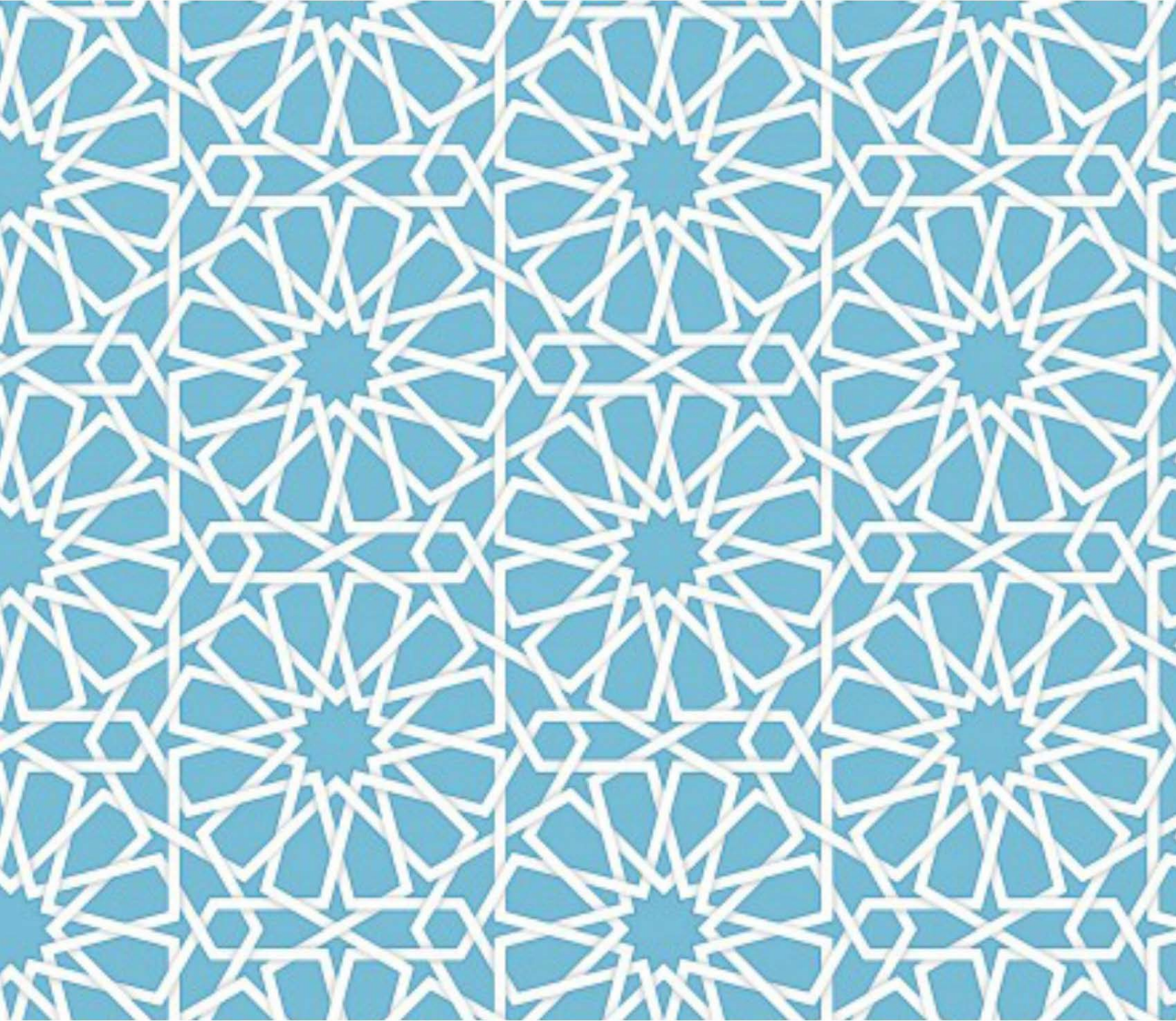


e-ISSN 2619-9130

Cilt/ Volume 5 - Sayı/ Issue 1 - Haziran/ June 2019

tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal



tasavvur

Tekirdağ İlahiyat Dergisi
Tekirdag Theology Journal

e-ISSN: 2619-9130

Yıl / Year: 2019/1 | Cilt/Volume: 5 | Sayı / Issue: 1

Dergi Eski Adı / Previous Title:

Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of
Namık Kemal University Faculty of Theology (Yayınlanan Sayılar /
Numbers of Publication: Yıl / Year: 2015, Cilt/Volume: 1 | Sayı /
Issue: 1- Cilt/Volume: 3 | Sayı / Issue: 2)

Kapsam / Scope : Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / Religious Studies, Islamic Studies

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık) / Biannual (30 June & 31 December)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce & Arapça / Turkish & English & Arabic

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi bilimsel hakemli bir dergidir.
tasavvur: tekirdag theology journal is a peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Dekanlığına, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.
Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Dean of the Faculty of Theology of
Tekirdag Namık Kemal University; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi-59100 /

Süleymanpaşa-Tekirdağ Tel: +90 282 250 49 03

e-mail: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur>

T.C.
TEKİRDAĞ NAMIK KEMAL
ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT
FAKÜLTESİ

Yayıncı | Publisher

Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Tekirdağ Namık Kemal
University Faculty of Theology

Sahibi | Owner

Doç. Dr. Osman KARA

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Hasan KESKİN (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yakup YÜKSEL (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Ü.)	Dr. Özkan ÖZTÜRK (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Süleyman BAKİ (Tetova Ü.)	Dr. Mahmut YAZICI (Pamukkale Ü)
Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE (Bozok Ü.)	Dr. Fatih KÖSE (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Halil İbrahim Şimşek (Bayburt Ü.)	Dr. Ramazan TURAN (Tekirdağ NKÜ)
Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR (İstanbul Ü.)	Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)
Doç. Dr. Osman KARA (Tekirdağ NKÜ)	Dr. Yasemin SARI (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Ahmet BAYINDIR (Tekirdağ NKÜ)	Arş. Gör. Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)
Dr. Yakup BIYIKOĞLU (Tekirdağ NKÜ)	NKÜ)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Arap Dili Ve Edebiyatı: Halil İbrahim KAÇAR (Prof. Dr.- Marmara Ü), Galip Yavuz (Prof. Dr.- Marmara Ü), Murat Sula (Doç. Dr.- Karadeniz Teknik Ü) **Tefsir:** Hasan Keskin (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), İsmail Çalışkan, (Prof. Dr.- Ankara Yıldırım Beyazıt Ü) Ali Akpınar, (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Ömer Kara (Prof. Dr.- Atatürk Ü.), Zekeriya Pak, (Prof. Dr.- Kahraman Maraş Sütçü İmam Ü) **İslam Hukuku:** Hasan Hacak (Prof. Dr.- Marmara Ü), Abdullah Kahraman (Prof. Dr.- Kocaeli Ü), Necmettin Kızılkaya (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Hadis:** Zekeriya Güler (Prof. Dr.- İstanbul 29 Mayıs Ü), Hasan CİRİT (Prof. Dr.- Marmara Ü), Özcan Hıdır (Prof. Dr.- İstanbul Sabahattin Zaim Ü), Cemal Ağırman (Prof. Dr.- Cumhuriyet Ü), Bekir Kuzudişli (Prof. Dr.- İstanbul Ü), Erdinç Ahatlı (Doç. Dr.- Sakarya Ü) **Kelam Ve Mezhepler Tarihi:** Çağfer Karadaş (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Mehmet Ali BÜYÜKKARA (Prof. Dr.- İstanbul Şehir Ü), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü) **Tasavvuf:** Necdet Tosun (Prof. Dr.- Marmara Ü), Reşat Öngören (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **İslam Tarihi:** İsmail Yiğit (Prof. Dr.- Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü), Levent Öztürk, (Prof. Dr.- Sakarya Ü), Casim Avcı (Prof. Dr.- Marmara Ü), Mehdiin Çiftçi (Doç. Dr.- Gazi Ü) **Türk İslam Edebiyatı Ve İslam Sanatları:** Bilal Kemikli (Prof. Dr.- Uludağ Ü) Ali Yılmaz, (Prof. Dr.- Ankara Ü) **İslam Felsefesi:** Ömer TÜRKER (Prof. Dr.- Marmara Ü), Celal Türer (Prof. Dr.- Gazi Ü), Eşref ALTAŞ, (Doç. Dr.- İstanbul Medeniyet Ü) **Felsefe Tarihi:** Bayram Ali Çetinkaya

(Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Din Psikolojisi:** Asım Yapıcı (Prof. Dr.- Çukurova Ü), M. Doğan Karacoşkun (Prof. Dr.- Kilis 7 Aralık Ü), Ali Ayten (Prof. Dr.- Marmara Ü), Ümit Horozcu (Doç. Dr.- İstanbul Ü) **Din Eğitimi:** Muhiddin Okumuşlar (Prof. Dr.- Necmettin Erbakan Ü), Şuayip Özdemir (Prof. Dr.- Amasya Ü), Cemal TOSUN (Prof. Dr.- Ankara Ü) **Din Sosyolojisi:** Vejdi Bilgin (Prof. Dr.- Uludağ Ü), Ejder Okumuş (Prof. Dr.- Ankara Sosyal Bilimler Ü), Mustafa Tekin (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Dinler Tarihi:** Fuat Aydın (Prof. Dr.- Sakarya Ü) **Din Felsefesi:** Muammer İskenderoğlu (Prof. Dr.- Recep Tayyip Erdoğan Ü), Recep Alpyağıl (Prof. Dr.- İstanbul Ü) **Mantık:** Ruhattin Yazoğlu, (Prof. Dr.- Atatürk Ü), Ferruh Özpilavcı (Doç. Dr.- Marmara Ü).

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Muzaffer ÜZÜMCÜ (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Arş. Gör. Nuran ÇINAR (Tekirdağ NKÜ)

Hakem Kurulu | Referee Board

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy

tasavvur: tekirdağ ilahiyat dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

tasavvur: tekirdag theology journal provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENME BİLGİLERİ/ ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<p>ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Başlangıç / Start Date: 07/03/2019</p>
	<p>EBSCO Academic Search Complete EBSCO Arab World Research Source: Al Masdar Başlangıç / Start Date: 07/06/2018</p>
	<p>ProQuest Central Başlangıç / Start Date: 21/03/2019</p>
	<p>DOAJ - Directory of Open Access Journals Başlangıç / Start Date: 08/04/2019</p>
	<p>CEEOL: Central and Eastern European Online Library Başlangıç / Start Date: 16/04/2018</p>
	<p>ICI: Index Copernicus International Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>
	<p>J-GATE: E-Journal Gateway Başlangıç / Start Date: 27/11/2017</p>
	<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing Başlangıç / Start Date: 05/04/2018</p>
	<p>ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing Başlangıç / Start Date: Şubat 2018</p>
	<p>İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database Başlangıç / Start Date: 15/09/2017</p>
	<p>SOBIAD: Sosyal Bilimler Atf Dizini Başlangıç / Start Date: Haziran 2018</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için: http://dergipark.gov.tr/tasavvur/page/4208</p>	

Editörden...

Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi, yeni sayısıyla amaçları ve vizyonu çizgisinde yayın hayatına devam etmekte olup ilim dünyasına katkıda bulunmanın memnuniyetini yaşamakta. EBSCO'dan sonra ProQuest Central ve ATLA Religion Database gibi uluslararası alan indekslerinde taranırılığını her geçen gün arttıran dergimizin TR Dizin'de yer alması için çalışmalarımız devam etmektedir.

Dergimizin dokuzuncu sayısının oluşmasında, çalışmalarını titizlikle şekillendirip dergimizde yayınlamayı tercih eden kıymetli ilim adamlarımıza, sayı hakemlerimize ve emeği geçen herkese en kalbi duygularıyla teşekkür ederim.

Nitelikli çalışmalarınızı uluslararası akademiye kazandırma adına Tasavvur olarak talip olduğumuzu belirterek gelecek sayımızda katkılarınızı beklemekteyiz. Allah'a emanet olunuz.

Doç. Dr. Osman KARA

From the editor...

Tasavvur Tekirdağ Theology Journal is glad about contributing to the scientific world by its new issue, keeping the line of its aims and vision. After EBSCO, our journal is searchable now on databases like ProQuest Central and ATLA Religion Database. We also carry out efforts for the journal to be included in TR Dizin.

I would like to express my sincere thanks to those who spent effort in the formation of the ninth issue, to the precious scholars who preferred to publish their rigorous works in our journal and to the referees of the issue.

We are waiting for your contributions to the next issue by stating that we are desirous of seeing your qualified works in our journal to bring them to the international academia. May Allah save you.

Assoc. Prof. Dr. Osman KARA

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

RİVAYETLER ÇERÇEVESİNDE KUR'ÂN TERCÜMESİ İLE NAMAZDA KIRAAT MESELESİNE BAKIŞ

Look at a matter of prayer qiraat with translation of the Qur'an in the Frames of
Narratives

Sami BÜYÜKKAYNAK

13-38

MODERN ARAP EDEBİYATINDA TASAVVUFİ ROMAN

Sufi Novel in Modern Arabic Literature

Ethem DEMİR

39-60

KUR'ÂN'DA MAKRO VE MİKROEKONOMİYE İLİŞKİN KURALLAR

Rules on Macroeconomics and Microeconomics in the Koran

Cengiz GÜNEŞ

61-91

KUR'AN'DA ZEBUR: TEFSİR KAYNAKLARI EKSENİNDE BİR İNCELEME

Zabur in the Quran: A Study on Tafsir Literature

Berivan İNECİK

93-115

ÖĞRENCİ GÖRÜŞLERİYLE İLAHİYAT FAKÜLTELERİ TÜRK DİN MÜSİKİSİ DERSİNDE KULLANILAN ÖĞRETİM YÖNTEMLERİ VE ANLAYIŞLARI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A Research on Students' Views on Teaching Methods and Approaches Used
in Turkish Religious Music Courses at Faculties of Theology

Arda GÖKSU

117-144

تحقيق رسالة حبل الله المتين في عقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين حسين بن طعمة البيهقي

A Critical Edition of the Risāla Ḥablullah al-Metīn fī Akīde eṣ- Şayḫ al-Ekber Muḥyī l-
Dīn by Ḥusayn b. Ṭu'ma al- Beytumānī

İyat ERBAKAN - Halil İbrahim DELEN

145-201

İBN MİSKEVEYH'İN NEFS ANLAYIŞI

Ibn Miskawayh's Concept of Nafs

Ramazan TURAN

203-219

**KLASİK MANTIKTA SEÇMELİ KIYASLAR KÂTİBİ'NİN ŞERHU KEŞFİ'L-
ESRÂ'R'I EKSENİNDE BİR TÜR İNCELEME**

Elective Syllogisims in Classical Logic A study on the Axis of the Sharh Kashf al-Asrâr
of Kâtibî

Hasan AYIK - Enver ŞAHİN

221-246

حق التصرف في الأراضي الأميرية

Disposal of the Amiri Land

Mahmoud Saadeddin SHABAN

247-297

**SALAVATLARIN ARZI BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN
VEFATINDAN SONRA ÜMMETİYLE İRTİBATININ İMKÂNI**

The possibility of connection between the Prophet and the believers after his death
regarding the act of salawat

Serkan BAŞARAN

299-323

TERÂVÎH NAMAZIYLA İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

The Evaluation of Narratives Related to the Teravîh Prayer

Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU

325-375

BURHÂN-I TEMÂNUUN KESİNLİĞİ PROBLEMİ

Burhân al-Tamânu and The Problem of Its Certainty

Ekrem Sefa GÜL

377-416

**LÂLEZÂRÎ'NİN EL-CEVÂHİRÜ'L-KALEMİYYE ADLI ESERİNİN KASİDE-İ
NÛNİYYE ŞERH GELENEĞİNDEKİ YERİ**

The Importance of Lalazari's al-Cawahir al-Kalamiyya among the Commentaries of
Kasida al-Nuniyya

Hakan KUTLU

417-442

TERCÜME MAKALE / TRANSLATION ARTICLE

KUR'ÂN'DA YEMİNLERİN SIRLARI

Min Esr'ari'l-Kasemi fı'l-Kur'ân-i'l-Kerim

Süleyman b. Ali

Çeviren: Mustafa ŞENTÜRK - SEYYİT ALÇI

443-462

KUR'ÂN-I KERÎM'DE NESH İDDİASI

Muhammed Sâlih Ali Mustafa

Çeviren: Zakir Demir

463-500

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

Adem Apak, Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadî
Hayat). İstanbul: KURAMER Yayınları

Halil İbrahim YILMAZ

501-508

İktisadî Hayatta Ve İslâm'da Faiz ed: Recep Cici, Süleyman Sayar, İstanbul: Ensar
Neşriyat 2018

Ömer YILMAZ

509-513

Hasan Hanefî. İslâm Kültüründe İnsan Ve Tarih. İstanbul: Ayışığı kitapları Yayınları,
2000.

Özden KANTER

515-521

Nizamettin Parlak, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2012.

Ramazan ÖNAL

523-531

Mehmet Özşenel, Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü.
İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

Zübeyde ÖZBEN DOKAK

533-539

TOPLANTI, SEMPOZYUM, ÇALIŞTAY / MEETING, SYMPOSIUM, WORKSHOP

Uluslararası Geçmişten Günümüze Tekirdağ'da Dinî ve Kültürel Hayat
Sempozyumu, 5-7 Nisan 2019, Tekirdağ, Türkiye

Ali SEVER

541-548

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

549-554

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 13-38

Rivayetler Çerçevesinde Kur'ân Tercümesi ile Namazda Kıraat Meselesine Bakış

Look at a matter of prayer kıraat with translation of the Qur'an in the Frames
of Narratives

Sami BÜYÜKKAYNAK

Dr. Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Phd Student, Necmettin Erbakan University,
Institute of Social Science
Konya / TURKEY
skaynak48@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6234-3277

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 07 Şubat / February 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Nisan / April 2019
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Büyükkaynak, Sami. "Rivayetler Çerçevesinde Kur'ân Tercümesi ile Namazda Kıraat Meselesine Bakış". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 13-38.

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

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Kur'an tercümeleri, İslam'ın tüm insanlığın dini olması hasebiyle Arap olmayan toplumların İslam'la tanışması sonucu meydana gelmiş bir ihtiyacın neticesidir. Bu sebeple tarih boyunca Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması için çeşitli dillerde tercüme yapılmıştır. Bununla birlikte İslam dinine yeni giren ve Arap olmayan Müslümanların ibadetlerini hangi dilde yapacakları da tartışma konusu olmuştur. Zira bir insan Müslüman olur olmaz ibadet etmekle yükümlüdür. Bu sebeple bu konuda fikhî mülahazalar ortaya çıkmıştır. Bu mülahazalarda dinin iki ana esası olan Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis'ten deliller getirilmiştir. Bu konuda delil olarak kullanılan rivayetlerin sıhhati ise merak konusudur. Bu çalışmada yüksek lisans tezimizde de değinilen Kur'an tercümesi ile namazda kıraat konusunda fikhî mezheplerin delil olarak kullandığı rivayetler incelenmiştir. Buna göre Kur'ân'ın tercümesi ile namazda kıraatin mümkün olacağını savunan Ebû Hanîfe'nin delil olarak kullandığı rivayetlerin sıhhatinin yeterli olmadığı ve delil olarak uygun seviyede olmadığı ortaya çıkmıştır. Kur'ân tercümesi ile kıraat yerine sadece tesbihatla kıraatin sure veya ayet ezberleninceye kadar yeterli olduğunu savunan mezheplerin görüşlerinin uygun olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, tercüme, namaz, kıraat, rivayet.

Absract

Look at a matter of prayer kıraat with translation of the Qur'an in the Frames of Narratives

Qur'anic translations are the result of a need to meet non-Arab societies with Islam because Islam is the religion of all mankind. For this reason, translations have been made in various languages to understand the Qur'an throughout history. However, it is also a matter of debate over which Islamic religions are new to Islam and who are going to worship the non-Arab Muslims. Because a person is obliged to worship as soon as he becomes a Muslim.

* Bu çalışma 2005 tarihinde sunduğumuz/tamamladığımız "Hadis İlimleri Açısından Namazda Kıraat Meselesi" başlıklı yüksek lisans tezi tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my master thesis entitled "Verses of the Qur'an (Qiraat) in the prayer for sciences of Hadith", (Master Thesis, Selcuk University, Konya/Turkey, 2005).

For this reason, fiqh considerations have emerged in this matter. In these observations, two main religions of religion, the Qur'an and the Hadith, were introduced. The truth of the narrations used as evidence in this regard is curiosity. In this study, the narrations that were used as proofs of Qur'an translations and of Qur'anic religious sects in prayer were examined. According to this, it turns out that the narrations used by Abu Hanifa, who advocates that the Qur'an can translate into verse in prayer, is not sufficient and is not in appropriate level as evidence. With the translation of the Qur'an, it has been achieved that the opinions of the sects who advocate that it is sufficient to memorize the verse or verse of the Qur'anic with glorification instead of qıraat is reached.

Keywords: Quran, translation, prayer, qıraat, narrative.

Giriş

Kur'an'ın tercümesi, İslam'ın Arap olmayan toplumlarla tanışmasıyla gündeme gelmiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "Tüm insanlığa gönderilmiş bir peygamber" (es-Sebe, 34/38) olması, çevresindeki toplumlara dini tebliğ etme çabası içerisinde girmesini ve tüm toplumlara İslam'ı ulaştırmak için komşu ülkelerin devlet başkanlarına İslam'a davet mektupları göndermesini zorunlu kılmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.), bu mektupları o toplumlara, onların dilini bilen, donanımlı sahabe vasıtasıyla göndermiştir. Bunun için, Dihye b. Halife el-Kelbî'yi (ö. 50/670), Bizans Kralı Heraklios'a; Abdullah b. Huzâfe el-Kureşî es-Sehmî'yi (ö. 35/655-56) İran hükümdarı Kısra'ya; Amr b. Ümeyye b. Huveylid ed-Damrî'yi (ö. 60/679), Habeş Kralı Necâşi'ye; Hâtıb b. Ebû Beltea'yı (ö. 30/650), Mısır hükümdarı Mukavkıs'a göndermiştir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) göndermiş olduğu bu davet mektuplarında, mutlaka ayetler yer almaktadır.¹ Mektuplarda yer alan ayetlerin, gönderilen devlet başkanına okunuşu, Arapça ifadelerle olmayacağı, bilakis devlet başkanının diline çevrilen haliyle olacağı bir zorunluluktur. Çünkü mektubu alan devlet başkanı o ayetleri anlayacaktır ve ona göre bir tepki verecektir. İçerisinde anlaşılmayan ifadelerin olduğu bir mektuba devlet başkanları hiçbir tepki göstermeyeceklerdir. Bunun için elçiler, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yazdırmış olduğu ayetleri,

¹ Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*. (İstanbul, Beyan Yayınları, 1990), 30.

tercüme etmek suretiyle devlet başkanlarına açıklamışlardır. Bu durum, aynı zamanda gönderilen elçilerin, ayetlerin mefhumu konusunda bilgi sahibi olduklarını göstermektedir. İslam tarihinde, ilk tercüme hareketi olarak kabul edilebilecek davet mektubu hareketi, daha sonraki zamanlar için Kur'an ayetlerinin tercüme edilebileceği konusunda örnek olmuştur.

Hz Peygamber (s.a.v.) devrinden sonra, İslam'ın Arap yarımadası'nın dışına doğru sürekli yayılması, Arap olmayan topluluklarla karşılaşılmasını beraberinde getirmiştir. Zira Arap olmayan topluluklara İslam'ın telkini için, onların diline Kur'ân ayetlerini tercüme etmek, bir zorunluluk halini almıştır. Aynı zamanda Arap olmayan topluluklardan İslam'ı benimseyen halklara İslam'ın itikad, ibadet, muamelât, ahlak gibi inceliklerini anlatmak için ayetlerin tercümesine ihtiyaç olacağı da bir gerçekliktir. İşte bu gibi meseleler ashâbı, İslam'ı telkin için ayetleri tercüme ettirmek suretiyle İslam'ı anlatmaya sevk etmiştir. Arap olmayanların müslüman oluşu ve İslam'ın emir ve nehiyelerini öğrenişi, bunu doğrulamaktadır. Fakat bu konularda sarih bir rivayet kaynaklarda yer almamaktadır. Sadece rivayet edilmektedir ki; İranlılar, Selman-ı Fârisî'ye Fatihâ'yı kendilerine Farsça yazması için mektup yazmışlar, O da bunu yazmış, sonra Rasulullah'a (s.a.v.) arz etmiş, ardından da onlara göndermiştir.² Peygamber(s.a.v.)'in Kur'an'ı başka dilden olan kimselere tebliğ etmede uyguladığı Kur'ân'ın onların dilleriyle ifade edilmesi şeklinde tezahür eden uygulamalar, Asr-ı Saadette olduğu halde, daha sonraki dönemlerde bu uygulamalar göz ardı edilerek, Kur'ân'ın diğer dillere çevrilmesi tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmaların esasında dil birliği düşüncesine dayandığını söylemek mümkündür. İslam toplumunun bütün bireylerinin, ister Arap olsun, ister Acem olsun Arapça konuşmalarını Kur'ân'ın dilinin Arapça olması sebebiyle zorunluluk olarak görüp, Arapça'yı yaygın hale getirmek, dil birliği esasının dayandığı sebeplerdir. Bu görüşü savunan M. Reşid Rıza (ö. 1865/1935), İslam dininin ayakta kalmasını ve müslümanların birliğini, Kur'an'ın tercüme edilmeyip aslî hali üzere bırakılmasına bağlamaktadır. Müslümanların birlik ve beraberliğe ancak Arapça'ya bağlılıkları sayesinde ulaşacaklarını ifade etmektedir.³ Bu ifadeleri Arapçacılığın bir yansıması olarak görmek mümkündür. M. Reşid Rıza'nın yaşadığı dönemde, birçok Arap

² Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref, *el-Mecmû'*. Tahk: Mahmud Matruhi. (Beyrût: 1996), 3, 331.

³ Rıza, Muhammed Reşid, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Hakîm* (Mısır: 1373/1953), 2, 296-297.

ülkesi Arapça konuşmalarına rağmen, birlik ve beraberlik şuuru içerisinde hareket edememişlerdir. Bugün için de aynı durum geçerlidir. İnsanlar eğer bir araya geleceklerse, bu, kutsal kitap Kur'anı Kerim'in dilini yüceltmekle değil, onun öngördüğü ilkeleri her dilden insanlara kendi konuştukları dilden anlatmak ve Kur'an'ın çevresinde bütünleşmek, bunun kazandırdıklarıyla birlik ve beraberlik içerisinde olmakla mümkün olacaktır.

Kur'an'ın Arapça nazil olmasının sebebi, nazil olduğu çevrenin dilinin Arapça olmasındandır. *"Anlayabilesiniz diye, biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik."* (Yusuf 12/2) Eğer Kur'an Arapça değil de başka dilden nazil olsaydı, o zaman insanlar tarafından yapılacak itirazı Kur'an şu şekilde ifade etmektedir: *"Eğer biz onu yabancı dilde okunan bir Kur'an yapsaydık, diyeceklerdi ki, Ayetleri tafsilatlı bir şekilde açıklanmalı değil miydi? Muhatapları Arap olduğu halde Arapça olmayan bir kitap mı?"* (Fussilet 41/44) Bu ayet, nazil olacak kitabın kendi nazil olduğu toplumun dilinde olmasının zorunluluğundan bahsetmektedir. Kur'an Arap yarımadası dışında yayıldığı zaman, bu ayetin Arap olmayanlar için anlamı, onun kendi dillerine çevrilmesi olacaktır. Okuyup da anlamadıkları bir kitabı hayatlarında yaşamaları mümkün değildir. Bunun için kendi içlerinden çıkan âlimlerin, Kur'an'ı tercüme etmek suretiyle yaşadıkları topluma anlatmaları gerekmiş, âlimler de, kendi toplumlarına ya tercüme etmek veya tefsir etmek suretiyle, Kur'an'ı anlatmışlardır. Meselâ, diğer milletlerden İslam'a ilk giren millet olan İranlılar bu işe ilk teşebbüs eden millettir. Samanoğulları emiri Mansur b. Nuh (ö. 365/976), Kur'an-ı Kerim'in Farsça'ya tercüme edilmesini resmî bir hükümet işi olarak ele almıştır. Emir bu iş için Horasan ve Maverâünnehir âlimlerini toplamış, onlardan Kur'an'ı Farsça'ya tercüme etmenin caiz olup olmadığı konusunda fetva istemiştir. Âlimler de *"onlara iyice açıklayasın diye, her peygamberi kendi dilinden gönderdik"* (İbrahim 4/14) ayetine istinaden, tercümenin caiz olduğuna dair fetva vermişlerdir. Bunun üzerine oluşturulan bir komisyonca, Kur'an-ı Kerim, İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsirinin özeti ile beraber Farsça'ya tercüme edilmiştir.⁴

Türkçe yapılan ilk Kur'an tercümelerinin ise, onların, okuma-yazma işine fazla ehemmiyet vermemeleri sebebiyle, şifahen yapıldığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte, ilk Türkçe Kur'an tercümelerinin, tarih olarak hicri,

⁴ Hamîdullah, Muhammed, *Kur'an Tarihi*. (İstanbul: 1993), 65.

IV-V yüzyıllarına tekabül ettiği söylenmektedir. Fakat bu dilde yapılmış tam bir tercüme bugünlere ulaşmamıştır. Ancak bazı eserlerde, bu alfabeyle tercüme edilmiş birkaç ayete rastlamak mümkündür. Nitekim Edip Ahmed b. Mahmud Yükneki'nin *Atabetü'l-Hakâyık* adlı eserinde bazı ayetlerin tercümesi yer almaktadır.⁵ Örnek verilen her iki milletin (Türkçe ve Farsça) lisanından, sonraki zamanlarda da birçok tercüme yapılmış, halkı Kur'ân ile buluşturmak için çaba gösterilmiştir.⁶ Daha sonra Türkler, Arap ve Latin harflerini kullanmışlar ve bu alfabelerde de Kur'ân tercümelerini dillerine kazandırmışlardır.

Yukarıda izah edildiği üzere bütün bu çabalar, Kur'ân'ın ne demek istediğini tüm insanlığa duyurmayı amaç edinmiştir. Artık insanların, "madem bu kitap, bizim de kitabımız, o zaman niye biz, kendi kitabımızı anlamıyoruz?" diyerek itiraz etmeleri mümkün değildir. "Arapça olduğu için ne demek istediğini anlamıyoruz?" şeklinde bir mazeret de ortadan kalkmıştır. Bununla birlikte, tercümenin Kur'ân'ın yerine konulup konulamayacağı meselesi gerçekten önemlidir. Eğer başka dile çevrilen Kur'ân ayetleri, bu haliyle Kur'ân olarak kabul edilecek olursa, bu Kur'ân'ın mu'ciz nazım olma halinin tanınmadığı anlamına gelecektir. Bir şeyin aslı esastır ve kıymetlidir. Aslı başka dilden ifade etmek, o aslın yerine geçmeyeceği gibi, ona asıl demek de mümkün değildir. Elmalılı M Hamdi Yazır'ın (ö. 1368/1949) ifade ettiği gibi, tercüme, Kur'ân'dan mütercimın anlayabildiği kadar bazı şeyleri anlatabilirse de, gerçek anlamıyla anlatamadığı gibi, anlattığı şeyler de Kur'ân hükümünde ve değerinde olamaz.⁷

Tercüme Kur'ân yerine konduğu zaman, Kur'ân'ın aslı hususu ortadan kaybolur. Onun kıraati gibi, tevatürle ulaşan kıraat şekilleri ortadan kalkar, insanın manevî haz alması ortadan kalkar. Nice insan onun Arapça okunuşu ile vecde gelmiş ve hidayete ermiştir. Hidayet Aydar tez konusu için bir müessesede araştırma yaparken, tezinin konusunun Kur'ân'ın tercümesiyle ilgili olduğunu öğrenen araştırmacı yaşlı bir bayanın kendisine şu şekilde sitemkâr

⁵ Ali İmran 3/134, 146, 185; Nahl 16/96, Hac 22/61; Zuhuruf 43/32; İnşirah 94/5-6.

⁶ Aydar, *Hidayet, Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. (İstanbul: 1996), 103 (İnan, Abdülkadir, *Kur'an-ı Kerim'in Eski Türkçe ve Oğuz-Osmanlıca Çevirileri Üzerine Notlar*, 80, isimli çalışmasından naklen).

⁷ Yazır, M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*. (İstanbul: ty.), 1, 8.

ama samimi tepki verdiğini aktarmıştır: “Bırakın Kur’an’ı tercüme etmeyi; bununla uğraşmayın. Bizim gönlümüzde Kur’an’ın bir başka yeri vardır. Biz onu anlamayız ama ifade edemediğimiz ne kadar güzellik varsa, onların tümünün ondan olduğuna inanırız. Oysa tercüme edilince, onda bizim bildiğimiz bir takım hususların olduğunu görüyor ve hayal kırıklığına uğruyoruz. Kur’an bunları mı anlatıyor diye şaşırıyoruz.”⁸

Kur’an tercümesinin bir sakıncası daha vardır: Farklı tercümelerin meydana gelmesi. Bu farklılık, aynı kitab hakkında nasıl bu kadar farklı tercümelelerin olacağı sorusunu gündeme getirmektedir. Son zamanlarda Kur’an tercümelerinde ortaya çıkan aynı ayetin farklı tercümeleleri, bunun haklılığını ortaya koymaktadır.⁹ Bu farklılık, Kur’an’ı bilmeyen veya ona soğuk bakanlar tarafından “Kaç tane Kur’an var?” sorusunun sorulmasına dahi sebebiyet verebilmektedir. Durum böyle olunca kurullar tarafından ortaya konacak Kur’an tercümelerinin aslı yerine konma çabasına girilmeksizin, Arapça bilmeyen toplumların insanlarına Kur’an’ın neler söylediğini anlatmak açısından önem arz ettiği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Aksi takdirde ehil olmayan ve niyetleri farklı kişilerin yapacağı tercüme çalışmaları, insanların kafalarının karışmasına ve düşünce farklılıklarının ortaya çıkmasına sebebiyet verecektir.

Tercümenin Kur’an’ın aslı yerine konması, ibadetin dahi onunla yapılacağı sonucunu ortaya çıkaracaktır. Oysa ibadette asl olan onun ikame edildiği zamanla aynılık arz etmesidir ki zaten ibadetler, ortaya çıktığı zamanda Kur’an-ı Kerim’in aslı haliyle tilavet edilmesi suretiyle yerine getirilmekteydi. Kur’an-ı Kerim’in namazlarda okunması farzdır. Her harfine sevap verilmiştir. Ayette “*Kur’an’dan kolayınıza geleni okuyunuz*” (*el-Müzzemmil 73/20*) buyrulmaktadır. Tercüme Kur’an olamayacağına göre, onun kıraatinin Kur’an kıraati olmayacağı da muhakkaktır. Bununla birlikte Ebû Hanîfe’nin görüşü olarak, ibadetin tercümeyle de olacağı dile getirilmiştir. Ebû Hanîfe’ye göre, Arapça olmak, Kur’an’ın aslı değil, fer’i bir vasfıdır. Aynı zamanda Ebû Hanîfe’nin “namazda okunması emredilen, Allah’ın zatı ile kaim olan kelimasına delalet eden lafızlardır, yoksa Arapça lafızlar değildir”, dediği de kaydedilmektedir. Nitekim Ebû Hanîfe bunu şu şekilde ifade etmiştir: “Kelimele-

⁸ Aydar, Hidayet, Kur’an-ı Kerim’in Tercümesi Meselesi, 220, 221.

⁹ Nur Suresi 31. ayetin farklı tercümeleri için bakınız: (M. Hamdi Yazır, *Kur’an-ı Kerim ve Meal-i Şerif*; Yaşar Nuri Öztürk, *Kuran Mealî; Mustafa İslamoğlu, Hayat Kitabı Kur’an*).

ri Arapça olduğu için ona Kur'an denmiyor, Allah'ın kelamına delalet ettiği için ona Kur'an deniyor. Bu açıdan, bir dilin kelimeleri ile başka bir dilin kelimeleri arasında fark yoktur. Yani aynı manalara başka dilin kelimeleri de delalet etse, ona da Kur'an denir. Nitekim Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: “Şüphesiz ki o (Kur'an) evvelkilerin kitaplarında da vardır.” (eş-Şu'arâ 26/196) Yine Yüce Allah, “Bu öncekilerin sayfalarında; İbrahim ve Musa'nın sayfalarında vardır” (el-'Alâ 87/18-19) buyurmaktadır. Kur'an'ın onların sayfalarında ve kitaplarında bu lafızlarla değil, fakat bu manalarla mevcut olduğu malumdur.¹⁰

Bu görüşü yanlış olarak değerlendirmek mümkün olabilir. Eğer, evvelkilerin kitaplarında bu ayetler varsa, bu ayetlerin o kitaplarda Allah'ın kelamıyla, mu'ciz bir şekilde ifade edildiği ayetten anlaşılacak mefhumdur. Çünkü bütün ilahi kitaplar, Allah'ın kelam sıfatından südür etmektedir. Eğer Allah Kur'an'ı başka dilde indirseydi, o dilde nazil olan kitap yine Allah'ın yönlendirmesiyle ortaya çıkacaktı. Bir kulun kendi kapasitesi ile ortaya çıkan Kur'an tercümesi ise, mu'ciz ve ilahî değildir. O bulunduğu haliyle her ne kadar Allah'ın kelamını ifade etse de lafızlar itibariyle Allah'a ait değildir. Lafızları bir araya getiren bir kuldür, insandır.

1. Başka Dille Kıraati Bir İlete Bağlayanların Delilleri:

Kur'an ve tercümenin, İslam'ın ilk ortaya çıktığı Arap Yarımadası'nın dışına çıktıktan sonra bir arada zikredilmesi zorunluluk halini almıştır. Çünkü İslam artık sınırları aşmış, tüm insanlığa Kur'an'ın evrensel çağrısı ulaşmıştır. Kur'an diye ilahi bir kitap vardır, bu kitabın bütünü insanların anlaması için onun insanların konuştuğu dillere tercümesi gerekli olmuştur. Bunun için insanların konuştukları dilden, Kur'an ayetlerinin ifadesi için, gerek şifahî, gerek kitabî çalışmalar olmuştur. Arap orduları ilk fethettikleri yerlerde dinin ilkelerini öğretmek, Kur'an'ı anlatmak için tercüme faaliyetlerine girmişlerdir. Çünkü insanlar, müslümanların kendi memleketlerinde İslam'ı anlatmalarından önce Arapça'yı öğrenmiş değillerdi. Belki o zamanın şartlarında onların hangi dilden konuştuklarını dahi bilmiyorlardı. İnsanlara Arapça öğrenmelerini zorunlu kılmak diye bir çözüm ise mümkün değildi. Yeni İslam'a girenle-

¹⁰ Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed, *Bedâiu's-Sanâi fi tertîbi's- Şerâi'*. (Beyrut: 1982), I, 112; Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-Kur'an*. Thk., Muhammed Sadık el-Kamhâvî. (Beyrut, 1405/1990), 5, 262.

rin ibadetlerini hangi dilden yapacakları ile ilgili başka bir mesele daha vardır. İslam'ı öğle namazından önce din olarak kabul edip müslüman olan kimseye, öğle namazı kılmak farz olmaktadır. Arapça'yı bilmeyen bir kimse namazın farzlarından olan kıraati nasıl yapacaktır, ne okuyacaktır? Bu mesele üzerinde ulema arasında ihtilaf ortaya çıkmıştır. Bazı âlimler, müslümanın Arapça dışındaki anadiliyle ibadet etmesini caiz olarak kabul ederlerken, âlimlerin çoğunluğu anadiliyle ibadet etmesini kesinlikle caiz görmemektedirler. Başka dille kıraati her halükârda caiz gören Ebû Hanîfe (ö. 150/767)'dir. Ebû Hanîfe ister Kur'ân'ı Arapça olarak okuyabilsin, ister okuyamasın herkesin kendi anadiliyle ibadet yapabileceği kanaatine sahip olmuştur.¹¹ Öte yandan, talebeleri İmam Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805), anadille ibadeti sadece Kur'ân'ı Arapçasından okuyamama durumunda caiz görmüşlerdir.¹²

İmam Ebû Hanîfe'den nakledilen görüş, gerçekten tartışmalıdır. Başka bir dilden yapılan tercümenin Kur'ân yerini tutması, onun kıraat için yeterli görülmesi, Kur'ân'ın nazım olarak önemsenmemesi olarak algılanabilir. Oysa Kur'ân'ın bütününde yer alan insicamın, ahengin, icazın tercümesinde yer alması mümkün değildir. Bütün bu özellikler tercümede yok olur gider. Bu yüzden, Kur'ân'ın tercümesinin kıraat için her halükârda yeterli görülmesi tartışma konusu da olmuştur.

Mezhepte önemli görüş olarak değerlendirilmesi gereken bu hükmün, fetvanın, her hüküm ve fetvada olduğu gibi bir delile dayanması gerekmektedir. Bu delil ya Kitap olur ya Sünnet veya Kıyas ve İcma' olur. Ebu Hanîfe, hem Kur'ân'dan hem de Sünnet'ten delillere binaen bu hükmü vermiş olabilir. Ama Ebû Hanîfe'den bizzat "Şu deliller bu hüküm için değerlendirilir" tarzında sarih bir delil ulaşmamıştır. Bu deliller onun dayanacağı muhtemel deliller olarak ondan sonra telif edilen eserlerde yer almıştır. Kaynaklar, Ebû Hanîfe'nin görüşüne delil olarak üç ayeti göstermektedirler:

قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ

" De ki, "Allah benimle aramızda şahiddir. Sizi ve kime ulaşırsa onları kendisiyle uyarman için bana şu Kur'an vahiy edildi." (el-En'âm 6/19)

¹¹ Kâsânî, Bedâiu's-Sanâi', 1, 112-113.

¹² Altıntaş, Halil, Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi. (İstanbul: 2006), 21-22.

Bu ayetin Arap olmayan için anlamı, acem olanın inzarı(uyarı)yı ancak tercümeyle akledeceği üzeredir. Çünkü kişinin akletmesi için uyarıcıyı anlaması gerekmektedir. Anlamadığı bir şeyi düşünmesi, onu akledip hayata geçirmesi mümkün değildir. Bunun için tercüme gereklidir, onunla ibadet etmek de caizdir.¹³

وَإِنَّهُ لَفِي زُجُرِ الْأَوَّلِينَ

Şüphesiz ki o (Kur'ân) evvelkilerin kitaplarında da vardır. (eş-Şuarâ 26/196)

إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى

Elbette bu, ilk sahifelerde de vardır. İbrahim'in ve Musa'nın sahifelerinde... (el-'Alâ 87/18-19)

Bu ayetlerin delil oluşuyla ilgili olarak Serahsî (ö. 483/1090) şunları ifade etmiştir: "Kur'ân Allah kelimadır, mahlûk değildir, kadîmdir. Dillerin ise hiçbirisi kadîm değildir, sonradan ortaya çıkmışlardır. Biz biliyoruz ki, Kur'ân'ın bir dile has olduğunu söylemek caiz değildir. Çünkü Allah, "Şüphesiz o, daha öncekilerin kitaplarında da vardır" buyurmuşken, böyle söylemek nasıl caiz olur?"¹⁴

Kâsânî de bu ayetlerin delil oluşuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: "Ebû Hanîfe demektedir ki, namazda vacip olan, Kur'ân'ı Arapça lafız olarak okumak değil, ibretler, nasihatlar, korkutma ve sevdirmeye, övme ve yüceltme ifadelerine sahip olduğu için Allah'ın kelâm sıfatına delalet eden bir lafız olarak okumaktır. Allah'ın Kelâm'ı ise lafızdan lafıza değişikliğe uğramaz. Çünkü Allah, "O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır.", "Bu elbette ilk sahifelerde de vardır. İbrahim'in ve Musa'nın sahifelerinde..." buyurmuştur. Kur'ân, öncekilerin kitaplarında, bu lafızla yani Arapça lafızla değil, bilakis bu mana ile yer almaktaydı."¹⁵ Hanefî mezhebine müntesip müfessir, fakih Ebû Bekir el-Cessâs (370/981), Şuarâ Suresi 196. ayetini tefsir ederken konuyla ilgili şu görüşü ifade etmiştir: "Allah Kur'ân'ın önceki kitaplarda da olduğunu söylüyor. Önceki kitapların hepsi Arapça değildi. O halde, eğer tercüme edilir ve başka bir dille sunulursa, bu da Kur'ân olacaktır."¹⁶

¹³ Nevevî, *el-Mecmu'*, 3, 330.

¹⁴ Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*. (Beyrut, 2001), 1, 138.

¹⁵ Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1, 112.

¹⁶ Ebû Bekir el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 5, 215.

Bu görüşler göstermektedir ki, Arapça, Kur'ân için olmazsa olmaz bir dil değildir. Allah'ın Kelâm sıfatı, Peygamber (s.a.v.)'in toplumunun dili Arapça olduğu için, Kur'ân için Arapça olarak tecellî etmiş ve Kur'ân Arapça olmuştur. Bu manada Kur'ân'ın dil olarak ifadesi mahlûktur, yani sonradan yaratılmıştır, ama Kur'ân'ın manası mahlûk değildir, kadîmdir. Kur'ân'a böyle bakıldığı takdirde, Arapça ifadeler onun için arızî olmaktadır. Çünkü onun başka dilde ifadesi de Kur'an olmaktadır. Bu düşünce Kur'ân çerçevesinde değerlendirildiği zaman yanlış olduğu ortaya çıkacaktır. Yusuf Suresi'nin ikinci ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır: "Muhakkak ki biz, Kur'ân'ı Arapça olarak indirdik" Böyle bir vurgu, Kur'ân'ın Arapça dışındaki bir dille ifadesinin Kur'ân olamayacağını altını çizmektedir. Bilindiği üzere, kutsal kitaplarda ortak evrensel ayetler vardır. Cana kıymamak, hırsızlık yapmamak, fuhsıyyatta bulunmamak, doğru söylemek, Allah'a kul olmak, doğru yol üzere olmak, ahiret için çabalamak vs. tüm insanlığın ortak değerleridir ve kutsal kitapların hepsi bu değerleri vurgulamışlardır. Ebû Hanîfe'nin görüşüne delil olarak öne sürülen ayetler, aslında bu değerleri gündeme getirmektedirler. Mesela delil olarak kullanılan el-'Alâ Suresi'nin 17. ayeti kerimesinden önceki ayetlerde ahiretin daha hayırlı ve sürekli olduğundan bahsedilmiş, namaz kılan, temizlenip arınanın felah bulduğu ifade edilmiş son olarak da 19. ayette bunların "İbrahim ve Musa'nın" kitaplarında olduğu söylenmiştir. Diğer taraftan Kur'ân'ın bütününe İbrahim ve Musa'nın (a.s.) sahifelerinde bulunmasına imkân yoktur, çünkü Kur'ân kendi nazil olduğu toplumun durum ve şartlarına göre tedricen nazil olmuştur. Hatta bazı özel konulara dahi girmiştir. Zeyd'in karısını boşaması, Bedir savaşından bahsetmesi, Huneyn'de yardım edilmesini vurgulaması vs. ayetlerin diğer kitaplarda bulunması mümkün değildir. Yukarıda ifade edildiği gibi her durum ve şartta bütün insanlığı ilgilendiren meseleler hakkında Kur'ân'da nazil olan ayetler, Tevrat ve İncil'de ve diğer sahifelerde de manen bulunabilmektedir. eş-Şu'arâ Suresi 196. ayeti kerimesinde "Şüphesiz ki o (Kur'ân) evvelkilerin kitaplarında da vardır." buyurulmaktadır. Sonraki ayette "İsrailoğulları bilginlerinin "onu" bilmesi onlar için bir delil değil mi?" buyurulmaktadır. 193. ayet ise "O'nu (Kur'ân'ı) Ruhul-Emîn indirdi" demektedir. Burada bir zamir anlaşmazlığı vardır. Bazı müfessirler 196. ayette geçen zamiri "Kur'ân" olarak manalandırmışlar;¹⁷ bazıları da Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğunu söylemişlerdir.¹⁸ Çünkü önceki kitaplarda mesela İncil'de Hz. Peygamber'in son peygamber olarak geleceğinden bahsedilmiş, aynı zamanda Kur'ân'ın nazil olacağından da bahsedilmiştir. Bunun için bazı dirayetli

¹⁷ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. (Beyrut: 1988) 19, 113; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî, *el-Keşşâf an Haqâiki Gavâmi'it-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Tevîl*, (Kahire: 1397/1977), 3, 335; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*. (Beyrut: 1402/1987), 7, 40.

¹⁸ Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an, 13, 138.

Hristiyan ve Yahudî âlimlerin -Abdullah b. Selâm gibi- , Kur'ân ve Peygamber'e (s.a.v.) iman etmeleri çabuk gelişmiştir.¹⁹ Diğer taraftan bu zamirin Ruhu'l-Emîn olma ihtimali de vardır. Fakat müfessirler böyle bir yoruma değinmemişlerdir. Çünkü tahrif edilmemiş Tevrat ve İncil'de onları Peygamberlere nazil edenin Cebrâil olduğu ifade edilmiştir. (el-Bakara 2/87-253; en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15)

Bu bilgiler ışığında söz konusu ayette ifade edilen "öncekilerin kitaplarında olma bilgisi", Kur'ân'ın o kitaplarda aynen olduğu bilgisine sarih olarak ulaştırmamaktadır. Sadece yukarıda da ifade edildiği üzere, geçmişten geleceğe tüm insanlığın olmazsa olmazı kabul edilen ilkelerin yürürlüğünün o kitaplarda olduğu gibi Kur'ân'da da olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.

Diğer taraftan, önceki kitaplarda Kur'ân'ın olması düşünülecek olursa, diğer kitaplar hangi dilde ise Cebrâil (a.s.) vasıtasıyla Allah'ın kelamıyla nazil olmuştur. Oysaki Kur'ân'ın Farsça veya başka dilden tercümesi, Cebrâil'in (a.s.) aracılığı ile Allah'ın lafzı ile gerçekleşmemektedir. Bir kulun Kur'ân'daki ilahî ifadeleri başka bir dile çevirmesiyle şekillenen tercüme, Allah'ın lafzı ile değil, kulun kendi dilindeki lafzıyla şekillenmektedir. Durum böyle olunca, önceki kitaplarda Kur'ân'ın bulunmasını, Kur'ân tercümelerinin Kur'ân yerine geçeceği düşüncesine delil olarak kullanmak mümkün görünmemektedir. Nitekim İbn Kudame (ö. 682/1283), Kur'ân'ın lafzen ve manen muciz olduğundan hareket ederek, onun nazımından çıkarılıp, tercüme edildiğinde, Kur'ân olmayacağını hatta benzeri dahi olamayacağını, onun ancak tefsiri olacağını söylemiştir. O'na göre, şayet Kur'ân'ın tefsiri, Kur'an'ın benzeri olursa, müşriklerin benzeri bir sure getirmeleri acziyyet olmaktan çıkardı.²⁰

Mevdûdî (ö. 1399/1979), Kur'ân tercümesinin Kur'ân'ın yerine geçeceğini kabul etmenin yanlışlığı ile ilgili olarak şunları ifade etmiştir: "Kur'an veya başka bir ilahî kitap, Allah'ın peygambere anlamıyla ilham edip peygamberin onu halka kendi ifadesiyle sunması biçiminde vahyedilmemiştir. Her kitap, hangi dilde olursa olsun, ilahî lafız ve anlamıyla birlikte vahyolunmuştur. O halde, Kur'an'ın öğretileri, önceki kitaplarda da beşerî değil, ilahî lafızla vardır ve bunların tercümelerinden hiçbiri ilahî kitap veya onun temsilcisi olarak

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19, 113.

²⁰ İbn Kudâme, Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî, *el-Muğni*. (Beyrut, 1405/1984), 1, 289.

kabul edilemez. Ayrıca, bizzat Kur'ân'da Kur'ân'ın Arapça olarak vahyedildiği tekrar tekrar ifade edilmiştir: “Biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik” (el-Yûsuf 12/2) “Ve işte böyle, biz onu Arapça bir hüküm olarak indirdik” (er-Râd 13/37), “Eğrisiz, pürüzsüz Arapça bir Kur'an” (ez-Zümer 39/28). Söz konusu ayetten hemen önceki ayette Ruhü'l-Emîn'in onu Arapça olarak getirdiği belirtilmektedir. Gerçek bu iken nasıl olur da şu veya bu dildeki Kur'ân tercümesinin Kur'ân olacağı ve sözlerinin Allah'ın sözlerini temsil edeceği söylenebilir?”²¹

Hanefî mezhebi âlimleri, Ebû Hanîfe'nin tercümeyle namazın caiz olduğu görüşüne yukarıda ifade edilen ayetlerle birlikte Hz. Selman'dan (r.a.) rivayet edilen bir haberi de delil olarak göstermektedirler. Bu rivayet, Hanefî mezhebinin en önemli kaynaklarından Serahsî'nin el-Mebsût isimli eserinde yer almaktadır. Oradaki rivayet şu şekildedir:

رُوي أَنَّ الْفَرَسَ كُتِبُوا إِلَى سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنْ يَكْتُبَ لَهُمُ الْفَاتِحَةَ بِالْفَارِسِيَّةِ، فَكَانُوا يَفْرُوْنَ ذَلِكَ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى لَانَتْ أَلْسِنَتُهُمْ لِلْعَرَبِيَّةِ

Rivayet edilmektedir ki, İranlılar, Selman'a (r.a.) mektup yazarak, Fatiha Suresi'ni kendileri için Fars dili ile yazmasını istediler. Onlar, dilleri Arapça'ya yatışincaya kadar namazda bunu okuyorlardı.²² Bu rivayetin Hanefî fıkıh kitapları içerisinde sadece Serahsî'nin el-Mebsût'un da yer alması dikkat çekicidir. Diğer eserlerde sadece ayetler Ebû Hanîfe'nin görüşüne delil olarak gösterilmiş, Selman (r.a.) rivayetine değinilmemiştir.²³ Nevevî ise el-Mecmu' isimli eserinde bu rivayeti şu şekilde aktarmaktadır:

عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنْ قَوْمًا مِنَ الْفَرَسِ سَأَلُوهُ أَنْ يَكْتُبَ لَهُمْ شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ فَكَتَبَ لَهُمُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ بِالْفَارِسِيَّةِ

Selman'dan (r.a.) rivayet edildiğine göre, bir grup Farsî ondan kendileri için Kur'ân'ın bir kısmını yazmasını istemişler, o da onlara Fâtiha Suresi'ni Fars dili ile yazmıştır.²⁴ Nevevî'nin büyük bir ihtimalle Serahsî'nin el-Mebsût'undan naklettiği bu haberde el-Mebsût'ta yer alan “dilleri yatışincaya kadar namazda bunu okuyorlardı” ibaresi geçmemektedir. Bu bölüm ya at-

²¹ Mevdûdî Ebu'l-A'lâ, *Tefhimu'l-Kur'an*. (trc.), (İstanbul: 1997), 4, 69-70.

²² Serahsî, *Mebsût*, 1, 138.

²³ Merğunânî, Ali b. Ebû Bekr, *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*. (Beyrut, ts.), 1, 47; Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 1, 112.

²⁴ Nevevî, *el-Mecmu'*, 3, 331.

lanmıştır ve yahut Nevevî bu ibareyi görmek istememiştir. Çünkü bu ibare "tercüme okuma"nın belli bir süre için olacağını tazammun etmektedir. Bu da Şafii mezhebinin tercüme kesinlikle caiz olmaz, görüşlerini sekteye uğratacağı için Nevevî tarafından eserinde bu cümleye yer verilmemiş olabilir. Başka hiçbir eserde bu rivayetin yer almaması, Nevevî'nin bunu çoğunlukla istifade ettiği²⁵ Serahsî'nin bu eserinden almış olmasını zorunlu kılmaktadır. Bu da yukarıda beyan edilen ihtimalin doğruluğunu gündeme getirmektedir. Zaten bu rivayet hakkında Nevevî menfî bir değerlendirmede bulunmamış, aksine bu rivayetin sahih olduğunu onaylarcasına, onu yorumlama cihetine gitmiş ve şöyle demiştir: "O, Fatiha'nın hakikatini değil, tefsirini yazmıştı."²⁶ Bu ifade işi daha da çetrefilli hale getirmektedir. Çünkü eğer Selman (r.a.) tefsirini yazmışsa, o zaman Kur'an'ın tefsiriyle namaz caiz olur, sonucu çıkar ki, bu görüş tercümenin kıraatinden daha çok problem arz eder. Çünkü tefsirde kişi daha çok işin içine girer, ayetleri yorumlar, ondan fikrî, fikhî görüşler ortaya çıkarır. Tercüme de ise tercüme eden ondan biraz daha aşağıda işin içindedir. Mütercim sadece ayetleri tercüme eder, yorumlamada bulunmaz, müdahale etmez. Durum böyle olunca, Nevevî, savunduğu görüşle, bu ifadesiyle tenakuza düşmektedir, bu yüzden bu ifade orada muğlak olarak kalmıştır, izah edilmeye muhtaçtır. Şurunbulâlî (ö. 1069/1659) ise bu rivayeti tercüme örnekleriyle birlikte şu şekilde aktarmaktadır: "Rivayet edilmiştir ki, İranlılar, Selman Farisî'ye Fatiha'yı kendileri için Fars diliyle yazması için mektup yazdılar, o da yazdı: "Bismillâhirrahmânirrahîm. Benâm-ı Yezdân-ı bahşâyend-i bahşâyışkâr." Artık dilleri yatışincaya kadar namazda onu okuyorlardı. (Selman) yazdıktan sonra yazdığını Rasulullah'a (s.a.v.) arzetti, ardından gönderdi. Rasulullah (s.a.v.) onu kınamadı."²⁷ Şurunbulâlî, bunu Mebus'tan aldığını ifade etmiştir, ama Serahsî'nin Mebus'ta yer alan rivayette ne tercüme örneği ne de Rasulullah'a (s.a.v.) Selman'ın bu tercüme aktardığı yer almaktadır. Bu rivayetin sahih hadisleri içeren hiçbir eserde yer almaması, onun hakkında soru işaretlerinin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bununla birlikte bu rivayetin senedi de mevcut değildir. Bu haliyle zayıf olma ihtimali ile birlikte mevzu' olabilme ihtimali de söz konusudur. Çünkü uydurma riva-

²⁵ Nevevî, *el-Mecmu'*, 3, 187; 3, 474; 6, 180.

²⁶ Nevevî, *el-Mecmu'*, 3, 332.

²⁷ Şurunbulâlî, Hasen b. Ammar, *en-Nefhatu'l-Kudsiyye fî Ahkâmi Kıraeti'l-Kur'an ve Kitabeti*, Süleymaniye, Hacı Beşir ağa, nr.1103, 103b.

yetler çoğunlukla senede sahip değillerdir, insanlar arasında yayılmak suretiyle bazı eserlerde yer bulabilmektedirler. Nitekim Abdulhay el-Leknevî (ö. 1304/1886), çokça araştırma yaptığını, fakat Selman (r.a.) rivayetinin senedini bulamadığını ifade etmiştir.²⁸ Rivayet bu yönüyle de tartışma konusudur. Hatta bazı âlimler bunu delil olarak görmemişlerdir.²⁹

Diğer taraftan bu rivayetin metninde de sıkıntı söz konusudur. Çünkü Selman'ın (r.a.) hazırladığı tercümeyi Hz. Peygamber'e arz ettiği, onun onayını aldığı bu rivayetın bazı kaynaklarda geçen ibarelerinde görülmektedir. Oysaki İran'ın fethi ve İslamlaşması tam olarak Hz. Ömer (r.a.) zamanında, Hicrî 15 yılında gerçekleşmiştir.³⁰ Bu tarihten önce, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında sadece Kısra'ya gönderilen mektup söz konusudur, Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında İran'da bir İslamlaşma söz konusu olmamıştır. Bu yüzden Selman'ın (r.a.) tercümeyi Hz. Peygamber (s.a.v.) zamanında yapıp, ona arz etmesi ve İran'a göndermesi, tarihsel olarak mümkün görünmemektedir. Bunun Hz. Ömer (r.a.) zamanında olması muhtemel olarak kabul edilebilir. Rivayetleri Hz. Peygamber'e (s.a.v.) onaylatma çabası, bu rivayette de tebellür etmektedir. Bu fikhî bir mesele de olunca, onun Rasulullah'a (s.a.v.) onaylatılması, onu daha üstün konuma yükseltmektedir ki bu durum söz konusu rivayette de açıkça görülmektedir. Ebû Hanîfe gibi hadisi delil olarak kullanmakta önemli kriterler öne süren bir âlimin, senedi ve kaynağı belli olmayan bu haber-i vâhid olarak değerlendirilecek rivayeti delil olarak kullanması pek mümkün görünmemektedir. Çünkü ifade edildiği üzere Ebû Hanîfe'nin haber-i vahidi kabul etme konusunda önemli kriterleri vardır. Bu kriterleri şunlardır:

1. Eğer haber-i vâhid, şeriatın kaynaklarından elde edilmiş usullere muhalifse, o zaman muhalif olan haberi şâz olarak kabul ederek, daha kuvvetli delili tercih ederdi.

²⁸ Leknevî, Abdü'l-Hay, *en-Nâfiu'l-Kebîr*(*Şerhu'l-Câmi's-Sağîr*). (Beyrut: 1986), 94.

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an.*, 1, 126; Râzî, Fahrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-Kebîr*. trc., Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C. Sadık Doğru. (Ankara: 1988), 1, 248-249.

³⁰ Osman Gazi Özgüdenli, "İran", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, c. 12. (Ankara: TDV Yayınları: 2000), 395.

2. Haber-i vâhid, şayet Kur'an'ın umum ve zahirine muhalif ise Kur'an'a uygun olanı alarak muhalif haberi reddederdi.

3. Haber-i vâhid, kavli veya fiilî meşhur bir sünnete muhalif olursa, onunla amel etmezdi.

4. Umûm-u Belvâ olan konudaki haber-i vahidi terk ederdi.

5. Seleften birinin, bir konudaki haber-i vâhide itirazda bulunması halinde, o rivayeti terk ederdi.

6. Haberin hangi memlekette olursa olsun, sahabe ve tabiun arasında tevâtüren uygulana gelen amele muhalif olmamasına dikkat ederdi.

7. Ravisi fakih olmayan haber-i vâhidi terkederdi.³¹

Bu kriterler çerçevesinde düşünüldüğü zaman, Hz. Selmân'a (r.a.) atfedilen bu rivayetin kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Ayette "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz" (el-Müzzemmil 73/20) buyrulurken, buna zıt manada tercümenin okunmasını salık veren bu rivayetin kabul edilmesi mümkün değildir. Diğer taraftan, sahabeden Arap olmayan Bilal Habeşî ve Selman gibi sahabilerin kendi dillerinden namazda Kur'ân okumaları gibi bir uygulamanın rivayet olarak, uygulama olarak gelmemiş olması onların kıraatlerini Arapça yapmış oldukları sonucuna ulaştırır. O zaman bu rivayet sahabenin uygulamasına aykırılık arz ettiği için de kabul edilemez. Hz. Peygamber dili dönmeyen kimseye tesbihte bulunmasını emredip, kendi dilinden kıraati önermediğine göre, bu rivayet sünnete de aykırı olmaktadır.³² Tercümeyle kıraat umumu ilgilendiren bir mesele olduğuna göre, onun birçok kandan desteklenmesi gerekirdi. Bununla ilgili sadece Selman (r.a.) rivayetinin varid olması, onun terkini gerektirmektedir. Diğer taraftan Selman (r.a.), Abdullah b. Abbâs (r.a.) ve Aişe (r.a.) gibi fikhî yönüyle öne çıkmış bir sahabe de değildir. Bu vasfa sahip olmayışı, onun rivayetlerinin Ebû Hanîfe tarafından kabul edilemeyeceğini göstermektedir. Zaten bizzat onun bu rivayeti delil

³¹ Kevserî, Muhammed Zâhid b.el-Hasen, Te'nîbu'l-Hatîb alâ mâ sâkahû fi tercemeti Ebî Hanîfe mine'l-ekâzib, 153, 154; Sâlihî, Muhammed b. Yusuf ed-Dimeşki, Ukûdu'l-cuman fi menâkibi'l- İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân, 397, 401 (Ünal, İsmail Hakki, Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu. (Ankara: 2001), sayfa 172'den naklen).

³² Ebû Dâvud, "Salât", 134-135.

olarak öne sürdüğü de söylenmemiştir. Hanefî âlimler onun Hz. Selman (r.a.) rivayetini delil olarak kullanabileceğinden hareketle bu rivayetin delilliğini öne sürmüşlerdir. Durum böyle olunca rivayet hakkında olumlu bir değerlendirme yapmak mümkün görünmemektedir.

Bununla birlikte bazı eserlerde İmam Ebû Hanîfe'nin her halükarda tercümeyle namazın caiz olduğu görüşünden sonradan rücu ettiği, talebeleri Ebû Yusuf ve Muhammed'in görüşünü tercih ettiği ifade edilmektedir.³³ Fakat onun bu görüşünden rücu ettiği, birçok âlim tarafından zayıflığı onaylanmış talebesi, Nuh b. Ebî Meryem³⁴ tarafından nakledilmektedir. Tek bir kişi tarafından onun bu görüşünden rücu ettiği, Ebû Hanîfe'yi tartışmalı bu hükmünün yanlışlığından kurtarmak çabasının bir sonucu olarak görmek mümkündür. Onun görüşünden döndüğünü kabul etmeyenler ise bu konuda şu açıklamayı yapmaktadırlar: "İmam bu ifadesiyle zaruret anını ve Kur'ân'ı okumaktan aciz olma halini kastetmiştir. Şayet böyle olmasaydı, bu görüşten imtina eder ve uygulayanın da zındıklığına hükmederdi."³⁵ Böyle bir tevil, Ebû Hanîfe'nin talebelerinin görüşünü benimsediğinin kabulü sayılır. Çünkü onlar da zaruret halindeki öğreninceye kadar şartını, Kur'ân okumayı bilmeyen için öngörmektedirler. Ebû Hanîfe'ye atfedilen görüşte ise her halükarda tercümenin caizliği söz konusudur. Bu görüş tevil ve yorumla kapalıdır. Onun tercümeyle namazın makbuliyetini ortaya koyduğu apaçıktır, yapılan tevil bir zorlamadır. Muasır âlimlerden Ebû Zehra, Ebû Hanîfe'nin görüşünden döndüğü ile ilgili olarak şunları ifade etmektedir: "Ebû Hanîfe'nin görüşünden rücu ettiği rivayet edilmiştir. Bu rivayet Nuh b. Ebî Meryem'e aittir. Âlimlerin çoğu bunu tercih etmiştir. Araştırmacı tarih zihniyeti, bu tercihin açık bir sebebinin varlığını ortaya koymaktadır. Bu sebep, tarihi gerçeği göz önüne alma zorunluluğudur. Tarihi gerçek şudur ki, idrak sahibi bir fakih olan Ebû Hanîfe Farsça tercümeyle okumaya, bu dildeki tercümenin Fatîha'ya yakın bir dua olduğunu kabul ederek cevaz vermişti. Diller yumuşayıp, İranlılardan başka

³³ Merğînânî, *el-Hidâye*, 1, 47; İbn Kudame, *el-Muğnî*, 1, 289; el-Buhârî, Abdülazîz, *Keşfu'l-Esrâr*. (Kahire: 1307), 1, 25; Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, (Beyrut: ts), 6, 230.

³⁴ Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed, *Mîzanu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, (Beyrut: 1963), 7, 55.

³⁵ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-Muhît*, (Beyrut: 1402/1987), 1, 448.

milletlerden insanların dalga dalga İslam'a girdiklerini, asıl metni iyi okuyabilenlerin, tercüme bahanesiyle Kur'ân'ı bir kenara bıraktıklarını ve verdiği bu ruhsatı "ibaha"ya dönüştürdüklerini görünce, istihsan ederek cevaz verdiği şeyi haram kıldı."³⁶ Sonuç olarak, Ebû Hanîfe'nin tercümeyle kıraatin cevazına hükmettiği bir gerçek olarak ortadadır. Onun bu cevazında yaşamış olduğu memleketin etkisini düşünmemek de mümkün değildir. Onun yaşadığı şehir Bağdat gibi kozmopolit bir şehirdir. Bu şehir her millettten insanı kendi içinde barındırmaktadır. Arapça'yı bilmeyen insanların yeni bir dinle karşılaşmaları ve o dine ait ibadetlere alışmaları göz önüne alındığında Ebû Hanîfe'nin bu görüşünde haklı olduğu gerçeğini düşünmeyi gerektirmektedir. Her insan aynı değildir. Kimi insan yeni müntesip olduğu bir topluluğun kurallarını hemen benimseyip, özümserken, onun emir ve nehiyelerini hemen asliyle yerine getirirken, kimi insan ise yeni girdiği bir topluluğun her şeyini birden kabullenemez, emir ve yasakları uygulama noktasında sıkıntı çeker. Böyle kimseler için toplumun reisleri bazı kuralları uygulamada yumuşatmada bulunabilirler. Ebû Hanîfe de dine yeni dahil olmuş kimi insanların dinî uygulamada zorluk çekmemeleri için Kur'an tercümesinin kıraatini caiz görmüş olabilir. Bu bir ruhsat olarak görülemez. Çünkü İslam toplumu her zaman böyle yeni İslam'a girmiş insanlarla karşılaşacaktır. Bu insanlardan hemen Arapça okumayı öğrenmeleri beklenemez. Onların öğrenme süreci içerisinde bu zaman kısıtlanamaz, her halükarda başka dilden kıraat caiz görülebilir. Ama böyle insanlara Kur'ân tercümesinin Kur'ân'ın aslı olmadığı uyarısı yapılmalıdır. O zaman insanlar çabuk bir şekilde Kur'ân'ı Arapça'sından okumayı öğrenme çabası içerisine gireceklerdir. Böylece bu tercümeyle kıraat süreci kendiliğinden yok olacaktır. Ebû Hanîfe'nin bu düşüncelerle tercümeyle kıraate cevaz verdiği düşünülebilir. Bu konuda dayanmış olduğu delillere gelince, onun bizzat bu delilleri kullanmış olduğu yargısına varmak mümkün değildir. Çünkü öne sürülen rivayet, Ebû Hanîfe'nin hadis anlayışı çerçevesinde delil olarak kabul edilecek bir muhtevaya sahip değildir. Belki İmam bu konuda ayetlerden yola çıkarak kıyasta bulunmuş olabilir. Bu en doğru çıkış yolu olsa gerekir. Ebû Hanîfe'nin görüşünden rücu ettiği konusu ise şüphelidir. Fakat onun bu iyi niyetli fetvasının, bazı kötü niyetli kişiler tarafından sanki şumullü, her zaman için geçerli bir fetva görüntüsü verilerek kötüye

³⁶ Ebû Zehra, Muhammed, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ el-Kur'ân*, (Beyrut: ts), 519.

kullanılması, insanların kafalarının bulandırılması, imamın bu görüşünden dönmesini zorunlu kılmış olabilir. Ebû Hanîfe'nin iki önemli talebesi Ebû Yusuf ve İmam Muhammed ise, kişinin başka dilden kıraatte bulunması için acziyet durumunu şart koşmuşlardır. Kişi acz durumunda olmadığı halde, eğer namazda kıraati kendi dilinde yapıyorsa, o zaman kılınan namaz fasid olmaktadır. Onun bu okuyuşuna cevaz yoktur. Çünkü namazda Kur'ân kıraati emredilmiştir. Kur'an mucizdir, icaz hem nazımdadır, hem de manadadır. Her ikisini yapmaya kadir ise yerine getirmelidir. Ancak lafzı söylemekten aciz ise, o zaman yalnız yerine getirebileceğini, yani manayı okur. Bu ona vaciptir. Yani, Arapça aslı ile değil, sadece tercümesiyle kıraati yerine getirmeye gücü yetiyorsa, o zaman bu tercümeyi öğrenmesi ve onunla kıraat etmesi ona farz olur.³⁷ Bu noktada acziyet durumunun iyi tespit edilmesi gerekmektedir. Eğer kişi Arapça lafızlara ağız dönmüyorsa ve bunu yerine getirme imkânı yoksa acizdir. Ama kişi ilk önceleri Arapça lafızları ifade etme güçlüğü çekiyorsa ve lafızları telaffuz etme yetisi kendisinde mevcut ise, ilk zamanlar bu telaffuzları öğrenmesi için kendisini aciz statüsünde değerlendirmek mümkündür. Lafızları telaffuza gücü yettiği anda, kişiden bu acziyet hali kaybolur. Bir daha kendi dilinden kıraat edemez. Yok, eğer kişide Arapça telaffuz etme yetisi olduğu halde sırf tembellik için bunu kullanma gayretinde bulunmuyorsa, bu kişi aciz kategorisinde değerlendirilemez. Kendi diliyle kıldığı namazların caiz olması mümkün değildir.

2.Kıraatin Vahiy Diliyle Olması Gerektiğini Söyleyenlerin Delilleri:

Malikî, Şafiî ve Hanbelî mezhepleri, başka dilden kıraat konusunda Hanefilerden tamamen farklı düşünmektedirler. Onlara göre Arapça dışındaki hiçbir dille yapılacak olan kıraat caiz değildir. Başka dille yapılacak kıraat namazı fasid ve batıl kılmaktadır.³⁸ Bu mezheplerden Şafiî Mezhebi görüşünü, Rifâa b. Mâlik ve Rifâa b. Râfî'nin (r.a.) Rasulullah'dan (s.a.v.) nakletmiş olduğu, okuması düzgün olmayan kimse hakkında ifade edilmiş şu hadisleri delil olarak kullanmaktadırlar:

³⁷ Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 1, 112, 113; el-Merğînânî, *Hidâye*, 1, 47.

³⁸ Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. (Beyrut: ts), 1, 62; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 1, 288; Nevevî, *el-Mecmu'*, 3, 330.

أَخْبَرَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى بْنِ خَلَّادٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ رِفَاعَةَ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: إِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَلْيَتَوَضَّأْ كَمَا أَمَرَهُ اللَّهُ، ثُمَّ لِيَكْبِرْ، فَإِنْ كَانَ مَعَهُ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ قَرَأَ بِهِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ فَلْيُحْمَدِ اللَّهَ وَلْيُكَبِّرْ، ثُمَّ لِيَرْكَعْ حَتَّى يَطْمِئِنَّ رَاكِعًا، ثُمَّ لِيَقُمْ حَتَّى يَطْمِئِنَّ قَائِمًا، ثُمَّ لِيَسْجُدْ حَتَّى يَطْمِئِنَّ سَاجِدًا، ثُمَّ لِيَرْفَعْ رَأْسَهُ فَلْيَجْلِسْ حَتَّى يَطْمِئِنَّ جَالِسًا، فَمَنْ نَقَصَ مِنْ هَذَا فَإِنَّمَا يَنْقُصُ مِنْ صَلَاتِهِ

İbrahim b. Muhammed-Ali b. Yahya b. Hallâd-Babası-Rifâa b. Mâlik, Rasulullah (s.a.v.)'in şöyle buyurduğunu işitmiştir: “Biriniz namaz kılmaya kalktığı zaman, Allah Teâlâ'nın emrettiği gibi abdestini alsın, sonra tekbir getirsin. Eğer Kur'ân'dan bir şey biliyorsa onu okusun, bilmiyorsa Allah'a hamd etsin ve tekbir getirsin.”³⁹

Bu rivayeti Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Müsned'inde bazı metin farklılıklarıyla şu şekilde nakletmektedir:

حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى بْنِ خَلَّادِ الرَّقِيعِيِّ، عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ رَافِعِ الرَّقِيعِيِّ، وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ وَرَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ، فَصَلَّى قَرِيبًا مِنْهُ، ثُمَّ أَنْصَرَفَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَعَدَّ صَلَاتَكَ، فَاتَّكَ لَمْ تُصَلِّ. قَالَ: فَرَجَعْتُ فَصَلَّى كَنَحْوِ مِمَّا صَلَّيْتُ، ثُمَّ أَنْصَرَفَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ لَهُ: أَعَدَّ صَلَاتَكَ، فَاتَّكَ لَمْ تُصَلِّ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، عَلَّمَنِي كَيْفَ أَصْنَعُ، قَالَ: «إِذَا اسْتَقْبَلْتَ الْقِبْلَةَ فَكَبِّرْ، ثُمَّ اقْرَأْ بِأَمِّ الْقُرْآنِ، ثُمَّ اقْرَأْ بِمَا شِئْتَ، فَإِذَا رَكَعْتَ، فَاجْعَلْ رَأْسَكَ عَلَى رُكْبَتَيْكَ، وَامْذُظْهِرْكَ وَمَكِّنْ لِرُكُوعِكَ، فَإِذَا رَفَعْتَ رَأْسَكَ فَأَقِمْ صُلْبَكَ حَتَّى تَرْجِعَ الْعِظَامَ إِلَى مَفَاصِلِهَا، وَإِذَا سَجَدْتَ فَمَكِّنْ لِسُجُودِكَ، فَإِذَا رَفَعْتَ رَأْسَكَ، فَاجْلِسْ عَلَى قَدْحِكَ الْيُسْرَى، ثُمَّ اصْنَعْ ذَلِكَ فِي كُلِّ رُكْعَةٍ وَسَجْدَةٍ

Yezîd b. Harun-Muhammed b. Amr-Ali b. Yahya b. Hallâd ez-Zerkî-Rufaa b. Râfi' ez-Zerkî (Nebi (s.a.v.)'in ashabındandı) şöyle demiştir: “Rasulullah (s.a.v.) mescidde otururken bir adam geldi. Ona yakın bir yerde namaza başladı. Sonra Rasulullah'a (s.a.v.) yöneldi. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.), “Namazını iade et, çünkü sen namaz kılmış olmadın”, dedi. (Rıfaa) şöyle devam etti: Sonra adam gitti aynı şekilde namaz kıldı. Sonra yine Rasulullah'a (s.a.v.) yöneldi. Ona yine “namazını iade et, sen namaz kılmış olmadın” dedi. Bunun üzerine adam “Ya Rasulallah, bana nasıl yapacağımı öğret” dedi. Rasulullah (s.a.v.) şöyle buyurdu: “Kibleye yöneldiğinde tekbir al. Sonra Ümmü'l-Kur'ân'ı ve dilediğini oku. Rukuya vardığında ellerini dizlerinin üzerine koy ve sırtını dümdüz yap. Rukunu tam yerine getir. Kafanı kaldırdığında kollarını sal, uzuvların yatışınca kadar böyle dur. Secdeye vardığında, sec-

³⁹ Şafii, *Müsned*. (Beyrut, ts), 1, 34; Şafii, *Ümm*, (Baskı yy: ts), 1, 102.

deni tam yerine getir. Başını kaldırdığında sol yanına otur. Bütün bunları her ruku ve secdede yerine getir.”⁴⁰

Bu rivayet hadis ilimleri açısından sahihtir.⁴¹

İmam Şafî (v.204/819) bu delilleri zikrettikten sonra konuyla ilgili olarak şunları ifade etmiştir: “Rasulullah okuması iyi olmayana, hamdetmek ve tek-bir getirmek suretiyle Allah’ı zikretmesini emretmiştir. Böyle olan kimseye, Allah’ı zikretmekten başkasını okumayı caiz görmemiştir. Bunda Fatiha’yı iyi okuyanın onu okumakla mükellef olduğuna dair delil vardır. Nitekim gücü yeten ve aklı eren de farzlara muhatap olur, onları yerine getirmesi gerekir.”⁴²

Bu ifadelerden, İmam Şafî’nin başka dilden kıraati caiz görmediği sonucu ortaya çıkmaktadır. Nevevî (ö. 676/1277), Şafî mezhebinin görüşü sadedinde, Kur’ân’dan maksadın lafız ve nazım olduğunu, başka dilden ifadesinde bu lafız ve nazım olmayacağını belirttiğinden sonra şunları ifade etmiştir: “Mezhebimize göre, Arap dili dışında Kur’ân’ın kıraati caiz değildir. Onun Arapça’nın yerini tutması veya kişinin onu okumaktan aciz olması da aynıdır. Eğer namazda onun tercümesi kıraate bedel olarak getirilse, kıraat düzgün olsun veya olmasın namaz caiz olmaz. Malik, Ahmed ve Davud ez-Zahirî de aynı görüştedirler.”⁴³

Şafîilerin görüşünün temelinde Kur’ân’ın başka dile tercüme edilmeyeceği esası yatmaktadır. Onlara göre, Kur’ân’ın namazda okunmak üzere tercüme edilmesinin caiz olmadığı müslümanların icma ile sabittir. Bu esastan hareketle namazda başka dilden kıraat da sözkonusu değildir. Tercüme etmek caiz değil ki, tercümeyle namaz kılmak caiz olsun? Peygamber’in (s.a.v.) Araplara meydan okuması Kur’ân’ın Arapça olan şekliyle olmuştur. Allah onu Arapça oluşuyla vafetmiştir. Kur’ân tercümesi kesinlikle Kur’ân değildir. Sabit olan bir esas vardır ki, namaz ancak Kur’an ile sahih olur. Bütün bunlarla beraber, namaz taabbüd ve ittibaa bağlıdır, bidatten nehyeder. Kıyas yolu müfsiddir. Namazın aslı hakkında düşünce sahibi kafa yorduğunda, sa-

⁴⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaut. (Müessesetü'r-Risâle: Beyrut: 1420), 4, 340 (Ayrıca bkz., İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî, *Sahihu İbni Hibbân bi tertibi İbn Belbân*. Thk. Şuayb Arnaut. (Müessesetü'r-risâle: Beyrut: 1991), 5, 88).

⁴¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4, 340 (Şuayb Arnaut’un dipnotu)

⁴² Şafî, *Ümm*, 1, 102.

⁴³ Nevevî, *el-Mecmu'*, 3, 332.

yısı, vakitlerinin hususiliği, her rekatte ruku ve secdenin tekrarının ittiba gayesiyle belirtilmiş olduğuna kani olacaktır. Bunların hepsi bir bütündür, aralarında fark yoktur. Bunlar kıyas kabul etmez. Şafii âlimler tercümeyle kılınan namazın batıl olduğunu da önemle vurgulamaktadırlar.⁴⁴

İmam Mâlik (ö. 179/795) de başka dilden yapılan kıraati mekruh olarak gördüğü gibi, yabancı bir dille yapılacak olan yemini de çirkin görmektedir.⁴⁵ Malikî mezhebine müntesip âlimlerden el-Kurtubî başka dilden kıraate karşı çıkmış ve Münzirî'nin başka dilden kıraate onay veren Ebû Hanîfe'nin görüşüne yaptığı eleştiriyi aktarmıştır: "Hayır başka dilden kıraat yeterli olmaz. Çünkü bu, Allah'ın emrine aykırıdır. Peygamber'den (s.a.v.) bize gelen bilgiye aykırıdır. Zaten bu konuda Ebû Hanîfe'ye muvafakat eden bir kimsenin olduğunu da bilmiyoruz."⁴⁶

Hanbelî uleması da bu konuda oldukça serttir. İbn Kudame (ö.682/1283) tercümeyle kıraat konusunda şunları söylemektedir: "Kur'ân'ın lafzını Arapça'dan başkasıyla değiştirmek mümkün değildir. Kişinin Arapça kıraati iyi olsun veya olmasın aynıdır. Kişi gücü yetiyorsa hemen Kur'ân'dan bazı sureleri ezberlemek zorundadır. Eğer buna gücü yettiği halde yapmıyorsa, namazı sahih olamaz. Eğer kudreti yoksa ve namaz vaktini geçirmekten korkarsa, Fatiha'dan bildiğini yedi defa tekrar eder. Başka ayetler biliyorsa onları okur. Bu ayetleri okumakla Fatiha'nın farziyeti o kişiden düşer."⁴⁷ Bütün bu görüşlerin de ortaya koyduğu gibi, diğer mezheplerin görüşlerinin esasında, dil birliğini sağlamak ve Kur'ân'ın nazil olduğu şekilde kıraat etmek bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.v) Arap olmayan bir kimse Arapça'yı bilmediği halde müslüman olduğunda nasıl namaz kılacağı noktasında ne gibi metod takip ettiği bilinmemektedir. Bununla birlikte Arap olmayan memleketlerin devlet başkanlarına gönderdiği mektupların içerisinde yer alan ayetlerin başka dilden aktarılmasına izin verdiği bilinmektedir. Namaz mevzuuna gelindiğinde ise yeni müslüman olan kimse için kıraat meselesini cemaate iştirakiyle

⁴⁴ Nevevî, *el-Mecmu'*, 3, 332; İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. (Beyrût: 1379/1959), 2, 261; Azımabâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnu'l-Ma'bûd*. (Beyrut: 1415/1994), 3, 312.

⁴⁵ Malik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-Kübrâ*, 1, 62.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 1, 353.

⁴⁷ İbn Kudame, *el-Muğni*, 1, 288-290.

halletmek mümkündür. Hanefiler açısından imam arkasında kıraat gerekli olmadığı için, böyle bir çözüm mümkün olmasına rağmen kabul edilmemiştir. Diğer mezheplerde ise imam arkasında kıraat gerekli olduğu için böyle bir çözüm gündeme getirilmemiş, onun yerine tesbih ve tehlil yeterli görülmüş, bunu da yapamayan kimse için sükût Hanbelî ve Malikî mezhepleri tarafından yeterli görülmüş, Şafîiler ise yedi defa bir zikir ifadesini tekrar etmeyi namazın sıhhati için şart koşmuşlardır.

Sonuç

Sonuç olarak ifade edilmelidir ki, yabancı dilde kıraat sadece yeni müslüman olan kimse için, öğreninceye kadar mümkün olarak görülebilir. Ama bununla birlikte Kur'ân'ın dilinden yapılacak olan tesbih ve tehliller o kişi için daha kolay olanıdır. Şu açıdan düşünmek gerekir ki, yeni müslüman olan kişi Fatiha Suresi'nin tercümesini hemen ezberleyemez, bu ekseriyetle mümkün değildir. Tercümeyle öngörmek yerine, tesbih, tahmid ve tehlili namaz için Arapça Kur'ân okumayı öğreninceye kadar yeterli görmek, hem Kur'ân'ın icazı hem de namazda kıraatin aslı durumuna uygun davranış olacaktır. Tercüme gerçekten, hiçbir icazı olmayan, kulun kendi dilinden Allah'ın nazil ettiği ayetlerin ifadesi olmaktadır. Kur'ân'ın kıraati, okuyana ve dinleyene bir haz vererek, insanı başka âlemlere seyrettirirken, tercüme mana üzerinde yoğunlaşmakta, bir kelimenin birkaç kelime ile beyanı olmakta ve bir huzur vermemektedir. Bunun için tercüme sadece Arapça bilmeyen insanlar için, Kur'ân'ın ne demek istediğini Müslümanlara anlatmak için önemlidir. Zaten tercümeyle anlamlı kılan da odur. Onu bir ibadet aracı olarak görmek, bidatten öte bir şey değildir. İnsanlar farklı dillerden ibadet yapmış olsalardı, o zaman "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz" emri ilahisi tecellî etmiş olmayacak, ibadetlerdeki insicam kaybolacaktı. Tarih boyunca İslam'a girmiş farklı dilleri konuşan insanların Kur'ân'ın tercümesiyle namaz kıldıklarını gösteren sahih bir delilin bulunmaması, insanların gönüllerindeki aynı dilden ibadetin Hz. Peygamber'den görüldüğü şekilde tekrar edilmesi kanaatinin hiçbir zaman kaybolmadığını göstermektedir. Tercüme ile kıraat etme arzusuna sahip insanların, bu uygulamayı gündemde tutmalarının tek sebebi, milliyet esasına bağlılıklarını dinî konulara aksettirmek düşüncesidir. "Biz Arap değiliz, okuduğumuzu anlamıyoruz" tarzında karşı çıkışlar, dinî ibadetlerde, millî duygularla hareket etmenin tezahürleri olarak göze çarpmaktadır. Tarih boyunca

bunu gündeme getirenler, millî unsurları ileri derecede önemseyenlerdir. Hâlbuki din konusunda, milliyetin ön plana çıkarılması diye bir husus yoktur. Dinin önünde ne Arap'ın Aceme, ne de Acem'in Arap'a bir üstünlüğü yoktur. Herkes dinin emirlerinde eşittir. Ama İslam dininin kitabı olan Kur'ân-ı Kerim, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) toplumu Arap olduğu için Arapça nazil olmuştur. Eğer Rasulullah (s.a.v.), Çin ırkına mensup olsaydı, Kur'ân Çince nazil olacaktı. Olması gereken de buydu. Çünkü Allahu Tealâ gönderilen her peygamberin kendi kavmine dinini anlatabilmesi için kavminin diliyle tebliğ etmek üzere gönderildiğini beyan etmiştir. (el-İbrâhîm 14/4) Kitap ilk nazil olduğunda, eğer başka dilden olsaydı, o toplumun insanları "anlamadığımız kitaba nasıl inanacağız" çıkışında bulunacaklardı. Allah bu yüzden Kitabın ineceği yeri incelemek suretiyle, o halkın anlayacağı dilden Kur'an'ı nazil etmiştir. Daha sonra ibadetlerin yerine getirilişi şekillenmiş ve bu ibadetlerde kullanılan dil, Kur'an'ın nazil olduğu Arapça olmuştur. Kur'an da Arapça olduğu için kıraatler Arapça olacaktır. Bu durumları göz ardı ederek, ibadetlerin ruhunu ve insicamını bozacak tercümeyle kıraatte ısrar etmek, Kur'ân olmayan şeyi onun yerine ikame etmiş olacaktır ki, o da zaten kıraat olmayacaktır. İbadetlerde Kur'an'ın okunması kimseyi Arap milliyetinin hamisi yapmayacağı gibi, tercümede ısrar etmek de kimseyi kendi milliyetinin hamisi yapmayacaktır. Burada önemli olan, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) namaz kıldığı gibi namaz kılmaktır. O, Arapça kıraat etmiş ise Müslümanlara düşen Arapça kıraatte bulunmaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, (ö. 241/855), *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut, I-L, Müessesetü'r-Risâle, 2.Baskı, Beyrut, 1420.
- Altıntaş, Halil, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme İle Namaz Meselesi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2001.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd (ö. 1270/1854), *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kurâni'l-Azîm ve's-Sebi'l-Mesânî*, I-XV, Beyrut, ts.
- Aydar, Hidayet, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, Kuran Okulu Yayıncılık, İstanbul, 1996.

- Azımbâdî, Muhammed Şemsü'l-Hak (ö. 1857/1911), *Avnu'l-Ma'bûd*, I-X, 2.bs., Beyrut, 1415/1994.
- Buhârî, Abdülazîz (ö. 730/1330), *Keşfu'l-Esrâr*, I-IV, Kâhire, 1307.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali (ö. 370/981), *Ahkâmu'l-Kur'an*, thk., Muhammed Sadık el-Kamhâvî, I-V, Beyrut, 1405/1990.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), *el-Bahrû'l-Muhît*, I-III, Beyrut, 1402/1987.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistani el-Ezdî (ö. 275/888), *es-Sünen*, hzr. Salih b. Abdülazîz b. Muhammed b. İbrahim, Daru's-selam, Riyad, 1419.
- Ebû Zehre, Muhammed (ö. 1394/1974), *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ el-Kur'an*, Beyrut, ts.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır (ö. 1368/1949), *Hak Dini Kur'an Dili*, I-X, Azim Yayıncılık, İstanbul, ts.
- Hamidullah Muhammed (ö. 1423/2002), *Hz. Peygamber'in Altı Orijinal Diplomatik Mektubu*, trc. Mustafa Yazgan, Beyan Yayınları, İstanbul 1990.
- *Kur'an Tarihi*, trc. Salih Tuğ, Beyan Yayınları, İstanbul, 1993.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali (ö. 852/1448), *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I-XXIII, Beyrût, 1379/1959.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim el-Bustî (ö. 354/965), *Sahihu İbni Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*, I-XVIII, thk. Şuayb Arnavut, Müessesütü'r-risâle, Beyrut, 1991.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Makdisî (ö. 620/1223), *el-Muğnî*, I-X, 1.bs., Beyrut, 1405/1984.
- Kâsânî, Alâuddin Ebû Bekr b. Mesûd b. Ahmed (ö. 587/1191), *Bedâiu's-Sanâi' fî tertîbi's- Şerâi'*, I-VII, 2.bs, Beyrut, 1982.
- Kurtubî, , Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr el-Ferec (ö. 671/1272), *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Ahmed b. Abdurrahim el-Berdûnî, I-XX, 2.bs., Kâhire, 1372/1952.

- Leknevî, Abdü'l-Hayy (ö. 1304/1886), *en-Nâfiu'l-Kebîr (Şerhu'l-Câmiî's-Sağîr)*, Beyrut, 1986.
- Malik b. Enes(ö. 179/795), *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*, I-XVI, Beyrut, ts.
- Merginânî, Alî b. Ebû Bekr (ö. 593/1196), *el-Hidâye Şerhu'l-Bidâye*, I-IV, Beyrut, ts.
- Mevdûdî Ebu'l-A'lâ (ö. 1399/1979), *Tefhimu'l-Kur'an*(trc.), I-VII, İstanbul, 1997.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref (ö. 676/1277), *el-Mecmû'*, thk.,Mahmud Matruhî, I-IX, 1.bs., Beyrût, 1996.
- Özgüdenli, Osman Gazi, "İran", D.İ.A., XXII, 395-400, Ankara, 2000.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer (ö. 606/1209), *Tefsîru'l-Kebîr*, trc., Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, C.Sadık Doğru, Huzur Yayınları, Ankara, 1988.
- Rıza, Muhammed Reşîd (ö. 1865/1935), *Tefsîru'l-Kurâni'l-Hakîm* (Mısır: 1373/1953)
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl (ö. 483/1090), *el-Mebsût*, I-XXX, Beyrut, 2001.
- Şafiî, Muhammed b. İdris,(ö. 204/819), *el-Müsned*, Beyrut, ts.
- el-Ümm*, I-VIII, by., ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (ö. 310/922), *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, I-XXX, Beyrut, 1988.
- Ünal, İsmail Hakkı, *Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*, 2.bs., Ankara, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed (ö. 748/1347), *Mîzanu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, I-VIII, Beyrut, 1963.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî (ö. 538/1144), *el-Keşşâf an Haqâiki Gavâmiizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Tevîl*, I-VI, Kahire, 1397/1977.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 39-60

Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman

Sufi Novel in Modern Arabic Literature

Ethem DEMİR

Dr. Öğretim Görevlisi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Dr. Lecture, University of Bursa Uludağ Faculty of Theology

Department of Arabic Language and Rhetoric

Bursa / TURKEY

ethemdemir84@gmail.com

ORCID: orcid.org/0000-0002-4877-7578

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 22 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 11 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Demir, Ethem. "Modern Arap Edebiyatında Tasavvufî Roman".

Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/1 (Haziran 2019): 39-60.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Roman, edebî anlatım gücüyle dil, kültür ve gelenek gibi insana dair her şeyi en iyi şekilde yansıtan bir aynadır. Bu anlamda bireylerin ve toplumların karakterleri, kültürleri ve düşünceleri onunla en güzel şekilde yansıtılabilmektedir. Romanın söz konusu öneminin farkında olan edebiyatçılar, yaşadıkları toplumun tarihi, toplumsal gerçekleri, serüvenleri ve aşkları gibi her hangi bir yönünü anlatmak istediklerinde roman aynasını ilgili yöne çevirmişlerdir. 1960'lı yıllara gelindiğinde Arap edebiyatçılar; siyasi ve sosyal çeşitli bunalımlar yaşayan Arap toplumunu huzurlu bir atmosfere yönlendirmek için söz konusu aynayı insana huzur veren, umutlarını yeşerten, muhabbetle donatan ve aidiyet duygusunu geliştiren toplumun farklı bir yapısına, tasavvufa çevirmişlerdir. Bu anlamda yeni bir roman türü olarak ortaya çıkan tasavvufî roman, tasavvufun mânevî hallerine, toplumsal yansımalarına ve bireydeki tezahürlerine değinmiştir. Konu ve üslup bağlamında Kur'ân'î bir anlayışı esas alan tasavvufî roman, Müslümanın mazisiyle yaşadığı kültürel zihin kopukluğunu reddederek tarihiyle yeniden güçlü bağlar tesis etmesini istemiştir. Tasavvufî roman, bu manada özellikle sûfî ve Müslüman felsefecilerin tarihî birikimlerinden yararlanmış ve Müslümanların kültürel, fikrî ve irfânî tarihî miraslarını edebî anlamda canlandırmaya çalışmıştır. Alanında öncü bir role sahip bu bilimsel çalışmayla Modern Arap edebiyatındaki tasavvufî romanın dün ve bugününe ışık tutulmaya çalışılmış; temel özelliklerine, önemli örneklerine ve elde ettiği başarılarına değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap edebiyatı, Roman, Modern Arap romanı, Tasavvufî roman, tasavvuf.

Abstract

The novel is a mirror that reflects everything about human beings like language, culture and tradition in the best way. In this sense, the characters, cultures and thoughts of individuals and societies can be reflected in the best way. Being aware of the importance of the novel, the writers turned the novel mirror into the related direction when they wanted to explain any aspect of the society, such as their history, social realities, adventures and love. In the 1960s, Arab literary figures; In order to direct the Arab society living in a variety of political and social crises to a peaceful atmosphere, they turned this

mirror into a different structure -meanly Sufism-, which gave people peace, hope, nurture, and develop a sense of belonging. In this sense, the Sufi novel, which emerged as a new type of novel, touched on the spiritual states, social reflections and manifestations of Sufism. The Sufistic novel, which is based on a Quranic understanding in the context of the subject and style, has asked the Muslim to establish strong ties with his history by rejecting the cultural mind break with his past. In this sense, he has benefited from the historical accumulations of Islamic Sufis and philosophers and tried to revive the cultural, intellectual and sufi Islamic historical legacies of the Muslims. By this scientific work which has a leading role in its field, has been tried to shed light on the past and present of the mystical novel in Modern Arabic literature; basic characteristics, important examples and achievements were mentioned.

Key Words: Arabic literature, Novel, Modern Arabic novel, Sufi novel, Mysticism.

Giriş

Arap edebiyatının, Batı edebiyatının bir ürünü olan roman sanatıyla ilk tanışması, bilimsel çalışmalarda ileri bir düzeyde bulunan Avrupa'nın söz konusu biliminden yararlanmak isteyen Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'nın bir grup öğrenciyi Avrupa'ya yollamasıyla olmuştur.¹ Batının fen ve tekniğinin

¹ Napolyon Bonaparte'nın (ö. 1821) 1798 tarihinde Mısır'ı işgal etmesi üzerine Osmanlı Devleti, Mehmet Ali Paşa (ö. 1849) komutasında bir ordu gönderir ve işgali sonlandırır. Bu başarısından dolayı Osmanlı Devleti tarafından Mısır valiliğine terfi edilen Mehmet Ali Paşa, valilikle yetinmeyerek kısa bir süre sonra Osmanlı'dan bağımsız büyük bir devlet kurmaya karar verir. Bu düşüncesinin önünde engel olarak gördüğü Memlûkların önde gelenlerini idam eden Mehmet Ali Paşa, sonra da bu hayalinin diğer bir aşaması olan donanımlı bir ordu kurmaya yönelir. Bu nedenle teknik ve askeri okullar, fen okulları kurar ve bu okullarda ders vermek için Avrupa'dan hoca getirtir. Öte yandan bu okullarda eğitim verecek, Mısır'ın bilim ve teknoloji açığını giderecek ve Batı'daki bilimsel çalışmaları Arapçaya çevirecek uzmanları yetiştirmek için Avrupa'nın muhtelif ülkelerine öğrenci gönderir. Gönderilen bu öğrenciler, bilimsel ve teknik konularla beraber Batı edebiyatıyla da ilgilenirler. Batı edebiyatıyla ilk defa bu şekilde iletişime giren bu öğrenciler, Batı'nın teknik ve biliminin yanı sıra edebiyatıyla da geri dönerler. Avrupa ülkelerine gönderilen öğrenciler arasında kendilerine imamlık üzere görevlendirilen Rifâ'â Râfi et-Tahtâvî (ö.1873) de bulunmaktadır. Avrupa'da kaldığı süre boyunca sosyoloji, felsefe ve Batı edebiyatıyla ciddi bir şekilde ilgilenen Tahtâvî; Batı'dan ciddi manada etkilenir. Avrupa'dan döndükten sonra oradaki olumlu izlenimlerini "*Tebîsü'l-ibrîz fî telbîsi Barîz*" adlı eserinde satırlara döken Tahtâvî, Fransız yazar Fenelon'un "*Les Aventures de Telemaque*" adlı romanını da "*Mevâki'u'l-eflâk fî Vekâ'i Telîmâk*" adıyla Arapçaya çevirerek bu manada öncü bir rol oynar. (Şevki Dayfi, *el-Edebu'l-'Arabîyyü'l-mu'âsir fî Mısır*, 3. Baskı, (b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, 1992),169-171; Rahmi Er, *Modern Mısır Romanı*, 1. Baskı, (Ankara: Hece Yayınları, 2015), 13-20.)

yanı sıra edebiyatıyla da geri dönen bu heyet, Batı romanından yaptıkları ilk tercümelemlerle Arap edebiyatında yeni bir edebî türün doğmasına öncülük etmişlerdir. Arap edebiyatına ilk defa bu şekilde giren roman, zamanla tema ve teknik açıdan çeşitlenerek sosyal, tarihî, macera, psikolojik, otobiyografik, polisiye, siyasî, felsefî ve daha birçok roman türünü bünyesine katmıştır.²

Teknik ve tematik çeşitliliğini artırarak gelişim seyrine devam eden roman sanatı, 1960'lı yıllardan itibaren yararlandığı farklı bazı teknik ve temalarla yeni bir roman türünün doğuşuna sahne olmuştur. İşaret edilen bu yeni roman türü, gelişim sürecinde olduğundan dolayı temel ilkeleri, terimleri ve ana unsurları belli bir olgunluğa ulaşmasına rağmen kemâle erme anlamında hâlâ kat etmesi gereken uzun bir yolu bulunmaktadır. Yeni roman türünün ismiyle ilgili farklı görüşler, aşılması gereken söz konusu uzun yola işaret etmektedir. Bu manada bakıldığında tasavvufî romanın önemli şahsiyetlerinden İbn 'Urfe gibi bazı edebiyatçılar, bu türü "irfânî roman"; Emâlî el-'Âkil, "ma'rifiyye roman"; Sâre el-Cervân, nûrâniyye roman ve önemli sayıdaki diğer bir grup edebiyatçı da "tasavvufî roman" olarak isimlendirmişlerdir.³

1. Tasavvufun Romanla İlişkisi

Tasavvufun roman sanatıyla olan ilişkisine değinmek konunun bir bütün olarak anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Nitekim yetiştikleri çevre, beslendikleri kaynak, ortaya çıkmalarını sağlayan nedenler ve dayandıkları temel ilkelere noktasında ikisi, birbirinden oldukça farklıdır.

Bu anlamda romanın tasavvufa göre oldukça farklı bir coğrafyada ve farklı nedenlerle ortaya çıktığı görülmüştür. Batı edebiyatının bir parçası olan romanın Batı dünyasındaki doğuş süreci; Hristiyanlığın ilâhî din kimliğinden uzaklaştırıldığı, İncil'in tahrife uğratıldığı ve kilise baskılarının arttığı bir döneme denk gelmektedir. Söz konusu dönemde skolastik⁴ din anlayışının ege-

² Vidyû, "er-Rivâye", erişim: 27 Kasım 2018, <http://www.feedo.net/LifeStyle/Arts/Literature/Novels.htm>.

³ Muhammed Tahrîsî, *Kırââtün fi'l-hitâbi'r-revâî*, 1. Baskı, (Londra: E-Kutub Ltd, 2017), 177.

⁴ Latince kökenli olup kelime anlamı okul felsefesi olan skolastik düşüncesi, bir Ortaçağ felsefesidir. İnanç ve bilgiyi kiliseyle uyumlu bir şekilde birleştirmeye çalışan bu felsefe, Hristiyan dinî inancını, felsefî temellere dayandırmaya yönelik gayretler sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu noktada asıl gayesinin, Hristiyan dinî inancını bilimsel açıdan rasyonel ve tutarlı bir biçimde ortaya koymak olduğu görülmektedir. (Detaylı bilgi için bk. Önder Bilgin, "Petrus Apaelardus Skolastığı: Sic et Non",

men olduğu batı dünyasında insan kaynaklı tüm sanatsal ve bilimsel çalışmalar yasaklanmış; bilim, İncil'in açıklamaları, sanat da Hz. İsa ve Hz. Meryem'in resimlerinden ibaret sayılmıştır. İşaret edilen bu baskılar karşısında çeşitli sıkıntılar yaşayan Batı toplumu, aydınlanma devrimiyle beraber bir patlama yaşamış ve düşünce serüveninde kilisenin belirttiği tersi istikamette yürümüştür. Beşerî olanı kutsayıp duyularla algılanamayan her şeyi reddeden Batı, dinlerin işaret ettiği mânevî âlemi reddedip materyalist bir anlayışla laik bir hayatı benimsemiştir.⁵

Din ve din ile bağlantılı her unsurun reddedildiği ve deneysel bilgilerin yegâne gerçek kabul edildiği bir ortamda doğan romanın aksine, tasavvufun İslam coğrafyasında ortaya çıktığı ve referans olarak Kur'an ve sünnete dayandığı görülmektedir. Tasavvuf, hâkim olduğu coğrafya ve referans kabul ettiği kaynaklar noktasında romandan ayrıldığı gibi ortaya çıkış nedenleri itibariyle de kendisinde oldukça farklıdır. Roman; güç ve hâkimiyeti elinde tutan egemen zümreye karşı söz konusu güç pastasından pay kapmak isteyen alt tabakanın bir haykırışı olarak ortaya çıkarken tasavvuf ise tam tersine mal, mülk, güç ve şöhretin peşinden koşarak dünyevîleşen insanlara karşı bir tepkiyi ortaya koymuştur. Söz konusu sürece yakından bakıldığında Asr-ı saâdetten sonra Müslümanların fetihlerle çok büyük ganimetlere ve geniş topraklara kavuştuğu görülmektedir. Müslümanların hayat standartlarını yükselten ve Asr-ı saâdet döneminde görülmeyen bu refah durumu, başta yönetimi elinde bulunduran Emevîler olmak üzere birçok kişide mânevî değerlere karşı yabancılaşma, dinî hükümlere karşı lakaytlık ve dünyevîleşme hissiyatını meydana getirmiştir. İnsanların makam ve para peşinde koştuğunu gören muttakî bazı insanlar da Hz. Peygamber ve sahabenin akidesine sarılarak kendilerini ibadet ve ilme adanmışlardır.⁶ İlk başlarda zühd ve takva olarak ortaya çıkan bu durum, zamanla büyüyerek ve sistemleşerek dinî bir ekole dönüşmüştür.

Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9/2,(Aralık 2009), 114; Ahmet Cevizci, *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, (Bursa: Asa Kitapevi, 2001),197.)

⁵ Ethem Demir, *Ali Ahmed Bâkesîr ve Romanlığı*, (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018), 4.

⁶ Detay için bk. Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986); İhsân İlâhî Zahir, *et-Tasavvuf: el-menşe' ve'l-mesâdir*, 1. Baskı, (Lâhûr: İdâru't-Tercumânî's-Sünne, 1986).

