, Mektebetü’l-Müsenna, Bağdat, 1321, 5/109.

<sup>14</sup> Kadı Abdulcabbâr, *Şerhu Usuli’l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetü’l-Vehbe, Kahire, 1988, s. 189; Nesefî, *Tabsîrâtü’l-Edille*, 1/12, 261;

şeyi olduğu haliyle bilmek şeklindeki Mutezile'nin tanımı, muhal olan maduma dair bilgi ile çelişmektedir. Şöyle ki; Mutezile'ye göre ma'dûm, sadece var olması mümkün olduğunda “şey” sayılır, var olması imkânsız olduğunda ise, asla “şey” sayılmaz. Allahu Teâlâ için ortak, çocuk ve eş isnat edilmesi gibi. Hâlbuki bu üç tanıma göre varlığı imkânsız olan maduma dair bilgi, bir “şey”i bilmenin dışında kalmaktadır. Çünkü varlığı imkânsız olan madum onlara göre “şey” değildir. Hâlbuki varlığı imkânsız olan ittifakla “şey” olmasa bile, muhalin meydana gelmesinin imkânsız olması bir bilgiye taalluk eder.<sup>15</sup>

Mutezilî âlimlerin tanımındaki ortak özellik “*bir şeyi olduğu haliyle*” bilmektir. Mutezile, bilginin değeri açısından önemli bir noktaya temas etmektedir. *Bir şey olduğundan farklı ele alınırsa bilgi değeri ifade etmez.* Bilgide objektif olmak diye de isimlendirilen bu ilke her ne kadar bilgi ve objektiflik arasında insan faktörünün olması dolayısıyla eleştiriye uğrasa da günümüzde önemini koruyan bir konuya Mutezile'nin kendi zamanında vurgu yaptıklarını söyleyebiliriz. El-Hayyât'ın belirttiğine göre, Mutezile âlimleri Allah'ın eşyayı olduğu haliyle (kâne âlimen bihî alâ mâ huve aleyhî) ezelde bildiğini belirtmiştir. Mesela Zeyd evdeyken “evin tavanı Zeyd'in üzerindedir” deriz. Zeyd evin üstüne çıktığında “tavan onun altındadır” deriz. Burada tavan sabit iken; Zeyd'in konumu/hali değişiklik arzettiğinden dolayı Zeyd ile ilgili ibareler farklılık arz etmiştir.<sup>16</sup>

Bilgi, özne ve nesne arasındaki ilişki sonucunda ortaya çıkan bir olgudur. Bağdâdî'nin savunduğu iki tanımda öznenin merkeze alındığını görmekteyiz. Hâlbuki Mutezilî âlimlerin bilgi tanımında ise nesne merkeze alınmıştır. Bu farklılık neden kaynaklanmaktadır? Sırf

Keskin, Halife, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 49.

<sup>15</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 15, 91; Bağdâdî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, Tahkik: Albert Nasri Nader, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1992, s. 126.

<sup>16</sup> el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn, *el-İntisâr ve'r-Red 'ala ibni'r-Ravendiyyi'l-Mülhid*, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, 1988, s. 172.

bir muhalefetten mi, yoksa bakış açısı farklılığından mı kaynaklanmaktadır? Bizim gördüğümüz kadarıyla bakış açısı farklılığından ve farklı itikadî kabullerden kaynaklanmaktadır.

*a. Bilgi tanımının içine Allah'ın bilgisini de dâhil etme çabası:* Allah'ın bilgisini, sınırlı insan bilgisiyle kuşatıcı olarak tanımlamaya çalışmak mümkün değildir. Zira bir tanım yapılırken, tanımlanacak şey büyük çapta tasvir edilerek yapılmaya çalışılır. Mesele “görmek nedir?” dendiği zaman, bu olayın nasıl meydana geldiği ve ne tür sonuçlar doğurduğu göz önünde tutularak bir tanım yapıldığı görülecektir. Örneğin, *iç ve dış faktörlerin etkileşimi veya diğer bir ifadeyle süje ve obje etkileşimi sonucunda belirli şartlarda meydana gelen gözdeki suretlerin beyin tarafından algılanması işlemidir*, diye uzayıp giden bir tasvir zihinde şekillenecektir. Şimdi bu açıdan bakıldığında, insan zihninin görme ile ilgili yaptığı bir tanımın, Allah'ın görme sıfatını da içine alan bir tanım olduğu iddia edilebilir mi? Zira biz Allah'ın “görme” sıfatının nasıllığını kavrayamayız. Aynı şekilde Allah'ın “bilgi” sıfatının nasıllığını da kavrayamayız. İnsan kavrayamadığını da tam anlamıyla tanımlayamaz. Gazzâlî'nin dediği gibi “*miskin kokusu ve balın tadı gibi idrak ettiğimiz şeyleri tanımlamaktan aciz kaldığımızı göre, bilginin hakikî tanımını yapmaktan daha çok aciz kalırız. Bilginin hakiki tanımı ancak bölümlenme (kısmet) ve örnek (misal) ile olur.*”<sup>17</sup>

*b. Bir takım meselelere cevap vererek kendi görüşünü savunma gayreti:* Bağdâdî, bilgi tanımının içine birçok meseleyi sıkıştırmıştır. Bu meseleler arasında; bir kimsede bilginin söz konusu olması için diri olmasının şart olduğu, taaddudu kudemanın iptali, arazların ispatı, ilmin bir sıfat olduğu, Allah'ın ilminin ispatı, tevellüdün iptali, şey kavramının kapsamı, ma'duma şey denilemeyeceği, taklidî imanın geçerli olduğu, eşyanın ezeli olmadığı gibi konular mevcuttur.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Gazzâlî, Ebu Hâmid, *Mustasfa min İlmi-Usul*, Daru'l-Fikr, Beyrut, Trs, 1/25, 26.

<sup>18</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 13-15, 63, 64; Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esma ve's-Sıfât*, vr. 146/a.

Fahreddin Razî'ye göre de bilginin tasavvuru apaçıktır. Çünkü bilgidен başkası bilgiyle açıklığa kavuştuğu için başkasının bilgiyi açıklığa kavuşturması imkânsızdır.<sup>19</sup> Bağdâdî'ye göre Eş'arî'nin tanımı üç açıdan önemlidir: a) “*Bu tanımla ölü ve cansız kimselerde bilginin varlığının mümkün olduğunu iddia eden Salihî ve Kerrâmiyye'nin görüşlerinin çürütülmesi söz konusudur.*”<sup>20</sup> Bağdâdî, Eş'arî âlimlerinin ittifak ettikleri noktayı şöyle açıklamaktadır: “*Bir şeyde bilgi, görme, işitme, irade ve kudretin bulunmasının tek şartı, o şeyin mahallinde hayatın bulunmasıdır. Kendisinde hayatın bulunması uygun olan her şeyde de bilgi, kudret, irade, işitme, görme ve kelâmın bulunması geçerlidir.*”<sup>21</sup> b) Bağdâdî'ye göre Eş'arî'nin bu tanımı “*Allah, ilim sıfatı olmaksızın Âlimdir.*” diyen Mutezile'ye cevap niteliğindedir.<sup>22</sup> Bu nokta taaddudu kudema ve arazların yok sayılması meselesine dayanmaktadır. Bağdâdî, bu meseleye birkaç yerde özel olarak değinmektedir. Mutezile, “Allah'la beraber kadîm yoktur” diyerek ezeli sıfatların çoğunu yok saymıştır. Ayrıca Mutezile, bu ilkeye dayanarak kelâm sıfatını in'am ve ihsanla kıyaslayarak, Allah'ın kelâmının fiilî sıfatlardan olduğunu ve muhdes/mahlûk olduğunu savunmuştur.<sup>23</sup> c) Eş'arî'nin bu tanımı “*ilim ve tüm yaratılmışlar cisimdir, sıfat değildir.*” diyenlerin görüşlerine muhalif olması açısından önemlidir.

En-Nesefî, her bilginin bir fiil meydana getirmeyi gerektirmediğini dile getirerek, İbn Furek'in tanımının eksik olduğunu belirtmiştir.<sup>24</sup> Bağdâdî'ye göre İbn Furek, bu tanımla Mutezilenin tevellüd düşüncesini reddetmek istemiştir. Bazı Mutezilî âlimler

<sup>19</sup> Razî, Fahreddin, *Muhassal*, Çeviren: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. 95.

<sup>20</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 13; en-Nesefî, *Tabsirâtu'l-Edille*, 1/249.

<sup>21</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 13, 45.

<sup>22</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 14.

<sup>23</sup> Kadı Abdalcabbâr, “Halku'l-Kur'an”, *Muğnî fî Esbebi't-Tevhid ve'l-Adl*, Tah.: İbrahim el-Ebyarî, Sâru'l-Kutub, Kahire, 1961, 7/85.; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 113.; ibn Murtaza Ahmed b. Yahya el-Mutezilî, *Kitabu Tabakati'l-Mutezile*, Menşûratu Dâri'l-Mektebeti İbn Hazm, Beyrut, Trs, s. 2.

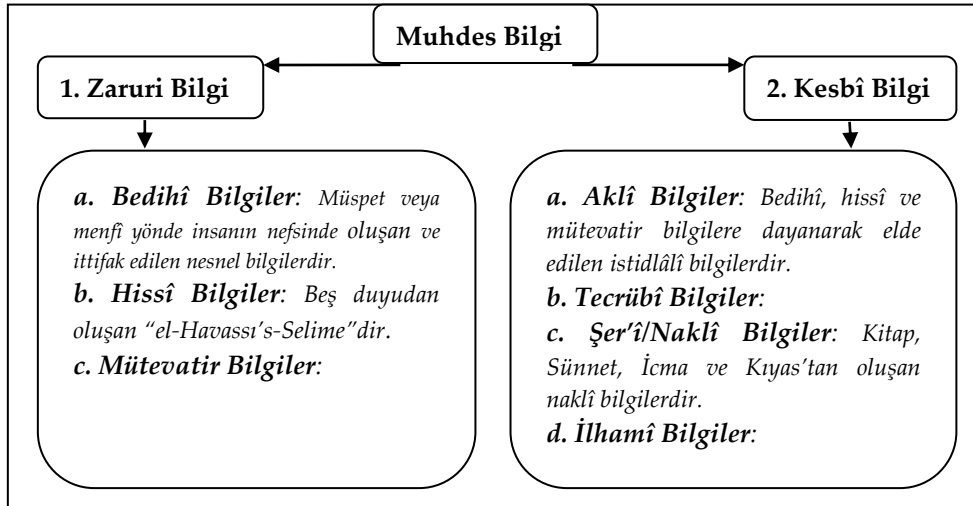
<sup>24</sup> En-Nesefî, *Tabsirâtu'l-Edille*, 1/14.



insanlığın özgürlüğü çerçevesinde “Allah fiillerin sadece bir nevine kadirdir” diyerek, insanı yüceltmek için Allah’ın kudretini feda etmiştir.<sup>33</sup>

### B. Bağdâdî’ye göre Muhdes Bilgi ve Kısımları

Bağdâdî’ye göre ilim, kadim ve muhdes olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Kadim ilimden kasıt Allah’ın ilmidir. Allah’ın ilmi, zarûrî ve müktesep olmayan, aynı zamanda his, fikir ve nazardan dolayı da ortaya çıkmayan kadîm bir ilimdir. Bununla beraber ayrıntılı bir şekilde tüm malumatı kapsar. Allah, tüm olmuş olan, olmakta olan ve olmayanları, şayet olmuş olsalardı, nasıl olacaklarını muhdes olmayan ezeli bir ilimle bilendir.<sup>34</sup> Bağdâdî’ye göre insanların sahip olduğu muhdes bilgi, zarûrî veya kesbî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bağdâdî’nin muhdes bilgi tasnifi şu şekildedir:



**1. Zarûrî Bilgi:** Zarûrî bilgiler, herhangi bir istidlal yapmadan ve fazladan bir güç sarf etmeden, müşahede âlemini algılamaya başladıktan sonra insanda meydana gelen ve ihtilaf edilmeyen nesnel bilgilerdir. Bundan dolayı hastalıklı olmayıp selim bir fitrata sahip

<sup>33</sup> en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/301.

<sup>34</sup> Bağdâdî, *Usûlu’d-Dîn*, s. 18, 117.

olan tüm insanlar bu bilgilerde ortaklıklar. Fıtrat kelimesi bazı âlimler tarafından insanın ilk durumunu arz etmesi ve tertemiz oluşu yönüyle beyaz bir sayfaya benzetilirken; müdahale edilebilirliği ve neticede iyi veya kötü bir sonuç alınabilmesi bakımından hayra meyilli bir tarlaya benzetilmektedir. İnsanın fıtrat üzerine yaratılması, tamamen boş bir levha (tabula rasa) olarak yaratılması anlamına gelmemektedir.<sup>35</sup> Elbette Cenabı Hakk, insanları annelerinin karnından hiçbir şey bilmiyor oldukları halde çıkarmış, daha sonra zarûrî ve kesbî bilgilerin oluşabilmeleri için onlara kulak, göz ve kalp ihsan etmiştir.<sup>36</sup> Bebek açlığın ve korkunun ne olduğunu bilmediği halde acıktığını ve korktuğunu hissederek ağlamaktadır. Annesinin kalp atışını ve kokusunu hissedince teskin olmaktadır. Fıtrat terimi bu bağlamda insanın doğru ile yanlış birbirinden ayırabilmesini, böylece Allah'ın varlığını ve birliğini kavrayabilmesini mümkün kılan doğuştan edindiği sezgisel yetenektir,<sup>37</sup> zarûrî veya kesbî bir bilgi değildir. İnsan, bu sezgisel yeteneği sosyal çevreyle bozulmadığı müddetçe yüzünü kendisini yaratan Allah'a yönelir. İnsan, bu yetenekle donanımlı şekilde yaratılmıştır.<sup>38</sup> Bu açıdan fıtrat, haricî engellerden kurtulunca Allah'a ve İslam dinine yönelmeyi sağlayan bir pusula görevi görmektedir. Bağdâdî'ye göre zarûrî bilgiler; *bedihî*, *hissî* ve *mütevâtir* olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.

**Birinci Kısım Bedihî Bilgi:** Bedihi bilgiler, insanların hakkında ihtilaf etmedikleri ve herkeste aynı şekilde ortaya çıkan insanın nefsinde oluşan bilgilerdir. Bu bilgiler olmadan insanların yaşamlarını devam ettirmeleri imkânsızdır. Bu bilgiler, istidlâlî bilgilerin mukaddimleri hükmündedir. Bedihî bilgiler var olmadıkları durumda istidlâlî bir yolla bu bilgilere ulaşılmaz. Bağdâdî, bedihî bilgileri iki kısımda ele almaktadır. *a. Müspet Yönden Bedihî Bilgi:* Kişinin açlığının ve susuzluğunun farkında olması, *nefsinde acı*,

<sup>35</sup> Tekin, Muhammed Ali, *Hadis Tekniği Açısından Fıtrat Hadisinin İnşası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2003, s. 50, 51.

<sup>36</sup> Bkz: Nahl, 16/78.

<sup>37</sup> Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2000, s. 826.

<sup>38</sup> Bkz: Rum, 30/30.



*lezzet, sıcaklık, üzüntü, sevinç vb. bir şey bulması; bir şeyin var veya yok olduğunu nefsinde bilmesidir.*<sup>39</sup> *b. Menfî Yönden Bedihî Bilgi:* Bağdâdî bunu şu şekilde açıklamaktadır: “*Bizden bir âlimin, muhallerin imkânsızlığını bilmesi; bir tek şeyin, hem kadîm hem de muhdes; bir şahsın, aynı anda hem diri hem de ölü olamayacağını bilmesi, ayrıca bir şeyi bilen bir kimsenin aynı anda bildiği açıdan bildiği şeyin cahili olamayacağını bilmesi gibidir.*”<sup>40</sup>

Bağdâdî'nin bedihî yolla nasıl istidlalde bulunduğu bakacak olursak şu örnekleri görmekteyiz. Bir kimse “Allah'ın sıfatları ne mevcuttur, ne de madumdur” derse bu söz fasit bir sözdür. Çünkü bedihi olarak bilinmektedir ki, bir şey ya mevcuttur, ya da madumdur. Bu ikisinin ortası yoktur. Bu mesele bedihi olarak sahih olduğuna göre arazlar da ya mevcuttur, ya da madumdur. Madum olmaları batıl olunca, mevcut oldukları anlaşılmış olur.<sup>41</sup>

**İkinci Kısım Hissî Bilgiler:** el-Havası's-selime denilen hissî bilgiler, beş duyu ile idrak ettiğimiz nesnel bilgileri teşkil eder. Duyu organları sağlıklı olan her insan aynı bilgiye ulaşır. İbn Sînâ ve Âmidî'ye göre ise, duylar dış ve iç olmak üzere iki kısma ayrılır. Birincisi beş duyuları; ikincisi ise *hissi müşterek* (ortak duyu), *kuvvetü'l-musavvire* (tasavvur gücü), *kuvvetü'l-muhayyile* (tahayyul gücü), *kuvvetü'l-vehmiyye* (vehim gücü) ve *kuvvetü'l-hafızayı* (hatırlama gücünü) kapsamaktadır.<sup>42</sup> Fakat kelâmcıların çoğu objektif gerçekliği olmadığı gerekçesiyle iç duyu ve algı güçlerinin varlığını kabul etmezler. Onlar algılama olayının aracısız zihni bir işlem olduğunu, yani zihnin duyu verilerini doğrudan doğruya algılayıp onları değerlendirdiğini söylerler.<sup>43</sup> Bağdâdî, bilginin türlerini açıklarken belirttiğimiz gibi beş duyudan önce bedihi bilgilerden

<sup>39</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 18, 19, 29, 228; Bağdâdî, *Tefsîru'l--Esmâ ve's-Sifât*, 149.

<sup>40</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 18, 19.

<sup>41</sup> Bağdâdî, *Tefsîru'l--Esmâ ve's-Sifât*, vr. 14/b.

<sup>42</sup> İbn Sînâ, *en-Necât*, (*Felsefenin Temel Konuları*), Çeviren: Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 149-151. Yüksel, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991, s. 72.

<sup>43</sup> Hökelekli, Hayati, “Duyu”, *DİA*, İstanbul, 1994, 10/10.

bahsetmektedir. Bedihî bilgiler, bir anlamda iç duyuların sağladığı bilgileri bize sunmaktadırlar. Bu bedihî bilgiler, istidlâlî mukaddimesi hükmündedirler. Bedihî bilgiler bulunmadığı durumlarda istidlalle bu bilgilere ulaşmak mümkün değildir.<sup>44</sup>

Beş duyu ile elde edilen bilgilerin kişide zarûrî bilgi oluşturması için elbette duyu organının sağlıklı olması ve algı yanılmasına yol açacak harici durumlardan korunmuş olması gibi bazı şartların mevcut olması gerekmektedir. Bu şartlara uymadığı durumda duyularımız yanılmakta ve bizi yanıltabilmektedir. Bağdâdî, duyuların bize verdiği bilgilerin zaruri ve nesnel olduğu hakkında şüphelenmemiz gerektiğini savunurken Gazzâlî'ye göre ise duyu verileri yanılabilir.<sup>45</sup> Bağdâdî müşahede âlemi hakkında bilgi elde etmemizi sağlayan beş duyuya dair şu değerlendirmelerde bulunmaktadır:

*a. Görme Duyusu:* Bağdâdî'ye göre görme duyusu ile cisimler, renkler ve şekillerdeki tertibin güzelliği idrak edilir. İbn Küllab ve Kallanisî'ye göre, yalnız zât'ıyla kaim olan cevher görülürken, arazlar görülmezler. Bağdâdî'ye göre ise arazlar da görülürler. Bunun delili, gözümüzle siyah ve beyaz; toplu ve dağınık olanın arasını ayırmamızdır.<sup>46</sup> Ebu Hasan el-Eş'arî'ye göre ise varlık olan her şeyin görülmesi mümkündür. Ma'dumun ise görülmesi imkânsızdır.<sup>47</sup> Bağdâdî de Eş'arî ile aynı görüştedir.<sup>48</sup> Bağdâdî'ye göre Allahu Teâlâ'nın görülmesinin caiz olmasının nedeni var olmasıdır.<sup>49</sup> Bağdâdî'ye göre melekleri, hurileri ve cinleri duyularımızla algılayamasak da, ahirette ve bazı hallerde dünyada da görmemiz

<sup>44</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 29.

<sup>45</sup> Gazzâlî, Ebu Hâmid, *Mişkâtü'l-Envâr*, Çeviren: Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1960, s. 16-19; Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İFAV, İstanbul, 1944, s. 64; Fersahoğlu, Yaşar, *Kuran'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1986, s. 184.

<sup>46</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 119, 120.

<sup>47</sup> Eşarî, Ebul-Hasan, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1424/2003, s. 26.

<sup>48</sup> Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât*, vr. 149a.

<sup>49</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 120.

mümkündür. Cibril hadisinde olduğu gibi Hz. Cebrail bir beşer suretinde gelince tüm sahabe onu görebilmiştir. Peygamberimiz Hz. Cebrail'i asli sureti üzere iki defa görmüştür. Ayrıca ölmek üzere olan biri ölüm anında melekleri görmüş olabilir.<sup>50</sup> Kur'ân-ı Kerim'de “*şüphesiz şeytan ve kabilesi sizin onları görmediğiniz yerden sizi görmektedir.*” (A'raf, 7/27) buyurulmaktadır.

*b. İşitme Duyusu:* Bağdâdî'nin aktardığına göre Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, var olan her şeyin işitilebileceğini savunur.<sup>51</sup> Bağdâdî'ye göre ise işitme duyusuyla, yalnız kelâm ve tüm sesler idrak edilir.<sup>52</sup> Ancak kelâm ve ses birbirinden farklıdır. Bağdâdî'nin bu farkı gözetmesinin sebebi, Allah'ın kelâmının cins olarak sestten farklı bir şey olduğunu, ancak Allah'ın kelâmının da işitilebileceğini savunmasıdır.<sup>53</sup> Mutezile'ye göre ise kelâm, ses ve harftir.<sup>54</sup> Bağdâdî'ye göre Allah'ın kelâmı; emir, nehiy, haber, va'd ve vaidtir. Bunlar arasında umum-husus, mücmel-müfesser gibi istidlal yöntemleri söz konusudur. Bağdâdî'ye göre Allah'ın hükümleri arasında nasih ve mensuh hükümler vardır. Fakat Allah'ın kelâmı nesh olmaz. Çünkü O'nun kelâmının madum olması ve kaldırılması caiz değildir. O'nun kelâmının Arapça olarak okunması (kıraatı) Kur'ân; İbranice okunması Tevrat veya Zebur; Süryanice okunması ise İncildir. Kıraat, okunan şeyden (makru'dan) başka bir şeydir. Çünkü okunan şey (makru'), Allah'ın kelâmıdır. Fakat kıraat Allah'ın kelâmı değildir. Bütün bunlara bağlı olarak Bağdâdî, Allah'ın kelâmını şu şekilde tanımlamaktadır: “*Allah'ın kelâmı, mushafta yazılı, kalpte mahfuz ve lisanda okunan şeydir.*”<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 57; Bkz: Tûr, 52/1-18.; Necm, 53/1-17.

<sup>51</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 118.

<sup>52</sup> Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât*, vr. 149a.

<sup>53</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 19, 61, 64, 118.

<sup>54</sup> Kadı Abdalcabbâr, “Halku'l-Kur'an”, *Muğnî*, 7/21; İbn Murtazâ, *Kitabu'l-Kalâid fi Tashihi'l-Akâid*, s. 94; en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, 2/243.

<sup>55</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 127.

c. *Tatma Duyusu*: Bağdâdî'ye göre lezzetler, tatma duyusuyla idrak edilir.<sup>56</sup> Ayrıca hiçbir cisim lezzetlerden hali olamaz.<sup>57</sup> Dış dünyaya ilişkin göz, kulak ve burundan daha az söyleyecek şeyi olan dil, bunların üç katından daha fazla kafa siniri kullanmaktadır. Dilimizin yanlarında, arkalarında ve gırtlığımızda tad tomurcukları adı verilen tad alma duyusunun alıcıları bulunmaktadır. Bu alıcılar, sıvılaşmış maddeleri duyumlayabilirler. Köpek ve maymun gibi canlılar ise suyun tadını alırlar, fakat insanlar suyu tadamaz; ancak suyun içindeki maddeleri tadabilirler.<sup>58</sup> Bazı tabiplere göre lezzetlerin sayısı sekiz iken, bazılarına göre ise tatlı, tuzlu, ekşi ve acı olmak üzere dördttür. Geri kalan diğer tatlar ise bunlardan türemiştir. Bağdâdî, bu görüşü reddetmektedir. Bağdâdî'ye göre Allah'ın kudretine konu olan lezzetlerin sayısında sınır yoktur.<sup>59</sup>

d. *Koklama*: Bağdâdî'ye göre hiçbir cisim kokudan hali değildir.<sup>60</sup> Bağdâdî'ye göre koklama duyusu ile kokular idrak edilir.<sup>61</sup> Köpekbalığının beyninin büyük bir kısmı, insan beyninin ise ancak ufak bir kısmı koku alma işlemine ayrılmıştır. İbn Sina'ya göre bu duyu, nefes yoluyla içeriye alınan hava vasıtasıyla kendisine iletilen kokuyu algılar. Bu koku, ya hava ile karışık olarak bulunan buharda veya kokulu cisim değişikliğe uğrayarak havada bulunur. Gazzâlî'ye göre ise hava, kokuyu, koklayan şeyden duyuya taşımaz. Ateş ve soğuk birbirine temas ettiğinde nasıl bir değişiklik meydana geliyorsa aynı şekilde hava ile kokunun teması sonucunda da bir mahiyet değişikliği ortaya çıkar.<sup>62</sup> Tıp dilinde ifade edecek olursak; burnun üst kısmında bulunan koku epiteli adı verilen alıcı hücreler vardır. Buruna giren gazlar, burnun içinden geçerken bu hücreleri uyarır. Bu uyarılma sinirsel enerji olarak direk beyne gider ve orada algılanır. Koku alma

<sup>56</sup> Bağdâdî, *Tefsîru 'l-Esmâ ve 's-Sıfât*, vr. 149a.

<sup>57</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 19, 60.

<sup>58</sup> Smith, *İnsan Beyni ve Yaşamı*, 236, 237; Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 106, 107.

<sup>59</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 19, 60.

<sup>60</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 60.

<sup>61</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 18; Bağdâdî, *Tefsîru 'l-Esmâ ve 's-Sıfât*, vr. 149a.

<sup>62</sup> Hökelekli, "Duyu", 10/10, 11.

hücreleri her iki-üç günde bir sürekli olarak kendilerini yenilerler.<sup>63</sup> Bir çocuk, annesini kokusundan tanıyıp, teskin olduğu gibi, insanın binlerce kokuyu birbirinden ayırt edip aklında tutabildiği söylenir. Koku duyusu tamamen yitirildiği zaman, bu “anozmi” olarak bilinir ve genellikle tat alma yeteneğinin yitirilmesi buna eşlik eder. Mesela soğuk algınlığıyla burnumuz tıkalı olduğu zaman yemeğin pek tadını alamayız.<sup>64</sup>

*e. Dokunma:* Bağdâdî'ye göre cisimlerdeki sıcaklık, soğukluk, nem, kuruluk, yumuşaklık ve sertlik dokunma duyusuyla idrak edilir.<sup>65</sup> Bunların her biri kendi içinde farklıdır. Yağın rutubeti, suyun rutubetinden; güneşin sıcaklığı, ateşin sıcaklığından farklıdır. Bu duyulardan gelen idrakler, duyu organları denen organlarda manen mevcuttur. Ancak bir cisimde ya sıcaklık ya da soğukluk; ya rutubet ya da kuruluk bulunması gerekir.<sup>66</sup>

**Üçüncü Kısım Mütevâtir Haber:** Bağdâdî'ye göre mütevâtir haber, her dönemde yalan üzere birleşmeleri imkânsız olan bir topluluğun, müşahedeye dayalı olarak aktardıkları haberlerdir. Bizden önce yaşamış peygamberler ve kralların varlığı hakkındaki bilgimiz böyle bir bilgidir. Ayrıca anne-babası hakkındaki bilgisi tevatür haberlere dayananların durumu da böyledir.<sup>67</sup> Bütün bunlar kişinin bir güç sarf etmeden ve istidlale başvurmadan elde ettiği bilgilerdir. Sağduyu sahibi insanlar, bu bilgiler hakkında ihtilaf etmezler. Ancak Bağdâdî'ye göre mütevâtir haberin zarûrî ilmi gerektirmesinin iki şartı vardır:

*a) Mütevâtir haberin ravilerinin her dönemde yalan üzerine birleşmelerinin imkânsız olması gerekmektedir.* Eğer bazı dönemdeki ravileri yalan üzerine birleşmeleri söz konusu olursa onların vermiş

<sup>63</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 105, 106.

<sup>64</sup> Smith, *İnsan Beyni ve Yaşamı*, s. 232, 234; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı*, s. 106.

<sup>65</sup> Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât*, vr. 149a.

<sup>66</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 19, 20, 60; Bağdâdî, Abdulkâhir, *el-Fark Beyne'l-Fırâk (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, Çeviren: Prof. Dr. Ethem Ruhi Fırlalı, DİA, Ankara, 2005, s. 255.

<sup>67</sup> Bağdâdî, *Usûli'd-Dîn*, s. 20, 202–203; Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, s. 256.

oldukları haber zarûrî bilgiyi gerektirmez. Bundan dolayı Yahudi ve Hıristiyanların Hz. İsa ile ilgili haberleri, bilgi değeri taşımamaktadır. Çünkü Hıristiyanların bu konudaki haberleri her ne kadar sonraki dönemlerde tevatür derecesine ulaşmış olsa bile, onlar haberlerini dört kişiye (Matta, Luka, Markos ve Yuhanna'ya) dayandırmaktadırlar. Yahudiler, Hz. İsa'yı öldürmeye kalkıştıklarında, onların Mesih'in yanında olduklarını iddia ettiler. Şayet bu sırada Mesih'e tabi olanlar tevatürü sağlayacak miktarda olsalardı onu Yahudilerden korurlardı. Zira onu öldürmeye kalkışanların otuz kişi olduğunu iddia ettiler. Onlara karşı Mesih'i korumaları mümkün olurdu. *Çarmıha gerilen bir şahsı gördüklerine dair haberlerine gelince bu doğrudur. Ancak bu konudaki tartışma çarmıha gerilen kişinin İsa mı, yoksa şekil olarak ona benzetilen biri mi olduğu hakkındadır.* Bazısı, arkadaşları arasında onu ispiyonlayan kişinin, Mesih'e benzetildiğini ve onun yerine öldürüldüğünü iddia ettiler. Mesih'in öldürüldüğünü naklettikleri için onun hakkındaki şu iddiaları da nefyedilir. Bazısına göre O, ilahtır. Bazısına göre ise kadîm ilahın asli unsurlarından biridir. Hangisini iddia ederlerse etsinler ona ölümün bitişmesinin imkânsız olması gerekirdi.<sup>68</sup>

*b) İlk dönemde bu haberi nakledenlerin, bu haberi zarûrî bilgi veya müşahede yoluyla nakletmeleri şarttır.*<sup>69</sup> Bağdâdî'ye göre bir haber, tevatür derecesine ulaşmış olsa bile, o bilginin elde edilme yolu istidlale, akıl yürütmeye (nazara) ve şüpheli/hatalı bir yola dayanıyorsa, bu tevatür, bilgiyi gerektirmez. Bundan dolayı İslâm dininin doğruluğu hakkında Müslümanların haberlerinin doğru olduğu ile ilgili bilgi, Dehriyye ve diğer kâfir topluluklar için meydana gelmemiş olur. Çünkü dinin doğruluğu zarûrî yolla değil, nazar ve istidlal ile bilinir. Bundan dolayı onların da kendi dinlerinin doğru olduğu hakkındaki haberleri tevatür derecesine ulaşsa bile, şüphelere dayandığı için haberleri kesin ve zarûrî bir bilgiyi gerektirmez.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 35–37.

<sup>69</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 37.

<sup>70</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 37.

**2. Kesbî/Nazarî Bilgi:** Kesbî ve Nazarî bilgiler, insanların gücü dâhilinde olup istidlal yoluyla elde ettikleri öznel bilgileri içerir. İstidlal bazılarında göre aklın, mukaddimelerden neticelere intikal etme kudretidir. Bazılarında göre ise temsil veya fikhî kıyastır. Bu da reddu'l-ğâib ale'ş-şâhittir.<sup>71</sup> Değişik akıl yürütme ve kıstaslar sonucunda farklı neticeler elde edilmekte olup birinin doğru dediğine diğeri yanlış diyebilmektedir. Abdulkâhir Bağdâdî, kesbî bilgiyi, aklî ve şer'î bilgiler olmak üzere iki kısma ayırırken, nazarî bilgileri ise *aklî*, *tecrübî*, *şer'î* ve *ilhamî* bilgiler olmak üzere dört kısımda ele almaktadır.<sup>72</sup>

**Birinci Kısımdaki kesbî bilgiler, aklî bilgilerdir.** Araplar, devenin yularına “akl” derler. İnsan da, akli ile kötü arzu ve isteklerini dizginlemektedir.<sup>73</sup> Bu manada bir hadisi şerifte Resûlullah (sav), akıllı kişinin, ahireti için çalışıp hevâsını nefesine tabi kılan olduğunu belirtmiştir.<sup>74</sup> Kur'ân akletmeyi tavsiye edip akledenleri överken; diğeri yanda aklını kullanmayanları eleştirmekte “*akletmeyenlerin üzerine ricsi atarız.*” buyurmaktadır.<sup>75</sup> “*Rics*” kokuşmuşluk, azab anlamlarına gelmektedir.<sup>76</sup> Bundan dolayı akli suya benzetebiliriz. Su ne kadar akıcı ve bol olursa o kadar hayat kaynağı ve temiz iken; durgun ve az olunca ise hastalık kaynağı ve pislik yuvası olmaktadır. Kur'ân'da aklın, mücerret bir isim formatında değil de hep fiil kalıbında gelmesi de işlevsel akla verilen önemi göstermektedir. Akıl, metbu' ve mesmu' olmak üzere iki çeşittir. Metbu' olmadan, mesmu' fayda vermez. Mesela gözün ziyası (ışığı) olmadan güneş ışığı fayda vermez.<sup>77</sup> Ayrıca akıl yürütme; tümdengelim, tümevarım ve temsil yöntemlerini kullanarak iki ve daha fazla önerme arasını birleştirme

<sup>71</sup> Zeydân, Mahmûd, *Nazariyetu'l-Marifeti 'Inde'l-İslâm Ve'l-Felâsifeti'l-Ğarbi'l-Muâsirîn*, Daru'n-Nahdatu'l-Arabiyyeti, Beyrut, 1989, s. 182.

<sup>72</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 18, 28.

<sup>73</sup> İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut, 1418/1997, 9/326.

<sup>74</sup> İbn Mâce, “*Zühd*”, 31.

<sup>75</sup> Yunus, 10/100.

<sup>76</sup> Râğib İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 345.

<sup>77</sup> Râğib İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 345.

işlemidir. Kur'ân'ı Kerim'de “*Takvalı olanlar için âhiret yurdu (dünyadan) daha hayırlıdır. Akletmiyor musunuz?*” (Enâm, 6/32; A'raf, 7/169) “*Tevrat ve İncil İbrahim'den sonra indirilmiştir. Akletmiyor musunuz?*” (Âli İmrân, 3/65) “*insanlara iyiliği emrediyor ve kendinizi unutup musunuz? Hâlbuki Kitabı da okuyorsunuz. Akletmiyor musunuz?*” (Bakara, 2/44) bu ve daha başka ayetlerde bakıldığı zaman iki-üç şey arasında bağlantı kurarak gerçeğe ulaşmamız isteniyor. Mesela dünya ve ahiret yurdu arasında bir bağlantı kurduğumuz zaman; dünya yurdu sonludur. Ahiret yurdu ise ebedidir. Hayatı boyunca sıkıntı çekse bile Allah'ın rızasını kazananlara cennette ebedî olarak akla-hayale gelmeyen nimetler vardır. O halde ahiret yurdu daha hayırlıdır. Diğer örneğimiz ise Hıristiyanlar Hz. İbrahim'in Hıristiyan; Yahudiler ise onun Yahudi olduğunu iddia ettiler. Hâlbuki Tevrat ve İncil Hz. İbrahim'den sonra indirilmiştir. Bir kimse sonra gelen bir kitaba değil öncesinde inen bir kitaba nispet edilebilir. O halde Hz. İbrahim ne Hıristiyan ne de Yahudi'dir.

Duyular bize zarûrî bilgiler verirken; akıl niçin bize kesbî bilgiler sunmaktadır? Tamamen böyle bir ayırım yapmak da mümkün değildir. Çünkü akıl bize sadece kesbî bilgiler sunmamaktadır. Akıl, duyular gibi bize bir takım zarûrî bilgiler de sunmaktadır. İmkânsız olan şeylerin imkânsızlığını, hudusu sahih olan şeylerin hudusunun caiz olduğunu bilmek gibi şeyler aklın bize sunduğu zarûrî bilgilerdir.<sup>78</sup> Bununla birlikte akıl, kesbî/nazarî bilgiler de sunmaktadır. Evrenin muhdes olduğunu, yaratıcısının kudemini, tevhidini, ezeli sıfatlarını, adaletini, hikmetini, kullarına ağır yük yüklemesinin cevazını, mucizelerinden istidlalde bulunarak elçilerinin nübüvvetinin sıhhatini ve bunlar gibi nazarî, aklî marifetleri bilmek ise kesbî bilgi değerindedir.<sup>79</sup> Bağdâdî'ye göre aklî bilgiler dört açıdan elde edilir. 1) Bedihî bilgiler, 2) Duyular, 3) Mütevâtir haber, 4) Nazar

---

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 40.

<sup>79</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 28, 40.



ve istidlal.<sup>80</sup> Görüldüğü gibi Bağdâdî'nin usulünde zarûrî ve kesbî bilgiler bazı noktalarda birbirleri ile bağlantılıdır. Bunlar birbirlerinden tamamen bağımsız değildirler. Zira zarûrî bilgiler, kesbî bilgilerin mukaddimesini teşkil eder. Bağdâdî'nin kullandığı istidlal yöntemlerinden bazıları şunlardır:

a. *Kıyâsu'l-ğâib ale'ş-şâhid yöntemi*: Müttekaddimin kelâmcıları arasında en çok kullanılan istidlal yöntemidir. Hissî bilgilere (duyulara) dayanılarak müşahede âlemi hakkında elde edilen bilgilerden yola çıkılarak gayba dair yargıda bulunmaktır. Kur'ân'da da kullanıldığı yerlerden biri şudur: “Şayet göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı, gökler ve yerin düzeni bozulurdu.”<sup>81</sup> O halde müşahede ettiğimiz göklerin ve yerin düzeni bozuk olmadığına göre bize göre gayb olan Allah'tan başka ilah yoktur. Bu yöntem bilinmeyenin, bilinenle; duyular ötesinin, duyular âlemiyle kıyas edilmesi demektir. Kelam âlimleri ulûhiyet konularını özellikle de sıfat teorilerini bu kıyas yöntemi ile kanıtlamaya çalışmışlardır. Mesela, fiil ancak kudret sahibi birinden (bir Kâdirinden) meydana gelir. Sağlam ve düzgün işler ancak ilim sahibi birinden (bir Âlimden) vaki olur. Çünkü âlim ve kadir olmayan birinden bu fiillerin ve hikmetli işlerin vaki olması imkânsızdır. Dolayısıyla Allah'ın hikmetli fiilleri O'nun Âlim ve Kâdir olduğuna delalet eder.<sup>82</sup> Mutezile Âlimlerinden Cubbâî, Ka'bî ve Ebu Haşim bu istidlal yöntemini eleştirmişlerdir. Ka'bî'ye göre fiiller, bir kişinin sadece âlim olduğuna delalet eder. Âlim'in ilmi olup olmadığını bilmek için ise başka bir delil gereklidir. Bağdâdî'ye göre gayb ve şehadet âleminde sıfatların şartları, farklı olsa bile sıfatların hakikati farklı olamaz.<sup>83</sup> Ancak bu kıyas yöntemi Yaratan ile yaratılan arasında bir benzerliğe yol açtığı için eleştirilmiştir.<sup>84</sup> Bu noktada Bağdâdî'nin orta bir yol takip etmeye çalıştığını görmekteyiz. Allah ve kulları arasında her ne kadar ortak

<sup>80</sup> Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât*, vr. 149a.

<sup>81</sup> Enbiya, 21/22.

<sup>82</sup> Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât*, vr. 36a.

<sup>83</sup> Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât*, vr. 38a.

<sup>84</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “İstidlal”, *DİA*, İstanbul, 2001, 20/326

bir takım sıfatlar var ise de Allahu Teâlâ'nın sıfatları ile kulların sıfatları mutlak ve mukayyed açısından farklılık arz eder. Bağdâdî, teşbih ve tenzih arası bir yol takip etmeye çalışmıştır. Bağdâdî, “Allah’ın eli, kudretidir”, “Arş, mülk demektir” diyerek haberi sıfatları tevil etmiştir.<sup>85</sup> Bağdâdî, kıyâsu'l-ğâib ale's-şâhid yöntemini ulûhiyet konularının bütün alanlarına ilk adımda uygulamamıştır. Akıl, mutlak anlamda hayat, ilim, kudret ve irade sahibi bir yaratıcının varlığını kavraya da yaratıcıyı en doğru şekilde tanımak için yaratıcının kendisini tanıtmak için gönderdiği naklî bilgiye muhtaçtır. Bağdâdî, ulûhiyet meselesinin ayrıntılarında ilk önce sahih nassa bakmıştır. Daha sonra nastan çıkan sonuca göre, nastan çıkan hükmü desteklemek mahiyetinde bu yöntemi kullanmıştır. Yoksa ilk planda Yaratan'ı yaratılana kıyaslayarak, Yaratana tanımaya çalışmamıştır. Aksi halde Hristiyan teolojisinden farkı kalmazdı. Allah'ın hayat sahibi olması, birliği, ilmi ve kudreti gibi sıfatların nakildeki dayanaklarını tespit ettikten sonra aklî delillerle bunları ispat etmeye ve açıklamaya çalışmıştır. Daha sonra da Allah'ın hayat sahibi olması ile insanın hayat sahibi olması arasındaki farklılardan; Allah'ın ilmi ile kulların ilmi arasındaki farklılardan da bahsederek, bütün bunların Yaratan ve yaratılana aynı anlama gelmediğini açıklamaya çalışmıştır.

*b. Sebr ve taksim yöntemi ile istidlal:* Hakkında iki veya daha fazla hükmün verilmesi mümkün olan bir düşünceye ilişkin olarak ortaya konulan ihtimalleri yanlışlayıp doğru olan ihtimalin geçerliliğine hükmetmekten ibarettir.<sup>86</sup> Bu yöntem de en çok kullanılan istidlal yöntemlerindedir. Mesela “Allah'ın ilmi ya kadimdir ya da muhdestir” diye başlayıp ve birinin yanlışlanmasıyla diğerinin doğru olduğunu söylemek gibi. Tabî ki bu yöntem kelâmcıların en çok kullandığı yöntemlerden biridir.

*c. Sonu, başlangıçla kıyaslama yöntemi ile istidlal:* Bir şeyin ilk defa oluşunun ikinci defa oluşuna delil teşkil etmesi şeklinde

<sup>85</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 18, 113–133.

<sup>86</sup> Yavuz, “İstidlal”, 20/326.

yapılan bir istidlal yöntemidir.<sup>87</sup> “*Bizi tekrar kim diriltecek? diyecekler. Onlara deki: Sizi ilk defa yaratan (bir daha diriltecek).*”<sup>88</sup> Aslı Kur’ân’da belirtilen bu istidlal ile ölümden sonra dirilişin imkânı kanıtlanır. Bağdâdî de bu yöntemi Mutezile’nin “kul fiilinin yaratıcısıdır” görüşünü çürütmek için kullanmıştır. Bir şeyi yaratan o şeyi tekrar yaratmaya da kadirdir. Cisimleri ve renkleri yaratanın tekrar onları yaratmaya kadir olması gibi. Bizden biri, kesbi olan fiil yok olduktan sonra, kesbini tekrar yaratmaya kadir değildir. O halde kesbi olan fiilinin faili başlangıçta başkasıydı. O da tekrar yaratmaya kadir olan Allahu Teâlâ’dır.<sup>89</sup>

*d. Muarızca doğruluğu kabul edilen bilgiyle istidlal:* Karşıt bir görüşü benimseyen muarızın doğruluğunu kabul ettiği bilgiler temel alınarak yapılan kıyastır. Bu durumda muarızın itiraz etmesi pek mümkün değildir. Her ne kadar müteahhirin dönemine ait bir istidlal yöntemi olarak ifade edilse bile,<sup>90</sup> mütekaddimin dönemi âlimlerinden olan Bağdâdî’nin de bu yöntemi kullandığını görmekteyiz. Örneğin Hz. Muhammed’in İsrailoğullarına değil de, Araplara gönderildiğini savunan İsevîlere doğruluğunu kabul ettikleri Hz. Muhammed’in nübüvvetini temel alarak tümevarım yöntemi ile şöyle cevap vermektedir: “*Hz. Muhammed’in nübüvvetini kabul ettiniz. Nebi ise gönderilmediği kimselerle savaştan uzaktır. Hâlbuki İsrailoğullarından olan Yahudilerle savaşmıştır. Onları cizyeye bağlamış ve onlardan kimisini de köle edinmiştir. Bu da Hz Muhammed’in İsrailoğullarına da gönderildiğine delalet eder.*”<sup>91</sup>

**İkinci Kısım Tecrübî bilgiler:** Tecrübe ve matematik ilimlerini öğrenmeye gelince, tedavi ve ilaç ile ilgili tıp bilgisi ile meslek ve sanat bilgisi bunun gibidir. Asılları tecrübe ve adetlerden alınmış olmayan mûatlarla kıyas edilerek idrak edilen bilgiler, tecrübî bilgiler

<sup>87</sup> Yavuz, “İstidlal”, 20/326.

<sup>88</sup> İsrâ, 17/51. Ayrıca, Yasin, 36/78, 79.

<sup>89</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 158, 259.

<sup>90</sup> Yavuz, “İstidlal”, 20/326, 327.

<sup>91</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 185.

içinde ele alınır.<sup>92</sup> Bağdâdî, yaratılış hakkında insanların kafasını karıştırmaya çalışan Batıniyye'ye karşı tabip, filozof ve Arap cahiliye devrine ait tecrübî bilgilere dayanarak cevap verilebileceğini söylemiş ve bunlardan örnekler vermiştir.<sup>93</sup>

**Üçüncü Kısımdeki kesbî bilgiler, şer'î (naklî) bilgilerdir.** Bağdâdî, şerî bilgiden, kitap, sünnet, icma ve kıyası kastetmektedir.<sup>94</sup> Hem aklî hem de naklî bilgi bunları bilen için kesbî bir bilgidir, zira istidlal yoluyla ortaya çıkar.<sup>95</sup> Fakat Bağdâdî'ye göre ikisi de kesbî bilgi içinde değerlendirilse bile farzlar, haramlar ve mubahlar gibi şerî hükümler, akılla değil, şerî bilgi ile elde edilir.<sup>96</sup>

En önemli bilgi kaynağı nakil olmasına rağmen Bağdâdî'nin, aklı nakilden önce zikretmesinin sebebi, naklin doğruluğunun akılla bilinmesinden dolayıdır. Aklın nakilden önce zikredilmesinin sebebi, efdaliyet açısından değil, metodolojik açıdandır. Ayrıca Bağdâdî'nin nakli, zarûrî bilgi olarak değil de, kesbî bilgi olarak kabul etmesi de insanların nakli bilgi konusunda ihtilaf etmiş olmasından dolayıdır. Eğer naklî bilgiler, zarûrî bilgi olsaydı, onu kabul etme noktasında insanlar eşit olurdu. Herkes onu kabul ederdi. Bağdâdî bunu şöyle ifade etmektedir: “Şeriatı bilmek, haramı, helâli, vacip, sünnet, mekruh ve diğer fıkhi hükümleri bilmektir. Bununla beraber şerî bilgi, nazar ile ilişkilendirilir. Çünkü şeriatın doğruluğu nübüvvetin doğruluğu üzere tesis edilir. Nübüvvetin sıhhati ise nazar ve istidlal ile bilinir. Şayet şerî bilgi, his veya bedihi olan zarûrî bir bilgiyle bilinseydi, his ve bedaihi ehli onda niçin ihtilaf ettiler ve hissedilen şeyleri inkâr eden sofistler, niçin onu reddetme noktasında inatçı oldular/sayıldılar.”<sup>97</sup>

Nakli bilgi kaynakları kitap, sünnet, icma ve kıyas olmak üzere dört tanedir:

<sup>92</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 28, 29.

<sup>93</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, s. 238–240.

<sup>94</sup> Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esmâ ve's-Sıfât*, vr. 149a.

<sup>95</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 19.

<sup>96</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 227.

<sup>97</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 29.

a. *Kitap*: Bağdâdî'ye göre “*kitap, Kur’ân’dır. Hem önünden hem ardından ona batıl yaklaşamaz. Onda Umum ve husus, mücmel ve müfesser, mefhum ve delilu’l-hitab, nâsîh ve mensûh, mutlak ve mukayyet, emir ve nehiy, haber ve istihbar, sarîh ve kinâye vardır. Bunlardan her biri değişik açılardan delil niteliği taşır.*”<sup>98</sup> Kelâm ekolleri içinde Ku’ran, en önemli şeri kaynaktır. Herkes, görüşünün doğruluğunu bir şekilde Kur’ân’a dayandırma gereği duymuştur. Ancak usul hatasından olsa gerek, ortak olan bu kaynağa rağmen insanlar ihtilafa düşmekten uzak kalamamıştır. Mesela, rüyetullahı savunan ve reddedenler aynı ayetleri farklı açılardan değerlendirdikleri için ortak bir noktaya ulaşamamışlardır. Naklî delilin manaya delaleti açısından kesin bilgi ifade etmesi noktasında birtakım şartlar getirilmiştir. Fahreddin Razî bu şartları on madde olarak sistemleştirmiştir: 1. Teker teker lafızların, 2. Onların cümle içindeki yerlerinin (irablarının) doğru bilinmesi, 3. Çekimlerini rivayet edenlerin yanlış yapmamış olması, 4. Müsterek olmamaları, 5. Mecaz olmamaları, 6. Zaman ve şahıslara tahsis edilmemeleri, 7. Zamir kullanılmaması, 8. Tehir ve takdim olmaması, 9. Nesh olmaması, 10. Aklî bir itirazın olmamasıdır.”<sup>99</sup> Bağdâdî'ye göre Kuran ve sünnette mücmel olan kısımların her biri kendisinden kastedilene açığa çıkaran bir delil ve karineyle kat’î ve malum olur. Kendisinden kastedilene delalet eden bir delille bitişik olması haricinde bunlardan biriyle istidlalde bulunmak caiz değildir.<sup>100</sup> Kastedilen anlama delalet eden delillerden ve karinelere bazıları şunlardır:

*Kur’ân’ın Kur’ân’la anlaşılması*: En önemli delil elbette Kur’ân’dır. Bundan dolayı Kur’ân’ı anlamaya çalışırken en önemli delilimiz yine Kur’ân’ın kendisi olmalıdır. Çünkü Kur’ân Allah katından indirilmiştir. Ve Kur’ân’da hiç bir tutarsızlık yoktur. “*Şayet (Kur’ân) Allah’tan başkası tarafından olsaydı, onda birçok ihtilaf*

<sup>98</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 31–33, 227.

<sup>99</sup> Razî, *Muhassal*, s. 38.

<sup>100</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 244.

*mutlaka bulurlardı.*<sup>101</sup> Bağdâdî'nin Kur'ân'ı anlama yolunda ilk adımda yararlandığı delil yine Kur'ân'dır. Örneğin, *تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا* (Kamer, 54/14) ayetinde *بِأَعْيُنِنَا* ifadesi “nehirlerimizde” anlamına gelmektedir. Buna delil olarak ayetin siyakında geçen *فَفَقَّنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ* (Kamer, 54/11, 12) ayetleri delil getirmektedir. Bağdâdî'nin belirttiğine göre bu ayette geçen *بِأَعْيُنِنَا* ve *عُيُونًا* aynı anlamdadır.<sup>102</sup> İlk dönem Eş'arî keliminde yed, 'ayn, vech vb haberî sıfatlardan oluşan müteşabih ayetler tevil edilmeden keyfiyetlerine dair yorum yapmaktan kaçınarak Kur'ân'da zikredildiği şekilde iman edilirken, Bağdâdî gibi alimlerin bu tür müteşabih ayetleri tevil ettiği görülmektedir.<sup>103</sup>

*Kur'ân'ın hadislerle anlaşılması:* Kur'ân'ın anlaşılmasında en önemli ikinci kaynak Peygamber Efendimizin hadisleridir. Mücmel bir ifadenin açıklanmasında Nebi'nin fiil, söz ve takrirleri beyan konumundadır. Eğer mücmel olan farz konumunda ise bu beyan da farz konumundadır. Eğer bu mücmel mendup ise beyan da menduptur. Bu Peygamber Efendimizin uygulayarak namazın ve haccın rükünlerini beyan etmesi gibidir. Bundan dolayı Nebi (s.a.v.) şöyle demiştir: “*Benim namaz kıldığımı gördüğünüz gibi namaz kılın*”,<sup>104</sup> “*Haccın menasiklerini benden alınız.*”<sup>105</sup>

*Dilin mantık ve kuralları ile anlaşılması:* Bağdâdî'nin en çok kullandığı yöntemlerden biri de Arap dilinin karinesidir. Bağdâdî kelimî meseleleri işlerken sık sık Arap dilinin incelikleri ile istidlalde bulunmuştur. Mesela, *رَاحِمًا وَبِئْتَقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* Rahmân süresi 27. ayete dayanarak “Allah'ın vechi”nin Allah'ın sıfatı olduğunu iddia edenleri reddetmek için şunu söylemektedir. Allah'ın vechinden kasıt, Allah'ın Zat'ıdır. Çünkü *ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* raf makamında olduğu için

<sup>101</sup> Nisa, 4/82.

<sup>102</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 130.

<sup>103</sup> Eş'arî keliminde müteşabih ayetlerin tevil sorununa dair bkz: Bıyıkoglu, Yakup, “İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20, sy. 1, 2016, Haziran, s. 383-394.

<sup>104</sup> Buhârî, “Ezan”, 18.

<sup>105</sup> Müslim, “Hac”, 51.

ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ'nin değil, vechin sıfatıdır. Vechin sıfatı olsaydı, ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ olurdu.<sup>106</sup> Diğer bir örnek ise Allah'ın saptırmasının ne demek olduğu hakkındadır. Mutezile'den bazılarına göre أَضَلَّ'nın anlamı “sapık olarak isimlendirdi” demektir. Bağdâdî'ye göre bu görüş hem dil hem de anlam açısından yanlıştır. Çünkü “sapık olarak isimlendirdi” demek isteyen أَضَلَّ demez, bilakis ضَلَّ der.<sup>107</sup> Bir diğer örnek ise ru'yetullah meselesinde geçmektedir. إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ (Kıyame, 75/22, 23) Mutezile'den bazılarına göre bu ayette geçen إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ “Rabbini bekleyecek” anlamındadır. Ancak Bağdâdî'ye göre bu görüş dil açısından yanlıştır. إِلَى harfi cer ile kullanıldığında “bakmak” anlamına gelir.<sup>108</sup> Dilde asıl olan, delil olmadıkça, mutlak olarak ifade edilen bir hakikat terk edilip mecaza gidilmez.<sup>109</sup>

*Şiirlerle anlaşılması:* Belâğatında, üslubunda, aklî ve ilmi hakikatlerinde, icazıyla muhataplarını aciz bırakan Kur'ân'ın ince manalarına ve nüktelerine vakıf olmak için Arap şairlerin şiirlerini incelemek gerekir. Nitekim Hz Ömer de şiirin Arap kavmi arasında çok önemli bir kaynak olduğunu söyleyerek bu hususa dikkat çekmiştir.<sup>110</sup> Bağdâdî de şiirlere sık sık başvurmuştur. Arap dilinin anlaşılması için şiirlerden şahid getirme yöntemi o dönemde çokça kullanılmıştır. Rahman'ın istiva etmesi konusunun nasıl anlaşılması noktasında Mutezile de “*Bişr, Irak'ı hâkimiyeti altına aldı*” şiirine dayanarak istivanın hâkimiyeti altına almak, ele geçirmek anlamına geldiğini savunmuştur. Fakat Bağdâdî'ye göre bu tevil, “*Allah'ın, arşa istiva etmeden önce, arşa hâkim olmaması*” anlamına gelir ki, bu yorum aklî olarak batıldır. Bağdâdî, bir başka şiirle istidlâlde bulunarak arşın, mülk anlamına geldiğini söylediğini söylemiştir. Dolayısıyla ayetin anlamı şöyledir: “*Allah, mülkü kendisinden*

<sup>106</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 129.

<sup>107</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 161.

<sup>108</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 121.

<sup>109</sup> Bağdâdî, *Tefsîru'l-Esmâ ve Sıfat*, vr. 43b.

<sup>110</sup> Yüksel, Yakup, *İbn Aşur Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016, s. 85-87.

*başkasına tahsis etmedi. Kimseyi mülkünde kendisine ortak etmedi.*”<sup>111</sup> Dikkat edildiği gibi Bağdâdî, şiirle istidlal getirirken *manada tutarlılığa* önem vermektedir. Genel ilkelere aykırı yorumları, şiire dayansa bile kabul etmeyebilmektedir. Şiirler müstakil bir delil değildir. Zira Sibeveyh’e göre bazı kurallar, sadece şiirlerde geçerlidir.<sup>112</sup> Kur’ân’ın indiği dönemdeki sahabenin diline ve örfüne itibar etmesi, Kur’ân’ın anlaşılmasında keyfiliğin önüne geçmek içindir. Kur’ân’da insanlığın maslahatı gözetilerek ortaya konan hükümler tüm toplumlar için geçerlidir. Unutulmaması gereken en önemli husus, Kur’ân’a ne söylettiğimiz değil, Kur’ân’ın bize ne söylediğidir.<sup>113</sup>

*b. Sünnet:* Kur’ân’ı sözlü ve fiili olarak beyan etmesi açısından Şerî hükümlerin ikincisi olarak kabul edilmiştir. Bağdâdî, sünneti sadece Resulullah’tan nakledilenlerle sınırlamaktadır. Günümüzde olduğu gibi tarihte din konularında Kur’ân’ı yeterli kabul edip sünneti şer’i delil olarak kabul etmeyen Haricilere göre “*Kur’ân dışında şer’î delil yoktur.*” Bundan dolayı Kur’ân’da olmadığı için iki ayak üzerine meshetmeyi inkâr etmişlerdir. Kur’ân’da hırsızın elinin kesilmesiyle ilgili emrin mutlak olmasından dolayı az veya çok olsun hırsızın elini kesmişlerdir. Bu konudaki rivayetleri kabul etmemişlerdir.<sup>114</sup> Kur’ân’da Resullah’a itaat emri tebliğ ettiği Kuran’a itaatle meydana geliyorsa, Nebi’ye ittiba emri de ancak üsve-i hasene olarak ayan beyan uyguladığı O’nun sünnetine tabi olmakla tamamlanabilir. Bağdâdî’ye göre “*sünnetin hükümlere delaleti, Kur’ân’da olduğu gibi, umum ve husus, mücmel ve müfesser, mutlak ve mukayyet, emir ve*

<sup>111</sup> Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, s. 100, 103, 121, 131–133, 143, 311,

<sup>112</sup> el-Kurtûbî, *el-Câmi’ li’l-Ahkâmi’l-Kur’an*, Tahkik: Muhammed İbrahim el-Hafnêvî, Mahmud Hâmid Osman, Dâru Ahyâi’t-Turâsi’l-Arabiyye, Beyrut, 1405/1985, 5/7, 56.

<sup>113</sup> Yılmaz, Ömer, “Kur’an Nassının Doğası- Kaffal Şaşı’nin Konuya Yaklaşımınınin Tahlili Bir Tasvir”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, 2011, s. 73.

<sup>114</sup> Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, s. 34.



*nehîy, haber ve istihbar, nâsîh ve mensûh, sarîh ve kinâye, mefhum ve delilu'l-hitab ile anlaşılır.*"<sup>115</sup>

Bağdâdî, Resulullah'tan nakledilenleri sübut açısından üç kısımda ele almaktadır: Birincisi, zarûrî ilmi gerektiren mütevâtir haber: Namazın rükünleri ve rekât sayısı gibi. İkincisi, kesbî ilmi gerektiren müstefiz haber: Zekâtın nisap miktarı ve haccin rükünleri gibi. Üçüncüsü ise ilmi değil, ameli gerektiren ahad haber.<sup>116</sup>

*Mütevâtir Haber:* Bağdâdî'ye göre mütevâtir haber, ortaya konulması açısından yanlışlık üzere ittifakın imkânsız olduğu haberdur ki, onu haber verenin doğruluğu açısından zarûrî ilmi gerektirir. Bizden önce yaşamış peygamberler ve kralların varlığı hakkındaki bilgimiz böyledir. Ayrıca anne-babası hakkındaki bilgisi tevatür haberlere dayananların durumu da böyledir.<sup>117</sup> Bağdâdî, mütevâtir haberle sabit olan bir sünneti inkâr edenin kâfir olacağını söylemektedir. Bu haberlere örnek olarak "*benden sonra nebi yoktur*" hadisi<sup>118</sup> ile cennet ve cehennem yaratılmış olduğu ile ilgili miraç kıssası<sup>119</sup> ve cennet ve cehennem sıfatları hakkında varit olan haberlerin tevatür derecesinde olduklarını belirtmektedir.<sup>120</sup> Bağdâdî, bunların dışında Hz. Musa'nın, Hz. İsa'nın ve Hz. Muhammed'in âdete muhalif olarak gerçekleşen mucizelerinin tevatür derecesine ulaştığını söylemektedir.<sup>121</sup> es-Sâbûnî'ye göre Peygamberimizin mucizelerinin birçoğu her ne kadar ahad yolla gelmişse bile, hepsi de bir manaya delalet etmektedir. O da şudur: *Peygamber Efendimizin eliyle âdete muhalif birtakım mucizeler zuhur etmiştir.* Böylelikle bu rivayetler toplu olarak değerlendirildiğinde mana olarak tevatür derecesine çıkmaktadır. Ve kesin bilgi ifade etmektedir.<sup>122</sup> Bağdâdî,

<sup>115</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 33.

<sup>116</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 26, 227, 228.

<sup>117</sup> Bağdâdî, *Usulid-Din*, s. 20, 202–203.; Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Furâk*, s. 256.

<sup>118</sup> Buhârî, "Meğâzî", 78.

<sup>119</sup> Buhârî, "Meğâzî", 78.

<sup>120</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 184, 263.

<sup>121</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 182, 183.

<sup>122</sup> Sabunî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usuli'd-Din (Maturidîyye Akaidi)*, Çeviren: Bekir Topaloğlu, DİB, Ankara, 2000, s. 52.

Peygamberimizin mucizelerinden “inşikâku’l-kamer” olayının da tevatür derecesinde olduğunu savunmaktadır. Bağdâdî’ye göre eğer ay yarılmış olmasaydı, “*Kıyamet saati yaklaştı. Ay, yarıldı.*” (Kamer, 54/1) ayeti nazil olduğunda peygamberimizin düşmanları “bu ne zaman gerçekleşti?” diye sorarlardı.<sup>123</sup> İnşikâku’l-kamer konusunda Kâdî Abdulcabbâr da Bağdâdî gibi ayın gerçekten yarılmış olduğunu savunmaktadır. Kâdî Abdulcabbâr, “*şayet ay yarılmış olsaydı, doğu ve batı halkı bunu mutlaka müşahede ederlerdi. Bu olay kıyamette gerçekleşecek*” diyen Nazzâm’ı eleştirerek herkesin bu olayı görmesinin zorunlu olmadığını ve sahabenin bu konuda icma ettiğini söylemektedir. Kâdî Abdulcabbâr’a göre “inşikâku’l-kamer” meselesi zarûrî değil, kesbî bir bilgiyi gerektirmektedir. Dolayısıyla inkârı küfür olmayıp mükelleflere teklif getirmektedir.<sup>124</sup> Bir rivayetin mütevâtir sayılıp sayılmamasına ve zarûrî veya istidlâlî kabul edilmesine yol açan sebep, İslâmî olan ve olmayan gruplarla yapılan itikadî tartışmalardan kaynaklı kavram ve sınırların tespitindeki ihtilaflardır. Nübüvvetin ispatı mucizeyle meydana gelirken, mucizeye şahid olmayanlar için mucizeye şahit olanlardan aktarılan mütevâtir haberle gerçekleşmektedir. Şia ise imametin şurayla değil nasla tayin edildiğini savunmak için bazı haberleri mütevâtir olarak sunmaktadır. Zorunlu ilim ifade eden lafzî mütevâtir ile istidlâlî bilgi ifade eden mânevî mütevâtir birbirine karıştırılmaktadır. Lafzî ve manevî mütevâtirin her biri kesin bilgi ifade ederken, lafzî mütevâtir icma edilen nesnel bir hakikat, manevî mütevâtir ise delille ispatlanması gereken ve ihtilaf edilen öznel bir hakikat olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı manevî mütevâtir nispile özelliği taşıdığından dolayı

---

<sup>123</sup> Bağdâdî, *Usûlü’ d-Dîn*, s. 207.

<sup>124</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Tesbitü Delâilu’n-Nubuvve*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Beyrut, 1966, s. 55-59.

birine göre mütevâtir sayılan bir haber diğerine göre mütevâtir sayılmamaktadır.<sup>125</sup>

*Müstefiz Haber:* Tevatür ve ahad arasındaki bir haberdir. Bu kavramı ilk ortaya koyan Ebu İshak el-İsferayinî'dir.<sup>126</sup> Bağdâdî de bunu hocasından almıştır. Bağdâdî'ye göre müstefiz haber, ilmi ve ameli gerektirmesi yönünden mütevâtir habere dâhil olurken; kendisinden kaynaklanan bilginin kesbî olması yönünden mütevâtirden ayrılır. Zira tevatürden çıkarılan bilgi kesbî değil, zarûridir. Müstefiz haberin kaynağı tevatüre dayanmadığı için mükteseptir. Bağdâdî, müstefiz haberi, *mucize ile desteklenen nebinin haberi, doğruluğu nebi ile desteklenen kişinin haberi, icma ile desteklenen ahad haberi ve sonraki asırda tevatüre ulaşan ahad haber* olmak üzere dört kısımda ele almaktadır.<sup>127</sup> Birinci nesilde sika bir topluluğun rivayet ettiği, fakat diğer asırlarda tevatür derecesine ulaşan müstefiz/meşhur haberlerden bazıları şunlardır: Ru'yetullah, kebire ehline şefaât, havd, mizan, recm, mestlerin üzerine mesh etmek, kabir azabı ile ilgili haberler bu nevidendir.<sup>128</sup> Bağdâdî'ye göre peygamberlerin peygamberliklerinin doğruluğu, peygamberin eliyle vuku bulan bir mucizeyle ispatlandığında, peygamberin haberi, kesin bir bilgi ifade etse bile, bu husus zorunlu bilgiyi değil, istidlâl bilgiyi gerektirmektedir.<sup>129</sup> Bağdâdî'nin, mucizeyle doğruluğu ispatlanan peygamberin haberini zarûrî değil de, kesbî olarak kabul etmesinin sebeplerinden biri, teklifin zarûrî bilgilerle değil, kesbî bilgilerle ortaya çıktığını savunmasıdır. Mutezile'den İbn Metteveyh'e göre dinî konularda bireysel mükellefiyet zorunlu bilgilere değil, istidlâlî

<sup>125</sup> Mütevâtir haberin İslâm düşüncesindeki yeri ve değeri hakkında bkz: Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Bilge Adamlar Yayınları, Van, 2008, s. 82-84, 197.