Roman ile tasavvuf arasında bulunan felsefî temel farklılıklara daha yakından bakıldığında romanın Batı edebiyatının bir ürünü olduğu tasavvufun ise İslam'ın ana kaynaklarından beslenerek İslam coğrafyasında ortaya çıktığı görülmektedir. Öte yandan roman; güç ve parayı kontrolünde tutan, kültürel çalışmalara ve özgürlüklere çeşitli kısıtlamalar getiren egemen zümreye karşı edebî bir isyanı dile getirirken tasavvuf, tam tersine güç ve paranın peşinde koşan dünyevîleşme hareketine tepkisel yaklaşmıştır. Bireyin daha fazla ön plana çıkması, görünür olması ve varlığını kanıtlamasını savunan romanın tersine tasavvuf, bireyin dünyevî noktada arka planda kalmasını, görünürde olmamasını hatta ilâhî varlıkta eriyip yok olmasını savunmuştur. İşaret edilen felsefî farklılıkların yanında tasavvufu roman arasında kurgu ve yapısal anlamda da çeşitli farklılıklar vardır. Nitekim roman; epizotları, karakterleri ve romanın diğer yapı unsurlarını anlatırken detaylı ifadeleri tercih ederken tasavvuf, detaycılıktan oldukça imtina etmekte, bu noktada işaret ve telmihle iktifa etmektedir.⁷

Roman, klasik dönemde daha çok somut maddî konuları işleyip materyalist felsefede karşılığı olmayan metafizik nitelikli konulara ise pek değinmemiştir.⁸ Haliyle metafizik yönü ağır basan tasavvufa da mesafeli yaklaşmıştır. Ancak klasik roman anlayışı, postmodern romanla beraber yerini maddî ve mânevî, gerçek ve hayalî tüm konuları kapsayan bir anlayışa bırakınca tasavvufu yakınlaşmış ve tasavvufî konulara yer vermiştir.

Roman ile tasavvufun yukarıda belirtilen konularda ayrışmalarına rağmen birleştikleri bazı ortak noktaları da bulunmaktadır. Konuya bu zâviyeden yaklaşıldığında roman ile tasavvufun; neden, yöntem ve hedefleri farklı olsa da ikisinin, ortaya çıkış nedenlerinden biri olan egemen zümrelerin uygulamalarına tepki noktasında buluştukları görülmektedir. Her ikisinin de insanı belli bir olgunluğa ulaştırmayı hedeflemeleri diğer bir ortak noktalarıdır. Nitekim tasavvuf, ilâhî aşkın ateşiyle yanan insanların sıkıntılarını dile getirerek onları mânevî bir olgunluğa ulaştırmayı hedeflerken roman da gerçek, rüya,

⁷ Feriyâl Cebûrî Gazûl, "er-Rivâyetü's-süfiyye fi'l-edebi'l-Magâribî", *Mecelletü elif* 17, (Kasım 2017): 28; el-Cezîre, "Ehemiyetü'r-rivâye", erişim: 22 Ocak 2019, <https://blogs.aljazeera.net/blogs/2016/10/11/أهمية-الرواية>; Ayrıca detay için bk. Salâh Müeyyed el-'Ukbâ, *et-Turuku's-süfiyye ve'z-zevâ'iyâ bi'l-Cezâir: târîhuhâ ve neşâtuhâ*, (Beyrut: Dâru'l-Burâk, 2002).

⁸ Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi*, 10. Baskı, (Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2009), 66-67.

arzu ve isteklerle kuşatılmış olan insanın hayat yolculuğuna ışık tutarak onun hayat motivasyonunu artırmayı hedeflemektedir.⁹

2. Tasavvufî Romanın Gelişim Süreci

Tasavvufî romanın tarihî sürecine kronolojik açıdan bakıldığında bu madadaki ilk çalışmanın 1964 yılında Necîb Mahfûz tarafından kaleme alınan *et-Tarîk* adlı romanı olduğu görülmektedir. Kaybolan babasının aslında hayatta olup insanlar arasında güzel ahlakı, erdemli duruşu ve zühd yaşantısıyla önemli bir konumda bulunduğunu öğrenen bir gencin babasını arama hikâyesini konu edinen¹⁰ roman, her ne kadar kurgu açısından tasavvufî roman kriterlerini taşııyorsa da ele alınan konu ve verilmek istenen mesaj noktasında tasavvufî romanın ilk örneklerinden sayılmıştır.¹¹

1980'li yıllara kadar emekleme dönemini yaşayan tasavvufî roman, bu tarihten itibaren artık ayakta durmaya başlayarak diğer roman türleri arasında saygın bir yer edinmiştir. Nitekim bu dönemde kaleme alınan Cemâl el-Gitânî'nin *Kitabu't-Tecelliyât* ve et-Tâhir Vattâr'ın *el-Havât ve'l-kasr* ve *Râme ve't-tinnin* adlı romanları, tasavvufî romanın başarısı anlamında yeni bir dönemin habercisi olmuştur.¹² Özellikle Gitânî'nin *Kitabu't-Tecelliyât* adlı romanının yeni bir dönemi başlatma anlamındaki başarısı, romanın yapı öğeleri olan zaman, mekân, karakter ve olay örgüsünü tasavvufî bir bakış açısıyla yeniden kurgulaması, anlatım noktasında tasavvufî bir terminolojiyi tercih etmesi ve bu minvaldeki izleklere yer vermesinden kaynaklanmaktadır.

1990'lı yıllara gelindiğinde başta Fas, Libya, Cezayir, Tunus, Mısır, Ürdün, Yemen ve Suriye olmak üzere tüm Arap ülkelerden edebiyatçıların bu alana yönelmeleriyle tasavvufî roman, diğer roman türleri arasındaki saygın konumunu perçinlemiştir. Tasavvufî romanın işaret edilen yıllarda muhteva açısından yaşadığı değişimlere bakıldığında özellikle terminoloji noktasında

⁹ Âsiyê Muhammed Vedâ'atullah, "eş-Şahsiyyetü's-süfiyye fi edebî't-Tâhir Vattâr rivâyetü 'el-veliyü't-tâhir' nemûzec", *Mecelletü'l-ulûmi'l-insâniyye* 14, (Şubat 2014): 188.

¹⁰ Detay için bk. Necîb Mahfûz, *et-Tarîk*, (Kahire: Darü's-Şurûk, 2008).

¹¹ el-Vahde, "en-Nez'atü's-Süfiyye fi rivâye 'et-tarîk'", erişim: 27 Kasım 2018, <https://www.alwahdahnews.net/26730/>.

¹² el-İttihâd, "er-Rivâyetü's-süfiyye...mevsimü'l-hicreti ile'l-gaybiyyât", erişim: 28 Kasım 2018, <https://www.alittihad.ae/article/48498/2016>.

çeşitlendiği; siyasî ve kültürel ifadelerin yanında tasavvufî, efsanevî ve felsefî kavramlara daha fazla yer verdiği görülmüştür.¹³

Tedricî bir gelişim süreci izlediği görülen tasavvufî roman, nihayet 2000'li yıllara gelindiğinde Selîm Matar Kâmil'in *et-Teo'emü'l-mevkûd* (2002), Necvâ Berakât'ın *Lugatu's-sırr* (2004) ve 'Âdil Gazâm'ın *ez-Zillu'l-ebiyad* (2013) adlı roman örneklerinde görüldüğü gibi artık tasavvuf için bir davet platformuna dönüşmüştür. Bunun yanında büyük sûfî İbnü'l-Arabî'yi (ö. 638/1240) roman okuruyula buluşturan Abdulilâh b. 'Urfe'nin *Cebelü'l-Kâf* (2002), Şair ve Sûfî Ebû'l-Hasan Ali b. Abdillâh eş-Şüşterî'nin (ö. 668/1269) hayat serencamına değinen *Bilâdü sâd* (2009) ve büyük İslam âlimi İmam Gazzâlî'yi (ö. 505/1111) anlatan *Tavâsînü'l-Gazzâlî* (2011) adlı eserlerde görüldüğü gibi bazı romanlar da büyük sûfîlerin hayat hikâyeleri ve tasavvufî birikimlerini anlatan önemli bibliyografi nitelikli çalışmalara dönüşmüştür.¹⁴

Diğer Arap ülkelerine nispetle Tunus, Fas, Cezayir, Libya ve Moritanya gibi Mağrip ülkeleri, tarihsel süreç içerisinde tasavvufî romanın en çok gelişim gösterdiği ve önemli örneklerinin kaleme alındığı bir coğrafya olmuştur. Bu durumun ana nedeni de şüphesiz tasavvufun Mağrip ülkelerinin dinî, siyasî ve sosyal hayatında çok önemli bir etkinliğe sahip olmasındandır. Bu anlamda bakıldığında tasavvufî anlayışın; tekke-zâviye ve kümbet gibi tasavvufî müesseselerin merkezden kırsala kadar geniş coğrafyalara yayıldığı ve toplumun her kesiminin ilgisine mazhar olduğu ve toplum yaşamında yer edindiği görülmektedir. Bu aşırı ilginin bir sonucu olarak tasavvufun Mağrip coğrafyasında felsefî boyuttan yaşam anlayışına dönüştüğünden bahsedilmektedir. Miladi IX. yüzyıldan itibaren tasavvufa ev sahipliği yapan Mağrip Arap coğrafyası; Şâzelî, Ticânî, 'Îsâviyye ve Kâdirî Bûtesîşi gibi pek çok tasavvufî tarîkatın doğuşuna sahne olmuştur.¹⁵

İşaret edildiği üzere Mağrip ülkelerinde hayatın her noktasında önemli bir etkiye sahip olan tasavvuf, zamanla önemli bir kültürel-dinî birikim ortaya koymuştur. Söz konusu kültürel birikim de daha çok tasavvufun sosyal ve

¹³ Sekâfât, "et-Tehâvülâtü'l-ma'rifiyyetü'l-cedîde fi'r-rivâyeti'l-'Arabiyye be'de 1990 milâdi", erişim: 28 Kasım 2018, <http://thaqafat.com/2015/06/26311>.

¹⁴ el-İttihâd, "er-Rivâyetü's-sûfiyye...mevsimü'l-hicreti ile'l-gaybiyyât".

¹⁵ Gazûl, "er-Rivâyetü's-sûfiyye fi'l-edebî'l-magâribî", 29.; Cedîd Hira, *el-'Acâibi fi'rivâyeti'l-Megâribiyyeti'l-mu'âsıra: Rivâyatü'l-meolûdi şağmüm innûzec*, (Doktora Tezi, Cilâlî Liyâbis Üniversitesi, 2018), 60-61.

mevcudata yansıyan nûrunu bulmakta ve irfânî tefekkürün ufuklarında gezelmektedir.

Tasavvufî roman, Müslümanın mazisiyle ilgili yaşadığı kültürel zihin kopukluğunu reddederek tarihiyle yeniden güçlü bağlar tesis etmesini istemektedir. Bu sebeple Müslümanın kültürel, fikrî ve irfânî tarihî mirasını yeniden canlandırmayı önemsemektedir.²⁰

Tasavvufî romana konu ve hedef açılardan bakıldığında diğer roman türlerine göre farklı pek çok temel özelliklere sahip olduğu görülmektedir. Zira diğer roman türlerine karşı aykırı bir sesle ortaya çıkan tasavvufî roman, savunduğu varoluşçu edebî anlayışla roman okurunu varlığını anlamaya ve anlamlandırmaya çağırmıştır. Teknik ve muhteva olarak tasavvuf havzasından beslenip onun dil ve kültürel mirasından yararlanan tasavvufî roman, felsefi, estetik ve modern bir bakış açısıyla tasavvufî düşünceyi yeniden ele almaya çalışmış ve bu manada ulvî değerlerden sapmış olan bir gidişatı reddeden yeni bir dünya tasavvurunda bulunmuştur.

Okuru, fikrî labirentin, tarihî şuursuzluğun, kavram kargaşasının ve halyalî anlatımların karanlığından muhabbet, ilim, ferâset ve nezaketin aydınlığına taşıma hedefindeki tasavvufî roman; konu ve hedefler noktasında diğer roman türlerinden ayrıştığı gibi kurgusal anlamda da farklı bir noktada durmaktadır. Nitekim farklı yazım ve anlatım tekniklerini, derûnî bir tefekkürü ve düşündürücü çeşitli soruları bir araya getirerek bir sentez oluşturmuş ve edebî kaygılara iltifat etmeyerek olay örgüsünü, verilmek istenen mesajlara hizmet edecek tarzda kurgulamıştır.²¹

Tasavvufî roman da tıpkı tarihsel roman gibi tarihten beslenmektedir. Bu anlamda edebî malzemelerini tarihî konulardan seçen tasavvufî roman, tarihî konuları işlerken bilgi aktarımına dayanan tarih ilminin aksine olayları tasavvufî bir bakış açısıyla yeniden ele almakta, eksik noktalarını anlamlı bir şekil-

²⁰ Verârî, "er-Rivâyetü'l-irfâniyye: Kadâya'n-nev'i, el-kitâbe ve'l-mutahayyel", 12-13.

²¹ Neclâ Necâhî, "Delâletü'l-me'âlimi'l-mekâniyye fi's-serdi'l-irfâni beyne't-târihi ve'l-mutehayyel rivâyetü'l-havâmim li 'Abdililâh b. 'Urfe inmûzec", *Mecelletü'l-'allâme*, 1/1 (Ocak 2016):186, 187.

de tamamlamakta ve bu olaylarda gizlenen mistik duygulara ve ortak mânevî bağlara değinmektedir.²²

Tarihçi, olayları aktarırken gerçeklere bağlı kalmakta ve tarihî vesikalara dayanmaktadır.²³ Ancak tasavvufî roman yazarı, tarihçi gibi belgelerle hareket ederek olayları anlatmak zorunda değildir. Kendisi, romanın yapı unsurlarından olan zaman, mekân, olay örgüsü ve karakterleri; gördüğü eğitim, sahip olduğu kültür ve edindiği bakış açısından hareketle tasavvufî bir düşünceyle fert ve toplum için yeniden yorumlama ve edebî bir kurguya dönüştürmede özgürdür.²⁴

Tasavvufî roman alanında kaleme aldığı sekiz adet romanıyla bu manada ciddi bir edebî birikime imza atan Faslı yazar Abdülilâh b. 'Urfa, tasavvufî romanın tarih ilmiyle olan ilişkisi bağlamında şu ifadeleri dile getirmektedir:

“Gerçek edebiyatçı, geçmiş tarihî olaylarını yeniden yaşatan ve etkilerine canlılık kazandırandır.”²⁵

4. Tasavvufî Romanlar

1960'tan günümüze kadar tasavvufî roman olarak değerlendirilebilecek pek çok eser kaleme alınmıştır. Ancak araştırmanın kapsamının dar olması sebebiyle tasavvufî romanın tüm örneklerine detaylı bir şekilde değinme imkânı bulunmamaktadır. Bu sebeple tasavvufî romanın önemli bazı örneklerine ve yazarlarına şu şekilde işaretle yetinilecektir: Necîb Mahfûz'un *et-Tarîk* (1964) ve *Rihletü b. Fatûme* (1983) romanları, et-Tâhir Vattâr'ın *el-Havât ve'l-kasr* (1980) ve *el-Veliyü't-Tâhir ye'ûdü ilâ makâmi'z-zekî* (1999) romanları, Cemâl el-Gîtânî'nin *et-Tecelliyât I* (1983), *et-Tecelliyât II* (1985) ve *Hâtifu'l-magîb* (1992) romanları, İbrahim el-Kûnî'nin *et-Tibr* (1991) romanı, İbrahim ed-Dergûsî'nin *ed-Derâvîş ya'ûdüne mine'l-menfâ* (1992) romanı, Mevlîm el-'Arûsî'nin *Medâricu'l-leyleti'l-mev'ûde* (1993) romanı, Ahmed Tefvîk'in *Cârâtü Ebî Mûsâ* (1997) ve

²² İbrahim el-Hacerî, “er-Rivâyetü'l-irfâniyye: Medhal li kadâya'n-nev'î”, *Mecelletü Zevât* 10, (Mayıs 2015): 17-18.

²³ Tarih biliminde vesika ve belgelerin rolü hakkında detaylı bilgi için: Abdurrahim el-Hasnâvî, “el-Vesikatü't-târihiyye: İdâetün epistemolojiyye”, *Mecelletü'l-mahtûtât ve'l-mektebât li'l-abhâsi't-tahassusiyye* 1/3, (Eylül 2017).

²⁴ 'Âdil Seyyâd, *el-Ensâku'l-mudmara fî rivâye kavâ'idil-ışkî'l-erba'in rivâyet 'an Celâleddin er-Rûmî li Elif Şafak*, (Yüksek Lisan Tezi, el-Arabî et-Tebesî Üniversitesi, 2017), 17.

²⁵ Hacerî, “er-Rivâyetü'l-irfâniyye: Medhal li kadâya'n-nev'î”, 18.

Şüceyratü Henâ ve Kamer (1998) romanları, Kemâl Hamlişî'nin *el-Vâha ve's-serâb* (2001) romanı, Abdulvahhâb b. Mansûr'un *Fusûsu't-tiye* (2005) romanı, Yahyâ el-Kisî'nin *Bâbu'l-Hira* (2006) ve *Ebnâü's-semâ* (2010) romanları, Şehlâ el-'Uceylî'nin *'Aynü'n-nehr* (2006) romanı, Abdulilâh b. 'Urfa'nin *Cebelü Kâf* (2002), *Behru'n-nûn* (2007), *Bilâdü sâd* (2009), *el-Hevâmîm* (2010), *Tavâsînü'l-Gazzâlî* (2011), *İbnü'l-Hatîb fî ravdeti Tâhâ* (2012), *Yâsîn kalbu'l-hilâfeti* (2013) ve *Tavku sirri'l-mehabbeti: siretu'l-'işki 'inde İbn Hazîm* (2015) romanları, Binsâlim Himmîş'in *Hâze'l-Endelüsî* (2007) romanı, Sahar el-Mevcî'nin *Nûn* (2008) romanı, el-Garbî 'Umrân'ın *Mushaf ahmer* (2009) romanı, Saîd el-'Allâm'ın *Medâinü nûn* (2010) romanı, 'Ammâr Ali Hasan'ın *Şecerütü'l-'âbid* (2011) romanı, Abdulhâlık er-Rukkâbî'nin *Sâbi'u eyyâmi'l-halk* (1995) romanı, Cum'atü'l-Lâmî'nin *Mecnûnu Zeyneb* (1997) romanı, Yusuf Zeydân'ın *Guantanamo* (2013) romanı, Abdulhakîm Kâsım'ın *Eyyâmü'l-insânî seb'a* (1969) romanı.²⁶

1960'lardan günümüze kadar muhtelif zamanlarda kaleme alınan yukarıdaki tasavvufî romanların konularına bakıldığında üç farklı kategoride değerlendirilebileceği anlaşılmaktadır. Bu anlamda bazı romanlar, tasavvufî seyrü süluk, kerâmet, nefis tezkiyesi, vuslat, vecd, galebe, sahv, sekr, setr, kabz, bast, kurb, murâkabe, temkin, mücâhede, uzlet vs. hallere ve mânevî mertebelere değinmişlerdir. Bu minvalde kaleme alınan eserlerin başında Mısırlı yazar 'Ammâr Ali Hasan'ın *Şecerütü'l-'âbid* adlı roman gelmektedir. Söz konusu tasavvufî hallere yoğun atıfta bulunan roman, tasavvufun derûnî âlemini başarılı bir şekilde yansıtmıştır. Romanın başkahramanı Âkif'in bir sâlik olarak nefis tezkiyesi amacıyla çıktığı zorlu tasavvufî yolculuğuna dikkat çeken roman, bu kapsamda tasavvufun derûnî âlemine ışık tutmuştur. Tasavvufun pasif ve sosyal gelişmeler karşısında tepkisiz kalan bir hareket olmadığına işaret eden roman, bu kapsamda Âkif'in şeyhinin öncülüğünde, halka çeşitli baskılar yapan, ağır vergiler alan ve sorumsuzca davranan Memlûk sultanına karşı olan mücadelesini örnek göstermiştir. Âkif'in bu mücadelesinde başarılı olmadığını ve tutuklanmamak için doğduğu köye kaçtığını ifade eden roman, devamında özetle şu bilgilere yer vermiştir: Âkif, Kızıldeniz'in kenarında bir tekke inşa edip inzivaya çekilir, yanında sadece Kur'an ve tasavvufî

²⁶ Sekâfât, "et-Tehâvülâtü'l-ma'rifiyyetü'l-cedîde fî'r-rivâyeti'l-'Arabîyye be'de 1990 milâdî"; el-İttihâd, "er-Rivâyetü's-süfiyye...mevsimü'l-hicreti ile'l-gaybiyyât".

kitaplardan *Tevku'l-hamâme* adındaki kitap bulunur. Uzun ve zorlu riyazet sürecinin sonunda Âkif'in kalp gözü açılır, nefsi itminana erer, kendisi pek çok İlâhî sırra vakıf olur, ledüni ilimlere ve hikmetlere mazhar olur. Evliyanın bazı kerametlerine de değinen roman, bu bağlamda hayvan ve cansız nesnelere yapılan çeşitli konuşmalara, hemen kabul olan dualara ve olağanüstü bazı olaylara yer vermiştir.²⁷

Tasavvufî bazı romanlar; Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve Şüsterî gibi önemli mu-tasavvıfların hayat serencamına, toplumsal etkilerine ve mânevî hallerine değinmiştir. Bu manada yazılmış romanlar arasında Faslı yazar Abdülilâh b. 'Urfe'nin *Tavâsînü'l-Gazzâlî* adlı romanı örnek olarak gösterilebilir. Edebî bir dil, işâri ifadeler ve tasavvufî bir terminoloji ile Gazzâlî'nin hayatını konu edinen roman, özellikle Gazzâlî'nin tasavvufî arayışına ve bu manadaki birikimine değinmiştir. Gazzâlî'nin Tûs köyünde dünyaya geliş hikâyesiyle başlayan roman, bu noktada şu ifadelerle yer vermiştir:

*Gazzâlî'ye hamile olan Tûslu annesi, doğum açısından dolayı o gece boncuk boncuk ter döküyordu. Büyük bir heyecanla kapıda bekleyen baba, çocuğunun sorunsuz bir şekilde doğduğunu söyleyen ebenin müjdesiyle içeri girdi. Çocuğunu ve eşini öptü sonra da sağ kulağına ezan sol kulağına kameti okudu.*²⁸

Gazzâlî'nin küçüklüğünde yaşadığı acı ve sıkıntılara da yer veren roman, onun küçük yaşta annesini kaybettiğini ve ardından da kendisine hem annelik hem babalık eden babasını kaybettiğini belirtir. Acı, fakirlik vb. türlü sıkıntılarla erken bir yaşta tanışan Gâzzâlî, babasının vasiyeti üzerine bir süre babasının bir arkadaşında kalır. Ancak babasının bıraktığı nafaka bitince orada da fazla kalamaz, Nişâbur'a gidip bir medreseye kaydolur. Eğitimini tamamlayan Gazzâlî, daha sonra Bağdat'a gider ve orada bulunan Nizamiye Medresesi'nde dersler verir. Gazzâlî'nin aile hayatına da değinen roman, bu kapsamda evliliğinden ve bu evliliğin meyvesi olan çocuklarından bahsetmiştir. Bâtnîlik ve Şüliğin yayılmacı politikasına karşı ilmî ve siyasi bir dizi önlem alan Selçuklu devletine Gazzâlî'nin ilmi manada çok büyük katkılarda bulunduğu

²⁷ Detay için bk. 'Ammâr Ali Hasan, *Şeceretü'l-âbid*, 1. Baskı, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2011).

²⁸ Abdülilâh b. 'Urfe, *Tavâsînü'l-Gazzâlî*, 1. Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2011), 23-24.

değinen roman, bu manada yaptığı münazaralara ve verdiği ilmî reddiyelere geniş bir şekilde yer vermiştir.²⁹

Tasavvufun sosyal yaşamdaki farklı yansımalarını ön plana çıkaran diğer bazı romanlar da tasavvufî bir yaşam anlayışını benimsemiş bazı fert ve toplumların yaşamlarını kurgulamıştır. Bu minvalde yazılan çalışmaların başında Mısırlı yazar Abdülhakim Kâsım tarafından kaleme alınan *Eyyâmu'l-insâni's-seb'a* romanı gelmektedir. Nitekim Arap Yazarlar Birliği tarafından tüm zamanların en iyi yüz romanı kabul edilen bu eser, tasavvufun toplumsal etkilerini yansıtmada oldukça başarılı bulunmuştur. Bir köyde yaşayan bazı dervişlerin gündelik ve dinî yaşamlarına değinen roman, sûfî bir toplumun sosyal ve mânevî yaşamına ışık tutmuş ve tasavvufun farklı yansımalarına işaret etmiştir. Köy halkının gündüz Afrika sıcağında tarlalarda çalışarak ve hayvancılıkla uğraşarak geçimlerini temin etmeye çalıştıklarına değinen roman, ağır koşullar ve sıcak bir iklimde çalışan tasavvuf meşrepli bu köylülerin gündelik işler sırasında aile fertlerine karşı takındıkları tezat tutumlara dikkat çekmiştir.

*Gündüz tarlalarda çatık kaşlı bir şekilde çalışan erkeklerin kazma kürek tutmaktan ve toprakla uğraşmaktan elleri nasır bağlar. Özellikle öğlen vakti kavurucu sıcaklara maruz kalınca çok sinirli olurlar; öyle ki kadın ve çocukları basit herhangi bir şey için bile azarlarlar. Bazen bu azarlardan, kendileriyle tarlayı sürdükleri hayvanlar da nasibini alır.*³⁰

Ağır koşullar ve kurak bir iklimde çalıştıklarından dolayı ciddi manada gergin olan ve basit bir şey için bağırıp çağıran bu adamlar, akşamleyin zikir için toplandıkları meclislerde çok farklı bir ruh haline bürünürler. Gündüzün o çatık kaşlı adamlarının yerini mütebessim, halim selim ve olgun simalar almıştır. Romanın başkahramanının babası Hacı Kerim'in evinde akşamleyin toplanan köylülerin dillerinde zikir, ellerinde tespih, yüzlerinde tebessüm ve kalplerinde huzur ile apayrı bir ruh haline sahip olmuşlar. Büyük bir tasavvufî deneyime sahip olan Hacı Kerim, onlara evliyanın menkıbelerinden ve

²⁹ Detay için bk. İbn 'Urfe, *Tavâsîmü'l-Gazzâlî*.

³⁰ Abdülhakim Kâsım, *Eyyâmu'l-insâni's-seb'a*, (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1965), 10.

türbelere yapılan ziyaretlerden bahsederek gündüzden kalmış yorgunluklarını dağıtır.³¹

Tasavvufî romanlar; tasavvufî hallere, tasavvufun toplumsal etkilerine ve birçok sūfinin yaşamına değinerek içerik noktasında diğer roman türleri karşısında farkını ortaya koyduğu gibi yapı ve kurgusal açıdan da roman sanatına farklı sayılabilecek bir anlayış kazandırmıştır. Nitekim söz konusu tasavvufî romanlara bakıldığında roman sanatının temel unsurlarından karakter, zaman ve mekâna farklı bir anlam yüklediği ve bunları irfânî bir anlayışla yeniden yorumlamaya çalıştığı görülmektedir.

Tasavvufî romanlar, diğer roman türleri karşısındaki irfânî farklılıklarını daha baştan, aldıkları isimlerle ortaya koymaya çalışmışlardır. Zira *et-Tarîk, el-Veliyü't-Tâhir ye'ûdü ilâ makâmî'z-zekî, et-Tecelliyât, Hâtifu'l-magîb, ed-Derâvîş ya'ûdüne mine'l-menfâ, Fusûsu't-tiye, Cebelü Kâf, Behru'n-nûn, Bilâdü sâd, el-Hevâmîm, Tavâsînü'l-Gazzâlî, Taoku sırri'l-mehabbeti: siretu'l-'ışki 'inde İbn Hazîm, Nûn, Medâinü nûn ve Şecerütü'l-'âbid* gibi tasavvufî romanların isimlerine bakıldığında önemli bir bölümünün tasavvufa doğrudan ya da çeşitli çağrışımlara işaret ettiği görülmektedir.

Rol verdiği karakterler açısından da diğer roman türlerine karşı farkını ortaya koyan tasavvufî romanlar, bu noktada kahramanlarını ya sūfilere ya da onlara mensup şahsiyetlerden seçmiştir. Örneğin *Tavâsînü'l-Gazzâlî, Bilâdü's-sâd ve Cebelü'l-Kâf* adlı romanların başkahramanları sırasıyla İmâm Gazzâlî, Ebû'l-Hasan eş-Şüşterî ve İbnü'l-Arabî olurken *Eyyâmü'l-insâni seb'a* adlı romanın başkahramanı Seyyid Bedevî adındaki şeyhe mensup Abdulazîz, *Şeceretü'l-'âbid* adlı romanın başkahramanı Şeyh Kunâvî adındaki şeyhe mensup Âkîf'tir.

Diğer roman türlerinde olduğu gibi tasavvufî romanlarda da zaman unsuru büyük bir öneme hâizdir. Çünkü kurgusal bir yapı olan romanlarda zaman unsuru güçlü ifadelerle kendine yer bulamadığında söz konusu romanlar; dağınık ve okur nezdinde anlaşılmaz olurlar.³² Bu manada iyi kurgulanmış ve güçlü ifadelerle kendisine atıfta bulunulmuş bir zaman unsuru, edebî

³¹ Detay için bk. Kâsım, *Eyyâmü'l-insâni's-seb'a*.

³² Abdulkadir Bilgarbî, *el-Bünyetü'z-zamanîyye fi'r-rivâye*, (Yüksek Lisans Tezi, Cezâir Üniversitesi, 2006), 8.

hassasiyet taşıyan her tasavvufî roman için gereklidir. Diğer romanlar gibi tasavvufî romanlar da nesnel ve vak'a zaman çeşitlerinden yararlanmışlardır. Ancak bu zaman çeşitleri dışında tasavvufî romanlar, farklı bir zaman çeşidine de işaret etmişleridir. Saatler, günler ve seneler şeklinde ölçülen fiziki zamandan çok farklı olan bu zaman, kulun içinde bulunduğu andır. Bu irfânî zaman dilimine *el-Veliyü't-Tâhir ye'ûdü ilâ makâmi'z-zekî* adlı romanında işaret eden et-Tâhir Vattâr, böyle bir anı yaşayan romanın kahramanı el-Veliyü't-Tâhir'den bahsederken bu kapsamda şu ifadeler yer vermiştir:

*"Aniden bir şey aklına geldi; ancak ne olduğunu anlatmadı. Sonra da şöyle dedi: 'Kardeşlerin çocuk sayısı galiba iki yüze ulaştı. Gaybet³³ sürecinde geçirdiğim bu süre zarfında zürriyeti epey artmış.' Fakat el-Veliyü't-Tâhir, bu gaybet sürecinin ne kadar uzun olduğunu bilmiyor. Bu süre bir an, bir gün belki de asırlardır."*³⁴

Tasavvufî romanlara bu sanatın temel unsurlarından olan mekân noktasında bakıldığında açık ve kapalı tüm mekân çeşitlerinden yararlandığı görülmüştür. Esasen diğer roman türleri gibi tasavvufî romanlar için de bundan farklı bir durum düşünülemez. Çünkü mekân, roman olaylarına sahnelik ettiği gibi kahramanların zihin dünyalarını ve sosyal yaşamlarını yansıtmada da önemli bir işleve sahiptir.³⁵

Yukarıda da işaret edildiği gibi tasavvufî romanlar, olaylarına ev sahipliği yapan köy, şehir, bahçe ve sahra gibi birçok açık mekâna ve cami, tekke, ev ve medrese gibi birçok kapalı mekâna yer vermişlerdir. Ancak bu tür romanlarda özellikle zikir meclislerine ev sahipliği yapan cami ve tekkeler gibi kapalı mekânlar göze çarpmaktadır. 'Ammâr Ali Hasan, kaleme aldığı *Şeceretü'l-'abid* adlı tasavvufî romanında Âkif'in inzivaya çekildiği böyle bir mekândan bahsederken şu ifadeler yer vermiştir:

³³ Tasavvufî bir terim olan gaybet kelimesi, kalbe gelen füyûzât-ı rabbânî sebebiyle sâfinin dünya hayatına ilişkin olaylara ve eşyalara karşı duyarlılığını kaybetme halidir. (Ebu'l-Kâsim Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, thk. Abdülhalîm Mahmud - Mahmud b. Şerîf, (Kahire: Metâbî'u Müesseseti Dâri's-Şa'b, 1409/1989), 150.)

³⁴ Wattpad, *et-Tâhir Vattâr - el-Veliyü't-Tâhir ye'ûdü ilâ makâmi'z-zekî*, erişim: 1 Mart 2019, <https://www.wattpad.com/428143-الظاهر-وطار-الولي-الظاهر-يعود-الى-مقامه-الزكي>.

³⁵ Mehmet Bakır Şengül, "Romanda Mekân Kavramı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Volume 3/11, (Bahar 2010), 531. (528-538)

“Bir hafta sonra kilisenin yanında bir tekke inşa etmek istediğimde rahipten yardım istedim. O da bana yedi adam getirip, Şeyh Âkîfe burada bir tekke inşa edin, dedi... Tekkedeiken yıllar birbirini kovalar ve ben namaz, Kur’ân, teheccüd ve tefekkürle meşgulüm. Bazen fenâfillâh âlemine dalar giderim sonra da tekrar kendime gelirim. Farkında bile olmadan günler ve yıllar hızlıca akıp gider.”³⁶

5. Türk Edebiyatında Tasavvufî Roman

Tasavvufî roman, son yıllarda Arap edebiyatında önemli bir başarı elde ettiği gibi kaleme alınan bazı nitelikli çalışmalarla Türk edebiyatında da haklı bir şöhrete kavuşmuştur. Türk edebiyatında 1980’li yıllardan itibaren başlayan tasavvufî romanlar; tasavvufî kavram, karakter ve temalara yer verme biçim ve yoğunluğuna göre iki farklı kategoride değerlendirilmiştir. Sûfîlerin nefis terbiyesi, vecd, vuslat ve seyrü süluk gibi hallerine ağırlık veren Sinan Yağmur’un roman çalışmaları, bir kategoride değerlendirilirken; kaleme aldıkları postmodern romanlarda tasavvufî kavramları birer edebi malzeme olarak kullanan Orhan Pamuk, İhsan Oktay Anar, Nazan Bekiroğlu gibi kimi edebiyatçıların romanları ise ayrı bir kategoride ele alınmıştır.³⁷

Modern Türk edebiyatında yukarıda işaret edildiği gibi 1980’li yıllardan itibaren bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak kaleme alınan bu çalışmaların sayısına bakıldığında hamuru tasavvufla yoğrulan; Şeyh Edebâli, Mevlânâ, Ahmed Yesevî, Dâvûd-i Kayserî, Sultan Veled ve Emîr Buhârî gibi pek çok tasavvuf erbabının sevgini kalbinin derinliklerinde hisseden ve öğretileriyle büyüyen bir toplum için az olduğu ve hak ettiği yerde olmadığı görülmektedir. Modern Türk edebiyatında bu minvalde kaleme alınan çalışmalar, sayıca az olduğu gibi tasavvufî konu ve kurgu noktasında da istenilen yerde değildir.

6. Tasavvufî Romanların Başarısı

Her biri farklı nitelik ve derinliğe sahip tasavvufî romanlar, maharetli bir şekilde kullandığı teknikler ve orijinal temalarla önemli bir yankı uyandırmış ve büyük bir okur kitlesinin teveccühe mazhar olmuştur. Onlarca yabancı dile çevrilen bu romanların bazıları, ulusal ve uluslararası çeşitli edebiyat ödülle-

³⁶ Hasan, *Şeceretü'l-âbid*, 391-393.

³⁷ Sema Noyan, “1980 Sonrası Popüler Romanlar ve Tasavvuf” *Akademik Platform İslamî Araştırmalar Dergisi*, 1/2 (Nisan 2017): 3.

rine aday gösterilmiş; bazıları, çeşitli ödüllerle taltif edilmiş; bazıları da daha farklı başarılar elde etmiştir.

Tasavvufî romanlara ulaştıkları edebî başarılar noktasında bakıldığında gayet olumlu bir tabloyla karşılaşılmaktadır. Bu anlamda bakıldığında Abdülhakîm Kâsım'ın *Eyyâmü'l-insâni seb'a*, İdvâr el-Girât'ın *Râme ve't-tinnîn* ve Binsâlim Himmîş'in *Mecnûnü'l-hükmi* adlı romanlarının Arap Yazarlar Birliği tarafından tüm zamanların en iyi yüz romanı arasında değerlendirildiği, Himmîş'in *Hâze'l-Endelüsî* adlı romanı ise 2009 yılında Arabic Booker ödülüne aday gösterildiği görülmektedir. 1995 yılında Irak'ın en iyi roman ödülünü kazanan ve Arap Yazarlar Birliği tarafından XX. yüzyılın en iyi 20 roman arasında değerlendirilen Abdülhâlık er-Rukkâbî'nin *Sâbi'u eyyâmi'l-halk* ve 1997 yılında Japon tercüme komisyonu ödülünü kazanan İbrahim el-Kûnî'nin *et-Tibr* adlı romanları da bu noktada dikkat çeken çekmektedir.³⁸

Sonuç

Tasavvuf, kökleri İslâm'ın erken dönemlerine giden ve tarihsel bir derinliği olan İslâmî bir akımdır. Gönüllere hitap eden, ilâhî aşkı kalplere sevgiyle aşıl原因 ve muhtelif problemler karşısında mânevî bir sığınak olan tasavvuf, bu ulvî özellikleriyle tarih boyunca İslâm toplumunun dilini, kültürünü ve düşüncesini derinden etkilemiştir. Söz konusu etkilerin güçlü bir şekilde hissedildiği alanlardan biri de Arap edebiyatı olmuştur. Nitekim tasavvufun toplum ve birey bazında sahip olduğu değiştirme ve dönüştürme gücünün farkında olan Arap edebiyatçılar, kaleme aldıkları şiir, tiyatro ve roman gibi edebî çalışmalarında tasavvufa geniş bir şekilde yer vermişlerdir.

Tasavvufa ilgili çalışmalarını şiirle başlatan ve uzun bir süre bu şekilde devam eden edebiyatçılar, şiirin eski gücünü kaybetmesiyle beraber romana yönelmişlerdir. Temelini 1960'lı yıllarda Arap roman dünyasının önemli şah-

³⁸ Ma'aküm, *Efdalü mieti rivâyetin Arabiyyetin fi kâimeti ittihâdi'l-küttâbi'l-Arabi ve efdalü mieti rivâyetin fi külli'l-usur*, erişim: 25 Aralık 2018, <http://maakom.com/site/article/13836>; Karnût el-Hüseyn, *et-Tenâsu fi'r-rivâyeti'l-magâribiyyeti: Rivâyeteyi't-tibr ve fezâ'a li İbrahim el-Kônî innmüzece*, (Yüksek Lisans Tezi, Ziyân 'Âşûr Üniversitesi, 2013), 17; Revîti, "Abdülhâlık er-Rukkâbî", erişim: 25 Aralık 2018, <https://www.rewity.com/forum/t216736.html>; el-Yevmü's-sâbi' "Aşru's-Senevât mine'l-Bûkır...rivâyatü'l-kâimeti't-tavîle vel-kasîra ve'l-fâizûne ve't-tahkîm", erişim: 25 Aralık 2018, <https://www.youm7.com/story/2017/4/26/10--سنوات-من-البوكر-روايات-القائمة-الطويلة-والقصيرة-الغائزون--ولجان/3207279>

siyetlerinden Necîb Mahfûz'un attığı tasavvufî roman, 1960'lı ve yetmişli yıllarını emekleyerek geçirmiştir. Ancak zaman, mekân, olay örgüsü ve karakterler gibi romanın temel unsurlarını tasavvufî bir bakış açısıyla yeniden yorumlayan, roman dilinde tasavvufî bir terminolojiye ve temaya ağırlık veren Cemâl el-Gîtânî ve et-Tahir Vattâr gibi bazı edebiyatçıların başarılı eserleriyle tasavvufî roman, bir ivme göstermiştir. Tedrîcî bir gelişim süreci izleyen tasavvufî roman, irfânî düşüncenin daha etkin olduğu Mağrip coğrafyasında yaşayan edebiyatçıların bu roman türüne yoğunlaşmalarıyla 1990'lı yıllarda ciddi bir başarıyı yakalamıştır. Bu yazın türünün önemli isimlerinden Abdülilâh b. 'Urfe'nin tasavvuf konulu sekiz adet romanıyla 2000'li yıllarda da yükselişini sürdüren tasavvufî roman, günümüzde her kesimden yoğun bir ilgi görmektedir. Satış oranlarının yüksekliği ve çeşitli başarı ödülleriyle taltif edilmeleri, bu yeni roman türünün başarısına ve onlara olan toplumsal ilgiye açıkça işaret etmektedir.

Kaynakça

- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- 'Arabî Bost. "Sihru'r-rivâyeti'l-irfâniyye 'inde Abdülilâh b. 'Urfa". Erişim: 6 Ocak 2019. <https://arabicpost.net/opinions/2018/05/05/سحر-الرواية-العرفانية-عند-عبد-الإله-بن>.
- Bâtûl, 'Arcûn. "Mine't-tecribeti's-sûfiyye ile'r-rivâyeti't-tecribiyyeti'l-mu'âsıra: et-Tecelliyât li Cemâl el-Gîtânî nemûzeç", *Mecelletü'l-fikri'l-mutevassatî* 6 (Eylül 2013): 128-173.
- Bilgarbî, Abdulkadir. *el-Bünyetü'z-zamaniyye fi'r-rivâye*, Yüksek Lisans Tezi, Cezâir Üniversitesi, 2006.
- Bilgin, Önder. "Petrus Apaelardus Skolastiği: Sic et Non", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2 (Aralık 2009): 113-133.
- Cevizci, Ahmet. *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitapevi, 2001.
- el-Cezîre. "Ehemiyyetü'r-rivâye". Erişim: 22 Ocak 2019. <https://blogs.aljazeera.net/blogs/2016/10/11/أهمية-الرواية>.

- Çetin, Nurullah. Roman Çözümleme Yöntemi. 10. Baskı. Ankara: Öncü Kitap Yayınları, 2009.
- Dayfi, Şevki. el-Edebu'l-'Arabiyyü'l-mu'âsır fî Mısır. 3. Baskı. b.y.: Dâru'l-Ma'ârif, 1992.
- Demir, Ethem. Ali Ahmed Bâkesîr ve Romancılığı, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2018.
- Er, Rahmi. Modern Mısır Romanı. 1. Baskı. Ankara: Hece Yayınları, 2015.
- Gazûl, Feriyâl Cebûrî. "er-Rivâyetü's-sûfiyye fi'l-edebi'l-Magâribî". Mecelletü elif 17 (Kasım 2017): 28-53.
- Hacerî, İbrahim. "er-Rivâyetü'l-'irfâniyye: medhal li kadâya'n-nev'i", Mecelle-tü zevât 10, (Mayıs 2015): 10-15.
- Hasan, 'Ammâr Ali. Şeceretü'l-'âbid. 1. Baskı. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 2011.
- Hasnâvî, Abdürrahim. "el-Vesîkatü't-târihiyye: İdâetün epistemolojiyye", Mecelletü'l-mahtûtât ve'l-mektebât li'l-abhâsî't-tahassusiyye 1/3 (Eylül 2017): 102-122.
- Hira, Cedîd. el-'Acâibî fi'rivâyeti'l-Megâribiyyeti'l-mu'âsıra: Rivâyâtü'l-mevlûdî şağmûm inmûzec. Doktora Tezi, Cîlâlî Liyâbis Üniversitesi, 2018.
- Hüseyn, Karnût. et-Tenâsu fi'r-rivâyeti'l-Magâribiyyeti: rivâyeteyi't-tibr ve fezâ'a li İbrahim el-Kônî inmûzecen. Yüksek Lisans Tezi, Ziyân 'Âşûr Üniversitesi, 2013.
- İbn 'Urfe, Abdülilâh. Tavâsînü'l-Gazzâlî. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2011.
- İttihâd. "er-Rivâyetü's-sûfiyye...mevsimü'l-hicreti ile'l-gaybiyyât". Erişim: 28 Kasım 2018. <https://www.alittihad.ae/article/48498/2016>.
- Kâsım, Abdülhakîm. Eyyâmu'l-insânî's-seb'a. Kahire: Dâru'ş-Şurûk, 1965.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. Risâletü'l-Kuşeyrî, thk. Abdülhalîm Mahmud - Mahmud b. Şerîf, (Kahire: Metâbî'u Müesseseti Dâri'ş-Şa'b, 1409/1989), 150.)

- Ma'aküm. Efdalü mieti rivâyetin Arabiyyetin fî kâimeti ittihâdî'l-küttâbî'l-Arabi ve efdalü mieti rivâyetin fî külli'l-'usur. Erişim: 25 Aralık 2018. <http://maakom.com/site/article/13836>.
- Mahfûz, Necîb. et-Tarîk. Kahire: Darû'ş-Şurûk, 2008.
- Necâhî, Neclâ. "Delâletü'l-me'âlimi'l-mekâniyye fî's-serdî'l-irfânî beyne't-târîhî ve'l-mutehayyel rivâyetü'l-havâmîm li 'Abdililâh b. 'Urfe inmûzec". Mecelletü'l-'allâme, 1/1 (Ocak 2016): 181-193.
- Noyan, Sema. "1980 Sonrası Popüler Romanlar ve Tasavvuf". Akademik Platform İslamî Araştırmalar Dergisi 1/2 (Nisan 2017):13-22.
- Revîti. "Abdulhâlık er-Rukkâbî". Erişim: 25 Aralık 2018. <https://www.rewity.com/forum/t216736.html>.
- Sekâfât. "et-Tehâvvulâtü'l-ma'rifiyyetü'l-cedîde fî'r-rivâyeti'l-'Arabiyye be'de 1990 Milâdi". Erişim: 28 Kasım 2018. <http://thaqafat.com/2015/06/26311>.
- Seyyâd, 'Âdil. el-Ensâku'l-mudmara fî rivâye kavâ'idî'l-'işki'l-erba'în rivâyet 'an Celâleddin er-Rûmî li Elif Şafak, Yüksek Lisan Tezi, el-Arabî et-Tebeşî Üniversitesi, 2017.
- Şengül, Mehmet Bakır. "Romanda Mekân Kavramı", Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Volume 3/11, (Bahar 2010): 528-538.
- Tahrîşî, Muhammed. Kırââtün fi'l-hitâbi'r-revâi, 1. Baskı. Londra: E-Kutub Ltd, 2017.
- 'Ukbâ, Salâh Müeyyed. et-Turuku's-sûfiyye ve'z-zevâyâ bi'l-Cezâir: târîhuhâ ve neşâtuhâ. Beyrut: Dâru'l-Burâk, 2002.
- Vahde. "en-Nez'atü's-sûfiyye fî rivâye 'et-tarîk'". Erişim: 27 Kasım 2018. <https://www.alwahdahnews.net/26730/>.
- Vedâ'atullah, Âsiyê Muhammed. "eş-Şahsiyyetü's-sûfiyye fî edebî't-Tâhir Vattâr rivâyetü 'el-Veliyü't-Tâhir' nemûzec". Mecelletü'l-ulûmî'l-insâniyye 14 (Şubat 2014):186-202.
- Verârî, Abdullatîf. "er-Rivâyetü'l-irfâniyye: kadâya'n-nev'i, el-kitâbe ve'l-mutahayyel". Mecelletü zevât 10 (Mayıs 2015):10-15

- Vidyû. “er-Rivâye”. Erişim: 27 Kasım 2018. <http://www.feedo.net/LifeStyle/Arts/Literature/Novels.htm>.
- el-Yevmü’s-Sâbi’. “‘Aşru’s-Senevât mine’l-bûkır...rivâyâtü’l-kâimetî’t-tavîle ve’l-kasîra ve’l-fâizûne ve’t-tahkîm”. Erişim: 25 Aralık 2018. <https://www.youm7.com/story/2017/4/26/10-سنوات-من-البوكر-روايات-القائمة--3207279/الطويلة-والقصيرة-والفائزون-ولجان>.
- Zahîr, İhsân İlhâ. et-Tasavvuf: el-menşe’ ve’l-mesâdir. 1. Baskı. Lâhûr: İdâru’t-Tercumâni’s-Sünne, 1986.
- Wattpad. et-Tâhir Vattâr - el-Veliyü’t-Tâhir ye’ûdü ilâ makâmî’z-zekî. Erişim: 1 Mart 2019. <https://www.wattpad.com/428143-الطاهر-وطار-الولي-الطاهر-يعود--إلى-مقامه-الزكي>.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 61-91

Kur'an'da Makro ve Mikroekonomiye İlişkin Kurallar

Rules on Macroeconomics and Microeconomics in the Koran

Cengiz GÜNEŞ

Dr. Sivas Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmeni
Dr. Sivas Girls Anatolian Imam Hatip High School Vocational Courses Teacher
Sivas / TURKEY
ccemilgunes@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2979-7271

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Güneş, Cengiz. "Kur'an'da Makro ve Mikro Ekonomiye İlişkin Kurallar". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 61-91.

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

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Yaşamak için birçok şeye ihtiyaç duyan insan, ihtiyaçlarının çok büyük bir kısmını alışveriş yaparak karşılamaktadır. Kur'ân'da bu alanla ilgili bir kısım düzenlemeler yapılmış, ticaretin usul ve esasları hakkında ilkeler konulmuştur. Allah Teâlâ kullarının her iki cihanda huzur ve mutluluğu için bu kurallara uymalarını istemiştir. Bu uyarıların başında, yapılan alışverişlerin karşılıklı rıza esasına dayanması gelmektedir. Satıcı ve alıcının karşılıklı rızası olmayan bir alışveriş meşrû kabul edilmemiştir. Fâizli ticarî faaliyetler yasaklanmış, fâiz alıp verenler ikaz edilmiştir. Karaborsacılık tasvip edilmemiştir. İnsanlardan, ticaretin icrasında doğru aletler kullanılarak kişilerin hak kaybına sebep olunmaması, gereğinden fazla alışveriş yapılarak israfa düşülmemesi istenmiştir. Ticarete yeminden kaçınılması emredilmiş ve alışveriş sebebiyle ibadetlerin terk edilmesine karşı insanlar uyarılmıştır. Alışveriş ve sözleşmelerde ücretlerin zamanında verilmesi ile ilgili hususlara dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ticaret, Uyarı, Ölçü ve Tartı, İbadet, Yemin, Fâiz

Abstract

Human beings need a lot of things in life and do shopping to meet those needs. In Qur'an, some regulations are made on this issue and predecures and principles of commerce and business ethics are set. Allah wants his subjects to obey these rules for a happy living both in the world and the afterlife. First of all, commerce should be based on the mutual consent of both parties and business that is not based on mutual consent is not considered legitimate. Commerce with interest is restricted and people who earn or pay interest are warned. Black marketing is not approved. True believers are expected to use legal methots in commerce and not to cause loss of rights and also not to waste because of excessive shopping. It is ordained not to vow in commerce and believers are warned not to abandon ibadah (worship) because of commerce. Attention is drawn to paying on time in commerce and contracts.

* Bu çalışma 2019 tarihinde tamamladığımız "Kavram ve Olgu Yönüyle Kur'ân'da Ticaret" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. /This article is extracted from my PhD Dissertation entitled "Trade in Quran in point of notion and fact", (PhD Dissertation, Sivas Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2005).

Key Words: Trade, Advice, Measurement and Weight, Worship, Taking an Oath, Interest

Giriş

Ticaret, insan hayatının temel dinamiklerindedir. Böyle olmakla birlikte onun yaşamı sadece ticaretten ibaret değildir. İnsan çift yönlü bir varlıktır. Bir taraftan biyolojik ihtiyaçlarının giderilmesi gerekirken diğer yönden de rûhî ve psikolojik gereksinimlerini karşılamak durumundadır. Bunlar yapılırken insan fıtratı gözetilmeli ve ona göre hareket edilmelidir. Kur'ân, meşrû bir ticaret zemini hazırlarken onun sınırlarını da tayin etmiştir. Sınırsız, plansız ve programsız hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla ticarete sınır tanımamak, hayatın bütünü alışıverişten ibaret görmek orta yol değildir. Bu noktada dengeli bir davranış sergilenmesi gerekmektedir. Kur'ân, ticareti büyük bir geçim vasıtası, helal kazancın en önemli kaynağı, mal mübadelesinin meşrû sebebi olarak görmesine rağmen, insanları ticaretle ilgili birçok konuda uyarı, yanlış yollara girilmemesi hususunda emir ve tavsiyelerde bulunmuştur. Konumuz bağlamında Kur'ân, karşılıklı rızaya dayanmayan alışverişleri, alım satımda hileli yolları, fâizli muameleleri, harcamalarda lüks ve israfı, ibadetlere engel olabilecek ekonomik faaliyetleri yasaklamış; karaborsacılığın ve ticaret esnasında yemin etmenin uygun bir davranış olmadığına işaret etmiştir.

1. Gayr-İ Meşru Ticaret Şekillerine Karşı Uyarılar

İnsan ihtiyaçlarını temin ederken önemli ölçüde ticarete başvurmaktadır. Hibe, bağış ve miras gibi sınırlı birkaç şeklin dışında gereksinimler ticaret yoluyla karşılanmaktadır.¹ Dolayısıyla ticaret için birtakım kuralların bulunması gayet tabidir. Kur'ân'da da bu konuyla ilgili birçok emir ve yasaklar yer almaktadır. Ticaretin meşru bir zeminde gerçekleştirilmesi bu kurallara riayet etmekten geçmektedir. Nitekim bu konuda şöyle buyurulmaktadır: "Ey imân edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna, mallarınızı, bâtil (haksız ve haram yollar) ile aranızda (alıp vererek) yemeyin ve kendinizi öldürmeyin. Şüphesiz Allah, sizi esirgeyecektir." (en-Nisâ 4/29). Âyet-i kerime ticaret ile ilgili kazançların ancak karşılıklı rıza esasına dayanması ge-

¹ Hayreddin Karaman, v.dğr., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 2: 50.

rektiği vurgulanmaktadır.² Alım satımda her iki tarafın da yapılan işlemten razı olmaları gerekmektedir. Burada mana; “mallarınızı aranızda haksız yollarla yemeyin, ancak malî kazancınızın karşılıklı rıza bulunan bir ticaret olmasına yönelin” şeklindedir. Başka geçim yollarının da bulunmasına rağmen, özellikle ticaretin dile getirilmesinin nedeni, rızık vesilelerinin ekseriyetinin ticaret kaynaklı olması sebebiyledir. Bu âyetteki “كَرَاضٍ” kelimesi alışveriş esnasında tam bir icap ve kabulün bulunması olarak anlaşılmıştır. Bazı müfessirler de bu kelimeyi, alışverişin yapıldığı yerden “karşılıklı anlaşarak ayrılma” şeklinde yorumlamışlardır. Müfessirler, bâtil yollarla kazanılan mallar için de hırsızlık, gasp, kumar ve fâizi örnek olarak göstermektedirler.³ Bu noktadan hareketle meşrû ticareti, ‘hakkında herhangi bir yasaklama olmayan, insanların ihtiyaç duyduğu mal ve menfaat kabul edilebilen her türlü varlığın karşılıklı rıza şartıyla alınıp satılması’ şeklinde tarif etmemiz mümkündür. Bununla birlikte alışveriş yapan kimselerin çeşitli hilelerden uzak durmaları, doğru ölçü ve tartı aletleri kullanmaları gerekmektedir.

1.1. Ölçü ve Tartıda Hile Yapanlarla İlgili Uyarılar

İstismar ve sömürü, müşterileri kandırmak ve aldatmak, hasis ve tamahkâr davranıp başkalarına zarar vermek, ölçü ve tartıda hile yapmak Kur'ân'ın kesinlikle yasakladığı tutum ve davranışlardır. Mesela, ölçü ve tartıda hile yapanları şiddetle kınayan el-Mutaffifîn Sûresinin ilk âyetleri durumu çok açık bir şekilde tasvir etmektedir:⁴ “Eksik ölçüp noksan yapan hilekârlara yazıklar olsun! Onlar insanlardan alırken ölçüp tarttıklarında tam, onlara vermek için ölçüp tarttıklarında ise eksik ölçer ve tartarlar. Onlar düşünmezler mi ki, tekrar diriltilecekler! Büyük bir günde: Öyle bir gün ki, insanlar o günde âlemlerin Rabbinin huzurunda divan duracaklardır.” (el-Mutaffifîn 83/1-6). Bu âyet, başta hilekârlık olmak üzere ticarete güven orta-

² Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*, (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988), 2: 44.

³ Cârullah Muhammed b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gâvâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vüçûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.), 233; Nâsiruddîn Ebi'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydavî, *Tefsîru envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşî, (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.), 2: 70; Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Seyyid Zekerîyya, (yy, ts.), 1: 222.

⁴ Süleyman Uludağ, *İslâm'da Fâiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 24; Cengiz Kallek, *Sosyal Servet*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 39.

minı sarsan her olgudan uzak kalınmasını ortaya koymaktadır.⁵ İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) yapılan rivayete göre Hz. Peygamber (sav.) Medine'ye geldiğinde insanlar alışverişlerinde hile yapıyorlardı. Hz. Peygamber Medine'de konaklayacağı sırada alışverişte hile yapanlar anlamına gelen el-Mutaffifîn Sûresi nâzil oldu. Bu sırada Medineliler, bir şey satın aldıklarında fazla fazla alıyor, satacakları vakit ise eksik ölçüyorlardı.⁶ Bu dönemde alış ve satış durumuna göre birbirinden farklı iki ayrı kile kullanıyorlardı.⁷ Buradan anlaşıldığına göre; alımda kullanılan terazi kendi lehine olacak şekilde ağır, diğer terazi de müşterilere hafif tartacak şekilde ayarlanarak haksız kazanç elde edebiliyorlardı. İlk âyette ölçü ve tartıda eksik yapmak anlamına gelen tattif fiilini işleyenler için veyl olsun tabiri kullanılmaktadır. Bir bela esnasında söylenen veyl kelimesinin “yazıklar olsun”, şiddetli kötülük, acı verici azaba uğrasın,⁸ gibi anlamlarının yanında cehennemde bir vadi ismi⁹ olduğu da söylenmektedir. Bu açıklamalardan Yüce Allah'ın, mutaffifîn taifesi için ağır tehditler içeren bir azabı haber verdiği anlaşılmaktadır. Alışverişte farklı standart uygulayan, alırken başka terazi, satarken başka terazi kullanan tüccar bu âyetlerde ağır bir dille uyarılmaktadır. Bu insanlardaki imân zafiyetine dikkat çekilerek dirilecekleri ve hesap verecekleri zaman kendilerine hatırlatılmaktadır. İnsanların mallarını hileli yollarla, hak hukuk tanımadan yiyenlerin akıbetlerinin ateş olacağı dile getirilmektedir. Hal böyle olunca ölçü ve tartıda kılı kırk yararcasına hareket etmek ve kimsenin terazide hakkını gasp ederek ilahî huzura varmamak gerekmektedir.

Bu bağlamda âyetin tefsiri ile ilgili olarak Katâde'den (ö. 117/735) “Ey âdemoğlu, senin için tastamam verilmesini, ölçülüp tartılmasını istiyorsan, sen de ölçüp tartarken aynı şekilde tastamam ver, kendine karşı nasıl adil

⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhate, (Beyrut: Müessesetu't-târihi'l-Arabî, 2002), 4: 619.

⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4: 297; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1983), 3: 245; Muhammed b. Hüseyin Fahrüddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-ğayb)*, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), 31: 89.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: 1952), 22: 128-129; Benzer ifadeler için bk. Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî*, (yy, ts.), 30: 72.

⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 88; Muhammed b. Muhammed Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Mushaf, ts), 9: 124.

⁹ Bk. el-Câsiye 45/7; el-Murselât 77/15, 19, 24,

olunmasını istiyorsan, aynı şekilde sen de adil ol," dediği rivayet olunur.¹⁰ Bâyi konumunda bulunan satıcılar, aldıklarını başkalarına satmak için toptan yaptıkları alışverişlerde farklı davranışlar sergileyebilmektedirler. Kendileri, satarken eksik tartan terazi kullanırlarken, başka birilerine müşteri konumunda oldukları zaman satıcının eksik tartmasını kabullenmemekte ve haklarını tam almak istemektedirler.¹¹ Alırken güven vermeyen, kendi hakkını insanlardan tam isteyen, ama onların hakları konusunda kendisi için arzuladığı gibi davranmayan bu kişiler de âyette belirtilen mutaffif/hilekâr kavramının kapsamına girmektedirler.¹² Dolayısıyla güvenli bir tüccar, satarken kendisini müşteri, alırken de satıcı yerine koyarsa ticarî faaliyetler için istenilen güvenli ortam oluşacaktır. Ticarete çoğu zaman satıcıların dürüstlüğü söz konusu edilmekte, müşterilerin dürüstlüğünden pek fazla bahsedilmemektedir. Zira, ticarete güven sadece satıcıyı ilgilendiren tek yanlı bir olgu değildir. Ticarete ilkeli davranmak her iki tarafın da görevidir. Toplumda satıcı her zaman ticareti bilen ve aldanmayan, müşteri ise ticareti bilmeyen ve kandırılmaya hazır kişi şeklinde bir algı vardır. Fakat bu algı doğru değildir. Müşteriler de satıcıyı aldatabilmektedir. Her iki taraf da kendisi için hoşlanmadığı şeyi Müslüman kardeşi için hoşlanan birisinin insaflı¹³ olamayacağını bilmelidir. Davranışlarında itidalli olmayı esas alan bir kişi, kendi hakkını almayı bildiği gibi muhababının da hakkını eksiltmeden vermeyi bilen kimsedir.¹⁴

Göklerin ve yerin ayakta duruşu bir denge ve mîzan sayesinde.¹⁵ Bunun için bir yerde hak ve adâletin yerleşmesinin en önemli unsuru, ölçü ve tartının herkes için eşit bir şekilde standartlarının olmasıdır. Bu olgunun doğru bir şekilde kökleşmesi için eksik veya fazla, yanlış tartan ya da ölçen aletler kullanılmaması, ölçme işleminin doğru yapılması gerekmektedir. Zira, Hz. Şuayb'ın kavmi bu yüzden helak olmuştur.¹⁶ Dolayısıyla Müslüman bir tâcir,

¹⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 90.

¹¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 89; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akâide ve's-şerîa' ve'l-menhec*, (Dimeşk: Dâru'l-fikr, 2009), 15: 486.

¹² Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dâru's-şurûk, 2003), 4: 3854.

¹³ İlgili hadis için bk. Buhârî, "İmân", 7; Müslim, "İmân", 71-72; Tirmizî, "Zühd", 2; Nesâî, "İmân", 19, 33; İbnu Mâce, "Zühd", 24.

¹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31: 92.

¹⁵ Bk. el-Hadîd 57/25. Ölçü ve tartı ile diğer âyetler için bk. el-A'râf 7/8, 85; el-En'âm 6/152; Yûsuf 12/59-60, 63, 65, 88; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/105; eş-Şuarâ 26/181-182; eş-Şûrâ 42/17.

¹⁶ Bk. el-A'râf 7/85-91; Hûd 11/84-95; el-Ankebût 29/36-37.

“...Bizi aldatan bizden değildir.”¹⁷ hadisini ticarî faaliyetlerinin temel ilkesi olarak görmeli, kimsenin kendisini aldatmasını istemediği gibi başkalarını da aldatma yoluna gitmemelidir.

Netice itibariyle satıcı, her şeyden önce müşteriyi aldatmama niyetinde olmalıdır. İyi niyetle birlikte terazi, metre gibi ölçme aletlerinin de alım satımı doğru bir şekilde gerçekleştirir nitelikte olması gerekmektedir. Kur’ân’ın güven vermeyen ticaret erbabına yönelik uygulanacak uhrevî cezalara dikkat çekmesi,¹⁸ ticaretin aldatma ile sonuçlanmaması için manevi yaptırım niteliği taşıdığını ifade etmek mümkündür.

1.2. Fâizli Alışveriş Yapanlara Karşı Uyarılar

Fâiz, İslâm’ın gayr-i meşrû gördüğü alışveriş şekillerinden biridir. Fâiz ve ribânın birbirinden farklı şeyler olduğu ve İslâm’ın fâizi değil ribâyı yasakladığı iddia edilmesine¹⁹ rağmen her ikisi arasında herhangi bir farkın bulunmadığını ifade etmek gerekir.²⁰ Zira çoğalma, fazlalık, üste çıkma, nema, ana mal üzerine yapılan ziyade, bedenın serpilip gelişmesi gibi anlamlarda kullanılan ribâ²¹ terim olarak, ödünç işlemlerinde ve alışverişte karşılığı bulunmayan hakiki veya hükmi fazlalık demektir.²² Fâiz ise taraflar arasında faydaya yönelik bir sözleşmede karşılıksız kalan herhangi bir fazlalık demektir.²³

¹⁷ Müslim, “İman”, 164; Tirmizî, “Büyü”, 74; İbn Mâce, “Ticarât”, 36.

¹⁸ el-A’râf 7/85; Hûd 11/85; el-Mutaffifin, 83/1-3.

¹⁹ Mesela Pakistanlı ilim ve fikir adamı Fazlurrahman (1919-1988) bunlardan biridir. Bk. Alparslan Açıkgeç, “Fazlurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 22: 282.

²⁰ Bu konudaki geniş bilgi ve tartışmalar için bk. Enver İkbâl Kureşi, *Fâiz Nazariyesi ve İslâm*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1966), 97-98; Mahmud Ahmed, *İslâm İktisâdı (Mukayeseli Bir Tedkik)*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: Çağaloğlu Yayınları, 1975), 36-37; Muhammed Akdiş, *Fâiz Politikalarının Enflasyon Üzerindeki Etkileri ve Türkiye*, (Ankara: Yimder Yayınları, 1995), 6.

²¹ Muhammd b. Mükrim İbn Manzûr, “Rbv”, *Lisânü’l-‘Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb - Muhammed es-Sadık el-Ubeydi, (Beyrut: Dâru ihyai’t-turasi’l-Arabî, 1996), 14: 304-307; Neseft, *Medâriku’t-tenzil*, 1: 140; Muhibbiddin Ebu’l-Feyd Seyyid Muhammed Murteza ez-Zebîdî, “Rbv”, *Tâci’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, nşr. Ali Şeyri, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1994), 19: 441-445; Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukûku İslâmiyye ve İstilâhâtı Fikhiyye Kâmusu*, (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985), 4: 13; Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 385.

²² İsmail Özsoy, “Fâiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 110-126; Ziuaddin Ahmad, “Ribâ Teorisi”, trc. Ali Rıza Gül, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 453-465.

²³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, İstanbul: Eser Yayınları, 1979, 2: 952.

Fâizi, sermayenin başkasına bir süre için ödünç verilmesi karşılığında ödenen fiyat diye de tarif etmemiz mümkündür. Günümüz ekonomisine fâiz, para kullanımının bedeli olarak, alınan ödünç değerın geliri, sermaye olarak, servetten elde edilen her türlü gelir, faktör payı ölçütü olarak yatırılmış sermayeye ödenen bölüşüm payıdır. Aynı şekilde fâiz, külfet bedeli ölçütü açısından tasarruf etmenin mükâfatı olarak servetin veya sermayenin temsilcisi olan paranın belli bir miktarının bir süre için tasarruf edilmesinin bedeli olarak görülmektedir.²⁴ Neticede fâiz, işlemlerde sermaye sahibinin sermayesini ödünç verdiğinde verilen ödünçten kazanılan ve karşılığı bulunmayan miktardır.

Kur'ân, fâizi zekâtla mukayese ederek yasaklama sürecine girmiştir.²⁵ Nitekim âyet-i kerimede, "İnsanların mallarında artış olsun diye verdiğiniz herhangi bir fâiz, Allah katında artmaz. Allah'ın rızasını isteyerek verdiğiniz zekâta gelince, işte zekâtı veren o kimseler, evet onlar (sevaplarını ve mallarını) kat kat arttıranlardır." (er-Rûm 30/39). buyrulmaktadır. Mekke Dönemi'nde inen bu âyet, fâizin yasaklanma sürecindeki ilk aşamadır. Fâizle ilgili ilk inen âyetin böyle bir kıyaslama üslubuyla gelmesi, onun tasvip edilmediğini belirtmek içindir.²⁶ Böylece Kur'ân, fâize karşı olan tutumunu ortaya koymuş,²⁷ fâizin Allah katında herhangi bir artışa sebep olamayacağı, alternatif belirtilerek ancak zekâtın maddî ve manevî kazançlara vesile olacağı vur-

²⁴ Akdiş, *Fâiz Politikaları*, 6-7.

²⁵ Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr (Tefsîrü'l-Şur'ânî'l-hakîm)*, (Kahire: Daru'l-fikr, 1923), 1: 120; Karaman, v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 4: 319.

²⁶ M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, trc. Muharrem Önder (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 4: 305. Krş. Abdülbaki Deniz, *İslâm Hukûkunda İlet Kavramı ve Fâizin İletini*, (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2006), 101-103. Fâizin illetini tespititte şu hadise başvurulmaktadır: "Altına mukabil altın, gümüşe mukabil gümüş, buğdaya mukabil buğday, arpaya mukabil arpa, tuza mukabil tuz misli misline, müsavisi müsavisine ve elden ele peşin olarak mübadele edilecektir. Şayet bu sınıflar başka nevi şeylerle mübadele ediliyorsa, artık bunları teslim, tesellüm satış yerinde olmak ve sonradan yapılacak bir teslimde dayanmamak üzere istediğiniz tarz ve şekilde satabilirsiniz." (Buhârî, "Buyû", 54,74; Müslim, "Müsâkât", 75,78, 81; İbn Mâce, "Ticârât", 48.) Zahirîyye mezhebi hadiste bahsedilen maddeler dışında ribâ gerçekleşmeyeceğini, ribânın sadece burada belirtilen altı maddede olacağını iddia etmektedir. Dört mezhebin ittifakına göre illet, hadiste sayılan altı maddeye münhasır değildir. Mezhepler bu noktada aynı görüşte olmalarına rağmen farklı illetler tespitiyle ihtilaf etmektedirler. Hanefî ve Hanbelî mezhepleri ribânın illetinin "cins ve ölçü birliği", Mâlikî ve Şâfiî mezhepleri ise "cins ve nakit" yahut "cins ve gıda maddesi" olduğunu söylemektedirler. Daha fazla bilgi ve örnekler için bk. Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I*, (Konya: 1991), 118-131.

²⁷ Karaman, v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 4: 319.

gulanmıştır.²⁸ Fâizin de içki gibi tedricen yasaklandığı bilinmektedir. Meâlini verdiğimiz âyetten sonra, nüzul sırasına göre Âl-i İmrân Suresi 130-131. âyetlerinin indiği belirtilmektedir.²⁹ İlgili âyetlerde Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “Ey imân edenler! Kat kat arttırılmış olarak fâiz yemeyin. Allah’tan sakının ki kurtuluşa eresiniz. Kâfirler için hazırlanmış bulunan ateşten sakının!” Âyette fâiz yiyenlerin kapsamına fâiz işleriyle uğraşan ve her bir aşamasına dâhil olan herkes girmektedir. Çünkü Hz. Peygamber; “Allah, fâizi yiyene, yedirene, şahidine ve kâtibine de lanet eder”. buyurmuştur.³⁰ Âyetteki “أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً” kelimeleri fâizin kat kat, bir kartopu gibi yuvarlanarak büyüdüğünü ifade etmede kullanılmaktadır. Zira, Cahiliye Dönemi’nde bir kimsenin birinde yüz dirhem alacağı olup borcun vadesi geldiğinde ve borçlu kimse o borcu ödeyemediğinde alacaklı olan kişi, benim için sen malı artır ben de sana ödeme zamanını uzatayım derdi. Alacaklı çoğu zaman yüz dirhemi ikiye katlayarak iki yüz dirheme çıkarırdı. Daha sonra, bu ikinci ödeme zamanı gelince aynı şey tekerrür ederdi. Bu işi defalarca yaparlardı. Böylece alacaklı olan kimse, o yüz dirheme mukabil onun kat kat fazlasını alırdı.³¹ Âyette bahsi geçen kat kat fâiz bu şekilde gerçekleşir, altından kalkılmaz ekonomik bir yük haline gelirdi. Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) da buradaki “kat kat” kaydının ihtirazî bir kayıt değil kayd-ı vukûi³² olduğunu dolayısıyla fâizin aslını yasakladığını ifade etmektedir.³³

Fâizin haram kılınışını net bir emirle beyan eden Yüce Allah, bu yasak ile birlikte dünyada da âhirette de kurtuluşa erebilmenin çaresi olarak müminle-

²⁸ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 16: 441; Şerefuddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Fethul-Bârî bi şerhi sahîhi’l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, ts.), 4: 316; Yakup Yüksel, “Müfessir Tâhir İbn Âşûr (1879-1973)’un *Et-Tahrîr Ve’t-Tenvîr* Adlı Eserinde Rüşvet ve Fâiz Yorumu”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015): 233.

²⁹ Ebû’l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *Esbâbu’n-Nüzûl*, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1991), 95; Mehdi Bâzergan, *Kur’ân’ın Nüzûl Süreci*, trc. Yasin Demirkıran - Melâ Muhammed Feyzullah, (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 222; Bu âyetin nüzûl sırasında üçüncü sırada olduğunu, en-Nisâ Suresi 160-161. âyetlerin ikinci sırada indiğini düşünen müfessirler de vardır. Bk. Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 2: 411.

³⁰ Muhammed İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah İbn Abdü’l-Muhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru’l-hicr, 2001), 5: 41-42.

³¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 9: 2.

³² İhtirazî ve kayd-ı vukûi tabirleri için bk. Mustafa Hayta “Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fikhî İhtilâflardaki Rolü” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 16/2 (2016): 160.

³³ Yazır, *Hak Dini*, 2: 1173-1174.

re fâizden uzak durmalarını emretmektedir. Bu yasağı daha bir üst perdeden ifade etmek için onları cehennem ile korkutmakta, sonra da kendine itaati emretmektedir.³⁴ “Ey imân edenler! Kat kat arttırılmış olarak fâiz yemeyin...” âyetinden anlaşılması gereken başka bir husus da bankalarda uygulanan fâiz sistemine göre zaman geçmesi ile birlikte ortaya çıkan mürekkep fâiz³⁵ işlemlerinin haram oluşudur. Bu da Kur'an nassıyla sabittir. Âyet-i kerimede bunun kat kat fazlası diye kayıtlandırılmasının sebebi, fâiz olgusunun nasıl gerçekleştiğini beyan ve insanların Cahiliye Dönemi'nde fâizi katlanarak artırılan bir borç yumağına dönüştürdüklerini tasvir etmek içindir. Ayrıca bu işlemlerde fâizle borçlanan insanlara sürekli bir ivme ile borcun altından kalkılmaz bir hal alabileceği ve bu durumun zulme dönüşebileceğine dikkat çekilmektedir. Âyette kat kat kaydının bulunması, sadece düşük orandaki fâizin helâl olduğu manasına gelmemekte ve âyet aynı zamanda az çok her miktar-daki fâizin haram olduğunu ifade etmektedir.³⁶

Fâiz âyetlerinin iniş seyrinde üçüncü sırada Medine'de nazil olan âyet-i kerimede “...Menedildikleri halde fâizi almalarından ve haksız (yollar) ile insanların mallarını yemelerinden dolayı içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık.” (en-Nisâ 4/161). buyrulmaktadır. Yahudilerin işlemiş oldukları cürümlerden dolayı cezalandırılacaklarını bildiren bir bağlamda yer alan bu âyette, aynı şekilde Allah'ın kendilerine yasakladığı fâizi almaları sebebiyle azaba uğrayacakları bildirilmektedir. Çünkü Yahudiler, kutsal kitaplarında fâiz yasaklanmış olmasına rağmen, çeşitli hilelerle onu yeme yolunu seçmektedirler. Bu sebeple onlara âhirette azap hazırlandığı bildirilmektedir.³⁷

Fâizle ilgili âyetlerden dördüncüsü ve de sonuncusu Bakara Sûresinde yer almaktadır. Diğer âyetlerden daha farklı noktalara temas etmekte ve daha ağır hükümler ihtiva etmekte, alım satımı da fâiz telakkî eden anlayışın yanlışlığına, fâizin haram, alışverişin fâiz gibi olmadığına dikkat

³⁴ Nesefî, *Medâriku't-tenzil*, 1: 183.

³⁵ Mürekkep/bileşik fâiz: Bir anamalin dönem sonunda getirdiği fâizinin, ana mala eklenerek ikisinin toplamından oluşan yeni fâiz miktarı demektir. Bk. *Genel Ekonomi Ansiklopedisi*, Komisyon, (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1988), 1: 109.

³⁶ Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 2: 411.

³⁷ Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 3: 374.

çekilmektedir: “Fâiz yiyenler (kabirlerinden), şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkarlar. Bu hal onların ‘Alım satım tıpkı fâiz gibidir’ demeleri yüzündendir. Hâlbuki Allah, alım satımı helâl, fâizi haram kılmıştır. Bundan sonra kime Rabbinden bir öğüt gelir de fâizden vazgeçerse, geçmişte olan kendisininidir ve artık onun işi Allah’a kalmıştır. Kim tekrar fâize dönerse, işte onlar cehennemliktir, orada devamlı kalırlar. Allah fâizi tüketir (fâiz karışan malın bereketini giderir), sadakaları ise bereketlendirir. Allah küfürde ve gûnahta ısrar eden hiç kimseyi sevmez.” (el-Bakara 2/275-276). Âyet-i kerime, kıyamet günü fâiz yiyenlerin ne şekilde dirileceğinden söz ederek fâiz konusuna giriş yapmaktadır. Bu girişte çok dikkat çekici bir üslupla “fâiz yiyenlerin” buldukları kabirlerinden şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktıkları gibi kalktıklarından bahsetmektedir.³⁸ Nitekim âyette belirtilen “يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ” kısmı hakkında müfessirler farklı görüşler ifade etmektedirler. Kabirlerinden diriltirilip kalktıklarında bu kişiler, şeytanın çarptığı, sara hastalığına yakalanarak kendini yerden yere atan kişinin kalktığı gibi kalkacaklardır.³⁹ Çünkü yaptıkları muamelede çarpmaya ve aldatmaya kalkışmışlardır. Dolayısıyla benzer şekilde cezalandırılacaklardır. Onların, kabirlerinden bu şekilde kalkmalarının bir diğer sebebi, inkâr ederek ve iftirada bulunarak “alışveriş de fâiz gibidir” demelerinden dolayıdır.⁴⁰ Onlar fâizi asıl kabul etmişler ve alışverişi fâize kıyaslamışlardır. Oysa benzetme yapılacak olsa bile “fâiz alışveriş gibidir”⁴¹ anlayışında olmaları gerekirdi. Bahsedilen kişilerin, şeytan çarpmış bir durumda olmalarının nedeni, “Alım satım tıpkı fâiz gibidir, demelerinden dolayıdır.” Yani, kıyamet gününde saralılar⁴² gibi veya şeytan çarpmış gibi⁴³ dengesiz bir şekilde dirilecek olan kimseler, fâiz ve alışveriş arasında fark görmeyen kimselerdir.⁴⁴ “Hâlbuki Allah, alım satımı helâl, fâizi haram kılmıştır.” Hakikat bunların zannettikleri gibi değildir. Ayrıca âyetteki ribâ kelimesinin başında bulunan lâm-ı tariftan dolayı

³⁸ Muhammed Cemalüddin el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, (Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabî, yy., 1957), 2: 701-702.

³⁹ Ferrâ', *Me'âni'l-Şur'ân*, 1: 182; Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 1: 358; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Şur'ân*, 4: 390; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 2: 82.

⁴⁰ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, V, 39-40; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 1: 140.

⁴¹ Beydavî, *Envâru't-tenzîl*, 1: 162; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2: 707.

⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 153.

⁴³ “Şeytan çarpma” tabiri ile ilgili daha geniş açıklama için bk. Yazır, *Hak Dini*, 2: 957.

⁴⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Şur'ân*, 1: 358-359.

anlam,⁴⁵ her türlü fâizin haram olduğu ve istisnasının bulunmadığı şeklindedir.⁴⁶

Fâizin yol açtığı yıkım ve toplumsal felaket, sebep olduğu kin ve nefret, borçluların içine düştüğü onur kırıcı durum, yaşanan bunalımlar, ıstırap veren ve büyük çöküntülere neden olan bu durum; fâizci tefecilerin sömürü hedeflerinin yol açtığı sefalet manzaralarından başka bir şey değildir. Fâizin hüküm sürdüğü toplumlarda bunalımların ardı arkası kesilmez olur. Fâizin yol açtığı bu manzaraları düzeltmek için ilâhî hikmet çok etkili bir üslup seçmiştir. Bu üslupta iyilik, şefkat, yardımlaşma, hoşgörü ve sadaka amacı belirgindir. Müslümanlar arasında güçlü, köklü ve etkili bir sosyal dayanışma ön-görölmüştür.⁴⁷

Sonuçta Kur'ân'ın fâiz olgusuna bakışının son derece net olduğu görölmektedir. Fâiz, zengini daha zengin, fakiri her geçen gün daha da yoksullaştıran, yatırımların önünde engel, paranın satın alma gücünü düşüren, yardımlaşma duygusunu zayıflatan, sermayenin tabana yayılmasına müsaade etmeyen haksız ve haram bir kazançtır.

1.3. İhtikâr (Karaborsa) Yapanlara Yönelik Uyarılar

Karaborsacılık, vurgunculuk, istifçilik, tekellilik gibi anlamlar ifade eden ihtikâr kelimesi Kur'ân'da yer almamaktadır. Bununla birlikte haksız kazanç yollarına atıfta bulunan Kur'ân, "Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin..." (el-Bakara 2/188). "Menedildikleri halde fâizi almalarından ve haksız (yollar) ile insanların mallarını yemelerinden dolayı içlerinden inkâra sapanlara acı bir azap hazırladık..." (en-Nisâ 4/161).⁴⁸ meâlindeki âyetleriyle

⁴⁵ Arapçada birçok fonksiyonu olan "ل" takısının burada söz edilen görevinin istiğrak için olmasıdır. İstiğrak için kullanılan lâm-ı tarif, bir cinsin bütün fertlerini tek tek içine alan bir belirleme şeklidir. Bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761/1360), *Şerhu Şuzûru'z-Zehb*, (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1965), 150; Nejdîet Gürkan, "Arapçada "El" Takısı ve Fonksiyonları", *Ekev Akademi Dergisi*, 8/18 (2004): 365. Dolayısıyla burada bütün fâiz cinslerini ifade etmek için kullanılmıştır.

⁴⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 4: 394.

⁴⁷ Kutub, *Fî Zulâli'l-Kurân*, 1: 322-323; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 5: 311. Benzer ifadeler için bk. Ebu'l-Alâ Mevdûdî, (1903-1979), *Tefsîru'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kayanî vdğr., (İnsan Yayınları, İstanbul: 1996), 1: 218-219. Daha geniş bir değerlendirme için bk. Seyyid Kutub, *İslam ve Fâiz*, trc. Abdullah Dalar, (İkbal Yayınları, Ankara: ts).

⁴⁸ Konuyla ilgili bir diğer âyet için bk. el-A'râf 7/85.

ihtikâra işaret etmektedir. Bu âyetlerin genel ilkeleriyle birlikte mütalaa edildiğinde karaborsacılığın da yasak kazançlar kapsamına girdiği ortaya çıkmaktadır.⁴⁹

Kurallarına uygun ticaret yapanlar olduğu gibi, bu ilkeleri göz ardı edenler de azımsanmayacak kadar çoktur. İnsanların ihtiyaçlarını karşılamak için ticarî faaliyet yapan, çok uzaklardan insanların ayağına kadar mal getiren kişiler hem övülmüş hem de maddi kazançlarının yanında insanlara karşı önemli bir hizmeti ifâ etmişlerdir.⁵⁰ Malı piyasadan saklayıp insanların ihtiyaç içinde olmalarını arzulayan tüccarın halka hizmet gibi bir niyetleri bulunmamaktadır. Yalnızca kazanacakları paraları düşünen karaborsacıların diğer insanların ihtiyaç içinde olup olmamaları kendilerini ilgilendirmemektedir.⁵¹ Bu bağlamda hadislerde ihtikârın çok ağır bir vebal olduğu bildirilmektedir. Bu vebal ve sorumluluğa bağlı olarak ihtikârın ne anlama geldiğine yönelik ulemanın yaptığı bazı tanımlamalar bulunmaktadır. Sözelimi Saîd İbn Müseyyib (ö. 94/713) ihtikârı; ihtiyaç fazlası gıda maddesini, halkın ihtiyacı bulunduğu zamanda stoklayıp satmamak ve piyasada darlığın ve kıtlığın ortaya çıkmasını beklemek şeklinde tarif etmiştir. Hadisin umumiliğini delil gösteren İmam Mâlik (ö.179/609), ihtikârın haram olduğu görüşündedir. Aynı şekilde, Şevkânî (ö. 1250/1834) de haram olduğu fikrindedir.⁵²

Daha sonra yüksek fiyatla satmak amacına matuf olarak, ister ziraat⁵³ isterse sanayi ürünleri olsun saklanıp bekletilmesi ve yığılması anlamına gelen ihtikâr yasaklanmıştır. Bu yasak temel yaşam maddelerinde özellikle temel tüketim maddelerinde öncelikli olarak geçerlidir.⁵⁴ Karaborsacılık olarak bili-

⁴⁹ Kallek, "İhtikâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 560-565.

⁵⁰ Şerif er-Radi, *Nehcü'l-Belâğâ*, haz. M. Hizmetli, trc. Beşir Işık - M. Vesim Taylan - Faruk Bozgöz, (Ankara: Birleşik Yayınları, 1990), 386.

⁵¹ Celal Yeniçeri, *İslâm İktisadının Esasları*, (İstanbul: Şamil Yayınları, 1980), 284; Daha geniş bilgi için bk. M. Zeki Uyanık, "İslâm Hukukunda İhtikâr", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (İslâm İktisadî Özel Sayısı) 16 (2010): 433-476.

⁵² Haydar Hatipoğlu, *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983), 4: 120.

⁵³ Üreticilerin kendi mallarını depolamasında bir mahzur görülmemiştir. Ürünlerini soğuk hava deposu vb. yerlerde saklamalarında sakınca yoktur. İkinci elin satın alarak depoladığı ürünlerde ihtikârın gerçekleşeceğinden söz edilmiştir. Çok daha geniş değerlendirmeler için Bk. M. Zeki Uyanık, "İslâm Hukukunda İhtikâr", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 16 (2010): 449-450.

⁵⁴ Fazlur Rahman, *İslâmiyet ve İktisâdî Adâlet Meselesi*, trc. Yusuf Ziya Kavakçı, (Erzurum, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları, 1976), 41-42; Sabri Orman, *Gazzâlî'nin İktisat Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 104-105.

nen ihtikârda fiyatların sunî bir şekilde yükselmesi ve normal piyasa seviyesinin üzerinde olması beklenir.⁵⁵ Böylece insanların ihtiyaçları sömürülerek az bir emekle kolay kazanç sağlama düşüncesine dayanan bu iş, insanların başta yiyecek sıkıntısı çekmelerine sonra da dar gelirlilerin daha da zor duruma düşmelerine sebep olmaktadır. Uzun müddet sürmesi halinde de toplumsal bunalımlara yol açması söz konusu olabilmektedir.⁵⁶

Netice itibarıyla ihtikâr/karaborsacılığın yasaklanmasının sebebi; toplumun zarara uğramasının önlenmesi ve insanların temel ihtiyaç maddelerine kolayca ulaşabilmelerinin önündeki engellerin kaldırılmasıdır. Verilen bilgilerden hareketle, fâiz ve karaborsacılığın gayr-i meşrû bir ticaret niteliği taşıdığını söylemek mümkün görülmektedir. Fâiz ve rüşvet yasağı, İslâm'ın beş temel maksadından biri olan malı koruma ilkesine yönelik tedbirler arasında uyulması gereken çok önemli iki unsurdur. Malın sürekli tedâvülde kalmasını isteyen İslâm, insanların ihtiyaç duyduğu özellikle gıda maddelerinin pahalılaşması için saklanmasını, insanları sıkıntılara düşürebilecek bu tutum ve davranışları uygun görmemektedir. Vatandaşın acil ihtiyaç duyduğu maddelerde fiyatları dondurmak anlamına gelen narh/tes'ir, âlimlerin cevaz verdiği zarûrî durum niteliğini taşımaktadır. İslam ekonomisinde kâr oranları genellikle sabit değildir. Fakat bu herkesin istediği şekilde kâr edebileceği anlamını taşımamaktadır. Mecelle 165. madde bu alanı düzenlemekte ve şu şekilde yer almaktadır: Bir alım satım işleminde kâr oranları çeşitli mallarda % 5; hayvanlarda % 10; kiralarda % 20 veya daha fazla olursa bu durum alış verişte aldanma anlamına gelen "gabn-i fâhiş"⁵⁷ sayılmaktadır. Bu halde aldanma olduğu için akit fâsit olur. Bu aldanmaları önlemek için "narh" yöntemine başvurulabilir ve bu şekilde insanların aldatılmasının önüne geçebilir.⁵⁸

⁵⁵ Osman Eskicioğlu, *İslâm ve Ekonomi*, (İzmir: Çağlayan Matbaası, 1999), 18.

⁵⁶ Kallek, *Sosyal Servet*, 105.

⁵⁷ Bilmen, *Istılâhât*, 6: 11; Ali Bardakoğlu, "Gabn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13: 268-273.

⁵⁸ Armağan, s. 295; Alış verişte aldanma manasını ifade eden "gabn" ve fiyatların dondurulması anlamına gelen "narh" kavramları hakkındaki tartışmalar için bk. Hayreddin Karaman - Ali Şafak, "İslâm Hukûkuna Göre Vade Farkı ve Kâr Haddi", *İslami Araştırmalar Vakfı Yayınları*, (İstanbul: 1989), 97-104.

2. İsrâf Ve Lüks Tüketime Karşı Uyarılar

İhtiyaç hissedilen gereksinimler karşılanırken insanın düşebileceği en büyük hata israftır. Sözlükte haddi aşma, cehalet ve gaflet gibi anlamlara gelen israf kavramı; meşrû ve makul olanın dışına çıkma, itidalden sapma manasında kullanılmaktadır.⁵⁹ Diğer bir ifade ile dinin emrettiği, insanlığın gerekli gördüğü yerlere, yine dinin belirlediği ölçüde harcamak cömertlik, bu ölçülerin altında harcamak cimriliktir. İnançtaki aşırılıklar ve günahlardaki fazlalıklar israf kavramıyla ifade edilse de zamanla anlam daralmasına uğrayan bu kavram, para ve mal harcamalarındaki aşırılığı ifade etmede daha çok kullanılır olmuştur. İsrâfla eş anlamlı kabul edilen tebzîr kavramı daha çok niteliksel yönden, israf kavramı ise niceliksel yönden saçıp savurmayı ifade etmektedir. Buna göre meşrû yere bile olsa gereğinden fazla harcamak israf, miktarı ne olursa olsun meşrû olmayan yanlış yerlere harcamak da tebzîrdir.⁶⁰ Tüketimde sorumsuzca hareket etmek, ekonomik gücünü aşacak şekilde davranmak, yerli yersiz para harcamak Kur'ân'ın kabul etmediği hususlardır. Dolayısıyla insanların harcamalarda orta yolu tutmaları gerekmektedir. Nitekim âyette de "(O kullar), harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar." (el-Furkân 25/67). buyrulmaktadır. İnsanın davranışlarındaki haddi aşmayı ifade eden israf kavramı⁶¹ daha çok harcamalardaki ölçsüzlük anlamında kullanılmaktadır.⁶² Kur'ân'a göre ideal bir insan harcamalarda da orta yola dikkat eden kimsedir.⁶³ İslâm iktisadının temeli de budur. Hz. Peygamber, iktisatla hareket edenin fakir düşmeyeceğine, zenginlikte, fakirlikte ve ibâdetle itidal sahibi olmanın önemine vurgu yapmıştır.⁶⁴ Âyette bahsedilen insan tipi de ifrat ve tefrit dediğimiz iki uç noktadan uzak duran, har-

⁵⁹ Cengiz Kallek, "İsrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23: 178-179.

⁶⁰ Ahmet Yaman, "İsrâf Dengesi ve Ölçüyü Kaybetmek", *Dengeyi ve Ölçüyü Kaybetmenin Adı: İsrâf*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 15; Yusuf Kerimoğlu, *Kelimeler Kavramlar*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1985), 117.

⁶¹ Muhammed el-Behiy, *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*, trc. Ali Turgut, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 265.

⁶² Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmî İbn Muhammed İbn Abdîrahmân İbn Selâme, (Riyâd: Dâru't-Taybe, 1999), 6: 123-124.

⁶³ Mukatil b. Süleyman, *Ahkâm Âyetleri Tefsiri*, trc. M. Beşir Eryarsoy, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2005), 96.

⁶⁴ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-ewsat*, (Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 4: 365; Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer el-Kudâî, *Müsnedu Şihâb*, (Beirut: Müessesetu'r-risâle 1985), 2: 7.

camalarda denge unsurunu gözeten kimsedir.⁶⁵ İsrâfın boyutunun tespiti hakikaten zor bir husustur. İsrâf, gerek maddî gerek psikolojik, ahlâkî, toplumsal ve hatta evrensel perspektiften bakılması gereken hassas ve önemli bir konudur. Bireyin ve toplumun yaşam standartları da dikkate alınarak buna göre bir sınır çizmek makul görünmektedir.⁶⁶

İnsanlar ihtiyaçlarından daha fazla harcama yapıp dilediklerince tüketim yöneldikleri zaman hayat şartlarının iyileştigiğine inanırlar.⁶⁷ İhtiyaçlarından çok fazla tüketen ve toplumun lüks düşkünlüğünü zarurete dönüştüren insanlar, kaliteli bir hayat yaşadıklarını zannetseler de hakikatte öyle değildir. Dolayısıyla şahıslar birtakım psikolojik ve sosyolojik nedenlerle israfa düşmektedir. Bu sebeplerin başında zihinsel yönden yeterli olamama durumu bulunmaktadır. Biyolojik yaşı olgunluk yaşlarına ulaştığı halde zihinsel olgunluğunu tamamlayamayan, kâr ve zararını hesap edemeyen tipler bilinçsiz bir biçimde israfa yönelebilirler. Kişinin, alın teri dökmeden ve kolayca kazanması da israfa yol açabilir. İsrâfın övülen bir özellik zannedilmesi yine israfa götüren bir etken olabilir. Reklamlar sebebiyle oluşturulan algı, gösteriş, şöret, beğenilme arzusu gibi durumlar da israf sebebi olabilir.⁶⁸ Hangi sebeple olursa olsun, sosyal ve kültürel şartlar ile toplumsal refah seviyesinin yükselmesine göre değişkenlik gösteren israftan her halukârda uzak durulmalıdır.

3. İbâdetlere Engel Olan Hususlardaki Uyarılar

Günlük olarak bir ticarî faaliyette bulunmayan kimse yok gibidir. Hal böyle olunca insanların ticarete önem vermemeleri ve bu konuda ihmalkâr davranmaları düşünülemez. Ekonomik etkinliklerle çepeçevre kuşatılmış olan insan, ticaretini yaparken Allah'ın bu konuda gözetilmesini emrettiği kurallara uygun bir şekilde hareket etmelidir. "Rızkın onda dokuzu ticarettedir"⁶⁹ buyurarak ticarete dikkat çeken Hz. Peygamber, "Doğru tâcirin peygamber-

⁶⁵ Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10: 126.

⁶⁶ Veli Kayhan, "Kur'ân'a Göre İsrâf ve İktisat", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 4/2 (2006): 173.

⁶⁷ Sombart, s. 115-117.

⁶⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'ân'da Ahlâk Psikolojisi*, (İstanbul: Yalnızkurt Yayınları 1997), 126.

⁶⁹ Muhammed Abdürraûf el-Münavî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i ş-şâğîr*, (Beyrut: 1972), 3: 244. Hadisin kaynağı ve kritiği hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Mahmûd b. Muhammed el-Haddâd, *Tahrîcu ehâdisi ihyâi ulûmi'd-dîn li'l-'Irâkî ve'bni's-Sübki ve'z-Zebîdî*, (Riyad: 1987), 2: 1020-1021.

ler, sıddıklar ve şehitlerle beraber olacağını” müjdelemiştir.⁷⁰ Yapılan ticaretin insanı Allah’a kulluk etmekten alıkoymaması ve ibâdetlere engel teşkil etmesi gerekmektedir. Ticaretle uğraşan her Müslüman, İslâmî sorumluluklarının da bilincinde olmalıdır. İşte bu ölçülerle yapılması gereken ticaret için Cenâb-ı Allah şöyle buyurmaktadır: “Onlar, ne ticaret ne de alışverişin kendilerini Allah’ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı adamlardır. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar.” (en-Nûr 24/37). Bu âyetin nüzul sebebi olarak rivâyet edildiğine göre; “Peygamber (sav.) döneminde iki kişi vardı. Bunlardan birisi tâcir olup namaz için ezan okunduğunu işittiğinde, eğer terazi elinde bulunuyorsa onu bırakırdı, düzgün bir şekilde dahi koymazdı. Şayet terazi yerinde bulunuyorsa, onu oradan kaldırmazdı. Diğeri ise demirci idi, ticaret maksadıyla kılıç yapardı. Eğer çekici, örsün üzerinde bulunuyor ise onu yerinde bırakırdı, şayet kaldırmış ise ezanı işittiği takdirde arkasına atardı.”⁷¹ Âyetin ortaya koyduğu gerçek, ticaret ve alışverişin kendilerini Allah’ın zikrinden ve ibâdetlerinden alıkoymadığı herkesi kapsamaktadır.⁷² Ayrıca bu âyet, dünya ticaretinin âhîret ticaretine engel olmamasını beyan etmektedir.⁷³ Bu âyetin öncesinde Allah Teâlâ birtakım evlerden bahsetmektedir. Bu evlerde Allah’ın adı anılmakta, sabah akşam onun isimleri tespih edilmekte, Kur’ân ve ezanlar okunmaktadır. İşte bu kişileri yaptıkları bu güzel davranışlardan, herhangi bir ticaret ya da bir alışveriş geri bırakmamakta, Allah’ı anmak, namaz kılmak ve zekâtı vermekten engelleyecek hiçbir dünyevî uğraş bulunmamaktadır. Çünkü bu şurada olan kişiler kıyamet dehşetinden endişe duymaktadırlar.⁷⁴ Allah’ı bu şekilde önemseyenler, Allah’ın kendilerine nur nasip ettikleri ve evlerini nur ile doldurdukları kimselerdir.⁷⁵ Burada atlanmaması gereken başka bir husus, tespihe devam eden, ticaret ve alışverişin aldatamadığı bu güzel insanların Allah tarafından yiğit olarak tanıtılmasıdır. Âyette geçen yiğit diye çevrilen kelimenin aslı ricâl olup sadece erkekleri ifade etmemekte, aynı özelliği taşı-

⁷⁰ Tirmizî, “Büyü”, 4.

⁷¹ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmîl-Kur’ân*, 15: 294.

⁷² İbnu’l-Kayyim el-Cevziyye, *Allah Sevğisi*, trc. İshak Emin Aktepe - Ahmet Akbaş, (İstanbul: Polen Yayınları, 2006), 31.

⁷³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâiu l-beyân tefsîru âyâtîl-ahkâm*, (İstanbul: Dersaadet Yayınları, ts.), 2: 573.

⁷⁴ Taberî, *Câmi’ u’l-beyân*, 17: 316-317; benzer ifadeler için bk. Kutub, *Fî Zülâli’l-Kur’ân*, 4: 2520.

⁷⁵ Yazır, *Hak Dini*, 5: 3524-3525.

yan kadınları da kapsamaktadır.⁷⁶ Burada hem ticaret hem de bey' kavramının geçmesi, alışveriş yapan, ticaretle uğraşan, ihracat-ithalât işleriyle uğraşan herkesi içermesindedir. Özellikle ticaretin zikredilmesi ise, insanı Allah'ın zikrinden alıkoyma en önemli meşguliyet alanı olmasından dolayıdır.⁷⁷

Âyette geçen "Allah'ı anmaktan alıkoyma" kısmının nasıl anlaşılması gerektiği hususunda âlimler arasında farklı görüşler söz konusudur. Atâ (ö. 114/732) "namazda hazır bulunmamaktır" yorumunu yaparken, İbn Abbas "farz namaz" diye kayıtlamıştır.⁷⁸ Âyette ticaretin kendilerini Allah'ın zikrinden, namazı kılmaktan ve zekât vermekten alıkoymadığı kullar övülürken, alışverişi terk edip sırf Allah'ın zikriyle uğraşmak gerektiği veya dünya meşgaleleriyle uğraşmanın günah olduğu anlaşılmalıdır. Kur'ân'ın altını çizdiği husus, bu uğraşların insanları Allah'a ve topluma karşı yerine getirmek zorunda oldukları sorumlulukları ihmale sevk etmemesidir. Kaldı ki, Mekki olsun Medenî olsun birçok âyette çalışmanın, kazanmanın ve ticaretin önemi vurgulanmakta,⁷⁹ Allah'ın fazlından talep edilmesi istenmektedir.⁸⁰ Dünyevî çalışmalar hayatın devam ettirilmesi için şarttır. Bu durum Kur'ân'ın öngördüğü esaslarla da uyum içindedir.⁸¹ el-Cuma Suresinin şu âyeti işte bu duruma ışık tutmaktadır: "Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah'ın lütfundan isteyin. Allah'ı çok zikredin; umulur ki kurtuluşa erersiniz". (el-Cuma 62/10). Âyet-i kerimede Cuma namazı için ezan okunduğunda ticaretin terk edilmesi emredilmekte ve Allah'ın zikrine koşulması gerekmektedir. Namaz bitince, Allah'ın emri yerine getirildikten sonra tekrar ticarete veya diğer faaliyetlere dönülebileceğini ifade⁸² eden bu âyet, Allah'ı çok zikretmenin gereğinden de bahsetmektedir. Buradaki zikir sözlü bir tespih olabileceği gibi, Allah için yapılan diğer ibâdetler de olabilmektedir. Mücahid (ö.

⁷⁶ Karaman, v.dğr., *Kur'ân Yolu*, 4: 84.

⁷⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 15: 293.

⁷⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 15: 293.

⁷⁹ "...Allah bilmektedir ki, içinde hastalar bulunacak, bir kısmınız Allah'ın lütfundan (rızk) aramak üzere yeryüzünde yol tepecekler..." el-Müzzemmil 73/20. Burada rızık aramaktan kastedilen faaliyetin ticaret olduğu ifade edilmektedir. Bk. İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, 8: 258; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29: 285-286.

⁸⁰ el-Cuma 62/10.

⁸¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 4: 355.

⁸² Alışveriş yasağından sonra bu ayette ikinci bir emir gelmiştir: "Yeryüzüne dağılın." Buradaki emir vucub değil ibaha ifade eder. Fıkıhçılar, yasaktan sonra buradaki gibi bir emir gelirse bu emrin *ibâha* ifade edeceğini söylemişlerdir. Bk. Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 14: 575.

103/721), kişi ayaktayken, otururken, yatarken Allah'ı zikretmediği sürece O'nu çok zikredenlerden olamaz demektir. Buna göre mana; ticarete başladıysanızda, alışverişinizin her defasında Allah'ı çokça anın; ticaret hayatınızda ve diğer davranışlarınızda bu şekilde Allah'ı çok zikrederseniz kurtuluşa erersiniz anlamına gelmektedir.⁸³ Hicretten hemen sonra farz kılınan Cuma namazının⁸⁴ farziyeti buradaki ayetlerle tekit edilmektedir.⁸⁵ Bu âyetlerde haftalık bir buluşma ve şûra özelliği taşıyan Cuma namazına çağrı yapıldığında herkesin ferdî işlerini bırakarak bu toplu ibâdetle koşmaları⁸⁶ istenmektedir.⁸⁷ Artık ikinci ezan okunduğunda,⁸⁸ akıllı ve ergenlik yaşına girmiş erkeklerin⁸⁹ alışverişi terk etmesi ve Allah'ın zikrine⁹⁰ iştirak etmesi; hutbe⁹¹ ve namazı ifâ etmesi farz olmaktadır.⁹² İkinci ezanla birlikte, başta insanı en çok meşgul eden ticaret/alışveriş olmak üzere, her türlü meşguliyet sonlandırılmalıdır.⁹³ Müfessirler bu durumda alışverişin haram olduğunu ifade etmektedirler.⁹⁴ "...Eğer bilmiş olsanız, elbette bu, sizin için daha hayırlıdır..." Verilen bunca öneme rağmen, namaz ve zikirle kıyaslanamayacak derecede bulunan ticaret, insanı Allah'ın zikri ve ibâdetlerinden alıkoymaması gerekmektedir.⁹⁵ Nitekim başka bir âyette bu durum şöyle ifade edilmektedir: "Onlar bir ticaret ve eğlence gördükleri zaman hemen dağılıp ona giderler ve seni ayakta bırakırlar. De ki: Allah'ın yanında bulunan, eğlenceden ve ticarettten daha yararlıdır. Allah, rızık verenlerin en hayırlısıdır." (el-Cuma 62/11). Hz. Pey-

⁸³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30: 9.

⁸⁴ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1106.

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* 28: 205; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 5: 544-545.

⁸⁶ Aslında namaza koşarak gelmek Hz. Peygamber tarafından tasvip edilmiş bir davranış olmamasına rağmen burada koşmaktan maksat her şeyi terk edip çabucak namaza katılmak anlaşılmıştır. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 20: 464-465; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 4: 1223.

⁸⁷ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 4: 1223.

⁸⁸ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1404/1984), 8: 266.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 20: 464-465; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-'azîz*, Doha, 2007, 8: 303.

⁹⁰ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 5: 171.

⁹¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 8: 267.

⁹² Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.), 5: 246.

⁹³ Kutub, *Fi Zılâli'l-Kur'an*, 4: 3569.

⁹⁴ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 5: 171; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 4: 249; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, (Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye 1993), 8: 265; Said Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, nşr. Abdülkadir Mahmûd el-Bekâr, (Beyrut: Dâru's-selâm, 1985), 11: 5906.

⁹⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, 1108.

gamber'in kıldırıldığı bir Cuma namazı esnasında, Suriye'den gelmesi beklenen ticaret kervanının geldiğinin duyulması üzerine, cemaatten birkaç kişi dışında herkes camiden dışarı çıkmış ve Allah'ın elçisini terk etmişlerdir. Bu âyet, gerçek müminlerin bile her zaman uzak kalamadıkları beşerî zaafı olduğu atıfta bulunmaktadır. Ayette, geçici dünyevî menfaatlerin Allah'ın vereceği mükâfatla kıyaslandığında önemsiz olduğu vurgulanmaktadır.⁹⁶

İslâm, toplumların muhtaç olduğu iş, teşebbüs ve hizmetleri ifâ etmeyi farz-ı kifâye olan bir ibâdet olarak görmektedir. Rızık temini için bir iş tutmayı, emek sarf etmeyi teşvik etmiş,⁹⁷ meşrû olmak kaydıyla her işi şerefli kabul etmiştir. Bu âyet de ticarete yönelik iş ve çalışma sahalarına teşvik etmektedir. İbâdetin hemen ardından çalışmayı, rızık talep etmeyi ve emek harcamayı emrederek umumî manada çalışmanın bir ibâdet şekli olduğunu göstermektedir. Allah'ın emrini yerine getirmek de sonuç itibarıyla ibâdettir.⁹⁸

Bu bağlamda ticaretin nesnesi olan mal ile alakalı olarak başka bir âyette şöyle buyruluyor: "Ey imân edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah'ı anmaktan alıkoymasın. Kim bunu yaparsa işte onlar ziyana uğrayanlardır." (el-Münâfikûn 63/9). Bu dünyanın en önemli iki imtihan unsuru mallar ve çocuklardır. Âyette ilk sırada söz edilen şey maldır. Mal insanın kendisine meylettiği, sahibi olmasını istediği şeylerdir. İnsana sevdirilen, hayatın süsü olan mal, canın yongası olarak telakkî edilmiştir. İnsan sürekli mal kazanma ya da harcama faaliyeti içindedir. Hal böyle olunca insanın biriktirme ve mal edinme hırsı, Allah'a karşı sorumluluklarını ihmal etmesine sebep teşkil etmemelidir. Bu âyetten; çoluk çocukla hiç uğraşmayın, onları ihmal edin, ticareti bırakın anlamını çıkarmamız hatalı bir anlayış olacaktır. "Mal ve çocuklar gibi çok önemli olan bu iki unsurun sizleri meşgul etmesi sonucu ziyana uğramamanız gereklidir" düşüncesi âyetin doğru yorumu olsa gerektir. Allah'ın zikrinden kastedilen; Allah düşüncesi, ona zikir ve tazimle yapılan namaz,

⁹⁶ Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı, Meâl-Tefsîr*, trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, (İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1999), 3: 1149.

⁹⁷ Daha geniş bilgi için bk. Ahmet Coşkun, *Kur'ân-ı Kerim'de Rızık ve İktisâdî Hayat*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010). 51-54.

⁹⁸ Hayreddin Karaman, *İslâm'da İşçi-İşveren Münasebetleri*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 35-36.

zekât, oruç, hac, Kur'ân kıraati, vaaz ve nasihat, tehlil, tesbih gibi sırf kendisine yakınlık kastıyla yapılan her türlü sâlih amellerdir.⁹⁹

Sonuç olarak ticarî faaliyetler, başta Allah Teâlâ'nın farz kıldığı ibâdetler olmak üzere namaz, zekât, zikir gibi amellerin yapılmasına engel olmadan gerçekleştirilmelidir. Ticaret ile meşgul olan Müslüman, ticaretini bu ölçüler içinde yapmalı, alışverişin cazibesine kapılarak ruhî gelişmeleri için gerekli olan manevî kazanımlardan uzak kalmamalıdır. Namaz, zikir ve zekâtın anlamını kavramış ve bunları içselleştirmiş bir kişinin yaptığı ticaret aynı zamanda ibâdet niteliği kazanmış olacaktır.

4. Ücretin Verilmesiyle İlgili Uyarılar

Kur'ân'a göre müminler, verdikleri sözleri yerine getiren insanlardır.¹⁰⁰ Onlar akidlerinin ve ahitlerinin gereğini yerine getirirler. Dolayısıyla alışveriş kaynaklı ödemelere dikkat etmeleri gerekmektedir. Veresiye alım satımlardan doğacak borçlar, selem gibi müşteriye teslim edilmesi gereken siparişler ve ücret karşılığında görevlendirilen kimselere zamanında ödeme yapılması önem arz etmektedir.

İş akdi yapılan bir kişiye ücretinin ivedilikle ödenmesi gerektiği konusunda şu âyet güzel bir örnek teşkil etmektedir: "Derken, o iki kadından biri utana utana yürüyerek ona geldi: Babam, dedi, bizim yerimize (hayvanları) sulamanın karşılığını ödemek için seni çağırıyor..." (el-Kasas 28/25). Hz. Musa Firavun'dan kaçıp Medyen'e geldiğinde aç ve açıkta çaresiz kalmış ve Rabbine "Rabbim doğrusu bana vereceğin her türlü hayra muhtacım." (el-Kasas 28/24). diye seslenmişti. Hz. Musa gereksinimlerini gidermek için bir işe ihtiyaç duymaktadır. Bu sırada Hz. Musa, Hz. Şuayb'ın koyunlarını sulama fırsatı bulmuştur. Yaptığı işin ücretinin ödenmesi için onun evine davet edilmiş olan Hz. Musa başından geçenleri Hz. Şuayb'a anlatmıştır. Hz. Şuayb ile Hz. Musa arasında geçen bu olayda dikkat çeken en önemli husus, yapılan işin hemen akabinde ücretin¹⁰¹ ödenmesi için Hz. Musa'nın davet edilmesidir.¹⁰²

⁹⁹ Yazır, *Hak Dîni*, 7: 5011-5012.

¹⁰⁰ Bk. el-Bakara 2/100, 177; el-Mâide 5/1; et-Tevbe 9/111; er-Ra'd 13/20; el-Müminün 23/8; el-Meâric 70/32.

¹⁰¹ "Hz. Musa ücret için değil, yaşlı zatın duasını almak ve onu tanımak için kızın davetini kabul etti. Hatta rivayete göre Hz. Musa o zatın yanına gelince o zat Hz. Musa'ya yemek ikram etti. Hz. Musa bunu kabul etmedi. - Biz, dinini dünya karşılığı satmayan ve hayır işine karşı bedel talep etmeyen bir aileyiz,

Bu ayette de olduğu gibi, işçi çalıştıran bir kimse derhal ücretini ödemelidir. Zira ödenecek bu ücrete karşı tarafın çok fazla ihtiyaç duyması mümkündür. Hal böyle olunca ücretin geciktirilmesi diğer tarafı büyük sıkıntılara sokacağından ücreti ödemede titizlik gösterilmelidir.

Bir kimse işçi çalıştırıyorsa onun alın teri kurumadan ona ücretini ödemesi gerekmektedir. Hz. Peygamber, "İşçinin ücretini alınun teri kurumadan veriniz"¹⁰³, "Üç kimse kıyamet gününde, karşılarında beni (Allah'ı) bulacaklardır: Benim namıma verip haksızlık eden, hür bir kimseyi satın parasını yiyen, bir işçi tutup çalıştırdıktan sonra ücretini vermeyen."¹⁰⁴ Her iki hadiste de işçi olarak istihdam edilen kimselerin hak ettikleri ücretin savsaklanmadan, işlerini bitirir bitirmez ödemelerinin yapılması bildirilmektedir. İşçinin alın terinden maksat onun emeğidir. İslâm, bu emeği sömürenin çok büyük bir cüretkârlık sergilediğini öğretmektedir. Birisini çalıştırıp ücretini eksik vermek ya da hiç vermemek, hür bir kimseyi köleleştirip satan kimse mesabesinde kabul edilmiştir.¹⁰⁵ Bu şekilde çok ağır bir vebalin altında kalan kimseleri Allah Teâlâ kendinin hasmı/düşmanı olduğunu haber vermektedir.¹⁰⁶

Hülâsa, âyet ve hadislerin ortaya koyduğu gerçek, ücretle bir kimse istihdam ediliyorsa, işinin bitiminde eksiksiz olarak hakkı ödenmelidir. Akidlerinin gereğini yerine getiren ve ahitlerine sadık kalan Müslümanların bu konuda de azami titizliği göstermesi gerekmektedir. Aynı şekilde ücretle iş alan kimseler de söz verdikleri vakitte işlerini bitirip karşı tarafı mağdur etmemelidirler.

dedi. Hz. Şuayb ona şu cevabı verdi: - Bu bize misafir olan herkese karşı âdetimizdir. Ya da şöyle dedi: Hayır, bu benim ve babalarımın âdetidir. Biz misafiri ağırlarız ve misafire yemek yediririz. Malumdur ki kim bir iyilik işler de ona bir şey hediye olarak verilirse onu almak haram değildir." Bk. Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10: 450.

¹⁰² Taberi, *Câmi 'u'l-beyân*, 19: 559; Kurtubî, *el-Câmi 'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 259; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 20: 104.

¹⁰³ İbn-i Mâce, "Rehin", 4.

¹⁰⁴ Buhârî, "Buyû", 106, "İcâra", 10.

¹⁰⁵ Hatipoğlu, *İbn-i Mâce Şerhi*, 4: 580.

¹⁰⁶ Hatipoğlu, *İbn-i Mâce Şerhi*, 4: 580-581.

5. Yemin İle İlgili Uyarılar

Arap dilinde kase ve hıf olarak da adlandırılan yemin kelimesi¹⁰⁷ söz- lükte sağ el, kuvvet, ant gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰⁸ Terim anlamıyla ye- min; “bir kimsenin kararlılığını pekiştirmek ve başkalarını ikna etmek amacı- la söz ve beyanını Allah’ın adını veya bir sıfatını zikrederek kuvvetlendirme- sini ifade etmektedir.”¹⁰⁹ Mesela, “vallâhi, billâhi ya da tallâhi şu kadar kâr ediyorum” gibi sözler yemin ihtiva eden cümlelerdir.¹¹⁰ Bu sözlerle müşteri- de güven ve kanaat oluşturmak, sözü kuvvetlendirerek istenilen sonuca ulaşmak hedeflenir.

Sözü pekiştirmek için başvuru bu üslubun çokça kullanılması makbul bir yöntem görülmemektedir. Yemini alışkanlık haline getirenler için Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Şunların hiçbirine itâat etme: Yemin edip duran, aşağılık, (herkesi) kötüleyen, söz götürüp getiren, hayra engel olan, mütecâviz ve saldırgan günahkâr, kaba ve kötülükle damgalı, mal ve oğullar sahibi ol- muş diye (böyle yolunu şaşırılmış)” (el-Kalem 68/10-14). Âyette yer alan hallâf kelimesi, doğru-yanlış, hak-batıl her hususta, vara yoğa çokça yemin eden kimseleri ifade etmektedir. Bu kimsenin hallâf oluşu, Allah’ın azamet ve bü- yükliğini hakkıyla bilmediğini göstermektedir. Allah’ın azamet ve celâlini gereği gibi bilmiş ve takdir eden birisinin, her zaman her an, asılsız her şey için, Allah’ın adını ve sıfatlarını şahit tutup yemin etmemesi gerekmektedir. Amacı dünyalık elde etmek olan bu tip insanlar, âyette mehîn (rezil-rüsva) olarak tanıtılmaktadır.¹¹¹

Yemin etmek kural olarak mübah kabul edilmesine rağmen, yemini alış- kanlık haline getirmek ve gereksiz yere yemin etmek hoş görülmemiş, sık sık yemin etmek Allah adına saygısızlık olarak telakki edilmiştir. Yalan yere ye-

¹⁰⁷ Kâzım Fethî er-Râzî, “Kur’ân-ı Kerim’de Te’kîd Üslupları”, trc. Hasan Keskin, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002): 164; Muhammed Coşkun, “Aksâmu’l-Kur’ân el-Fecr 89/1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46 (2014): 40-41.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, “Ymn”, *Lisânü’l-‘Arab*, 13: 462.

¹⁰⁹ Ertuğrul Boynukalın, “Yemin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 417.

¹¹⁰ A. Hamdi Kasaboğlu, “Yemin”, *Diyanet İşleri Başkanlığı İlmî Dergi*, 3/1 (1964): 22.

¹¹¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23: 157; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 30: 603-604.

min etmek büyük günahlardan kabul edilmiştir.¹¹² Bu bağlamda alışveriş esnasında yemin etmek Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır: "...Siz alışverişte çok yemin etmekten sakının! Çünkü o satışı teşvik eder, sonra da bereketi yok eder."¹¹³ Önemsiz şeylere yemin edilmemesini tavsiye eden ve inanarlarda bir yemin şuurunu oluşturmayı hedefleyen Hz. Peygamber, ticaret ve günlük hayatta haksız kazanca sebep teşkil edecek yeminleri yasaklamış, alışveriş esnasında yalanı örtbas edecek, insanların kandırılmasına vesile olacak şekilde yemin edenlerin azaba dâçar olacaklarını ve Allah'ın rahmetinden uzak kalacaklarını bildirmiştir.¹¹⁴

Özetleyecek olursak, alışveriş esnasında yemin ederek malın satılmasını sağlamak yasaklanmıştır. Allah'ın adının dünya menfaati elde etmek için yalan yere anılması ticarete bereket bırakmayacağı gibi doğru bir davranış da değildir.

6. Eksik İş Yapma İle İlgili Uyarılar

Yapılan her işin güzel ve ihsan derecesinde yapılmasını isteyen Yüce Allah birçok âyette muhsinleri¹¹⁵ övmekte ve şöyle buyurmaktadır: "...Allah güzel davrananları sever."¹¹⁶ Hz. Peygamber de meşhur imân hadisinde ihsanı, "Allah'a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Çünkü sen onu görmeden de o seni görüyor"¹¹⁷ şeklinde tefsir etmiştir. İnsanın tüm fiillerini ilgilendiren ihsan kavramının takva derecesinden daha üstün olduğu ifade edilmektedir.¹¹⁸ Hiçbir davranışın Allah'ın kontrolü dışında gerçekleşmediği¹¹⁹ düşüncesiyle iş yapan herhangi bir meslek erbabı, işin hakkını vermeye çalışacak, eksik ve kalitesiz iş yapmayacaktır. Aksi halde toplumun ifsadı söz konusu olacaktır: "...İnsanların eşyalarını eksik vermeyin. Düzeltmesinden sonra

¹¹² Boynukalın, "Yemin", 43: 418.

¹¹³ Müslim, "İmân", 171; Tirmizî, "Büyü", 5.

¹¹⁴ Abdurrahman Candan, "İslâm Hukûkunda Yemin ve Ahlâkîlik", *İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi*, 15 (2010): 442; Benzer ifadeler için bk. Siraceddin Önlüer, *Hayatımızın Mihenk Taşı Helal Kazanç*, (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 122.

¹¹⁵ Bk. el-Bakara 2/58, 112, 195; Âli İmrân 3/134; en-Nisa 4/125; el-Mâide 5/13.

¹¹⁶ el-Mâide 5/93

¹¹⁷ Buhârî, "İmân", 1; Müslim, "İmân" 1.

¹¹⁸ Mehmet Yaşar Soyalan, *Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler*, (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003), 165. Takvânın dereceleri için bk. Yazır, *Hak Dîni*, 3: 1807.

¹¹⁹ Bk. el-En'âm 6/59.

yeryüzünde bozgunculuk yapmayın. Eğer inananlar iseniz bunlar sizin için daha hayırlıdır.”¹²⁰ Eksik veya kalitesiz malzeme kullanımı sebebiyle çöken binalar, yollar vs. her gün haberlere konu olmaktadır. Maalesef, depremler eksik malzeme kullanıldığı için en çok da halkı Müslüman olan ülkelerde zararlara sebep olmaktadır. Yeteri kadar demir ya da çimento kullanılmayan binalar en ufak bir sarsıntıda bazen de kendiliğinden çökmektedir. Bunun yanında insan sağlığına zararlı olan gıdaların satışa arz edilmesi, merdiven altı üretimler, son kullanma tarihleri geçmiş ürünler ve kalitesiz hizmet sunumlarının geri planında ihsan düşüncesinden uzak davranışlar rol oynamaktadır.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerim, ticareti helal ve meşrû bir kazanç vesilesi görmesine rağmen insanın bütün uğraş alanının ticaret olamayacağını ifade ederek bu konuda uyarılar ortaya koymuştur. Kur’ân, haksız kazanç olan fâiz ve karaborsacılığı yasaklamış, ölçü ve tartıda hile yapanları cehennem azabı ile tehdit etmiştir. Her konuda aşırılığı yasaklayan Yüce Allah, lüzumundan fazla yapılan ve israf boyutuna ulaşan alışverişlerden uzak durulmasını emretmiştir. Alım satım işlerinde bu noktaya gelinmemesi için özellikle aldatıcı reklam olgusuna karşı bilinçli olunmalı, ihtiyaçtan mı yoksa arzudan mı kaynaklanan bir istekle hareket edilip edilmediğine karar verilmelidir. Gerek satıcı gerek müşteri, alışveriş ve ekonomik hadiselerle kendini kaptırarak ibâdetlerini aksatmamalıdır. Bilhassa Cuma namazı için ezan okununca bütün alışveriş etkinlikleri terk edilmelidir. İslâm’ın dikkat çektiği ve üzerinde hassasiyetle durduğu bir konu da emek sahibine hakkının vakit kaybetmeden ödenmesidir. Ücretli çalışanların hakları suiistimal edilmemeli, emeklerinin karşılığı hemen ödenmelidir. Alışverişte yemin etmekten sakınılmalıdır. Tüccarın, yeminin mal satmaya yardımı dokunsa da alışverişte bereket bırakmayacağını farkındalığıyla hareket etmesi gereklidir. Sadece satıcı değil aynı şekilde müşterinin de yemin etmekten, özellikle yalan yere yapılan yeminden uzak durması son derece önemlidir. Her türlü alım satımda, üretimden tüketime kadar bütün ekonomik faaliyetlerde ihsan düşüncesiyle hareket edilmeli, kalitesiz hizmetten ve sağlığa zararlı gıda üretiminden uzak kaçınılmalıdır.

¹²⁰ el-A’râf 7/85

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Rızâ, Muhammed Reşîd. *Tefsîrü'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm)*. 12 Cilt. Kahire: Daru'l-fikr, 1923.
- Açıkgeçenç, Alparslan. "Fazlurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22: 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Akdış, Muhammed. *Fâiz Politikalarının Enflasyon Üzerindeki Etkileri ve Türkiye*. Ankara: Yimder Yayınları, 1995.
- Askalânî, Şerefuddîn Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-Buhârî*, 15. Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Gabn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13: 268-273. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'ân'ın Nüzûl Süreci*. Trc. Yasin Demirkıran - Melâ Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Behiy, Muhammed. *İnanç ve Amelde Kur'ânî Kavramlar*. Trc. Ali Turgut. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.
- Beydavî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru envâri't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşî, 5. Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Hukûku İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kâmusu*. 8.Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1985.
- Boynukalın, Ertuğrul. "Yemin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 417. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Candan, Abdurrahman. "İslâm Hukûkunda Yemin ve Ahlâkîlik", *İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010): 442.
- Coşkun, Ahmet. *Kur'ân-ı Kerim'de Rızık ve İktisâdî Hayat*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Coşkun, Muhammed. "Aksâmu'l-Kur'ân el-Fecr 89/1-14. Âyetleri Örneğinde Yemin İfadelerinin Anlaşılması ve Tercüme Edilmesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014): 40-41.

Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri I*. Konya: 1991.

Deniz, Abdülbâki. *İslâm Hukûkunda İlet Kavramı ve Fâizin İleti*. Yüksek Lisans Tezi. Uludağ Üniversitesi, 2006.

Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-ḥadîs*. Trc. Muharrem Önder. 7. Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.

Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muḥîṭ*. 8.Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993.

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Mushaf, ts.

Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukûk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.

Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. Meâl-Tefsîr. Trc. Cahit Koytak - Ahmet Er-türk. 3 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1999.

Eskicioğlu, Osman. *İslâm ve Ekonomi*. İzmir: Çağlayan Matbaası, 1999.

Fazlur Rahman. *İslâmiyet ve İktisâdî Adâlet Meselesi*. Trc. Yûsuf Ziya Kavakçı. Erzurum, Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Yayınları, 1976.

Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'âni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1983.

Gürkan, Nejdî. "Arapçada "El" Takısı ve Fonksiyonları". *Ekev Akademi Dergisi* 8/18 (2004): 365.

Haddâd, Ebû Abdullah Mahmûd b. Muhammed. *Tahrîcu eḥâdîsi ihyâi ulûmi'd-dîn li'l-'Irâkî ve'bni's-Sübkî ve'z-Zebîdî*. 7 Cilt. Riyad: 1987.

Hatipoğlu, Haydar. *Sünen-i İbni Mâce Tercemesi ve Şerhi*. 10 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1983.

Havvâ, Saîd. *el-Esâs fi't-tefsîr*. Nşr. Abdülkadir Mahmûd el-Bekâr. 11 Cilt. Beyrut: Dâru's-Selâm, 1985.

Hayta, Mustafa. "Fıkıh Usûlünde Bir Bütüncül Okuma Yöntemi: Mutlakın Mukayyede Hamli ve Fıkhî İhtilaflardaki Rolü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 16/2 (2016): 160.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib el-Endelûsî. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-'azîz*. 8 Cilt. Doha, 2007.
- Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh b. Hişâm el-Ensârî el-Mısırî (ö. 761/1360). *Şerhu şuzûru'z-zeheb*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1965.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. Thk. Sâmi İbn Muhammed İbn Abdirrahmân İbn Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru't-Taybe, 1999.
- İbn Manzûr Muhammd b. Mükrim. "Rbv", *Lisânü'l-'Arab*. Nşr. Emin Muhammed Abdulvehhâb - Muhammed es-Sadık el-Ubeydî. 14: 304-307. 15 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-turasi'l-Arabî, 1996.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: 4 Cilt. Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbnü'l-Kayyim, el-Cevziyye. *Allah Sevğisi*. Trc. İshak Emin Aktepe - Ahmet Akbaş. İstanbul: Polen Yayınları, 2006.
- Kallek, Cengiz. "İhtikâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 560-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kallek, Cengiz. "İsrâf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23: 178-179. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kallek, Cengiz. *Sosyal Servet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Karaman, Hayreddin - Şafak, Ali. *İslâm Hukûkuna Göre Wade Farkı ve Kâr Had-di*". İslâmî Araştırmalar Vakfı Yayınları, İstanbul: 1989.
- Karaman, Hayreddin - Çağrıçı, Mustafa - Dönmez, İ. Kâfi - Gümüş, Sadrettin. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.

- Karaman, Hayreddin. *İslâm'da İşçi-İşveren Münasebetleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Kasaboğlu, A. Hamdi. "Yemin". *Diyanet İşleri Başkanlığı İlmî Dergi* 3/1 (1964): 22.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'ân'da Ahlâk Psikolojisi*. İstanbul: Yalnızkurt Yayınları, 1997.
- Kâsımî, Muhammed Cemalüddin. *Mehâsinü't-te'vîl*. Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabî. 17 Cilt. yy., 1957.
- Kayhan, Veli. "Kur'ân'a Göre İsrâf ve İktisat". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/2 (2006): 173.
- Kerimoğlu, Yusuf. *Kelimeler Kavramlar*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1985.
- Komasyon. *Genel Ekonomi Ansiklopedisi*. İstanbul: Milliyet Yayınları. 2 Cilt. 1988.
- Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer. *Müsnedu Şihâb*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1985.
- Kureşî, Enver İkbâl. *Fâiz Nazariyesi ve İslâm*. Trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1966.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: 1952.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Ḳur'ân*. Kâhire: Dâru's-şurûk, 2003.
- Mahmud Ahmed. *İslâm İktisâdı (Mukayeseli Bir Tedkik)*. Trc. Yûsuf Ziya Kavakçı. İstanbul: Çağaloğlu Yayınları, 1975.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. yy, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. (1903-1979), *Tefhîmu'l-Kur'ân*, trc. Muhammed Han Kanyani vdğr. 7. Cilt. İnsan Yayınları. İstanbul: 1996.
- Mukatil b. Süleyman. *Ahkâm Âyetleri Tefsiri*. Trc. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.

- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhate. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu't-târihi'l-Arabî, 2002.
- Münavî, Muhammed Abdürraûf. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi 'i's-şagîr*. 6 Cilt. Beyrut: 1972.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-tenzîl ve haqâiku't-te'vîl*. Thk. Seyyid Zekeriyya. 4 Cilt. yy, ts.
- Orman, Sabri. *Gazzâli'nin İktisat Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Önlüer, Siraceddin. *Hayatımızın Mihenk Taşı Helal Kazanç*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Özsoy, İsmail. "Fâiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Radî, Şerîf. *Nehcü'l-Belâğâ*. Haz. M. Hizmetli. Trc. Beşir Işık - M. Vesim Taylan - Faruk Bozgöz. Ankara: Birleşik Yayınları, 1990.
- Râzî, Kâzım Fethî. "Kur'ân-ı Kerim'de Te'kid Üslupları". Trc. Hasan Keskin, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2002): 164.
- Râzî, Muhammed b. Hüseyin Fahrüddin. *et-Tefsîru'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1990.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm*. 2 Cilt. İstanbul: Dersaadet Yayınları, ts.
- Soyalan, Mehmet Yaşar. *Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2003.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *Mu'cemu'l-evsaf*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Haremeyn, 1995
- Taberî, Muhammed İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah İbn Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kâhire: Dâru'l-hicr, 2001.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm'da Fâiz Meselesine Yeni Bir Bakış*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Uyanık, M. Zeki. "İslâm Hukûkunda İhtikâr", *İslâm Hukûku Araştırmaları Dergisi* (İslâm İktisadı Özel Sayısı) 16 (2010): 433-476.

- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Esbâbu'n-Nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Yayınları, 1979.
- Zebîdî, Muhibbiddîn Ebu'l-Feyd Seyyid Muhammed Murteza. "Rbv". *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. 20 Cilt. Nşr. Ali Şeyri, Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994. 19: 441-445.
- Yaman, Ahmet. *İsraf Dengeyi ve Ölçüyü Kaybetmek*. Dengeyi ve Ölçüyü Kaybetmenin Adı: İsrâf, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 15.
- Yeniçeri, Celal. *İslâm İktisadının Esasları*. İstanbul: Şamil Yayınları, 1980.
- Yüksel, Yakup. "Müfessir Tâhir İbn Âşûr (1879-1973)'un Et-Tahrîr Ve't-Tenvîr Adlı Eserinde Rüşvet ve Fâiz Yorumu", *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2015): 233.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Ķur'ân ve i'râbuhû*. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988.
- Zemaşerî, Cârullah Muhammed b. Ömer, *el-Keşşâf 'an haĶâ'iki ħavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eĶâvîl fi vücihi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Ziuaddin, Ahmad. "Ribâ Teorisi". Trc. Ali Rıza Gül, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003): 453-465.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-aĶîde ve's-şerîa' ve'l-menhec*. 17 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-fikr, 2009.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 93-115

Kur'an'da Zebur: Tefsir Kaynaklari Ekseninde Bir İnceleme

Zabur in the Quran: A Study on Tafsir Literature

Berivan İNECİK

Yl. Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Master Student, İstanbul University,

Institute of Social Science

İstanbul / TURKEY

iliya_610@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-7831-2950

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 28 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: İncelik, Berivan. "Kur'an'da Zebur: Tefsir Kaynaklari Ekseninde Bir İnceleme". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 93-115.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Mukatil'den, İbn Kesîr'e kadar gelen müfessirlerin Zebûr'un Hz. Dâvûd'a indirilmiş kutsal bir kitap olduğunu söylemekle yetindikleri görülmektedir. Klasik dönemde Bikaî gibi bir kısım müfessirler ise Kitâb-ı Mukaddes'teki Mezmûrlar kitabına referanslarda bulunmakta, bu yaklaşım çağdaş dönem müfessirlerinde daha bariz görülmektedir. On dört asırlık bir süreç takip edildiğinde müfessirlerin konuya yaklaşımlarının ve okuma biçimlerinin değiştiği zamana, coğrafyaya ve kültüre göre farklılık arz ettiği söylenebilir. Bu makalede Zebûr'un mahiyeti İsrâ Sûresi 17/55, Nisâ Sûresi 4/163. ve Enbiyâ Sûresi 21/105. âyetler çerçevesinde ele alınmaktadır. Kur'an'ın "Zebûr " olarak adlandırdığı kitabın tefsir kaynaklarındaki ele alınış şekli ve mahiyetiyle ilgili tartışmalara yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dâvûd, Zebûr, Mezmûrlar, Ehl-i Kitap, Kur'an.

Abstract

It has been seen that all commentators from Muqatil to modern times said that the Psalms is a holy book sent to the prophet Dâvûd. It is known that one of the next term commentators Biqai considered the holy book and has made long quotes and has shown the book of Psalms as a reference. Some of the later commentators said that the Zebûr mentioned in Quran is Psalms that Jews and Christians have, as Biqai did. When it follows to process that last fourteen centuries, approach of commentaries and their reading format was changed and distinctness according to time, geography and culture. In this article, essence of Zabur in the Quran that takes part in Surah al-İsrâ 17/ 55, Surah an-Nisâ 4/163 and Surah Anbiya 21/ 105. One of our questions is if it is possible to argue that "Zabur" in the Quran is psalms in Tafsir literature.

Keywords: Dawud, Zabur, Psalms, People of the Book, Quran.

* Bu makale, 25. 12. 2018 tarihinde sunduğumuz "Kur'an'da Zebûr: Tefsir Kaynakları Ekseninde Bir İnceleme" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır./This article is extracted from my master thesis entitled "Zabur In The Quran: A Study On Tafsir Literature" (Master thesis İstanbul University, İstanbul/Turkey, 2018)

Giriş

Bu çalışmada Kur'an'da Hz. Dâvûd'a indirildiği belirtilen Zebûr'un elimizdeki mevcut Zebûr ile ilgisi müfessirlerin yaklaşımları üzerinden incelenecektir. Amacımız müfessirlerin bakış açısını kronolojik olarak yakalamak, tarihsel süreç içerisinde müfessirlerin diğer bir kutsal kitap olan Zebûr hakkındaki düşüncelerini tahlil ederek ilk dönem müfessirleri ile günümüz müfessirleri arasındaki farkı ve yaklaşım biçimini göstermek suretiyle on dört asırlık bir süreci takip etmektir. Böylelikle araştırmamızda Zebûr meselesini tefsir kaynakları çerçevesinde ana hatlarıyla ele almak, İslam ve Kur'an araştırmalarında diğer kutsal metinlerle yapılan mukayeseli çalışmalara katkıda bulunmak hedeflenmektedir. Hz. Dâvûd'a indirilmiş olan Zebûr'un mahiyetinin anlaşılabilmesi için ilk tefsir kaynaklarından başlayarak günümüze kadar ulaşılabilen eserlerden bir inceleme yapılacaktır. Bu bağlamda müfessirlerin bakış açısını kronolojik olarak yakalamak tarihsel süreç içerisinde Zebûr hakkındaki düşüncelerini tahlil etmek, ilk dönem ile çağdaş dönem arasındaki farkı ve yaklaşım biçimini göstermek önem arz etmektedir. İlk olarak İsrâ Sûresi 17/ 55. âyetini ve Nisâ Sûresi 4/163. âyetini "Dâvûd'a da Zebûr'u verdik" ifadesi bağlamında müfessirlerin konuya yaklaşımları, Mezmûrlar'a yaptıkları atıfları ve Zebûr ile Mezmûrlar kitabı arasında nasıl bir ilişki kurdukları gösterilmeye çalışacaktır. Daha sonra Enbiyâ Sûresi 21/105. âyetin tefsirlerdeki yorumları ele alınacak müfessirlerin "Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" ifadesinin tefsirinde Mezmûrlar kitabına yaptıkları atıflar ve bu sözün Mezmûrlar kitabında bulunan benzer bir ifadesi irdelenecektir.

1. Hz. Dâvûd'a Zebûr'un Verilmesi Hakkında Müfessirlerin Yorumları

1.1. İsrâ Sûresi 55. Âyet

وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا

"Rabbin, göklerde ve yerde olan herkesi en iyi bilendir. Gerçekten biz, peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık; Dâvûd'a da Zebûr'u verdik. (el-İsrâ 17/55).

İlk dönem müfessirlerinden Mukatil b. Süleymân (ö. 150/767) bu âyetin tefsirinde Zebûr'un mahiyeti hakkında kısaca şu bilgiyi vermektedir: "Zebûr yüz elli sûredir. Onda helâl, haram, ahkâm ve hadlere dair bir şey yoktur.

Zebûr 'da yüce Allah'a yapılan dua, övgü ve yüceltme ifadeleri yer alır."¹ Mukatil'in kaynak belirtmeksizin Zebûr'un mahiyetine dair naklettiği rivayet önem arz etmektedir. Kendisinden sonra gelen müfessirlerin de bu rivayeti dikkate aldığı görülmektedir.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ise risâlet vurgusu yapar. Mâtürîdî'ye göre Allah, onların maslahatına ve zararına olan şeyleri, gizlediklerini ve açığa çıkardıklarını bilir. O, risâleti dilediğine verir. Kimin nübüvvete ve risâlete layık olduğunu bilir. Bütün peygamberlere farklı bir özellik verilmiştir. Yüce Allah, Hz. Dâvûd'a Zebûr'u vermiş ve Hz. Muhammed'i de bütün insanlara peygamber olarak göndermiş; onun geçmiş ve gelecek günahlarını bağışlamıştır. "Dâvûd'a da Zebûr'u verdik" ifadesindeki Zebûr kelimesi için de Allah'ın bütün kitaplarının Zebûr olarak isimlendirildiğini ve Zebûr'un kelime olarak "kitap" anlamına geldiğini belirtir.²

Diğer taraftan söz konusu âyetin, indiği ortamı resmetmeye çalışan ve bir itiraza cevap mahiyetinde nâzil olduğunu belirten Zemahşerî (ö. 538/1144) açıklamasında bu âyetin, Ebû Tâlib'in yetimini peygamberliğe uzak gören, onu inkâr eden ve ashabının Suheyb, Bilâl ve Habbâb gibi fakirlerden oluşuna itiraz eden Mekkeli müşriklere bir cevap olduğunu söyler. Rabbimizin göklerde ve yerde olan her şeyin durumunu, ölçüsünü ve kıymetini bildiğini, her birinin hangi şeye ehil olduğunu bildiğini belirtir. "Peygamberlerden kimini kimine üstün kıldık" âyetinin Resulullah'ın üstünlüğüne bir işaret olduğunu, "Dâvûd 'a da Zebûr'u verdik" sözünün ise bu üstünlüğün bir yönüne işaret ettiğini ve bunun da, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğu ve ümmetinin de en hayırlı ümmet olduğunun Dâvûd'un Zebûr'unda yazılmış olmasıyla alakalı olduğunu belirtir. Enbiyâ Sûresinde "Andolsun Zikir'den sonra Zebûr'da da "Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" diye yazmıştık" âyetinde kastedilenin ise Hz. Muhammed ve ümmeti olduğunu söyler.³ Ze-

¹ Ebû'l-Hasen Mukatil b. Süleymân b. Beşîr, *Tefsîru Mukatil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhate, (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1979), 2: 536; Ebû Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*, (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002), 9: 128.

² Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, thk. Halil İbrahim Kaçar, müraca: Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 8: 297-8.

³ Ebû'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an haka'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekavîl fi vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1947), 2: 364.

maşerî bu âyeti, Enbiyâ Sûresi 105. âyetle birlikte düşünerek Zebûr'un içinde yer alan bir ifadeyle Hz. Peygamber arasında paralellik kurar.

Kureyş kâfirlerinin tartışmaya yönelen ve düşünen kimseler olmadığını, birtakım şüpheler üretmek için Yahudilere müracaat ettiklerini, Yahudilerin de onlara "Mûsâ'dan sonra bir peygamber ve Tevrat'tan sonra bir kitap gelmeyecektir." ifadelerini naklederek nüzûl sebebine vurgu yapan Râzî'ye (ö. 606/1210) göre Allah, Hz. Dâvûd'a Zebûr'u indirdiğini belirterek onların bu sözlerini yalanlamıştır. Râzî daha sonra şöyle devam eder: "Allah'ın bilgisi sadece sizin durumunuzla ilgili değildir. Bilâkis O, bütün bir varlığı, yerdekileri ve göktekileri ilgilendiren her şeyi bilir. Her şey için neyin iyi ve neyin kötü olacağını bilir. Bu sebeple Allah, peygamberlerden kimini kimine üstün kılmıştır. Mûsâ'ya Tevrat'ı, Dâvûd'a Zebûr'u, İsâ'ya İncil'i vermiştir. Aynı şekilde Muhammed'e de Kur'an'ı vermiş olması ve O'nu bütün yaratılmışlardan üstün tutması uzak değildir. Hz. Dâvûd'un burada özellikle zikredilmesinin hikmetleri vardır. Dâvûd'a Zebûr'u verdik; yani Hz. Dâvûd büyük bir kraldı. Allah, Hz. Dâvûd'a vermiş olduğu saltanatı zikretmeyip O'na vermiş olduğu kitabı zikretmiştir. Üstünlük ile kast edilen ise, mal yönünden değil, ilim ve din yönündendir. Hususi olarak Zebûr'u anmasının sebebi, Zebûr'da Hz. Muhammed'in son peygamber, ümmetinin de en hayırlı ümmet olmasının yazılmış olmasıdır. "Zikir'den sonra Zebûr'da da: 'Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır' diye yazmıştık." âyetinde kastedilen Muhammed ümmetidir."⁴ Râzî de konuyu Enbiyâ Sûresi 21: 105. âyetle birlikte düşünmüş ve Hz. Dâvûd'un vurgulandığı yerde, aslında Hz. Muhammed'e; Zebûr'un vurgulandığı yerde de Kur'an'a işaret edildiğini ifade etmiştir.

Bikaî (ö. 885/ 1480) ise Zebûr ile Kitâb-ı Mukaddes içerisinde bulunan Mezmûrlar arasında bir paralellik kurarak âyeti tefsir eder. "Dâvûd'a da Zebûr 'u verdik" ifadesinin açıklamasında, Hz. Dâvûd'a bir yüceliğin tevdi edildiğini, kendisine kitap verilerek İsrâiloğullarına önder kılındığını ve Hz. Mûsâ'nın şeriatine tabi olup Tevrat'ın hükmüyle amel ettiğini belirtir. Bu ayette Hz. Dâvûd'un hususi olarak zikredilmesinin, ona verilmiş olan kitabın öğütlerle dolu olmasıyla alakalı olduğunu söyler. Daha sonra Buhârî'de (ö.

⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer Fahrüddîn Râzî, *Mefâtihü'l -gayb*, (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 19-20: 184; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, (Beirut: Risaletü'l-Alemiyye, 2010), 5: 79.

256/870) geçen bir hadisi nakleder: 'Dâvûd'a (Kur'an) okumak kolaylaştırılmıştı bineğinin eyerlenmesini emreder, öncesinde (Kur'an'ı) okurdu.'⁵ Tefsirin devamında Mezmûrlar'dan alıntılar yaparak Zebûr ile Kitâb-ı Mukaddes'teki Mezmûrlar bölümünü özdeşleştirmektedir.⁶ Müfessirin Zebûr ve Mezmûrlar vurgusu, ikisi arasında kurduğu ilişki ve aynı şeye tekabül ettiğini belirtmesi dikkat çekicidir.

Zebûr'un Kitâb-ı Mukaddes içerisindeki Mezmûrlar'a işaret ettiğini belirterek Zebûr hakkındaki rivâyetleri zikreden Süyûtî (ö. 911/1505), Ahmet b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitabu'z-Zühhd* adlı eserinde Abdurrahman b. Merduyeh'in rivâyetiyle yaptığı tahrirci nakleder: Hz. Dâvûd'un Zebûr'unda üç cümle vardır: "Ne mutlu o insana ki, kötülerin öğüdüyle yürümez; günahkârların yolunda durmaz; alaycılar arasında oturmaz." Süyûtî, Ahmet b. Hanbel'in aynı eserinden Vehb b. Münebbih'e (ö. 114/732) dayandırılan bir başka rivâyeti daha zikretmektedir. Buna göre, Hz. Dâvûd'un Mezmûrları'nda geçen ilk şey şudur:⁷

Ne mutlu o insana ki, kötülerin öğüdüyle yürümez, Günahkârların yolunda durmaz, Alaycılar arasında oturmaz. Böylesi akarsu kıyılarına dikilmiş ağaca benzer; Meyvesini mevsiminde verir, Yaprağı hiç solmaz. Yaptığı her işi başarır.⁸

Görüldüğü üzere müfessir, Zebûr hakkındaki rivâyetleri dikkate alarak bu âyetin yorumunda Mezmûrlar'da geçen ifadelerle yer vermektedir.

Yemenli müfessir Şevkânî (ö. 1250/ 1834) bu âyeti, İbn Ebû Hatim'in (ö. 327/938), Rebî b. Enes'ten (ö. 140/757) rivayet ederek tahrirci ifadeyi şöyle izah etmektedir: Zebûr Allah'a övgü, dua ve tespihtir. Dedim ki, bu durum Katâde ve Rebî'nin söylediği gibidir. Biz Zebûr'u araştırdık ve onda Hz. Dâvûd 'un hutbelerinin olduğunu gördük. Mabede girdiğinde onunla vaaz verirdi. Zebûr toplamda yüz elli hutbeden oluşur. Her bir hutbe Mezmûr olarak isimlendirilir. Bu hutbelerin bazılarında Hz. Dâvûd düşman-

⁵ Buhârî, "Tefsir", 348, (Buhârî'nin *sahih* adlı eserinin Tefsir bölümünün 348. Babı).

⁶ Ebû'l-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen Bikaî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 4: 394-6.

⁷ Ebû'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 5. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2010), 287.

⁸ Mezmûrlar 1/1-3.

larını Rabbine şikâyet eder ve onlara karşı Rabbinden yardım ister. Bazı hutbelerinde de düşmanlarına karşı galip geldiği için Allah'ı yüceltir, övgüde bulunur. Hz. Dâvûd hutbelerinde musiki aletlerinden biri olan lir çalardı.⁹

“Dâvûd’a Zebûr’u verdik” ifadesinde Dâvûd Peygamber’in şahsına yönelik bir yüceltme olduğunu, Hz. Dâvûd’a mülk ve saltanatın değil de, Zebûr’un verilmesiyle bir yüceliğin tevdi edildiğini belirten Âlûsî (ö. 1270/1854) aynı zamanda burada Hz. Muhammed’in de son peygamber olmasından dolayı, ona da bir yüceliğin tevdi edildiğini belirtir. Onun ümmetinin en hayırlı ümmet olduğunu, Zebûr’da yazıldığını, Enbiyâ Sûresi nde “Zikir'den sonra Zebûr'da da: ‘Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır’ diye yazmıştık.” âyetinde kastedilenin Muhammed ümmeti olduğunu söyler. İbn Ebi Şeybe’nin Mezmûrlar’dan naklettiği şu pasajı zikreder:

Ben kendisinden başka ilah olmayan Allah’ım, ben kralların melikiyim. Onların kalpleri benim elimde; kim bana itaat ederse onu rahmetimle kuşatırım. Her kim de bana asi olursa onu azabımla kuşatırım. Bana tövbe edin, günahlarınızı bağışlayayım.¹⁰

Son dönem müfessirlerinden olan İbn Âşûr (ö. 1973) bugün Kitâb-ı Mukaddes’te “Mezmûrlar Kitabı” olarak bilinen Zebûr’un, Hz. Dâvûd’un bir kısmı ona vahyolunan, bir kısmı ise dualar ve yakarışlardan ona ilham edilen sözlerinin tamamının ismi olduğunu belirtir.¹¹

Zebûr ile Mezmûrlar’ı özdeşleştiren *Tefsirü'l-Hadis* müellifi İzzet Derveze (ö. 1984), Zebûr’un tercih edilen görüşe göre bugün mevcut bulunan Ahd-i Atik içerisinde Hz. Dâvûd’a nispet edilen Mezmûrlar bölümü olduğunu söyler. Bu kitabın yüz elli sureden oluştuğunu, onda yüce Allah’a yakarış, dua, övgü ve yüceltme ifadelerinin yer aldığını içerisinde birçok öğüt, mesel, hikmetli ve veciz sözlerin olduğunu belirtir. Dâvûd’un isminin Mezmûrlar’ın çoğunda geçtiğini diğer bir kısmında ise başka isimlerin geçtiğini ve onlara

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Havlânî Şevkânî, *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne femme-yi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra, 2. Baskı (Mansure: Darü'l-Vefa, 1997), 3: 327.

¹⁰ Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Zühayr el Kasım. 3. Baskı (Dımaşk: Darü'r-Risaleti'l-Alemiyye, 2015), 14: 554- 5.

¹¹ Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, et-Tûnisî, *Tefsîrü't-tahrîr ve'ttenvîr*, (Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1984), 13-14-15: 137

nispet edildiklerini, ancak yine de bunun “Dâvûd’a da Zebûr’u verdik” ifadesiyle çelişmediğini çünkü bunun Yüce Allah’ın Hz. Dâvûd’a bir vahyi ve ilhamı olduğunu söylemektedir.¹² Mezmûrlar’ın Hz. Dâvûd’a nispeti ile kaynağının vahiy ve ilhamla ilişkilendirilmesi dikkat çekici bir yaklaşımdır.

Zebûr ile Mezmûrlar’ın aynı şeye tekabül ettiğini belirten Süleyman Ateş ise şöyle açıklamaktadır: “Zebûr, Eski Ahid Kitaplarından olan Mezmûrlardır. Bunlar, çoğunluğu Dâvûd’a nispet edilen şiirleri, öğütleri, tespih ve duâları içerir.”¹³

Zebûr ifadesinin yorumunda hususi olarak Bikaî, Âlûsî, Süyûtî, Şevkânî, İzzet Derveze, İbn Âşûr ve Süleyman Ateş, Zebûr’un bugün Kitâb-ı Mukaddes içinde yer alan Mezmûrlar bölümüne tekabül ettiğini belirtmektedirler. Bikaî, Âlûsî ve Süyûtî ayrıca Mezmûrlar kitabından pasajlar aktarmışlardır. Müfessirler Zebûr’un eldeki mevcut Mezmûr nüshalarına uygun bir sayı belirterek yüz elli bölümden oluştuğunu söylemektedirler.

1.2. Nisâ Sûresi 163. Âyet

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا

“Biz Nûh’a ve ondan sonraki peygamberlere vahyettiğimiz gibi sana da vahyettik. Ve (nitekim) İbrâhim’e, İsmâil’e, İshak’a, Yakub’a, esbâta (torunlara), İsâ’ya, Eyyûb’a, Yûnus’a, Hârûn’a ve Süleyman’a vahyettik. Dâvûd’a da Zebûr’u verdik.”(en- Nisâ 4/163).

Burada Hz. Muhammed’in peygamberliğinin vurgulandığını ve Arapların Zebûr hakkında bir şeyler bildiklerini belirten Taberî (ö. 310/923) nüzûl ortamını resmederek, âyetin arka planını göstermeye çalışır. Hz. Nûh’a vahyedildiği gibi Hz. Peygambere de vahyedildiğini isimleri bildirilen ve daha bildirilmeyen nice peygamberlerin gönderildiğini Hz. Muhammed’in de peygamber olarak gönderildiğini söyler. Bu âyet-i kerimenin Yahudilerin “Allah Mûsâ’dan sonra bir beşere hiçbir şey indirmemiştir.” sözü üzerine nâzil olduğunu belirtir. Böylece Allah’ın, onların bu iddialarını yalanladığını Allah’ın,

¹² Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs: tertibü's-suver hasebü'n-nüzûl*, 3. Baskı (Tunus: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2008), 3: 395-6.

¹³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 5: 226.

peygamberine ve mü'minlere Hz. Mûsâ'dan sonra da elçiler gönderdiğini, bu ayette ismi anılan peygamberleri ve burada ismi zikredilmeyen nice peygamberleri gönderdiğini söyler. Müfessir, Hz. Mûsâ'ya indirilen kitabın Tevrat, Hz. İsâ'ya indirilenin İncil, Hz. Muhammed'e indirilenin Furkan olarak isimlendirilmesi gibi, Hz. Dâvûd'a indirilenin de Zebûr olarak isimlendirildiğini Araplarda "Dâvûd'un Zebûru" ifadesinin kullanıldığını, diğer milletlerde de Zebûr'un, Hz. Dâvûd'un kitabı olarak bilindiğini belirtmektedir.¹⁴ Müfessirin nüzûl ortamına dair verdiği bilgiler kayda değerdir. O dönemde toplumun Hz. Dâvûd ve Zebûr'a dair tasavvurlarını bilmek son derece önemlidir.

Risâlet vurgusu yapan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944) de Hz. Peygambere ve diğer resullere indirilen vahiyde bir farklılığın olmadığını belirtip şu âyetleri zikreder: O, şüphesiz daha öncekilerin kitaplarında da vardır. (Şuarâ 26/196) Şüphesiz bu (anlatılanlar), önceki kitaplarda vardır. (A'lâ 87/18) Bu durumun Hz. Peygamberin risâletine, nübüvvetine delalet eden âyet ve delillerden olduğunu belirtir. Yahudilerin şu sözü üzerine bu âyetin nâzil olduğunu söyler: "Mûsâ'nın getirdiği gibi, Muhammed de gökyüzünden bir defada indirilmiş bir kitap getirseydi ya!" Müfessir, Yüce Allah'ın, diğerlerine Hz. Mûsâ'ya indirdiği gibi bir defada indirilmiş bir kitap vermeksizin vahyettiğini onların hepsinin resul olduğunu; Hz. Muhammed'in de resul olup ona, Hz. Mûsâ'ya verildiği gibi bir kitap verilmediğini zikreder. Yüce Allah'ın dilediğine âyetlerini parça parça indirip; dilediğine bir defada topluca indirdiğini, Allah'ın en iyisini bilmekte ve dilediğini yapmakta olduğunu söylemektedir.¹⁵

Endülüs'ün önde gelen müfessirlerinden İbn Atıyye (ö. 541/1147) "Zebûr " ifadesi için şöyle bir açıklama yapar: Zebûr, Hz. Dâvûd'a has kılınmış olan kitabın ismidir. Aynı zaman da Arap dilinde her kitap için de Zebûr denilir.¹⁶

Râzî'ye (ö. 606/ 1210) göre Yahudilerin Hz. Peygamber'den gökyüzünden bir defada indirilmiş bir kitap getirmesi istekleri dile getirilmiş; bunun

¹⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*, 4: 38-40.

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-kur'ân*, 4: 108-9.

¹⁶ Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2: 136.

üzerine Yüce Allah, bu ayette zikredilen peygamberlerini örnek vererek, onlara indirilen kitapların toptan indirilmediğini belirtip Hz. Dâvûd'un Zebûru'nu hatırlatmıştır. Onun bir defada Hz. Dâvûd'a indirilmediğini ve bu durumun Allah katından oluşuna bir engel olmadığını belirtmiştir.¹⁷

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ise şöyle demektedir: Endülüs'te Zebûr'dan bir bölüm okumuştum. Hz. Dâvûd'a Zebûr'u verdik, yani kitap verdik demektir. Bütün kitaplar Zebûr olarak isimlendirilir. Ancak Zebûr, Hz. Dâvûd'a vahyolunan kitabın özel bir ismi olarak bilinmiş ve bu şekilde yaygınlaşmıştır.¹⁸ Endülüs'te yaşadığı bilinen müfessirin Zebûr'dan bir bölüm okuduğunu belirtmiş olması kanaatimizce önemlidir. Bu durum Ebû Hayyân'ın Ehl-i Kitap kaynaklarıyla belirli bir düzeyde etkileşim içerisinde olduğunu gösterebilir.

“Dâvûd'a da Zebûr'u verdik” ifadesinin açıklamasında Bikaî (ö. 885/1480), Hz. Dâvûd'un Ehl-i Kitap'a mensup olduğu gerçeği hatırlatılarak bu ifadeyle aslında Ehl-i Kitap'ın imana davet edildiğini söylemektedir. Onların Zebûr'un gökyüzünden toptan yazılmış olarak indirilmediğini itiraf etmeleri gerektiğinin söylendiğini ve böylece Kur'an'ın indirilişine itirazların da yersiz olduğunun vurgulandığını belirtmektedir.¹⁹

Âyetin yorumunda { وَأَتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا } “Dâvûd'a da Zebûr'u verdik” ifadesinin { أَوْحَيْنَا } “vahyettik” ifadesine atfedildiğini ve Zebûr'un, Hz. Dâvûd'un kitabı olduğunu söyleyen Yemenli müfessir Şevkânî (ö. 1250/1834) Zebûr'un yüz elli Mezmûr'dan oluştuğunu belirtmektedir. Mezmûrlar'ın çoğunda açıkça görüldüğü üzere, Hz. Dâvûd'un genelde mabette güzel nağmeli aletler çalarak düşmanlarına karşı Allah'tan yardım dilediğini, onlara galip gelmesi için dua ettiğini, bazen de öğütler verdiği bir bölüm olduğunu belirtmektedir.²⁰ Zebûr'un ilâhî kaynaklı oluşuna dikkat çeken Âlûsî'ye (ö. 1270/1854) göre de Zebûr'un verilmesi vahiy babındandır. “Zebûr'u verdik” ifadesi

¹⁷ Râzî, *Mefâtilu'l-gayb*, 11-12: 85-8.

¹⁸ Ebû Hayyân el-Endelüsî, Esirüddin Muhammed b. Yûsuf el-Ceyyânî, *Tefsirü'l-bahri'l-muhît*, (Beyrut, Darü'l-Fikr, 2010), 4: 137.

¹⁹ Bikaî, *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, 2: 369- 372.

²⁰ Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 1: 848.

Zebûr'u vahyettik demektir. Zebûr yazılmış şey demektir; kitap anlamına gelir. Hz. Dâvûd'a indirilmiş olan kitabın özel ismidir.²¹

Son dönem müfessirlerinden olan İbn Âşûr 'a (ö. 1973) göre Yüce Allah Hz. Dâvûd'u İsrâiloğullarına yardımcı olarak gönderdi. Ona hikmet ve öğütlerin bulunduğu bir kitap indirdi. İsrâiloğulları bu kitabı terennüm ederdi. Bu kitap Zebûr olarak isimlendirilir. Arap dilinde çoğunlukla "Dâvûd Peygamber'in Zebûr'u" olarak bilinir. Bu, Kitâb-ı Mukaddes'te Mezmûrlar bölümünde yer alır. Dâvûd'a Zebûr'u verdik cümlesi, sana vahyettik sözüne atfedilmiştir. Zebûr'un vahyedilmiş bir kitap olduğunu ima etmek içindir.²² Müfessirlerin Zebûr'un kaynağına ilişkin yaptıkları yorumlar ve vahiy vurgusu dikkat çekicidir.

Bugün elimizde bulunan Kitâb-ı Mukaddes'te, Mezmûrlar Kitabının sadece bir kısmının Hz. Dâvûd'a nispet edildiğini, onun ismi ile anıldığını ve Hz. Dâvûd'un Mezmûrları'ndan oluştuğunu belirten Mevdûdî'ye (ö. 1979) göre başkalarına nispet edilen ve onların isimleriyle anılan Mezmûrlar da vardır. Ancak yine de Zebûr, yani Hz. Dâvûd'un Mezmûrları incelendiğinde bu metinlerinin vahiy ürünü olduğu anlaşılabilir. Müfessire göre bu durum Hz. Süleyman'ın Meseller Kitabı ve Hz. Eyyûb'un Kitabı içinde geçerlidir. Meseller kitabının büyük bir bölümünde hakikat ve hikmetler yer almaktadır. Ancak son iki kısmında başkaları tarafından eklemelerin yapıldığı açıkça görülmektedir. Mevdûdî, Hz. Eyyûb'un kitabına bakıldığında hikmetlerin yer aldığını ancak yine de bu kitabın hepsinin Hz. Eyyûb'a nispet edilemeyeceğini söyler. Kitabın giriş bölümlerinde Kur'an'daki ifadelerle uyumlu olarak Hz. Eyyûb'un sabrına, teslimiyetine işaret eden ifadelerin olmasına rağmen bu kitabın son bölümlerinde tahrifin ve eklemelerin olduğunu, burada Hz. Eyyûb'un Allah'a isyan ettiği ve şikâyetinde bulunduğu dair ifadelerin yer aldığını belirtir. Müfessir bunların dışında Eski Ahit'te yer alan İsrâil peygamberlerine nispet edilen on yedi kitabın büyük bir kısmının vahiy kaynaklı olduğunu zikreder. Bilhassa Yeşu, Yeremya, Hezekiel ve Amos'un kitaplarında vahiy çağrıştıran, vahyin azametini gösteren ve insanın yüreğine sevinç veren ifadelerin yer aldığını söylemektedir. Müfessir bu kitaplardaki ahlaki

²¹ Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 6: 396-7.

²² İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, 6-7: 34-5.

öğretilerin, paganizme karşı yürütülen mücadelenin, yüce Allah'ın birliğine yapılan vurguların ve İsrâilîlerindeki yozlaşmayı eleştiren ifadelerinden hareketle bütün bunların Hz. İsa'nın İncil'deki vaazları olduğunu ve Kur'an ile aynı kaynaktan geldiğini belirtmektedir.²³

Muhammed Esed (ö. 1992) Hz. Dâvûd'a bir ilâhî hikmet kitabının bağışlandığını ifade edip bu kitabın Kitâb-ı Mukaddes'te yer alan Mezmûrlar bölümü olduğunu belirtmektedir.²⁴

Süleyman Ateş'e göre "Dâvûd'a da Zebûr'u verdik" ifadesinden Zebûr'un kitap halinde bir bütün olarak indirildiği kastedilmez. Zebûr "mezbur" anlamına gelir ve yazılmış şey demektir. Bu durum Hz. Dâvûd'a indirilmiş olan kitabın belagat üstünlüğüne, daha sonra yazıya geçirildiğine, kitap haline getirildiğine ve kitap olarak okunduğuna işaret eder. Zebûr, Ehl-i Kitap tarafından önem verilen sıkça okunan bir ilâhî kitaptır. "Dâvûd'a Zebûr'u verdik" demek Zebûr'u ona vahyettik demektir. Nitekim Hz. Peygambere de Kur'an nâzil olmuştur. Hz. Peygamber'e Kur'an nasıl vahiy ile indirilmişse, Hz. Dâvûd'a da Zebûr vahiy ile indirilmiştir.²⁵

2. Zebûr'da Yazılan Yeryüzüne İyi Kulların Vâris Olması Hakkında Müfessirlerin Yorumları

2.1. Enbiyâ Sûresi 105. Âyet

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

"Andolsun Zikir'den sonra Zebûr'da da: "Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" diye yazmıştık." (el- Enbiyâ 21/105).

Zebûr'un Tevrat, İncil, Hz. Dâvûd'un Zebûr'u ve Kur'an olmak üzere Allah'ın bütün peygamberlerine indirmiş olduğu kitaplar ya da Hz. Mûsâ'dan sonra Allah'ın peygamberlerine indirdiği kitaplar olduğunu söyleyen Taberî (ö. 310/923) "Zikir" ifadesi için de Allah'ın katında bulunan Ümmü'l-Kitap/Ana kitap veya Tevrat olduğunun rivâyetlerde geçtiğini belirtir. Bu

²³ Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an*, ed. Ali Bulaç, trc. Muhammed Han Kayani v.dğr., (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 1: 450 -1.

²⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1: 178.

²⁵ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2: 412.

rivâyetlerden sonra Taberî, -kendi görüşünü zikrederek- söz konusu ayet ile alakalı olarak, göklerin ve yerlerin yaratılışından önce, içinde her şeyin yazılı olduğu Ümmü'l-Kitap/ Ana Kitap'ta, sonraki kitaplarda iyi kulların yeryüzüne mirasçı olacaklarının yazıldığını belirtmiş; Allah'ın peygamberlerine indirmiş olduğu her kitabın "Zikir" olduğunu söylemiştir. Müfessir "Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" ifadesinin yorumunda "yeryüzü" ile kastedilenin cennet veya dünya olduğunu "iyi kullarım" ifadesinin salih kullar, Muhammed ümmeti veya Hz. Mûsâ zamanındaki İsrâiloğullarına işaret ettiğini rivâyetlerle belirtmiştir. İlgili ayette geçen "yeryüzü" ifadesiyle kastedilenin cennet olduğunu söyleyenlerin "Onlar da: Bize verdiği vaadinde duran ve bizi bu yere vâris kılan Allah'a hamdolsun. Cennette istediğimiz yeri yurt edinebiliyoruz. İyi amellerde bulunanların mükâfatı ne güzelmiş." derler," (ez- Zümer 39/74) âyetini delil getirdiklerini söyler. Taberî, dünya hayatına işaret ettiğini söyleyen müfessirlerin ise "Hor görülen o kavmi de, mübarek kıldığımız yerin doğularına ve batılarına vârisler yaptık. Böylece sabretmelerinden dolayı, Rabbinin, İsrâiloğullarına olan o pek güzel vaadi yerine geldi. Firavun ve kavminin yapmakta oldukları ve yükselttikleri şeyleri de yerle bir ettik." (el- A'râf 7/137) âyeti ile "Mûsâ kavmine dedi ki: "Allah'tan yardım isteyin ve sabredin. Şüphesiz ki yeryüzü Allah'ındır. Kullarından dilediğini ona vâris kılar. Sonuç (Allah'tan korkup günahattan) sakınanlarıdır." (el- A'râf 7/128) âyetini delil getirdiklerini belirtmiştir.²⁶

Şii müfessir Tabersî (ö. 548/1154) Mecmau'l-Beyân adlı tefsirinde "Salihler" ifadesini açıklarken Ehl-i Beyt'e, ahir zamanda zuhuru beklenen Mehdi'ye vurgu yapmıştır.²⁷

Naklettiği rivâyetlerde Zebûr'un Kitap, Tevrat, İncil, Kur'an, Hz. Dâvûd'a indirilen Zebûr ve peygamberlere indirilen semavi kitaplar olduğunu belirten İbn Kesîr (ö. 774/1373) Allah'ın salih kullarının hem dünyada hem de ahirette

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l -kur'ân*, 10: 133-6; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-kur'ân*, 9: 332-3; Zemahşerî, *Tefsirü'l-keşşâf*, 3: 22; Râzî, *Mefâtihu'l -gayb*, 21-22: 198-9.

²⁷ Ebû Ali Emînüddîn Fazl b. Hasen b. Fazl Tabersî, *Mecmau'l-beyân fî tefsiri'l-kur'ân*, (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi, 2008), 7: 63-4; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *el-Mizân fî tefsiri'l-kur'ân*, (Beyrut: Matbuat'ul Darü'l-Endelüs, 2010), 14: 302; Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Min vahyi'l-kur'ân*, 2. Baskı (Beyrut: Darü'l-Melak, 1998), 15: 277.

yeryüzüne vâris kılınacağını ve bu müjdenin takdir-i ilâhî de ve şeriat kitaplarında yazılmış olduğunu söylemektedir.²⁸

Bikaî (ö. 885/1480) Zebûr'un, Hz. Dâvûd'a indirilen kitap, "Zikir" ifadesinin ise Zebûr'da kendisiyle başladığımız yüceltme, tespih öğüt ve duaya işaret eden Allah'a çağırın söz olduğunu belirtir. Ona göre Arz; dünya üzerinde bir yer, mahşer yeri, cennet ya da bunların dışında bir anlamda olabilir. Allah daha iyi bilir. Zikir'in ahlakıyla ahlaklanmış salihler, Rablerine yönelenler, muvahhitler, kıyamet saatinden, Allah'ın öfkesinden korkanlar, rahmetini arzulayanlar mirasçı olacaktır. Mü'minûn Sûresindeki âyet²⁹ bir müjdedir ve bu ümmet mirasçı olacaktır. Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın vâris kılındığı şey üzere onlar da vâris olacaktır. Daha sonra Mezmûrlar kitabından uzunca pasajlar nakletmektedir. Bu ayette geçen "yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" sözünün Mezmûrlar kitabındaki benzer ifadesini de aktarmaktadır.³⁰ Bikaî yaklaşık yedi sayfalık bir nakilde bulunmaktadır. Burada sadece "yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" ifadesinin yer aldığı Mezmûr bölümü şöyledir:

Çünkü kötülerin kökü kazınacak, Ama RAB`be umut bağlayanlar ülkeyi miras alacak. Yakında kötünün sonu gelecek, Yerini arasan da bulunmayacak.³¹ Ama alçakgönüllüler ülkeyi miras alacak, Derin bir huzurun zevkini tadacak. Çünkü kötülerin gücü kırılacak, Ama doğrulara RAB destek olacak.³² RAB yetkinlerin her gününü gözetir, Onların mirası sonsuza dek sürecek. Kötülükten kaç, iyilik yap; Sonsuz yaşama kavuşursun. Çünkü RAB doğruyu sever, Sadık kullarını terk etmez. Onlar sonsuza dek korunacak, Kötülerinse kökü kazınacak. **Doğrular ülkeyi miras alacak, Orada sonsuza dek yaşayacak.**³³

Zebûr'da geçen "yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır" ifadesinin değişmez bir ilkeye işaret ettiğini belirten Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö. 1942) yeryüzü idaresinin bozgunculardan alınıp Allah'a kulluk yapan ehliyet sahibi,

²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru İbn Kesîr*, 5: 345-6;

²⁹ "Firdavs'e varis olan bu kimseler, orada ebedi kalıcıdırlar." (el- Mü'minûn 23/11).

³⁰ Bikaî, *Nazmü'd-dürer*, 5: 117- 124.

³¹ Mezmûrlar 37/ 9- 11.

³² Mezmûrlar 37/ 17- 18.

³³ Bikaî, *Nazmü'd-dürer*, 5: 117- 124; 37. Mezmûrlar, 37/ 27- 29.

vâris olmaya layık olan salih kullara bırakılacağını ifade eder. Müfessir, hayatta kalabilme ve uzun yaşama sırrının, dürüst ve ahlaklı olma ilkesine dayanıp bozguncuların uzun yaşama hakkına sahip olmadığını vurgular. O, firavun ve diğer zorbalara, yenilgiye ve yok olmaya mahkûm olup onların yerine değersiz ve zayıf gördükleri insanların mukaddes toprakların doğusuna ve batısına mirasçı olacaklarını söyler. Hz. Dâvûd'un, Câlût'u öldürmesi ve Hz. Dâvûd'un ayette belirtildiği üzere³⁴ halife kılınmasının hatırlatılıp Zebûr'da da bu ilkenin yazılmış olduğuna işaret etmekte ve Hz. Muhammed'in ümmetinin de bu ilâhî müjdeye nail olacağını belirtmektedir.³⁵

Mezmûrlar kitabında bahsi geçen ifadeyi tespit ettiğini belirten Ömer Rıza Doğrul'un (ö. 1952) yorumuna göre Kur'an'da birçok kez İslam'ın küfre karşı zafer kazanacağı, bütün baskı ve zulümlere rağmen mü'minlerin yeryüzüne hâkim olacağı ifade edilmiş ve bu müjde gerçekleşmiştir. Ona göre bu ayet aynı zamanda Müslümanların mukaddes topraklara da hâkim olacağını müjdeler ve bu vaat Hz. Ömer'in halifeliği zamanında gerçekleşmiştir. Hz. Dâvûd'un kitabı olan Zebûr da bu duruma şahit olarak gösterilir. Zebûr'un mevcut tercümelemleri de Kur'an'ın bu âyetini doğrular. Mezmûrlar kitabının 39. bölümünün 29. âyetinde salihlerin arza vâris olacağı ifadesi yer alır.³⁶

Zebûr'da yazılmış olan vaadin, Hz. Mûsâ kıssasında anlatılan vaatten farklı olduğu ve bu vaadin daha genel bir anlamda Müslümanları kastettiğini belirten İbn Âşûr (ö. 1973) ise cumhurun okuyuşuna göre çoğunlukla Hz. Dâvûd'un Kitabının kastedilip Zebûr'un, Kitâb-ı Mukaddes'te Mezmûrlar olarak bilindiğini söyler. Nisâ 4: 163 ve İsrâ 17: 55. âyetlerde geçen "Dâvûd'a da Zebûr'u verdik" ifadesiyle aynı olup bu vaadin Hz. Dâvûd'un kitabına has olduğunu belirtir. Çünkü İbn Âşûr'a göre böylesine salih kullara yapılan genel bir vaat, böyle bir veraset, kendisinden önceki semavi kitaplarda geçmedi. Tevrat'ta geçen ve Kur'an'da A'râf Sûresi 7: 128 de anlatılan Hz. Mûsâ kıssasındaki vaat, sadece İsrâiloğulları ve mukaddes topraklar için geçerlidir. Zebûr'da yazılmış olan vaat ile kastedilen, İsrâiloğullarından sonra salih bir

³⁴ "Ey Davud! Seni şüphesiz yeryüzünde halife kıldık, o halde insanlar arasında adaletle hükmet, heva ve hevese uyma" (es-Sâd 38/26).

³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5: 283.

³⁶ Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*, 4. Baskı (İstanbul, İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1980), 392.

kavme Allah'ın vaat ettiği bir vaat olduğu imasıdır ve bunlar Allah'ın vaadini doğrulayan Müslümanlardır. Onlar resulleri bereketiyle ve ashabıyla yeryüzüne hâkim oldular. Onların mülkleri genişledi ve saltanatları yüceldi.³⁷

Enbiyâ Sûresi'ndeki 21: 105. âyeti, Mezmûrlar'da geçen ifadeyle karşılaştıran müfessir Mevdûdî (ö. 1979) ise şöyle bir açıklama yapmaktadır:

Şimdi de bu meseleyi, ayette de değinilen Zebûr'un ışığında ele alalım. Kitâb-ı Mukaddes'teki Mezmûrlar kitabı (Zebûr) sahih de olabilir, tahrif edilmiş de olabilir. Çünkü Dâvûd'un Mezmûrlar'ı (Zebûr) başka herhangi bir yerde yoktur. Bap 37: 9-29'a göre: "... Şerirler kesilip atılacak; fakat Rabbi bekleyenler dünyayı miras alacaklardır. Biraz bekle ve kötü yok olacaktır. Onun yerini araştıracaksın ve o yok olacaktır. Fakat salihler dünyayı miras alacaklar ve selamet bolluğunda lezzet alacaklardır. ...onların mirası da ebedi olur... salihler arzı miras alır ve onda ebediyyen otururlar." Şu halde Zebûr'da (Mezmûrlar), kelimesi kelimesine 105. âyeti desteklemektedir: "Onlar orada ebediyyen otururlar." cümlesinin ahiret hayatını kastettiği apaçık ortadadır. Bu dünya hayatında arza vârisler olmaya gelince, Allah onu, kâfir olsun, mümin olsun, doğru olsun, günahkâr olsun, dilediği kullarına bir mükâfat olarak değil bir sınama olarak bahşeder. "... Rabbiniz sizleri yeryüzünde halifeler kılacak, böylece nasıl davranacağınızı gözleyecek." (el-A'râf 7/128-9) Bu dünya hayatında arza vâris olmak ne sürekli, ne de ebedidir. O sadece çeşitli topluluklara deneme amacıyla bahşedilir. Diğer taraftan 105. âyette zikredilen "Arz"a vâris olma sürekli ve ebedidir ve Kur'an'a göre şu formüle dayanılarak bahşedilir: "Arz Allah'ındır ve O sadece salih kullarını denemek amacıyla değil dünya hayatında yaptıkları salih ameller nedeniyle buna vâris kılar."³⁸

Zebûr'da yazılan "Yeryüzüne benim salih kullarım vâris olacaktır" ifadesi ile ahiret hayatının kastedildiğini belirten İzzet Derveze (ö. 1984) söz konusu ifadenin ahirette insanların durumu ile alakalı olduğunu söyler. Özellikle "salih kullarım" ifadesinin Allah'ın mü'min ve muvâhhid kullarına işaret ettiğini belirterek dünyada bu vasıflara sahip olmayan insanların da olduğunu belirtir. Derveze bu sûreden sonra gelen Mü'minûn Sûresinin 23/ 10 ve 11. âyetlerinde yer alan "cennete vâris olacaklardır" ifadesinin de bu görüşü güç-

³⁷ İbn Âşûr, *Tefsirü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 16-17: 161-3.

³⁸ Mevdûdî, *Tefhîmu'l Kur'an*, 3: 309- 310.

lendirdiğini söylemektedir.³⁹ Yine Zümer Sûresi 39/ 74. ayette de bu durumun teyit edildiğini söyler.⁴⁰ Bu surelerin Mekki olduğunu mü'minlerin henüz Mekke'de zayıf olduklarını ve yeryüzüne hâkim olmadıklarını vurgular. Derveze'ye göre yine de bu ayetten ilham alan müfessirler bunun dünya hâkimiyetiyle alakalı olabileceğini düşünmüşlerdir. Nitekim bazı dönemlerde Müslümanlar yeryüzünün büyük bir bölümüne hâkim olmuşlardır. Raşid Halifeler, Emeviler, Abbasiler, Fatımiler ve Osmanlılar dönemi düşünüldüğünde bu ifadenin yeryüzü hâkimiyetiyle de alakalı olması muhtemeldir.⁴¹

Muhammed Âbid el- Câbirî (ö. 2010) bu âyetin Medine Yahudileri için özel bir mesaj taşıdığını söyler. Bu mesaja göre yüce Allah'ın, Zebûr'da, oğlu Hz. Süleyman'dan sonra devleti yıkılan Hz. Dâvûd'a "Yeryüzüne benim salih kullarım vâris olacaktır" diye buyurduğunu belirtir. Ona göre Hz. Mûsâ'ya yapılan vaat, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman'ın eliyle gerçekleşti. Bundan sonra "Yeryüzüne benim salih kullarım vâris olacaktır" ilkesinin delaleti ise Müslümanların yeryüzüne hâkim olmasıdır. Bu durumda Medine Yahudilerinin yapması gereken şey, bunu idrak etmek, Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul etmek ve Kur'an'ın da aynı şekilde Tevrat ve Zebûr gibi ilâhî kaynaklı oluşunu tasdik etmek böylece Müslümanlara, ensar ve muhacire katılmaktır. Câbirî'ye göre verilmek istenen bu mesaj Medeni sûrelerde de sıkça tekrarlanacaktır. Ancak müfessirlerin büyük bir kısmı âyetin muhataplarını -nüzûl ortamını- dikkate almadan tefsir etmişler ve bu âyetin ahiret hayatına, arz ile cennete işaret edildiğini belirtmişlerdir. Yüce Allah'ın, Tevrat'tan sonra Zebûr'da da "Yeryüzüne benim salih kullarım vâris olacaktır" müjdesi, Hz. Dâvûd ve Hz. Süleyman peygamberden sonra da devam edecektir. Bu vaat Hz. Muhammed'e iman eden Medine'deki Müslümanları da kapsamaktadır. Onlar da Hz. Mûsâ'nın Tevrat'ında yer alan bu ilâhî müjdeye muhataptırlar. Bu vaat, öylesine bir haber değildir. İbadet ehli her toplum için yani Yahudi-

³⁹ "İşte, asıl bunlar vâris olacaklardır; (Evet) Firdevs'e vâris olan bu kimseler, orada ebedî kalıcıdırlar." (el-Mü'minûn 23/10- 11).

⁴⁰ "Onlar da: Bize verdiği vaadinde duran ve bizi bu yere vâris kılan Allah'a hamdolsun. Cennette istediğimiz yeri yurt edinebiliyoruz. İyi amellerde bulunanların mükâfâtı ne güzelmüş." derler," (ez-Zümer 39/74).

⁴¹ Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadîs*, 5: 295-6.

ler ve Müslümanlar için açık bir mesajdır. Böylece Medine Yahudilerinin de bu mesajı dikkate almaları gerekmektedir.⁴²

Günümüzde yapılan bazı yorumlarda bu ayetteki “Zebûr ” ifadesi için Hz. Dâvûd’un Zebûr’u veya Kitâb-ı Mukaddes’in tabiriyle Dâvûd’un Mezmûrlar ’ının, Nebi Dâvûd’un bir grup dua, münacat, öğüt ve vaazlarından oluştuğu belirtilmektedir. Bazı müfessirler burada Zebûr’un manasının “önceki nebilerin kitaplarının tümü” olabileceğini düşünmüşlerdir. Ancak Zebûr’un sadece Hz. Dâvûd’un Mezmûrlar kitabı olduğu ve var olan mevcut Mezmûrlar’da bu âyetle tamamen uyumlu olan ifadelerin bulunduğu söylenmektedir.⁴³

Ayrıca Allah’ın indirdiği kitaplarda, Dâvûd’a indirdiği kitapta buyruklarını öğütlerini belirttikten sonra, dünyaya iyi insanların vâris olacağına bildirdiği de vurgulanmaktadır. Bu durumda Zebûr’dan sonra adı geçen “Zikir”, ondaki öğütlerdir. İşte bunlara tabi olan iyi insanların, salih kulların yeryüzüne vâris olacağı belirtilmiştir. Bu ifadede salihlerin dünya hayatında yeryüzüne, ahiret hayatında da cennet yurduna vâris olacakları müjdesi gizlidir. Bütün ilâhî kitaplarda bildirilen öğütler, toplumu kötü ahlaktan sakındırır ve yüceltir. Salihlerden oluşan, birbirine kenetlenmiş bir toplum haline dönüştürür. Böyle bir toplum da başarıya ulaşır ve muzaffer olur. Bu ayet ile mü’minlerin en sonunda muzaffer olacağı, yeryüzünün bir bölümüne egemen olacakları müjdesiyle beraber, ahiret yurdunda da cennete vâris olacakları müjdesi gizlidir.⁴⁴ Yine bu ayette tevhide vurgu yapıldığı, mü’minlerin düşmanlarına karşı muzaffer olacağına müjdelendiği belirtilmektedir. Ayrıca bu ifadeyle Tevrat ve Zebûr’da Allah’ın emirlerine uyan tevhit ehlinin mutlaka muzaffer olacağı müjdesinin yazılmış olduğu söylenmekte ve bu ilâhî müjdenin Hz. Peygamber’e iman eden Müslümanlar için de geçerli olacağı belirtilerek, tevhit inancının hâkim olacağı ve ilâhî rahmetin tecelli edeceği vurgulanmaktadır.⁴⁵

⁴² Muhammed Âbid el- Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, trc. Muhammed Coşkun, (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 2: 322-4.

⁴³ Nasır Mekârim Şirâzî, *el-Emsâl fî tefsîri kitâbillâhî'l-münzel*, (Beyrut: Müessesetü'l-Ba'se, 1992), 10: 227- 8.

⁴⁴ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 5: 528-9.

⁴⁵ Hasan Elik ve Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*, (İstanbul, Fikir Yayıncılık, 2013), 707.

Sonuç

İsrâ Sûresi 17/ 55 ve Nisâ Sûresi 4/ 163. âyetteki “Dâvûd’a da Zebûr’u verdik” ifadesinin açıklamasında ilk dönem müfessirlerinden Mukatil b. Süleymân, Zebûr’un eldeki mevcut Mezmûr nüshalarına uygun bir sayı belirterek yüz elli bölümden oluştuğunu söylemektedir. Ayrıca içeriği hakkında az da olsa bilgi vermektedir. Ancak bu konudaki kaynağını bize rivayet olarak belirtmemektedir. Taberî ve Ebû Hayyân el- Endelüsî ise konuya dair detayları rivâyetler üzerinden aktarmaktadır. Zemahşerî ve Râzî Hz. Dâvûd’un Zebûr’unda Hz. Peygambere işaret eden hususlara dikkat çekmiştir. Mukatil’den başlayarak modern dönem öncesine kadar gelen müfessirler Hz. Dâvûd ve Zebûr ’u (vahyi) özdeşleştirmiş ve bunun Hz. Dâvûd’a verilen kutsal bir kitap olduğunu söylemekle yetinmiş, ayrıca Zebûr’un mahiyeti hakkında rivâyetler aktarmışlardır. Nitekim müfessirlerin aktardığı bu rivâyetler günümüze ulaşan Mezmûr nüshalarının içeriğine uygun düşmektedir.

Ebû Hayyân, Bikaî, Âlûsî, Süyûtî, Şevkânî, İzzet Derveze ve son dönem müfessirlerinden İbn Âşûr, Mevdûdî, Muhammed Esed, Süleyman Ateş ise buradaki “Zebûr ” ifadesinin Kitâb-ı Mukaddes’teki Mezmûrlar bölümüne işaret ettiğini özellikle belirtmişlerdir. Eserlerinde Mezmûrlar hakkında bilgi vermiş, Mezmûrlar’dan alıntılar yapmışlardır. Bu müfessirler, Kur’an’da Hz. Dâvûd’a indirildiği belirtilen Zebûr’un, bugün Kitâb-ı Mukaddes içerisinde yer alan Mezmûrlar kitabına tekabül ettiği kanaatini taşıdıklarını açıkça belirtmişlerdir.

Diğer taraftan Enbiyâ Sûresi 21/105. âyetteki “Zebûr ” ifadesinin açıklamasında müfessirlerin büyük çoğunluğu, Zebûr’un Hz. Dâvûd’a indirilen kutsal bir kitap olduğunu söylemekle yetindikleri görülmüştür. Bikaî, Şîrâzî, Mevdûdî, İbn Âşûr ve Ömer Rıza Doğrul ise buradaki “Zebûr ” ifadesinin Kitâb-ı Mukaddes içerisinde yer alan Mezmûrlar bölümüne işaret ettiğini belirterek Zebûr ve Mezmûrlar’ı özdeşleştirmektedirler. “Zikir” ifadesiyle kastedilenin ise, Allah’ın katında bulunan Ümmü’l-Kitap/ Ana kitap yani Levh-i Mahfuz, Tevrat veya Kur’an aynı zamanda Allah’ın peygamberlerine indirmiş olduğu her kitabın “Zikir” olduğunu söylemişlerdir. “Yeryüzüne iyi kullarım vâris olacaktır” ifadesinin yorumunda ise müfessirler, “yeryüzü” ile kastedilenin cennet veya dünya olduğu; “iyi kullarım” ifadesinin salih kullar, Mu-

hammed ümmeti veya Hz. Mûsâ zamanındaki İsrâiloğullarına işaret ettiği görüşleri etrafında toplanmışlardır. Ayrıca, salih kulların hem dünyada hem de ahirette yeryüzüne vâris kılınacağı ve bu müjdenin takdir-i ilâhîde ve şeriat kitaplarında yazılmış olduğu da belirtilmiştir. Gerek Enbiyâ Sûresi 105. âyetin gerekse Mezmûrlar'da geçen benzeri ifadelerin içeriğinden de anlaşıldığı üzere bu vaat, Allah'ın salih kullarına olan müjdesi, dünya hayatında ya da ahiret hayatında karşılığını bulacaktır. Bu müjde, yüce Allah'ın iyi kullarını her zaman desteklediğini onların mutlaka kazançlı olacağını ve sabrın karşılığı olarak bu vaadin gerçekleşeceğini haber vermektedir.

Genel bir değerlendirme ile ifade edecek olursak; ilk dönem müfessirlerinin âyetin nüzûl sebebi, hakkındaki rivâyetler ve kelimelerin açıklamaları üzerinde durdukları anlaşılmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde Ebû Hayyân ve Bikaî gibi müfessirler farklı yorum getirerek Kitâb-ı Mukaddes'i dikkate aldığı ve Mezmûrlar kitabını referans olarak gösterdiği bilinmektedir. Mezhep ve meşreplerinin müfessirlerin ayete yaklaşımında etkili olduğu görülmektedir. Şia akaidinin Tabersî üzerindeki etkileri açıktır. Müslüman Endülüs'ün Hristiyan ve Yahudi dünyasıyla olan bağı düşünüldüğünde Ebû Hayyân'ın Mezmûrlar kitabına yaptığı atf ve "Endülüs'te Zebûr'dan bir bölüm okumuştum" demesi, dönemin Lübnan topraklarında Yahudi ve Hristiyanlarla yaşayan Bikaî'nin Mezmûrlar'a atf yapması ve uzun alıntı yapması bu etkileşimi gösteriyor olabilir. Konunun yorumlanmasında ilk dönemden günümüze kadar gelen bu süreçte müfessirlerin yorumlarının, okuma biçimlerinin değiştiğini, zamana, coğrafyaya ve kültüre göre farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz.

İlk dönemlerde Zebûr'un mahiyetiyle ilgili yapılan açıklamalarda şifahi olarak nakledilen İsrâiliyat kaynaklı rivâyetlerin kullanıldığı sonraki dönemlerde ise doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvurulduğu ve alıntı yapıldığı görülmektedir. Müfessirlerin İsrâili haberleri ve doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'i kaynak olarak kullanmaları tefsir için vazgeçilmez bir durum olarak gözükmektedir. Ehl-i Kitab'ın kaynaklarına doğrudan veya dolaylı olarak atıfta bulunmak ya da alıntılanmak neredeyse bütün müfessirlerin az ya da çok başvurduğu bir yöntemdir. Bu bağlamda İslam ve Kur'an araştırmalarında diğer kutsal metinlerle yapılan karşılaştırmalı çalışmalara sunacağı katkıların ve Kitâb-ı Mukaddes ile mukayese yapmanın imkânı meselesi üzerinde düşünülmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'ânî'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. Thk. Züheyr el Kasım. 3. Baskı. Dımaşk: Darü'r- Risâlet i'l Alemiyye, 2015.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Bikaî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen. *Nazmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyat ve's-süver*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. Thk. Muhammed Züheyr bin Nasır. Daru Tuvkun Necat, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Derveze, Muhammed İzzet b. Abdülhadi b. Derviş. *et-Tefsîrû'l-hadîs: tertibü's-suver hasebü'n-nüzûl*. 3. Baskı. Tunus: Darü'l-Garbi'l-İslami, 2008.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri*. 4. Baskı. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri, 1980.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Esirüddin Muhammed b. Yûsuf el-Ceyyânî. *Tefsirü'l-bahri'l-muhît*. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2010.
- Elik, Hasan ve Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı: Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2013.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. Trc. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fadlallah, Seyyid Muhammed Hüseyin. *Min vahyi'l-kur'ân*. 2. Baskı. Beyrut: Darü'l-Melak, 1998.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn Atıyye el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-aziz*. Thk. Abdüsselam Abdüssafi Muhammed. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru İbn Kesîr*. Beyrut: Risâlet ü'l-Alemiyye, 2010.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Darü't-Tunisiyye, 1984.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-kur'ân*. Thk. Halil İbrâhim Kaçar. Müracaa: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mevdûdî. Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmu'l Kur'an*. ed. Ali Bulaç. Trc. Kayani, Muhammed Han- Aktaş, Hamdi- Şisman, Nazife- Karaca, Yusuf- Bosnalı- İsmail. İstanbul: İnsan Yayınları, 1986.
- Mukatîl, Ebü'l-Hasen Mukatîl b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukatîl b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmud Şehhate. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyeti'l-Amme li'l-Kitab, 1979.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîrû'l-Celâleyn*. 5. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyan, 2010.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Havlani. *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrahman Umeyra. 2. Baskı. Mansûre: Darü'l-Vefa, 1997.
- Şîrâzî, Nasır Mekârim. *el-Emsâl fî tefsîri kitâbillâhi'l-münzel*. Beyrut: Müessesetü'l-Ba'se, 1992.
- Tabâtabâî, Allame Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-kur'ân*. Beyrut: Matbuat'ul Darü'l-Endelüs, 2010.
- Taberî, Ebu Ca'fer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'ân*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2002.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl. *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân*. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi, 2008.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Çelik Şura Yayınları, t. y.

Zemahşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an haka'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekavîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1947.



Öğrenci Görüşleriyle İlahiyat Fakülteleri Türk Din Mûsikîsi Dersinde Kullanılan Öğretim Yöntemleri ve Anlayışları Üzerine Bir Araştırma
A Research on Students' Views on Teaching Methods and Approaches Used in Turkish Religious Music Courses at Faculties of Theology

Arda GÖKSU

Dr. Öğr. Üyesi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
Türk Müziği Devlet Konservatuvarı
Assistant Professor, Tekirdağ Namık Kemal University,
Turkish Music State Conservatory
Tekirdağ / TURKEY
goksuarda@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-7018-9967

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 15 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Göksu, Arda. "Öğrenci Görüşleriyle İlahiyat Fakülteleri Türk Din Mûsikîsi Dersinde Kullanılan Öğretim Yöntemleri ve Anlayışları Üzerine Bir Araştırma". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 117-144.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu araştırmanın amacı, ilahiyat fakültelerinde okutulan Türk din mûsikîsi dersinde kullanılan öğretim yöntemlerini ve anlayışlarını öğrenci görüşlerini temel alarak ayrıntılı bir şekilde belirlemektir. Çalışmanın evrenini, Türkiye'deki ilahiyat fakültelerinde Türk din mûsikîsi dersini alan öğrenciler oluşturmaktadır. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bu dersi alan 2. sınıf öğrencileri ise örnekleme teşkil etmektedir. Bu amaçla; örneklem grubu ile tam sayım yöntemi kullanılarak anket çalışması yapılmıştır. Anket çalışması, 2017-2018 eğitim öğretim yılında Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim görmekte olan 81 öğrenciye uygulanmıştır. Anketlerden elde edilen verilerin değerlendirilmesinde tanımlayıcı istatistikler ve parametrik olmayan testler kullanılmıştır. Öğrenci görüşleri ile elde edilen araştırmanın bulgularına göre; ilahiyat fakültelerinde okutulan Türk din mûsikîsi derslerinde; makam, usûl, form çalışmalarıyla beraber çok dinlemek ve çok tekrar etmek gibi meşk sisteminin de temelini oluşturan öğretim yöntem ve anlayışlarının uygulanmaya çalışıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte; öğrencilerin Türk din mûsikîsinde kullanılan çalgıları tanıma, aktif olarak tasavvuf mûsikîsi korolarında görev alma ve daha çok zaman ayırarak çalışma konularında cinsiyetlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar olduğu görülmektedir. Hazırlanan ders notlarından ve ses kayıtları ile videolardan yararlanma durumlarında ve yine dinlemek, çok tekrar, eserler üzerindeki nefes yerleri çalışmaları, makam, perde hassasiyeti, form, usûl, dönem ve bestekâr ile ilgili bilgilere yönelik çalışmalarda da mezun olunan lise türüne göre anlamlı farklılıklar bulunmaktadır. Elde edilen sonuçlar değerlendirilerek tartışılmış ve Türk din mûsikîsi dersinde kullanılan öğretim yöntem ve anlayışlarının geliştirilmesine ve daha etkin kullanılmasına yönelik sonuç ve önerilere ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İlahiyat Fakültesi, Türk Din Mûsikîsi, Türk Din Mûsikîsi Dersi, Öğretim Yöntemleri.

Abstract

The aim of this research is to determine the teaching methods and approaches used in the Turkish religious music course in the faculties of theology in detail based on the views of students. The population of the study con-

sists of students studying at faculties of theology, who take Turkish religious music course. The sample group is comprised of 2nd year students studying at Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology. For this purpose, survey method was used by implementing total population sampling technique. The survey was conducted among 81 Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of Theology students. To evaluate the data obtained from the survey, descriptive statistics and nonparametric tests were used. According to the findings of the research obtained from the views of the students, it was observed that in Turkish religious music courses taught at faculties of theology, along with maqam, usûl and form practices; a lot of listening and repetition methods and approaches which constitute the basis of meşk system were also tried to be used. However, some statistically significant differences were detected according to gender variable in terms of recognizing musical instruments used in Turkish religious music, taking part in Sufi music choirs and spending more time to practice. Also, there are significant differences among students according to the high school graduation variable in terms of making use of lecture notes, sound recordings and videos; doing a lot of repetitions and breathing exercises on works; maqam, pitch accuracy, form and usûl practices and studies relating to the period and composer. As a result of the study, the findings were analyzed and discussed. Some solutions were offered to improve the current methods and approaches used in Turkish religious music course in order to make it more effective.

Key Words: Faculty of Theology, Turkish Religious Music, Turkish Religious Music Course, Teaching Methods.

Giriş

Türk kültürünün en güçlü sanat geleneklerinden biri olan Türk mûsikîsi, başlangıcından günümüze çok güçlü ve çeşitli kültürlerle etkileşim yaşamış, tarih boyunca çeşitli evrelerden geçerek günümüzdeki şeklini almıştır. Kendine ait pek çok karakteristik özelliği bulunan Türk mûsikîsi; tarihçesi, nazariyatı, geniş repertuarı, çalgıları, bestekârları, formları, türleri, biçimleri, öğretim yöntem ve anlayışlarıyla çok zengin bir sanat ve bilim dalını ifade etmektedir. Türk mûsikîsinin en önemli türlerden bir tanesi de Türk din mûsikîsidir.

İnsanlar, geçmişten günümüze birçok alanda müsikî ile iştilig etmiş olsa da, onun en büyük inkişaf yeri dînî müsikî olmuştur. Birçok dinde müsikî çeşitli şekillerde kullanılmıştır. İslam Tarihi'nde ise müsikî; dînî maksat ile çeşitli formlara ayrılmış ve büyük bir gelişme göstermiştir¹. Dînî sebeplerle kullanılmış, menşeyini Türk kültürü ve İslam müsikisinden alarak bugünkü seviyesine ulaşmış olan Türk din müsikisi dünyanın en büyük ve köklü müsikilerinden biri haline gelmiştir².

Din lehine istifade edilen önemli bir sanat dalı olarak, ibadetten tasavvufî hayata kadar geniş bir icra sahası bulan müsikî, ezan, kamet, sâla, kıraat gibi câmiî ilgilendiren alanlardan, tekke, dergâh ve Mevlevihânelere kadar dînî hayatın bütün mekânlarında Allah'ı zikretme vasıtası olmuştur³.

Türk din müsikisinin tarihsel süreci içerisinde Osmanlı İmparatorluğu dönemine bakıldığında, bu konudaki yazılı kaynakların sınırlı olmasına rağmen, aktarımların bir takım kayıplar olsa bile bütün estetik değerleriyle gerçekleştirildiği bir müzik ortamı görülmektedir. Bu dönemden günümüze pek çok değerli ve derinlikli eserler nakledilmiştir. Bu nakiller esnasında gerçekleşen yalnızca eserlerin aktarımı değil aynı zamanda belirli ekollerdir de. Dini eserlerdeki icra üslûbu ve dönemin önemli Türk din müsikisi icracılarının üslûplarının aktarımı, yaklaşık beş yüz yıllık bir zaman dilimi boyunca hafızanın ve usta-çırak ilişkisinin esas olduğu meşk⁴ adı verilen bir sistem, bir öğretim yöntemi ile ayakta kalmıştır.

Bundan aşağı yukarı yüz yıl öncesine kadar geleneksel Osmanlı/Türk musikisinin öğretimi ve aktarımı neredeyse bütünüyle meşk adı verilen yaklaşım ve yöntemle yapılırdı. Hem ses veya saz öğrenimi hem de öğrencinin bir eser dağarcığıyla birlikte icracılık tecrübesi edinmesi meşk ederek olurdu. Meşketme süreci hem bütünsel bir eğitim sistemiydi hem de Osmanlı musiki

¹ Mehmet Tıraşçı, "Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça, Kürtçe, Zazaca Mevlidler ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013): 233.

² Mehmet Tıraşçı, "Ruhi Kalender'e göre Müsikî ve Türk Müsikisine Dâir Değerlendirmeler", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011): 92.

³ Erdoğan Ateş, *Türk Din Müsikisi - Cami ve Tekke Müsikisi Türleri, Dini Müsikî Tarihi, Tanımlar ve Örnek Eserler*, 2. Baskı (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 27.

⁴ Meşk, musiki dünyasının hat sanatından ödünç aldığı 'yazı örneği' ya da 'yazı karalaması' anlamına gelen bir terimdir. Bk.: Cem Behar, *Zaman, Mekân, Müzik Klâsik Türk Musikisinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım*, 1. Baskı (İstanbul: Afa Yayınları, 1993), 11.

dünyasının iç dayanışma, devamlılık ve tutarlılığını sağlayan bir tür harç vazifesi görüyordu. Meşkte sözlü eserlerin güftesi dışında yazılı malzeme kullanımını söz konusu olmazdı⁵.

Bu kadar uzun bir zaman aralığında, yazısızlığa rağmen bir müzik geleceğini ayakta tutabilme vasfı, meşk geleneğinin bir öğretim modeli olarak derece güçlü bir yerde durduğunu göz ardı etmemeyi gerektirmektedir. “Ortadoğu musiki geleneklerinden hiçbiri böyle bir süreklilik sağlayıp musikisini beş yüz yıl yaşatabilmiş değildir”⁶.

Bu çalışmanın merkezinde olan ilahiyat fakültelerinde Türk din mûsikîsi dersleri ilk olarak sırasıyla Ankara ve Marmara Üniversitelerinde başlatılmıştır⁷. Kuşkusuz ki Türk din mûsikîsi eğitimi ve öğretimi, ilahiyat fakülteleri açısından çok büyük önem taşımaktadır. Bu derslerde kullanılacak olan öğretim yöntemleri, anlayışları ve uygulamaları mümkün olduğunca öğrencilere en iyi şekilde aktarılmalı, başarıya ulaşmada kolaylık sağlayabilecek bütün materyaller akılcı bir biçimde kullanılmalıdır. İlahiyat fakültelerinde yer alan bu ders ile öğrencilerin Türk din mûsikîsi ile ilgili genel bilgilere sahip olmaları amaçlanır. Bu genel bilgileri; mûsikînin tanımı, Türk mûsikîsi nazariyatı, Türk mûsikîsinin tarihsel süreç içerisindeki gelişimi ve dönemleri, Türk mûsikîsi ses sistemleri, makamları, usûlleri, form ve biçimleri, Türk din mûsikîsi bestekârları ile eserleri ve Türk din mûsikîsine ait eserlerin icrası olarak sıralayabiliriz. İlahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleki yaşamlarına daha donanımlı bir şekilde hazırlanmaları için iyi bir Türk din mûsikîsi eğitimi almaları gerekli görülmektedir. Fakültelerimizdeki durum gösteriyor ki, bu dersin eksikliği her geçen gün fark edildiği için, yeni açılan bölümlerin birçoğunda bu ders zorunlu olarak konulmaktadır. “Türk Din Mûsikîsi dersi İlahiyat Fakültesi müfredatları gereği bazen seçmeli ders, bazen de zorunlu ders olmuştur. Bu sebeple ilahiyat fakültesi mezunlarının bir kısmı zorunlu ders olması vesilesiyle bu alanla tanışabilmişken diğerleri seçmeli ders olması sebebiyle alana uzak kalabilmişlerdir. Özel ilgisi ve yeteneği olan öğrenciler,

⁵ Cem Behar, *Osmanlı/Türk Musikisinin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015), 19.

⁶ Bülent Aksoy, *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar*, (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008), 39.

⁷ Bk.: Sema Dinç, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türk Din Mûsikîsi Alanında Derse Giren Kadın Öğretim Elemanları Hakkındaki Tutumları (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018): 506.

Türk Din Müsikisi alanındaki seçmeli derslerden istifade etmiş fakat derse ilgisi olmayan ya da kredi sorunu dolayısıyla dersi alamayan birçok öğrencinin bu alanı tanımadan mezun oldukları gözlenmiştir⁸. Özellikle erken yaşlarda ve okul sıralarında müsikî eğitimi almayan din görevlilerinin eğitimi ileriki yaşlarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın iş yükünü arttıracak bir unsur olarak görülmektedir. Bu eğitimin özellikle İmam-Hatip Liselerinde ve en geç İlahiyat Fakültelerinde aksatılmadan verilmesi gerekmektedir. Bu dersin gereği ve lüzumu ile ilgili çok daha gerekçeler ileri sürülebilmektedir⁹. İlahiyat fakültelerinde gerçekleştirilecek müzik eğitiminin, bu alanda daha önce herhangi bir eğitim almamış ve fakülteye kabul edilirken müzikle ilgili herhangi bir yetenek sınavından geçirilmemiş öğrencilere verileceği hesaba katıldığında erken dönemlerden başlatılıp tedicen okul bitimine kadar birbirini tamamlayıcı bir müfredatla sunulması en münasip yöntem olarak kabul edilebilir¹⁰.

Bu çalışmada elde edilen veriler, ilahiyat fakültelerindeki Türk din müsikisi öğretiminin daha etkin bir işlerliğe kavuşturulmasına katkıda bulunmayı amaç edinmesi bakımından önemlidir. Çalışma, Türk din müsikisi eğitimiyle ilgili olarak yapılacak bundan sonraki çalışmalara yol gösterici nitelikte olması ve kaynak teşkil etmesi açısından da önem taşımaktadır.

Çalışmada, anket verilerinin analizlerine göre Türk din müsikisi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarında öne çıkan konuların; meşek geleneğine ait unsurlar olduğunu söylemek mümkündür.

1. Yöntem

Çalışma Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Türk din müsikisi dersini alan öğrencileri kapsamaktadır ve bu öğrencilerin görüşlerine ilişkin durum tespiti yapılmıştır.

Veri toplama yöntemi olarak; 2017-2018 eğitim-öğretim yılında Türk din müsikisi dersini alan ikinci sınıf öğrencilerine uygulanan anket tekniği kullanılmıştır. Toplam 90 öğrenci içerisinde 81'i ankete cevap vermiş ve böylelikle

⁸ Dinç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türk Din Müsikisi Alanında Derse Giren Kadın Öğretim Elemanları Hakkındaki Tutumları (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", 506.

⁹ Bayram Akdoğan, *Türk Din Müsikisi Dersleri*, 1. Baskı (Ankara: Bilge Ajans & Matbaası, 2010), 28.

¹⁰ Hüseyin Yüner, "İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Musiki Eğitimi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)* 13 / 13 (2018): 260.

% 90 anket cevaplama oranına ulaşılmıştır. Sağlıklı yorum yapabilmek için anket dönüş oranının %70-80'in üzerinde olması beklenir¹¹.

Hazırlanıp geliştirilen anketlerin uygulanabilmesi için gerekli izinler, Te-kirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanlığı'ndan alınmıştır.

Öğrencilere uygulanan anket iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ankete katılan öğrencilerin demografik özellikleri sorulmuştur. İkinci bölümde ise bu öğrencilere Türk din müzikîsi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarına ilişkin görüşleri sorulmuştur. Değerlendirmede ölçek olarak 5'li likert ölçeği kullanılmıştır. Buna göre; "Kesinlikle Katılmıyorum" ifadesi 1, "Katılmıyorum" ifadesi 2, "Kısmen Katılıyorum" ifadesi 3, "Katılıyorum" ifadesi 4, "Tamamen Katılıyorum" ifadesi de 5 olarak puanlanmıştır.

Çalışmanın kapsamı içerisinde amaca ulaşmak için genel olarak şu sorulara cevap aranmıştır:

1. İlahiyat fakültesinde öğrenim gören ve Türk din müzikîsi dersini alan öğrencilerin demografik özellikleri nelerdir?

2. İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin Türk din müzikîsi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışları ile ilgili genel görüşleri nelerdir?

3. İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin cinsiyetlerine göre Türk din müzikîsi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarına ilişkin görüşleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?

4. İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre Türk din müzikîsi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarına ilişkin görüşleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?

5. İlahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrencilerin üniversiteye gelmeden önce yaşadıkları coğrafi bölgeye göre Türk din müzikîsi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarına ilişkin görüşleri arasında anlamlı bir farklılık var mıdır?

¹¹ Şener Büyüköztürk, "Anket Geliştirme", *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 3 / 2 (2005): 144.

1.1. Verilerin Değerlendirilmesi ve İstatistiksel Analizler

Araştırmada öğrenciler ile yapılan anketlerden elde edilen veriler analiz amacıyla bilgisayara girilmiştir. Verilerin analizi için Microsoft Excel ve SPSS 18.0 (Statistical Package For Social Science) bilgisayar programı kullanılmıştır. Yapılan anketlerden elde edilen verilerin değerlendirilmesinde tanımlayıcı istatistikler, şekil ve tablolar kullanılmıştır. Öğrencilerin Türk din müsİKİSİ dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışları ile ilgili görüş, tutum ve düşüncelerinde demografik özelliklerin farklı olup olmadığı; parametrik olmayan testlerden Mann-Whitney U¹² ve Kruskal Wallis H¹³ testleri kullanılarak incelenmiş ve istatistiksel değerlendirmeler yapılmıştır.

2. Bulgular ve Yorumlar

Çalışmada uygulanan anket tekniğinin ardından elde edilen bulgular ve yürütülen çözümleme basamakları sırası ile aşağıda şekil ve tablolarla desteklenerek açıklanmıştır. Oluşturulan başlıklar konuyu detaylı bir şekilde açıklayabilme imkânı sağlamıştır.

2.1. Öğrencilerin Demografik Özellikleri

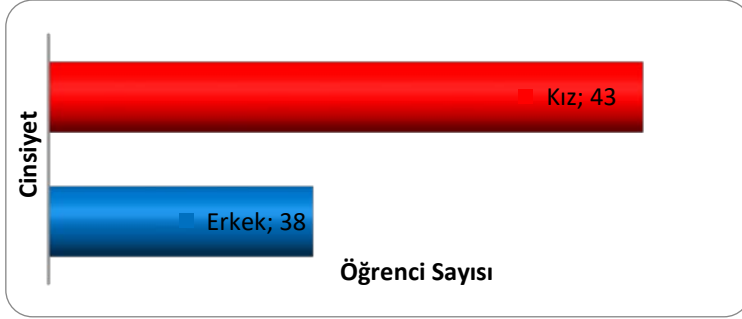
2.1.1. Cinsiyet

Ankete katılan öğrencilerin 43'ü (%53,1) kızlardan, 38'i (%46,9) erkeklerden oluşmaktadır (Şekil 1). Buna göre ilahiyat fakültesindeki öğrencilerin ağırlıklı olarak kız öğrencilerden oluştuğu görülmektedir.

¹² Mann Whitney U testi t - testinin parametrik olmayan bir dengi alternatifidir ve iki bağımsız örneklem ölçümlerinin dağılımlarının birbirinden manidar bir farklılık gösterip göstermediğini karşılaştırma imkanı verir. Bk.: Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*, (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007), 231.

¹³ Bu test Wilcoxon sıra-toplam testinin genişletilmiş şeklidir. İki den fazla bağımsız örneğin farklı anakütlelerden gelip gelmediğine karar vermede kullanılır. Tek yönlü sınıflamaya göre yapılan varyans analizine iyi bir alternatiftir (...), Kruskal-Wallis H testi oldukça güçlü nonparametrik testtir. Bk.: Mahmut Kartal, *Bilimsel Araştırmalarda Hipotez Testleri Parametrik ve Nonparametrik Teknikler*, (Ankara: Nobel Yayın, 2006), 213.

Şekil 1. Öğrenci Sayılarının Cinsiyete Göre Dağılımı



2.1.2. Mezun Olunan Lise Türü

Öğrencilerin mezun oldukları lise türüne göre dağılımlarına bakıldığında %88,9 gibi büyük bir çoğunluğunun Anadolu imam hatip liselerinden¹⁴ mezun olduğu görülmektedir. Anadolu imam hatip liselerinde yer alan seçmeli müzik dersi 9. sınıflarda haftada 2 saat, 10., 11. ve 12. sınıflarda ise 1'er saat verilmektedir. Demir (2013) yaptığı çalışmada imam hatip lisesi öğrencileri için dini mûsikî eğitiminin gerekliliğini aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

Türkiye’de son yıllarda neredeyse okullarını hemen bitirir bitirmez din görevlisi olan İmam Hatip öğrencilerinin yeterli donanımda yetiştirilmeleri için ciddi bir ses ve Dînî Mûsikî eğitime tabi tutulmaları gerekmektedir. Cami mûsikîsi formlarından olan Kur’ân-ı Kerim, Ezân, Kamet ve Cumhur Müezzinliği, Hutbe, Mevlid, İlahi, Cuma Salâtı, Bayram Salâtı, Cenaze Salâtı, Sabah Salâtı, Salât-ı Ümmiye, Tevşih, Tesbih, Mahfel Sürmesi, Temcid ve Munâcaât, Nâ’t, Tekbir, Tardiyye ve Miraciyye’nin İHL öğrencileri tarafından bilinip icrâ edilmesi gerekmektedir. En azından cami Mûsikîsinde en çok kullanılan formların belli makamlarda okunup uygulayabilmesi için mûsikî bilgisinin hem nazari olarak verilmesi hem de pratik olarak icra edilmesi gerekmektedir¹⁵.

¹⁴ Anadolu imam hatip liselerinde öğrenciler; “Beden Eğitimi”, “Görsel Sanatlar” ve “Müzik” derslerinden sadece birini seçerler. Görsel Sanatlar dersinde Hüsni Hat, Ebru, Tezhip; Müzik dersinde Dînî Musiki programları uygulanabilir (www.dogm@meh.gov.tr 05.02.2019).

¹⁵ Arif Demir, “İmam Hatip Liselerinde Dînî Mûsikî Dersi Öğretmen Yeterlilikleri (2012 Rize/Çayeli Dînî Mûsikî Semineri İzlenimleri)”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* özel sayı (2013): 62.

Daha sonra sırası ile %4,9'unun düz lise, %3,7'sinin Anadolu lisesi ve %2,5'inin de diğer liselerden geldiği tespit edilmiştir (Tablo 1). Diğer liselerden mezun olanlar en düşük katılımı göstermişlerdir.

Tablo 1. Öğrenci Sayısının Mezun Olunan Lise Türüne Göre Dağılımı

Lise Türleri	Sayı	Yüzde (%)
Anadolu İmam Hatip Lisesi	72	88,9
Düz Lise	4	4,9
Anadolu Lisesi	3	3,7
Diğer Liseler*	2	2,5
Toplam	81	100,0

***Diğer Liseler:** Sağlık Meslek Lisesi ve Açık Öğretim İmam Hatip Lisesi (Bu lise türleri anketlerde birer kez belirtildiği için "Diğer Liseler" genel başlığı altında toplanmıştır).

Aşağıdaki Tablo 2'de öğrencilerin mezun oldukları lise türlerinin cinsiyete göre dağılımları verilmektedir.

Tablo 2. Öğrencilerin Mezun Olduğu Lise Türünün Cinsiyete Göre Dağılımı

Lise Türü	Cinsiyet			
	Kız		Erkek	
	Sayı	%	Sayı	%
AIHL	37	86,1	35	92,1
DL	2	4,7	2	5,3
AL	2	4,7	1	2,6
DGL	2	4,7	0	0
Toplam	43	100,0	38	100,0

Kısaltmalar:

AİHL: Anadolu İmam Hatip Lisesi, **DL:** Düz Lise, **AL:** Anadolu Lisesi, **DGL:** Diğer Liseler.