<sup>126</sup> Cüveynî, *el-Burhân fî Usûli'l-Fıkh*, Tahkik: Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Daru'l-Vefa, 1999, 1/378.

<sup>127</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 26, 28.

<sup>128</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 28, 268-270.

<sup>129</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 176, 202-203; Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Fırâk*, s. 256; Sabunî, *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*, s. 17.

bilgiye dayalı kesbî bilgilere dayandığını savunmaktadır. Böylece Bağdâdî ve İbn Metteveyh, insanın mükellefiyeti onun iradesine ve özgürlüğüne dayandırmaktadır.<sup>130</sup> Mütevâtir haberde, haber, doğrudan zorunlu bir bilgi gerektirirken, peygamber tek kişi olduğundan ve genellikle insanların hemen kabule müsait olmadıkları hakikatlerden bahsettiğinden, ayrıca doğruluğuna delalet eden mucizelere dayanması gerektiğinden dolayı peygamber haberinin istidlâlî bir bilgi meydana getirdiği kabul edilmiştir. Aksi halde peygamber ile yalancının ayırt edilmesi mümkün olmazdı.<sup>131</sup> Fakat bu konuda farklı düşünen âlimler de olmuştur. Şöyle ki, peygamberin verdiği haber, mucize izharından önce kesbî bir bilgi ifade ediyorken, mucize izharından sonra müşahede yoluyla sabit olan bilgiler gibi zarûrî bilgi ifade eder.<sup>132</sup>

*Âhad Haber:* Ahad haber diğer adıyla “haber-i vâhid”, Hz. Peygamber’e veya bir râvî’ye ulaşacak şekilde tek kişinin tek kişiye rivayet ettiği hadistir.<sup>133</sup> Bağdâdî’nin ahad haberi hüccet olarak kabul edip kullandığını görmekteyiz. Bağdâdî’ye göre ahad haber ne zaman senedi açısından muttasıl, ravisi adil sahih bir hadis olur, metni açısından da akla muhal olmayan şeyler bulundurursa, -bilgi değeri taşımaksızın- onunla amel etmek gerekir. Bu hadis, şahitlikteki doğrulukları bilinmezse bile kendisiyle hüküm vermenin gerekli olduğu hâkimin katındaki adillerin şahitliği mesabesindedir.<sup>134</sup> Bağdâdî’nin hocalarından Dârekutnî de ahad haberin amel etmeyi gerektirdiğini, şu delile dayandırmaktadır. İçki yasak edildiği gün Enes b. Malik, Ebu Talha’nın evinde oradakilere şarap dağıtıyordu. Derken bir habercinin sesini duydular. Bu habercinin getirdiği haberi

<sup>130</sup> Yıldız, Metin, *İbn Metteveyh’in Kozmoloji Anlayışı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2015, s. 108.

<sup>131</sup> Keskin, *İslâm Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, s. 81.

<sup>132</sup> Gölcük, Şerafeddin- Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Yayınevi, Konya, 1998, s. 95, 96.

<sup>133</sup> İmam eş-Şafî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Çeviren: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV, Ankara, 1996, s. 205.

<sup>134</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 26, 286.

araştırmadan ona güvenerek ellerindeki şarapları döktüler.<sup>135</sup> İmam Şafî'nin ortaya koyduğu delillerden biri de şu hadistir: “*İnsanlar sabah namazını Kuba’da kılarken biri geldi ve ‘Hz. Peygamber’e Kur’ân ayetleri indi. Kible olarak Ka’be’ye dönmesi emredildi. Siz de Ka’be’ye dönün.’ dedi. Onların yüzü Şam’a dönüktü. Bunun üzerine Ka’be’ye döndüler.*”<sup>136</sup>

c. *İcma*: Bağdâdî, icmayı da bilgi kaynağı kabul ederek şöyle tanımlamaktadır: “*Bu ümmetin herhangi bir asrındaki halkının şerî bir hüküm üzere icma etmesiyle sınırlıdır. Çünkü bu ümmet sapıklık üzere icma etmez.*”<sup>137</sup> İcmanın bağlayıcılığı ve değeri noktasında Abdulkahir Bağdâdî şu prensibi benimsemektedir: “*Kim, Kur’ân veya sünnete dayanan ümmetin icma ettiği bir nassa muhalefet eder veya değiştirirse küfre girer. Kim de selefin ihtilaf ettiği bir şeyde muhalefet ederse kâfir olmaz.*”<sup>138</sup> Ayrıca Bağdâdî’ye göre ahad haberle gelen bir konuda ümmetin icması meydana gelirse, ahad haber, ilmi ve ameli gerektirme noktasında tevatür mertebesine çıkar. Ancak zarûrî değil, kesbî bilgi sayılır.<sup>139</sup>

d. *Kıyas*: Şerî bir delil olarak kıyas, aralarındaki illetlerden dolayı furunun usule hamledilmesidir.<sup>140</sup> Kıyasın en kuvvetlisi tündengelimidir. Usul ve furu arasındaki illet bağlantısı ne kadar çok ve kuvvetli olursa kıyasla elde edilen sonuçta o kadar doğru olacaktır. Bağdâdî, kıyası da şerî delil olma yönünü şu şekilde ifade etmektedir: “*Hakkında nass ve icma olmayan bir şeyin hükmünün bilgisi, kıyasla idrak edilir.*”<sup>141</sup>

***Dördüncü kısım kesbî bilgiler ilhamla elde edilir.*** İlham, feyiz yoluyla kalbe ulaştırılan bilgidir. Herhangi bir ayetle istidlalde

<sup>135</sup> ed-Dârekutnî, *Sünen-i Dârekutnî*, Tahkik: Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcut, Şeyh Ali Muhammed Muavvid, Dâru’l-Marife, 1422/2001, 3/388.

<sup>136</sup> eş-Şafî, *er-Risâle*, 223; Müslim, “Mesâcid”, 2.

<sup>137</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 33, 228.

<sup>138</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 222, 223.

<sup>139</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 26.

<sup>140</sup> Bağdâdî, *Tefsîru’-l-Esmâ ve’s-Sifât*, vr. 149a.

<sup>141</sup> Bağdâdî, *Usûlu’-d-Dîn*, s. 33.

bulunmaksızın; herhangi bir hüccete de bakmaksızın davranışa iletir. Genelde mutasavvıflar nezdinde hüccet olmakla beraber birçok kelâmcıların geneli tarafından bilgi kaynağı olarak kabul görmemektedir.<sup>142</sup> İlk mutasavvıflar, genellikle keşf ve ilhamın vahiy gibi kesin olmadığını, sufinin keşfinde hata bulunabileceğini kabul ederlerdi. Ancak Hakîm et-Tirmizî'den (v. 320/932) itibaren bazı mutasavvıflar, bu konuda farklı düşünmeye başlamışlardır. Hakîm'e göre "mükellem" ve "muhaddes" denilen keşf ve ilham sahibi, bulunduğu derecenin hakikatine erince, artık nefsin kuruntusundan korkup kaygılanmaz. Şeytan, peygambere gelen vahyi bozmadığı gibi nefsin kuruntusu da keşf ve ilhamı bozamaz. İlham da vahiy gibi koruma altındadır. Bu fikir, özellikle Gazzâlî ve İbn Arabî gibi mutasavvıflar tarafından desteklenmiş, velilerin bazı mertebelerde ilham yoluyla aldıkları bilgilerde yanılma olmayacağı kabul edilmiştir.<sup>143</sup>

İlhamın, bilgi kaynağı olamayacağını ilk ileri süren kelâmcıların başında Ebu Mansur el-Maturidî gelmektedir.<sup>144</sup> İbn Füreke ve Ebu'l-Mu'in en-En-Nesefî de ilhamın bilgi kaynağı olamayacağını ve dini bir delil teşkil edemeyeceğini savunmakta olup, "ilham, kesin bilgi kaynağı olsaydı bu yöntemle elde edilen bilgiler arasında çelişki olmaz; farklı din ve mezhepler ortaya çıkmazdı" demektedir.<sup>145</sup> Abdulkâhir Bağdâdî, ilhamın bilgi kaynağı olduğunu savunmakta olup ilham yoluyla bilginin bazı insan ve canlılarda meydana gelebileceğini söyleyerek bunu tahsis etmektedir. İlham ile bilinenlere delil olarak şiir zevkini örnek vermektedir: "Herhangi bir çöl bedevisi, şiir ve buhurdaki vezinlerin tadını bilirken; nazari (kesbî) ilimlerin çoğu kanunlarını bilen bir edip ise onu öğrenmekten geri kalabilmektedir. Aruz ehli, kendisiyle buhur şiirlerinin vezinleri olarak bildikleri aruz ölçüsünü çıkarmada kurnazca davranmışlardır.

<sup>142</sup> Curcânî, *Ta'rifat*, s. 18.

<sup>143</sup> Uludağ, Süleyman, "Hıfz", *DİA*, İstanbul, 1998, 17/316.

<sup>144</sup> İmam Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, Çeviren: Bekir Topaloğlu, İSAM, İstanbul, 2002, s. 6.

<sup>145</sup> en-Nesefî, *Tabsirâtu'l-Edille*, 1/34, 35.

Oysaki şiir, aruzu ve kıyası bilmeyen kimselerin zevki üzere oluşmuştur. Bu da özel olarak tamamen Allah vergisidir. İlhamla bilinen bilgiler, kıyasla istinbat edilmediği gibi, zarûrîyâtle da idrak edilmemektedir.”<sup>146</sup> Kalbe doğan keşf ve ilhama dayalı bilgiyi kesbi ve nazari bir bilgi olarak kabul eden Abdulkâhir Bağdâdî'ye göre nazarî bilgilerin, zarûrî bilgiler olarak Allah tarafından insanın kalbinde yaratılması da mümkündür. Zira Allahu Teâlâ, Hz. Âdem'de bilgileri zarûrî bir bilgi olarak yaratmıştır. Hz. Âdem, herhangi bir istidlal yapmaksızın ayrıca herhangi bir kitapta da okumaksızın eşyanın isimlerini o bilgi ile bilmıştır.<sup>147</sup> Ancak burada temel sorun ilhamı vahiy düzeyine çıkarma tehlikesidir. Bağdâdî'nin ilhama dair verdiği örneklerden ve ilhamı şer'i delillerin içinde zikretmemesinden de anlaşılabilceği gibi ilham itikadi ve fihhi konuların çözümünde zaruri veya kesbi bir bilgi değeri taşımamaktadır. İlhamı kesbî bilgi olarak kabul etmesinin sebebi bu tür bilgide ihtilafın olabilmesidir. İlham yoluyla elde edilen bilgilerin doğruluğunun da delille ispatlanması gerekir. Zâten ilhamı, akli, tecrübî ve şeri bilgilerden sonra zikretmesi de ilhamın doğruluğunun bunlarla biliniyor olmasındandır.

### C. Bağdâdî'de Bilgi Türlerinin Birbiriyle Bilinmesi

*1. Zarûrî Bilgilerin Kesbî Olarak Bilinmesi:* Mutezile âlimleri zarûrî bilgilerin kesbî olarak bilinmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir: Ebu'l-Kasım el-Belhî'ye göre zarûrî olarak bilinenler yalnız zarûrî olarak bilinir.<sup>148</sup> Bağdâdî'nin aktardığına göre Nazzâm, duyularla bilinen bilgilerin, nazar ve haber yoluyla malum olmalarının mümkün olmadığını savunmaktadır. Bağdâdî, buna şu şekilde cevap vermiştir: “*Haber verenler için ayan beyan belli olsa da, hiç görmediğimiz ülkeleri tevatürle bilmiyor muyuz? Gören kimse, bir cismi görerek biliyorken; kör olan kimse ise onu dokunma ve mütevâtir haberle*

<sup>146</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 29.

<sup>147</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 29.

<sup>148</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu 'l-Usuli 'l-Hamse*, s. 57.

öğrenir.” Nazzâm ise buna şöyle cevap vermiştir: “Gördükleri şeyleri haber veren kimseler, hissedilen âlemin bir kısmı gözleri ile bitişmiş, bundan dolayı bir anlamda hissedilen bu şeyi dokunma ile bilmişlerdir. Gördükleri şeyleri başkalarına haber verdiklerinde, gözlerine ve ruhlarına bitişen şeylerin bir kısmı haberi dinleyenlerin ruhlarına da bitişmiştir. Böylelikle dinleyenler de bunları dokunma ile bilmişlerdir.” Bağdâdî’nin buna cevabı ise şöyledir: “Cennet halkı, ateş halkından, cehennemde sadîd ve zakkum olduğuna dair bir haber işittiklerinde, zakkum ve sadîtten bir parçanın ayrılıp cennetteki cennet halkının bedenlerine bitişmesi gerekirdi. Aynı şekilde ateş halkı cennet halkını ve nimetlerini işittiklerinde cennet halkından bir şeylerin ayrılıp ateş halkının bedenlerine bitişmesi gerekirdi. Böylelikle cennet halkının bedenlerinden bir kısmının ateşte; ateş halkının bedenlerinden bir kısmının da cennette olması gerekirdi.”<sup>149</sup>

Kâdî Abdulcabbâr gibi âlimlere göre ise zarûfî olarak bilinenlerin, istidlâlî olarak bilinmesi sahihtir. Kâdî Abdulcabbâr, mütevâtir haberleri haber verenler ile ilgili bilgiyi buna delil getirmektedir. Zira bu, onlar haber verdiklerinde Allahu Teâlâ tarafından bizde yaratılmış bir ilimdir.<sup>150</sup>

Bağdâdî’nin aktardığına göre Eş’arî âlimleri zarûfî bilgilerin kesbî olarak bilinmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir: Eş’arî âlimlerinden bazılarının göre zarûfî olarak bilinenlerin hepsinin, nazar ve istidlâl ile de bilinmeleri caizdir.<sup>151</sup> Bunu da şöyle açıklarlar: “İki karşıtın bir arada bulunmayacağı”na dair bilgi zorunludur. Karşıtlık ise ancak arazlar arasında olur. Hâlbuki arazların varlığına ait bilgi zorunlu olmayıp akıl yürütme ile ilgili bilgidir. Öyleyse karşıtların bir arada bulunmayacağına dair bilgi, akıl yürütme ile ilgili bilgiye dayanmaktadır. İşte bu yüzden karşıtların varlığını bilmeyen kimse, onların bir arada bulunmayacağına dair bir yargıya ulaşamaz.<sup>152</sup> Bazı

<sup>149</sup> Bağdâdî, *Usûlu ’d-Dîn*, s. 30.

<sup>150</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu ’l-Usuli ’l-Hamse*, s. 53.

<sup>151</sup> Bağdâdî, *Usûlu ’d-Dîn*, s. 29.

<sup>152</sup> Yüksel, *Amidi ’de Bilgi Teorisi*, s. 93.



Eş'arî âlimlerine göre ise beş duyu ile bilinenlerin, duyulardan uzak olması durumunda, istidlal ile bilinmeleri mümkündür. Fakat bedihi olarak bilinenlerin, istidlal ile bilinmeleri mümkün değildir. Çünkü bedihi bilgiler istidlâlîn öncülleridir. İstidlalde bulunacak kişide istidlalden önce bedihi bilgilerin bulunması gereklidir. Bu, Bağdâdî'nin de savunduğu görüştür.<sup>153</sup>

Bağdâdî'nin savunduğu “*beş duyu ile bilinenlerin duyulardan uzak olması durumunda, kesbî olarak elde edilebilmesi*” görüşü, özellikle Allahu Teâlâ'nın varlığı, birliği ve sıfatları gibi bu dünyada duyularımızla müşahede edemediğimiz inanç esaslarının temellendirilmesi noktasında önem taşımaktadır. “*Görmediğime ve duymadığıma inanmam*” diyen inkârcı bir eğilime karşı usul yönünden ortaya konulması gereken ilkelerin en önemlilerinden biridir. Bunun dışında akli inancın dışına iten Hıristiyan aleminin içine düştüğü en büyük handikap da budur. “*İnanca yer bulmak için bilgiyi inkâr ettim*”<sup>154</sup> veya “*İnanıyorum çünkü saçma*”<sup>155</sup> diyebilecek kadar inancı, akıl üstü mantıksız birtakım şeylere hasredenler, kendilerini inandırmak için birtakım felsefî düşüncelere sığınmaktadırlar. Frons Rosenthal şöyle demektedir: “*İslam'da olduğu ölçüde hiçbir inanç sisteminde, din-ilim kaynaşması bu kadar ayrılmaz bir şekilde gerçekleşmemiştir.*”<sup>156</sup>

2. *Kesbî Bilgilerin Zarûrî Olarak Bilinmesi*: Mutezile âlimleri kesbî bilgilerin zarûrî olarak bilinmesi konusunda ihtilaf etmişlerdir: Ebu'l-Kasım el-Belhî'ye göre istidlal ile bilinenler yalnız istidlal ile bilinir.<sup>157</sup> Bu, ilk dönem Mutezile âlimlerinin ilkesini teşkil etmektedir. Kıyas ve nazar ile bilinenlerin, zaruratla bilinmeleri caiz

<sup>153</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 29.

<sup>154</sup> Aydın, Mehmet Sarı, *Din Felsefesi*, İFAV Yayınları, İzmir, 1999, s. 22.

<sup>155</sup> Özcan, Hanefî, “İman” *DİA*, İstanbul, 2000, 22/218; Tuğrul, Süleyman, *Kur'an'da İlim-İman Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Semineri, Ankara, 1992, s. 40.

<sup>156</sup> Karaman, Fikret, “Kur'an'da İlim Kavramı ve Değeri”, *Kelâmda Bilgi Problemi*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003, s. 9.

<sup>157</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 57.

değildir. Bu, Nazzâm ve Mutezileden ona tabi olanların görüşüdür. Nazzâm'a göre “bilinen şeyler iki çeşittir: Hissedilenler ve hissedilmeyenler. Hissedilenler cisimlerdir ve bunların bilgisi sadece his ile kazanılır. Hissedilmeyenlere gelince bunlarda iki nevidir: Kadîm ve araz. Bu ikisi haberle bilinmez. Bunlar his ve haber dışında yalnız kıyas ve nazar ile bilinirler.”<sup>158</sup> Bağdâdî, Nazzâm'ı bu görüşünden dolayı şöyle eleştirmektedir: “Bu görüşünden dolayı, Allah'ın, ahirette tanınmasının zarûrî olmayan, istidlâlî bir nazariyatla gerçekleşmesi gerekeceği gibi, cennetin de istidlal ve nazar yurdu olması gerekecekti. Ayrıca cennet ehlinin ebedî olarak mükellef olmaları ve mükellef kıldıkları şeyler için cennet dışında başka bir diyarda sevaba müstahak olmaları gerekirdi.”<sup>159</sup>

Kâdî Abdulcabbâr gibi âlimlere göre ise istidlal ile bilinenlerin, zarûrî olarak bilinmesi sahihtir. Bu dünyada Allahu Teala kesbî olarak biliniyorsa da ahirette Allah'ın istidlâlî olarak bilinmesi uygun değildir. Zira nazar ve istidlal meşakkati içerir. Meşakkat de keder ve sıkıntıya sebep olur. Bu ise cennet ehlinden kaldırılmıştır. Dolayısıyla cennet ehli Allahu Teâlâ'yı ahiret günü zarûrî olarak bilirler.<sup>160</sup> Bağdâdî'ye göre de nazarî bilgilerin, zarûrîyat olarak Allah tarafından insanın kalbinde yaratılması mümkündür. Allahu Teâlâ, Âdem'de (as) bilgileri zarûrî bilgi olarak yaratmış ve Âdem de herhangi bir istidlal yapmaksızın ayrıca herhangi bir kitapta da okumaksızın eşyanın isimlerini o bilgi ile bilmiştir. Bu dünyada Allahu Teâlâ'yı bilmek kesbî yolla söz konusu iken; ahirette Allah'ı bilmek kesbî değil, zarûrî bir bilgiyle olacaktır.<sup>161</sup>

Marifetullahın zaruri mi kesbi bir bilgi mi olduğu konusunda kelamcılar ihtilaf etmiştir. Mutezile'den Nazzâm, Cahız, Ebu'l-Kasım el-Belhî ve Allâf'a göre Allah'ın bilinmesi zarûrîdir. Bağdâdî'ye göre ise Allah'ın bu dünyada bilinmesi zarûrî değil, kesbîdir. Çünkü

<sup>158</sup> Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırâk*, s. 103.

<sup>159</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 30.

<sup>160</sup> Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 58.

<sup>161</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 29.; Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Fırâk*, s. 257.

Allah'ın bilinmesi zarûrî olsaydı, akılcılar/rasyonalistler bu konuda ihtilaf etmez ve Allah'ı bilme hakkında icma ederlerdi. Mâtürîdî âlimleri ve Mutezilî âlimlerden Kadî Abdulcabbâr ve İbn Metteveyh de marifetullahın müşahede yoluyla ve zorunlu olarak elde edilemeyeceğini, bilakis istidlâlî yolla kesbî şekilde elde edilebileceğini savunmaktadır.<sup>162</sup> Bağdâdî'ye göre marifetullahla mükellef olmanın sahih olması için bazı şartlar bulunmaktadır: Muhatabın mükellef olması için muhatabın âkil ve bâliğ olması gerekir. Bunun delili şu hadisi şerife dayanmaktadır: “*Buluğa erinceye kadar sabîden, kendine gelinceye kadar mecnundan, uyanıncaya kadar uyuyandan kalem kaldırılmıştır.*”<sup>163</sup> Hitabın muhataba emir ve nehiy şeklinde yöneltilmesi gerekir.<sup>164</sup> Hitabın bağlayıcı olması için Allah tarafından gelmesi gerekir. Bağdâdî'ye göre eğer Yüce Allah'tan kullarına emir ve yasaklar gelmemiş olsaydı, onlara ne bir şey farz kılınır ne de bir şey haram edilirdi. Peygamberlere ve anababaya itaatin bağlayıcı olması da onlara itaati, Allah'ın emretmesinden dolayıdır.<sup>165</sup>

#### D. Bağdâdî'de Muhdes Bilgiler Arasında Tefâdul

1. *Duyu Bilgileri ve Aklî Bilgilerde Tefâdul*: Âlimler, duyularla elde edilen bilgi ile aklî/nazarî bilgilerden hangisinin daha faziletli olduğu konusunda ihtilaf ettiler. Ebu'l-Abbas Kalânîsî nazari bilgileri hissi bilgilerin önüne almıştır. Ebu'l-Hasan Eş'ari ise duyularla elde edilen bilgileri nazari bilgilerin önüne almıştır. Çünkü duyularla elde

<sup>162</sup> İbn Hümâm, Kemaleddin. *Kitâbu'l-Müsâyere fi'l-Akâidi'l-Münciyeti fi'l-Ahira*. Beyrut, 2004, s. 41-44; Kadî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 39, 48, 51-60; Zeydân Mahmûd, *Nazariyeti'l-Marifeti*, 185; Yıldız, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, s. 236; Karataş, Nizamettin, “İbn Hümâm'ın Akıl-Nakil Anlayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: VI, sayı: 12, s. 63.

<sup>163</sup> Ebu Davud, “Hudud”, Hadis 4403, IV/185-187; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 231, 283.

<sup>164</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 231.

<sup>165</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 231; Bağdâdî, *El-Fark Beyne'l-Fırâk*, s. 274.

edilen bilgiler nazari bilgilerin temelini teşkil ederler. Bağdâdî bu konuda Eş'arî'nin tarafında yer almaktadır.<sup>166</sup>

2. *Görme ve İşitme Duyusunda Tefâdul*: Bağdâdî'nin verdiği bilgilere göre işitme ve görme duyularından hangisinin daha üstün olduğu konusunda ihtilaf vardır. Felsefeciler işitmenin görmekten daha üstün olduğunu iddia ettiler. Çünkü aydınlık ve karanlıkta da altı cihetten işitme ile idrak etmek mümkündür; ancak görme ile yalnız yayılan bir ışık vasıtasıyla önünden idrak mümkün olur. Kelâmcıların çoğu görmenin işitmeye üstün olduğunu söylemektedirler. Çünkü işitme ile yalnız sesler ve kelâm idrak edilir; görme ile ise cisimler, renkler ve tüm şekiller idrak edilir. Bağdâdî'ye göre tüm mevcudatın görme ile idrak edilmesi mümkündür. Allahu Teâlâ'nın görülmesinin caiz olmasını var olmasıyla açıklamaktadır. Bazı kelâmcılar ise görme ile altı cihetten idrak etmeyi caiz görmüşlerdir.<sup>167</sup>

3. *Akıl ve Nakilde Tefâdul*: Aklın nakle göre konumu tartışma konusu olmuştur. Abdulkâhir Bağdâdî'nin akla önemli bir rol biçtiğini görmekteyiz. Öyle ki, Kur'ân, aklın delalet ettiği Allah'ın birliği ve Allah hakkında teşbihin nefyedilmesi vb şeyleri te'kit etmek için inmiştir.<sup>168</sup> Esasen akli yaratan da nakli gönderen de Allah olduğu için bu iki mefhumun birbirine zıt ve ters olması mümkün değildir. Bu nedenle "sarih akıl ile sahîh nakil çelişmez" sözü bir prensip olarak kabul edilmiştir.<sup>169</sup> Her ne kadar akıl, naklin sıhhati için şart olarak konulmuşsa bile aklın sınırının da belirlenmesi gerekir. Bundan dolayı Abdulkâhir Bağdâdî "akıl ile bilinen ve yalnız nakil ile bilinenlerin beyanı" sadedinde bir başlık açmayı gerekli görmüştür.

a. *Akılla bilinen itikâdî meseleler*: Akıl, muhdes olması sahîh olan her şeyin hudusuna ve var olması imkânsız olanların ise var olmasının imkânsız olduğuna delalet eder. Ayrıca âlemin muhdes olduğunu, yaratıcısının birliğini, kıdemini ve ezeli sıfatlarını, kullarına

<sup>166</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 20.

<sup>167</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 20, 120.

<sup>168</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 122.

<sup>169</sup> Karataş, "İbn Hümâm'ın Akıl-Nakil Anlayışı", s. 63.

elçiler göndermesinin caiz olduğunu, dilediği şeyle kullarını sorumlu tutmasının da caiz olduğunu bilmeye götürür.<sup>170</sup> Bağdâdî'ye göre Hz. Muhammed'in nübüvvetten önce Hz. İbrahim'in veya Hz. İsa'nın dini üzerine olması aklen mümkündür. Ancak bu konuda haber varit olmamıştır.<sup>171</sup> Bağdâdî'ye göre akla dayanarak, bir şeyi yapmanın Allahu Teâlâ'nın üzerine gerekli (vacip) olduğunu söylemek yanlıştır. Bir şeyin Allah'a vacip olup olmaması akıl yoluyla değil, nakil yoluyla anlaşılır. Örneğin Allahu Teâlâ'nın birini ahiret günü tekrar yaratması aklen mümkündür, naklen ise gereklidir. Bağdâdî, buna bağlı olarak Kaderiyye'nin aslah meselesine karşı çıkmaktadır.<sup>172</sup> Mutezilenin aslah görüşüne göre, İslam'ın farz kıldığı bir emrin iptal olması veya iptal olan bir hükmün farz kılınması; bunlarda arttırma veya eksiltmeye gitmek aklen mümkün değildir. Bağdâdî'ye göre İslâm'da varit olan namaz, zekât, oruç, hac ve diğer tüm ibadetlerde arttırma ve eksiltmeye gitmek aklen mümkündür. Aynı şekilde İslâm'ın, mubah kıldığı bir şeyi haram veya haram kıldığı bir şeyi mubah kılması da aklen mümkündür. Allahu Teâlâ'nın irade ettiği bir şeyde, aklın herhangi bir şekilde müdahalede bulunma hakkı yoktur. Bağdâdî'ye göre aklın delaleti, namaz rekâtlarının sayısı, safa ve Merve arsında sa'y etme, katilin ödeyemediği durumda diyetin katilin akilesinin üzerine yüklenmesi konusunda bizi nasıl yönlendirebilir ki! Aklın delaleti, sadece dinin varit olmasının mümkün olduğu gösterir.<sup>173</sup>

Bağdâdî, Eş'arî ekolünün yolunu takip ederek akli, nakli destekleyen bir konumda ele almıştır. *Naklin sübutu katî ise delaletini anlama noktasında akla müracaat ederken; aklın sınırını aşan noktada ise nakle teslim olmaktadır. Ancak ahad haberde olduğu gibi, naklin sübutu zannî ise aklın muhal gördüğünü reddetmektedir. Özellikle muhaliflerine, karşı çıkarken akla sıkça müracaat ettiğini*

<sup>170</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 40.

<sup>171</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 290.

<sup>172</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 262.

<sup>173</sup> Bağdâdî, *Usûlu 'd-Dîn*, s. 166, 167.

görmekteyiz. Örneğin istiva konusunda Mutezilenin “*istiva, ‘Bışr, Irak’ı ele geçirdi’ şiirinde olduğu gibi ele geçirmek, hâkimiyeti altına almak anlamındadır*” şeklindeki tevillerine karşı “*Böyle bir tevil, Allah, arşa istiva etmeden önce arşa hâkim olmadığı anlamına gelir ki, böyle bir tevil batıldır*” diyerek akli bir istidlal ile karşı çıkmıştır.<sup>174</sup>

*b. Yalnız nakil ile bilinen itikâdî meseleler:* Bağdâdî’ye göre cennet ehlinin nimetlerinin ve kâfirlerin azabının ebedî olduğunu naklin haberi ile biliriz. Her ne kadar akıl ile bunu bilemezsek de akıl, bunların mümkün olduğuna delalet eder.<sup>175</sup> Bağdâdî, şefaât, kevser havuzu, sırat köprüsü, kabirde iki meleğin sorguya çekmesi ve amellerin mizanda tartılması gibi müstefiz haberle sabit olan ve ümmetin de üzerine icma ettiği meselelerin aklen ispatının mümkün olduğunu söylemektedir.<sup>176</sup> Ayrıca hayvanların haşredilip aralarında kısas yapılacağına dair varit olan haberler de aklen mümkündür, vacip değildir. Nakle istinaden vaciptir.<sup>177</sup> Bağdâdî’ye göre Allah’a verilmesi caiz olan isimleri de akıl ile değil, nakil ile biliriz. Allah’ın isimlerinin kaynağı konusunda Basra Mutezilesi ıstılah ve kıyası esas alırken; Ehl-i Sünnet Allah’ın isimlerinin kaynağının tevkifi olduğunu ve bu isimlerin Kitap, sahih sünnet ve ümmetin icmasından tespit edileceğini savunmuştur.<sup>178</sup> Bağdâdî’ye göre bir şeyin insanlara farz (vacip) ve haram (mahzur) olduğu akıl ile değil, yalnız nakil ile bilinir. Hayvanların kesilmesi gibi ki, aklın sakıncalı gördüğü bazı fiilleri din, mubah kılmaktadır. Eğer hayvanların kesilmesinin mubahlığı hakkında nakil varit olmasaydı, bu, akılla bilinemezdi.<sup>179</sup> Allahu Teâlâ, bir elçi göndererek veya vasıtasız bir şekilde kullarına bir şeyi farz kılsa farz olur, haram kılsa haram olur. Hitab ve irsalden önce hiçbir şey kullara farz ve haram olmaz. Şeriat gelmeden akıl sahibi olanlar bir fiil işlerse sevap ve cezayı hak etmezler. Şeriatın

<sup>174</sup> Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, s. 131.

<sup>175</sup> Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, s. 227.

<sup>176</sup> Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, s. 26, 270.

<sup>177</sup> Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, s. 261.

<sup>178</sup> Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, s. 138, 139, 227.

<sup>179</sup> Bağdâdî, *Usûlu’ d-Dîn*, s. 40.

gelişinden önce akıllı kimseler, âlemin muhdes olduğuna, yaratıcısının birliğini, kıdemini, sıfatlarını, adaletini ve hikmetine istidlalde bulunup böyle bir bilgiye ulaşır ve Allah'a inanırsa muvahhit bir mümin sayılırlar. Fakat Allah tarafından sevaba müstahak olmazlar. Eğer onu cennetle nimetlendirirse bu O'ndan bir lütuf (fadl) olur. Aynı şekilde şeriatın gelişinden önce küfre ve sapık bir inanca inanırsa mülhit kâfir olur. Fakat bundan dolayı azaba müstahak olmaz. Allah ona ebedî olarak cehennemle azap ederse bu Allah'a kalmıştır. Bu bir ceza değildir. Bu, müstahak olmadıkları halde hayvan ve çocuklara elem verdiği gibi bir elem vermesidir. Bu, Allahu Teâlâ'dan yana adalettir.<sup>180</sup>

Bağdâdî, nazari ilimlerden olan akli naklin önüne almıştır. Fakat bu öncelik, metodolojik açıdandır; efdaliyet açısından değildir. Diğer bir deyişle akla öncelik verilmesi inanç konularının varlığı, imkânı ve cevazı noktasındadır. Bağdâdî'de inancın aklılığı (aklen ispatlanabilirliği) bu anlamda ön plandadır. Fakat inancın mahiyeti, ayrıntıları ve vucubiyeti ise akıl ile değil nakil ile bilinebilir. Bu noktada bağlayıcı olan akıl değil, nakildir. Ayrıca ibadetlerin mahiyeti de akıl ile değil, nakil ile bilinmektedir. Dolayısıyla Bağdâdî, aklın alanı ile naklin alanını net bir şekilde ayırmıştır. Erdemci'ye göre akıl ve naklin etkinlik alanlarına ilişkin çalışmasında Bağdâdî, Mutezile ekolüne yaklaşmıştır. Örneğin Bağdâdî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi, akliyat olarak belirlenen alanda şeriat varit olmadan da aklın doğruları tespit edebileceğini söyler. Bağdâdî'nin akıl ve naklin etkinlik alanlarına dair tespit ettiği hususların, özellikle Kadî Abdulcebbar'ın tespit ettiklerinden pek farklı olmadığı gözden kaçmamaktadır.<sup>181</sup>

*c. Akli ve nakli bilgi arasındaki farklar:* Bağdâdî, bu konuda temel olarak üç farka dikkat çekmektedir: 1. Akıl, şeriatın varit olmasından önce de akli bilgilere delalet eder. Fakat şerî hükümlerin

<sup>180</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 41. Cehennem azabının ebediliği sorununa dair bkz: Kara, Osman, *Kur'an'da Cehennem*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2014, s. 183-277.

<sup>181</sup> Erdemci, Cemalettin, "Kelâm İlminde Akıl Ve Naklin Etkinliği Problemi", *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Geleneğin Yeri Sempozyumu*, Elazığ, 2004, s. 336-337.

şeraitten başka delaleti yoktur.<sup>182</sup> 2. Hz. Muhammed'in hayatında nesh ve tebdili caiz olanlar, şeri hükümlerdir. Kendisinde nesh ve tebdil caiz olmayanlar ise akli bilgilerdir.<sup>183</sup> 3. Akıl, Allah'ın Zâti sıfatları, ibadetler ve ahiret ahvali gibi konularda caizliğe hüküm verirken; nakil, vucubiyete hükmeder. Mesela cennet ehlinin nimetlerinin ve kâfirlerin azabının ebedî olacağına dair bilgi aklen caiz, naklen vaciptir. Peygamber göndermek aklen caiz, naklen vaciptir. Tekrar diriltirme aklen caiz, naklen vaciptir.<sup>184</sup>

Bağdâdî, *el-Fark* kitabında Cafer b. Mübeşşir'in "günah işleyenlerin cehennemde temelli cezalandırılmalarının aklın gereklerinden olduğu" ile ilgili görüşünü eleştirirken, Mutezile'nin seleflerinin, bu türlü şeylerin aklın dışında şeraitle bilindiğini kabul ettiklerini beyan etmiştir. Hatta bu konuda Mutezile'nin ileri dönem en önde temsilcilerinden Zemahşerî de (v. 794/1191) aklın, İslam'a girdikten sonra, vahiy gibi kesin delillere teslim olmak zorunda olduğunu belirterek, bu noktalarda aklın sınırını çizmektedir. Zira Zemahşerî'ye göre Allah'ın Zâti sıfatları, ibadetler ve ahiret ahvali gibi konular aklın alanı dışında kalmaktadır. Zemâhşerî bu konuda Hz İbrahim'in babası için dua etmesi meselesini örnek vermektedir. Akıl, kâfir için mağfiret dilemesini caiz görürken; vahiy ise bunu yasaklamıştır.<sup>185</sup>

Aklî ve şerî bilgiler arasındaki farkı Bağdâdî, neshe ve değişikliğe uğraması açısından ortaya koymuştur: "*Kendisinde nesh ve değişim (tebdil) mümkünse bu bilgiler şeri bilgilerdir. Kendisinde nesh ve değişim mümkün değilse bunlar akli bilgilerdir.*"<sup>186</sup> Tabii ki bu değişimden kasıt kişilerin heva ve hevesine göre bir değişim değil, Şârî tarafından değişime açık olmasıdır. Peygamber Efendimiz'den sonra vahiy kesildiği için nesh ve değişiklik söz konusu değildir. Aklî

<sup>182</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 227.

<sup>183</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 227.

<sup>184</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 186, 226–227, 251, 255–256, 261, 262.

<sup>185</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *Tefsiru'l-Keşşâf*, Tahkik: Muhammed Abdusselam Şahin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1415/1995, 2/304.

<sup>186</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, s. 228.



hükümler ise kişilere göre değişikliğe uğramazlar. Çünkü aklî hükümler vakıyı ortaya koymaktadır. “*Bütün parçadan büyüktür*” gibi.

## SONUÇ

Kelam âlimleri, bilgi teorisine dinin, her alanda doğru anlaşılabilmesi için önemli bir rol tayin etmişlerdir. Abdulkâhir Bağdâdî, bilgi teorisini oluştururken tefsir, fıkıh ve hadis usulünden faydalanmıştır. Günümüzde görülen ilmî parçalanma, Bağdâdî'nin döneminde olmadığı için kelâm ilmindeki bilgi teorisi diğer ilim dallarıyla bağlantılı olarak gelişmiştir. Bunu yapmasının bir sebebi nassın anlaşılmasına dair bir metodoloji geliştirmeye çalışmış olmasıdır.

Bağdâdî, bilginin imkânını diğer İslâm âlimleri gibi tereddütsüz kabul eder. Bağdâdî'ye göre bilginin iki önemli tanımı vardır. Birincisi “canlı kişinin kendisiyle âlim olduğu bir sıfattır.” Diğeri ise, “hayat ve kudret sahibi kimsenin kendisiyle bir işi sağlam ve doğru yapmasını sağlayan bir sıfattır.” Bağdâdî, bilginin tanımında özneyi merkeze almış ve Eş'arî kelamcılarda bulunan “ilahî bilgiye” yani Allah'ın ilim sıfatına sahip olduğu görüşüne bağlı kalma endişesi taşımıştır. Zira Eş'arî âlimleri, Mutezile'nin “Allah, ilim sıfatı olmadan Âlim olduğu” iddiasını red etmişlerdir.

Bağdâdî'ye göre bilgi Allah'ın kadim bilgisi ve mahlûkun muhdes bilgisi olarak iki kısımdır. Muhdes bilgi iki türlüdür: 1. Zarûrî bilgi. 2. Kesbî bilgi. Zarurî bilgiler, kulun bir çabası olmadan ve haricî delile ihtiyaç duymadan kulun aklında ve nefsinde oluşan nesnel bilgilerdir. Bir çabaya ve delille ispatlanmaya ihtiyaç duyulan ve ihtilaf edilebilen öznel bilgiler ise kesbi bilgilerdir. Bedihî bilgilere, beş duyuya ve mütevâtir habere dayanan bilgiler zarûrî bilgiler iken; nazar ve istidlale dayalı akla, nakle, müstefiz ve ahad habere, tecrübeye ve ilhama dayanan bilgiler ise kesbî/nazarî bilgilerdir. Bağdâdî böylece bilgiler arasında tercih yapmayı sağlayacak bir

sistem kurmaya çalışmaktadır. Nesnel bilgilerden oluşan zarûî bilgiler, öznel bilgilerden oluşan kesbî bilgilerin temelini teşkil ettiği için, bunların doğru şekilde tespit edilmesi, ulaşılan bilgilerin doğru şekilde değerlendirilmesini sağlayacaktır.

Bağdâdî'ye göre akıl, metodolojik açıdan naklî bilginin önündedir. Çünkü dinin doğruluğu akılla bilinir. Fakat akıl, mutlak anlamda bir bilgi kaynağı olmayıp, iki açıdan kayıtlanmıştır: *Konu açısından*: İbadet şekilleri, Allah'ın isim ve sıfatları akılla değil, nakille bilinir. Zira bu konular, gaybî bilgiyi bilmeyi gerektirdiği ve Allah'tan başka hiçbir insan akli gaybı bilemeyeceği için gaybı bilen Allah'ın bildirdiği naklî bilgiye ihtiyaç vardır. *Hüküm açısından*: Akıl, bir şeyin vücubiyetine değil, cevazına hükmeder. Bir şeyin farz ve haramlığına nakil ile hükmedilir. Zira Şârî, mutlak anlamda Allah'tır, mukayyed anlamda Allah'ın vahyine tabi olan Resulüdür. İnsan akli, şârî değildir. Ahirette Allah'ın cezasına müstahak olmasına yol açan temel husus, Allah'ın emir ve nehiyelerinin ihlal edilmesidir.

Bağdâdî'ye göre teklîf, zarûî bilgilerle değil, kesbî bilgilerle meydana gelir. Dolayısıyla ona göre Allahu Teâlâ ile ilgili bilgimiz de kesbîdir. Ayrıca bilgi, tek başına teklîfin meydana gelmesi için yeterli değildir. Teklîf, Allahu Teâlâ'nın hitabıyla meydana gelir. Teklîf meydana gelmezse, kişi sevap ve cezaya müstahak olmaz. Allah'ın sevap vermesi O'nun lütfu sebebiyle iken, cezalandırması adaletin sonucu olarak gerçekleşir.

### KAYNAKÇA

Akın, Murat, *Basra ve Bağdat Mutezile Ekolleri*, Sonçağ Yayınları, Ankara, 2017.

Aydın, Mehmet Sarı, *Din Felsefesi*, İFAV Yayınları, İzmir, 1999.

Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkâhir b. Tahir b. Muhammed b. Abdullah et-Temimi, *Usulu'd-Din*, Tahkik: Ahmed Şemseddin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1423/2002.

----- *el-Fark Beyne'l-Fırâk (Mezhepler Arasındaki Farklar)*, Çeviren: Ethem Ruhi Fığlalı, DİA, Ankara, 2005.

-----*el-Milel ven-Nihâl*, Tahkik: Albert Nasri Nader, Daru'l-Meşrik, Beyrut, 1992.

-----*Tefsiru'l-Esmâ ve Sıfat*, Raşit Efendi Kütüphanesi, Nr. 497, Kayseri, Trs.

Bıyıkoglu, Yakup, “İlk Dönem Eş'arî Kelâmında Müteşâbih Âyetlerin Te'vili Sorunu”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20, sy. 1, 2016, Haziran, s. 383-394.

Curcanî, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, İstanbul, 1253.

Cüceloğlu, Doğan, *İnsan ve Davranışı*, Remzi Kitapevi, İstanbul, 1998.

Cüveynî, *el-Burhân fî Usuli'l-Fıkh*, Tahkik: Abdulazim Mahmud ed-Dîb, Daru'l-Vefa, 1420/1999.

Erdemci, Cemalettin, “Kelâm İlminde Akıl Ve Naklin Etkinliği Problemi”, *Kelâm İlmi'nin Yeniden İnşasında Gelenegin Yeri Sempozyumu*, Elazığ, 2004.

Esed, Muhammed, *Kur'ân Mesajı*, İşaret Yayınları, İstanbul, 2000.

Eş'arî, Ebul-Hasan Ali b. İsmail, *el-İbâne an Usuli'd-Diyâne*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 1424/2003

Fersahoğlu, Yaşar, *Kuran'da Zihin Eğitimi*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1986.

Fığlalı, Ethem Ruhi, “Abdulkâhir el-Bağdâdî”, *DİA*, İstanbul, 2000.

Gazzâlî, Ebu Hamid, *el-Mustasfa min İlmi-Usul*, Daru'l-Fikr, Beyrut, Trs.

-----*Mişkâtü'l-Envâr*, Çeviren: Süleyman Ateş, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1960.

Gölcük, Şerafeddin - Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Yayınevi, Konya, 1998.

Hansu, Hüseyin, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslâm Düşüncesindeki Yeri*, Bilge Adamlar Yayınları, Van, 2008.

el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn, *el-İntisâr ve'r-Red 'ala ibni'r-Ravendiyyi'l-Mülhid*, Matbaatu'l-Medenî, Kahire, 1988.

Hökelekli, Hayati, "Duyu", *DİA*, İstanbul, 1994.

İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Said; *Kitabu'l-Fasl fi'l-Milel vel-Ehvâ ve'n-Nihâl*, Mektebetü'l-Müsenna, Beyrut, 1321.

İbn Hümâm, Kemaleddin. *Kitâbu'l-Müsâyere fi'l-Akâidi'l-Münciyeti fi'l-Ahira*. Beyrut, 2004.

İbn Manzûr, *Lisanu'l-Arab*, Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Müessesetü't-Tarihi'l-Arabî, Beyrut, 1418/1997.

İbn Murtazâ, Ahmed b. Yahya el-Mutezilî, *Kitabu'l-Kalâid fi Tashihi'l-Akâid*, Tahkik: Elbir Nasri Nadir, Sâru'l-Meşrik, Beyrut, 1995.

-----*Kitabu Tabakati'l-Mutezile*, Menşûratu Dâri'l-Mektebeti İbn Hazm, Beyrut, Trs.

İbn Sînâ, *en-Necât, (Felsefenin Temel Konuları)*, Çeviren: Kübra Şenel, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2012.

İmam Mâtürîdî, *Kitabut-Tevhid*, Çeviren: Bekir Topaloğlu, İSAM, İstanbul, 2002.

İmam eş-Şafii, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, Çeviren: Abdulkadir Şener, İbrahim Çalışkan, TDV, Ankara, 1996.

Kâdî Abdulcabbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire, 1988.

-----*Tesbitu Delâilu'n-Nubuvve*, Tahkik: Abdulkerim Osman, Beyrut, 1966.

-----“Halku'l-Kur'ân”, 7. cilt, *el-Muğnî fî Esbâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, Tahkik: İbrahim el-Ebyarî, Sâru'l-Kutub, Kahire, 1961.

Kara, Osman, *Kurân'da Cehennem*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2014.

Karaman, Fikret, “Kur'ân'da İlim Kavramı ve Değeri”, *Kelâmda Bilgi Problemi (Sempozyum)*, Arasta Yayınları, Bursa, 2003.

Karataş, Nizamettin, “İbn Hümâm'ın Akıl-Nakil Anlayışı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: VI, sayı: 12.

Keskin, Halife, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*, Beyan Yayınları, İstanbul, 1997.

el-Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li'l-Ahkâmi'l-Kur'ân*, Tahkik: Muhammed İbrahim el-Hafnêvî, Mahmud Hâmid Osman, Dâru Ahyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, Beyrut, 1405/1985.

en-Nesefî, Ebul-Mu'in, *Tabsiratü'l-Edille fî Usuli'd-Din*, Tahkik: Hüseyin Atay, DİB Yayınları, Ankara, 2004.

en-Neşşâr, Ali Sami, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, Çeviren: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul, 1999.

Özcan, Hanefi, “İman” *DİA*, İstanbul, 2000.

Râğîb El-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Tahkik: Muhammed Halil Aytânî, Daru'l-Marife, Beyrut, 1422/2001.

er-Râzî, Fahreddin, *Muhassâl*, Çeviren: Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2002.

es-Sâbûnî, Nureddin, *el-Bidâye fî Usuli'd-Din (Maturidîyye Akaidi)*, Çeviren: Bekir Topaloğlu, DİB, Ankara, 2000.

Smith, Anthony, *İnsan Beyni ve Yaşamı*, Çeviren: Necat Ebcioğlu, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1986.

Taylan, Necip, *Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri*, İ.F.A.V. Yayınları, İstanbul, 1944.

Tekin, Muhammed Ali, *Hadis Tekniği Açısından Fitrat Hadisinin İnşası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Sivas, 2003.

Tuğrul, Süleyman, *Kurân'da İlim-İman Münasebeti*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Semineri, Ankara, 1992.

Uludağ, Süleyman, “Hıfz”, *DİA*, İstanbul, 1998.

Yavuz, Salih Sabri, “İsferayînî, Ebu İshak”, *DİA*, İstanbul, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Fûrek”, *DİA*, İstanbul, 1999.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İstidlal”, *DİA*, İstanbul, 2001.

Yıldız, Metin, *Aquinoslu Thomas'ın Bilgi Teorisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2006.

Yıldız, Metin, *İbn Metteveyh'in Kozmoloji Anlayışı*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2015.

Yılmaz, Ömer, “Kurân Nassının Doğası- Kaffal Şaşi'nin Konuya Yaklaşımının Tahlili Bir Tasviri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 17, 2011.

Yüksel, Emrullah, *Amidî'de Bilgi Teorisi*, İşaret Yayınları, İstanbul, 1991.

Yüksel, Yakup, *İbn Aşur Tefsirinde Siyaset, Toplum ve Kadın*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2016.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım, *Tefsiru'l-Keşşâf*, Tahkik: Muhammed Abdusselam Şahin, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1995.

Zeydân, Mahmûd, *Nazariyetu'l-Marifeti 'Inde'l-İslâm Ve'l-Felâsifeti'l-Ğarbi'l-Muâsırîn*, Daru'n-Nahdatu'l-Arabiyyeti, Beyrut, 1989.





# AMR B. ÂS'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLERİN İNCELENMESİ<sup>1</sup>

Abdullah ÇİMEN<sup>2</sup>

## ÖZET

Amr b. Âs İslâm tarihinde ve hadis tarihinde önemli bir yere sahiptir. İslâm'ın ilk dönemlerinde siyâsî olaylarda önemli rol oynamış, Hz. Peygamber'den de birçok hadis rivâyet etmiştir. Müslüman olmadan önce Hz. Peygamber'e karşı savaşmış, Müslüman olduktan sonra da İslâm'a çok büyük faydaları dokunmuştur. Suriye, Filistin ve Mısır'ın fethini gerçekleştiren kumandanlardan biridir. Özellikle siyâsî kişiliği sebebiyle tartışılmış, hakkında çok şey söylenmiş, haksız birtakım eleştirilere de maruz kalmıştır. Bu makalede kendisine yöneltilen eleştiriler incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Amr b. Âs, tenkit, sahâbe, hadis, râvi.

## ANALYSIS OF THE CRITICS DIRECTED TO AMR İBN AL-ÂS

### ABSTRACT

Amr ibn al-Âs occupies a significant place in the history of Islam and hadith. He played a crucial role in the political events during the early times of Islam and also narrated numerous hadiths from the Prophet. Despite having fought against the Prophet before becoming Muslim, he made great contributions to Islam after he embraced I

<sup>1</sup> Bu makale, Râvi Olarak Amr b. Âs ve Rivâyetleri adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Bkz. Abdullah Çimen, Râvi Olarak Amr b. Âs ve Rivâyetleri, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.

<sup>2</sup> Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı Araştırma Görevlisi.

slam. He was one of the commanders who conquered Syria, Palestine and Egypt. There have been many discussions and discourses on him regarding his political character and he is object to certain critics as well. In this study, this article examined the self criticism.

**Keywords:** Amr b. al-Âs, criticism, companion, hadith, transmitter.

## I. AMR B. ÂS'IN HAYATI, HİZMETLERİ VE KİŞİLİĞİ

### 1. İslam'dan Önceki Hayatı

*Amr b. Âs'ın, milâdî 573-574 yıllarında, Hz. Peygamber'in doğumundan kısa bir zaman sonra Mekke'de doğduğu belirtilmektedir.<sup>3</sup> Amr b. Âs, Kureyş kabilesinin Sehm koluna mensuptur.<sup>4</sup> Tam ismi Amr b. Âs b. Vâil b. Hâşim b. Saîd b. Sehm b. Amr b. Hüsays b. Ka'b b. Lüeyy'dir. Ebû Abdillâh ve Ebû Muhammed künyeleri ile bilinmektedir.<sup>5</sup> Babası Âs b. Vâil'in (ö. m. 622) Mekke'deki nüfuzu sayesinde iyi yetişmesi için gerekli her türlü ortam hazırlandı. Amr b. Âs, Müslüman olmadan önce Mekke'nin siyaset ve ticaret hayatında önemli bir yere sahipti. O, Şam, Habeşistan, Yemen ve Mısır taraflarına ticaret yapmış ve Mekke'nin büyük tüccarlarından olan babası Âs b. Vâil'in (ö. m. 622) yanında yetişmiştir. Yaptığı ticârî seyahatlar neticesinde birçok idareci ile görüşüp tanıştığı ve itibarlı bir şahsiyet haline geldiği nakledilmektedir.<sup>6</sup>*

Mekke'de yapılan işkence ve eziyetlere dayanamayan Müslümanlar Hz. Peygamber'in tavsiyesi üzerine milâdî 615 yılında Habeşistan'a hicret etmişlerdir. Mekke'nin yöneticileri, Amr b. Âs ile Abdullah b. Rebîa'yı (ö. ?) Habeşistan'a giden Müslümanları geri

<sup>3</sup> Bkz. Abdülhâlik Seyyid Ebû Râbiye, *Amr b. Âs beyne yede'yi't-târîh*, Kahire 1988, s. 39-40.

<sup>4</sup> Buhârî, *et-Târihü'l-kebîr*, Haydarâbad 1958, VI, 303.

<sup>5</sup> Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1992, III, 1184.

<sup>6</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu Amr b. Âs*, Kahire 1996, s. 39-41.

çevirmesi için Habeş Kralı Necâşî'ye (ö. 9/630) gönderdiler. Kralın huzuruna çıkan Amr b. Âs, burada yaptığı konuşmada Mekke'de bazı insanların kimsenin bilmediği yeni bir din icat ettiklerini ve Habeşistan'a geldiklerini söylemiş, onların kendilerine iade edilmesini istemiştir. Ancak Necâşî iade teklifini kabul etmemiştir.<sup>7</sup>

Amr b. Âs, bu dönemde müşriklerin safında yer almış ve savaşlarda üst düzey görevler üstlenmiştir. Hicretin ikinci yılında (m. 624) yapılan Bedir Savaşı'na Ebû Süfyân ile birlikte ticaret kervanının başında olduğu için katılamamıştır.<sup>8</sup> Ancak Bedir Savaşı'nın intikamını almak için hazırlanan Mekke'li müşrikler arasında o da vardı. Müşrikler, Ebû Süfyân ve Amr b. Âs'ın ticâret kervanından gelen kazançla savaş hazırlıklarına başladılar. Orduyu oluşturmak için Amr b. Âs, Hübeyre b. Ebî Vehb (ö. ?), İbn Zeba'râ (ö. ?) ve Ebû Azze el-Cümeihî (ö. ?) görevlendirildi.<sup>9</sup> Yine hicretin dördüncü yılında (m. 626) gerçekleşen ve Hendek harbi olarak isimlendirilen savaşın başkumandanı Ebû Süfyân, diğer kumandanlar ise Amr b. Âs (ö. 43/664), Hübeyre b. Ebî Vehb (ö. ?), Dırâr b. Hattâb el-Fihri (ö. ?) idi.<sup>10</sup> Amr b. Âs bu savaşta Hâlid b. Velîd (ö. 21/642) ile birlikte Müslümanların bir boşluğunu yakalayıp mağlup etmek için çok çabalamış ancak sonuç alamamıştır. Hendek savaşı Amr b. Âs'ın müşrikler safında Müslümanlara karşı katıldığı son savaşı.<sup>11</sup>

<sup>7</sup> Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr ed-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye fi't-târîh* (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki), Mısır 2003, IV, 173-176.

<sup>8</sup> Muhammed b. Ömer el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), I-II, Tahran 1984, I, 28.

<sup>9</sup> Vâkîdî, *el-Meğâzî*, I, 200-202; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, s. 55.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1990, II, 52; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, I-XI, Beyrut 1967, II, 565-566.

<sup>11</sup> Vâkîdî, *el-Meğâzî*, II, 465; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşrâf* (thk. Süheyl Zekkâ), Beyrut 1996, I, 344; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, (çev. Mehmet Yazgan), İstanbul 2011, s. 211.

## 2. İslam'dan Sonraki Hayatı ve Hizmetleri

*Mekke müşrikleri, Müslümanlarla yaptıkları Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarından sonra zayıflamaya başlamış ve Mekke'yi müdafaa derdine düşmüşlerdi. Bu dönemde Sehm kabilesinin reisi olan Amr b. Âs da müşriklerin safında Müslümanlara karşı mücadele edenlerden birisiydi. Ancak Hendek harbinden sonra fikri değişmiş ve Müslüman olmaya karar vermiştir.<sup>12</sup>Kendisinden nakledilen bir rivâyette o Müslüman olması ile ilgili Habeş Kralı Necâsi'nin huzurundaki olayı uzunca anlatmış ve onunla konuştuğundan sonra iknâ olduğunu ve İslâm'ı seçtiğini ifade etmiştir.<sup>13</sup>*

Müslüman olduktan sonra özellikle savaş konusundaki kabiliyet ve zekasını Müslümanların lehine kullanmaya başlamıştır. Benî Cüzâm kabilesinin toprakları içinde bir su kaynağı olarak zikredilen, Vâdilkurâ bölgesine yakın bir mesafedeki Zâtüsselâsil'in (Selâsil) etrafında Kudaâ'nın kollarından Belî, Uzre ve Belkayn (Kayn) gibi Arap kabilelerinin ikamet ettiği belirtilmektedir. Hz. Peygamber; Kudâa, Belî, Uzre, Belkayn, Âmile, Lahm, Cüzâm, Kelb ve Gassânî gibi kabilelerin bir araya gelip Medine'ye saldırmak için hazırlık yaptıklarını öğrenince bölgeye seriyye yollamaya karar verdi. Seriyye kumandanlığına da o sıralarda yeni müslüman olan, askerî ve siyasî kabiliyetinin yanı sıra bilgisi ve cesaretiyle de bilinen Amr b. Âs'ı tayin etti.<sup>14</sup> Hz. Peygamber'in bu gazvede ileri gelen sahâbiler yerine Amr b. Âs'ı kumandan tayin etmesi; onun savaş kabiliyeti,

<sup>12</sup> Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnaûd ve dğr.), Beyrut 1985, II, 111-115.

<sup>13</sup> İlgili rivâyet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, (thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşid ve dğr), Beyrut 2001, XXIX, 312-315, 349, 360; Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *es-Sahîh* (thk. Muhammed b. el-Âzamî), I-IV, Beyrut ts, IV, 131; Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *es-Sünen*, I-IV, Pakistan 1989, IX, 206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VI, 399-403; Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs*, s. 59-62.

<sup>14</sup> Mahmudov, "Zâtüsselâsil Seriyyesi", *DİA*, XLIV, 153-154.

tecrübesi ve cesareti ile ilgili olabileceği gibi kalbinin İslâm'a ısındırılması bağlamında da yorumlanabilir.<sup>15</sup>

Müslümanların Suriye ve Filistin'in fethi sırasında Bizanslılarla yaptığı ilk savaş olan Ecnâdeyn Savaşı'nda da Amr b. Âs kumandanlık yapmıştır.<sup>16</sup> Bundan sonra Filistin tarafına Hz. Ebû Bekir tarafından görevlendirilmiş ve burada önce Kayseriye'yi kuşatmış sonra da Filistin'in fethinde büyük rol oynamıştır.<sup>17</sup> Amr b. Âs özellikle Mısır'ın fethinde adeta simge haline gelmiş bir şahsiyettir. O öncelikle fethi gerekli kılan unsurları sayıp Hz. Ömer'i ikna etmiştir. Müslümanlar önce Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) komutasındaki beş bin kişilik ordunun da yardımıyla Feremâ şehrini fethetti.<sup>18</sup> Amr b. Âs buradan Babilon kalesi üzerine yürümüş ve yapılan kuşatmanın sonunda bu kaleyi de ele geçirmiştir.<sup>19</sup> Daha sonra İskenderiyye üzerine yürümüş ve yapılan kuşatmanın ardından burayı fethederek Mısır'a tamamen hâkim olmuştur.<sup>20</sup> Kaynaklarda Mısır'ın fethinin hicri yirminci yılda (m. 641), İskenderiyye'nin fethinin de hicrî yirmi birinci yılda (m. 642) gerçekleştiği nakledilmektedir.<sup>21</sup> Amr b. Âs daha sonra Bizanslılar tarafından ele geçirilen İskenderiyye'yi hicrî yirmi beş yılında (m. 646) ikinci kez fethetmiştir.<sup>22</sup> O, bu başarıları vesilesiyle tarihe "Mısır Fâtihi" olarak geçmiştir.<sup>23</sup>

<sup>15</sup> Adem Apak, Amr b. Âs Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1999, s. 60.

<sup>16</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 653.

<sup>17</sup> Halîfe b. Hayyât, *Târîh* (thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Beyrut 1976, s. 119, 155; Taberî, *et-Târîh*, III, 387; İbn Abdilber, *el-İstîâb*, IV, 1575; Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Asâkir, *Târîhu Dimeşk* (thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî), LXXIV, Beyrut 1995, II, 69; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IX, 543.

<sup>18</sup> Münîr Ğadbân, *Amr ibnû'l-Âs*, Kahire 2011, s. 259; Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs*, s. 129.

<sup>19</sup> Abdurrahman b. Abdillâh b. Abdilhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-mağrib*, Kahire ts, s. 82; Münîr Ğadbân, *Amr ibnû'l-Âs*, s. 261.

<sup>20</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 94; Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs*, s. 223.

<sup>21</sup> Taberî, *et-Târîh*, IV, 104; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 94.

<sup>22</sup> Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs*, s. 289-292.

<sup>23</sup> Hasan en-Nedvî, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, s. 403.

*Amr b. Âs Cemel vakasından (36/656) sonra çok üzülmüş ve olaylardan uzak kalmak için Medine'yi terk etmiştir.<sup>24</sup> Hz. Osman'ın (ö. 35/656) şehit edildiği haberini duyduğunda da çok üzülmüş ve hıçkırarak ağlamıştır.<sup>25</sup> Cemel vakasından hemen sonra Muâviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680) ile Hz. Ali (ö. 40/661) arasında meydana gelen Sıffin savaşında (37/657) Amr b. Âs, Hz. Osman'ın intikamını almak isteyen Muâviye b. Ebî Süfyân'ın yanında yer almış,<sup>26</sup> Suriye birliklerini hazırlamak için büyük çaba sarf etmiştir. Sıffin savaşında Şam ordusunun kumandanlığını yapmıştır.<sup>27</sup> Suriye birlikleri mağlup olmak üzere iken ordudaki mevcut Kur'ân sahîfelerini mızraklara taktırarak her iki tarafı da Kur'ân'ın hükmüne davet etmiştir. Yaptığı teklifin kabul edilmesi üzerine, taraflar arasındaki ihtilafı Kur'ân ve sünnete uygun bir şekilde çözmek için iki hakem seçilmesi kararına varıldığı bilinmektedir. Hz. Ali (ö. 40/661), Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi (ö. 42/662), Muâviye b. Ebî Süfyân da Amr b. Âs'ı hakem tayin etti. Hakemler önce Dûmetülcendel'de toplanmış, burada Hz. Osman'ın haksız yere öldürüldüğü görüşünde ittifak etmiş ve Ezruh'ta tekrar görüşmek üzere ayrılmıştır. Ezruh'ta yapılan görüşmede ise Hz. Ali ve Muâviye b. Ebî Süfyân'ın bu işin dışında tutulmasını ve şûrâ tarafından başka birisinin seçilmesi gerektiği görüşünde anlaştılar.<sup>28</sup> Amr b. Âs ile Ebû Mûsâ el-Eş'arî arasındaki görüşmelerden çıkan sonuçla ilgili rivâyetler oldukça karışıktır. Yaygın görüşe göre kurnaz bir politikacı olarak bilinen Amr b. Âs, Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi aldatıp Hz. Ali'yi halîfelikten azlettirmiş, Muâviye b. Ebî Süfyân'ı halîfe olarak tayin etmiştir.<sup>29</sup> Ancak Mesûdî, Amr b. Âs'ın Hz. Ali'yi azlettirip yerine Muâviye b. Ebî Süfyân'ı tayin ettiği yönündeki*

<sup>24</sup> İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, VII, 342.

<sup>25</sup> Önkâl, "Amr b. Âs", *DİA*, III, 80.

<sup>26</sup> İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, IV, 192.

<sup>27</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 658.

<sup>28</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, X, 554-559; Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs*, s. 330.

<sup>29</sup> Önkâl, "Amr b. Âs", *DİA*, III, 80.

*bilgiden hiç bahsetmemektedir.*<sup>30</sup> *Sıffîn savaşıdan sonraki dönemde Amr b. Âs, Muâviye b. Ebî Süfyân'ın Mısır valisi olmuştur.*<sup>31</sup>

Muâviye b. Ebî Süfyân'a Mısır vâlisi olan Amr b. Âs burada uzun zaman görev yapmış ve halkı memnun edecek icraatlarda bulunmuştur. Hicri kırkıncı yılda (m. 660) Hâricîlerin Hz. Ali ve Hz. Muâviye ile birlikte kendisini öldürmek için suikast planladıkları gün rahatsızlığı sebebiyle mescide gelememiş bundan dolayı ölümden kurtulmuştur. Bu olaydan yaklaşık üç yıl sonra hicrî kırk üç yılında (m. 663) bir Ramazan bayramı günü 90 yaşını aşmış iken Mısır'da vefat etmiştir.<sup>32</sup> Cenaze namazını oğlu Abdullah b. Amr (ö. 65/684-85) kıldırması<sup>33</sup> ve Kahire'de yaptırdığı caminin yanına defnedilmiştir.<sup>34</sup>

Amr b. Âs Müslüman olduktan sonra, savaş konusundaki bilgi, kabiliyet ve cesaretiyle İslâm'a büyük faydası dokunmuştur. Nitekim o Müslüman olduktan hemen sonra gerçekleştirilen Zâtüsselâsil seriyyesinde onun askerî ve idârî kabiliyetini bilen Hz. Peygamber tarafından kumandan olarak tayin edilmişti.<sup>35</sup>

Mekke'nin fethinden sonra putperestlikte ısrar eden Benî Hüzeyl kabilesi üzerine küçük bir birlikle gönderilmiş, Suva' adındaki putlarını yıkmış, onların Müslüman olmasına vesile olmuştur.<sup>36</sup> Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer döneminde de idârî ve askerî başarılarından dolayı her iki halîfenin iltifâtına mazhar olmuştur.<sup>37</sup> Mısır'ın fethinden sonra Hz. Ömer tarafından vali tayin edilmiş, Fustat şehrini kurmuş<sup>38</sup>

<sup>30</sup> Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, Beyrut 1988, II, 418.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, VII, 342.

<sup>32</sup> İbn Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ*, IV, 196; Zehebî, *Siyeru Âlâmi'n-nübelâ*, III, 77.

<sup>33</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1993, IV, 97.

<sup>34</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu Amr b. Âs*, Kahire 1996, s. 278-279.

<sup>35</sup> Mahmudov, "Zâtüsselâsil Seriyyesi", *DİA*, XLIV, 153-154.

<sup>36</sup> Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs*, s. 66.

<sup>37</sup> Taberî, *et-Târîh*, III, 605.