Tablo 2'ye göre; ilahiyat fakültesi ikinci sınıfta okuyan kız öğrencilerin %86,1'i erkeklerin ise %92,1'i AİHL'den gelmektedir. AİHL dışında kalan liselerin mezunlarının ise gerek kız (%13,9) gerekse erkek (%7,9) öğrenciler bakımından ilahiyat fakültesini tercih etme oranlarının düşük düzeylerde kaldığı belirlenmiştir.

2.1.3. Geline Coğrafi Bölge

Ankete katılan öğrencilerin 69'u (%85,2) Marmara, 5'i (%6,2) Doğu Anadolu, 4'ü (%4,9) Akdeniz ve 3'ü (%3,7) Karadeniz Bölgesinden gelmektedir (Tablo 3). Buna göre ilahiyat fakültesindeki öğrencilerin çok büyük bir kısmının Marmara Bölgesinden gelen öğrencilerden oluştuğu görülmektedir. Marmara Bölgesinde de Türk müsikisinin merkezi olarak kabul edilen İstanbul¹⁶ şehrinden gelen öğrencilerin %72,5'lik gibi büyük bir oranla çoğunluğu oluşturduğu tespit edilmiştir. "Tür bakımından, dîni, din dışı, klasik ya da popüler demeden her türlü müziğe merkez olmuş, kollarında büyütmüş İstanbul müziğinin bütün renklerini tuvalinde ustaca bir araya getirmiştir"¹⁷.

Tablo 3. Öğrencilerin Geldikleri Coğrafi Bölgelere Göre Dağılımı

Coğrafi Bölge	Sayı	Yüzde (%)
Marmara	69	85,2
Doğu Anadolu	5	6,2

¹⁶ Onbeşinci yüzyılda İstanbul'un fethi, şehrin, islam dünyasının ortadoğudaki seçkin kültür merkezlerinde faaliyet gösteren musikiciler için yeniden bir çekim merkezi durumuna gelmesini sağladı. Türklerden sonra, Osmanlı Yahudileri ile Ermeniler de musiki merkezlerini yeni bir düzen verilen İstanbul'da kurdular. Osmanlı İstanbul'unda yalnızca Rumları, Yahudileri, Ermenileri değil, imparatorluğun bütün etnik ve dinî unsurlarını görmek mümkündü. Merkezi İstanbul olan Osmanlı musikisi işte bu çok uluslu toplumsal ve kültürel yapının bir ürünü olarak gelişip yaygınlaştı. Bk.: Bülent Aksoy, *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar*, 1. Baskı (İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008), 36-37.

¹⁷ Oya Levendoğlu Öner, "İstanbul'da Müzik: Evrensel Bir Mesaj Mı?", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 / 30 (2011): 324.

Akdeniz	4	4,9
Karadeniz	3	3,7
Toplam	81	100,0

2.2. Öğrencilerin Türk Din Müsikisi Dersinde Kullanılan Öğretim Yöntemleri ve Anlayışlarına İlişkin Görüşleri

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Türk din müsikisi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarına ilişkin görüşleri ile ilgili sorulan on adet soru değerlendirildiğinde, Tablo 4'te görüldüğü gibi; 4,57 puan ile en yüksek aritmetik ortalamaya sahip olan "İcra edeceğimiz eserin formu¹⁸ (ilâhi, kaside, mi'râciye vb.)¹⁹ ile ilgili bilgi verilmelidir." görüşüdür. Form bilgisi öğretici tarafından nazari ve uygulamalı bir şekilde öğrencilere ilk aktarılması gereken konulardan birisidir. Uygulama kısmında öğreticinin meşk yöntemini kullanarak bu aktarımı yapabilmesi önem taşımaktadır. Türk din müsikisinde kullanılan büyük ve küçük formlar konusunda yeterince bilgi sahibi olmayan öğrencilerin Türk din müsikisi dersi ile birlikte Türk din müsikisindeki form-

¹⁸ Form, müsikî kalıbıdır, ritmik ve melodik düzendir. Nasıl şiirde, romanda, konuşmada, edebiyat sanatının bütün dallarında duygu ve düşünceleri ifade eden cümleler var ise, müsikî sanatında da duygu ve düşünceleri ifade eden cümleler vardır. Bu cümleler birleşerek bir ifade meydana getirir. Bir kompozisyon oluşturur. Müsikî ile yapılan bu kompozisyonun kuralları, kaideleri yüzyıllar içerisinde şekillenmiştir. Bu kalıplar tarihi, sosyolojik, kültürel, etkileşimlerle biçimlenmiştir. Küçük bir müsikî motifinden başlayarak gelişen form, önce müsikî cümlesine daha sonra müsikî bölümüne sonra da müsikî eserine dönüşmektedir. Motifler birleşerek cümleleri, cümleler birleşerek bölümleri, bölümler birleşerek eserleri meydana getirmektedir. Formlar yapılan müsikînin amacına, yerine, türüne, tarzına göre şekil almış, farklılıklar göstermiştir. Bk.: Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Müsikîsi Rehberi*, 1. Baskı (Ankara: Maya Akademi, 2009), 293.

¹⁹ Dinî Müsikî Formları

- a. Cami müsikîsi (özelliği yalnız sesle icra edilmesidir)
 1. Usûlsüz okunanlar: Münâcât, Ezan, Kaamet, Salât u Selâm, Tekbîr, Mersiye
 2. Usûllü okunanlar: Cumhur, Tevşîh ve Tesbîh gibi ilâhî türleri
- b. Tekke müsikîsi (özelliği saz eşliğıyle de icra edilebilmesidir)
 1. Usûlsüz okunanlar: Na't-i Peygamberî ve Durak
 2. Usûllü okunanlar: Âyin-i Şerîf (Mevlevî), Âyin-i Cem ve Nefesler (Bektaşî) ve Zikir İlahîleri (Arapça güfteli olanlarına şugh denir)
- c. Hem camide, hem tekkede okunan dinî müsikî formları
 1. Usûlsüz okunanlar: Kur'ân-ı Kerim ve Mevlîd-i Şerîf
 2. Usûllü okunanlar: Her türlü ilâhîler
 3. Kısmen usûllü, kısmen usûlsüz okunan: Mi'râciyye. Bk.: Cinuçen Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsikîsi*, 4. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 48.

lar hakkında farkındalıklarının artması burada önemli bir bulgu olarak ortaya çıkmaktadır.

4,56 aritmetik ortalamayla en yüksek ikinci sırada yer alan “İcra edeceğimiz eserlerin makamları²⁰ ve usûlleri²¹ ile ilgili bilgi verilmelidir.” ifadesinden de Türk mûsikîsinin en önemli iki unsuru olan makam ve usûl konularına öğrencilerin ayrı bir önem verip dikkat ettikleri anlaşılmaktadır. “Bir eserin mûsikî olarak ifade edilebilmesi için önce ses, sonra usûl, sonra da makam unsurlarını içermesi gerekir”²². İlahiyat Fakültelerinde (...) Türk Mûsikîsi’nde kullanılan makam ve usûller, teorik bilgilerin yanında, uygulamalı olarak öğretilmelidir. Nota ve solfej öğretiminin en iyi bir şekilde yapılarak, uygulamalı olarak da kolay ilâhileri okuyabilecek bir duruma getirilmelidir²³.

Tarihsel süreç içerisinde bu iki önemli konunun öğretimi en etkili bir biçimde yine meşk yöntemi kullanılarak olmuştur.

Öğrencilerin Türk din mûsikîsi dersini aldıktan sonra en azından ezanların okunduğu makamlar ile basit usûller konularında bir gelişme gösterdikleri gözlenmiştir.

²⁰ Makam, genel kabule göre Arapça “kâme” kelimesinden türemiş olup durulan yer, durak manasına gelir. Sözlük anlamı itibarıyla ilk defa Kindî tarafından kullanılsa da makam tabiri ile ilk örneklere Şirazî (ö. 1311) ve Emir Hüsrev’in (ö. 1325) eserlerinde rastlanır. Urmevî, edvâr kelimesini bu anlamda kullanmıştır. Fakat eserinde makam kelimesine rastlanmaz. Ayrıca XIV. Yüzyılın başlarında kaleme alındığı tahmin edilen Kitâbü Keşfü’l - Hümmüm ve’l - Kürab fi Şerhi Âlâtî’t - Tarab isimli anonim mûsikî eserinde makam kelimesi görülmektedir. İstilahî olarak, kurulan ses sistemi ile ortaya çıkan diziler üzerinde, bu dizilerdeki seslerin önemini de belirtecek şekilde belli bir seyir ile nağmeler meydana getirmek manasına gelir. Bk.: Mehmet Tıraşçı, *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Tarihi*, 1. Baskı (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 17.

²¹ Dinî mûsikî eğitimi alan öğrencilere, ileriye dönük çalışmalar için, ritim duygusunun ve alışkanlığının gelişmesi için basit usûllerle çalışmalar yapılmalıdır. Ayrıca dinî mûsikînin diğer formlarında tekke ve tasavvuf mûsikîsi formlarında usûl çok önemli olduğundan, hiç olmazsa basit ve küçük usûller din görevlileri veya adayına öğretilmelidir. Bk.: Bayram Akdoğan, “Din Görevlilerine Mûsikî Eğitimi Verilmesi Hakkında Örnek Bir Metot”, *AÜİFD* 43 / 2 (2002): 327 - 328.

²² Suphi Ezgi, *Amelî ve Nazarî Türk Mûsikîsi*, (İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Yayını, 1933),2.

²³ Ruhi Kalender, “Dini Mûsikî Dersi Özel Öğretim Yöntemleri”, *A.Ü.D.F, Diyanet Vakfı, D.İ.B, “Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri”*, Ankara, 8-10 Nisan 1988 Tebliğ Notu’ndan akt.: Mehmet Tıraşçı, *Ruhi Kalender’in Hayatı, Eserleri ve Mûsikî Hakkındaki Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010), 67.

Tablo 4. Öğrencilerin TDM Dersinde Kullanılan Öğretim Yöntemleri ve Anlayışlarına İlişkin Görüşleri*

No	İfadeler	1	2	3	4	5	\bar{x}
							σ
1	İcra edeceğimiz eseri bizden önce hocamız seslendirmelidir.	1	1	7	18	54	4,52
		%1,2	%1,2	%8,6	%22,2	%66,7	0,81
2	İcra edeceğimiz eser üzerindeki nefes yerleri belirtilmelidir.	2	0	7	22	50	4,46
		%2,5	%0	%8,6	%27,2	%61,7	0,85
3	İcra edeceğimiz eserin formu (ilâhi, kaside, mi'râciye vb.) ile ilgili bilgi verilmelidir.	1	2	1	23	54	4,57
		%1,2	%2,5	%1,2	%28,4	%66,7	0,76
4	İcra edeceğimiz eserlerin makamları ve usûlleri ile ilgili bilgi verilmelidir.	1	2	2	22	54	4,56
		%1,2	%2,5	%2,5	%27,2	%66,7	0,77
5	İcra edeceğimiz eserlerde bulunan özel perde baskıları örneklenmelidir.	2	2	8	31	38	4,25
		%2,5	%2,5	%9,9	%38,3	%46,8	0,92
6	Eserlerde hatalı icra ettiğimiz pasajlar teknik güçlüğü üstesinden gelene kadar tekrar edilmelidir.	2	1	7	28	43	4,35
		%2,5	%1,2	%8,6	%34,6	%53,1	0,88
7	Eserlerin dönemi ve bestecisi hakkında bilgi verilmelidir.	2	1	7	26	45	4,37
		%2,5	%1,2	%8,6	%32,1	%55,6	0,89

8	Hocamız zihnimize eserini müziksel ifadesini canlandırmaya yönelik çalışmalar yapmalıdır.	1	0	5	26	49	4,51
		%1,2	%0	%6,2	%32,1	%60,5	0,73
9	Derste iyi bir icracıda / icrada olması gereken vasıflar üzerine bilgi verilmelidir.	1	0	4	36	40	4,41
		%1,2	%0	%4,9	%44,4	%49,4	0,70
10	Derste yaşam tecrübeleri ve mûsikî ilişkisi çerçevesinde bilgilendirme yapılmalıdır.	1	1	11	32	36	4,25
		%1,2	%1,2	%13,6	%39,5	%44,4	0,83

*1: Kesinlikle Katılmıyorum", 2: "Katılmıyorum", 3: "Kısmen Katılıyorum", 4: "Katılıyorum", 5: "Tamamen Katılıyorum".

Kısaltmalar:

TDM: Türk Din Müsîkîsi

4,25 puan ile en düşük aritmetik ortalamaya sahip olan "İcra edeceğimiz eserlerde bulunan özel perde²⁴ baskıları örneklendirilmelidir." ifadesidir. Aslında perde hassasiyetinin çok önemli olduğu geleneksel Türk müziğinde perde baskılarını ve örnek eserleri iyi icracılardan ve onların kayıtlarından defalarca dinlemek vazgeçilemez bir çalışma anlayışıdır. Buna ek olarak derste de öğreticilerin bu konu ile ilgili gösterip yaptırma yöntemini²⁵ kullanması gerekmektedir.

²⁴ Makamlarda biri 'aslî' (temel), öbürü 'ârızî' (geçici) olmak üzere iki türlü perde vardır. Aslî perde, adından da anlaşılacağı gibi, onsuz o makamın karakteri verilemeyecek derecede önemli ve her zaman kullanılan öz bir perde; ârizî perde ise, seyrin melodik ve armonik gereklerine göre zaman zaman kullanılan perdedir. Aslî perdeler, kullandığımız Batı notasının gereği olarak, belli bir ârıza işaretleriyle yazılılar dahi, ârizalı bir nota değil, aslî perdelerdir: Rast'ın, Uşşak'ın, Segâh'ın, Sabâ'nın, Evc'in 'koma bemolü Sî' olarak gösterdiğimiz 'Segâh perdesi' gibi. Bk.: Tanrıkorur, *Osmanlı Dönemi Türk Müsîkîsi*, 141.

²⁵ Bu yöntem bir konuya ilişkin bilgilerin beceriye dönüşmesi için gerekli uygulamaların yapılması aşamasında uygulama düzeyindeki davranışların ve psikomotor becerilerin kazandırılmasında

Türk müziğinin sahip olduğu ses sistemi ve üst düzey bir perde hassasiyetini gerektiren icra anlayışı, notanın dışında müziği de okuyabilmeyi gerekli kılmaktadır.

“Derste yaşam tecrübeleri ve mûsikî ilişkisi çerçevesinde bilgilendirme yapılmıştır.” ifadesi de 4,25 puan ile en düşük ortalamaya sahip olan bir diğer ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Hiç kuşku yok ki gerçek anlamda mûsikî sanatı ile ilgilenen kişiler kaynak olarak beslendikleri kişi ve eserlerin yanı sıra, gözlemleyebildikleri kadarıyla insanlığın yaşam tecrübelerinin de etkisinde kalmış ve bu maneviyatı hissetmişlerdir.

Mûsikî, maddî manevî boyutları olan bir kültürdür. Kültürün estetik alanındaki bir boyutudur. Toplumun pek çok geleneğini-göreneğini, yaşayış biçimini ve zevklerini, sahip olduğu millî ve manevî tüm değerlerini adeta bir ayna gibi yansıtmaktadır. Canlı bir organizma gibidir. Her şeyden nasibini alır, toplumun her türlü yaşantılarından etkilenir²⁶.

İnsanlığın yaşam tecrübelerinin birçok bilim dalına olduğu gibi mûsikî sanatına da etkisi büyüktür. Kalbî duyguların çok büyük bir önem taşıdığı geleneksel Türk müziğinde, o duyguları yaşam ve müzik çerçevesinde öğrencilere sohbet yoluyla aktarmak da etkili yöntemlerden biridir²⁷.

Öğrencilerin özellikle hocaları ile sürekli olarak yaşam tecrübeleri, iyi bir insan ve eğer özel bir ilgi varsa; iyi bir icracı olabilmek ve icra tekniğini besleyen duyguların ortaya çıkartılması gibi konularda sohbetler gerçekleştirmeleri önemlidir. Öğrencilerin en düşük aritmetik ortalamaya sahip olan yukarıdaki iki ifade ile ilgili olarak daha çok bilgilendirilmeleri burada bir öneri olarak sunulabilir.

Türk din mûsikisi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışları-na ilişkin görüşlerin “dersin çok yönlü katkısı” ve “zorlukların çözümü” alt

kullanılır. Bu yöntemde kazandırılacak beceriler öncelikle öğretmen tarafından gösterip açıklanır. Bu aşamadan sonra öğrenciye yeterli zaman ve tekrar olanağı verilmelidir. Bk.: Bülent Okutan v.dğr., *Öğretim Yöntem ve Teknikleri* (Ankara: İhtiyaç Yayıncılık, 2009), 27.

²⁶ Gülçin Yahya Kaçar, *Türk Müsikisi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)* (Ankara: Maya Akademi, 2012), 3.

²⁷ Arda Göksu, *Geleneksel Türk Çalgı Müziği Üst Düzey İcracılarının Performans Gelişim Süreci ile Devolet Konservatuvarları Çalgı Eğitiminde Kullanılan Öğretim Yöntemleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014), 262.

temalarının cinsiyet değişkenine göre anlamlı bir fark gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla anket formunun ikinci bölümünde yer alan 3 soruya parametrik olmayan testlerden Mann Whitney U testi uygulanmış ve istatistiksel sonuçlar aşağıda Tablo 5'te verilmiştir.

Buna göre, %95 güven düzeyinde cinsiyet ile "Bu ders, Türk din müzikisinde kullanılan çalgıları tanımama yardımcı oldu" ($p=0,029$) ifadesi arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Tabloya bakıldığında kız öğrencilerin bu ifadeye verdikleri cevabın daha yüksek olduğu anlaşılmaktadır ($45,81>35,55$). Bu durumun önemli nedenlerinden birisi olarak tecrübeye dayalı bir yorumla; kız öğrencilerin herhangi bir çalgı çalmayı erkek öğrencilere göre daha az tercih ediyor olmaları ve dolayısıyla dersi almadan önce erkeklere oranla çalgıları daha az tanıyor olmaları söylenebilir.

Tablo 5. Cinsiyet Değişkenine Göre "TDM Dersinin Çok Yönlü Katkısı" ve "Zorlukların Çözümü" Konularına İlişkin Öğrenci Görüşlerine Yönelik Mann Whitney U Testi Sonuçları

No Soru	Cinsiyet	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	U	Z	p
1	Erkek	38	35,55	1351,00	610,00	-2,187	0,029**
	Kız	43	45,81	1970,00			
2	Erkek	38	45,74	1738,00	637,00	-1,790	0,074*
	Kız	43	36,81	1583,00			
3	Erkek	38	48,62	1847,50	527,50	-2,823	0,005***
	Kız	43	34,27	1473,50			

* $p<0,10$ için anlamlı, ** $p<0,05$ için anlamlı, *** $p<0,01$ için anlamlı

Yine %99 güven düzeyinde “Bu derste başarılı olabilmek için Türk din müsikisi veya tasavvuf müsikisi korolarında görev almalıyım” arasında ($p=0,005$) istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Bu ifadeye erkek öğrencilerin daha yüksek bir oranla katıldıkları görülmektedir ($48,62>34,27$). Bu sonucun çıkmasının önemli nedenlerinden birisi de kuşkusuz ki sadece bayanlardan oluşan koroların sayıca çok az ve her yerde olmamasıdır.

%90 güven düzeyinde “Bu derste başarılı olabilmem için daha çok çalışmalıyım.” ($p=0,074$) arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık vardır. Bu ifadeye erkekler kızlara göre daha çok katılmaktadırlar ($45,74>36,81$). Bireysel çalışmaların dışında iyi bir hocanın denetim ve yol göstericiliğinde çalışmak öğrenciyi başarıya götürecektir en önemli etkenlerden birisidir. Herhangi bir sanatta ilerlemenin ölçüsü, o sanatta mahir bir hocaya dayanır. Bu tabir insan emeğinin inkâr edilmesi manasına gelmez. Tam tersine ilimlerin silsile yoluyla ilerlediği düşünülürse, hocanın (öğreticinin) insan üzerindeki katkısı daha iyi anlaşılır. Ayrıca bir sanatta ilerlemek için meleke haline gelene kadar çalışılması da gerekmektedir.²⁸

Bu üç alt başlığın dışında ilahiyat fakültesi öğrencilerinin Türk din müsikisi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarına ilişkin görüşleri ile ilgili sorulan 10 adet soru değerlendirildiğinde cinsiyet açısından anlamlı bir farklılık olmadığı saptanmıştır.

Türk din müsikisi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarına ilişkin görüşlerin “derste kullanılan materyaller” alt temasının mezun olunan lise türü değişkenine göre anlamlı bir fark gösterip göstermediğini belirlemek amacıyla anket formunun ikinci bölümünde yer alan 2 soruya parametrik olmayan testlerden Mann Whitney U testi uygulanmış ve istatistiksel sonuçlar aşağıda Tablo 6’da verilmiştir.

²⁸ Mehmet Tıraşçı, “İbn Haldun’un Mukaddime’sinde Müsikî”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 /1 (2014): 113.

Tablo 6. Öğrencilerin Mezun Oldukları Lise Türüne Göre TDM Der-sinde Kullanılan Materyallere İlişkin Görüşlerine Yönelik Mann Whitney U Testi Sonuçları

No	Soru	Lise Türü	N	Sıra	Sıra	Z	p
1	Hazırlanan ders notları bu dersi öğrenmem için yeterlidir.	AİHL	72	42,55	3063,50	-1,755	0,079*
		D	9	28,61	257,50		
2	Çalışılacak eserlerin ses kayıt ve video örneklerini içeren materyallerden yararlanılmalıdır.	AİHL	72	42,85	3085,00	-2,439	0,015**
		D	9	26,22	236,00		

Kısaltmalar:

D: Diğerleri

Buna göre, %90 güven düzeyinde mezun olunan lise türü ile “Hazırlanan ders notları bu dersi öğrenmem için yeterlidir.” ($p=0,079$) arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. AİHL mezunu öğrenciler ‘Diğerleri’ diye ifade ettiğimiz düz lise, Anadolu lisesi, sağlık meslek lisesi ve açık öğretim imam hatip lisesi mezunu öğrencilere göre bu ifadeye daha fazla katılmaktadırlar. Türk din müzikisi ile ilgili çok değerli kaynak kitapların yanında derse giren hocalar tarafından hazırlanan ders notları ve küçük maktamsal etüdler öğrencilerin en büyük yazılı kaynak materyallerini oluşturmaktadır.

Yine %95 güven düzeyinde “Çalışılacak eserlerin ses kayıt ve video örneklerini içeren materyallerden yararlanılmalıdır.” arasında ($p=0,015$) istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Bu farklılıkta da öne çıkan lise türü AİHL’dir. Bu ifade ile asıl vurgulanmak istenen iyi icracıların çokça dinlenmesidir. Çok dinlemek Türk müziğinin en önemli öğretim yöntemlerinden birisidir. Önemli sanatkar ve icracıların ses ve video kayıtları günümüzde devlet konservatuvarlarında da çok önemsenmekte ve bir öğretim yöntemi olarak kullanılmaktadır. “Geleneğe uygun sağlam sesler basabilmenin tek

şartı, iyi müzisyenleri dikkatle dinlemektir”²⁹. Kınık (2010) hazırlamış olduğu doktora tezinde dinlemek ile ilgili olarak; “Dinlemek, müziği neredeyse her yönü ile öğrenmenin temel koşullarındandır. Bu bağlamda dinleyerek öğrenme yöntemi, müzik eğitiminin en önemli öğelerinden biridir”³⁰ şeklinde açıklamalarda bulunmuştur. Türk müsikisinin en önemli ses icracılarından ve ekollerinden biri olarak kabul edilen Bekir Sıdkı Sezgin bir mülakatta, Türk müziği eğitiminin muhakkak dikkate alınması gereken konularından biri olan ‘dinlemek’ ile ilgili şu ifadeleri kullanmıştır: “Bizlerin yıllardan beri okuduğumuz bantları edinerek onları bol bol dinlemek lazım; başka bir çare göremiyorum”³¹. Burada da görüldüğü üzere en çok kullanılan materyaller meşk yönteminin en önemli unsurlarından biri olan dinlemeye yönelik materyallerdir.

Tıraşçı (2015) çalışmasında, Türk din müsikisi dersi için önemli olan materyaller konusunda şu genel bilgilere yer vermiştir:

Her dersin verilmesi için bazı materyaller ve özel öğrenim araçlarına ihtiyaç bulunmaktadır. Türk Din Müsikisi için bunlardan pek önemli olan biri de özel müsikî sınıflarıdır. Günümüzde ancak birkaç fakültede olan bu imkânın yaygınlaşması gerekmektedir. Eski musikişinaslarımızdan birkaçının resimlerinin asılı olduğu yalıtım yapılmış duvarlar, örnek eserlerin dinletileceği ses sistemleri, nota örneklerinin yansıtılacağı projeksiyon ve perdeler, öğrencilerin dokunup görebileceği Türk müsikisi sazlarından birkaçı derslerin daha verimli geçmesi açısından önem teşkil etmektedir³².

Bunların dışında Tablo 7’ye baktığımızda, 1’den 8’e kadar olan ve derste kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarıyla ilgili bu ifadelere; AİHL mezunu öğrencilerin diğer öğrencilere göre daha çok katılmakta ve önem vermekte olduklarına yönelik anlamlı farklar çıktığı görülmektedir. Bu farkların çıkmasının en önemli sebebi olarak; AİHL’de Türk din müsikisi dersinin okutuluyor olup çalışmada yer alan diğer lise türlerinde bu dersin okutulmuyor

²⁹ Mutlu Torun, *Ud Metodu – Gelenekle Geleceğe*, (İstanbul: Çağlar Yayınları, 2000), 166.

³⁰ Mehmet Kınık, *Güzel Sanatlar Fakülteleri Müzik Bölümlerinde Bağlama Dersi Başlangıç Düzeyine Yönelik Öğretim Programı Önerisi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010), 18.

³¹ Mülakattan alınan bu cümle, Moda Musiki ve Kültür Derneği’nin “Bekir Sıdkı Sezgin” konulu sayısından, Evşen Toper, Serkan Delice ve Doğan Erbahar tarafından alınmış ve “Milenyum” un Albümü: Bekir Sıdkı Sezgin adlı yazıdan alıntılanmıştır. Bk.: Toper, E., S. Delice ve D. Erbahar, “ ‘Milenyum’ un Albümü: Bekir Sıdkı Sezgin”, *Musikişinas Dergisi* 6 (2003): 168 – 173.

³² Mehmet Tıraşçı, “İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Türk Din Müsikisi Dersi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Route Educational and Social Science Journal* 2 / 3 (2015): 29.

olması söylenebilir. 9 ve 10. ifadelerde ise mezun olunan lise türüne göre anlamlı bir fark bulunmamaktadır.

Tablo 7. Öğrencilerin Mezun Oldukları Lise Türüne Göre TDM Derisinde Kullanılan Öğretim Yöntemleri ve Anlayışlarına İlişkin Görüşlerine Yönelik Mann Whitney U Testi Sonuçları

No	Soru	Lise Türü	N	Sıra Ortalaması	Sıra Toplamı	Z	p
1	İcra edeceğimiz eseri bizden önce hocamız seslendirmelidir.	AIHL	72	42,40	3053,00	-1,824	0,068*
		D	9	29,78	268,00		
2	İcra edeceğimiz eser üzerindeki nefes yerleri belirtilmelidir.	AIHL	72	42,53	3062,00	-1,916	0,055*
		D	9	28,78	259,00		
3	İcra edeceğimiz eserin formu (ilâhi, kaside, mi'râciye vb.) ile ilgili bilgi verilmelidir.	AIHL	72	42,73	3076,50	-2,267	0,023**
		D	9	27,17	244,50		
4	İcra edeceğimiz eserlerin makamları ve usûlleri ile ilgili bilgi verilmelidir.	AIHL	72	42,69	3074,00	-2,217	0,027**
		D	9	27,44	247,00		
5	İcra edeceğimiz eserlerde bulunan özel perde baskıları örneklendirilmelidir.	AIHL	72	42,76	3078,50	-2,074	0,038**
		D	9	26,94	242,50		
6	Eserlerde hatalı icra ettiğimiz pasajlar teknik güçlüğü üstesinden gelene kadar tekrar edilmelidir.	AIHL	72	42,40	3052,50	-1,680	0,093*
		D	9	29,83	268,50		
7	Eserlerin dönemi ve bestecisi hakkında bilgi verilmelidir.	AIHL	72	42,74	3077,00	-2,107	0,035**
		D	9	27,11	244,00		
8	Hocamız zihnimizde eserin müziksel ifadesini	AIHL	72	42,60	3067,00	-2,002	0,045**

	canlandırmaya yönelik çalışmalar yapmalıdır.	D	9	28,22	254,00		
9	Derste iyi bir icracıda / icrada olması gereken vasıflar üzerine bilgi verilmelidir.	AİHL	72	41,08	2957,50	-0,093	0,926
		D	9	40,39	363,50		
10	Derste yaşam tecrübeleri ve müsikî ilişkisi çerçevesinde bilgilendirme yapılmalıdır.	AİHL	72	41,79	3009,00	-0,930	0,352
		D	9	34,67	312,00		

* $p < 0,10$ için anlamlı, ** $p < 0,05$ için anlamlı

Kısaltmalar:

AİHL: Anadolu İmam Hatip Lisesi, **D:** Diğerleri

Öğrencilerin üniversite eğitimine başlamadan önce yaşadıkları bölgelere göre Türk din müsikîsi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve anlayışlarına ilişkin görüşleri incelendiğinde; aşağıda Tablo 8’de verilen ifadelerden, istatistiksel açıdan 0.1 güven düzeyinde anlamlı olmak üzere, Marmara Bölgesi öğrencilerinin diğer bölgelerden gelen öğrencilere göre “*Eserlerin dönemi ve bestecisi hakkında bilgi verilmelidir*” ifadesine ait sıra ortalamaları daha yüksek olup bu ifadeye daha fazla katıldıkları görülmektedir. Bunun dışında öğrenci grupları arasında, ifadelere katılım bakımından istatistiksel açıdan anlamlı düzeyde bir ilişki saptanmamıştır.

Tablo 8. Öğrencilerin Geldikleri Coğrafi Bölgelere Göre TDM Dersinde Kullanılan Öğretim Yöntemleri ve Anlayışlarına İlişkin Görüşlerine Yönelik Kruskal Wallis³³ Testi Sonuçları

³³ Mann-Whitney U tekniği farklı iki ana kütlede elde edilen örnek kütlelerin karşılaştırılmasında kullanılırken, Kruskal-Wallis H tekniği üç veya daha fazla ana kütlede elde edilen örnek kütlelerin karşılaştırılmasında kullanılmaktadır. Bir başka anlatımla, Kruskal-Wallis H tekniği Mann-Whitney U tekniğinin bir uzantısıdır. Bk.: Vasfi Nadir Tekin, *SPSS Uygulamalı İstatistik Teknikleri*, (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006), 174.

Soru	Bölge	N	Sıra Ortalaması	Z	p
1 İcra edeceğimiz eseri bizden önce hocamız seslendirmelidir.	MRM	69	41,17	-,192	,848
	DİĞER	12	40,00		
2 İcra edeceğimiz eser üzerindeki nefes yerleri belirtilmelidir.	MRM	69	41,46	-,493	,622
	DİĞER	12	38,33		
3 İcra edeceğimiz eserin formu (ilâhi, kaside, mi'râciye vb.) ile ilgili bilgi verilmelidir.	MRM	69	41,30	-,330	,741
	DİĞER	12	39,29		
4 İcra edeceğimiz eserlerin makamları ve usûlleri ile ilgili bilgi verilmelidir.	MRM	69	41,28	-,314	,754
	DİĞER	12	39,38		
5 İcra edeceğimiz eserlerde bulunan özel perde baskıları örneklendirilmelidir.	MRM	69	40,40	-,602	,547
	DİĞER	12	44,46		
6 Eserlerde hatalı icra ettiğimiz pasajlar teknik güçlüğü üstesinden gelene kadar tekrar edilmelidir.	MRM	69	41,17	-,170	,865
	DİĞER	12	40,04		
7 Eserlerin dönemi ve bestecisi hakkında bilgi verilmelidir.	MRM	69	42,84	-,1894	0,058*
	DİĞER	12	30,42		
8 Hocamız zihnimizde eserin müziksel ifadesini canlandırmaya yönelik çalışmalar yapılmalıdır.	MRM	69	41,43	-,454	650
	DİĞER	12	38,54		
9 Derste iyi bir icracıda / icrada olması gereken vasıflar üzerine bilgi verilmelidir.	MRM	69	40,51	-,501	617
	DİĞER	12	43,79		
10 Derste yaşam tecrübeleri ve müzik ilişkisi çerçevesinde bilgilendirme yapılmalıdır.	MRM	69	40,44	-,556	578
	DİĞER	12	44,21		

* $p < 0,10$ için anlamlı

Kısaltmalar:

MRM: Marmara

Sonuç

İlahiyat fakültesi öğrencilerinin Türk din müsikisi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve uygulamalarına yönelik görüşlerini değerlendirmek amacıyla yapılan bu çalışmada; ilahiyat fakültelerinde okutulan Türk din müsikisi derslerinde ağırlıklı olarak makam, usûl, form çalışmalarıyla beraber çok dinlemek ve çok tekrar etmek gibi meşk yönteminin de temelini oluşturan öğretim yöntem ve anlayışlarının uygulandığı tespit edilmiştir.

Araştırma sonucunda elde edilen diğer verilere göre; dersin çok yönlü katkısı ve zorlukların çözümü bağlamında; öğrencilerin kullanılan çalgıları tanıma, aktif olarak tasavvuf müsikisi korolarında görev alma ve daha çok zaman ayırarak çalışma konularında cinsiyetlerine göre istatistiksel olarak anlamlı farklılıklar olduğu sonucuna varılmıştır. Burada özellikle çalgıları tanıma ve korolarda görev alabilme adına sadece bayanlardan oluşan, ses ve saz icrasının beraber çalıştırıldığı tasavvuf müsikisi topluluk ve korolarının kurulması önerilebilir. Kuşkusuz ki bayanları da Türk din müsikisini icra eder duruma getirmek, onların bu müsikî türünü ve kültürünü daha iyi tanıyıp anlamalarına yardımcı olacaktır.

Derste kullanılan materyaller alt temasında; hazırlanan ders notlarından ve ses kayıtları ile videolardan yararlanma durumlarında mezun olunan lise türüne göre anlamlı farklılıklar tespit edilmiştir. Bu ifadelere AİHL mezunu öğrencilerin çalışmada adı geçen diğer tüm liselerin mezunu öğrencilere göre daha çok katıldıkları görülmektedir. Bu sonucun nedenlerinden biri olarak; Türk din müsikî dersinin lise dönemi eğitiminde sadece AİHL'lerde verilip diğer lise türlerinde bu dersin verilmiyor olmasını söylemek mümkündür. Burada bir öneri olarak; kendi kültürümüze ait bu önemli müsikî türünü gençlere tanıyıp bilgilendirmek adına Türk din müsikisi dersinin seçmeli ders olarak en azından bir dönem de olsa liselerde okutulması sunulabilir. Bunlarla beraber dinlemek, çok tekrar, eserler üzerindeki nefes yerleri çalışmaları, makam, perde hassasiyeti, form, usûl, dönem ve bestekâr ile ilgili bilgilere yönelik çalışmalarda da mezun olunan lise türüne göre anlamlı farklılıklar bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır. Her biri birbirinden önemli olan ve ilahiyat fakültesi öğrencilerinin mesleki olarak da ileriki yaşamlarında sıkça karşılaşabile-

cekleri bu konuların tanınması ve öğrenilmesi önemli bir sonuç olarak nitelendirilebilir.

Çalışmada, Türk din mûsikîsi dersinde kullanılan öğretim yöntemleri ve uygulamalarının neler olup nasıl kullanıldıkları açıklanmaya çalışılmıştır. Bu sebepten dolayı çalışmada elde edilen bulguların bugün ilahiyat fakültelerinde diğer yeni yöntem ve anlayışlarla desteklenerek daha etkin bir şekilde kullanılması ve dikkate alınması yine burada bir tavsiye olarak sunulabilir. Bu derslerde kullanılacak olan öğretim yöntemleri, anlayışları ve uygulamaları öğrencilere en iyi şekilde aktarılmalı, mümkün olduğu ölçüde dersi alan sınıfın mevcudu düşürülmeli, özellikle çok kabiliyetli ve istekli öğrencilerle meşk sisteminin doğasında var olan bire bir çalışma imkanı sağlanmalıdır. Aynı şekilde başarıya ulaşmada kolaylık sağlayabilecek bütün materyaller akılcı bir biçimde kullanılmalıdır. Mevcut ders kitaplarına yenileri eklenmeli, ders notları arttırılmalı, işitsel ve görsel materyallerden daha çok yararlanılmalı ve dersin uygulama kısmına biraz daha fazla zaman ayırıp önem verilmelidir.

Tespit edilen tüm faktörlerin ilahiyat fakültelerinde verilen Türk din mûsikîsi eğitiminde daha da sistematik olarak kullanılması ile Türk din mûsikîsi eğitiminin niteliği ve çehresi değişecek, öğrenci ve öğretmenler, belirlenen bu yaklaşımlardan pozitif çıktılar elde edeceklerdir. Türk din mûsikîsi hem tarihsel gelişimi hem de kendine özgü karakteristik özelliklerinden dolayı öğretim sürecinde diğer müzik türlerinden ayrı bir yerde durmaktadır. İçerisinde yaratıcılığın ve doğaçlamanın önemli bir yer tuttuğu Türk din mûsikîsi öğretiminde kullanılacak yöntem, anlayış ve prensiplerin diğer müzik türlerine özgü yöntem, anlayış ve prensiplerle sınırlı kalmayıp kendi karakteristik yapısını aktarabilmeye fırsat sunan yaklaşımlarla desteklenmesi gerekmektedir. Ayrıca genel sonuçlar değerlendirildiğinde derste kullanılan öğretim yöntemlerinin daha etkin olabilmesi için bu dersin bir dönemle sınırlı bırakılmayıp en az iki yıl boyunca hem nazari hem de uygulamalı bir şekilde okutulması da burada bir öneri olarak sunulabilir.

Kaynakça

Akdoğan, Bayram. "Din Görevlilerine Mûsikî Eğitimi Verilmesi Hakkında Örnek Bir Metot". *AÜİFD* 43/2 (2002): 315-353.

- Akdoğan, Bayram. *Türk Din Mûsikîsi Dersleri*. Ankara: Bilgi Ajans&Matbaa, 2010.
- Aksoy, Bülent. *Geçmişin Musiki Mirasına Bakışlar*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 2008.
- Ateş, Erdoğan. *Türk Din Mûsikîsi - Cami ve Tekke Mûsikîsi Türleri, Dini Mûsikî Tarihi, Tanımlar ve Örnek Eserler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntem, Teknik ve İlkeler*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2007.
- Behar, Cem. *Zaman, Mekân, Müzik Klâsik Türk Musikisinde Eğitim (Meşk), İcra ve Aktarım*. İstanbul: Afa Yayınları, 1993.
- Behar, Cem. *Osmanlı / Türk Musikisinin Kısa Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Büyüköztürk, Şener. "Anket Geliştirme". *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi* 3/2 (2005): 133-148.
- Demir, Arif. "İmam Hatip Liselerinde Dînî Mûsikî Dersi Öğretmen Yeterlilikleri (2012 Rize/Çayeli Dînî Mûsikî Semineri İzlenimleri)". *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* özel sayı (2013): 57-70.
- Dinç, Sema. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Türk Din Mûsikîsi Alanında Derse Giren Kadın Öğretim Elemanları Hakkındaki Tutumları (Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34, (2018): 505-538.
- Ezgi, Suphi. *Amelî ve Nazarî Türk Mûsikîsi*. İstanbul: İstanbul Konservatuvarı Yayını, 1933.
- Göksu, Arda. *Geleneksel Türk Çalgı Müziği Üst Düzey İcracılarının Performans Gelişim Süreci İle Devlet Konservatuvarları Çalgı Eğitiminde Kullanılan Öğretim Yöntemleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2014.
- Kaçar, Gülçin Yahya. *Türk Mûsikîsi Rehberi*. Ankara: Maya Akademi, 2009.

- Kaçar, Gülçin Yahya. *Türk Mûsikîsi Üzerine Görüşler (Analiz ve Yorumlar)*. Ankara: Maya Akademi, 2012.
- Kalender, Ruhi. "Dini Mûsikî Dersi Özel Öğretim Yöntemleri", *A.Ü.İ.F, Diyanet Vakfı, D.İ.B, "Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri"* Tebliğ Notu (1988), Ankara.
- Kartal, Mahmut. *Bilimsel Araştırmalarda Hipotez Testleri Parametrik ve Nonparametrik Teknikler*. Ankara: Nobel Yayın, 2006.
- Kınık, Mehmet. *Güzel Sanatlar Fakülteleri Müzik Bölümlerinde Bağlama Dersi Başlangıç Düzeyine Yönelik Öğretim Programı Önerisi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010.
- Levendoğlu Öner, Oya. "İstanbul'da Müzik: Evrensel Bir Mesaj Mı?". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/30 (2011): 315-326.
- Okutan, Bülent - Şahin, Ö. - Demir, H. - Bostancı, E. - Öcal, N. - Toydemin, D. - Demirci, G. - Acar, F. - Yoldaş, Z. *Öğretim Yöntem ve Teknikleri*. Ankara: İhtiyaç Yayıncılık, 2009.
- Tekin, Vasfi Nadir. *SPSS Uygulamalı İstatistik Teknikleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2006.
- Tıraşçı, Mehmet. *Ruhi Kalender'in Hayatı, Eserleri ve Mûsikî Hakkındaki Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2010.
- Tıraşçı, Mehmet. "Ruhi Kalender'e Göre Mûsikî ve Türk Mûsikisine Dâir Değerlendirmeler". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2011): 91-125.
- Tıraşçı, Mehmet. "Güneydoğu ve Doğu Anadolu Çevresinde Arapça, Kürtçe, Zazaca Mevlidler ve Müzikal Olarak İcra Ediliş Tarzları". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2013): 209-236.
- Tıraşçı, Mehmet. "İbn Haldun'un Mukaddime'sinde Mûsikî". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2014): 99-115.
- Tıraşçı, Mehmet. "İlahiyat Fakültelerinde Okutulan Türk Din Mûsikîsi Dersi Üzerine Bir Değerlendirme". *Route Educational and Social Science Journal* 2/3 (2015): 19-35.

Tıraşcı, Mehmet. *Türk Mûsikîsi Nazariyatı Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Toper, E. - Delice, S. - Erbahar, D. "Milenyum'un Albümü: Bekir Sıdkı Sezgin". *Musikişinas Dergisi* 6 (2003): 168 - 173.

Torun, Mutlu. *Ud Metodu - Gelenekle Geleceğe*. İstanbul: Çağlar Yayınları, 2000.

Yüner, Hüseyin. "İlahiyat ve İslami İlimler Fakültelerinde Musiki Eğitimi". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)* 13/13 (2018): 253 - 267.

www.dogm@meb.gov.tr

تحقيق رسالة حبل الله المتين في عقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين حسين بن طعمة البيتماني

Tahkiku Risāle Ḥablullāhī'l-Metīn fī Akīdetiṣ-Şeyhī'l-Ekber Muhyiddīn li Hüseyin b. Ṭu'me el-Beytümānī

Hüseyin b. Ṭu'me el-Beytümānī'nin Risāle Ḥablullāhī'l-Metīn fī Akīdetiṣ-Şeyhī'l-Ekber

Muhyiddīn Adlı Eserinin Tahkikli Neşri

A Critical Edition of the Risāle Ḥablullāh al-Metīn fī Akīde eṣ- Şayḥ al-Ekber Muḥyī l-Dīn

by Ḥusayn b. Ṭu'ma al- Beytümānī

İyat ERBAKAN

Dr. Öğrencisi., İstanbul Sabahattin Zaim
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
PhD Student, İstanbul Sabahattin Zaim
University, Faculty of Islamic Studies,
İstanbul / TURKEY
iyat.erbakan@izu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8410-8056

Halil İbrahim DELEN

Arş. Gör., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Research Assistant, Namık Kemal University,
Faculty of Theology, Department of Kalam
Tekirdağ / TURKEY
hidelen@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-2803-0300

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 13 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 02 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Erbakan, İyat – Delen, Halil İbrahim. "Hüseyin b. Ṭu'me el-Beytümānī'nin Risāle Ḥablullāhī'l-Metīn fī Akīdetiṣ-Şeyhī'l-Ekber Muhyiddīn Adlı Eserinin Tahkikli Neşri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 145-201.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



ملخص

تكشف لنا هذه الرسالة - بعنوان الحبل المتين في عقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين - عن موقف مهم للحركة الصوفية في دمشق في القرن الثامن عشر حول شخصية ابن عربي، فكاتب الرسالة - الشيخ حسين البيتماني - من تلامذة الشيخ عبد الغني النابلسي، وأحد أهم الشخصيات الصوفية في دمشق في تلك الفترة، ونراه يدافع عن الشيخ الأكبر دفاعاً قوياً، ويتبنى عقيدته، وهذا يعد من أهم ملامح التصوف الدمشقي. ونراه في بداية الرسالة يصف لنا مجلساً من مجالس الشيخ النابلسي لإقراء عقيدة الشيخ الأكبر محيي بن العربي، ثم يحاول الاستدلال لهذه العقيدة والتأكيد على موافقتها للشريعة الإسلامية، وهذا ما يبين لنا ميزة من أهم مزايا التصوف الدمشقي في هذه الفترة، وهي اجتهاد صوفية دمشق أن يوائموا بين الشريعة والطريقة، ولذلك لم تظهر في التصوف الدمشقي تلك الطقوس التي ظهرت في غيره، وهذا يؤكد انتقاد الكاتب في موضعين من الرسالة لبعض تصرفات الفرق الصوفية المخالفة للشرع في زمنه، والتي تحاول التحلل من أوامر الشرع بدعوى الوصول إلى الله، ولذلك نراه يعتني بإيراد الآيات والأحاديث للاستدلال على ما يدعوه إليه من أفكار، وليظهر تمسكه بنصوص الشريعة واعتباره لها. ولعل أهم ما يلفت النظر حرص الكاتب - وهو أحد شيوخ الطرق الصوفية في دمشق - على تصحيح اعتقاد المريد قبل البدء بسلوك الطريق، وهذا هدفه من الرسالة كما بينه في بدايتها، ولذلك نراه يؤول ما يمكن تؤوله من عقائد الصوفية، أو يرد ما لا يمكن قبوله، ولذا نراه يفرق بين عقائد العوام والخواص، ويقدم النصائح للمريد لبلوغ مرتبة عقيدة الخواص التي عليها الشيخ الأكبر. ولا يغفل الكاتب التركيز على صحة الصالحين وأهميتها في تثبيت العقيدة الصحيحة في نفوس المريدين، ويبين للقارئ الموقف الصحيح إزاء كلماتهم وأحوالهم المشككة.

ويختتم الكاتب رسالته بما يجب على المرید - بعد إحكام العقيدة الصحيحة - من العمل الصالح ، مستدلا على كل ذلك بالنصوص الشرعية من آيات وأحاديث.

الكلمات المفتاحية: العقيدة، التصوف، محي الدين ابن العربي، حسين بن طعمة البيهقي

Öz

İbnü'l-Arabî'nin sıkı takipçisi olan ve döneminin önde gelen sufile-rinden kabul edilen Abdülganî b. İsmâîl en-Nâblusî'nin öğrencisi tara-fından kaleme alınan "*Risâle Hablullahi'l-Metîn fî Akîdeti-Şeyhi'l-Ekber Muhyiddîn*" adlı bu risale 18. yy da İbnü'l-Arabî'nin görüşleri etrafında toplanmış Şam'daki önemli bir sufi hareketin konumunu gözler önüne sermektedir. Risalenin baş tarafından anladığımız kadarıyla Şam'da İbnü'l-Arabî'nin itikadi görüşlerini okutmak amacıyla Nâblusî'nin özel bir ders halkasının olduğu anlaşılmaktadır. Bu ders halkasında İbnü'l-Arabî'nin itikadi görüşlerinin okutulup daha sonra şeriate uygun oldu-ğunun tekid edilmeye ve delillendirilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu bize o dönemde Şam'da olan tasavvufi ortamın en önemli özelliğini göstermektedir ki o tarikatle şeriatın bir götürülmesi veya diğer bir ifa-de ile aralarının bulunmasıdır. Bu nedenle Şam Tasavvuf çevresinde diğer tasavvufi mecralarda ortaya çıkan ayinler/uygulamalar gözük-memektedir. Yazarın dönemindeki bazı sufilerin Allah'a ulaşmak ama-cıyla şer'î emirlere muhalif bazı tasarruflarını eleştirmesi de bunu des-tekler mahiyettedir. Bu hassasiyetinden dolayı -şer'î naslara bağlılığı ve verdiği önemin ortaya çıkması amacıyla- fikri sorulduğunda ayet ve hadislerle delillendirmeye özen gösterdiğini görüyoruz. Şam'da önemli tarikat şeyhlerinden birisi olan müellif -risalenin başında da beyan etti-ği üzere- yanlış algıları düzeltmek, müridlerine tasavvuf eğitime baş-lamadan sahih itikadi bilgileri öğretmek ve sufilerin sahih inanç siste-minin müdellel olarak ifade etmek amacıyla bu risaleyi kaleme almıştır. Buradan anlıyoruz ki o avamın ve havassın inancını ayırmakta mürid-lerine İbnü'l-Arabî'nin ulaştığı havas seviyesine ulaşmalarını nasihat

etmektedir. Müellif müridlerin gönüllerine sahih inanç esaslarının yerleşmesi amacıyla salihlerin sohbetine önem göstermelerini tavsiye etmekte ve onların sorunlu gördüğü hal, davranış ve söylemleri karşısında doğruyu açıklamaktadır. Müellif risalenin sonunda -sahih akaidi uyguladıktan sonra- müride gereken salih amellerden ayet ve hadislerle müdellel bir şekilde bahsederek risalesine son vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Akâid, Tasavvuf, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Hüseyin b. Tu'me el-Beytümânî

Abstract

Abd al-Ghanî ibn Ismâ'îl al-Nâblusî who is a strict follower of Ibn al-Arabî, is accepted as one of the leading sufis of his time. The treatise "Risâla Hâblullah al-Metîn fî Akîde eş- Şayḥ al-Ekber Muhyî l-Dîn" - which was written by one of his students- shows the position of a significant sufi movement in Damascus gathered around the views of Ibn al-Arabî in the 18th century. It is understood from the beginning of the risalah that Nâblusî had a special lecture circle in Damascus in order to teach theological views of Ibn al-Arabî. In this circle, Ibn al-Arabî's views were read and tried to be proved as they are appropriate to Sharia'h. This shows us the most important feature of sufi environment in Damascus at that time; that al-tariqah and al-sharia'h were taken together, in other words they were compromised. For this reason, in Sufi environments of Damascus we cannot witness rituals / practices which appeared in other sufi movements. The fact that the author criticizes behaviours of some sufis of his time -which they exhibited with the aim of reaching Allah although they contradict to Sharia'h- also confirms this situation. Due to this sensitivity, when he was asked about his opinion, he was attentive to evidence it with the verses of Quran and narrations of Prophet (pbuh), to present his loyalty to Islamic legal texts. The author who was one of the significant sheikhs of Damascus, wrote the aforementioned manuscript-as he also stated at the beginning- in order to correct misperceptions, to teach his disciples authentic

knowledge about faith before they take sufi training and to express the true belief system of sufis in the light of evidences. We understand that he recommends his disciples to reach the khawas rank which Ibn al-Arabī reached, to be able to divide the faith of awam (commons) and khawas (exclusives). The author emphasizes the importance of conversation with righteous believers in order to settle true principles of faith in the hearts of disciples and explain the truth in the face of their troublesome situations and discourses. After applying the true faith, the author concludes his treatise by mentioning righteous deeds which a sufi disciple needs, by documenting them with the verses and ahadith.

Key Words: Kalām, Şūfism, Muḥyī l-Dīn Ibn al-‘Arabī, Ḥusayn b. Ṭūma al- Beytumānī

1. الدراسة

1.1. ترجمة المؤلف

1.1.1. اسمه ونسبه

حسين بن طعمة بن محمد، البيتماني، الدمشقي، الميداني.¹

1.1.2. مولده وحياته

ولد في بيتمان من مدن تركيا اليوم، ولذلك ينسب البيتماني، ولا يُعرف تاريخ ولادته، ثم انتقل إلى دمشق، وسكن في حي الميدان الذي نشأ ودرّس وتوفي فيه، ولذلك ينسب إلى دمشق.

¹ انظر ترجمته في سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر للمراي، 50 / 2، هدية العارفين للبغدادي، 326/1، إيضاح المكنون للبغدادي، 541/1، 174/2، 177، 210، 355، 599، 724، 351، قاموس الأعلام للزركلي، 240/2، معجم المؤلفين لرضا كحالة: 4 / 13، معجم التاريخ والتراث الإسلامي في مكتبات العالم، قسم فهرس الكتب والأدلة، 2 / 931.

1.1.3. تصوفه

كان صوفي السلوك والمشرب، قادريا ورفاعيا في الطريقة والتربية، وله رسائل وكتب كثيرة في التصوف، وكان له عناية بكتب الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وله شعر صوفي على طريقة القوم مع إغراق في معانيه.

1.1.4. شيوخه في التصوف

انتفع كثيرا بالشيخ إلياس الكردي ولزمه أكثر من خمس عشرة سنة، وخدمه في خلوته ولما يناهز البلوغ بعد، حتى قيل إن الشيخ إلياس رباه أكثر من أبيه وأمه، وقرأ عليه في كتب التصوف والآداب والأخلاق والمجاهدات، وأخذ منه الإجازة بكل مروياته في الطريقة عن مشايخه.

وانتفع كثيرا بالشيخ عبد الغني النابلسي، ولزمه أكثر من خمس عشرة سنة إلى أن توفي، وقرأ عليه في علم الحقيقة، وكان الشيخ عبد الغني النابلسي يلقبه بفارس الميدان²، وقد ورد ذكر وصف مجلس الشيخ عبد الغني النابلسي في مقدمة الرسالة.

وأخذ الطريقة القادرية عن السيد يس الكيلاني الحموي، أثناء إقامته في دمشق.

1.1.5. شيوخه في العلوم الإسلامية

- الشيخ أبو المواهب، مفتي الحنابلة بدمشق
- الشيخ أحمد الغزي مفتي الشافعية بدمشق

² وهذا من التورية، فالتبادر إلى الذهن أنه فارس حي الميدان، ولكن الشيخ عبد الغني النابلسي قصد بذلك فارس ميدان التصوف، انظر سلك الدرر،

- الشيخ محمد العمادي مفتي الحنفية بدمشق
- الشيخ عبد الله البقاعي الأزهري
- الشيخ محمد الكاملي
- الشيخ عثمان الشمعة
- الشيخ علي كزير الدمشقي
- الشيخ عبد الرحمن بن مصطفى البكفلوني الحلبي، في طريق عودته من المدينة المنورة، ولزمه ست سنوات حتى أجازته بجميع مروياته، وكتب له ثبته بخط يده.
- المحدث محمد عقيلة المكي، لما قدم دمشق، فلزمه أثناء إقامته، ثم أثناء الحج أجازته بجميع مروياته.

1.1.6. تلامذته

تتلمذ على يديه كثير من الطلاب والمريدين في الطريق والعلوم، نذكر منهم:

- إبراهيم بن مصطفى الرحيباني الحراني، الإمام والخطيب والمدرس في جامع الدقاق بالميدان.³

1.1.7. حياته العلمية

كان يقيم دروسه العلمية في زاويته بحي الميدان، وله بعض المشاركات في التأليف في علوم الحديث، ويظهر لنا ذلك من خلال استشهاده بالأحاديث الصحيحة في هذه الرسالة الصغيرة.

³ انظر حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر 1 / 36

1.1.8. حياته الصوفية

كان يقيم مجالس الذكر في مدرسة الوزير إسماعيل باشا العظم في سوق الخياطين، وكان يحضر مجالس السماع، وله وصف لمجلس سماع في بيت شيخه محمد المرادي بحضرة شيخه عبد الغني النابلسي، وكان فيها آلات موسيقية كالناي والكمنجة والشبابة وغيرها، وكان الشيخ البيتماني يقتفي أثر أستاذه النابلسي في جواز السماع، حيث يقول: السماع بالآلات كالمطر ينزل على أرض النفوس فتتهتز وتنبت ما فيها من الأسرار الإلهية والتقادير الكامنة في خزائن النفوس، فإن كان طيبا أنبتت طيبا، وإن كان خبيثا أنبتت خبيثا.⁴

1.1.9. مؤلفاته

- تنبيه الأنام في شرح أبيات المنام، ومنه نسخة خطية في مكتبة الظاهرية برقم 6069.⁵
- تنبيه القلوب في شرح ذخيرة الشيخ أيوب، ومنه نسخة خطية في المكتبة الظاهرية برقم 11142.⁶
- الجواب المطلوب عن شرح موال العارف الشيخ أيوب، منه نسخة خطية في مكتبة الظاهرية، برقم 5406.⁷

⁴ كشف اللتباس في مسألة السماع، مخطوط الظاهرية، ورقة 199، نقلا عن ثقافة التسلية في مدينة دمشق خلال القرن الثامن عشر الميلادي، مهند

أحمد مبيضين، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، المجلد 1، العدد 1، 2007

⁵ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 88 / 937، معجم التاريخ والتراث الإسلامي في مكاتب العالم، 2 / 931

⁶ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 88 / 938.

⁷ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 88 / 980.

- رسالة في مشروعية جهر الصوفية بالذكر، مخطوطة في مكتبة الظاهرية، برقم 11258.⁸
- سلسلة تلقين الذكر، محفوظة في مكتبة برلين، برقم 3730.⁹
- السهام الرشيقة في قلوب الناهين عن علم الحقيقة، ومنه نسخة خطية في المكتبة الظاهرية برقم 6069.¹⁰
- شرح لقصيدة من قصائد الشاعر الصوفي الأندلسي أبي الحسن الششتري.
- شرح مختصر الرسالة العظيمة المسماة بذخيرة الإسلام.¹¹
- عروس الجلوة في فضل اعتكاف الخلوة، محفوظة في مكتبة برلين برقم 3728.¹²
- فائدة عظيمة في علم الحقائق، منه نسخة خطية في المكتبة الظاهرية برقم 6069.¹³
- الفتوحات الربانية في شرح التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية لابن عربي، مطبوع بتحقيق الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الدرقاوي، في بيروت، في دار الكتب العلمية، 2015.
- الفوائد المستجادات الشرعية.¹⁴

⁸ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 89 / 239.

⁹ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 43 / 690.

¹⁰ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 89 / 463. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، 4 / 31.

¹¹ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، 3 / 541.

¹² خزانة التراث، فهرس آل البيت، 43 / 688.

¹³ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 89 / 755.

¹⁴ سلك الدرر، 2 / 52.

- فیض الخلاق العالم على قلب عبده المؤمن السلام، محفوظة في مكتبة برلين، برقم
3313.¹⁵
- القول الناصح الواضح في رد الكذب عن العارف الناصح، ومنه نسخة خطية في مكتبة
الظاهرية برقم 11242.¹⁶
- كشف الأسرار في العلوم المستفادة من خيال الإزار، ومنه نسخة خطية في مكتبة
الظاهرية برقم 11268.¹⁷
- كشف الالتباس في مسألة السماع بين الناس، منه مخطوط بدار الكتب الظاهرية، برقم
6609.¹⁸
- كشف الرحمن عن حقيقة الأكوان، ومنه نسخة خطية في المكتبة الظاهرية، برقم
5406.¹⁹
- مختارات من الجامع الصغير، منه مخطوط في دار الكتب المصرية، رقم 7858.
- مرويات صوفية، منه نسخة خطية في مكتبة برنستون برقم 499
- المشرب الهني القدسي في كرامات الشيخ عبد الغني النابلسي.
- ملخص علوم الفتوحات المكية.²⁰

¹⁵ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 43 / 687.

¹⁶ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 89 / 877.

¹⁷ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 89 / 904.

¹⁸ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 89 / 905.

¹⁹ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 89 / 906.

- المواعظ النبوية في الحث على أذكار السادة الصوفية، محفوظة في مكتبة الظاهرية برقم 4858.²¹

- نبذة من كلام العارفين المحققين، ومنه نسخة خطية في مكتبة الظاهرية برقم 6096.²²

- الهداية والتوفيق في آداب سلوك الطريق، منه نسختان خطيتان، الأولى محفوظة في مكتبة الإسكندرية برقم 1 / 148، والثانية في الظاهرية برقم 11242.²³

- هوامع البرق الموهن، محفوظة في مكتبة برلين، برقم 3312.²⁴

1.1.10. شعره

له ديوان شعر كبير سماه فتح الملك الجواد في نظم الحقائق ومدح الأسياد²⁵، منه نسخة مخطوطة في مكتبة المتحف البريطاني برقم 1102، وهو شعر صوفي في معظمه على طريقة أهل التصوف المغربيين

ومن شعره

لنا العلم والتحقيق والمورد الأصفى وأرواحنا بالأمر والأمر لا يخفى

ونحن على العهد القديم ولم نزل ومن يبتغ التبديل لا يامن الحتفا

²⁰ سلك الدرر، 2 / 52.

²¹ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 43 / 689. معجم التاريخ والتراث الإسلامي في مكتبات العالم، 2 / 931

²² معجم التاريخ والتراث الإسلامي في مكتبات العالم، قسم فهراس الكتب والأدلة، 2 / 931. خزانة التراث، فهرس آل البيت، 91 / 535.

²³ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 43 / 692. إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، 4 / 724.

²⁴ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 43 / 686.

²⁵ خزانة التراث، فهرس آل البيت، 43 / 691.

تجلى علينا الله بالوصف ظاهرا وبالحلم والإحسان جادلنا كشفنا
سلكنا به أوج العلى وقلوبنا على الصدق والإيمان لم تالف الخلفا
وفيه تركنا المزج من كل مزاج فطاب شراب الوصل منه لنا صرفا
ومنه رأينا الوجه فينا بنوره ولولاه ما كنا وجودا ولا وصفا
ومن شعره في قصيدة أخرى قد حاز فيه الصب أنواع التقى
خمر المحبة في القلوب تروقا فغدا المحب له يزيد تعشقا
فاحت روائحه على طلابه لكن على التقوى إلى يوم اللقا
وفؤاد أهل الله فيه معربد فافهم كلامي لا وجدتك أحقا
قد قال ربي في نصوص كتابه

ومن قصيدة أخرى ذكر فيها شيخه عبد الغني النابلسي والعارف محمد المرادي النقشبندي،
وقدر رأها في المنام وهو يقول القصيدة بين يديهما، ولما استيقظ بادر إلى كتابتها، ومنها:

تذكر خاطري عهد المرادي كما كنا عليه من الوداد
هو الخوجا محمد نقشبندي كريم الأصل محفوظ الولاد
يذكر السر فاز القلب منه وبالأحوال يقدح كالزناد

1.1.11. وفاته

توفي بدمشق ليلة الخميس، بين المغرب والعشاء، في السابع من جمادى الأولى، عام 1175 هجرية، 1761 ميلادية، ودفن في زاويته في حي الميدان بدمشق.

1.2. تحليل الرسالة

يظهر لمتصفح الرسالة أن الكاتب أقام بنيناها حول محور أساسي وهي عقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين، ويصرح الكاتب في مقدمته أنه على هذه العقيدة، وأنه يؤمن بكل ما جاء فيها، ويصف مجلس شيوخه الشيخ عبد الغني النابلسي وهو يشهد الناس على نفسه أنه يؤمن بهذه العقيدة، فالكاتب يمهّد للقارئ في جو من الإجلال والتعظيم أهمية هذه العقيدة، وكأنه يعلل بذلك سبب إيرادها واعتماده عليها في تقرير العقائد الإيمانية.

ثم يورد الكاتب عقيدة الشيخ الأكبر نقلا عن كتابه الفتوحات المكية، ولكن يبدو لدى المقارنة مع كتاب الفتوحات المكية بعض التغيير في العبارات والنقص والزيادة.

ثم بعد إيراد عقيدة الشيخ الأكبر، يبدأ في الاستدلال لهذه العقيدة ويؤكد على مدى موافقتها للشرع وانبثاقها منه، ويبين أنها مستقاة من أصول الشرع، وأنها لا تعارض بينها وبين قواطع الشريعة الكبرى، ونراه - تأكيدا على هذه المعنى - يفرد بابا لما يجب به الإيمان من الشريعة، ويفصل في أبواب الشريعة التي ينبغي على المرید الاعتقاد بها اعتقادا جازما.

ثم يفرق بين عقائد العوام وعقائد الخواص، التي عليها الشيخ الأكبر وأمثاله، ويأخذ في شرح الأسباب الموصلة إلى بلوغ مقام هذه الخاصة في الاعتقاد، لمن قعدت به رتبته عن ذلك.

ويؤكد على أهمية محبة الصالحين وصحتهم كوسيلة من وسائل بلوغ مراتبهم في اليقين، ويرشد المرید إلى الموقف الصحيح إزاء كلمات الصالحين وأحوالهم المشكّلة، ويبيّن له سبب قولهم مثل هذه الأقوال، أو تلبسهم بتلك الأحوال.

ونراه - في موضعين من الرسالة - يهاجم الفرق الصوفية الضالة في عصره، والتي تحلّت من أوامر الشريعة بدعوى الوصول إلى الله، ويرد عليهم ويحذر منهم ويبيّن ضلالهم وفساد أقوالهم، ويحاول أن يؤوّل ما يوهّم من كلام الصوفية مما يؤيد هذه الدعوى، ولذلك يخصّص باباً حول أهمية العمل بعد إحكام العقيدة، ويكثر من ذكر الآيات الحاثّة على الأعمال الصالحة.

ونلاحظ بوضوح لا يخفى على عين القارئ إكثاره من الاستشهاد بآيات القرآن الكريم، بطرق شتى، من التصريح إلى الاقتباس والتضمين والاختطاع، ولكن يبدو أنه كان يخلط بين الآيات، فيجعل بداية هذه الآية لخاتمة أخرى، ولعله من سبق الحفظ، أو السهو، وأما استشهاده بالأحاديث النبوية، فكان مقلاً منها، فاستشهد بأربعة أحاديث فقط، ولكنها كانت أحاديث صحيحة، ثلاثة منها في الصحيحين.

1.3. توثيق نسبة الرسالة

لم نجد ذكراً للرسالة في أي من المصادر التي بين يدي، ولكن مما يرجح صحة نسبة الكتاب إلى مؤلفه، وصحة اسم الكتاب:

- كلام المؤلف في المقدمة يؤكد كثيراً مما جاء في ترجمته، من مثل تلمذته على الشيخ عبد الغني، ووصفه لمجلسه، وعنايته بالشيخ الأكبر.

- ودكّر اسمه في المقدمة.

- وذكر نسبة الكتاب إليه، وبين اسم الكتاب بشكل واضح.

1.4. وصف النسخة الخطية للرسالة

للكتاب نسخة خطية وحيدة محفوظة في مكتبة برنستون برقم 195، وهي تشكل الرسالة الثانية ضمن مجموع، وحصلت على نسخة مصورة عنها محفوظة في مكتبة جامعة الإمام محمد ابن سعود برقم 2/6534، ضمن مجموع برقم 214.08.

الناسخ: صالح أسعد الحمصي

خطها: نسخ معتاد

تاريخ النسخ: بحسب قيد النسخ المثبت في نهاية الرسالة فقد فرغ من نسخها نهار السبت الواقع في التاسع من محرم سنة ألف وثلاثمائة وإحدى عشر.

يتكون المخطوط من 14 ورقة، مقاس الورق 16.5 / 23، في كل ورقة 25 سطرا، في كل سطر 9 كلمات وسطيا.

النسخة مقابلة ومصححة كما يظهر من التصحيحات وعلامات المقابلة المثبتة في الهوامش.

1.5. صور النسخة الخطية

الصفحة الأولى من الرسالة، ويظهر فيها التصريح باسم الشيخ كاتب الرسالة

حصل الله المتين في مقصده
الشيخ الأكبر محي الدين
عليه السلام
وفضله
بسم الله الرحمن الرحيم
أحمد لله الذي دعا عباده المؤمنين إلى الإيمان قلبوه إلى
ذلك بالسرو والإعلان وعرفهم بأحكام شريعته وكشف
لهم عن مقام الإحسان في آوّه أنه الظاهر وحققوا
أنه الباطن فعلموا بأحكام شريعته في ظواهرهم وشهدوا
إطلاق توحيد في بواطنهم وذلك من كمال الإيمان
فقال تعالى يا أيها الذين آمنوا اصنوا قسطا وملت إلى
ذلك رقاب الرجال وتخصت إليهم أيضا بهم وابتدحت
بها قلوبهم وذلك من فضل الله تعالى عليهم والامتنان
وأشهد أن لا إله الا الله وحده واشهد أن سيدنا
محمد رسول الله وعبدنا باحق قبلنا بالانس والجان
ورضوان استبارك وتعالى عن الاله الطاهر كهرين والصحابة
الأكبرين وعن العلماء العاملين الذين بلنوا لنا أمور
الدين والتابعان لهم اليوم الكشاف والبيان امامهم
فقول العبد الفقير حزين ابن الشيخ طهمة البيهقي
شم المشرق تلميذ الفوت المقرب والحق المودب
الوارث المحمدي والفرد الاحمدي صاحب المشرب
القدس والمشهد الانسي الشيخ عبد الفتاح ابن الشيخ
اسماعيل النابلسي رضي الله عنه وامدنا منحه
هذه رسالة مختصرة تذكر فيها ما يتعلق على العبد
من الايمان بالله تعالى بطرائق الوجوه في ظاهرا الامر

الصفحة الثانية من المخطوطة، ويظهر فيها التصريح باسم الرسالة في السطر الأخير

كما هو عليه اهل هذه الطريقة من المحققين اهل الصلاح
واليقين والمعرفة والدين وهم عقبة الشيخ الفاضل
والتواصل الكامل صاحب الروح والتحقق والديانة
والتوفيق خلاصة اهل اليقين وعين اهل القرب
والتكامل مولانا الشيخ الاكبر محي الدين ابن العربي المغربي
الطائي الحاشي قدس سره وجه وتورضه فانه قد
ذكر هذه العقيدة في مقدمة كتابه اجماع لقنون العاني
والكاملات الالهية الفترحات الملكية فاعلم ذلك يا ارضي
وتحك بها فانها العادة العظيمة الدارين ومن تكلم
بها فقد نجح وهي مشتملة على انواع التوحيد والمعارف
واقامة احمد ودو على بحضور والشهود اذ هي عقيدة
جامعة تدريمان في الدنيا والاخرة وقد اشهد الشيخ
قدس سره على نفسه الله على تلك العقيدة
كما سترها قريبا ان شاء الله تعالى فشهدنا له بذلك
وانا قد اشهدت ايضا على نفسي اني على هذه العقيدة
من غير تبديل ولا تغير وقد قرأت هذه العقيدة في
مجلس شيخنا الشيخ عبد الغني المذكور حفظه الله تعالى
وكان مجلسا حافلا فلاحظت منه هبة عظيمة اقترنت
منها انجلوروا صلقت بها القلوب وقد اشهدت شيخني
المذكور في ذلك الوقت على نفسي بانني على هذه العقيدة
ظاهرا وباطنا فشهد لي وسه احمد بذلك واني لا رجوع من
يقف على هذه العقيدة من الاضواء ان يشهد لي بها
في الاخرة عن اسم تعالى واني اطلبه يومئذ بهن الشهادة
واسر حيا فظاهرا وهو ارحم الراحمين وسميها صل
اسم المتين في عقيدة الشيخ الاكبر محي الدين وهي قوله

الصفحة الأخيرة من المخطوطة، ويظهر فيها، قيد النسخ، وعلامة المقابلة.

فقط عنه التكليف انه نقل اراء العباد فيهم
يقعمل عليه اراوها فقلب التكليف في حقهم
فهم مشرف بالعبادات لا مكلف قطنوا الزم يقولون
بفقط اراء العباد عنهم وليس الامر كذلك
انما هو فيهم خطا ووظن فاسد قاطبهم ذلك يا ايها
السلطان واسم الموفق للصواب واليه المرجوع و
اليات وهيد الدرس الذهبية وذلك نذكر لمن
يذكر وعبد لمن يعتبر واية تعالى اعلم ولولا
تجعل الناس امة واحدة ولا يزلون مختلفين
ولذلك خلقهم واحدهم رب العالمين وقد وقع

يلغ

الفراع من كتابها نهار السبت الواقع

في سنة محرم الحرام سنة الف

وثلاثمائة واحد عشر

وصلى الله على محمد

وعلى اله وصحبه

وسلم سائيا

كثيرا

م

1.6. عملنا في التحقيق

- قدمنا للرسالة بمقدمة عن المؤلف، وتحليل الرسالة ودراساتها.
- نسخنا المخطوطة الوحيدة.
- قابلنا الأجزاء المتعلقة بعقيدة الشيخ ابن عربي من الرسالة مع ما ورد من عقيدة الشيخ ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية، وأثبت فروق النسختين.
- خرّجنا الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.
- أثبتنا التصحيحات المكتوبة في هوامش المخطوطة.
- ضبطنا النص، وفقّرناه، وأثبتنا علامات الترقيم، ووضعنا الحركات في المواضع المشككة فقط.

- أضفنا بعض العناوين الفرعية

1.7. الاختصارات

- و ، المخطوطة الوحيدة
- ف ، الفتوحات المكية
- ف: ، كذا في الفتوحات
- ف - ، ناقض من الفتوحات
- ف + ، زيادة من الفتوحات

- [أ/10] الورقة العاشرة من المخطوطة ، الوجه
- [ب/10] الورقة العاشرة من المخطوطة، الظهر.
- صح هـ / و ، تصحح من هامش المخطوطة الوحيدة
- [] ، ضمن النص زيادة من المحقق.
- [] ، ضمن الآيات القرآنية زيادة من القرآن الكريم لتصحيح الآيات.

2. النص المحقق

حبل الله المتين في عقيدة الشيخ الأكبر محي الدين قدس الله سره ونفعنا به آمين

بسم الله الرحمن الرحيم

[المقدمة]

الحمد لله الذي دعا عباده المؤمنين إلى الإيمان فلبوه إلى ذلك بالسر والإعلان، وعرفهم بأحكام شريعته وكشف لهم عن مقام الإحسان، فرآوه أنه الظاهر، وتحققوا أنه الباطن، فعملوا بأحكام شريعته في ظواهرهم، وشهدوا إطلاق توحيدته في بواطنهم، وذلك من كمال الإيمان، فقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا آمنوا)²⁶، فتطاوت إلى ذلك رقاب الرجال، وشخصت إليه أبصارهم، وابتهجت به قلوبهم، وذلك من فضل الله تعالى عليهم والامتنان.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده، وأشهد أن سيدنا محمدا رسوله وعبده، جاءنا بالحق فبلغ الإنس والجان، ورضوان الله تبارك وتعالى عن الآل الطاهرين والصحابة الأكرمين، وعن العلماء العاملين الذين بينوا لنا أمور الدين، والتابعين لهم إلى يوم الكشف والبيان.

[الهدف من كتابة الرسالة]

أما بعد، فيقول العبد الفقير حسين ابن الشيخ طعمة البيتماني ثم الدمشقي، تلميذ الغوث المقرب، والمحقق المؤدّب، الوارث الحمدي، والفرد الأحمدي، صاحب المشرب القدسي، والمشهد

الأنسي، الشيخ عبد الغني ابن الشيخ إسماعيل النابلسي رضي الله عنه²⁷، وأمدا منه: هذه رسالة مختصرة، نذكر فيها ما يتعين على العبد من الإيمان بالله تعالى، بطريق الإجمال في ظاهر الأمر، [7/ب] كما هو عليه أهل هذه الطريقة من المحققين، أهل الصلاح واليقين والمعرفة والدين.

وهي عقيدة الشيخ الفاضل الواصل الكامل صاحب الرسوخ والتحقيق، والديانة والتوفيق، خلاصة أهل اليقين، وعين أهل القرب والتمكين، مولانا الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي المغربي الطائي الحاتمي²⁸، قدس الله روحه ونور ضريحه، فإنه قد ذكر هذه العقيدة في مقدمة كتابه، الجامع لفنون المعاني والكمالات الإلهية، **الفتوحات المكية**.

فاعلم ذلك يا أخي وتمسك به، فإنها السعادة العظمى في الدارين، ومن تمسك بها فقد نجا، وهي مشتملة على أنواع التوحيد والمعارف وإقامة الحدود، وعلى الحضور والشهود، إذ هي عقيدة جامعة للإيمان في الدنيا والآخرة.

وقد أشهد الشيخ -قدس الله سره- على نفسه الله على تلك العقيدة، كما سترها قريبا إن شاء الله تعالى، فشهدنا له بذلك، وأنا قد أشهدت أيضا على نفسي أي على هذه العقيدة من غير تبديل ولا تغيير، وقد قرأت هذه العقيدة في مجلس شيخنا الشيخ عبد الغني المذكور حفظه الله تعالى، وكان مجلسا حافلا، فظهرت منه هيبة عظيمة اقشعرت منها الجلود واطمأنت بها القلوب، وقد أشهدت شيخي المذكور في ذلك الوقت على نفسي بأي على هذه العقيدة ظاهرا

²⁷ كتب حول الشيخ دراسات كثيرة لعل من أقدمها كتاب الورد الأنسي والوارد القدسي في ترجمة العارف عبد الغني النابلسي، لكامل الدين الغزي الشافعي ت 1214هـ/1799م، تحقيق: سامر عكاش، دار بريل في ليدن، 2012.

²⁸ كتب حول الشيخ دراسات كثيرة من أفضلها دراسة كلود عداس، سيرته وأفكاره، ترجمة أحمد الصائي، مراجعة: سعاد الحكيم، دار المنار الإسلامي، بيروت.

وباطنا، فشهد لي والله الحمد بذلك، وإني لأرجو ممن يقف على هذه العقيدة من الإخوان أن يشهد لي بها في الآخرة عند الله تعالى، وإني أطلبه يومئذ بهذه الشهادة، والله خير حافظا وهو أرحم الراحمين، وسميتها حبل الله المتين في عقيدة الشيخ الأكبر محيي الدين.

[عقيدة الشيخ محيي الدين بن عربي]

[الشهادة الأولى]

وهي قوله [8/أ] قدس الله سره في مقدمة الفتوحات المكية²⁹ بعد تمام كلام نفيس مؤسس على أقوم تأسيس في العقائد الإلهية والأعمال الشرعية: ((فيا إخواني ويا أحبائي³⁰، رضي الله عنا³¹ وعنكم، أشهدكم عبداً ضعيفاً مسكيناً فقيراً إلى الله تعالى في كل لحظة وطرفة،³² ختم الله له ولكم بالحسنى، أشهدكم على نفسه بعد أن أشهد الله تعالى وملائكته ومن حضر من الروحانيين واستمع³³، أنه شهد³⁴ قولاً وعقداً:

أن الله³⁵ إله واحد لا ثاني له في ألوهيته، منزّه عن الصاحبة والولد، مالك لا شريك له، ملك لا وزير له، صانع لا مدبر معه،

²⁹ انظر الفتوحات المكية 1 / 163

³⁰ ف: فيا إخواني ولا أحبائي

³¹ ف - عنا

³² ف + وهو مؤلف هذا الكتاب ومنشئه

³³ ف: ومن حضره من المؤمنين وسمعه

³⁴ ف: يشهد

³⁵ ف + تعالى

موجود بذاته من غير افتقار إلى مُوجد يوجده، بل كل موجود سواه مفتقر إليه³⁶ في وجوده، فالعالم كله موجود به، وهو موجود بنفسه³⁷، لا افتتاح لوجوده، ولا نهاية لبقائه، بل هو³⁸ وجود مطلق مستمر³⁹،

قائم بنفسه ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء، ولا بجسم فيكون⁴⁰ له الجهة والتلقاء، مقدس عن الجهات والأقطار، مرئي بالقلوب والأبصار⁴¹،

استوى على عرشه كما قاله وعلى المعنى الذي أراده، كما أن العرش وما حوى⁴² به استوى،

وله الآخرة والأولى،

ليس له مثل معقول، ولا دلت عليه العقول، ولا⁴³ يحده زمان، ولا يقله مكان، بل كان ولا مكان، وهو على ما عليه كان، خلق التمكن⁴⁴ والمكان، وأنشأ الزمان، وقال أنا الواحد الحي

³⁶ ف + تعال

³⁷ ف: وهو وحده متصف بالوجود لنفسه

³⁸ ف - هو

³⁹ ف: غير مقيد

⁴⁰ ف: فتكون

⁴¹ ف + إذا شاء

⁴² ف: وما سواه

⁴³ ف: لا

⁴⁴ ف: التمكن

الذي⁴⁵ لا يؤوده حفظ المخلوقات، ولا ترجع إليه صفحة⁴⁶ لم يكن عليها من صنعة المصنوعات،

تعالى أن تحله الحوادث أو يجلها أو أن يكون بعدها⁴⁷،⁴⁸ بل يقال كان ولا شيء معه، فإن القبل والبعد من صيغ الزمان [8/ب] الذي أبدعه تعالى⁴⁹، فهو القيوم الذي لا ينام والقهار الذي لا يرام، (ليس كمثله شيء)⁵⁰،

خلق العرش وجعله محل⁵¹ الاستواء، وأنشأ الكرسي وأوسع الأرض والسماء،⁵² اخترع اللوح والقلم الأعلى، وأجراه كاتباً بعلمه في خلقه إلى يوم الفصل والقضاء، أبدع العالم كله على غير مثال سبق، وخلق الخلق وأخلق الذي خلق،

وأُنزل⁵³ الأرواح في الأشباح أمناء، وجعل هذه الأشباح المنزلة إليها الأرواح في الأرض خلقاً⁵⁴،

وسخر لها⁵⁵ ما في السموات وما في الأرض⁵⁶ جميعاً منه، فما⁵⁷ تتحرك ذرة إلا إليه وعنه، خلق الكل من غير حاجة إليه ولا موجب أوجب ذلك عليه، لكن علمه سبق فلا بد أن يخلق

⁴⁵ ف - الذي

⁴⁶ ف: صفة

⁴⁷ ف: أو تكون بعده

⁴⁸ ف + أو يكون قبلها

⁴⁹ ف - تعالى

⁵⁰ سورة الشورى: 11

⁵¹ ف: حد

⁵² ف + العلي

⁵³ ف: أنزل

⁵⁴ ف: خلفاء

ما خلق⁵⁸، ف (هو الأول والآخر، والظاهر والباطن)⁵⁹ (وهو على كل شيء قدير)⁶⁰، (أحاط بكل شيء علما)⁶¹، (وأحصى كل شيء عددا)⁶²، (يعلم السر وأخفى)⁶³، (يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور)⁶⁴، كيف لا يعلم شيئا هو خلقه، (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير)⁶⁵، علم الأشياء⁶⁶ قبل وجودها، ثم أوجدها على حد ما علمها، فلم يزل عالما بالأشياء، لم يتجدد له علم عند تجدد الأشياء⁶⁷، بعلمه أتقن الأشياء وأحكمها⁶⁸، وبه حكّم عليها من شاء، وحقّمها، علّم الكليات على الإطلاق كما علم الجزئيات بإجماع من أهل النظر الصحيح والاتفاق⁶⁹، فهو تعالى⁷⁰ (عالم الغيب والشهادة فتعالى⁷¹ عما يشركون)⁷².

⁵⁵ ف: لنا

⁵⁶ ف: والأرض

⁵⁷ ف: فلا

⁵⁸ ف: بأن يخلق ما خلق

59 سورة الحديد: 3

60 سورة المائدة: 120

61 سورة الطلاق: 12

62 سورة الجن: 28

63 سورة طه: 7

64 سورة غافر: 19

65 سورة الملك: 14

⁶⁶ ف + منها

⁶⁷ ف: الإنشاء

⁶⁸ ف: فأحكمها

⁶⁹ ف: واتفاق

⁷⁰ ف - تعالى

⁷¹ ف + الله

72 سورة المؤمنون: 92

(فعال لما يريد)⁷³، فهو المرید للكائنات في عالم الأرض والسموات، تتعلق قدرته تعالى بإيجاد كل شيء حي أرادته⁷⁴، كما أنه لم يرد سبحانه إيجاد حي لا يعلمه⁷⁵، أو⁷⁶ يستحيل في العقل أن يريد ما لا يعلم، أو يفعل المختار، المتمكن من ترك ذلك الفعل، ما لا يريد⁷⁷، كما يستحيل أن توجد⁷⁸ هذه الحقائق من⁷⁹ غير حي [أ/9] كما يستحيل أن تقوم هذه⁸⁰ الصفات بغير ذات موصوفة بها.

فما في الوجود طاعة ولا عصيان، ولا ربح ولا خسران، ولا عبد ولا حُرٌّ، ولا برد ولا حرٌّ، ولا حياة ولا موت، ولا حصول ولا قوت، ولا نهار ولا ليل، ولا اعتدال ولا ميل، ولا برٌّ ولا بحر، ولا شفع ولا وتر، ولا جوهر ولا عرض، ولا صحة ولا مرض، ولا فرح ولا ترح، ولا روح ولا شبح، ولا ظلام ولا ضياء، ولا أرض ولا سماء، ولا تحريم⁸¹ ولا تحليل، ولا قليل ولا كثير⁸²، ولا غداة ولا أصيل، ولا بياض ولا سواد، ولا رقاد ولا سهاد، ولا ظاهر ولا باطن، ولا متحرك

73 سورة البروج: 16

74 ف: لم تتعلق قدرته بشيء حتى أرادته

75 ف: كما أنه لم يره حتى علمه

76 ف: إذ

77 ف: يريد

78 ف: + نسب

79 ف: في

80 ف - هذه

81 ف: تركيب

82 ف: ولا كثير ولا قليل

ولا ساكن، ولا يابس ولا رطب، ولا قشر ولا لب، ولا شيء من هذه النسب المتضادات⁸³
والمختلفات، ولا تماثلات⁸⁴ إلا وهو مراد للحق تعالى.

وكيف لا يكون مرادا له وهو أوجده، فكيف يوجد المختار ما لا يريده⁸⁵، لا راد لأمره، ولا
مُعَقَّب لحكمه، يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء، ويعز من يشاء ويذل من يشاء،
ويهدي من يشاء ويُضِل من يشاء⁸⁶، ما شاء كان، ولم⁸⁷ يشأ أن يكون لم يكن، لو اجتمع
الخلائق كلهم على أن يريدوا شيئا لم يرد الله تعالى أن يريدوه ما أرادوه⁸⁸، أو يفعلوا شيئا لم يرد
الله تعالى إيجاده وأرادوه عندما أراد منهم أن يريدوه ما فعلوه ولا استطاعوا على ذلك ولا أقدرهم
عليه.

فالكفر والإيمان، والطاعة والعصيان، من مشيئته وحكمه⁸⁹ وإرادته، ولم يزل سبحانه
موصوفا بهذه الإرادة أزلا.

والعالم معدوم غير موجود، وإن كان ثابتا في العلم في عينه، ثم أوجد العالم من غير فكر⁹⁰
ولا تدبر - عن جهل أو عدم علم - فيعطيه التدبر والتفكر⁹¹ عِلْم ما جَهْل جل وعلا عن

⁸³ ف + منها

⁸⁴ ف: والمتماثلات

⁸⁵ ف: يريده

⁸⁶ ف: ويضل من يشاء ويهدي من يشاء

⁸⁷ ف: وما لم

⁸⁸ تصحيح من الهامش

⁸⁹ ف: وحكمته

⁹⁰ ف: تفكر

⁹¹ ف: التفكر والتدبر

ذنب⁹²، بل أوجده عن العلم السابق، وتعيين الإرادة [9/ب] المنزهة الأزلية، القاضية على العالم بما أوجدته عليه من زمان ومكان، وأكوان وألوان، فلا مدبر⁹³ في الوجود على الحقيقة سواه، إذ هو القائل سبحانه: (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)⁹⁴

وإنه سبحانه كما علم فأحكم، وأراد فخصَّص، وقدَّر فأوجد، فكذلك⁹⁵ سمع ورأى ما تحرك أو سكن أو نطق في الورى، من العالم الأسفل والأعلى، لا⁹⁶ يحجب سمعه البعد، فهو القريب، ولا يحجب بصره القرب، فهو البعيد، يسمع كلام النفس في النفس، وصوت المماسة الخفية عند اللمس، ويرى السواد في الظلماء، والماء في الماء، لا يحجبه الامتزاج ولا الظلمات ولا النور، (وهو السميع البصير)⁹⁷،

متكلم⁹⁸ سبحانه لا عن صمت متقدِّم، ولا سكوت متوهَّم، بكلام قديم أزلي كسائر صفاته من علمه وإرادته وقدرته، كلَّم به⁹⁹ موسى عليه السلام، سماه التنزيل والزبور والتوراة والإنجيل، من غير حروف ولا أصوات، ولا نغم ولا لغات، بل هو تعالى¹⁰⁰ خالق الأصوات والحروف واللغات.

⁹² ف: ذلك

⁹³ ف: مريد

⁹⁴ سورة الإنسان، 30

⁹⁵ ف: كذلك

⁹⁶ ف: ولا

⁹⁷ سورة الشورى: 11

⁹⁸ ف: تكلم

⁹⁹ ف - به

¹⁰⁰ ف - تعالى

فكلامه سبحانه من غير لهأة ولا لسان، كما أن سمعه تعالى¹⁰¹ من غير أصمخة ولا آذان ،
كما أن بصره تعالى¹⁰² من غير حدقة ولا أجفان، كما أن إرادته تعالى¹⁰³ من غير قلب ولا
جَنَان، كما أن علمه تعالى¹⁰⁵ من غير اضطرار ولا نظر في برهان، كما أن حياته من غير بخار
تجويف قلب، حديث¹⁰⁶ عن امتزاج الأركان، كما أن ذاته تعالى¹⁰⁷ لا تقبل الزيادة والنقصان .

فسبحانه سبحانه من بعيد دان، عظيم السلطان، عميم الإحسان، جسيم الامتنان، كل ما
سواه فهو عن جوده فائض، وفضله وعدله، الباسط له والقابض .

أكمل صنع العالم وأبدعه حين أوجده واخترعه، لا شريك له في ملكه¹⁰⁸ [10/1] ، إن
أنعم فنعم فذلك فضله، وإن أبلى فعذب فذلك عدله، لم يتصرف في ملك غيره فينسب إلى
الجور والحيف، ولا يتوجب¹⁰⁹ عليه لسواه حكم فيتصف بالجزع لذلك والخوف، كل¹¹⁰ ما
سواه تحت سلطان قهره، ومتصرف عن إرادته وأمره، فهو الملهم نفوس المكلفين التقوى
والفجور، وهو المتجاوز عن سيئات من شاء، والآخذ بها من شاء، هنا وفي يوم النشور، لا
يحكم عدله في فضله، ولا فضله في عدله، أخرج العالم قبضتين، وأوجد لهم منزلتين، فقال هؤلاء

101 ف - تعالى

102 ف - تعالى

103 ف - تعالى

104 ف: في

105 ف - تعالى

106 ف: حدث

107 ف - تعالى

108 ف + ولا مدبر معه في ملكه

109 ف: يتوجه

110 ف: وكل

إلى الجنة¹¹¹ ولا أبالي، وهؤلاء للنار ولا أبالي، ولم يعترض عليه¹¹² معترض هنالك، إذ لا موجود كان ثمَّ سواه، فالكل تحت تصريف أسمائه، فقبضته¹¹³ تحت أسماء بلائه وقبضته¹¹⁴ تحت أسماء آلائه.

ولو أراد سبحانه أن يكون العالم كله¹¹⁵ سعيدا لكان، أو شقيا لكان¹¹⁶، فما كان من ذلك من شيء لأنه¹¹⁷ سبحانه لم يرد فكان كما أراد، فمنهم الشقي والسعيد هنا وفي يوم المعاد، فلا سبيل إلى تبديل ما حكم عليه القديم، وقد قال تعالى في الصلاة: (هي خمس وهي خمسون ما يبذل القول لدي وما أنا بظلام للعبيد)¹¹⁸ لتصرفي¹¹⁹ وإنفاذ مشيئتي في ملكي. وذلك لحقيقة عميت عنها الأبصار والبصائر، ولم تعثر عليها الأفكار والضمائر¹²⁰ إلا بوهب إلهي وجود رحماني، لمن اعتنى الله تعالى¹²¹ به من عباده، وسبق له ذلك بحضرة إشهداه فعلم، حين أُعْلِم، أن الألوهية¹²² أعلمت¹²³ هذا التقسيم، وأن¹²⁴ من رقائق القديم.

111 ف: للجنة

112 ف - عليه

113 ف: فقبضة

114 ف: وقبضة

115 ف - كله

116 ف: لما كان

117 ف: من ذلك في شأن لكنه

118 صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلاة في الإسراء، رقم 342.

119 ف + في ملكي

120 ف: ولا الضمائر

121 ف - تعالى

122 ف: الألوهة

123 ف: أعطت

124 ف: وأنه

فسبحان من لا فاعل سواه، ولا موجود بنفسه¹²⁵ إلا إياه، (والله خلقكم وما تعملون)¹²⁶
[10/ب] (ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون)¹²⁷، (فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم
أجمعين)¹²⁸.

[الشهادة الثانية]

وكما أشهدتُ الله وملائكته وجميع خلقه وإياكم على نفسي بتوحيده، كذلك¹²⁹ أشهده
سبحانه وملائكته وجميع خلقه وإياكم على نفسي، بالإيمان بمن اصطفاه الله تعالى¹³⁰ واختاره،
واجتباه من جوده،¹³¹ سيدنا¹³² محمد صلى الله عليه وسلم، الذي أرسله إلى جميع الناس كافة
و(بشيرا¹³³ ونذيرا)¹³⁴ (وداعيا إلى الله بإذنه وسراجا منيرا)¹³⁵.

فبلغ صلى الله عليه وسلم ما أنزل إليه من ربه¹³⁶، وأدى أمانته، ونصح أمته، ووقف في
حجة وداعه على كل من حضر من أتباعه، فخطب وذكّر، وخوّف وحذّر، وبشّر وأنذر، ووعد

125 ف: لنفسه، ف + من نفسه

126 الصافات، 96

127 الأنبياء، 23

128 الأنعام، 149

129 ف: فكذلك

130 ف - الله تعالى

131 ف: وجوده

132 ف: ذلك سيدنا

133 ف: بشيرا

134 سبأ، 28

135 الأحزاب، 46

136 ف: من ربه إليه

وأوعد، وأمطر وأرعد، وما خص بذلك التذكير أحدا من أحد، عن إذن الواحد الصمد، ثم قال: (ألا هل بلغت، فقالوا: بلغت يا رسول الله، فقال صلى الله عليه وسلم: اللهم اشهد)¹³⁷.
 وإني مؤمن بكل ما جاء به صلى الله عليه وسلم، مما علمت ومما¹³⁸ لم أعلم،¹³⁹ فقرر أن الموت عن أجل مسمى عند الله تعالى¹⁴⁰ إذا جاء لا يُؤخَّر، فأنا مؤمن بهذا كله¹⁴¹ إيمانا لا ريب فيه ولا شك.

كما آمنت وأقررت أن سؤال فتّاني القبر حق،¹⁴² والعرض على الله¹⁴³ حق، والحوض حق، والميزان حق، وتطائر الصحف حق، والصراط حق، والجنة حق، والنار حق، وفريقا في الجنة وفريقا في النار حق، وكرب ذلك اليوم حق على طائفة، وطائفة أخرى لا يحزنهم الفرع الأكبر، وشفاعة الملائكة والنبیین [11/أ] والمؤمنين، وإخراج أرحم الراحمين بعد الشفاعة من النار من شاء حق، وجماعة من أهل الكبائر المؤمنين يدخلون جهنم ثم يخرجون منها بالشفاعة والامتنان حق، والتأييد للمؤمنين والموحدين في النعيم المقيم في الجنان حق، والتأييد لأهل النار في النار حق، وكل ما جاءت به الكتب والرسول من عند الله تعالى عُلِمَ أو جُهِلَ حق.

فهذه شهادتي على نفسي أمانة عند كل من وصلت إليه أن يؤديها إذا سُئِلَها حيث ما كان، نفعنا الله وإياكم بهذا الإيمان، وثبتنا عليه عند الانتقال من هذه الدار إلى الدار الحيوان،

¹³⁷ صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب حجة الوداع، 4403، صحيح مسلم: كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض، 1679.

¹³⁸ ف: وما

¹³⁹ ف - فمما جاء به

¹⁴⁰ ف - تعالى

¹⁴¹ ف - كله

¹⁴² ف + وعذاب القبر وبعث الأجساد من القبور حق

¹⁴³ ف + تعالى

وأحلنا منها دار الكرامة والرضوان، وحال بيننا وبين دار سراييلها من¹⁴⁴ قطران¹⁴⁵، وجعلنا من العصابة الذين¹⁴⁶ أخذت الكتب بالآيمان، وممن انقلب من الحوض وهو ريان، وثقل له الميزان، وثبت¹⁴⁷ له على¹⁴⁸ الصراط القدمان، إنه المنعم المنان¹⁴⁹ و(الحمد¹⁵⁰ لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، لقد جاءت رسل ربنا بالحق)¹⁵¹.

[التفريق بين إيمان العوام وإيمان الخواص]

فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام، أهل التقليد¹⁵² أي الذين نظروا بآراء عقولهم في الكتاب والسنة فأخذوا بإيمانهم منها على حسب وسعهم، انتهى قول الشيخ الأكبر قدس الله ملخصا مختصرا، وهو كاف لأهل الإيمان بطريق الإجمال.

وأما إيمان الخواص من رجال الله العارفين به كالشيخ الأكبر من طريق خصوصيته ومن ماثليه في المقام، فإن إيمانهم فوق ذلك من باب الذوق والوجدان والكشف الظاهر للعيان، وهو إيمان حقيقي [11/ب] روحاني إلهي، ساكن في قلوب الرجال على حسب وسع كل واحد منهم، وذلك منهم مع إقامة حدود الله تعالى، وإجراء أحكامه مجراها، والوقوف مع ما تقتضيه ظواهر الشريعة من الأحكام والآداب، لا يفرطون في شيء منها، ولا يضيعون أدبا من آدابها،

¹⁴⁴ ف - من

¹⁴⁵ ف: القطران

¹⁴⁶ ف: التي

¹⁴⁷ ف: وثبتت

¹⁴⁸ ف: عند

¹⁴⁹ ف: المحسان

¹⁵⁰ ف: فالحمد

¹⁵¹ الأعراف: 43

¹⁵² ف + وأهل النظر، وإلى هنا انتهى النقل من الفتوحات المكية.

ولا يبيحون مال أحد ولا عرضه، ولا عندهم إنكار على أحد من علماء الشريعة من حيث¹⁵³ نقلهم للأحكام الشرعية الواردة في الكتاب والسنة والاجتهاد والقياس.

[ما يجب الإيمان به من الشريعة]

فإن الشريعة المحمدية قائمة على خمسة أقسام، وكل قسم منها قائم على خمسة أقسام أيضا، يجب على كل مكلف الإيمان بذلك، والعمل بها على حسب اختلاف أقسامها، ولا ينكر¹⁵⁴ أحدا منها إلا كل ملحد زنديق خارج عن ملة السنة المحمدية،

القسم الأول: اعتقادات، وهي أن تؤمن بقلبك بالله تعالى، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره،

والقسم الثاني: عبادات، وهي إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، والصيام فرضا ونفلا، والحج والجهاد،

والقسم الثالث: معاملات، وهي معاوضات، ومناكحات، ومخاصمات، وأمانات، وشركات،

والقسم الرابع: عقوبات، وهي حد الرجم، وحد الجلد، وحد القذف، وحد السرقة، وحد القصاص،

والقسم الخامس: كفارات، وهي كفارة الظهار، وكفارة اليمين، وكفارة قتل الخطأ، وكفارة الصيام، وكفارة الحج، انتهى

¹⁵³ صح هـ / و

¹⁵⁴ و: ولا ينكروا.

فهذه أركان الشريعة وحدودها قائمة مؤيدة بالحق إلى يوم الدين، لا تُنسخ ولا تتبدل، فأهل الله العارفون به بنوا طريقهم [12/أ] على العمل بهذه الشريعة وعلى الإيمان بها، فزادهم الله تعالى على ذلك الإيمان بالإيمان بالغيب، وعلمهم من لدنه علما، قال الله تعالى: (ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم)¹⁵⁵، وقال تعالى: (يا أيها الذين آمنوا آمنوا)¹⁵⁶، فإيمان المقربين من أهل الله كالشيخ محيي الدين ابن العربي وأمثاله قدس الله أسرارهم، إيمان كسفي مشيد بالكتاب والسنة، ومؤيد بالأعمال الشرعية، لا يشبه إيمان العامة من ذوي العقول القاصرة، إذ للعقول حد تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، فأني لها أن تبلغ ما بلغ الرجال.

[سبيل بلوغ إيمان الخواص لمن لم يكن منهم]

لكن هنا أمر عظيم، سهل المأخذ، يُلحقك بأهل الله تعالى وإن لم تكن منهم، وهو أنك تعلم يقينا أن الله تعالى عبادا عارفين به اختصهم لنفسه، وعلمهم أسرار دينه، وكشف لهم عن سبحات وجهه، وأطلعهم على مكنون علمه، وأشهدهم ظهور وجهه في كل جهة، فُتصدّق بهم وبما هم عليه من الكمال الإلهي، وتؤمن لهم كما آمن لهم الرسول عليه السلام، كما قال تعالى: (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين)¹⁵⁷، فإنك إن فعلت ذلك وأحبتهم، سواء عرفتهم أم لم تعرفهم، وأذعنت لأقوالهم وأفعالهم، ولم تنكر عليهم في مواجيدهم ومشاربهم الإلهية، التحقت بهم وكُتبت في حزبهم، وكنت رفيقهم في السعادة، وحُشرت معهم في الآخرة، بحكم ما ورد في الحديث: (المرء مع من أحب)¹⁵⁸، قال الله تعالى: (قولوا آمنا)¹⁵⁹، وقال: (الذين يؤمنون بالغيب)¹⁶⁰.

155 سورة الفتح، 4

156 سورة النساء، 136

157 سورة التوبة، 61

158 صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب علامة حب الله عز وجل، 6168، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب المرء مع من أحب، 2640.

[شُعب إيمان الخواص]

فالإيمان بالقلب واللسان كاف عند العامة، وأما الطريق الذي سلكت عليه الخاصة، أهل الإيمان الكامل، الذين طلبوا نجاتهم دون العامة الذين شغلوا أنفسهم بغير ما خلقت له، [12/ب] فهو على أربعة شعب:

الشَّعب الأول: بواعث، أي بعثهم على ذلك الرغبة في الله، والرغبة من الله، والتعظيم لله، والشَّعب الثاني: دواعٍ، أي دعاهم إلى ذلك الخاطر في الله، والإرادة لله¹⁶¹، والعزم بالله، والهمة عن الله، والنية من الله،

والشَّعب الثالث: أخلاق، أي منافع متعددة، كدفع المضرات عن خلق الله تعالى ما أمكنهم، وصنائع المعروف معهم، ومنافع قاصرة كالورع والزهد في أنفسهم، ومنافع مشتركة كالصبر على أذى الخلق لهم،

والشَّعب الرابع: حقائق، أي تحققهم بحقائق الذات العلية، وحقائق الصفات الإلهية، وحقائق الأفعال الأسمائية، وحقائق المعقولات الرحمانية،

والذي دعاهم إلى هذه الدواعي والبواعث والأخلاق والحقائق ثلاثة حقوق فرضت عليهم: حق لله تعالى، وحق للخلق، وحق لأنفسهم،

فالحق الذي لله عليهم: أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً،

¹⁵⁹ سورة البقرة، 136.

¹⁶⁰ سورة البقرة، 3

¹⁶¹ صح ه / و

والحق الذي للخلق عليهم: كُفُّ الأذى عنهم إلا بأمر شرعي، وبذُلُّ المعروف معهم،

والحق الذي لأنفسهم عليهم: أن لا يسلكوا بها من الطرق إلا الطريق الذي فيه سعادتها ونجاتها إن أبت لجهل قام بها، أو سوء طبع، إذ الجهل يضاد الدين، لأن الدين علم، وسوء الطبع يضاد المروءة.

[مدار الإيمان القلبي]

ومدار الإيمان القلبي الذي اختصت به أهل الله العارفون على سبع مسائل، من عرفها لم يعسر عليه شيء من علم الحقائق، [13/أ] وفاز بإيمان أكمل الخلائق، وهي معرفة أسماء الله، ومعرفة تجلياته تعالى، ومعرفة خطاب الله تعالى عباده بلسان الشرع، ومعرفة كمال الوجود ونقصه، ومعرفة الإنسان من جهة حقائقه، ومعرفة الكشف الخيالي، ومعرفة العلل والأدوية،

[أثر صحبة أهل الله في الإيمان]

فهؤلاء القوم هم الكاملون، أهل العلم الراسخ والعمل الصحيح، الذين قال الله تعالى فيهم: (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)¹⁶²، وهم أهل الفضل والكرم، فعليك بهم إن وجدتم فادخل في حماهم، واصحبهم على ما هم، وتخلق بأخلاقهم، وتمسك بأطراف أذيالهم، وما أحسن ما قال بعضهم مواليا:

عاشر ذوي الفضل واصحبهم على ما هم

لعل في الحشر تورده على ما هم

¹⁶² سورة آل عمران، 7

أقوام رب السما بالقتع أغناهم

من التعفف تعرفهم بسيماهم

وقال الشيخ محيي الدين الأكبر قدس الله سره في مواقع النجوم: "لا تصحب¹⁶³ أحدا إلا من ترى معه الزيادة في دينك، فإن نقص¹⁶⁴ فاهرب منه هروبك من الأسد بل أشد، فإن الأسد يهدم دنياك ويعطيك¹⁶⁵ الدرجات، والقرين السوء يجرمك الدنيا والآخرة، الورع¹⁶⁶ في المنطق من الحكمة، (وهل يكب الناس على مناخرهم في النار إلا حصائد ألسنتهم)،¹⁶⁷"¹⁶⁸ انتهى

فإذا عاشرت أهل المعرفة والكمال ازداد إيمانك بصحبتهم، واصطلح حالك بمرافقتهم، وبالعكس مع أهل العكس، [13/ب] فإذا عرفت يا أيها الإنسان ما ذكرناه لك من الإيمان العام والإيمان الخاص، كما بيناه مفصلا ومجملا، فاجعل ذلك خميرة في نفسك، وأثبت عليها، وتمسك بها، ولا ترمها من يدك، ثم ادخل إلى حضرة هي من وراء ذلك إن فتحت لك، وهي حضرة رؤية ظهور الوجود في صورة كل موجود، وهي حضرة قيومية الحق على صور جميع الخلق، فاسبح في بحار تلك الحضرات إن كنت من أهل ذلك، ولا ترم الميزان الأول من يدك، كما قلنا، فتكون في باطنك عارفا، وفي ظاهرك عابدا، أو تكون في باطنك ربا، وفي ظاهرك عبدا، أو تكون في باطنك حقا، وفي ظاهرك خلقا.

¹⁶³ مواقع النجوم: لا تصاحب، 165.

¹⁶⁴ مواقع النجوم + منه، 165.

¹⁶⁵ مواقع النجوم: فيعطيك، 165.

¹⁶⁶ مواقع النجوم: الورع، 165.

¹⁶⁷ سنن الترمذي، برقم 2616.

¹⁶⁸ مواقع النجوم، ص 165.

[الحقيقة الإلهية وتجلياتها الظاهرة والباطنة]

- فإنه تعالى ظهر في عالم الشهادة ظهور الملوك الكونية كما قال تعالى: (الرحمن على العرش استوى)¹⁶⁹ أي ظهر واستوى على عرش الكائنات كلها بأسمائه وصفاته وأفعاله وأحكامه،
- فجعل العرش نظير سرير الملك، واستوى عليه بفردانيته، ونصب الكرسي ودلى عليه قدميه، للحكم نظير كرسي الملك الذي يجلس عليه وقت الديوان للحكم بين الرعايا،
- وجعل سبعة وزراء تدبر العالم، وهم زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم الشمس ثم الزهراء ثم عطارد ثم القمر، يديرون الأفلاك العلوية والسفلية نظير تدبير الوزراء لمملكة الملك ورعاياه، كما قال تعالى: (والمدبرات أمرا)¹⁷⁰،
- وجعل الملائكة منتشرة نظير جنود¹⁷¹ الملك، كما قال تعالى: (ولله جنود السموات والأرض)¹⁷²، تحمل إليه أخبار الرعية وأعمالها، وهم الحفظة وملائكة الليل والنهار، [14/أ] فيحكم تعالى على كل واحد بما يصدر منه من الأعمال والأقوال،
- وجعل رسولا يسحب إليه كل من وجبت عليه الدعوى، وهو عزرائيل عليه السلام عند الموت، فيقضى تعالى بحكمه على كل عبد بما يلزمه شرعا من عفو وثواب أو مؤاخظة وعقاب، كما قال تعالى: (والله يحكم لا¹⁷³ معقب لحكمه)¹⁷⁴، وقال تعالى: (إن الله قد حكم بين العباد)¹⁷⁵،

¹⁶⁹ سورة طه: 5.

¹⁷⁰ سورة النازعات: 5

¹⁷¹ صح ه / و

¹⁷² سورة الفتح، 7

¹⁷³ صح ه / و

- وجعل له ندماء، وهم المقربون من عباده، نظير ندماء الملك،
 - وجعل خداما يقفون في بابه، وهم العارفون،
 - وجعل طلابا يطلبونه، وهم العابدون،
 - وجعل قضاة ومفتية يرشدون عباده إلى طريق مستقيم، ويصلحون ذات بينهم، وهم الأنبياء والمرسلون عليهم السلام،
 - وجعل قطاعا للطريق، وهم العصاة المذنبون،
 - وجعل أعداء يعصونه ولا يطيعونه، وهم الكافرون.
 - وجعل فراعنة كذابين يدعون مقام سلطانه، وهم الزنادقة الملحدون.
 - وجعل عدوا ينازعه في عباده، وهو إبليس وجنوده الملعونون.
 - وجعل ظلمةً يدعون ما ليس لهم، وهم عامة المؤمنين الذين يظلمون الوجود بدعواهم ما يخلقه الله تعالى فيهم لأنفسهم.
- إلى غير ذلك لما يطول الكلام فيه، فالجميع مجعول بجعل جاعل، والجميع خلقه تعالى وتقديره على هذا النمط، وهو المنزه عن مشابحة ذلك كله من حيث ذاته العلية، وهو سبحانه وتعالى ظهر بهذه الجملة بذاته، بلا كيف ولا كيفية، ثم فصل مجمل ذلك كما أراد بحسب مقتضيات أسمائه نظير ظهور الملك بحكمه على سائر أهل مملكته

174 سورة الرعد: 41

175 سورة غافر: 48.

هذا من [14/ب] حيث اسمه الظاهر، وهو الملك الحق المبين، وأما من حيث اسمه الباطن الغيب، الذي لا يعرف ولا يدرك، استخرج من الأب الأول أنوار الأقطاب شموسا تسبح في أفلاك العلامات، واستخرج أنوار النجب نجوما تسبح في أفلاك الكرامات، وثبت الأوتاد الأربعة في الجهات الأربع، فانخفضت بهم الأراضي وما فيها، والسماوات وما فيها، واستقام العالم بهم على ما يقتضيه هذا الظهور، فهو تعالى الظاهر والباطن، ومن عرف الظاهر فقد عرف الباطن، لأن الظاهر هو عين الباطن، لكن فرق بينهما بصر الجاهلين،

فلا تنظر يا أيها السالك إلى العالم الجسماني في حضرة الظاهر فقط، وتعرض عن الأمر الروحاني الذي هو حضرة الباطن، فتكون كمن آمن ببعض الكتاب وكفر ببعض، وهذا من قبيل الإيمان بالوجود على مقتضى النظر النوراني الإلهي بحكم ما ورد في الحديث: (المؤمن ينظر بنور الله)¹⁷⁶، لا على حسب ما تقتضيه العقول القاصرة والبصائر الغير باصرة، إذ للعقول حد تقف عنده من حيث ما هي مفكرة، فأنى لها بمعرفة المطلق والوصول إليه، وكيف يمكن عند العقل أن يصل الممكن إلى معرفة واجب الوجود، إذ الممكن يجوز عليه الانعدام، وواجب الوجود دائم على الدوام، غير أن الممكن قائم بظهور الإلوهية وقيوميتها عليه، وللألوهية عليه أحكام تابعة له على نسبة الأفعال إليه، فهو تعالى يخلق الأفعال في الممكن، ويديها منه له، [15/أ] فينسبها إليه كسبا، ثم يجري أحكامه تعالى عليه، أي على الممكن، لأن الكسب تعلق إرادة الممكن بفعل ما دون غيره، فيوجده الاقتدار الإلهي عند هذا التعلق، فيسمى ذلك كسبا للممكن، وهذا هو طريق أهل الله تعالى أيضا، واعتقادهم مع ما هم عليه من التمكن والزيادة في المعرفة الإلهية، من حيث نظرهم بنور الله إلى الله، كما أمرهم تعالى بالنظر إليه بقوله: (قل انظروا ماذا في السماوات

¹⁷⁶ سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب سورة الحجر، 3127.

والأرض)¹⁷⁷ ، وقال في آية أخرى: (وهو الله في السموات وفي الأرض)¹⁷⁸ فيدلهم على نفسه فيه عرفوه.

[موقف المرء من أحوال أهل الله وكلماتهم الغامضة]

والحاصل أن اسم الله تعالى المؤمن ظهر في العباد، فأخذ كلُّ منه مقدار وسعه، فمن كان له في ذلك الحظ الأوفر فليتها¹⁷⁹ وليفرح بما تقر به عينه من المشهد الأسنى، كما قال تعالى: (فبذلك فليفرحوا)¹⁸⁰ ، ومن كان على دون ذلك فلا ينكر على أصحاب الإيمان الكامل، حيث يرى منهم ما لا يوافق طبعه، ولا يسئ بهم الظن، فإنهم في وادٍ خلاف ما هو فيه، لا يعرف أحوالهم ويعتقد بما هم عليه في مشاربهم، ويسلم لهم أحوالهم، ويحبهم لقرابهم من الله تعالى، فإنه يلتحق بهم، ويدخل تحت بيرقهم معزوزاً مكروماً.

[سبب الغموض في كلمات أهل الله]

فأهل الله تعالى لهم مشاهدات ربانية، وأخلاق قلبية، ومقاصد محمدية، لا يعرفها أحد إلا هم، فيترجمون عنها باللسنة المختلفة، وتغزلات توهم معاني قبيحة عند غيرهم من أهل أسفل سافلين، وحاشاهم من القبيح أو فعله، وإنما كل غزل يقع في كلامهم أو غيره، سواء كان مذكراً أو مؤنثاً، أو تشبيب في رياض أو زهر أو نحر أو شجر أو طير، أو تمثيل مخدور أو عيون أو ثغر، ونحو ذلك من كلام مغمض وغيره، فمرادهم [15/ب] بذلك الحقيقة الإلهية الظاهرة المتجلية

¹⁷⁷ سورة يونس: 101.

¹⁷⁸ سورة الأنعام: 3.

¹⁷⁹ كذا في المخطوط، والصواب: فليتها.

¹⁸⁰ سورة يونس: 58.

بوجهها في كل شيء، كما قال تعالى: (فأينما تولوا فثم وجه الله)¹⁸¹، وهو الحق تعالى الباقي في ذلك الشيء إذ الشيء خاف ([كل شيء] هالك إلا وجهه)¹⁸²، وليس مرادهم ذلك الشيء الهالك الذي هو مجرد رتبة وهمية وصورة تقديرية، وإنما مرادهم الوجه الذي قامت به جميع الأشياء، كما قال بعض العارفين في هذا المعنى وهو إشارتهم إلى الوجه الحق: "عباراتنا شتى وحسنك واحد وكل" إلى ذاك الجمال يشير¹⁸³

[الهمة في السير إلى الله]

فمنهج سبيل الهدى واضح لمن اهتدى، فأين الراغبون في الله، فأين المؤمنون بالله، (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)¹⁸⁴، فأين الصادقون مع الله، فأين الموفون بعهد الله، (وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين)¹⁸⁵.

الله الله عباد الله، عليكم بالإيمان بالله، والتسليم لله، والتوكل على الله، والهرب إلى الله، والتصديق لأولياء الله، ولا تحتموا بشيء دون ذلك، فإن الله تعالى يقول: (إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)¹⁸⁶.

181 سورة البقرة: 115

182 سورة القصص: 88.

183 البيت مشهور في كتب الأدب والشعر دون عزو.

184 سورة يوسف: 106.

185 سورة الأعراف: 102

186 سورة النحل: 40

[ما يجب على المؤمن بعد الاعتقاد الصحيح]

فإذا عرفت هذا يا أخي، وتحققت به، فاعلم أنه لا بد للعبد المؤمن من العمل الصالح، وأداء حقوق عباد الله تعالى كما أمر الله بذلك في كتابه، وأوصى به عباده، فلا يجوز لأحد التفريط في شيء منها، إذ الأعمال الصالحة والوقوف على حدود الله تعالى من لوازم الإيمان، والإيمان بلا الأعمال الصالحة ناقص.

[خاتمة في وصايا قرآنية ونبوية في ضرورة العمل الصالح]

ولنختم هذه الرسالة بعدة آيات قرآنية أوصى الله تعالى [16/أ] بها عباده، وأحاديث نبوية أخبرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم، من قبيل النصح للأمة، وقد ختم بها الشيخ محيي الدين ابن العربي قدس الله سره كتابه **مواقع النجوم**، و**فتوحاته المكية**، وقد زدت على ذلك آيات وكلمات أخر من قبيل التفسير، لم يذكرها الشيخ هناك، فأصغ إليها يا أيها الإنسان وتأمل مضمونها، واعمل بها، فإنها الصراط المستقيم الموصل إلى جنات النعيم، ومن أخطأ ذلك وقع في الجحيم والعذاب الأليم.

وهذا رد على الزنادقة الملحددين المغرورين الجاهلين الذين ينسبون إلى أهل الله ما ليس فيهم، ويقولون: إن الأعمال الصالحة جاءت في حق العامة من الناس دون الخواص من أهل الله، وقد كذبوا في ذلك، وعليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

فمن الآيات الواردة في ذلك قول الله تعالى، وهو أصدق القائلين: (يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين، إنما

المؤمنون¹⁸⁷ الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون، الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون، أولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم¹⁸⁸.

وقوله تعالى: (ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقاه فأولئك هم الفائزون).¹⁸⁹

وقوله تعالى: (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات [16/ب] ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون، وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون)¹⁹⁰

وقوله تعالى: (وقضى ربك - أي حكم - أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا، وأت¹⁹¹ ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك - أي مربوطة في عنقك، إشارة إلى شدة البخل - ولا تبسطها كل البسط - أي تمدها بالإنفاق، بحيث لا تبقي لك في مالك بقية - فتتعد ملوما محسورا - بسبب إسرافك وإفراط كرمك -)¹⁹²

187 و: المؤمنين

188 سورة الأنفال: 1-4

189 سورة النور: 52

190 سورة النور: 55، 56

191 و: وآتي

192 سورة الإسراء: 23-29

وقوله تعالى: (ولا تقربوا الزنا - أي الجماع للنساء بغير نكاح صحيح عن تعمد منكم - إنه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا)¹⁹³

وقوله تعالى: (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق - أي تزيلوا حياتهم بالقتل مخافة الفقر - نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم - بسبب ذلك - كان خطئا كبيرا)¹⁹⁴

وقوله تعالى: (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن)¹⁹⁵، أي إلا بوجه الاستحقاق الشرعي، (ولا تقتلوا [أ/17] النفس التي حرم الله إلا بالحق)¹⁹⁶

وقوله تعالى: (وأوفوا بعهد الله¹⁹⁷ إذا عاهدتم)¹⁹⁸ (وأوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم)¹⁹⁹.

وقوله تعالى: (ولا تقف ما ليس لك به علم - أي لا تتبع سمعك وبصرك شيئا لم تعلمه، ولا تتكلم به لاحتمال أن ذلك كذب، فتسأل عنه - إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا، ولا تمش في الأرض مرحا - أي بلا وقوف على حدود الله،)²⁰⁰ (ولا تتبع الهوى - أي غرض نفسك الشيطاني - فيضلك عن سبيل الله)²⁰¹.

¹⁹³ سورة الإسراء: 32

¹⁹⁴ سورة الإسراء: 31

¹⁹⁵ سورة الإسراء: 34

¹⁹⁶ سورة الإسراء: 33

¹⁹⁷ و: بالعهد

¹⁹⁸ سورة النحل: 91

¹⁹⁹ سورة الإسراء: 35

²⁰⁰ سورة الإسراء: 36، 37

²⁰¹ سورة ص: 26

وقوله تعالى: (لا²⁰² تفرح -أي بشيء دون الله، إذ كل شيء دون الله تعالى هالك- إن الله لا يحب الفرحين، وابتغ فيما آتاك الله -أي من الإحسان- الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن -إلى خلق الله تعالى على قدر وسعك- كما أحسن الله إليك)²⁰³

وقوله تعالى: (ولا تبخسوا الناس أشياءهم ولا تعثوا في الأرض مفسدين)²⁰⁴ وقوله تعالى: (ولا تصعر خدك للناس -أي تتذلل لهم طمعا في دنياهم-)²⁰⁵ (واقصد في مشيك واغضض من صوتك)²⁰⁶

وقوله تعالى: (وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل -أي العقلية النفسانية- فتفرق بكم عن سبيله)²⁰⁷

وقوله تعالى: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم)²⁰⁸ (وقولوا للناس حسنا -أي قولوا حسنا لنا من غير عنف- وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)²⁰⁹

وقوله تعالى: (واصبر على ما أصابك)²¹⁰ (ولا تجادل -أي تخاصم- عن الذين [17/ب] يختانون أنفسهم)²¹¹ (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ولا

²⁰² و: ولا

²⁰³ سورة القصص: 76، 77

²⁰⁴ سورة الشعراء: 183.

²⁰⁵ سورة لقمان: 18

²⁰⁶ سورة لقمان: 19

²⁰⁷ سورة الأنعام: 153

²⁰⁸ سورة العنكبوت: 46

²⁰⁹ سورة البقرة: 83

²¹⁰ سورة لقمان: 17

²¹¹ سورة النساء: 107

تعد عينك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه²¹² (وقل الحق من ربكم)²¹³ (قل²¹⁴ الله أعبد مخلصا له ديني)²¹⁵ (قل²¹⁶ ما أسئلكم عليه من أجر)²¹⁷ و قوله تعالى: (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين)²¹⁸، و قوله تعالى: (وأنبيوا إلى ربكم -أي ارجعوا بالتوبة إليه- وأسلموا له)²¹⁹، و قوله تعالى: (واعتصموا بحبل الله جميعا)²²⁰ ([وتوبوا إلى الله جميعا] أيه المؤمنون لعلكم تفلحون)²²¹ و قوله تعالى: (واعتصموا بالله)²²² (واذكروا نعمة الله عليكم)²²³ (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم)²²⁴ (لا²²⁵ تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة)²²⁶ أي شيئا بعد شيء على التدرج، وهو ما زاد على رأس المال، (ولا تتبعوا خطوات الشيطان)²²⁷ أي تقتفوا أثره بالاتباع، كلما نقل قدما تضعوا أقدامكم مكانه، فيمشي بكم إلى النار،

212 سورة الكهف: 28

213 سورة الكهف: 29

214 و: وقل

215 سورة الزمر: 14

216 و: وقل

217 سورة ص: 28

218 سورة الأعراف: 199

219 سورة الزمر: 54

220 سورة آل عمران: 103

221 سورة النور: 31

222 سورة النساء: 146

223 سورة المائدة: 7

224 سورة آل عمران: 133.

225 و: ولا

226 سورة آل عمران: 130

227 سورة البقرة: 168

(ولا تكونوا كالذين نسوا الله - بسبب اتباعهم خطوات الشيطان - فأنساهم أنفسهم)²²⁸، أي لم يعرفهم بأنفسهم التي موقوف معرفة الله تعالى عليها، كما قال عليه السلام: (من عرف نفسه فقد عرف ربه)²²⁹، وقوله تعالى: (ومن كان في هذه أعمى - أي لم يهتد في الدنيا إلى طريق الحق - فهو في الآخرة أعمى - أي لا يهتدي إلى النظر إلى وجه الله هناك، لعمى الجهل في عين بصيرته - وأضل سبيلا)²³⁰ أي لا يهتدي هناك [18/أ] أصلا.

وقوله تعالى: (فلا)²³¹ تركوا أنفسكم - أي لا تمدحوها بما لا تستحقه من المدح - هو أعلم بمن اتقى)²³²

وقوله تعالى: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا)²³³ ([واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا] وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل)²³⁴

وقوله تعالى: (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله)²³⁵ أي مشاهدين تجلياته تعالى، وظهوره في كل شيء، (ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورثاء الناس)²³⁶ أي متكبرين، ولا يرون إلا الناس، (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما)²³⁷

²²⁸ سورة الحشر: 19

²²⁹ في الحديث مقال طويل، ويغلب على الظن أنه من كلام يحيى بن معاذ الرازي، انظر كلام السيوطي عليه في رسالته، القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه. الحاوي للفتاوي، للإمام السيوطي، ص 288.

²³⁰ سورة الإسراء: 72

²³¹ و: ولا

²³² سورة النجم: 32

²³³ سورة الإسراء: 23

²³⁴ سورة النساء: 36

²³⁵ سورة النساء: 135

وقوله تعالى: (ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله)²³⁸ إلى أمثال هذه الآيات الواقفة في القرآن التي أوصى الله تعالى بها عباده وأوضح لهم بها السبيل الموصلة إليه. والأحاديث النبوية الواردة في ذلك على مقتضى هذه الآيات كثيرة معروفة شهيرة، وما في القرآن كاف عن ذكر ذلك هنا.

فاحفظ وصية ربك يا أخي، واعمل بها، تكن من السعداء في الدارين، لأنك ما أمرت أن تعبد الله تعالى إلا على مقتضى ما أنزله في كتابه وبينه رسوله في سنته، وذلك هو الدين القيم الصحيح الموافق لطريق الصواب، كما قال تعالى: (وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة)²³⁹ فهذا هذا²⁴⁰ الاتباع للقرآن والسنة هو مذهبنا وطريقتنا وشرعنا، لا نبغي عنه معدلا، كما هو طريق أشياخنا من قبلنا ومذهبهم وشرعهم، وعلى ذلك نحيا وعليه [18/ب] نموت، وعليه نُحشر وعليه نلقى²⁴¹ الله تعالى.

[خلاصة الرسالة]

هذا وقد نهيتك، يا أيها السالك، على الإيمان بالله تعالى بطريق الإجمال والتفصيل، وبينت لك شيئا مما عليه عامة الناس وخاصتهم، على حسب أحوالهم، ودللتك على كيفية اللحوق بهم،

²³⁶ سورة الأنفال: 47

²³⁷ سورة النساء: 5

²³⁸ سورة النساء: 131

²³⁹ سورة البينة: 5

²⁴⁰ هكذا تكررت لفظة هذا والصواب دوها

²⁴¹ كذا في المخطوط، والصواب: نلقى

وذكرت لك أن هذا الإيمان والتوحيد لا بد لهما من الأعمال الصالحة، والوقوف على حدود الله تعالى.

وما دام فيك بقية للتكليف فلا يحل لك ترك شيء منها، وأما إذا خرجت عن التكليف، بأن صرت في حيز المجانين المغلوب عليهم، بحيث لم يبق فيك بقية إدراك ولا تصور بنفسك، فهناك يقال: إذا أخذ ما أوهب أسقط ما أوجب،

[الرد على طائفة ممن يدعون إسقاط الفرائض]

وأما ما تدّعيه طائفة يدّعون أنهم صوفية أهل توحيد ومعرفة، يقولون: إن العبد إذاكمل في السلوك عتق من رق العبودية، وسقط عنه قلم التكليف، فلا صوم عليه ولا صلاة ولا حج ولا زكاة، وإن هذه الشريعة جاءت في حق العامة من الناس فقط، وإن هذه الأعيان الممكنة المتغيرة هي الله تعالى، إلى غير ذلك مما هم عليه من حِلِّ ما حرم الله تعالى، فهو أمر باطل بإجماع أهل الله، وليس هو مذهب واحد منهم، وقد وقفت على مشارب كثيرة من مشارب أهل الله تعالى فما وجدت شيئاً من ذلك في كتبهم، ولا في مشاربهم الصافية، كسيدي الشيخ عبد الغني ابن الشيخ إسماعيل النابلسي، وسيدي الشيخ محيي الدين ابن العربي، وسيدي الشيخ عمر ابن الفارض، وسيدي الشيخ عبد القادر الكيلاني، ومن [19/أ] حدا حدوهم في تلك المقامات، قدس الله سرائرهم، ونور ضريحهم، وإنما هذه الطائفة الزنادقة الملحدة كذبوا بما قالوا وادعوا أن ذلك طريق أهل الله، وليس ذلك بطريق أهل الله، وإنما هم دنسوا طريق أهل الله بدخولهم فيه

بآرائهم وقولهم ذلك، وهو لا يضر أهل الله تعالى، والله تعالى يقول: (من كفر فعليه كفره)²⁴² (ولا تزر وازرة وزر أخرى)²⁴³.

وكان شيخنا الشيخ عبد الغني النابلسي يقول أي بريء منهم ومن أعمالهم في الدنيا والآخرة، عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وكان يقول: الواحد منهم أشد من سبعين شيطانا، وإذا رأيت الواحد منهم في بلدة فلا تبات²⁴⁴ في تلك البلدة لئلا يفسد عليك دينك، فإنهم أكفر من اليهود والنصارى.

فالحذر الحذر يا أخي من صحبتهم وإياك أن يغرك واحد منهم بلين كلامه وانحناء رقبته، فإنه شيطان أتاك في صورة إنسان متواضع، وإنه لمن الكاذبين، ولا تصدق واحدا منهم في ما يقوله لك عن أهل الله تعالى، فإن أهل الله تعالى يستمعون القول ويتبعون أحسنه، وهم مؤمنون بذلك، كما قال: (إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله [ورسوله] ليحكم بينهم أن يقولوا²⁴⁵ [سمعنا وأطعنا])²⁴⁶ (ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين)²⁴⁷، ولم يستنكفوا عن عبادته، ولعل هذه الطائفة الزنادقة توهموا في قول أهل الله حيث سمعواهم يقولون: أن العبد إذا وصل إلى رتبة الكمال صار محمولا عنه الكد، [19/ب] فسقط عنه التكليف، أي ثقل أداء العبادة، فلم يثقل عليه أداؤها، فثقل التكليف في حقه تشريفا، فهو مشرف بالعبادات لا مكلف، فظنوا أنهم يقولون بسقوط أداء العبادة عنهم، وليس الأمر كذلك، إنما هو فهم خطأ،

²⁴² سورة فاطر: 39.

²⁴³ سورة الأنعام: 164.

²⁴⁴ هكذا في المخطوط والصواب فلا تبت

²⁴⁵ و: قالوا

²⁴⁶ سورة النور: 51

²⁴⁷ سورة آل عمران: 53

وظن فاسد، فافهم ذلك يا أيها السالك، والله الموفق للصواب، وإليه المرجع والمآب، وهو الكريم الوهاب، وذلك تذكرة لمن يتذكر، وعبرة لمن يعتبر، والله تعالى أعلم، ولو شاء لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين، ولذلك خلقهم، والحمد لله رب العالمين.

[قيد النسخ]

وقد وقع الفراغ من كتابتها نهار السبت الواقع في تسعة محرم الحرام سنة ألف وثلاثمائة وإحدى عشر وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا²⁴⁸ [أ/20]

فهرس المراجع

القرآن الكريم.

ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، ت 638 هـ، *الفتوحات المكية*، تحقيق: عثمان يحيى، مراجعة: إبراهيم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، طباعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط2، 1985.

ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، ت 638 هـ، *مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم*، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت

البخاري، محمد بن إسماعيل، ت 256 هـ، *الجامع المسند الصحيح*، تحقيق: زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422 هـ.

²⁴⁸ بلغ مقابلة كما في الهامش

- بغدادی، إسماعیل بن محمد أمين، ت 1399هـ، *إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون*، تحقيق: محمد شرف بالتقايا، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت
- بيطار، عبد الرزاق بن حسن، ت 1335 هـ، *حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر*، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، ط2، 1993.
- ترمذي، محمد بن عيسى، ت 279 هـ، *الجامع الكبير المعروف بسنن الترمذي*، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998م.
- زركلي، خير الدين بن محمود، ت 1396، *الأعلام*، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002.
- سيوطي، جلال عبد الرحمن بن أبي بكر، *الحاوي للفناوي*، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
- قره بلوط، علي رضا، *معجم التاريخ والتراث الإسلامي في مكتبات العالم*، دار العقبة، قيصيري، د.ت
- كحالة، عمر بن رضا، ت 1408هـ، *معجم المؤلفين*، مكتبة المثنى، بغداد، د.ت
- مبيضين، مهند أحمد، *ثقافة التسلية في مدينة دمشق خلال القرن الثامن عشر الميلادي*، المجلة الأردنية للتاريخ والآثار، مجلد 1، عدد 1، 2007.
- مرادي، محمد خليل بن علي، أبو الفضل، ت 1206 هـ، *سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر*، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط3، 1988.

مركز الملك فيصل، خزانة التراث / فهرس مخطوطات آل البيت،

مسلم، بن الحجاج القشيري، ت 261 هـ، المسند الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد

الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، د.ت.

Kaynakça

Arabi, Muhyiddin b. el-Fütühâtü'l-Mekkiyye. Thk. Osman Yahya. 2. Bs. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985.

Arabi, Muhyiddin b. Mevakiü'n-nücum. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, t.y.

Baytar, Abdürrezzâk b Hasan b İbrâhim el-Meydani ed-Dımaşki. Hilvetü'l-beşer fi tarihi'l-karni's-salis aşr. Thk. Muhammed Behcet el-Baytâr. 2. Bs. Beyrut: Dâru Sadır, 1993.

Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b İsmail - Nasır, Züheyr. Sahihü'l-Buhari : el-Camiu'l-müsnedü's-sahih. 1. Bs. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.

Haccac, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburi Müslim b el-. Sahih-i Müslim. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyai't-Türâs, t.y.

"Hizânetü't-Turas". Fihrisü Mahtutâti Âl-i Beyt. t.y.
<https://www.kfcris.com/en/publication/64>.

Karabulut, Ali Rıza. Mu'cemü't-tarihi't-türasi'l-İslami fi mektebatı'l-alem: el-mahtutat ve'l-matbuat. Kayseri: Akabe, t.y.

Kehhâle, Ömer Rızâ. Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye. Bağdat: Mektebetü'l-Müsenna, 1408.

Muradi, Ebü'l-Fazl Muhammed Halil b Ali b Muhammed. Silkü'd-dürer fi a'yânî's-sânî aşer. 3. Bs. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1988.

Mübeyyidin, Mühenned Ahmed. "Sikâfetü't-Tesliyye fi Medîneti Dimeşk Hilale el-Karni's-Sâmini Aşra'l-Milâdi". el-Mecelletü'l-Ürdüniyyetü li't-Tarihi ve'l-Âsâr 1/1 (2007): 53-75.

Paşa, Babanzade Bağdatlı İsmail. İzahü'l-meknun fî zeyl-i ala Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. Thk. Mehmet Şerafettin Yaltkaya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1972.

Suyuti, Ebü'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b Ebî Bekr. el-Havi li'l-fetavi. Thk. Abdüllatif Hasan Abdurrahman. 1. Bs. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 2000.

Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b İsa b Sevre es_Sülemi. el-Câmiü'l-kebir = Camiü's-sahih = Sünenü't-Tirmizi : el-vela' ve el-hibe - el-emsal. Thk. Beşşar Avvad. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.

Zirikli, Hayreddin. el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikin. 15. Bs. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 2002.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN:2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2019, c. 5, s.1: 203-219

İbn Miskeveyh'in Nefs Anlayışı

Ibn Miskawayh's Concept of Nafs

Ramazan TURAN

Dr. Öğretim Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dr. Lecturer, Namık Kemal University,

Faculty of Theology

Tekirdağ/TURKEY

rturan@nku.edu.tr

ORCIDID: orcid.org/0000-0002-0506-8608

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / ArticleType: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Ağustos / August 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Turan, Ramazan. "İbn Miskeveyh'in Nefs (Ruh) Anlayışı".

Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/1 (Haziran 2019): 203-219.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Bu çalışmanın amacı, İbn Miskeveyh'in nefis anlayışını genel hatlarıyla ortaya koymak, daha özelde ise duyusal ve akli idrak meselelerini incelemektir. O, nefis konusunu iki ana çizgide ele alır: Ahlâkî ilkelerin temeli olarak nefis; duyusal ve akli idrakın öznesi olarak nefis. Bu iki alan bir birinden keskin hatlarla ayrılamaz ancak bu çalışmada nefis konusu, duyusal ve akli idrak problemleri esasında ele alınmıştır. İbn Miskeveyh, Meşşâî filozofları takip ederek nefis kelimesini hem ayüstü âlem hem de ayaltı âlem için ortak kullanır. Onun nefis teorisi, Platon ve Aristotelesçi görüşlerin sentezine dayanır. Nefsi doğal cismin ilk yetkinliği olarak tanımlar. Nefsi doğal ısı ile aynı gören materyalist yaklaşımları eleştirir. Nefis, hayat ve canlılığın ilkesidir. Duyulur varlık hiyerarşisini madde değil nefis belirler. Bitki, hayvan ve insan için nefsin farklı yetileri vardır, ancak bu farklılık nefsin birlik ve bütünlüğüne tezat teşkil etmez. İnsan, bazı yetileriyle bitki ve hayvanlarla ortaktır ancak akıl yetisine sahip olmakla diğer canlılardan ayrılır. İnsanda, duyu, hayal ve vehim gücü hissî idrak mertebesinin aşamalarıdır. Akıl ise tümel akdedilirleri idrak eder. Aklın birisi hissedilirlere diğeri akdedilirlere yönelik iki eğilimi vardır. Akıl ancak kendi zatına yönelerek yüce akdedilirlere kavrayabilir. Akdedilirlere elde edebilen insanî nefis, bedenden bağımsız, kaynağı ilahî olan, ölümsüz bir cevherdir.

Anahtar Kelimeler: İbn Miskeveyh, Nefs, İdrak, Akıl, Duyu.

Abstract

The purpose of this study is to examine Ibn Miskawayh's concept of soul in general terms; more specifically, to analyze the sensory and intellectual perception problems. He deals with the soul in two main lines: the soul as the basis of moral principles and as the subject of sensory and intellectual perception. These two fields can not be separated by sharp lines, however, in this study, the soul concept is studied on the basis of sensory and intellectual problems. Ibn Miskawayh follows Peripatetic philosophers and uses the word 'soul' for both the sublunary and the celestial sphere, in the same sense. Ibn Miskawayh's theory of soul is based on the synthesis of Plato and Aristotelian views. He defines the soul that it must be the first actuality of a naturally organised body. He criticizes the materialist view of the soul that it is the heat. It

is the basis of life and vitality. The soul determines the hierarchical chain of existence, not the matter. The soul has different powers; vegetative, sensitive and intellectual. But this does not contrast with the unity and integrity of the soul. Man shares some faculty with plants and animals, but he is separated from other creatures by having intelligence. The sensation, imagination and fantasy are the stages of the material perception level, in man. The mind perceives the universal forms. The mind has two tendencies; towards sensory and intelligible world. The mind can only perceives the supreme intelligible forms by turning to its own self. The human soul which is able to obtain intelligible forms is the eternal essence that its source is divine and it separates from the body.

Key words: Ibn Miskawayh, Soul, Perception, Mind, Sense.

Giriş

Görünmez, manevi bir ilke sayılan nefis ile onun bedenle münasebetini anlama çabası felsefe tarihinin en önemli problemlerinden birisidir. Nefis konusunu inceleyen ilk sistemli felsefi araştırmaların Platon ve Aristoteles ile başladığı söylenebilir. İslam filozoflarının nefsin mahiyetine, duyuşsal ve akli idrak konularına yönelik çalışmaları, Platon'dan daha çok Aristoteles'in değerlendirmelerine dayanır. Platon, maddeyle irtibatlı, gelip geçici beden karşısında, nefsin, asıl ve ölümsüz olduğunu vurgular.¹ Fakat nefsin mahiyeti, duyuşsal, akli idrak ve nefis-beden ilişkisi konusunda kapalı ifadeler kullanır.² İslam filozofları onun nefisle ilgili görüşlerinden daha çok ahlak alanında istifade etmişlerdir. Aristoteles ise *Ruh Üzerine* adlı eserinde konuyu ayrıntılı olarak ele alır. Bu eserin birinci kısmında, nefsin mahiyetine yönelik tartışmalarla ilgili kendinden önceki görüşleri vererek başlar ve bu görüş sahiplerinden canlı cevherle cansız cevher arasında açık ayırım yapmamış olanları eleştirir. Nefsin en önemli iki özelliğinin hareket ve kavrama yetisi olduğunu belirtir.³ Aristoteles bu eserinde, nefsin mahiyeti, yetileri, akıl gücü, hareket ve idrak faaliyetlerini kapsayan geniş bir malumat verir. Onun bu konudaki gö-

¹ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999), 608c-11.

² G. E. R. Lloyd, *Aristoteles*, çev. Aylin Kayapalı (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014), 160.

³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 13-38; Lloyd, *Aristoteles*, 159.

rüşleri İslam filozofları üzerinde özellikle Meşşâî filozoflar üzerinde büyük bir etki yapmıştır.

Meşşâî filozoflar, Aristoteles kaynaklı olarak ayüstü ve ayaltı âlem ayrımı yaparlar. Ayüstü âlemin üç unsuru, göksel akıllar, gök nefisleri ve gök cisimleridir. Buna paralel olarak ayaltı âlem için yapılan üçlü ayırım ise akıl, nefis ve cisimdir. Canlılık ve hareketin ilkesi ve rûhânî bir cevher sayılan nefis, bir taraftan akılla diğer taraftan cisimle ilişkili görülen varlığa gönderme yapan bir kavramdır. Oluş, ayüstü âlemde sistematik şekilde (gök akılları-göksel nefisler-gök cisimlerine) ayaltı âleme doğru akarken, yine ayaltı âlemde (cisim-nefis-akıl) ayüstüne bir yükselişle gerçekleşir. İbn Miskeveyh bunu "varlık dairesi"⁴ olarak isimlendirir. Bu süreçte aklın altında ve cismin üstünde bulunan nefis, aynı zamanda fizik, metafizik ve epistemolojinin odağında bulunur.

İbn Miskeveyh, bir ahlâk filozofu olarak tanınsa da metafizik, bilgi felsefesi, din felsefesi ve tarih alanlarında da önemli görüşler ortaya koymuştur. Nefs⁵ problemi, onun temel ilgi alanlarının başında gelir, nefis ve akıl konusuna ayırdığı müstakil bir risâlesi yanında metafizik meseleleri ele aldığı *el-Fevzül-asgâr*'ın temel üç meselesinden birisi nefis ve akıl kavramıdır. Nefs meselesini ele alırken duyum ve bilgi edinme sorunsalı üzerinde durur, derinlikli yaklaşımlar ve kapsamlı açıklamalar sunar. *el-Fevzül-asgâr*'da nefis konusu *Tehzîbü'l-ahlâk* kitabındaki usulden farklı şekilde ele alınır. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* ve ahlâki konuları ele aldığı eserlerde, kısmen idrak konusuna yer verse de asıl ilgisi erdemlerin temeli olması bakımından nefistir. Ahlakla ilgili eserlerinde Platoncu bakışla nefsi, ilahi bir güç⁶ ve erdemlerin madeni⁷ şeklinde değerlendirir, erdem teorisini ise bu yaklaşım üzerine kurar, bu eserlerinde ahlâki temellendirme ön plandadır. İbn Miskeveyh *Risâle fi'n-nefis ve'l-akl* ile *el-Fevzül-asgâr*'da ise çağının önemli epistemolojik sorunlarına çözüm

⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, (Beyrût: Dar Sader, 2006), 54.

⁵ İbn Miskeveyh, *Risâle fi'n-nefis ve'l-akl*'de "ruh" ile "nefis" arasında ayırım yapar, ruh kavramı ile rûhânî olan arasında bağ kurar, rûhânî olanı akılla ilişkilendirir. Şunları söyler "biz akılı ruha nispet etmeyiz, ruhu akla nispet ederiz ve rûhânî olan akıldır deriz" (İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefis ve'l-akl", içinde *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab* (Beyrût: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981), 75-76.)

⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 113.

⁷ İbn Miskeveyh, *el-Havami'l ve's-sevamil*, ed. Ahmet Emin, Seyyid Ahmed Şaqr (Frankfurt: Institute for The History of Arabic Islamic Science At The Johann Wolfgang Goethe University, 2000), 27.

bulmayı dener. Gerek dünyada gerek Türkiye’de İbn Miskeveyh’in özellikle ahlak ve erdemler temelinde nefis ilişkisiyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışma temel olarak İbn Miskeveyh’in nefis ve akıl anlayışı, duyusal ve akli idrak süreci, nefis-beden ilişkisi üzerine bina edilmektedir. Bu bağlamda sırasıyla nefsin varlık hiyerarşisindeki yeri, nefsin mahiyet ve güçleri, insani nefis ve bilgi edinme süreci, nefsin bedenden ayrıldıktan sonraki durumu bu çalışmanın ana başlıklarını oluşturacaktır.

1. Nefsin Varlık Hiyerarşisindeki Yeri

Nefis ve aklın mahiyetine geçmeden önce nefis ve aklın varlık hiyerarşisindeki yerine değinmek faydalı olacaktır. İbn Miskeveyh de Fârâbî ve İbn Sînâ gibi genel olarak âlemi iki ayrı boyutuyla ele almıştır. Göksel akıllar ve nefsleri içine alan boyut, ruhanî âlemi oluştururken, madde ve suretten mürekkep olan boyut cismanî âlemi oluşturur. Filozoflar, âlemin varlığa gelişiyle ilgili bir takım teoriler geliştirmiştir. İbn Miskeveyh de âlemin varlığa gelişi ile ilgili birbirine zıt görünen iki açıklamadan bahseder. Sudur ve yoktan yaratma.⁸ Bu ikili açıklama, onun iki bakış açısını uzlaştırdığı şeklinde yorumlanabilir. Şöyle ki; İbn Miskeveyh’in ifadelerinden, rûhânî âlemin sudur, madde ve suretin birleşmesiyle oluşan cismanî âlemin ise yaratma sonucu oluştuğunu çıkarmak mümkün görünmektedir. Ona göre bütün varlıklar, varoluşlarını Mutlak Varlık’dan vasıtalarla veya vasıtasız olarak alırlar. Mutlak Varlık’dan ilk sudûr eden varlık, Faal akıldır. Tabi bu görüşüyle o, Fârâbî ve İbn Sînâ’ya muhaliftir ki onlara göre ilk sudur eden İlk Akıl’dır, Faal akıl ise akıllar silsilesinin sonunda yer alır. İbn Miskeveyh’e göre Tanrı’dan sudûr eden ilk varlık olan Faal akıl eksiksiz, bâki ve değişmezdir. Faal aklın varlığı, Tanrı dışındaki varlıklara göre ebedî ve tam; varlığı verene göre zaruri olarak eksiktir. Varlık sıralamasında ikinci sırada bulunan Semavî nefsin varlığı ise akıl vasıtasıyla ancak akla göre eksiktir. Semavî nefis, akla benzemek ve yetkinliğe ermek için harekete ihtiyaç duyar. Zira her bir varlık kendi yetkinliğinin bulunduğu şeyi arar. Bunun yanı sıra Semavî nefsin, tabii cisimlere nazaran varlığı tamdır. Yine gök cismi, nefis vasıtasıyla vücûd bulur. Gök cisminin nefse oranla varlığı eksiktir, yetkinliği erebilmesi için harekete ihtiyaç duyar ki bu da

⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-âsgâr* (Tunus: Daru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1987), 58-60.

mekânsal hareketidir.⁹ Bu varlık hiyerarşisinde sırasıyla akıl, nefis ve gök cismi meydana gelir.

İbn Miskeveyh, Tanrı'dan sudûr eden Faal akıldan oluş bozulmuş âlemine inen kozmik bir sıralama yaptıktan sonra madde ve suret arasındaki ilişkiye dikkat çeker. O, madde ve suret arasındaki terkinin bir hareket olduğunu söyler, bu hareketin de dışarıdan bir hareket ettirici ile olduğunu belirtir.¹⁰ Filozofumuza göre ne madde suretsiz olabilir ne de suret maddesiz olur, bu ikisi eş zamanlı olarak birleşirler. Madde suret münasebetini ele aldığı noktada "yoktan yaratmaya" vurgu yapar.¹¹ O, sudur ve yaratma tabirini hatta aynı sayfada peş peşe kullanmakta bir mahzur görmez.

Cismanî âlem ise, cansız ve canlı olarak ikiye ayrılır. Cansızlar, inorganik maddeler iken canlılar da bitkiler, hayvanlar ve insanlardan oluşan organik âlemi oluşturur. Gerek organik gerek inorganik cisimler arasında mükemmel bir hiyerarşi mevcuttur. Bu hiyerarşi ayüstü âlemden ayaltı âleme aksetmiştir. İbn Miskeveyh bu durumu birbiri ardına dizilen kusursuz inci tanelerine benzetir.¹² Ayaltı âlemde, cansızlarda madde suret ilişkisi, canlılarda beden-nefis ilişkisi söz konusudur. Beden gök cisimlerinin etkisiyle unsurların mutedil bir mizaçta birleşmesinden oluşur. Nefis ise hem ayüstü yani gök nefisleri hem de ayaltı yani bitki, hayvan ve insan nefisleri için ortak kullanılır. Ayüstü âlemde akıl-nefis-felek arasındaki ilişki ile ayaltı âlemdeki akıl-nefis-madde arasındaki ilişki paralel işler. Yani en üsteki varlık diğer varlıkların hareketinin sebebidir. Akıl, nefsin, nefis, gök cisminin ya da maddenin hareketinin ilkesidir. Aklın harekete ihtiyacı yoktur, hareket tamliğa doğru olur, akıl ise tamdır.¹³ Tabîi cismin ise harekete ihtiyacı vardır. Ona göre oluş, tabîi hareket olmadan gerçekleşmez, hareket de zaman olmaksızın gerçekleşmez. Cisim, uzunluk, genişlik ve derinliği içeren üç boyuta bağlı olarak var olur.¹⁴

⁹ İbn Miskeveyh, 55.

¹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 57.

¹¹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 59,60.

¹² İbn Miskeveyh, 112; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 50-51.

¹³ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 88.

¹⁴ İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefis ve'l-akl", içinde *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm inde'l-arab* (Bejrût: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981), 78.

Nefsin hareketi ise cisme benzemez, o, ilişkili olduğu cismin hareketinin sebebi ve onun yöneticisidir. Nefsin hareketi akla ve maddeye doğru olmak üzere iki yönedir. Akla doğru hareketiyle aydınlanır, maddeye doğru hareketiyle aydınlatır.¹⁵ Nefsin maddeyle olan ilişkisi onun yok olmasına sebep olurken akılla kurduğu ilişki ölümsüzlüğünü sağlar. Nefsin değeri akılla kurduğu ilişkiye göre belirlenmektedir. Neticede İbn Miskeveyh, Meşşâî geleneğe uygun olarak nefse, akıl ile cisim arasında ontolojik bir konum verir. En önemli özelliği hareket etmesidir fakat bu hareket mekanik bir hareket değildir, nefsin hareketi kendindedir, bu hareketin altında yatan ilke maşukuna yani akla ulaşma arzusudur.

2. Nefsin Mahiyeti ve Güçleri

İbn Miskeveyh'e göre nefis, ne cisim ne cismin bir parçası ne de arazdır. Nefis duyularla algılanamayan ve var oluşunda maddi güce ihtiyacı olmayan basit bir ruhanî cevherdir.¹⁶ Nefsi manevi bir cevher olarak niteleme Pisagor ve Platon'a kadar da götürülebilir.¹⁷ Nefsi, Aristoteles¹⁸ ve kendinden önceki Meşşâî filozofların yolunu takip ederek şöyle tanımlar: *Fail bir suret olması yönüyle, bilkuvve hayata sahip doğal cismin ilk yetkinliğidir.*¹⁹ Bu tanıma göre nefis, ilk yetkinliktir. Nefsin ilk yetkinlik olması, bedene hayat veren ilke olması yani onun canlılığın kaynağı olması yönüyledir. İkinci yetkinliği ise hareket etmesi, duyumsaması, hayal etmesi akletmesi gibi türe ait fiillerin ortaya çıkmasıdır. İbn Miskeveyh'e göre nefis, varlık derecesine göre bitkisel, hayvânî ve insanî/akıllı olmak üzere üçe ayrılır.²⁰ Nefsin bu sıralamasında bir sonraki

¹⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 86.

¹⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 10; İbn Miskeveyh, *el-Havami'l ve's-şevamil*, 350; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 84.

¹⁷ Mahmut Kaya, "Kindî:İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması", içinde *İalma Felsefesi Tarih ve Problemler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 108.

¹⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 66.

¹⁹ İbn Miskeveyh, *el-Havami'l ve's-şevamil*, 231; İbn Miskeveyh, *Textes inédits de Miskawayh*, ed. Mohammed Arkoun (Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1963), 199.

²⁰ İbn Miskeveyh'in ahlak eserlerinde Platoncu taksim hâkimdir, ona göre, bitkisel nefse karşılık şehvi, hayvânî nefse karşılık gazabî, insanî nefse karşılık akli güç karşılık gelir. Her bir nefsin diğerini kapsayacak şekilde derecelendirildiğini belirtir. Yani insanî nefis içerisinde hem akıllı, hem gazabî hem de şehvi tarafı barındırır. Burada Platon'un etkisi daha çok ön plana çıkar ve nefsin her bir gücü için bir erdem tayin eder. Yani akıllı nefse karşılık hikmet, gazabî nefse karşılık şecaat, şehvî nefse karşılık iffet, bir de hepsinin itidal içerisinde olduğu durumu ifade eden adalet olmak üzere dört erdem ortaya çıkar. İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 18-22.

nefs bir öncekini de içine alır. Yani insanî nefis hayvanî ve bitkisel nefsin güçlerini içerirken, hayvânî nefis de bitkisel nefsin güçlerini kapsar. Aristotelesci bakışla, geometrik formların kendinden önce gelecek şekli potansiyel olarak içermesi gibi insan ruhu diğer ruhları içine alır.²¹ İbn Miskeveyh için nefis, ister üç parçalıdır ister üç ayrı nefis vardır, denilsin fark etmez, nefis sonuçta bir tek şeyi işaret eder.²² Zira nefis cisim değildir dolayısıyla cisim olmayan bölünemez, ona göre yalnızca büyüklükler bölünür. Peki neden farklı nefislerden bahsedilir? İbn Miskeveyh'e göre bazen dilde nefsin taksiminden bahsetsek de nefis özünde asla bölünemez. O bunu mühür ve ayna örneği ile izah etmeye çalışır ama şunu da ekler; ona göre "bu örneklerden sadece anlatmaya çalışmak için yararlanılır, nefis ile mühür ve ayna arasında tam bir müteakabiliyet aramaya kalkışmamalıdır". Ona göre mühür, kil, balmumu, kurşun ve gümüş gibi farklı madenlerden yapılırsa da üzerine kazınan suret her birinde aynıdır. Mühür birdir ancak maddeler farklıdır. Diğer örnek ayna örneğidir, aynı birey, yuvarlak, içbükey, dışbükey gibi farklı tarzlarda yapılmış aynanın karşısında farklı şekiller alır. Burada kişi aynıdır ancak maddenin farklı yansıtmasından dolayı aynı kişi farklı surette görülür²³ Neticede ona göre nefis, ruhanî bir cevher olarak bölünme ve farklılaşmayı kabul etmez, kaynağı birdir, onu farklılaştıran maddenin yapısı ve kendine uygun sureti alma derecesidir. Beraber bulunduğu mizaçtır.

İbn Miskeveyh, nefsin ispatı için bazı delillerden bahseder. Bunlardan ön plana çıkan yukarıda ifade edildiği üzere hareket delilidir. Nefsin varlığını canlıdaki hareketle delillendirir, ona göre beden ya da madde kendinden hareketli olamaz, ona hareket veren başka bir şeydir ki bu da zatında hareket olan bir ilke yani nefistir. Nefsin varlığına dair bir başka delili de özellikle insanî nefis için kullandığı rüya delilidir. Ona göre rüya görülmesi, insanda bilen, akleden bir öz olduğunu gösterir, örneğin uyku esnasında duyular iptal olsa da, idrakin sürekliliği nefisle sağlanır.²⁴ Yine İbn Miskeveyh, birçok eserinde nefsin bir cisim ve cisme bitişen araz olmadığını ifade eder. Zira cisim bir suret aldığı anda başka bir sureti alabilmesi için ilk suretinden ayrılması

²¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 81; W. D. Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, ve dğr. (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2002), 155.

²² İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 43.

²³ İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl", 67.

²⁴ İbn Miskeveyh, *Textes inédits de Miskawayh*, 197.

gerekir. Örneğin, bir cisim dairesel bir şekil aldığında, dairesel suretten çıkana kadar, kare şeklini alamaz. Ancak nefis, bir sureti aldığında bu suretten ayrılması gerekmez. Nefis her bir sureti ayrı ayrı alabilir. Nefsin aldığı ilk suret tam ve mükemmel kalır, ardından aldığı ikinci suret de tam ve mükemmel bir şekilde ortaya çıkar. Bu şekilde, tüm suretlerin alımı sınırsız bir şekilde kaybolmadan devam eder.²⁵ Dolayısıyla farklı suretleri alan bir yeti vardır ki o da maddeden tamamen ayrık olan nefstir.

İbn Miskeveyh'e göre, bitkisel, hayvanî ve insanî üç tür nefis ve her nefsin de kendine özgü yetileri vardır. İbn Miskeveyh, Meşşâî geleneği takip ederek ilk unsurların karışımı sonucu dünyada ilk ortaya çıkan canlı etkinin bitkilerdeki nefis olduğunu söyler. Hareket ve doğal ısı canlılığın belirtisidir. Fakat hareket ve doğal ısı can değildir. İbn Miskeveyh *Risâle fi'n-nefs ve'l-akl'de* nefisle doğal ısı arasında bağ kuran iddialara karşı uzun bir açıklama verir. Doğal ısı canlılığın özü değildir, sadece nefsin aracıdır. Ona göre canlılık cisimde bulunmaz, başka bir ilke olan neftsen gelir.²⁶

Nefse sahip olma açısından, bitki, beslenme, büyüme ve üreme güçleriyle cansızlardan farklılaşır.²⁷ Bitki basamağından sonra hayvan basamağı gelmektedir. Hayvanın ayırıcı özelliği topraktan ayrılması ve onda ilk beliren dokunma duyusu, yaklaşma ve kaçınma fiilidir.²⁸ Nefsin etkisi daha fazla güçlendiğinde ve maddenin mizacındaki itidal arttığında, beş duyusu gelişmiş hayvanlara geçilir. Duyuları ve eğitimi kabul etmekle bu canlılar kendilerinden aşağıdaki canlılardan ayrılırlar.²⁹ Bu varlık hiyerarşisinin tepesinde insanlık mertebesi bulunur.³⁰ İnsanın diğer canlılarla ortak özellikleri vardır ancak insan hayvanların algısal yeteneklerinin ötesinde temyiz ve fikir gücüne sahiptir. Onun asıl ilgisi insanî nefis ve güçleridir, fakat bu güçleri inceleme konusunda o, İbn Sînâ'da olduğu kadar ayrıntı vermez.³¹ İnsan, bitkisel ve

²⁵ İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl", 90; İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-âsgâr*, 63.

²⁶ İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl", 69; Peter Adamson ve Peter E. Pormann, "More than Heat and Light: Miskawayh's Epistle on Soul and Intellect", *The Muslim World* 102, sy 3-4 (Ekim 2012): 478.

²⁷ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-âsgâr*, 112; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 50-51.

²⁸ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-âsgâr*, 115.

²⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 53.

³⁰ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-âsgâr*, 116.

³¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, ed. G.C.Anawati-Said Zayid (Kâhire: el-Heyetü'l Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitab, 1975), 58-80.

hayvânî nefse has olan güçlerin yanı sıra kendine has güçlere sahiptir. İnsan, canlılık ve yaşamını sürdürme için gerekli olan bitkisel nefsin yetilerine, diğer hayvanlarla paylaştığı görme, duyma, koklama, tatma, dokunmadan oluşan dış beş dış duyuya, ortak duyu, muhayyile gibi iç idrak güçlerine ve diğer canlıların sahip olmadığı akıl gücüne sahiptir. dış duyu güçlerinden özellikle görme ve işitme duyusunun en dokunma ve tatma duyumunun ise en bayağı duyum olduğunu belirtir.³² Maddeyle ilişkili olan duyum güçlerinin yanı sıra akıl gücü, insana diğer varlıklara karşı üstünlük kazandırır. İnsan, fiillerinde hayır ve şerri, itikatta hak ve batılı, sözlerde doğru ve yanlış, işlerde güzel ve çirkini bu güçle ayırır.³³ İnsan akıl gücüyle varlıkların sebepleri ve ilkeleri konusunda bilgi edinir.³⁴

3. Bilgi Edinme Sürecinde İnsanî Nefs

İbn Miskeveyh, gerek duyular yoluyla gerek akıl yoluyla bilgi edinme sürecinde iki yoldan bahseder. Birincisi "birleşik (mürekkep) olanların birleşik olanları, basit olanların ise basit olanları" algıladığını iddia edenlerin görüşüdür. Buna göre, beş duyu birleşik olduğu için algıladığı şeyler de birleşiktir. Örneğin görme kuvvetinin aracı çeşitli tabakalardan oluştuğu için, yine birleşiklerden oluşan maddi unsurları görür. Tam tersi akıl basit olduğundan ilim ve eşyanın hakikati gibi basit şeyleri idrak eder.³⁵ İbn Miskeveyh'e göre bu problemleri bir görüştür, o, insanın hissedilirleri ve akledilirleri algılayan farklı yetileri vardır şeklinde ifade edilecek bu görüşe katılmaz.

İkinci görüşe göre nefsin gerek bileşik gerekse basit şeyleri idrak eden bir tek kuvveti vardır. Fakat nefsin bu iki tarafı idrak etmesi farklıdır. Ona göre eğer nefsin düşünme kuvveti, hissedilirleri başka, akdedilirleri başka bir kuvvetle idrak etseydi, hatalı olma ihtimali olan hatta birbiriyle çelişen duyu algılarıyla çatışması gerekirdi.³⁶ Oysa akıl duyu verilerini düzeltir, bazılarını ka-

³² İbn Miskeveyh, "Risâle fi'l-lezzât ve'l-âlâm", içinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 262.

³³ İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl", 64.

³⁴ Müfit Selim Saruhan, *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan* (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010), 96.

³⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevzî'l-asgâr*, 68-69.

³⁶ İbn Miskeveyh, "Risâle fi'n-nefs ve'l-akl", 69.

bul bazılarını reddeder.³⁷ Onun için bunların hepsini tek bir kuvvetle idrak eder.

Hem duyulurları hem de akledilirleri idrak eden bunun da ötesinde kendi varlığının bilincinde olan tek bir hâkim vardır. İbn Miskeveyh'in ifadesiyle nefsin "bildiğini bilmesi, kendi cevherinden aldığı bir bilgidir, nefs kendini algılaması için kendinden başka bir şeye muhtaç değildir"³⁸. Akıllı nefis, herhangi bir dış idrak olmaksızın kendi varlığının bilincindedir. Kendi bilincine sahip olan nefis, diğer varlıkları nasıl idrak edecektir? İbn Miskeveyh idrak aşamalarını, beş dış duyu, iç idrak güçleri, akıl ve sezgi (el-feyzü'l ilâhî) şeklinde ortaya koyar. İdrak sürecindeki nihaî hedef, maddeye bağlı, cüzi ve değişen değil, değişmeyen tümellerin bilgisidir. Görülen âlemden üstün ve gizli ilimlere doğru bir yolculuktur.³⁹

Görmek, duymak, tatmak, koklamak, dokunmaktan oluşan beş duyu yoluyla elde edilen bilgi maddidir ve cüzî nitelik taşır. Bu duyular asla tümellerin bilgisini veremez. Ayrıca beş duyunun bilgisi hakikati veremez bizi yanıltabilir. O, güneşin boyutunu algılamamızda gözlerimizin yanıldığını, sıralanmış nesnelere, suyun içindeki nesnelere yine duyularımızı yanılttığına; benzer şekilde susuzluk veya hastalık sebebiyle tatlıyı acı olarak algılayan tatma duyularının insanı yanılttığına dikkat çeker.⁴⁰ Yine o, iç idrak güçleri olan hissi müşterek, vehmin⁴¹ önemli işlevleri olmasına rağmen hâlâ hisse bağlı olduğunu belirtir. Fakat vehim bazı tümellerin oluşmasında bir basamaktır. Duyular, mürekkep olanları idrak eder sonra onları basitleştirir. Bu basit suretler vehimde ayrılır ya da birleştirilir. Vehim gücü duyuma bağlıdır, duyum vasıtasıyla imgeyi alır ve sayısız kombinasyonlarla bir araya getirir. Bu oluşturulan terkiplerin dış dünyada varlığı yoktur. Örneğin vehim cismin üç boyutlu suretini alır, maddeden soyutlar, yeni suretler tasarlar. Bazen vehim dünyanın en dış yüzeyinde oturan bir adam vehmedilebilir, bazen saçma arzuları veya gerçekte herhangi bir temeli olmayan bir korkular vehmedilir.

³⁷ İbn Miskeveyh, 65.

³⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 14.

³⁹ İbn Miskeveyh, "Risâle fî'n-nefs ve'l-akl", 62-63; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 54.

⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 14; İbn Miskeveyh, "Risâle fî'n-nefs ve'l-akl", 62-63; İbn Miskeveyh, *el-Fevzû'l-asgâr*, 69.

⁴¹ İbn Miskeveyh, "Risâle fî'n-nefs ve'l-akl", 64-65.

Vehim sadece algıdan edinliği suretleri terkip eder örneğin bir kuşun kanadını deveyle birleştirebilir, bununla birlikte algılayamadığımız hiçbir şeyi vehmedemeyiz.⁴² İbn Miskeveyh vehmi, idrak aşamasında duyu ile akıl arasında bir noktaya yerleştirir. Ancak vehmin gideceği nokta sınırlıdır; vehim, hisse tabidir.⁴³ Hissetmediğimiz ya da hislere benzemeyen bir şeyi vehmetmemiz mümkün değildir. Bundan sonraki aşama, fikir, temyiz ve akıl aşamasıdır ve akledilirler elde edilir. Akledilirler, duyusal olarak ulaşamayacağımız, rûhanî olduğuna inandığımız cevherlerdir. O, onların mahiyetlerini ifade edebilmek için duyulardan edinilen bildik ifadeleri kullanmak zorunda olduğumuza da dikkat çeker.⁴⁴

Nefsin birisi hissedilirlere diğeri düşünülörlere doğru iki eğilimi vardır. Düşünen nefis, akledilirleri idrak etmek istediğı zaman zatına yönelir, bunun tam aksi hissedilirleri idrak etmek istediğinde sanki kendi dışında bir şeylere bulaşmak istiyormuşçasına zatının dışına çıkar. Ancak düşünen nefis, hissedilirleri idrak etmek için kullanabileceğı doğru (sahih) bir alet bulursa onun vasıtasıyla kendi dışındaki şeyleri idrak eder. Burada devreye vehim girer ve vehim gücünde idrak edilmek istenen şeyin sureti belirir. Eğer hissedilirleri idrak edecek doğru aleti bulamazsa düşünen nefis, bu isteğı yok sayar. İbn Miskeveyh buna âmâ insanı örnek verir. Âmâ, görme aracı eksik olduğu için renkleri algılayamaz, dolayısıyla dışarıdan idrak edilmeyince, vehim gücünde idrak edilmek istenen şeyin sureti belirmez ve renk kavramı oluşmaz. Ancak duylulara bağılı olmayan akledilirlerin durumu farklıdır. Nefis, akledilirlerin durumunu idrak etmeyi istese, zatına yönelmesi gerekir, bu durumda insan yüce olana yönelir, duyululardan uzaklaşır, onları küçümser ki bunun adı da düşünmedir (raviyye). Ona göre aklın idraki doğrusal bir çizgiye benzerken duyluların idraki eğik/zikzaklı bir çizgiye benzer.⁴⁵ Kısaca düşünme İbn Miskeveyh tarafından aklın kendine dönmesi olarak açıklanır, bu durumda akıl ve akledilen birdir. Akıl aklettiğini bilir ve bildiğini bilmesi başka bir yerden gelmez.⁴⁶ Şöyle ifade eder:

⁴² İbn Miskeveyh, *el-Fevzî'l-asgâr*, 66.

⁴³ İbn Miskeveyh, "Risâle fı'n-nefs ve'l-akl", 75.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, 66.

⁴⁵ İbn Miskeveyh, *el-Fevzî'l-asgâr*, 71.

⁴⁶ İbn Miskeveyh, 70-71; İbn Miskeveyh, "Risâle fı'n-nefs ve'l-akl", 60.

“Bu akıl makulunu fiil hale çıkışı yönüyle akletmez, buna onun ilminde yol yoktur. Bilakis onun için ilk bilgiler (evail) şeyler vardır, onun için aklın zatından başka bir sebep ve ilke (mebde) yoktur. Bilakis bu evveli bilgiler hem akıl hem de akledilendir. Bu aklı (fiil hale) çıkararak başka bir sebep bulunmaz, yalnızca kendisi sebeptir.”⁴⁷

İbn Miskeveyh’de Kindî’nin yapmış olduğu gibi, sürekli fiil halindeki akıl, bilkuvve akıl, fiil alanına çıkan akıl, beyânî veya zâhir akıl ayrımı⁴⁸ ya da Fârâbî ve İbn Sînâ’nın yaptığı gibi: heyulânî/bilkuvve akıl, bilmeleke akıl, fiil halindeki akıl, mustefâd akıl⁴⁹ ayrımı yoktur. İbn Miskeveyh’e göre nefsi-natika ile heyulani akıl aynı şeydir.⁵⁰

İbn Miskeveyh’in bilkuvve aklın bilbilfiil hale gelmesinde ayrı bir aklın mudahalesi olduğuna dair iması⁵¹ bulunsa da yukarıda görüldüğü gibi aklın bilbilfiil hale gelmesini sağlayan bizzat aklın konusu olan düşünülürlerdir. İbn Miskeveyh, aklın bilbilfiil hale gelmesini ayrı bir Faal aklın sağladığını öne süren Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî ekole zıt bir görüş ortaya koymaktadır. İbn Miskeveyh, akletmeyi, insandaki akledilimleri almaya hazır ve istidatlı bir yeteneğin açılması şeklinde yorumlamaktadır. Bu yorumla o, Kindî ve İbn Rüşd’ün görüşlerine yakın durur.⁵²

Akletme, hakikate ulaşmada, bilinenden bilinmeyene doğru belirli ve düzenli, kurallı, zahmetli, uzun süreli, iradeli bir harekettir. İbn Miskeveyh bu durumu “suud” ve “irtika” (çıkış/yükselme) kavramlarıyla izah eder. Burada duyu bilgisinden gelen veriler ortak duyuda toplanır, oradan vehim gücünde işlenir, vehim gücünden, fikir ve temyiz gücüne, oradan da faal akılda bulunan ilahi varlıkların hakikatini anlama düzeyine yükselir. Fakat bu seviyeye sadece akılla ulaşılmaz bir de sezgi vardır. Sezgi, aniden ve zahmetsizce, insanın istemesine bağlı olmadan vuku bulur. O bunun için “hubut” (iniş) kavramını kullanır. Yani bazı insanlarda sezgi yeteneği o kadar güçlüdür ki her hangi bir çaba olmaksızın bilgileri elde eder. Sezgide süreç akletmenin tersi-

⁴⁷ İbn Miskeveyh, “Risâle fi’l-nefs ve’l-akl”, 61.

⁴⁸ Kindî, “Risale fi’l-akl”, içinde *Resâilu’l-felsefiyye* (Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1950), 354-58.

⁴⁹ Fârâbî, *er-Risâle fi’l-akl* (Beyrût: Daru’l-Meşrik, 1983), 13-31; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 39-41.

⁵⁰ İbn Miskeveyh, “Risâle fi’l-nefs ve’l-akl”, 59.

⁵¹ İbn Miskeveyh, 61.

⁵² Kindî, “Fi’l-felsefetü’l-ülâ”, 177; İbn Rüşd, *Telhîs’u Kitâbi’n-Nefs* (Kâhire, 1994), 124.

dir. Buna göre akıl, fikir gücüne, fikir gücü muhayyile gücüne, muhayyile gücü duyu gücüne etki eder, bu etki manevi bir ilişkidir (ittisal). Sonuç olarak, sezgi yoluyla insan, varlığın hakikatini, ilke ve sebepleri, sanki yanı başında gözüyle görüyor kulağıyla duyuyormuş gibi bilir.⁵³

Dolayısıyla hakikate ulaşmada iki yol ortaya çıkıyor; birisi akletme, diğeri sezgi. Bu iki yolla insan dînî metinlerde zikredilen Rûhu'l Kuds'e kadar yaklaşır.⁵⁴ Bu seviye de insan; ya felsefî çalışmalarında ilham gelen ve akli faaliyetlerinde semavî destekler alan iyi bir filozof olur, ya da Tanrı katındaki derecesine göre vahiy alan bir Peygamber ve aşağı âlem ile yukarı âlem arasında aracı olur.⁵⁵

4. Nefsin Bedenden Ayrıldıktan Sonraki Durumu

İbn Miskeveyh'e göre nefis, bedenden bağımsız, kaynağı ilahi olan, ölümsüz bir cevherdir. O bu görüşünü üç temel önermeye dayandırır; bunlardan ilki şudur; nefis canlılığın ilkesidir, bedene canlılık verir ayrıca insanî nefis diri ve bakidir, ölümü ve yok olmayı kabul etmez. Bizzat kendisi hayat değildir ama hayat verir.⁵⁶ Yani bir şeye can veren ilkenin ölümlü olması olanaksızdır. Ayrıca nefste kötülük bulunmaz, kötülük basit olan varlıkların değil bileşik varlıkların özelliğidir. Bileşik olanlar yok olurken basit olanlar bakidir, dolayısıyla nefis bakidir. Diğer delil ise nefsin hareketin ilkesi olduğu, dolayısıyla hareketi başkasından değil kendinden olanın bozulmayacağını belirtir.⁵⁷

İbn Miskeveyh, Platon'dan mülhem iki tür ölümden bahseder: tabii ölüm ve iradî ölüm. İradî ölüm ahlâkî bir tabirdir. Akıl gücünün diğer güçlere mutlak olarak hükmetmesinin sonucudur. Burada asıl ölüm tabii ölümdür. Yani ruh ve beden ayrılmasıdır. İbn Miskeveyh, bu anlamıyla ölümün nefsin aletlerini kullanmayı bırakması anlamına geldiğini belirtir.⁵⁸ Beden, nefsi hedefine götüren bir gemi gibidir. Ama aynı zamanda onu kemale ermekten alıkoyan bir manidir. Nefsin kemâli saadet, noksanlığı, şekavettir. Yukarıda da belirtildiği gibi nefsin iki tür hareketi vardır, birisi zatına yani Bârî'nin ilk var

⁵³ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 127.

⁵⁴ İbn Miskeveyh, 118.

⁵⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 54.

⁵⁶ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 78.

⁵⁷ İbn Miskeveyh, 81-83.

⁵⁸ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 132.

ettiği akla doğru, diğeri tabiata, maddeye doğru. Ona göre bu ifadelerin din dilinde karşılığı, kitabı sağından ve solundan verilenlerdir.⁵⁹ Saadet, aklın egemenliği şekavet ise şehvî ve gazabî nefsin egemenliğidir. Akla yönelen nefis, bakî ve devamlıdır, bedensel organlara bağımlı değildir, ölümü ve bozuluşu kabul etmez buna karşın gazabî ve şehvî nefis bedeninin ölümüyle birlikte yok olacaktır.⁶⁰ Ona göre insan, bedensel erdemlere sahip olarak aşağı âlemde kısa bir süre kalır. Bu âlemde kâmil insan olma vasfını kazanırsa yüksek âleme geçer ve orada sonsuza kadar kalır.⁶¹

İbn Miskeveyh nefsin, bedenden ayrıldıktan sonraki durumuyla ilgili bazı ayet ve hadisleri zikreder. Şekavet ehli için; *De ki: Asıl hüsrana düşenler, kıyamet günü kendilerine ve mensuplarına ziyan edenlerdir. Evet, işte asıl açık hüsrana budur* (Zümer 39/15). Saadet ehli için: *Yaptıklarına karşılık onlar için saklanan müjdeyi kimse bilmez.* (Secde 32/17). Ayetini zikreder. Yine o bu ayeti destekler mahiyette şu hadisi de ekler: *Orada hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insan aklının tasavvur edemeyeceği şeyler vardır.*⁶² Dolayısıyla İbn Miskeveyh, insanî nefsin ölümsüzlüğü fikrini hem felsefi temelde gerekçelendirmekte hem de dînî kaynaklardan desteklemektedir.

Sonuç

İbn Miskeveyh nefis ve akıl anlayışında Platoncu ve Aristotelesci unsurların uzlaşısı rahatça görülebilir. Nefis, gerek ayaltı gerek ayüstü âlemde akıl ile cisim arasında varlık dairesinin en önemli unsurundan birisidir. Bir tarafıyla akla bir tarafıyla maddeye dönüktür. İki âlem arasında mükemmel bir uyum ve hiyerarşi vardır. Manevi bir cevher olan nefsin yetkinliği, maddi olan bedeni kullanmak ile gerçekleşir. Nefis ruhânî bir ilke olarak bir ve bölünmezdir. Onu farklı kılan ilişkili olduğu cismin terkibidir, beden mizâcındaki itidâldir. İbn Miskeveyh, bitkisel, hayvânî ve insânî üç tür nefis ve her nefse has bazı yetilerden bahseder. Bu konuda Fârâbî ve İbn Sînâ ile temsil edilen çizgi-

⁵⁹ İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-asgâr*, 89.

⁶⁰ İbn Miskeveyh, 79-83.

⁶¹ İbn Miskeveyh yüksek ve aşağı (ulvî ve suflî) âlemde kastını şöyle açıklar: “biz yüksek ve aşağı ifadesiyle duyu âlemindeki yüksek ve aşağı yeri kastetmiyoruz. Şunu söylüyoruz; duyulur olanlar yüksek âlemde de olsa aşağı aittir buna karşılık akledilir olan aşağı âlemde de olsa yüksektir” İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk*, 61-62.

⁶² İbn Miskeveyh, 54.

ye yakın durur. Fakat o, nefis ve güçlerini çağdaşı İbn Sînâ kadar ayrıntılı ele almamıştır.

İbn Miskeveyh için akli bilginin iki yolu vardır; birisi duylardan elde edilen maddi suretlerin soyutlanması yoluyla ki bu sınırlıdır. Diğeri nefsin kendine dönmesi, keşfetmesi, aydınlanması yoluyla olur. Fakat Faal aklın bilgi edinme sürecindeki etkisi konusunda net ifadeler kullanmaz, bu yönüyle Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılır. Ona göre akletme, insan nefsindeki potansiyelin akledilirler tarafından açılmasıdır. Dış bir müdahaleye açık olarak vurgu yoktur. Fârâbî geleneğinden farklı düşünmesinin sebebi İbn Miskeveyh'in Faal akıl sudur silsilesine göre en sondaki değil, Mutlak Varlık'tan sudur eden ilk akıldır. Ayrıca o, nefsin ölümsüzlüğü görüşünü Platondan aldığı üç delille ortaya koyar ve nefsin akla bakan yönünün ölümsüz ve bâki olduğunu savunur.

Kaynakça

- Adamson, Peter, ve Peter E. Pormann. "More than Heat and Light: Miskawayh's Epistle on Soul and Intellect". *The Muslim World* 102, sy 3-4 (Ekim 2012): 478-524.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Çeviren Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- Çağrı, Mustafa. *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- Fârâbî. *er-Risâle fi'l-akl*. Beyrût: Daru'l-Meşrık, 1983.
- İbn Miskeveyh. *Ahlak Eğitimi / Tehzibu'l-Ahlak*. Çeviren Abdulkadir Şener, İsmet Kayaoğlu, ve Cihat Tunç. İstanbul: Büyüyenay, 2017.
- — —. *el-Fevzü'l-asgâr*. Tunus: Daru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1987.
- — —. *el-Havami'l ve's-şevamil*. Editör Ahmet Emin, Seyyid Ahmed Şaqr. Frankfurt: Institute for The History of Arabic Islamic Science At The Johann Wolfgang Goethe University, 2000.
- — —. *Risale fi mâhiyyeti'l-adl*. Editör M. S. Khan. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- — —. "Risâle fi'l-İezzât ve'l-âlâm". İçinde *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çeviren Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

- — —. “Risâle fi’-nefs ve’l-akl”. İçinde *Dirâsât ve nusûs fi’l-felsefe ve’l-ulûm inde’l-arab*. Beyrût: el-Müessesetü’l-Arabiyye, 1981.
- — —. *Tehzîbü’l-ahlâk*,. Beyrût: Dar Sader, 2006.
- Ibn Miskeveyh. *Textes inédits de Miskawayh*. Editör Mohammed Arkoun. Le Caire: Institut français d’archéologie orientale, 1963.
- İbn Rüşd. *Telhîs’u Kitâbi’n-Nefs*. Kâhire, 1994.
- İbn Sînâ. *eş-Şifâ, en-Nefs*. Editör G.C.Anawati-Said Zayid. Kâhire: el-Heyetü’l Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitab, 1975.
- Kaya, Mahmut, ve Cüneyt Kaya, ed. “Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanınması”. İçinde *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Kindî. “Fî’l-felsefeti’l-ülâ”. İçinde *Resâilu’l-felsefiyye*. Kâhire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1950.
- Lloyd, G.E.R. *Aristoteles*. Çeviren Aylin Kayapalı. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2014.
- Platon. *Devlet*. Çeviren Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1999.
- Ross, W. D. *Aristoteles*. Çeviren Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, ve dğr. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2002.
- Saruhan, Müfit Selim. *İbn Miskeveyh Düşüncesinde Tanrı, Âlem ve İnsan*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2010.



**Klasik Mantıkta Seçmeli Kıyaslar Kâtibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr'ı Ekseninde Bir
Tür İnceleme**

Elective Syllogisims in Classical Logic A study on the Axis of the
Sharh Kashf al-Asrâr of Kâtibi

Hasan AYIK

Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı
Professor, Yıldırım Beyazıt University,
Faculty of Islamic Studies,
Department of Islamic Philosophy
Ankara / TURKEY
hayik@ybu.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-1639-8052

Enver ŞAHİN

Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan
Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Mantık Anabilim Dalı
Research Assistant, Recep Tayyip Erdogan
University, Faculty of Theology,
Department of Logic
Rize / TURKEY
enver.sahin@erdogan.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-6905-8671

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 21 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ayık, Hasan– Şahin, Enver. “Klasik Mantıkta Seçmeli Kıyaslar Kâtibi'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr'ı Ekseninde Bir Tür İnceleme”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 221-246.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

İslam mantık tarihinde 13. yy. özgün metinlerin üretildiği ve bu alanda önemli alimlerin yetiştiği bir dönemdir. Bu dönemde yetişen mantık alimlerinden biri de, mantık eserleri yüzyıllardır medreselerde okutulan Necmuddîn el-Kâtibî'dir.(v.1277) Kâtibî, mantık alanında eş-Şemsiyye gibi metni tamamıyla kendine ait eserler kaleme aldığı gibi bunun yanında bazı mantık metinleri üzerine de şerhler yazmıştır. Şerh türündeki mantık eserlerinden en önemlilerinden biri Şerhu keşfi'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr'dır. Bu şerhi Kâtibî yine o dönemde yetişen ve İbn Sînâ-Râzî çizgisinde mantık anlayışını sürdüren Efdâlüddîn el-Hûnecî'nin(v.1248) Keşfu'l-esrâr adlı eserinin üzerine yapmıştır. Hûnecî'nin bu eseri mantık alanında yazdığı en hacimli ve en çok rağbet gören eserdir. Hûnecî bu eserine başta seçmeli kıyaslar olmak üzere belli başlı bazı mantık konularını dahil etmemiştir. Kâtibî Hûnecî'nin yer vermediği mantık konularına şerhinde değinmektedir. Bu çalışmada Kâtibî'nin söz konusu eserdeki görüşleri çerçevesinde seçmeli kıyaslar konusu tartışmalı noktalarıyla birlikte ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Seçmeli kıyas, İbn Sînâ, er-Râzî, el-Kâtibî.

Abstract

In the History of Islamic Logic, thirteenth century is a period in which important scholars lived and produced original texts in the field. One of the scholars of this period whose works on logic were taught in the madrasahs for centuries was Najm al-Dîn al-Kâtibî (d. 1277). Kâtibî wrote original works such as *Al-Shamsiyya* as well as commentaries on some texts of logic. One of the most important of such commentaries was *Sharh kashf al-asrâr 'an gavâmiz al-afkâr*. This is a commentary on *Kashf al-asrâr* of Afdaluddin al-Hunaji (d. 1248) who lived in the same period and followed Ibn Sina- Râzî line of classical logic. This is a voluminous and most popular work of Hunaji on logic. But he did not include some important topics of logic, such as selective syllogism

* Bu makale Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Hasan Ayık danışmanlığında devam etmekte olduğum "Kâtibî'nin Şerhu Keşfi'l-Esrâr Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi" başlıklı doktora çalışmasından ortaya çıkarılmıştır.

in this work. Kâtibî includes these topic in his commentary. This study examines his view on selective syllogism within the limit of his views in the commentary.

Key Words: Logic, Selective Syllogism, Avicenna, al-Râzî, al-Kâtibî.

Giriş

İslam mantık geleneği içerisinde kıyasın nasıl taksim edileceği, seçmeli kıyasın kıyas taksimi içerisinde hangi başlık altında konumlandırılacağı hususunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Genel olarak mesela Fârâbî mantığında kıyas; yüklemli ve şartlı olmak üzere ikiye ayrılmakta seçmeli kıyaslar bu taksimat içerisinde şartlı kıyasların altında bir başlık olarak değerlendirilmektedir.¹ İbn Sînâ mantığında ise kıyas; kesin(iktirânî) ve seçmeli(istisnâî) olmak üzere ikiye ayrılmakta, yüklemli ve şartlı kıyaslar ise kesin kıyaslar başlığı altında incelenmektedir.² Her iki görüş mukayese edildiğinde seçmeli kıyaslar; Fârâbî mantığında şartlı kıyaslar içerisinde ele alınırken İbn Sînâ mantığında ise başlı başına kıyasın bir türü olarak telakki edilmektedir. Genel anlamda İbn Sînâ mantığına sadık kalmakla beraber bu sisteme eleştiriler yönelten ayrıca İslam mantığına bazı yenilikleri de ilave eden mantıkçılardan biri olan Efdâluddîn el-Hûnecî(v.1248) bir bölüm olarak seçmeli kıyasları en hacimli eseri olan *Keşfu'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr'* a dâhil etmemektedir.³ Bu esere

¹ Ebu Nasr el-Fârâbî, *Kitâbu'l-kıyâs*, thk. Refik el-'acem, (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî-II içinde), (Beyrut: Darü'l-meşrik, 1987), 20, 31-33; Fârâbî, *Kitabü'l kıyâsi's-sağîr 'ala tarikati'l-mütekellimin*, (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî-II içinde), (Beyrut: Darü'l-meşrik, 1987), 72-76; Fârâbî, *Kitabü'l kıyâsi's-sağîr*, nşr. Mübahat Türkçüel, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990) 106; Mustafa Yeşil, *Fârâbî'de ve Quine'da Dil-Anlam ve Doğruluk İlişkisi* (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015), 157-158.

² Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh İbn Sîna, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 58; İbn Sînâ, *Kitabü's-şifâ: Kıyas*, thk. İbrahim Medkour, (Kahire: el-Heyetü'l-âmme li-şuûni'l-metâbi'i'l-emîriyye, 1964), 106; İbn Sînâ, *Kitâbu'l-evsat fi'l-mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, 213, 33a. İbn Sînâ'nın mantık alanına en önemli katkılarında biri Fârâbî'nin şartlı kıyaslarını kesin şartlı ve seçmeli şeklinde ikiye ayırması ve şartlı kıyasları detaylı bir şekilde ele almasıdır. Bkz. Ali Durusoy "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *İslami İlimler Dergisi*, 2 (2010): 9-20.

³ Başlı başına Hûnecî'nin seçmeli kıyasları eserine dahil etmemesi bile mantıktaki bir yeniliğe işaret etmiş olmasına rağmen onun mantık alanında bahsedebileceğimiz en önemli yeniliği mantığın konusu noktasında klasik anlamdaki İbn Sînâcı görüşün dışına çıkmasıdır. O, mantığın konusu "ikinci akledilirler"dir diyen İbn Sînâ'dan ayrı olarak mantığın konusunu "tasavvuri ve tasdiki bilinenler"dir şeklinde değiştirmektedir. Mantığın konusu hakkındaki tartışmalar için bkz. Khaled el-Rouayheb, "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth-and Fourteenth-Century Discussions", *Arabic Sciences and Philosophy*, 22 (2012): 69-90. Ayrıca onun mantığa dahil ettiği diğer

hacimli bir şerh yazan Necmeddîn el-Kâtibî(v.1277), İbn Sînâ'nın taksimini esas alarak *Keşfu'l-esrâr* üzerine yazdığı şerhe seçmeli kıyasları eklemektedir. Kâtibî şerhinde seçmeli kıyasın tanımını, çeşitlerini, şartlarını ve tarih boyunca seçmeli kıyas etrafında dönen bazı tartışmaları ele almaktadır. Bu eserinin yanında Kâtibî, seçmeli kıyaslara eş-Şemsiyye, 'Aynu'l-kavâid, Bahru'l-fevâid ve el-Münannas fî şerhi'l-Mülâhhas gibi diğer eserlerinde de temas etmektedir. Bu çalışmada Kâtibî'nin seçmeli kıyaslar ile ilgili görüşleri *Keşfu'l-esrâr* şerhi merkezde olmak üzere tespit edilmeye çalışılacaktır.

Kâtibî, seçmeli kıyası “Sonucun aynısının veya çelişliğinin öncüllerde bilfiil olarak zikredildiği kıyas” şeklinde tarif etmektedir.⁴ Bu açıdan bakıldığında o, İbn Sînâcı geleneğe ait yerleşik ve müesses tanımı benimseyip sürdürmektedir.⁵ Ayrıca ona göre seçmeli kıyaslar bir şartlı önerme ve bu şartlı önermeden istisna edilen istisna öncülü olmak üzere iki öncülden tertip edilmektedir. Kâtibî'nin seçmeli kıyasta ikinci sıradaki öncülü yüklemli öncül olarak isimlendirmeyip istisna öncülü olarak adlandırmasının nedeni; istisna öncülünün bitişik ve ayrı olmak üzere şartlı önermelerden de oluşabilme ihtimaline sahip olmasıdır. Seçmeli kıyastaki şartlı öncül; eğer iki bitişik veya iki ayrı şartlı önermeden oluşmuşsa bu durumda şartlı önermeden yapılan istisna öncülü şartlı önermelerden oluşturulmak durumunda kalacaktır. Dolayısıyla ona göre istisna öncülünü yüklemli öncül olarak isimlendirmek uygun değildir. Şartlı öncül şayet bir şartlı bir de yüklemli önermeden oluşmuşsa bu takdirde istisna öncülünün hem yüklemli hem de şartlı önermeden oluşma ihtimali de

yenilikler için bkz. Khaled el-Rouayheb, “Introduction”, *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, nşr. Khaled el-Rouayheb, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 1389): iii-lix.

⁴ Ali b. Ömer el-Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1417, 250b.

⁵ İbn Sînâ'nın seçmeli kıyas tanımı için bkz. İbn Sîna, *İşaretler ve Tembihler*, 58; İbn Sînâ, *Kitabü's-şifâ: Kıyas*, 389; İbn Sînâ, *en-Necât fî hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilahiyye*, thk. Macid Fahri, (Beirut: Dâru'l-afaki'l-cedide, 1985), 69. Bu geleneği sürdürerek hemen hemen aynı tanımı yapanlar için bkz. Zeynüddîn es-Sâvî, *el-Besâiri'n-Nasriyye fî ilmi'l-mantık*, nşr. Refik el-Acem, (Beirut: Daru'l-fikri'l-Lübnânî, 1993), 169; Fahreddîn Râzî, *Lübâbü'l-işârât*, nşr. Said Atiyye, (Mısır: Matbaatü's-saade, h. 1355), 31; Esîrüddîn el-Ebherî, *Keşfu'l-hakâik fî tahriri'd-dekâik*, thk. Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001), 122; Şehabeddin es-Sühreverdî, *el-Meşâri' ve'l-mutârahât*, thk. Maksud Muhammedî, Eşref Âli Pür, (Köln-Beyrut: Menşuratü'l-cemel, 2011), 244; Nasirüddin et-Tûsî, *Esâsü'l-iktibâs fî'l-mantık*, thk. Hasan eş-Şafii ve Muhammed Sa'id Cemalüddin (Kahire: Meclisü'l-alâi's-sekâfe, 2004), 199; Şemsüddin es-Semerkindî, *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr*, thk. Necmeddin Pehlivan, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 323.

bulunmaktadır.⁶ Şartlı öncülü yüklemli ve bitişik şartlı önermeden, istisna öncülü ise yüklemli önermeden oluşan seçmeli kıyasa aşağıdaki kıyas örnek olarak gösterilebilir:

- (i) Her ne zaman A B ise o halde (her ne zaman C D ise o halde H Z' dir)' dir.

Ancak A B' dir.

Her ne zaman C D ise o halde H Z' dir.

Kâtibî bu tarif ve açıklamaları yaptıktan sonra Fahreddin Râzî'nin seçmeli kıyasın öncülleri hakkında kullandığı bir iddiayı tartışmaya açmaktadır. Râzî, genel olarak seçmeli kıyaslardaki şartlı öncül ile kesin kıyaslardaki büyük öncül; istisna öncülü ile kesin kıyaslardaki küçük öncül arasında benzerlik kurmaktadır.⁷ Kesin kıyasların büyük öncülünde orta terim için sabit olan hüküm; büyük terim için de sabittir. Küçük öncülünde ise küçük terim için sabit olan hüküm; büyük terim için de sabittir. Râzî'ye göre kesin kıyaslara ait bu durum seçmeli kıyasların öncüllerine de şamildir.⁸ Kesin kıyasların büyük öncülünde anlatılan hüküm ilişkisi seçmeli kıyasların şartlı öncülünde, küçük öncülünde anlatılan hüküm ilişkisi de seçmeli kıyasların istisna öncülünde geçerlidir. Bu açıdan Râzî, kesin kıyasların büyük öncülüyle seçmeli kıyasların şartlı öncülü, kesin kıyasların küçük öncülüyle seçmeli kıyasların istisna öncülü arasında hükmün intikalini medar tutarak bir bağlantı kurmaktadır.

Kâtibî ise Râzî tarafından kurulan seçmeli kıyasların öncülleri ile kesin kıyasların öncülleri arasındaki bağlantıya katılmamaktadır. Çünkü o, seçmeli kıyasların öncüllerine ait hükümlerin kesin kıyasların bütün şekillerinde ifade edilen hükümlere mutabık düşmeyeceğini ifade ederek Râzî'yi eleştirmektedir. Ona göre Râzî'nin sözünü ettiği bu benzerlik, ancak iki şart altında mümkündür: Birincisi, seçmeli kıyasın, şartlı öncülünün bitişik şartlı önerme ve

⁶ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 250b.

⁷ İsmail Hanoğlu, *Fahruddin er-Râzî'nin Kitabı'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi, I- Tahkiki*, (Doktora Tezi Ankara Üniversitesi 2009), 183-184; Fahreddin Râzî, *Mantıku'l-mülâhhas*, thk. F. Karameleki-A. Asgarinejad, (Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı İmam Sâdık, h. 1382), 320-321.

⁸ Hanoğlu, *Fahruddin er-Râzî'nin Kitabı'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi, I- Tahkiki*, 183-184; Râzî, *Mantıku'l-mülâhhas*, 320-321.

istisna öncülünün şartlı öncülün bileşeninin istisnası olması. İkincisi ise kesin kıyasın birinci şekilden kıyas olması. Bunun dışında Râzî'nin bahsettiği mukayese; kesin kıyasların ikinci, üçüncü ve dördüncü şekilden olup seçmeli kıyasın ise şartlı öncülün ayrı şartlı önermeden, istisna öncülünün ise art-bileşenin çelişğinin istisnası şeklinde olduğu durumlarda mümkün gözükmemektedir.⁹ Çünkü Kâtibî açısından bakıldığında kesin kıyasların ikinci şeklindeki büyük öncülde sabit olan durumla seçmeli kıyasın şartlı önermesinde sabit olan durumu benzer tutmak anlamsız olacaktır.

Seçmeli kıyaslar şartlı öncülün bitişik ve ayrı şartlı olmasına göre iki kısma ayrılmaktadırlar.

1. Bitişik Şartlı Önermeden Oluşan Seçmeli Kıyaslarla İlgili Problemler

Seçmeli kıyasların şartlı öncülü bitişik şartlı önerme olduğunda istisna öncülünde bu şartlı önermenin ya ön-bileşeninin aynısı veya çelişği ya da art-bileşenin aynısı veya çelişğinin istisnası yer alabilmektedir. İstisna öncülünde bitişik şartlı önermenin herhangi bir tarafının aynısının veya çelişğinin istisna edilmesine bağlı olarak seçmeli kıyas şu şekilde sonuç verecektir:

- 1- İstisna öncülünde şartlı öncülün ön-bileşeninin aynısı istisna edilirse sonuç art-bileşenin aynısı çıkar.
- 2- İstisna öncülünde şartlı öncülün ön-bileşeninin çelişği istisna edilirse seçmeli kıyas sonuç vermez.
- 3- İstisna öncülünde şartlı öncülün art-bileşeninin aynısı istisna edilirse sonuç çıkmaz.
- 4- İstisna öncülünde şartlı öncülün art-bileşeninin çelişği istisna edilirse sonuç ön-bileşenin çelişği şeklinde çıkar.¹⁰

Ayrıca, yukarıda sonuç veren iki ferdin sonuç verebilmesi için seçmeli kıyaslar içerisinde yer alan bitişik şartlı önermenin Kâtibî'ye göre şu üç şartı taşıması gerekir:

- (i) Şartlı öncül olumlu olmalıdır.¹¹ Zira şartlı önermede olumsuz hüküm verilmesi, şartlı önermenin tarafları arasındaki bitişme (ittisal)

⁹ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 250b.

¹⁰ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 250b.

hükümünü ortadan kaldıracacağı için istisna öncülünde bu taraflardan birinin aynısının veya çelişğinin istisna edilmesi durumunda şartlı öncülün diğer tarafının aynısının veya çelişğinin sonuç olarak çıkması mümkün değildir.¹² Kâtibî olumsuz ama olumlu önermeye denk bir şartlı önermenin de seçmeli kıyasın şartlı öncülünde zikredilemeyeceğini bunun yerine ancak olumluya döndürmesi yapılabilen bir olumsuz önermenin şartlı öncülde zikredilebileceğini belirtmektedir.¹³

- (ii) Seçmeli kıyasta şartlı öncül bitişik şartlı önerme olduğunda onun rastlantısal(ittifaki) değil gerekli(lüzumî) olması zorunludur. Kâtibî'ye göre şartlı öncül bitişik şartlı önerme olduğunda onun çeşidinin rastlantısal olmamasının nedeni rastlantısal olduğunda istisna öncülünde ön-bileşenin aynısının istisna edilmesiyle art-bileşenin aynısının sonuç olarak çıkmasıdır.¹⁴ Kâtibî'ye göre rastlantısal bir önermenin gerekli olabilmesi için ancak ön-bileşen ile art-bileşen arasına birbiriyle lüzumiyeti sağlayan başka bağlantıların eklenmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Art-bileşenin sonuç olarak çıkabilmesi için ön-bileşenin istisnasına eklenmiş olan bu bağlantıların da ön-bileşene ilişmesinin zorunlu olduğunun bilinmesi gerekir ki bu da ön-bileşen ile bağlantılar arasında devre yol açacaktır. Bu nedenle şartlı önermenin rastlantısal değil de gerekli oluşu esastır.¹⁵
- (iii) Kâtibî'nin üçüncü sırada zikrettiği şart, şartlı öncülün tümel olmasıdır. Şartlı önermelerin tümelliği; taraflar arasındaki bağlantının tüm zamanlarda ve durumlarda; tikelliği ise kısmi zaman ve durumlarda kurulmasıdır. Seçmeli kıyaslarda şayet şartlı öncülün niceliği tümel, istisna öncülünün niceliği tikel olursa istisna öncülünde istisna edilen

¹¹ Kâtibî, *Aynü'l-kavâid fi'l-mantık*, (Süleymaniye Ktp Ragıp Paşa 1481), 65a.

¹² Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 250b-251a.

¹³ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 250b-251a.

¹⁴ Kâtibî, rastlantısal bitişik şartlı önermedeki lüzum ilişkisinin ön-bileşenin ihdas edilmesiyle değil her iki tarafın yani hem ön-bileşen hem de art-bileşenin aynı anda ihdas edilmesiyle gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Rastlantısal bitişik şartlı önermede ön-bileşenin lüzum ilişkisini tesis edememesi nedeniyle seçmeli kıyaslarda sadece ön-bileşenin istisnası sonuç elde edilmesi için yeterli olmayacaktır. Bu yüzden seçmeli kıyaslarda o, rastlantısal önermeden kaçınılması gerektiğini savunmaktadır. Kâtibî, *Bahru'l-fevâid fi şerhi 'ayni'l-kavâid*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, 1481), 152b. Kâtibî, *Münannas fi'l-mantık*, (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 1680), 161b.

¹⁵ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 251a.

durumun zamanıyla şartlı öncülde ifade edilen durumun zamanı birbiriyle örtüşmeyecektir. Dolayısıyla bu durumda kıyastan sonuç çıkacağından emin olunamaz.¹⁶

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere seçmeli kıyasların şartlı öncülü bitişik şartlı önermeden oluştuğunda bitişik şartlı önermeden yapılan şu iki istisna sonuç vermektedir: (i) Ön-bileşenin aynısının istisnası, (ii) art-bileşenin çelişiginin istisnası. Buna karşın İbn Sînâ öncesi bazı mantıkçılar seçmeli kıyasların şartlı öncülünde lüzumun tam olması durumunda istisna öncülünde şartlı öncülün ön-bileşen veya art-bileşenin aynısının ya da ön-bileşen veya art-bileşenin çelişiginin istisna edilmesi halinde de seçmeli kıyasların sonuç vereceği iddiasındadırlar. Onlara göre bu iki sonuç veren kıyas genel olarak mantıkçıların kabul ettiği ön-bileşenin aynısı ve art-bileşenin çelişiginin istisnası şeklindeki seçmeli kıyaslara göre daha belirgin ve açık biçimde sonuç vermemelerine rağmen harici bazı destek ve ilavelerle yine de sonuca ulaştırmaktadırlar. Onlar bu iddialarını şu yolla ispat etmektedir:

...ancak, ön-bileşenin aynısının sonuç olarak elde edilmesi için art-bileşenin aynısının istisna edilmesi ve art-bileşenin çelişiginin sonuç olarak elde edilmesi için ön-bileşenin çelişiginin istisna edilmesi şeklinde kurulan kıyastan sonuç çıkması, kendi başına açık bir kıyasla gerçekleşmez. Aksine o, kamil olmayan bir kıyastır. Bu kıyasın kamil olabilmesi ise ancak şartlı önermedeki lüzumun tam ve bunun neticesinde de döndürülebilir olması gerekir. Seçmeli kıyastaki şartlı öncülün döndürülmesi için de şöyle deriz: Bitişik şartlı önermedeki art-bileşeni ön-bileşen, ön-bileşeni ise art-bileşen yaparız. Meydana gelen ikinci bitişik şartlı önermeden ön-bileşeni istisna etmek istediğimiz zaman bu, ilk bitişik şartlı önermedeki art-bileşenin istisnası anlamına gelecektir. Ve sonuçta da ilk şartlı önermede ön-bileşen olanın istisnası gerçekleşecektir. Eğer ikinci önermedeki art-bileşenin çelişigini istisna etmek istersek, bu birinci bitişik şartlı önermedeki ön-bileşenin aynısının istisnası olduğu için sonuç birinci bitişik şartlı önermede art-

¹⁶ Kâtibi, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 251a.

bileşenin aynısı ikinci bitişik şartlı önermede ise ön-bileşenin çelişği olarak çıkacaktır.¹⁷

İbn Sînâ ise seçmeli kıyasın aslını dikkate almadıkları, aslı dışında tali konuları da seçmeli kıyasın içerisine dahil ettikleri nedeniyle onları eleştirmekte tercih ettikleri metotları da sağlıklı bulmamaktadır.¹⁸ Çünkü İbn Sînâ'ya göre kamil olmayan kıyası kamil hale getirmek için kullanılan harici destekler seçmeli kıyasın aslından sayılamazlar. Ona göre şartlı öncül seçmeli kıyasta sadece suret itibariyle dikkate alınmalıdır. Seçmeli kıyasın şartlı öncülünün suret itibariyle incelenmesi ise bizatihi onun salt bildirdiğine odaklanmayı gerektirmektedir. Yoksa içerik itibariyle ona yönelmeyi gerektirmemektedir. Çünkü kıyasa anlam bakımından değil suret bakımından yaklaşılmalıdır. Halbuki seçmeli kıyaslarda şartlı öncülde lüzumun tam olup olmadığı veya şartlı öncülün döndürülebilir olup olmadığı ona suret bakımından değil anlam bakımından yönelmektir. Kıyaslarda şayet bu tür konulara odaklanılacak olursa o zaman kesin yüklemli kıyasların öncülleri hakkında da açıklayıcı bilgilerin verilmesine ihtiyaç duyulacaktır. Nasıl ki kesin yüklemli kıyasların öncülleri hakkında örneğin yüklemli konularına denktir, konuları şöyledir ve nicelikleri ise böyledir şeklinde detaylı bilgiler verilmiyorsa aynı şekilde de seçmeli kıyaslarda da şartlı öncül hakkında onun lüzumu tamdır veya değildir gibi ayrıntılı bilgilerin zikredilmesine ihtiyaç duyulmamalıdır. Dolayısıyla istisna öncülünde art-bileşenin aynısının sonuç vermesi için ön-bileşenin aynısının istisna edilmesi veya ön-bileşenin çelişğinin sonuç vermesi için art-bileşenin çelişğinin istisna edilmesi şeklindeki seçmeli kıyaslara da yalnızca o olmaları itibariyle bakılmalıdır.¹⁹ Bu itibarla bakıldığında da o ikisinin sonuç vermeyeceği ortadadır.²⁰ Kâtibi de İbn Sînâ'nın *Şifâ*'da yer verdiği bu tartışmayı aynen eserine taşımakta ve İbn Sînâ'nın verdiği cevapları benimsiyor gözükmektedir.²¹

¹⁷ Kâtibi, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 251a.

¹⁸ İbn Sînâ, *Şifâ: Kıyas*, 391.

¹⁹ İbn Sînâ, *Şifâ: Kıyas*, 391. Aynı sorun Sâvî'nin de eserinde görülmektedir. Sâvî de İbn Sînâ'yla benzer biçimde bu soruyu yanıtlamaktadır. Bkz. Sâvî, *Besâirü'n-nasîriyye*, 169-170.

²⁰ İbn Sînâ, *Şifâ: Kıyas*, 391-392.

²¹ Kâtibi, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 251b.

Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr* adlı eserinde İbn Sînâ merkezli bu tartışmayı nihayete erdirdikten sonra bu kez Fahreddîn Râzî kaynaklı bir konuyu farklı boyutlarıyla ele almaktadır.²² Râzî, *Mûlahhas* adlı eserinde seçmeli kıyasların sonuç veren iki ferdini yani ön-bileşenin istisna edilmesiyle art-bileşenin sonuç olarak elde edilmesi ve art-bileşenin çelişğinin istisna edilmesiyle ön-bileşenin çelişğinin sonuç olarak çıkması arasında sonuç verme adına farklar bulunduğunu iddia etmektedir.²³ Râzî'ye göre seçmeli kıyaslarda sonuca ulaştırma adına ilk sıradaki kıyas; yani ön-bileşenin istisna edilmesiyle art-bileşenin aynısının sonuç olarak elde edilmesi diğesine nazaran daha açık ve doğrudandır.²⁴ İkinci sıradaki kıyas ise ancak bir aracı önerme vasıtasıyla sonuca ulaştırmaktadır; bu nedenle o, hem dolaylıdır hem de her zaman aracı görevi gören bir önermeye muhtaçtır.

Ona göre her hangi bir şey başka bir şeyi gerektirdiğinde burada birinci şeye yani gerektirene *melzûm* ikinci şeye yani gerektirilene ise *lâzım* adı verilmektedir. Bu lüzum ilişkisinden lâzımın yokluğu melzûmun yokluğunu gerektirir ilkesi doğmaktadır. Ona göre bu ilke seçmeli kıyaslara da uygulanmalıdır. Seçmeli kıyasların sonuç veren ikinci ferdi olan art-bileşenin çelişğinin istisna edilmesiyle ön-bileşenin çelişğinin sonuç olarak elde edilmesi, aslında lâzımın yokluğunun melzûmun yokluğunu gerektireceği ilkesine dayanmaktadır. Ona göre seçmeli kıyasların sonuç veren ikinci çeşidi bu bağliğından dolayı ikincidir.²⁵

Burada Râzî'nin yapmış olduğı seçmeli kıyasları melzûm-lâzım ilişkisi ve lâzımın yokluğu melzûmun yokluğunu doğurur ilişkisi çerçevesinde ele almaktır. İşte bu ilişki ve ilke dolayısıyla seçmeli kıyasta art-bileşenin çelişğinin istisnası ön-bileşenin çelişğini sonuç olarak vermektedir.

Ancak Kâtibî, Râzî'nin birinci sıradaki seçmeli kıyasın doğrudan, ikinci sıradaki seçmeli kıyasın ise dolaylı veya vasıtalı olarak sonuç verdiğı görüşü-

²² Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 251b.

²³ Hanoğlu, *Fahruddin er-Râzî'nin Kitabı'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, I- Tahkiki, 184; Râzî, *Mantıku'l-mûlahhas*, 321.

²⁴ Hanoğlu, *Fahruddin er-Râzî'nin Kitabı'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, I- Tahkiki, 184; Râzî, *Mantıku'l-mûlahhas*, 321.

²⁵ Hanoğlu, *Fahruddin er-Râzî'nin Kitabı'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, I- Tahkiki, 184; Râzî, *Mantıku'l-mûlahhas*, 321.

nü kabul etmez. O, bu iki kıyas arasında doğrudan veya dolaylı şekilde ayırım yapılmasını da doğru bulmaz. Seçmeli kıyasın sonuç veren iki kısmının da sonuca doğrudan ulaştırdığını, dolayısıyla aralarında epistemik ve sonuç verme açısından fark bulunamayacağını, bilakis sonuç verme noktasında her ikisinin de eşit seviyede olacaklarını ifade etmektedir. Onun bu noktada Râzî'ye vermiş olduğu cevap Râzî'nin *Mülahas* adlı eserine yazdığı *el-Münannas fi şerhi'l Mülahas* adlı şerhinde daha belirgindir:

...bu konuda dikkat edilmesi gereken noktalar vardır. Biz bunun böyle olacağını kabul etmiyoruz. Bizde ne zaman bir şeyin başka bir şeyi gerektirdiği bilgisi hasıl olsa sonra da bununla beraber o vakit salt bu iki bilgidен dolayı lâzımın yokluğunun[intifa] melzûmun yokluğunu gerektirdiğini biliriz; aklımıza ne diğer bitişik şartlı yani birinci mülazemetin ters döndürmesi ne de onun taraflarının birbirini gerektirme durumu gelirse de (bu böyledir).²⁶

Burada, Kâtibî'nin bilhassa ters döndürmeden bahsetmesinin nedeni seçmeli kıyaslarda Râzî'nin art-bileşenin çelişğinin istisna edilerek ön-bileşenin çelişğinin sonuç olarak elde edilmesini ön-bileşenin aynısının istisna edilerek art-bileşenin aynısının sonuç olarak elde edilmesinin ters döndürülmüş hali olmasına bağlamasıdır. Yani ikinci seçmeli kıyas birinci seçmeli kıyasın ters döndürmesi olduğundan dolayı sonuç vermektedir. Kâtibî, bunu kabul etmeyerek birinci kıyasın ters döndürmesi olduğuna ihtiyaç duymadan seçmeli kıyasların ikinci çeşidinin de sonuç vereceğini, yukarıda aktarılan ifadelerle savunmaktadır.

Râzî bu düşüncesine bazı muhtemel itirazların yöneltilebileceğini de itiraf etmektedir. Şöyle ki; seçmeli kıyasta şartlı öncülün bitişik şartlı ve rastlantısal olması halinde sonuç vermeyeceği ittifakla kabul edilmektedir.²⁷ Örneğin bitişik şartlı önermeyi rastlantısal olarak "Her ne zaman insan konuşursa o halde eşek anırandır" şeklinde kurduktan sonra istisna öncülünde ön-bileşenin aynısının istisna edilmesi yani "ancak insan konuşandır" önermesi "o halde eşek anırandır" sonucu vermeyecektir.

²⁶ Kâtibî, *Münannas*, 161b. " وهذا فيه نظر لأننا لا نسلم ذلك فإنه متى حصل لنا العلم بلزوم أمر لأمر آخر ثم علمنا مع ذلك انتفاء اللازم جزما تجرد هذين علمين انتفاء الملزوم، وإن لم يخطر ببالنا تلك المتصلة الأخرى أعني عكس نقیض الملازمة الأولى ولا لزومها إياها

²⁷ Yukarıda seçmeli kıyasın ikinci şartında bahsedilmektedir.

Her ne zaman insan konuşansa o halde eşek anırandır.

Ancak insan konuşandır.

Sonuç: o halde eşek anırandır, şeklinde çıkmamaktadır.

Çünkü kıyasın bu şekilde sonuç vermemesinin nedeni ise sonuç vermesi halinde *devre* neden olmasıdır.²⁸

Aynı şekilde istisna öncülünde bitişik şartlı ve rastlantısal önermedeki art-bileşenin çelişğinin istisna edilmesi de ön-bileşenin çelişğinin istisnası şeklinde sonuç vermeyecektir. Yukarıda bahsi geçen örnekteki istisna öncülünü "ancak eşek anıran değildir" şeklinde değiştirdiğimizde "o halde insan konuşan değildir" şeklinde bir sonuç çıkmayacaktır:

Her ne zaman insan konuşansa o halde eşek anırandır.

Ancak eşek anıran değildir.