<sup>38</sup> Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs*, s. 226-235; Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu Amr b. Âs*, s. 198-204.

ve Amr b. Âs camisini yaptırmıştır.<sup>39</sup> Mısır'da Nil ve Kızıldeniz arasında bir kanal açtırmış, bu iki su kaynağını birbirine bağlayarak buralarda gemilerin geçişini sağlamıştır.<sup>40</sup> Amevas bölgesinde çıkan veba hastalığını en az zâyatla atlatmak için büyük çaba sarf etmiş ve başarılı olmuştur.<sup>41</sup>

### 3. Fazileti ve Rivâyetlerinin Değeri

*Amr b. Âs'ın fazileti konusunda Hz. Peygamber'den hadisler ve ashabdan övücü ifadeler intikal etmiştir. Kütüb-i sitte müelliflerinden Tirmizî (ö. 279/892) es-Sünen'inde Bâbu Menâkıbı Amr ibni'l-Âs isimli bir bab başlığı altında onun faziletine dair iki hadis nakletmiştir.<sup>42</sup> Hadis edebiyatında müstakil olarak kaleme alınan Fezâilü's-sahâbe<sup>43</sup> türü eserlerden Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) Fezâilü's-sahâbe'sinde dört,<sup>44</sup> Nesâî'nin Fezâilü's-sahâbe'sinde ise bir rivâyet yer almaktadır.<sup>45</sup>*

*Tirmizî'de nakledilen hadislerde Hz. Peygamber Amr b. Âs hakkında “İnsanlar Müslüman oldu, Amr b. Âs ise îmân etti” ve “Amr b. Âs, Kureyş'in sâlihlerindedir” buyurmuş ve bu ifadeleriyle onun fazilet ehli bir kişi olduğuna işaret etmiştir.<sup>46</sup>*

Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilen ve Amr b. Âs ile Efendimiz (s.a.v.) arasındaki bir konuşmayı anlatan hadiste de Amr'ın faziletine işaret bulunmaktadır. Söz konusu hadiste Amr b. Âs şunu anlatır: “Resûlullah (s.a.v.) bana ‘Ey Amr! Silâhını kuşan, elbiseni giy ve hemen yanıma gel’ diye haber gönderdi. Geldiğimde Resûlullah abdest alıyordu. Bakışını bana doğru çevirdi, başını önüne eğdi ve

<sup>39</sup> Eyice, “Amr b. Âs camii”, *DİA*, III, 81-82.

<sup>40</sup> Önkâl, “Amr b. Âs”, *DİA*, III, 80.

<sup>41</sup> Taberî, *et-Târîh*, IV, 62.

<sup>42</sup> Tirmizî, “Menâkıb”, 121.

<sup>43</sup> Geniş bilgi için bkz. Efendioğlu, “Fezâilü's-sahâbe”, *DİA*, XII, 534-538.

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, Beyrut 1983, II, 911-912.

<sup>45</sup> Nesâî, *Fezâilü's-sahâbe*, Beyrut ts, s. 59.

<sup>46</sup> Tirmizî, “Menâkıb”, 121.



şöyle dedi: *'Ey Amr! Seni askeri birliğin başında bir yere göndermek isterim. Senin için zenginlik dilerim. Allah sana selâmet versin, çokca temiz ve helâl mal ile dön'* buyurdu. Ben de: *'Ya Resûlallah! Ben mal için değil, cihada katılmak ve yanınızda bulunmak için, müslüman oldum'* dedim. Bunun üzerine efendimiz: *'Ey Amr! Temiz ve helâl mal, sâlih kimsede ne güzeldir'* buyurdu."<sup>47</sup>

Nesâî'nin (ö. 303/915) *Fezâilü's-sahâbe'sinde yer alan rivâyette ise bir olaydan bahsedilerek Amr'ın faziletine işaret edilmiştir. Bu rivâyette Amr b. Âs şunu anlatmaktadır: "Medine'de korku vardı. Ebû Huzeyfe'nin kölesi Sâlim'in yanına geldim, O kılıcımı kuşanmış halde idi. Ben de kılıcımı kuşandım. Resûlullah (s.a.v.) bizi görünce şöyle buyurdu: "Ey insanlar! Allah'a ve Resûlü'ne sığınmaz mısınız?" Sonra şöyle dedi: "Bu iki adamın yaptığı gibi yapmaz mısınız?"*<sup>48</sup>

Hz. Ömer de Amr b. Âs'ın hem idareciliğini hem de kumandanlığını övmüş, onu bu yönleriyle takdir etmiştir. Nitekim idareciliğinden bahsederken Hz. Ömer: "Amr b. Âs dünyada kaldıkça hep idareci olmalıdır" demiştir.<sup>49</sup> Onu Bizanslılar üzerine kumandan olarak gönderdiğinde ise, savaş kabiliyeti ve bilgisi ile şöhret yapmış olan Bizanslı kumandan Artobon'u kastederek, "Bizans Artobon'unun üzerine biz de Arap Artobon'unu gönderiyoruz. Hangisinin gâlip geleceğine iyi bakın!" diyerek ona olan güvenini dile getirmiştir.<sup>50</sup>

Amr b. Âs, Arapların meşhur dört dâhisinden biri kabul edilmiş,<sup>51</sup> şairliği, hitabeti, cesareti, hakîmliği, kumandanlığı ve idareciliği ile ön plana çıkmıştır.<sup>52</sup>

<sup>47</sup> Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, II, 912.

<sup>48</sup> Nesâî, *Fezâilü's-sahâbe*, s. 59.

<sup>49</sup> Önkâl, "Amr b. Âs", *DİA*, III, 80.

<sup>50</sup> Taberî, *et-Târîh*, III, 605.

<sup>51</sup> Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîz's-sahâbe* (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid), Beyrut 1994, IV, 539.

<sup>52</sup> Bkz. İbn Abdilber, *el-İstîâb*, III, 1188; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, III, 345.

Kaynaklarda Amr b. Âs'ın mükerrerleriyle birlikte toplam 39 rivâyetinin bulunduğu belirtilmektedir.<sup>53</sup> Amr b. Âs'ın rivâyetleri müstakil olarak ayrıntılı bir şekilde ilmî bir çalışmaya değer görülmüştür.<sup>54</sup> Hadisleri konularına göre tasnif edilen bu çalışmada incelendiğine göre onun rivâyetlerinin büyük oranda muteber kaynaklarda yer aldığı, sıhhat bakımından da güvenilir olduğu belirtilmiştir.<sup>55</sup>

## II. AMR B. ÂS'A YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

Amr b. Âs çeşitli yönlerden eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden bir kısmı şahsına yönelik, bir kısmı ise rivâyetleri ile alakalıdır. Şahsına yönelik eleştirileri İskenderiyye kütüphanesini yaktığı, Hz. Osman'ın şehit edilmesiyle sonuçlanan isyan hareketlerini bizzat desteklediği, Hz. Peygamber'in hadislerinde yerildiği ve İslâm'a gönülden girmediği şeklinde başlıklar altında toplamak mümkündür. Rivâyetlerine yönelik eleştiriler ise hadis uydurduğu ile alakalıdır. Birer iddiadan ibaret olan bu eleştirileri tek tek alıp incelemekte yarar vardır.

---

<sup>53</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât* (thk. Mes'ad Abdülhamîd Sa'dânî), Mısır 1990, s. 39; Ayrıca bkz. Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011, s. 361.

<sup>54</sup> Bkz. Abdullah Çimen, *Râvi Olarak Amr b. Âs ve Rivâyetleri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.

<sup>55</sup> Detaylı bilgi için bkz. Abdullah Çimen, *Râvi Olarak Amr b. Âs ve Rivâyetleri*, (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.

## A. AMR B. ÂS'IN ŞAHSINA YÖNELİK ELEŞTİRİLER

### 1. İskenderiyye Kütüphanesi'ni Yaktırdığı İddiası

Bazı tarihçiler, Mısır'ın fethinden yaklaşık beş yıl sonra Hz. Ömer'in emriyle Amr b. Âs'ın İskenderiyye kütüphanesini yaktırdığını iddia etmişlerdir. Buna göre Amr b. Âs'ı bu kütüphaneyi yakmakla suçlamaktadırlar. İddiaya göre o dönemde tıp, astroloji, matematik gibi pek çok ilimde önde olan Mısır'ın en önemli ilmi merkezi konumundaki İskenderiyye kütüphanesini Müslümanlar yok etmişler ve kıymetli bir kültür birikiminin telef olmasına sebep olmuşlardır.<sup>56</sup> Bu konudaki tartışmalar halen devam etmektedir.

Konuyla ilgili iddiayı ilk ortaya atan kişi Müslüman tarihçilerden Abdüllatîf el-Bağdâdî'dir. (ö. 628/1231) Abdüllatîf el-Bağdâdî, kısaca *el-İfâde ve'l-i'tibâr* adıyla bilinen eserinde söz konusu iddiayı dile getirmiş,<sup>57</sup> bir diğer Müslüman tarihçi İbnü'l Kıftî (ö. 645/1248) *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ* adlı eserinde konuyu gerçekmiş gibi savunmuştur.<sup>58</sup> Ancak her iki tarihçinin de verdiği bilgilerde tutarsızlıklar bulunmaktadır. Abdüllatîf el-Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre Büyük İskender'in hocası olan filozof Aristoteles, iddia edildiği gibi İskenderiye'de değil, Atina ve Makedonya'da yaşamıştır. İbnü'l Kıftî'nin verdiği bir bilgiye göre ise Amr b. Âs ile konuşup kitapları isteyen kişi Johannes Philoponos, İskenderiyye'nin fethinden yaklaşık yüz yıl önce yaşamıştır. Yani aynı zaman diliminde yaşamamış olan iki insanın birbiriyle görüşmesi

<sup>56</sup> Adem Apak, "İskenderiye Kütüphanesinin Akıbeti Üzerine Değerlendirmeler", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Ankara: 2003, sayı: 1, 176.

<sup>57</sup> Abdüllatîf el-Bağdâdî, *El-ifâde ve'l-i'tibâr fi'l-ümûri'l-müşâhedeti ve'l-havâdisi'l-muâveneti bi arz-ı Mısır*, yy, 1286, s. 28; Detaylı bilgi için bkz. Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs*, s. 187-188.

<sup>58</sup> Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, Beyrut 2005, s. 191.

mümkün değildir.<sup>59</sup> Dolayısıyla müellifin verdiği bu bilgilerden hareketle kurduğu senaryonun uydurma olduğu, çeşitli maksatlarla Amr b. Âs'ın kütüphaneyi yaktığı yönündeki iddiasını delillendirmek için maksatlı olarak zikrettiği söylenebilir. İddiyayı dile getiren bir başka Müslüman tarihçi de Ebu'l-Ferec'dir (ö. 675/1277). Ebu'l-Ferec bu iddialarını *Muhtasaru'd-düvel* adlı eserinde dile getirmiştir.<sup>60</sup> Ebu'l-Ferec'in iddiasına göre kütüphanedeki kitaplar altı ay boyunca yakılmıştır. Ancak buradaki rakam oldukça abartılıdır. Zira kağıt ve matbaanın icat edilmesinden çok önceki bir dönemde bu kadar kitabın bulunması imkansızdır.<sup>61</sup> Bu üç Müslüman tarihçinin Mısır tarihini yazarken eserleri için kaynak olarak kullandıkları İbn Abdilhakem, Belâzûrî, Yâkubî, Taberî ve Kindî gibi müelliflerin eserlerinde bu bilgilerin yer almaması dikkat çekicidir.<sup>62</sup> Avrupa'lı araştırmacılardan Gibbon, Gustave Le Bon, Sedillot gibi tarihçiler de Amr b. Âs'ın kütüphaneyi yaktığı yönündeki bu iddiaya katılmaktadır.<sup>63</sup>

Amr b. Âs'ın İskenderiyye kütüphanesini yaktığı iddiası, XIX. yüzyılda batılı bilim adamları tarafından detaylı bir şekilde araştırılmış ve bu iddianın asılsız olduğu ortaya konmuştur. Batılı araştırmacılar, bu kütüphanenin yakılması iddiasının haçlı seferleri esnasında Müslümanları kötülemek amacıyla ortaya atılmış olmasının muhtemel olduğunu söylerler. Kütüphanenin milattan önce 47 yılında

---

<sup>59</sup>Arslan Terzioğlu, “İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır”, *Vakıflar Dergisi*, İstanbul: 2006, sayı: 9, s. 424; Adem Apak, “İskenderiye Kütüphanesinin Akıbeti Üzerine Değerlendirmeler”, s. 181.

<sup>60</sup>Ebu'l-Ferec, *Muhtasaru'd-düvel*, Beyrut 1992, s. 53.

<sup>61</sup>Arslan Terzioğlu, “İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır”, s. 426.

<sup>62</sup>Adem Apak, “İskenderiye Kütüphanesinin Akıbeti Üzerine Değerlendirmeler”, s. 181.

<sup>63</sup>Ebû Râbiye, *Amr b. el-Âs*, s. 187.

Sezar'ın İskenderiyye'yi tahrîbi esnasında yandığının kesin olarak bilindiği belirtilmiştir.<sup>64</sup>

## 2. İsyan Hareketlerini Desteklediği İddiası

Bilindiği gibi Amr b. Âs, Suriye ve Mısır bölgesinin fethinde önemli bir rol üstlenmiş, bütün gayretiyle mücadele etmiş ve Mısır fâtihi olarak şöhret yapmıştır. Fetihten sonra Hz. Ömer onu Mısır valiliğine atamış ve orada başarılı bir idâreci olarak görev yapmıştır. Nitekim Hz. Ömer onun idareciliği hakkında “*Amr bu dünyada hep idareci olmalıdır.*” diyerek memnuniyetini dile getirmiştir.<sup>65</sup> Hz. Osman döneminde halifelik görevinden alınca Amr b. Âs çok üzölmüş, ancak Siffin savaşı sonrasında Mısır'a dönmüş ve tekrar buranın valisi olmuştur.<sup>66</sup> Amr b. Âs'ın Hz. Osman'ın şehâdetiyle sonuçlanan isyan hareketlerini desteklediği iddiasının arka planında, halife tarafından Mısır valiliğinden azledilmesi olayı yatmaktadır. Bazı tarih kitaplarının ve çağdaş araştırmacıların iddiasına göre Amr b. Âs, Hz. Osman tarafından valilikten azledilince çok sinirlenmiş ve aralarında bir husûmet başlamıştır. İddiaya göre Amr görevi tekrar alabilmek için isyan hareketlerini desteklemiştir.<sup>67</sup> Ancak bu iddia araştırıldığında gerçeğin böyle olmadığı görölmektedir. Zira Amr b. Âs, isyan hareketlerine dâhil olmamak için Medine'yi terk etmiş ve Hz. Osman'ın şehit edilmesi haberini duyunca çok üzölmüş, hıçkırarak ağlamıştır. Daha sonra da Hz. Osman'ı şehit edenleri bulma arzusu, onu Muaviye b. Ebî Süfyân ile birlikte hareket etmeye sevk etmiştir.<sup>68</sup>

<sup>64</sup> Eymen Fuad es-Seyyid, “İskenderiye”, *DİA*, XXII, 574. Detaylı bilgi için bkz. Arslan Terzioğlu, “İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır”, s. 419-446.

<sup>65</sup> Önkal, Ahmet, “Amr b. Âs”, *DİA*, III, 80.

<sup>66</sup> Önkal, Ahmet, “Amr b. Âs”, *DİA*, III, 80.

<sup>67</sup> Taberî, *Târîh*, IV, 357-358; Hasan, İbrahim Hasan, *Târîhu Amr b. Âs*, s. 233.

<sup>68</sup> Önkal, Ahmet, “Amr b. Âs”, *DİA*, III, 80; Muhammed b. Kemâl es-Suyûtî, *Der'ü'l-intikâs an Amr ibni'l-Âs*, Riyad 2010, s. 73-76.

### 3. Hadislerde Amr b. Âs'ın Yerildiği İddiası

Bazı kaynaklarda Hz. Peygamber'in hadislerinde Amr b. Âs'ı yerdiğine dair rivâyetler yer almıştır. Aslı bulunmayan bu rivâyetlerden birinde Hz. Peygamber (s.a.v.)'in şöyle buyurduğu söylenmiştir: “Ey Allah'ım! Amr b. Âs, benim şair olmadığını bildiği halde beni yermiştir/ayıplarımı zikretmiştir. Sen de Amr'ı, beni yerdikleri sayısınca ve beni yerdiği mekân sayısınca yer ve ona lanet et.”<sup>69</sup> Burada rivâyetin üslup olarak hadis izlenimi vermediği çok açıktır. Ayrıca bu rivâyetin hilâfına kaynaklarda verilen sahih bilgilere göre Hz. Peygamber Amr b. Âs'ı Müslüman olmasından hemen sonra Zâtüsselâsil seriyyesine kumandan olarak tayin etmiş, harp konusundaki onun tecrübe ve kâbiliyetinden azâmî derecede istifade etmiştir.<sup>70</sup> Rivâyet, Hz. Peygamber'in Amr b. Âs hakkında: “*Amr b. Âs, Kureyş'in salihlerindedir.*” anlamındaki hadisiyle de çelişmektedir.<sup>71</sup> Bu rivâyet incelendiğinde ise senedinde bulunan İsbâ b. Abdurrahmân b. Ferve'nin metruk bir râvi olduğu,<sup>72</sup> diğer bir râvisi olan Adîy b. Sâbit'in ise aşırı şîi olduğu belirtilen kimselerden rivâyet ettiği belirtilmektedir. Diğer yandan rivâyet muteber hadis kaynaklarında değil de mevzûât, ğarîbü'l-hadîs ve ilelü'l-hadîs eserlerinde nakledilmiştir. Ebû Hâtim de hadisin sahih olmadığını belirtmiştir.<sup>73</sup> Bütün bunlar, bu hadisten hareketle Amr b. Âs hakkında ortaya atılan iddiaların ilmî bir değeri bulunmadığını göstermektedir.<sup>74</sup>

<sup>69</sup> Rivâyet için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlelü'l-Hadîs*, Riyad 2006, VI, 24; Hasen b. İbâhîm el- Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, Riyad 2002, I, 321; Zehebî, *Ehâdis muhtâramin Mevzûâtî'l-Cevrekânî ve İbni'l-Cevzî* (thk. Abdurrahmân b. Abdilcebbar el-Ferîvâî), Medine 1984, s. 86.

<sup>70</sup> Apak, *Amr b. Âs*, s. 60.

<sup>71</sup> Tirmizî, “Menâkîb”, 121.

<sup>72</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim et-Temîmî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrut 1953, VI, 281-282; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, Hindistan 1908, VIII, 218.

<sup>73</sup> Rivâyet için bkz. İbn Ebî Hâtim, *İlelü'l-Hadîs*, VI, 24; Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr*, I, 321; Zehebî, *Ehâdis muhtâra*, s. 86.

<sup>74</sup> Muhammed b. Kemâl es-Suyûtî, *Der'ü'l-intikâs an Amr ibni'l-Âs*, s. 39-42.

Bu konuya dair nakledilen ikinci bir rivâyette ise şöyle bir olay anlatılır. Sahâbeden Şeddâd b. Evs, bir gün Muâviye b. Ebî Süfyân'ın yanına girmişti. Girdiğinde Amr b. Âs uzanır, Muâviye b. Ebî Süfyân ise oturur vaziyette idi. Şeddâd ikisinin arasına oturdu ve şöyle dedi: “Sizin ikinizin arasına oturmamın ne demek olduğunu biliyor musunuz? Çünkü ben Resûlullah (s.a.v.)’i şöyle derken işittim: ‘O ikisini bir arada gördüğünüz zaman aralarını ayırın. Allah’a yemin olsun ki o ikisi bir araya geldiklerinde ancak vefâsız olurlar.’ Ben bundan dolayı o ikisinin arasını ayırmak istedim.”<sup>75</sup> Kaynaklarda nakledilen bu rivâyetin senedinde bulunan Şeddâd b. Abdirrahmân ile babası Abdurrahman b. Ya‘lâ’nın meçhul olduğu belirtilmektedir.<sup>76</sup> Bu rivâyetin pek çok mu‘teber hadis kaynağında yer almayıp sadece Taberânî’nin *Mu‘cemü’l-kebîr*’inde yer alması dikkat çekicidir. Ayrıca Hz. Peygamber’in Amr b. Âs’ın faziletine dair söylediği ifadeye ve ona olan muamelesine ters düşmektedir.<sup>77</sup> Nitekim bu durum hadisin sahih olmadığını ve bu konuya delil teşkil etmediğini ortaya koymaktadır.

Amr b. Âs hakkında nakledilen ve aslı bulunmayan üçüncü bir rivâyet ise şöyledir: Sahâbeden Ebû Berze el-Eslemî bir gün Resûlullah ile (s.a.v.) bir seferdeyken şarkı söyleyen birilerini işittiler. Allah resûlünün yanından bir adam kalktı ve gidip şarkı söyleyenleri dinledi –bu olay içki henüz haram kılınmadan önce idi- Bir müddet sonra geldi ve şöyle dedi: “Bu şarkı söyleyenler falanca ve falancadır.

<sup>75</sup> Taberânî, *Mu‘cemü’l-kebîr*, (thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Siflî), Kahire 1994, VII, 289; Taberânî, *Müsnedü’ş-şâmiyyîn*, (thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Siflî), I-IV, Beyrut 1984, III, 230.

<sup>76</sup> İbn Hacer, *Lisanü’l-mi‘zân*, V, 108.

<sup>77</sup> Hz. Peygamber onunla ilgili olarak, “*İnsanlar Müslüman oldu, Amr b. Âs ise îmân etti*” ve “*Amr b. Âs, Kureyş’in sâlihlerindedir*” buyurmuş ve bu ifadeleriyle onun fazilet ehli bir kişi olduğuna işaret etmiştir (Tirmizî, “Menâkıb”, 121). Ayrıca Hz. Peygamber’in Amr b. Âs Müslüman olur olmaz onu Zâtüsselâsil seriyyesine komutan olarak ataması ona olan güvenini ortaya koymaktadır (Mahmudov, “Zâtüsselâsil Seriyyesi”, *DİA*, XLIV, 153-154). Bu rivâyet sahih olsaydı Hz. Ömer onu vali olarak tayin etmez ve komutan olarak görevlendirmezdi.

Kastedilen kimseler Amr b. Âs ve Muâviye b. Ebî Süfyân idi. Bunlar birbirleriyle atışarak şarkı söylüyordu.

Resûlullah (s.a.v.) haberi alınca elini kaldırarak şöyle dua etti: “Allah’ım o ikisinin fitnesini ters çevir ve onları ateşe/cehenneme at.”<sup>78</sup> Rivâyetin başka bir târikinde ise olay şöyle anlatılmıştır: Ashabdan bir grup Hz. Peygamber ile birlikteyken bir şarkı sesi işittiler. Allah resûlü gidip bakmalarını ve kim olduklarını öğrenmelerini istedi. Gruptan bir kişi gitti ve Amr b. Âs ile Muâviye b. Ebî Süfyân’ı şarkı söylerken buldu. Gelip durumu Allah resûlüne bildirince Resûlullah (s.a.v.) şöyle dedi: “Allah’ım o ikisinin fitnesini ters çevir ve onları ateşe/cehenneme at.”<sup>79</sup>

Bu rivâyeti eserine alan İbnü’l-Cevzî rivâyetin sahîh olmadığını, senedde bulunan râvilerden Yezîd b. Ebî Ziyâd’ın ömrünün sonlarına doğru telkîn<sup>80</sup> kabul ettiğini söylemektedir.<sup>81</sup> Yahya b. Maîn ve Ali b. el-Medînî de bu râvi hakkında hadisi delil olarak kullanılmaz demektedir. Abdullah b. Mübârek ise onun rivâyetini dikkate almadığını belirtmektedir. Ayrıca bu rivâyet sahîh olarak değerlendirilecek olsa bile yine de burada Amr b. Âs’ın değerini düşürecek bir durum söz konusu değildir. Çünkü açıklamada da görüldüğü üzere olay içki haram kılınmadan önce gerçekleşmiştir.

<sup>78</sup> Rivâyet için bkz. Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü’l-Bezzâr*, Medine 2009, IX, 303, 310; Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyâd 1988, VII, 526; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXIII, 24; Ebû Ya’lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *el-Müsned* (thk. Hüseyin Selim Esed), Dimeşk 1984, XIII, 429; Taberânî, *Mu’cemü’l-kebîr*, XI, 38; Abdurrahmân b. el-Cevzî, *el-Mevzûât*, Medine 1966-1968, II, 28.

<sup>79</sup> Rivâyet için bkz. Bezzâr, *el-Müsned*, IX, 303, 310; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, VII, 526; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXXIII, 24; Ebû Ya’lâ, *el-Müsned*, XIII, 429; Taberânî, *Mu’cemü’l-kebîr*, XI, 38; İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II, 28.

<sup>80</sup>Telkîn: “Râvinin, kendisine söylenen yanlış bir rivâyeti doğru zannedip onaylaması, kitabında olmayan bir hadis için: “Bu senin rivâyet ettiğin bir hadismiş?” dendiğinde, o hadisin kendi rivâyetleri arasında olup olmadığını fark etmeksizin “Evet!” deyip kabul etmesi. Böyle bir râvinin rivâyet ettiği hadis alınmaz.” (Bu konuda bkz. Aydınlı, Abdullah, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 316.)

<sup>81</sup> İbnü’l-Cevzî, *el-Mevzûât*, II, 28.



Amr b. Âs o zaman henüz Müslüman değildi. Dolayısıyla onun islâm öncesi hayatından bahseden bu rivâyet bu konuda delil olmaya elverişli değildir.<sup>82</sup>

#### 4. İslâm'a Gönülden Girmedeği İddiası

Müsteşrik A. J. Wensinck, *İslâm Ansiklopedisi* için yazdığı “Amr b. Âs” maddesinde Amr b. Âs'ın kendi rızasıyla islâma girmedeğini, kurnaz ve ileri görüşlülüğü sayesinde Hz. Muhammed ve dînin geleceğinin parlak olduğunu sezdiğini bundan dolayı da Hendek savaşında alınan yenilginin ardından Müslüman olduğunu iddia etmiştir. Öte yandan o Mekke'nin fethinden kısa bir süre önce Hâlid b. Velîd, Amr b. Âs ve Osman b. Talha'nın Müslüman olmalarına şaşılmamalıdır diyerek onların gönülden değil, gidişatın kötülüğünü sezmelerinden dolayı Müslüman olduklarını söylemiş, ilâve olarak Müslüman olmalarıyla ilgili nakledilen rivâyetlerin uydurma olduğunu ve bunlara ehemmiyet verilmemesi gerektiğini söylemiştir. Amr b. Âs'ın Müslüman olmasıyla ilgili rivâyetler hakkında “*Güya Amr'ın ihtidâsı da Habeşistan'da hristiyan Necâşî'nin te'siri ile olmuş imiş!*” diyerek alaycı bir üslup kullanmıştır. Yine Wensinck Amr b. Âs'ın Hz. Osman dönemindeki durumundan bahsederken “Ali'yi, Talha ve Zübeyr'i gizlice Osman'ın aleyhine tahrîk etti.” şeklinde konuyla ilgili ana kaynaklarda yer almayan ve önyargısının ürünü olan bir görüş ortaya atmıştır. Bu bilginin tersine Amr b. Âs'ın islâma gönülden girmesiyle ilgili rivâyet ile ölüm döşeğinde iken Hz. Peygamber'e olan sevgisini dile getirdiği sözler Wensinck'in bu konudaki iddiasının geçersiz olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>83</sup> Wensinck bütün bunları Amr b. Âs'ı eleştirmek için

<sup>82</sup> Muhammed b. Kemâl es-Suyûtî, *Der'ü'l-intikâs an Amr ibni'l-Âs*, s. 53-54.

<sup>83</sup> Bu rivâyete göre Hâlid b. Velîd ile birlikte Hz. Peygamber'in huzuruna Müslüman olmak için girerler. O kendi anlattığına göre, Hâlid b. Velîd biât ederek Müslüman oldu. Sonra ben yaklaştım ve dedim ki: “Yâ Resûlallah! Gelecek günahlarımı zikretmiyorum ama şimdiye kadar işlediğim günahların affedilmesi için dua etmen şartıyla sana biât edeceğim.” Resûlullah (s.a.v.) de şöyle buyurdu: “*Ey Amr! Biât et. Şüphesiz İslâm Müslüman olmadan önce işlenen günahları yok*

söylemiştir. Ancak o söz konusu maddesinde Amr b. Âs'ın iyi bir komutan olduğunu ve fetihlerden başarıyla ayrıldığını îtiraf etmekten de kendini alamamıştır.<sup>84</sup>

### B. AMR B. ÂS'IN HADİS UYDURDUĞU İDDİASI

Amr b. Âs Sıffin savaşında ve sonrasında gerçekleşen Tahkîm hadisesindeki etkin rolü sebebiyle çokça eleştirilmiştir. Bundan hareketle onu eleştiren bazı kimseler hadis uydurduğunu da iddia etmişlerdir. Bu iddia sahiplerinden biri hicrî üçüncü asırda yaşayan Şî-Mu'tezilî âlimlerden Ebû Ca'fer el-İskâfî'dir. (ö. 240/854) Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin iddiası aynen şöyledir: “*Muâviye b. Ebî Süfyân, sahâbeden ve tâbiûndan bazı kimseleri Hz. Ali'den uzak durmaya sevkedecek ve onu eleştirmeyi gerektirecek çirkin bazı haberler üretip aktarmakla görevlendirmiş, bunu yapmaları için de onlara vazgeçemeyecekleri miktarda meblağ teklif etmiş ve ödemiş, onlar da kendisini memnun edecek nitelikte hadisler uydurmuşlardır. Sahâbeden Ebû Hüreyre, Muğîre b. Şu'be ve Amr b. Âs, tâbiûndan da Urve b. Zübeyr bu işi yapmışlardır.*”<sup>85</sup>

İddia'dan açık bir şekilde anlaşıldığına göre el-İskâfî'ye göre Amr b. Âs, Muâviye b. Ebî Süfyân'dan aldığı ücret karşılığında hadis uydurmuştur. Söz konusu bu iddia üzerinde biraz durmak gerekir.

---

*eder. Hicret de hicret etmeden öncekileri siler” buyurdu. (Bkz. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXIX, 312-315,349, 360. Hadisin tahrîci için bkz. İbn Huzeyme, es-Sahih, IV, 131; Beyhakî, es-Sünen, IX, 206.) Bu rivâyette Amr b. Âs'ın kendi isteğiyle gelip Müslüman olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca o ölüm döşeginde iken Hz. Peygamber'e olan sevgisi ile ilgili şunları söylemektedir: “Resûlullah'a (s.a.v.) biat ettiğimde insanların ondan en çok hayâ edeni oldum. Resûlullah'a (s.a.v.) doya doya bakamadım. Ona olan hayâmdan dolayı Allah Resûlü Rabbine kavuşuncaya kadar da bunu yapamadım.” (Bkz. Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, XXIX, 318. Hadisin tahrîci için bkz. Müslim, “İman”, 192.)*

<sup>84</sup> A. J. Wensinck, “Amr b. Âs”, *İA*, I, 412-413.

<sup>85</sup> Ebû Hâmid b. Hibetullah b. Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), Beyrut 1996, IV, 63-64. Ayrıca bkz. Efendioğlu, “Bazı Sahâbiler Ücret Karşılığı Hadis Uydurtmuş veya Uydurmuş Olabilir mi?”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe II*, İstanbul 2016, s. 137-140.

Öncelikle iddiayı ortaya atan Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) hem aşırı Şiî, hem de aşırı mu'tezilî bir kişi olarak bilinir.<sup>86</sup> Onun bu durumu göz ününe alındığında, Hz. Ali'ye karşı savaşmış olan Amr b. Âs hakkında tarafsız kalmış olacağı düşünülemez. Öte yandan O, bu iddiası için hiçbir sened ve râvi zikretmemiştir.<sup>87</sup> Oysa bilginin hadis uydurma gibi önemli bir konuda delil olabilmesi için sahih râvilerden oluşan bir senedle intikâl etmesi gerekirdi. Rivâyet bu haliyle ilmî bir değer taşımaktan son derece uzaktır. Diğer yandan söz konusu bilginin geçtiği kaynak İbn Ebi'l-Hadîd'in (ö. 679/1280) *Şerhu Nehci'l-belâğa* isimli eseridir. Bu eser bu tür hassas konularda kaynak olmaya elverişli olacak kadar güvenilir bir kaynak değildir. Bu iddianın başka hiçbir kaynakta yer almaması da dikkat çeken bir husustur. Netice itibariyle söz konusu rivâyet; herhangi bir senedle aktarılmadığı, aşırı Şiî-Mu'tezilî olduğu bilinen kimselere dayandığı ve kaynak değeri bulunmayan bir kitapta yer aldığı için bu konuda delil olmaya elverişli değildir.

Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö. 240/854) Amr b. Âs'ın hadis uydurduğu iddiasını delillendirmek için bir hadis de nakletmiştir. Onun naklettiği bu hadis Buhârî ve Müslim'de geçer. Söz konusu hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “*Dikkat edin! Şüphesiz Ebû Fülân'ın ailesi benim velîlerim değildir. Benim velîm ancak Allah ve sâlih mü'minlerdir.*”<sup>88</sup> Ebû Ca'fer el-İskâfî bu hadiste “Ebû Fülân ailesi” şeklinde geçen ve kim oldukları belirtilmeyen aileyi, Hz. Ali'nin de mensûbu olduğu Benî Ebî Tâlib şeklinde anlamış ve burdan hareketle Amr b. Âs'ın Hz. Ali'ye düşmanlığı sebebiyle bu hadisi tahrif ettiğini iddia etmiştir.<sup>89</sup> Ancak

<sup>86</sup> Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut ts, s. 78.

<sup>87</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, IV, 64.

<sup>88</sup> Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, XXIX, 340; Buhârî, “Edeb”, 14; “Müslim, “İmân”, 366.

<sup>89</sup> İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, IV, 64; Efendioğlu, Mehmet, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, s. 366.

çalışmamızda<sup>90</sup> da incelenmiş olan rivâyete bakıldığında böyle bir neticeye varmak oldukça zordur. Nitekim hadis sika râvîler tarafından nakledilmiş ve hadis ilminde oterite kabul edilen Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh* 'lerinde yer almıştır. Ayrıca hadisin şerhlerinde de böyle bir anlamdan bahsedilmemektedir.<sup>91</sup> Şerhlerde "Ebû Fülân ailesi" hakkında çeşitli izahlar yapılmıştır. Burada kastedilenin kimler olduğu hakkında yapılan izahlardan birine göre, Hz. Peygamber'in burada bir kabile ismi zikretmemesinin sebebi daha sonra o kabilenin ve onların müslüman olan çocuklarının aleyhinde koz olarak kullanılmasını engellemek ve onlara eziyet edilmesini önlemektir.<sup>92</sup> Başka bir görüşe göre de burada kabile ismi aslında zikredilmişken, daha sonra râvîlerden biri tarafından onlara zarar gelebileceği endişesinden dolayı hafzedilmiştir.<sup>93</sup> Hadiste vurgulanmak istenen husus, Hz. Peygamber'in dostu olmanın akrabalık ile sınırlı olmadığı, onun dostlarının arasında Allah'ın velî kullarının da bulunduğu. Başka bir deyişle Resûlullah (s.a.v.) burada "*Sâlih mü'minler akrabam olmasa bile benim için velîdirler. Sâlih mü'min olmayanlar ise akrabam bile olsalar benim velîlerim arasında olamazlar*" mânasını kastetmektedir.<sup>94</sup>

Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin iddiasını geçersiz kılacak başka bir husus da Amr b. Âs'ın rivâyetleri arasında Hz. Ali'yi zemmeden veya onu öven herhangi bir rivâyetin bulunmamasıdır. Târihî bilgiler gözden geçirildiğinde görülecektir ki Amr b. Âs'ın, Hz. Ali'yi yermekten ziyâde kendini aklamaya yönelik rivâyete ihtiyacı vardır. Yani o hadis uyduracak olsaydı önce kendi fazileti hakkında hadis

<sup>90</sup> Bkz. Abdullah Çimen, "Râvî Olarak Amr b. Âs ve Rivâyetleri", (yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2017.

<sup>91</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut 1959, X, 419-422; Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut ts, XXII, 94-95.

<sup>92</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 420.

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, X, 420.

<sup>94</sup> Efendioğlu, Mehmet, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, s. 367.

uydururdu. Ancak detaylı olarak incelenen rivâyetleri arasında ne kendisinin ne de bir başkasının fazîletine dâir hadis bulunmamaktadır. Bütün bunlardan anlaşılıyor ki Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin iddiası zorlama bir yorumdan ibarettir. Amr b. Âs her ne kadar Hz. Ali'ye muhalefet etmişse de onun hakkında kesinlikle hadis uydurmamıştır.

### SONUÇ

Netice itibariyle şunları söylemek mümkündür:

1. İslâm öncesi hayatında Hz. Peygamber'in muhalifi olan Amr b. Âs, Müslümanlara karşı Uhud ve Hendek savaşlarına kumandan olarak katılmıştır.

2. Amr b. Âs, Müslüman olmadan önce ticaret ile de uğraşmış, bu arada Mekkeliler adına diplomatik görevler de ifâ etmiştir.

3. İslâm'a girdikten sonra Hz. Peygamber'in yakınında bir yer edinmiş ve Efendimiz'in siyâsî ve askerî konularda danışmanlığını yapmıştır.

4. Hulefâ-i Râşidîn döneminde fetih hareketleri başlayınca Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer tarafından ordu kumandanlığı ile görevlendirilmiş ve Suriye-Filistin ile Mısır'ın fethini gerçekleştirmiştir. Mısır'ın fethinden sonra buraya vâli tayin edilmiş ve uzunca bir zaman bu görevde kalmıştır.

5. Fitne olayları başladıktan sonra önce tarafsız kalmış, ancak Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasında ihtilaf ortaya çıktıktan sonra Muâviye b. Ebî Süfyân ile birlikte hareket etmiş, Sıffîn savaşında ve Hakem olayında önemli rol oynamıştır.

6. Keskin zekâsı ve siyâsî dehasıyla bilinen Amr b. Âs, İslâm tarihinde Arap dâhilerinden biri olarak meşhur olmuştur.

7. En çok eleştirildiği yönler İskenderiyye kütüphanesini yaktığı, Hakem olayında hile yaptırdığı, fitne olaylarını

desteklediği, samimi bir şekilde îmân etmediği gibi konulardır. Ancak yapılan araştırmalar bunların aslının bulunmadığını ortaya çıkarmıştır.

8. Amr b. Âs'ın Hz. Peygamber adına hadis uydurduğu iddia edilmiş, bu iddia aslı bulunmayan senedsiz bilgilerle hicrî III. Asırda ortaya atılmıştır. İddia sahibi Ebû Ca'fer el-İskâfi'nin müfrid bir şîu-mu'tezilî olması ayrıca bilginin şia kaynağı olarak bilinen İbn Ebi'l-Hadîd'in *Şerhu Nehci'l-belâğa* isimli eserinde yer alması bunun düşmanlıktan kaynaklanan bir uydurma olduğu izlenimi vermektedir.

### KAYNAKÇA

Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, I-II, Beyrut 1983.

\_\_\_\_\_, *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnaûd-Âdil Mürşid ve dğr), Beyrut 2001.

Âdem Apak, Amr b. Âs Hayatı-Şahsiyeti-Devlet Adamlığı, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 1999

\_\_\_\_\_, “İskenderiye Kütüphanesi'nin Âkıbeti Üzerine Değerlendirmeler”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, sayı: 1, Ankara 2003, s. 176-183.

Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul 2009.

Arslan Terzioğlu, “İskenderiye Kütüphanesi Müslümanlar Tarafından Yakılmamıştır”, *Vakıflar Dergisi*, sayı: 9, İstanbul 2006, s. 419-446.

Bedreddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXV, Beyrut ts.

Abdüllatîf el-Bağdâdî, *el-ifâde ve'l-i'tibâr fi'l-ümûri'l-müşâhedeti ve'l-havâdisi'l-muâyenetü bi arz-ı Mısır*, yy, 1286.

Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf* (thk. Süheyl Zekkâ), I-XIII, Beyrut 1996.

Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *es-Sünen*, I-IV, Pakistan 1989.

Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Bezzâr, *Müsnedü'l-Bezzâr*, I-XVIII, Medine 2009.

Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (thk. M. Fuad Abdülbâki ve dğr.), I-IV, Kâhire 1979.

\_\_\_\_\_, *et-Târîhu'l-kebir*, I-VIII, Haydarâbad 1958.

Hasen b. İbâhîm el-Cevrekânî, *el-Ebâtîl ve'l-menâkîr ve's-sihâh ve'l-meşâhîr*, I-II, Riyad 2002.

Ebu'l-Ferec İbnü'l-İbrî, *Târîhu Muhtasaru'd-düvel*, Beyrut 1992.

Abdülhâlik Seyyid Ebû Râbiye, *Amr b. Âs beyne yedeysi't-târîh*, Kahire 1988.

Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsîlî, *el-Müsned* (thk. Hüseyin Selim Esed), I-XIII, Dimeşk 1984.

Mehmet Efendioğlu, *Sahâbeye Yöneltilen Tenkitler*, Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2011.

\_\_\_\_\_, "Fezâilü's-sahâbe", *DİA*, XII, 534-538.

\_\_\_\_\_, "Bazı Sahâbiler Ücret Karşılığı Hadis Uydurtmuş veya Uydurmuş Olabilir mi?", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe II*, İstanbul 2016, s. 121-143.

Semavi Eyice, "Amr b. Âs Câmiî", *DİA*, III, 81-82.

Eymen Fuad es-Seyyid, "İskenderiye", *DİA*, XXII, 574-576.

Halîfe b. Hayyât, *Târîh* (thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî), Beyrut 1976.

\_\_\_\_\_, *İslam Peygamberi* (çev. Mehmet Yazgan), İstanbul 2011.

Hasan en-Nedvî, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, Dimeşk 2004.

Hasan İbrâhim Hasan, *Târîhu Amr b. Âs*, Kahire 1996.

Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (thk. Ali Muhammed el-Bicâvî), I-IV, Beyrut 1992.

Abdurrahman b. Abdillâh b. Abdilhakem, *Fütûhu Mısr ve'l-mağrib*, Kahire ts.

Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Asâkir, *Târîhu Dımeşk* (thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî), LXXIV, Beyrut 1995.

Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtım et-Temîmî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, I-IX, Beyrut 1953.

\_\_\_\_\_, *İlelü'l-hadîs*, I-VI, Riyad 2006.

Ebû Bekir b. Ebî Şeybe, *el-Musannef* (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), I-VII, Riyâd 1988.

Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XIII, Beyrut 1959.

\_\_\_\_\_, *el-İsâbe fî temyîz's-sahâbe* (thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvid), I-VIII, Beyrut 1994.

\_\_\_\_\_, *Lisânü'l-mîzân*, I-VII, Beyrut 1971.

\_\_\_\_\_, *Tehzîbü't-Tehzîb*, I-XII, Hindistan 1908.

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm, *Esmâü's-sahâbeti'r-ruvât* (thk. Mes'ad Abdülhamîd Sa'dânî), Mısır 1990.

Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *es-Sahîh* (thk. Muhammed b. el-Âzamî), I-IV, Beyrut ts.

Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn İshâk* (thk. Süheyl Zekâr), Beyrut 1978.

Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr ed-Dımeşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye fî't-târîh* (thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî), I-XX, Mısır 2003.

Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabâkâtü'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ), I-VIII, Beyrut 1990.

Abdurrahmân b. el-Cevzî, *el-Mevzûât*, I-III, Medine 1966-1968.



Ebû Hâmid b. Hibetullah b. Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm), I-XXII, Beyrut 1996.

\_\_\_\_\_, *Üsdü'l-Ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe* (thk. Ali Muhammed Muavvid-Âdil Ahmed Abdülmevcûd), I-VIII, Beyrut 1994.

Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Beyrut ts.

Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hukemâ*, Beyrut 2005.

Elşad Mahmudov, "Zâtüsselâsil Serriyesi", *DİA*, XLIV, 153-154.

Ali b. Hüseyin el-Mesûdî, *Mürûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, I-IV, Beyrut 1988.

Muhammed b. Kemal es-Suyûtî, *Der'ül-intikâs an Amr ibnü'l-Âs*, Riyad 2010.

Münîr Ğadbân, *Amr ibnü'l-Âs*, Kahire 2011.

Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, Beyrut 2013.

\_\_\_\_\_, *Fezâilü's-sahâbe*, Beyrut ts.

Ahmet Önkâl, "Amr b. Âs", *DİA*, III, 79-81.

\_\_\_\_\_, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Siflî), I-XXV, Kahire 1994.

\_\_\_\_\_, *Müsnedü's-şâmiyyîn* (thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Siflî), I-IV, Beyrut 1984.

Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, I-XI, Beyrut 1967.

Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, Beyrut 2013.

Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *Kitâbü'l-Meğâzî* (thk. Marsden Jones), I-II, Tahran 1984.

A. J. Wensinck, "Amr b. Âs", *İA*, I, 412-413.

Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru Âlâmi'n-nübelâ* (thk. Şuayb el-Arnaûd ve dğr.), I-XXV, Beyrut 1985.

\_\_\_\_\_, *Ehâdis muhtâramin Mevzûâti'l-Cevrekânî ve İbni'l-Cevzî* (thk. Abdurrahmân b. Abdilcebbar el-Ferivâî), Medine 1984.

\_\_\_\_\_, *Târîhu'l-islâm* (thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), I-LII,  
Beyrut 1993.

# KUR'ÂN-I KERÎM'DE TEBENNÎ İLE İLGİLİ ÂYETLERE EBÜ'L-BEREKÂT EN-NESEFÎ VE ADUDÜDDÎN EL-ÎCÎ'NİN YAKLAŞIMLARININ MUKÂYESESİ

Hasan HALİLOĞLU\*

## ÖZET

Hukuk ıstılahında tebennî/evlat edinme; “bir çocuğu kendi öz babasından başkasına nispet etmek, onun adına çağırarak ve onun nüfusuna kaydetmek”<sup>1</sup> anlamında kullanıldığı görülmektedir. Ahzâb; 33/4, 5, 37, 40. ayetlerin hükmü ve Hz. Peygamber’in (s.a.s.) âzâdlı kölesi Hz. Zeyd (r.a.) hakkındaki uygulaması gayet açık olduğu için, öz babası bilinen bir çocuğun sadece bu öz babaya nispet edilmesinin gerekliliği ve bir başka babaya nispet edilmesinin haram olduğu hususunda mezhepler arasında ihtilaf yoktur. Bunun tabii bir sonucu olarak; bir Hanefî fakihî ve müfessiri olan Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) ile Şâfiî ulemâsından diğer müfessirimiz Adudüddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) de aşağıda göreceğimiz üzere bu kanaatte oldukları açıktır. Ancak fıkhîta ve her iki mezkûr mezhep arasındaki ihtilaf; a- köle çocuklar ve b- lakî (sahipsiz, kaybolmuş, terkedilmiş ve sonradan bulunmuş) çocuklar örneklerinde olduğu gibi, babaları bilinmeyen çocukların bir başka babaya nispet edilip edilemeyeceği ya da onları bulan kimselerin onlar üzerindeki babalık iddiâları hususundadır. “Evlat edinme” konusunda daha önceden yapılmış değerli çalışmalar mevcuttur.<sup>2</sup> Ancak biz makalemizde konuyu Nesefî

---

\* Dr. Üsküdar, Hüsrevağa Câmii İmam-Hatibi, hamidiyehaliloglu@outlook.com

<sup>1</sup> Kal'acî, Kuneybî, *Mu'cemü lüğati'l-fukahâ'*, “tebennî” md, s. 121; Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s. 3105; Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1592.

<sup>2</sup> “Evlat edinme” ile ilgili çalışmalar için bkz: Aktan, Hamza, “*Evlat Edinme*”, İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, I, 509, İstanbul 1997; Köse, Murtaza, “*Mukayeseli Hukukta Evlat Edinme Problemi*”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 15, s. 300-303, Erzurum 2001; Turgay, Nurettin, “*Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evlat Edinme Meselesi*”, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.7, sy, 2, s. 81-97, Diyarbakır 2005; Yıldırım, Mustafa, *Evlat*

ile İcî arasında ele alacağımızdan hem ikisi hem de mezhepleri arasında mukâyeseli ve farklı bakış açılarının ortaya çıktığı görülecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tebennî/Evlat edinmek, Babalık iddiası, Öz evlat, Süt evladı, Halîle/Zevce, Nesep, Milk-i yemîn, Nikâh, Boşama/Talâk, Köle, Cârîye, Yetim çocuk, Lakît/Buluntu çocuk, Nesih, Vasiyet, Ferâiz/Mîrâs.

### **A COMPARISON BETWEEN TWO EXEGETICAL CLASSICS: ABU'L-BARAKÂT AL-NASAFÎ AND ADUDİDDÎN AL-İJÎ ON TEBENNÎ (ADOPTION) VERSES OF THE QORAN**

#### **ABSTRACT**

Adoption in the context of law; is used to mean "to assign a child to someone other than his own father, to call it on his behalf and to save it for his own population". Because of the Ahzab verses 33/4, 5, 37, 40 of the Qoran and the practice of the Prophet (peace be up on him) on the sacrificial slave Zeyd is very clear, there is no dispute among the sects as to the necessity of having a child known only to his own father and forbidding to be compared to another father. As a natural consequence of this; it is clear that Abu'l-Berekât al-Nasafi (d. 710/1310) a Hanafî scholar and commentator, and Adudiddîn al-İcî (d. 756/1355) a Şâfiî scholar and commentator agree with their sects/factions. However, the dispute between the two factions and the two sectarian sects; a- are slave children, and b-lakît (idle, lost, abandoned, and found) children, as well as paternity claims on children of unknown fathers who can not be compared to other fathers

---

*Edinme İslâm Hukuku Açısından*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2 Ocak 2006; Acar, H. İbrahim, "İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği", İslam Hukuku Araştırma Dergisi, sy. 7, s. 99-110, Konya Nisan 2006; Sağlam, Osman, *İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme*, YL. Tezi, Danışman: Y. Doç. Murtaza Köse, Atatürk Üniversitesi, SBE, TİBABD, Hukuk, Erzurum 2006. Konuyla ilgili bu akademik çalışmalara ilâveten, sosyal medyada da çok sayıda soru-cevap, araştırma, makale ve paylaşımlar mevcuttur.

or who find them. There is valuable work already done on "adoption". However, since we will deal with Neseî and İcî in our article, it will be seen that different views between the two and the sects are emerging.

**Keywords:** Tebenni/Adoption, Babalık/Paternity, Son, Foster son, Wife, Kinship, Ownership, Marriage, Divorce, Slave, Small girl, Orphan, Foundling waif, Repeal, Testament will, Inheritance science.

### Giriş:

“Evlât edinme” konusunun kadîm milletlerin kültürlerinde, Roma hukukunda, çeşitli Türk boylarında, Yahudilikte, Hristiyanlıkta, İslâmiyet öncesi Arap toplumunda, İslâm’da, ülkemizde Cumhuriyet döneminde nasıl ele alındığını tarihî süreciyle birlikte Mehmet Âkif Aydın tarafından incelendiğini<sup>3</sup> görmekteyiz. Ayrıca yine Mehmet Âkif Aydın ile Halil Cin ve Ahmet Akgündüz, *Türk Hukuk Tarihi* adlı eserlerinde, evlât edinmenin İslâm fıkıh mezheplerindeki hükmüne ve Osmanlı Devleti’ndeki uygulamalarına değinmişlerdir.<sup>4</sup> Mezheplerimizin klasik fıkıh kitaplarında bu konu; “Bâbü sübûtü’n-neseb”, “Bâbü da’vâ’n-neseb”, “Kitâbü’l-lakât”, “Kitâbü’l-lükata”, “Kitâbü’l-mefkûd” başlıkları altında dağınık ve parçalar halinde ele alınmıştır.<sup>5</sup> Modern fıkıh ve İslâm hukuku kaynaklarımızda ise bu

<sup>3</sup> Aydın, Mehmet Âkif, “Evlât Edinme”, DİA, XI, 527-529.

<sup>4</sup> Cin Halil, Akgündüz Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 537-538; Aydın, Mehmet Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 293-294.

<sup>5</sup> Bkz: Mâlik, *Muvattâ*, s. 401, 554, 562, 564, 575; Şâfiî, *el-Ümm*, IV, 91 vd, 98 vd, V, 118 vd, VI, 376 vd (Bâbü da’vâ’l-veled), VII, 256 vd, 321 vd; Şîrâzî, Ebû İshâk, *Tenbîh*, s. 356 vd, 360 vd, 472 vd, 591 vd; Gazzâlî, *Vecîz*, s. 194 vd, 236 vd, 239 vd, 509 vd; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, II, 32 vd, 304 vd, 309 vd, 356 vd; Râfi’î, *Azîz (eş-Şerhu’l-kebîr)*, VI, 336 vd, 377 vd, 528 vd; Merğînânî, *Hidâye*, II, 314, 467, 470, 477, III, 195; Neseî, Ebü’l-Berekât, *Kenzü’l-dekâik*, s. 308-310, 391-392, 393-394, 396-397, 505-506; Halebî, *Mültekâ*, I, 295, 380, 382, 386, II, 118; İbn Âbidîn, *Hâşiyetü Reddi’l-Muhtâr*, III, 540 vd, IV, 269 vd, 276 vd, V, 581 (Bâbü Da’vâ’n-neseb) vd.

konu genellikle, “Aile Hukuku” ana başlığı altında, “Doğum ve Neticeleri”nden sonra işlenmiştir.<sup>6</sup>

“Evlat edinme” konusunda görüşlerine mürâcaat edeceğimiz müfessirlerimiz Neseî ile İcî'nin vefât tarihleri arasında yaklaşık yarım asır (46 yıl) gibi bir zaman farkı vardır. Neseî önce yaşamıştır. Neseî, Orta Asya'da Mâverâünnehir bölgesinde doğup yetişmiştir. İcî'nin yaşadığı bölge ise bugünkü İran topraklarında kalan o zamanki Fars Eyâleti'nin merkezi durumundaki Şîrâz kenti ve çevresidir. Neseî'nin yaşadığı yıllar, Moğol istilâlarının olanca hızıyla devam ettiği ve bölgeyi yakıp yıktığı yıllardır. Neseî böyle zor bir dönmemde ve coğrafyada yaşamıştır. İcî'nin döneminde ise Moğol saldırılarının hızı kesilmiş ve İran topraklarında Moğol-İlhanlı Devleti kurulmuştu. Çevrede istilâ kabullenilmiş, yerleşmiş ve sulh-ü emân büyük oranda hâkim olmuştu. Neseî İslâmî ilimlerin hemen hepsinde eserler vermiştir. Bütün eserlerini yazdıktan sonra ömrünün sonlarına doğru en son *Medârikü't-Tenzîl* adını verdiği tefsirini yazmıştır. Diğer müfessirimiz İcî'nin de *fürû-u fıkıh* hâriç İslâmî ilimlerin hemen her alanında eserleri vardır. Ancak onun ilk yazdığı eseri *Tahkîku't-Tefsîr* adlı tefsiridir. Her iki eser arasındaki bu farklılık metinlerine yansımıştır ve okurken hissedilmektedir.

Malûm olduğu veçhiyle âlimlerimizin yazdıkları tefsirlerine fikhî mezheplerinin, kelâmî eğilimlerinin özellikleri yansımıştır. Bu husus, iki müfessirimiz Neseî ve İcî için de geçerlidir. Bir Hanefî fikhî âlimi olan Neseî'nin tefsirinde mezhebinin usûl ve fûrû'a ait tesirleri açıkça görülmektedir. Aynı şekilde, Şâfiî fakihî olan İcî'nin de tefsirinde fıkıhla ilgili hususlarda Şâfiî mezhebinin görüşlerini tercih ettiğini açıkça görmekteyiz. Fıkıh ilminin bir konusu olan ve “Nesebin Sübûtu” ve “Neseb İddiâsı” başlıkları altında işlenen Tebennî konusunda da iki müfessirimizin mezheplerinin görüşlerine kâil olduklarını aşağıda göreceğiz.

<sup>6</sup> Bkz: Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 298; Cin Halil, Akgündüz Ahmet, age, s. 537-538; Aydın, Mehmet Âkif, age, s. 293-294.

## A) *Tebennî* Kavramı ve Öz evlat-Süt evladı-Evlatlık Arasındaki İlişki:

### 1- *Tebennî* kavramı ve Kur'ân âyetlerinde yer alışı:

Arapça'da “evlat edinmek”; Türkçe'mizde “oğul, oğulcuk” manasına gelen (ابن، بُنْي، بون) “ibn, büneyy, bvn” kelimelerinden türetilmiş olan (التبني) “tebennî” kelimesiyle karşılanır.<sup>7</sup> İstilah manasında ise İlhan Ayverdi tebennî'yi; “Sulbünden gelmeyen bir çocuğu evlat edinmek, oğulluğa kabul etmek”<sup>8</sup> diye, Mehmet Doğan da; “Nesebi bilinmeyen bir çocuğu evlat edinme, yakadan geçirme”<sup>9</sup> diye tarif ederler. Aşağıda konuyu işlerken görüleceği üzere, İslâm'da “evlat edinme” her iki tarifi de içerir.

Kur'ân-ı Kerîm'de “evlât edinmek”ten bahseden beş âyet vardır ki bunlar Ahzâb; 33/ 4, 5, 37, 38, 40. âyetleridir. Bir de Nisâ; 4/23. âyetinin tefsirinde müfessirlerimiz “Evlenilmesi haram olan kadınlar” bağlamında; 1- öz evlat, 2- süt evladı ve 3- evlatlık çocuk, üçlüsü arasında kıyaslama yaparak, dolaylı da olsa evlat edinmeye yer verirler ve hükmünden bahsederler. Kur'ân-ı Kerîm'in Mushaf tertibine göre, önce Nisâ sonra da Ahzâb sûrelerinin ilgili âyetlerine bakarak konuyu inceleyelim:

### 2- Öz evlat, süt evladı ve evlatlık arasındaki ilişki:

#### Nisâ; 4/23. âyet:

{حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَحَلَائِلُ أَبْنَانِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ}

“Sulbünüzden olan öz oğullarınızın helâlleriyle (karılarıyla) evlenmeniz de sizlere harâm kılındı.”

<sup>7</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, (أبو، تبني) “ebû” md; Cevherî, *Sihâh*, (بني، تبني) “bny” md; Feyrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, (بني، تبني) “bny” md; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (بون) “bvn” md; Müncid, (بني، تبني) “bny” md; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXV, 192, 193, 212; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 397; Kadı Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 239; Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, 439; Kal'acî, Kuneybî, *Mu'cemü'lüğati'l-fukahâ'*, (التبني) “tebennî” md; Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, s. 3105; Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 1592.

<sup>8</sup> Ayverdi, İlhan, age, s. 3105.

<sup>9</sup> Doğan, Mehmet, age, s. 1592.

İnsanın evlat sahibi olmasında muhtemel üç yol vardır. Bunlar: 1- Kendi sulbünden ve karısından nikâh/nesep yoluyla edindiği öz evladı, 2- Süt emme/sebepe yoluyla yani karısının başkasının çocuğunu emzirmesi yoluyla edindiği süt evladı, 3- Evlat edinme yoluyla sahip olduğu **evlatlığı**. Bunlardan ilk ikisini İslâm onaylamıştır. Hattâ Hz. Peygamber'in (s.a.s.); (يَحْرُمُ مِنَ الرَّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ) “Nesep yolulya harâm olan şey (evlenme harâmlığı), süt emme yoluyla da harâm olur”<sup>10</sup> hadîs-i şerifi ile bu ikisi neticeleri ve hükümleri itibariyle eşitlenmiştir. Yani süt akrabalığı, öz akrabalık gibi sayılmıştır.

Üçüncüsü olan evlât edinmeye gelince, cahiliye döneminden kalmış olan ve İslâm'da Medine döneminin ilk yıllarına kadar helâl görülen bu uygulama, aşağıda zikredeceğimiz Ahzâb sûresinin ilgili âyetlerinin nâzil olmasıyla, Hicret'in 5. yılından itibaren haram kılınmıştır. Bunun ilk uygulaması da Hz. Peygamber (s.a.s.) ve âzatlî kölesi Zeyd b. Hârise (r.a.) hakkında olmuştur.<sup>11</sup>

Ebû Bekir er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981); “Allah, evlatlıklarınızı öz evlatlarınız saymamıştır”<sup>12</sup> ayetinin Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından daha önce evlatlık edinilmiş olan ve kendisine “Muhammed'in oğlu Zeyd” diye seslenilen Zeyd hakkında nâzil olduğunu, tâbiînden Mücâhid ve Katâde'den nakleder. Cessâs, bu durumun Sünnet'in Kur'ân'la nesh edildiğine bir örnek sayar, çünkü Kur'ân'la konmamış (Sünnet'le konmuş) olan önceki bir hükmün burada Kur'ân'la nesh edildiğini belirtir.<sup>13</sup> Cessâs'ın bu açıklamalarını Kiyâ el-Herrâsî'nin (ö. 504/111) de *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında aynen

<sup>10</sup> Buhârî, Şehâdât, 7, Nikâh, 30, 37, 117; Müslim, Radâ', 1, 2, 9, 12, Nikâh, 6; İbn Mâce, Nikâh, 34, Dârimî, Sünen, Nikâh, 48; İmâm Mâlik, Muvattâ, Radâ', 1, 2, 16; Ahmed b. Hanbel, Müsned, I, 275, 290, 329, 339, IV, 4, 5, VI, 44, 51, 66, 72, 102, 178.

<sup>11</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XXV, 192, 193, 212; Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 396-397, 410-412; Kadı Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 238-239, 246-247; Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 426-429, 443-445; Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, s. 298.

<sup>12</sup> Ahzâb; 33/4.

<sup>13</sup> Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 521.



naklettiği görülmektedir. Çünkü her iki eserin ibâreleri dahi aynıdır.<sup>14</sup> Bilindiği üzere Kiyâ el-Herrâsî, İmâm Gazzâlî'nin (ö. 505/111) ilim tahsilinde arkadaşı ve akranıdır, her ikisi de İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) Horosan-Merv'deki Nizâmiye Medresesi'nden talebeleridir, her üç isim de Şâfiî fukahâsının önde gelenlerindedir.

Evlât edinme konusuna geri dönersek, örneğin; bir kimse bir çocuğu, bir yetimi evlât edinip bakar, besler, büyütür ve bundan büyük sevap da alır. Ancak onu öz babasına nispet etmek ve bunu etrafa, komşularına, akrabalarına ve devletin yetkili kurumlarına bildirmek zorundadır. Kendi nüfus kütüğüne kaydedip fıkıh ve hukuk açısından öz evladı gibi muamelede bulunamaz. Ona vasiyet ve bağış yoluyla 1/3 oranını geçmeyecek şekilde mal-mülk bırakabilse de miras bırakamaz. Kendi ailesinin içinde ve öz evlatlarının arasında, mahrem, harâm-helâl ilişkilerine riâyet ederek yetiştirmek zorundadır. Yani bu yetim çocuk sadece şefkatle ve merhametle bakılıp büyütülebilir, hayata kazandırılabilir, bunun hâricinde aileden tamamen yabancı bir kimse hükmündedir.

Tefsir kitaplarımızda, “tahrîm âyeti” diye bilinen Nisâ; 4/23. âyetin tefsirinde “Evlenilmesi Nesep ve Sebep Yoluyla Harâm Olan Kadınlar” başlığı altında; bu üç evlât edinme şekli arasındaki ilişkiye, ilk ikisinin meşrû', üçüncüsünün bunlardan farklı olduğuna yani harâm olduğuna yer verilmektedir. Âyetin bu kısmının tefsirinde iki müfessirimiz Neseffî ve İcî şöyle demişlerdir. Önce Neseffî ile başlayalım:

Neseffî, (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ ... وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ) âyetindeki (حَلَائِلُ) lafzını (حَلِيلَةٌ) 'nin çoğulu sayar ve bu kullanıma gerekçe olarak; “çünkü eşler birbirlerinin helâlleridir” der. “Sizin soyunuzdan olan oğullarınızın hanımlarıyla (evlenmeniz) harâmdır” yani evlât edindiğiniz çocuklar (ın eşleri) hâriç, der. Çünkü evlatlık çocukların eşlerinin (boşandıkları zaman), onları evlatlık alan babalara helâl olduğuna delil olarak, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) âzatlî kölesi Zeyd'in

<sup>14</sup> Krş. için bkz: Cessâs age, III, 521; İlkiyâ el-Herrâsî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, IV, 343.

karısı Zeynep Binti Cahş'ı (Hz. Peygamber'in halasının kızı) boşadıktan sonra onunla evlendiğini ve konuyla ilgili Ahzâb; 33/37; (لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِكُمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطْرًا) “Böylelikle evlatlıklarının kendilerinden ilişkilerini kestikleri (kadınları boşadıkları) zaman, onlarla evlenme konusunda müminler üzerinde bir güçlük/engel olmasın” âyetini delil getirmektedir. Bu âyetin; bir kimsenin, sutoğlunun karısıyla (onu boşadığı zaman) evlenmesinin haramlığına delâlet etmediğini (bilakis helâlligine delâlet ettiğini) belirtir. Yani Neseî bu hususta; evlatlığı ve sutoğlu, öz oğul'dan ayrı tutar ve ilk ikisinin babasına (boşanmaları durumunda) eşleriyle evlenmesinin harâm olmayacağını belirtir.<sup>15</sup>

Sonradan âileye dâhil edilen evlatlık çocukların öz evlatlara benzemediği ve dolayısıyla (boşandıktan sonra) onların eşleriyle evlenmenin babaya harâm olmadığı hususunda İcî de Neseî ile aynı fikirdedir ve buna delil olarak yine Hz. Peygamber'in (s.a.s.) Zeynep Binti Cahş ile evlenmesini ve bu evliliği onaylayan Ahzâb; 33/37 âyetini delil gösterir. Müfessirimiz İcî burada, öz oğul-sutoğul kıyaslamasına yer vererek; “Âyette öz oğullar'a getirilen “sizin sulbünüzden olanlar” kaydından dolayı (ve bu kayıt sutoğullar hakkında söz konusu olmadığı için), sutoğullar öz oğullardan sayılmazlar. Dolayısıyla, babaların öz oğullarının eşleriyle evlenme haramlığına sutoğulların eşleri dâhil olmazlar. Ancak Hz. Peygamber'in (s.a.s.); “Nesep yoluyla harâm olanlar, süt yoluyla da harâm olurlar” buyurmuş olması, sutoğulların eşlerini de bu haramlığa dâhil eder” demiştir. İcî, bir erkeğe babasının karısının harâm olmasının ve aynı şekilde oğlunun karısının harâm olmasının ancak aynı akit (evlilik akdi) üzerine tavakkuf ettiğini söyler. İbn Abbâs'ın (r.a.); (أَبْهَمُوا مَا أَبْهَمَهُ اللَّهُ) “Allah'ın müphem bıraktığını/saydığını sizler de müphem bırakın/sayın”<sup>16</sup> dediğini nakleder. Dedenin de baba gibi sayıldığını yani dedenin karısının (baba-annenin) erkek torununa harâm olduğunu, erkek torunun da

<sup>15</sup> Neseî, *Medârikü't-Tenzîl*, I, 321-322.

<sup>16</sup> İcî, Adudüddin, *Tahkîku't-Tefsîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no: 50, vr. 138a.

erkek oğul gibi sayıldığını ve onun karısının dedeye harâm olduğunu belirtir.<sup>17</sup>

Burada, âyette geçen kelimelerin ve kavramların da tahlil edildiğini görmekteyiz.