Sonuç: O halde insan konuşan değildir, şeklinde çıkmamaktadır.²⁹

Bitişik şartlı önermesi rastlantısal ilişkiye sahip ikinci seçmeli kıyas özelinde Râzî, kendi düşüncesine karşı şu şekilde bir itiraz yönelebileceğini aktarmaktadır: Şayet seçmeli kıyasta şartlı öncül; rastlantısal bitişik şartlı önermeden, istisna öncülü de art-bileşenin çelişğinin istisnasından tertip edilseydi ve bu seçmeli kıyasın da farazi sonuç vereceği kabul edilseydi sonuç vermesi lâzımın yokluğunun melzûmun yokluğunu gerektirir ilkesine istinaden ön-bileşenin çelişğini gerektirmek zorunda olacaktı. Çünkü Râzî, mutlak olarak seçmeli kıyaslarda art-bileşenin çelişğinin istisnasında kıyasın dolaylı olarak sonuç vereceğini savunmaktaydı. Art-bileşenin çelişğinin istisnası şeklindeki seçmeli kıyasın dolaylı olması nedeniyle sonuç vermesi için ihtiyaç duyacağı bitişik şartlı önerme de yukarıdaki "Her ne zaman insan konuşansa o halde eşek anırandır" rastlantısal bitişik şartlı önermenin ters döndürmesi olan "Her ne zaman (eşek anıran değilse o halde insan konuşan değildir)dir" önermesi-

²⁸ Kâtibi, Şerhu keşfi'l-esrâr, 251b.

²⁹ Bu kıyas modus tollens olmasına rağmen sonuç vermemesinin nedeni şartlı öncülün rastlantısal olmasından kaynaklanmaktadır. Seçmeli kıyasın modus tollens ve modus ponens türleri için bkz. Nazım Hasırcı "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar" (ÖSS'ye Hazırlık Kitaplarında Görülen Mantık Yanlışı), Dini Araştırmalar, X/29, (2007): 145-160.

dir. Aynı zamanda döndürülmüş önerme lâzımının yokluğunun melzûmun yokluğunu gerektireceği düşüncesinin de tecessüm etmiş halidir.

Fakat itiraz edenler, Râzî tarafından aracı kılınacak bu önermenin ne gerekliliğinden (lüzumî) ne de rastlantısallığından söz edilebileceği kanısındadır. Gerekli olamaması “eşek anıran olmaması” ile “insanın konuşan olmaması” arasında herhangi bir lüzumiyet ilişkisinin kurulamamasından dolayıdır. Rastlantısal olamamasının nedeni ise şartlı önermenin iki tarafının olumsuz olması ve bu durumun da böyle bir şartlı önermenin rastlantısal önerme olarak adlandırılmayacağıdır. Nitekim bir şartlı önermenin rastlantısal olabilmesi için art-bileşenin varlığı, ön-bileşenin varlığına mutabık düşmesi yani her iki tarafın da varlıksal bir durumu ifade etmesi gerekmektedir. Halbuki onların olumsuz olmalarından dolayı bitişik şartlı önermenin tarafları arasında bu uygunluk gerçekleşmemektedir.³⁰ Bundan dolayı her iki tarafı olumsuz olan rastlantısal bitişik şartlı önermeden söz edilememektedir.

Râzî kendisinin ortaya koyduğu görüşlere itiraz edilebileceğini göz önünde bulundurarak farazi olarak itiraz eden bir grup oluşturmakta ve bu itiraz noktalarını zikretmektedir. İtiraz edenler; eğer Râzî “Her ne zaman (eşek anıran değilse o halde insan konuşan değildir)dir” şeklindeki ikinci önermenin doğruluğunu “her ne zaman insan konuşansa eşek anırandır” şeklindeki birinci önermenin doğruluğunun zorunlu neticesi ve onun ters döndürmesi olarak kabul etmezse ona şu karşı delille cevap verilebileceğini söylemektedirler: Eğer bu ikinci önerme birinci önermenin doğru olmasından kaynaklı doğru ve onun ters döndürülmüş hali olmazsa bu taktirde döndürülmüş önermenin “bazen eşek anıran değilse o halde insan konuşandır” şeklindeki önermenin çelişğinin doğru olması gerekecektir. Halbuki doğru olmak zorunda kalan bu önerme ile “Her ne zaman insan konuşansa eşek anırandır” şeklindeki önermeden oluşturulacak kıyasın sonuç vermesi imkansızdır. Bu da doğru olmak zorunda kalan önermenin geçersiz olduğunu açıkça ispat etmektedir. Yani muhal sonuç veren kıyası şu şekilde kurmaktadır:

- (i) Her ne zaman **insan konuşansa** eşek anırandır
Bazen eşek anıran değilse **insan konuşandır**

³⁰ Hanoglu, *Fahrüddin er-Râzî'nin Kitabı'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, I- Tahkiki, 185, Râzî, *Mantıku'l-mülâhhas*, 322.

O halde bazen eşek anıran değilse eşek anırandır.

Bu sonuç Râzî'ye karşı çıkanlar açısından muhal bir duruma işaret etmektedir. O halde "her ne zaman insan konuşansa eşek anırandır" rastlantısal bitişik şartlı önermenin ters döndürmesi "her ne zaman eşek anıran değilse insan konuşan değildir" olmalıdır ve bu önerme "o halde eşek anıran değildir" şeklindeki art-bileşenin çelişiginin istisnasında baş vurulması gereken aracı önerme olmakla beraber doğru bir önerme de olmalıdır. Fakat bu önerme ne rastlantısaldır ne de gerekli bir bitişik şartlı önermedir. Sonuç olarak böyle bir durumla yüz yüze gelindiğinde Râzî'ye karşı çıkanlar açısından Râzî'nin seçmeli kıyasların ikinci çeşidi için öngördüğü ilke çökmektedir.

Râzî ilginç bir şekilde karşıtlarının iddia ettiği şeklindeki birinci önermenin (her ne zaman insan konuşansa eşek anırandır) doğru olması halinde ters döndürme yoluyla doğrudan çıkarımı ve aracı kılınmak için zikredilen "her ne zaman eşek anıran değilse insan konuşan değildir" şeklindeki bitişik şartlı önermenin doğruluğunu kabul etmemektedir. Ayrıca karşı tarafın birinci bitişik şartlı önermenin doğruluğundan hareketle ikinci bitişik şartlı önermenin de doğru olacağına yönelik delillendirmesini de reddetmektedir. Ayrıca Râzî, ona itiraz edenlerin birinci önermenin doğru olmasından dolayı onun ters döndürmesi olan ikinci önermenin de doğru olması gerektiğini doğru olmaması durumunda onun çelişiginin doğru olacağını ve bunun da muhal bir sonuca yol açacağına da karşı çıkmaktadır. Râzî aksine böyle bir durumda elde edilen sonucun muhallik arz etmediğini, dolayısıyla birinci önermenin doğruluğundan hareketle onun ters döndürmesi olan ikinci önermenin de doğruluğunun ispat edilemeyeceğini belirtmektedir.

Râzî kendisine itiraz edenlere karşı eserine dahil ettiği İbn Sînâ menşeli cevabında, rastlantısal bitişik şartlı önermenin taraflarının zihinsel(zihnî)-varlıksal(haricî) şeklinde bir ayrıma tabi tutulduğunda sorunun çözüme kavuşturulacağı görüşündedir. Bu ayrım dikkate alındığında Râzî muhal olarak bahsedilen durumun muhallik arz etmeyeceğini belirtir. Ancak bunun neden muhallik arz etmediğinin üzerinde ayrıntılı biçimde durmaz.³¹ Böyle bir rastlantısal önermenin neden muhallik arz etmediğinin açıklanmasını Kâtibi üst-

³¹ Hanoğlu, *Fahrüddin er-Râzî'nin Kitabu'l-mulahhas fi'l-mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, I- Tahkiki, 184, Râzî, *Mantıku'l-mülâhhas*, 323.

lenmektedir. Kâtibî, çıkan sonucun ön-bileşeninde ifade edilen durumun yani “eşeğin anıran olmamasının” farazi olarak yani zihni olarak nazarı itibara alındığında doğru olacağını, art-bileşendeki durumun yani “eşeğin anıran olmasının” ise varlık itibarıyla dikkate alındığında doğru olacağını, bu nedenle bu farklı itibarlarla ikisinin bir araya gelmesinin ise muhallik arz etmediğini ifade etmektedir.³² Kâtibî’ye göre “her eşek anırandır” kendinde (bi-nefsihi) doğru olduğunda rastlantısal olarak onunla birlikte farazi olarak düşünülen her önerme örneğin “her eşek anıran değildir” önermesi gibi önermeler de doğru olabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında taraflarında farklı itibarlar dikkate alındığında rastlantısal olarak “Her ne zaman her eşek anıransa o halde her eşek anıran değildir” önermesi doğru olmaktadır.

Râzî, bu muhalliği ortadan kaldırmakla rastlantısal bitişik şartlı önermelerin ters döndürmesinin ilk esas önermenin ön-bileşeninin çelişğinin alınarak döndürülmüş önermede art-bileşen, art-bileşeninin çelişğinin alınarak ön-bileşen yapılmasını kabul etmemektedir. Bunu koymuş olduğu kuralla çelişmemek için yapmış görünmektedir.

Sonuç olarak Râzî seçmeli kıyasların sonuç veren ikinci türü olan art-bileşenin çelişğinin ön-bileşenin çelişğini; her halükarda “lazımın yokluğu melzumun yokluğu” ilkesine dayandığını ve bunun seçmeli kıyasta bitişik şartlı öncülünün türü farz edelim ki rastlantısal olsa bile geçerli olacağını iddia etmektedir.

2. Ayrık Şartlı Önermeden Kurulu Seçmeli Kıyaslar ile İlgili Problemler

Seçmeli kıyasın şartlı öncülü ayrık şartlı önermeden de oluşabilmektedir. Seçmeli kıyasın şartlı öncülünün ayrık şartlı önermeden oluşması halinde bitişik şartlı önermeden farklı olarak ayrık şartlı seçmeli kıyaslarda bitişik şartlı önermeden kurulu seçmeli kıyaslar için belirtilen üç şartın zikredilmesine ihtiyaç duyulmaz. Şart olarak burada sadece ayrık şartlı önermenin olumlu ve tümel olmasının belirtilmesi yeterlidir. Ayrık şartlı önermenin parçaları arasındaki ilişki, bitişik şartlı önermedeki gibi gerekli ve rastlantısal değil ‘inâdî ve rastlantısal şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Ayrık şartlı önermenin tarafları

³² Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 251b.

arasındaki ilişkide her iki durumun yer alması seçmeli kıyasın sonuç verip vermemesini etkilememektedir. Bu nedenle ayrıklı şartlı önermeden oluşan seçmeli kıyaslarda ayrıklı şartlı önermenin 'inâdî veya rastlantısal olması yönünde bir üçüncü şart gerekmez.³³

Ayrıklı şartlı önermeden oluşan seçmeli kıyas; ayrıklı şartlı önermenin hakikiye ya da gayr-ı hakikiye olmasına göre ikiye ayrılmaktadır.

(a) Hakikiye: Ayrıklı şartlı önerme hakikiye olduğunda ya sınırlı sayıda ya da sınırsız sayıda parçadan kurulu olabilir. Sınırlı sayıda parçadan kurulu olduğunda bu parçalar ya iki ya da ikiden daha fazla parçadan oluşabilir. Hakikiye ayrıklı şartlı önerme şayet iki parçadan mürekkep oluşursa bu parçalar arasında ya olumluluk/olumsuzluğa dayalı karşıtlık ilişkisi ya da olumluluk/olumsuzluğun dışında farklı bir karşıtlığa dayalı ilişki meydana gelebilir.

İki parçadan oluşan ayrıklı şartlı önermenin tarafları arasında olumluluk ve olumsuzluğa dayalı karşıtlık ilişkisine gelince o, şu şekilde gösterilebilir: Bu şey ya öyledir ya da öyle değildir. Seçmeli kıyasta istisna öncülünde bu taraflardan birinin istisna edilmesi halinde örneğin 'öyledir' denilmesi durumunda sonuç, art-bileşenin istisnası şeklinde yani "öyle değildir değildir" çıkmaktadır. Bu parçalardan herhangi birisinin çelişğinin istisna edilmesi halinde ise sonuç, diğer parçanın aynısı şeklinde çıkmaktadır. Fakat her iki durumda da istisna öncülüyle sonuç aynı şeyi ifade etmektedir. Yani seçmeli kıyas şu şekilde oluşmaktadır:

Bu şey ya öyledir ya da öyle değildir,

Ancak bu şey öyledir,

O halde öyle değildir) değildir, şeklinde sonuç çıkmaktadır.

Örnekte de görüldüğü üzere sonuç, istisna edilen öncülün aynısıdır. Çünkü sonuç önermesinde ifade edilen iki olumsuz durum; nihayetinde olumlu olduğu için "bu şey öyledir" anlamına gelmektedir. Bu şey öyledir sonucu da istisna öncülündeki durumla aynı şeyi karşılamaktadır. Kâtibi'ye göre çıkan sonucun istisna öncülüyle aynı olması, açık biçimde bu tür seçmeli

³³ Kâtibi, Şerhu keşfi'l-esrâr, 253b.

kıyasın bir fayda sağlamayacağına delalet etmektedir.³⁴ Bundan dolayı ayrık şartlı önermenin parçaları arasında olumlu ve olumsuzluğa dayalı karşıtlık ilişkisinin olduğu seçmeli kıyasların kullanımından kaçınılmalıdır.

Aynı şekilde seçmeli kıyas şu şekilde kurulduğunda sonuç ile istisna öncülü aynı olmaktadır:

Bu şey ya öyledir ya da öyle değildir,
Ancak öyle değil değildir,
O halde öyledir.

Birinci örnekte bahsedilen durumla buradaki örnekte bahsedilen durum örtüşmektedir. Nitekim bu örnekte de istisna öncülü ve sonuç öncülü aynı olmaktadır. Yani istisna öncülünde “ancak öyle değil değildir” demekle, sonuçta “o halde öyledir” demek aynı şeyi karşılamaktadır.

Sonucun, kıyasın öncüllerinden daha açık bir bilgiyi ifade etmemesi nedeniyle ayrık şartlı önermelerin parçaları arasında olumlu/olumsuzluk ilişkisine dayalı karşıtlığın kurulması pek de tercih edilecek bir kıyas değildir. Buna rağmen Kâtibî, şartlı öncülde ayrık şartlı önermenin bitişik şartlı önermeyle birlikte yer aldığı ve ayrık şartlı önermede olumlu ve olumsuzluğa dayalı karşıtlık ilişkisinin bulunduğu seçmeli kıyaslara da rastlanılabileceğini ifade etmektedir. Ayrık şartlı önermeyle birlikte bitişik şartlı önermenin şartlı öncülde yer aldığı seçmeli kıyası ise şu şekilde örnek vermektedir:

Bu şey ya öyledir ya da öyle değildir, eğer öyle değilse A, B’dir.
Ancak A, B değildir,
O halde bu şey öyledir.³⁵

Ancak ona göre bu seçmeli kıyasın istisna öncülü tam olarak şartlı öncülün bir tarafından alınmamıştır. Bilakis istisna öncülü şartlı öncülün bir tarafının lâzımından seçilmiştir. Lâzım durum da ayrık şartlı önermenin bir tarafı olan “öyle değildir” ifadesinin bitişik şartlı önermede melzûm yapılmasından neşet etmektedir. Bu durumda istisna öncülü, ayrık şartlı önermenin bir kıs-

³⁴ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 252b.

³⁵ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 252b.

mının istisnasıyla değil ayrık şartlı önermeyle birlikte zikredilen bitişik şartlı önermenin bir parçasından yapılmaktadır. Böyle bir kıyasta da şartlı öncülde yer alan ayrık şartlı önermenin olumlu ve olumsuzluğa dayalı karşıtlık ilişkisinden çıkacak sonuç, ancak bir bitişik şartlı önermenin zikredilmesine ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla ayrık şartlı önermenin kendisi sonuç verme yeterliliğine sahip olamamıştır. Bu nedenle Kâtibî tarafından bu tür bir kıyasın kurulması da aynı şekilde faydalı bulunmamaktadır.³⁶

Olumlu ve olumsuzluğa dayalı söz konusu karşıtlık ilişkisinin yerine Kâtibî, ayrık şartlı önermenin tarafları arasında olumlu ve olumsuzluk dışında bir ilişki kurulmasını tavsiye etmektedir. Örneğin şunun gibi:

Sayı ya tektir ya çifttir;

Ancak sayı tektir;

O halde sayı çift değildir.³⁷

Seçmeli kıyaslarda ayrık şartlı önermenin parçaları arasındaki karşıtlık ilişkisi tek ve çift arasındaki karşıtlık ilişkisi gibi olması durumunda dört şekilde de sonuç çıkabilmektedir: (i) Ön-bileşenin aynısının istisnası art-bileşenin çelişliğinin istisnasını, (ii) ön-bileşenin çelişliğinin istisnası art-bileşenin aynısını, (iii) art-bileşenin aynısının istisnası ön-bileşenin çelişliğinin istisnasını ve (iv) art-bileşenin çelişliğinin istisnası da ön-bileşenin aynısının istisnasını sonuç olarak vermektedir. Ayrıca sonuçta çıkan durum ile istisna öncülünde ifade edilen durum birbirinden farklı olmaktadır.

Seçmeli kıyasta ayrık şartlı önermenin çeşidi hakikiye olduğunda parçalarının sayısı ikiden daha fazla olması da mümkündür. Böyle bir durumda ayrık şartlı önermenin parçalarının ya sınırlı ya da sınırsız sayıda olabilmesi muhtemeldir. Eğer “sayı ya artandır ya azalandır ya da eşittir” gibi sınırlı sayıda olursa istisna öncülünde üç parçadan herhangi birinin aynısının istisnası; ya geri kalan parçaların toplamının oluşturduğu ayrık şartlı önermenin çelişliği şeklinde sonuç vermekte ya da tek tek geri kalanların her birinin sonuçta zikredilmesi şeklinde netice vermektedir.³⁸ Yani, ayrık şartlı önermenin parça-

³⁶ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 252b.

³⁷ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 252b.

³⁸ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 253a.

ları ikiden fazla olduğunda sonuç, iki veya daha fazla çıkabilmektedir. Ya da tek bir netice çıkabilmektedir. Ancak bu durumda bir kıyastan iki farklı sonuç çıkabilir.

Örneğin;

“Sayı ya artandır ya azalandır ya da eşittir” önermesinden iki sonuç çıkmaktadır.

(i) Birinci sonuç:

Sayı ya artandır ya azalandır ya da eşittir.

Ancak sayı eşittir,

O halde; sayı artan değildir,

O halde; sayı azalan değildir.

şeklinde iki sonuç çıkabilmektedir.

(ii) İkinci sonuç:

Sayı ya artandır ya azalandır ya da eşittir;

Ancak sayı eşittir;

O halde (sayı ya artandır ya da azalandır) değildir.

Bu durumda ise tek sonuç çıkmaktadır.

Bu kıyastan tek bir sonucun çıkması, yukarıdaki gibi çıkabilecek sonuçların yüklemli önerme şeklinde ifade edilmesiyle değil çıkabilecek muhtemel sonuçların ayrık şartlı önerme formatına getirilmesi ve bu ayrık şartlı önermenin çelişğinin alınmasıyla yapılmaktadır. Buradaki sonuç, yukarıdaki ayrı ayrı sonuçların yani “sayı o halde azalan değildir” ve “sayı o halde artan değildir” ayrık şartlı önerme haline getirilerek “sayı (ya artandır ya da azalandır) değildir” şeklinde ifade edilmesidir. Bu durumda ayrık şartlı önerme halinde ifade edilen sonuç tek bir sonuca indirgenmektedir.

Kâtibî açısından sayıları belli ve sınırlı olması şartıyla ayrık şartlı önermenin üç ve daha fazla parçadan kurulu olması ile iki parçadan oluşan ayrık şartlı önerme arasında sonuç verme adına farklılıklar bulunmamaktadır. Zira

ikisi de sonuç verme noktasında eşittirler. İki parçadan oluşan ayrık şartlı önerme, seçmeli kıyasta bir parçanın istisna edilmesiyle diğer parçanın çelişmesini sonuç olarak verirken üç ve daha fazla ama sınırlı sayıdan oluşan ayrık şartlı önermede istisna öncülünde bir parçanın istisnası diğer parçalardan oluşturulan ayrık şartlı önermenin çelişmesini sonuç olarak vermektedir.

Ancak Kâtibî açısından seçmeli kıyastaki ayrık şartlı önerme sonsuz sayıda parçadan mürekkep olursa istisna öncülünde bu parçalardan her hangi birinin istisna edilmesiyle oluşturulan seçmeli kıyastan sonuç çıkartılamaz.³⁹ Örneğin (sayı ya birdir ya ikidir ya da.....) şeklinde bir ayrık şartlı önerme tertip edilse bu önermenin içerisinden istisna öncülünde "sayı birdir" şeklinde istisna edilse sonuç çıkmaz. Çünkü geri kalan sayılar zapt edilmediğinden dolayı onlarla birlikte sonuçta bir olumsuz ayrık şartlı önerme tertip edilmesi imkansızdır.⁴⁰

Sayı ya birdir, ya ikidir ya da

Ancak sayı birdir,

?

Kâtibî, sonuç vermeyen sınırsız sayıda parçadan oluşan ayrık şartlı önermenin yer aldığı seçmeli kıyasın, sonuç veren ikiden daha fazla sınırlı sayıda parçadan oluşan ayrık şartlı önermenin yer aldığı seçmeli kıyas gibi olduğunu iddia edenlerin görüşlerine de bu noktada çürütmektedir. İtiraz edenler ayrık şartlı önermede örneğin "sayı ya ikidir ya üçtür ya dördtür ya da bunun dışındadır" şeklinde sınırsız sayıda parça yer alabileceğini istisna öncülünde ise örneğin "sayı ikidir" şeklinde bir önermenin kurulabileceğini ve sonucun da "o halde sayı geri kalanlar değildir" şeklinde çıkabileceğini savunmaktadır.

Ancak Kâtibî iddia edilen bu düşünceye, kurulan yeni ayrık şartlı önermenin sınırsız sayıda değil de iki parçadan oluştuğunu ifade ederek onlara tam bir delille karşı koymaktadır. Nitekim ayrık şartlı önerme sınırsız sayıda parçadan oluştuğu iddia edilmesine rağmen böyle bir durumda sınırsız sayıdaki parçalar iki parçaya indirgenmektedir. Şöyle ki "sayı; ya ikidir ya üçtür ya dördtür ya da onların dışındadır" önermesi "sayı ya ikidir ya da onun dı-

³⁹ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 253a.

⁴⁰ Kâtibî, *Şerhu keşfi'l-esrâr*, 253a.

şındadır” şeklinde iki parçadan oluşan ayrık şartlı önermeye çevrilmektedir. Bu nedenle sınırsız sayıda olduğu iddia edilen ayrık şartlı önerme aslında sınırlı bir hale getirilmekte ve iki parçaya indirgenmektedir.⁴¹ Dolayısıyla Kâtibi ayrık şartlı önermesi sınırsız sayıda parçadan oluştuğu iddia edilen böyle bir seçmeli kıyası kabul etmemektedir.

(b) Gayr-ı Hakikiye: Bu adlandırma seçmeli kıyastaki ayrık şartlı önermenin hakikiye dışında mâni’atü’l-cem’ ya da mâni’atü’l-hulüvv olduğunu belirtmek için tercih edilmektedir. Eğer ayrık şartlı önerme mâ’niatü’l-cem’ olursa bu durumda sadece istisna öncülünde bir tarafının aynısının istisna edilmesi diğer tarafının çelişigi şeklinde sonuç vermektedir.⁴² Bunun dışında istisna öncülünün şartlı önermenin bir tarafının çelişiginin istisna edilmesi diğer tarafının aynısını sonuç verdirtmemektedir.

Örneğin; “bu şey ya bitkidir ya da cansızdır” dendiğinde istisna öncülünde bu iki taraftan birinin aynısının istisna edilmesi diğer tarafının çelişigini sonuç olarak çıkmasına neden olmaktadır:

“Bu şey ya bitkidir ya da cansızdır

Bu şey bitkidir

O halde bu şey cansız değildir.”

Ancak istisna öncülünde bir tarafın çelişiginin istisna edilmesi ise sonucun diğer tarafın aynısı olarak çıkmasını gerektirmemektedir. Aynı örnek üzerinden aşağıdaki gibi bir kıyasın tertip edilmesi sonuç vermemektedir:

“Bu şey ya bitkidir ya da cansızdır

Bu şey bitki değildir

O halde cansızdır” denilemez.

Bu kıyasın netice vermemesinin nedeni ayrık şartlı önermenin mâni’atü’l-cem’ olmasından dolayı parçalarının sadece bir arada toplanmalarının imkansızlığıdır. Buna karşın “bu şeyin” iki parçanın dışında olabilme imkanı yani

⁴¹ Kâtibi, *Şerhu keşfi’l-esrâr*, 253a.

⁴² Kâtibi, *eş-Şemsiyye fi kavâidi’l-mantikiyye*, thk. Mehdi Fazlullah (Beyrut, el-Merkezü’l-sekâfi’l-Arabî, 1998), 229.

mâni'atü'l-hulüvv olması ise halen mevcuttur. Bundan dolayı istisna öncülünde bir tarafın çelişğinin istisnası yani yukarıdaki örnekteki "bu şey bitki değildir" denilmesi diğer tarafın aynısını intaç ettirmemektedir. Zira "bu şey bitki değildir" denildiğinde zorunlu olarak "o şey cansızdır"ın sonuç olarak çıkması beklenemez. Bunun yerine sonucun örneğın "bu şey insandır" ya da "bu şey hayvandır" gibi seçeneklerin de çıkması mümkündür.

İkinci seçenek olarak gayr-ı hakikiyeden murat, seçmeli kıyastaki ayrık şartlı önermenin mâni'atü'l-hulüvv olmasıdır. Ayrık şartlı önerme mâniatü'l-hulüvv olduğunda sonuç sadece istisna öncülünde ayrık şartlı önermede zikredilen taraflarının birinin çelişğinin alınmasıyla çıkmaktadır.⁴³ Örneğın "Abdullah ya denizdedir ya da boğulmamıştır" şeklinde ayrık şartlı önerme tesis edildiğinde bu iki taraftan birinin çelişğinin istisna öncülünde zikredilmesi yani "Abdullah denizde değildir" ya da "Abdullah boğulmuştur" denilmesi sonuç vermektedir. İstisna öncülünde taraflardan birinin aynısının alınması halinde ise böyle bir kıyastan sonuç çıkmamaktadır.

Sonuç verenlerin örnekleri:

- (i) Abdullah ya denizdedir ya da boğulmamıştır
Abdullah denizde değildir
O halde boğulmamıştır.

- (ii) Abdullah ya denizdedir ya da boğulmamıştır.
Abdullah boğulmuştur
O halde denizdedir.

Sonuç vermeyenlerin örnekleri:

- (i) Abdullah ya denizdedir ya da boğulmamıştır
Abdullah denizdedir
?

⁴³ Kâtibi, eş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantikiyye, 229.

- (ii) Abdullah ya denizdedir ya da boğulmamıştır
 Abdullah boğulmamıştır
 ?

Mâni'atü'l-hulüvv olan ayrık şartlı önermenin taraflarının aynısının istisna edilmesiyle kıyastan sonuç elde edilememesinin nedeni bir tarafın aynısının istisnasının diğer tarafın çelişğini vermemesidir. Nitekim sonuç vermeyenlerin birinci örneğinde istisna öncülünde "Abdullah denizdedir" denildiğinde sonuç o halde Abdullah boğulmuştur şeklinde çıkmayabilir. Zira ayrık şartlı önerme mâni'atü'l-hulüvv olduğu için iki parçanın da bir arada toplanması caiz olduğundan sonuçta "Abdullah boğulmamıştır" ifadesi de çıkabilecektir. Bu nedenle mâni'atü'l-hulüvv tarzı önermelerden seçmeli kıyasların kurulması halinde istisna öncülünde bir tarafın aynısının istisna edilmesi diğer tarafın çelişğinin sonuç olarak çıkmasına vesile olamaz.

Sonuç

Günümüzde İslam mantık tarihine ait birçok konu ele alınıp enine boyuna tartışılmış değildir. Bunun yanında mantık alanında telif edilen eserler de siret ve suret bakımından da tam anlamıyla incelenmemiştir. Bu alandaki incelemeler daha çok Fârâbî-İbn Sînâ-İbn Rüşd çizgisine hasredilip Doğu'da İbn Sînâ sonrası gelişen İslam mantığındaki meseleler yeterince ele alınmamıştır. Halbuki Doğu'da Râzî, Hûnecî, Ebherî, Kâtibî ve Tûsî gibi İslam mantıkçıları tarafından mantığın çeşitli konuları hakkında farklı fikirler serdedilmeye devam etmiştir. Bu anlamda İbn Sînâ sonrası İslam mantıkçıları tarafından odak noktası haline getirilen mantığın temel konularından biri de seçmeli kıyaslardır. Bu konunun tarihi süreç içerisinde odak noktası haline gelmesi kuşkusuz Râzî'nin seçmeli kıyasların öncüllerine ve sonuç veren şekillerine yönelik yaklaşımlarından kaynaklanmaktadır. Bu farklı yaklaşımları toplayıp bir araya getiren ve İbn Sînâ düşüncesiyle onların muhasebesini yapan mantıkçılardan biri de Kâtibî'dir. Kâtibî, İbn Sînâ'nın seçmeli kıyaslar için ortaya koyduğu kurucu ana düşüncelerle Râzî'nin eleştirilerini harmanlayarak bu konuda kendi düşüncelerini şekillendirmiştir. Bu anlamda Kâtibî tarafından seçmeli kıyasların yapısının ve öncüllerinin detaylı biçimde ele alınıp incelendiğini

ifade edebiliriz. Kâtibî, İbn Sînâ'nın kıyasın taksimi için yaptığı kesin ve seçmeli kıyas şeklindeki ayrımı benimseyip bu geleneği devam ettirmiştir. İbn Sînâ ve Râzî'nin seçmeli kıyaslar hakkında ileri sürdüğü temel düşünceler Kâtibî tarafından ayrıntılı biçimde değerlendirilmiştir. Seçmeli kıyaslar gibi farklı düşüncelerin ileri sürüldüğü diğer mantık konularını da tespit edebilmek için mantık alanında üretilen geniş kapsamlı literatürün gün yüzüne çıkartılması ve incelemeye tabi tutulması önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Durusoy, Ali. "Mantık ve Mantık Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme". *İslami İlimler Dergisi*, 2 (2010): 9-20.
- el-Ebherî, Esîrüddîn. *Keşfu'l-hakâik fî tahrîri'd-dekâik*, thk. Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul: Çantay Kitabevi, 2001.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitâbu'l-kıyâs*, thk. Refik el-'acem, (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî-II içinde), Beyrut: Darü'l-meşrik, 1987.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitabü'l kiyâsi's-sagîr 'ala tarikati'l-mütekellimin*, (el-Mantık 'inde'l-Fârâbî-II içinde), Beyrut: Darü'l-meşrik, 1987.
- el-Fârâbî, Ebu Nasr. *Kitabü'l kiyâsi's-sagîr*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.
- Hanoğlu, İsmail. *Fahrüddin er-Râzî'nin Kitabü'l-mulahhas fî'l-mantık ve'l-Hikme Adlı Eserinin Tahkiki ve Değerlendirmesi*, I- Tahkiki, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi 2009.
- el-Kâtibî, Ali b. Ömer. *Aynü'l-kavâid fî'l-mantık*, Süleymaniye Ktp Ragıp Paşa 1481.
- el-Kâtibî, Ali b. Ömer. *Bahru'l-fevâid fî şerhi 'ayni'l-kavâid*, Süleymaniye Ktp., Ragıp Paşa, 1481.
- el-Kâtibî, Ali b. Ömer. *eş-Şemsiyye fî kavâidi'l-mantıkiyye*, thk. Mehdî Fazlullah Beyrut: el-Merkezü's-sekâfi'l-'Arabî, 1998.
- el-Kâtibî, Ali b. Ömer. *Münannas fî'l-mantık*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, 1680.

- el-Kâtibî, Ali b. Ömer. *Şerhu keşfi'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, Süleymaniye Ktp., Carullah, 1417.
- el-Rouayheb, Khaled. "Introduction", *Keşfü'l-esrâr 'an gavâmizi'l-efkâr*, nşr. Khaled el-Rouayheb, Tahran: Iranian Institute of Philosophy and Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, h. 1389.
- el-Rouayheb, Khaled. "Post-Avicennan Logicians on the Subject Matter of Logic: Some Thirteenth-and Fourteenth-Century Discussions", *Arabic Sciences and Philosophy*, 22 (2012).
- es-Sâvî, Zeynüddîn. *el-Besâirü'n-Nasîriyye fî ilmi'l-mantık*, nşr. Refik el-Acem, Beyrut: Daru'l-fikri'l-Lübnânî, 1993.
- es-Semerkindî, Şemsüddîn. *Kıstâsu'l-efkâr fî tahkiki'l-esrâr*, thk. Necmeddin Pehlivan, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- es-Sühreverdî, Şehâbeddin. *el-Meşâri' ve'l-mutârahât*, thk. Maksud Muhammedî, Eşref Âlî Pûr, Köln-Beyrut: Menşûratü'l-cemel, 2011.
- et-Tûsî, Nasîruddîn. *Esâsü'l-iktibâs fî'l-mantık*, thk. Hasan eş-Şafii ve Muhammed Sa'id Cemalüddîn, Kahire: Meclisü'l-alâî's-sekâfe, 2004.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh. *en-Necât fî hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabî'iyye ve'l-ilahiyye*, thk. Macid Fahri, Beyrut: Dâru'l-afaki'l-cedide, 1985.
- İbn Sîna, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh. *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh. *Kitâbu'l-evsat fî'l-mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, 213.
- İbn Sînâ, Ebu Ali Hüseyin b. Abdillâh. *Kitabü'ş-şifâ: Kıyas*, thk. İbrahim Medkour, Kahire: el-Heyetü'l-âmmelî-shu'ûnî'l-metâbî'î'l-emîriyye, 1964.
- Hasırcı, Nazım. "Seçmeli Kıyaslarda Geçersiz Formlar" (ÖSS'ye Hazırlık Kitaplarında Görülen Mantık Yanlışı). *Dini Araştırmalar*, X/29, (2007): 145-160.
- Râzî, Fahreddîn. *Lübâbü'l-işârât*, nşr. Said Atiyye, Mısır: Matbaatü's-saade, h. 1355.

Râzî, Fahreddîn. *Mantıku'l-mülâhhas*, thk. F. Karameleki-A. Asgarinejad, Tahran: İntişârât-ı Danişgâh-ı İmam Sâdık, h. 1382.

Yeşil, Mustafa. *Fârâbî'de ve Quine'da Dil-Anlam ve Doğruluk İlişkisi*, Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2015.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2602-3946

tasavvur, Haziran /June 2019, c. 5, s.1: 247-297

حق التصرف في الأراضي الأميرية

Hakku't-Tasarruf fi'l-Arâdi el-Emiriyye

Miri Arazi'nin Tasarruf Hakkı

Disposal of the Amiri Land

Mahmoud Saadeddin SHABAN

Öğretim Görevlisi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Lecturer, Namık Kemal University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Literature

Tekirdağ / TURKEY

msshaban@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-1558-397X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Shaban, Mahmoud Saadeddin. "Hakku't-Tasarruf fi'l-Arâdi el-Emiriyye". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 247-297.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



ملخص:

يعتبر حق التصرف مسألة رئيسة من المسائل المتعلقة بالأراضي الأميرية. نظراً لكون حق التصرف مختلفاً في صورته عن بقية العقود فقد اختلف الفقهاء في توصيفه، واجتهدوا في بيان مسأله. وبما أن الأراضي الأميرية مرتبطة بالأوامر السلطانية، فقد طرأت تغييرات على حقوق التصرف مع تقدم الزمان، وهذا يفتح سبيل البحث إلى العلاقة النازمة بين المتصرف وبيت المال، وتوصيف هذا العقد القائم بين الجهتين بدءاً من النشوء إلى آخر المراسيم في العهود السلطانية.

كلمات: أراضي أميرية، حق التصرف، متصرف، إجارة فاسدة، وقف، ملك، أراض، طابو

Öz

Tasarruf hakkı, miri arazinin meselelerinden ana biri sayılır. Bu hakkın akid olarak biçimine ve şekline göre diğer akid türlerinden farklı olduğu için fukaha arasında doğru tarifine ve niteliğine tartışmalar vardır. Meselelerini açıklamasına icihad etmekteledir. Miri arazi, kanunnamesiyle bağlı olduğçe zaman süresince ortaya çıkan diğışlikler geçekleşti. Tarafalar Kurumsal ve mutesarraf olarak olanlar arasındaki ilişkilerini araştırmaya yol açmaktadır. İki taraf arasındaki ortaya çıkan bir akid geçmişten son döneme kadar behis edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Miri arazi, tasarruf hakkı, mutesarraf, fasid icari, vakıf, mülk, tapu

Abstract

That the right to disposition is a major issue of the Royal Land, Since the form of the right of disposal is different from the other contract; The fuqaha 'differed in its description, And tried hard to explain its provisions. And that the princely lands are linked to the laws issued by the Sultan; There have been changes to the right of disposition as time progresses, This opens the way for the search for the relationship between the tenant and the public treasury, And the characterization of this contract between the two parties, From birth to the laws of the last sultans.

Keywords: Amiri lands, Rights of conduct, user, Ijara corrupt, Lands of Waqf, property

تمهيد

إبان التمدد الإسلامي خارج حدود الجزيرة العربية، وجد الخليفة عمر نفسه أمام مساحات كبيرة ممتدة من الحدود الشمالية للجزيرة العربية إلى طول الساحل الشرقي للبحر المتوسط، تضم العراق وبلاد الشام بالإضافة إلى مصر، فاجتمع الخليفة بمجلس الدولة لبحث مسائل أراضي الإقليم الجديد، فهو يحتوي على سهول وأغوار من الأرض خصبة لو استثمرت لعادت على الدولة بعوائد وفيرة، وحصل مناقشات وجدل عميق داخل مجلس الشورى، فالجلس يمضي في طرف وعمر يمضي في طرف آخر ساعياً بتمرير فكرة ثلاثية تراعي مصلحة الأطراف كافة: مصلحة ملاك الأراضي الأصليين، ومصلحة إبقاء أفراد الجيش منشغلين في مهمة الجهاد، ومصلحة بيت المال كما جاءت الآثار على وفق ما سيأتي. فقد عمل الخليفة يومذاك على ترك الأراضي بأيدي أهلها ودفعها إلى من يستغلها بعوض معلوم يدفعه إلى بيت المال كما سيأتي، ولقاء هذا التصرف تمخضت أحكام ما يعرف بالأرض العشرية والخراجية، وقد أبرز لها الفقهاء كتباً كالأموال لابن زنجويه والخراج لأبي يوسف وليحيى بن آدم وغيرهم، فالعلاقة بين بيت المال والمتصرف بالأرض لها أحكام وشكل خاص، يتحدد هذا الشكل وفقاً للمراسيم والقرارات الصادرة عن مجالس السلطان أو الخليفة، وبناء عليه تتوصّف العلاقة بين الطرفين، إذا بات مؤخراً يطلق على هذه العلاقة حق التصرف كما استقرت عليه القوانين العثمانية. وسيحمل البحث توصيف هذه العلاقة القائمة بين صاحب الأرض والمتصرف بها فقهاً والأحكام الناظمة لها.

وإن حق التصرف المقصود في هذا البحث ليس معناه العام الشامل الذي يشمل أي تصرف من التصرفات الشرعية، وإنما هو تصرف مخصوص على وجه مخصوص يتعلق بصفة مخصوصة من الأرض، وهي الأراضي الأميرية التي تقع تحت تصرف الأمير تعلقاً صرفاً، على ما سيكون بيانه.

1. التعريف بحق التصرف وحدوده

1.1. التعريف بالأراضي الأميرية

لم يعرف لهذا المصطلح بيان مستقل في كتب الفقه، بل لم يُصطلح على تسمية هذا النوع من الأراضي بهذا الاسم من قبل، فقد كان الفقهاء يبحثون في خصوصيتها في طيات الحديث عن أراضي العشر والخراج،

إلى أن صدر قانون الأراضي الهمايوني العثماني، وأثبت لها مواد مفردة، وجعل لها تسمية مستقلة، فأسمهاها: الأراضي الأميرية.

ثم بعد ذلك بدأ شيوع هذه التسمية حتى وصل إلى صفحات كتب الفقهاء والفتوى، كحاشية ابن عابدين وفتاويه وشروح المجلة ومجمع الأئمة، فأصبحوا يسمونها بما أسماها القانون.

فما كان عائداً من الأراضي إلى بيت المال يعتبر الحاكم مسؤولاً عنه مسؤولية مباشرة يتصرف بما فيه مصلحة بيت المال؛ وعليه بالتالي أن يدير هذه الأراضي إما بالثمنير أو دفعها إلى من يطلب استثمارها مقابل شيء يرجع به إلى بيت المال يعرف بالخراج أو بالأجرة على ما سيأتي من خلاف في ذلك. وبعد البحث والتفتيش، يمكن تعريف الأراضي الأميرية بأنها:

الأراضي التي حيزت لبيت المال بالفتح صلحاً أو عنوة⁽¹⁾، أو آلت إليه بسبب شرعي، وأوكل أمرها للإمام بما فيه مصلحة.

ويعتبر المذهب الحنفي وفي مقدمتهم المحقق ابن عابدين من أكثر المذاهب بحثاً لمسائل الأراضي الأميرية، إذ ربما يرجع ذلك إلى أن القوانين الصادرة في الدولة العلية كانت مستمدة من المذهب الحنفي، وأن الفتيا كانت على مذهب الإمام الأعظم، وأن قضاة الدولة كانوا من أعلام المذهب في عصرهم؛ فأثبتوا الوقائع في كتبهم كما جاءت بها القوانين العثمانية؛ مما ساعد على رقد المذهب بمسائل وأسماء ذات طابع عصري، فأدى ذلك تسهيل الطريق إلى البحث في كثير من المسائل المعاصرة والمستجدة ومنها الأراضي الأميرية.

ومما جاء في تعريف الأراضي الأميرية في قانون الأراضي العثماني «الخط الهمايوني» الصادر عام 1900م» ذو الرقم «200» قد عرفها بقوله:

«رقبة الأراضي الأميرية: هي ما كان عائداً إلى بيت المال من المزارع والمراعي والمسارح والمشاتي والمحاطب، وأمثال ذلك من الأراضي التي كان يحصل التصرف بها مقدماً عند وقوع الفراغ والمحلولات⁽²⁾، بإذن وتفويض

(1) العنوة: بفتح العين، ومعناه القهر. انظر: ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المغربي. لسان العرب. بيروت: دار صادر. 101/15.

باب الواو والياء، فصل العين، مادة «عنا».

(2) الفراغ: هو مقالة يتنازل بموجبها صاحب التصرف لغيره عن حقوقه التصرفية على ملك الغير، وذلك إما ببطل أو بدون بدل، وهي تطلق على المعاملة التي تحصل بدائرة الطابو، وتطلق عليها اليوم: فروغ. انظر: المر، دعبس. أحكام الأراضي. مطبعة بيت المقدس، 1923م. 97/1.

أصحاب التيمار والزعامة⁽³⁾، الذين كانوا يعتبرون أصحاب الأراضي، وبعض الأحيان بالإذن والتفويض من المتزمين والمحصلين، وقد حصل إلغاء ذلك أخيراً، فأصبح يجري بها التصرف على هذا الحال بإذن وتفويض الذات المأمورة بهذا الخصوص من طرف الدولة العلية، ويعطى ليد الذين يتصرفون بما سندت طابو متوّجة بالطغراي⁽⁴⁾. فقد تبين من نص القانون أن الأرض تدفع بالتصرف إلى من يريد استغلالها بتفويض الذات المأمورة، ويمنح طالب الحق صكاً مهوراً بمهر رسمي من قبل مأمور الطابو.

1. 2. تعريف حق التصرف

جاء الاستخدام القانوني لهذا الاسم على صلة بالمعنى اللغوي للتصرف الذي هو: رد الشيء عن وجهه⁽⁵⁾. لكن هذا مطلق، وإنه بالقوانين والتشريعات الدينية تتحدد المصطلحات على وفق إرادة المشرع. ففي الفقه لا يعرف له حدٌ على الوجه الذي عناه القانون العثماني، بل إن الاستعمال الشرعي لكلمة تصرّف عام في كل تصرف يجريه صاحب الملك بما يملكه من المنقولات أو من غيرها، فكل فعل يقوم به على محل الملك يسمى تصرفاً، سواء طال هذا التصرف رقبة المحل بإخراجه عن ملكه مؤبدًا ببيع أو وقف أو هبة، أو مؤقتاً مثل بيع الوفاء أو بإخراج منفعة المحل من يده كإجارة أو عارية.

وأما المحلولات: فهي الأراضي التي تنتقل إلى بيت المال بسبب من الأسباب، كوفاة المتصرف بلا وارث من أصحاب حق الانتقال، أو إسقاطه من التبعية بسبب قانوني، أو ترك الأراضي وتعطيلها ثلاث سنوات متواليات. انظر: قانون الأراضي: ترجمة: نقولا نقاش، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1872م. ص 27.

⁽³⁾ أسماء تطلق على الذين فوض إليهم السلطان بعض الأراضي؛ ليدفعوها إلى الفلاحين بعوض يتحصلوا منه على رواتبهم، وسيأتي الكلام عنها لدى الحديث عن نشأة الأراضي الأميرية.

⁽⁴⁾ الطغرة: التوقيع الرسمي السلطاني الذي تمهر به الوثائق. أورتونا، يلماز. تاريخ الدولة العثمانية. ترجمة: عدنان محمود سلمان. استانبول: منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، ط 1، 1408هـ/1988م. ص 343.

الطابو: هو المعجلة التي تعطى في مقابلة حق التصرف، فيأخذها المأمور ويستوفيهما إلى جانب الميري. المر: أحكام الأراضي 2/3. والميري لفظ عثماني، وهو الخراج الذي يفرضه السلطان على المتصرف؛ ليدفعه للناظر أو المتولي أو المصالح الإسلامية؛ لصفه في مصالح المسلمين. انظر: الدسوقي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة. انظر: الشرح الكبير. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وبهامشه الشرح الكبير للدردير. مصر: طبع دار إحياء الكتب العربية، دت. 53/4. وقد يأتي بمعنى المأمور على الأراضي الأميرية كما جاء في المادة 1217 من المجلة. ⁽⁵⁾ ابن منظور: لسان العرب 189/9 باب الفاء، فصل الصاد، مادة (صرف).

أما ما ورد به اللفظ في القانون العثماني «الخط الهمايوني» فهو استعمال خاص، إذ ليس للحاكم أن يتصرف بالأرض بشكل مطلق، فتصرفاته مرهونة بمصلحة بيت المال، وكذلك من حظي بالتصرف بالأرض الأميرية ليس له مطلق التصرف، بل إن تصرفاته تجيء على معنى مخصوص مشروط بمصلحة الأرض ومصلحة الخزينة العامة، فمن حيث الصورة هو أقرب ما يكون إلى ما يعرف بالانتفاع والاستغلال، فالقانون السلطاني اقتبس هذا الاسم من كتب الفقه، ولكن أدرجه في متن القانون على نحو خاص تحده مواد القوانين الممهورة بالطغراء السلطانية التي استخدمت هذا اللفظ كمصطلح يقصد به الحق المتاح للمنتفع في الأراضي الأميرية التي تعود إلى سجلات بيت المال ويجوز أن يجري عليها حق الانتفاع⁽⁶⁾.

والانتفاع كما عرفه الشيخ قدري باشا في مرشد الحيران: «هو حق المنتفع في استعمال العين واستغلالها ما دامت قائمة على حالها، وإن لم تكن رقبته مملوكة»⁽⁷⁾، وهذا التعريف عام شامل في كل انتفاع بأي عين العقارات وغيرها، الأميرية وغيرها، هو ما عُرف في الفقه بأن الانتفاع بما يرد عليه العقد من إباحة المنفعة مع بقاء عينها كالإجارة والعارية.

ومنه يعلم أن التصرف هو: حق استعمال العقار الأميرية والتمتع به بشروط معينة⁽⁸⁾.

3.1. حق التصرف في كتب الفقهاء

كثيراً ما يستعمل لفظ المتصرف في الأملاك البحتة من قبيل المعنى العام للتصرف، إذ يطلق على المالك عندما يتصرف في أملاكه، حتى إن بعضهم قال عن الملك إنه التصرف كما في أشباه ابن السبكي⁽⁹⁾. وقد أفرد القرابي في الفروق فرقاً ما نصّه: «الفرق بين قاعدة الملك وقاعدة التصرف»، حيث فصل بينهما بحد واضح، إلا أنه قصد بالتصرف الوجه الأعم الذي يشمل التصرف بأراضي بيت المال والملك وغيرها، فقال: «قد يوجد التصرف ولا يوجد الملك، وقد يوجد الملك ولا تصرف» وضرب المثال بالولي والوصي

⁽⁶⁾ انظر: سلطان، عثمان. شرح أحكام الأراضي الأميرية ونظام الملكية العقارية والحقوق العينية غير المنقولة الصادر بالقرار 3339. دم، دن،

دت. ص 140. الحنبلي، شاكر. موجز عن أحكام الأراضي. دمشق: مطبعة التوفيق، دت. ص 40. وانظر: قانون الأراضي، المادة 3.

⁽⁷⁾ قدرى باشا، محمد. مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان. بولاق: المطبعة الأميرية، ط2، 1307هـ/ 1981م. مادة 13. ص 5.

⁽⁸⁾ انظر: عثمان سلطان: شرح أحكام الأراضي الأميرية. ص 145.

⁽⁹⁾ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي. الأشباه والنظائر. تحقيق: أحمد عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار

الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/ 1991م. 232/1.

والحاكم والوكيل فإنهم يتصرفون في ما لا ملك لهم، والصبيان والمجانين يملكون ولا يتصرفون، وقد يجتمع الملك والتصرف في عين واحدة، كالأعيان التي تملك عيناً أو منفعة، ويمكن لصاحبها التصرف بها بالبيع والإجارة والهبة، فإذا ملك العين فله التصرف بها رقبة وانتفاعاً، وإذا ملك المنفعة فله التصرف بمنفعتها فقط، من غير أن يمس رقبة المملوك، ومنه الانتفاع بالربط والأوقاف وأراضي بيت المال⁽¹⁰⁾.

والذي يهمنا هو هذا الأخير، أي التصرف بالأراضي الأميرية التي تملك منفعتها ولصاحبها القدرة على الانتفاع بوجوه التصرف المتاحة بالإذن السلطاني.

2. الفروق

2.1. الفرق بين حق التصرف والإجارة

بما أن حق التصرف بالأراضي الأميرية في أصله حق انتفاع -على ما سيأتي بيانه- فقد يحصل التشابك بينه وبين الإجارة في نقاط عدة:

فالإجارة كما عرفها المالكية والشافعية وابن عابدين: «تمليك منفعة بعوض بشروط»⁽¹¹⁾.

وعرفها الإمام المرغيناني: «عقد على المنافع بعوض»⁽¹²⁾.

وعند الحنابلة بأنها: «بذل عوض معلوم، في منفعة معلومة، من عين معينة أو موصوفة في الذمة، أو في عمل معلوم»⁽¹³⁾.

⁽¹⁰⁾ انظر: المصدر السابق 232/1. القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواء الفروق، ومعه إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط، وبأسفله تحذيب الفروق والقواعد السننية في الأسرار الفقهية لمحمد علي المكي. ضبط: خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1998م. 365/3.

⁽¹¹⁾ انظر: تنوير الأبصار للمتمرثاشي من الدر المختار بأعلى حاشية ابن عابدين. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر المشهور. رد المختار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار. إشراف مكتب البحوث والدراسات. بيروت: دار الفكر، 1421هـ/2000م. 283/6. عليش، محمد. منح الجليل على مختصر العلامة خليل، وبهامشه الحاشية المسماة: التسهيل لمنح الجليل للشارح نفسه. بيروت: دار صادر، المطبعة الكبرى العامة، 1294هـ. 735/3. الشريبي الخطيب، شمس الدين محمد بن أحمد. الإقناع إلى حل ألفاظ أبي شجاع. تحقيق: عبد الرحمن الكشك. دمشق: دار الخیر، ط1، 1423هـ/2002م. ص361.

⁽¹²⁾ المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل. بداية المبتدي للمرغيناني من الهداية. هداية المهتدي شرح بداية المبتدي. اعتنى به: طلال يوسف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت. 230/3.

وقد كان حق الانتفاع بالأراضي الأميرية أقرب ما يكون إلى عقد الإجارة قبل تطور القوانين المتعاقبة والإيرادات السنوية السلطانية المتعلقة بأراضي بيت المال، فقد كانوا يطلقون على العقد أحياناً الإجارة المؤبدة، والخراج الذي يؤخذ من المنتفع يسمى أجراً، كما هو مذهب أصحاب الوقفية، ومذهب الحنفية فيما بعد، حيث كان يلتزم المتصرف بدفع أجرة سنوية على أن يلتزم بشروط هذه الإجارة، كعدم التصرف برقبة الأرض من البيع والرهن والهبة والوقف والوصية، ثم بعد ذلك عمل السلاطين العثمانيون على توسيع سلطة أصحاب حق التصرف تدريجياً، مما جعل صورة العقد أبعد ما تكون عن الإجارة، وأقرب ما تكون إلى المثلث، فهو يشبه الإجارة في عدم ملك الرقبة، ويشبه المثلث في أن المتصرف يتصرف في الأرض وكأنه المالك، إلا أنه لا يجوز أن يخرجها من ذمته بالوقف، والتالي أخذ العقد القائم بين بيت المال والمنتفع اسماً مستقلاً باسم حق التصرف على أنه صيغة مستقلة عن البيع والإجارة، لا هي ملك ولا هي إجارة، فلم يعد يشبه الإجارة إلا أنه ليس للمستأجر والمتصرف أن يخرجوا محل العقد من ذمتهما بالوقف.

وفي نقطة أساسية إن لكل منهما إباحة الانتفاع بعوض في أصل العقد، ولكن بعد مرور الزمن، لم تعد السلطات تطالب أصحاب حق التصرف بالبدل السنوي، ومنه فقد بعدت الإجارة عن حق التصرف في أكثر من جهة:

من جهة معلومية المدة، ومن جهة أثر العقد إلى ما بعد الموت، ومن جهة جواز التصرف، ومن جهة اللزومية، ومن جهة استثمار العقار.

2. 1. 1. من جهة اللزومية

وذلك إن السلطان عندما دفع الأراضي إلى المتصرفين أعطاهم إياها بالإجارة الفاسدة⁽¹⁴⁾، والمعلوم أنه متى فسدت الإجارة أصبحت غير لازمة، فيجوز لأحد المتعاقدين فسخها متى شاء بأجر المثل⁽¹⁵⁾، غير أن

(13) المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. تحقيق: محمد حامد الفقي. طبعة الملك سعود بن عبد العزيز، ط 1، 1374هـ/ 1955م. 3/6.

(14) انظر: ابن عابدين: رد المختار 361/4.

(15) انظر: الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1406هـ / 1986م. 195/4.

الإجارة في الأرض الأميرية، والرغم من أنها فاسدة، قضى القانون بعدم جواز إخراج المتصرف من الأرض مادام يؤدي ما عليها؛ حرصاً على مصلحة أناط القانون الحكم بها.

2. 1. 2. من جهة سريان العقد إلى ما بعد الموت

فأن الإجارة تنفسخ بموت أحد المتعاقدين، فلا تنتقل إلى الورثة إلا باتفاق جديد عند السادة الحنفية⁽¹⁶⁾، والذي عليه الجمهور أن عقد الإجارة لا ينفسخ قبل تمام المدة وإن مات أحد المتعاقدين أو كليهما، فيستوفي الوارث عقد المنفعة، كل على قدر حصته في الميراث الشرعي⁽¹⁷⁾، ونظراً للمصلحة فقد منح السلاطين العثمانيون بعض أخلاف الميت -الذي أسند له الحق- أولوية التصرف بالأرض بعد موته، من غير أن يفسخ العقد، فيحظون بحق الانتقال باستحقاقهم سند تصرف مجاناً، على الترتيب المعترف في قانون انتقال الأموال الغير المنقولة الذي أصدره السلطان محمد رشاد في «21» شباط عام «1912م» وقد توسع من خلاله حق الانتقال ليشمل أبناء وإخوة وأجداد والميت وفروعهم، على اعتبار سلطاني مستقل، وليس على الترتيب الإرثي الشرعي، حتى إذا لم يبق منهم أحد انتقل العقار إلى بيت المال؛ ليصبح مستحقاً بطابو المثل⁽¹⁸⁾.

2. 1. 3. من حيث معلومية المدة

⁽¹⁶⁾ انظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ومعه حاشية منحة الخالق على البحر الرائق لابن عابدين، ومعه تكملة البحر الرائق للعلامة الطوري. المطبعة العلمية، ط1. 41/8.

⁽¹⁷⁾ انظر: النفاوي، أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا المالكي. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. ضبط: عبد الوارث محمد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م. 186/2. الشريفي الخطيب: الإقناع، ص363. المرادوي: الإنصاف. 6/6.

⁽¹⁸⁾ المقصود بطابو المثل: أولوية بعض الأشخاص بالحصول على حق التصرف بالمثل الذي يحدده مأمور الأراضي وذلك بعد نفاذ أصحاب حق الانتقال ويسمى هؤلاء أصحاب حق الطابو. انظر: الطرابلسي، عبد المجيد مغربي. المنهل الفاضل في علم الفرائض. بيروت: المطبعة الأدبية، 1322هـ. ص170.

إذ أن عقد الإجارة يكون معلوم المدة، بأن يبيّن ابتداءها وانتهاءها⁽¹⁹⁾، وهذا على الخلاف من حق التصرف، حيث تقع المدة مطلقة عن المدة، بل ومشروطة بنفاد أصحاب حق الانتقال أو الإخلال بشروط حق التصرف، لذلك اعتبره من قبيل الإجارة الفاسدة، لكونه يقع مؤبداً.

2. 1. 4. من جهة التصرف في محل العقد

فقد نص الفقهاء على أنه يمكن للمستأجر أن يؤجر العين المستأجرة في مدة الإجارة؛ لأن المستأجر مالك المنفعة بالعقد، فله أن يملكها، كالبائع يملك المبيع، فله أن يملكه، ولكن لا يجوز له إجراء غيرها من العقود التي تخرج رقة العقار المستأجر إلى ذمة أخرى⁽²⁰⁾، وكذلك في أراضي بيت المال، فلا يجوز قديماً للمتصرف أن يبيع الأرض أو يرهنها أو يوصي بها لغيره⁽²¹⁾، إلا أنه عند الشافعية والحنابلة يجوز تأجيرها مدة محدودة؛ لأنها مؤجرة في يد أربابها، وإجارة المؤجر جائزة⁽²²⁾، وكذلك أجاز الإمام أحمد في رواية عنه شراء الأرض الخراجية من أهل الذمة بما يغني عن الناس بشرط استمرار المعلوم عليها⁽²³⁾، ثم بعد أن توسعت القوانين، جاز للمتصرف القيام بسائر التصرفات التي يتمتع بها مالك الأرض، ولم يُستثنَ إلا الوقف.

2. 1. 5. من جهة مدة إهمال استغلال محل العقد

⁽¹⁹⁾ انظر: الميداني، عبد الغني الغنيمي. اللباب شرح الكتاب. تحقيق: بشار بكري عرابي. دمشق: دار قباء، دت. ص 289. البغدادي، أبو محمد عبد الوهاب. التلقين. تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني. أصله رسالة دكتوراه. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، دت. 399/2. الغمراوي، محمد الزهري. والمنهاج للنووي متن السراج الوهاج. السراج الوهاج على المنهاج. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1352هـ / 1933م. ص 289. المرادوي: الإنصاف 40/6.

⁽²⁰⁾ انظر: ابن عابدين: رد المختار 378/6. القراني، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الذخيرة. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م. 497/5. الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق. المهذب. تحقيق: محمد الزحيلي. دمشق: دار القلم. بيروت: الدر الشامية، ط 1، 1412هـ / 1992م. 542/3. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المعروف. المقنع. ومعه الإنصاف للمرادوي والشرح الكبير لابن قدامة عبد الرحمن. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: دار هجر، ط 1، 1414هـ / 1993م. 338/14. المرادوي: الإنصاف 34/6.

⁽²¹⁾ انظر: ابن عابدين: رد المختار 361/4 والدردير: الشرح الكبير بحاشية الدسوقي 52/4.

⁽²²⁾ انظر: الشرييني الخطيب، شمس الدين محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. اعتنى به: محمد خليل عيتاني. بيروت: دار المعرفة، ط 1، 1418هـ / 1997م. 311/4. ابن قدامة: المقنع متن المبدع 20/4.

⁽²³⁾ انظر: ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المعروف. المغني شرح مختصر الحزقي. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: عالم الكتب، ط 3، 1417هـ / 1997م. 193/4.

إذا أهمل متصرف الأرض الأميرية مدة ثلاث سنين تصبح مستحقة للزراع من يده وصرفها إلى غيره⁽²⁴⁾، على خلاف الأرض المستأجرة، فإن العقد وارد على المنفعة مقابل العوض بعقد لازم، فإذا أهمل المستأجر زراعة الأرض، فلا يملك المؤجر نزعها من يده ما دام يؤدي حق الأجرة المتفق عليه بالعقد⁽²⁵⁾.

2.2. الفرق بين التصرف والملك

الفرق بين ما هو تحت اعتبار التصرف وما هو تحت اعتبار الملك بدا جلياً سهلاً في أول ظهور الأراضي الأميرية وانتشارها، فالتصرف العائد للأراضي الأميرية والملك الجاري في غير المنقولات ليسا متداخلين تداخلاً بحيث يصعب التمييز بينهما، فلكل لفظ أحكامه وآثاره، وكل لفظ له عائدته فالتصرف يكاد ينحصر في الأراضي الأميرية العامة التي تعود إلى الدولة، ولا يجري في خارج حدود أملاك بيت المال الغير منقولة، والذي دعا لإيراد الفرق هو أن المساحة الفاصلة بينهما بدأت تضيق شيئاً فشيئاً حتى أصبحت أقرب إلى بعضهما، ولكن مازال الفرق واضحاً؛ لأن أحكامهما واضحة ومستقلة، وإن أحكام حق التصرف لها مسمياتها الخاصة التي تميزها عن صيغ التعامل في الأملاك الخاصة كما سيأتي.

3. أسباب اكتساب حق التصرف

وقد كانت أسباب اكتساب حق التصرف في أزمنة ما قبل توسع القوانين ضيقة، فلا يمكن حينها لمريد التصرف الحصول على حق التصرف إلا بالتفويض من بيت المال، أو بالاستتجار من متصرف الأرض، ثم توسعت القوانين حتى أصبحت أسباب حق التصرف قريبة من أسباب الملكية، فيمكن لمن يريد حق التصرف أن يكتسبه بأحد أربعة أسباب:

3.1. التفويض:

حيث يعطى لراغب الانتفاع بالأرض الأميرية إذناً من مأمور الطابو بجواز الانتفاع مقابل معجلة يدفعها، على أن يسلم سنداً متوجّه بالطغرة السلطانية⁽²⁶⁾.

⁽²⁴⁾ انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 52/4. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الأم. وهامشه مختصر المزني. القاهرة: دار الشعب. 1968م. 241/3. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. الروض المربع شرح زاد المستقنع. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. دمشق: دار الخیر، ط1، 1425 هـ/ 2004م. ص356.

⁽²⁵⁾ انظر: ابن عابدين: رد المحتار 361/4.

3. 2. حق القرار أو الحيازة:

وذلك بأن يزرع شخص أرضاً أميرية أو موقوفة ويتصرف بها عشر سنين من دون أن ينازعه أحد، فيثبت له حق القرار، سواءً وجد بيده سند معمول به أو لم يوجد فيعطى حينئذ سنداً جديداً مجاناً، وأما إذا أقر واعترف بأنه ضبط تلك الأراضي بغير حق فلا يعتبر حينئذ مرور الزمان في حقه ويتكلف لاكتساب حق التصرف بدفع طابو المثل، وإذا لم يقبل فتعطى بالمزاد إلى طالبها⁽²⁷⁾.

3. 3. الفراغ⁽²⁸⁾:

حيث سمح القانون العثماني للمتصرف بالأراضي الجاري بها التصرف بالطابو⁽²⁹⁾ أن يتفرغ بها بإذن المأمور لمن أراد مجاناً أو لقاء بدل معلوم⁽³⁰⁾.

3. 4. الانتقال:

فإذا توفي صاحب حق التصرف انتقل حقه إلى أصحاب حق الانتقال الذين جرى الحكم السلطاني بإكسابهم هذا الحق مجاناً، حتى إذا لم يبق منهم أحد آلت الأرض إلى بيت المال لتصبح مستحقة بالطابو⁽³¹⁾. إلا أنه لا بد لاكتساب حق التصرف بالأسباب الأربعة من إذن مأموري الأراضي وإشرافهم.

4. نشوء حق التصرف

كما تقدم، أول ما بدأ ظهور حق التصرف عقب فتوح أراضي الشام ومصر والعراق وغيرها في عهد عمر بن الخطاب، عندما أبقى عمر أصحاب الأراضي على أرضهم يتصرفون بها، وهذا يثير السؤال عن الصفة التي ترك بها سيدنا عمر الأراضي بيد أهلها.

⁽²⁶⁾ انظر: قانون الأراضي، المادة 3.

⁽²⁷⁾ انظر: القانون السابق، المادة 78.

⁽²⁸⁾ الفراغ: هو مقالة يتنازل بموجبها صاحب التصرف لغيره عن حقوقه التصرفية على ملك الغير، وذلك إما ببدل أو بدون بدل، وهي تطلق على المعاملة التي تحصل بدائرة الطابو، وتطلق عليها اليوم: فروغ. انظر: المر: أحكام الأراضي 97/1.

⁽²⁹⁾ الطابو: هو المعجلة التي تعطى في مقابلة حق التصرف، فيأخذها المأمور ويستوفئها إلى جانب المري. المر: أحكام الأراضي 2/3. النقاش: أحكام الأراضي. ص 4.

⁽³⁰⁾ انظر: القانون السابق، المادة 36.

⁽³¹⁾ انظر: ابن عابدين: رد المحتار 361/4. الدردير: الشرح الكبير بجامش حاشية الدسوقي 189/2. وقانون انتقال الأموال غير المنقولة المادة 3.

4.1. حكم الأراضي التي بقيت تحت تصرف أهلها بعد الفتح

فالمعروف وفقاً للتقسيم الفقهي، فإن الأراضي الكائنة تحت سلطان الدولة الإسلامية دخلت ضمن النظام الشرعي ومشت عليها الأحكام الشرعية إما بإسلام أهلها عليها، أو بالصلح أو فتحها عنوة، أو أحييت من قِبَل مسلم بإباحة الشرع له. وتختلف أحكام الأراضي وفقاً للكيفية التي حصلت لها طريقة الانضمام، فتختلف أحكام الأرض الصلحية عن العنوية عن الحياة، وقد اختلف الفقهاء في أي من الأراضي فتح عنوة وأبها فتح صلحاً، وفقاً للأثار الواردة في المغازي والأحاديث والسير.

فاتفق الفقهاء على أن أراضي سواد العراق فتحت عنوة زمن سيدنا عمر⁽³²⁾. وأما مصر، فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى أنها فتحت عنوة، كما عند أكثر أئمة المذاهب الأربعة⁽³³⁾. إلا أن الذهبي رجح بأن مدن مصر فتحت عنوة، وأن قراها فتحت صلحاً بشرط أنها لهم وعليهم الخراج لنا ويسقط بإسلامهم⁽³⁴⁾. وأكثر ما حصل الاختلاف في فتوح الشام، فذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن الشام فتحت عنوة كمصر والعراق⁽³⁵⁾. وذهب الشافعية إلى أنها فتحت عنوة إلا مدنها فصلحاً⁽³⁶⁾، وتبعهم في ذلك القاسم بن سلام⁽³⁷⁾. ورجح تقي الدين السُّبُكِّي أن دمشق فتحت عنوة⁽³⁸⁾، فقال في الفتاوى: «وأنا عندي في صحة

⁽³²⁾ انظر: الغنيمي: الباب شرح الكتاب. ص686. المؤاق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير. التاج والإكليل لمختصر خليل. وهو مطبوع بمامش مواهب الجليل للحطاب. بيروت: دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م. 365/3. الغمراوي: السراج الوهاج في شرح المنهاج ص547. زكريا الأنصاري، أبو يحيى. أسنى المطالب شرح روض الطالب. تحقيق: محمد محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/2000م. 201/4. ابن قدامة: الشرح الكبير مع الإنصاف والمقنع 87/16. ابن قدامة: المغني 188/4.

⁽³³⁾ انظر: ابن عابدين: رد المحتار 358/4. عليش، أبو عبد الله محمد بن أحمد. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك. دار المعرفة، دم. دت. 336/1. الشربيني الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج 313/4. ابن قدامة: المغني 187/4.

⁽³⁴⁾ انظر: الشربيني، عبد الرحمن. حاشية الشربيني على الغرر البهية. وهو مطبوع بأسفل شرح الغرر البهية. اعتمى به: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م. 387/2.

⁽³⁵⁾ انظر: ابن عابدين: رد المحتار 358/4. عليش: منح الجليل لشرح متن خليل 336/1. ابن قدامة: المغني 187/4.

⁽³⁶⁾ انظر: الشربيني الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج 313/4. قليوبي، عميرة، شهاب الدين القليوبي. حاشيتنا قليوبي وعميرة على شرح المحلى على المنهاج. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، دت. 225/4.

⁽³⁷⁾ انظر: ابن قدامة: المغني 188/4.

⁽³⁸⁾ انظر: قليوبي: حاشية قليوبي على شرح الجلال المحلى 225/4.

هذا الصلح نظر⁽³⁹⁾ أي يرحح كون دمشق فتحت قهراً. ومنه فالذين قالوا بعنويّة أراضي الفتوح اختلفوا في صيورتها واعتبارها في نظر بيت المال، وماذا فعل بما سيدنا عمر رضي الله عنه؟
 فرأى السادة الحنفية في ظاهر المذهب، أن هذه الأراضي بعد أن فتحت مملوكة لأهلها، فيجوز تصرفهم بها بجميع أنواع التصرف حتى الوقف، سواء كان المتصرف باقياً على الكفر أو دخل في الإسلام⁽⁴⁰⁾.
 وذهب المالكية والحنابلة إلى أن أراضي الشام والعراق ليست ملكاً لأحد، فيوم أن فتحت صارت وقفاً بمجرد الاستعلاء عليها، وقفها عمر على مصالح المسلمين من غير أن يقسمها لأحد أو يقطع رقبة منها لأحد، وأقره على ذلك الصحابة⁽⁴¹⁾، فلا يملك السلطان أن يقتطعها ملك رقبة، بل إقطاع انتفاع وإمتاع⁽⁴²⁾.

وذهب ابن سريج من الشافعية إلى أن سيدنا عمر باعها للأكرّة والدهاقين، وجعل الخراج الذي ضربه ثمناً في كل عام، فكان الخراج ثمناً، فعلى هذا يجوز بيعها ورهنها، والبيع موجب للتملك⁽⁴³⁾. واستدل بأن الأراضي تباع من لدن عمر إلى يومنا هذا من غير تكبير؛ مما يدل على بيعها لهم⁽⁴⁴⁾.
 لكن المذهب أي الشافعية أن الأراضي التي فتحت عنوة قسمت بين الفاتحين، ثم تركوا حقوقهم فيها لجماعة المسلمين باسترضاء سيدنا عمر لهم⁽⁴⁵⁾.

⁽³⁹⁾ انظر: السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي. فتاوى السبكي. القاهرة: مكتبة القدسي، 1355هـ. 394/2.

⁽⁴⁰⁾ انظر: الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. وبهامشه حاشية شهاب الدين أحمد الشبلي على تبيين الحقائق. بولاق: المطبعة الأميرية، ط1، 1314هـ. 272/3. رسالة «التحفة المرضية في الأراضي المصرية»، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير. الرسائل الزينية. مكة المكرمة: دار الباز، ط1، 1980م. ص52. وابن عابدين: رد المختار 358/4.

⁽⁴¹⁾ انظر: الخرشبي، محمد بن عبد الله. شرح مختصر خليل. وبهامشه حاشية العدوي. ضبطه: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ/1997م. 455/2. ابن قدامة: المغني 189/4.

⁽⁴²⁾ انظر: الصاوي، أحمد بن محمد الخلوئي. بلغة السالك لأقرب المسالك، حاشية الصاوي على الشرح الصغير. خرج أحاديثه: مصطفى كمال وصفي. القاهرة: دار المعارف، دت. 90/4.

⁽⁴³⁾ انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب. الحاوي الكبير. تحقيق: أحمد عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/1994م. 77/6. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الفكر، دت. ص174.

⁽⁴⁴⁾ انظر: الشيرازي: المهذب 366/5.

واستدلوا الحنفية على قولهم بإبقاء الأراضي على ملك أهلها بأدلة عدة:

الدليل الأول: فعل سيدنا عمر رضي الله عنه، فإنه لما افتتح أراضي السواد والشام أقرها بيد أهلها ولم يقسمها بين الغانمين⁽⁴⁶⁾، وجعل على رؤوسهم الجزية والخراج على أرضهم، وإنما فعل ذلك بعد ما جمع الصحابة وشاورهم مراراً، كما في الحديث، عن إبراهيم التيمي، قال: لما فتح المسلمون السواد قالوا لعمر: اقسمه بيننا، فإننا افتتحناه عنوة، قال: فأبي، وقال: «فما لمن جاء بعدكم من المسلمين؟ وأخاف إن قسمته أن تفاسدوا بينكم في المياه»، قال: فأقر أهل السواد في أرضيهم، وضرب على رؤوسهم الجزية، وعلى أرضيهم الطسق⁽⁴⁷⁾، ولم يقسم بينهم⁽⁴⁸⁾. وقد بيّن الحديث أن عمر أقر أهل السواد على أرضهم وهي لهم والإقرار يعني بقاؤها على حكمها السابق قبل الفتح وهو دوام الملك.

الدليل الثاني: أن عمر قال: «أما أبي تلوت آية من كتاب الله تعالى واستغنيت بها عنكم»، ثم تلى قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ إلى قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾ إلى قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّأُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ﴾ إلى قوله تعالى ﴿فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾⁽⁴⁹⁾ فقال: «أرى لمن بعدكم في هذا الفياء نصيباً، ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب»، فمنّ بها عليهم، وجعل الجزية على رؤوسهم والخراج على أراضيهم؛ ليكون ذلك لهم ولمن يأتي

⁽⁴⁵⁾ الشافعي: الأم، 4/192.

⁽⁴⁶⁾ ابن عابدين: رد المختار 4/358.

⁽⁴⁷⁾ الطسق: لفظ فارسي معرب، ما يوضع من الوظيفة على الجريان من الخراج المقرر على الأرض. انظر: ابن منظور: لسان العرب، حرف القاف، فصل الطاء المهملة، مادة (طسق)، 10/225.

⁽⁴⁸⁾ ذكره ابن حجر في الدراية في تخریج أحاديث الهداية، كتاب السير، باب استيلاء الكفار، برقم 734 ص2/130. ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. الدراية في تخریج أحاديث الهداية. صححه وعلق عليه: عبد الله هاشم اليماني. بيروت: دار المعرفة، دت. وأخرجه أبو عبيد في الأموال، كتاب فتوح الأرضين صلحاً، باب فتح الأرض تؤخذ عنوة، برقم 153 ص120. أبو عبيد، القاسم بن سلام. الأموال. تحقيق: سيد بن رجب. مصر: دار الهدى النبوي. السعودية: دار الفضيلة، ط1، 1428هـ/2007م. وأخرجه ابن زنجويه في الأموال، كتاب فتوح الأرضين وسننها وأحكامها، باب فتح الأرض عنوة 191 برقم 223، ابن زنجويه، حميد بن زنجويه. الأموال. تحقيق: شاکر ذيب فياض. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، دت.

⁽⁴⁹⁾ سورة الحشر: 7-9.

بعدهم من المسلمين، ولم يخالفه في ذلك إلا نفر يسير، منهم بلال رضي الله عنه ولم يجمدوا على خلافه حتى دعا عليهم على المنبر، فقال: «اللهم اكفني بلالاً وأصحابه، فما حال الحول وفيهم عين تطرف، أي ماتوا جميعاً»⁽⁵⁰⁾. وهو بيّن في منّة عمر على أهل السواد بإقرارهم عليها.

الدليل الثالث: حادثة عتبة رضي الله عنه من طريق مجالد بن سعيد، عن عامر، عن عتبة بن فرقد، أنه قال لعمر: «اشتريت أرضاً من أرض السواد» فقال عمر: «أنت فيها مثل صاحبها»⁽⁵¹⁾. حيث صرح الحديث بأن شراء عتبة لأرض من أهلها دل على أنهم كانوا مالكيين لها.

الردود

وحديث عمر الأول ضعيف، لوجود إبراهيم بن يزيد التيمي، وهو ثقة، إلا أنه يرسل ويدلس⁽⁵²⁾، ولكنه بالنظر إلى وفاته فإن إبراهيم لم يدرك سيدنا عمر، فإن عمر توفي سنة ثلاث وعشرين للهجرة، وتوفي إبراهيم سنة اثنتين وتسعين للهجرة ولم يبلغ الأربعين، فلم يحصل لقاء، ولم يذكر الوساطة بينه وبين سيدنا عمر⁽⁵³⁾، مما يحكم على الحديث بالانقطاع.

وأما الحديث الثاني: فلم يرد بهذا اللفظ، فإن معارضة بلال لعمر جاءت بروايات أخرى مستقلة عن هذا الحديث، وقد أخرجه البيهقي في السنن الكبرى بلفظ عن زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعت عمر رضي الله عنه يقول: «اجتمعوا لهذا المال فانظروا لمن ترونه» ثم قال لهم: «إني أمرتكم أن تجتمعوا لهذا المال، فتتنظروا لمن ترونه، وإني قد قرأت آيات من كتاب الله، سمعت الله يقول: فقرأ الآيات التي في سورة الحشر، «والله ما من أحد من المسلمين إلا له حق في هذا المال، أعطي منه أو منع، حتى راع بعدن»⁽⁵⁴⁾.

⁽⁵⁰⁾ انظر: السرخسي، شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. المبسوط. بيروت: دار المعرفة، دت. 16/10.

⁽⁵¹⁾ انظر: الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف. نصب الراية لأحاديث الهداية، ومعه بغية الأملعي في تخریج الزيلعي. صحح أصوله محمد عوامة. دم، مؤسسة الريان، دت. 441/3.

⁽⁵²⁾ انظر: المزني، جمال الدين يوسف أبو الحجاج. تحذیب الكمال في أسماء الرجال. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1403هـ/1983م. 233/2.

⁽⁵³⁾ انظر: ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. تقريب التهذيب. تقديم: محمد عوامة. دمشق: دار القلم، ط3، 1411هـ/1991م. 95-412. وانظر: ابن حجر: الدراية في تخریج أحاديث الهداية. 130/2.

⁽⁵⁴⁾ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب ما جاء في قول أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه ما من أحد من المسلمين إلا له في هذا المال حق. 315/6. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. سنن البيهقي الصغرى. وهو ضمن كتاب المنة الكبرى

والحديث ضعيف؛ لوجود أبي زكريا، وهو يحيى بن إبراهيم المزكي، حيث قيل فيه: ولم يُر له أصل⁽⁵⁵⁾، وفيه هشام بن سعد الذي ضعفه ابن معين⁽⁵⁶⁾، وجميع طرق الحديث تلتقي عنده. ولكن الحديث يتقوى بشواهده الكثيرة التي تدل على عدم إرادة سيدنا عمر قسمة المال، ومنها الحديث الصحيح الذي استدل به السادة الحنابلة عن سيدنا عمر، قال: «أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس ببأنا⁽⁵⁷⁾ ما فُتحت عليّ قرية، إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خير، ولكنني أتركها خزانة لهم يقتسمونها»⁽⁵⁸⁾ ويؤيده الحديث الوارد في قصة علي والعباس، عندما جاء إلى سيدنا عمر، فقرأ عمر الآيات السابقة ثم قال: «فاستوعبت هذه الآية الناس، فلم يبق أحد من المسلمين إلا له فيها حق» قال أيوب: أو قال: «حظ إلا بعض من تملكون من أرقائكم»⁽⁵⁹⁾. ولم يرد في هذا الحديث معارضة بلال لعمر.

شرح وتخريج السنن الصغرى. محمد ضياء الدين الأعظمي. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1422هـ/2001م. وأخرجه أيضاً من طريق وكيع عن هشام بن سعد، كتاب قسم الفيء والغنيمة، باب لا يفرض واجباً إلا لبالغ يطيق مثله القتال 352/6. وأخرجه ابن أبي شيبة من طريق وكيع أيضاً في مصنفه، كتاب السير، باب ما قالوا في الفيء لمن هو من الناس؟ 524/17 برقم 33688. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، مُصنّف. تحقيق: محمد عوامة. شركة دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، دت. وأخرجه يحيى بن آدم في الخراج من طريق وكيع وحفيد إلى زيد عن أبيه، باب قسم الفيء 41 برقم 105. يحيى بن آدم. الخراج. تصحيح أحمد شاكر. مصر: المطبعة السلفية، ط2، 1384هـ.

⁽⁵⁵⁾ انظر: الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. سير أعلام النبلاء. إشراف: شعيب الأناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ/1983م. 398/18.

⁽⁵⁶⁾ انظر: ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. تهذيب التهذيب. اعتنى به: إبراهيم الزبيق وعادل مرشد. بيروت: مؤسسة الرسالة، دت. 270/4.

⁽⁵⁷⁾ أي لا شيء لهم.

⁽⁵⁸⁾ أخرجه البخاري في الصحيح من طريق سعيد بن أبي مريم إلى زيد عن أبيه، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر 138/5. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. الجامع الصحيح. النسخة اليونانية. اعتنى به: محمد زهير بن ناصر الناصر. دم، دار طوق النجاة.

⁽⁵⁹⁾ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الخراج، باب في صفايا رسول الله من الأموال 336/1 برقم 2966، أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. سنن أبي داود. اعتنى به فريق بيت الأفكار الدولية، الرياض، دت. وأخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب قسم الخمس، باب تفریق الخمس وخمس الخمس 332/4 برقم 4434. فقال: أخبرنا علي بن حجر، قال: حدثنا إسماعيل -يعني بن إبراهيم- عن أيوب، عن عكرمة بن خالد، عن مالك بن أوس بن الحدّان، قال: جاء العباس وعلي إلى عمر، وفي آخره زيادة في قول سيدنا عمر: ((ولئن عشت إن شاء الله ليأتين على كل مسلم حقه أو قال حظه)). النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. السنن الكبرى. إشراف: شعيب الأناؤوط. تحقيق: عبد المنعم شبلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م.

ولكن معارضته لعمر جاءت في السنن الكبرى في فتوح الشام وليس السواد بلفظ: عن جرير بن حازم، قال: سمعت نافعاً مولى ابن عمر يقول: أصاب الناس فتحاً بالشام فيهم بلال وأظنه ذكر معاذ بن جبل رضي الله عنهما، فكتبوا إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه إن هذا الفيء الذي أصبنا لك خمسة، ولنا ما بقي ليس لأحد منه شيء، كما صنع النبي ﷺ بخيبر، فكتب عمر رضي الله عنه «إنه ليس على ما قلت، ولكنني أقفها للمسلمين»، فراجعوه الكتاب وراجعهم، يأبون ويأبى، فلما أبوا قام عمر رضي الله عنه فدعا عليهم، فقال: «اللهم اكفني بلالاً وأصحاب بلال» قال: «فما حال الحول عليهم حتى ماتوا جميعاً»⁽⁶⁰⁾.

والحديث رجاله ثقات تحقق فيه اتصال السند، بالرغم من أن نافع وإن كان لم يسمع من عمر⁽⁶¹⁾ ولكنه مولى عبد الله بن عمر، وهو ثقة ثبت⁽⁶²⁾.

وأما حديث عتبة الذي استدلوا به فهو ضعيف لكون مجالد ضعفه ابن المديني ويحيى بن سعيد⁽⁶³⁾، ورواية الحديث من طريق مجالد معارضاً للروايات الأخرى التي سبأتي الحديث عنها.

واستدل المالكية والحنابلة القائلين بأن أراضي الشام والعراق ليست ملكاً لأحد، فيوم أن فتحت صارت وفقاً بمجرد الاستعلاء عليها.

واستدلوا بالإجماع الذي فهم من الأدلة التي استدلت بها الحنفية أيضاً بفعل سيدنا عمر في أرض مصر والشام والعراق لكن بروايات مختلفة، حيث قال وأقره الصحابة على ذلك: «أما والذي نفسي بيده لولا أن أترك آخر الناس بئبناً أي لا شيء لهم ما فُتحت عَلَيَّ قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر، ولكنني أتركها خزانة لهم يقتسمونها»⁽⁶⁴⁾، ولم ينكر أحد من الصحابة عليه ذلك، وتلاه عثمان وعلي على مثل ذلك،

⁽⁶⁰⁾ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب السير، باب من رأى قسمة الأرض المغنومة ومن لم يرها 138/9. وأخرجه ابن زنجويه وأبو عبيد في الأموال بسند فيه ضعف، فذكره أبو عبيد في كتاب فتوح الأرضين صلحاً، باب فتح الأرض تؤخذ عنوة 120 برقم 154. وذكره ابن زنجويه في كتاب فتوح الأرضين وسننها وأحكامها، باب فتح الأرض عنوة 191 برقم 224.

⁽⁶¹⁾ انظر: المصدر السابق 29/299.

⁽⁶²⁾ انظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء 16/311.

⁽⁶³⁾ انظر: المزي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال 27/222.

⁽⁶⁴⁾ البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشف القناع عن متن الإقناع. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1417هـ/1997م. 415/2. والحديث رواه الإمام البخاري في الصحيح، من طريق سعيد بن أبي مريم إلى زيد عن أبيه، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر 138/5 وأخرجه البيهقي في السنن

وقد غنم عليه الصلاة والسلام غنائم وأراضي، فلم ينقل أنه قسم منها إلا خبير، وهذا إجماع من السلف، وإن فعل سيدنا عمر ليس نافياً لفعل النبي ﷺ⁽⁶⁵⁾.

واستدل الشافعية على قولهم بوقف عمر بعد استرضاء المقاتلة بحديث جرير بن عبد الله البجلي أنه قال: «كانت بَجِيلَةَ⁽⁶⁶⁾ ربع الناس، فقسم لها ربع السواد، فاستغلوه ثلاث أو أربع سنين -أنا شككت- ثم قدمت على عمر بن الخطاب رضي الله عنه ومعني فلانة ابنة فلانة -امرأة منهم لا يحضرنى ذكر اسمها» فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «لولا أني قاسم مسؤول لتركتمكم على ما قسم لكم، ولكني أرى أن تردوا على الناس» وقال: «وعاضني من حقي فيه نيفاً وثمانين ديناراً» وكان في حديثه، فقالت فلانة: «قد شهد أبي القادسية وثبت سهمه، ولا أسلمه حتى تعطيني كذا وكذا، فأعطاها إياه»⁽⁶⁷⁾. ففهم الشافعي من هذا الحديث أن عمراً استطاب أنفس الذين أوجفوا عليه، فتركوا حقوقهم منه، فجعله وفقاً للمسلمين، وهذا حلال للإمام لو افتتح اليوم أرضاً عنوة، فأحصى من افتتحها وطابوا نفساً عن حقوقهم منها أن يجعلها للإمام وفقاً⁽⁶⁸⁾. والحديث إسناده بجليون، وفيه جهالة في السند، كون الإمام الشافعي لم يصرح بالثقة الذي أخذ عنه الحديث، فقد يكون ثقة عنده ولم يطلع على علة فيه ربما يعرفها غيره، لكن الإمام الماوردي صرح عنه بأنه أبو أسامة، من

الكبرى من طريقه إلى سعيد بن أبي مريم إلى نهاية السند، كتاب قسمة الفيء والغنيمة، جماع أبواب تفريق القسم، باب قسمة ما حصل من الغنيمة من دار وأرض وغير ذلك 317/6. بلفظ البخاري، وأخرجه البخاري أيضاً من طريق صدقة عن ابن مهدي إلى زيد بلفظ ((لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها بين أهلها كما قسم رسول الله p خير)) في كتاب الحرث والمزارعة، باب أوقاف أصحاب النبي p 106/3. وأخرجه بهذا اللفظ من طريق محمد بن المثني عن ابن مهدي إلى زيد بن أسلم، في كتاب المغازي، باب غزوة خيبر 138/5. وأخرجه أبو داود في السنن من طريق أحمد بن حنبل إلى زيد بن أسلم، كتاب الخراج، باب ما جاء في حكم أرض خيبر 341.

⁽⁶⁵⁾ انظر: الخريشي: شرح مختصر خليل 455/2. ابن قدامة: المغني 189/4.

⁽⁶⁶⁾ بَجِيلَةَ: بفتح الباء، قبيلة من اليمن، والنسبة إليهم بجلي، بالتحريك، ومنهم الصحابي جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه. انظر: ابن منظور: لسان العرب، حرف اللام، فصل الباء، مادة ((بجل)). 46/11.

⁽⁶⁷⁾ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب السير، باب السواد 135/9 وأخرجه في الصغرى، كتاب السير، باب إخراج الخمس من رأس الغنيمة 515/7، رقم 3592.

⁽⁶⁸⁾ الشافعي: الأم 192/4.

غير أن يذكر باسمه⁽⁶⁹⁾، ولم أقف له على تسمية، إلا أن الحديث روي من طريق الثقات من عدة طرق، كلها تلتقي عند ابن أبي خالد، وهو إسماعيل بن أبي خالد البجلي الحجة الثقة⁽⁷⁰⁾.

وقد دل الحديث على أن أراضي العراق لما فتحها سيدنا عمر عنوة قسمها بين الغانمين، فاستغلوها من سنتين إلى أربع على اختلاف الروايات، فرأى عمر أن تعود لبيت المال؛ لأنه لم يستحسن قطع من بعدهم عن رقبته ومنفعتها، وسدلاً لذريعة الانشغال عن الجهاد بالاشتغال بعمارتهما، فاستطاب قلوبهم عنها بعوض أو بغير عوض، واستردها ووقفها علينا، وأكَّرها لطلابها بأجرة⁽⁷¹⁾.

وهنا يظهر تعارض بين الروايات، إذ تذكر بعض الأحاديث أن سيدنا عمر شاور علياً في أراضي السواد بعد فتحها بعدم قسمتها، فأخذ بمشورة علي ثم يأتي حديث جرير فيقول بقسمة الأراضي.

أجاب الإمام الماوردي عن هذا التعارض، بأن بذل العوض من سيدنا عمر واستطابة نفوس الغانمين، لم يكن إلا بعد استقرار ملكهم على ما غنموه من الأراضي، فلما صارت للمسلمين شاور علياً فيها، فقال: «دعها تكون لهم عدم»⁽⁷²⁾ وهو توجيه ضعيف لا يقوم عن دليل، والأقرب من هذا ما قاله أبو عبيد بأن عمر كان نفل جريراً وقومه بجيلة نفلأ قبل القتال، وقبل خروجه إلى العراق، فأمضى له نفله⁽⁷³⁾، واحتج بحديث عن عامر الشعبي، أن عمر كان أول من وجه جرير بن عبد الله إلى الكوفة، بعد قتل أبي عبيد، فقال: «هل لك في الكوفة، وأنفلك الثلث بعد الخمس؟» قال: نعم، فبعثه. قال عفان: وقد سمعته من حماد بن سلمة، إلا أني لحديث مسلمة أحفظ.

⁽⁶⁹⁾ انظر: الماوردي: الحاوي الكبير 258/14.

⁽⁷⁰⁾ انظر: المزني: تهذيب الكمال في أسماء الرجال 69/3.

⁽⁷¹⁾ انظر: الشافعي: الأم 192/4. الأنصاري: الغرر البهية شرح البهجة الوردية 341/9. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المغربي. مختصر تاريخ دمشق. تحقيق: روحية النحاس، ورياض عبد الحميد مراد، ومحمد مطيع الحافظ. بيروت: دار الفكر، ط1، 1404هـ/1984م. 239/1.

⁽⁷²⁾ انظر: الماوردي: الحاوي الكبير 407/8.

⁽⁷³⁾ انظر: أبو عبيد: الأموال، ص126.

والحديث فيه ضعف من جهة مسلمة بن علقمة، الذي قيل عنه: كان له أوهام، وقال عنه أحمد بن حنبل: شيخ ضعيف⁽⁷⁴⁾، وبهذا نرى أن عمر إنما خص جريراً وقومه بما أعطاهم للنفل المتقدم، الذي كان جعله لهم، ولو لم يكن نفلًا ما خصه وقومه بالقسمة خاصة دون الناس، فإنه لم يقسم لأحد سواهم؟ وإنما استطاب أنفسهم خاصة؛ لأنهم قد كانوا أحرزوا ذلك وملكوه بالنفل، وهذا رد على استدلال السادة الشافعية بالحديث.

ومما يبين ذلك، ما جاء في حديث جرير أن عمر قال له: «لولا أي قاسم مسؤول لكنتم على ما تجعل لكم». وإنما اختلف قيس والشعبي فيما بين الثلث والرابع، ولم يختلفا في الأصل⁽⁷⁵⁾، ومن هنا يعلم أن سيدنا عمر لم يقسم لأحد سوى لبجيلة، ثم استطاب نفوسهم، فاسترد ما كان قد قسمه لهم. وقد رد الحنفية أدلة الشافعية بعدة ردود منها:

إن سيدنا عمر لم يستطب نفوس الغانمين، وإنما حاورهم، وامتناع سيدنا بلال عن رأي عمر بعدم التقسيم دليل على أنه ليس هناك استطابة، وإن أهلها لم يحضروا عقد الأجرة، فلو كان إجارة لاشترط حضورهم، وإنه لم يكن هناك مدة محددة لعقد الإجارة، فضلاً عن أن جهالة المدة تمنع من صحتها، وإن جماعة من الصحابة قد اشتروا بعض الأراضي، فكيف تباع الأرض المستأجرة! وأن الخراج المضروب مؤبد، وتأيد الإجارة باطل⁽⁷⁶⁾.

وأقول لنسلم أن سيدنا عمر وزع أراضي السواد على الغانمين ثم استطاب أنفسهم، فإنه قد فعل هذا في السواد فقط، ولم يفعله لا في فتوح الشام ولا في مصر كما دلت الأخبار، فأورد أبو عبيد في الأموال عن عبد الله بن المغيرة قوله: سمعت سفيان بن وهب الخولاني، يقول: لما افتتحت مصر بغير عهد، قام الزبير فقال: «يا عمرو بن العاص اقسمها»، فقال عمرو: «لا أقسمها»، فقال الزبير: «لتقسمنها كما قسم رسول الله ﷺ خيرين»، فقال عمرو: «لا أقسمها، حتى أكتب إلى أمير المؤمنين» فكتب إلى عمر، فكتب إليه عمر: «أن دعها

(74) انظر: ابن حجر: تهذيب التهذيب، 74/2.

(75) انظر: أبو عبيد: الأموال ص126.

(76) انظر: الزيلعي: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق 272/3.

حتى يغزو منها جبل الحبلّة⁽⁷⁷⁾، وفي أموال ابن زنجويه قريب من هذه الرواية.⁽⁷⁸⁾ فالحديث روي من طريقين: طريق عبد الله بن صالح عن ابن لهيعة، وطريق سعيد بن أبي مریم عن ابن لهيعة، وكلا الطريقين فيهما ضعف لأسباب:

أولاً: لضعف ابن لهيعة الذي لا يعتد بحديثه؛ بسبب احتراق كتبه⁽⁷⁹⁾.

ثانياً: لضعف عبد الله بن صالح، فقد قال عنه ابن حنبل: ليس بشيء⁽⁸⁰⁾.

ثالثاً: تارة يروي ابن لهيعة الحديث عن عبد الله بن المغيرة، وتارة يرويه عن أخيه عبيد بن المغيرة، ثم في رواية أبي عبيد يقول: عن عبد الله بن المغيرة بن أبي بردة، ثم في رواية ابن زنجويه، يقول: عن عبيد بن المغيرة عن أبي بردة، مما يظهر اضطراباً في المتن⁽⁸¹⁾.

رابعاً: بالإضافة إلى جهالة السند، حيث لم يذكر يزيد بن أبي حبيب من سمع عن ابن المغيرة.

والأسباب الأربعة كافية للحكم على الحديث بالضعف، إلا أنه خبر أفاد شيئاً عند عدم ورود نص غيره بالنسبة لفتح مصر صراحة، هو أن سيدنا عمر فور إهلاله بفتحها كتب إلى عمرو بن العاص يأمره بتركها على حالها.

هذا ما جاء عن فتوح مصر، أما فتوح الشام، فجاء في السنن الكبرى عن نافع مولى ابن عمر قال: أصاب الناس فتحاً بالشام، فيهم بلال، قال: وأظنه ذكر معاذ بن جبل، فكتبوا إلى عمر بن الخطاب رضي الله

⁽⁷⁷⁾ أخرجه أحمد في مسنده من طريق عبد الله بن المبارك عن ابن لهيعة، مسند الزبير بن العوام 39/3 برقم 1424. وأخرجه أبو عبيد في الأموال، كتاب فتوح الأرضين صلحاً، باب فتح الأرض تؤخذ عنوة، 121 برقم 156. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد الشيباني. مسند الإمام أحمد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ/1995م. أخرجه البيهقي من طريق ابن وهب عن ابن لهيعة، كتاب قسم الفيء والغنيمة، جماع أبواب تفريق القسم، باب قسمة ما حصل من الغنيمة من دار وأرض 318/6.

⁽⁷⁸⁾ ابن زنجويه: الأموال، كتاب فتوح الأرضين وسننها، باب فتح الأرض عنوة 192 برقم 227.

⁽⁷⁹⁾ انظر: المزي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال 15/487.

⁽⁸⁰⁾ انظر: المصدر السابق، 15/98.

⁽⁸¹⁾ انظر: أبو عبيد: الأموال ص121. ابن زنجويه: الأموال ص192.

عنه في قسمته كما صنع رسول الله ﷺ بخير، فأبى وأبوا، فدعا عليهم فقال: «اللهم اكفني بلالاً وأصحاب بلال»⁽⁸²⁾. والحديث سبق ذكره، وهو حديث صحيح الإسناد.

وفي حديث آخر، عن ابن وهب، قال: أخبرني مالك بن أنس، عن زيد بن أسلم: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه لما افتتح الشام قام إليه بلال فقال: «لتقسمنها أو لتضاربن عليها بالسيف»، فقال عمر رضي الله عنه: «لولا أني أترك يعني الناس بئبناً... إلى آخر الحديث وقد سبق ذكره»⁽⁸³⁾.

والحديث له أصل عند الإمام البخاري، فقد رواه من طريق محمد بن جعفر عن زيد عن أبيه، وذكر قول سيدنا عمر السابق⁽⁸⁴⁾

فإشارة الصحابة على سيدنا عمر دليل على أنه لم يقسم، ولم يستطب أحداً. من خلال ما مر من الأدلة تبين أن أراضي الفتوح قد تركها سيدنا عمر للمسلمين وفقاً عليهم، وليست مملوكة لأهلها كما قال الحنفية وذلك من وجوه:

الوجه الأول: الحديث الأول الذي استدلوا به رواه ابن أبي شيبه، والثاني أبو عبيد وابن زنجويه في الأموال والبيهقي في السنن، والثالث حديث منقطع كما في الدراية لابن حجر، وهي ضعيفة كلها كما تبين.

الوجه الثاني: وهو معنى الإقرار إذ أن الإقرار محتمل وجوها لا بد من حمله على وجه فالأحاديث لم تصرح بأن سيدنا عمر قد ترك الأراضي على ملك أهلها الساكنين لها، وإن كل ما أفادت أنه أقرهم على أراضيهم، والإقرار قد يفيد الملكية، وقد يفيد أنه استعملهم في أملاكهم مع إبقاء رقبتهما لبيت المال، فلا بد من البحث عن روايات لتفسير معنى الإقرار، وسيأتي الحديث عنه لاحقاً في هذا الباب.

والحديث الذي استدل به المالكية والحنابلة حديث صحيح أخرجه الإمام البخاري في الصحيح، وليس فيه ما يفيد الملكية، بل يفيد الوقفية، ويؤيده حادثة عتبة بن فرقد أنه اشترى أرضاً من أرض السواد، فأتى

⁽⁸²⁾ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب قسم الفيء والغنيمة، جماع أبواب تفريق القسم، باب قسمة ما حصل من الغنيمة من دار وأرض وغير ذلك 318/6. وأخرجه مطولاً في السنن أيضاً، كتاب السير، باب من رأى قسمة الأرض المغنومة ومن لم يرها 138/9.

⁽⁸³⁾ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب قسم الفيء والغنيمة، جماع أبواب تفريق القسم، باب قسمة ما حصل من الغنيمة من دار وأرض 318/6.

⁽⁸⁴⁾ أخرجه البخاري في الصحيح، كتاب المغازي، بابا غزوة خيبر، 137/5 رقم 4235.

عمر رضي الله عنه فأخبره، فقال: «ممن اشتريتها؟» فقال: من أهلها، فقال: «فهؤلاء المسلمون، أبعتموه شيئاً؟» قالوا: لا، قال: «فاذهب واطلب مالك»⁽⁸⁵⁾.

فهذا دليل على أن الأراضي وقف وقفها سيدنا عمر فور فتحها.

وكما يظهر أن حادثة عتبة بن فرقد، قد وقع فيها التعارض بين الرواية التي استدلت بها الحنفية، إذ كيف يقول له سيدنا عمر: «أنت فيها مثل صاحبها» كما في رواية المجالد، ورواية مذهب الوقفية من طريق بؤكير يقول له: «فاذهب واطلب مالك»، بحجة أنه لم يستشر الصحابة الذين هم أرباب الأرض، فلا بد من ترجيح أحد الروایتين:

الجواب إن الحادثة رويت من طريقين: طريق مجالد بن سعيد التي أخذ بها أبو يوسف، وقد تقدم الكلام في تضعيفه، وطريق بؤكير بن عامر، وقد قال ابن معين والنسائي في ضعفه⁽⁸⁶⁾، إذ أكلا الطريقين فيهما ضعف، ولكن بالنظر فقد تعدد السماع من بؤكير بن عامر فسمع منه قيس بن الربيع، وأبو نعيم الفضل بن دكين وعبد السلام بن حرب، فكثرت أسانيدُه بينما حديث المجالد لم يرو إلا من طريق واحدة، مما يرجح رواية بؤكير التي تؤيد مذهب الوقفية على المسلمين.

وأخيراً، نظراً لدلالة النص وقوة الدليل مما سبق، تبين أن أراضي السواد والشام والعراق التي فتحت في زمن سيدنا عمر ليست ملكاً لأحد، وإنما هي أرض أميرية موقوفة لصالح بيت المال سواء آلت إليه ابتداء بمجرد الفتح كما هو مذهب الوقفية، ومن ثم دفعها إلى المتصرفين والمنتفعين والزارعين على أن تبقى رقبتهما لبيت المال.

⁽⁸⁵⁾ أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب السير، باب الأرض إذا أخذت عنوة فوفقت للمسلمين بطيب أنفس الغائمين 141/9. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، مسند عتبة بن فرقد 132/17 برقم 324. وأخرجه أبو عبيد في الأموال بلفظ: فقال: «ممن اشتريتها؟» قال: من أربابها، فلما اجتمع المهاجرون والأنصار عند عمر، قال: «هؤلاء أهلها، فهل اشتريت منهم شيئاً؟» قال: لا، قال: «فارددها على من اشترتها منه وخذ مالك» كتاب فتوح الأرضين صلحاً، باب شراء أرض العنوة التي أقر الإمام أهلها 152 برقم 211. وفي رواية ابن زنجويه قال: «هل بعتموه شيئاً؟» قالوا: لا، قال: «هؤلاء أربابها، فاررد الأرض إلى من اشتريت، واقبض الثمن» كتاب فتوح الأرضين وسننها وأحكامها، باب في شراء أرض العنوة التي أقر الإمام أهلها فيها 233 برقم 303. وأخرجه يحيى بن آدم في الخراج، فقال له عمر: «ابتغ مالك حيث وضعت» باب قسم شراء أرض الذميين 54 برقم 169. وأخرجه البيهقي بلفظ يحيى بن آدم في كتاب السير، باب الأرض إذا أخذت عنوة فوفقت للمسلمين بطيب أنفس الغائمين 141/9.

⁽⁸⁶⁾ انظر: المزي: تهذيب الكمال في أسماء الرجال 240/4.

4. 2. مقصود وقف عمر للأراضي من وجهة نظر الفقهاء

على مذهب من قال بأن أراضي فتوح الشام وسواد العراق هي أراض موقوفة لبيت المال تدفع إلى الزارعين والأكارين يتفرع السؤال عن صفة هذا الوقف إن كان هو الوقف المعهود أو هو حبس الرقبة لصالح بيت المال، على مفهومين:

فذهب المالكية والشافعية إلى أن المقصود من الوقف هو حبس رقبتهما عن البيع والوقف لجهة أخرى، وتكون المعاوضة عليها بالانتفاع والانتقال وجواز التصرف لا لثبوت الملك⁽⁸⁷⁾.

وذهب الحنابلة إلى أن مراد عمر من وقفها هو وقف خراجها لصالح بيت المال، لأن عمر أقرها على حالها، وضرب الخراج عليها مستمراً في رقبتهما؛ ليكون للمقاتلة، فهذا معنى وقفها، وليس معناه الذي يمنع من نقل الملك في الرقبة، بل يجوز بيع هذه الأرض كما هو عمل الأمة، وقد أجمعوا على أنها تورث، والوقف لا يورث⁽⁸⁸⁾، والبيع المقصود كما يفهم إنه بيع الانتفاع بما يعرف اليوم ما يسمى بالخلو أو الفروغ كما مر.

وقد تبين أن مذهب الوقف أرجح، مما يرجح أنها مؤجرة، فيد من هي بيده يدُ تصرف وانتفاع مدفوعة بالتصرف مقابل خراج أو أجرة يؤدونها لبيت المال، وهو تصرف مخصوص بالعقد الذي يكون بين بيت المال والزارعين، وهذا التصرف تطور لاحقاً بالقوانين العثمانية المتمثلة بالإرادات السلطانية التي تحدد سلطة التيماري والزعامات على هذه الأرض كما تحدد حق المتصرفين والزارعين والأكارين باستخدامها.

5. حكم الأراضي الأميرية بيد المتصرفين في زمن الإيرادات السلطانية

اتسعت رقعة الدولة العثمانية أواخر عهد السلطان محمود الثاني، وسادت الفوضى في أنظمتها، فأصبحت الحاجة ملحة لإجراء إصلاحات في كافة شؤونها ومنها نظام الأراضي، فأتى ابنه السلطان عبد المجيد، وأصدر في أوائل عهده مرسوم التنظيمات الخيرية عام «1255» فألغي فيه نظام التيمار والزعامات، وتقرر إعطاء رواتب معينة لأصحاب هذه المناصب، وتكلفت الدولة من يقوم بجباية أعشار الأراضي ورسومها؛

(87) انظر: عليش: منح الجليل لشرح متن خليل 736/1. الماوردي: الأحكام السلطانية ص174.

(88) انظر: ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الرازي الحنبلي. زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق: شعيب الأناؤوط، وعبد القادر الأناؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ/1994م. 118/3.

لتدخل في جملة عائدات بيت المال⁽⁸⁹⁾. ثم بعد عشرين سنة تقريباً في عام أربعة وسبعين ومئتين وألف أصدر السلطان عبد المجيد قانون الأراضي، فأضحى القانون الأوحده في الدولة فيما يتعلق بالأراضي، وأصدر السلطان أوامره إلى كافة المأمورين على الأراضي والحالم والمشيوخات للعمل بهذا القانون⁽⁹⁰⁾. وأبرز ما ظهر في هذا القانون، أنه قسم الأراضي داخل الدولة إلى خمسة أنواع، وعهد هذا القانون الأراضي الأميرية إلى مأموري الطابو، فعلى من يريد إحياء أرض أو يتصرف بأرض أميرية عليه أن يحصل على سند طابو من الميري المكلف بالنظر في الأرض الأميرية، وحدد المحلولات وصورة الفراغ بالأراضي الأميرية، وأجاز هذا القانون انتقال حق التصرف بعد وفاة المتصرف إلى أولاده الذكور والإناث على السوية مجاناً، بعد أن كانت فقط تنتقل إلى الولد الأكبر، ووضع هذا القانون أولوية لاستحقاق الطابو بعد وفاة المتصرف بالأرض، فأتاح لإخوته الذكور والإناث، ولأبناء وبنات أبنائه وبناته، ولزوجته أو زوجها، ولأصحاب الأشجار والأبنية، وللخلفاء والشركاء المطالبة بحق التصرف، كل ذلك على التفاضل بالدرجات التي وضعها، شريطة دفع بدل الطابو، وأوضح أنه إذا أهمل متصرف الأرض الأميرية ثلاث سنين تعتبر محلولة مستحقة للطابو. ثم بين كل فترة وأخرى تمس الحاجة للنظر في هذا القانون لإجراء تعديلات عليه، ففي عام «1276» صدرت لائحة تعليمات بحق سندات الطابو⁽⁹¹⁾، وتوالت القوانين في عهد السلطان محمد رشاد، فكان أبرز قوانينه قانون التصرف بالأموال الغير منقولة عام «1331» حيث وسع التصرف بالأراضي الأميرية، ليشمل كثيراً من أبواب المعاملات، بعد هذه القوانين المتتابعة والتي وسّعت سلطة أصحاب حق التصرف، نرى أن صورة مختلفة عن الإجارة التي تحدث عنها الفقهاء مما يدفعنا القول إلى حكم هذه الأراضي بين أيديهم، أملاًك هي أم إجارة مؤيدة؟ فقد خرج السادة الحنفية في أصل قولهم إلى أن الأراضي العنوية مملوكة لأصحابها، أقرهم عليها سيدنا عمر بالأدلة التي سبق سردها، إلا أن يموتوا عن غير وارث فتعود إلى بيت المال.

وذهب الشافعية في الراجح إلى أن سيدنا عمر وقف الأراضي على بيت المسلمين بعد استرضائه لأصحابها من الصحابة الذين قسمها بينهم، وثم أقرها في أيدي الفلاحين والأكره بأجرة مؤيدة تؤدي في كل

⁽⁸⁹⁾ انظر: عثمان سلطان: شرح أحكام الأراضي الأميرية ص143.

⁽⁹⁰⁾ انظر: قانون الأراضي، من كتاب قانون الأراضي، ص58.

⁽⁹¹⁾ انظر: المر: أحكام الأراضي 77/2.

عام، وهو قول أبي سعيد الإصطخري، واعتبره الماوردي أشبه بنص الشافعي، وهو مذهب المالكية والحنابلة⁽⁹²⁾، لكن الفرق بين مذهب السادة الشافعية ومذهبي المالكية والحنابلة، أن الشافعية قالوا بوقف الأرض بعد تملكها وتقسيمها بين الغائمين ثم استردت منهم، أما المالكية والحنابلة فقالوا بالوقف بداية بمجرد الاستعلاء عليها، وأما الأراضي التي هرب عنها أهلها وأموال كسرى وأهله وهي التي تسمى بالصوائف، فقد تركها سيدنا عمر من غير أن يدفعها إلى أحد، حتى جاء سيدنا عثمان فأكرها لمن يثمرها ويدفع أجرتها⁽⁹³⁾. واستدل لهذا القول بحادثة عتبة بن فرقد الذي سبق ذكره، حيث أن سيدنا عمر نبهه إلى استشارة أصحاب الأرض وهم المسلمون، فهو دليل أنها باقية على ملك بيت المال، وأن يد الفلاحين فيها يد منتفعين لا مالكين⁽⁹⁴⁾.

ولكن متأخرون الحنفية قد ذهبوا إلى أن الأراضي الأميرية التي تقع تحت تصرف الزراع والأكارين عادت لبيت المال بعد موت أو رحيل أهلها الذين كانوا قد ملكوها أيام الفتح الإسلامي ثم أوجرت مؤبدة بإجارة فاسدة⁽⁹⁵⁾، أي تحولت من الخراج إلى الأجرة بعد عودتها لبيت المال، وعلى هذا فلا يجوز للمنتفعين بما التصرف برقبة الأرض بالبيع والوقف والإرث، إلا أن يجري العرف على غير ذلك، وهو الذي حصل إذ تعدلت القوانين المتعلقة بما فأجازت فيما بعد للمتصرفين بيعها بالفراغ والانتقال وغيرها من أنواع التصرفات خلا الوقف.

⁽⁹²⁾ انظر: الدردير: الشرح الكبير بحاشية الدسوقي 52/4. الماوردي: الحاوي الكبير 77/6. الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب 201/4. ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المعروف. الكافي في فقه الإمام أحمد. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، الرياض: دار هجر، ط1، 1417هـ/1997م. 555/5.

⁽⁹³⁾ انظر: الماوردي: الحاوي الكبير 482/7.

⁽⁹⁴⁾ انظر: الشيرازي: المهذب 367/5. ابن قدامة: الكافي في فقه الإمام أحمد 555/5.

⁽⁹⁵⁾ انظر: ابن الممما، كمال الدين محمد بن عبد الواحد الإسكندري السبواسي. فتح القدير شرح الهداية. تعليق: عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/2003م. 282/5. وابن عابدين: رد المحتار 361/4.

والذي دفع متأخروا فقهاء الحنفية أن يقولوا قولهم هذا، هو أنهم وجدوا أن الأكرة يدفعون عوضاً، وأن الأراضي ليست ملكهم بل هي ملك بيت المال، فرجعوا عودة الأراضي لبيت المال بموت أهلها الذين أقروا عليها بداية فتحها⁽⁹⁶⁾.

وهذا القول لا بد من دليل يرتكز عليه، ولم يأت السادة الحنفية ولا بدليل واحد على هذا الادعاء، بل إن قولهم من الأصل لم يأت بصيغة الجزم، بل قالوه بصيغة الاحتمال عندما وجدوا أن الواقع يخالف قول المتقدمين بأنها باقية على ملك أصحابها بما مر. فقال ابن عابدين: «ألا ترى أن الأراضي ليست مملوكة للزرع، وهذا بعد ما قلنا إن أرض مصر خراجية، والله أعلم لموت المالكين شيئاً فشيئاً من غير إخلاف ورثة، فصارت لبيت المال»⁽⁹⁷⁾.

وبالانتقال إلى ما يرى الآن فإنه بعد الدولة العثمانية وزوال سلطة التيماريين والزعامات على هذه الأراضي الشامية والمصرية والعراقية بقيت الأراضي تحت سلطة المتصرفين بما بصفة أملاك بحتة ولم يبق من سلطة بيت المال عليها إلا اسمها، مما جعل المتأخرين في جدال عميق بشأن هذه الأراضي، فمنهم من أبقى الأراضي على صفتها الأساسية، ومنهم من يرى أن صورة التصرف بما قد تغيرت، فنرى الناس يبيعون ويرثون الأراضي الأميرية، بل ومنهم من يقوم بوقف تلك الأراضي يجعلها مساجد، فلم يعد التفريق حاصلًا إلا في الميراث، هل معنى هذا أن الشروط الأميرية قد رفعت عن تلك الأراضي، أم تغيرت الاعتبارات الحكومية لها؟

بعدما نظم القرار «3339» موضوع الأراضي، عمل على وضع صيغة أكثر انضباطاً ووضوحاً، حيث ميز بين الأراضي الأميرية والملك، فجعل الأول ما كان خارج المناطق المحددة إدارياً سواء كانت في أصلها ملكاً أو أميرية، والثاني داخلها، أي اعتبر في هذا التقسيم ما كان صالحاً للزراعة أو بائراً، بغض النظر عن أي اعتبار آخر، وعندما صدر القانون المدني السوري عام «1949م» سار على حطو نظام الملكية العقارية⁽⁹⁸⁾، ومنه يعلم أن الاعتبار الحكومي للأميري قد تغير، فارتبط بالتنظيم الإداري، فكثير من الأراضي كانت تعتبر ملكاً في

⁽⁹⁶⁾ انظر: ابن الهمام: فتح القدير 282/5.

⁽⁹⁷⁾ راجع: ابن عابدين: رد المختار 361/4.

⁽⁹⁸⁾ انظر: المادة 86 من القانون 84 لعام 1949م.

يد أهلها ولا يعلم كونها أميرية، أصبحت أميرية؛ لكونها خارج التنظيم⁽⁹⁹⁾، حتى إن بعض الأراضي قد تحمل الوصفين الأميري والملك الشرعي؛ لكونها وقعت في المنطقة الفاصلة بين ما نُظِم وما لم ينظّم⁽¹⁰⁰⁾.

مع العلم أن الأراضي الأميرية دُفعت للمتصرفين على قول المذاهب الأربعة مقابل عوض يؤدي كل سنة، ثم تطور ذلك بصور القوانين العثمانية، حتى لم يعد المتصرف بالأرض ملتزماً بالبدل الذي كان يدفعه كل سنة لقاء انتفاعه، مما يجعلها أقرب إلى التملك، فأصبح المتصرف بالأرض يبيع ويشترى ويهب الأرض لمن يملكها ملكاً.

وقد أخذ قانون السجل العقاري بجواز تحويل الأراضي الأميرية إلى وصف الملك، بإقامة دعوى أمام المحكمة المختصة، وذلك بطلب تصحيح النوع الشرعي للعقار، بشطب لفظ أميري، وتسجيل أنه ملك في السجل العقاري، بشرط جلب بيان رسمي من مجلس المدينة يوضح فيه تاريخ دخول العقار في مخطط المدينة التنظيمي، مع إثبات وفاة المورث بعد هذا التاريخ، وجلب وثيقة إرث شرعي وأميري ونظام الدعوى على كافة الورثة وعلى المصالح العقارية، فيصدر القرار ويوضع في التنفيذ⁽¹⁰¹⁾.

والذي يُرى ويُشاهد أن كثيراً من الأراضي الأميرية ترفع فوقها المساجد على عِلم من السلطات المسؤولة من غير أن نكير أو اعتراض من قبلها؛ مما يدل على أن استقرار الملكية عليها.

وذكر الشيخ محمد أبو زهرة أنه صدر الأمر العالي في مصر في عام «1891» للقضاء الأهلي، والأمر العالي في «1898» الذي صارت بمقتضاه الأرض التي كانت يد الناس عليها يد انتفاع مملوكة ملكاً تاماً لواضعي اليد عليها، وما تملكه الحكومة من أراضي غيرها تملكه ملكية خاصة تتصرف فيه على أنها شخص معنوي، له ما لكل الأشخاص من تصرفات⁽¹⁰²⁾.

6. حق التصرف من وجهة نظر الفقه

⁽⁹⁹⁾ انظر: التزمايني، عبد السلام، والسرميني، عبد الجواد. القانون المدني والحقوق العينية. مديرية المطبوعات والكتب الجامعية، مطبعة ابن خلدون، 1410هـ/1990م. 60/1.

⁽¹⁰⁰⁾ انظر: قصار، أحمد معاذ. العقارات الأميرية. (بحث مقدم لنيل لقب أستاذ محامي) دمشق: نقابة المحامين. دت. ص9.

⁽¹⁰¹⁾ انظر: وثيقة الشيخ أحمد مهدي الخضر، وهي رسالة بعثها إلى الشيخ إبراهيم سلقيني -مفتي حلب- بشأن الأراضي الأميرية.

⁽¹⁰²⁾ الموسوعة الفقهية الكويتية: جماعة من العلماء، تصدرها وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1983م. 122/6، في الهامش.

بالنظر إلى العلاقة الكائنة بين بيت المال والمتصرف بالأرض الأميرية فإن ما يقوم به بيت المال من دفع الأرض إلى من يحميها مقابل أجره معلومة حسب موقعها وخصوبتها ومائها ومؤنتها بما يعرف بحق التصرف بالأرض الأميرية، فإن هذه العلاقة تصل بما تشبه العلاقة بين المؤجر والمستأجر، غير أنه لما كان من شرط الإجارة أن تكون إلى مدة معلومة بوجه يرفع النزاع وإلا فسدت الإجارة⁽¹⁰³⁾، فإن الأراضي التي تحال على مستحقيها من أصحاب التصرف تدفع من دون تعيين مدة، فهذا يجعلها إجارة فاسدة، و العقد الفاسد يجب فسخه من قبل العاقدين، وهذه الإجارة لا يمكن فسخها لا من قبلهما ولا من قبل أحدهما⁽¹⁰⁴⁾، فعلى هذا يكون المأخوذ في حق الإمام خراجاً، وفي حق الأكرة أجره كما ذهب الحنفية⁽¹⁰⁵⁾.

واعتبر ابن تيمية أن هذا العقد القائم بين الإمام والمتصرف بأي عقد التصرف معاملة قائمة بنفسها ذات شبه بالبيع والإجارة، تشبه في خروجها عنهما المصالحة على منافع كأن يصلح على مكان للاستطراق أو إلقاء الزبالة أو وضع الجذع ونحو ذلك بعوض ناجز، فإنه لم يملك العين مطلقاً ولم يستأجرها، وإنما ملك هذه المنفعة مؤبدة، وكذلك وضع الخراج، فلو كان إجارة محضة وكان عمر وغيره قد تركوا الأرض للمسلمين وأكروها لكان ينبغي إكراء المساكن أيضاً؛ لأنها للمسلمين إذا فتحت عنوة فإن كراء الأرض يساوي أضعاف الخراج، ولكان لا يستحق الآخذ إلا ما في الأرض من الشجر القائمة من النخيل والأعناب وغير ذلك كمن استأجر أرضاً فيها غراس، وكان دفعها مساقاة أو مزارعة - كما فعل المنصور والمهدي في أرض السواد - أنفع للمسلمين اقتداء بالنبي ﷺ في أرض خيبر فإنه لا فرق إلا أن ملاك خيبر معينون، وملاك أرض العنوة مطلقون⁽¹⁰⁶⁾.

(103) انظر: النسفي: كنز الدقائق متن البحر الرائق 4/8. الدردير: الشرح الكبير بمحاكية الدسوقي 2/4. الشريبي الخطيب: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج 437/2. المرادوي: الإنصاف 40/6.

(104) انظر: ابن عابدين: رد المختار 361/4. الحنبلي: موجز في أحكام الأراضي، ص 26.

(105) انظر: ابن عابدين: رد المختار 360/4.

(106) انظر: ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم الحرائي. مجموع فتاوى ابن تيمية. اعتنى به عامر الجزائر، وأتور الباز. مصر: دار الوفاء، ط3، 1426هـ/2005م. 113/29.

وإنما فعل سيدنا عمر ذلك تبعاً للمصلحة الكلية؛ لأنه بالاسترداد رجع إلى حكم أموال الكفار، وللإمام أن يفعل بالمصلحة الكلية في أموالهم ما لا يجوز مثله في أموالنا⁽¹⁰⁷⁾.

7. انتزاع حق التصرف

مادامت الأراضي الأميرية تحت سلطان قوانين السلطان أو المتنفذين المأمورين عليها، فلا بد من معرفة حدود سلطنة عليها وعلاقته بالمتصرفين والأكرة، وقد وقع أيام الظاهر بيبرس من نيته القيام بانتزاع الأراضي ممن هم متصرفون بها وإعادة بيت المال أو يدفعا إلى غيرهم، لكن قام إليه الإمام النووي بنصيحة مكتوبة يرده عمّا همّ القيام به كما سيأتي، مما يفتح الباب إلى دراسة مسألتين: الأولى حق المأمور بانتزاع الأراضي من متصرفيها إذا ما أراد استردادها لبيت المال. والثانية: فيما إذا يحق للجهات المسؤولة مطالبة المتصرفين بمستندات ملكيتهم لها فإنه بعد تقادم الزمان كما فعل الظاهر بيبرس وللفقهاء فيه رأي.

7. 1. انتزاع الحاكم للعقار الأميري من متصرفه إذا ما أراد أن يسترده لبيت المال

إذا دفع السلطان الأرض الأميرية إلى الزراع لينتفعوا بها، وأخذ منهم الأجرة، أو إذا فتح السلطان بلدة وأقر أهلها عليها وضرب عليها الخراج، فهل له أن ينتزع منهم الأراضي في الوقت الذي يريد؟ فالذي عليه الفقهاء، أنه ليس للسلطان أن ينزع أرضاً عنوية كان قد دفعها إلى الأكرة ما داموا يدفعون خراجها، فإن تهاونوا في تأديتها واجبها أندروا بالنزع، فإن أبوا نزع من أيديهم على أن تدفع إلى غيرهم⁽¹⁰⁸⁾، وهذا عند من قال بوقف الأرض، وأما من قال بملكيتها لأهلها فمن باب أولى ألا يجوز نزعها إلا بشروط⁽¹⁰⁹⁾، وذلك لأن سيدنا عمر قد أجرهم إياها إجارة مؤبدة فليس لأحد أن يأخذها منهم مادام يدفع الخراج؛ لأنهم ملكوا الإرث بالمنفعة بعقد بعض آبائهم مع سيدنا عمر⁽¹¹⁰⁾، وقد ذهب الإمام أبو يوسف كما ذكر ابن عابدين أنه من باد من أهل الخراج فلم يبق منهم أحد فأخذها رجل وحرثها وغرس فيها وأدى عنها

⁽¹⁰⁷⁾ انظر: الشريبي: مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج 311/4. الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب 201/4. ابن مفلح: المبدع شرح المقنع 20/4.

⁽¹⁰⁸⁾ انظر: الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 52/4. الشافعي: الأم 241/3. البهوتي: الروض المرعب شرح زاد المستنقع ص356.

⁽¹⁰⁹⁾ انظر: ابن عابدين: رد المختار 362/4.

⁽¹¹⁰⁾ انظر: لأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب 201/4.

الخراج أو العشر فهي له وليس للإمام أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف⁽¹¹¹⁾. وللشيخ زكريا الأنصاري الشافعي بأن عمر أعطاهم إياها بالأجرة للمصلحة الكلية كما مر، ولا يجوز لغير ساكنيه إزعاجهم عنه؛ لأنهم ملكوا بالإرث المنفعة بعقد بعض آباءهم مع عمر، والإجارة لازمة لا تنفسخ بالموت⁽¹¹²⁾. فيجري عليها ما يكون أشبه بعدة صور تتعلق بالأوقاف وقد جرى العرف بما:

الصورة الأولى: حُلُو الحوانيت⁽¹¹³⁾: حيث حكم بلزومه على صاحب المحل، ويمكن للمتصرف بالخانوت أن يبيعه وأن يورث من بعده من الورثة، ثم يرجع إلى بيت المال عند فقد الوارث، وهو حق للمتصرف مع بقاء الحجري لمالك الخانوت، فلا يملك صاحب الخانوت أن يخرج منه ولا إجارته لغيره⁽¹¹⁴⁾.

وقد وقع هذا في حوانيت الجملون في الغورية بمصر، فإن السلطان الغوري لما بناها أسكنها للتجار بالخلو، وجعل لكل خانوت قدراً أخذه منهم، وكتب ذلك بمكتوب الوقف، واعتمدوا في إجازة الخلو على العرف الخاص، وعلى الحاجة الداعية إليه لتشغيل الأوقاف، وقد انتشرت هذه الفتيا في المشارق والمغرب وتلقاها العلماء بالقبول، وأنه لا يترتب على ذلك مفسدة في الدين.

الصورة الثانية: وهي ما يسمى بالكَدَك⁽¹¹⁵⁾ وقد نشأ فيما بعد، حيث جرت العادة أن يُنشئ مستأجر عقار الوقف في الخانوت ما له اتصال القرار من ماله الخاص، على حسب حاجته بإذن متولي الوقف، وقد

(111) ابن عابدين: رد المختار 361/4.

(112) الأنصاري: أسنى المطالب في شرح روض الطالب 201/4.

(113) الخلو: يطلق على ملك المنفعة، وهو اسم للمنفعة التي يملكها دافع الدراهم لناظر الوقف. وصورته: أن يحتاج المسجد لإصلاح، وله عقار محبس عليه بكرى، فيأخذ الناظر مالاً معلوماً ممن يسكنه لإصلاح المسجد، وتصير منفعة الوقف مشتركة بين المسجد ودافع الدراهم، ويسمى نصيبه خلواً أو أجرة الوقف، ويسمى أيضاً الفراغ. انظر: عليش: منح الجليل لشرح متن خليل 488/3.

(114) انظر: ابن عابدين: رد المختار 25/5. ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهرير. الأشباه والنظائر. وبأسفله شرحه غمز عيون البصائر للحموي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ/1985م. 317/1. الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 76/4.

(115) الكَدَك: كلمة تركية بمعنى امتياز، وتأتي بمعنى مكان. انظر: قاموس رفیق العثماني ص253. وتطلق على ما هو ثابت في الحوانيت الموقوفة ومتصل بها اتصال قرار ودوام؛ لعلاقته الثابتة بالعمل الذي يمارس في هذا العقار. وأصل منشأه أن من يستأجر خانوت الوقف لأجل التجارة أو الصناعة قد يحتاج إلى بعض تأسيسات تتعلق بصناعته أو تجارته، فلا يبينها له متولي الوقف؛ لأن المستأجر قد يغادر العقار في آخر السنة ويأتي غيره فيهدمها؛ لذلك يأذن المتولي للمستأجر أن يؤسسها من ماله، فإذا انقضت مدة الآجار وأراد المتولي إخراجه من الوقف، فإن المستأجر سيتضرر بما صرف عليها، وبما أن عقار الوقف معدّ للآجار بصورة دائمة، فقد أفتى الفقهاء بعدم جواز إخراج المستأجر منه مادام يؤدي المثل. انظر: ابن عابدين: رد

أقرت الدولة العثمانية ملكية الكدك للمستأجرين فيوهب ويورث ولكن لا تثبت فيه الشفعة، وأقرت للمستأجر حق القرار فيحق للمالكه استبقاؤه بأجر المثل وإن أبي المتولي، إذ لا ضرر على الوقف ما دام المستأجر يدفع للوقف أجر المثل؛ حتى لا يتضرر صاحب الكدك بالقلع⁽¹¹⁶⁾.

وهذه صورتان بالنسبة للعقارات، وأما بالنسبة للأراضي فلها صورتان أيضاً. الصورة الأولى: مَشَدَّ المسكَّة⁽¹¹⁷⁾: وهي عبارة عن كراب الأرض⁽¹¹⁸⁾ وكري أنهارها، وسميت مُسكَّة؛ لأن صاحبها صار له مسكَّة بما بحيث لا تنزع من يده بسببها، وتسمى أيضاً بذلك؛ لأن المشد من الشدة، بمعنى القوة، أي قوة التمسك⁽¹¹⁹⁾.

الصورة الثانية: الكرदार «حق القرار»: هو أن يحدث المزارع في الأرض بناء أو غراساً أو كبساً بالتراب فيكسب بذلك حق القرار، فلا يخرج من يده إذا كان يدفع أجرة المثل⁽¹²⁰⁾.

فهذه الصور الأربعة كلها إنما استحدثت في التعاملات المتعلقة بالأوقاف، وقد دعت إليها الحاجة، حيث لا يمكن للمتصرف بعقار وأرض الوقف أن يستفيد منه إلا إذا أدخل فيه ما يساعده على أداء غرضه منه، فيزرع ويغرس ويحراث أو يضع الأقفال والرفوف في عقار الوقف من ماله الخاص، فإذا لم يُعطَ حق القرار وهُدِّد بنزع العقار منه، فإن ذلك سيؤدي إلى الإضرار به بخسارة جزء من ماله، ولا سيما أن متصرفي أراضي الوقف قد استأجروها إجارة مؤبدة، وأيضاً إن نزع الأراضي يتسبب بالإضرار بأموال الوقف، حيث إذا أدرك

المختار 27/5. عليش: فتح العلي المالك 251/2. الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي: وهو الجزء الثاني من

كتاب الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ط4، 1380هـ / 1961م. ص51.

⁽¹¹⁶⁾ انظر: ابن عابدين: رد المختار 27/5. قدرى باشا: مرشد الحيران، المادتين 596-597 ص97.

⁽¹¹⁷⁾ بضم الميم وإسكان السين المهملة، أي ما يُتمسك به. انظر: الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: ضاحي

عبد الباقي. الكويت: المجلس والوطني للثقافة والفنون، ط1، 1422هـ/2001م. 334/27. حرف الكاف، فصل الميم، مادة «مَسَك».

⁽¹¹⁸⁾ الكراب بكسر الكاف، من كرب الأرض يكرَّبها كراباً وكراباً، أي قلبها للحراث وأثارها للزرع. انظر: لابن منظور: لسان العرب، باب الباء، فصل

الكاف، مادة «كرب» 715/1.

⁽¹¹⁹⁾ انظر: ابن عابدين: رد المختار 29/5.

⁽¹²⁰⁾ انظر: المصدر السابق 27/5. قدرى باشا: مرشد الحيران، مادة: 596 ص97.

المتصرفون أنهم مهددون بأي لحظة باستلاب العقار منهم، فإن ذلك يمنعهم من الإقبال على أراضي بيت المال فلا يستفيد منها أحد، فيؤدي إلى بوارها وتعطلها وخراب أبنيتها وجفاف زرعها.

مع العلم أن الأملاك الأميرية عندما تتوارث وتتناقل بالبيع وغيره، فإن ذلك يجعلها معرضة للبلد والإنفاق عليها وتهيئتها للاستغلال، فالحاجة تدعو إلى ضرورة إثبات حق القرار فيها، وعندها فليس لأحد أن يخرج متصرفاً من الأرض إلا إذا أخل بشروط الانتفاع.

وقد تقادم الزمان فأصبح المنتفعون يتصرفون في الأراضي تصرف الملاك، فتراهم يبيعونها ويتناقلونها بالإرث وغيره، بالإضافة إلى أنها قد تعاقبت عليها الدويلات والسلطنات؛ مما أدى إلى جهالة الأسباب التي أوصلت تلك الأراضي من ذلك الزمان إلى من نراه يتصرف بها الآن، إذ يحتمل أن يكون استأجرها من بيت المال إجارة مؤبدة، أو يحتمل أن يكون تملكها بعد إحياء،

أو يحتمل أن يكون تملكها بإذن السلطان عند من جَوَّز ذلك كما ذهب إلى ذلك الإمام تقي الدين السبكي⁽¹²¹⁾، وكما حدث في عهد سيدنا عمر بن عبد العزيز عندما أراد أن يرد الصَّوافي إلى بيت المال، وكانت تدفع إلى من يتصرف بها بالأجرة تعود إلى بيت المال، فكتب معاوية في إمرته على الشام إلى عثمان فسأله أن يقطعه إياها، فكتب إليه عثمان بذلك كتاباً، فلم تزل بيد معاوية حتى قتل عثمان، وأفضى إلى معاوية الأمر، فأقرها على حالها، ثم جعلها من بعده حبساً على فقراء أهل بيته والمسلمين.

ثم إن ناساً من قريش وأشرف العرب سألوا معاوية أن يقطعهم من بقايا تلك المزارع التي لم يكن عثمان أقطعها إياها، فمضت لهم أموالاً يبيعون، ويمهرون، ويورثون. فلما أفضى الأمر إلى عبد الملك بن مروان وقد بقيت من تلك المزارع بقايا لم يكن معاوية قد أقطع منها أحداً شيئاً سأله أشرف الناس القطائع منها ففعل.

(121) السبكي، تقي الدين، الانتهاج في شرح المنهاج، وهو رسالة دكتوراه في كتاب الوقف. بمكة المكرمة: جامعة أم القرى، شعبة الفقه، 1428هـ/ 1429هـ. ص243.

ثم إن عبد الملك سئل القطائع، وقد مضت تلك المزارع لأهلها، فلم يبق منها شيء، فنظر عبد الملك إلى أرض من أرض الخراج قد باد أهلها، ولم يتركوا عقباً أقطعهم منها، ورفع ما كان عليها من خراجها عن أهل الخراج، ولم يحمله أحداً من أهل القرى وجعلها عشراً، ورآه جائزاً له مثل إخراجه من بيت المال الجوائز للخاصة.

ولما ولي عمر بن عبد العزيز أعرض عن تلك القطائع التي أقطعها عثمان ومعاوية وعبد الملك والوليد وسليمان، فلم يردها عمر على ما كانت عليه صافية ولم يجعلها خراجاً وأبقاها لأهلها تؤدي العشر. وقد أعرض عمر عن تلك الأشرية بالإذن لأهلها فيها، لاختلاط الأمور فيها، لما وقع فيها من الموارث، ومهور النساء، وقضاء الديون، فلم يقدر على تخليصه ولا معرفة ذلك، وأمضاه لأهله ولمن كان في يديه كالقطائع للأرض عشراً ليس عليها ولا على من صارت إليه بميراث أو شراء جزية.

قالوا: وكتب بذلك كتاباً قرئ على الناس في سنة مئة وأعلمهم أنه لا جزية عليها، وأنها أرض عشر. وكتب أن من اشترى شيئاً بعد سنة مئة فإن بيعه مردود، وسمي سنة مئة المددة، فسامها المسلمون بعده: المددة. فأمضى ذلك في بقية ولايته، ثم أمضاه يزيد وهشام ابنا عبد الملك.

فلما أفضى الأمر إلى أبي جعفر عبد الله بن محمد أمير المؤمنين رفعت إليه تلك الأشرية والعقود وأنها تؤدي العشر، ولا جزية عليها، وأن ذلك أضر بالخراج وكسره، فأراد ردها إلى أهلها. قيل له: قد وقعت في الموارث والمهور واختلط أمرها، فبعث المعدلين إلى كور الشام سنة أربعين ومئة، فعدلوا تلك الأشرية على من هي بيده شرى أو ميراث أو مهر، فعدلوا ما بقي بأيدي الأنباط من بقية الأرض على تعديل مسمى، ولم تعدل الغوطة في تلك السنة، وكان من كان بيده شيء من تلك الأشرية من أهل الغوطة يؤدي العشر فعدلوا الأشرية، وأمرهم ألا يضعوا على شيء من القطائع القديمة ولا الأشرية خراجاً، وأن يمضوها لأهلها عشرية، ويضعوا الخراج على ما بقي منها بيد الأنباط وعلى الأشرية المحدثه من بعد سنة مئة إلى السنة التي عدل فيها⁽¹²²⁾. فمنه يتبين أن بعض الأراضي قد اختلط أمرها، فما دام الاحتمال قائماً فليس لأحد أن يخرج أحداً من أرضه إلا بحق ثابت معروف.

⁽¹²²⁾ ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق 240/1.

وقد ذهب إلى ذلك المحقق ابن حجر المكي كما نقل ابن عابدين والشيخ ابن عرفة المالكي في أنه يحكم لحكم لذوي الأملاك والأوقاف ببقاء أيديهم على ما هي عليه، ولا يضر كون أصل الأراضي ملكا لبيت المال أو وفقاً على المسلمين؛ لأن كل أرض ينظر إليها بخصوصها؛ لاحتمال أنها كانت مواتاً وأحييت، وعلى فرض تحقق أنها من بيت المال فإن استمرار اليد عليها والتصرف فيها تصرف الملاك في أملاكهم أو النظار فيما تحت أيديهم الأزمان المتطاولة قرائن ظاهرة أو قطعية على اليد المفيدة لعدم التعرض لمن هي تحت يده وعدم انتزاعها منه، كونه لا مصلحة في نزعها لأحد من أطراف العقد⁽¹²³⁾.

وعلى هذا مشى قانون الأراضي الهمايوني فجاء في المادة «78» منه: «إذا تصرف أحد بأرض أميرية أو زرعها عشر سنوات بلا نزاع، فيثبت له حق القرار، ويعطى لهذا المتصرف سند جديد مجاناً». فإذا كان ليس لأحد أن يخرج متصرفاً من أرضه فهذا يفتح السؤال عما إذا كان يحق للسلطان، أن يطالب أصحاب اليد على الأراضي بمستندات تثبت تملكهم لها، كذريعة يستخدمها لنزع الأراضي من أصحاب حق التصرف

7. 2. حكم مطالبة الحاكم متصرفي الأراضي بإثباتات تملكهم لها

أول ما حصل مثل هذه الواقعة حسب الأخبار أيام الظاهر بيبرس عندما حاول أن يعيد إلى بيت المال كل أرض لا يثبت من هي تحت يده أنها ملكه، فوقف العلماء في وجهه وعلى رأسهم الإمام النووي وبيّن للسلطان، فكتب إليه رسالة طويلة مفادها، أنه لا يحل عند أحد من العلماء فعل هذا، وما زال الإمام النووي يعظه وينهاه حتى كف عن ذلك⁽¹²⁴⁾. ثم صار موقف الإمام النووي هذا مرجعاً للفقهاء من بعده، فلم يأت

⁽¹²³⁾ ابن عابدين: رد المحتار 362/4. الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 52/4.

⁽¹²⁴⁾ فقال فيها الإمام النووي بعد مقدمة ذكره فيها بمسؤولية الحاكم: «وقد لحق المسلمون بسبب هذه الخوطة على أملاكهم أنواع من الضر لا يمكن التعبير عنها، وطلب منهم إثبات لا يلزمهم، فهذه الخوطة لا تحل عند أحد من علماء المسلمين، بل من في يده شيء فهو ملكه، لا يحل الاعتراض عليه، ولا يكلف بإثباته، وقد اشتهر من سميرة السلطان أنه يجب العمل بالشرع، ويوصى نوابه به، فهو أولى من عمل به، والمسؤول إطلاق الناس من هذه الخوطة، والإفراج عن جميعهم؛ فأطلقهم أطلقك الله من كل مكروه، فهم ضعفة وفيهم الأيتام والأرامل والمساكين، والضعفة والصالحون، وهم تنصر وتغاث وترزق، وهم سكان الشام المبارك، جيران الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، سكان ديارهم، فلهم حرمان من جهات، ولو رأى السلطان ما يلحق الناس من الشدائد لأشدت حزنه عليهم، وأطلقهم في الحال ولم يؤخروهم، ولكن لا تُنهي الأمور إليه على وجهها، فيالله أغث المسلمين يغثك الله، وارفق بهم يرفق الله بك، وعجل لهم الإفراج قبل وقوع الأمطار وتلف غلاتهم؛ فإن أكثرهم ورثوا هذه الأملاك من أسلافهم ولا

من بعده إلا واتخذ في المسألة موقفاً كالذي نجاه، أي أن من بيده شيئاً ولا يعرف كيف وصل إليه فهو ملكه، لا يحل لأحد أن يعترض عليه، فالقديم باق على قدمه، ولا يكلف بإثبات بينة إلا إذا علم أنها وصلت إليه بطريق غير صحيح، وقد نقل الإمام النووي بهذا إجماع المسلمين، كما ذكر في نص رسالته، وسواء في هذا من قال بوقفية أراضي بيت المال كالمالكية والحنابلة والشافعية، أو من قال بملكية الأهالي لها كالحنفية.

والتصرف بالشيء دليل على الملكية، فإن وضع اليد والتصرف من أقوى ما يستدل به على الملك، بل من منتهى الدلائل التي يستدل بها على ذلك؛ لأن الملك لا يعلم بالدليل الحقيقي، فإن الأصل وجود الأملاك في يد أصحابها الذين نعرف ملكهم لتلك الأشياء، وأن وجودها في يد غير أصحابها هو عارض، فلذلك ترجح جهة الملكية التي هي الأصل، وبهذا يحكم القاضي، أي بمجرد اليد لذي اليد⁽¹²⁵⁾، فإذا ادعى واضع اليد على الأرض الأميرية أنها ملكه، وأنه تلقاها شراء أو إرثاً أو غيرها من أسباب الملك، فالقول له، وعلى من يخاصمه في الملك البرهان⁽¹²⁶⁾.

ومنه فلا يعلم أحد كيف وصلت تلك الأراضي إلى يد الأهالي الذين يسكنونها ويتصرفون بها، فكل ما نراه أنهم يتناقلونها بالبيع والشراء، بل وتوفى منها الديون ويتوارثونها جيلاً بعد جيل، فلا يمكن أن نقطع بأنها أراضي بيت المال؛ لاحتمال أنها وصلت إليهم بطريق صحيح من شراء أو هبة، أو بتمليك سلطان إقطاعاً أو ابتياعاً من بيت المال، فما دام الاحتمال قائماً، فليس لأحد أن يطالبهم بمستندات تثبت ملكهم، وليس لأحد أن يخرجهم إلا بحق ثابت.

ومما يؤيده قول السُّبكي في الفتاوى: «والواقع في هذه البلاد الشامية ومصر أنها في أيدي المسلمين، فلا شك أنها لهم إما وقفاً، وهو الأظهر من جهة عمر، وإما ملكاً، وإن لم يعرف من انتقل منه إلى بيت المال،

يمكنهم تحصيل كتب شراء وقد نجت كتبهم، وإذا رفق السلطان بهم حصل له دعاء رسول الله p لمن رفق بأمته. انظر: ابن العطار، علاء الدين علي بن إبراهيم. تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النووي. وهو موجود في مقدمة كتاب الإنجاز في شرح سنن أبي داود للإمام النووي. عمان: الدار الأثرية، ط1، 1428هـ/2007م. ص105.

⁽¹²⁵⁾ انظر: السبكي: الفتاوى 386/2. القراني: أنوار البروق في أنواء الفروق 171/4. حيدر، علي. درر الحكام شرح مجلة الأحكام. تعريب: فهمي الحسيني. الرياض: عالم الكتب، 1423هـ / 2003م. 339/4.

⁽¹²⁶⁾ انظر: ابن عابدين: رد المختار 361/4. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم. العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية. دم، دن، دت. 169/1.

كما قدمناه فيمن في يده شيء لم نعرف من انتقل إليه منه، فيبقى في يده ولا يكلف بينة⁽¹²⁷⁾، ومثله رأي ابن حجر الهيثمي كما ينقل ابن عابدين عنه في أن الأراضي التي في أيدي الناس بمصر والشام المجهول انتقالها إليهم تقر في يد أربابها، ولا يتعرض لهم فيها بشيء أصلاً؛ لأن الأئمة إذا قالوا في الكنائس المبنية للكفر إنهما تبقى ولا يتعرض لها عملاً بذلك الاحتمال الضعيف، فأولى أن يقولوا ببقاء تلك الأراضي بيد من هي تحت أيديهم، باحتمال أنها كانت مواتاً فأحييت، أو أنها انتقلت إليهم بوجه صحيح⁽¹²⁸⁾. مع العلم بأن ابن حجر قال بأن أراضي العنوة موقوفة، لكنه رجح جانب الملكية احتياطاً، وتمسكاً بالتصرف المدعوم بوضاعة اليد الدالة على الملك.

ثم قال ابن عابدين بعد ما سرد أقوال الأئمة: «إذا كان مذهب هؤلاء الأعلام أن الأراضي المصرية والشامية أصلها وقف على المسلمين أو لبيت المال، ومع ذلك لم يميزوا مطالبة أحد يدعي شيئاً أنه ملكه بمسند يشهد له بناء على احتمال انتقاله إليه بوجه صحيح، فكيف يصح على مذهبنا بأنها مملوكة لأهلها أقرأ عليها بالخراج كما قدمناه، أن يقال إنها صارت لبيت المال وليست مملوكة للزراع لاحتمال موت المالكين لها شيئاً فشيئاً بلا وارث! فإن ذلك يؤدي إلى إبطال أوقافها وإبطال الموارث فيها⁽¹²⁹⁾».

النتيجة

وبعد هذا المقام يخلص الأمر إلى أن الأراضي الأميرية في أصلها أراض وقف، وقف سيدنا عمر منفعتها وربيعها على مصالح المسلمين، ثم تطورت أحكامها بمرور الزمان نتيجة لصدور القوانين السلطانية حتى صارت قريبة من أحكام الملك الخاص كما نرى في حاضرنا

- عمل عمر بن الخطاب على وقف أراضي الفتوح على بيت مال المسلمين وأقر أهلها عليها بإجارة مؤبدة مقابل أجر معلومة يؤدونها.

- أساس الأراضي الأميرية هي الأراضي التي تعود تنظيمها إلى بيت المال وإن حق التصرف يرد عليها بناء على الأحكام الصادرة من مسؤول بيت المال أو السلطان أو الخليفة.

⁽¹²⁷⁾ السبكي: الفتاوى 395/2.

⁽¹²⁸⁾ ابن عابدين: رد المحتار 362/4.

⁽¹²⁹⁾ ابن عابدين: رد المحتار 362/4.

- العلاقة بين بيت المال والمتصرف بالأرض هي علاقة قائمة بذاتها ذات شبه بين البيع والإجارة، فتشبه البيع كونها إجارة مؤبدة ويجري عليها الفراغ بالطابو وتشبه الإجارة كون أصلها وارد على استغلال المنافع.
- يمكن توريث حق التصرف وفق ما جاء به قانون انتقال الأراضي الأميرية بترتيب خاص.
- وإذا دفع السلطان هذه الأراضي إلى من يتصرف بها فليس له أن ينزعها منهم إلا بحق ثابت معروف وليس له أن يطالبهم بإثبات قيامهم عليها، ونتيجة لتقدم الزمان فقد ضاعت معرفة كيفية وصولها إلى من يتصرف بها، إلا أن تصرفهم بها من القديم يدل على ملكيتهم لها.
- وبالتالي يجوز للمتصرف بالأراضي الأميرية أن يجري عليها ما شاء من العقود إلا الوقف.
- وفقاً لما عليه اليوم، فإن الأراضي الأميرية أصبحت مثل الأراضي الملك يجري ما يجري عليها من الأحكام إلا فيما يتعلق بأحكام الانتقال والطابو والوقف على أفرد بحثه في أبوابه.

المراجع

- ابن أبي شَيْبَةَ، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شَيْبَةَ. مُصَنَّف. تحقيق: محمد عوامة. شركة دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن، دت.
- ابن العطار، علاء الدين علي بن إبراهيم. تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النووي. وهو موجود في مقدمة كتاب الإيجاز في شرح سنن أبي داود للإمام النووي. ضبطه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان. عمان: الدار الأثرية، ط1، 1428هـ/ 2007م.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد الإسكندري السيواسي. فتح القدير شرح الهداية. تعليق: عبد الرزاق غالب المهدي، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ/ 2003م.
- ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم الحارثي. مجموع فتاوى ابن تيمية. اعتنى به عامر الجزائر، وأنور الباز. مصر: دار الوفاء، ط3، 1426هـ/ 2005م.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي المعروف. تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. اعتنى به: حسن بن عباس. دم. مؤسسة قرطبة، دار المشكاة، ط1، 1416هـ/ 1995م.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد. الدراية في تخريج أحاديث الهداية. صححه وعلق عليه: عبد الله هاشم اليماني. بيروت: دار المعرفة، دت.

- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. تقريب التهذيب. تقديم: محمد عوامة. دمشق: دار القلم، ط3، 1411هـ / 1991م.
- ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي. تهذيب التهذيب. اعتنى به: إبراهيم الزبيق وعادل مرشد. بيروت: مؤسسة الرسالة، دت.
- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد الشيباني. مسند الإمام أحمد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد وآخرون، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1416هـ / 1995م.
- ابن زنجويه، حميد بن زنجويه. الأموال. تحقيق: شاكر ذيب فياض. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، دت.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر المشهور. رد المختار على الدر المختار في شرح تنوير الأبصار. إشراف مكتب البحوث والدراسات. بيروت: دار الفكر، 1421هـ / 2000م.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم. العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية. دم، دن، دت.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المعروف. الكافي في فقه الإمام أحمد. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، الرياض: دار هجر، ط1، 1417هـ / 1997م.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المعروف. المغني شرح مختصر الخرقي. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: عالم الكتب، ط3، 1417هـ / 1997م.
- ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد المعروف. المقنع. ومعه الإنصاف للمرداوي والشرح الكبير لابن قدامة عبد الرحمن. تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي وعبد الفتاح محمد الحلو. الرياض: دار هجر، ط1، 1414هـ / 1993م.
- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر الرازي الحنبلي. زاد المعاد في هدي خير العباد. تحقيق: شعيب الأناؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1415هـ / 1994م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المغربي. لسان العرب. بيروت: دار صادر.

- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المغربي. مختصر تاريخ دمشق. تحقيق: روحية النحاس، ورياض عبد الحميد مراد، ومحمد مطيع الحافظ. بيروت: دار الفكر، ط1، 1404هـ/ 1984م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير. الأشباه والنظائر. وبأسفله شرحه غمز عيون البصائر للحموي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1405هـ/ 1985م.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ومعه حاشية منحة الخالق على البحر الرائق لابن عابدين، ومعه تكملة البحر الرائق للعلامة الطوري. المطبعة العلمية، ط1.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير. الرسائل الزينية. مكة المكرمة: دار الباز، ط1، 1980م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. سنن أبي داود. اعتنى به فريق بيت الأفكار الدولية، الرياض، دت.
- أبو عبيد، القاسم بن سلام. الأموال. تحقيق: سيد بن رجب. مصر: دار الهدى النبوي. السعودية: دار الفضيلة، ط1، 1428هـ/ 2007م.
- أوزونوا، يلماز. تاريخ الدولة العثمانية. ترجمة: عدنان محمود سلمان. استانبول: منشورات مؤسسة فيصل للتمويل، ط1، 1408هـ/ 1988م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي. الجامع الصحيح. النسخة اليونانية. اعتنى به: محمد زهير بن ناصر الناصر. دم، دار طوق النجاة.
- البغدادي، أبو محمد عبد الوهاب. التلقين. تحقيق: محمد ثالث سعيد الغاني. أصله رسالة دكتوراه. الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز، دت.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. الروض المربع شرح زاد المستقنع. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. دمشق: دار الخیر، ط1، 1425هـ/ 2004م.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس. كشاف القناع عن متن الإقناع. بيروت: عالم الكتب، ط1، 1417هـ/ 1997م.

البیهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى. سنن البیهقي الصغرى. وهو ضمن كتاب المنة الكبرى شرح وتخریج السنن الصغرى. لمحمد ضياء الدين الأعظمي. الرياض: مكتبة الرشد، ط1، 1422هـ/ 2001م.

الترمانيني، عبد السلام، والسرميني، عبد الجواد. القانون المدني والحقوق العينية. مديرية المطبوعات والكتب الجامعية، مطبعة ابن خلدون، 1410هـ/ 1990م.
الحنبلي، شاکر. موجز عن أحكام الأراضي. دمشق: مطبعة التوفيق، دت.
حيدر، علي. درر الحکام شرح مجلة الأحکام. تعريب: فهمي الحسيني. الرياض: عالم الكتب، 1423هـ / 2003م.

الخرشي، محمد بن عبد الله. شرح مختصر خليل. وبهامشه حاشية العدوي. ضبطه: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1417هـ/ 1997م.

الدسوقي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عرفة. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وبهامشه الشرح الكبير للدردير. مصر: طبع دار إحياء الكتب العربية، دت.
الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز. سير أعلام النبلاء. إشراف: شعيب الأناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1403هـ/ 1983م.

الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: ضاحي عبد الباقي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، ط1، 1422هـ/ 2001م.

الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي: وهو الجزء الثاني من كتاب الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد. دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ط4، 1380هـ / 1961م.

زكريا الأنصاري، أبو يحيى. أسنى المطالب شرح روض الطالب. تحقيق: محمد محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1422هـ/ 2000م.

الزبلي، جمال الدين عبد الله بن يوسف. نصب الراية لأحاديث الهداية، ومعه بغية الأملعي في تخریج الزبلي. صحح أصوله محمد عوامة. دم، مؤسسة الريان، دت.

- الزبلي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. وبهامشه حاشية شهاب الدين أحمد الشبلي على تبين الحقائق. بولاق: المطبعة الأميرية، ط1، 1314هـ.
- الزبلي، فخر الدين عثمان بن علي الحنفي. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. وبهامشه حاشية شهاب الدين أحمد الشبلي على تبين الحقائق. بولاق: المطبعة الأميرية، ط1، 1314هـ.
- السبكي، أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي. فتاوى السبكي. القاهرة: مكتبة القدسي، 1355هـ.
- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي. الأشباه والنظائر. تحقيق: أحمد عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ/1991م.
- السبكي، تقي الدين، الاتهاج في شرح المنهاج، وهو رسالة دكتوراة في كتاب الوقف. بمكة المكرمة: جامعة أم القرى، شعبة الفقه، 1428هـ/1429هـ.
- السَّرْحَسِيّ، شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. المسوط. بيروت: دار المعرفة، دت.
- سلطان، عثمان. شرح أحكام الأراضي الأميرية ونظام الملكية العقارية والحقوق العينية غير المنقولة الصادر بالقرار ((3339)). دم، دن، دت.
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. الأم. وبهامشه مختصر المزني. القاهرة: دار الشعب. 1968م.
- الشربيني الخطيب، شمس الدين محمد بن أحمد. الإقناع إلى حل ألفاظ أبي شجاع. تحقيق: عبد الرحمن الكشك. دمشق: دار الخير، ط1، 1423هـ/2002م.
- الشربيني الخطيب، شمس الدين محمد بن أحمد. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج. اعتنى به: محمد خليل عيتاني. بيروت: دار المعرفة، ط1، 1418هـ/1997م.
- الشربيني، عبد الرحمن. حاشية الشربيني على الغرر البهية. وهو مطبوع بأسفل شرح الغرر البهية. اعتنى به: محمد عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف أبو إسحاق. المهذب. تحقيق: محمد الزحيلي. دمشق: دار القلم. بيروت: الدر الشامية، ط1، 1412هـ/1992م.
- الصاوي، أحمد بن محمد الخلوقي. بلغة السالك لأقرب المسالك، حاشية الصاوي على الشرح الصغير. خرج أحاديثه: مصطفى كمال وصفي. القاهرة: دار المعارف، دت.

الطرابلسي، عبد المجيد مغربي. المنهل الفائض في علم الفرائض. بيروت: المطبعة الأدبية، 1322هـ. عlish، أبو عبد الله محمد بن أحمد. فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك. دار المعرفة، دم دت.

عليش، محمد. منح الجليل على مختصر العلامة خليل، وبهامشه الحاشية المسماة: التسهيل لمنح الجليل للشارح نفسه. بيروت: دار صادر، المطبعة الكبرى العامرة، 1294هـ.

الغمرائي، محمد الزهري. السراج الوهاج على المنهاج. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1352هـ/ 1933م.

قدري باشا، محمد. مرشد الحيران إلى معرفة أحوال الإنسان. بولاق: المطبعة الأميرية، ط2، 1307هـ/ 1981م.

القراي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواء الفروق، ومعه إدرار الشروق على أنواء الفروق لابن الشاط، وبأسفله تهذيب الفروق والقواعد السنوية في الأسرار الفقهية لمحمد علي المكّي. ضبط: خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/ 1998م.

القراي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. الذخيرة. تحقيق: محمد حجي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.

قصار، أحمد معاذ. العقارات الأميرية. (بحث مقدم لنيل لقب أستاذ محامي) دمشق: نقابة المحامين. دت قليوبي، عميرة، شهاب الدين القليوبي. حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلي على المنهاج. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، دت.

الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1406هـ / 1986م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب. الأحكام السلطانية والولايات الدينية. بيروت: دار الفكر، دت. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد حبيب. الحاوي الكبير. تحقيق: أحمد عادل عبد الموجود وعلي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1414هـ/ 1994م.

المر، دعبس. أحكام الأراضي. مطبعة بيت المقدس، 1923م.

المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف. تحقيق: محمد حامد الفقي. طبعة الملك سعود بن عبد العزيز، ط1، 1374هـ/1955م.

المرغيناني، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل. هداية المهتدي شرح بداية المبتدي. اعتنى به: طلال يوسف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، دت.

المزي، جمال الدين يوسف أبو الحجاج. تهذيب الكمال في أسماء الرجال. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1403هـ/1983م.

المؤاق، أبو عبد الله محمد بن يوسف العبدري الشهير. التاج والإكليل لمختصر خليل. وهو مطبوع بهامش مواهب الجليل للحطاب. بيروت: دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م.

الميداني، عبد الغني الغنيمي. اللباب شرح الكتاب. تحقيق: بشار بكري عراقي. دمشق: دار قباء، دت.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. السنن الكبرى. إشراف: شعيب الأناؤوط. تحقيق: عبد المنعم شبلي. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. السنن الكبرى. إشراف: شعيب الأناؤوط، تحقيق: عبد المنعم شبلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 1421هـ/2001م.

النفراوي، أحمد بن غنيم بن سالم بن مهنا المالكي. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. ضبط: عبد الوارث محمد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1418هـ/1997م.

يحيى بن آدم. الخراج. تصحيح أحمد شاکر. مصر: المطبعة السلفية، ط2، 1384هـ.

القوانين والدوريات

قانون الأراضي: ترجمة: نقولا نقاش، بيروت: مطبعة الآباء اليسوعيين، 1872م.

قانون انتقال الأراضي الأميرية: نسخة مكتوبة بيد الخطاط محمد أمين خياطة، ومعها تبسيط لمسائله الإرثية من شرح الكاتب. راجعه: أحمد مهدي الخضر. 2004هـ.

مجلة الأحكام العدلية: بيروت: المطبعة الأدبية، 1302هـ.

الموسوعة الفقهية الكويتية: جماعة من العلماء، تصدرها وزارة الأوقاف الكويتية، ط2، 1983م.

Kaynakça

- Al-bağdadi, Abu muhammed Abdu'l-vahhab. Tahkik: Muhammed said El-gani. Doktora tezi. Riyad: mektebetü Nizar el-baz, ts.
- Ali Haydar, Dürarü'l-hukkâm şerhu mecelleti'l-ahkâm, Arapçaya çevirençev. Fehmî Huseynî. Beyrut: alemü'l-kütüp, 1423/2003.
- Alîş, Muhammed b. Ahmed, Minehu'l-Celîl şerhu muhtasari Halîl, Beyrut: Dâr sader, Kahira: el- Metbâ'a el-kübra 1294h.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî. es-Sünenü'l-kübrâ. Riyad: Mektebetü er-rüşd,1422/2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. el-Câmi' u's-şâhîh. Tahkik: Muhammed Züheyr En-naser. Dâdu Tavkî'n-necat. ts.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. er-Ravzü'l-mürbi şerhu Zâdü'l-müstakni. Tahkik: Abdurrazak eı-mehdi. Dımâşk: Dâru'l-hayd, 1425/2004.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus b. Salâhiddîn. er-Ravzü'l-mürbi şerhu Zâdü'l-müstakni. Beyrut: Alemu'l-kütüp, 1417/1997.
- Desûki, Muhammed b. Ahmed b.Arafe. Haşiyetu'd- desuki ala eş-şarhu'l-kebir. Mısır: Daru İhyei l-kütüp al-arabiyye, ts.
- Dü'eybis elmür. Ahkamu'l-arazi. Beytu'l-Makdis yayınları, 1923
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. es-Sünen. Riyad: Beytu'l-efkâr ed-devliyye, ts.
- Ebû Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. Kitâbü'l-Emvâl. Tahkik: Seyyid b. Receb. Mısır: Dâru'l-hedyi'n-nebevi, 1428/2007.
- El-hanbeli, Şakir. Mûcez fi ahkâmi'l-l aradı. Dımâşk: Metbâ'atü't-tevfik, ts.
- el-Hatîb eş-Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî. el-İknâ' fî ħalli elfâzi Ebî Şücâ, Tahkik: Abdu'r-rahman El-kışk. Dımâşk: Daru'l-hayr, 1423/2002.
- Elmevsuâtü'lfikhiyyetü'l-küveytiyye. Küveyt: Vizetatü'l-avkaf, 1983.
- Gamravi, Muhammed ez-zühri el-gamravi. Mısır: matba'atu Mustafa el-babi el-halebi, 1352/1933.
- Ğüneymi, Andülğani b. Talib el-Meydani el-ğüneymi. El-lubab fi Şerh'il Kitap. Tahkik: Başşar bekri Arabi. Dımâşk: Dar Kuba'. ts.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Haraşî el-Mâlikî. eş-Şerhu's-şâğîr 'alâ Mihtaşarı Ĥalîl. Beyrut: Dâru'l-kütüp el-ilmiiyye, 1417/1997.

- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımâşkî. Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr. Beyrut: Daru'l-fikir, 1421/2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımâşkî. el-'Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye. ys, ts.
- İbn Âdem, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Âdem b. Süleymân. Kitâbü'l-Harâc. El-metbâ'atü es-selefiyye, 1384.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. el-Muşannef* fi'l-eĥâdiş ve'l-âşâr. Tahkik: Muhammed Avvame. Müessesetü ulumu'lkur'an, ts.
- İbn el-âttâr, Alaâ eddin Ali b. İbrahim. Tühfetü'tâlibin. *El-icaz fi şerhi sünen ebi Davûd*'un mükaddimesinde bulunan kitap. Amman: ed-dâru'l-eseriyye, 1428/2007.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. ed-Dirâye fi tahrîci eĥâdişî'l-Hidâye. T'alik: Abdullah Haşim El-yemenî. , Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Telhîşü'l-ĥabîr fi tahrîci eĥâdişî'r-Râfi'îyyî'l-kebir. Düzenleyen: Hasan b. Abbas. Kahira: Mu'assasatu Kurtübe, 1416/1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Takrîbî't-Tehzîb. Dımâşk: Dâru'l-kalem, 1411/1983.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. Tehzîbü't-Tehzîb. Düzenleyen: İbrahim Ez-zebak. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, el-Müsned. Tahkik: Şuâyb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1416/1995.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımâşkî el-Hanbelî. Tahkik: Şuâyb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1415/1994.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. el-Muĥni' ile el-Muĥnî'nin şârihi Ebü'l-Ferec İbn Kudâme. Tahkik: Abdullah Abdulmuhsin et-türki. Riyad: dar Hacer, 1414/1993.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. el-Mugni fi şerhi muhtasar el-

- Hırakî. Tahkik: Abdullah Abdulmuhsin et-türki. Riyad: alem el-kütüp, 1417/1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. el-Kâfî fî fıkhi'l-İmâmî'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel.. Tahkik: Abdullah Abdulmuhsin et-türki. Riyad: Dâr hecer, 1417/1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. Beyrut: Dâru Sader, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Muhtasar Târîhu Dımaşk. Tahkik: Ruhyye ennahhas ve Riyad adbulhamid murad. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1404/1984.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. El-Bahru'r-Raik Şerhu Kenzi'd-Dekaik. El- Metbâ'atü El-ilmiiyeç ts.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. el-Eşbâh ve'n-nezâir. Tahkik: Ahmed Adil Abdu'l-mevcud. Beyrut: Daru'l-kütüp el-ilmiiye, 1405/1985.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. Er-rasailu'z-zeyniyye. Mekke: Dâru'l-baz, 1980.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. Mecmû' u fetâvâ. Tahkik: A'mir Cezzar ve Envar el-baz.Mısır: Daru'l-vefa', 1426/2005.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled b. Kuteybe el-Horasânî. Kitâbü'l-Emvâl. Tahkik: Şakir Zib Feyyad. Riyad: Merkez el-melek fâysâl lîlbuhûs. ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. Fethu'l-ğadîr li'l-'âcizi'l-fakîr. T'alik: Adurrazak Galib. Beyrut: Daru'l-kütüp el-ilmiiye, 1424/2003.
- İliš, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İliš el-Mısırî. Fethu'l-'aliyyi'l-mâlik fi'l-fetvâ 'alâ mezhebi'l-İmâm Mâlik. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Kadri Paşa, Muhammed. Mürşidü'l-ğayrân. Bulak: el-matba'atu'l-emiriye, 1307/1981.
- Kalyûbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Selâme el-Kalyûbî ve Umeyre el-Burullusî. Hâşiyetü'l-ğalyûbî ve Umeyre 'alâ Şerhi'l-Mahallî 'ale'l-Minhâc. Kahira: Dâru'l-kütübî'l-'Arabiyyeti. ts.

Kanun İntikal el-arazi'l-emiriyye.

Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfî. Ez-Zahîre. Tahkik: Muhammed Hacci. Beyrut: Daru'l-garb el-slami, 1994.

Karafi, Şehâbeddîn, Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk. Abu'l-abbas Ahmed b. İdris. Düzenleyen: Halil el-mensur. Beyrut: Daru'l-kütüp el-ilmiyye, 1418/1998.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. Bedâ'i'ü's-şanâ'i' * fî tertîbi's-şerâ'i. Beyrut: Daru'l-kütüp el-ilmiyye, 1406/1986.

Kassar, Yusuf. Al-akarât el-emiriyye. Dimâşk: Nakabetü el-mühamin. ts.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, el-Hâvi'l-kebîr. Tahkik: Ahmed Adil Abdu'l-mevcud. Beyrut: Daru'l-kütüp el-ilmiyye, 1414/1994.

Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. el-Ahkâmü's-sultâniyye. Beyrut: Daru'l-fikir, ts.

Mecelle (Mecelle-i Ahkâm Adliyye). Beyrut: El-matba'atu'l-Adebiyye, 1302h

Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî. El-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf 'alâ mezhebî'l-İmâmi'l-mübeccel Ahmed b. Hanbel. Tahkik: Muhammed Hâmid el-Fikî, I-XII, Kahire 1374-1378/1955-1958; Beyrut 1406/1986)

Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, Hidâyetü Hidâyetü'l-Mühtedî şarhi Bidâyetü'l-mübtedî. Düzenleyen: Talal Yusuf. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.

Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebî'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Gırnâti. et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ (bi-şerhi) Muhtaşarı Halîl. Beyrut: Dâru'l-fikir, 1412/1992.

Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî. Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1403/1983.

Nefravi, Ahmed b. Güneym en-nefravi. Düzenleyen: Abdu'l-varis Muhammed Ali. Beyrut: daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1418/1997.

Nekkaş, Nikula. Kanunu'l-Arazi. Beyrut: Metbâ'atu Al-abâ'a Alyâsû'iyyin, 1872.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. es-Sünenü'l-kübrâ. Tehkik: Abdulmünim Şibli. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.

- Öztuna, Yılmaz. Tarihu'd-devleti'l-osmaniye. Arapçaya çeviren. Adnan Mahmud Süleyman. İstanbul: Menşûrât Müessesetü Faysâl Liltemvil, 1988/1408.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed es-Sâvî el-Mâlikî el-Halvetî. Bulgatü's-sâlik li-Akrebî'l-mesâlik, Kahira: Daru'l-me'arif, ts.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed, el-Mebsût, Beyrut: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Sultan, Osman. Şerhu ahkami'l-aradi'l-emiriyye ve nizamu'l-mülkiyyeti'l-akariyye, karar 3339 nolu. ys, ts.
- Sübki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübki. Fetâva's-Sübki. Kahire: Mektebetu'l-kudsi, 1355.
- Sübki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Alî b. Abdilkâfi b. Alî b. Temmâm es-Sübki. el-İbtihâc fî şerhi'l-Minhâc. Doktora Tez'in Tahkiki. Mekke: cami'atü ümmi'l-kura, 1428.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, el-Ümm. Kahira: Dar eş-şa'b, 2001.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî. el-Mühezzeb* fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfi'î. Tahkik: Muhammed ez-zuhayli. Dîmâşk: Daru'l-kalem, 1412/1992.
- Şîrbînî, Abdurrahman eş-Şîrbînî. Haşiyetü's-şarbinî ale el-gürerü'l-behiyye. Beyrut: daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şîrbînî el-Kâhirî. Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc. Düzenleyen: Muhammed Halil İytani. Beyrut: : Dâru'l-ma'rife, 1418/1997.
- Tâceddin es-Sübki, Abdu'l-vahhab b. Ali b. Abdu'l-kafi. el-Eşbâh ve'n-nezâir. Tahkik: Ahmed Adil Abdu'l-mevcud. Beyrut: Daru'l-kütüp el-ilmîyye, 1411/1991.
- Tarabulsi, Abdu'l-mecid Megribi et-tarabulsi. El-menhel el-faid fi ilmi'l-faraid. Beyrut: al-metâ'atu'l-ebbiyye, 1322.
- Tırmenini ve sermini, Abdussalam ve Abdulcevad. Al-kanun el-medeni ve al-hukuk al-ayniyye. Metbâ'atü İbn Haldun.1410/1990.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ, Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, thk. Dahi Abdu'l-baki, Kuveyt: el-meclis el-vatani lil-funun, 2001.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî ed-Dîmâşkî. Siyeru a'lâmî'n-nübelâ.İşraf: Şuâyb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1403/1983.

- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *Esne'l-me'tâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. Muhammed Muhammed Tâmir, I-IX, Beyrut: Daru'l-kütüp el-ilmiyye, 1422/2001.
- Zerkâ, Mustafa, el-Medhalü'l-fıkhıyyü'l-âm (el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedid), Dımâşk: Metbâ'atü cami'atü Dımâşk, 1380/1961.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *ys*, Naşbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-Hidâye. Müessesetü er-reyyan, ts.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bâriî ez-Zeylaî. *Tebyînü'l-hakâ'ik şerhu Kenzü'd-dekâ'ik*. Bulak: el-metbâ'atu'l-emiriye, 1314.
- Zeylaî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin Kenzü'd-dekâ'ik adlı eserine Osman b. Ali ez-Zeylaî. Tahkik: Muhammed Avvame. Müessesetü r-reyyan, ts.
- Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu kenzi'd-dekâik*, Bulak: El-matba'a El-ilmiyyeç, 1315.



**Salavatların Arzı Bağlamında Hz. Peygamber'in Vefatından
Sonra Ümmetiyle İrtibatının İmkânı**

The possibility of connection between the Prophet and the believers after his
death regarding the act of salawat

Serkan BAŞARAN

Öğretim Görevlisi Dr, Bursa Uludağ Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Lecturer Dr, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology,
Department of Hadith
Bursa / TURKEY
sbasaran@uludag.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-9948-1822

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Başaran, Serkan. "Salavatların Arzı Bağlamında Hz. Peygamber'in Vefatından Sonra Ümmetiyle İrtibatının İmkânı". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 299-323.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | [mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr)

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Salavât, Hz. Peygamber'in zaman, mekan veya sayı sınırı getirmeksizin teşvik ettiği, karşılığında türlü mükafatlara ulaşılabileceğinden bahsettiği bir uygulamadır. Ancak tüm bunların ötesinde Hz. Peygamber'in, getirilecek salavatların kendisine arz olunacağını söylemesi, bu uygulamanın Müslümanlar için özel bir anlam kazanmasına sebep olmuştur. Bu özel anlam, konunun daha ilk dile getirildiği anda ashabın, "Ey Allah'ın Rasulü! Salavatlarımız nasıl olur da size arz olunur? Zira siz toprak olmuş olacaksınız" sorusuyla kendini göstermiştir. Esasen ashab Hz. Peygamber'in elinde zuhur eden pek çok olağanüstülüğün şahitleri olarak bu tür haber ve hallerin yabancı kimseler değillerdir. Ancak bu sefer sözü edilen olağanüstülük diğerlerinden farklı olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana gelecek olup sonraki dönemlerde yaşayacak ümmetiyle bir tür irtibat halini ifade etmektedir. Hz. Peygamber de yöneltilen soruyu "Allah Teâlâ peygamberlerin vücutlarını (çürütmeyi) toprağa haram kılmıştır" diyerek cevaplamış, böylece söz konusu arzın her salavatla yaşanacak hakiki bir durum olduğunu açıklamıştır. Buna göre dünyada yaşayan bir mü'minin getirdiği salavat, başka bir varlık boyutunda hayat süren Hz. Peygamber tarafından fiilen alınacaktır. Bu düşüncenin birçok İslam alimi tarafından da paylaşıldığı hatta toplumsal düzeyde karşılık bulup benimsendiği görülmektedir. Bu makale Hz. Peygamber'in dile getirdiği salavatların arzı meselesini ve bu bağlamda ortaya çıkan "Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetiyle irtibatının imkânı" konusunu ele alıp ilgili naslar çerçevesinde değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Salavat, Ruh, Ölüm, Arz, Beşeriyet, Olağanüstülük

Abstract

The salawat is a practice which the prophet Muhammad has encouraged the Muslims to do, for various rewards, without any restriction whatsoever, be it time, place or number. However, the fact that the Prophet has told us, that every salawat will be presented to him, has given a special meaning to this practice for Muslims. This special meaning can be seen in the question of the Sahaba right after the Prophet has made his statement, "O, Prophet of Allah, how will you receive our salawats for you will be gone?". Even though the Sahaba were familiar with supernatural events, this one was different, for

it meant that the Prophet even after his passing, would always be in contact with the believers. The Prophet's answer "God has forbid the earth the decay of the Prophets." and his further explanation, has made apparent that this contact will be an actual occurrence after every salawat. According to this, the Muslim believes that each of his salawat will be received by his Prophet, even after his departure to the other world. This idea is shared by many Islamic scholars and is accepted in the islamic community. This paper examines the reality of the presentations of the salawat, and the possibility of the contact between the believers and the Prophet, in relation to the Prophetic narrations and the Quranic texts.

Keywords: Salawat, Soul, Death, Presentation, Humaneness, Supernatural

Giriş

Hız. Peygamber'e duyulan sevgi ve bağlılığın ifadesi olarak görülen salavat, Müslüman toplumların öteden beri önemseyip uyguladıkları, nesilden nesile taşıyıp yaşattıkları bir gelenektir. Hız. Peygamber'in salavatla ilgili sözlerine bakıldığında bu uygulamanın toplumsal düzeyde gördüğü kabulün sebebi de anlaşılmaktadır. Zira Hız. Peygamber'in salavatın değeri, keyfiyeti, karşılığı ve özellikle de salavat getirirken sahip olunması gereken bilinçle ilgili sözleri, ümmetine geniş çerçevede sahip olacakları bir salavat tasavvuru sunmaktadır.

Konuyla ilgili rivayetlere bakıldığında Hız. Peygamber'in Müslümanları sadece adının anıldığında değil her hâlükârda ve çokça salavat getirmeye teşvik ettiği görülür. Ancak bu teşvikin yanı sıra Hız. Peygamber'in bir de getirilecek her bir salât ve selâmın kendisine arz edileceğini vurgulaması, akıllarda keyfiyeti merak edilen bir durumun şekillenmesine sebep olmuştur. Çünkü söz konusu arz edilme durumu, salâtüselâmı diğer sünnetlerden farklı olarak iki taraflı bir eyleme dönüştürmektedir. Yani her bir mü'min salâtüselâm getirdiği an Hız. Peygamber'e ulaştığından şüphe duymayacağı, kendisine ait bir eylem ortaya koymuş olacaktır. Bu bilince dayalı olarak da salâtüselâm, telafuza dayalı basit bir eylem olmaktan çıkıp iradî olarak bir failde başlayan, Hız. Peygamber'e ulaşan, dolayısıyla bir tür irtibat halinin vasıtası görülebilecektir.

Ne var ki salavatların arzı bağlamında kendini gösteren bu anlamın şerî naslar çerçevesinde ele alınıp birçok açıdan test edilerek ortaya konulması gerekmektedir. Zira salavatların Hz. Peygamber'e arz edilmesi meselesi daha geniş manada "Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetiyle irtibatının imkânı" gibi ruh, ölüm ve beşeriyet kavramlarıyla yakından ilgili birçok konuyu gündeme getirmektedir. Mesele bu boyutuyla salt ilmî bir konu olmanın ötesinde halk nezdinde gördüğü ilgi ve kabulle sosyal bir gerçekliğe de teka-bül etmektedir.¹ Esasen bu algı türedi bir halk inancı olarak da görülemez. Zira tarihî kaynaklarda ve edebî eserlerde bu tasavvuru yansıtan, besleyen birçok örneğe rastlamak mümkündür.² Dolayısıyla Müslüman bir toplumda var olan bu tür bir algının dinî dayanaklarının sorgulanması, doğruluğunun veya yanlışlığının tespit edilmesi önem arz etmektedir. Böylece sonuca göre bu algıya dönük izlenecek doğru yol ve yöntemlerin tespiti de mümkün olacaktır. Aksi takdirde istismara açık bu tür algıların büyük sorunların odağı olması kaçınılmazdır.³

¹ Bu ilgidendir ki devletin resmî kanallarından birinde yayınlanan Payitaht Abdülhamit isimli dizinin 56 bölümünün 58. dakikasında bu algıyı yansıtan bir sahneye yer verilmiş, bölümün sosyal medyaya düşen sadece bu kısmı milyonlarca kişi tarafından izlenmiştir Bkz. https://www.youtube.com/watch?v=zQ_arZRxyrw.

² Bu algıyı yansıtan ve hemen herkes tarafından bilinen birçok örnek zikredilebilir. Nâbî'nin edebe aykırı gördüğü bir vaziyet üzerine Hz. Peygamber için yazdığı ama kimseyle paylaşmadığı naatın Mescid-i Nebevî'nin minarelerinden okunması bunlardan biridir. Yine Evliya Çelebi seyahatnamesinin girişinde Hz. Peygamber'i yakaza halinde görüp duasını istediğini detaylarıyla aktarır. Kitabının başka bir yerinde ise Hz. Peygamber'in, Nurettin Zengî'nin rüyasına girip naaşı'nı çalmaya teşebbüs edenleri haber verdiği bir olayı zikreder (Bkz. Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 1: 11; 9: 276). Sultan Abdülaziz'in, Hz. Peygamber'e hitaben yazdığı ve böyle bir "arzuhal" yazmaya teşebbüs etmiş olmaktan ötürü Hz. Peygamber'den tekrar tekrar özür dilediği mektup, tarihi bir vesika olarak Hırka-i Şerif Dairesi'nde bulunmaktadır. Yine II. Abdülhamit'in hicaz demiryolunun Medine bölümünde Hz. Peygamber'e rahatsızlık vermemek için rayların altına keçe koydurması herkesin malumudur. Bu ve benzeri birçok tarihî rivayet, bilgi ve vesika bu algının geçmişini ve kabul gördüğü düzeyi anlamak açısından önemli verilerdir.

³ Söz konusu algının toplumsal düzeyde gördüğü kabulü kendi çıkarları doğrultusunda değerlendiren bir terör örgütünün konuyu nasıl istismar ettiği ve ülkemizde birçok insanı bu algı üzerinden nasıl kandırıp sömürdüğü herkesin yakın geçmişte yaşayarak öğrendiği bir gerçektir.

1. Salât Kelimesinin Anlamı

Salavât kelimesinin kökü olan salât (صلوة) kelimesi lügatte “dua” ve “ta’zim” anlamlarına gelmektedir.⁴ Kelimenin şerî anlamı ise namaz ve Hz. Peygamber’in adının anıldığında “Allahümme salli alâ Muhammed, sallallahu aleyhi ve sellem vb. ifadelerin söylenilmesidir.⁵ Şerî anlamda kelime Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber’in hususî bir biçimde yüceltilmelerini ifade eder. Hz. Peygamber’in hususî ifadelerle yüceltilmesi ilk defa şu âyetle emredilmiştir:

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

“Allah ve melekleri Peygamber’e salât ediyorlar. Ey iman edenler! Siz de ona salât edin ve onu tam bir teslimiyetle selâmlayın.”⁶

Salavatın nasıl bir keyfiye sahip olduğu ise âyet indikten sonraki süreçte belirginlik kazanmıştır. Şöyle ki ashab bu âyetin nüzulünden sonra Hz. Peygamber’e “?كَيْفَ نَصَلِّي عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَكَيْفَ نَصَلِّي عَلَيْكَ؟” Allah Teâlâ bize sana salavat getirmemizi emrediyor. Bunu nasıl yapacağız?” diye sormuşlardır. Hz. Peygamber de bir süre suskun kaldıktan sonra “اللهم صل على محمد...” deyin⁷ buyurarak âyette talep edilen yüceltmenin nasıl bir keyfiyetle yerine getirileceğini beyan etmiştir.⁸

2. Salavat Getirmenin Önemi

Hiz. Peygamber’in adının anıldığı yerlerde “اللهم صل على محمد...” demek, uygulamanın en bilinen halidir. Hiz. Peygamber, ismini duyup da kendisine salavat getirmeyene bir konuşmasında “burnu sürtünsün” demiş, diğer bir konuşmasında “cimri” tanımlaması yapmış⁹ ve böylece söz konusu durumlarda

⁴ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, “slv”, Lisânü'l-'Arab, (Beyrut: Dâri's-Sâdir, ts.), 14:464-465; Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî, “slv”, Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs, (by.: Tab'atu Kuveyt, ts.), 38: 437-438.

⁵ Nevevî, Ebü Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lüğa, (Beyrut: Dâri kütübi'l-ilmiyye, t.s.), 3: 179; Cürçânî, Seyyid Şerîf, et-Ta'rîfât, (Beyrut: Dâri'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995), s. 114; Râğîb el-Huseyn b. Muhammed el-İsfâhânî, Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an, (Şam/Beyrut: Daru'l-kalem/Daru's-Şamiye, 2014.), s. 490-491.

⁶ el-Ahzâb 33/ 56.

⁷ Müslim, “Salât”, 17.

⁸ “İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî, (Beyrut: Dâri'l-marife, 1960), 11: 155.

⁹ Her iki rivayet için de bkz. Tirmizî, “Deavât”, 116.

kendisine salavat getirmenin gerekliliğini vurgulamıştır. Bunun yanı sıra her namazda ve ezan sonrası okunmasıyla salavât, Hz. Peygamber'in gün içerisinde birçok kez hatırlanmasının vesilesidir. Ancak salavat sadece namaz, ezan veya Hz. Peygamber'in adının anıldığı zamanlara mahsus bir uygulama değildir. Zira Hz. Peygamber'in ashabını çokça salavat getirmeye teşvik ederken herhangi bir zaman veya mekan tayin etmediği, ayrıca belli bir sayı sınırı da koymadığı görülmektedir. Buradan da salavatın istenen miktarda, otururken, çalışırken vb. her durum ve şartta, yapılabilecek bir zikir olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Hz. Peygamber "Her kim bana bir kez salavat getirirse Allah bu salavata on katıyla karşılık verir, onun on günahını bağışlar ve onu on derece yükseltir"¹⁰ buyurarak bir tek salavatın göreceği mükâfatı müjdelemiş, böylece bu amelin sürekli tekrarlanabilir ve artırılabilir olduğuna işaret etmiştir. Hz. Peygamber'in ucu açık bir biçimde çokça salavat getirmeye teşvik ettiği rivayetler de bulunmaktadır.¹¹ Yine salavatın sıkıntılıların giderilmesine, günahların bağışlanmasına,¹² ahirette Hz. Peygamber'e yakınlığa¹³ vesile olmak gibi başka mükâfatları da bulunmaktadır.

Salavat Hz. Peygamber sevgisi bağlamında da önemlidir. Bu hususun anlaşılması için öncelikle Hz. Peygamber sevgisinin bir duygu lüksü olmayıp her mü'minin yerine getirmesi istenen bir mükellefiyet olduğunun hatırlanması gerekmektedir. Bu mükellefiyeti vurgulayan ayet şu şekildedir:

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تُرَضُّونَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ

"De ki: Eğer babalarınız, oğullarınız, kardeşleriniz, eşleriniz, hısım-akrabanız, kazandığınız mallar, zarar etmesinden korktuğunuz ticaret, hoşlandığınız meskenler size Allah'tan, Rasulün'den ve Allah yolunda cihad etmekten daha sevgili ise artık Allah emrini getirinceye kadar bekleyin. Allah fâsiklar topluluğunu hidayete erdirmez."¹⁴

¹⁰ Nesâî, "Sehv", 56.

¹¹ Bkz. Ebû Davûd, "Cuma", 1; Tirmizî, "Sıfatu'l-kıyame ve'r-rekâik ve'l-vera", 23.

¹² Tirmizî, "Sıfatu'l-kıyame ve'r-rekâik ve'l-vera", 23.

¹³ Tirmizî, "Vitr", 21.

¹⁴ Tevbe, 9/24.

Âyetin talep ettiği sevgi düzeyine ulaşmada özellikle Hz. Peygamber'e çokça salavat getirmenin etkili bir yöntem olduğu söylenebilir. Zira Hz. Peygamber, "أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم علي صلاة" - Kıyamet gününde insanların bana en yakın olanları, bana en çok salavat getirenleridir" buyurarak¹⁵ çok sayıda salavat getirmenin sevgi üreten boyutuna dikkat çekmiştir. Hz. Peygamber'in burada dile getirdiği beraberliğin duygudan yoksun, sadece sayısal nitelikte elde edilmiş bir mükâfat olduğunu düşünmek ise Allah Rasulü'nün "المرء مع من أحب - Kişi sevdiğiyle beraberdir"¹⁶ sözüne uygun düşmeyecektir. Netice olarak salavat, hayat boyu davranış ve düşüncesiyle örnek alınan Hz. Peygamber'in zatını hatırlamanın ve sevmenin önemli bir vasıtasıdır.

3. Salavâtın Hz. Peygamber'e Arzı

Yukarıda ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'e salavat getirmenin çeşitli mükâfatları bulunmaktadır. Ancak Hz. Peygamber'in bu amele teşvik ederken özellikle de getirilecek salavatların kendisine arz olunacağını haber vermesi, salavatın Müslümanlar için özel bir anlam kazanmasına sebep olmuştur. Bu özel anlamın tespiti için, ashabın söz konusu müjdeyi ilk duyduklarında verdikleri tepki önemli bir veridir. İlgili rivayet şu şekildedir:

عن أوس بن أوس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة فيه خلق آدم وفيه قبض وفيه النفخة وفيه الصعقة فأكثرُوا علي من الصلاة فيه فإن صلاتكم معروضة علي قالوا يا رسول الله وكيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت - يقولون بليت - فقال إن الله عز وجل حرم على الأرض أجساد الأنبياء

"Evs b. Evs Hz. Peygamber'in şöyle söylediğini aktardı: "Cuma, en faziletli günlerinizdendir. Hz. Âdem o gün doğmuş ve o gün vefat etmiştir. Sura o gün üfürülür ve o gün sayha duyulur. O gün bana çokça salavat getirin. Zira bu salavatlarınız bana arz olunur. Evs b. Evs dedi ki: Ashab Hz. Peygamber'e 'Ey Allah'ın Rasulü! Salavatlarımız nasıl olur da size arz olunur? Zira siz toprak olmuş olacaksınız' diye sordular. Hz. Peygamber cevaben 'Allah Teâlâ peygamberlerin vücutlarını (çürütmeyi) toprağa haram kılmıştır" buyurdu.¹⁷

¹⁵ Tirmizî, "Vitr", 21. Hadisin sıhhatine ve şahitleri bulunduğuna dair değerlendirme için bkz. İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 11: 167.

¹⁶ Buhârî, "Âdâb", 96; Müslim, "el-Birru ve's-sılatu ve'l-âdâb", 50.

¹⁷ Ebû Davûd, "Cuma", 1; Nesâî, "Cuma", 4.

Hız. Peygamber'in konuşmaya cuma gününün faziletinden ve o gün yaşamış ve yaşanacak olan bazı özel ve olağanüstü hadiselerden bahsederek başlaması, anlık hatırlanmış birtakım konuların dile getirilmesi olarak görülemez. Bilakis bu ifadeler, dikkatleri birazdan bahsedilecek ve bir takım olağanüstülükler içeren konuya çekmek üzere sarf edilmiş giriş cümleleri niteliğindedir. Nitekim rivayetin devamında yer alan "salavatların Hz. Peygamber'e arzı" ve "peygamberlerin bedenlerinin toprakta çürümemesi" de zikredildikleri bağlamdaki diğer konular gibi hususiyet arz etmektedirler.¹⁸

Ashabın, bu iki hususun bir arada zikredilmesinden çıkardıkları anlam ise vefatından sonra Hz. Peygamber'in ilahî bir lütuf olarak kendilerinden büsbütün koparılmayıp dünyada kendisini salavatla ananlardan haberdar olacağıdır. Hz. Peygamber'in sözleri üzerine yöneltilen "Ey Allah'ın Rasulü salavatlarımız nasıl olur da size arz olunur? Zira siz toprak olmuş olacaksınız" şeklindeki soru ise verilen nebevî müjde karşısında ashabın duydukları sevince ve heyecana yorulmalıdır. Zira ashab, her ne kadar nebevî asırda şahit oldukları olağanüstü durumlar sebebiyle bu tür haber ve hallere yabancı değillerse de bu seferki olağanüstülüğün, diğerlerinden farklı olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra meydana geleceğini ve geride kalan ümmetiyle bir tür irtibat durumu oluşturacağını anlamışlardır.

Sorunun üslubu da ashabın işittiklerinden ne anladıklarını ve neyi öğrenmek istediklerini açıkça yansıtmaktadır. Zira rivayette geçen soru "ما" soru edatıyla değil, keyfiyet için kullanılan "كيف" soru edatıyla gelmiştir. Bu da ashabın, getirilen salavatların Hz. Peygamber'e arz edileceğini bir hakikat olarak kabul ettiklerini, ancak bu müjdenin nasıl bir surette gerçekleşeceğini öğrenmek istediklerini ifade eder.¹⁹ Çünkü "كيف" soru edatı ancak bir şeyin veya durumun varlığının kabul edilmesinden sonraki aşamada kullanılabilir.²⁰ Hz. Peygamber de ashabının daha fazla açıklama ile yakînlerini artırma

¹⁸ Konunun olağan üstü boyutuyla ilgili bir değerlendirme için bkz: İbn Hacer, Fethu'l-Barî, 6: 488.

¹⁹ Bu yorumlar için bkz. bkz: İbn Hacer, Fethu'l-Barî, 6: 488; Ali el-Karî, Ebû'l-Hasen Nûrüddin Ali b. Sultân Muhammed, Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-mesâbih, (Beyrût: Dâru'l-fikr, 2002), 3: 1016-1017.

²⁰ Ebussuûd, Muhammed, İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezayâ Kitâbi'l-Kerîm, (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001) 1: 256. Ashabın Hz. Peygamber'e yönelttikleri bu soru, Hz. İbrahim'in, " رَبِّ اَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى...- Rabbim ölüleri nasıl diriltirsin? (Bakara 2/260)" sorusu ile aynı amaca dönüktür. Zira Hz. İbrahim bu soru ile yaratıcılığını kabul ettiği Allah Teâlâ'nun yoktan var etmedeki azametini bir de fiilen şahit olmak ve yakînini artırmak istemiştir. Allah Teâlâ da vahiy alan, dolayısıyla diğer insanlara

isteklerini yerinde görmüş, hem kendisine yöneltilen soruyu cevap olacak hem de ashabın, dolayısıyla sonraki nesillerin peygamberlik makamıyla ilgili tasavvurlarını bir aşama daha ileri taşıyacak bir bilgi vermiştir. Buna göre diğer peygamberler gibi Hz. Peygamber de farklı bir boyutta da olsa vefatından sonra daimi bir hayat halinde olacaktır.²¹ Ancak ashab Hz. Peygamber'in konuşmasının bütününe bakarak söz konusu hayat halinin dünyaya yansıyan bir boyutu olacağı sonucunu çıkarmışlardır. Bu da kıyamete dek her mü'minin getirdiği salavat ile farklı bir âlemde yer alan Hz. Peygamber'i kendisinden haberdar edebilecek olmasıdır.

Ashabın sorusu ve Hz. Peygamber'in verdiği cevapla biçimlenen bu anlam, Allah Teâlâ'ya arz edilen ve kat kat karşılık bulan salavatların bir de niçin Allah Rasulü'ne sunulduğunu açıklamaktadır. Esasen bu anlam sadece salavat için değil Hz. Peygamber'in selamlanması için de söz konusudur. Hatta Allah Rasulü, "ما من أحد يسلم علي إلا رد الله عليّ روحي حتى أردد عليه السلام" – Her kim bana selam ederse muhakkak Allah, o kişinin selamına karşılık vermem için ruhumu iade eder"²² buyurarak verilen selamın bizzat kendisi tarafından alınacağını müjdelemiş, salavat için bahsedilen irtibat halini çok daha açık bir biçimde dile getirmiştir. Bu durumun getirisi ise oldukça değerlidir. Zira selamlaşmanın karşılıklı dualaşmak olduğu düşünülürse getirilen her bir salâtüselâm, daha değerli olan peygamber duası ile karşılık bulacaktır.²³

Rivayetlerde işaret edilen bu olağanüstü durumun ilk bakışta bazı âyetlerle çeliştiği düşünülebilir. Dolayısıyla meselenin bir de ruh, ölüm, Hz. Peygamber'in beşeriyeti gibi temel bazı konularla birlikte ele alınması ve bu bağlamlarda söz konusu âyetlerin değerlendirilmesi gerekmektedir.

4. Ölüm Sonrası Ruhun İdrak ve Tesir Kabiliyeti

Salâtüselâmın Hz. Peygamber'e arz edileceğini dile getiren rivayetler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra sadece içerisinde bulunduğu âlemi değil dün-

nazaran yakını çok daha ileri düzeyde olan elçisinin bu isteğini reddetmemiş, bilakis ona arzusunda ulaşacağı bir yol göstermiştir. Buradan da iman eden birinin, bilgi düzeyinde sahip olduğu bazı olguları anlamaya, nasıl bir keyfiyette cereyan ettiğini öğrenmeye çalışmasının, böylece kalbini yatıştırıp itminana ulaşmak istemesinin doğal, ayrıca faydalı olduğu anlaşılmaktadır.

²¹ Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Barî, 7: 29.

²² Ebû Dâvud, "Menasik", 99.

²³ Bkz. Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, İhyâu ulûmi'd-dîn, (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.), 1: 169.

yada olanları da idrak edebileceği, dolayısıyla ümmetiyle bir tür irtibat halinde olacağı fikrini akla getirmektedir. Bu bakımdan konunun daha iyi anlaşılması için her şeyden önce "Ruh öldükten sonra idrak kabiliyetine sahip midir?" veya "Ruhun bu dünya ile irtibatı var mıdır?" gibi temel bazı soruların cevaplanması yerinde olacaktır. Ancak konunun uzamaması bakımından bu başlık altında kısaca Fahrettin Razi (ö. 606/1210), Teftazanî (ö. 792/1390) ve Cüveynî (ö. 478/1085) gibi birçok alanda otorite sayılan alimlerin görüşlerini yansıtan bilgilere yer verilecektir.

Felsefecilerin konuya bakışı kelamcılarinkinden farklı olmuştur. Onlar, ruhun idrak edebilmesi için cüz'iyata ait suretlerin cismanî araçlarla algılanmasının şart olduğunu söylerler. Bundan dolayı ruhun bedenden ayrılması ile cismanî araçların bozulacağını böylece artık ruhun cüz'iyatı idrak etme imkânının kalmayacağını iddia ederler. Çünkü şartın düştüğü yerde zorunlu olarak meşrut da düşecektir.²⁴ Fahreddin Razi ve Teftazanî ise bedenden ayrılan ruhun, cismanî araçlardan bağımsız olarak da cüz'iyatı idrak ettiği görüşündedirler.

Fahreddin Razi, felsefecilerin bu yaklaşımını aklen muhal olduğu gerekçeyle reddeder. Çünkü onların bu iddiasına göre ruhun idrak etmesi için önce idrak aletini tanıyıp ona yönelmesi gerekir. Bu durumda da idrak aracının önce kendisini idrak etmesi, yani bir şeyin kendisine alet olması durumu söz konusu olacaktır. Bu da devri gerektirdiğinden aklen muhaldir. Öyleyse ruhun cismanî aletlerden mücerret olarak da bir idrak yeteneğine sahip olduğunun kabul edilmesi aklî bir zorunluluktur. Ayrıca Fahrettin Razî, ruhun, bedenden ayrılınca cüz'iyatı idrakte ve hususî eylemler gerçekleştirilmede daha güçlü bir konuma yükseldiğini ifade eder.²⁵ Ancak ruhun bu konuma yükselmesi için erdemli bir ruh olarak bedenden ayrılması şarttır. Bu aşamadan sonra ruhun bu dünya üzerinde de bir takım etki ve halleri görülür.²⁶ Razî bu hususta örnek olarak bizzat kendisinin yaşadığı bir olayı anlatmaktadır. Buna göre o, eğitim görmeye başladığı dönemlerde "evveli olmayan hâdisler" ko-

²⁴ Bkz. Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh, Şerhu'l-Makâşid, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998) 3: 338.

²⁵ Bkz. Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer, el-Me'tâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî, (Beyrüt: Dâru kütübü'l-Arabî, 1987), 7: 261-262.

²⁶ Bkz. Fahreddin Razî, Mefâtihu'l-ğayb, 31: 31.

nusunu okurken rüyasında vefat etmiş olan babasını gördüğünü ve onun kendisine bu ilmî konuda söylenebilecek en iyi tahlili yaptığını aktarmaktadır.²⁷

Fahredden Razî ile aynı yaklaşımı sergileyen Teftazânî de İslâmî esaslara göre bedenden ayrılan ruhun, teceddüd eden cüzî bir idraki olduğunu ve ruhun kendi başına kaldıktan sonra yaşamakta olanların, özellikle de dünyadaki tanıdıklarının hallerine kısmen vakıf olduğunu dile getirmiştir. Hatta o, erdemli ruhların sıyrıldıkları beden ve defnedildikleri toprakla bir tür bağları olacağını ve bu sayede kendilerini ziyaret edenler üzerinde bir takım etkiler gösterebileceklerini ifade etmiştir.²⁸

Cürcanî ise Hz. Peygamber ile tevessül edilmesi konusuna değinirken peygamberlerin kendi bedenleriyle irtibatlı olduğunu, kabirlerini ziyaret edenler üzerinde nuranî tecellilerinin veya nefsî zafiyetler gösterenler üzerinde ıslah edici, güçlü manevî tesirlerinin olacağını dile getirmiştir. Hatta bunların basiret sahibi kimseler tarafından bizzat müşahede edilen ve dile getirilen durumlar olduğunu söylemiştir.²⁹ Nitekim Gazzâli (ö. 505/1111), Hz. Peygamber'in kabrinde iken huzuruna varıp kendisini ziyaret edenlerden haberdar olduğunu ve bu kimselerin salat ve selamlarını doğrudan aldığını dile getirmiştir.³⁰ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) de Hz. Peygamber'in "Bana herhangi bir kimse selâm verdiği zaman, mutlaka Allah Teâlâ bana ruhumu iade eder ve ben onun selâmını alır ve mukabele ederim"³¹ sözünü aktardıktan sonra kendi tecrübesi olarak Medine'de bulunduğu 1732 senesinde bunu defalarca yaşadığını aktarmaktadır.³²

Diğer taraftan Hz. Peygamber'in bazı sözlerinden de ruhun bedenden ayrıldıktan sonra çevresinde olanları idrak ettiği anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerden biri şu şekildedir:

²⁷ Fahreddin er-Râzî, el-Metâlibu'l-âliye, 7: 228.

²⁸ Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh, Şerhu'l-Makâşid, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), 3: 338.

²⁹ Cürcanî, Seyyid Şerif, Talikât es-Seyyid Şerif alâ Şerhu'l-metâli', (Kum: Menşurât zevî'l-kurbâ, 1971), 1: 24.

³⁰ Gazzâli, İhyâ, 1: 271.

³¹ Ebû Davud, "Menâsik", 99.

³² Dihlevî, Şah Veliyyullah, Huccetullahi'l-Bâliğa, (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1997), 2: 132.

إذا وضعت الجنازة، فاحتملها الرجال على أعناقهم، فإن كانت سالحة قالت: قدموني، وإن كانت غير سالحة قالت لأهلها: يا ويلها أين يذهبون بها، يسمع صوتها كل شيء إلا الإنسان، ولو سمع الإنسان لصعق

“Cenaze tabuta konulduğu ve insanlar onu omuzlarına aldıklarında ölen iyi biriye ‘Beni (sevabıma) ulaştırınız’ der. Şayet iyi biri değilse, kendisini taşıyanlara ‘Bu cenazeye yazıklar olsun! Onu nereye götürüyorlar?’ diye feryat eder. Bu feryadı insandan başka her varlık işitir. İnsan bunu işitseydi, muhakkak düşer bayılırdı”.³³

Bu rivayetten açık bir biçimde ruhun, henüz kabre konulmamış cenazeyi takip ettiği ve içinde bulunduğu iyi veya kötü duruma göre onu taşıyan insanlara seslendiği anlaşılmaktadır. Ancak ruhun bu seslenişini insan hariç dünyadaki diğer varlıkların işitebilmesi yine ruhun dünya ortamında yaşayanlar tarafından algılanabildiğini gösterir. Bir başka rivayet ise şöyledir:

إن العبد إذا وضع في قبره، وتولى عنه أصحابه إنه ليسمع قرع نعالهم»

“Kul kabrine konduğu ve yakınları dönüp gittiği vakit, onların ayak seslerini pekâlâ işitir”.³⁴

Netice olarak bedenden ayrılan ruhlar, müdrik varlıklar olup idrak sahaları sadece buldukları varlık âlemini değil, dünyayı da kapsamaktadır.

5. Peygamberlik ve Ölüm

İster mü’min olsun ister kâfir, insan için ölüm mutlak anlamda bir yok oluş değil, bilakis dünya aleminden ahiret âlemine geçiş demektir. Mü’minin ölümle geçiş yaptığı ahiret ise dünyada verilen nimetlerin ve imkânların alındığı bir yer değil, bilakis keyfiyet ve kemmiyyet bakımından daha da artırıldığı, ayrıca farklı mükâfatların da bahşedildiği bir âlemdir. Kısaca ahirette yaşanacak hayat, dünya hayatıyla kıyaslanamayacak bir mahiyette olacaktır.³⁵ Ne var ki ahiret hayatı sadece iman edenler ve inkar edenler arasında değil, iman edenlerin kendi arasında da farklı düzeylerde tecelli edecektir. Örneğin mü’min olarak ölenler arasında özel bir konuma sahip olan şehitlerin vefatla-

³³ Buhârî, “Cenâiz”, 49.

³⁴ Buhârî, “Cenâiz”, 67.

³⁵ Bakara, 2/25; Enâm, 6/32; Âraf, 7/32; Tevbe, 9/38; Ra’d, 13/26; Kehf, 18/46; Kasas, 28/60; Ankebût, 29/64.

rından sonraki hayatlarını konu eden şu âyet dikkat çekici bir tanımlama yapmaktadır:

وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ ﴿١٥٦﴾ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ
وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Allah yolunda öldürülenleri sakın ölüler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfundan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar. Arkalarından kendilerine ulaşamayan (henüz şehit olmamış) kimselere de hiçbir korku olmayacağına ve onların üzülmeceklerine sevinirler”.³⁶

Şehitler için durum böyle olunca, onların bu makama erişmelerinde rehberlikleri bulunan peygamberlerin vefatları sonrası çok daha büyük lütuflara mazhar olacaklarını kestirmek güç değildir. Allah Rasulü, “الأنبياء أحياء في قبورهم”³⁷ buyurarak³⁸ peygamberlerin vefat etmelerinin ardından kabirlerinde hayat halinde bulunacaklarını haber vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in miraç hadisesinde Hz. Musa'yı ve Hz. İbrahim'i namaz kılariken görmesi de bu rivayeti desteklemektedir.³⁹ Ayrıca “Şüphesiz Allah Teâlâ toprağa peygamberlerin bedenlerini (çürütmeyi) haram kılmıştır” rivayeti de onların berzah âleminde bedenleriyle irtibatlı bir hayat süreceklerini ifade eder.

Söz konusu Hz. Peygamber gibi hal-i hayatında daha önce hiçbir beşere bahsedilmemiş lütuflara mazhar olan biri olunca⁴⁰ bu lütufların çok daha farklı tecelli edeceği muhakkaktır. Nitekim Allah Teâlâ “وَلِلْآجِزَةِ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَىٰ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ” - Gerçekten senin için ahiret dünyadan daha hayırlıdır. Şüphesiz

³⁶ Âli İmrân, 3/169-170.

³⁷ Peygamberlerin kabirlerinde namaz kılmaları bir zorunluluktan değil içten gelen bir kulluk refleksi olarak izah edilmiştir Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 3: 414.

³⁸ Bkz. Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, el-Müsned, thk. Hüseyin Selim Esed. (Dimaşk: Daru'l-me'mûn, 1973), 3: 379; Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr, el-Müsned (el-Bahru'z-Zehhâr), (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009), 13: 62. Rivayetin sahih olduğu hakkındaki değerlendirmeler için bkz. İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 6: 488; Ali el-Kârî, Mirkât, 3: 1020.

³⁹ Bkz. Müslim, “İman”, 75. Bu görmenin kabirde olduğu ile ilgili bir yorum için bkz: İbn Hacer, Fethu'l-Bârî, 6: 487.

⁴⁰ Tirmizî, “Emsâl”, 1.

siz, Rabbin sana lütuflarda bulunacak ve sen de hoşnut olacaksın.”⁴¹ buyurarak Hz. Peygamber'e, vefatından sonra göreceği ilahî lütufların dünya hayatında gördükleriyle kıyaslanmayacak düzeyde olacağı müjdesini vermiştir. Dolayısıyla Allah Rasulü'nün (s.a.v) yaşıyorken nasılsa vefatından sonra da O'na (s.a.v) yaraşır, ilahî lütuflara mazhar olduğu bir makamda hatta ümmetinin hallerinden haberdar olduğu, onların salat ve selamlarını alıp karşılık verdiği bir hayatta bulunduğunu söylemek gerekmektedir.

Bu bağlamda Kur'an'da geçen “ إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ” - Şüphesiz sen de öleceksin ve onlar da ölecekler” âyeti ise yukarıda belirtildiği üzere dünya hayatının herkes için son bulacağı ve ahiret hayatının başlayacağı anlamına gelmektedir. Âyetin devamında yer alan, “ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ ” - Sonra şüphesiz, siz de kıyamet günü, Rabbinizin huzurunda davalasacaksınız”⁴² cümlesi de bu yorumu desteklemektedir. Yine diğer bir âyette Allah Teâlâ “ وما جعلنا لبشر من الخلد أفان مت فهم الخالدون - Biz, senden önce de hiçbir beşere ebedilik vermedik. Şimdi sen ölürsen, sanki onlar ebedî mi kalacaklar?”⁴³ buyurarak dünya ve içindekilerin geçiciliğine işaretle inkarcıların, Hz. Peygamber'in ahirete göçmesi durumunda dünyada kalıcı olmadıklarını, muhakkak ölüp ebedilik yurduna geçmek durumunda kalacaklarını ilan etmiştir.⁴⁴ Dolayısıyla âyette nefyedilen mutlak anlamda ebedilik değil, dünya hayatına izafetle ebediliktir. Yoksa insan nihâyeti itibarıyla ebedî bir varlık olup⁴⁵ yok olmayacak, sadece farklı âlemler arasında geçiş yapıp nihâyetinde cennette veya cehennemde ebedileşecektir.

6. Hz. Peygamber'in Beşeriyeti

Beşer, diğer adıyla insan “düşünen canlı” olarak tanımlanır. Tanımdan da anlaşıldığı üzere insanın “düşünen” ve “canlı” olmak üzere iki zatiyatı yani mahiyetini belirleyen iki tasavvur vardır. Bir varlığın insan türünden sayılması için bu iki vasfın beşere ait bir vücutta bir arada bulunması yeterlidir. Zati-

⁴¹ Duha, 93/ 4-5.

⁴² Zümer, 39/ 30-31.

⁴³ Enbiya, 21/ 34.

⁴⁴ Bkz. Fahreddin Razî, Mefâtihu'l-ğayb, 22: 142.

⁴⁵ İnsanın ebedî oluşu Allah'ın irade ve kudretinin eseri olması bakımından zafî değil, izafî bir beka durumudur. Zira insan başlangıcı olması cihetiyle hadis bir varlıktır. Dolayısıyla varlığının sürekliliği mutlak anlamda ezeli ve ebedî olan Allah'ın irade ve kudretine muhtaçtır.

yatın dışındaki özelliklere gelince bunların fertler arasında yokluğu, varlığı veya keyfiyet ve işlev bakımından farklılık göstermesi kişiyi türün dışına çıkarmaz.⁴⁶ Hatta bir özelliğin insan tekleri arasında bir fertte görülmesi dahî mümkündür. Dolayısıyla türün standartlarını ölçü alıp peygamberlerde görülen, insanın zatiyatıyla ilgili olmayan beşer üstü hallerini reddetmek veya yorumlayıp söz konusu standartlara indirgemeye çalışmak doğru değildir. Nitekim Kur'an peygamberlerin, beşer cinsinden olmakla beraber insan türünün diğer fertlerinde görülmeyen, beşer üstü hallerin mahalli olduklarını haber vermiştir.

قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

"Peygamberleri onlara dedi ki: "Biz ancak sizin gibi birer insanız. Fakat Allah kullarından dilediğine (peygamberlik) nimetini bahşeder. Allah'ın izni olmadıkça bizim size bir delil getirmemiz haddimize değil. Mü'minler ancak Allah'a tevekkül etsinler".⁴⁷

Âyetten de anlaşıldığı üzere her peygamber, gönderildiği topluma aynı ortak mesajı vermiş ve kendilerinin de onlar gibi beşer türünün bir ferdi olduğunu anlatmıştır. Ancak hepsi de konuşmalarını istidrak harfi olan "لَكِنَّ" ile başlayan yeni bir cümle ile sürdürmüşler ve muhataplarının söz konusu türdeşlik üzerinden bir vehme kapılıp peygamberlere bahşedilen beşer üstü özellikleri inkâr etmelerinin önünü almak istemişlerdir.⁴⁸ Zira peygamberlerin bu bağlamda kullandıkları "يَمُنُّ عَلَىٰ" lafzı, sadece vahyi değil genel anlamda nübüvveti ifade etmekte olup Allah Teâlâ'nın onlar üzerinde tecelli eden ve beşer türünün diğer fertlerinde görülmeyen tasarruflarını anlatır.⁴⁹ Kur'an Allah'ın seçkin kulları olan peygamberlerin, bu ilahî tecellilerin mahalli olduğunu gösteren birçok örneğe yer verir. Hz. İsa'nın ölüyü diriltmesi, ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması, Hz. Süleyman'ın başka canlıların dilini anlaması ve

⁴⁶ Bkz. Tehânevî, Muhammed Ali, Mevsûatu Keşşâf Istilâhâtî'l-funûn ve'l-ulûm, (Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1996) 2: 278-279.

⁴⁷ İbrâhîm, 14/11.

⁴⁸ Bkz. İbn Aşûr, Muhammed Tahir, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye lin'n-neşr, 1984), 7: 413.

⁴⁹ Bkz. Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf an hakâiki ğavamidî't-Tenzil ve uyunî'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl, (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-Arabî, 1987), 2: 544; Fahreddin Razî, Mefâtihu'l-ğayb, 19: 74.

onlarla konuşması bunlardan sadece bir kaçıdır. Bu ve başka âyetlerde bu tür beşer üstü hallerin, Allah'ın izni, iradesi ve kudreti ile gerçekleştiğinin özelliği altı çizilmiştir.⁵⁰ Bu noktadan sonra artık konu peygamberleri aşmakta Allah Teâlâ'nın yarattığı beşer türü arasından birini seçip ona türdeşlerinde olmayan farklı bir takım özellikler vermesine gelmektedir ki bunun inkâr edilmesi şerî ölçülerde mümkün değildir. Ayrıca gerçek fail Allah Teâlâ olduğuna göre bu mucizelerin, elinde meydana geldiği peygambere mahsus olduğu da söylenemez. Bu da peygamberlerin, diğer insanların kendi standartlarını ölçü olarak sınır koyamayacakları geniş bir çerçevede beşer üstü haller sergileyebilecekleri anlamına gelir.

Âyetin dikkat çektiği bu anlamı görmezden gelip sadece “إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ” – Ben ancak sizin gibi bir beşerim⁵¹ âyetine dayanarak peygamberleri her bakımdan diğer insanlara eşitleyip onlarda zuhur eden olağan üstü halleri tevil veya inkar etmek mümkün değildir.⁵² Böyle bir iddia yanlış bir yaratıcı ve yanlış bir peygamber tasavvuruna dayanır ki sahibinin bundan sonra birçok âyeti yanlış ve zorlama yorumlarla tevil etmesi ve birçok sahih rivayeti de inkâr etmesi kaçınılmaz olur. Üstelik söz konusu âyet, öne sürülen iddiaya dayanak olacak nitelikte de değildir. Şöyle ki “إنما” hasr için vaz edilmiş bir kelime olup kullanıldığı bağlamda bir hükmü ispat eden, bunun dışında kalan bütün durumları ise nefyeden bir anlama sahiptir. Bu konuda dilciler ve usulcüler arasında bir ihtilaf da söz konusu değildir.⁵³ Ancak her kelimedeki olduğu gibi bu kelimenin de hakiki anlamda mutlak hasr için mi kullanıldığı, yoksa mecazî anlamda izafî hasr mı ifade ettiği ancak muhtelif karineler üzerinden tespit edilebilir bir konudur. Bahse konu “إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ” âyetinde ki “إنما” harfi ise tıpkı “إنما أنت منذر” – sen ancak bir uyarıcısın⁵⁴, “إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ” – Dünya hayatı ancak bir oyundur...⁵⁵ âyetlerindeki gibi mutlak hasr değil,

⁵⁰ Ra'd, 13/38; Âfir, 40/78.