Buna ilâve olarak İcî, “*Erkek evlatların hanımlarıyla (yani gelinlerle) evlenmek harâmdır*” hükmüne, bu evlatların (milk-i yemîn yoluyla sahip oldukları ve) cinsel ilişkide buldukları câriyelerin de dâhil olduğunu belirtir. Ayrıca (فعيلة) veznindeki (حليلة) kelimesi ister (مفعولة، محولة) vezninde ism-i mef’ûl sayılsın, ister (فاعلة، حاللة) vezninde ism-i fâil sayılsın, neticenin farketmeyeceğini, yani erkek evlâdın helâli olmaları hususunda onun karısının ve milk-i yeminindeki câriyesinin müşterek olduklarını belirtir. Yani İcî erkek evlâdın karısı gibi câriyesinin de bu evlâdın babasına harâm olduğunu söylemektedir. Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) bunu harâm saymadığını (yani helâl saydığını), ancak (Ebû Hanîfe’nin bu görüşünü destekleyen) ve lügat ehli’nden nakledilen; “Âyetteki halîle lafzı, zevce demektir (yani câriyesi, karısı gibi sayılamaz)” şeklindeki görüşe itibar edilemeyeceğini belirtir. Yani İcî, lügat ehlinin *halîle*’yi zevce sayıp (câriyeyi zevce saymayarak), “Babasına harâmlığı hususunda, öz evlâdın câriyesi, karısına/zevcesine eşit sayılmaz. Dolayısıyla; öz evlâdın karısı babasına harâmdır, ancak câriyesi harâm değildir” demek istedikleri görüşlerine katılmadığını belirtmiş olmaktadır.<sup>18</sup>

İcî’nin “lügat ehli” olarak saydıklarının arasında dilci müfessirimiz Zeccâc’ın olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü o, Neseî’nin ve İcî’nin tefsirlerinin olduğu kadar ve daha da önemlisi Zemahşerî’nin tefsirinin de kaynakları arasında olup, lügavî tefsirinde şöyle demiştir: “*Halâil* kelimesi, *halîle*’nin çoğuludur. O da kişinin oğlunun karısı (zevcesi) demektir. *Halîle*, babaya helâl olmaz. Bu kelime müphem lafızlardandır (müphemât, yani sadece zevce manasına gelip gelmediği, câriyeyi de ihtivâ ettiği tartışmalıdır).

<sup>17</sup> İcî, age, no: 50, vr. 138a.

<sup>18</sup> İcî, Adudüddin, age, vr. 138a.

Halîle lafzı, helâl'den türemiş olup muhallele (helâl kılınmış kadın) demektir. <sup>19</sup> Az önce zikrettiğimiz İbn Abbâs'ın; “*Allah'ın müphem bıraktığını siz de müphem bırakın*” derken belirttiği müphemlik, halîle lafzı üzerindedir. Yani “halîle; kişinin sadece karısı mıdır, yoksa buna câriyesi de dâhil midir?” denmek istenmiştir.

### B) Evlat edinmenin haramlığı:

Şimdi de evlat edinme konusunu Ahzâb sûresindeki âyetler (4, 5, 37, 38, 40) ışığında işleyelim, **Ahzâb; 33/4. âyet:**

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ، وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تَظَاهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ، وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَانَكُمْ أَبْنَانَكُمْ، ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ، وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾

“Allah bir adamın içinde iki kalp yaratmamıştır. Zihâr yaptığınız eşlerinizi analarınız yerinde saymamış ve evlatlıklarınızı da (öz) çocuklarınız saymamış, yapmamıştır. Bu, sizin (yalnızca) ağızlarınızla söylemenizdir. Allah ise hakkı söyler ve (doğru olan) yola yöneltip-iletir.”

Âyetin manasından da anladığımız gibi, Allah Teâlâ bu âyetin nâzil olduğu zamanda ve ortamda, özellikle Arap toplumu arasında, yaygınlık kazanmış olan üç yanlış kanaate/inanışa işaret etmiş ve bunları düzeltmeyi amaçlamıştır. Bunların insanların hevâ ve heveslerinden kaynaklanan, alelacele ve rastgele kullandıkları sözler olduğunu, aslında hiç itibara alınmayacağını belirtmiştir. Bunlar:

1- İnsanın bir karın boşluğunda iki kalbin varlığını reddetmiştir. Bu mecâzî bir kullanımdır ve manası şudur: Bir insanda aynı anda iki kalp; yani iki beyin, iki akıl ve iki ayrı kumanda merkezi bulunamaz, demiştir. Böyle bir kullanımla (ve aşağıda gelecek olan diğer ikisiyle de), Allah Teâlâ aslında bir insanda zıtlıkların bir arada bulunamayacağını, eğer bulunursa çok yönlü olarak kişide sakıncalara, çatışmalara ve problemlere sebep olacağını hatırlatmak istemiştir. Yani burada insandaki çift başlılığa ve bundan kaynaklanacak olan muhtemel çatışmaya işaret edilmiştir, bunun önü kesilmek istenmiştir.

<sup>19</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, II, 35.

2- Bir kadının bir erkeğe hem zevce olmasını ve hem de aynı zamanda o erkeğin annesi sayılmasını reddetmiştir. Bir erkeğin karısını annesine benzetmesini ve bununla ilgili hükümleri fıkıh kitaplarımız “Bâbü’z-Zihâr” başlığı altında incelerler ki “zihâr” kelimesi zaten Kur’ân’dan alınmıştır. Konu hem bu âyette hem de Mücâdele; 58/2-4. âyetlerde, aynı kelimenin türevi (نُظَاهِرُونَ)، (يُظَاهِرُونَ) kullanılmak suretiyle, işlenmiştir. “Zihâr”; insanın sırtı, manasına gelen “zahr” kökünden gelmiş ve “sırtı sırta benzetmek, bedeni bedene benzetmek” manasında kullanılmıştır.<sup>20</sup> Kastedilen mana ise; bir erkeğin karısını cezalandırmak niyetiyle onun sırtını kendi annesinin sırtına benzeterek ve geçici bir süreyle de olsa, gûyâ; “Senin sırtını annemin sırtı gibi sayıyorum, yani annem bana nasıl haram ise seni de kendime öylece haram sayıyorum, seni karım olarak kabul etmiyorum ve seninle cinsel ilişkiden uzak duruyorum” demesidir, karısını hem boşamaması ve hem de boşamış gibi yaparak cezalandırmasıdır. İslâm, Câhiliye’nin bu anlayışını reddetmiştir. Böyle bir ifade ve anlayış sergilediği için kocaya sadece kefâret ödeme cezası yükleyerek, evliliğine devam etmesini emretmiştir.

3- Bir kimsenin (erkek evladın)<sup>21</sup> hem öz oğul olmasını ve hem de aynı zamanda evlatlık sayılmasını reddetmiştir. Bizi ilgilendiren husus da özellikle bu üçüncüsüdür.

<sup>20</sup> Burada fikhî bir ıstılah da olan zihâr kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de mecâzî manada kullanıldığını görmekteyiz. Yani cüz’ü zikredilmiş küllü kastedilmiştir. Kadının sırtı zikredilmiş, bedeninin tamamı kastedilmiştir. Benzer bir örneği de vech/yüz (insan yüzü) kelimesinin kullanımında görmekteyiz. Bu kelime Kur’ân-ı Kerîm’de, başka manalarda da kullanılmasının yanısıra, vechüllâh (Allah’ın yüzü) ibâresiyle kullanılmış, ancak Allah’ın zâtı kastedilmiştir. Bkz: Bakara; 2/115, 272, Ra’d; 13/22, Rûm; 30/38, 39, Rahmân; 55/26-27, İnsân; 76/9, Leyl; 92/20, En’âm; 6/52, Kehf; 18/28, Kasas; 28/88: (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُنْ شَيْبِ هَالِكٍ إِلَّا وَجْهَهُ) “O (Allah) dan başka ilâh yoktur. O’nun vechi (zâtı) hâriç, her şey helâk/yok olacaktır.”

<sup>21</sup> Âyette sadece erkek çocuğunun evlatlık alınamayacağından bahsedilse de aslında kız çocuklarının da aynı şekilde evlatlık olarak alınamayacağı hükmü âyetten anlaşılmaktadır. Çünkü konunun illeti (yani aslı gerekçesi), muhtevâsı, anlatımı ve siyâk-ı Kelâm bu mananın anlaşılmasını zorunlu kılmaktadır. Kastedilen; erkek-kız ayırımı yapmaksızın, tüm evlatlardır.

Görüldüğü üzere bu âyet üç önemli hususa değinmektedir. Bunlardan sadece üçüncüsü yani “evlatlık edinme” meselesi bizim konumuz olduğu halde, her üçünü de işleyeceğiz. Çünkü her iki müfessirimiz bu âyeti tefsir ederlerken bu üç hususu birbirleriyle irtibatlı olarak ele almaktadırlar. Hem onların açıklamalarını ve hem de âyetin muhtevâsını biraz incelediğimizde bu üç husus arasındaki irtibatın birbirinden ayrılamayacak kadar güçlü olduğu görülmektedir.

Müfessirimiz Adudüddîn el-Îcî, bu âyeti Ahzâb sûresinin başıyla irtibatlandırarak şöyle açıklamaya başlar: Allah Teâlâ, sûrenin başında Hz. Peygamber’e (s.a.s.); “Allah’tan korkmasını, O’na itaat etmesini, kâfirlere ve münafıklara itaat etmemesini”<sup>22</sup> emretmişti. **Îcî** der ki; burada, Allah’a itaatla başkasına itaat bir arada olamaz ve bu imkânsızdır. Bu, bir insanda aynı anda iki kalbin ve (zıt) iki durum olması gibidir. Ayrıca Hz. Peygamber’e takvâ sahibi olması (Allah’tan hakkıyla korkması) emredilmiştir, dolayısıyla; birinden hakkıyla korkan kimsenin kalbine başkasının korkusu girmez. Bu nedenle kişi bu durumda (Allah’tan başka diğer) mühim (zannedilen) şeyleri unuttur. Yani bir insanın iki kalbi yoktur ki biriyle Allah’tan korksun, diğeriyle başkalarından korksun. Böylelikle; bir kişinin Allah’tan başkasından korkması ancak onun kalbinin Allah’tan başkasına çevrilmesiyle mümkün olur.<sup>23</sup>

Müfessirimiz **Nesefî**, önce âyetin başında bahsedilen **﴿مَا جَعَلَ﴾** **﴿اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾** “Allah bir adamın içinde iki kalp yaratmamıştır” şeklindeki ilk hususun gerekçesine değinir: Yani Allah bir insana iki kalp vermemiştir. Çünkü eğer insanda iki kalp olursa bundan iki muhtemel sonuç çıkar. İlki; her iki kalp de aynı tip işleri (ef’âl-i kulûb’ü) yaparsa ikincisine gerek kalmaz, çünkü ikincisi fazlalık ve dolayısıyla gereksiz olur. İkincisi; bu iki kalp birbirlerine zıt işler yaparlar ve anlaşamazlar. Örneğin birisi bir şeyi ister öteki bunu kerih görür, birisi (bir bilgiyi) kesin bilir öteki zanneder, birisi

<sup>22</sup> Ahzâb; 33/1.

<sup>23</sup> Îcî, Adudüddîn, *Tahkîku’t-Tefsîr*, Damat İbrahim Paşa, no: 134, vr. 134a.

yakîn bilgiye sahip olur öteki şüpheye.<sup>24</sup> (Bu da insanın iç dünyasında çatışma-tutarsızlık demektir ve aklen muhaldir).

Müfessirimiz İcî, "iki kalp" hakkında yine şunları da nakleder: Âyetin, her duyduğunu ezberleyen ve bu nedenle "kendisinin iki kalbi olduğundan" bahsedilen ve "ben bu iki kalbim sayesinde daha da akıllıyım, hattâ Muhammed'den de üstünüm" diyen Humejd (Hamîd) b. Ma'mer hakkında nâzil olduğu da rivâyet edilir. Bu adam Bedir Savaşı'ndaki hezîmetten sonra yolda yürürken iki ayakkabısından birini giymeyi unutmuş, biri elinde diğeri ayağında yürümeye başlamıştı.<sup>25</sup> Yani Allah böylelikle, kendisini Hz. Peygamber'den gûyâ üstün gören bu adamı, ayakkabısını giymeyi unutacak kadar rezil-rüsvâ etmiştir.

Nesefî, âyette ikinci husus olan *﴿وَمَا جَعَلَ أَزْوَاجَكُمْ اللَّائِي تَظَاهَرُونَ مِنْهُنَّ أُمَّهَاتِكُمْ﴾* "Zihâr yaptığınız eşlerinizi analarınız yerinde saymamış" ibâresini; "Allah bir kadının bir erkek için aynı anda hem annesi ve hem de karısı/eşi olmasına hükmetmemiştir. Çünkü anne hizmete lâyıktır ve bu nedenle kişi annesine hizmet eder, karısından ise hizmet bekleme hakkı vardır. Bu iki durum, zıtlık arz eder."<sup>26</sup>

Nesefî, âyetteki üçüncü husus olan *﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَانَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾* "evlatlıklarınızı da (öz) çocuklarınız saymamış" cümlesini tefsir ederken; Allah Teâlâ'nın bir kimsenin bir adamın hem öz oğlu ve hem de evlatlığı olmasına hükmetmediğini belirtir. Çünkü nesepte öz evlatlığın asıl olduğunu, evlat edinme iddiasının ise sadece basit bir isimlendirme ve ârizî (geçici, öylesine) bir nispet etme olduğunu, dolayısıyla; bir şeyde (ve bir kimsede) hem asıllığın ve hem de ârizîliğin bir arada bulunamayacağını belirtmiştir. Buna örnek olarak da Allah Teâlâ'nın Kelp Kabîlesi'nden Zeyd b. Hârise'yi verdiğini, onun daha küçükken esir alınıp sonradan Hakîm b. Hüzâm tarafından satın alınarak halası Hz. Hafîce'ye (r.a.) hediye edildiğini, onun da Hz. Peygamber'le (s.a.s.) evlenince Zeyd'i onun hizmetine tahsis ettiğini

<sup>24</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 427.

<sup>25</sup> İcî, age, vr. 134a.

<sup>26</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 427.

belirtmiştir. Daha sonra babası ve amcası tarafından geri talep edilince Zeyd'i Hz. Peygamber'in onlarla gitmek ya da kalmak hususunda muhayyer bıraktığını ancak onun Hz. Peygamber'le kalmayı seçtiğini belirtmiştir. Bundan sonra Hz. Peygamber'in onu âzâd ederek evlatlık edindiğini ve bu nedenle herkesin onu sanki Hz. Peygamberin öz oğlu imiş gibi (زيد بن محمد) “Muhammed'in oğlu Zeyd” diye çağırıldıklarını belirtmiştir.<sup>27</sup> Halbuki onun asıl babası, Hârise'dir.

Nesefî, Hz. Peygamber'in, evlatlığı Zeyd'in boşadığı karısı Zeynep binti Huveylid ile evlenmesi üzerine münâfıkların; “Muhammed sizlere evlatlarınızın karılarıyla (gelinlerinizle) evlenmeyi yasakladığı halde, kendisi bu şekilde evlendi” diye dedikodu yaymaları üzerine bu âyetin nâzil olduğunu (ve Zeyd'in Hz. Muhammed'in öz oğlu olmadığı hükmünü getirdiğini) belirtmiştir. Nesefî, nüzul sebebiyle alakalı olarak kîle (zayıf rivâyet) ifadesiyle; yine münâfıkların; “*Muhammed'in iki kalbi var. Biri sizlerle beraber, diğeri de ashâbıyla beraberdir*” demeleri üzerine veya Ebû Ma'mer adındaki bir kimsenin Araplar içerisinde hıfzı (ezberleme yeteneği) en sağlam ve en geniş kimse olduğu için “iki kalpli adam” diye anılması üzerine bu âyetin nâzil olduğunu ve onları tekzip ettiğini belirtir.<sup>28</sup>

Hz. Peygamber'in Zeyd'i evlatlık edinmesi, sonra âzâd edip Zeynep ile evlendirmesi, daha sonra Zeynep'le kendisinin evlenmesi ve bunun üzerine münâfıkların yaydığı şâyialara, vb. rivâyetlere İcî de yer verir. Ancak o, münâfıkların söylediği; “Muhammed'in iki kalbi var. Biri sizlerle beraber, diğeri de ashâbıyla beraberdir” sözünü Hz. Peygamber'in namazda şaşırması sonucunda (وذلك حين سها في صلوته) iddiâ ettiklerini belirtir. Ayrıca bu âyetin; (Müslümanlarla gözükmele birlikte) her birinin kâfirlerden yana (ayrı ve ikinci) bir kalbi (muhabbeti, sevgisi) olan münâfıklar hakkında nâzil olduğunun da rivâyet edildiğini belirtir.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Nesefî, age, III, 427.

<sup>28</sup> Nesefî, age, III, 427.

<sup>29</sup> İcî, *Tahkiku't-Tefsîr*, Damat İbrahim Paşa, no: 134, vr. 134a.



Îcî ayrıca “*insanda iki kalbin olmaması*” ve “*evlatlık edinmenin câiz olmamasını*” birbiriyle bağlı olarak şöyle açıklar: “Çocuk nutfe olarak ana rahmine yerleşince onun kalbi gelişir ve teşekkül eder. Bundan sonra annesinin ikinci bir cinsel ilişkisinden dolayı yeni bir nutfe (hâmilelik) oluşmaz ve dolayısıyla ikinci bir kalp de oluşmaz. (Yani, bir çocuğun iki kalbi olmaz). Dolayısıyla bu çocuğun iki babası da olamaz. (İkinci cinsel ilişki sonucundaki menî ve oluşacak nutfe boşa gitmiş olur).” Îcî, İmâm Şâfiî'nin bazı müfessirlerden; (أَوِ الْمَرَادُ نَفِي الْأُمُومَةِ وَالْبِنَوَةِ عَنِ الْمُظَاهَرِ عَنْهَا وَالْمُتَّبِنِي) “(Âyetten maksat); hakkında zihâr yapılan kadın, (gerçek) anne değildir, sayılmaz. Evlat edinilen çocuk da gerçek (öz) evlat sayılmaz” görüşünü naklettiğini belirtir. Bu görüşün aynısı ibâre olarak Kadı Beydâvî'nin *Envâru't-Tenzîl*'inde zikredilir. Yine Îcî, *Envâru't-Tenzîl*'inden naklederek: “İnsanda iki kalbin olduğu iddiasının (âyette) reddedilmesi; önce aslî bir zemin hazırlamak ve peşinden, sonraki iki meseleyi bu ilk mesele üzerine hamletmek için yapılmıştır. Yani açıklama şöyledir: 1- Nasıl ki Allah bir bedende iki kalp olduğu iddiâsını, tenâkuz ve çatışmaya götüreceği gerekçesiyle, reddettiyse ki bu tenâkuz; her iki kalbin de (bedenin) bütün kuvvelerinin (düşüncelerinin ve eylemlerinin) aynı anda hem aslî ve hem de gayri aslî kaynağı olmayı zorunlu kılmasıdır. Bunlar nasıl imkânsız ve akıl dışı ise, aynı şekilde; kişinin 2- karısı için ve 3- evlatlık çocuğu için de aynı husus (tenâkuz, çatışma) geçerlidir. Yani kişinin karısı ve evlatlığı ile kendisi arasında bir vilâdet/kan bağı yoktur. Ama (zihâr yaparak karısını benzettiği) annesi ve öz evladı ile kendisi arasında kan bağı vardır”<sup>30</sup> açıklamasında bulunmuştur.<sup>31</sup>

Nesefî bundan sonra, ayetteki (رَجُلٍ، مِنْ، قَلْبَيْنِ، جَوْفٍ، اللَّائِي) lafızlarının tahlillerine, irabına ve kırâat imamlarının isimlerini de zikrederek bu lafızlardan bir kısmını farklı şekilde okumuş olduklarına değinir.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Kadı Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl*, II, 238-239.

<sup>31</sup> Îcî, age, vr. 134a.

<sup>32</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 427.

“Evlat edinme” konusuyla alakası olmasa da, âyetin devamında zihâr’dan bahsedildiği için, her iki müfessirimiz bu konuya da yer vermişlerdir:

Nesefî, âyetteki (تُظَاهِرُونَ) tüzâhirûne lafzından hareketle; zihâr-îlâ-hılf- yemîn-talâk ilişkisine değinir.<sup>33</sup> İcî de Nesefî gibi; (اللَّائِي، تُظَاهِرُونَ) lafızlarının i’râbı ve kırâat farklılıkları hususunda benzer izahlarda bulunmuştur.<sup>34</sup> Ancak konumuz dışında kaldığı için müfessirlerimizin bu izahlarına yer vermiyoruz.

Nesefî, âyette geçen ve “evlatlık (diye çağrılan) çocuk” demek olan (الدَّعِي) “de’iyy” lafzının (فَعِيلٌ) vezninden olsa da aslında (مَفْعُولٌ، مَدْعُوٌّ) isim-i mef’ûl vezninde kullanıldığını ve (دَعِي) lafzının çoğulunun (أَفْعِيَاءٌ) vezninde, (أَدْعِيَاءٌ) olduğunu belirtir. Ancak bu (ism-i mef’ûl) kullanımının şâz bir kullanım olduğunu, aslında (فَعِيلٌ) vezninin isim-i fâil manasındaki lafızlar için kullanıl (ması gerektiği)ni belirterek buna benzer (ism-i fâil olarak) (تَقِيٌّ، أَنْقِيَاءٌ، شَقِيٌّ، أَشَقِيَاءٌ) örnekleri verir, ancak (رَمِيٌّ، سَمِيٌّ) lafızlarının telaffuz olarak benzeseler de bu vezne uymadığını (bunların isim-i mef’ûl olduklarını) belirtir.<sup>35</sup> (الدَّعِي) lafzı ve benzerleri hakkında İcî’nin açıklamaları Nesefî’nin açıklamaları gibidir.<sup>36</sup>

Âyetteki (دَعِيٌّ، دُعِيَاءٌ) lafızlarıyla bağlantılı olarak; klasik fıkıh kitaplarımızın yeni doğmuş, sahipsiz bulunmuş ve köle olarak alınmış çocuklar üzerindeki babalık/evlatlık iddiâlarını ve haklarını ifade etmek üzere (دَعْوَةٌ، دَعْوَى، دَعَايَةٌ، إِدْعَاءٌ، تَدَاعِي) lafızlarını kullandığını görmekteyiz.<sup>37</sup>

Nesefî, âyette geçen (ذَالِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ) ibâresini; “Karılarımıza annelerimiz (gibisiniz) demeniz (zihâr), evlatlıklarınıza öz evlatlarımız demeniz; bütün bunlar aslı ve hakikatı olmayan,

<sup>33</sup> Nesefî, age, III, 427.

<sup>34</sup> İcî, age, vr. 134a.

<sup>35</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 428.

<sup>36</sup> İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Damat İbrahim Paşa, no: 134, vr. 134a.

<sup>37</sup> Bkz: Şâfiî, *Ümm*, VI, 367, VIII, 461; Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, s. 505 (Bâbü da’vâ’n-neseb); İbn Âbidîn, *Hâşiyetü’l-Muhtâr*, III, 541-543, IV, 269-275, V, 581-584; Cevherî, *Sihâh*, s. 343, (دَعَا، دَعْوَةٌ، دَعِيٌّ) md;

Kal’acî, Kuneybî, *Mu’cemü lügati’l-fukahâ*, s. 209, (الدَّعْوَةُ، الدَّعِيٌّ) md.

sizlerin dillerinizle (öylesine) söylemiş olduğunun (asılsız ve boş) sözlerdir. Çünkü (öz) oğul ancak (sizin nesebinizden ve sulbünüzden) doğarak olur, anne de bunun gibi (sadece nesep ve kan bağıyla anneniz olandır, karılarınız sizin anneniz olamaz)” açıklamasında bulunmuştur. ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ﴾ “Allah, hakkı söyler” ibâresini; “yani Allah sadece, zâhiri ve bâtını bir olan gerçeği söyler” diye açıklar. ﴿وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾ “O, yola iletir” ibâresini de; “hak yoluna iletir” diye açıklar. Nesefî, burada âyetteki ﴿السَّبِيلَ﴾، ﴿الْحَقَّ﴾ “hak” ve “yol” ile ne kastedildiğinin bir sonraki âyetle (Ahzâb; 33/5) açığa kavuşturulacağını belirtir.<sup>38</sup>

Müfessirimiz İcî, âyetteki ﴿ذَالِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ﴾ ibâresinde geçen ﴿بِأَفْوَاهِكُمْ﴾ “ağzularınızla, öylesine, rastgele, şuarsuzca” lafzının özellikle zikredilmesinin sebebini; uyuyan, hezeyân içinde olan (ve ne dediğini bilmeyen) bir kimsenin sadece dilinde olan, hakikatten uzak sözüne benzetmek olduğunu belirtir. Bu kişinin diliyle söylediğine, kalbinin - doğru olmadığına inandığı için - muvâfakat etmediğini belirtir. İcî, âyetteki ﴿وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ﴾ ibâresini yine Nesefî gibi açıklar. ﴿وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾، ﴿سَبِيلَ الْحَقِّ﴾ “O, (Hak) yola iletir” ibâresini de; “yani Allah kullarını, evlatlık çocukları kendi öz babalarının adıyla çağırmaya, onlara nispet etmeye davet eder” diye açıklar ve; “Çünkü Câhiliye devrinde insanların kendi öz evlatlarına (güzel) örnek olsun diye, başkalarına âit olan edîb (güzel konuşan), cesur, kahraman, yetkin ve becerikli çocukları evlat edinirler ve kendilerine mirasçı yaparlardı. İşte bunu yapmaları onlara (bu âyetle) yasakladı. Çünkü bu çocuklar; 1- onların kendi karılarının yataklarında doğurduğu öz çocukları değildi, 2- kocasından boşanan bir kadının yeni evlendiği kocasıyla cinsel ilişkiye girmeden önce ve altı ay içerisinde eski kocasından doğurduğu (öz) çocukları değildi, ya da 3- ilk defa nikâhla evlendiği kocasından altı ay zarfında doğurduğu (öz) çocukları da değildi ki Şeriat bu çocukları o anneye nispet etsin (yani bu evlatlık çocukların öz çocuklarla hiçbir alâkası yoktur)”<sup>39</sup> der. Bundan sonra

<sup>38</sup> Nesefî, age, III, 428.

<sup>39</sup> İcî, age, vr. 134a-b.

Îcî, âyetlerin birbirleri arasındaki ilişkilere, belâğat özelliklerine ve bunun gerekçelerine, ayrıca bu ilişkilerin ilim ehli kimselerin basit bir araştırmayla anlayabileceği kadar açık olduğuna değinmiştir.<sup>40</sup>

### C) Evlatlık çocuklara din kardeşi ve dost gözüyle bakılması zorunluluğu:

#### Ahzâb; 33/5. âyet:

(أَدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ، فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ، وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ، وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)

“Onları (evlat edindiklerinizi) babalarına nisbet ederek çağırın; bu, Allah katında daha âdildir. Eğer babalarını bilmiyorsanız artık onlar, dinde sizin kardeşleriniz ve dostlarınızdır. Hatâ olarak yaptıklarınızda ise, sizin için bir sakınca (vebâl) yoktur. Ancak kalplerinizin kasıt gözeterek (te’ammüden) yaptıklarınızda vebâl vardır. Allah bağışlayandır, esirgeyendir.”

Aşağıda tefsirini yaparken göreceğimiz üzere, bu âyette üç husus talep edilmektedir. Bunlar; 1- (evlatlık) çocukların öncelikle kendi öz babalarına nisbet edilmesi, 2- eğer bu mümkün olmazsa, onların din kardeşi sayılması ve 3- dost, arkadaş, hizmetçi, işçi, âzatl köle (mevlâ, mevâlî) sayılması. 4- Dördüncü seçenek, yani bu çocukların babalarına değil de başkalarına nisbet edilmesi ki bu, (neslin karışması vb. sebeplerden dolayı) harâm sayılmıştır. Âyetin kaldırmayı hedeflediği ve Araplarda yaygın olan evlat edinme olayı, zaten bu dördüncüsüdür.

Müfessirimiz Neseî, âyetin (أَدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ) ibâresini; “(Allah Teâlâ), insanların bu evlatlık çocukları kendi öz babalarının adıyla ve neseplerini de onlara nisbet ederek çağırımları gerektiğini, çünkü böyle davranmanın iki seçenek (1- evlat edinen kimse adına çağırılması, ya da 2- kendi öz babası adına çağırılması) arasında adâlete daha yakın ve uygun olduğunu bildirmiştir” diye açıklar. Neseî, kîle üslûbuyla, Câhiliye devrinde bir adamın başkasının çocuğunu beğenerek kucağına alıp sevdiğinde ve kendi öz

<sup>40</sup> Îcî, age, vr. 134a-b.

erkek evlatlarına bırakacağı mirastan bir pay da bu çocuğa bırakacağını îlân ettiğinde insanların onun nesebini o adama nisbet ederek; “Falan çocuk, filan adamın (öz) oğludur” dediklerini nakleder.<sup>41</sup> (Bu âyetin gelmesiyle İslâm’ın yıkmayı hedeflediği anlayış da tam manasıyla budur).

Nesefî, âyetin fesâhat özelliğine dikkat çekerek der ki; “Âyette önce talep (inşâî) cümlesi kullanılmış, sonra haber cümlesi (ihbârî) kullanılarak bu (inşâî) cümlenin arasına girilmiş (fâsıla yapılmış), sonra tekrar inşâî cümleye devam edilmiş, peşinden isim cümlesiyle araya girilmiş, sonra tekrar geri dönülerek bu (inşâî) cümle birleştirilmiş, sonra talep cümlesiyle tekrar ayrılmıştır.”<sup>42</sup>

Diğer müfessirimiz Adudüddîn el-Îcî, *أَدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ* (أَقْسَطُ) âyetteki (أَقْسَطُ) kelimesinin (قَسَطٌ) “*adâlet, eşitlik*” kökünden gelip ism-i tafdil olarak kullanıldığını ve (أَعْدَلٌ) “*en âdil*” manasına geldiğini belirtir, buna bir diğer âyetteki (وَأَحْسَنُ مَقِيلًا) “*dinlenecekleri yer, çok daha güzeldir*”<sup>43</sup> kullanımı ile örnek verir. Kastedilen mananın; “(evlatlık) çocukların kendi babalarına nispet edilmesi daha âdildir, siz de onları öyle çağırın” demek olduğunu belirtir.<sup>44</sup>

Nesefî, âyetteki (فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَائِهِمْ) ibâresini; “*eğer o çocukların gerçek babalarını bilmiyorsanız ve neseplerini onlara nispet edemiyorsanız*” diye, devamındaki (فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ) ibâresini de; “*bu durumda bu çocuklar sizin (öz evlatlarınız değil de olsa olsa) dindeki kardeşleriniz ve dostlarınızdır*” diye açıklamıştır. Sonra da dindeki kardeşlik ve dostluk kastedilerek o çocuklara; “Bu, benim kardeşim”, “Bu, benim dostum” veya “Ey kardeşim!”, “Ey dostum!” diye seslenilmesi gerektiğini belirtir.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 428.

<sup>42</sup> Nesefî, age, III, 428.

<sup>43</sup> Furkân; 25/24: (أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا) (من قال يقيل قيل قيلولة) “*O gün cennet halkının kalacakları yer daha hayırlı, dinlenecekleri yer (mekilen; kaylûle'den, dinlenmek ve istirahat etmek manasında) çok daha güzeldir.*”

<sup>44</sup> Îcî, age, vr. 134b.

<sup>45</sup> Nesefî, age, III, 428.

Müfessirimiz İcî de âyetin bu kısmını Neseî gibi açıklar. Ayrıca âyette geçen mevâlî lafzının (sadece dostlar ve din kardeşleri olarak değil de ayrıca), kîle rivâyetiyle; 1- “kişinin evindeki hizmetçileri veya emrinde çalıştırdığı işçileri (بني الأعمال)” olarak anlamının da mümkün olduğunu, çünkü din(imiz İslâm)ın bu çocukları da -kaynaştırmak amacıyla- öz/neseî çocuklarımız gibi saydığını (ve öylece muâmele edilmesini bizlere emrettiğini), 2- mevâlî'nin, “âzâd edilmiş kimseler” olarak anlaşılabilceğini belirtir.<sup>46</sup> Yani mevâlî lafzının lügatta bütün bu manalara delâlet ettiği görülmektedir.

Neseî, (وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ لَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ) ibâresini; “Bu husustaki yasaklama gelmezden önce, câhilce va hatâen yaptığınız çağırma şekillerinden ve o çocukları (babalarından başkasına) nispet etmenizden dolayı günaha girmediniz (yani bağışlandınız). Yasaklama geldikten sonra bunu kasten yaparsanız günahkâr olursunuz” diye açıklar.<sup>47</sup>

İcî ise âyetin bu ibâresini; “bu evlatlık çocukları babalarından başkasına yanlışlıkla (sehven) nispet etmenizde bir sorumluluk yoktur, ancak kasten ve Allah'ın emrine karşı gelmek niyetiyle bunu yaparsanız günahkâr olursunuz” diye açıklar. Buna ilâve olarak İcî âyete ve yine kîle ifadesiyle, Neseî'nin anlayışına yakın olan; “nehiy/yasaklama gelmeden önce onları babalarından başkasına hatâen nisbet etmiş olmanızda bir vebâl yoktur, ancak bunu sonradan ve kasten yaparsanız günahkâr olursunuz” açıklamasını yapar.<sup>48</sup>

Neseî, âyette iki defâ zikredilmiş olan mâ-i mevsûle'den (وَلَكِن فِيمَا، وَلَكِن مَّا) ikincisinin ilkinde atfedilmiş olduğunu ve onun gibi mecrûr olduğunu söyler. Yani ikincisinin takdirinin; (وَلَكِن فِيمَا) şeklinde olduğunu belirtir.<sup>49</sup> İcî de aynı tahlili yapar. Ayrıca; ikincisini birincisine atfetmeksizin, (وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ فِيهِ الْجُنَاحُ) takdiriyle mubtedâ sayar ve devamını haber kabul eder. Ya da âyetin mezkûr

<sup>46</sup> İcî, age, vr. 134b.

<sup>47</sup> Neseî, age, III, 428.

<sup>48</sup> İcî, age, vr. 134b.

<sup>49</sup> Neseî, age, III, 428.

ibâresinin manasının; “(evlatlık bir çocuğa ya da başkasının çocuğuna) hatâen veya dilinizle öylesine “*Ey oğlum!*” dersiniz bunda bir mahzur yoktur” şeklinde anlaşılabilirliğini belirtir. Son bir ihtimâl olarak da mananın; “(bu nispet etmenin) kasten olanı değil de hatâen yapılanı affedilmiştir, bağışlanmıştır” şeklinde de olabileceğini belirtir. Çünkü Hz. Peygamber’in (s.a.s.); *لَمَّا أَخَشَىٰ عَلَيْكَ الْخَطَأَ، وَلَكِنْ* (مَا أَخَشَىٰ عَلَيْكَ الْعَمْدَ) “Sizin için, hatâen işlediklerinizden değil de kasten işlediklerinizden (dolayı hesaba çekilmenizden) korkuyorum”<sup>50</sup> buyurduğunu ve ayrıca *(رُفِعَ، وَوُضِعَ عَنِ أُمَّتِي الْخَطَأُ وَالتَّسْيَانُ وَمَا أُكْرَهُوا عَلَيْهِ)* “Ümmetimin hatâen, unutarak (ve zorla/baskıyla) yaptığı günahları bağışlanmıştır”<sup>51</sup> buyurduğunu nakleder.<sup>52</sup>

Nesefî, âyette bahsedilen bağışlamanın; umûmî manada, kasten yapılan günahları değil de hatâen yapılan günahları şâmil olduğunu anlamak da mümkündür, der. Sonra bu umûmî mana (bağışlanmışlık) içinde “başkasının çocuğunu hatâen ya da bilerek kendine nispet etmenin” de yer aldığını belirtir.<sup>53</sup>

Nesefî, eğer ortada bir evlat edinme varsa ve bu evlat edinilen çocuğun nesebi (babası) bulunamıyor ve tespit edilemiyorsa, yaşı da onu evlat edinenden (makul miktarda) küçükse bu durumda bu çocuğun nesebi onu evlat edinen kimseye âit olur, der. Bu çocuk eğer bu adamın kölesi idiyse, bu durumda âzâd/özgür olur, der. Çocuğun yaşı onu evlat edinen kimseden büyük ise nesebi ona âit olamaz ve ona nispet edilmesi mümkün değildir, der. Ebû Hanîfe’ye göre bu çocuğun âzâd edilmiş sayılacağını belirtir. Eğer çocuğun nesebi (ve gerçek babası) biliniyorsa, bu durumda onun nesebi kendisini evlat edinen kimseye nispet edilemez (çünkü nesebi ve gerçek babası zaten bellidir), der. Gerçek nesebi bilinen bu çocuk eğer köle idiyse artık

<sup>50</sup> Ahmed b. Hanbel, Müsned, II (III ?), 308, 539.

<sup>51</sup> Buhârî, Hudûd, 22, Talâk, 11; Ebû Dâvûd, Hudûd, 17; Tirmizî, Hudûd, 1; İbn Mâce, Talâk, 15, 16; Dârimî, Sünen, Hudûd, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VI, 100, 101, 144.

<sup>52</sup> İcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Damat İbrahim Paşa, no: 134, vr. 134b.

<sup>53</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 428.

âzâd olur, der.<sup>54</sup> Burada verilen; “*Evlalık kölenin babası biliniyorsa, ona nispet edilir ve âzâd edilmiş sayılır*” şeklindeki fikhî hükmün, Hz. Peygamber’in evlatlığı ve kölesi Zeyd’i âzâd etmesiyle ilişkilendirildiği açıktır. Neseffî’nin, çocuk üzerinde evlatlık iddiâsında bulunan kişi ile bu çocuğun aralarındaki yaş farkının ne kadar olacağını belirttiğini ne tefsirinde ve ne de *Kenzü’l-Dekâik* adlı fıkıh eserinde göremiyoruz.

Neseffî, “Nesebin sübutu ve iddiâsı” konularına ayrıca fıkha dâir mezkûr eserinde; “Bâbü sübûti’n-neseb” (Nesebin sübutu, ispatı)<sup>55</sup>, “Bâbü da’vâ’n-neseb” (Nesep iddiâsı)<sup>56</sup>, “Kitâbü’l-lekî” (Buluntu/sahipsiz çocuk)<sup>57</sup>, “Kitâbü’l-lükata” (Buluntu/sahipsiz eşya)<sup>58</sup> ve “Kitâbü’l-mefkûd” (Kaybolmuş insan veya eşya)<sup>59</sup> başlıkları altında kısmen değinmiştir.

Îcî âyetteki “evlatlık edinme”nin hükmünü şöyle beyân eder: “Herhangi bir kimsenin (yani bu çocuğun) nesebi bilinmiyorsa, kendisi köle dahî olsa ve efendisi ona; “sen, benim çocuğumsun” demişse, çocuğun nesebi (bu efendiye) sâbit/âit olur, ancak bir şartla ki (إذا نقص سنُّ المُستلحق بتسع سنين في ستة أشهر ولحظتين) eğer bu buluntu (müstelhak) çocuk efendisinden en az dokuz yaş<sup>60</sup> küçükse ve bu yaş farkı gelecek altı ay ve iki lahza (lahzateyn) içinde daha da azalmayacaksa. Ayrıca bu evlatlık ve köle olan çocuk bu durumda âzâd edilmiş sayılır.”<sup>61</sup>

#### D) Evlat edinmenin haramlığına Hz. Peygamber’in hayatından örnek:

<sup>54</sup> Neseffî, age, III, 429.

<sup>55</sup> Neseffî, *Kenzü’l-Dekâik*, s. 308-310.

<sup>56</sup> Neseffî, age, s. 505-506.

<sup>57</sup> Neseffî, age, s. 391-392.

<sup>58</sup> Neseffî, age, s. 393-394.

<sup>59</sup> Neseffî, age, s. 396-397.

<sup>60</sup> Baba ile evladı arasında en az **dokuz yaş** olması gerekir” şartının, bir kimsenin dokuz yaşından önce baba olmasının mümkün olamayacağı düşünülerek öne sürüldüğü açıktır.

<sup>61</sup> Îcî, age, vr. 134b.



**Ahzâb; 33/37. âyet:**

﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ، وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَيْهِ، فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا، وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾

“Hani sen, Allah’ın kendisine nimet verdiği ve senin de kendisine nimet verdiği kişiye; “Eşini yanında tut ve Allah’tan sakın” diyordun. İnsanlardan çekinerek Allah’ın açığa vuracağı şeyi kendi nefsinde gizliyordun. Oysa Allah, kendisinden çekinmene çok daha lâyıktır. Artık Zeyd ondan (karısından) ilişkisini kesince, biz onu seninle evlendirdik ki böylelikle evlatlıklarının kendilerinden ilişkilerini kestikleri (kadınları boşadıkları) zaman, onlarla evlenme konusunda müminler üzerine bir güçlük olmasın. Allah’ın emri yerine getirilmiştir.”

Burada âyetin baş tarafına değil de, sadece konumuzla ilgili kısmına yer verip bunu iki müfessirimizin yaklaşımıyla ele alacağız:

Müfessirimiz Neseî, âyetteki ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا﴾ ibâresini; Zeyd, Zeynep’ten ayrılıp onun da iddeti bittikten sonra ve aralarında hiçbir bağ kalmadıktan sonra, biz seni onunla (Zeynep’le) evlendirdik” diye açıklamış, peşinden; Hz. Peygamber’in Zeynep’i istemek için dünürü olarak bizzat Zeyd’i; “Ben, sana güvendiğim kadar başkasına güvenmiyorum, git ve Zeynep’i benim için iste” diyerek gönderdiğini belirtmiştir. Sonra Zeyd’in sevinerek gittiğini ve Zeynep’e evlilik müjdesini verdiğini, onun da bunu sevinerek ve gönülden kabul etmesi üzerine Hz. Peygamber’in Zeynep’le evlenip gerdeğe girdiğini (دخل بها), daha önce hanımlarından hiçbirine yapmamış olduğu şenliği ve düğün yemeğini Zeynep için yaptığını, koyun kestiğini, gün boyu süren düğünde herkese et ve ekmek ikrâm ettiğini nakleder.<sup>62</sup>

Diğer müfessirimiz Adudüddîn el-Îcî, âyetteki ﴿فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ﴾ ibâresini, Neseî’nin açıklamasına yakın şekilde açıklar ve ilâve olarak; “Zeyd artık Zeynep’ten hoşlanmıyordu, onu boşadı ve

<sup>62</sup> Neseî, age, III, 444.

(iddeti bitince) aralarındaki ilişki de sona erdi” der ve âyetteki **قضاء** (قضاء الحاجة، قضاء الوحل، قضاء الحاجة) (لا حاجة لي فيك) “artık sana ihtiyacım kalmadı, seninle işim kalmadı” demek olduğunu belirtmiştir. **رَوَّجْنَاكَهَا**، **رَوَّجْتُكَهَا**) ibâresini; “Allah, Hz. Peygamber’e Zeynep ile evlenmeyi emretti, onları nikâh akdi olmadan ve mehir de zikretmeden evlendirdi” diye açıklar, bu nedenle Zeynep’in, Hz. Peygamber’in diğer hanımlarına karşı övünerek; “Benim evliliğimi bizzat Allah üstlendi ve Hz. Peygamber’le evlendirdi, sizleri ise velîleriniz evlendirdi. Ayrıca benim evliliğimdeki aracı/elçi de Hz. Cebrâil oldu” dediğini belirtir.<sup>63</sup> Ancak İcî’nin tefsirinin en önemli kaynaklarından biri sayılan Kadı Beydâvî buradaki elçinin Hz. Zeyd olduğunu, bu görevi yerine getirmenin Zeyd için çok zor ve ağır bir imtihan olduğunu ve ayrıca bunun onun îmânının (ve Hz. Peygamber’e saygısının, bağlılığının) güçlülüğüne delâlet ettiğini belirtmiştir.<sup>64</sup> Zemahşerî ve Neseî bu ayrıntıya hiç değinmemişlerdir.<sup>65</sup>

Müfessirimiz İcî, Zeyneb’in Hz. Peygamber’in vefâtından sonra hanımları arasında ilk vefât eden hanımı, gizlensin ve başkaları görmesin diye naaş (tabut) içinde taşınan ilk hanımı ( **وَأَوَّلُ مَنْ حُمِلَتْ فِي** ) olduğunu belirtmiştir.<sup>66</sup>

Neseî, âyetin devamı olan ve bu evliliğin gerekçesini de ortaya koyan **﴿لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطْرًا﴾** (kadınları boşadıkları) zaman, onlarla evlenme konusunda müminler üzerine bir güçlük olmasın” ibâresini kısaca açıklamıştır. **قضاء الوطر**) ibâresini; “(Zeyd’in Zeynep’ten) ihtiyacını görmesi ve işini hallederek (ondan ayrılması)” diye açıklar. Âyetin sonundaki **﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾** ifadesini; “Şüphesiz ki Allah, yapmak istediğini yapar, yapmıştır, yani Hz. Peygamber’i Zeynep ile evlendirmiştir” şeklinde açıklar.<sup>67</sup>

<sup>63</sup> İcî, age, vr. 140a.

<sup>64</sup> Kadı Beydâvî, *Envâru ’t-Tenzil*, II, 247.

<sup>65</sup> Krş: Zemahşerî, *Keşşâf*, 41-411; Neseî, age, III, 444.

<sup>66</sup> İcî, age, vr. 140a.

<sup>67</sup> Neseî, age, III, 444.

Müfessirimiz İcî, ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا﴾ ibâresini açıklarken; “Allah’ın buradaki emri, O’nun Hz. Peygamber’in Zeynep’le evlenmesini emretmesidir ki bu zaten gerçekleşmiştir (mef’ûlen) der. Ya da emir bu evliliğe hamledilmiş olsa bile umûmî sayılabilir demektir. Ayrıca kîle rivâyetiyle, âyetin; “öz/nesep evlatları ile süt evlatların aksine evlatlık kimselerin hanımlarıyla evlenmek (helâldir)” hükmünü getirdiğini de belirtir.<sup>68</sup>

**Ahzâb; 33/38. âyet:**

﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ، سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ، وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مُقَدَّرًا﴾

*“Allah’ın kendisine farz kıldığı bir şey(i yerine getirme)de Peygamber üzerine hiçbir güçlük (vebâl, sorumluluk) yoktur. Bu, daha önce gelip-geçen (Peygamberlerde) Allah’ın bir sünnetidir. Allah’ın emri takdir edilmiş bir kâidedir.”*

Bu âyete burada yer verip işlememizin sebebi; âyetin açıklamasında, dolaylı da olsa, Hz. Peygamber’in evlatlığı Zeyd’e işâret edilmiş olmasıdır.

Nesefî, âyetteki ﴿فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾ “Allah’ın Peygamber’e farz kıldığı şey” ibâresini; “Allah’ın ona helâl kıldığı ve emrettiği şey, onun Zeyd’in karısı Zeynep ile evlenmesi veya çok kadınla evlenmesine izin verilmiş olması” diye anlamıştır. Âyetin devamındaki ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ﴾ “Bu, daha önce gelip-geçen (Peygamberlerde) Allah’ın bir sünnetidir.” ibâresini de başta geçen ﴿مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ﴾ ibâresinin tekid cümlesi olarak görmüş ve şöyle açıklamıştır: Allah burada geçen “sünnet” lafzı ile sanki daha önceki Peygamberlerin hayatında geçerli ve meşrû’ olan çok kadınla evlenmelerine işâret etmiştir. (Yani Hz. Muhammed’in yaptıkları, önceki Peygamberlerin yaptıklarının aynısıdır, aynı gelenek (sünnetüllâh) ruhsat ve izin devam etmektedir, demek istenmiştir). Onların mehirlerini ödeyerek nikâhla evlendikleri hanımları (mehâir) ve ayrıca câriyeleri (serârî) de vardı. Dâvûd’un (a.s.) 100 hanımı, 300

<sup>68</sup> İcî, age, vr. 140a.

câriyesi vardı. Süleyman'ın (a.s.) 300 hanımı, 700 câriyesi vardı, der.<sup>69</sup> Müfessirimiz İcî'nin açıklamaları da muhtevâ olarak yaklaşık böyledir.<sup>70</sup>

Nesefî, ﴿وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدْرًا مَقْدُورًا﴾ ibâresini; “Allah'ın kesin olarak verdiği ve gerçekleştirdiği hükmü” diye anlamıştır.<sup>71</sup> İcî, âyetteki ﴿قَدْرًا مَقْدُورًا﴾ ibâresinden hareketle kazâ ve kader ıstılahlarının tarifini yapar. (القدر المقدر) ve (القضاء المقضي) deyimlerinin; “sâbit olan, hâsıl olan şey” demek olduğunu, her şeyin Allah'ın kazâsı ve kaderiyle olduğunu, gerçekleştirdiğini açıklar. Kazâ'yı; “aslında kastedilen (Allah'ın yazdığı) şeydir”, kader'i; “kazâ'ya tâbî olan (ve zamanı gelince öylece gerçekleşen) şeydir” diye tarif eder. Hayırlı işlerin hepsinin Allah'ın dilemesiyle (kazâ'zıyla) olduğunu, âlemde olan şeylerin (yani bütün hâdiselerin) ise Allah'ın kaderi'yle (takdiriyle, gerçekleştirmesiyle) olduğunu والقضاء ما كان مقصوداً في الأصل، والقدر ما كان تابعاً له، فالخير كله بقضاء الله، وما في العالم بقدر الله belirtir.<sup>72</sup> Akâid/Kelâm ile ilgili bu ince tanımlamaya Nesefî'nin değinmediği görülmektedir.<sup>73</sup>

Nesefî, bir sonraki âyetin ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رَسُولَاتِ اللَّهِ﴾ başındaki ism-i mevsûl'ün, bu âyette ﴿الَّذِينَ خَلُّوا مِنْ قَبْلِ﴾ geçen aynı ism-i mevsûl'e atfedilmesi (ve ondan bedel sayılıp mecrûr olması) durumunda, iki âyet arasındaki durağın kaldırılması ve arada vakfedilmemesi gerektiğini belirtmiştir. Yani ikincisini ilkinin devamı saymış, her ikisinde zikredilenlerin “önceki Peygamberler” olduğunu belirtmiştir.<sup>74</sup> İcî ise, ikinci ism-i mevsûl'ün (ilkine atfedildiğinden dolayı) mecrûr olduğunu, ayrıca medh üzere (yani mukadder bir medh fiilinin nâib-i fâili ya da mef'ûlü olarak) merfû veya mansûb olabileceğini de zikreder. Nesefî'nin söylediği gibi, burada

<sup>69</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzil*, III, 444.

<sup>70</sup> İcî, *Tahkiku't-Tefsîr*, Damat İbrahim Paşa, no: 134, vr. 140a.

<sup>71</sup> Nesefî, age, III, 444.

<sup>72</sup> İcî, age, vr. 140a.

<sup>73</sup> Nesefî, age, III, 444.

<sup>74</sup> Nesefî, age, III, 444.

kastedilenlerin “önceki Peygamberler” olduğunu (ve âyette onların methedildiğini) belirtir.<sup>75</sup>

Konumuzla ilgili son âyete bakalım:

**E) Hz. Muhammed (s.a.s.) hiç kimsenin babası değildir, sadece Peygamberdir:**

**Ahzâb; 33/40. âyet:**

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ، وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾

“*Muhammed, sizin erkeklerinizden hiçbirinin babası değildir, ancak o Allah’ın Resûlüdür ve peygamberlerin sonuncusudur. Allah, her şeyi bilendir.*” Evlat edinmenin İslâm’da geçersiz ve hükümsüz olduğunu belirten en vurgulu âyetlerden birisi de budur.

Müfessirimiz Neseî, âyetin başındaki ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ ibâresini; “Muhammed, siz(in erkekleriniz)den birinin hakîkî babası değildir ki bir baba ile öz oğlu arasında oluşan hürmet-i müsâhere ve hürmet-i nikâh bağının (nesep/kan bağının ve evlenme yasağının) aynısı, onunla sizin aranızda oluşsun (aslâ oluşmaz)” diye açıklar. Bundan sonra, âyette geçen ﴿مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ “sizin erkeklerinizden” ibâresinden hareketle, bunlardan; “*bülûğ çağına ermiş erkekler*”in kastedildiğini belirtir. Çünkü Hz. Peygamber’in iki torunu Hz. Hasan ile Hüseyin’in o dönemde henüz bâliğ olmadıklarını, oğulları Tâhir, Tayyip, Kâsım ve İbrâhim’in de küçük yaşta ölmüş olduklarını belirtmiştir.<sup>76</sup> Yani geriye yetişkin erkek olarak sadece Zeyd kalmaktadır ki o da âyetin beyanı ile Hz. Peygamber’in öz oğlu sayılmamıştır.

İcî de âyetin ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾ kısmıyla alakalı olarak, Neseî’nin yaptığı benzer açıklamaları yapmıştır. Ancak o, Hz. Peygamber’in çocuklarından hiç bahsetmemiş, sadece torunları Hz. Hasan ile Hüseyin’in isimlerini zikretmiştir. Ahzâb; 33/38. âyetteki ﴿مَا كَانَ عَلِيُّ النَّبِيِّ مِنْ حَرْجٍ﴾ “*Hz. Peygamber’in bir sorumluluğu/vebâli yoktur*”

<sup>75</sup> İcî, age, vr. 140a.

<sup>76</sup> Neseî, age, III, 445.

ibâresinin muhtevasının bu âyet ile te'kid edilip onaylandığını belirtir ve “Çünkü Zeyd eğer Hz. Peygamber’in gerçek/öz evladı olsaydı, onun (boşadığı) karısıyla evlenmek Hz. Peygamber’e helâl olmazdı” der.<sup>77</sup>

Nesefî, âyetin devamındaki (وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ) “*ancak o Allah’ın Resûlüdür*” ibâresini şöyle açıklar: “Her peygamber, kendisine tazim ve saygı gösterilmesi gerekliliğinden dolayı, kendisinin de onlara şefkat gösterip nasihat etmesinden (İslâm dinini tebliğ etmesinden) dolayı, ümmetinin babası (gibidir).<sup>78</sup> İcî de aynı şeyleri söylemiştir.<sup>79</sup> Nesefî der ki; Hz. Peygamber, baba ile öz evlatları arasındaki ilişkiler gibi, (ümmetine öz)baba değildir. İşte Zeyd de içindeki diğer erkekler gibi, Hz. Peygamber’in hakîkî/öz oğlu değildir ki onun hakkındaki hüküm siz erkeklerin kendi aralarındaki hüküm (ve durum) gibi olsun. (Bu açıdan bakıldığında), evlatlık ve evlat edinmek, sadece; “kişinin bir çocuğu seçmesi, kendisine tahsis etmesi (ve onun bakımıyla ilgilenmesi)” demektir. Ondan öte bir şey değildir.”<sup>80</sup>

Nesefî, âyetteki (وَأَخَاتِمُ النَّبِيِّينَ) “*ve O, peygamberlerin sonuncusudur*” ibâresini; “Ondan sonra peygamber gelmeyecektir. Hz. İsa (a.s.’nın peygamberliği) ondan önce haber verilmiştir. O yeryüzüne (tekrar) ineceği zaman Hz. Muhammed’in (s.a.s.) şeriatıyla amel edecek ve sanki onun ümmeti olacaktır (sonradan gelecek olan ayrı bir peygamber değil)” diye açıklamıştır.<sup>81</sup>

Müfessirimiz İcî de iki Peygamber arasındaki ilişkiyi Nesefî gibi beyân eder ve âyetin (وَأَخَاتِمُ النَّبِيِّينَ) ibâresini şöyle açıklar: “Bu, Hz. Peygamber’in bülûğ çağına ermiş erkek çocuğunun olmadığını gösterir. Eğer olsaydı o da Peygamber olurdu. Çünkü Hz. Peygamber,

<sup>77</sup> İcî, age, vr. 140b.

<sup>78</sup> Nesefî, age, III, 445.

<sup>79</sup> İcî, age, vr. 140b.

<sup>80</sup> Nesefî, age, III, 445.

<sup>81</sup> Nesefî, , III, 445.

oğlu İbrâhîm hakkında; “Eğer yaşasaydı o da Peygamber olurdu” demiştir. Bu durumda ise Hz. Peygamber, son Peygamber olmazdı.”<sup>82</sup>

Nesefî, âyetteki ﴿وَخَاتَمَ﴾ lafzını Kûfe kırâat imamlarından Âsım b. Behdele'nin (ö. 127/745) tâ'nın fethasıyla, diğer imamların ise tâ'nın kesrasıyla ve ﴿الطَّابِعِ وَفَاعِلِ الْخَتَمِ﴾ “mühürleyen, son veren” manasında okuduklarını, ayrıca sahâbeden Abdullah ibn Mes'ûd'un âyeti ﴿وَلَكِنَّ نَبِيًّا خَتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ şeklinde ve (*hateme* fiilini kullanarak) okumasının diğer imamların okuyuşunu te'yîd ettiğini belirtmiştir.<sup>83</sup>

Îcî, âyetin ﴿وَلَكِنَّ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ ibâresini tahlil eder, (inne ve kardeşlerinden sayılan) ﴿وَلَكِنَّ﴾ kelimesinin âyette şeddeli olarak da okunabildiğini, dolayısıyla cümlenin takdirinin; ﴿وَلَكِنَّ رَسُولَ﴾ (من غير نبوة) şeklinde sayılacağını, haberin mukadder olduğunu belirtir. İlk ihtimal (yani **lâkin** kelimesinin şeddesiz/muhaffef, cezimli olduğu) esas alındığında, ﴿رَسُولَ﴾ lafzının; 1- âyette daha önce geçmiş olan ﴿أَيُّهَا أَحَدٍ﴾ 'ya atıf yapılarak mansûb okunabileceğini veya 2- (mukadder ismin haberi olarak ﴿وَلَكِنَّ هُوَ رَسُولُ اللَّهِ﴾ şeklinde) merfû' okunabileceğini belirtir.<sup>84</sup>

Müfessirimiz Îcî, âyetin sonundaki ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ “Allah, her şeyi bilir” ibâresini Hz. Muhammed'in (s.a.s) son Peygamber olmasıyla ilişkilendirerek; “Allah, Hz. Muhammed'de bütün Peygamberlerde ihtiyaç duyulacak olan ilimleri ve kemâlâtı var etmişti ve bunu da biliyordu. Bu nedenle onu son Peygamber yapmıştır” der.<sup>85</sup> Âyetin bu son kısmı hakkında Nesefî'nin hiçbir açıklaması yoktur.<sup>86</sup>

#### F) Konunun Hanefî ve Şâfiî kaynaklarında işlenişi:

İmâm Şâfiî (ö. 204/820) bir çocuğun babasından başkasına nispet edilerek evlat edinilmesini haram sayar ve şöyle der:

<sup>82</sup> Îcî, *Tahkîku't-Tefsîr*, Damat İbrahim Paşa, no: 134, vr. 140b.

<sup>83</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 445.

<sup>84</sup> Îcî, age, vr. 140b.

<sup>85</sup> Îcî, age, vr. 140b.

<sup>86</sup> Nesefî, age, III, 445.

(ولم يُجز الله جل ثناؤه نسب أحد قط إلا إلى أب واحد ولا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ...)

ümmetinden hiç kimseye, bir çocuğun sadece bir babadan (kendi öz babasından) başkasına nispet edilmesi hususunda kesinlikle izin vermemiştir. a- Müslüman bir köle, b- Müslüman hür bir kimse ve c- zimmî bir kimse her üçü de ayrı ayrı, lekî/buluntu bir çocuğun kendilerine ait olduğunu iddia etseler, her üçünün iddiası da eşit sayılır, aralarında hiçbir fark yoktur. Bu durumda (bilirkişi olarak) kâfe<sup>87</sup> çağrılır ve onlara danışılır. Onlar, çocuğu bu üçünden hangisine nispet ederlerse (benzetirlerse) onun çocuğu sayılır. Birine değil de birkaçına nispet ederlerse hepsi de geçersiz sayılır. Tâ ki bu çocuk bülüğ çağına erip de bu üçünden hangisini baba olarak seçerse ona nispet edilir, diğerlerinin iddiası düşer.”<sup>88</sup> Burada bilirkişi olarak bahsedilen kâfe'nin yaptığı işi bugün tıp biliminin rahatlıkla yapabildiği ve DNA testiyle çocuğun kime ait olduğunu tespit edebildiği bilinen bir husustur.

Şâfiî ulemasından müfessir Kadı Beydâvî (ö. 685/1286) tefsirinde der ki: “İyi bilesin ki biz (Şâfiîler)’e göre evlat edinmenin hiçbir türüne itibar edilmez. Ebû Hanîfe’ye göre; bir efendi, kölesinin kendi evladı olduğunu iddia ederse, bu köle mecbûren âzâd olunur (yani bu çocuk o kimsenin kölesi değil, artık hür evladı sayılır). Yine bir kişi, nesebi/babası bilinmeyen bir çocuğun kendi evladı olduğunu iddia ederse, (her ikisinin aralarındaki yaş farkı) bu nispeti mümkün kılıyorsa, bu evlatlık iddiası geçerli sayılır ve çocuk bu kimseye nispet edilir.”<sup>89</sup>

Fıkıhta Hanefî olan Zemahşerî (ö. 538/1144) der ki: “... Eğer sen, bulunan/lekî bir çocuğu evlat edinmenin hükmü nedir? diye

<sup>87</sup> Kâif, kâfe (القائف، ج القافة); 1- İz süren (ve bu izi sürerek kimlere âit olduğunu, insanların ya da hayvanların nereye gittiklerini bulabilen) kimse. 2- Becerisi ve ferasetiyle, çocuğun el-ayak gibi uzuvlarına bakarak (aralarındaki benzerlikten dolayı), nesebini/babasını tespit edebilen kimse. Bkz: Kal’acî, Kuneynî, *Mu’cemü lüğati’l-fukahâ*, s. 353.

<sup>88</sup> Şâfiî, *Ümm*, VIII, 461.

<sup>89</sup> Kadı Beydâvî, *Envâru’t-Tenzil*, II, 239.



soracak olursan, sana derim ki; Eğer bu çocuğun nesebi meçhul ise ve onu bulup evlat edinen kişiden yaş olarak daha küçükse çocuğun nesebi ona aittir. Eğer çocuk onun kölesi ise, evlatlık iddiası üzerine âzâd olunur. Eğer (aralarındaki yaş farkından dolayı), bu çocuğun nesebinin böyle bir kişiye nispeti mümkün değilse, nesep geçersiz sayılır. Fakat bu durumda çocuk Ebû Hanîfe'ye göre, âzâd edilmiş sayılırken, Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre, âzâd edilmiş sayılmaz. Nesebi belli olan çocuğa gelince o, evlat edinme yoluyla başkasına aslâ nispet edilemez. Bu çocuk köle ise, âzâd olunur.”<sup>90</sup> Neseffî'nin de aynı görüşleri Zemahşerî'den ve ibâresi de aynı olmak üzere naklettiği görülmektedir.<sup>91</sup>

Hanefiler'den Cessâs, “Onları (evlatlık çocukları) kendi öz babalarına nispet ederek çağırın, bu Allah katında daha âdildir. Eğer babalarını bilmiyorsanız, onlar sizin dinde kardeşleriniz ve mevlânız/dostlarınızdır”<sup>92</sup> âyetini *Ahkâmü'l-Kur'ân*'ında tefsir ederken der ki; “Bu ayetten şu hükümler çıkarılır: Bu çocuklara “kardeş!” diye seslenilebilir. Kendi gerçek neseplerinin dışında bir başka babaya nispet edilemezler. Çünkü onlara “kardeşlerimiz” deyince din kardeşliğinin kastedilmiş olması mümkündür. Ancak evlatlık çocuğa “oğlum” deyince, bu çocuk âzâd edilmiş sayılır. Çünkü ona bunu ancak gerçek babası söyleyebilir (Yani dinde kardeşlik vardır, dinde evlatlık yoktur).”<sup>93</sup> Cessâs burada ayrıca konuyla ilgili Hz. Peygamber'den; *مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ* “Kim kendisini gerçek babasından başkasına bilerek ve kasten nispet ederse, Cennet ona haramdır”<sup>94</sup> hadîs-i şerîfîni nakleder.

<sup>90</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, III, 397.

<sup>91</sup> Neseffî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 429.

<sup>92</sup> Ahzâb; 33/5.

<sup>93</sup> Cessâs, Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 521.

<sup>94</sup> Buhârî, *Menâkıb*, 5, Ferâiz, 29, Büyû', 100; Müslim, *Îmân*, 112, 113, 114, 115, *İtk*, 21; Tirmizî, *Vesâyâ*, 5, *Velâ'*, 3; İbn Mâce, *Ferâiz*, 13; Nesâî, *Hudûd*, 36, *Vesâyâ*, 6; Dârimî, *Sünen*, *Siyer*, 82, *Ferâiz* 2, 24; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 215; Concordance, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, I, 6-7, II, 132; Cessâs age, III, 521.

Cessâs'ın yine “Zeyd, Zeynep’le işini bitirip ondan ayrılınca (Ey Peygamber!) seni onunla nikâhladık ki böylelikle, müminlere evlatlıklarının eşleriyle evlenmelerinde bir sıkıntı olmadığı anlaşılın”<sup>95</sup> âyetinden çıkarttığı birçok hükümden biri; **أَنَّ النُّبُوَّةَ مِنْ جِهَةِ النَّبِيِّ لَا تَمْنَعُ جَوَارَ النِّكَاحِ** “Bir çocuğu evlat edinmek, bu çocukla (veya hanımıyla) evlenmeye mânî değildir” hükmüdür.<sup>96</sup> Yani evlat edinmeyi geçerli saymadığı için, onu yabancı biri olarak addeder ve dolayısıyla onunla (ya da boşadığı karısıyla) evlenmenin helal olduğunu belirtir.

**Kiyâ el-Herrâsî**'nin de bu görüşü Cessâs'dan aynen aynen aldığı görülmektedir. Çünkü ibâreleri dahi aynıdır.<sup>97</sup> Netice itibariyle her iki âlimin görüşünden; evlat edinmenin hiçbir fikhî ve hukûkî sonuç doğurmadığı anlaşılmaktadır.

Nesefî, âyetin sonundaki **(وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)** “Allah bağışlayandır, esirgeyendir.” ibâresini; hatâen yaptığınız kusurlarınızdan dolayı sizi hesaba çekmez, eğer tevbe ederseniz kasten yaptıklarınızı da affeder, diye açıklamıştır.<sup>98</sup> İcî de aynı şeyleri söyler: “Allah, hatâen işlenen günahı mutlak olarak (ayırmadan) affeder, amden/kasten işlenen günahı da tevbe edilirse affeder. Evlâ olan yaklaşım, bu âyetin lafzının (ve manasının) umumuna bakmaktır ki bu da; “Allah, bütûn seyyiâtı/günahları affeder” demektir.”<sup>99</sup>

### Sonuç:

Konumuzun başında belirttiğimiz gibi, Nisâ ve Ahzâb sûrelerindeki ilgili âyetlerin ve *tebennî* konusuyla alakalı hadîs-i şerifin hükmü gayet muhkem ve açık olduğu için, babası ve nesli

<sup>95</sup> Ahzâb; 33/37.

<sup>96</sup> Cessâs age, III, 530.

<sup>97</sup> Ancak ibare el-Herrâsî'nin *Ahkâm*'ında; **أَنَّ النُّبُوَّةَ مِنْ جِهَةِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ لَا تَمْنَعُ جَوَارَ النِّكَاحِ** “Hz. Peygamber açısından peygamberlik, evliliğe mânî değildir” şeklinde geçmektedir. Bu mana konuyla ve konu akışıyla uygun görülmemektedir. Ya baskı da ya da mahtût nüshanın aslında bir yanlışlık olmalıdır. Krş. için bkz: Cessâs age, III, 530; İkiyâ el-Herrâsî, age, IV, 347.

<sup>98</sup> Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, III, 429.

<sup>99</sup> İcî, age, vr. 134b.

bilinen bir çocuğun başka bir kimseye nispet edilerek evlat edinilmesinin haram olduğunu bütün mezhepler gibi Hanefî ve Şâfiî mezhepleri de ittifakla belirtirler. Mezheplerinin usullerine ve fûrûâtına bağlı olan iki müfessirimiz Nesefî ve İcî'nin de kendi mezhepleriyle aynı görüşe sahip olduklarını görmekteyiz. Babası belli olmayan çocuklara gelince bunlar; ya sahipsiz bir çocuktur ya da köledir. Sahipsiz bir çocuğu bulan kimse onun kendi evladı olduğunu iddiâ ediyorsa ve aralarındaki yaş farkı da buna mânî değilse bu iddiâ geçerli sayılıp çocuk bu kişinin evladı kabul edilir. İcî bu yaş farkının en az 9 sene olması gerektiğini belirtirken Nesefî bu konuda bilgi vermez. Eğer bir efendi kölesinin kendi evladı olduğunu iddiâ ediyorsa ve aralarındaki yaş farkı buna mânî değilse, hem çocuk onun evladı sayılır hem de iki mezhebe ve Nesefî ile İcî'ye göre, âzâd olunur. Aralarındaki yaş farkı uygun değilse; evlatlık iddiâsı geçersizdir ancak Ebû Hanîfe'ye göre çocuk yine âzâd olunmuş sayılırken Ebû Yûsuf, Muhammed ve İmâm Şâfiî'ye göre âzâd edilmiş sayılmaz. Müfessirlerimiz de kendi mezheplerinin görüşlerine sahiptirler. Buradaki ihtilafın âyette geçen mevâlî (arkadaş, dost, âzâdli köle) kelimesine yüklenen farklı manalardan ve Hz. Zeyd'in âzâd edilmiş olmasından kaynaklandığını söylemek mümkündür.

#### KAYNAKÇA

Acar, H. İbrahim, “İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme ve Hz. Peygamber'in Zeynep'le Evliliği”, İslam Hukuku Araştırma Dergisi, sy. 7, s. 99-110, Konya Nisan 2006.

Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), *Müsned*, c. I-VI. Mısır Bulak, c. C. I-XII, Thk. A. Muhammed

Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Mısır, 1368/1949.

Aktan, Hamza, “Evlat Edinme”, İslâm'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi, I, 509, İstanbul 1997.

Aydın, Mehmet Âkif, “Evlat Edinme”, DİA, XI, 527-529.

Aydın, Mehmet Âkif, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, Beta Basım A.Ş., 13. baskı, 2015.

Cin Halil, Akgündüz Ahmet, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2011.

Ayverdi, İlhan, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Kubbealtı Yayınları (İktisadi İşletmesi),

3. baskı, 2008.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl (ö. 256/869), *el-Câmiu's-Sahîh*, c. I-VIII,

Dâru't-Tıbbâati'l-Âmire, İstanbul, 1325/1907, c. I-X, Kahire, 1378/1958.

Cessâs Ebû Bekir er-Râzî (ö. 370/981), *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Mürâcaat, gözden geçirme): Sıdkî Muhammed Cemîl), Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1414/1993.

Cevherî, İsmail b. Hammâd (ö. 393/1003), *Sihâh*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 4. baskı, 1433/2012.

Concordance at Indices de la Tradition Musulmane, *el-Mu'cemü'l-müfehres*

*li elfâzi'l-hadîsi'n-Nebevî*, Wim Raven et Jan Just Witkam, I-VIII, Lahey, Hollanda.

Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdirrahmân (ö. 255/868), *Sünen*, c. I-II, Mısır, ts.

Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İstanbul, Pınar Yayınları, 21. Baskı, ...

Döndüren, Hamdi, *Delilleriyle Aile İlmihali*, İstanbul, Altınoluk, Erkam Yayınları, 1421/2001.

Feyrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb (ö. 817/1414), *el-Kâmûsü'l-muhît*, Beyrut,

Müessesetü'r-Risâle, 2. baskı, 1407/1987.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünen*, c. I-IV, Nşr. Muhammed

Muhyiddîn Abdülhamîd, Mısır, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed (ö. 505/1111), *el-Vecîz fî fikhi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*,

Lübnan, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. baskı, 1437/2016.

Halebî, İbrahim b. Muhammed b. İbrahim (ö. 956/1549-50), *Mültekâ'l-ebhur*, Beyrut,

Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, 1409/1989.

Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ö. 175/791), *Kitâbü'l-'ayn*, Beyrut, Mektebetü Lübnan,

1. baskı, 2004.

İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz b. Ahmed b. Abdurrahîm el-Hüseynî

ed- Dimeşkî (1198-1251 / 1784-1836), *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*, İstanbul,

Kahraman Yayınları (Dâru Kahraman), 1984.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî (ö. 275/888), *Sünen*, c. I-II, Thk.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Mısır, 1372/1952.

İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî

(ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. baskı, 2009.

İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed,

(ö. 595/1198-99), *Bidâyetü'l-müctehid ve Nihâyetü'l-muktesid*, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife,

9. Baskı, 1409/1988.

Îcî, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed

el-Bekrî el-Mutarrizî el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkarî (ö. 756/1355),

*Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-tenvîr*, Köprülü Fâzıl Ahmet Paşa, no: 50, vr. 138a.

Îcî, Ebü'l-Fadl Adudüddîn Abdurrahman b. Rüknuddîn Ahmed b. Abdü'l-Ğaffâr b. Ahmed

el-Bekrî el-Mutarrizî el-Îcî eş-Şîrâzî eş-Şebenkarî (ö. 756/1355),

*Tahkîku't-Tefsîr fî Teksîri't-tenvîr*, Damat İbrahim Paşa, no: 134, vr. 140a.

İlkiyâ el-Herrâsî (ö. 504/111), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,

3. baskı, 1434/2013.

Kal'acî Muhammed Ravvâs, Kuneybî Hâmid Sâdık, *Mu'cemü lüğati'l-fukahâ'*, Beyrut,

Dâru'n-Nefâis, 2. baskı, 1408/1988.

Kadı Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî

(ö. 685/1286), *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye,

1. baskı, 1408/1988.

Köse, Murtaza, "*Mukayeseli Hukukta Evlat Edinme Problemi*", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy. 15, s. 300-303, Erzurum 2001.

Lüvis Me'lûf, *Müncid*, Beyrut, Dâru'l-Meşrik, 35. baskı, 1996.

Mâlik b. Enes (ö. 179/795), *Muvattâ* (Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî'nin rivâyeti), Beyrut,

Müessesetü'r-Risâle, 1. baskı, 1434/2013.

Merğînânî, Ebü'l-Hüseyin Ali b. Ebî Bekir b. Abdü'l-Celîl er-Raşdânî

(ö. 593/1196-97), *Hidâye*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. baskı, 1410/1990.

Müslim, Ebû Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmiu's-Sahîh*, ...

Nesâî, Ebû Abdîrrahman b. Şuayb (ö. 278/892), *Sünen*, c. I-VIII.

Nesefî, Ebü'l-Berekât, Celâlüddîn Hafîzuddîn Alâmetü'd-dünyâ ve'd-dîn ez-Zâhid,

Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (ö. 710/1310), *Kenzü'd-dekâik*, Medîne-i Münevvere –

Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, Beyrut- Dâru's-Sirâc, 2. Baskı, 1435/2014.

Nesefî, Ebü'l-Berekât, Celâlüddîn Hafîzuddîn Alâmetü'd-dünyâ ve'd-dîn ez-Zâhid,

Abdullah b. Ahmed b. Mahmud (ö. 710/1310), *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*,

Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 3. baskı, 1435/2014.

Râfi'î, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm (ö. 623/1226), *el-'Azîz şerhu'l-*

*Vecîz (eş-Şerhu'l-kebîr)*, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. baskı, 1436/2015.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hasan (ö. 606/1210), *Mefâtihu'l-Ğayb*,

İstanbul, 1257/1841.

Sağlam, Osman, *İslam Hukuku Açısından Evlat Edinme*, YL. Tezi, Danışman: Y. Doç. Murtaza Köse, Atatürk Üniversitesi, SBE, TIBABD, Hukuk, Erzurum 2006.

Şâfiî, Muhammed b. İdrîs (ö. 150-204 / 767-820), *el-Ümm*, Kahire, Dâru'l-Ğadi'l-Arabî,

1. Baskı, 1410/1990.

Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali (ö. 476/1084), *et-Tenbîh fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î*, Beyrut,

Dâru'l-Erkam, 1. baskı, 1418/1997.

Tirmizî, Muhammed b. İsâ (ö. 279/892), *Sünen*, c. I-V, Thk. A. M. Şâkir, Kahire, 135/937.

Turgay, Nurettin, “*Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Evlat Edinme Meselesi*”, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.7, sy, 2, s. 81-97, Diyarbakır 2005.

Yıldırım, *Mustafa, Evlat Edinme İslâm Hukuku Açısından*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları,

2 Ocak 2006.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Seriyy (ö. 311/923), *Me’ânî’l-Kur’ân ve İ’râbüh*, Beyrut,

Âlemü’l-Kütüb, 1. baskı, 1408/1988.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1144), *el-Keşşâf*, Beyrut,

Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, ... 1429/2008.



## İSMÂİLİYYE’NİN KUR’ÂN TEFSİRİNE YAKLAŞIMLARI<sup>1</sup>

Prof. Dr. Muhammed Hüseyin ez-Zehebî

Çev. Zakir Demir\*

### A. İsmâiliyye’nin İnanç ve Amaçlarına Dair Genel Değerlendirme

İsmâiliyye’nin Şîa İmâmiyye’sinden olup İsmâil b. Ca’fer b. es-Sâdık’a nispet edildiğini ve Kitâb’ın zâhirini değil, bâtını benimsemiş olmaları ve bâtını imâm söylemleri nedeniyle el-Bâtuniyye olarak isimlendirildiğini söylemiştik. Doğrusu bu tâifenin İslam fırkaları içerisinde yer alması mümkün değildir. Aksine bu fırka, Mecûsiliğin bir koludur. İslam’ın hâkim olup mağlup edilemeyeceğini gördüklerinde ve Müslümanların izzetini kıramayacaklarını anladıklarında İslâm’a ve Müslümanlara kendi iç dünyalarında (âlemlerinde) kin ve öfke ateşlerini tutuşturdular. Bunlar İslâm’ı ateş ve kılıç gücüyle yenmenin ve yükselen muazzam orduları karşısında durmanın mümkün olmadığını gördüklerinde hedeflerine ve hevalarına kendilerini eriştirecek yollara tutunarak Allah’ın nurunu

---

<sup>1</sup> Tercümesi yapılan bu makale, “*el-İmâmiyyetü’l-İsmâiliyye (el-Bâtuniyye) ve Mevkîfuhum min tefsiri’l-Kur’âni’l-Kerim*” başlığıyla Muhammed Hüseyin ez-Zehebî’nin (ö. 1977) *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn* adıyla üç cilt olarak (Dâru’l-Hadîs, Kâhire 1433/2012) hazırlamış olduğu kitabının II. cilt 206-222 sayfeleri arasında yer almaktadır. *et-Tefsîru’l-mezhebî* terkinin kendisiyle anıldığı ez-Zehebî bu eserinde, tefsirleri rivâyet ve dirâyet olmak üzere ikili tasnîfe tabi tutmakta, dirâyeti câiz olanlar sınıfına Ehl-i Sünnet’i dirâyeti câiz olmayanlar sınıfına Mu’tezile ve diğer fırkaları yerleştirmektedir. Ehl-i Sünnet’i bir fırka, mezhep, meşreb addetmeyip İslâm’ın kendisiyle özdeşleştiren bir Kur’ân araştırmacısının ötekiyi okumada ne tür bir usûlü takip ettiğini ortaya koymak adına ilgili eserin *İsmâiliyye’nin Kur’ân’ı Anlama ve Yorumlama Metodu* kısmını, bir fikir vermesi adına tercüme ettik.

\* Arş. Gör., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, zakirdemir56@hotmail.com

ağızlarıyla söndürmeye çalıştılar. İnkârcı nankörlerin işine gelmese de Allah'ın nurunu her tarafa yayacağı hususu bu mülhitlere gizli kaldı.

### **B. İsmâiliyye'nin Kurucuları**

Bu fitnenin ilk hareketi ve bu taifenin yeşeren ilk nüveleri Abbasi halifesi Me'mun zamanında ortaya çıktı. Halife, bir grubun yardımıyla onları Irak'ta bir hapisanede topladı. Hapisanede toplananlar Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'ın mevlâsı (azadlı kölesi) olan Abdullah b. Meymun el-Kaddâh, Buzezyân olarak bilinen Muhammed b. Hüseyin ve Çehâr becce (dört âlim) olarak tanınan gruptur. Bu grup Bâtiniyye mezhebinin kaidelerini ve esaslarını zindanda ortaya koydular. Zindandan kurtulduklarında davetlerini açıkça ilan ettiler. Daha sonra onların bu tehditleri daha da kötüleşerek Müslüman ülkelerin çoğuna yayılmaya başladı. Günümüze kadar varlıklarını devam ettiren bu fırkanın müntesiplerinin çoğu, kendilerini Müslüman olarak takdim ederler.<sup>2</sup>

### **C. Amaçlarına Ulaşmadaki Hilekârlıkları ve Hokkabazlıkları**

Bâtiniyye'nin temel ilkelerini ortaya koyanlar, Müslümanların karşısında açıkça duramayacaklarını bildiklerinden gayelerini gerçekleştirme konusunda -daha önce ifade ettiğimiz gibi- birtakım hilekârlıklarla aldatmaya çalışmışlardır. "İslâm'a sempati" adıyla gizlice Müslümanlar arasına sızdılar. Teşeyyu' ve ehl-i beyte müvâlat etmeye (sevmek) büründüler, vera' (takvânın ileri ve özel bir şekli) ile gösteriş yaptılar. Tüm bunları gizli yapmak suretiyle Müslümanlar arasında gerek yönetimde gerekse de inanç yönünden fesâd tohumları saçmayı arzuladılar.

---

<sup>2</sup> Bk. Ebû Mansûr Abdülkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 266; Ebû'l-Muzaffer İmâdüddîn el-İsferâyîni, *et-Tebşîr fi'd-dîn ve temyîzi'l-fırqati'n-nâciye 'ani'l-fırâkı'l-hâlikîn*, s. 83.

Üzücü olanı ise bu mülhitlerin kendilerini ehl-i beyte isnad etmeleri ve mestûr/gizli olan imam ve atalarla kendi nispelerini ehl-i beytle özdeşleştirmeleridir. Bu iddiaları (imanları) zayıf, basiretleri kıt Müslümanlarca kabul ve revaç bulmaktadır. Ehl-i beyt için ağlama ve üzülmeye numarası yaparak onları aldattılar. Gizli kin ve nefretlerini harekete geçirmek suretiyle Müslümanlar arasına -etkileri olan- kanlı fitnelere saçıdılar.

Bâtıniyye, kendi mezheplerini yaymak Müslümanların fikirlerini ifsat etmek için gizli topluluklar meydana getirdiler. Bu mezhep için bir plan çizdiler, bununla aldatma ve tuzaklar tasarladılar. Bunları gerçekleştirmek için ilk hedeflerini şöyle tasarladılar: Helal yiyecek konusundaki şer'î hükümleri te'vîl etmek suretiyle kendi esasları olan ibâha ve ilhada Müslümanları çekmek. Propagandalarını birtakım aşamalarla yapmak suretiyle amaçlarına yavaş yavaş eriştiler. Aşağıda Bâtıniyye'nin davette takip ettikleri yöntemlerinin aşamalarını göreceksin.

#### **D. Bâtınî Da'vette Takip Edilen Aşamalar**

(1) Zevk (dikkatli tetkik): Bu aşama, davet edilen kimsenin davete kabiliyetli olup olmadığını düşünmektir. Bundan dolayı tohumu çorak toprağa ekmeyi yani kabiliyetsiz kimseye daveti yasaklarlar. İçinde kandil yani fakih ve kelâmcı bulunan evde konuşmayı yasaklarlar.

(2) Te'nîs (dostluk kurma, ısındırma): Bu aşama, davet edilenlerden her birinin hevâ ve tabiatının meyledeceği zühd ve ahlaksızlık gibi şeylerle meylini kazanmaya çalışmaktır. Şayet karşıdaki zühde meyilli ise onun gözüne zühd süslenir ve zühdün çelişği olan “dünya ve mala düşkünlük” karalanır. Şayet karşıdaki ahlaksızlığa meyilli biri ise onun gözünde ahlaksızlık süslenir ve ahlaksızlığın çelişği karalanır. Şayet davet edilen kişi Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'e meyilli biri ise “İkisinin de şer'atın te'vîlinde payları vardır. Bu nedenle Hz. Peygamber, Hz. Ebu Bekr'i mağaraya yanına

aldı sonra beraberinde Medine'ye kendisiyle arkadaşlık etti. Mağarada kendisine şerî'atın te'vîlini gösterdi" denilerek iki (halife) medhedilir. Bu şekilde, kişi ısındırılıncaya kadar davet devam eder.

(3) Usûlu'd-din ve şerî'atın erkânı konusunda teşkîk (şüpheyeye düşürme): Adaya "Sûrelerin başlarında yer alan hurûf-i mukatta'nın anlamı nedir?", "Hayızlı kadın neden namazı kaza etmez, orucu kaza eder?", "Neden meni akışından sonra gusl gerekiyor da idrardan dolayı gusl gerekmiyor?", "Neden sabah namazı iki, öğle, ikindi ve yatsı dört, akşam üç rek'at olmuştur?" gibi merak uyandıracak ve cevaplayamayacağı bazı sorular sorularak dini konularda şüpheyeye düşmesi sağlanır. Böylece davet ettikleri kişilerin kalpleri, onların (kendi) kaynaklarına bağlansın.

(4) Rabt (bağlama, bağlılık): Bu aşama iki işlemden oluşur. Birincisi kişiden mîsâkın alınmasıdır. Yani inancı doğrultusunda sırrı ifşa etmeme sözü alırlar. Buna yüce Allah'ın şu âyetlerini delil getirirler: "*Hatırlarsan Biz, peygamberler[imiz]den, özellikle de senden, Nûh'tan, İbrahim'den, Musa'dan ve Meryemoğlu İsa'dan kesin söz almıştık.*"<sup>3</sup>, "*Allah'ı kefil kılarak sapasağlam yapmış olduğunuz yeminleri bozmayın.*"<sup>4</sup> İkincisi kişinin karşılaştığı sorunların çözümü için imama havale edilmesidir. Çünkü sorunu çözebilecek imamdır ve başka hiç kimse çözemez.

(5) Tedlîs (aldatma): Bu aşama, din ve dünya büyüklerinin onlarla aynı görüşte olduğu iddiasıdır. Bununla davet ettikleri kişinin meylini artırmayı amaçlar.

(6) Te'sîs (bâtînî bir öz oluşturma): Bu aşama, çağrılan kimsenin kabul edeceği ve onu davetçinin çağıracağı bâtıla doğru sürececek öncüllerin sunulmasıdır.

(7) Hal' (sıyırma, çıkarma): Bu aşama, bedeni amellerin düşürülmesine gönlün yatmasıdır.

---

<sup>3</sup> el-Ahzâb 33/7.

<sup>4</sup> en-Nahl 16/91.

(8) Selh (insilâh: sıyrılma, soyunma): Bu aşama, davet edilenin İslâm akidesinin esaslarından sıyrılma aşamasıdır. Bu aşamadan sonra şerî'atı kendi hevâlarına göre te'vîl etmeye başlarlar.<sup>5</sup>

Yukarıda belirtilen bu aşamalarla, Bâtıniyye'nin Müslümanları inançlarında şüpheye düşürmek için her türlü çıkar yolu vasıta edindiklerini görürsün. Bâtıniyye, Kur'ân'ın Müslümanların elinde mevcut ve onlar tarafından mahfuz, dinî konularda başvuru kaynağı ve âyetleriyle hidayet buldukları sürece onları Kur'ân'dan ancak te'vîli yoluyla uzaklaştırabilmelerinin mümkün olduğunu düşünüyorlardı. Bu nedenle Kur'ân lafızlarına ve âyetlerine zâhir anlamlarının dışında manalar vermişlerdir. Kur'ân nasslarını hevâlarına göre te'vîl etmeye ve İslâm öğretilerini yıkmayı düşündükleri her yolu denemeye başlamışlardır. Bereket ki bu yollar gözlerine düşen toz ve boğazlarına takılıp yutamadığı şeyler olmuştur.

Batınîler, Kur'ân te'vîllerine dair davetlerinin, davet edilenler tarafından kabul edilebilme hususundaki hırsları nedeniyle “Allah'ın gizli sırlarını, bir hazine halinde sakladığı dinini kendilerine teslim ettiği şu zevâhirin bâtinî yönlerini ve şu misâllerin kendilerine açılan sırlarını, sapıklıktan kurtulup doğru yolu bulmak Kur'ân'a ve Ehl-i Beyt'e dönmekle olur” dediler. İşte bunun için Hz. Peygamber kendisine “Senden sonra gerçek nereden öğrenilecek” denildiğinde “Kur'ân ve ehl-i beytimi bırakmadım mı?” buyururlar. Bununla da kendisini takip edenleri kastettiler ve onlar Kur'ân'ın manalarına bihakkin vâkıftırlar.<sup>6</sup>

Bâtinliğin şerî'atı yok etme amacıyla yapmış oldukları Kur'ân te'vîlleri aldatmacası, -düşünen ve gereği gibi hareket eden-Müslümanlar arasında kabul ve revaç bulmadı. Bâtinîler, Kur'ân'ı -sapıtanların saçmalıklarına- karşı müdafaa etmede gönüllü olarak ileri atılan 'ulemânın zihinlerini gaflet içerisinde bulmadılar. Bu tür saçmalıkları nasıl ulemaya kabul ettireceklerdi ki... Zira sâhib-i

<sup>5</sup> Bk. Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkif*, VIII, 389; *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 282 vd.

<sup>6</sup> Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 6.

şerî‘attan bir haber olmaksızın şer‘î lafızları, anlaşılan manalarından alıp da hiçbir faydası olmayan anlaşılmaz manalara nakletmek ve akıl delaletinin gerektirdiği bir zaruret bulunmadan, bu lafızların manalarını değiştirmek sözlere olan güveni çürütür, Allah ve Hz. Peygamber kelamının değeri kaybolur. Bunların iddiasına göre, anlaşılan zâhir manaya güvenmemek gerekir. Bâtînî mana için bir kaide olmadığı için herkesin uydurmasına göre ayrı ayrı tevcihlere gidilebilir.

### **E. Bâtîniyye’nin Kur’ân-ı Kerim Tefsirine Dair Ürünleri**

Kur’ân te’vilini amaçlarına ulaşmada bir araç olarak kullanmaya başlamalarına rağmen, tespit edebildiğimiz kadarıyla Bâtîniyye’nin Allah’ın kitabının tefsirini içeren müstakil kitapları yoktur. Bâtîniyye içerisinde Kur’ân’ı âyet âyet, sûre sûre tefsir eden birinin olduğunu işitmedik. Muhtemelen kendilerine ait böyle bir kitabın olmaması, (bâtıl) akideleriyle Kur’ân’ı âyet âyet tefsir edememiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu işe girişmiş olsalardı zorluklar, engellerle karşılaşarlardı ki bunun üstesinden gelemezlerdi. Kur’ân tefsirine veya te’viline dair tespit etmiş olduğumuz şeyler esasında parça parça olan naslardan müteşekkil olup delil olmadan bilgisizce saldırılarını ve özetle Kur’ân’ı anlama ve yorumlama metotlarına dair bize belli ölçülerde fikir vermektedir. Bâtîniyye’nin Kur’ân-ı Kerîm tefsirine dair yaklaşımlarını ikiye ayırmak istiyoruz.

Birincisi mutekaddimûn Bâtîniyye’nin Kur’ân-ı Kerim tefsirine dair yaklaşımları.

İkincisi müteahhirûn Bâtîniyye’nin Kur’ân-ı Kerim tefsirine dair yaklaşımları.

Mütakaddimûn ile Bâtîniyye’nin fikirleri tesis edenleri ve zamansal olarak bunlara yakın olanları müteahhirûn ile Bâbilik ve Bahâîliği kastediyoruz. Bâbilik ve Bahâîliği açıklarken kendilerini Bâtîniyye’den addetmemizin sebeplerini izah edeceğiz.

## I. Mutekaddimûn Bâtiniyye'nin Kur'ân-ı Kerim Tefsirine Dair Yaklaşımları

Bâtiniyye davetinin belirginleşen temel hedefinin genel olarak tüm şerî'atları özelde İslâm şerî'atını yok etmek olduğu bellidir. İslâm şerî'atını yok etme hususunda İslâm'ın sağlam ve temel yapıtaşı olan Kur'ân-ı Kerim'i yok etmekle uğraşmaları gerekiyordu. Amaçlarını gerçekleştirme hususunda tüm güçlerini sarfettiler. Fakat Kur'ân'ı Kerim'i ilâhi iradenin maksatları dışına çekmekten daha sağlam ve dişe dokunur bir yol bulamadıkları için Kur'ân'ın te'vîli ile amaçlarını icra ettiler.

'Ubeydullah b. Hasen el-Kayrevânî'nin Süleymân b. el-Hasan b. Sa'îd el-Cenânî'ye yazdığı uzunca mektubunda şu cümleler de yer alıyor ve diyor ki: "Sana, insanları Kur'ân, Tevrat, Zebur ve İncil hakkında şüpheyeye düşürmeni; onlara şer'î hükümleri kaldırmayı, âhiretin ve kabirlerden dirilişin olmayacağını, göklerde meleklerin bulunmadığını ve yeryüzünde cinlerin yokluğunu propaganda etmeni tavsiye ederim. Sonra onları, Âdem'den önce birçok beşerin bulunduğu görüşüne çağırmanı öğütlerim; çünkü bu, âlemin kadîmliği hususunda sana yardımcı olacaktır."<sup>7</sup>

Bâtinî liderler, kendi akidelerini tesis etmede, davet ettiklerini Kur'ân hakkında şüpheyeye düşürmeyi en büyük yardımcı olarak görmüş ve kendi düşüncesinin tüm Bâtinilerin görüşü olarak ortaya koymuş ve demişlerdir ki: Kur'ân'ın bir zâhiri bir de bâtını vardır ve Kur'ân'la kastedilen onun dille bilinen zâhiri değil, bâtınıdır. Bâtının zâhire nispeti, özün kabuğa nispeti gibidir. Kur'ân'ın zâhirine tutunan kimse kazançta sıkıntı azabı çeker. Bâtını ise zâhiriyle amel etmeyi terke sebep olur. Bu hususta "*Aralarına tek kapılı öyle bir sur çekilir*

<sup>7</sup> Bk. *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 180. Bu nakillerden dolayı Ebû Mansûr el-Bağdâdî, onları Dehriyyûn olarak tavsif etmektedir.

*ki, içi tamamen rahmet; dışı ise azabın geleceği taraftır*”<sup>8</sup> âyetine tutunmuşlardır.<sup>9</sup>

Mezkûr kâideyi, Kur’ân-ı Kerim nasslarını anlamada nasıl kullandıklarına bir bak sonra bu âyeti kendi teorilerini desteklemede nasıl kullandıklarına gelde şaşırma. Bu âyetin bu teoriyle ne tür bir ilintisi olduğunu bilmiyorum. Bu âyetin âhîret ahvâline dair olduğunu âyeti, ilk anda okuyan herkes kolaylıkla bilebilir.

### A. Mütekaddimûn Bâtiniyye’nin Birtakım Te’vîlleri

Daha önce ifade edilen kâide çerçevesinde Bâtiniyye’nin kitaplarında te’vîller yer almıştır. Burada, yapmış oldukları te’vîllerden bazılarına yer vereceğiz. Abdest, imamı veli edinmektir. Teyemmüm, hüccet olan imam yokken izinli/nâibinden almaktır. Namaz, resûl olan nâtıktan ibarettir. Zira “*namaz yüz kızartıcı suçtan ve yadırgatıcı işlerden kesinlikle alıkoyar*”<sup>10</sup> âyetinde bu husus ifade edilmektedir. Gusül, onların bir sırrını farkında olmadan açan kimsenin ahidini yenilemesidir. Onların bir sırrını bu yönüyle açmaya “ihtilam” denir. Zekât, onların inandığı dini bilmekle nefsin arınmasıdır. Ka’be, Peygamber’dır. Kapı, Ali’dir. Safa Peygamber, Merve ise Ali’dir. Mîkât, ısındırmadır. Telbiye davet edilen kimsenin cevap vermesidir. Ka’be’yi yedi kez tavaf, yedi imamı veli edinmektir. Cennet, bedenlerin dinî sorumluluklardan kurtulmasıdır. Cehennem bedenlerin sorumlulukları yerine getirmekten ötürü çektiği sıkıntıdır.<sup>11</sup>

Kur’ân’da zikredilen “*Sütten nehirler*”<sup>12</sup> yani dinin madenlerinden maksad: Ehlinin kendisiyle beslendiği ve latif olan hayatını devam ettiren bir gıda olarak gıdalandığı bâtın ilmidir. Çünkü latif olan ruhun gıdası muallim tarafından ilimle emzirilmektedir.

<sup>8</sup> el-Hadîd 57/13.

<sup>9</sup> Bk. *el-Mevâkif*, VIII, 388.

<sup>10</sup> el-‘Ankebût 29/45.

<sup>11</sup> Bk. *el-Mevâkif*, VIII, 389.

<sup>12</sup> Muhammed 47/15.



Nitekim maddi olan cismin hayatı annenin memesinden süt emmekle sürdürülür. “*Şaraptan nehirler*”<sup>13</sup> ise zâhir ilmi, demektir. “*Süzme baldan nehirler*”<sup>14</sup> imamlardan ve hüccetlerden alınan bâtın ilmi demektir, dediler.<sup>15</sup>

Keza, Bâtıniyye'nin mu'cizleri reddettiklerini, peygamberler için mu'cizelerin imkânını kabul etmediklerini, meleklerin semâda Allah'tan vahiy aldıklarını inkâr ettiklerini, dahası gökte meleklerin yerde şeytanın varlığını, Âdem, Deccal, Ye'cûc ve Me'cûc'un varlığını kabul etmediklerini görmekteyiz. Bu inkârları karşısında, ileri sürdükleri iddianın tutarsızlığını ifade eden Kur'ân âyetlerini, kural haline getirdikleri “bâtınî anlam teorisi” ile zâhiri anlamı reddetmek suretiyle ilgili âyetleri te'vîl ettiler. İlgili âyetleri kendi mezheplerine uygun olarak te'vîl ettiler. Melekleri kendi bidatlerine çağırın dâiler, şeytanları ise kendilerinin karşıtı, düşmanı olanlar şeklinde te'vîl ettiler. Keza Kur'ân-ı Kerim'de Peygamberlerin mu'cizeleri olarak zikredilen tüm mu'cizeleri te'vîl edip dediler ki: Tûfân'ın manası ilim tûfanı demektir. Sünnete sarılan onunla boğulur. Gemi ise onun davetini kabul eden kişinin kurtulması demektir. İbrahim'in atıldığı ateş ise, Nemrud'un gazabı olup gerçek ateş değildir. İshak'ın boğazlanması, kendisinden ahd alınması demektir. Mûsâ'nın asası, kurdukları şüphe tuzaklarını yutup yok eden hüccet olup ağaçtan yapılan asâ değildir. Denizin yarılması ise Mûsâ'nın onlar hakkındaki ilminin kısımlara ayrılması demektir. Deniz, âlemdir. Onları gölgelendiren bulutların manası da Mûsâ'nın irşâd ve onlara ilmi yaymak için nasb ettiği imâmdır. Kur'ân'da geçen çekirge, karınca ve kurbağanın manası, Mûsâ'nın onlara suâlleri ve onlara yüklediği, yapmaları mecburi olan hususlardır. Bildircin ve kudret helvâsı dâilerden herhangi birine gökten inen ilim, kudret helvasıdır. Dağların teşbihi, dinde şedîd ve yakînde mütehasıs olan adamların tesbihi demektir. Hz. Süleymân b. Dâvud'un emrinde olan cinlerden

<sup>13</sup> Muhammed 47/15.

<sup>14</sup> Muhammed 47/15.

<sup>15</sup> Bk. Gazzâlî, *Fedâihu'l-Bâtıniyye*, s. 6.

maksat bu zamanın Bâtînîleridir. Şeytanlar ise güç işlerle mükellef tutulan zâhir ehlidir. Bâtînîler, İsa ile ilgili olarak da onun babasının olduğunu iddia ederler. Zâhiri manada onun babası deyimi ile “imâm” kastedilmiştir. Çünkü onun için bir imâm yoktu ve ilmi Allah’tan vasıtasız aldı. -Allah onlara lanet etsin onun babasının Yûsuf en-Neccâr olduğunu iddia ettiler.- Beşikte konuşması demek, onun cisim kalıbından kurtulmadan önce yani cisim beşiğinde iken başkalarının ancak vefat ettikten sonra ve cisim kalıbından kurtulduktan sonra ulaşabildiklerine müttali olmasıdır. İsa’nın ölümleri diriltmesinin manası, bâtın ile cehâletin ölümünden kurtarıp ilim hayatına diriltmektir. Onun körleri iyileştirmesinin manası da, dalaletin körlüğünden, küfrün onulmaz illetinden gerçeğin apaçık görüşü (basiret) ile iyileştirmek demektir. İblis ve Âdem, Ebu Bekr ve Ali demektir. Çünkü Ebu Bekir Ali’ye secde etmekle ve ona itaatla emrolundu o da kabul etmedi ve böbürlendi. Deccâl Ebu Bekr olup tek gözlüdür. Çünkü o, bâtın gözüyle göremiyor ancak zâhir gözüyle görüyordu. Ye’cûc ve Me’cûc, zâhir ehline delâlet eder, dediler.<sup>16</sup>

Te’vîl konusunda o derece aşırılığa gittiler ki peygamberlerin başa geçmeyi şiddetle arzu eden insanlar olduklarını; peygamberlik ve imamet iddiası ile başkanlık peşinde koşarak toplulukları dinî kanunlar ve hileye dayanmak suretiyle idare ettiklerini iddia ettiler.<sup>17</sup> Bâtıniyye’nin saçmalıklarından bir tanesi de şudur: İbâdetin manasını bilenden ibadet eyleminin farziyeti düşer. Bu konuda “*O kesin gerçek (yani, ölüm) sana gelinceye kadar Rabbine kulluk et*”<sup>18</sup> âyetini delillendirmede kullandılar ve yakîn kelimesini te’vîli bilmekle eş değer olduğunu ortaya koydular.

Bâtıniyye, bireyin kız çocukları ve kız kardeşleri gibi kendileriyle evlilik yapılması haram kılınanların tamamıyla nikâh yapılmasını mübah saymıştır. Erkek kardeşin kız kardeşiyle kezâ babanın kız çocuklarıyla nikâh yapmasının evleviyetle hakkı olduğunu

<sup>16</sup> Bk. *Fedâihu’l-Bâtıniyye*, s. 13.

<sup>17</sup> Bk. *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 279.

<sup>18</sup> el-Hicr 15/99.

söylemişlerdir. en-Nisâ 4/23 âyeti, şüpheye meydan vermeyecek şekilde, evlenilmesi haram olanları belirttiği halde Bâtıniyye'nin hangi vecihle evlenilmesi haram kılınanları mübah saydıklarını bilmiyorum.

'Ubeydullah b. Hasen el-Kayrevânî, Süleymân b. el-Hasan'a yazdığı mektubunda şöyle diyor: Senin, peygamberlerin gösterdikleri mu'cizeler ve özlerindeki çelişkileri kavrayacak derecede ilim sahibi olman gerekir. Söz gelimi Meryem oğlu İsa Yahudilere "Ben Musa'nın şeriatini kaldırmıyorum" demişti de daha sonra Cumartesi'nin yerine Pazar'ı haram kılmak suretiyle, Musa'nın şeriatini kaldırdı ve Cumartesi günü çalışmayı mubah kıldı. Musa'nın kıblesini, tam aksi yöne değiştirdi. Bu sebepten Yahudiler onu, sözleri birbirine uymadığı için öldürdüler. Kendisine ruhun ne olduğu sorulduğu zaman, sorunun cevabı kendisine bildirilmediği için "*Ruh, benim Rabbimin 'emr'indedir*"<sup>19</sup> diyen baskı altındaki ümmetin lideri gibi olma. Davetinde, fevkalâde iyi hîle ve hokkabazlıktan başka bir burhanı olmayan Musa gibi de olma. Nitekim onun zamanındaki Firavun, onun bir burhâna sahip bulamayınca, ona, "*(Firavun) dedi ki: Benden başka bir tanrı edinirsen, inan seni zindana tıklanlardan eylerim*"<sup>20</sup> kavmine de, "*Sîzin en yüce efendiniz benim*"<sup>21</sup> demiştir. Çünkü Firavun o dönemin, vaktin sahibiydi.

'Ubeydullah b. Hasen el-Kayrevânî, mektubunun sonunda şöyle diyor: "Akıllı olduğunu düşünüp güzel bir kızkardeşi veya kızı varken, onu güzelliğinden dolayı kendisine zevce olarak almayı şahsına haram kılarak yabancı birine nikâhlayan kimsenin acâibliğinden daha başka şaşılacak birşey olur mu? Eğer bu câhilin akılsızlığı olsaydı, kızkardeşi ve kızı üzerinde, bir yabancından daha çok hak sahibi olduğunu bilirdi. Bu işin gerçek yönü ancak şudur: Rehberleri [Hz. Peygamber], onlara iyi ve güzel şeyleri haram kılmış ve onları, akıl erdirilemeyen bir gayble korkutmuştur. İddia ettiklerine göre gayble korkutulan ise Allah'tır. Onlara kabirden, yeniden diriliş, hesâb, cennet

<sup>19</sup> el-İsra 17/85.

<sup>20</sup> eş-Şu'arâ 26/29.

<sup>21</sup> en-Nâzi'ât 79/24.

ve cehennem gibi hiçbir zaman görmeyecekleri şeylerin varlığından söz etmiştir. Böylece onları kısa sürede, köleleştirmiş ve hayatı süresince kendine, vefatından sonra da soyuna hizmetçi kılmıştır. Böylece, “*Ben buna karşılık, sizden akrabanız olarak benimle gönül birliği etmeniz dışında hiçbir şey istemiyorum.*”<sup>22</sup> diyerek onların mallarını mübah saymıştır. Onun onlarla olan işi peşindi; ama onların onunla olan işleri ise, geri bırakılmıştı. O, onların hayatlarını ve mallarını, hiç gerçekleşmeyecek bir gelecek hayatı bekleme karşılığında hemen ortaya koymalarını istedi. İşte cennet, bu dünya ve nimetlerinden başkası mıdır? Ve cehennem de, azabı da, namaz, oruç, cihad ve hacdan yorgun ve bitkin düşmüş şeriate uyanların içinde buldukları durumdan başkası mıdır?”

‘Ubeydullah b. Hasen el-Kayrevânî, Süleymân b. el-Hasan’a şöyle demiştir: “Sen ve kardeşlerin, Firdevs'e vâris olmaktadır. Siz, O'nun, dinî kanunları olan “nevâmîs” sahiplerinin şerî'atlerine sınımsız sarılmış olan câhillere haram kılınmış nimetleri ve lezzetlerine bu dünyada kavuşmuş durumdasınız. Onların durumuna kıyasla kavuştuğunuz neşeden dolayı sizleri kutlarım!”<sup>23</sup>

Bâtıniyye'nin nefsânî hevâları ve şahsî amaçlarına matuf olarak yapmış oldukları bâtil te'vîllerinden birisi de şudur: Şüphe ettikleri şeyleri davet edilene sunduktan sonra, kendisini onların yönlendirdiği bilgiye muttali olmayı farkettilerinde adaya: Biz bu bilgileri ancak bir kurbân/sadakanın takdim edilmesiyle izhâr edebiliriz, derler. Adaydan yüz on dokuz dirhem saf altın talep edip bu işlemin “*Allah'a güzel bir şekilde borç verin*”<sup>24</sup> âyetin te'vîli olduğunu, belirtirler. “Hasen” kelimesinde yer alan harfler cümel hesabıyla toplandığında toplamda yüz on dokuz olmaktadır.<sup>25</sup> Kur'ân'ın tefsir edilmesinde ve manalarının anlaşılmasında cümel hesabına boyun eğdiğini kim söylemiştir? Bu iddiayı ancak ve ancak insanların mallarını alabilmek

<sup>22</sup> eş-Şûrâ 42/23.

<sup>23</sup> Bk. *el-Fark beyne'l-firak*, s. 281.-282.

<sup>24</sup> el-Müzemmil 73/20.

<sup>25</sup> Bk. *et-Tebşîr fi'd-dîn*, s. 87.

için Allah'ın kitabını kullanmak suretiyle hokkabazlıkta bulunan zındıktan başkası ileri sürmez.

Keza Bâtıniyye'nin teklifi hükümleri yok etmek için Hak ilâhın varlığını ve Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderilmesini nefyette hırslı olduklarını görmekteyiz. Mübtedi olana şunları söylediklerini görmekteyiz: Allah insanları yarattı ve onlar arasından Muhammed'i seçti. Bu söylemi duyan mübtebi, memnun olur. Akabinde ona şöyle derler: Muhammed'in kim olduğunu biliyor musun? Mübtedi: Evet o, Allah'ın Resûlu Muhammed olup Mekke'de yetişti, davete çağırdı, risâlet görevini izhâr etti ve mu'cîzeler gösterdi, der. Bunun üzerine -İslâm'a gönül vermiş müminleri kastederek- adaya: Senin söylediklerin şu eşeğin dediklerinden farksızdır, Muhammed senden başkası değildir, der. Mübtedi bu söylemi kabul etmekten Allah'a sığındığını ve Muhammed'in kendisi olmadığını belirttikten sonra davetçi ona: Allah Te'âlâ'nın Kur'ân'da Hz. Peygamber'i tavsif ederken kullandığı *"Size içinizden öyle bir resûl geldi ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona ağır geliyor; size düşkün [olduğu için büyük bir hırsla imana gelmenizi istiyor], müminlere karşı da cidden şefkatli ve merhametli"*<sup>26</sup> âyetini okur. Bu eşekler diyorlar ki "Muhammed Mekke'dendir" Ona derler ki Mekker el-gırru'l-gamr (الغمر الغمر) 'dır. Yani Mekke, hayat tecrübesi çok az olup alay konusu olan kişiler demektir.<sup>27</sup> Ne tür bir manayı kastederek "Ben Muhammed'im" diyorsun şeklinde sorunca davetçi ona: Allah seni Muhammed suretinde yarattı, başın Muhammed kelimesinin mîm'i, iki elin onun hâ'sı, göbeğin onun mîm'i, iki ayağın onun dâl'i mesabesindedir. Muhammed olduğun gibi aynı zamanda Alî'sin. Gözün onun 'ayn'ı, burnun onun lâm'ı ve ağzın onun yâ'sıdır.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> et-Tevbe 9/128.

<sup>27</sup> Bu ta'bîrle Allahu a'lem şunu kastediyorlar: Dirâyeti eksik, hayat tecrübesi olmayan ve câhil bir topluluk demek olan Mekke'den peygamber çıkması mümtendir. (Mütercim)

<sup>28</sup> Bk. *et-Tebşîr fi'd-dîn*, s. 87-88.

Bu şekilde Kur'ân'da zikri geçen Muhammed'in bizatihi kendisi olduğunu vehm ederler. Peygamber olarak gönderilip isminin Muhammed olduğu iddiası ise zâhiri manası olup kastedilmemektedir. Keza hakikatte ilâh olarak bir varlığın bulunmadığını ve Kur'ân'da yer alan ifadelerin zâhiri manası olup bunların kastedilmediğini mübtediye îhâm etmek için şunları söylediklerini görüyoruz: Tanrı'nın zâtının isbatı ile kastedilen şey bizatihi senin nefsinden başkası değildir, derler. Bu konuda “*şu Ev'in sahibine dua etsinler*”<sup>29</sup> âyeti buna te'vîl ederek şöyle derler: Rab ile kastedilen ruh, beyt ile kastedilen ise bedendir.

Bâtıniyye'nin aşırılıkları öyle bir hadde ulaşmış ki Muhammed b. İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık'ı ilâh yapmaya kadar götürmüş, “*Şüphelen olmasın ki, senin Rabbin Benim. Haydi, pabuçlarını çıkar.*”<sup>30</sup> âyetinde Mûsa ile konuşanın bizatihi kendisi olduğunu belirtmişlerdir. Bu konuda *el-Fark beyne'l-firak* adlı eserin sahibi Bagdâdî, Bâtıniyye davetini kabul edip Allah'ın kendisine basiret ihsan etmesi üzerine ayrılan birinin, ona anlattığı şeyleri hikâyeye ederek şöyle aktarır: Bâtıniyye davetçileri, o kimseden yeminle söz aldıkları zaman ona dediler ki: “Nûh, İbrahim, Mûsâ, İsâ, Muhammed gibi peygamber olarak geçinen ve nübüvvet iddiasında bulunan bütün şahıslar, halka reislik etmekten hoşlanan kanun ve olağandışı şeylerin adamlarıdır. Böylece onlar, halkı sihirbazlıkla aldatmışlar ve onları şerhatlerinin köleleri kılmışlardır.” Bu durumu Bagdâdî'ye hikâyeye eden şöyle devam etti: Sonra bu sırrı bana açıklayan kimse, şöyle demekle bizzat kendisi tenakuza düşmüş oldu: “Muhammed b. İsmail b. Cafer'in Mûsâ b. İmrân'a ağaçtan seslendiğini ve ona “*Şüphelen olmasın ki, senin Rabbin Benim. Haydi, pabuçlarını çıkar.*”<sup>31</sup> dediğini bilmen gerekir.” Bu durumu hikâyeye eden dedi ki: Bunun üzerine ona, “Gözün çıksın! Tutup beni, âlemin kadîm yaratıcısı olan Rabbi inkâra çağırıyorsun, sonra da kalkıp yaratılmış bir insanın tanrılığını kabul

<sup>29</sup> Kureyş 106/3.

<sup>30</sup> Tâhâ 20/12.

<sup>31</sup> Tâhâ 20/12.

etmemi istiyor ve diyorsun ki, ‘Muhammed b. İsmail, doğumundan önce Musa'yı gönderen bir ilâhtı.’ Sana göre Mûsâ olağan dışı şeyler gösteren yalancı biri ise, onu gönderdiğini ileri sürdüğün kimse ondan da yalancıdır” dedim. Bunun üzerine bana, “Sen, asla kurtuluşa eremezsin” dedi. Sırlarını bana açıkladığına pişman oldu. Ben de onların bidatlerinden tövbe ettim.<sup>32</sup> Allah onlara lanet etsin. Görmez misin nasıl da Allah Te‘âlâ’nın Kur’ân’da mütekellim olduğunu tahrif etmek suretiyle, ilâh olarak zannettikleri Muhammed b. İsmâil’i ikame etmekte? İlhâd, küfür ve ‘inâd konusunda bu aşırılık ve hokkabazlık değil de nedir?

Elimizin altında hicri V. asır ‘ulemâsından olan Muhammed b. Mâlik el-Yemânî’nin *Esrâru’l-Bâtiniyye* adında bir kitabı var. Bu kitap, onların niyetlerini ortaya koymakta, sırlarını ve sahtekârlıklarını ifşa etmektedir. Bu kitapta Bâtiniyye’nin sırlarına dair zikredilen şeyleri zikretmek suretiyle okuyucuyu yormak suretiyle uzatmak istemiyorum. Fakat müellifin, onların hokkabazlıklarına vâkif olmak için aralarına onlardan biri olarak girmek suretiyle bizzat tanık olduğu sapıklıklarına ve sapıtmalarına bir parça değinmek istiyorum. Çünkü müellifin tanık olduğu bu hususlar, Bâtiniyye’nin te’vîl altında Allah’ın kitabını nasıl tahrif ettiklerini ve genel halk kitlesinin zihinlerini hokkabazlıklarıyla nasıl da küçümsediklerini ortaya koymak adına bize bir fikir vermektedir.

### **B. Muhammed b. Mâlik el-Yemânî’nin Bâtiniyye Mezhebine Dair Makalesi**

Muhammed b. Mâlik el-Yemânî [el-Hammâdî] (ö. 470/1077) makalesinde diyor ki: [Dönemin] Yemen Bâtiniyye’sinin önderlerinden ‘Alî b. Muhammed Sulayhî’ye ilk şahitlik edip Müslümanlara açıklayacağım şudur ki: Sulayhî’nin ruhsatlı davetçiler (الدعاة المأذونين) adını verdiği birtakım nâipleri (vekilleri) ve av köpeklerine benzetmek üzere “mükellepler (المكلبون)” lakabını verdiği

<sup>32</sup> Bk. *el-Fark beyne’l-fırak*, s.288.

yardakçıları vardır. Bunlar insanlara tuzak ve ağ kurarlar; onları hilelerle gailere düşürürler; akli başında olan bireylerden çekinip sokulmazlar; tuzağa düşürmek için kuşa tane saçan gibi her cahile yanaşıp bâtil bir mana kasederek hak bir kelime söylemekle zihnini karıştırırlar; telbisler yaparlar; câhili, namaz, zekât ve oruç gibi İslâm şerî'atına zâhiren teşvik ederler. Davet edileni, bir seneden fazla bu hal üzere terkederler; ama önemle gözetip sabrını incelerler; iş ve hareketlerini gözden geçirirler. Hz. Peygamber'den naklolunup tahrif edilmiş birtakım rivayetlerle ve yaldızlı sözlerle onu aldatmaya çalışırlar; ona bazı Kur'ân âyetlerini mahsus olarak eğri ve yanlış okurlar; bazı kelimelerinin lafız veya manasını tahrif ederler. Bunun üzerine eğer adayda bu sözlere kapılmak, meyl ve kabul etmek, öğrettiklerini beğenmek, emirlerine itaat eylemek hallerini görürlerse o vakit kendisine: "Sırları keşfetmeye bak; kendin için bu hale razı olma; genel halk kitlesinin zâhiri inançlarına kapılma; Kur'ân'ı ve remzlerini/sembollerini tedebbür et; Mesellerini ve ne manaya misal olduklarını bil; Salât, taharet ve Hz. Peygamber'den rivayet olunan emirlerin manalarını -rumuz ve işaretle- belle, -sarahat ve ibareyle- değil. Zira bütün insanların din adına yaptıkları işler perde altında olan birtakım manalar için birer darb-ı meseldir. Buna binaen sen namazı ve içindekini bil, bâtını manalarını bellemeye bak; çünkü bilgisiz yapılan iş, sahibine fayda vermez", derler. Davet edilen ne sorayım, der. Davetçi: Allah Te'âlâ "(Sözde değil, özde; gerçek birer dindar olarak) namazı dosdoğru kılın ve benliğinizi arıtmak için (zekâtı) vermeye bakın"<sup>33</sup> buyurmuştur. Zekât görevinin edâsı yılda bir kere farz kılınmıştır; namaz da böyle. Herkim onu yılda bir kere kılsa emrolunan namazı tekrarsız eda etmiş olur. Bir de namaz ve zekâtın -dış yüzleri olduğu gibi- ayrıca iç yüzleri de vardır. Zira namaz, zekât, oruç ve hac ikişerdir. Allah'ın yarattığı her şeyin bir zâhiri görünüşü olduğu gibi bir de bâtını, içi vardır. Buna "Günahın açığını da terk edin, gizlisini de..."<sup>34</sup> ve "De ki: Benim Rabbim sadece; açığıyla-

<sup>33</sup> el-Bakara 2/43.

<sup>34</sup> el-En'âm 6/120.



*gizlisiyle yüz kızartıcı şeyleri haram kılmıştır.*"<sup>35</sup> âyetleri delalet eder. Görmez misin ki, yumurtanın dışı ve içi vardır. Buna binaen zâhir, insanların bilmesinde eşit olup havâs ve 'avâmın bildikleri şeydir; bâtın ise, bütün insanların değil pek az kimselerin bildiği şeydir. Allah Te'âlâ'nın "*Kendisiyle beraber zaten pek az kimse iman etmişti.*"<sup>36</sup>, "*Ama onlar pek azdır*"<sup>37</sup>, ve "*Kullarımdan pek azı şükredicidir.*"<sup>38</sup> âyetleri bu kabildendir. Buna göre câhil, çokluğu teşkil eden akılsızlardandır.

Bundan başka namaz ve zekât kelimeleri yedişer harftir. Muhammed ve Ali'ye birer remz ve delildir; çünkü ikisi de yedi harftir. Buna binaen salât ve zekâttan maksat Hz. Muhammed (s.a.) ve Hz. Ali'ye muhabbet beslemek ve ikisine taraftar bulunmaktır. Artık, her kim onları candan severse, namazı eda etmiş ve zekâtı vermiş olur", derler. Davetçiler bu tür hezeyanlarla din ve şer'atın gereğini, Kur'ân'ı ve Hz. Peygamber'in sünnetini bilmeyenleri vehim ve hataya düşürürler ve bu sözler aldanmış biçarelerce kabul görülür. Zira bu mezhep, nefse rahatlık verir, her şeyi mubah ve helal kılar; halkın avamını, şer'atın gerektirdiği Allah'a itaat kaydından rahatlatır ve haram kıldığı fenalıkları kendilerine mubah gösterir. Bunların sözleriyle aldanmış câhil bu davetlerini kabul ederse ona: "Allah'a yakınlık kazandıracak bir sadaka ver ki, ermeğe sana bir merdiven ve kurtuluşa vesile olsun ve biz de sana mevlâmızdan namazları senin üzerinden kaldırmasını ve bu ağır yükü (الإصر) senden indirmesini isteyelim", derler. Davet edilen biçare adam davetçiye on iki dînâr verir. Davetçi mürid adayını "Mevlânâ" dediklerinin huzuruna getirir ve der ki "Efendimiz, kulun falan kimse namazı ve gereğini/bâtınını öğrendi, namaz hükmünü ondan kaldır ve bu ağır yükü sırtından indir. İşte onun kurban ettiği on iki dirhem" der. Mevlanaları "Şahit olun ki, ben onun üzerinden namaz hükmünü kaldırdım" der ve "*O ki; ağır*

<sup>35</sup> el-A'râf 7/33.

<sup>36</sup> Hüd 11/40.

<sup>37</sup> Sâd 37/24.

<sup>38</sup> Sebe 34/13.

*yüklerini ve üzerlerindeki zincirleri indirip atar.*"<sup>39</sup> âyetini tilâvet eder. O esnada, daha önce bu davet ve mezhebi kabul edenler, bu hokkabazlığa iltifatlarda bulunur, onu kutlarlar ve "*Belini bükün yükünü üzerinden indiren*"<sup>40</sup> Allah'a hamdolsun, derler. Bir süre sonra mel'ûn davetçi davet edilene: Namazın neden ibaret olduğunu anladın ki bu bilgi birinci basamağı oluşturur. Ben Allah'ın seni en yüksek dereceye eriştireceğini umarım. Artık sor, araştı, der. Câhil davet edilen, ne sorayım? der. Davetçi ona, "Allah Te'âlâ'nın nehyettiği içki ve kumarın ne olduğunu bilir misin?" sor. "İkisi Ebû Bekr ve Ömer'den ibarettir. Hz. Ali'ye muhalefet edip hilafeti ondan gasbettikleri için, onları sevmekten kaçınılması emrolunmuştur. Değilse yaş veya kuru üzümünden, buğday ve başka maddelerden yapılan şarap ise haram değildir. Çünkü bu, yerin bitirdiği şeylerden çıkarılmıştır" der ve ona karşı "*De ki: Allah'ın, kulları için çıkardığı ziyneti ve tertemiz-hoş rızıkları kim haram kılabilir?*"<sup>41</sup> ve "*İman edip sâlih amel işleyenler için daha önce (içki namına) tatmış olduklarından dolayı bir günah yoktur*"<sup>42</sup> âyetlerini sonlarına kadar tilâvet eder.

Davetçi: adaya oruç "sır saklamak"tır der ve ona "*Öyleyse bu ayı yaşayanlarınız onu oruçlu geçirsinler.*"<sup>43</sup> âyetini tilâvet eder. Orucu imamların, zâlimlerden korkarak gizlendikleri zaman saklandıkları yerleri söylememekle te'vîl ederek "*Ben rahmetin mutlak sahibine [konuşma] oruc[u] adadım; onun için bugün hiçbir insanla konuşmayacağım!*" âyetini okur. Eğer siyâm konulu oruç âyetinden yemek yememeyi kasetseydi, Meryem'in âyette söylemesi emir olunduğu sözde "Ben bugün bir şey yemiyeceğim" derdi. Meryem'in böyle dememesi orucun susmak manasına olduğuna delâlet eder, der. Davetçinin bu sözleri üzerine o aldanmışın küfür ve tугyânı artar ve melun davetçinin telkinlerne meyl ve inhimak eder.

<sup>39</sup> el-A'râf 7/157.

<sup>40</sup> İnşirâh 94/2-3.

<sup>41</sup> el-A'râf 7/32.

<sup>42</sup> el-Mâide 5/93.

<sup>43</sup> el-Bakara 2/185.

Çünkü davetçi onun nefsâni arzusuna uygun olanı getirmiştir. Nefis ise her vakit fenalığı emreder. Sonra davetçi ona, fidyeyi ver ki, erişmene merdiven ve vesile olsun; tâ ki Mevlâmızdan orucu senden kaldırmasını isteyelim, der, sapık da on iki dirhem verir. Davetçi onu “Mevlana” dediklerine götürür: “Mevlana Kulun falan orucun hakiki manasını (gereğini) öğrendi, ona Ramazan ayında yiyip içmeyi ona helal kıl”, der. Mevlaları davetçiye: “sırlarımıza karşı bu müride güvenip emin oldun mu?”, der. Davetçi “evet” der. Mevlâları: “Ben de oruç ödevini üzerinden kaldırdım”, der.

Saptırılmış aday bir müddet daha durduktan sonra yine melun davetçi ona gelir ve der ki: “Şimdiye kadar mezhebimizden üç derece bildin; şimdi de, taharetin te’vîde ne olduğunu, cünüblüğün manasını bil.” Mürid: “Bunları bana açıkla” der. Davetçi ona: “Bil ki tahâretin manası kalp temizliğidir. Mü’min haddi zatında temizdir, kâfir ise necis olup, onu ne su, ne de başka bir şey temizleyemez. Cünüblük ise peygamberlerin ve Ehl-i Beyt’ten olan imamların zıddını, düşmanlarını sevmektir. Meniye gelince, necis değildir. Allah ondan peygamberleri, velileri ve taat ehlini yaratmıştır. Âdem neslinin yaratılışının başlangıcı olduğu ve onun üzerine yapısının temeli kurulduğu halde, nasıl necis olur? Eğer ondan gusletmek dinin emirlerinden olsaydı, büyük küçük abdestlerden de tamamıyla yıkanmak vâcib olurdu; çünkü ikisi de pis ve necistir. “*Cünüpseniz, hemen temizlenin*”<sup>44</sup> âyetinin manasına gelince: Eğer bâtin ilmîni bilmezseniz öğrenin, bedenlere hayat getiren su gibi canlara hayat veren ilmi de belleğiniz, demektir. Allah Te’âlâ “*canlı olan her şeyi sudan yarattık*”<sup>45</sup> ve “*O halde, ‘ne’den yaratıldığına baksın, insan. Yarattı, fıskıran bir sudan*”<sup>46</sup> buyurdu. Allah meniye “su” adını verince onun tâhir olduğuna delâlet etti, der. İşte davetçi o aldanmış müridi bu sözlerle vehme düşürür. Sonra (mutad olduğu üzere) ona on iki dirhem vermesini emreder; mürid verir; davetçi onu [Mevlâlarına

<sup>44</sup> el-Mâide 5/6.

<sup>45</sup> el-Enbiyâ 21/30.

<sup>46</sup> et-Târık 86/5-6

götürür] ver der ki “Mevlâna, kulun falan, taharetin hakiki manasını bildi, işte bu sana tekarrüb/yakınlaşma vesilesi”, der. Efendileri cemaatına “Tanıklık edin ki, ben ona cünüplükten yıkanmamayı helal kıldım”, der. Mürid, bir müddet o haller üzere durduktan sonra melun davetçi ona: “Sen şimdiye kadar fırkamızdan dört derece tanıdın; şimdi sana tanınması lazım gelen beşinci derece kaldı, bunu da keşfetmeye bak. Çünkü bu senin işin sonu ve mutluluğun gayesidir”, der ve ona “*Hiçbiri kendileri için saklanmış bulunan göz aydınlığı mutluluk vesilelerini bilmez.*”<sup>47</sup> âyeti tilâvet eder. Mürid “bu dereceyi bana lütfederek bildir ve delâlet eyleyerek beni ona erdir”, der. Davetçi ona “*İşte o zaman: “Sen bundan yana açıkça gaflette idin; şimdi perdeni kaldırdık! Artık gözün çok keskin!”*”<sup>48</sup> âyetini okur. Sonra ona “Dünyadayken cennete girmek ister misin?” der. Mürid “benim için buna yol var mıdır?” der. Davetçi bu soruya ve gösterilen arzuya karşı müride “*Kuşkusuz sonu da Bizimdir, önü de.*”<sup>49</sup>, ve “*De ki: Allah'ın, kulları için çıkardığı süsleri, o tertemiz hoş rızıkları kim haram edebilir? De ki: Bunlar şu iğreti [dünya] hayat[ın]da iman edenler için meşrû olup Kıyamet gününde de tamamen onlara özgü olacaktır.*”<sup>50</sup> âyetlerini okur. Bu âyette zikredilen “ziynet” kelimesi, mahsus kimselerden başkalarının bilmedikleri kadın sırlarından insanlara gizli kalan şeylerdendir, şeklinde açıklar.

Bu ziynet “*Kocaları dışındakilere güzelliklerini göstermesinler.*”<sup>51</sup> âyetinde zikredilen aynı ziynettir. “Ziynet gizli ve kapalıdır, herkese açık ve belli değildir”, der; Sonra ona “*Âhu gözlü bembeyaz dilberler bir de... Gün yüzü görmemiş bir inci kadar parlak...*”<sup>52</sup> âyetini de okur ve der ki “dünyadayken cennete ermeyen, âhirette de ona ermez. Çünkü cennet câhillere değil, akıllara mahsustur. Çünkü eşyadan beğenilen ancak gizli kalanıdır. Bu yüzden

<sup>47</sup> es-Secde 32/17.

<sup>48</sup> Kâf 50/22.

<sup>49</sup> el-Leyl 92/13.

<sup>50</sup> el-A'râf 7/32.

<sup>51</sup> en-Nûr 24/31.

<sup>52</sup> el-Vâkı'a 56/22-23.

cennete, gizli olduğu için “cennet” denilmiş, cin taifesine insanlardan gizlendikleri için “cin”, kabristana içindeki mevtaları sakladığı için “mecenne”, kalkana, düşmanın kılıcına karşı örttüğü için “micenn” isimleri verilmiştir. Buna binaen dünyada cennet, ilimleri ve akılları olmayan bu ters mahlûktan gizlenen bir şeydir. Davetçinin bu sözleri üzerine aldanan müridin hayranlığı arttıkça artar ve melune “lütuf buyurup beni teşvik ettiğin dünya cennetine eriştir” der. Davetçi “kurtuluş için on iki dirhem ver, sana Allah’a yaklaşma vesilesi olsun” der. Şaşkın mürid on iki dirhem verir. Davetçi onu efendilerine götürür ve der ki “Mevlana! Kulun falanın içi sağlamlaşarak düzeldi ve sınavı saflaşarak dururdu. Şimdi de kendisini cennete sokmanızı, ciddi ve hakiki hükümlere erdirmenizi ve hürilerle evlendirmenizi istiyor”, der. Mevlaları davetçiye der ki: “Ona güven ve itimat ettin mi?” Davetçi: “Evet ben ona eminim, onu iyi sınadım; hakka karşı sabırlı ve senin nimetlerine şükredici buldum”. Mevlaları: “Bizim ilmimiz zordur, nefse karşı gayet güç gelir; onu halka gönderilmiş bir peygamber, ya Allah’a yaklaştırılmış bir melek ya da kalbi Allah tarafından imanla denenmiş bir kuldan başkası taşıyamaz. Eğer senin nazarında hali sağlamlaşmışsa, onu eşin yanına götür, ikisini yalnız bir arada bulundur”, der. Davetçi, Allah’a ve Mevlana’ya itaat olmak üzere baş üstüne der ve hemen onu kendi evine götürür. O gece davetçinin karısıyla yatar, sabah olunca davetçi kapılarını çalar ve “bu cahil/aksi halk bizim halimizi bilmeden kakınız”, der. Saptırılmış mürid, davetçiye teşekkür ve dualar eder. Davetçi “Bu iyilik benden değildir, Mevlana’nın fazlındandır” der. Mürid davetçinin evinden çıkınca, bu melun davet ve tarikat adamları işitirler, hepsi de bu davetçinin yaptığı gibi müridi evlerine götürüp eşleriyle yatırır. Sonra davetçi müride Mevlana’nın yanında en büyük toplantıyı da görmelisin, Allah’a yakınlık vesilesini, ver. Mürid on iki dinar verir. Davetçi onu Mevlaları huzuruna götürür. “Mevlana kulun falan, en büyük toplantıyı görmek ister; şu da necva vesilesi”, der. Karanlık çöktüğünde melun davet ehlinin tamamı harimlerini farklı kapılardan davetçilere sunarlar. Kandiller, lambalar söndürülür her biri kendi

payına düşenle ilişkiye girer. Sonra efendileri daha evvel davetçinin ve diğer bütün müridlerin yaptıkları gibi hanımını yeni müride takdim eder, ona teslim olmasını emreder. Yoldan artık tamamıyla çıkmış olan bu mürid, Mevlana'larının ona yaptığı bu iyiliğe teşekkür eder. Önderleri bu benim ihsanımdan değildir, Mevlana emirulmüminin fazlındandır, ona teşekkür ederiz. Sizin bağınızı çözdüğüne, ağır yüklerinizi sırtınızdan indirdiğine güç teklifleri üzerinizden kaldırdığına cahillerinizin haram saydıklarının bazısını size helal kıldığına karşı nankörlük etmeyiniz, der; ve *“Ama bu [gerçeğin künhü]ne, ancak sabredenler erdirilir... Bu [gerçeğin künhü]ne, ancak [akıl ve ahlâktan] büyük bir nasibi olanlar erdirilir.”*<sup>53</sup> âyetini teşvik için okur.

Malik b. Muhammed der ki: İşte tarikatlarının temeli olan bu beş derecenin beyanında zikrettiklerim, bu fırkanın küfür ve delâletlerden muttalli olduğum itikat ve hareketlerdir. Allah Te‘âlâ onları gözetleyicidir. Buna karşı da fiil, küfür ve cehillerinden vakıf olabildiğim hallerden naklettiklerimin hepsine şahiddir; Görüp kendilerinden duyduğumu bilir. Her kim aleyhlerine haksız yere bir söz söylese, Allah'ın, meleklerin bütün insanların ve lanet okuyanların lanetleri üzerine olsun. Allah onlara iftira edenleri rusva etsin; ona en fena varacak yer olan cehennemi hazırlasın. Ve her kim ki kendilerinde bulunmayan halleri, hareketleri naklerderse Allah'ın havl ve kuvvetinden ilgisi kesilip şeytanın havl ve kuvvetine sığınsın.<sup>54</sup>

Bu blok alıntıdan sonra onların Kur'ân te'vîlinin fâsid olup bir dayanağı, delili olmadığını, tam aksine kuruntular ve avhâmdan başka bir şey olmadığını; “basiret ve akli” dengeleri zayıf olanları dinden çıkararak, “hizbu’ş-şeytân” ve mülhidler zümresine ilhak etmek suretiyle aldattıklarını görmez misin? Onların böyle yaptıklarını düşünüyorum. “Aynı lafız için, farklı, çelişik görüşlerin onlardan

<sup>53</sup> Fussilet 41/35.

<sup>54</sup> Bk. Muhammed b. Mâlik b. Ebü'l-Fezâil el-Hammâdi el-Yemânî, *Keşfü esrâri'l-Bâtiniyye*, s. 11-16.

nakledilmiş olmasına rağmen tüm bu hususları Bâtiniyye'ye nasıl olur da katiyet üzere isnâd edebiliriz?" şeklinde okuyucunun aklına böyle bir soru gelmiş olabilir. Kendilerinden aynı lafız için çelişik rivayetlerin nakledilmiş olması bu isnadın yanlış olduğunu göstermez mi? Gerçek şu ki Gazâlî'nin dediği gibi onlar hakkında nakledilenlerin çok farklı, muhtelif olmasının sırrı şudur: Halka bir tek metodla gitmiyorlar, tek bir kanaldan hitap etmiyorlar. Aksine yolları tuzak hazırlayarak kendilerine tabi kılmak istemektir. Bu sebeple onların söyledikleri farklı, onlardan nakledilenler değişiktir.<sup>55</sup>

## II. Müteahhirûn Bâtiniyye'nin Kur'ân-ı Kerim Tefsirine Dair Yaklaşımları

### Bâtiniyye'nin Günümüz Ülkelerinde Değişik İsimler Kullanarak Yayılması

Bâtiniyye'nin birçok isimle bilindiğini ve onların günümüze kadar birçok Müslüman ülkede yayılmakta olduğunu belirtmiştik. Burada daha önce anlattığım hususlara bazı ilaveler yapacağım. Bâtiniyye Hindistan'da varlık sürmekte olup Buhre (البهرة) veya İsmâilik olarak bilinmekte, önderleri Agâhân isimli İsmâilî liderdir. Keza Kürt bölgelerde Alevilik olarak bilinip "Ali, Allah'tır" diyen bir grup ve Türkiye'de Bektaşilik olarak bilinen bir tarikat olarak da varlık sürmektedir. Arnavut menşeli olup Megâverâ<sup>56</sup> (المغاورى) olarak bilinen dağda ikamet eden Bektaşi cemaatinden bir grup da Mısır'da bulunur. Acem topraklarında Bâbilik olarak bilinen bir grup, Filistin topraklarında Bahâilik olarak bilinen bir grup da bulunur. Bahaliliğin cemaatleri değişik ülkelerde yer almaktadır.<sup>57</sup> Hindistan'da yer alan

<sup>55</sup> Bk. *Fedâihu'l-Bâtiniyye*, s. 8.

<sup>56</sup> 1952 yılında Mısır devrimi gerçekleştiğinde Bektaşi'lerden bir cemâat, kötü filleri ve fesâda sürükleyen halleri nedeniyle Mısır topraklarından atıldılar.

<sup>57</sup> 23 Temmuz 1952 devriminin güzelliklerinden birisi de Bahailiğin Mısır topraklarından atılması ve merkezlerinin istila edilerek Kur'ân Kursu'na çevrilmesidir. Merkezlerinin Kur'ân Kursu'na çevrilmesi 1961 yılında yapılan bir kutlamayla gerçekleşmiştir.

Kadiyanilik, Bâtiniliğin ortaya çıkış ve zamansal itibariyle en yenisidir.

Günümüze kadar Müslümanlar arasında yayılmakta olan bu fırkaların her birinin meşrepleri ve ilkeleriyle uzlaşan Kur'ân-ı Kerim'in bâtin-i te'vîline dair görüşleri olması gerekir. Bu fırkaların 'ulemâsının mezhepleri ve inançlarına yönlendirecek Kur'ân te'vîlleri muhtevi kitaplarının olması gerekirken Bâbilik ve Bahâilik'e dair küçük çapta (çalışmalar) istisna edilirse bu konuda herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Bu sebeple bu taifenin Kur'ân anlayışı hakkında sözü kısa kestik.<sup>58</sup> Zira onlar hakkında bize ulaşan bilgiler her ne kadar az da olsa Kur'ân- Kerim'in tefsirine dair yaklaşımlarını belli ölçülerde tespit etmeye dair bir fikir vermektedir. Bu konuda yazdıklarımızın tamamı bize ulaşan bazı kitaplara ve onları konu edinip bilimsel dergilerde yayınlanan neşirlere dayalıdır.

---

<sup>58</sup> Bâbilik ve Bahâilik esasen tek bir taifenin adıdır. Bâbiyye olarak bilinen ilk liderlerine nispetle Bâbilik, daha sonra ikinci liderleri olan Bahauallah'a nispetle Bahâilik; kimileri de birazdan konu edineceğimiz üzere Bahâiyye nispetle Bahâilik dendiği söylemişlerdir.



# EŞREF ALÎ (TEHÂNEVÎ) TÂNEVÎ'NİN REFORMİST DÜŞÜNÇESİNDE TASAVVUF <sup>1</sup>

Şâh Muînuddîn el-Hâşimî\*

Cüneyd Ahmed el-Hâşimî\*

Çev: Yakup Yüksel\*

Muhammet Ali Tekin\*

Yenilik, ümmetin ıslâhı, dinin doğru anlaşılmasının ihyâsı, nebevî ilimlerin neşri, hayatın ve döneminin düşünce yapısındaki aktivite ve canlılığın yinelenmesi, siyasi İslam teorisine dair güçlü ve dinamik İslam devletinin kurulması için büyük gayretler sarfetmesi, tasnif ve te'lif, araştırma, öğretim, halifelerin terbiyesi, yetkin adamların çıkarılması, yetenekli müellif ve iyi davetçi bir neslin meydana getirilmesi, İslamî yapının korunması ve Hindistan'daki cahiliye geleneklerinin kirlerinden, insanlara kitap ve sünnetin

---

<sup>1</sup> Bu makale Pakistan İslamabad'da iki akademisyen tarafından Arapça olarak kaleme alınmıştır. "Eşref Ali Tânevî'nin Reformist Düşüncesinde Tasavvuf" başlığı altında ele alınan bu çalışma Hint Alt Kıtası önemli âlimlerinden olan Eşref Ali Tânevî'nin tasavvufla ilgili düşüncelerini konu edinmektedir. Yaşadığı dönemi eserleri ve çalışmalarıyla etkileyen bu alimin birçok konuda çalışmaları mevcuttur ve etkileri günümüze kadar da ulaşmıştır. Onun ilmî yönünü ele alan birçok çalışma yapılmıştır. Tasavvufla ilgili görüşlerini en güzel şekilde özetleyen bu çalışma da onlardan birisidir. Dilimize kazandırılmasının faydalı olacağı ve alana yeni bir bakış açısı kazandıracağı hedefine matuf olarak makaleyi yazan hocalardan şifâhi izin de alınarak tercüme edilmiştir. Tercümede metnin aslını koruma konusunda gerekli hassasiyet gösterilmiştir. Bununla birlikte tarafımızca gerekli yerlerde dipnotlar konulmuş ve bazı değerlendirmelerle makale zenginleştirilmiştir.

\* Yrd. Doç. Dr., Câmîatü Allâme İkbâl, Arap Dili ve İslâmî Araştırmalar Fakültesi, İslâmâbad, Öğretim Üyesi.

\* Yrd. Doç. Dr., Câmîatü'l-İslâmî el-Âlemî, İslâm Araştırmaları Fakültesi, İslâmâbad, Öğretim Üyesi.

\* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, [yyuksel@nku.edu.tr](mailto:yyuksel@nku.edu.tr)

\* Öğretim Görevlisi, Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Anabilim Dalı, Öğrt. Görevlisi, [matekin@nku.edu.tr](mailto:matekin@nku.edu.tr)

öğretmesinin ihmali ve medeniyetler ayrımı diye adlandırılan Hinduizm kültürüyle iç içe yaşamaları neticesinde İslam'a sonradan giren putçuluk inançlarından temizlik, Tânevî'nin gerçekleştirmesi ve ortaya koymasını Yüce Allah'ın muvaffak kıldığı bu gibi kıymetli izler ve büyük işlerin alanı geniş ve sadece kendi çağdaşları arasında değil Hindistan'da imam Dihlevî'den sonra geçmiş asırlardaki âlimler ve müelliflerin tamamı dahil benzeri olmaması yönüyle çeşitli alanlarda söz konusu olmuştur. Allah'ın (bu hususlarda) onu muvaffak kılmasından sonra -muhtemelen bunun sebebi- bu muhteva ve kapsam, yüksek özverisi, toplumu eğitmedeki hassasiyeti, Allah'ın kendine özel kıldığı ve takdir ettiği terbiye ve ıslâha dair özel metoduna bağlıdır.

Reformist güzel yenilikçi gayretlerinden ötürü geniş Hint diyarında Tânevî "sâniü't-tağyir" değişikliğinin bânisi kabul edilmiş ki hakîmü'l ümme ve müceddidü'l-milleti bi'd-diyari'l-Hindiyye ünvanını kazandı. O, bundan ötürü Hint alt kıtasında dini ıslah ve İslâm Düşüncesi Tarihi konusunda araştırmacılar tarafından bir alan çalışmasını hak etmiştir.

### 1. Şeyhin Dört Tasavvuf Silsilesine İntisâbı

1299/1881 yılı Diyobend'de Tânevî eğitim-öğretimi sırasında yazışma yoluyla el-Hâc İmdâdullah (ö. 1317/1889)<sup>2</sup> bey'at etme onuruna sahip olmuştur. Şeyh Tânevî eğitimini tamamladığında hac için ziyarete gitti, haccını yaptı ve ziyaretlerde bulundu. Sonra Şeyh'ine varıp sülûk bey'atinde bulunup bir müddet yanında kaldı ve onun sohbetlerinden istifade etti. Sonra Hindistan'a, talebelere ders vermek, zikir ve evrâd türü meşguliyetiyle birlikte faydalı olmak üzere Kampur'daki Câmiü'l-ulûm medresesine döndü. Nihayet onda tasavvufi bir hal söz konusu oldu. Kalbinde şeyhine özlem duygusu canlandı, şevk ve ızdırap onu kuşattı, öğretim faaliyetlerini bıraktı ve

<sup>2</sup> Hayatı için bkz. Faruqı, Nisâr Ahmed, "İmdâdullah Tehânevî", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 223.

ikinci kez Hicaz'a yola çıktı. Altı ay kadar şeyhinin yanında kaldı ve ondan bir an bile hiç ayrılmadı. Güçlü istidadı, şeyhine olan son derece mükemmel ilgisiyle o, bu kısa sürede şeyhinin sîretinin tecelli ettiği ve ahlakının yansıdığı ayna gibi oldu. Öyle ki o kendi diyarında ibadeti, zühdü, takvası, vera'ı ve güzel eğitim ve öğretimiyle tanınır oldu.<sup>3</sup>

Şeyhi ona vatanı Tanebon'a dönmesini ve oradaki zâviyesi (Zâviyetü'l-Hâc İmdâdullah el-Ma'rufe bi Dükkâni'l Ma'rife) İmdâdiye Hankâh diye isimlendirilen yerden ayrılmamasını tavsiye etti.<sup>4</sup> Şeyh Hindistan'a tekrar döndü ve Tânebon'a gitti. Bu, 1315/1897 yılı Safer ayında oldu. Sonra vatanında 1362/1943 yılında vefat edinceye kadar bu zâviye'de kalmaya devam etti<sup>5</sup>

Sûfi tarikatlere intisabına gelince o, Nakşibendiyye<sup>6</sup>, Çiştîyye<sup>7</sup>, Kâdirîyye<sup>8</sup> ve Sühreverdiyye<sup>9</sup> tarikatlerine bağlanmışır. Bu, Şeyhi el-

<sup>3</sup> eş-Şîrvânî, Vekîl Ahmed, Hayâtü Hakîmi'l-Ümme, el-Hasen Dergisi, "eş-Şeyh Eşref Ali", Özel sayı Ekim-Kasım 1987. c. I, s. 50; Rahmetullah en-Nedvî, Eşref Ali Tehânevî, Hakîmü'l-Ümme ve Şeyhu Meşâyihî'l-Asri fi'l-Hind, Dâru'l-kalem, Dımaşk, 1427/2006, s. 95.

<sup>4</sup> Tânevî, Necmü'l-Hasen, "Eşref Ali Tânevî: Min Tâifeti'l-Evliyâ", Özel sayı Ekim-Kasım 1987, c. I, s. 6-8.

<sup>5</sup> el-Meczûb, Hoca Azîz el-Hasen, Eşrefü's-sevânih, İdâretü te'lifati eşrefiyye, Multan, Pakistan, Ekim 1985, II, 48.

<sup>6</sup> Muhammed b. Muhammed el-Buhârî Behâüddîn Hoca Nakşibend'e dayanan tasavvufî bir tarikattir. Meşhur Sûfi Emir Külal'dan ders almıştır. Hicri 791/1388 yılı Rebiülevvel ayı'nda vefat etmiştir. Bkz. el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurrauf, et-Tabakatü'suğra, thk. Muhammed Edîb el-Cârid, Dârü sâdir, Beyrut 1999, IV, 238.

<sup>7</sup> Çiştîyye tarikati bu tarikatın imamı Şeyh Muînuddîn Hasen es-Sencerî, (ö. 662/1263)'ye nispet edilmektedir. Bkz. el-Hasenî, Abdulhay, es-Sekâfetü'l-islamiyye fi'l-Hint/Meârifü'l-avârif fi envâi'l-ulûmi ve'l-meârif, Mecmeu'l-lügati'l-Arabiyye, Dımaşk, 1983, s. 180

<sup>8</sup> Bu tarikatın dayandığı kimse Abdulkadir Geylânî'dir (ö.561/1166). Dört kutuptan biridir. Geylan'da doğmuş ve Bağdat'ta vefat etmiştir. Hadis dersleri almış ve Ebû Saîd el-Mahremî'den de fıkıh okumuştur. Bkz. el-Mevsûatü'l-Arabiyye el-Müeyssere, Editör, Muhammed Şefik Garbâl, Dârü's-Şa'b, Kahire 1965, I, 681.

<sup>9</sup> Sûfi, şafii, fakih olan Ebû Hafs Ömer (ö.631/1234)'e nispet edilen tasavvufî bir tarikattir. O Fars'ta sühreverd'de doğdu. Amcası Ebû Necîb Abdulakhir'in elinde yetişmiş ve ondan tasavvuf almıştır. Birçok eseri vardır. Avârifü'l-me'arif onlardan

Hâc İmdâdullah el-Muhâcir el-Mekkî'nin bu dört silsileyi toplamış olmasındandır. Şeyhi ona bu tarikatlerin tamamının hil'atini vermiştir. Tânevî reformist eğitim metodunda bu dört silsileyi bir arada tutmuştur.<sup>10</sup>

Tânevî'nin seçtiği tarikat şeriatın tâ kendisidir. Çünkü o tarikatte; nefislerin terbiyesi ve tezkiyesi, rezilliklerden arınma, şeriatî garrâda emredilen faziletlerle süslenme vardır. Şeyh tarikat ve şeriatî bir arada tutmuştur ve tarikati şeriatin hizmetçisi kılmıştır. Tasavvuf ve sülûku bid'atlerden, hurafelerden ve tasavvuf erbabının merasimlerinden temizlemiş ve bu alanı yapışmış bidatlerden ve fazlalıklardan döneminin insanı için yenilemiştir. Tânevî şöyle demektedir: Şeriatte câiz olmayan şeylerin tamamı sûfiler nezdinde aynı şekilde hatadır. Çünkü sûfiler şeriatin caddesinden ve sınırlarından çıkmazlar. Onlardan kim şeriatin sınırlarından çıkmışsa tasavvufu kaybetmiştir.<sup>11</sup>

## 2. Tasavvuf Alanındaki Yenilikçi Konumuna Dair Dönemi İnsanın İtirafı

Tânevî, Hint Alt Kıtası âlimleri arasında seçkin ilmî bir konuma ulaşmıştı. Bunun delili çağdaşları ve onlardan sonra gelen öncü âlimlerin ve liderlerin bu büyük âlimi vafettikleri ifadeleridir. O, sadece büyük âlimler için kullanılan birçok lakaplar ve ilmî vasıflara sahip olmuştu. Muhaddis Kevserî, *Makâlâtü'l- Kevserî* (adlı) kitabında, sünnet ilimlerine dair sorumlulukları yüklenme konusundaki devraldıkları nöbetten bahseden makalesinde ondan son derece övgüyle bahsetmiştir. Kevserî, Hindistan ve Pakistan âlimlerinin gayretlerine ve son asırlardaki sünneti mutahhara'ya

---

biridir. Bu eser sufilerin hayat hikayelerini ve sülûklerine dair usullerini, ilimlerini, amellerini, makamlarının ve hallerinin vasıflarını ele alan sufi eserlerin en önemlilerindedir. Bkz. age, I, 1036.

<sup>10</sup> Ârifî, Abdulhay, et-Tehânevî ve meşrebuhu fi's-sülûk ve't-Tasavvuf, Mecelletü'l-Hasen, Tehânevî Özel sayısı, Ekim-Kasım 1987, I, 464.

<sup>11</sup> Tânevî, Eşref Alî, İmdâdü'l-Fetâvâ, İdarâtü te'lifâti evliyai Diyobend, Hint, ts, V, 150.

hizmet hususundaki etkilerine ve onuncu asırdan günümüze kadar sünnet ilimlerindeki sorumluluğa dair desteklerine işaret ettikten sonra şöyle demiştir: Aynı şekilde, tek allâme, biricik uzman, Hint diyarında şeyhlerin şeyhi, sayıları yaklaşık irili ufaklı beş yüze kadar ulaşan eser sahibi, rabbâni alim de bu işlerle ilgilenmiştir. O, Hint diyarının bereketidir. Hint âlimleri arasında yüksek bir konuma sahiptir ki ona “hakîmü’l-ümme” lakabı verilmiştir.<sup>12</sup>

Âlimlerden ve büyük şeyhlerden çoğu onu hicri on dördüncü asrın “müceddidü’l-milleti’l- İslâmîyyeti bi’d-diyari’l-Hindiyye”/Hint diyarında İslam milletinin müceddidi ve başkaları da müceddidü’l-muâşera kabul etmişlerdir.<sup>13</sup>

Nitekim Tânevî’ye aynı şekilde muhyî’s-sünne lakabı verilmiştir.<sup>14</sup> Seyyid Süleyman Nedvî de hâfizu’l-hadîs olarak kabul etmiştir.<sup>15</sup> Abdulfettâh Ebû Gudde onu şöyle diyerek övdü: Hicri 1362 yılında vefat eden bu Hindistan Şeyhi Mevlâna Hakîmü’l-ümme Eşref Alî Tânevî seksen bir yıllık ömrünün yaklaşık kırk yılında eserleri bini aşmıştır. Bu da Allah’ın dilediğine verdiği bir lütfudur.<sup>16</sup> *Terâcîmü sitte min fukahâi’l-alemi’l-İslâmî* kitabında şöyle der: Dünyada şu asrımızda en çok te’lif sahibi Hakîmü’l-ümme eş-Şeyh el-Fakîh el-

<sup>12</sup> Kevserî, Muhammed Zâhid, Makââtü’l-Kevseri, (Mukaddime Ahmet el-Hayri), Matbaatü’l-envâr, Kahire, 1372, s. 75.

<sup>13</sup> Hint Alt kıtasında muaşeretin islahı, sünnetin ihyası ve dini yenilenme yönünden Allah’ın kendisini ulaştırdığı bu özel konumunu anlatan akran ve çağdaşlarından olan büyük alimlerin sözleri için bkz. el-Meczûb, Eşrefü’s-sevânih, IV, 149-191; münşi Abdurrahman, Sîretü Eşref, İdâretü Neşri’l-meârif, Multan, Pakistan 1956, s. 416-426; Sîretü Eşref, Mecelletü’l-Hasen, Özel Sayı Ekim-Kasım 1987, I, 72-73; en-Nedvî, Advâün ale’l-harekâti’l-İslamiyyeti ve’d-deavâti’l-diniyyeti ve’l-ıslahiyyeti ve merâkizihe’l-ilmîyyeti ve’t-terbeviyyeti fi’l-Hint, el-Mecmeu’l-silami el-İlmi, Luknov, 1416/1995, s. 28-29; eş-Şirvânî, Vekil Ahmed, Eşrefü’l-makâlât, Meclisü siyaneti’l-müslimin, Lahor, Pakistan, 1416/1995, s. 35-36.

<sup>14</sup> el-Arifî, Muhammed Abdulhay, Şemâilüt-Tehanevî, Mecelletül-Hasen, Özel sayı, Ekim-Kasım 1987, I, 81-82.

<sup>15</sup> Şirvânî, Eşrefü’l-makâlât, II, s. 46.

<sup>16</sup> Ebû Gudde, Abdulfettah, Kîmetü’z-zemen inde’l-ülema, Mektebü’l-matbuât el İslamiyye, Haleb, Darü’l-beşâiri’l-İslamiyye, Beyrut, 2002, s. 82.

Âbid ez-Zâhid Mevlâna eş-Şeyh Muhammed Eşref Alî et-Tânevî'dir.<sup>17</sup>

Zafer Ahmed el-Osmanî *Kavâid fî Ulûmi'l-Hadîs* kitabında şöyle demiştir. Zamanının ilmîn ve amelin sultanı, hedeflerini gerçekleştiren, sahibu âyât hakîmü'l ümmeti'l Muhammediyye, müceddidü'l-milleti'l-İslamî, eşrefu'l-evliyâi'l-kâmilin, rüsûh sahibi âlimlerin öncüsü, takvalı, tertemiz, muhaddis, müfessir, fakîh, veli, efendim şeyh, hâfız, sika, sebt, allâme, mevlâna Eşref Alî Tânevî, zamanında mutlak hucetullâh ki üstün zekâsı ve büyük bilgeliği karşısında yeryüzü âlimleri boyun eğdiler.<sup>18</sup>

Seyyid Süleyman en-Nedvî çeşitli hizmetlerine işaret ederek onun ilmî konumu hakkında şöyle der: Hakîmü'l-ümme Mevlâna Eşref Alî'nin füyûzâtı, ilmî ve dini bereketleri farklı farklıdır.

Kur'an'ın manalarına dair mütercim, tecvîd uzmanı, müfessir, Kur'an ilimlerinin ve hikmetlerinin açıklayıcısı, onun etrafındaki şüpheleri ortadan kaldıran, muhaddis, hadise dair sırların ve nüktelerin açıklayıcısı ve fakîhtir ki binlerce fikhî meseleye cevap vermiş ve modern problemleri çözüme kavuşturmuş, tam bir tedbir ve temkinle bütün bunları fetvaya bağlamıştır. O bir hatip ve vâiz idi. Me'sur hutbeleri bir araya getirmişti. Vaazlarının yüzlercesini de neşretmişti. O bir sûfi idi ki tasavvufun sırlarını keşfetmiş ve kapalılıklarını açığa çıkarmıştır. Tarikatla şeriat arasındaki olan kadîm tartışmayı durdurmuştur. Her ikisini de tek bir akımda bir araya getirdi. Binlerce kişinin kendisinden istifade ettiği ve irşadını istediği kâmil bir mürşiddi. O, ümmetin ıslah edicisidir ki ümmetin yüzlerce kusurunu düzeltmiştir. Onun eserleri Hindistan'ın tamamına yayılmıştır. Onun musannefâtıyla binlerce müslüman ıslah imkanı bulmuştur. O

<sup>17</sup> Ebu Gudde, Abdulfettah, Terâcimü sitte min fûkehai'l-alemi'l-İslamiyyi, Mektebü'l-matbuât el-İslamiyye, Haleb, Darü'l-beşâiri'l-İslamiyye, Beyrut, 1997, s. 28.

<sup>18</sup> El-Osmanî, *Kavâid fî ulûmi'l-hadis*, tkh. Abdulfettah Ebu Gudde, İdârâtü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslamiyye, Karaçi, s.19.

musannefâtın birçoğu İngilizce, Bangledeşçe, Kucaretçe ve Sindçe dillerine tercüme edilmıştır.<sup>19</sup>

Seyyid Süleyman en-Nedvî şöyle der: Her asrın müceddinin şahsiyetine o asrın ulaştığı güzelliklerin en yücesi ve faziletliyi yansır. Bu söz doğru olarak kabul edildiği zaman, ilmî, kültürel ve dini üretimlerin bolluğuna uyumlu olarak -ilim meclislerinin yaygınlaşmasına ilaveten- basılmış eserlerin yayıldığı dördüncü asır, Hanif şeriatın zıddına fikirlerini yaymak için bâtil ehli için de alan açmıştır. Bu ilmî asrın bütün güzelliklerini temsil eden asrın müceddidi Tânevî'nin ortaya çıkmasına uygun oldu. Şeyhin ismi, ilmî üretimlerinin, yaşadıkları hayatlarının senelerine kıyaslandığında hayret uyandıran ve şaşkınlık veren farkın söz konusu olduğu müslüman ileri gelenlerin yer aldığı listenin başındadır.<sup>20</sup>

Ebü'l-Hasen Alî en-Nedvî, Dâru'l-Ulûm'un ilmî ve dinî hizmetleri, Hint toplumuna olan te'siri hakkında konuştuğu bir yerde: Diyobend Dâru'l-Ulûmu'nun yetiştirdiklerinden birisinin ki o eş-Şeyh Eşref Alî Tânevî'dir. Sahih akidenin yayılması, nefislerin ıslahı, ahlakın tehzibi, Allah'a davet hususlarında büyük bir payı vardı. Tek başına kompleks büyük ilmî çalışmayı yapmıştır. Sekiz yüzü aşan kitap ve risaleler te'lif etti ve hakikaten bunlar da her tarafa yayıldı. Hint İslam toplumunu muhteşem etkiledi.<sup>21</sup>

Nitekim Abdu'l-Hay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-Havâtır* kitabında şöyle der: eş-Şeyh, alim, fakih, vâiz, fazilet ve etkisiyle bilinen, müritlerin terbiyesi, talebelerin irşadı, nefsin kötülükleri ve şeytanın müdahalelerine muttali olma, bâtinî hastalıkların ve psikolojik sorunların tedavisi hususunda riyaset kendisinde son bulmuştur.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Nedvî, ed-Da'vetü'l-İslamiyye fi'l-Hind ve Tatavvuruh, Mektebetü'n-nedveti'l-ulema, Luknov, Hindistan h.1378, s. 30.

<sup>20</sup> Bkz. ş-Şirvânî, Vekil Ahmed, Eşrefü'l-Makâlât, s.35-36.

<sup>21</sup> Nedvî, age., s. 30.

<sup>22</sup> el-Hasenî, Nüzhetü'l-Havâtır (el-İ'lâm bimen fi tarihi'l-Hindî min'el-Alâm) Dâru Arafât Berilî, Hindistan, 1413/1912, VIII, 65,67.

O (Şeyh Tânevî) muhakkık, alim, fakih, sufi, o, tedris, irşad, davet, bütün bunlar için yolculuk, çoğunluğu tefsir, hadis, kelim, mantık, akide ve tasavvuf alanlarında olmak üzere ilmî çalışması bin telifi aşan bol tasnif çalışmasıyla dopdolu bir hayat yaşamıştır.<sup>23</sup> Burada biz ihsana, ıslaha, parlak teccide dair en açık fikri eğilimlerini ve onun etkilerini tafsilatlı bir şekilde ele alacağız.

### 3. Şeyhin Reformist Eğitim Yönünde Odaklanmış Çabaları

Bilindiği gibi Hindistan, o diyarın felsefesinin, kültürünün ve edebiyatının yoğurduğu putçuluğun Allah'ın yeryüzünde en köklüsüdür. Ki tanrılar ve tanrıçalar, efsane ve hikayeler, tarihi ve dini olayları ve milli efsanevi kahramanları hatırlamak için bayramlar, dönemlik festivaller, panayırılar ve matem günleri yeridir. Bütün bunlar müslümanların hayatlarına ve adetlerine derin bir şekilde tesir etmiştir. Bu durum mütemadiyen onların tamamını kapsamıştır. Sultanların, hâkimlerin gevşekliği, ilk asırlardaki hadis ilmîne ilginin azlığı, bütün şehir, köy ve sokaklarda müslümanların birlikte komşulukları sebebiyle hak ile batıl birbirine karışmıştır.<sup>24</sup>

Allah Teâlâ, şu son asırda Tânevî'ye davet emrini yerine getirmeyi, hakkı batıldan ve kabuğu özünden ayırt etmeyi bahşetti. İslamî yenilenme misyonunu en iyi şekilde gerçekleştirdi. Sahih ilmî yaydı. Hutbeler ve vaazlar verdiği gibi hacimli, etkin, özgün kitaplar te'lif etti. İnsanları sahih, arı duru akideye irşad etmek, sünnete ittiba ve bid'atlerden sakınma konusunda davet içerikli yolculuklar gerçekleştirdi. O, gezilerinde Hinduizm ayinlerini ve geleneklerini ve müslüman topluma sirayet etmiş İslam dışı ritüelleri amansızca kınıyordu. Ümmet ondan çok faydalandı, halk kitlelerinden oluşan binlercesi ve tamamı şirk kirlerinden kurtuldu. Üstad Ebü'l-Hasen en-Nedvî şöyle der: "O, inanç ve amelini ıslahı noktasında vaazlarıyla ve

<sup>23</sup> The encyclopedia of Islam, New edition, edited by an Editorial committee, Leiden, E.J. Brill 1979: P:701.

<sup>24</sup> Nedvî'nin el-Advâ kitabı 6 ve 7. sayfalardan alıntı yapılarak.



eserleriyle Allah'ın faydalandırıldığı rabbani âlimlerin büyüklerindendi, inanç ve amelin ıslahı hususunda kitapları ve vaaz meclisleri çok faydalı olmuştu. Müslümanlardan binlercesi kendisinden istifade etmişti. Sadece Allah'ın sayabileceği binlerce cahiliye adetleri ve geleneklerine, Müslümanların hayatlarına kafirlerle ve bid'at ehliyle uzun süre birliktelikleri sebebiyle, evlerine, sevinç ve hüznlerine kadar giren kökleşmiş merasim ve bidatlere karşı çıkmıştı”<sup>25</sup>

#### 4. Melfûzâtı (Sözlü Dersleri)

Ayrıca Tânevî İmdâdiyye tekkesinde her gün öğleden sonra umuma açık bir meclis düzenlerdi. Orada talebeleri, irşad isteyenler ve genel halk toplanırdı. Onlara vaaz eder, farklı sorularını cevaplar ve hiçbir konu kısıtlamasına gitmeksizin anlık konuşurdu. Bu meclislerde bulunanlardan bazısı onun faydalı konuşmalarını tedvîn etti. Böylece bu konuşmaları *melfûzât* ismiyle atmış iki ciltte kaydedilmiştir. Onlardan otuz iki cildi basılmıştır.<sup>26</sup> (Bu melfuzât) ilim, hikmet, lafifeler, nükteler, kıssalar, haberler, öğüt, ibret, ıslah, irşâd, edeb, ahlak, tenkîd ve reddiye türlerinden nâdir olanları kapsar. Bu melfûzatta, selim dini bir zevkin oluşmasında ve salih amellere teşvik hususunda derin bir etki vardır.<sup>27</sup>

Alemin güneşi üstad en-Nedvî onun meclislerinin keyfiyetine dair şöyle konuşur: “Onun meclisi, tezkiye ve ihsanın mana ve rumuzlarını, ilmî ve eğitime yönelik çalışmaları ve rabbani şeyhlerin kıssalarını anlattığı bir ilim, eğitim ve arınma meclisi idi. Şeyh et-Tânevî, seleften sâlihlerin ahvalini ve kıssalarını zikrettiğinde o meclisi tamamen bir huzur ve sekîne, bir sevinç ve güzellik atmosferi

<sup>25</sup> en-Nedvî, age, s. 28-29.

<sup>26</sup> en-Nedvî, age, s. 172.

<sup>27</sup> el-Osmanî, İ'lâü's-sünen, İdârâtü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslamiyye, Karaçi, Pakistan, I, 14.

kaplardı. Şeyhin bizzat kendisi sevinç hisseder, keyif alırdı ve yüzünde gülücükler açardı. ”<sup>28</sup>

## **5. Eğitime Yönelik Reformist Yönteminin Bazı Temel Unsurları**

Tânevî'nin eğitime yönelik reformist çabalarının yoğunlaştığı bazı şeyler vardır. Onlardan özellikle şunları zikredebiliriz:

### **5. 1. Kul Haklarına Son Derece Özen Göstermesi**

O, reforma ve eğitime yönelik faaliyetinin dayandığı en önemli esaslarından. Şeyh her durumda tabilerini ve rehberliğine başvuranları hakların edasına teşvik ediyordu. Onun kul haklarına riayeti doğrusu insanların ibadete devam etmeleri, Allah'ı çokça zikretmeleri fakat kul haklarını ihmal, muamelatta çoğu konuda şeriate muhalif davranmaları gibi insanlardan söz konusu olan birçok hali müşahedesi sebebiyle kul haklarına daha çok dikkat eder (ve onu daha çok vurgulardı). Nitekim onun muâşerat adabının öğretilmesine gösterdiği önem, evrâdın, ezkârın ve diğer nafîle türü amellerin öğretilmesinden daha çoktur. Kendisi şöyle diyordu: “Benden veya arkadaşlarımdan birisi yüzünden bir kimsenin eziyet görmemesi için çok çaba sarf ederim. İster bu eziyet bedeni olarak; tartışma ve dövme veya mali olarak hakların gasbı ve haksız yemek içmek ya da şeref ve namusla alakalı olarak bir kimseye hakaret etmek ve arkasından çekiştirmek veyahut nefsi olarak bir kimsenin bir kişiyi sıkıntıya ve rahatsızlığa sokması veya onun hoşlanmayacağı bir şekilde ona davranması gibi. Bütün bunlardan bir şey meydana gelirse o hatadır ve hemen af talebende bulunması gerekir. Ben bu şeylere bunların dışındakilere verdiğim önemden daha çok önem veriyorum. Zahiren şeriate ters davranan birisini görsem de bu, bende elem türü bir acıya sebep oluyor. Ama hakların edası hususunda aldırış etmeyen birisini

---

<sup>28</sup> en-Nedvî, Rahmetullah, Eşref Ali Tânevî: Hakîmü'l-ümme, s. 121.

gördüğümde ise bu beni çok üzüyor. Ben de Allah Teâla'ya büyük günahlardan onu kurtarması için dua ediyorum.<sup>29</sup>

## 5. 2. Kolaylık ve Esneklik

Kendisinin zorlaştırıcı değil kolaylaştırıcı, nefret ettirici değil müjdeleyici olması, vaazında, irşadında ve ıslâhi metodunda katı kalpli olmaması reforma ve eğitime yönelik faaliyetinin dayandığı en önemli esaslarındandı. Bu sebeptir ki toplum nezdinde sevilen birisi olmuştur. Her gurup ve farklı cemaatlerin seçkinleri etrafında toplanmıştır. Onlar içerisinde devlet memurları vardı. Yine onlar içerisinde doktorlar, müderrisler ve hukukçular, mühendisler, tüccarlar, bolluk içindeki zenginler ve darlık çeken fakirler vardı. O, onlara dinlerini düzeylerine, seviyelerine, mesleklerine ve kültürlerine göre kolaylaştırıyordu. Şeyh onlara ilişkilerini kesmemelerini ve dünyadan kopmamalarını emrediyordu. Ve kendileri için nefislerini hapsedtikleri bir zaviye edinmemelerini emrediyordu. Yine Şeyh, onlara çocuklardan, eşlerden, akrabalarından ve dostlardan uzaklaşmalarını salık vermiyordu. Servet sahibi zenginlere Allah'ın rızık olarak kendilerine verdiği hayırları, mallardan ve bol, huzurlu ve refah dolu hayata dair bahsettiğini terk etmelerini emretmiyordu. Bilakis onlar da yalnızca Allah'a kulluk bilincini ve nebevî sünnete tabi olmayı, Allah'ın nimetleri içerisinde sâlihlerin yolunu tercihi, Allah'ın kendilerine verdiği dünya hayrından faydalanmayı canlandırdı. Böylece o, Allah kendisine rahmet eylesin iki güzel şeyi bir araya getirdi ve Allah'a yakınlaşmanın en yüksek seviyesini elde etmek, huzur ve mutluluğun en yüksek konumuna ulaşmak için harika bir örnek, canlı bir misal sundu. Uygun bir vesileyle şöyle dedi: “Din oldukça kolaylaştırılmıştır. Çeşitli toplumsal sınıflara ve farklı mesleklere sahip olan bu insanların hepsi görevleriyle meşgul oluyorlar ve onları dine uymak ve Allah'ın şeriatine teslim olmaktan hiçbir şey onları engellemiyor, onlar görevlerini yapıyorlar ve sorumluluklarını Allah'ın emirlerine uymayı ve şeriatine tabi olmayı

<sup>29</sup> el-Osmanî, age., s. 17.

korumakla birlikte en mükemmel surette ve en ideal yolla yerine getiriyorlar. Sen onları, maişet temini ve rızkın elde edilmesi, Allah'ın lütfundan istenmesi hususunda rablerine, dinlerine ve şeriatlerine karşı görevlerini yapma konusunda karşılaşılabilecekleri herhangi bir zorluğu çekmeksizin, kendilerini (bundan) alıkoyacak bir problemle karşılaşmaksızın meşguliyet içerisinde görürsün. Sonuç olarak hakkın vuzûha kavuşması ve gerçeğin açığa çıkmasından sonra sizden hiç kimse ma'zur görülemez. Ve sizler dinin esneklik ve kolaylığının alanını, yaşanılabilirliğini, beşer tabiatine bütünüyle uygun olduğunu, bütün gereksinim ve ihtiyaçlar konusunda insanlık alemi için uyumlu olduğunu iyice hissedeceksiniz”<sup>30</sup>

### 5. 3. Ahlakın ve Muamelatın İslahı

Tânevî'nin ahlak ve muamelat yönüne son derece önem vermesi ve iş hayatındaki faaliyetlerin düzeltilmesine yoğunlaşması onun yönteminin temâyüz ettiği şeylerdendir. Rahmetullah en-Nedvî şöyle der: “İslah ve terbiyedeki tarikati bilinen ve uyulan özel tarikatlere uydu değildi ve o öğretimdeki metodunda hiçbir kimseyi de taklit etmiyordu. Ancak onun bütün ihtimamı Allah'ın emirlerinin uygulanması ve Allah'ın şeriatinin tatbiki, hayatın bütün alanlarında Resul-i kerime uyulmasıdır. Onun nazarında rüyaların, mükâşefenin ve kerametlerin inançlar, ibadetler ve amellerin ıslahı karşısında bir kıymeti ve konumu yoktu.”<sup>31</sup> Bu çerçevede Allah rahmet eylesin Tânevî'nin şu sözü gelmiştir: “Kesinlikle benim bu meclisimi, insanlığa anlam katan ahlak, âdâb, akâid ve erdemli vasıflardan yararlanmış kâmil insan meclisi yapmam o meclisi halk arasında bilinen meşhur anlamıyla evliyalar meclisi eylememden daha sevimlidir.”<sup>32</sup> Ve şu sözü de (bu çerçevede): “Ben devamlı surette bu sözü sık sık herkese tekrar ediyorum. Kim velayeti öğrenmek ya da evliyaların mertebelerini elde etmek istiyorsa bu meclisimi terk etsin,

<sup>30</sup> en-Nedvî, Rahmetullah, Eşref Ali Tânevî: Hakîmü'l-ümme, s. 281.

<sup>31</sup> Age, s. 196.

<sup>32</sup> Age, s. 196.

istediği yere gitsin. Her kim de insanlığı öğrenmek istiyorsa ve İslam'ın razı olduğu insan-ı kâmilin vasıflarıyla donanmak istiyorsa yanıma gelsin.”<sup>33</sup>

O şöyle diyordu: İnsanlık vasıflarını öğrenmek temel bir görevdir. Velayeti/veliliği öğrenmek ise vacip değildir. Çünkü kişinin hayatı insanlığın kâmil vasıflarıyla donanmadığı zaman bu başkalarının eziyetine sebep olabilir. Fakat velayeti öğrenene ve velilerin derecesine ulaşmayana gelince bu durum başkasına bir zarar vermez.<sup>34</sup>

Muhammed Takî el-Osmanî İmdâdiyye Hânkâh'ı ve nizamını resm ederken şöyle diyordu: “Onun tekkesi olan İmdâdiyye Hânkâh'ı, müfredatında ahlâkın tehzib edildiği, fikirlerin düzeltildiği, bireysel ve toplumsal adâbın öğretildiği eşsiz bir terbiye merkeziydi. Hiçbir kimsenin karşı çıkamayacağı bu Hânkâh'ın her hususta sağlam bir nizamı vardı. Bu nizamın kendisi İslam'ın adâb-ı muâşeretini için yaşayan bir misal/canlı bir örnek idi. İnsanın hayatını tanzim etmeye, vakitlerini düzenlemeye, hakların yerine getirilmesine ve başkalarına eziyet etmekten sakınmaya önem verirdi. Nihayet bu zaviye bütün bunları yapmakla adamların çıkarıldığı, güzel ahlâkın ve iyi edebîni şekillendirildiği büyük bir fabrikaya dönüşmüştür.”<sup>35</sup>

#### 5. 4. Şeriatin Tarikate Üstünlüğü

Şeriatin tarikate üstün tutulması Tânevî'nin ıslaha yönelik çabalarının üzerinde yoğunlaştığı önemli bir husus olarak sayılır. O, bu metoduyla, şeriat ve zahir amellerden müstağni kalmaya çağıran tarikat ve sülûk ortamlarından kaynaklanan tehlikeli fitneyi durdurmuştur.<sup>36</sup> Şeyh, tarikati ne olursa olsun şeriatin zahir hükümlerine boğun eğmediği halde en ideal gaye olan kalp

<sup>33</sup> en-Nedvî, age., s. 196.

<sup>34</sup> en-Nedvî, age., s. 196-197.

<sup>35</sup> el-Osmanî, İ'lâü's-sünen, Mukaddime, s. 18.

<sup>36</sup> en-Nedvî, age., s. 193.

tezkiyesine dair âlimler de dahil insanların düştüğü iki büyük hata ve karışıklığa dikkat çeker. O, zahir ahkama uymanın ve Peygambere tabi olmanın amellerin en önemlisi ve en gerekeni olduğunu, zahir ahkama uymayan ve onun ikmalini muhafaza etmeyen tarikatın kişiyi Allah'ın rızasına ulaştırmasının mümkün olmadığını açıklığa kavuşturmuştur. Öyleyse ona göre hakiki tasavvuf ancak İslam şeriatine kâmil manada uyarak nefsi tezkiye etmektir. Tânevî şöyle der: Şeriatte caiz olmayan her şey sûfilere göre hatadır. Şüphesiz sufiler şeriat yolundan ve sınırlarından çıkmazlar. Onlardan her kim şeriatin sınırlarından çıkacak olursa tasavvufu kaybeder.”<sup>37</sup> Ve yine şöyle der: “Bizim için Allah'a giden yol ancak meşru bir tarz iledir. Bizim için Allah'a giden yol ancak onun şeriatidir. Ve kim: “Burada şeriatine muhalif olarak Allah'a giden bir yol var derse onun sözü yalandır.”<sup>38</sup> Yine şöyle söyler: “Siz kerametler hususunda üstün bir adama baksanız ki havada yükselse ona aldanmayın ta ki onun emir, nehiy, hadleri koruma ve şeriatin edası noktasında onu nasıl bulduğunuza bakın.”<sup>39</sup> Yine şöyle der: “Allah Rasûlü'nün izini süren hariç yolların tamamı halka kapalıdır.”<sup>40</sup>

## 6. Tânevî'nin Tasavvuf ve Tezkiye Alanında Yenilikçi Etkileri

Bu ilim ve köklü İslamî fende Tânevî'nin ıslâh ve tecdîd sahasındaki hayatından parlak bir sayfadır. <sup>41</sup> Şeyh bu ilmîn ve fennin kendisine bulaşan bid'atler ve fazlalıklarından temizlenmesinde ve asrın insanlarına kolaylaştırılmasında muvaffak olmuştur. Bu hareketi, bu alanın büyüklerinin itiraf ettiği yenilikçi bir eylem olmuştur.

<sup>37</sup> Tânevî, İmdâdü'l-Fetâva, V, 150.

<sup>38</sup> en-Nedvî, age., s. 456.

<sup>39</sup> en-Nedvî, age., s. 456.

<sup>40</sup> en-Nedvî, age., s. 457.

<sup>41</sup> İbn Haldun tarikat yahut tasavvufu köklü İslami ilimlerden saydığı gibi ahkâmının kişilerin sadırlarından alındığı bir ibadet saymıştır. Tefsir, hadis, fıkıh usûl ve benzeri ilimlerin kitaplarda tedvin edildiği gibi tasavvuf ta dinde tedvin edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. İbn Haldun, Abdurrahman, el-Mukaddime, Neşrû'd-Dar et-Tunusiyye li'n-Neşr, Tunus, 1993, s. 584-594.

Ebü'l Hasen en-Nedvî, onun bu konudaki yenilikçi hareketini resmederken şöyle der: “Şeyh Tânevî, akîdenin ve amelin düzeltilmesi, Allah’a dönmek, nefsin ıslahı hususlarında Hindistan’ın faydalandığı, insanların da bu zamanda hiçbir alim için söz konusu olmayan bir şekilde onun kitaplarından yararlandığı kimselerin en büyüklerindedir. Allah, tezkiye ve ihsan yolu olan bu tarikati kolaylaştırmayı ve ona yaklaştırmayı, amaçları araçlardan, özü kabuk ve fazlalıklardan ayırarak düzenlemeyi onun kalbine açmıştır. Bu konuda imamet ve ictihad derecesine ulaşmış hatta âlimlerin büyükleri, şeyhler, mürebbiler onun bu alandaki ve bu fenni yenileme hususundaki farklılığını ikrar etmişlerdir. Allah onu eğitim, te’lif ve vaaz yolunda tasavvuf hakikatinin ortaya çıkması, insanları onun önemli ve ona ihtiyaçları olduğuna; sınıfına, mesleğine, kültürüne ve akli durumuna göre her bir fert için onun kolay olduğuna ki ulaşılması kolay ve semeresi yakın olduğuna ikna etmek için muvaffak kılmıştır. Âlimler, liderler, müellifler, görevliler, âlimlerin büyükleri, aydınlar ve batı kültürü, modern felsefeden etkilenen, ateizm ve dinden sapmaya maruz kalmış kimselerden üniversite hocaları ona rağbet etmişlerdir. İşsizler ve iş sahipleri, dâhiler ve zeka sahipleri, meslek ve sanat ehli, güçlü kişilik sahipleri, zayıf insanlar da aynı şekilde. Şöyle ki tasavvufun ve ruhi ıslahın kültürlü sınıfta da bir yeri ve fizik aleminde de bir üstünlüğü vardır. Onun medresesinden yaklaşık yüz kırk kadar rehberlik isteyen/ rehberliğine başvuran müstersid sufi çıkmıştır. Bunlardan en meşhurları Pakista’nın kurucu büyüklerinden es-Seyyid Süleyman en-Nedvî ve Mevlâna Şebbir Ahmed el-Osmâni ve Pakistan âlimlerinin büyüklerinden Mevlana Zafer Ahmed et-Tânevî, Hindistan’da büyük eğitimci Mevlana Vasıyyullah, mütefekkir hocaların büyüklerinden Mevlana Abdulbâri en-Nedvî’dir.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> en-Nedvî, Beyne’t-tasavvuf ve’l-hayat (elmenhecü’l-İslami literbiyeti’n-nefs), Arapçaya çeviren: Muhammed er-Rabi’ en-Nedvî, Darü’l-feth, Dımeşk, 1963, s. 13.

Tânevî'nin bu alanda bazı düşüncelerini iktibas etmeden önce bize yakışan, Hafız İbn Hacer, Süyûti, Münâvî ve diğer muhakkıkların ortaya koyduğu tecdid ve müceddidle alakalı kâidelerine hızlı bir şekilde bakmaktır. Bu kaideler aşağıdaki gibidir.

- a. Türedi değil kedisine tâbi olunandır.
- b. Sünneti ihya eden ve bid'ati kazıyandır.
- c. Çağdaşları arasında ve yaşadığı yerde ilimle meşhur olması ve parmakla gösterilir bir kimse olması.
- d. İlmi üreten ve ilim ehline yardım eden olmalı, dinin sınırlarını koruyan, kemal vasıflarıyla muttasıf olmalı. Bütün bundan maksat onun ilmîyle gerçeğin bütün çıplaklığıyla söylenmesi ve hakikat ehline yardımcı olunmasıdır.
- e. Bu iştihar yüz senesinin başında olsun ve İslam Dini üzerine sâbit, davetçi ve ona sonradan sokulmuş her şeyden sakındıran olsun. Ve üzerinde olduğundan emin birisi olsun, avamın gururlandığı ve şaşkınlardan aldandığı şeylerle aldanmayan olmalıdır. Olaylara ilahi hikmet gözüyle bakar ve Muhammedî şeriâtın gerektiği şekliyle bakar. İnsanlar da onun ilmîne ve kitaplarına muhtaçtırlar ve onlardan faydalanırlar.<sup>43</sup>

Bu konulardaki araştırmalarla birlikte, Tânevî'nin şahsiyetini ve eserlerini anlama sürecinde biz onları gerçek bir durum ve gözle görülür açık bir hakikat olarak bulduk. Hindistan'da ki İslam tarihine aşinalığı olan ve Hint âlimlerinin sîretlerine, biyografilerine, ıslah ve tecdid hareketlerini ortaya koyanlara muttali olan kimse Tânevî'nin Hindistan'ın son asırda düşünce ve eylemin ıslahı noktasında kendilerinden faydalandığı kişilerin en büyüklerinden olduğunu bilir. Ebü'l-Hasen Ali en-Nedvî şöyle der: "O, bu asrın rabbâni âlimlerinin büyüklerinden, istisnasız bu asrın en büyük müellifi, Hindistan'ın akîde ve eylemin ıslahı, Allah'a dönmek, nefsin ıslahı hususlarında faydalandığı, insanların da bu zamanda hiçbir alim için söz konusu

<sup>43</sup> en-Nedvî, age., s. 191-192.



olmayan bir şekilde onun kitaplarından yararlandığı kimselerin en büyüklerindedir.<sup>44</sup>

es-Seyyid Süleyman en-Nedvî şöyle der: Hakîmü'l-ümme, müceddidü't-tarika, rabbâni alim Şeyh Eşref Ali Tânevî rahimehullah uzun asırlar aralarında devam eden şiddetli bir mücadeleden sonra fıkıhla tasavvuf arasında kalemiyle muvaffak olan bir kimsedir. Allah beşeri onun ilmî, eğitimi, yönlendirmeleri, davete yönelik hikmetli irşadları ile yarım asır kadar faydalanmıştır. Öyle ki imanî hakikatlerin içeriğini açıkladı, fikhî inceliklerin, sülûk sırlarının ve rabbâni hikmetlerin önündeki perdeleri kaldırdı. Alem, onu “hakîmü'l-ümme” olarak lakablandırdı. O da bu lakabı hak etmişti. Tarikatın tecdîdi sahasında açık bir rol üstlendi ve merasimleri tortularından, İslam dışı taklitleri selefi sâlihinin yoluna ittiba ederek temizledi.<sup>45</sup>

## 7. Tasavvuf ve İhsan Alanındaki Görüşleri ve Islahatına Dair Örnekler

Tânevî'nin döneminde Hindistan'da kendilerine göre tasavvufun, Kur'an ve sünnette aslı olmayan düşüncelere inandıkları gibi sadece bazı merasim ve hareketlerden ibaret olduğu türedi tasavvufi guruplar vardı. Şeyh bu durumu düzeltti. İşte size bu konuda basılı eserlerinde melfûzâta dair literatür içerisinden yaptıkları.

### 7. 1. Tezkiye ve Tasavvufun Hakikati

Tânevî asrında tasavvuf ve sülûk hususunda insanlar ifrat ve tefrit arasındaydılar. Bir gurup tasavvuf ve sülûkun Kur'an'da ve sünnette aslı olmayan sonradan ortaya çıkmış bid'atlerden olduğunu iddia ediyordu. Diğer bir gurup ise tasavvuf ve sülûkun evrâd, husûsi hareketler, keşif, ilham, mevâcid<sup>46</sup> (vecd halleri), işrâkât<sup>47</sup> ve bu yolun

<sup>44</sup> en-Nedvî, Beyne't-tasavvuf ve'l-hayat, Mukaddime, s. 12-13.

<sup>45</sup> en-Nedvî, Rahmetullah, Eşref Ali Tânevî: Hakîmü'l-ümme, s. 5-6.

<sup>46</sup> Mevâcid: Vecd halleri, buluşlar, coşma. (Tas. Keşif ve vicdan yoluyla yani ilham ve manevî tecrübe ile velilere ayan beyan olan hal ve makamlar. Aslında bu hususlar vecd değil, vecdin sonuçları ve meyveleridir. Çünkü mevâcid; vecdler ve

sâlikinin karşılaştığı zevkler<sup>48</sup> türü bir isim olduğu ve bu hallerin ve nefsi tecrübelerin dinden kasd edilenin kendisi olduğuna inanıyordu. Nitekim kim bunları elde ederse şeriatin zahir ahkâmının yularından kurtulur ve ondan bazı efsun türü hareketler ve tasarruflar sâdir olur. Ve o uyku ve uyanık halinde iken bazı vecd ve keşifler ona görünür, insanlar da onu akîdesi sapmış, ahlak ve amelleri bozulmuş olsa da bir öncü ve imam edinir.<sup>49</sup>

Şeyh, teorik ve pratik açıdan bu iki görüşü de reddetti. O teorik açıdan kitaplarında, hutbelerinde, vaazlarında, meclislerinde tasaffuvun ve ihsanın dinin kısımlarından bir kısım ve İslam'ın bir bölümü olduğunu kanıtlamıştır. Keşifler, harikuladelikler, efsunlar, tasarrufâtlar, rüyalar ve mevâcîde (vecd hallerine) gelince Tânevî bunların tasavvuftan hiçbir şey olmadığını göstermiştir.

Tasavvuftan maksat iç ve dış onarımdır. Dışın onarımı ancak salih ameller ile, iç onarımı ise Allah'ı zikretmek, ondan başkasına güvenmeyi terketmek, güzel ahlakla donanması ve kötü ahlakın pisliklerinden de onun temizlenmesi iledir. Bu yolda başarıyı elde etmiş kimse İslam şeriatine tam uyarak ve nebevî sünnete kâmil manada ittiba ederek bu faziletlerle donanan kimsedir. Bundan sonra Allah kendisine sadık keşiflerden bir nasip verirse o da Allah Teâla'nın artı bir lütfudur. Faziletli ahlaktan ve nebevi sünnete ittibadan mahrum olan, ruhi rezilliklerden kaçınmayan kimseye gelince havada uçuyor olsa veya suda yürüyor olsa ya da gökyüzünde

---

mevcudlar (bulunanlar, buluşlar) anlamına gelir. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınlar, İstanbul 1991, s. 330.

<sup>47</sup> Tasavvufî terim olarak bkz. Ruhun eğitilmesi ve olgunlaştırılması, kalbin arındırılması ve temizlenmesi neticesinde insanın içinin aydınlanması suretiyle manevi, ezeli ve ebedi gerçeği kavraması. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 263.

<sup>48</sup> Zevk ve ezvak: Tasavvufî terim olarak ilahi tecellilerin uç vermesi, tecellilerin başlangıcı, hakkın tecellisi ile evliyanın kalplerine attığı irfan süluk ehlinin tecellinin meyvaları ve keşfin neticeleri olarak buldukları ruhi hazlar. Geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, age., s. 537.

<sup>49</sup> en-Nedvî, Rahmetullah, Eşref Ali Tânevî: *Hakimü'l-ümme*, s. 24.

yükseliyor olsa da o, tasavvuf ve sülûktan tamamen uzak kimsedir. Bu bağlamda Şeyh şöyle demektedir: “Tasavvufun hakikati kitap ve sünnetin bilinmesi, iç ve dışın/zahir ve batının o ikisiyle boyanması, vera’ da kemalin hasıl olmasıdır. Ama ahvale, keyfiyet, ilhâmata ve keşfiyata gelince bunların hiçbirisi İslâmî tasavvuftan değildir ve tarikatte istenilen şeyler değildir. Bunlar her kimse için salahına, hazırlığına, mücahede, riyâzat ve çokça zikir ve fikir ve murakabe kabiliyetine göre hasıl olur. Bu ahval ve keyfiyattan olanlar sünnete muvafık olduğu müddetçe o en tercih edilenidir. Ona muvafık olmayan da makbul değildir. Ne var ki bu durumda olan bir kimse için de bir kınama, bir azar yoktur çünkü o bu konuda mazurdur. Aynı şekilde şeriatin naslarına muhalif olmayan keşif ve ilham türü şeyler makbûldür aksi ise merduddur.”<sup>50</sup>

Aynen şöyle der: “Şeriate câiz olmayan şeylerin tamamı sûfiler nezdinde aynı şekilde hatadır. Çünkü sûfiler şeriatin caddesinden ve sınırlarından çıkmazlar. Onlardan kim şeriatin sınırlarından çıkmışsa tasavvufu kaybetmiştir.”<sup>51</sup>

Ve şöyle der: “Kesin bilgim şu ki Kur’an ve sünnet bilgisi velayetin en üstünü ve tasavvuf derecelerinin en faziletlisidir.”<sup>52</sup>

## 7. 2. Her Tezkiye Tasavvuf Değildir

Tânevî’ye göre tasavvuf İslam şeriatinin hükümlerine boyun eğen, uyan ve onu örnek alan tezkiye/nefsi arındırma amelîyesidir. Tezkiyeyi şeriatin en büyük derecesi olduğu bundan dolayı da şeriatin açık hükümlerine boyun eğmediğini zanneden sûfi cahillere işte bundan dolayı Şeyh’in kınaması söz konusu olmuştur. O, onların iddialarının yanlışlığını ortaya koydu ve İslam şeriatine uymanın hedeflenen bir gaye olduğunu açıkladı. Şeriate boyun eğmeyen ve onun ikmâlini muhafaza etmeyen tasavvuf sahih değildir ve kabul

<sup>50</sup> Tânevî, Eşref Ali, Enfâsu İsa, s. 661.

<sup>51</sup> Tânevî, Eşref Ali, İmdâdü’l-Fetâvâ, İdarâtü te’lifâti evliyai, V, 150.

<sup>52</sup> el-Meczûb, Eşrafetü’s-sevanih, I, 52.

edilemez. Onun rehberliğini isteyen/müsterşidi Abdulbârî en-Nedvî Tânevî'ye göre tasavvufun hakikatini açıklarken buna şöyle işaret ediyor: ““Bazı büyük âlimlerin içine düştükleri/içinde oldukları bugünkü önde gelen tezkiye tarikatlerini tasavvufun kendisi zannetmeleri, hata ettikleri ve karıştırdıkları iki büyük şeylerdendir. Bundan dolayı genel anlamda İşrakîler özellikle de Brahmanlar tasavvuf erbabına nüfûz ettiler. Bu hatalı anlayış insanların akıllarına sadece bilinen şu kelimedenden dolayı girdi: Tasavvufun mezhebi yoktur. Böylece tasavvuf İslam bağından kurtulmuş ve onun için artık istediğinde her türlü akîde ve İslam dışı din ile birleşmek mümkün olmuştur. Bu yanlış fikrin sahipleri şöyle der: “Tasavvuf zâhir amellerle kayıtlanmaktan daha yüksek ve yüce derecededir. Şüphesiz bu aslı olmayan fâsit bir iddiadır. Doğruluk payı yoktur.”<sup>53</sup>

Tânevî şu sözüyle bu fikri kınadı. “Her tezkiye tasavvuf değildir. Tasavvuf İslam şeriatinin hükümlerine boyun eğen, uyan ve onu örnek alandır. Tezkiye kişinin ahiret işini ıslah eden ve sahibini muttakilere va'd edilen cennete koyandır. Allah Teâla şöyle buyurmuştur: *Nefsini tezkiye eden kurtulmuş onu kötülöklere gömüp kirleten ise ziyana uğramıştır.*<sup>54</sup> Bu da İslam şeriatine uymakla mümkün olur ona muhalefetle değil.”<sup>55</sup>

Ruhî riyazetler ve Brahmanlar'ın rahipleri ve başkalarının ortaya koyduğu birçok fiziksel çabalarına gelince Şeyh, bunların tezkiye ve tasavvuftan hiçbir şey olmadıklarını haklarında ne denirse densin ve ne tür bir tasavvufî isimle isimlendirilsin bu isimler ve lakapların hiçbir manası ve gerçekliği ve tasavvufla bir ilişkisi olmadığını açıklar. Bunlar boş sözlerdir ve Allah katında makbul değil merduddur. Dolayısıyla bir kimsenin hayatı İslam şeriatıyla tamamen

<sup>53</sup> en-Nedvî, *Beyne 't-tasavvuf ve 'l-hayât*, s. 26.

<sup>54</sup> eş-Şems 91/9-10

<sup>55</sup> en-Nedvî, *age.*, s. 26.

çelişkili olduğu bir halde Allah'ın rahmetini elde etmesi ve ahirette kurtuluşa ermesi mümkün değildir.<sup>56</sup>

Tasavvuf meselesinde doğruyu içinde barındıran bu düşünce, Tânevî'nin farklı eserlerinde ve vaazlarında Kitap ve sünnetten delilleriyle birlikte, sahabe ve evliyaların hayat hikayelerinden örneklerle, akli selime dayanan hüccetlerle ve ruhsal deneyimlerle yaygındır. Ve bunların etrafında koparılan şüpheleri def etmekle, kalplerin tatmin olduğu Kitap ve sünnetle sûfilerin büyüklerinin amellerini uygulamakla yaygındır.

Pratik olana gelince, Tânevî bu iki fikre nebevî sünnete muvafik ameliyle ve kendisinin rehberliğine danışanları sünnet metodu üzere terbiye etmekle cevap vermiştir. Her ne zaman kendisine bey'at için bir kimse gelse Allah'ın haklarından veya kul haklarından olsun fark etmez öncelikle şeriatte üzerine farz olanı eda etmeyi emrederdi. Onun kul haklarına gösterdiği özen daha güçlü ve daha çoktu. Nitekim kul haklarına verdiği önem evrâdın, ezkârın ve diğer nâfile işlerin öğretimine verdiği önemden daha çoktu.<sup>57</sup>

### 7. 3. Sûfilerin Bey'ati ve Onlarla Meşguliyetindeki Tutumu

Şeyh'e göre insan akaidini düzelttiğinde, şeriatteki gerekli konuları hallettiğinde ahirette kurtuluşu sağlayacak amelleri işleyen, helak edecek amellerden sakınan şeriate tam manasıyla bağlı, dünya hususunda zâhid, ahiret konusunda arzulu bir şeyhe elini elinin üzerine koyup bey'at etmesi, sûfilerin zikir ve fikir gibi işleriyle meşgul olması, şeriat dilinde ihsan diye tabir edilen büyük nimeti kazanması daha güzeldir.

Ne var ki şeyh bu bey'ati şeyh ve hoca veya müşşid ve müsterşid arasında bir akit olarak görür. Şeyh bu akitte ıslahı ve irşadı, mürid de sadece ittiba ve taklidi üstlenir. O geleneksel bey'at şeklini

<sup>56</sup> en-Nedvî, *age.*, s. 27.

<sup>57</sup> el-Osmânî, *Î'lâü's-sünen*, I, 7. (Mukaddime)

gerekli görmez. Şeyh şöyle der: “Bey’at’in ve bey’atleşmenin bir hakikati bir de sûreti vardır. Hakikati mürşid ile müsterşid arasındaki akit olmasıdır. Mürşide düşen ta’lim müsterşide düşen ise ittibadır. Bu ikisi arasındaki (durum) nübüvvet ve ümmet ilişkisi olsaydı bu akit peygamber açısından tebliğ ümmet açısından da iman etmek olurdu. Bu şekliyle yapılan akitten hasıl olan İslam hükümlerinin tamamına yapışmaktır. Bu ölçü bunun gerçekleşmesinde yeterlidir. Şayet sahih ve sabitse “şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” diyen kimsenin sözü buna hamledilir. Yoksa (sahih değilse) müslümanlardan hiçbir kimse bunu tasdik edecek değildir. Bu bey’at da farzdır. Sonra bu bey’atten sonra iman bey’ati vardır. Çünkü bir kimsenin başkasının eli üzere işlerden herhangi bir iş için bey’ati alınır. İşte böylece bu akdi ve sözü yenilemektir. Nitekim Ubâde b. Sâmit’in, Allah resulünün “ashabdan bir gurup etrafındayken bana bey’at ediniz ...buyurduğu ve biz de ona bey’at ettik” dediği hadiste olduğu gibi.<sup>58</sup>

Eğer mürşid ve müsterşid her ikisi de ümmetten olursa -ki nübüvvet zamanından sonraki durum buydu-onlar arasındaki akit bugün şeyhlik ve müridlik olarak bilinen bey’atin kendisidir. Bu bey’at yine yukarıda zikredilen ikinci şekilde olduğu gibi İslamî ve imâni ahdin ve tecdidü’l- ahd başlığında zikrettiğimiz sünnete uymanın takviyesidir. Bu bey’atin farz veya vacip yahut sünnet-i müekkeke olması dair delil yoktur. Ne var ki o, nübüvvetin varlığından/sevgili peygamberimizden sâbit ve sahih olmuştur ki müstehabdır. Her kim şu *Ey iman edenler! Allah'tan korkun. O'na yaklaşmaya yol arayın*<sup>59</sup> ayetinden istidlalle o bey’at farzdır veya vaciptir derse bu da delilsiz bir söz ve re’ye dayalı bir tefsirdir. *Vehteğû ileyhi*’nin doğru tefsiri taatlerle yakınlaşmaktır. Yine bey’at müekkeke sünnettir denemez çünkü Allah resulünden bu bey’ati

<sup>58</sup> Buhari, el-Camiu’s-sahih, Kitabu’l-İman, Bâbu alâmeti’l-îmani hubbu’l-ensâr, I,15, no:18

<sup>59</sup> el-Mâide 5/35

devamlı yaptığı sabit olmamıştır. Onun zamanında binlerce müslüman vardı ve onlar bu özel bey'atle ona bey'atte bulunmamışlardı.<sup>60</sup>

Bu kelim bu bey'atin hakikatini beyan hususundadır. Bey'atin şekline gelince bundan kastedilen ikisinden birinin elini diğerinin elinin üzerine koyması veya elbise ya da benzeri bir şeyi tutmasıdır. Şeyh bu tür bir bey'ati kendisiyle emredilen bir derecede olmaması yönüyle müstehab hükmü verilmemiş mübahlardan bir mübah türü olarak görüyor. Bu da, bu konuda Peygamber'den ibadet ve din yönünden değil âdet kabilinden rivayet edilmesi sebebiyledir. Çünkü aralarındaki akitlerden herhangi bir akit veya bir anlaşma anında Arapların âdetleri böyleydi.<sup>61</sup>

Şeyh bu bey'atin hükmünü şöyle diyerek açıklar: “Salihlerin yapageldiği bu bey'atin hükmü hakikatine itibarla müstehabı, özel yapılış şekline itibarla da mübahı geçmez. İlmen veya amelen derecesi ve mertebesi hususundaki ifrat, onun kurtuluş için bir şart olduğu ve onu terkedenin de kınandığının söylenmesidir. Bunların tamamı dinde aşırıya kaçmak ve haddi aşmaktır. Birisi hayatı boyunca bu kesimin yolu ve örfü üzere hiçbir şeyhe bey'at etmemiş olsa ve dine dair bilgiyi öğrenerek, sorarak ve âlimlerden soruşturarak elde ettikten sonra dine, ihlas ve doğrulukla amel etmeye önem verse bu da bir kurtuluş, makbul olan ve Allah'a yaklaştıran bir durumdur. Şu kadar var ki tecrübe ve müşahedeyle tehlikesiz ve zararsız bir şekilde sâlih amelden istenilenin sadece kâmil bir şeyhe ittiba ve ondan alınan bir terbiye ile hasıl olacağı sâbit olmuştur. Bunun için bilinen bir bey'at şartı koşulmaksızın sadece ona iltizam etmesi yeterlidir.”<sup>62</sup>

Ayrıca bey'atin amel ve gayretle birlikte olmazsa hiçbir fayda sağlamayacağını şeyh şöyle diyerek açıklamıştır: İnsanlardan bir kısmı şeyhin müridine bir bakışla onu kemale ulaştıracağını zanneder,

<sup>60</sup> Tânevî, *Enfâsü İsa*, s. 437-438.

<sup>61</sup> Tânevî, *age.*, s. 438.

<sup>62</sup> Tânevî, *Enfâsü İsa*, s.437-438.

durum böyle olsaydı Allah hepsinden razı olsun sahabe hiçbir cehd-ü gayrete ihtiyacı olmazdı. Zira insanlar arasında hiç kimse Allah rasülünden daha mükemmel bir bakış ve daha muazzam bir te'sire sahip olmamıştır. Bu, adetin dışında bir an olmuş olsa da tekrar tekrar olamaz. Harikulade işler devamlı olacak şey değildirler. İnsanın buna dayanıp güvenmesi en büyük hatadır.<sup>63</sup>

Ayrıca Tânevî, bu anlamsız ilişkiden isme dayalı ve şekilsel bey'atten sakındırır. Nitekim bazı mürid ve müstersidlerde olan mevcut hâdiseyi tenkid eder ve şöyle der: “İnsanların amelle emrolunduklarında amel etmemelerine ve sadece bey'at ismini kasdetmelerine şaşırıyorum. Bundan dolayı sen mürşidleri bey'at alıp herhangi bir amel nasihatinde bulunmayan kimseler olduğunu görürsün ve müridlerini de buna pek sevinçli bulursun. Çünkü amel nefislere ağır gelir. Hiçbir şeyi mükellef tutmayan bey'ati mizaçlar arzular. Ama ben bey'at almıyorum bilakis amelle nasihat ediyorum. Bu da onları öfkeliendiriyor.”<sup>64</sup>

#### 7. 4. Ezkâr ve Evrâdın Hakikati

Zikir konusunda insanlardan çoğu büyük bir hataya düştü. Zira sadece zikrin, amellerin ve ahlakın ıslahı için yeterli olduğunu zannettiler. Bu iddialarına ben beni zikredenin yanındayım<sup>65</sup> sözüyle delil getiriyorlar. Halbuki o, kulun Allah azze ve celleye zikirle yaklaştığına delalet etmektedir. O kul Rabbine yaklaştığında Allah'a isyan etmesine imkan yoktur. Bu fikir bir takım zikir ve vird ortaya atmakla sûfilerden cahil olanların arasında yayılmıştır. Ve bunun mürşidin vazifesi olduğuna inanıyorlar. Öyle ki amellerin ve ahlakın

<sup>63</sup> en-Nedvî, *beyne't-tasavvuf ve'l-hayât*, s. 126.

<sup>64</sup> en-Nedvî, *age.*, s. 126.

<sup>65</sup> İbnü Ebî Şeybe, *el-Musannef*, I, 108 (No:1224) Ka'b'den rivayetle lafzı: Musa dedi ki:” Ya Rabbi! Sen yakın mısın münacatta bulunayım yoksa uzak mısın nida edeyim”. (Rab) Ey Musa! Ben beni zikredenin yanındayım dedi. Aclûnî Keşfü'l-hafâ da tafsilatlı bir şekilde tariklerini ziretti. Onlardan bazısını Hakim ve başkaalrı hasen görmüştür. Bkz. Aclûnî, İsmail b. Muhammed, Keşfü'l-hafâ ve Müzlilü'l ilbas ammeştehere mine'l-ehâdisi ala elsineti'n-nas, I, 231-233.



bozulmasına engel olma durumu yok, ayıplama yok, sorgulama yok, tedbir yok, ahvalin murakabe ve ıslahı yok. Tânevî de ise bu ezkâr ve evrâd metodunda ikinci sırada hatta üçüncü sırada gelir. Birinci sırada ona göre öncelik, amellerin ve ahlakın kritize edilmesidir. Zikir her şeydir amellerin ıslahına gerek yoktur diyenlere karşı cevap olarak en çok söylediği şey şuydu: Bu fâhiş bir hatadır. İslahın vesileleri “zekereni” kelimesinin kapsamındadır. Hastalıkların muayenesi ve tedavisi olmaksızın Allah'ı zikir sâbit olmaz.<sup>66</sup>

(Şeyh Tânevî) Bir yerde şöyle demiştir: Sadece vird asla yeterli olmaz. Allah'a yemin ederim ki sadece vird sahibi şeyhlerin yanında ıslah yoktur. İslah ise ıslah yollarını seçmekle ancak söz konusu olur. Ondan yine bu konuda şu vârid olmuştur. Böylece sen cahillerden birçoğunu ezkârı, meşguliyetleri, murakabeleri, riyâzâtı veyahut değişik halleri tasavvuf ve velâyetin asıl gayeleri ve hedefleri zannettiklerini bulursun. Bu da tam bir cehalettir. Çünkü kastedilenin kendisi zahir ve batın amellerdir, başkası değil. Diğer ezkâr ve bilinen meşguliyetler veya riyâzat ve murâkabeler ancak amellerin ıslahı için tedbir ve vesilelerdir. Ahvale (bir takım tasavvufî hallere) gelince zorunlu olmayan semerelerdir. Yani ortaya çıkması mecburi olmayan semereler. Onların elde edilmesi gerekli ve hedeflenen şey değildir.

### 7. 5. Mücâhedenin Hakikati

Tânevî'nin belirttiği gibi Kur'an ve sünnet kaynaklı mücâhedenin hakikati şehvetlere galip gelebilmek için nefse muhalefete alıştırmaktır. O da nassların, kendisini nefisle cihâd olarak ifade ettiği şeydir. Mücâhedenin anlamı hususunda onun sözü şöyledir: Nefsin istekleri ikidir. Onlardan birisi hukuk diğeri de hazlardır. Haklara gelince vücut ancak bunlarla ayakta durur ve onsuz olmaz. Hazlara gelince bunlar onun üzerine artı şeylerdir. Bunlardan

<sup>66</sup> en-Nedvî, *beyne't-tasavvuf ve'l-hayât*, s. 194.

sonra gelir. Mücâhededen gaye de hakların devamı hazların bitmesidir.<sup>67</sup>

Şu var ki Şeyh mücâhede konusunda ifrat ve tefritten engelliyor, ki o, nefsin hakiki isteklerine cevap vermek noktasında azaltmaktan da engeller. Nitekim zâhid ve işrâkîlerden münzevi olanlara göre bilinen mücâhede yollarına karşı çıkar. Mutasavvıflardaki hatalı olan bu fikre karşı çıkarak Tânevî şöyle der: Sûfiler de Allah rızasının sadece nefse muhalefetle elde edilebileceğini iddia eder oldular. Bu muhalefet ne kadar şiddetli olursa Allah'ın rızası da o kadar büyük ve çok olur. Bu muhalefet İslam şeriatıyla uyum arz etmese de ki bazıları için böyle görünüyor işte böylece nefislerine eti haram kılıp yemiyorlar, nefislerini soğuk sudan alıkoyup onu içmiyorlar. Onlardan bazıları rahat yataklarından uzak durup yatmıyorlar. İslam'ın nimetini haram kılanlardan bir gurup aşırıya kaçtı. Öyle ki uzuvlarını kurutma ve öldürme sınırına kadar getirdiler.<sup>68</sup>

İşte bütün bunlar Tânevî'nin şeriatin emirlerini koruyan muhakkiklere göre bu mücâhedenin benzeri bulunmaması açısından kör cehalete nispet ettiği işlerdir. Onlar mübahlık haddini aşmıyorlar ve bu mücahedeye sadece tedavi ve muayene vasfıyla girişiyorlar, onlardan hiçbirisi de tıbbî bir zarar görme ve benzeri şeyler hariç yeme terkinde bulunmuyorlar. Terk ettiklerini de ibadet telakki etmiyorlar. Ama onu terkinin bir ibadet/kulluk ve dindarlık olduğu zannıyla terk ettiklerin de ve bu amelden bir karşılık ve sevap umduklarında günaha girmiş olurlar. Çünkü onlar bunu daha öncesinde olmayan bir hükmü olarak İslam şeriatine eklemişlerdir. Bu da bid'atin fesadı ve çirkinliğindeki sırrın ta kendisidir. Bunlar bir şeyi terk ettiklerin de onu sadece bir hastalıktan korunmak veya maddi bir zarardan sakınmak için terk ederler. Bu meseledeki ifrat sahiplerine gelince

<sup>67</sup> Tânevî, Eşref Ali, *et-Tekeşşüf an mühimmatı 't-tasavvuf*, s. 64.

<sup>68</sup> Tânevî, Eşref Ali, *Eşrefü 't-tarika fi 'ş-şeriatı ve 'l-hakika*, s.236-237.

onlar ise sadece bu ameli bir ibadet ve Allah'a yakınlığa götüren bir araç ve bir sevap vesilesi zannederek terk ediyorlar.<sup>69</sup>

### 7. 6. Zühde Dair Beyanı

Tânevî, zühdü dünyevi işlerden tamamen el etek çekmek, ilişkileri terketmek ve güzel şeylerden ayrılmak şeklinde şerheden cahil, kaba mutasavvıflara karşı çıkarak şöyle der: “Bu kaba, cahil mutasavvıflara yazıklar olsun! Onlar tasavvufu yamulttular/sahte şeyler soktular ve onu bozdular ve sufilere has bir itikaf teklifinde bulunarak, eşleri boşamayı öğütleyerek onlardan uzaklaşmayı, aileyi ve çocukları bir kenara bırakmayı nasihat ederek onu (tasavvufu) korkutucu ve ürkütücü yaptılar. Kırk nohut tanesi alınıyor ve onlardan da her gün sadece bir tanesi yeniliyordu. Velâyet ve Allah'a vâsıl olmak bunsuz gerçekleşmez dediler. Ben ise bütün açıklığıyla velâyetin yumuşak halılar ve yumuşak yastıklar üzerinde olsa bile, emir makamında ve leziz yemeklerle birlikte elde edilebileceğini söylüyorum. Fakat tâlibin evin dışında ve kâmil bir şeyhin hizmetinde olması şart koşulur.<sup>70</sup>

O (Allah rahmet eylesin) dedi ki: Sâlik, kalın bir giysiye, yamalı bir elbise giymeye ihtiyaç duymaz. Bilakis onun için şeyhlik, istediğinde gösterişli kaftan, yumuşak elbise ve aynı şekilde krallıkta da o şeyhliğin usûlüyle istenilmesi şartıyla ancak hâsıl olur.<sup>71</sup>

Bir başka yerde de şöyle demiştir: Yemekten kısmak zühd değildir ve hedeflenen bir gaye değildir. Çünkü biz bir şey hususunda zâhid davrandığımız da Allah'ın hazinelerinden herhangi bir şeyi çoğaltamayız. Şu kadar var ki kişi sonuna kadar ve karnında bir rahatsızlık hissedinceye kadar yememesi gerekir. Şeyh İmdâdullah (r) 'a gelince; kişinin nefsinin donatması ve o isteğe olumlu cevap vermesi

<sup>69</sup> Bkz. Tânevî, age., s.237-238.

<sup>70</sup> Tânevî, Eşref Ali, *Eşrefî 't-tarika fi 'ş-şeriatı ve 'l-hakika*, s.77. Bkz. en-Nedvî, *Beyne 't-tasavvuf ve 'l-hayât*, s. 86-92.

<sup>71</sup> Tânevî, age., s.77

sonra da onu hayırlı işlerde kullanması ve onu yorması görüşüne sahiptir. Kişi lezzetli bir yemeğin kendisi için hazırlandığını bildiğin de onun nefsi ameli yerine getirmek ve sağlam yapmak için canla başla çalışır ve bu lezzetli yemeği yemeğe ulaşmak için sevinir. Dolayısıyla nefse bir teşvik gerekir...<sup>72</sup>

Bundan dolayı Tânevî sıhhatin korunması ve onun muhafaza edilmesini en gerekli işlerden görür. Bu, kalp ve beynin rahatlığıyla ve onların devamlı beslenmesi ve tedavi edilmesi şeklinde güçlendirilmesiyle olur. Beslenme de zühd zayıflık artıncaya ve beyinde kuruluk ortaya çıkıncaya kadar güzel karşılanmaz. Nitekim kişinin beslenmede ifrata kaçmamasını da gerekli şeylerden görür ki hazım gücü bozulmasın. Uykuya nispetle durum aynı şekildedir. Uykuda da bunun gibi mutedil davranmak kişiye gerekli olan şeylerdendir. Tembelleşmemesi için uykuda ifrata kaçmasın ve onun kuvvelerinde kuruluk ve uyuşma olmasın diye kısıtlamaya da gitmesin.<sup>73</sup>

### 7. 7. Keşf ve Kerâmet Makamı

Tânevî şöyle der: “Allah’a yakınlaşmak hususunda onun herhangi bir kıymeti olmamasına rağmen insanlar keşfi kemâlat’ın en değerlisinden sayıyorlar. İnsanlardan bazılarının yapıları diğerlerine nazaran keşfe daha yatkındır. Nitekim insanlardan bazılarının gözleri başkalarının sadece yakın olan şeyi gördüğü anda onlar daha uzağı görür. Mescidin fiskiyesine işaret ederek şöyle der: Farzedin ki birisinin gözü bu fiskiye geçmiyor ne var ki onun dışındaki bir başka adamın gözü dışardaki caddeye kadar geçiyor. Böyle olunca bakışı caddeye ulaşan adam Allah’a yakın olanlardan mı sayılır? Tabiki de hayır. Doğrusu kesinlikle bu görmek türü bir şey yakın olmakla ilgili bir şey değildir. Allah’a yemin ederim ki her ne kadar bir kimse için binlerce veya bundan daha çok keşif hasıl olsa da o kişi

<sup>72</sup> A.ge. s. 85.

<sup>73</sup> Tânevî, *age.*, s.79.

vicdanına döndüğünde ilerleme noktasında azıcık da olsa herhangi bir şey kazanmadığını anlayacaktır. Fakat o kişi üç defa Allah'ı tesbih edipte sonra vicdanına döndüğünde Allah'a kurbiyet noktasında bir ilerleme hisseder. Anlayış ehli ve vicdan sahiplerinden dileyen bunu denesin.<sup>74</sup>

İşte Tânevî'nin öğrencilerinden biri olan Şeyh Abdulbâri en-Nedvî şeyhinin sözünün hûlasasını bize nakleder. “Kişinin mümin olma şartı kendisinde koşulmadığı halde keşif, kurbiyet ve velayetin nasıl alametlerinden olabilir?! Öyle ki mümin, kâfir, mülhid ve bunların dışındakilerin de aynı şekilde başlarına (keşif türü şeyler) gelir. İşin gerçeği keşif büyük bir şey değildir. Çünkü kâfir de çalışıp çabaladığında onun için de söz konusu olabilir, bedavacılar için de. Keşifler kâidelere muvafık olduğunda onlarla amel etmek sahihtir yok böyle değilse terki vaciptir.<sup>75</sup>

Şeyh aynı şekilde kerametler hakkında konuşmuş ve onun hakikatini açıklamış ve bu konuda cahillerin iddialarına da cevaplar vermiştir. Onun duruşunun/tavrının özü kerametın kendisine uyulan kâmil bir insandan zahir olandır. Bunun bir sistemi, düzeni olmaz eğer sistemi olursa bu da keramet sayılmaz. Eğer ondan zuhur eden keramet peygamberlerden bir peygamber şeriatine boyun eğmezse o keramet sayılmaz. Yoga ve buna benzer hallerin kendilerinden sâdır olduğu sihirbazların (işleri) gibi. Kendisinin bir peygamberin takipçisi olduğunu iddia edip söylese de. Çünkü onun ameli peygamberlerin şeriatine muhalif düşüyor. İhtilaf ister bid'at ehli gibi usûl konularında olsun isterse fâsiklar ve fâcirler gibi füru' konularında olsun fark etmez. Bunlardan sadır olan keramet ancak istidrac olarak isimlendirilir. Keramet sadece takva konusunda kendisine uyulan kâmil bir insandan sadır olana denir. Şeyh şöyle der: Asrımızda durum şuna döndü. İnsanlar kendinden keramet zuhur eden her kimseye akâdesi ve ameli ne olursa olsun kutup ve gavs lakabını verdiler. Selef,

<sup>74</sup> Rahmetullah en-Nedvî, *Eşref Ali Tânevî Hakîmü'l-Ümme*, s. 265.

<sup>75</sup> en-Nedvî, *beyne't-tasavvuf ve'l-hayât*, s. 107-108.

senin şeriatini korumadığı halde gökyüzünde uçan ya da suda yürüyen birisini gördüğün de onun yaptığını hiçbir şeyden sayma /dikkate alma! şeklinde açıklama yapmıştır. Sâlihler ızharına ihtiyaç duyması dışında kerametinin gizlenmesi kişiye vaciptir demişlerdir.<sup>76</sup>

Bir başka yerde de şöyle demiştir: Velâyet harikulade olaylara ihtiyaç duymaz. Hayatlarında tek bir defa dahi olsa sahabenin birinden harikulade olaylar zuhur etmemiştir. Harikulade olaylar çoğu zaman yoga sebebiyle ortaya çıkar, bu da riyazetin sonuçlarından biridir. Harikuladenin derecesi kalbi zikirden daha azdır. el-Avârif sahibi (Sühreverdi) kendilerinden harikulade işlerin sadır olmadığı kimseler hakkında onların harikulade işlere sahip kimselerden daha faziletli olduklarını yazdı. Kesinlikle ariflerin kerametlerinin en büyüğü şeriat yolunda müstakim olmalarıdır. Onların keşiflerinin en muazzamı müridlerin istidatlarını fark edip sonra da bu doğrultuda onları terbiye etmeleridir.<sup>77</sup>

Bu konuda şeyh bazı delillerin iddialarına cevap vermiş ve şöyle demiştir: “Bazı insanlar zikrettiklerinde ve buna benzer şeylerle meşgul olduklarında kendilerinin nurlar ve parıltılar göreceklere veya sesler işiteceklerini zannediyorlar. Bunların tamamı bir delilik ve ahmaklıktır. O caiz değildir. Evvela: Bu belirtilerin zikir ve meşguliyet üzere meydana gelmesi (düşüncesi/inancı) halbuki onlar (zikir ve meşguliyet) buna ihtiyaç duymaz. İkinci olarak bu nurlar ve sesler bazen sadece zihnin ürettikleridir, gayb aleminden gelen bir şey değildir. Üçüncü olarak bu alemin şeyleri ortaya çıksa bunda ne fayda var ki! Zira (Allah’a olan) yakınlaşma bir alemin keşfedilmesiyle artmaz. Allah kendisine takarrub için itaatleri yaratmıştır. Şeytanlar bazen melekleri görebilir. Halbuki bu şeytanlar şeytan kalmaya devam ediyorlar. Sonra bu alemin hakikatleri ölümden sonra ortaya

---

<sup>76</sup> Rahmetullah en-Nedvî, *age.*, s. 267.

<sup>77</sup> Rahmetullah en-Nedvî, *age.*, s. 268.

çıkacaktır. Mümin için de kâfir içinde bu aynen böyledir. Bununla kastedilen kurbiyet herkes için hâsıl olur mu?!<sup>78</sup>

İşte Şeyh kitaplarında tasavvuf ve sülûk ilmî hususunda önemli konuları ele almış ve zâhiri ve batını ilimleri bir arada tutan ilmî bir şekilde şerh etmiştir.<sup>79</sup> Nitekim Şeyh yine bu alandaki eserlerinde şeriat ve tarikat ehli arasındaki tartışmalı konularda meydana gelen yanlış anlayışın ortadan kaldırılmasına uğraşmıştır.<sup>80</sup>

O, bu ilimde ilmî kıymete sahip büyük eserler te'lif etmiştir. Onların en meşhuru mesnevî *Zîrubem* (Mevlana Celaleddîn Rûmî'ye ait mesnevî şerhi)<sup>81</sup>, *et-Tenbîhü't-turâbî fî tenzihi İbn Arabî*<sup>82</sup>, *el-Muâmele mea'l-behâlil ve'l-mecâzib ve'l-belle*, *et-Teşerruf bima'rifeti ehâdîsi't-tasavvuf*, *et-Tekeşşüf an mühimmâti't-tasavvuf*, *Terbiyetü's-sâlik ve tenciyetü'l-hâlik* ve diğerleri.

Bunlar tasavvuf ve sülûk sahasında teorik ve pratik tecdîdî çalışmalarından bazılarıdır. Onun halifesi el-Celîl Abdülbârî en-

<sup>78</sup> Rahmetullah en-Nedvî, *age.*, s. 268.

<sup>79</sup> Bkz. "Sûfilerin şatahâtları" ve "vahdet-i vücûd" meseleleri gibi. Tânevî, Eşref Ali, *Bevâdirü'n-nevâdir*, s. 433,439-442; *Enfâsu İsa*, s. 659.

<sup>80</sup> Bunun örneği sufilerin velayet nübüvvetten daha faziletlidir sözü hakkında kendisine sorulması ve onun da şöyle demesidir. Bu sözün manası veli nebiden daha faziletlidir demek değildir. Risâlet makamı iki mertebeden oluşmaktadır. Birincisi velayet ikincisi ise nübüvvettir. Nebinin velayeti kendisinin nübüvvet mertebesinde daha faziletlidir. Onun nübüvveti cihetiyle halkın ifadesine yöneliktir. Velayeti cihetinden de hakka yöneliktir. Tabiki peygamber için asli olarak talep edilen şey Allah Teala'ya teveccühüdür. Teveccühün (halkın) ifadesine yönelik olması da başkasını talebidir. Tânevî, *Enfâsu İsa*, s. 411.

<sup>81</sup> Muhammed b. Muhammed el-Belhî el-Konevî, eş-Şâir, el-Fârisî el-Ma'ruf bi Celâlüddîn er-Rûmî, (ö. 672/1207) ve el-Mesnevî el-Ma'nevî Kitabı tasavvuf, sülûk, şiir ve Fars edebiyatı alanlarında bir umde olarak kabul edilir. Altı cilttir. 26. 000 beyittir. Kıssalar, hikmetler, meseller, mev'ızeler ve Kur'an-ı Kerim'in tefsirini içermektedir. ez-Ziriklî, el-A'lâm, Dâru'l-ilm li'l-melâyin, Beyrut 1992, VII, 30.

<sup>82</sup> Muhammed b. Alî b. Muhammed b. Arabî Ebû Bekir el-Hatemî et-Tâî el-Endelüsî el-Ma'rûf bi Muhyiddîn İbnü Arabî. Hakîm, sûfi ve mütekellimdir. Endülüs'te hicrî 560/1165 yılında doğdu ve 638/1240 yılında Dımaşk'ta öldü. Birçok tanınmış kitapları vardır. İlmü'n-nefs ve tasavvuf ilmi hususunda el-Fütûhatü'l-mekkiyye onlardandır. Bkz. *age.*, VII, 281.

Nedvî, bu araştırmada başvurduğumuz *Beyne't-tasavvuf ve'l-hayat*<sup>83</sup> isimli kitabını te'lif etmiştir. O kitapta bu alanda şeyhinin ıslâhî ve tecdîdî çabalarını açıklamıştır. Ne var ki Tânevî'nin hayatının bu kısmı İslâmî uyanışla ilgilenenler, özellikle Hint alt kıtasında İslam'ın ve Müslümanların ilerlemesi için çalışanlar tarafından kapsamlı bir alan çalışmasını hak ediyor.

---

<sup>83</sup> Bu kitap el-Menhecü'l-İslâmî literbiyeti'n-nefs ismiyle basılmıştır.



## MÂTURÎDÎ'NİN TEFSİR ANLAYIŞI

Talip Özdeş, İnsan Yayınları, İstanbul, 2003, ss. 319.

Yakup BIYIKOĞLU\*

Kritik etmeye çalıştığımız doktora çalışmasının ürünü olan bu telif matbu eser, 311 sayfa olup önsöz, giriş, birinci ve ikinci bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Kitabın sonunda 14 sayfalık genişçe bir kaynakça ve konulara göre ayrılmış indeks bulunur. Bu da eserin muhteva olarak ne kadar zengin olduğunu göstermektedir. Bu kitabı değerlendirmeme tetkik etmedeki amaç; Ebû Mansûr el-Mâturîdî'nin (v. 333/944) *Te'vilatu'l-Kur'ân* isimli eserin, yazıldığı dönem itibarıyla mevcut tefsirler arasında orijinal ve selefî tefsir anlayışından farklı olarak re'yin öne çıkmasıyla ilk dirâyet tefsir örneği olarak ortaya konmasıdır. Yine bu kitap, şahıs ve eseri hakkında yapılan çalışmalar arasında gerek metot gerekse konuların sistematik olarak bilimsel dolulukla ele alınması açısından önemi haiz olduğunu burada belirtmek isteriz.

Yazar kitabının önsöz kısmında Mâturîdî'nin “Te'vilâtu'l-Kur'ân” adlı eseri üzerinde çalışma nedenini; Mâturîdî'nin, ehli-sünnetin metot olarak benimsediği bir âlim olması ve onun Kur'ân ilimlerini ve kelâmî meseleleri açıklamada farklı görüşlere sahip olması olarak açıklar. Yine müellif özellikle İslâm dünyasının tefsir tarihi ve kelam açısından bu esere başvurması gerektiğini belirtir.

Müellif giriş bölümünde; müfessir ve kelamcı olarak ele aldığı Mâturîdî'yi anlamak için yaşadığı coğrafyanın tarihiyle bilinmesi gerektiği savunur. Sözlerine şöyle devam eder: “İnsanın gelişme döneminde meydana gelen olaylar, toplumsal değişmeler ve fikri akımlar onu derinden etkiler ve şuurunda derin izler bırakır. Bu şuur altında oluşan yargılar ve bilgiler, kazanılan duygular, daha sonra o

---

\* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. ybiyikoglu@nku.edu.tr

kişinin yönelimlerinde, dünya ve problemlere bakış açısında kendisini hissettirir”. (s. 21) Yazar giriş bölümünü ise iki ana başlıkta ele alır:

### **A-Mâturîdî'nin Hayatı ve Çevresi**

Yazar, eserin yazıldığı dönemdeki kelâmî ve ilmî çalkantıları kısaca belirtip kelâmî ekollerin özelliklerinden kısaca bahseder. (s. 22-27) Hadis, fıkıh ve tefsir ilimlerindeki gelişmeler, her bir ilim dalı için yeni bir metodun gerekliliğini gündeme getirmiştir. Mâturîdî'nin tefsiri de tefsirde tedvencilik başladığı dönemde ortaya çıkmıştır. (s. 28) Zira tedvencilik dönemi ise, ilk olarak rivayet türü tefsirlerin ortaya çıktığı zaman dilimidir. İlk dirayet türü tefsiri ve farklı coğrafyada te'lif edilen Mâturîdî'nin “*Te'vilatı*” da bu döneme tekabül etmektedir.

Müellif; Mâturîdî'nin, İslâm'da rasyonalist bir yol izleyen Mu'tezilenin ve nakli ön planda tutan Eş'âriğin ortaya koyduğu kelâmî meselelerde orta yolu bulduğunu özetle belirtmektedir. Yazar, dönem dönem, hangi kelâmî görüşün revaçta olduğunu ve birbirleriyle olan etkileşimlerini, yine batılı düşünürlerin görüşlerini de ekleyerek uzunca anlatır. (s. 31-34)

İmam Mâturîdî'nin dünyaya gelip yaşadığı yer Semerkant olup, bu yerin Seyhun ve Ceyhun nehri havzasında olan Maverahünnehir bölgesinde yer aldığı belirtilir. Yazar, bu yerin tarihi hakkında kısaca bilgi verdikten sonra, iklimin de şahıslar üzerinde etkiler yaptığını İbn-i Haldun'un “Tarih” adlı eserinden alıntı yapar. Şöyle ki bu hususta: “Orta kuşak iklimlerin imara daha uygun olduğunu, bilim ve sanatların, binalar, elbiseler ve yiyeceklerin, meyve ve hayvanların daha çok orta kuşak iklimlerinde oluştuğunu, buralarda oturanların fizik, renk, ahlak ve din olarak en orta yollu kimseler olduğunu” nakleder. (s. 37)

Yazar, buradan da yola çıkarak, bu bölgenin, Abbasilerin de gücünü kaybetmesiyle, özgür bir ortam haline geldiğini ve bu nedenle

de felsefi ve nazârî düşüncenin burada geliştiğini söyler. O, Mâturîdî'nin “Kitabu't-Tevhîd” ve “Tabsîratü'l-Edille” adlı eserlerinde derç edilen fikrî sahada görülen özgür münakaşa ortamının, yukarıdaki tezi destekler mahiyette bir belge olduğunu iktibas eder. (s. 39)

Müellif, Mâturîdî'nin hayatını verirken, onun ilim olarak Müslümanlar arasında yerinin büyük olmasına rağmen, çağdaşı İmam Eş'ârî (v. 324/935) kadar tanımadığını, hatta Suyûti'nin (v. 905/1505) “Tabâkâtü'l- Müfessirîn” ve Zehebî'nin (v. 1397/1977) “et-Tefsir ve'l-Müfessirîn” adlı kitaplarda hayat hikâyesinin geçmemesinin acayip oluşuna dikkat çeker. (s. 41)

Yazar, Mâturîdî'nin hocalarını, talebelerini ve sohbet halkasında bulunan kimseleri belirttikten sonra, onun daha sonraları etkilemiş olduğu âlimlerin adlarını da tek tek zikretmektedir. Son olarak da, ilmî temayüz hususlarını ve yazmış olduğu eserleri ilgili oldukları alanlara göre tasnif ederek belirtir. (s. 42-52)

### **B-Te'vilâtü'l-Kur'ân**

Müellif, adında da anlaşılacağı üzere bu eserin, ne derece önemli olduğunu ve dirayet alanında özgün bir tefsir olduğunu belirterek, nüshalarının hangi kütüphanelerde olduğunu takdim etmektedir. O, *Te'vilât*'ın daha sonra metot ve üslup itibarıyla çığır açarak, kendisinden sonraki “Keşşaf” ve “Mefâtihü'l-Gayb” gibi tefsirlere örnek teşkil ettiğini söyler. Son olarak da, Mâturîdî'nin bu eserine hangi tür eserlerin kaynaklık ettiğini, ilim dallarına göre tasnif ederek verir. (s. 57-68)

Talip Özdeş, kitabının birinci bölümünde, İmam Mâturîdî'nin Kur'ân'ın tefsirinde zihin olarak iki hareket noktasına sahip olunması hususunu şöyle belirtir:

1-Tamamen nasslara bağlı kalarak, ayetlerin manalarının lügat ve rivâyetler bağlamında ele alınarak kavranması.

2-Ayetin yorumu ile ilgili kendi döneminde yaygın kanaat ve düşüncelere, kelâmî okulların görüşlerine, îtikadî ve fikhî değerlendirmelere girerek onların delil ve iddialarını analiz edip kritik yapması. (s. 77)

Yazar, Mâturîdî'nin her zaman dirayet yoluna gitmediğini, bazen de (Allah en iyisini bilir) diyerek görüş belirtmediğine vurgu yapar. (s. 77) Özdeş, genel hatlarıyla onun tefsirini şöyle tavsif eder: "Te'vilat ile, daha iki asır sonra yazılan Keşşaf'ı karşılaştırdığımızda hemen ilk bakışta benzerlik buluruz. Ancak iki yüz yıl zarfında farklılaşan problemler ve keskin çizgilerle ayrılan mezhebî anlayışlar daha belirginleşmiş ve edebî değerlendirmeler, tefsire ayrı bir hava katmıştır". (s. 84)

Müellife göre Mâturîdî, tefsir ve te'vile ayrı anlamlar yükleyerek ve ikisinin arasını ayırıştırmak suretiyle kendine özgü bir sistem geliştirmiştir. Mâturîdî, tefsirin sahabeye ait; te'vilin ise fakihlere ait olduğunu söyler. Çünkü Mâturîdî'ye göre, sahabenin olaylara ve ayetlerin gelişine şahit olduklarını, bu nedenle onların murat edilen hakiki manaya vâkif olduklarını, sonrakilerin beyanı anlamında te'vilin ise; sözün muhtemel olan manalardan birine yöneltilmesi anlamına gelir. (s. 90)

Yazar, Maturîdî'nin rasyonelliğini de birinci bölümde ele alır. Onun her vesile ile akıl yürütme ve tefekkürün önemini konusunda vurgu yaptığını söyler. Mâturîdî, özellikle kevnî, ayetleri tefsir ederken tevhidi vurgulayan rasyonel yorumlar getirmiştir. Ona göre, tedebbür ve tefekkür ederken aklını kullanan herkes, bütün yaratılanın Allah (c.c.)'in vahdaniyetine işaret eden birer ayet olduğunu anlayacak, Allah'a şükredecek ve Hz. Peygamber (s.a.v)'in sesine kulak verecektir. (s. 99) Yine Mâturîdî'nin 'iyan' ilmi olarak ifade ettiği duyuların bilgisi olan istidlâl yolu ile ulaşılan bilgilerin birbirinden farklı olduğu konusundaki açıklamaları, Yunan felsefecisi Platon'nun (M.Ö. 347) düşünceleriyle bir benzeşmektedir. (s. 101)

Müellif, Mâturîdî'nin tahkiki imana ancak istidlâl yoluyla ulaşılabileceğini iddia ettiğine dair görüşünü nakleder. Mâturîdî'ye göre istidlâl ise; görülen duyu organları ile hissedilen şeyler üzerinde tefekkür etmek olduğunu söyler. O, bilgi edinme yollarını üç kısımda ele alır: a) Müşahede ve İyan b) İstidlâl c) Nakil (s. 100-106) Bu konu da daha geniş bilgi edinmek için “Mâturîdî’de Bilgi Problemi” adlı kitaba bakılabilir. (Bkz. Hanefi Özcan, *Mâturîdî’ de Bilgi Problemi*, MÜİFAV Yayınları, İstanbul 1998)

Mâturîdî, Hz. Peygamber’in Kur’ân ve vahye dayalı olarak verdiği bilgilerin dışında akılla yorum ve tefsir yapmayı uygun görmemekte, hatta Allah’tan bir şahit olmaksızın yapılan kesin açıklamayı, Allah’a yalan isnat etmek olarak değerlendirmektedir. (s. 108) Yazar, bu minvalde vahiy ölçütlü te’vil çerçevesinde Mâturîdî’nin rasyonel anlayışından bazı tefsir örnekleri verir. (Bkz. s. 110-130)

Mâturîdî’nin *Te’vilat*’taki filolojik yaklaşımına gelince, Kur’ân’daki kelimelere semantik açıdan yaklaşır, dil kurallarından hareketle ayetlere kelime kelime anlamlar verir. Müellif, Mâturîdî’nin kelimelerin sözlük ve Kur’ân bağlamında yüklenen anlamlarını belirttiğini söyler. Mesala tefsirinde geçen “hak” kelimesinin kullanım nüanslarını örneklerle açıklama cihetine gider. (s. 138-145) Yine Mâturîdî, ayetlerle ilgili bazı meseleleri belâgat yönüyle değerlendirir. Müellif de onun tefsirinden bu konuyla ilgili bazı örnekler sıralar. (s. 156-164)

Mâturîdî, ayetlerin tefsirine filolojik olarak yaklaşırken, Kur’anî kavramlara dışarıdan da anlamlar yükler. Mesela, Fıkıhçı, Sûfi ve Şîi kimsenin Kur’an’daki velâyet kavramına dışarıdan anlamlar yüklemesini bu konuda örnek olarak verir. Müellif de bu durumun sosyal konjonktürle alakalı olduğunu belirtir. Yine yazar, “kader” sözcüğüne, kelâmî düşünce oluşum sürecinde Kur’anî anlamların dışında yeni anlamlar hamledildiğini söyler. (s. 146-147)

Müellif, Mâturîdî'nin Kur'ân'daki müşkil ayetleri makul bir şekilde açıkladığını söyler. Müfesir, tefsirinde bu müşkilâtın farklı işlerin anlatımından kaynaklandığını izah eder ve “Biz Musa ile kırk gece vaatleştik” (Bakara, 2/51) ayetiyle “Musa ile otuz gece vaatleştik ve ona on gün daha ilave ettik” (A'raf, 7/42) ayeti arasındaki müşkül durumu bu konuda örnek verir. (s. 154)

Mâturîdî'nin rivayetleri yorumlamasına gelince; o, âhad haberlerin kesinlik arz etmediğini söyler. Bu konu da şöyle der: “Bir haber âhad iken, sonradan şöhret kazanarak tevâtür derecesine gelmesi, ondan yalan ve hata ihtimalini ortadan kaldırmaz”. (s. 167) Yazar buradan hareketle Mâturîdî'nin, âhad haberlere karşı ihtiyatlı davrandığını söyler. Mâturîdî, rivayet konusunda sahabe ve tabiûndan gelen görüşlere başvurur. Özellikle ilk dört halifenin üzerinde icmâ ettikleri meseleleri aynen kabul eder. Şayet sahâbe, bir görüş üzerinde ittifak etmemişse, bunlardan kendi görüşüne uygun olanı tercih eder. (s. 169) Onun bu hususta dikkate şayan bir yönü ise, sahâbeyi mutlak manada onları “*adûl*” kabul ederek onlardan gelen her haberi hemen nakletme yoluna gitmemesidir. (s. 170)

Mâturîdî, rivâyetleri verirken konu bütünlüğüne dikkat eder. Şayet rivâyetler çoksa bunları mukayeseli olarak değerlendirme yoluna gider (s. 174), gerektiğinde de metin tenkidi yapar. Müellifin, Mâturîdî'nin rivâyetlere bakışında dikkat çektiği hususlardan birisi de onun İsrâiliyyât ile ilgili haberleri tamamen ret etmesidir. (s. 181)

Mâturîdî, kırâatlerle ilgili değerlendirmelerde detaya girmez ve onlar hakkında sıhhat değerlendirmesi yapmaz. (s. 183-184) Yine o, kırâatler âhad yolla gelse bile onların terk edilemeyeceğini söyler. O, fikhî meselelerin hallinde kırâatlerin önemini, yemin kefareti ile ilgili kırâat rivayetini vererek açıklar. (s. 185)

Mâturîdî, genelde esbâb-ı nüzûl/nüzûl sebeplerinin bilinmesinin gerekliliğini söyler. Ancak bunların kabul edilmesinde bazı kriterlerin esas alınması kaydını düşer. Müellif bu durum

hakkında müfessire dayanarak şu açıklamayı yapar: “Nüzûl sebebi olarak rivâyet edilen haber, başta Kur’ân’a, sahih sünnete, akla, tarihî ve sosyal gerçeklere aykırı ise kabul görmez”. (s. 191) Yine Mâturîdî, sebab-i nüzûl rivâyetleri arasında tercih sebebini belirtip, bunlar hakkında yorumda bulunur. (s. 193-199)

Müellif Talip Özdeş, kitabının ikinci bölümüne dair Mâturîdî'nin tefsirindeki bazı tefsir problemlerine yaklaşımını değerlendirmektedir. Müellifin problemler hakkındaki açıklamalarını üç başlık altında şöyle sıralayabiliriz:

### A-Nesh

Mâturîdî, gelenekte olan “*nesh meselesini*” kabul eder ve bunun Yahudilerin iddia ettikleri “*bedâ*” düşüncesiyle uygun düşmeyeceğini söyler. Zira böyle bir düşünce Allah’a isnat edilemez. Ona göre nesh, ancak hükümlerde olur ve bu ise bedâ anlamına gelmez. Yazar, Mâturîdî'ye dayanarak neshi üçe ayırır:

1-Ayetin tilâveti nesh edilmeksizin sadece hükmünün nesh edilmesi.

2-Âyetin hem tilâvetinin, hem de hükmünün beraberce nesh edilmesi.

3-Âyetin tilâvetinin nesh edilerek hükmünün bâki kalması.

Mâturîdî, Kur’ân’da neshin varlığını kabul ettiği gibi, Kur’ân’ın sünneti, sünnetin Kur’ân’ı, sünnetin sünneti nesh edebileceğini kabul eder. Sünnetin kitapla nesh edilmeyip ancak Hz. Peygamber’in uygulaması ile nesh edilebileceği görüşünü benimseyen İmam Şafî’yi (v. 204/819) eleştirir. Âhad olsa bile amel bakımından tevatür derecesine ulaşan hadislerin Kur’ân ayetini nesh edebileceği görüşünü benimser. Hatta daha da ileri giderek *ictihâd* yoluyla da neshin caiz olduğuna dair kanaat taşıdığını söyler. (s. 209)

Ana hatlarıyla Mâturîdî'nin nesh problemine yaklaşımı şöyledir;

1-Bazı âyetler üzerindeki nesh iddialarına sadece işaret edip değerlendirme yapmaması.

2-Bazı âyetler üzerindeki nesh iddialarına katılmaması.

3-Bazı âyetler üzerindeki nesh iddialarına katılması. Burada kendine göre belirlediği şu hususları dikkate alıp neshi açıklar: a) Tedricilik b) Tahsîs c) Teybîn d) Nassla sabit olan bir hükmün askıya alınması e) Hz. Peygambere dayandırılan bir uygulamanın ayet veya sünnetle değiştirilmesi ve kaldırılması. (s. 213-240)

### **B-Muhkem ve Müteşâbih**

Mâturîdî'nin mecazî ve temsîlî olarak yaklaşımı, kendisini bir anlamda Selefe yakınlaştırır. Ancak Mâturîdî yorumu, Kur'ân bütünlüğü içerisinde aklî ve naklî delillerle, lügavî açıklamalarla zenginleştirmiştir. Yazar, buradan yola çıkarak Mutezile'nin benimsediği, “*Rü'yetu'llah*” ve “*Halku'l- Kur'ân*” gibi bazı konular istisna edilirse, Mâturîdî'nin, Mu'tezile'nin getirdiği yorumlara benzer açılımlara gittiğini söyler. Zira Mâturîdî, müteşâbihlerin mecazî ve yoruma açık olduğunu savunur. (s. 252-254) Haberî sıfatların te'vili hakkında örnekler vererek açıklama yapar (s. 254-264) ve netice olarak sıfatlar hakkında şöyle der: “...Aklımız Allah'ın zât ve sıfatlarının hakikatine ulaşmak için yeterli olmadığı gibi, kullandığımız kelime ve kavramlar, cümleler de onları tam anlamı ile ifade edip açıklamaya yeterli değildir. Kelimelerimizin gücü Allah'la ilgili durumların keyfiyetini açıklamaya yetmez”. (s. 265)

### **C-Kur'ân'ın İ'câzı**

Özdeş, ilim adalarının bu konuyu tefsirlerde ve değişik çalışmalarda işledikleri gibi ayrıca konuyla ilgili müstakil eserleri de telif ettiklerini belirtir. Ancak bu konuda yapılan parçacı yaklaşımların



Kur'ân'ın i'câzına olan olumsuz etkilerini şöyle anlatır: “Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da izlenen parçacı yaklaşımlar, Kur'ân'ın güzelliklerini ve farkına bile varılmayan i'câz yönlerini gölgelemiştir. Kur'ân hem lafız olarak ve hem de manâ olarak bir bütün olmasına, i'câzının da bir bütün olarak lafızlarında, mânâlarında ve lafız-mânâ ilişkisinde aranması gerekirken “*Sarfe Nazariyesi*”nde olduğu gibi onun i'câzını lafızlardan tecrit ederek sadece Kur'ân'ın verdiği haberlere ve anlama ait kılanlar olduğu gibi, i'câzı sadece onun lafızlarında nazmında üslup ve ahenginde arayanlar da olmuştur.” (s. 279-280)

Maddeler halinde Mâturîdî Te'vilât adlı tefsirinde Kur'ân'ın i'câz yönleriyle ilgili olarak şu noktalara işaret etmektedir:

1-Allah'ın kelâmında ihtilafın olmaması sadece Kur'ân'ın bizzat içerisinde gerçekleşmekle kalmayıp bu husus Tevrat, İncil'in aslı ve Kur'ân arasındaki uyum içinde söz konusudur.

2-Kur'ân, Ehl-i Kitâb'ın diğer insanlardan gizlemiş oldukları birtakım sırları ifşâ etmiştir.

3-Kur'ân, Ehl-i Kitâb'ın (dolayısıyla mü'min, münafık ve kafirlerin) rûh hallerini bildirmiş ve bu halin kıyamete kadar devam edeceğini haber vermiştir.

4-Kur'ân gelecekle ilgili birtakım haberlerle mü'minleri müjdelemiştir.

5-Hz. Peygamber'in kendisi ümmî olmasına rağmen geçmiş topluluklar ve peygamberler hakkında bilgi vermiştir. Yine gaybî meseleler, farzlar ve hükümleri konusunda beyanda bulunmuştur.

6-Kur'ân, müşrik ve münafıkların kendi aralarında sır olarak konuştukları şeyleri de açığa çıkarmıştır.

Müellif Talip Özdeş kitabının sonuç kısmında ise Mâturîdî'nin tefsirindeki malumatı özetler. (s. 287-296) Büyük müfessirin, İslâm âlemini derinden etkileyen istikrarsızlıkları akıl ve vahiy olarak analiz ederek orta yol düşüncesini ortaya koyduğunu, fikri çalkantıları durdurmaya çalıştığını ve nihai olarak da ortaya koymuş olduğu kelâmî esasların ise Ehl-i sünnet doktrininin oluşmasına zemin teşkil ettiğini belirtir.

Kitap hakkında sonuç olarak şunlar söylenebilir: Tefsir tarihi niteliğinde olan bu çalışmanın gerek, Kur'ân ilimleri gerekse kelâm ilimi açısından büyük faydaları ihtiva ettiğini burada belirtmek isteriz. Eseri baştan sona tetkik edildiğinde şekil olarak gayet kifayet ölçüsünde başlıklar oluşturularak açıklamalara gidildiğini, konuların teferruat içinde boğulmadan örneklerle muhatabın zihnine sunulduğu aşikârdır. Ancak bazı yerlerde tekrarlama cihetine gidilerek ve buralarda, “*daha önce belirttiğimiz gibi*” şeklinde önceye atıflar yapıldığı görülebilmektedir. (bkz. s. 110, 147, 167, vd.) Özetle, bu çalışmada, konuların ayrıntılı ve sistematik bir şekilde ele alınması, “Te'vilat” ın ihtiva ettiği malumatın ilmî olarak ortaya konulması takdiri şayandır. Zira dirâyet tefsirinin ilk örneği olarak kabul edilen bu değerli tefsir, daha sonraki dönemlerdeki tefsirlere ışık tutması ve birçok temel konularda örnek olmuştur. Özellikle belirtecek olursak, dirayet türü tefsir bakış açısıyla yazılan bu doktora çalışması, ulûmu'l Kur'ân ve kelâm ilmine dair birçok verileri bünyesinde barındırması ve ilim dünyasına önemli ölçüde katkı sağlaması bağlamında büyük önem arz etmektedir.

## ISLAMIC JURISPRUDENCE IN THE CLASSICAL ERA

Norman Calder, New York: Cambridge University Press, 2010.

Ömer YILMAZ\*

Kitaba Robert Gleave tarafından bir giriş ve sonsöz yazılmıştır. Robert Gleave, yirmi bir sayfadan oluşan giriş yazısında öncelikle kitabın telif süreci hakkında bilgi verir. Buna göre kitap, genç yaşta hayatını kaybeden Norman Calder'e (1950-1998) ait dört makalenin bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Buna ilaveten Robert Gleave, sonsöz olarak nitelenebilecek yazısında Norman Calder tarafından kaleme alınan kitap kritiklerinin analizini sunmuştur.

Norman Calder, klasik dönem fıkıh metinleri üzerinde çalışmaları olan bir araştırmacıdır. İlgi alanı, Hanefî ve Şâfiî mezheplerinde öne çıkan fıkıh kitaplarının fıkıh tarihi içerisindeki yeri ve önemi olmuştur. Fıkıh metinlerinin edebi birer metin olarak incelenmesini savunmuştur ve çalışmalarında bu metodu uygulaması çok verimli sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Muhteva itibarıyla birbirleriyle çok benzer nitelikte olan fıkıh kitaplarının aralarındaki farklılıkları, titiz bir metin incelemesi yoluyla tespit edebilmiştir. Norman Calder'in söz konusu eserine giriş yazısı yazan Robert Gleave ise halen (2017) Exeter Üniversitesi İslami Araştırmalar Merkezinde araştırmacı olarak görev yapmaktadır. Onun çalışma alanı; fıkıh usûlü, Şîî fıkıhının tarihi ve kurumlarını içermektedir.

Robert Gleave, giriş yazısında öncelikle N. J. Coulson (1928-1986) ve Joseph Schacht'ın (1902-1969) İslam hukukunun donuk ve değişime kapalı olduğuna yönelik iddialarına Wael Hallaq'ın verdiği cevabı analiz eder. Hallaq'a göre ictihad kapısının kapandığı ifadesi yanlış anlaşılmıştır. İctihad her dönemde fetva kurumu aracılığıyla işlerliğini sürdürmüştür. Fıkıhın, sosyal değişime ayak uydurabilmesi

---

\* Yrd. Doç. Dr., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, omeryilmaz@nku.edu.tr

de bu yolla sağlanmıştır. Norman Calder'e göre ise Hallağ'ın araştırmalarında ulaştığı bu sonuçlar, ya yanlış anlaşılmıştır ya da tadil edilmelidir. Norman Calder, Hallağ'ın İşlam hukukunun sosyal değişime ayak uydurabilecek nitelikte olduğu yönündeki tezine katılır. Ancak ona göre bu tez, İşlam hukukunda değişimin uygulandığını gösteren bir yaklaşımla desteklenmeyi de gerektirmektedir. Diđer yandan Calder, Hallağ'ın tezinden bağımsız olarak fıkıh, şeriat, kanun ve hukuk terimlerinin içeriklerinde farklılıkları vurgular. Ona göre bu farklılıkların göz ardı edilmesi ve hiçbir ayırım yapılmaksızın "İşlam hukuku" ifadesinin kullanılması doğru olmaz. Çünkü "İşlam hukuku" dendiğinde bunun içerisine fūrû-i fıkıh, şeriat, İşlâmî olduğunu ileri süren devletlerin kanunu, Müřlüman toplumların geçmişteki idari uygulamaları ve daha pek çok unsur girmektedir (s. 10).

### I. Hanefilerde Zina Hükümleri

Kitabın içeriğindeki ilk makale, Hanefilerde zina hükümleri adını taşır. Yazar, bu makalede öncelikle fıkıh kitaplarını "muhtasar metinler ve mebsut metinler" olmak üzere iki kısma ayırır. Muhtasar metinlerin özelliği, özet olmaları; mebsut metinlerin özelliği ise geniş açıklamalı olmalarıdır. Her ikisinin ortak özelliği ise mezhebe bağlılıktır. Bunu takiben yazar, Hanefi fıkıh geleneğinde öne çıkan dört muhtasar metin ile ilgili bilgi verir. Bunlar içerisinde en yaygın ve meşhur olanı, Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *Muhtasar*'ıdır. Aslında Tahâvî'nin (ö. 321/933) *Muhtasar*'ı ve Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) *el-Kâfi*'si bu kitaptan daha önce kaleme alınmışlardır. Ancak Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı özellikle ders kitabı olarak bu iki eserden daha çok itibar görmüştür. Bu; Kudûrî'nin güvenilirlik, mezhebe bağlılık, hatasız anlatım gibi noktalarda üst düzey bir eser olmasıyla izah edilmiştir (s. 23-24).

Kudûrî'den yaklaşık iki yüz elli yıl sonra Mevsilî (ö. 683/1284) telif ettiği kitaba *Muhtâr li'l-fetvâ* adını vermiştir. Mevsilî bu kitabında Ebû Hanîfe'nin fetvalarından bir seçki olduğunu

söylese de izlediği metot Kudûrî'den farklı değildir. Bu çerçevede Norman Calder, zina ile ilgili hükümler açısından Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, Merginânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye*'si ve Mevsilî'nin *Muhtâr*'ı arasında bir karşılaştırma yapar. Ardından da Hanefilerde öne çıkan muhtasar metinler hakkında bilgi verir. Bunlar arasında Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, Merginânî'nin *Hidâye*'si, Mevsilî'nin *Muhtâr*'ı, Sadrüşşerîa el-Evvel'in *el-Viķāye*'si, Sadrüşşerîa es-Sânî'nin (ö. 747/1346) *en-Nuķāye*'si, Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Kenzü'd-deķāiķ*'i ve İbrahim Halebî'nin (ö. 956/1549) *Mülteķa'l-ebhûr*'u yer alır. Yazara göre Mevsilî'den Ebü'l-Berekât en-Nesefî'ye gelinceye kadarki kırk yıl içerisinde fıkıh kitaplarının içeriğinde olmasa da üslubunda önemli değişiklikler olmuştur. Sadece fıkıh öğrenmek isteyenler için ilk etapta Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ve Merginânî'nin *Hidâye*'si en uygun seçeneklerdir. Zaman içerisinde metinlerdeki değişim, klasik formdan üslubu abartan bir forma doğru olmuştur. Bu değişimi iki kitabın ismi de yansıtmaktadır. Mevsilî'nin kitabı *Muhtâr li'l-fetvâ* adını taşımaktadır. Kitap, Ebû Hanîfe'nin ictheadlarını ve müftâ bih kavilleri bir araya getirmektedir. Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin kitabı ise *Kenzü'd-deķāiķ* adını taşımaktadır. Bu da zekice kurgulanmış mecazları içeren bir hazinedir. İçerdiği kavillerin açıklığı ve güvenilirliği konusunda da şüphe yoktur. Fıkıh kitabı telif eden yazarın üslubunun öne çıkarıldığı bu metot, geç dönem Hanefî fıkıh kitaplarında yaygındır. Ancak bu, klasik metinlerde hakim olan (yazarın üslubunun geri planda kaldığı) metodun yerini alabilmiş değildir. Bu yüzden Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı ilerleyen dönemlerde de standart ders kitabı olma niteliğini devam ettirmiştir. Burada muhtasar geleneği ile ilgili iki sonucun vurgulanması faydalıdır. Bunlardan birincisi, sosyal gerçeklikten soyutlanmış anlatımdır. Sosyal gerçekliğin muhtasarlar üzerinde bir etki oluşturduğuna dair hiçbir delil yoktur. Muhtasar geleneğinde tüm çaba, mezhebin temel meselelerdeki hakim bakış açısını ortaya koymaktır. Tabii ki bu, söz konusu yazarların kendi profesyonel yaşamlarında literatür ile gerçeklik arasında bağlantı kurmadıkları

anlamına gelmez. İkincisi ise muhtasar geleneğindeki gelişim, öncelikle klasik ya da yalın üslubun belirginlik kazanması şeklinde olmuştur. Zaman içerisinde ise her bir müellifin kendi yazım tarzını öne çıkardığı süslü bir üslup, fıkıh metinlerine hakim olmuştur. Yalın üslubun hâkim olduğu metinler; Hâkim eş-Şehîd'in *el-Kâfi*'si, Kudûrî'nin *Muhtasar*'ı, Merginânî'nin *Hidâye*'sidir. Mevsilî'den Ebü'l-Berekât en-Neseî'ye ve ilerleyen dönemlerdeki metinlerde ise müelliflerin üslubu daha çok görünürlük kazanmıştır. Ancak metinlerin üslubundaki değişim, kurallara yansımamıştır. Bir fıkhi hükmün değişip onun yerine onunla çelişen bir başka hükmün gelmesi mümkün değildir. Her ne kadar açık bir örnek bulunmasa da bilinen bir kuralın mantiki gelişimi mümkündür. Terminolojinin rafine edildiğine dair yazarın tespit edebildiği tek örnek, şübhâtü'l-mahal-şübhâtün fi'l-fiil ayrımıdır (s. 35).

Yazar ardından mebsut olarak nitelenebilecek dört metin hakkında bilgi verir ve bunları karşılaştırır. Bunlar Serahsî'nin *Mebсут*'u, Mevsilî'nin *İhtiyâr*'ı, Merginânî'nin *Hidâye*'si, Kâsânî'nin *Bedâiu's-sanâi*'sidir. Mebsut niteliğindeki bu kitaplar yaklaşık iki yüz yıllık bir zaman dilimi içerisinde kaleme alınmıştır. Bu çalışmaların içerikleri dikkat çekici bir şekilde birbirine benzer. Hepsinde fıkhi hükümleri temellendirme amacı görülmektedir ve yine hepsinde benzer fikhî hükümler benzer yöntemlerle gerekçelendirilmektedir. Bu kitaplarda yeni bir fikhî hükmün ortaya konulduğuna dair çok az delil vardır. Aynı şekilde dönemin sosyal gerçekliği ile fikhî hüküm arasında bağlantı kurulduğuna dair de çok az delil vardır. Fikhî hükümler, bunların temellendirilmesi ve ihtilaf, söz konusu kitapların içeriğini oluşturmaktadır. Anlatım ise açık bir şekilde gelişimsel süreç takip etmiştir. Serahsî'de ve Kâsânî'de görülen güçlü diyalektik eğilim, korunabilmiş değildir. İlerleyen dönemlerdeki metinler geniş bir açıklayıcı yaklaşımla hukuka yaklaşmışlardır. Bu arada eski diyalektik materyali sunmaya devam etmişlerdir. Serahsî'den Kâsânî'ye giden süreçte gerek metnin yapısal kuruluşunda gerekse sunumdaki insicamında gelişen bir eğilim görülmektedir (s. 36-60).

Fıkhın muhafazakâr, tutucu yönü muhtasar eserlerde ortaya konulmuştur. Ayrıca mebsut eserlerde görüşler, temellendirmeler çoğaltılarak ve her bir kavram detaylı bir şekilde tarif edilerek mezhep oluşturulmuştur. Hukukun üreten ve gelişen yönü ise iki yönlü işlemiştir. Birincisi, kurucu metinlerin yenilenen açıklamalarıyla olmuştur. Böylelikle yeni yorum imkanlarına fırsat veren hükümler araştırılmıştır. İkincisi de yeni fıkhi hükümlerin mantık yoluyla üretilmesi şeklinde olmuştur. Ancak burada mantık yoluyla üretilen hükümlerin, yerleşik kurallara ve bunların yerleşik argümantasyonuna uyumlu olması şartı aranmıştır. Sosyal gerçeklik ile yüzleşme, mebsut türü eserlerde özellikle de problemlili konularda gündeme getirilmiştir. Bu çerçevede yazar, bir fıkhi metnini daha konuyla ilişkilendirir. Buna göre Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin *Kenz*'i telif etmesinden yaklaşık iki yüz elli yıl sonra bu eser, Mısırlı bir Osmanlı alimi olan Zeynüddin İbn Nüceym (ö. 970/1563) tarafından *Bahrü'r-râik* adıyla şerh edilmiştir. Bu kitapta geniş çaplı bir mebsutta bulunan özelliklerin hepsini bulmak mümkündür; fıkhi hükümlerin açıklanması, delillendirilmesi, önceki çalışmaların dil açısından tahkiki, gelenekle uyumlu yeni fıkhi hükümlerin üretilmesi gibi. Yazara göre Zeynüddin İbn Nüceym'in *Bahrü'r-râik*'iyle mezhebin geç dönem fikhî üretimi kapanmıştır. Zeynüddin İbn Nüceym, sosyal gerçeklikle yüzleşme işine çok girmese de entelektüel ayrımların rafine edilmesiyle yakından ilgilenmiştir. Onun hukuk anlatımı dil becerisi açısından önemli bir başarıdır ve çalışması hukukun bütün eğilimlerini yansıtır (s. 62). Yazarın *Bahrü'r-râik* ile ilgili verdiği bilgilerin çok kıymetli olduğunda tereddüt yoktur. Ancak eseri, geç dönem Hanefî fıkhi üretiminin kapanışı olarak değerlendirmesine katılmak mümkün değildir. Zira *Bahrü'r-râik*'ten sonra da Hanefî gelenek kapsamında çok önemli eserler ortaya konulmuştur. “Damad Efendi” olarak da bilinen Şeyhîzâde'nin (ö. 1078/1667) *Mecmau'l-enhûr fî şerhî Mülteka'l-ebhûr*'u, İbn Âbidîn'in (ö. 1252/1836) *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*'ı, bu çerçevede akla gelen ilk örneklerdir.

Yazar Kādîhan'ın *Fetâvâ*'sı hakkında da bilgi verir. Buna göre söz konusu kitap, mebsut ya da muhtasar niteliğinde bir metin değildir. Çünkü bu kitabın telifindeki amaç, temel fıkhi hükümleri bir araya getirmek değil; yaygınlığı dolayısıyla toplumsal bir ihtiyaç haline gelen ancak ulemanın yeterli ilgiyi göstermedikleri konuların incelenmesidir. Bu yüzden kitabın pratik bir amaca yönelmiş olduğunu söylemek mümkündür. Hem öğrencilere hem de müftü düzeyinde fıkıh bilgisine sahip olanlara hitap etmesi de bundan ileri gelmektedir (s. 64-67).

Şayet hukuk ile gerçek arasında bir ilişki olması gerekli ise bunun hangi ölçüde ve hangi şekilde olacağının tespiti de gereklidir. Burada hukuki konu ve anlatım ile sosyal gerçekliğin şartları ve doğası da göz önünde bulundurulmalıdır. Hanefi fıkıh kitaplarında ortaya konan *hudûd* bahislerinde haddin düşürülmesi sistematik bir ilke olarak ortaya konulmuştur. Konuya ilişkin olarak yazar, Colin Imber'in ve Uriel Heyd'in görüşlerini değerlendirir. Colin Imber'e göre Hanefiler bilinçli bir şekilde had cezasını imkansız hale getirmişlerdir. Gayri meşru cinsel ilişkinin cezası, pratik bazı gayeler güdülerek tazir cezasına havale edilmiştir. Tazir cezasında insan aklı ve yerel örf etkindir. Yazara göre ise yerel örf, şeriatın bir parçası değildir. Diğer yandan Osmanlıların 1540 tarihli ceza yasasının Uriel Heyd (1913-1968) tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiş olması da bu konuda önemli bir aşamadır. Bu yasanın zina bölümü ve bununla ilgili cezalar göstermektedir ki Osmanlı'nın ceza sistemi cinsel davranış bozuklukları ile ilgili olarak para cezası, para cezası ile birleştirilmiş hapis cezası, fiziki şiddet içerikli cezalara dayalıydı. Bu çerçevede kadın kaçırmanın cezası iğdiş edilmekte. Bunun dışında fıkıhın aralarında ayırım gözetmediği pek çok suç, Osmanlı ceza yasasında ayrıma tabi tutulmaktaydı: kadını koruyamama, zina teşebbüsü, kadın kaçırma, kadın kaçırmaya göz yumma ya da yardımcı olma, toplum içinde rezil etme, cinsel taciz, patavatsızlık... Ayrıca bu yasadaki delil ihtiyacı, şeriatın had cezalarındaki delil ihtiyacına ileri düzeyde ıslahlar içerir (s. 68).



Hem Heyd hem de ondan biraz daha düşük düzeyde Imber, söz konusu yasa ile şeriat arasında kısmi farklılıklar olduğu kanaatindedir. Fıkhi metinlerdeki yasalarla yasanın kuralları arasında mantıki bir ilişki vardır. Muhsan olan-olmayan, Müslüman olan-olmayan, hür-köle ayrımı para cezalarına yansıtılmıştır. Ayrıca fıkhi metinlerde görülmeyen bir ayrıma da kanunda yer verilmiştir. Bu da zengin-orta halli-fakir ayrımıdır. Para cezalarının tazir cezası olarak değerlendirilmesi mümkün olduğu takdirde yasanın tamamıyla şeriata uygun olduğunu ifade etmek de mümkündür. Norman Calder'e göre söz konusu yasada toplumun pratiği ve idari kararlarla ortaya konulan seküler hukuk, şer'î referanslarla şekillendirilmiş ve rafine edilmiştir. Ortaya çıkan bu yapı da eleştiriye ve rafine edilmeye açıktır (s. 69-73).

## II. Nevevî (ö. 676/1277) ve Onun Fıkıh Yazarlığı

Yazar, bu bölümde Nevevî ve onun telif ettiği fıkıh kitapları hakkında bilgi verir. Ona göre Şâfî fıkıhı için Nevevî, bir dönüm noktasıdır. Çünkü kendisinden öncekileri analiz edip özetleyerek kendisinden sonrakiler için bir başlangıç noktası olmuştur. Meşhur Hanefi fakih Mevsilî'nin çağdaşıdır. Memlüklerin ilk döneminde Şam'da yaşamıştır. Çeşitli medreselerde okuduktan sonra dârü'l-hadisi'l-eşrefiyye'de müderris olmuştur. Nevevî, kırk dört yaşında vefat ettiğinde geriye fıkıh tarihi için çok önemli olan şu eserler bırakmıştır: *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttaqîn*, *Minhâcü't-tâlibîn*, *el-Minhâc fî şerhi Şâhîhi Müslim b. Haccâc* (s. 74).

### 1. *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*

*Mecmû*'un girişinde Nevevî, kısa bir fıkıh tarihi bilgisi verir. Buna göre insanlar ibadet için yaratılmışlardır. Fani dünyadan züht hayatıyla yüz çevirip ahiret hayatı için çalışmalıdırlar. O yüzden öncelikli olarak ibadetlerin bilgisine açıklık kazandırmak tüm fakihlerin ilk amacı olmuştur. Şâfî mezhebi içerisinde en meşhur ve

üzerinde en çok çalışılan iki eser, Ebû İshâk Şirâzî'nin (ö. 476/1083) *Mühezzeb*'i ve Gazzâlî'nin (ö.505/1111) *Vasîf*'idir. Bu yüzden Nevevî, ilgisini Ebû İshâk Şirâzî'nin *Mühezzeb*'ine yöneltmiş ve bunu *Mecmû'* adlı eseriyle şerh etmiştir. Bu kitapların yazımı, uzun süreli olarak tutulan notların bir araya getirilmesi, öğretim faaliyeti, sürekli revizyon ve editoryal çaba gerektirir. *Mecmû'*un mukaddimesinde Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttaķîn* adlı eserine atıfta bulunur. Halbuki o tarihte söz konusu eser tamamlanabilmiş değildir. Ayrıca *Mecmû'*da bu kitaba ait bazı özet bilgilerin bulunmasından yola çıkan yazar, bu kitapların beraber işleyen bir süreçte birlikte telif edildiklerini savunur. Bu kitaplardan özellikle *Mecmû'*da Nevevî, okurun ilgisini fıkhıtan vahye yönlendirir ve fıkhı temellendirmenin de ötesinde vahiy üzerinde çok durur (s. 82).

### **2. Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttaķîn**

*Ravza*, özet niteliğinde bir kitaptır. Bu yüzden kaynaklar zikredilmez, sadece fıkhî görüşlere ve ihtilaflara yer verilir. Mebcut niteliğinde bir eser olan *Ravza*'nın mebsutlardan eksik kalan yönü, talilin bulunmamasıdır.

*Ravza*, Râfî'nin (ö. 623/1226) *Fethü'l-azîz fî Şerhî'l-Vecîz* adlı eserinin ihtisarı niteliğindedir. Râfî, ilim merkezlerinden uzak bir yer olan Kazvin'de yaşamıştır. Bununla birlikte Şâfî mezhebinin önde gelen alimlerindedir. Tâceddîn Sübkî'ye (ö. 771/1370) göre Râfî, fıkhı ölü olarak bulmuş ve yeniden hayata döndürmeye çalışmıştır. Râfî, söz konusu eserinde Gazzâlî'nin *Vecîz*'ini şerh etmiştir. Bu genişçe eseri de Nevevi özetlemiştir. Bunun için söz konusu eserde hükümlerin delillendirilmesi amaçlanmamıştır. Ancak Râfî'nin çalışmasında ortaya konan en uç görüşler de dahil olmak üzere hepsi kapsanmıştır (s. 88).

### **3. Minhâcü't-tâlibîn**

Bu kitapta Nevevî, mezhebin temel konulardaki görüşlerini ihtisar etmiştir. *Mecmû'*; vahiy, tartışma ve mezhebi içerir. *Ravza*, tartışma ve mezheb ile sınırlıdır. *Minhâc* ise sadece mezhebi içerir. Daha önce de temas edildiği üzere Norman Calder'e göre bu kitaplar, birisi bitirilip öbürüne başlanılarak değil birbirine paralel şekilde telif edilmişlerdir (s. 99).

*Minhâc* üzerine pek çok şerh kaleme alınmış olup; bunlar arasında iki metin, yaygın kabul görmüştür. Bunlardan birisi İbn Hacer el-Heytemî'nin *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*'ı diğeri ise Şemseddin er-Remlî'nin *Nihâyetü'l-Muhtâc*'ıdır.

### III. Alimler-Müftüler-Kadılar-Seküler Güç: Alan Ayrımına Duyulan İhtiyaç

Müftü, özel olarak kendisine yönelen fıkhi sorulara cevap veren alimdir. Bu yönüyle müftü, fıkıhla ilgili genel değerlendirmede bulunan müellif fakihten ayrılır. Müftünün kendisine yönelen soruya verdiği cevap, fetvadır. Soru sorana müstefî denir. Bu sürecin adı iftâdır. Fetva sözlü olarak da verilebilir. Ancak genel olarak tercih edilen, sorunun da fetvanın da yazılı olmasıdır. Bazı durumlarda yüksek düzeyli alimlerin verdiği ve ideali yansıtan fetva ile pratik bir çözüm olarak ortaya çıkan fetvaları birbirinden ayırmak gerekmektedir. Bu ayrıma İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de işaret etmektedir. Ona göre usul yazarları, müftünün müctehid olmasının gerekliliği üzerinde durmuşlardır. Müctehid olmayıp başkalarının görüşlerini öğrenen kişi müftü değildir. Bu yüzden günümüzde verilen fetvalar, gerçek müftülerin sözlerinin naklinden ibarettir (s. 116-117).

Calder'e göre fikhın yönetimi, üç temel fonksiyon üzerinde yürümektedir: müellif/müderriş fakih, müftü, kadı. Modern çalışmalar, bunlar arasında diğerlerinden ziyade müftüleri değişimde ve gelişimde öncü olarak değerlendirmektedir. Aslında klasik dönemde de müellif/müderriş fakih, müftü ve kadı, kendi alanının diğerinin alanından farklı olduğunun bilincindeydi. Ancak güçlü bir alim eğer

hem kadı hem de müftü olarak görev yaparsa gözlemlerini yazıya geçirme gereği duyabiliyordu. Memlükler döneminde Şam'da on yedi sene kādılkudāt olarak görev yapan Takıyyüddin Sübkî (ö. 756/1355), buna örnek teşkil etmektedir. O bu konudaki birikimlerini *Fetâva's-Sübkî* ile bir araya getirmiştir (s. 117).

Yazar bu çerçevede fıkıhın fonksiyonlarına ilişkin olarak Takıyyüddin Sübkî'nin değerlendirmelerine de yer verir. O, fıkıhın alimler, müftüler ve kadılar tarafından temsil edilen üç fonksiyonunu esas almıştır ve bu çerçevede fıkıh alimlerini üç kısım içerisinde değerlendirmiştir. Birinci kısımda konuları külli olarak öğrenerek fıkıhta uzmanlaşmış kimseler yer alır. Bu kısımdaki fıkıh alimi, külliyyatı ve bunlarla ilgili kuralları bilir. Fıkıh müelliflerinin, müderrislerinin, öğrencilerinin fıkha yaklaşımları bu şekildedir. Fıkıhın bu kısımdaki bilgisi, diğer kısımlar için de bir esas niteliğindedir. İkinci kısımda müftülerin fıkha yaklaşımları gelir. Bu düzeyde küllî kaideler, cüz'î olaylara uygulanır. Müftü, öncelikle kendisine sorulan soruyla ilgili nitelikleri şartları iyice incelemelidir. Onun cevabı; bu nitelikler ve şartlar ile ilgili olacaktır. Ardından da müftü soru soran kişiye o meseledeki Allah'ın hükmünü bildirmelidir. Bu görev; fıkıh ve delillerini ezberlemenin ötesinde işin iç yüzüne vukûfiyeti gerekli kılmaktadır. Bundan dolayı ilk dönem alimlerinin fetvalarında fıkıh içerisinde kabullenilmesi zor olan noktalar bulunabilmektedir. Ancak bu, fetvayı verenin yetersizliğinden kaynaklanmamaktadır. Fetva istenen olayda böyle özel cevap verilmesini gerektiren bir durum olabilir. Bundan dolayı söz konusu özel durumları göz önünde bulundurmadan bu tür fetvaların mezhebe özgülenmesi doğru değildir. Üçüncü kısımda kadı yer alır. Kadı'nın derecesi müftünün derecesinden daha çok ihtisası gerektirmektedir. Kadı, çözülmesi gereken problemin özel yönlerini müftüden daha açık bir şekilde dikkate alır. Bu yüzden kadı'nın değerlendirmesi, müftüden; müftünün değerlendirmesi, fakihten daha geniş çaplıdır. Ancak bununla birlikte fakihin değerlendirmesi daha saygın ve faydalıdır (s. 121).

Takıyyüddin Sübkî'nin fetva anlayışında fetvanın mezheple uyumlu olması beklenir. Ancak fetva, fetvası istenen meselenin özelliklerine gömülmüş olduğu için bazen mezhep dışında kalmış olduğu intibayı uyandırır. Bu yüzden fetva, mezhep geleneği içerisinde anlaşılmaya çalışılmalıdır. Takıyyüddin Sübkî'ye göre fetva en azından bazı yönlerden mezhep ile uyumlu değilse reddedilebilir. Fetvası istenen meselenin giriftliği ve kendisine has özellikleri, hukukun açıklanması anlamına gelen mezheple uyumlu bir görüntü vermeyebilir. Meseleyi değerlendirme ve mezheple bağdaştırma süreci, müellif fakih tarafından temsil edilen bir süreçtir. Bu ise fikhın değişiminde müftüyü tek ya da öncü unsur olarak gören tezi desteklemektedir. Müftü daha alt bir tabakadır ve onun fetvası sınırlandırılmayı gerektirebilir ve fıkha ya da mezhebe uygun olmaması durumunda reddedilebilir. Fetvanın mezhebe uygun olup olmadığını değerlendiren ise müellif fakihtir (s. 123).

Müftünün fonksiyonu, karşılaştığı meselenin özelliklerinin baskısından dolayı değişim ve adaptasyon sürecine girebilir. Ancak bu değişim ve adaptasyonun yönetilmesi, kabulü, delillendirilmesi, mezheple bağdaştırılması; müellif fakihin fonksiyonu olmalıdır. Takıyyüddin Sübkî örneğinde olduğu gibi müellif fakih, aynı zamanda yoğun bir fetva faaliyetinin içerisindeyse değişimle yüzleşiyor demektir. Prensipte müftünün değişime direnmesinin haklı bir gerekçesi yoktur. Aynı şekilde müellif fakihin de bu süreci yönetmek istemesinin haklı bir gerekçesi yoktur. Modern araştırmalarda müftünün değişimde temel unsur olarak görülmesi, bu açıdan sorgulanmalıdır. Netice itibarıyla iftâ, küllî kaidelerin fetvası istenen olayın özellikleriyle ilişkilendirildiği bir süreçtir. Bu yüzden fetva, müellif fakih ile müftü arasında ortak bir müzakere alanıdır ve baskın olan müellif fakihtir. Diğer yandan İslam hukukunda yargı kararları bir parça öngörülemezlik içerir. Kadı'nın mezhep içerisindeki baskın görüşü takip etmesi, meseleye öngörülebilirlik kazandırır. Bununla birlikte ihtilafın olduğu meselede yetkin bir kadı, makul bir delillendirme ile kendi görüşünü ortaya koyabilir. Yetkin olmayan

kadı ise mezhep içerisindeki müftâ bih kavle bağlıdır. Bu görüş de klasik fıkıh geleneği içerisinde temayüz etmiştir. Diğer yandan İslam Hukukunda yargı kararları, verildiği andan itibaren tarafları bağlayıcıdır ve bozulmaya karşı güvencedir. Hukukun öngörülebilirliğini ve güvenliğini artıran pek çok pratik kaynak vardır. Yöneticinin ihtilafı bir meselede belirli bir görüşü uygulaması şartıyla kadı ataması bunlardan birisidir. Böyle şartlı atama yapılması Şâfiilerde özellikle de Mâverdi'nin (ö. 450/1058) döneminde kabul görmüştür. Takıyyüddin Sübkî ise hukukta öngörülebilirliğe olan ihtiyacı dolaylı olarak kabul etmiştir. Öngörülebilir ve güvenlik, yöneticinin ihtilaf konusundaki değerlendirmesine değil belirli bir mezhebin tercihine bağlıdır. Takıyyüddin Sübkî'ye göre kadıların ve müftülerin çoğunluğu mezhebin muteber fıkıh kitaplarına bağlıdır. Sadece yüksek dereceli olan müftüler, ihtilafı meselelerdeki esneklikten faydalanabilir. Fıkıh kitaplarında mezhebin baskın görüşünün ve ihtilaf yelpazesinin bir arada sunulması bu yüzden önemlidir (s. 140-141).

#### **IV. Fetvaların Sosyal Fonksiyonu**

Yazar, dördüncü bölümde fetvaların sosyal fonksiyonu üzerinde durur. Hukukun üç fonksiyonu ile ilgili olarak da bunu yürütenlerin aktiviteleri ile uyumlu bir literatür ortaya çıkarmıştır. Müellif fakihin çalışmaları, fıkıh kitaplarını ortaya çıkarmıştır. Kadıların aktiviteleri şer'iyye sicillerini ortaya çıkarmıştır. Müftü ile ilişkilendirilen çalışma ise fetva, fetva koleksiyonu ve âdâb-ı müftî türü eserlerdir. Müftünün hukuk müzakeresi ve bunun fonksiyonu, bize iki tür fetva olduğunu göstermektedir: sıradan insana verilen fetva, mahkeme için verilen fetva. Bunların ilki, bir başka ifadeyle sıradan insana verilen fetva çok yaygındır ve Calder bunu "temel fetva" olarak niteler. Temel fetva, sıradan insan tarafından yöneltilen soruyu ve müftünün buna cevabını içerir. Bu çerçevede müsteffî, sorusunu "rik'atü'l-istiftâ" adı verilen kağıda yazar. Müftünün bu soruya cevabı da aynı kağıda yazılır ve bu kağıt müsteffîde kalır.

Burada dikkat çeken, müftüye sorulan soruların sadece gerçek hadiselere dayanmasıdır; varsayıma dayanan sorulara cevap verme zorunluluğu yoktur. Verilen cevapların ise çok açık bir dille kaleme alınması gerekir. Müftü fetvasında delile yer verse de bu ayet ve hadisle sınırlıdır. Kıyasa ve ictihada yer verilmemelidir. Çünkü bu zaten bilgisiz olan müsteftinin zihninde karışıklığa yol açar. Ancak buna mukabil mahkemeye verilen fetvada icihad metodu hakkında bilgi verilmelidir. Müftü cevabında bu konuda farklı görüşlerin de olduğunu belirterek müsteftinin kafasını karıştırmamalıdır. Cevap; kesin, soruyla ilgili, pratik, net ve açık olmalıdır. Müftü kendisini cevapla sınırlandırılmalıdır. Soruya verilen cevabın ötesine geçmemelidir. Yazara göre bütün bunlar açık bir şekilde göstermektedir ki XIII. yüzyıl ortalarında açık ve iyi bilinen bir fetva prosedürü uygulanmaktaydı (s. 167-169).

Calder, fetva sürecinin paralelinde giden bir başka sürecin münazara olduğunu belirtir. Ona göre münazara, okulda müfredatın bir parçası olarak görülürken okul dışında da faydalı bir zaman geçirme aracı olarak görülüyordu. Tâceddin Sübkî'nin bu konuda babası Takıyyüddin Sübkî ile ilgili bir hatırası şöyledir: Arkadaşlarıyla toplandıkları bir akşam kendisinden şöyle bir talepte bulunulur. Buna göre babasından münazara talep edecektir. Babasına bu talebini iletince o, tartışmalı bir fihhi meseleyi gündeme getirir ve herkesin münazarada hangi görüşü savunacağını belirler. Ardından herkes, savunacağı görüşün delillerini araştırmak üzere dağılır. Bir araya geldiklerinde herkes kendi görüşünü savunur. Takıyyüddin Sübkî de Şâfiî'nin görüşünün dışındaki görüşleri çürütür ve Şâfiî'nin görüşünü ispatlar. Münazaraya katılanların hepsine bunu tasdik ettirinceye kadar da Şâfiî'nin görüşünü temellendirmeye devam eder.

Yazara göre fetva gerek geleneksel iftâ kitaplarında gerekse modern araştırmalarda kabul edildiğinden daha geniş çaplı bir etki oluşturmuştur. Genellikle fetvanın pratik bir cevap olma yönüne vurgu yapılmıştır. Oysa *Fetâva's-Sübkî* gibi bir koleksiyonun geniş çaplı

incelemesi göstermektedir ki fetva süreci hukukun bütün fonksiyonlarını yansıtmaktadır. Hukuk dini bir yapıdır ve onun korunması ve yayılması dini bir görevdir. Bu görevin yerine getirilmesi pratik meselelerle olduğu gibi eğitim, estetik ve dinlenme ile ilgili yönlerin de bir araya getirilmesini gerektirmektedir. Diğer yandan bireysel fetvanın ayırt edici özellikleri onun sosyal fonksiyonunu tam olarak açıklamaz. Her iki fetva yolu da birbirleriyle bağlantılıdır. Sosyal açıdan fetva, aralarında birliği ve uyumu sağlamış bir toplumda statüyü ve hiyerarşiyi belirlerken karşılıklı değişimin de bir parçası olmaktadır. Fetva sürecine katılanların buna yükledikleri büyük anlam açısından da bu süreç, ilahi vahyin açıklanmasına katılım anlamı taşımaktadır. İlahi mesajın topluma anlatılmasındaki bu aracılık görevi öyle bir hiyerarşi üzerine kuruludur ki mezhebin kurucu imamlarından sonra ilahi vahyi açıklamaya yönelik katılım olmamıştır. En yüksek dereceli müftüler, şariat ile ilgili kendi anlayışlarını mezhep imamlarından almaktadırlar ve bu anlayışın hem daha alt seviyedeki müftülere hem de topluma yayılmasına aracılık etmektedirler (s. 199). Görüldüğü gibi yazar, ilahi vahyin açıklanmasını mezhep imamlarıyla sınırlandıran bir yaklaşımı benimsemektedir. Mezhep imamlarından sonra da nasları anlamaya yönelik çabaların olduğuna delalet eden gerek usûl-i fıkıh gerekse fûrû-i fıkıh alanında pek çok telif bulunmaktadır. Özellikle icthadların temellendirilmesi çerçevesinde ortaya konan çalışmalar, vahyi anlama sürecinin mezhep imamlarından sonra da devam ettiğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak Norman Calder'in söz konusu eseri hakkında genel bir değerlendirme yaptığımızda tanıtımını yaptığı eserlerin fıkıh tarihi için çok önemli olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu eserlerle ilgili olarak gerek ansiklopedik çalışmalarda gerekse tez, makale vb. çalışmalarda daha detaylı incelemeler mevcuttur. Yazarın referansları arasında bunlardan pek çoğunun bulunmaması, kitabın zayıf yönlerinden birisini oluşturmaktadır.



## 20. YÜZYIL İSLÂM DÜNYASINDA HİLAFET TARTIŞMALARI

Ramazan Yıldırım, İstanbul: İşaret Yayınları, 2016, ss. 312.

Halil İbrahim DELEN\*

İslam tarihinde yönetim konusunda en köklü değişiklik hilafetin ilgasıyla birlikte yaşanmış ve bu değişiklik doğal olarak geleneksel siyaset teorisinde yeni bir çığır açmıştır. TBMM'nin hilafeti ilga etmesi birtakım tartışmalara neden olmuştur. Sembolik de olsa mevcut bazı kurumların durumu gündemdeki yerini almıştır.

Bu tartışmalarda hala canlılığını koruyan temel nokta, Kur'an'da statüsü çizilmiş, hedefi belirlenmiş bir İslâmî yönetim modeli veya siyaset teorisinin olup olmadığıdır. Ramazan Yıldırım tarafından Kelam alanında hazırlanan doktora tezinin kitaplaştırılmış hali olan bu çalışma, hilafetin ilgası sürecinde yaşanan tartışmaların teolojik boyutlarını ele almayı hedeflemektedir.

Eser, “Önsöz”, “Giriş”, üç ana bölüm ve “Sonuçtan” oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, önemi ve amacına yer veren müellif, hilafet meselesinin klasik kelam literatüründe nerelerde ve nasıl ele alındığına kısaca değinmektedir. Müellif, hilafetin ilgası ile başlayan yönetim tartışmalarının birçoğunun siyasal iktidarın teolojik boyutunun sorgulanmasında düğümlendiğini, bu noktanın da meseleyi tarih ve siyaset araştırmalarından ayırıp kelâmî boyuta taşıdığını belirtmektedir. Müellifin belirttiği bu nokta araştırmanın temel amacını oluşturmaktadır.

“Tarihsel Bir Kurum Olarak Osmanlı Hilafeti” başlığını taşıyan birinci bölümde, hilafet kurumunun Osmanlı'ya kadar olan

---

\* Arş. Gör., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, hidelen@nku.edu.tr

süreçte geçirdiği evreleri ve Osmanlı'ya intikalinde ortaya çıkan tartışmalar ele alınmaktadır. Müellif bu bölümü de üç ayrı başlıkta incelemiştir. Konunun özet bir şekilde ele alındığı bu bölümde dikkat çeken nokta kaynakların çoğunluğunu birincil kaynakların yerine son dönemlerde yapılan çalışmaların oluşturmasıdır.

“Saray Halifeliğinden Meclis Halifeliğine Geçiş” isimli birinci bölümün ikinci temel başlığında milli hâkimiyetin ilan edilmesinden meclis halifeliğine geçiş süreci, bu dönemde yaşanan tartışmalar, taraflar ve argümanları kısaca anlatılmaktadır.

Birinci ana bölümün son temel başlığını “Osmanlı Hilafetinin Dini Savunusu” oluşturmaktadır. Bu bölümde hilafet tartışmalarının en yoğun yaşandığı iki dönem olan Yavuz Sultan Selim Dönemi ile II. Abdülhamid Dönemi ele alınmaktadır. Yavuz Sultan Selim dönemindeki tartışmaların omurgasını halifeliğin Abbasilerden merasimle alınıp alınmadığı ve hilafetin Kureyşiliği meselesi oluşturmaktadır. Müellif, Yavuz Sultan Selim dönemindeki tartışmaları, Osmanlı padişahlarının halifeliğini ispatı amacıyla yazılan Sadrazam Lütfi Paşa'nın kalem aldığı -o dönemdeki tartışmaları yansıtmaları bakımından önemli bir kaynak olan- “Risâletü Halasi'l-Ümme fi Ma'rifeti'l-Eimme” isimli te'lifini merkeze alarak değerlendirmektedir.

II. Abdülhamid döneminde ise hilafet tartışmalarından çok İslam birliği düşüncesinden hareketle hilafet kurumunun bir üst şemsiye olarak işlevsel hale getirilmesinin hedeflenmesi ve bu minvalde yapılan çalışmalar göze çarpmakta, bu dönemde yazılarak Osmanlı coğrafyasına dağıtılan risalelere dikkat çekilmektedir.

İkinci bölümün son ana başlığı “Meclis Halifeliğinin İlgası” ile saltanatın kaldırılmasından hilafetin ilgasına kadar olan süreç dikkatlere sunulmaktadır. Buraya kadar ki süreçte tartışmaların doğduğu ortam genel olarak aktarılmaya çalışılmıştır. Bununla

birlikte, bölümün alt başlıkları arasında kronolojik sıralamanın takip edilmesi konuyu anlaşılır kılma açısından daha uygun görünmektedir.

Çalışmanın ikinci ana bölümü “İktidarın Dini Temellerinin Sorgulanması” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde müellif, çalışmanın ana meselesi olan saltanatın kaldırılması ile başlayan halifenin meşruiyeti ve yetki sahası tartışmalarına dair ileri sürülen tezleri incelemeye çalışmıştır. Müellif, o dönemdeki tartışmaların omurgasını oluşturduğunu düşündüğü iki şahsın tezlerini merkeze almaktadır. Dönemin Adalet Bakanı Seyyid Bey’in “Saltanatsız Hilafet” tezi ile Mısır’da Ali Abdurrâzık’ın “Din-Siyaset Ayrımı” tezini irdelemektedir. Burada meseleleri incelerken muhalif görüşlere de değinmektedir.

Müellif, çalışmasının son bölümünde “Tepkiler ve Katkılar” başlığıyla Ali Abdurrâzık’a verilen kurumsal ve bireysel tepkilere yer vermiştir. Burada özellikle Ali Abdurrâzık’ın ileri sürdüğü görüşlere Ezher ulemasının verdiği cevaplar göze çarpmaktadır.

Müellif, çalışmasında tasviri olarak hem hilafeti savunanların hem de hilafeti kaldırmak isteyenlerin din dilini nasıl kullandıklarını başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Hem Seyyid Bey’in hem de Ali Abdurrâzık’ın ortaya koyduğu tezlerin önemli noktalarına dikkat çekmiş onların argümanlarına yer vermiştir. Müellifin, onların kendi öncül ve kabullerinden hareketle çıkarım süreçlerini sorgulaması eseri başarılı kılan yönlerdendir. Fakat çalışmanın önemli bir kısmını Ali Abdurrâzık’ın tezi ve ona yöneltilen eleştirilerin oluşturduğu dikkat çekmektedir. Hilafetin ilgası ile ilgili tartışmaların Mısır riyasetinde yürütüldüğü aşikârdır. Lakin bu meselenin temelini Mısır ulemâsı ile Ali Abdurrâzık’ın fikirlerinin oluşturduğu düşünülmemelidir.

Sonuç kısmında müellif, hilafet meselesinin dini temelli değil, siyasi bir mesele olduğunu dile getirerek eserin özetini yapmakta ve temel görüşleri sıralamaktadır.

Eserin, 20. Yüzyılda yaşanan hilafet tartışmalarının iki temel sorunsalını gözler önüne sermesi ayrı bir önem taşımaktadır. Ayrıca müellifin özel olarak din-siyaset ilişkisine dair saha çalışmaları yapması da eseri önemli kılmaktadır.

## VARLIK VE YORUM AÇISINDAN KUR'AN TASAVVURU

Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Karadeniz Yayınları, Rize 2007, ss. 249.

Soner AKSOY\*

Temel İslam Bilimleri Tefsir Alanında önemli ve değerli çalışmalarıyla Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Öğretim üyesi Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz tarafından te'lif edilen kitap, Kur'an'ı varlık ve yorum çerçevesinde ele alan, farklı yaklaşım tarzlarını ortaya koyan, doğru bir Kur'an tasavvuru tespit etmeye çalışan değerli bir eserdir.

Kitap önsöz, giriş, üç bölüm, sonuç, bibliyografi ve indeks kısımlarından oluşmaktadır. Önsözde, hayatın bütün alanlarında ve katmanlarında kendini bir varlık olarak gösteren Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılmasının gerekliliğine dikkat çeken yazar, Kur'an yorumunda farklı yaklaşım tarzlarının olduğunu, bu yaklaşım tarzlarının her birinin farklı varlık ve yorum biçimlerinin bulunup, Kur'an tasavvurunu şekillendirdiğini ifade etmiştir (s. 9). Dolayısıyla doğru bir Kur'an tasavvurunun ve yaklaşımının oluşmasında, varlık ve yorum tarzının belirleyici olduğunu düşünen yazar, bu eseri kendi ifadesiyle, "Kur'an tasavvurumuzun ve buna binaen yorum anlayışımızın bir nebze daha netliğe kavuşabileceği ümidiyle...(s. 10)" kaleme aldığını vurgulamış, daha sonra çalışmada katkısı olan kimselere teşekkür ederek, giriş bölümüne geçmiştir.

Girişte, Kur'an'la olan ilişki tarzlarının temelinde, varlık anlayışının yer aldığına, benimsenen varlık anlayışının anlama ve yorumlama faaliyetine yön verdiğine değinilmiş, bu noktada varlık, anlam, yorum gibi kavramların tarih içerisinde nasıl bir anlam alanına sahip olduğunun ve söz konusu Kur'an olunca bu kavramların nasıl

---

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı, snraksoyntbzn@hotmail.com

anlaşılması gerektiğinin önemine dikkat çekilmiştir. Daha sonra kitap içerisinde sistematik olarak bu konuların nasıl ele alındığı açıklanmış ve birinci bölüme geçilmiştir.

Birinci bölümde varlık ve tanım açısından Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde duran yazar, konunun daha iyi kavranması için felsefi ve kelâmi bir zeminde varlığı zorunlu varlık, mümkün varlık diye kategorize etmiş, varlık ve mahiyet ayrımı gibi meseleler hakkında birtakım açıklamalar yapmıştır. Yapmış olduğu bu açıklamalar perspektifinde Zorunlu Varlık-Ku'ran ilişkisi, Mümkün Varlık-Kur'an ilişkisi üzerinde durmuş, bu ilişki ağı içerisinde Kur'an'ın özsel ve klasik tanımının ne olduğuna dair birtakım mülahazalarda bulunmuştur.

Yazar “Kur'an vardır” diye bir önerme kullandığımızı, ama bu önermenin nesnel karşılığının, hakikatinin ve mahiyetinin ne olduğunu kavramak için “Varlık nedir?” sorusu üzerinde durmamız gerektiğini ifade etmiş, bu bağlamda varlığı iki şekilde tanımlama yoluna gitmiştir. İlk olarak varlığı, kendisinden bir varlık olarak, var olanlardan bağımsız ve tek bir nesneden hareketle o nesnenin kavramsal karşılığı, şeklinde tanımlamış ve bunu içlemsel tanım şeklinde kavramlaştırmıştır (s. 17). Bu bağlamda, İbn Sina'nın da vurguladığı gibi, varlığın tanımlanamayacak kadar genel bir kavram olduğunu, bu durumun bir uzantısı olarak da Kur'an'ın varlığının içlemsel tanımının yapılmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır (s. 19).

Yazar varlığı diğer bir açıdan, bir kümenin elemanlarına bağlı olarak yapılan açıklama, şeklinde tanımlamış ve bu tanımı kaplamsal tanım şeklinde kavramlaştırmıştır. Bu açıdan birçok kavramın bu tanım altına girebileceğini ifade eden yazar; sözgelimi taş, toprak, dünya vardır, akıl vardır, değerler vardır, geometrik şekiller vardır, Kafdağı vardır vs. gibi “varlık” kelimesinin çok farklı ifadeler için yüklem olabileceğini zikretmiştir (s. 19). Yapılan bu tanıma bağlı

olarak varlık; maddi, maddi olmayan soyut, somut, zorunlu, zorunsuz, zihinsel, zihinsel olmayan, gerçek ve kurgusal şeklinde kategorize edilmiş, bu minvalde varlığın farklı şekillerde tezahür edebileceğine dikkat çekilmiştir. (s. 20)

Yazar, daha sonra Kur'an-varlık ilişkisi bağlamında Aristoteles'in zorunlu varlık anlayışı üzerinde durmuş, Aristo'nun zorunlu varlık anlayışında varlık ve mahiyetin aynı olduğunu vurgulamıştır (s. 25). Bu varlık anlayışına binaen, Kur'an kavramının mahiyetinden ve hakikatinden söz etmenin mümkün olmadığını kaydetmiştir. Zira şehâdet âleminde var olan Kur'an ile gayb âleminde var olan Kur'an arasında bir eşitlikten bahsedilemez. Hâlbuki Aristo'nun varlık anlayışında hakikat ve mahiyet aynı olduğundan, gayb âlemindeki Kur'an'la şehâdet âleminde var olan Kur'an'ın eşit olması gerekir ki bu mümkün değildir. Dolayısıyla Yazar bu noktada, Aristo'nun varlık anlayışına, Kur'an kavramının çok dar geldiğini ve ona varlık imkânı tanımadığını ifade etmiştir (s. 27).

Aristo'nun varlık anlayışına mukabil Farabi, İbn Sina gibi İslam filozoflarının ortaya koyduğu ve Gazalî'nin dini düşünceye uyguladığı varlık taksimine göre varlığın zorunlu ve mümkün şeklinde ikiye ayrıldığını zikreden yazar, zorunlu varlığı (Vâcibu'l-Vucûd); mahiyeti ve hakikati aynı, yokluğu düşünülemez varlık, mümkün varlığı (Mümkünü'l-Vucûd) ise; hakikat ve mahiyetin ayrı olduğu, varlığının ve yokluğunun düşünülebileceği varlık şeklinde tanımlamıştır (s. 33). Yazar anlama ve yorumlamaya konu olan Kur'an'ın mümkün varlık içerisinde yer aldığına dikkat çekmiş, mümkün varlık-Kur'an ilişkisi bağlamında Kur'an'ın nesnel dünyada bir gerçekliğinin, çeşitli varoluş tezahürlerinin; gayb âleminde, dilde, yazıda, fiilde vs. çeşitli varoluş biçimlerinin olabileceğini zikretmiştir (s. 38).

Yazar, mümkün varlık anlayışından hareketle Kur'an'ın bir tanımının yapılabileceğini söylerken, zorunlu varlık anlayışından

hareketle Kur'an'ın özsel bir tanımının yapılmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır. Zira zorunlu varlık anlayışında mahiyet ve hakikat aynı olduğundan, Kur'an için de böyle bir aynılık aranamayacağından, Kur'an'ın bu bağlamda özsel tanımı imkânsızdır (s. 68). Bu durumun bir uzantısı olarak, Allah'ın ilmi ya da kelâm sıfatı durumundaki Kur'an'ı tanımlamanın mümkün olmadığı, çünkü bu alana gayb alanı denildiğinden heyûla durumunda olduğu ve tanımı yapılabilecek durumda olmadığı vurgulanmıştır (s. 69). Diğer taraftan Kur'an mümkün varlık olarak ele alındığında varlık alanında yani şehâdet âleminde dilde, yazıda, fiilde vs. çeşitli tezahürlerinden bahsedilebileceğine ve bu durumun bir uzantısı olarak Kur'an'ın farklı tanımlarının yapılabileceğine değinilmiştir. (s. 72).

Sonuç olarak yazar birinci bölümde varlık-mahiyet ilişkisi çerçevesinde felsefî bir bakış açısıyla varlığı çeşitli açılardan kategorize etmiş ve tanımlamış, Kur'an'ın bizim açımızdan varlık kazanabilmesi, bir tanımının yapılabilmesi ve anlama-yorumlamaya konu olabilmesi için mümkün varlık kategorisinde değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekmiş ve ikinci bölüme geçmiştir.

İkinci bölümde Kur'an'ı bir metin olarak ele alan yazar, Kur'an'ın metinleşme süreci başlığı altında Kur'an metnini; metafizik metin, zihni metin, sözlü ve yazılı metin, fiili metin, sembolik metin şeklinde kategorize etmiş, Kur'an'ın bizim dünyamızda çeşitli varoluş tarzları üzerinde birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Ardından Kur'an'ın çeşitli varoluş tarzları bağlamında, nâzil olduğu dönemde bir metin olarak nas-olgu ilişkisi ve bu ilişkiyi yansıtan, Kur'an'ın parça parça indirilişi, nesh olgusu ve esbâb-ı nüzûl meselelerine değinmiş ve nüzûl dönemi sonrası nas-olgu ilişkisi üzerinde birtakım mülâhazalar ortaya koymuştur.

Kur'an-ı Kerim'in bize gönderilmeden önce bir bütün olarak Allah katında mevcut olduğunu hatırlatan Yazar, bu durumun manevi bir varlık tarzını ifade ettiğini kaydetmiş, Levh-i Mahfûz, Beytu'l-



İzze, Ümmü'l-Kitab gibi vurguların böyle bir duruma işaret ettiğini zikretmiştir. Bu noktada Kur'an'ın metafizik bir metin olduğuna dikkat çekilerek, şehâdet âleminde henüz tezahür etmediğinden anlama ve yorumlamaya konu olamayacağına değinilmiştir (s. 91).

Yazar, Kur'an inmiş olduğu toplumun dilsel formlarıyla şekillenip, Hz. Peygamber'e nâzil olduktan sonra zihinsel bir metin haline dönüştüğüne vurgu yaparak, zihni metin olarak Kur'an'ın iki boyutunun olduğuna işaret etmiştir. Birinci boyutu kelimeler yani lafızların kendisi, ikinci boyutu ise, bu lafızlardan çıkarılacak olan manalar şeklinde açıklamıştır (s. 99). Dolayısıyla sadece manalar değil, bu manalara işaret eden semboller yani lafızlar da Cebrail tarafından indirilmiştir. Buradan hareketle yazar, farklı tarihsel ve mekânsal zeminlerde, yeni karşılaşılan problemlere Kur'an lafızlarından hareketle, zihinsel bir faaliyet neticesinde çözümler üretilebileceği üzerinde durmuştur (s. 101).

Kur'an'ın Arap dilinin söz formlarıyla şehâdet alanına çıktığından ve bu söz formlarına göre şekillendiğinden dolayı sözlü metin özelliği taşıdığından bahseden yazar, sözlü metin olarak Kur'an iletmek istediği bir takım dini ve ahlaki mesajlar için mecâzdan kinâyeye, kıssadan darb-ı mesele kadar dilin bütün unsurlarını ve avantajlarını kullandığını vurgulamıştır (s. 103).

Kur'an'ın sözlü bir hitap halinde iken daha sonraları yazıya aktarılması ve iki kapak arasında toplanmasıyla birlikte, sözlü metinden yazılı metin haline dönüştüğü üzerinde durulmuş, Kur'an'ın yazılı metin haline dönüşmesiyle birlikte, bütün zamanları ve mekânları aşıp herkese ulaşması, tarihte hapsedilmemesi gibi bir takım avantajlarının olduğuna, buna mukabil sözlü metinde olup mananın anlaşılmasını kolaylaştıran tonlama, konuşma tarzı, jest ve mimikler vs. gibi söyleme dayalı bir takım unsurların yazılı metinde olmamasının da bir dezavantaj olduğuna dikkat çekilmiştir (s. 105).

Daha sonra yazar, Kur'an'ın, zihnin ve sözün ötesinde belli bir tarihsel hâdise olması ve insanların fiillerinde bir karşılık bulması yönüyle fiili metin olduğunu zikrederek, fiili metin olarak Kur'an'ın insanların fiillerine ve eylemlerine yön verdiğine ve onların fiillerinde ve eylemlerinde var olduğuna vurgu yapmış ve bu durumun Kur'an'ın evrenselliğinin açık bir göstergesi olduğunu belirtmiştir (s. 112).

Son olarak sözlü metin formunda okunan, zihni metin formunda anlaşılın, yazılı metin formunda sabitlik kazanan, fiili metin formunda eylemler haline gelen Kur'an bütün bu yönleriyle Müslümanları diğer kimliklere sahip insanlardan ayırt edip, Müslüman'a has bir kimlik kazandırması açısından sembolik bir metin olduğu üzerinde durulmuş ve nas-olgu ilişkisine geçilmiştir (s. 117).

Nas ile olgu arasında çift yönlü bir ilişki olduğuna değinen yazar, Nasr Hâmid Ebu Zeyd'e atıf yaparak nassın olguya yön vermesi (teşkîl) ve olgunun nassa yön vermesi (teşekkül) şeklinde ikili bir ilişkinin olduğuna, bu ikili ilişkinin inzal değil de yorumla birlikte, kıyamete kadar eş zamanlı var olması gerektiğine değinmiştir (s. 123). Bu bağlamda İslam ilim geleneğinde nas-olgu diyalektikliğine ışık tutan tadrîc, sebab-i nüzûl ve nesh meselelerine dikkat çekilmiş, Kur'an'ın 23 yılda parça parça indirilmesinden hareketle, olgusal değişim ve gerçekliğin Kur'an'ın teşekkülünde önemli olduğu zikredilmiştir. Bu noktada, Kur'an'ın peyderpey indirilmesinin; Kur'an'ın anlaşılmasını, ezberlenmesini kolaylaştırmak, Hz. Peygamber'i teselli etmek, hükümlerin tatbikini kolaylaştırmak gibi birçok hikmetinin bulunduğu hatırlatılmıştır (s. 125).

Daha sonra yazar nas-olgu ilişkisinin anlaşılması bağlamında esbâb-ı nüzûlün önemi üzerinde durmuş, esbâb-ı nüzûl olgusunun Kur'an'ın bizim dünyamızla diyalektik bir ilişki kurduğuna işaret ettiğini vurgulamıştır. Zira esbâb-ı nüzûl olgusu Kur'an'ı Kerim'in muhtevasının şekillenmesinde, varlık alanında meydana gelen bir takım olaylar ve olguların etkili olduğuna işaret eder. Buradan

hareketle yazar, nassın doğru bir şekilde anlaşılması için nas-olgu diyalektiğini yansıtan nüzûl ortamının ve esbâb-ı nüzûlle alakalı rivayetlerin iyi anlaşılması gerektiğine vurgu yapmıştır (s. 128).

Nas-olgu diyalektiği içerisinde iyi anlaşılması gereken bir meselenin de nesh olgusu olduğuna dikkat çeken Yazar, neshi ahkâmın değişmesi bağlamında almamak gerektiğini, olgusal değişikliğin Kur'an perspektifinden dikkate alınıp yeniden yorumlanıp Kur'an muhtevasında yer alması şeklinde anlamak gerektiği üzerinde durmuştur (s. 130).

Son olarak, nüzûl sonrası nas-olgu ilişkisine dikkat çeken yazar, Kur'an'ın nüzûl dönemi bittiğine göre bundan sonraki süreçlerde karşılaşılan olgusal problemlerin nasıl bir nas-olgu diyalektiği içerisinde ele alınması gerektiğine dair bir soru sormuş ve bu soruya cevap olarak, her ne kadar Kur'an'ın nâzil olmasıyla birlikte var olan teşekkül süreci sona erse de, nas-olgu diyalektiği bağlamında, yorumla birlikte var olan teşekkülün, teşkille birlikte kıyamete kadar devam edeceğini bu diyalektik ilişki içerisinde her zaman ve zeminde karşılaşılan olgusal problemlerin çözüleceğini kaydetmiştir (s. 132).

Yazar kitabın üçüncü bölümünde yorum açısından Kur'an'ı ele almış, anlamın ve yorumun tabiatı ve bu tabiat ekseninde hermenötik, tefsir ve te'vil kavramlarına değinmiştir. Bu noktada anlama ve yorumlamayı kendisine konu edinen felsefi bir akım olan hermenötik üzerinde durulmuş, hermenötiğin de kendi içerisinde klasik (anlam-yorum farklı) ve modern (anlam-yorum aynı) şeklinde ikiye ayrıldığı ve kutsal metinlerin okunup anlaşılması gibi teolojik bir boyutunun olduğu vurgulanmıştır. Daha sonra F. A. Wolf, Dilthey, Heidegger, Gadamer, gibi felsefecilerin hermenötiği nasıl tanımladıklarına yer verilmiş, yapılan tanımlardan hareketle hermenötiğin anlama ve yorumlama ile olan ilişkisine işaret edilmiştir (s. 146). Bu bağlamda anlama ve yorumlama ile ilgili, öznellik-nesnellik, tarihsellik-

zamansallık ve insanın ontolojik temelini oluşturan dünyası gibi sorunlar ele alınmış ve her insanın anlama faaliyetini kendi dünyasından hareketle gerçekleştirdiği, bütünüyle kendi dünyasının dışına çıkıp anlama faaliyetini asla gerçekleştiremeyeceği, ön yargısız bir anlama faaliyetinin mümkün olmadığı, bu ön yargının da Gadamer ve Heidegger'ın söylediği gibi tarih ve gelenek olduğu üzerinde durulmuştur (s. 148).

Hermenötik kavramına değinen yazar, anlamın tabiatı çerçevesinde Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması bağlamında geleneğimizde kullanılan tefsîr ve tev'il kavramlarını ele almıştır. Bu minvalde tefsir ve te'vil kavramlarını çağdaş hermenötik bağlamında değerlendirmiş, tefsirin anlama faaliyetini, te'vilin ise, yorumlama faaliyetini ifade ettiğini vurgulamıştır (s. 165). Şöyle ki Kur'an açısından tefsirin; Kur'an'ın otantik anlamını yani müradi ilahiyi, kasd-ı mütekellimi ortaya çıkarmayı amaçlayan anlama ve açıklama faaliyeti olduğuna, te'vilin ise; Kur'an'ın otantik anlamının müfessirin yaşamış olduğu çağa uyarlayarak, Kur'an'ı anlama ve açıklama faaliyeti olduğuna işaret etmiştir (s. 167). Dolayısıyla yazar, tefsîrin nüzûl dönemiyle ilgili bir anlama faaliyeti olduğunu, te'vil ise, nüzûl döneminden sonra metni yaşanan olgusal gerçekliğe uyarlama faaliyeti olduğunu belirtmiştir.

Daha sonra yazar, Kur'an'ın yorumlanmasında sergilenen farklı yaklaşım tarzlarını ve bu yaklaşım tarzlarının dayanmış olduğu telakkileri ele almıştır. İlk olarak Kur'an'ı metafiziksel bir metin olarak telakki etmekten doğan bâtinî ve zâhirî yaklaşım tarzlarına değinmiş, Kur'an'ı levh-i mahfûzda bir cevher olarak telakki eden metafiziksel yaklaşıma göre, hakikat bütün her yönüyle Kur'an'ın içerisinde yer aldığına vurgu yapmıştır (s. 174). Bu hakikat batini yaklaşıma göre Kur'an'ın içinde bir şifre bir anahtar mesabesinde gizli olarak yer almakta ve keşfedilmeyi beklemektedir. Bu yorum tarzından hareketle Hurûfilik, Bâtinilik gibi mezheplerin ortaya çıktığı hatırlatılmıştır. Zâhirî yaklaşıma göre ise, Kur'an'daki hakikatin

Levh-i Mahfûz'dan bir cevher olarak elimize intikal etmiş ve iki kapak arasında yer almıştır. Bu hakikatin yansıması ve karşılığı tamamıyla lafızlardadır (s. 183). Dolayısıyla bütün hayatımızı Kur'an'ın literal manasına göre şekillendirmek mecburiyetindeyiz. Bu yaklaşım tarzından Zâhirîler ortaya çıkmıştır. Yazar bu iki okuma biçiminin de dikey okuma olduğu ve bunun sağlıklı bir okuma biçimi olmadığı üzerinde durmuştur (s. 188).

Kur'an'ın varlık alanına girmeden önceki varlık boyutuyla ilgilenmeyen bizim varlık alanımızda tezahür ettikten sonraki sürece dikkat kesilen okuma şeklini, tarihsel okuma olarak tanımlayan yazar, bu yaklaşım tarzının modern hermenötikle yakından ilişkili olduğuna vurgu yapmıştır (s. 189). Tarihsel yaklaşımın Kur'an'ın metin dışı bağlamın yani bulunmuş olduğu kültürün, tarihsel zeminin, dilin, dönemin; örf, adet, gelenek ve göreneklerinin aynı zamanda toplumsal algı ve tasavvurlarının bütünüyle göz önünde bulundurulup evrensel bir takım dini ve ahlaki ilkelerin çıkarılmasını hedefleyen bir yaklaşım tarzı olduğuna değinilmiş ve bu yaklaşım tarzının Fazlurrahman'a ait olduğuna dikkat çekilmiştir (s. 192). Yazar, anlamın tabiatı ve yorumun sürekliliği açısından ciddi problemlere sebep olduğu, aynı zamanda, Kur'an'ın tarih içerisinde nesnel olarak anlaşılmasını ön görmekle düalist bir Kur'an telakkisine sevk ettiği için bu yaklaşım tarzını doğru bir yaklaşım tarzı olarak görmemiştir (s. 197).

Nas-olgu arasında dengeli bir ilişkiyi ön gören, Kur'an'ın hem ilahi bir yönü olduğunu hem de beşeri bir yönü olduğunu vurgulayan yaklaşım tarzının diyalektik yaklaşım olduğunu vurgulayan yazar, bu yaklaşım tarzının Kur'an'ın teşkil ve teşekkül sürecini canlı tuttuğuna, hiçbir düalizmi ya da mutlak bir nesnel gerçekliği ön görmediğine, süreklilik arz ettiğine ve hakikatin metin ve yorumcuyla birlikte eş zamanlı olduğuna dikkat çekmiş ve en doğru yaklaşım tarzının da bu yaklaşım tarzı olduğunu zikretmiştir (s. 200). Üçüncü bölümü bu şekilde bitiren yazar, sonuç kısmında bütün kitap boyunca

anlattıklarının özetine yer vermiş, kaleme almış olduğu eserinde birçok önemli konuya ışık tuttuğuna değinmiştir.

Sonuç olarak yazarın bu çalışmasının, çeşitli varlık tasavvurlarına değinilmesi, varlık anlayışının Kur'an tasavvurunda etkin olduğunun vurgulanması, varlık tasavvuruna bağlı olarak Kur'an'a çeşitli yaklaşım tarzlarının olduğunun altı çizilmesi, doğru bir yaklaşım tarzı hususunda açıklamalar, tespitler ve yaklaşımlar ortaya konulması açısından İslam ilim geleneğine önemli bir katkı sağladığını, diğer taraftan yapılan bu çalışmaya ek olarak Kur'an'ın doğru anlaşılması noktasında sıhhatli bir yaklaşım olduğu öne sürülen diyalektik yaklaşımın yapılacak yeni çalışmalarla bir yöntem olarak tanım, usûl ve içerik açısından enine boyuna, eksisiyle artısıyla tartışılması ve ele alınması gerektiğini belirtebiliriz.

## (MUKADDİMETÜ İ'LÂİ'S-SÜNEN) EBÛ HANİFE VE ASHÂBÜHÜ'L-MUHADDİSÛN

Zafer Ahmed Tânevî (Tehânevî) Osmânî (v.1974), Beyrut, 2001.

Muhammet Ali TEKİN\*

*İncâü'l- vatan ani'l-ızdırâi bi-İmâmi'z-zemen* adıyla Zafer Ahmed Tânevî Osmânî tarafından yazılan bu eserde Ebû Hanîfe ile ilgili itirazlar cevaplandırılmış, gerek akranları gerekse kendisinden sonra gelen âlimlerin onunla alakalı övgü dolu sözlerine dikkat çekilmiş ve Hanefî muhaddislerden bazılarının biyografilerine yer verilmiş ve eser, (*Mukaddimetü İ'lâi's-sünen*) *Ebû Hanîfe ve Ashâbühü'l- muhaddisûn* adıyla *İ'lâü's-sünen*'in sonunda neşredilmiştir.†

Bu eser, Beyrût'taki Mektebü'd-dirâsât ve'l-buhûsi'l-Arabiyyeti ve'l-İslâmiyye'nin hazırlığıyla *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhû* ismiyle, müellif ismi olarak da Ahmed Kîrânevi şeklinde basılmıştır.‡ Bu en hafif ifadesiyle ciddi bir dikkatsizliktir. Çünkü bu eserin sonunda Zafer Ahmed Osmânî'nin kendisi: 'Ve Âhiru da'vânâ eni'l-

\* Öğr. Gör., Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, matekin@nku.edu.tr

† Karaçi, 1415, XXI. cilt olarak. Bk. Sifil, Ebubekir, "İ'lâü's-sünen", *DİA*, İstanbul, 2000, XXII, 78. Pdf şekliyle elimizde olan eserde ise Karaçi, Birinci baskı 1401, ikinci baskı 1405, üçüncü baskı 1414 olarak verilmiştir. Bu Karaçi'deki baskıların ilk iki cildinde Muhammed Takî Osmânî'nin tahkiki ve ta'liki sözkonusudur. Şahsî kütüphanemizde bulunan Beyrût, 1421/2001 baskısında ise ele aldığımız eser, XX. Cilt olarak yer almaktadır.

‡ Kîrânevi, Ahmed, -alâ dav'i mâ efâdehu'l-İmâmü's-Şeyhü'l-Fakîh Eşref Ali Tânevî- *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhû*, Dâru'l-fikri'l-Arabiyye (burada özellikle yayınevinin ismini de verme ihtiyacı hissettik), Beyrût, 1989.

hamdü lillâhi Rabbi'l-âlemîn' diyerek '...kulu Zafer Ahmed yazdı...' ifadelerini kaydetmiştir.<sup>§</sup>

Kitabın Habîb Kîrânevi'ye nisbet edilerek ayrı bir şekilde basılması, onun bizzat Zafer Ahmed Osmânî tarafından *Î'lâû's-sünen*'in mukaddimelerinden sayılan *Fevâid fî ulûmi'l-fikh* isimli eserin sahibi olmasıyla alakalı olabilir. Yani her iki eser de *Î'lâû's-sünen* içerisinde\*\* basılmıştır. Dolayısıyla söz konusu eserin ayrı basımı durumunda bu inceliğe dikkat edilmemiş ve aceleye getirilmiş olmalıdır.

Müellifin, 'Allah'a hamdolsun. Burada *İncâu'l-vatan*'ın<sup>††</sup> birinci cildi tamamlandı...'<sup>‡‡</sup> ifadelerinden anladığımız kadarıyla elimizdeki eser tamamlanamamıştır.

Zafer Ahmed Tânevi (Tehânevi) Osmânînin (v. 1974) hadisçiliği noktasında kendisinden istifade edilebilecek önemli bir kaynak olan bu eser on bölümden oluşmaktadır.

Müellif daha girişte beraat-i istihlal'e<sup>§§</sup> örnek olacak derecede eserin maksadını derli toplu bir şekilde ifade etmiş ve ehl-i hadise göndermelerde bulunduğu şu satırlara yer vermiştir:

---

§ Kîrânevi, *Ebû Hanîfe ve Ashâbuhû*, 230.

\*\* XX. Ve XXI. Ciltler olarak.

†† Mukaddimetü *Î'lâû's-sünen* Ebû Hanîfe ve Ashâbuhû'l-muhaddisûn.

‡‡ Bk. Tânevi, *Mukaddimetü *Î'lâû's-sünen* Ebû Hanîfe ve Ashâbuhû'l-muhaddisûn*, XX, 9603.

§§ Bir esere konuyla ilgili ifadeler kullanarak güzel bir uslûpla başlamak anlamında edebiyat terimi. Bk. Hacımuftuoğlu, Nasrullah, "Berâat-i İstihlâl", *DİA*, İstanbul, 1992, V, 470. Böylesine bir uslûbe sahip olabilmek ciddi bir ilmî alt yapıya



“.....Her kim onu (Ebû Hanîfe) küçümseyip reddederse ve ona karşı büyüklense âlemlere ibretlik olur. Onun ilmi, bu kimseye vebal olur.\_Nitekim bu aralar onun kıymetini bilmeyen, bundan habersiz, nurlarını söndürmeye çalışan, onu noksan gören ve küçümseyen ve başkalarını yüceltip de onu tahkir eden bir gurup ortaya çıktı. Bunlar onu ta'n etmeyi şiarları, tâbilerine sövüp saymayı da (adeta yanlarında taşıdıkları) örtüleri yaptılar. Bazen hadis rivâyetinin azlığı ve hadise önem vermemeyi ona nispet ederken bazen de hıfz ve itkân kısırlığını/kusurunu, hadislere re'y ile muhalefeti ve yine hadislere az önem vermeyi ona isnat etmektedirler. Bütün bunlar sebebiyle dînî rabbânî bir heyecana ve Nu'mânî Hanefî bir taassuba dair bir gayrete geldim. Muhaddis imamların bu imama yönelik övgü dolu sözlerini ve münekkid âlimlerin onun güvenilirliği, ta'dili ve önde giden/tanınmış âlimlerin de önünde olduğuna dair ifadelerini bir araya getirmeyi ve sonrasında da kendi ashâbından ve kendisine tâbi olan değerli muhaddislerin büyüklerinden bazılarının biyografilerini zikretmeyi istedim. Böylelikle onun hadis ilmindeki derecesi ortaya çıksın ve bu habîs gurubun görüşü çürütülmüş olsun.

Muhaddislerin büyükleri hadis ilminde kendilerinden daha yüksek seviyede olanları taklit etmişler ve onlardan bu ilmi almışlar ve âsâra karşı son derece özen göstermişlerdir. Bu bilinen bir gerçektir!

---

sahip olmayı gerektirmektedir ki Zafer Ahmed Osmânî bu girişiyile bu yöndeki birikimini de göstermiş olmaktadır.

*Rivâyet ilmi açısından bu imâmın delillerinin kuvvetinin bilgisine dair tafsilat isteyen bizim İ'lâü's-sünen risâlelerimize müracaat etsin. Orada hakikat talibi için yeterli bilgi vardır. Bu risâlelerin hepsi de efendim (Eşref Ali Tânevî (v. 1943))in şefkatinin gölgesinde meydana gelmiştir.....'*\*\*\*

Birinci ve ikinci bölümlerde Ebû Hanife'nin Tâbiînden olduğu farklı âlimlerden nakillerle ortaya konulmaya çalışılmış ve onun zamanının en âlimi olduğu vurgulanmıştır.

Üçüncü bölümde Ebû Hanife'nin hadis ilmindeki derecesi incelenmiş, muhaddislerin ona olan övgülerine yer verilmiş ve onun hafız<sup>†††</sup> oluşu âlimlerin sözleriyle delillendirilmeye çalışılmıştır.

\*\*\* Tânevî, *Mukaddimetü İ'lâi's-sünen Mukaddimetü İ'lâi's-sünen Mukaddimetü İ'lâi's-sünen Ebû Hanife ve Ashâbuhü'l-muhaddisün*, (İ'lâü's-sünen içinde cilt: XX), 9402.

††† Tânevî, dayısı ve hocası için de '...Seyyidi eş-Şeyh el-Hâfiz es-Sika es-Sebt el-Allâme Mevlânâ Eşref Alî...' ifadelerini kullanmış ve burada *el-Hâfiz* ibaresi için de düştüğü notta şunları ifade etmiştir: Vaazlarında yer alan bir çok hadis-i nebevî hıfzına delalet etmektedir. Ki bu hadislerin sayısı da bini bulmaktadır. Bu hadisleri de tam bir tevakkî ve ihtiyatla rivâyet etmektedir. Hadisi rivâyet ettikten sonra tahrir edenini vermesine rağmen her defasında *كأنه كذا أو نحوه أو كما قال* ifadeler kullanır. Bk. *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs, Kâhire, 2000*, 19. Anladığımız kadarıyla Hâfiz kelimesinden kastı burada belirtilen vasıfları karşılar mahiyette olmasıdır. Tânevî bir başka yerde *Hâfiz* kavramı için 'Bu ilimde biraz daha ilerlemiş/ilmi daha da artmış, her tabakadan bildiklerinin sayısı bilmediklerine oranla daha fazla olması yönüyle şeyhlerini, şeyhlerinin şeyhlerini tabaka tabaka bilinceye kadar böyle olan kimse hâfizdir' demektedir. *Kavâid*, 27. Tânevî burada düşülen dipnotta *Tedrib*'den bir alıntı ile bu işin örfe bakan tarafına dikkat çekmekte ve kendisi sözlerine şu şekilde devam etmektedir: 'Bu meselede doğru olan da her dönemde ehlinin örfüne göre bunun tespit edilmesidir. (Mesela) Zamanımızda *Muhaddis* hadis kitaplarını mütalaada, hadislerin manalarını rivâyet ve dirâyet açısından bilmekle birlikte hocalarının kendisine verdiği icâzetle onların okunması ve okutulmasında çokça meşğul olan kimsedir. *Hafiz* da Bir hadisi işittiği zaman onu Sihâh/sahih hadisler arasında mı yoksa bunların dışında mı olduğunu bilen kimsedir. Aynı zaman da hâfiz bin ve daha fazla hadisi manası ile ezberleyendir. *Huccet* ise 'bu hadiste şöyle

Dördüncü bölümde ise bir önceki konuların devamı niteliğinde Ebû Hanife'nin hadis ilmi açısından güvenilirliği ve hafızasının güçlü oluşu ele alınmıştır.

Beşinci ve sekizinci bölümlerde İmâm Ebû Hanife'ye yapılan ta'nlar ve bunlara verilebilecek cevaplar ifade edilmiştir. Bu bölümlerde söz konusu ta'nların hasedden ve inatçılıktan kaynaklandığı, özellikle ashâbu'l-hadis'in İmâm Ebû Hanife hakkındaki yergilerinde ifrata kaçtıklarına dair bilgiler verilmiştir.

Müellif eserin altıncı ve yedinci bölümlerinde Ebû Hanife'nin hadise karşı çok istekli ve insanlar içinde çok hadis bilenlerden olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca yine burada onun bir hadis tenkitçisi ve cerh ta'dil sahibi bir âlim olduğunu da gündeme getirmiştir.

Dokuzuncu bölümde İmâm Ebû Hanife'nin ashâbından Ebû Yûsuf (v. 182/798), İmâm Muhammed (v. 189/805), İmâm Züfer (v. 158/775) gibi büyük muhaddislerin hayat hikâyelerine, hadisçilik taraflarına ve haklarında âlimler tarafından yapılan övgülere yer verilmiştir.

Onuncu bölümde ise Hanefî muhaddislerden –harf sırasına göre- 229 kadar âlimin biyografileri sunulmuştur. Müellif 'elif' maddesinden başlayıp 'ayn' maddesinde Alî b. Ebî Bekr b. Abdî'l-

---

bir durum söz konusudur' sözü akranları arasında hüccet olan ve bu sözü sebebiyle onlar tarafından inkâr da edilmeyen kimsedir. Bütün bunları yi anla! Sen bu söylediklerimizi bu zamanda bilinenlerden farklı bir şey görmeyeceksin. Bk. Tânevî, *Kavâid*, 28, dn.1.

Celîl el-Ferğânî el-Merğînânî (v. 593/1197) ismini de incelemiş ve eser elimizdeki haliyle tamamlanamadan son bulmuştur.

Eser aslında Hint Alt Kıtası özelinde Zafer Ahmed Osmânî'nin yaşadığı dönemde Ehl-i hadîs (Gayr-i mukallidîn), Kur'âniyyûn (münkirîn-i Hadis) vb. gurupların başta İmam-ı A'zâm olmak üzere diğer önde gelen mezhep imamlarına karşı geliştirdikleri söylemler karşısında bir cevap verme ihtiyacı söz konusu olmuştur. Özellikle Zafer Ahmed'in Gayr-i mukallidîn olarak zikrettiği Ehl-i hadis ekolüne mensup gurubun, Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefilerin hadise bakışını usul ve uslup yönünden sert bir şekilde eleştirmeleri, bu konuda eserler verilmesine sebep olmuştur. Burada kısaca tanıtımını yaptığımız *Ebû Hanîfe ve Ashâbühü'l- muhaddisûn* isimli eser de bunlardan biridir.

Zafer Ahmed'in eserin içerisinde sık sık *İ'lâü's-sünen*'in hadis usulüyle alakalı –daha sonra *Kavâid fî ulûmi'l-hadîs* ismiyle ayrı da basılan- Mukaddime'sine göndermeler yapmakta ve yeri geldikçe konuyla alakalı tafsilatın yerinde görülmesi adına *İ'lâü's-sünen*'e atıfta bulunmaktadır.

## “TÜRKİYE’DE ÇAĞDAŞ HADİS TARTIŞMALARI” PANELİ

**Bilim ve Sanat Vakfı, İstanbul, 25 Kasım 2017**

**Ali SEVER\***

İslâmî ilimlerin dönemlendirilmesi ve bu dönemlerin tanımlanması ilmî mîrâsın anlaşılıp anlamlandırılması açısından önemlidir. Hadis ilmi alanında özellikle son dönemde gösterilen çabalar da bu meseleye katkı sağlaması nedeniyle tespit edilip değerlendirilmeye muhtaçtır. Bununla birlikte belli bir zaman dilimindeki ilmî birikimi tespit etmek ve incelemek daha net sonuçlara ulaşma adına ciddi veriler sunacaktır. BİSAV MAM (Medeniyet Araştırmaları Merkezi) tarafından Türkiye’de Çağdaş Hadis Tartışmaları adlı panel -bu gayeye matuf olarak hazırlanan Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi (TALİD) Türkiye’de İslami İlimler: Hadis sayısının bazı makaleleri çerçevesinde- düzenlenmiştir.

Oturum başkanı ve ilk konuşmacı olan, günümüzde hadis ilminin çeşitli konularında nitelikli çalışmaları bulunan Prof. Dr. Ahmet Yücel, çağdaş dönemden maksadın Osmanlı Devleti’nin son döneminden günümüze kadar gelen yaklaşık bir asırlık zaman dilimi olduğunu belirterek konuya giriş yaptı. Konuşmasında hadis ilminde tarih mefhumuna ve hadis tarihi yazıcılığına değinen Ahmet Yücel, klasik dönem hadisçilerinin tarihten kasıtlarının râvilerin daha ziyade vefat tarihlerini konu alan tarihü’r-ruvât olduğunu belirtti. Tarihçilerle hadisçilerin rivayetlere yaklaşımlarına da değinen Yücel, hadisçilerin tarih içerikli bir rivayeti konuyla ilgili diğer rivayetlerle birleştirmeden (telfik yapmadan) senedli bir şekilde naklettiklerini ifade etti. Tarihçilerin ise genellikle isnad meselesinde mütesâhil olduklarını, rivayetleri aktarırken olayları bütün yönleriyle gösterebilmek için

---

\* Arş. Gör. Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, asever@nku.edu.tr

ilgili rivayetleri bir arada ve tek metinmiş gibi naklettiklerini belirtti. Ayrıca hadisçilerin rivayet alırken nakledenin Müslüman olmasını şart koştuklarını; ancak tarihçilerin zaman zaman gayrimüslimlerden de nakilde buldukları da ifadelerine ekledi.

1924'lere kadar hadis tarihi adına müstakil bir kitap bulunmadığına dikkat çeken konuşmacı, Dâru'l Fünûn'un açılmasından sonra bu alanda gelişmelerin olduğuna dikkat çekti. Bazı İslâmî İlimlerin müfredatta tarihleriyle birlikte okutulmasına karar verildiğine işaret eden Yücel, bu minvalde hadis ve tarihi dersinin de yerini aldığını söyledi. Kısa bir süre Ahmed Hamdi Akseki'nin (v. 1951) verdiği bu dersi daha sonra bu alanda bir kitap da telif eden İzmirli İsmail Hakkı'nın (v. 1946) devam ettirdiği bilinmektedir. 1 Ağustos 1933' e kadar da Arapkırlı Hüseyin Avni (v. 1954) bu alanda müderrislik yapmıştır.

İzmirli İsmail Hakkı'nın Tarih-i Hadis adlı eserinin hadis usulü içeriğine sahip olduğu, son kısmının hadis tarihine dair dönemlendirmeleri içerdiği belirtilip mütekaddimûn ayrımının nesil esaslı, müteahhirûn tasnifinin ise literatür esaslı bir çerçeve sunduğuna işaret edilerek süreç Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin açılmasına kadar kısaca anlatıldı. Akabinde günümüze kadar yazılan hadis tarihine dair kitaplara değinildi. Prof. Dr. Talat Koçyiğit'in (v. 2011) Hadis Tarihi kitabını yazdıktan sonra hadis tarihi yazılsın mı, yazılmasın mı meselesinin gündemden çekildiğini belirten Ahmet Yücel, sadece ilk üç asrı içerse de eserin önemli olduğuna işaret etti. Yapılan çalışmaların genelinin ilk üç asrı içerdiğini ve literatür esaslı bir tarihlendirme takip ettikleri belirtildi.

İkinci konuşmacı olarak Doç. Dr. Halit Özkan, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemi hadis çalışmaları hakkında değerlendirmelerde bulundu. Osmanlı'nın hadis birikimi nedir sorusuna net bir cevap verilemediği, günümüzde yapılan tezlerin yeterli olmadığı belirtildi. Hadisçilerin ilmî araştırma anlamında tarih anlayışlarının yeterli

olmadığını ifade eden Özkan, envanter eksikliğinin de araştırmacılar için büyük bir engel olduğunu sözlerine ekledi. Günümüzde Osmanlı dönemi hadisçiliği ile ilgili hazırlanan tezlerin genel anlamda literatür incelemesi, biyografi ve hadis eğitimi veren kurumları ele alan çalışmalar olduğuna değindi.

Cumhuriyet dönemindeki çalışmaları üniversiteler ve üniversite dışındaki kurumlar olarak ikiye ayıran konuşmacı, Marmara, Ankara ve Selçuk Üniversitelerinin hadis alanında akademik çalışmalarda ön planda olduğunu belirtti. İstanbul ve Ankara merkezli hadisçiler arası bazı tartışmaların ise Türkiye genelinde yapılan ortak toplantılar vesilesiyle belli bir seviyeye ulaştığını ifade etti. Üniversite dışındaki kurumlar olarak Haseki ve medreseleri zikreden Özkan, Doğu Medreseleri müfredatında neredeyse hadise yer verilmediğini belirtti. Konuşmasını bazı çevrelerin sünnet, hadis gibi ifadeleri ayrıştırmacı bir dille kullandığına dikkat çekerek bitiren Halit Özkan, bu durumun gündemi bulanıklaştırdığına işaret etti.

Yrd. Doç. Dr. Fatma Kızıl ise Türkiye’deki hadis çalışmalarına oryantalist etkinin olup olmadığı, ne oranda olduğu gibi konuları dinleyiciye aktardı. Konuşmasına, Batılılaşma ve ilahiyatların serüveni ile başlayan Kızıl, Batılılaşma için II. Meşrutiyet’ten sonraki döneme dikkat çekildiğini ifade etti. Osmanlı’nın son dönemi ile Cumhuriyet’in ilk dönemini gören İzmirli İsmail Hakkı ve Ahmet Hamdi Aksekili’nin oryantalistlere karşı mesafeli durdukları ve savunmacı bir tavır takındıklarını belirten konuşmacı daha sonra Muhammed Tayyip Okiç’in (v. 1977) oryantalistlerin çalışmalarından haberdar olduğuna ve onlardan alıntılarda bulunduğuna işaret etti. Okiç’in yetiştirdiği öğrencilerden Talat Koçyiğit ve M. Said Hatipoğlu’na da değinen Fatma Kızıl, Hatipoğlu’nun oryantalist fikirlerden daha ziyade istifade ettiğini de ifadelerine ekledi. Konuşmasının sonunda oryantalistlere karşı günümüzdeki tavrın

aşırılığına dikkat çeken konuşmacı, onların çalışmalarından da faydalanılacak yönlerin bulunduğu temas etti.

Son konuşmacı olarak Dr. Fahreddin Yıldız, kırk hadis edebiyatından bahsetti. Kırk hadis nakletmenin önemine dair gelen rivayetlerin çoğunlukla uydurma veya zayıf olduğuna değinen araştırmacı, kırk hadis edebiyatının bilinebildiği kadarıyla Abdullah b. Mübârek (v. 181/ 797) ile başladığını belirtti. Kırk hadis edebiyatının şöhret bulmasında İmâm Nevevî (ö. 676/ 1277) ve Molla Câmî ismiyle bilinen Abdurrahmân Câmî'nin (ö. 898/ 1492) daha sonraki sürece önemli etkilerinin bulunduğu dikkat çeken konuşmacı, Abdurrahmân Câmî'nin daha ziyade divan edebiyatı müntesiplerini tesiri altında bıraktığına işarette bulundu. Toplantıdaki diğer konulara nispetle daha ziyade edebî bir çerçevede ele alınması uygun bir konu olarak karşımıza çıkan kırk hadis edebiyatının bu yönünün, sunumda geri planda kaldığını ifade edebiliriz.

Konuya katkı bağlamında Ahmet Yücel, kırk hadis çalışmalarının ulemanın hadisi topluma intikal ettirme faaliyeti olarak görülebileceğini ifade etti. Ayrıca kırk hadis literatürünün fıkıhtaki ilmihal ile işlev açısından benzerliklerinin bulunabileceğine değindi. Halit Özkan ise bazı âlimlerin hünerlerini gösterdikleri yerler ve bazen de kendilerini dinlendirdikleri bir saha olarak kırk hadis yazmayı tercih ettiklerini belirtti.

Paneldeki sunumların daha önce yayımlanmış çalışmalardan oluştuğu görülse de satır arası bazı bilgilerin verilmesi dinleyicilerin istifadesine oldu. Ayrıca konuşmacıların yapılan diğer sunumlara katkıları da toplantının daha verimli olmasını sağladı. Bu tarz programların daha geniş kapsamlı düzenlenmesi konuların derinlemesine incelenmesi ve aktarılması adına uygun bir ortam sağlayacaktır. Ayrıca toplantıların devamlılığını sağlamak da verimi arttırma açısından önem taşımaktadır.