⁵¹ Kehf, 18/110, Fussilet, 41/6.

⁵² Bu yaklaşım için bkz. H. Musa Bağcı “Beşer Olarak Hz. Peygamber, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), s. 48-50.

⁵³ Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc, (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1997), 13: 54; Ali el-Kârî, Mirkâtu'l-mefâtiḥ, 1: 41; Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifin b. Nüriddîn Ali, Feyzu'l-kadir şerhu'l-Câmiî's-sağîr, (Beyrût: Dâru'l-marife, ts.), 1: 30.

⁵⁴ Ra'd, 13/ 7.

⁵⁵ Muhammed, 47/ 36.

izafî hasr ifade eder. Çünkü Hz. Peygamber'in sadece bir uyarıcı olmadığı, aynı zamanda bir müjdeleyici, hatırlatıcı olduğu; dünya hayatının sadece oyun değil, ebedi saadete ulaşmanın vasıtası olduğu, birçok nassın beyan ettiği hususlardır. Dolayısıyla başta salavat olmak üzere diğer bazı konularda da gelmiş nasların belirttiği gibi Hz. Peygamber sadece beşerî özellikleri olan biri değil, beşer üstü özellikleri de bulunan biridir.⁵⁶

Diğer taraftan sadece vahyi kabul edip sahih rivayetlerin bildirdiği diğer beşer üstü halleri reddetmek kendi içerisinde de tutarsız bir yaklaşımdır. Zira vahiy de beşer türü için geçerli fizikî ve biyolojik kanunların ötesine geçen, beşer cinsinin diğer fertlerinde görülmeyen ve ancak Allah'ın iradesi ve kudretiyle gerçekleşen olağanüstü bir durumdur. Dolayısıyla vahyi kabul etmekle peygamberlerin beşer üstü bir halin de mahalli olabileceğini ikrar etmiş olan birinin, onların vahiy dışında başka olağanüstü hallere mahal olmalarını reddetmesi, gerekçesiz tercihte bulunmak olacağından makul bir düşünce değildir.

Öte yandan birçok âyet ve sahih rivayetin beyan ettiği gibi vahiy; ses, söz, görüntü vb. çeşitli biçimlerde gelir⁵⁷ ve peygamberler bu vahyi diğer insanlarla aynı yaradılış özelliklerine sahip göz, kulak, kalp gibi organlar vasıtasıyla alırlar. Yani vahiy esnasında bir peygamberin kalp, kulak, göz vb. organları yaratıldığı fiziki özelliklerin dışına çıkıp başka bir alemle iletişim kurmanın aracı olabilmektedir. Öyleyse aynı organların ister tek tek ister bütün olarak bazı özellikler kazanması,⁵⁸ işlevlerini yerine getirirken bilinen keyfiyet ve ölçülerin dışına çıkması da mümkündür. Dolayısıyla beşeriyetini gerekçe gösterip örneğin Hz. Peygamber'in arkasında saf tutanları görmesini⁵⁹ uyku halinde kalbinin uyanık kalmasını,⁶⁰ vefatından sonra bedeninin çürümeyecek olmasını⁶¹ inkar edip⁶² vahyi ve vahiy esnasında Cebrail'i görme, işitme gibi

⁵⁶ Bkz. İbn Dakikî'l-İd, İhkâmü'l-ahkâm şerhu Umdeti'l-ahkâm, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2009), 1: 60. Peygamberlerin hangi duruma nazaran beşer olduklarını söylediklerini görüp ayette geçen hasr edatının izafî olduğunu daha iyi anlamak için bkz. Fahreddin Razî, Mefâtihu'l-ğayb, 27: 541.

⁵⁷ İsfahâni, el-Müfredât, s. 858-860.

⁵⁸ Nitekim hesap günü el, ayak ve deri gibi uzuvlara konuşma kabiliyeti verileceği ve sahipleri aleyhinde şahitlik edecekleri ve sahiplerinin neden böyle yaptıklarını sorduklarında da "أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ" Bizleri her şeyi konuşuran Allah konuştu" diyecekleri haber verilmektedir (Bkz. Fussilet, 41/20-21).

⁵⁹ Buhârî, "Salât", 40; Müslim, "Salât", 25.

⁶⁰ Buhârî, "Teheccüd", 16.

⁶¹ Ebû Davûd, "Cuma", 1; Nesâî, "Cuma", 4.

beşer üstü halleri kabul etmek çelişkili bir durumdur. Hatta peygamberlerin beşer olduklarını ileri sürüp onların ne vahiy ne de beşer üstü hiçbir hal gösteremeyeceklerini öne sürmenin, vahyi kabul edip naslarla sabit diğer beşer üstü halleri kabul etmemeye nazaran kendi içinde daha tutarlı bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

7. Hz. Peygamber'in Başka Varlık Alanlarıyla İrtibatı

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetinden haberdar olması,⁶³ başka bazı rivayetler de dikkate alındığında kabul edilebilir bir durumdur. Zira birçok rivayetten Hz. Peygamber'in dünyada iken birçok kez başka varlık alanlarıyla irtibat kurduğu, buralarda yaşananlardan haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Hz. Peygamber Bedir harbinden sonra öldürülen müşrik cesetlerinin yanına varmış ve onlara “يا فلان بن فلان ويا فلان بن فلان هل وجدتم ما وعدكم الله - Ey Falanca. Ey Falanca! Ey Falanca! Allah ve Rasülü'nün size vadettiklerinin gerçek olduğunu gördünüz mü? Ben bana vadedilenlerin gerçek olduğunu gördüm” diyerek onlara tek tek isimleriyle seslenmiştir. Bu duruma şahit olan Hz. Ömer “يا رسول الله كيف تكلم أجسادا لا أرواح فيها؟” - Ey Allah'ın Rasülü! Nasıl olur da ruhsuz cesetlerle konuşursun?” diye sormuştur. Hz. Peygamber ona ve çevresindekilere “ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، غير أنهم لا - Sizler söylediklerimi onlardan daha iyi duyuyor değilsiniz. Ne var ki onlar bana cevap veremezler” diyerek karşılık vermiştir.⁶⁴ Bu rivayette hem Hz. Peygamber'in berzah âlemindeki müşrik cesetleriyle konuşması hem de müşrik ölülerinin söylenenleri işitip anlaması söz konusudur.⁶⁵

⁶² Bkz. H. Musa Bağcı, Beşer Olarak Hz. Peygamber, s. 267-268; 314;370-371.

⁶³ Hz. Peygamber'in ümmetini Havz-ı Keveser'in başında abdest azalarının parlaklığından tanıyacağıyla ilgili rivayetler (Müslim, “Taharet”,12; İbn Mace, “Taharet”, 6) bu tespitle çelişmemektedir. Zira bu rivayetler tahsis ifade etmeyip genel olarak Hz. Peygamber'in ümmetini nasıl tanıyacağını anlatmaktadır. Aynı şekilde Havz-ı Keveser'in başında toplanıldığında oradan uzaklaştırılanlar için Hz. Peygamber'e söylenen “Sen onların daha sonra ne yaptığını bilmiyorsun” (Müslim, “Fedâil”, 9) sözü de mutlak habersizliği değil söz konusu kimselerin dine aykırı tutumlarının bilinmediğini ifade etmektedir. Ayrıca yukarıda yaptığımız tespitten de Hz. Peygamber'in ümmetinin iyi veya kötü her yaptığından haberdar olduğu anlamı çıkmaz. Zaten makale de sadece böyle bir irtibat halinin imkanı konusunu ele almakta keyfiyet ve kapsam değerlendirmesi yapmamaktadır.

⁶⁴ Buharî, “Cenâiz”, 87; Müslim, “el-Cennetu ve sifetu neimihâ ve ehlihâ”, 17.

⁶⁵ Hz. Peygamber bu konuşmayı yaparken orada bulunmayan Hz. Aişe'nin, daha sonra İbn Ömer'in bu rivayetini “إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى... - Şüphesiz sen ölülere işittiremezsin” ayetine dayanarak “Hz. Peygamber bu sözle ancak ‘Şimdi onlar benim haber verdiklerimin hak olduğunu biliyorlar’ demek istemiştir”

Hiz. Peygamber'in yanından geğtiği mezardakilerin kúçük gúnahlar sebebiyle azap olunduklarını muşahede edip durumu yanındakilere haber vermesi,⁶⁶ Bakî mezarlığını her ziyaretinde oradakileri selamlaması,⁶⁷ hep aynı irtibat durumunun bir tür tecellileridir. Ayrıca ruh ve bedenle gerçekleşmiş olan İsrâ ve Miraç hadisesi, Hiz. Peygamber'in diğer peygamberlere namaz kıldırđıđı, onlarla konuştuğu ve daha birçok olağanüstünlüklerin yaşandığı bir olaydır.⁶⁸ Bu örnekler yanı sıra Hiz. Peygamber'in sürekli melekût alemini muşahede ettiğinin de belirtilmesi gerekmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla dünyada iken başka bir âlemle irtibat kurduğu, orada bulunanlara hitap ettiği, olanlardan haberdar olduğu anlaşılan Hiz. Peygamber'in şu an bulunduğu âlemden dünyaya doğru aynı çerçevede bir irtibat imkânına sahip olmasının önünde aklî ve şerî hiçbir mani yoktur. Zira sonuçta tüm bunlar Allah Teâlâ'nın iradesi ve kudreti ile cereyan eden ilahî lütuflardır. Nitekim Hiz. Peygamber'in vefatı sonrasında da bu ümmetinden haberdar olduğunu gösteren sahih rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan birinde Hiz. Peygamber, Hiz. İsa'nın nüzulü sonrası kabrini ziyaret edeceğini ve karşılıklı selamlaşacaklarını haber vermiştir.⁷⁰ Diğer bir rivayet ise Hiz. Ömer'in halifeliği sırasında yaşanan kuraklıkta Hiz. Peygamber'in kabrine varıp "Ya Rasulallah! Ümmetin için Allah'tan su iste. Zira kuraklıktan kırıldılar" şeklinde seslenen birinin rüyasında Hiz. Peygam-

şeklindeki yorumunun cumhur ulema tarafından kabul görmediğine dair değerlendirmeler için bkz: İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 234; Aynî, *Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dârü kütübî'l-ilmîyye. 2001), 8: 202. Ayrıca bu rivayetin birçok sahabe tarafından aktarılmasından sonra Hiz. Aişe'nin bu görüşünden döndüğu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. şinkîti, Muhammed Hadır b. Seyyid Abdullah Cenki, *Kevseru'l-meânî'd-derârî fi keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1995), 12: 143.

⁶⁶ Buhârî, "Vudû", 60; Müslim, "Tahâret", 34.

⁶⁷ Müslim, "Tahâret", 12. Hiz. Peygamber'in Bakî mezarlığını her ziyaret edişinde orada yatanları şu şekilde selamlamıştır: اغفر لأهل بقیع، اللهم، اغفر لأهل بقیع، ان شاء الله، بكم لاحقون، اللهم، اغفر لأهل بقیع - "Selâm size ey Mü'minler diyarı! Size yârın verileceği vaad olunan şey verilmiştir. Sizler bekletilmedesiniz. İnşaallah biz de size katılacağız. Allah'ım! Bakî'ı Garkat'da yatanları bağışla". Hiz. Peygamber'in Bakî mezarlığında yatanları selamlaması, onlara nida üslubuyla seslenmesi oradakilerin de ziyaretçiyi tanıdıkları, konuşmasını duydukları ve selamını aldıklarına işarettir (Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiħ*, 1: 356).

⁶⁸ Buhârî, "Menakbu'l-ensâr", 42; Müslim, "İman", 74.

⁶⁹ Müslim, "Tevbe", 3.

⁷⁰ Hâkim, *Müstedrek*, 2: 651 (4162). Zehebî bu hadisin sahih olduğunu belirtmiştir. (Bkz. Zehebî, *Ebû Abdillâh şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, Telhisu'l-Müstedrek*, Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 2: 651).

ber'i görmesi ve Hz. Ömer'e selam edip gerekeni yapmasını istemesiyle ilgilidir.⁷¹

Üstelik dünya, bütün âlemlere uzak ve kapalı, sadece görünür, cismanî varlıkların bulunduğu bir yer de değildir. Bilakis dünya, meleklerin oradaki mü'minlere daima istiğfar getirdikleri,⁷² çeşitli vesilelerle oraya indikleri,⁷³ ilim veya zikir halkaları oluşturulduğunda insanların yanlarına vardıkları,⁷⁴ yani birçok vesileyle irtibat halinde buldukları, haberdar oldukları hatta peygamberlerin dışında bazı insanlarla selamlaşabildikleri⁷⁵ bir yerdir. Dolaşısıyla Allah Teâlâ'nın meleklerle böyle bir imkân verdiği halde meleklerden daha üstün olan ve yeryüzünde ümmeti bulunan Hz. Peygamber'e hiçbir irtibat imkânı vermediğini, böylece hali hayatında görmeyi arzulayacak kadar sevdiği, kendilerine kardeşlerim dediği⁷⁶ ve hatta gözyaşı döktüğü⁷⁷ ümmetinden habersiz bıraktığını düşünmek doğru bir yaklaşım değildir. Tüm bu değerlendirmelerden sonra Hz. Peygamber'in Allah'ın bir lütfu olarak vefatından sonra kendisine iman etmiş olan ümmetiyle irtibatı olduğunu aklî ve şerî ölçülerde söylemek mümkündür.⁷⁸

⁷¹ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed, el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr, Nşr. Muhammed Avvâme, (Beirut: Dâru Kurtuba, 2006), 6: 356 (32002). İbn Hacer bu rivayetin senedinin sahih olduğunu söylemiştir Bkz. İbn Hacer, Fethu'l-barî, 7: 495.

⁷² Şûra, 42/5.

⁷³ Sebe, 32/2; Fussilet, 41/30-31.

⁷⁴ Tirmizî, "Tefsîr", 154.

⁷⁵ Örneğin sahabeden İmran b. Husayn meleklerin kendisini selamladığını haber vermiştir bkz. Müslim, "Hac", 23. Ayrıca bkz. Nevevî, Minhâc, 8: 206.

⁷⁶ Müslim, "Tahâret", 12.

⁷⁷ Müslim, "İman", 87.

⁷⁸ İlmî çerçevede ortaya koymaya çalıştığımız bu peygamber tasavvurunun ciddi anlamda istismar konusu edildiği bir gerçektir. Yalancı peygamberlik iddiasıyla zirveye çıkan istismar faaliyetleri, tarih boyunca farklı suretlerde kendini göstermiş ve İslam toplumu üzerinde yıkıcı ve yıpratıcı etkiler üretmiştir. Bunun en son örneklerinden biri FETÖ/PDY terör örgütü tarafından ülkemizde sergilenmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığının yayınlamış olduğu FETÖ/PDY raporu, yerinde tespitlerle konuyu geniş bir çerçevede ele alan, adı geçen örgütün gerçek yüzünü, bizzat örgüt elebaşının eser ve konuşmalarından iktibaslarla ortaya koyan önemli bir çalışmadır. Rapor, örgütün sapkın düşüncelerini ve hedefine ulaşmada başta Hz. Peygamber olmak üzere dinî kutsalları ve değerleri arsızca istismar ettiğini çarpıcı örneklerle ortaya koymaktadır. Ne var ki raporu hazırlayanlar, Hz. Peygamber tasavvuru bağlamında yapılan istismarlara değinirlerken yaptıkları yorumlarda ele aldıkları örnekleri aşır makalede ulaştığımız tespitleri de kapsayan bir takım genellemelere yer vermişlerdir. (Bkz. Kendi Dilinden FETÖ Örgütlü Bir Din İstismarı, s. 35-36-37). Hâlbuki adı geçen örgütün başvurduğu Hz. Peygamber istismarının bu denli etkili olması, söz konusu tasavvurun batıl olmasından değil, bilakis bu tasavvurun şerî naslar, tarihi örnekler, edebi eserler ve hepsinden önemlisi nebevî asırdan bu yana

Sonuç

Hız. Peygamber'in salavatların kendisine arz edileceğini haber vermesi, bu uygulamanın nasıl bir bilinçle yerine getirilmesi gerektiğini tayin içindir. Yani her mü'min getirdiği salâtüselâm ile Hız. Peygamber'in kendisine karşılık verdiği bir eylemde bulunduğunu, bu vesileyle peygamber duası aldığını bilmelidir.

Salat ve selamın arz edilmesi hususu diğer bazı naslarla değerlendirildiğinde Hız. Peygamber'in, keyfiyetini bilmediğimiz, ancak dünyada bahşedilenlerle kıyaslanamayacak büyük lütuflar gördüğü, imkânlar bulduğu bir hayatta olup ümmetinin salat ve selamlarını kabul ettiği bir makamda bulunduğu anlaşılmaktadır. Ehl-i sünnet ulemasının ölüm sonrası ruhun durumu hakkındaki düşünceleri de bu tespiti doğrulamaktadır. Esasen bu durumun inkarı birçok nasla çelişmek demektir. Zira Allah Teâlâ'nın dünya hayatı için tayin ettiği fiziki kuralları veya beşer için koyduğu bazı standartları peygamberler için kaldırdığını gösteren birçok âyet ve hadis bulunmaktadır. Hatta ilgili âyet ve hadislerin çokluğuna bakılırsa bunun, Allah Teâlâ'nın peygamberleri hakkındaki sünneti olduğu söylenebilir. Bu bağlamda vahiy gibi peygamberlerde var olan diğer beşer üstü hallerin de Allah Teâlâ'nın onlar üzerindeki ilahî lütufları olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Peygamberler hakkında vahyi kabul edip nasların haber verdiği diğer olağan üstü halleri beşeriyet gerekçesiyle reddetmek ise bu hallerin yaratıcısı olan Allah Teâlâ'ya haddüt çizmek anlamına gelir ki bu da kabul edilemez bir yaklaşımdır. Zira hiç kimse yaratıcının, her hangi bir tür için mutlak iradesiyle tercih edip takdir ettiği fiziki ve biyolojik kuralları, O'nun (c.c) için de değiştirilemez zorunlu sınırlar olduğunu söyleyemez.

oluşan gelenek eliyle yöneticisinden edebiyatçısına, siyasetçisinden şairine İslam toplumunun belleğine kazınmış olmasındandır. Bu konuda hemen herkesin zihninde yer etmiş, bazıları gerçek birçok örnek sayılabilir. Dolayısıyla yapılması gereken, istismara uğradı diye doğru peygamber tasavvurunu "kes kurtul" yaklaşımıyla yok etmeye çalışmak değil, İslam toplumunun Hız. Peygamber'e karşı sevgi ve ünsiyetini canlı tutan, Sünnete bağlılığını anlamlı kılan bu bilinci doğru insanlar eliyle anlatmak, doğru anlaşılmasını sağlamak ve art niyetli kimselerin elinde dünyevi çıkarların aleti olmaktan korumaktır. Netice olarak, istismar ediliyor diye şerî nasların tayin ettiği hiçbir inanç batıl, hiçbir amel bidat görülemez. Maksadın çirkinliğine bakıp bu maksat için kullanılan doğruları inkâr etmek, din istismarına din tahrifiyle karşı koymak olur ki bu da ancak Müslümanlara zarar verir.

Hz. Peygamber'e verilen beşer üstü özelliklerden biri de içerisinde bulunduğu varlık âleminde diğer varlık âlemlerine doğru irtibata geçebilmesi ve buralarda cereyan eden olayları haber verebilmesidir. Hz. Peygamber'e verilen bu irtibat imkânının şu an bulunduğu varlık âleminde kendisinden alındığını söylememizi gerektiren hiçbir şerî dayanak bulunmamaktadır. Bilakis ahiret bu tür imkânların alındığı değil her bakımdan artırıldığı bir âlemdir. Dolayısıyla keyfiyeti ve kapsamı bilinmemekle birlikte bu irtibat imkânının, ümmetini seven bir peygamber için sürdürüldüğünü düşünmek ve ümmetinden kendisine salavat getirenlerin bu salat ve selamlarını hakikaten aldığına söylemek gerekmektedir.

Salavat hadisleri bağlamında işaret edilen bu tasavvura sahip olmak, genelde daha anlamlı bir sünnet bilincine, özelde ise daha şuurlu ve gönülden hissederek salavat getirmeye götürecektir. Hz. Peygamber'in çokça salavat getirmeye teşvik ederken bir de salavatların kendisine arz olunacağını haber vermesi dikkat çekicidir. Bu iki durum bir arada değerlendirildiğinde Hz. Peygamber'in ümmetinin kendisine karşı sevgi besleme mükellefiyetini yerine getirmede salavatı etkili bir araç olarak kullanmalarını istediği düşünülebilir.

Hz. Peygamber'e yakınlık ve sevgi duygularını canlandıracak bu algının istismar edilmesinin önüne geçilmesi, doğru yol, yöntem ve eller aracılığıyla yeniden kazandırılması oldukça önemlidir. Böylece varlık alemini duyular alanına indirgeyip ahiret bilincini körelten, insanları her geçen gün daha da dünyevileştiren modernizme karşı Müslüman bireyin manevi hayatına güç katacak etkili bir araca sahip olunacaktır. Ancak bu algıyı daha öteye taşıyıp Hz. Peygamber'den dünya hayatının ilahi takdir doğrultusunda şekillenen kaderine müdahale etmesini beklemek, madem öyle neden Müslümanların başlarına gelen türlü sıkıntılara müdahale etmiyor gibi sorularla meşgul olup bu tasavvur hakkında yersiz şüpheler üretmek doğru değildir. Zira Hz. Peygamber dünyada iken söz konusu ilahî takdire göre yaşamış, türlü sıkıntı ve cefasına rağmen Allah Teâlâ'dan ne kendisi ne de ashâbı için müreffeh, sıkıntısız bir dünya hayatı talep etmiştir.

Kaynakça

Ali el-Karî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed. *Mirkâtu'l-mefâtîh serhu Mişkâti'l-mesâbih*, 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 2002.

- Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî. *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 cilt. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye. 1421/2001.
- Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr. *el-Müsned (el-Bahru'z-Zehhâr)*. 18 cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîhu'l-Buhârî*. 9 cilt. Nşr. Muhammed Züheyr b. Nasır. y.y: Dâru tavkî'n-necât. 2001.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Talîkât es-Seyyid Şerîf alâ Şerhi'l-metâli'*. 2 cilt. Kum: Menşurât zevî'l-kurbâ, 1971.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.
- Dihlevî, Şah Veliyyullâh. *Huccetullahi'l-Bâliğa*. 2 cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru kütübi'l-ilmîyye, 2005.
- Ebussuûd, Muhammed. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezayâ Kitâbi'l-Kerîm*. 9 cilt. (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 2001.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *el-Müsned*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. 14 cilt. Dımaşk: Daru'l-me'mûn, 1973.
- Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi*. 10 cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*, 32 cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1999.
- Fahreddîn er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Meţâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. 9 cilt. Beyrût: Dâru kütübi'l-Arabî, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.

- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahûhayn*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye lî'n-neşr, 1984.
- İbn Dakîkî'l-Îd, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn. *İhkâmü'l-ahkâm şerh Umdeti'l-ahkâm*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef fi'l-ehâdîs ve'l-âsâr*, Nşr. Muhammed Avvâme. 26 cilt. Beyrut: Dâru Kurtuba, 2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1960.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. 8 cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdır, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiî's-sağîr*. 6 cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, ts.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dârü kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî. *Sünenü'n-Nesâî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2009.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1997.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Tehzîbu'l-esmâ ve'l-lüğâ*. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, t.s.
- Râğîb el-Huseyn b. Muhammed el-İsfâhânî. *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'an*. Şam/Beyrût: Daru'l-kalem/Daru's-Şamiye, 2014.
- Şınkîtî, Muhammed Hadır b. Seyyid Abdullah Cenkî. *Keuseru'l-meânî'd-derârî fî keşfi habâyâ Sahîhi'l-Buhârî*. 14 cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1995.

- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh. *Şerhu'l-Mağâşid*, 4. Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü Keşşâf Istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm..* Beyrût: Mektebetu Lübnân, 1996.
- Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ et-Tirmîzî. *el-Câmi'u's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l- garbi'l-İslâmî, 1996.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. by.: Kuveyt, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Telhisu'l-Müstedrek*. Nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't'te'vîl*. 4 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-Arabî, 1987.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 325-375

Terâvîh Namazıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi

The Evaluation of Narratives Related to the Teravîh Prayer

Cemil Cahit MOLLAİBRAHİMOĞLU

Öğretim Görevlisi Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

Lecturer Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology,

Department of Arabic Language and Literature

Tekirdağ / TURKEY

cmollaibrahimoglu@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-4704-5068

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Mollaibrahimoğlu, Cemil Cahit. "Terâvîh Namazıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 325-375.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Terâvîh, ramazan ayına mahsus olmak üzere yatsı namazından sonra kılınan nâfile bir namazdır. Resûl-i Ekrem bizzat teravih namazını kıldığı gibi bu namaza teşvik etmiş ve kılanları gördüğünde onaylamıştır. Teravih namazını başlangıçta cemaate bizzat kıldıran Hz. Peygamber ümmetin yükünü arttırabileceği düşüncesiyle bu uygulamadan vazgeçmiştir. Rivayetlerden terâvih'in risâletin son yılında teşrî' kılındığı, Hz. Peygamber'in bu namazı bir kez kıldığı anlaşılmaktadır. Teravih namazının rek'at sayısı ile ilgili farklı sayılar ileri sürülmüştür.

Bu makale, Hz. Peygamber ve sahâbenin terâvih namazını kıldıklarına dair rivayetler ile kıldıkları namazların rekât sayılarını, cemaatle ya da münferiden kıldıklarını belirten rivayetleri, bunların sıhhat durumlarının tespitini ve ilgili yorumları nakledip değerlendirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, namaz, terâvih namazı, Peygamber, sahâbe.

Abstract

Terâvîh, for the month of Ramadan after Isha is a naafil prayer. Our Holy Prophet (PBUH) this prayer tarawih prayer personally encouraged and confirmed when he sees the that makes. Tarawih prayers on yummy himself initially congregation Hz.Can help increase the burden of the Ummah of the Prophet thought of it gave way from the application. Terâvih'in risâletin teşrî ' in the last year of the rumor is, Hz.It is understood that the Prophet made this prayer once. Tarawih prayer rak'at proposed different numbers on the number.This article, the Prophet and sahâbenin was no longer have appointed their traditions with mourning prayers superclass prayers with the congregation or the number of rak'ahs, individually, their health status of rumors indicating that describes him kıldıklarını and comments can the evaluation.

Key Words: Hadith, prayer, tarawih prayer, Prophet, Companions.

* Bu çalışma, Ocak 2018 tarihinde tamamladığımız *Rivayetler Işığında Nâfile Namazlar* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Giriş

Ramazan; Kur'an'ı Kerim'in indiği ve içinde Kadir gecesinin bulunduğu, şeytanların, cinlerin zincire vurulduğu, cehennem kapılarının kapatılıp cennet kapılarının açıldığı bir aydır. Bu ayda eda edilen ibadetlerden biri Yüce Mevlâ'nın "Benim içindir" buyurduğu oruç, bir diğeri terâvih namazıdır.

Günümüzde birçok husus gibi teravih namazının meşruiyeti ve gece namazından farklı bir namaz olup olmadığı bazılarınca tartışma konusudur.¹ Ancak terâvih namazının meşruiyeti ve cevazı hususunda ümmetin ittifak ettiği, Râfiziler dışında hiçbir ilim ehlinin de bunu inkâr etmediği belirtilmiştir. Terâvih namazının evde münferiden mi mescidde cemaatle mi kılınmasının daha faziletli olduğu hususu ve rekât sayıları da âlimler arasında ihtilaf konusudur. Burada teravih kavramı ile rivayetlerde, hadis ve fıkıh kitaplarında bu namazın hangi isim ve başlıklarda yer aldığı ele alınacaktır. Daha sonra bu namazın meşruiyetine, Hz. Peygamber'in bizzat kıldığına, teşvik ettiğine ve kılanları onayladığına dair rivayetler nakledilip değerlendirilecek, rekât sayısı, cemaatle ve hatimle kılınması gibi bazı ahkâmına geniş bir şekilde yer verilecektir.

1. Terâvih Kavramı

"Teravih", "tervîha" kelimesinin çoğuludur.² Teravih namazına bu ismin verilmesiyle alakalı farklı değerlendirmeler vardır: 1) "Tervîha", masdar binâi merredir ve oturuşun ismidir. İnsanlar her dört rekattan sonra oturarak istirahat ettiklerinden mücâveret alakasıyla mecazen her dört rekata "tervîha" denilmiş, mücâvir olan oturmanın ismi, mücâvir olduğu rekatlara verilmiştir.³ 2) "Tervîha", masdardır ve istirahat anlamındadır. Her dört rekata, bitiminde kendisi kadar istirahati gerektirdiği için lüzum alakasıyla mecazen "tervîha"

¹ Bk. Abdülaziz Bayındır'ın Süleyman Ateş'e cevabı: "Bizim söylediğimiz; teravih namazı diye bir namazı Nebimiziz kılmadığıdır. O, her gece uyuduktan sonra uyanır ve teheccüd namazı kılar. Ramazan'ın son on gününü, mescitte itikâfla geçirdiği için bu namazı orada kılar." Süleymaniye Vakfı, "Teravih Kılmak Şirk mi?", Erişim: 24 Mayıs 2018 <https://www.suleymaniyevakfi.org>

² İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebir ve arkadaşları, (Kahire: Dâru'l-meârif, ts.), 3: 1768.

³ Aynî, Ebü Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullâh Mahmûd Muhammed Ömer, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 11: 176; Şurunbülâli, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr, *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-îzâh ve necâti'l-ervâh*, nşr. Abdülkerim el-Atâ, Dâru İhyâ'it-türâsî'l-Arabîyyi, Beyrut 2001), 411.

denilmiş, gereken istirahatın ismi gerektiren rekatlara verilmiştir.⁴ 3) Hz. Peygamber bu namazı kılarırken dört rekattan sonra istirahat ettiği için “terâvîh” ismini almıştır.⁵ Zira Hz. Âişe (ö. 58/678) “Resûlullah gece dört rekât kılar sonra istirahat ederdi (يَتَرَوِّحُ)”⁶ demiştir. Beyhakî (ö. 458/1066), “eğer sabitse ‘يَتَرَوِّحُ’ sözü terâvîh namazında imamın istirahat etmesinde bir asıdır” demiştir.⁷ Hamza Muhammed Kasım (ö. 1431/2010) ise, bu namazın nübüvvet döneminde “kıyâmu’l-leyl” olarak bilindiğini, buna, hulefâ-i râşidîn asrında “terâvîh” denildiğini ifade etmiştir.⁸

Teravîh namazı, ileride görüleceği üzere rivayetlerde “kıyâmu ramazan”, “kıyâmu şehri ramazan” şeklinde yer almıştır. Hadis ve Fıkıh kitaplarında ise, “terâvîh”,⁹ “salâtü’t-terâvîh”,¹⁰ “kıyâmu ramazan”¹¹ ve “kıyâmu şehri

⁴ İbnü’l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsi, *Fethu’l-kadîr*, nşr. Abdurrazzâk Çâlib el-Mehdî, (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003), 1: 484; İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm el-Mısrî, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-dekâik*, nşr. Zekeriyya Umeyrât, (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1997), 2: 116; Şurunbülâlî, *İmdâdü’l-fettâh*, s 428; *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, Vizâretü’l-evkâf ve’ş-şuûnî’l-İslâmiyye, Kuveyt 1983-2006), 27: 135.

⁵ Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, (Ankara: Gaye Matbaacılık A.Ş., 1988), 4: 70; Fazl Hasan Abbâs, *Tavzîh fî salâteyi’l-terâvîh ve’l-tesâbîh*, Dâru’l-furkan, Ammân, 1988, s 33.

⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfehânî, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-esfiyâ*, (Beirut: Dâru’l-fıkr, 1996), 8: 289; Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü’l-kübrâ*, nşr. M. Abdülkâdir Atâ, (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003), 2: 700 (4623). Beyhakî, hadisin senedindeki ravi Muğîra b. Ziyâd’ın teferrüd ettiğini ve kavî olmadığını, İbn Hacer de, evham sahibi sadûk olduğunu, böyle bir ravinin rivayet ettiği hadisin i’tibar için alındığı söylemiştir. Bk. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2: 700; İbn Hacer, Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed el-Askalanî, *Takrîbu’t-temyîz*, nşr. Muhammed Avvâme, (Haleb: Dâru’r-reşid, 1991), 543.

⁷ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2: 700.

⁸ Hamza Muhammed Kâsım, *Menâru’l-kârî şerhu Muhtasarı Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Beşîr Muhammed Uyûn, (Dimaşk: Mektebetü Dâri’l-beyân, 1990), 3: 240.

⁹ Bk. İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Tertîb, Alâüddîn Ali b. Belbân), nşr. Şuayb el-Arnâut, (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 1988), 6: 282; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd, *Bedâiu’s-sanâi’ fî tertîbi’s-şerâi’*, nşr. Ali Muhammed Muavvez, Âdil Akmed Abdulmevcûd, (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2003), 2: 274; İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî, *Muknî’*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Abdülfettâh Muhammed, Dâru hecr 1993), 4: 161; Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravzatü’t-tâlibîn ve umdetü’l-mütttekîn*, nşr. Ali Muhammed Muavvez ve Âdil Ahmed Abdü’l-mevcûd, (Beirut: Dâru âlemi’l-kütüb, 2003), 1: 334.

¹⁰ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmiu’s-sahîh*, (Dimaşk-Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2002), Salâtü’t-terâvîh; Ebû Şüca’ Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-İsfehânî, *el-Gâye ve’t-takrîb*, (Beirut: Dâru’l-meşârîf, 1996), 412; Kâsânî, *Bedâiu’s-sanâi’*, 2: 274; Haccâvî, Şerefüddîn Musa b. Ahmed el-Haccâvî, *İkna’ li tâlibi’l-intifa’*, nşr. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki, (Riyad: Dâretü’l-Melik Abdülaziz, 2002), 1: 225; Şurunbülâlî, *Merâku’l-felâh bi imdâdi’l-Fettâh Şerhi Nûri’l-izâh ve necâti’l-ervâh*, nşr. Ebû Abdîrrahman Salâh b. Muhammed, (Beirut: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 2004), 159.

ramazan"¹² başlıkları altında ele alınmıştır. "Kıyâmu ramazan" ve "kıyâmu şehri ramazan" başlıklarının tercih sebebinin hadislere uymak olduğu belirtilmiştir.¹³

2. Rivayetler

Hz. Peygamber'in terâvîh namazını teşvik ettiğini, bizzat kıldığını ve kılanları onayladığını gösteren çok sayıda rivayet mevcuttur:

2.1. Hz. Peygamber'in Teravîh Namazını Teşvik Ettiğine Dair Rivayetler

Hz. Peygamber'in ramazan gecelerini değerlendirmeyi teşvik eden ve âlimler tarafından teravîh namazı olarak değerlendirilen genel rivayetleri vardır.

Ebü Hüreyre'den (ö. 58/678) rivayet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurdu: "Kim ramazanın faziletine inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek "kıyâmu ramazan"da bulunur (terâvîh namazı kılar)sa, geçmiş günahları bağışlanır."¹⁴ Müslim'in (ö. 261/875) diğer bir rivayetinde, hadisin evvelinde Ebü Hüreyre'nin "Resûlullah, kesin emir vermeksizin "kıyâmu ramazan"ı tavsiye eder

¹¹ Müslim, b. Haccâc Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbaki, (Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, 1991), Müsâfirîn 25; *Mâlik b. Enes*, Ebü Abdillâh el-Yemenî, Muvattâ, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbaki, (Beirut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-Arabiyyi, 1985), 1: 114; Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhim b. Ali, *Mühezzeb fi fikh'l-İmâmî's-Şâfiî*, nşr. Muhammed ez-Zuhaylî, (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1992), 1: 159; Sahnûn, Ebü Saîd Abdüsselâm b. Saîd, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîye, 1994), 1: 287; İbn Rüşd Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehîd*, nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415, 1: 487.

¹² Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabeleli, (Dimaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009), Salât 316; *Nesâî*, Ebü Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünen*, (Beirut: Dâru'l-marife, ts.), Kıyâmu'l-leyl 4; Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr, *Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübedî*, nşr. Muhammed Adnân Dervîş, (Beirut: Dâru'l-erkâm, ts.), 1: 85; İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî, *Beân fi mezhebi'l-İmâmî's-Şâfiî*, nşr. Kasım Muhammed en-Nûrî, (Beirut: Dâru'l-minhâc, 2000), 2: 274; İbn Kudâme, *Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Abdulfettâh Muhammed, (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997), 2: 601.

¹³ Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd, *İnâye*, nşr. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1: 484; Aynî *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*, nşr. Eymen Sâlih Şaban, (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 2: 550.

¹⁴ Buhârî, Terâvîh 1; Müslim, Müsâfirîn 173, 174.

ve şöyle buyururdu:" ilâvesi vardır.¹⁵

Nevevî (ö. 676/1277), "kıyâmu ramazan"la terâvîh namazının kastedildiğini,¹⁶ Kirmânî de (ö.786/1384), bunda ittifak olduğunu söylemiştir.¹⁷ İbn Hacer (ö. 852/1449), Nevevî'nin, terâvîh namazıyla da "kıyâmu ramazan"ın gerçekleşeceğini kastettiğini, sadece terâvîh namazıyla gerçekleşeceğini söylemek istemediğini belirtmiş ve Kirmânî'nin, terâvîh namazının kastedildiğinde ittifak olduğunu söylemesini garipsemiştir.¹⁸ Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) ve Münâvî (ö. 1031/1622) de, hadisteki "kıyâmu ramazan"ı terâvîh namazı veya tilâvet, namaz, zikir, şer'î ilim gibi bir ibadetle geceyi ihya etmek olarak yorumlamışlardır.¹⁹

Bazı âlimler, rivayette geçen silinen günahların küçük günahlar olduğunu, büyük günahları sadece tövbenin silebileceğini söylemiş, bazıları ise bu yoruma, Allah'ın lütfu çok daha geniştir, diyerek itiraz etmişlerdir. Hadisin zahirinden anlaşılanın da küçük ve büyük günahlar olduğu belirtilmiştir.²⁰

Abdurrahman b. Avf'dan (ö. 32/652) rivayet edildiğine göre Resûlullah şöyle buyurdu: "Allah, ramazan orucunu üzerinize farz kıldı. Ben de kıyâmını size sünnet kıldım. İnanarak ve karşılığını Allah'tan bekleyerek ramazan orucunu tutan ve kıyâmını yapan annesinden doğduğu günkü gibi günahlarından temizlenir."²¹

¹⁵ Müslim, Müsâfirîn 174; Ebû Dâvûd, Salât 316; Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *el-Câmiu'l-kebir (Sünen)*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Abdullatif Hirzullah, (Dimaşk: Dâru'-risâle el-âlemiyye, 2009), Savm, 83; Nesâî, Sıyâm 39; Mâlik, Salât fî ramazan 2.

¹⁶ Nevevî, *Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (Müessesetü Kurtuba, 1994), 6: 58.

¹⁷ Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut 1981), 4: 152.

¹⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî, (Riyad: Dâru Taybe, 2005), 5: 444.

¹⁹ Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Ali b. Sultân el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâtü'l-Mesâbil*, nşr. Cemal Aytânî, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2001), 3: 335; Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâci'l-ârifîn, *Feyzü'l-kadîr bi şerhi'l-Câmi'î's-sağîr*, (Beyrut: Dâru'l-marîfe, 1972), 6: 191.

²⁰ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5: 445; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 6: 177; Nevevî, *Minhâc*, VI, 58-59; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Neylû'l-evtâr şerhu Münteka'l-ahbâr*, nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk, (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, o1427), 5: 172.

²¹ Nesâî, Sıyâm 40; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni, *Sünen*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Âdil Mürşid, Saîd el-Lehhâm, (Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 2009), İkâme 173; Ahmed, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşları, (Dimaşk: Müessesetü'r-risâle, 1995), 3: 198-199 (1660). Hepsinin senedinde Nadr b. Şeybân vardır. İbn Hacer, Nadr hakkında İbn Maîn'in "leyse hadîsuhü bi şey" sözü ile Buhârî'nin bu hadisiyle ilgili "Sahih değil" sözünü nakletmiştir. Elbânî, hadisin zayıf olduğunu, Şuayb Arnaût da Nadr'dan dolayı isnadının zayıf

Hız. Peygamber'in "Ramazanın kıyâmını size sünnet kıldım." ifadesinin, bu kıyâmın sünnet olduğunu açıkça gösterdiği ve bu kıyâmla terâvîh namazının kastedildiğinde Kirmânî'nin dediği gibi icmâ olduğu söylenmiş,²² bu ifadeyle terâvîhin, bazılarının sandığı gibi Hz. Ömer'in (ö. 23/644) değil Hz. Peygamber'in sünneti olduğunun sabit olduğu, Hz. Ömer'in terâvîhin bir imamla kılınmasını sağladığı belirtilmiştir.²³ Hadisin zahiri, küçük ve büyük günahların temizlendiğini göstermekte, "annesinden doğduğu günkü gibi" benzetmesi temizlenmeyi küçük günahlara tahsis etmeyi uzak kılmaktadır.²⁴

Mesrûk (ö. 63/683) şöyle dedi: Hz. Ömer ramazan geldiğinde bir hutbe irad edip Allah'a hamd ve senadan sonra şöyle derdi: "Dikkat edin bu mübarek ay, Allah'ın orucunu farz kılıp kıyamını farz kılmadığı bir aydır. Kıyama gücü yeten kıyam etsin (terâvîh kılınsın) Zira o, Allah'ın buyurduğu hayrî nâfilelerdendir. Gücü yetmeyen yatağında uyusun."²⁵ Beyhakî ve İbn Kesir (ö. 774/1373), bu eseri Abdullah b Ukeym'den nakletmiştir.²⁶

Yukarıdaki üç rivayette terâvîh namazı teşvik edilmiş, aşağıdaki rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in üç gece sahâbe ile birlikte mescidde terâvîh namazı kıldığı rekât sayısı belirtilmeksizin nakledilmiştir.

2.2. Hz. Peygamber'in Teravih Namazını Kıldığına Dair Rivayetler

Hız. Peygamber'in bazı ramazan gecelerinde mescidde teravih olarak değerlendirilen namazı kıldığına ve ümmete farz kılınır endişesiyle devam et-

olduğunu söylemiş, yukarıda geçen İbn Maîn ve Buhârî'nin sözlerini nakletmiştir. Dolayısıyla hadis zayıf bir hadistir. Bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, nşr. İbrâhim ez-Zeybak, Adil Mürşid, (Müessesetü'r-risâle, y.y. ts.), 4: 223; Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn, *Zaifu Süneni'n-Nesâi*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif,1998), 70-71 (2209); a.mlf., *Zaifu Sünen-i İbn Mâce*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997), 99 (247); Arnaût, *İbn Mâce* (tahrîc), 2: 355; a.mlf., *Müsned* (tahrîc), 3: 199.

²² Yukarıda İbn Hacer'in bu icmâ iddiasına itiraz ettiği, terâvîh namazının "kıyâmu ramazan"ın ihya şekillerinden biri olduğu, başka şekillerinin de bulunduğu nakledilmişti.

²³ Zafer Ahmed Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1415), 7: 66.

²⁴ Sindî, Ebü'l-Hasen Nûrüdîn Muhammed b. Abdilhâdi, *Hâşiye alâ Süneni İbn Mâce*, nşr. Halîl Me'mûn Şiha, (Beyrut: Dâru'l-marîfe, 1996), 2: 123.

²⁵ Mervezî, Muhammed b. Nasr, *Kıyâmu ramazan*, İhtisâr, Ahmed b. Ali el-Makrîzî, nşr. Muhammed Ahmed Aşûr, Cem'al Abdulmünim el-Kâmî, (Kahire: Dârü'z-zehebiyye, ts.),³²; *Abdurrazzak*, 4: 265 (7748).

²⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 4: 351 (7954); İbn Kesir Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer, *Müsnedü'l-Fârûk Emîri'l-mü'minîn Ebî Hafş Ömer b. el-Hattâb ve akvâluhû alâ eboâbi'l-ilm*, nşr. Abdülmu'tî Kalacî, (Dârü'l-vefâ, y.y. 1991), 267. İbn Kesir isnadının ceyyid hasen olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Kesir, *Müsnedü'l-Fârûk*, s. 267.

mediğine dair çok sayıda rivayet mevcut olup burada bunlardan bir kısmına yer verilecektir.

Zeyd b. Sâbit' den (ö. 45/665) rivayet edildiğine göre Resûlullah ramazanda mescidde hasırdan bir oda edinmişti. Orada birkaç gece namaz kılmış insanlar da yanında toplanıp onunla namaz kılmışlardı. Sonra bir gece Hz. Peygamber'in sesini duymadılar. Uyuduğunu sanıp (uyansın ve) yanlarına çıksın diye bazıları öksürmeye başladı. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "*Sizde gördüğüm (terâvîhi cemaatle kılma arzusu) tavrı dâimidir. Fakat (devam etmem halinde) üzerinize farz kılınmasından korktum. Şâyet farz kılınırsa yerine getiremezsiniz. Ey insanlar! Evlerinizde kılınız. Farzların dışında kişinin kıldığı en faziletli namaz evinde kıldığı namazdır.*"²⁷

Bu hadis, Hz. Peygamber'in mescidinde ramazanda kılınan namaz hakkındadır. Evde kılınan terâvîh namazı, Hz. Peygamber'in mescidinde kılınan terâvîhden daha hayırlı olunca ya diğer mescidlerde kılınan diğer nâfile namazların durumu nedir? Hz. Peygamber muhtemelen evi dar olduğu için mescide çıkıyor ve orada kılıyordu. Aksi halde nâfileler için ev daha faziletlidir. Ancak âlimlerin çoğu terâvîhin mescidde kılınmasının daha faziletli olduğu görüşündedir. O İslam'ın şiarıdır²⁸ ve ittifakla istisna edilmiştir.²⁹ İstisna edilişi Hulefâ-i Râşidin'in uygulamalarıyla olmuştur.³⁰ Hz. Peygamber bu cümleyi terâvîhle alakalı buyurmuştur. Dolayısıyla terâvîhin istisna edilişi ancak bu cümlelerin o dönem için söylendiği diğer zamanları kapsamadığı şeklinde değerlendirilmiş olmalıdır.

Ali el-Kârî, Hz. Peygamber'in mescidde itikaf için hasırla bir yer çevirip içinde ibadetle meşgul olduğunu, farz namazlar için çıkıp tekrar oraya döndüğünü söylemiştir. Terâvîhi de orada değil, çıkıp mescidde kıldırıldığını, birkaç gece sonra farzı kıldırıp oraya girdiğini ve terâvîh için çıkmadığını, İbn Hacer'in sözünden anlaşılan "Hz. Peygamber'in terâvîhi o odadayken kıldırıldığını" sahih bir nakle muhtaç olduğunu belirtmiştir.³¹

²⁷ Buhârî, İ'tisâm 3; Nesâî, Kıyâmu'l-leyle, 1; Ahmed, 35: 458 (21582).

²⁸ Sindî, *Hâşiye alâ Süneni'n-Nesâî*, (Beyrut: Dâru'l-marife, ts.), 2: 220.

²⁹ Bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 3: 336.

³⁰ Bk. Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr fi ihyâi sünneti sey्यidi'l-ibrâr*, nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde, (Haleb: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1992), 112-115.

³¹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 2: 333.

İbn Hacer, Hz. Peygamber'in bir amele devam edip insanların da ona uymaları durumunda o amelin insanlara farz kılınacağı hükmünü uzak bulmuş, Hz. Peygamber'in farzların revâtibine devam edip sahâbenin de kendisine uyduğunu fakat bu namazların farz kılınmadığını hatırlatmıştır.³² Bâcî (ö. 474/1081) ve İbn Hacer bu hususta birkaç ihtimal nakletmişlerdir: a) Allah, Hz. Peygamber'e, bu namaza onlarla devam ederse, namazı onlara farz kılacağını vahyetmesi üzerine Hz. Peygamber onları düşünerek devam etmemiştir. b) Hz. Peygamber'in devam ettiği bazı ibadetler farz olunca içine bunun da farz olabileceği endişesi doğmuştur. c) Hz. Peygamber'in devam etmesi sebebiyle bazı insanlar bu namazın farz olduğunu zannedeceklerdi.³³ Bütün bunlar Hz. Peygamber'den sonra söz konusu değildir.³⁴

Hz. Âişe'den rivayet edildiğine göre Resûlullah bir gece mescidde namaz kıldı. Sahâbe de onun kıldığı namazı kıldı. Hz. Peygamber ertesi gece yine kıldı. Sahâbenin sayısı çoğaldı. Sahâbe üçüncü veya dördüncü gece de mescidde toplandılar. Fakat Hz. Peygamber yanlarına çıkmadı. Sabah olunca Resûlullah "Toplandığınızı gördüm. Yanınıza çıkmama bu namazın size farz kılınması endişesi mani oldu." buyurdu. Âişe "Bu ramazanda idi." dedi.³⁵

Hz. Âişe'den diğer bir rivayete göre Resûlullah gece yarısı çıktı, mescidde namaz kıldı, bir kısım sahâbî de ona uyararak namaz kıldı. İnsanlar sabah bu durumu konuşmaya başladılar. (İkinci gece) daha fazla kişi toplandı. Resûlullah ikinci gece (tekrar mescide) çıktı ve insanlar ona uyararak namaz kıldılar. İnsanlar sabah bu durumu konuştular ve üçüncü gece mesciddeki insan sayısı arttı. Resûlullah (üçüncü gece de mescide) çıktı insanlar ona uyararak namaz kıldılar. Dördüncü gece mescid insanları almadı. Resûlullah yanlarına çıkmadı. bazı sahâbîler namaz (ya Resûlallah) demeye başladılar. Resûlullah (sabah kadar) yanlarına çıkmadı. Sabah namazı için çıktı. Sabah namazını bitirdikten sonra insanlara döndü, kelime-i şehâdet getirdi ve şunları söyledi: "Dün geceki durumunuz bana gizli değildi fakat (çıkıp namaz kılsaydık) gece namazının

³² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 520-521.

³³ Bâcî, Ebü'l-Velid Süleymân b. Halef el-Bâcî, *Müntekâ şerhu Muvatta-i Mâlik*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 2: 144; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 520.

³⁴ Bâcî, *Müntekâ*, 2: 144.

³⁵ Buhârî, Cuma 29, Teheccüd 5; Müslim, Müsâfirîn 177.

size farz olacağından ve sizin buna güç yetiremeyeceğinizden korktum.”³⁶

Hadis, terâvîh namazının Hz. Peygamber’in sünneti olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer, sadece Hz. Peygamber’in sevip razı olduğu, sırf ümmetine farz olmasın diye engellediği bir şeyi yapmıştır. Hz. Ömer, bu durumu ve artık farzların artmayıp eksilmeyeceğini bildiğinden cemaatle terâvîh kılınmasını ihya etmiş ve emretmiştir. Bunu, hicretin onuncu yılında hilafetinin başlarında yapmıştır.³⁷ Hz. Peygamber’in üçüncü veya dördüncü gece sahâbenin yanına çıkmaması bu namazı men ettiğini göstermez. Çünkü önceki iki gece kılmalarını onaylamıştı. Neshedildiğini de göstermez. Zira çıkmama sebebini açıklamış, farz olmasından korktuğunu belirtmiştir. Hz. Peygamber’in vefatından sonra gerekçe ortadan kalkmış, farz olma ihtimali kalmayıp terâvîh namazı için toplanmak caiz olmuştur.³⁸

Nâfileleri evde kılmak daha faziletli ise de bu rivayetten mescidde kılınabileceği de anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber muhtemelen caiz olduğunu göstermek için mescidde kılmıştır. Ve ayrıca itikafta idi. Yine bu hadisten anlaşılan, iki maslahat veya maslahat ve mefsedet korkusu tearuz ettiğinde en mühimmine itibar edilir. Zira Hz. Peygamber mescidde namaz kılmakta maslahat görmüş, ümmete farz olacağı korkusu arız olunca, ümmetin aciz olup farzı yerine getiremeyecekleri mefsedetinin büyüklüğü nedeniyle onu terketmiştir.³⁹

Hz. Âişe diğer bir rivayetinde şöyle dedi: İnsanlar ramazanda gece Resûlullah’ın mescidinde gruplar halinde namaz kılıyorlardı. Bir kişinin beraberinde Kur’an’dan bir miktar oluyor, onunla birlikte beş veya altı veya daha az ya da daha çok kişi namaz kılıyordu. Resûlullah o gecelerden birinde bana kendisi için odamın kapısında hasırla bir yer çevirmemi emretti ben de yaptım. Yatsıyı kıldırdıktan sonra oraya doğru çıktı. Mesciddekiler toplandılar

³⁶ Müslim, Müsâfirîn 178.

³⁷ İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh, *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr fimâ tezammenehü'l-Muvattâ min meâni'r-re'y ve'l-âsâr*, nşr. Abdümu'tî Emîn Kal'acî, (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993), 5: 135; a.mlf., *Temhîd limâ fi'l-Muvattâ mine'l-meâni ve'l-esânîd*, nşr. Muhammed el-Fellâh, (y.y. 1974-1992), 8: 108-109.

³⁸ Bâcî, *Müntekâ*, 2: 144.

³⁹ Nevevî, *Minhâc*, 6: 60-61.

onlara uzunca gece boyu namaz kıldırıldı...⁴⁰

Ebû Zer (ö. 32/653) şöyle dedi: Resûlullah'la birlikte ramazan orucunu tuttuk. Ramazan ayından (yirmi iki gece geçip) yedi gece kalıncaya kadar bize (farz namazlardan başka) namaz kıldırmadı. Sonra (yirmi üçüncü/kalan yedinci gece) bize gecenin üçte biri geçinceye kadar namaz kıldırıldı. Sonra (yirmidördüncü/kalan) altıncı gece bize namaz kıldırmadı. (Yirmi beşinci/kalan) beşinci gece, gece yarısı geçinceye kadar bize namaz kıldırıldı. Biz, "Yâ Resûlallah! Gecemizin geri kalan kısmında da bize namaz kıldırırsanız" dedik. O, "İmamla birlikte bitirinceye kadar namazı kılan kimseye gecenin tamamını namaz kılmış sevabı yazılır." buyurdu. Sonra aydan üç gece kalıncaya kadar (yani yirmi altıncı/kalan dördüncü gece) bize namaz kıldırmadı. (Yirmiyedinci/kalan) üçüncü gece bize namaz kıldırıldı. Ailesini, hanımlarını çağırdı ve geç vakte kadar namaza devam etti. Hatta biz felah (ı kaçırmak)tan korktuk. Ravi Cübeyr'in "Felah nedir?" sorusuna Ebû Zer, "Sahurdur" karşılığını vermiştir. Sonra ayın geri kalanında namaz kıldırmadı.⁴¹

"İmamla birlikte namazı kılan" cümlesinde kastedilen namazın hangi namaz olduğu hususunda farklı yorumlar yapılmıştır: Ali el-Kârî, "yatsı ve sabah namazı", Mubârekpûrî Ebû'l-Ulâ (1865-1935), "farz namazı",⁴² Münâvî, "terâvîh namazı",⁴³ Mubârekpûrî Ebu'l-Hasen (ö.1414/1971) ise Ali el-Kârî'nin "yatsı ve sabah namazıdır" sözünü naklettikten sonra terâvîh namazı

⁴⁰ Ahmed, 43: 332-334 (26307); Mervezî, *Kıyâmu ramazan*, 34. Hamza ez-Zeyn, İbn İshak'ın "haddesenâ" lafzıyla rivayette bulunduğunu ve hadisin isnadının sahih olduğunu, Şuayb Arnaût, İbn İshak'dan dolayı isnadın hasen olduğunu, fakat sarahaten tahdiste bulunup tedlis şüphesinin ortadan kalktığını, mütâbii bulunduğunu ve hadisin sahih li gayrihi olduğunu söylemiştir. Bk. Zeyn, *Müsned*, 18: 184; Arnaût, *Müsned*, 43: 334.

⁴¹ Tirmizî, Savm 81; Ebû Dâvûd, Salât 316; Nesâî, *Kıyâmu'l-leyl* 4; İbn Mâce, İkâme 173; Ahmed, 35: 352 (21447); İbn Hibbân, 6: 288 (2547); Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahman, *Sünen*, nşr. Hüseyin Selim Esed, (Riyad: Dâru'l-muğnî, 2000), 2: 1115-116 (1818). Tirmizî, hasen-sahih olduğunu, Hamza ez-Zeyn ve Hüseyin Selim Esed isnadının sahih, Elbânî ve Şuayb Arnaût hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla hadis sahihtir. Bk. Zeyn, *Müsned*, 15: 520; Elbânî, *Sahîhu Sünen-i İbn Mâce*, 1: 395 (1100); Esed, Dârimî (tahrîc), 2: 1116; Arnaût, Tirmizî (tahrîc), 2: 326; a.mlf., İbn Mâce (tahrîc), 2: 354; a.mlf., Ebû Dâvûd (tahrîc), 2: 526; a.mlf., Ahmed (tahrîc), 35: 352; a.mlf., İbn Hibbân (tahrîc), 6: 288.

⁴² Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 3: 337; Ebû'l-Ulâ Mubârekpûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdîrrahman, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif, (Dâru'l-fikr, ts.), 3: 521.

⁴³ Münâvî, *Teyşir bi şerhi'l-Câmi'i's-sağîr*, (Hindistan 1286), 1: 284.

olduğunun da söylendiğini belirtmiş ve bu görüşü takviye etmiştir.⁴⁴

Hadiste, Hz. Peygamber'in terâvîh namazını cemaatle kıldığı, ailesini, hanımlarını da çağırdığı ve sahur vaktine kadar namaz kıldıkları ifade edilmiştir. Hz. Peygamber'in o gecelerde ayrıca teheccüd namazı kılıp kılmadığı, teheccüd ve terâvîhin aynı veya ayrı namazlar olduğu açıkça belirtilmemiştir. Ancak hadisin zahirinden teheccüd ve terâvîhin ayrı namazlar olduğu anlaşılmaktadır. Teheccüd ve terâvîh hadislerinin farklı başlıklar altında zikredilmeleri, teheccüd namazının Mekke'de Müzzemmil sûresinin inişinde meşru kılınması, ramazan orucunun ise Medine'de Bakara sûresi âyetiyle farz kılınması da bu iki namazın ayrı namazlar olduğuna delâlet etmektedir. Hz. Peygamber'in halinden zahir olan ramazanda terâvîhin dışında gece namazı kıldığıdır. Çünkü ramazanda diğer zamanlardan daha fazla gece namazı kılırdı.⁴⁵

Nûman b. Beşîr (ö. 64/684) minberde şöyle demiştir: Resûlullah ile beraber Ramazan ayının yirmi üçüncü gecesi gecenin ilk üçte birine kadar kıyamda bulunduk (terâvîh kıldık.) Sonra onunla yirmi beşinci gecesi gece yarısına kadar kıyamda bulunduk. Sonra yirmi yedinci gecesi kıldık hatta (o derece uzattı ki) felahı kaçıracağımızı zannettik. Sahura felah diyordlardı.⁴⁶

⁴⁴ Ebu'l-Hasen Mübârekpürî, Ubeydullah b. Muhammed, *Mirâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, (İdare-tü'l-buhûsi'l-İslamiyye, ts.), 4: 318.

⁴⁵ Zafer Ahmed Tehânevî, *l'lâû's-sünen*, 7: 68-69.

⁴⁶ Nesâî, *Kıyâmu'l-leyl* 4; a.mlf., *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Hasan Abdülmun'im Şelebî, (Beyrut: Müessesetü'risâle, 2001), 2: 114-115 (1301); Ahmed, 30: 351 (18402); İbn Ebî Şeybe, 5: 227 (7778); Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri, *Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2002), 1: 607 (1708); İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk, *Sahîh*, nşr. M. Mustafa el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980), 3: 336 (2204). Hepsinin senesinde ravi Muaviye b. Salih vardır. İbn Ebî Hâtim, Muaviye'yi *Cerh ve't-ta'dil*'inde zikretmiş, "sika", "sâlihu'l-hadis, hasenü'l-hadis, yüktebu hadisuhû velâ yuhteccü bih" nakilleri yapmıştır. İbn Hibbân, *Sikâh*'ında zikretmiştir. Zehebî de, Ahmed, Ebû Zur'a ve başkalarının "sika" kabul ettiğini, Ebû Hâtim'in "lâ yuhteccü bih" dediğini nakletmiştir. Hâkim, hadisin Buhârî'nin şartı üzere sahih olduğunu söylemiş, Zehebî ise Muaviye ile Müslim'in ihticâc ettiğini, hadisin Buhârî ve Müslim'im şartı üzere olmadığını, hasen olduğunu belirtmiştir. Hamza ez-Zeyn ve Şuayb Arnaût da, isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Bir önceki Ebû Zer rivayeti de bu rivayetin şahididir. Dolayısıyla hadis, sahih bir hadistir. Bk. İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil*, (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1953), 8: 382; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikâh*, (Haydarâbât: Matbaatü meclisi dâiretü'l-meârifü'l-Osmâniyye, 1973), 7: 470; Hâkim, *Müstedrek*, 1: 607; Zehebî, *Telhîsu'l-Müstedrek*, Mustafa Abdülkâdir Atâ, Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, Beyrut 2002), 1: 607; a.mlf., *Muğnî fi'z-zaafâ*, nşr. Nureddin İtr, (Katar: Dâru ihyâi't-türâsi'l-İslâmiyyi, ts.), 2: 309; Zeyn, *Müsned*, 14: 161; Arnaût, *Müsned* (tahrîc), 30: 351.

Bu rivayetler, terâvîh namazının hicretin son yılında meşru olduğunu göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in ikinci bir kez bu namazı kıldığı ve buna dair bir soru sorulduğu nakledilmemiştir.⁴⁷ Bu rivayetler, terâvîh namazının Resûlullah'ın kavli ve amelî sünneti olduğunu da göstermektedir.⁴⁸

Enes şöyle dedi: Resûlullah ramazanda namaz kılıyordu. Ben geldim yanında namaza durdum. Bir başka kişi geldi o da durdu ve biz bir cemaat olduk. Resûlullah bizim arkasında olduğumuzu anlayınca namazını hafifletmeye başladı (ve bitirdi.) Sonra evine girdi (daha önce) yanımızda kılmadığı (kadar uzunca bir) namaz kıldı. Sabahladığımızda ona dün gece (arkanızda namaz kıldığımızı) anladınız mı? Diye sorduk. “Evet. Beni öyle davranmaya (evde namaza devam etmeye) *sevkedən o* (sizin arkamda namaza durmanız) *idi*” cevabını verdi.⁴⁹

Hz. Peygamber'i bu davranışa sevkedən, onlara farz olur endişesiydi.⁵⁰

Yukarıda beş ayrı sahâbîden nakledilen yedi rivayet Hz. Peygamber'in birkaç ramazan gecesi mescidde teravîh olarak ifade edilen namazı bizzat cemaatle kıldığını ortaya koymaktadır.

2.3. Hz. Peygamber'in Onayına Dair Rivayet

Hz. Peygamber gelecek rivayette görüleceği üzere ramazanda mescidde teravîh namazı kılan insanları görmüş, isabet ettiklerini belirterek onaylamış ve bunu güzel görmüştür.

Ebû Hüreyre şöyle dedi: Bir gece Resûlullah (mescide) çıktı. Bir de gördü ki insanlar ramazanda mescidin bir köşesinde namaz kılıyorlar. “*Bunlar kimdir?*” buyurdu. Bunlar, ezberinde Kur'an olmayan kimselerdir. Ubey b. Ka'b namaz kılıyor. Onlar da onun namazına uyararak namaz kılıyorlar, diye cevap verildi. Resûlullah da: “*İsabet ettiler. Ve yaptıkları ne güzeldir.*” buyurdu.⁵¹

⁴⁷ Kalyûbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mahallî alâ Minhâci't-tâlibîn*, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1956), 1: 217.

⁴⁸ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 5: 138.

⁴⁹ Müslim, *Sıyam* 52; Ahmed, 20: 314 (13012); Mervezî, *Kıyâmu ramazan*, 38.

⁵⁰ Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 5: 470; Muhammed el-Emin b. Abdullah el-Hereri, *el-Kevebe'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, (Cidde: Dârü'l-minhâc, 2009), 12: 411.

⁵¹ Ebû Dâvûd, *Salât*, 316; İbn Hibbân, 6: 282 (2541); İbn Huzeyme, 3: 339 (2208); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 697 (4612); Mervezî, *Kıyâmu ramazan*, 44. Hepsinin senesinde Müslim b. Hâlid vardır. Ebû Dâvûd hadisin kavî olmadığını, Müslim'in zayıf olduğunu söylemiştir. Zehebî, İbn Maîn'den “Leyse bihi be's,

Bu rivayetin, Hz. Peygamber'in terâvîh namazını cemaatle kılmayı onayladığını ve bundan razı olduğunu açıkça gösterdiği dolayısıyla terâvîhi cemaatle kılmanın takriri sünnet olduğu söylenmiştir.⁵² Ancak İbn Hacer ve Aynî (ö. 855/1451), hadisin senedindeki ravi Müslim b. Hâlid'in (ö. 179/795) "zayıf" olduğunu, Hz. Ömer'in insanları Übey b. Kâ'b'ın (ö. 33/654) arkasında cem ettiğinin ise mahfuz olduğunu söylemişlerdir.⁵³ Suyûtî (ö. 911/1505) ve Zürkânî de (ö.1122/1710) bu değerlendirmeyi İbn Hacer'den onaylayarak nakletmiştir.⁵⁴ Leknevî (1848-1886) ise, aynı cümleyi İbn Hacer'den nakledip tenkid etmiş ve şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Yahya b. Maîn (ö. 233/848), Müslim b. Halid'in Ebû Dâvûd (ö. 275/889) rivayetinde "zayıf" olduğunu söylerken İbn Hibbân rivayetinde "sika" olduğunu söylemiştir. Ayrıca Hz. Ömer'in ilk olarak insanları Ubey b. Ka'b'ın arkasında cem etmesi buna zıt değildir. Çünkü Übey'in Hz. Peygamber zamanında insanlarla birlikte namaz kılmasında bir emir ve ihtimam yoktur. Tek bir imam arkasında toplamak ise Hz. Ömer tarafından gerçekleştirilmiştir."⁵⁵ Mubârekpûrî de İbn Hacer'in sözlerini nakledip şu şekilde cevap verildiğini söylemiştir: Müslim'i İbnü'l-Medîni (ö.234/848), Buhârî (ö. 256/870), bir rivayette Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) ve Ebû Dâvûd zayıf saymışsa da İbn Hibbân (ö. 354/965) *Sikât*'ında zikretmiştir. Hicaz'ın fukahasıdır. Şâfiî (ö. 204/820), Mâlik'le (ö. 179/795) karşılaşmadan önce ondan fıkıh öğrenmiştir. Dârekutnî ve bir rivayette Yahyâ b. Maîn "sika" olduğunu, İbn Adî (ö. 365/976) "hasenü'l-hadis" olduğunu söylemiştir. Beyhakî'nin Ebû Mâlik'ten Mürsel rivayeti de bu hadisin şâhidi-

zaif ve sikâ" nakillerinde bulunmuş, Buhârî'nin "Münkeru'l-hadis", Ebû Hâtim'in "Lâ yuhteccü bih", İbnü'l-Medîni'nin "Hasenü'l-hadis" sözlerini nakletmiştir. İbn Hacer de *Fethu'l-bârî*'de Müslim'in zayıf olduğunu, *Takrîbde* "sadûk, kesîru'l-evhâm" olduğunu söylemiştir. Elbânî, hadisin mütâbaat ve sevâhid olma hususunda bir beis olmayan mevsul senedle rivayet edildiğini, Şuayb Arnaût, Müslim zayıf olduğundan hadisin isnadının zayıf olduğunu söylemiştir. Sonuç olarak hadis, zayıf veya hasen bir hadistir. Bk. Ebû Dâvûd, *Sünen*, 2: 527; Zehebî, *Mizanü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed Muavvez ve Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 6: 413-414; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5: 446; a.mlf., *Takrîbu't-Tehzîb*, s. 529; Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985), 9; Arnaût, *Ebû Dâvûd* (tahrîc), 2: 527; a.mlf., *İbn Hibbân* (tahrîc), 6: 282.

⁵² İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 111; Zafer Ahmed Tehânevî, *l'lâû's-sünen*, 7: 69.

⁵³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5: 446; Aynî, *Umdetü'l-karî*, 11: 177.

⁵⁴ Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tenvîrü'l-havâlik alâ Muvatta-i Mâlik*, (Mısır: Matbaatü dâri ihyâi'l-kütübî'l-arabiyye, ts.), 136; Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâki, *Ebhecü'l-mesâlik bi şerhi Muvatta-i'l-İmâm Mâlik*, (İstanbul: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1410), 1: 213.

⁵⁵ Leknevî, *et-Ta'liku'l-mümecced alâ Muvattai'l-İmâm Muhammed*, nşr. Takıyyüddîn en-Nedvî, (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1991), 1: 626.

dir. Ayrıca Hz. Ömer'in ilk olarak insanları Ubey b. Ka'b'ın arkasında cem etmesi buna zıt değildir.⁵⁶ Beyhakî, hadisi Sa'lebe b. Ebî Mâlik el-Kurezi'den de rivayet etmiş, hadisin mürsel hasen bir hadis olduğunu söylemiştir.⁵⁷

Rivayetlerde görüldüğü üzere terâvîh namazı kavli, fiilî ve takriri sünnetle sabittir. Hz. Peygamber bu namazı teşvik etmiş ve mescidin bir köşesinde cemaatle kılanları "Yaptıkları ne güzeldir." diyerek onaylamıştır. Kendisi de terâvîh namazını üç gece sahâbe ile birlikte mescidde kılıp farz olur endişesiyile devam etmemiş ve "Evlerinizde kılın." demiştir.

3. Rekat Sayısı

Terâvîh namazının rekat sayısı ile ilgili sekiz, yirmi, otuz altı gibi farklı rivayet ve uygulamalar vardır. Bu rivayet, uygulama ve değerlendirmeler ayrı başlıklar altında nakledilecektir.

3.1. Sekiz Rekat Rivayetleri

Hz. Peygamber'in kıldığı teravîh namazının rekat sayısını belirten tek sahih rivayet aşağıda nakledilecek olan Câbir hadisidir. Söz konusu rivayette rekat sayısı sekiz olarak ifade edilmiştir.

Câbir b. Abdillâh (ö. 78/697) şöyle dedi: Resûlullah ramazanda bize sekiz rekat ve vitir kıldırды. Ertesi gece mescidde toplandık ve yanımıza çıkmasını bekledik. Sabaha kadar mescidde kaldık. Sonra yanına girip "Yâ Resûlallah! Bize namaz kıldırman için yanımıza çıkmanı umduk" deyince "Vitrin size farz kılınmasından korktum." Veya "hoşlanmadım." buyurdu.⁵⁸

⁵⁶ Ebu'l-Hasen Mübârekpûri, *Mir'âtü'l-mefâtih*, 4: 326-327.

⁵⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 697 (4611); a.mlf., *Marifetü's-süneni ve'l-âsâr*, nşr. Abdülmü'ti Emîn Kalacı, (Kahire 1991), 4: 39 (5400).

⁵⁸ İbnü'l-Münzir Ebû bekr Muhammed b. İbrâhim, *Evsat mine's-süneni ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, nşr. Ahmed b. Süleyman b. Eyyûb, Yâsir b. kemâl, (Dârü'l-felâh, y.y. 2010), 5: 159 (2587); İbn Hibbân, 6: 169, 173 (2409), (2415); İbn Huzeyme, 2: 138 (1070); Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, nşr. Hüseyin Selim Esed, (Dimaşk: Daru'l-me'mûn, 1973), 3: 336 (1802); Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed, 1: 190; Mervezî, *Kıyâmu ramazan*, 42. Hepsinin senedinde de İsa b. Cârîye vardır. Zehebî, İsa'nın muhtelefün fih olduğunu, hakkında "metruk, münkerü'l-hadis", "lâ be's", "indehû menâkir" denildiğini naklettikten sonra hadisi zikretmiş ve isnadının vasat olduğunu söylemiştir. İbn Hacer de, aynı nakilleri yaptıktan sonra İsa'yı İbn Hibbân'ın *Sikâil*'inde zikrettiğini söylemiştir. Heysemî, hadisi Ebû Yalâ ve Taberânî'nin rivayet ettiğini, senedde bulunan İsa hakkında İbn Hibbân ve başkalarının "sika", İbn Maîn'in ise "zayıf" dediğini belirtmiştir. Mübârekpûri, hadisin İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'a göre sahih olduğunu, İbn Hacer'in hadisi *Fethu'l-bârî*'de zikrettiğini, hadisin mukaddimedede

Ebû Ya'lâ (ö.458/1066) ve Taberânî'nin (ö.360/971) rivayetinde "vitir" lafzı yoktur.

İbn Hacer, Câbir hadisi dışında rivayetin içbir tarikinde Hz. Peygamber'in o gecelerde kıldırıldığı namazın kaç rekat olduğunu görmediğini söylemiştir.⁵⁹

Hadisin, terâvîh namazının cemaatle sekiz rekat olduğuna ve vitrin ramazanda cemaatle kılındığına delâleti açıktır. Hz. Peygamber'in sekiz rekattan daha fazla kıldığı sahih bir senedle açıkça ifade edildiği sabit değildir. Yirmi rekat olarak kılınması Hz. Ömer döneminde karar kılmıştır.⁶⁰

Âişe şöyle dedi: Resûlullah ne ramazanda ne de başka zamanda gece on bir rekattan fazla namaz kılmazdı. Önce dört rekat kılardı ki, onların güzelliği ve uzunluğu anlatılacak gibi değildi! Sonra dört rekat daha kılardı. Onların da güzelliğini ve uzunluğunu hiç sorma! Sonra üç rekat daha kılardı. Ben: Yâ Resûlallah! Vitri kılmadan mı uyuyorsun? diye sordum. Bunun üzerine şöyle buyurdu: "Âişe! Benim gözlerim uyur ama kalbim uyumaz."⁶¹

Bu rivayet önceki Câbir rivayetine uygundur. Hz. Peygamber önce sekiz rekat terâvîh sonra üç rekat vitir, toplamda on bir rekat namaz kılmıştır.⁶²

Sâib b. Yezîd şöyle demiştir: Ömer, Übey b. K'âb ve Temimu'd-Dari'ye insanlara imam olarak on bir rekat namaz kıldırma emretti. İmam (her rekatta) yüzlerce âyet okuyor, kıyâmın uzunluğundan dolayı bastonlara dayanıyorduk. Namazdan ancak şafak başlangıcında dönüyorduk.⁶³

belirttiği usulüne göre sahih veya hasen olduğunu söylemiştir. Elbânî, Taberânî rivayetinin senedinin Hz. Âişe rivayetiyle hasen olduğunu, Şuayb Arnaût isnadının zayıf, Hüseyin Selim Esed de, isnadının zayıf ancak manasının Hz. Âişe hadisiyle sabit olduğunu, A'zamî, Isnadının hasen olduğunu söylemiştir. Sonuç olarak hadisin, hasen olduğu görülmektedir. Bk. Zehebî, *Muğnî*, I2: 82; a.mlf., *Mizanü'l-i'tidâl*, 5: 375; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 3: 355-356; Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, nşr. Abdullah Muhammed ed-dervîş, (Beyrut: Dâru'fikir, 1994), 3: 402; Ebu'l-Ulâ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3: 525; Elbânî, *Salâti't-terâvîh*, 18; Arnaût, İbn Hibbân (tahrîc), 6: 170; Esed, Ebû Ya'lâ (tahrîc), 3: 337; Âzamî, İbn Huzeyme (tahrîc), 2: 138.

⁵⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 3: 520.

⁶⁰ Zafer Ahmed Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 7: 69.

⁶¹ Buhârî, *Teheccüd* 16, *Terâvîh* 1, *Menâkıp* 24; Müslim, *Müsâfirin* 125.

⁶² Suyûtî, *Mesâbil fi salâti't-terâvîh*, Dâru'l-kabes, (Amman: Dâru Ammâr, 1986), 36.

⁶³ Mâlik, *Muwattâ*, *Salât fi ramazan* 4; Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr, Muhammed Seyyid Câdu'l-hak, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994), 1: 349; 1: 293 (1741); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 698 (4616); a.mlf., *Marifetü's-süneni ve'l-âsâr*, 4: 42 (5413); Begavî, Ebû Muhammed

İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) rivayetinde "Ömer insanları, ramazanda Übey ve Temîm'in arkasında cem etti. On bir rekat kılıyor ve yüzlerce âyet okuyorlardı." şeklindedir.⁶⁴

Bu Sâib rivayeti, Âişe rivayetine muvafıktır.⁶⁵ Ömer bu hususta, Âişe rivayetinde belirtildiği üzere Hz. Peygamber'e uymuş,⁶⁶ ilk olarak Hz. Peygamber'in kıldığı sayıda terâvîhi emretmiş ancak daha sonra rekat sayısını artırmıştır.⁶⁷

İbn Abdilber (ö. 463/1071), birçok rivayeti nakledip değerlendirdikten sonra, bu rivayetlerin tamamının, on bir rekat rivayetinin vehm ve galat olduğuna, yirmi üç ve yirmi bir rekat rivayetinin sahih olduğuna şahid olduğunu söylemiştir.⁶⁸ Ali el-Kârî, Zürkânî, Mubârekpûrî ve Elbânî (1914-1999) ise, İbn Abdilber'e itiraz etmiş, "vehm" olmadığını söylemişlerdir. Ali el-Kârî, Sâib rivayetinin senedinin de sahih olduğu söylenerek bu yoruma itiraz edildiğini, "Belki bazı geceler Resûlullah'a benzemeyi kastetmişlerdir. Zira sekiz rekat kıldırıldığı sahih olarak nakledilmiştir." denilerek cevap verildiğini belirtmiş, Elbânî de, Suyûtî'nin dediği gibi Sâib hadisinin senedinin son derece sahih olduğunu, bunun bile tek başına İbn Abdilber'in sözünü reddetmeye yeteceğini belirtmiştir.⁶⁹

Mubârekpûrî'ye göre tercih edilen ve delil açısından en kuvvetli olan on bir rekat görüşüdür. Resûlullah'dan sahih senedle sabit olan ve Hz. Ömer'in

Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Şerhu's-sünne*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zehir eş-Şâvis, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983), 4: 120; Mervezî, *Kıyâmu ramazan*, 58. Ali el-Kârî, hadisin senedinin sahih, Elbânî, "cidden sahih" olduğunu, Şuayb Arnaût, *Şerhu's-sünne* tahririnde hadisin *Muvattâ'* da rivayet edildiğini söyledikten sonra isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 3: 342; Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 45; Arnaût, *Şerhu's-sünne* (tahrir), 4: 120. Tehânevî, rivayeti Beyhakî'nin *Marifetü's-süneni ve'l-âsâr*'ından yirmi rekat olarak nakletmiştir. Oysaki söz konusu eserde rivayet, yirmi değil onbir rekat olarak zikredilmiştir. Bk. Zafer Ahmed Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 7: 69. Aşağıda da geleceği üzere yine Sâib b. Yezid'den yirmi bir rekat rivayeti vardır fakat Beyhakî'nin *Sünen*'inde değil Abdurrazzak'ın *Musannef*'inde geçmektedir.

⁶⁴ İbn Ebî Şeybe, 5: 220 (7753).

⁶⁵ İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebü Temîm Yâsir b. İbrâhim, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), IV, 148; Suyûtî, *Mesâbil*, 38-39; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 3: 343.

⁶⁶ Bâcî, *Müntekâ*, 2: 149.

⁶⁷ Suyûtî, *Mesâbil*, 38-39.

⁶⁸ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 5: 156.

⁶⁹ Bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 3: 342; Zürkânî, *Ebhecü'l-mesâlik*, 1: 215; Ebü'l-Ulâ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3: 526; Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 47.

emrettiği de budur. Diğer görüşlerden herhangi biri, ne Resûlullah'dan sahih senedle sabit olmuştur ne de Hulefâ-i Râşidin'den birinin bunu emrettiği tartışılmayan sahih bir senedle sabit olmuştur.⁷⁰

Elbânî, terâvîh namazının rekat sayısıyla alakalı Hz. Âişe ile Cabir'in sözlerini nakledip Resûlullah'ın hayatı boyunca on bir rekattan fazla kılmadığını söylemiştir. Terâvîhin mutlak bir nâfile olmadığını, dolayısıyla revâtib sünnetlerde olduğu gibi terâvîh namazında da sünnet olan rekat sayısına ilâvenin caiz olmayıp kişinin istediği sayıda kılamayacağını, bilakis müekked sünnet olup cemaatle kılınmasının meşru olması açısından farzlara benzediğini, bu açıdan ilâve edilmemeye revâtib sünnetlerden daha evla olduğunu söylemiştir.⁷¹

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in kıldığı terâvîh namazının rekat sayısını bildiren tek rivayet Câbir hadisidir. Söz konusu rivayette Hz. Peygamber'in terâvîh namazını sekiz rekat kıldırıldığı belirtilmiştir. Bu rivayet, Hz. Peygamber'in ramazanda ve diğer zamanlarda gece (vitir dahil) on bir rekattan fazla kılmadığını belirten Âişe rivayetine de uygundur. Hz. Ömer'in insanlara on bir rekat kılmalarını emrettiğine ve onun döneminde on bir rekat kılındığına dair rivayetler de bu rivayetlere mutabıktır.

3.2. Yirmi Rekat Rivayetleri

Terâvîh namazının yirmi rekat olduğuna dair Hz. Peygamber'den sahih bir rivayet yoktur. Bu husustaki delil, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin yirmi rekatı emrettiğine ve bunun dönemlerinde kılındığına dair rivayetler ile Sahâbenin de bunu onaylaması ve ümmetin çoğunluğunun bu güne kadar uygulamasının bu yönde olmasıdır.

Sâib b. Yezîd şöyle demiştir: Biz, Ömer b. el-Hattâb zamanında yirmi rekat terâvîh namazı ve vitir kılardık.⁷² Diğer bir rivayeti "Ömer b. el-Hattâb

⁷⁰ Ebü'l-Ulâ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3: 523.

⁷¹ Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 9.

⁷² Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1: 299 (821); a.mlf, *Marîfetü's-süneni ve'l-âsâr*, 4: 42 (5409).

Sübki, hadisin isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Mübârekpûrî ise, Sübki ve Ali el-Kârî'nin hadisin isnadını tashih ettiklerini söyledikten sonra itiraz etmiş ve seneddeki iki raviden birinin terceme haline, diğerini de tevsik edene vakıf olmadığını, bu eserin sahih olduğunu söyleyenlerin her iki ravinin de ihticaca kâbil sika olduklarını isbat etmeleri gerektiğini, neticede bu eserin sıhhatinin tartışılır olduğunu, bununla birlikte bu rivayetin yine Sâib b Yezid'e aid Ömer döneminde on bir ve on

zamanında ramazanda yirmi rekat kılıyorlardı. Yüzlerce (âyet) okuyorlardı. Hz. Osman döneminde kıyâmın şiddetinden dolayı bastonlara dayanıyorlardı.”⁷³ Diğer bir rivayeti “Ömer ramazanda insanları Übey b. Kâ'b ve Temîm ed-Dârî'nin arkasında yirmi bir rekat kılmak üzere cem etmiştir. Yüzlerce (âyet) okuyorlar, fecrin başlarında gidiyorlardı.”⁷⁴ şeklindedir.

Buradaki bir rekat vitirdir.⁷⁵

Yahya b. Saîd şöyle dedi: Ömer b. el-Hattâb bir adama insanlara yirmi rekat kıldırmasını emretmiştir.⁷⁶

üç rekat kıldıklarını ifade eden sahih rivayetlere muâriz olduğunu, dolayısıyla ihticaca elverişli olmadığını belirtmiştir. Bk. Sübkî, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi ve (oğlu) Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb, *İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1981), 1: 695; Ebü'l-Ulâ Mübârekpûri, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3: 530-531.

⁷³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 698-699. Nevevî ve İbnü'l-İrâkî hadisin isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Mübârekpûri ise, Nevevî ve başkalarının hadisin senedini tashih ettiklerini, halbuki seneddeki Ebü Abdillâh ed-Dîneverî isimli ravinin terceme-i haline vakıf olamadığını, bu eserin sıhhatini iddia edenlerin bu ravinin ihticaca kâbil sika biri olduğunu isbat etmeleri gerektiğini söylemiştir. Elbânî de, isnadının zahiren sahih olduğunu ve bu nedenle bazılarının sahihtir dediğini, fakat sahih olduğuna hükmetmeye mani olan, onu zayıf ve münker yapan birçok illetinin olduğunu söylemiş ve üç husus saymıştır. Şuayb Arnaût, *Şerhu's-sünne* tahririnde Beyhakî'nin Saîb b. Yezîd rivayetini değerlendirirken, hadisin isnadının sahih olduğunu, bütün ricâlinin udûl sikât olduğunu, Ebü Abdillâh ed-Dîneverî'nin zamanının büyük muhaddislerinden olduğunu, Zehebî'nin *Tezkiretü'l-huffâz*'da tercemeyi halinden bahsettiğini, Nevevî, İbnü'l-İrâkî, Suyûtî gibi birçok hafızın, hadisin isnadının sahih olduğunu söylediklerini, mütekaddimin ulemadan zayıf olduğunu söyleyeni bilmediğini ifade etmiştir. Bk. Nevevî, *Hulâsatu'l-ahkâm fî mühimmâtü's-süneni ve kavâidi'l-ahkâm*, nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 576; a.mlf., *Mecmu' şerhu'l-Mühezzeb*, nşr. Muhammed Necîb el-Mutî, (Cidde: Mektebetü'l-irşâd, ts.), 3: 527; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, nşr. Ebü Abdirrahman b. Yahyâ el-Muallimî, Haydarâbâd 1955-1958, 3: 1057; İbnü'l-İrâkî, Ebü Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîmî, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-takrîb*, (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, ts.), 3: 97; Ebü'l-Ulâ Mübârekpûri, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3: 531; Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 49; Arnaût, *Şerhu's-sünne* (tahrîc), 4: 120-121.

⁷⁴ Abdurrazzak, 4: 260-261 (7730). Elbânî, Saîb b. Yezîd'in bu rivayetinin yukarıda geçen Muvattâ'daki "cidden sahih senede sahip" olduğunu söylediği "onbir rekat" rivayetine muarız olamayacağını, bu lafızda iki yönden hata olduğunu, yukarıda geçen sika ravilerin on bir rekat rivayetine muhalif olduğunu ve Abdurrazzak'ın bu lafızla rivayetinde teferrüd ettiğini belirtmiştir. Bk. Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 48.

⁷⁵ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 5: 155; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11: 179.

⁷⁶ İbn Ebî Şeybe, 5: 223 (7764). Mübârekpûri ve Elbânî bu eserin munkatî' olduğunu, ihticaca elverişli olmadığını, ayrıca sahih senedle sabit olan Ömer'in on bir rekat emrettiği rivayete ve Resûlullah'dan sabit olan sahih hadise muhalif olduğunu, Şuayb Arnaût ise, isnadının sahih fakat mürsel olduğunu söylemiştir. Bk. Ebü'l-Ulâ Mübârekpûri, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3: 528; Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 54; Arnaût, *İhtiyâr* (tahrîc), 1: 236.

Yezîd b. Rûmân (130/747) şöyle demiştir: Ömer b. el-Hattâb zamanında ramazanda insanlar yirmi üç rekat kılarlardı.⁷⁷

Buradaki üç rekat vitirdir.⁷⁸

Abdülaziz b. Rufey' (130/747) şöyle dedi: Übey b. Ka'b, insanlara ramazanda Medine'de yirmi rekat (terâvîh) ve üç rekat vitir kıldırırdı.⁷⁹

Atâ şöyle dedi: Ben insanların vitirle birlikte yirmi üç rekat kıldıklarına yetiştim.⁸⁰

Muhammed b. Ka'b el-Kurezî (ö.118/736) şöyle dedi: İnsanlar Hz. Ömer zamanında ramazanda yirmi rekat kılyorlardı. O rekatlarda kıraatı uzatıyor ve üç rekatta vitir kılyorlardı.⁸¹

Ebu'l-Hasnâ şöyle dedi: Hz. Ali ramazanda bir adama insanlara yirmi rekat kıldırmasını emretmiştir.⁸²

Zeyd b Vehb (ö.83/702) şöyle dedi: İbn Mes'ûd ramazanda bize namaz kıldırırdı. A'meş (ö. 148/765) şöyle dedi: Yirmi rekat (terâvîh) ve üç rekat vitir kıldırırdı.⁸³

Nâfi' b. Ömer şöyle dedi: İbn Ebî Müleyke (ö.117/735) bize ramazanda yirmi rekat kıldırırdı.⁸⁴

Yirmi üç rekat rivayetlerindeki üç rekat ile yirmi bir rekat rivayetlerindeki bir rekat vitir namazına hamlolunmuştur.⁸⁵

⁷⁷ Mâlik, *Muvattâ*, Salât fi ramazan 5; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 699; a.mlf., *Marifetü's-süneni ve'l-âsâr*, 4: 42 (5411); Begavî, *Şerhu's-sünne*, 4: 120; Mervezî, *Kıyâmu ramzan*, 52. Nevevî, Aynî, Elbânî ve Şuayb Arnaût, Yezîd b. Rûmân'ın Ömer'e yetişmediğini dolayısıyla rivayetin munkatî' ve zayıf olduğunu belirtmiştir. Bk. Nevevî, *Mecmû'*, 3: 527; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 389; Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 53; Arnaût, *Şerhu's-sünne* (tahrîc), 4: 120.

⁷⁸ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 5: 155; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11: 179.

⁷⁹ *İbn Ebî Şeybe*, 5: 224 (7766). Şuayb Arnaût, mürsel-i kavî olduğunu söylemiştir. Bk. *İhtiyâr* (tahrîc), 1: 236.

⁸⁰ *İbn Ebî Şeybe*, 5: 224 (7770).

⁸¹ Mervezî, *Kitabu Kıyâmu ramzan*, 51.

⁸² İbn Ebî Şeybe, 5: 223 (7763); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 699 (4621). Ebu'l-Hasnâ meçhul bir ravidir. Bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, 633.

⁸³ Mervezî, *Kitabu Kıyâmu ramzan*, 52-53.

⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, 5: 224 (7765). Şuayb Arnaût, isnadının sahih fakat mürsel olduğunu söylemiştir. Bk. *İhtiyâr* (tahrîc), 1: 236.

⁸⁵ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 5: 155.

Ömer zamanında terâvîhin on bir ve yirmi rekat kılındığını bildiren rivayetler arası, önce on bir rekat kılındığı sonra yirmi olarak karar kılındığı şeklinde cem edilmiştir.⁸⁶ Bu farklı rekatlar, ahvâlin farklılığıyla olabildiği gibi kıraatın uzunluğu ve kısalığı durumuyla alakalı da olabilir.⁸⁷ Önce on bir rekat kılıyorlardı. Kıraatı uzatıyorlardı. Bu onlara ağır geldi. Kıraatı hafif tutup rekat sayısını artırdılar. Vasat kıraatla vitir hariç yirmi rekat kılmaya başladılar. Sonra kıraatı hafifletip rekat sayısını vitir hariç otuz altıya çıkardılar ve durum böyle devam etti.⁸⁸ Yirmi bir ve yirmi üç sayılarındaki farklılık vitirdeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Vitri bazen tek bazen üç rekat olarak kılmıştır. İmam Şâfi, insanların Medine’de otuz dokuz rekat, Mekke’de yirmi üç rekat kıldıklarını gördüm, demiştir.⁸⁹ Dolayısıyla kıyâm-ı ramazanla ilgili rivayetlerdeki farklılıkta bir tenâkuz yoktur. Farklı zamanlarda farklı rekatlar kılınmıştır.⁹⁰

İbn Hacer, Merginânî’nin (ö.593/1197), hulefâi râşidîn’in terâvîhe devam ettiklerine dair naklettiği rivayetin (kaynağını) bulamadığını söylemiş,⁹¹ Aynî de, rivayetlerin, bu üç halifenin terâvîh namazını yirmi rekat kıldıklarına ve ona devam ettiklerine delâlet etmediğini, Merginânî’nin, terâvîhin sünnet olduğuna halifelerin devam ettiğini değil de, “Allah ramazan orucunu üzerinize farz kıldı. Ben de kıyâmını size sünnet kıldım.”⁹² rivayetini delil getirmesinin daha uygun ve kuvvetli olacağını söylemiştir.⁹³ Ancak bu rivayette rekat sayısı belirtilmemiştir. Ayrıca Hz. Peygamber’in sözlerinde geçen sünnet kelimesi fikhî terim olan sünnet olmamakta dolayısıyla bu namazın müekked sünnet oldu-

⁸⁶ Bk. Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 2: 699; Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 11: 180; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1: 485; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ*, 3: 343.

⁸⁷ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 5: 448.

⁸⁸ Bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 4: 148; Bâcî, *Müntekâ*, 2: 149-150; Zürcânî, *Ebhecü’l-mesâlik*, 1: 215-216; Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, 102.

⁸⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 5: 448.

⁹⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 4: 148. Elbânî, farklı bir yaklaşımla Hz. Ömer’le alakalı yirmi rekat rivayetlerinin sabit olmadığını söyleyip tek tek ele alarak ihticaca elverişli olmayan zayıf, şaz, münker olduklarını ortaya koymaya çalışmış, bunlarla sahih rivayetlerin arasını cem etmek için bir zaruret olmadığını söylemiştir. Bk. Elbânî, *Salâtü’t-terâvîh*, 49-59.

⁹¹ İbn Hacer, *Dirâye fi tahrîci ehâdisi’l-Hidâye*, nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî, (Beyrut: Dâru’l-marife, ts.), 302.

⁹² Bk. 21 numaralı dipnot.

⁹³ Aynî, *Binâye*, 2: 552.

ğunu ortaya koymamaktadır.⁹⁴ Azîmâbâdî (ö.1857/1911), “Hulefâ-i râşidîn devam ettiği için yirmi rekat terâvîh sünnettir.” sözünün itibar edilemeyecek açık bir yanlış olduğunu, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer’in devamı bırakın bir kere bile yirmi rekat terâvîh kıldıklarının sabit olmadığını söylemiştir.⁹⁵ Leknevi ise Hulefâ-i Râşidîn’in terâvîhin cemaatle yirmi rekat kılınmasını emrettiğini, erkek ve kadınlar için imam tayin edip bunu güzel gördüklerini, büyük sahâbîlerin de bulunduğu o dönemde hiçbir sahâbînin bunu inkâr etmediğini dolayısıyla yirmi rekata fiilen değil teşrii devam ettiklerini söylemiş, “Benim ve râşid halifelerimin sünnetine yapışın.”⁹⁶ “Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer’e uyun.”⁹⁷ rivayetlerini de halifelerin de sünnetine uymak gerek-

⁹⁴ Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiînin sözlerinde geçen “sünnet” kelimesi, “dinde tâbi olunan meşru yol, nebevî metod” anlamında olup itikâd, ibâdât, muâmelât, ahlâk, âdâb ve benzeri şeyleri kapsar ki bunlarda farz, vâcip ve müstehap bulunmaktadır. Fukahanın dilinde dolaşan ve fıkıh kitaplarında geçen “sünnet” lafzı ise “farz ve vâcip olmayan” anlamında fikhî bir terim olup tâbiûn döneminden sonra ikinci yüzyıl ve daha sonraki dönemlerde ortaya çıkıp yaygınlaşmıştır. Bk. Ebû Gudde, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü ve Beyânu Medlûliha's-Şer'iyyi ve't-ta'rîfî bi hâli Süneni'd-Dârekutnî*, (Beyrut, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 1994), 9-10; Elbânî, *Tahzîru's-sâcid min ittihâzi'l-kubûri mesâcid*, Mektebetü'l-meârif, Riyad 2001, s. 53-54.

⁹⁵ Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak, *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Abdurrahman Muhammed Osman, (Medine, 1968), 4: 251.

⁹⁶ Tirmizî, İlim 16; Ebû Dâvûd, Sünnet 6; İbn Mâce, Sünnet 6; Ahmed, 28: 367-373,375 (17142), (17144); (17145); Hâkim, 1: 175; İbn Hibbân, 1: 179 (5). Tirmizî, hadisin hasen-sahih, Hâkim sahih olduğunu söylemiş, Zehebî Hâkim'e muvâfakat etmiş, Elbânî de, sahih olduğunu belirtmiştir. Şuayb Arnaût, *Müsned* tahririnde Abdurrahman b. Amr es-Sülemî sebebiyle isnadın hasen olduğunu, İbn Hibbân'ın onu *Sikât*'ında zikrettiğini, Zehebî'nin “sadûk” dediğini, Tirmizî, Hâkim ve Zehebî'nin tashih ettiğini söyleyip hadisin diğer turuk ve şevahidiyle sahih olduğunu belirtmiştir. Tirmizî ve Ebû Dâvûd rivayetlerinde de zayıf raviler olduğunu fakat mütâbi'leri bulunduğunu isnadın hasen, hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 5: 111; Hâkim, *Müstedrek*, 1: 175; Zehebî, *Telhisu'l-Müstedrek*, 1: 175; a.mlf., *Kâşif fi marifeti men lehü rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*, nşr. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr, (Cidde: Dârü'l-kible, 1992), 1: 638; Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000), 3: 69-70 (2676); a.mlf., *Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998), 3: 118 (4607); Arnaût, *Müsned* (tahrir), 28: 367; a.mlf., Tirmizî (tahrir), 4: 612; a.mlf., Ebû Dâvûd (tahrir), 5: 17; a.mlf., İbn Mâce (tahrir), 1: 29.

⁹⁷ Tirmizî, Menâkıb 35, 108 (3991), (4139); İbn Mâce, Sünne 11 (97); Ahmed, 38: 280 (23245); Hâkim, 3: 79, 80 (4451), (4452), (4453), (4454), (4455), (4456); İbn Ebî Şeybe, 17: 35 (32605), XX, 580 (38204); Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-âsâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994), 3: 256, 257, 259 (1224), (1227), (1233). İbn Mâce, Hâkim, İbn Ebî Şeybe ve *Şerhu müşkili'l-âsâr* senedinde Rib'î b. Hiraş'ın mevlâsı Hilal vardır. Hilal'i, İbn Ebî Hâtim *Cerh ve Ta'dil*'inde, İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir. Zehebî, Abdülmelik'den başkasının ondan hadis rivayet etmediğini, İbn Hacer de İbn Hibbân'ın *Sikât*'ında zikrettiğini söylemiştir. Tirmizî ve *Müsned* senedi munkatî'dir. Abdülmelik ile Rib'î arasında Hilal yoktur. Zehebî ve Elbânî hadisin sahih olduğunu, Şuayb Arnaût, Tirmizî ve *Müsned* tahrirlerinde, ricâlin sikât ancak munkatî' olduğundan hadisin tarik ve şevahitleriyle hasen olduğunu, İbn Mâce tahririnde, Hilal'in cehaletinden dolayı isnadın zayıf, hadisin turuk ve şevahidiyle hasen olduğunu,

tiğini ortaya koyduğunu belirtmiştir. Terâvîh namazının, bütün ramazan gecelerinde kılınmasının, cemaatle eda edilmesinin ve yirmi rekat olmasının müekked sünnet olduğunu, bunlardan birini ihlal edenin günahkâr olduğunu ancak ilk üçünü ihlal edenin Peygamber'in sünnetine muhalefet ettiği için daha fazla günaha (ism-i kebîr), dördüncüyü ihlal edip sekiz rekatla yetinenin, bu miktarda Hz. Peygamber'e uymuşsa da halifelerin sünnetine yapışın emrine muhalefet ettiği için daha az günaha (ism-i yesîr) girmiş olduğunu söylemiştir.⁹⁸

Elbânî, Tirmizî'nin (ö. 279/892), "Ömer, Ali (ö. 40/661) ve diğer sahâbeden yirmi rekat rivayet edildi." diyerek meçhul sığayla, bu sahâbilerden yirmi rekatın sabit olmadığına işaret ettiğini iddia etmiştir. Aynı şekilde İmam Şâfiî'nin de "Ömer'den yirmi rekat rivayet edildi." dediğini, bu iki zatın "rivayet edildi" şeklindeki meçhul sığalı ifadelerinin rivayeti zayıf saydıklarını gösterdiğini belirtmiştir.⁹⁹ Şuayb el-Arnaût (1928-2016), Elbânî'yi kastederek muâsır bazılarının¹⁰⁰ İmam Şâfiî'nin "rivayet edildi" şeklindeki meçhul ifadeyle hadisi zayıf saydığını iddia etmelerinin bir vehimden ibaret olduğunu, Şâfiî'nin zayıf hadis almamasına rağmen bunu aldığını, mütekaddim ulemanın kısalık olsun diye sahih hadisleri "rivayet edildi" şeklinde naklettiğini ve bu ifadenin zayıflık göstergesi oluşunun bazı müteahhir ulemaya ait olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹

Sonuç olarak terâvîh namazının yirmi rekat olduğuna dair Hz. Peygamber'den sahih bir rivayet yoktur. İbn Abbâs'dan (ö. 68/687-88) gelen "Resûlullah ramazanda yirmi rekat (terâvîh) ve vitir kılıyordu."¹⁰² rivayeti delil ola-

Şerhu müşkili'l-âsâr tahririnde, Hilal'i İbn Hibbân'dan başkasının tevsik etmediğini, mütâbii olduğunu ve hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4: 76; İbn Hibbân, *Kitâbu's-sikât*, 7: 573; Zehebî, *Mizanü'l-i'tidâl*, 7: 102; a.mlf., *Telhîsü'l-Müstedrek*, 3: 79; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4: 293; Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, 3: 548; a.mlf., *Sahîhu Süneni İbn Mâce*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997), 1: 51 (80); a.mlf., *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha ve şey'ün min fikhilâ ve fevâidihâ*, I-IX, (Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1995-2002), 3: 233 (1233); Arnaût, *Tirmizî* (tahrîc), 6: 246; a.mlf., *İbn Mâce* (tahrîc), 1: 73; a.mlf., *Müsned* (tahrîc), 38: 281; a.mlf., *Şerhu müşkili'l-âsâr* (tahrîc) 3: 256, 259.

⁹⁸ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, 112, 120, 126-127, 134.

⁹⁹ Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 55.

¹⁰⁰ Şuayb Arnaût, *İhtiyâr* tahririnde söz konusu muasır zatın Elbânî olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bk. *İhtiyâr* (tahrîc), 1: 236.

¹⁰¹ Bk. Arnaût, *Şerhu's-sünne* (tahrîc), 4: 120-121.

¹⁰² İbn Ebî Şeybe, 5: 225 (7774); Abd b. Humeyd Ebû Muhammed Abd b. Humeyd b. Nasr el-Kissî, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, nşr. Ebû Abdillâh Mustafa b. Adevî, (Riyad: Dâru Balansiye,

mayacak derecede zayıftır¹⁰³ ve *Sahîh Hayn'*daki Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in gece on bir rekattan fazla namaz kılmadığını belirttiği rivayet buna muarızdır. Hz. Âişe Hz. Peygamber'in gece halini en iyi bilendir.¹⁰⁴ Bu konudaki rivayetler, Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin bunu emrettiğine ve dönemlerinde kılındığına dair rivayetlerdir. Sahâbe de bunu onaylamış ve ümmetin çoğunluğunun bu güne kadar uygulaması da böyle olmuştur. Bu, Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Hanefiler, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Dâvûd ez-Zâhirî (ö. 270/884), Şâfiî, fukahanın çoğu ve ulemanın cumhurunun görüşüdür.¹⁰⁵ Bütün bunlar yirmi rekatin cemaatle kılınmasının meşruiyetini, önemini ve karşı çıkılmayacağını ortaya koymaktadır.

3.3. Otuz Altı Rekat Rivayetleri

Medine'de hicrî birinci asrın ilk yarısından sonra teravih namazı otuz altı rekat olarak kılınmaya başlanmıştır. Bu uygulamanın gerekçesi, her dört rekat

2002), 1: 492-493 (652); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefi, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 11: 393 (12102); a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, nşr. Tânk b. Ivezullah, Abdülmuhsin b. İbrâhim, (Dâru'l-Haremeyn 1995), 5: 324 (5440); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2: 698 (4615). Hepsî de hadisi Ebû Şeybe İbrâhim b. Osman tarikiyla rivayet etmiştir. Zeylaî ve İbnü'l-Hümâm, Ebû Şeybe'nin zayıf olduğunda ittifak olduğunu ve bunun sahih hadise muhalif olduğunu söylemiş, İbn Hacer de, Ebû Şeybe hakkında "münkeru'l-hadis", "metrûku'l-hadis", "zaifu'l-hadis", "sâkitun" değerlendirmelerini nakletmiştir. Bk. Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah, *Nasbû'r-râye li tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, nşr. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-reyyân, Beyrut 1997), 2: 154; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, I, 485; Zehebî, *Muğnî*, 1: 55; a.mlf, *Mizanü'l-'tidâl*, 1: 169-170; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 1: 76.

¹⁰³ Bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3: 141; Suyûtî, *Mesâbil*, 15; Zeylaî, *Nasbû'r-râye*, 2: 153; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, V, 450; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 485; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtîh*, 3: 345; Zürcânî, *Ebhecü'l-mesâlik*, 1: 221; San'ânî, *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğu'l-merâm*, nşr. Muhammed Subhî Hasen, (Demmâm: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1421), 3: 27-28; Keşmirî, Muhammed Enver Şâh, *el-Arfü's-sezî alâ Câmii't-Tirmizî*, nşr. Mahmûd Şâkir, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 2004), 2: 208-209; Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 19.

¹⁰⁴ Bk. Zeylaî, *Nasbû'r-râye*, 2: 154; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5: 450; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 485. Leknevî, İbn Abbas rivayetinin Cabir rivayetine muhalif olmadığını, zira birincisinde Hz. Peygamber'in yirmi rekat kıldığını, ikincisinde o gecelerde sekiz rekat kıldırıldığını nakledildiğini, Hz. Peygamber'in bazen yirmi rekat kılmuş olabileceğini, Beyhakî rivayetindeki "cemaat olmaksızın" ilâvesinin de yirmi rekati o gecelerde kılmadığını açıkça gösterdiğini söylemiştir. Özetle, Hz. Peygamber'in o gecelerdeki namazının rekat sayısı sorulduğunda, Câbir hadisi gereği sekizdir cevabının, bazen de olsa yirmi rekat kıldı mı sorusuna "Evet bu zayıf hadisle sabittir." cevabının verileceğini ifade etmiştir. Bk. Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, 128-129.

¹⁰⁵ Bk. İbn Abdilber, *İstizkâr*, 5: 157; Nevevî, *Mecmû'*, 3: 527; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11: 180; İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb*, 3: 97; Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb, *el-Menhelü'l-azbû'l-mevrûd şerhu Sünen-i'l-imâm Ebî Dâvûd*, Müessesetü't-târîhi'l-Arabiyyi, Beyrut 1394), 7: 318.

arasında bir tavaf yapan Mekke ehli ile eşit olma düşüncesidir. Bu sebeple Medineliler her tavafın yerine dört rekat koymuşlardır.

İbn Ömer'in (ö. 73/692) azadlısı (tâbiünden) Nâfi (ö. 117/735) şöyle dedi: İnsanlara, ramazanda üçü vitir olmak üzere otuz dokuz rekat (terâvîh) kılarlarken yetiştim.¹⁰⁶

Tâbiünden Dâvud b. Kays şöyle dedi: Ömer b. Abdülaziz (ö. 101/720) ve Ebân b. Osman (ö.105/723)¹⁰⁷ zamanında insanların Medine'de otuz altı rekat (terâvîh) ve üç rekat vitir kıldıklarına yetiştim.¹⁰⁸

İmam Şâfiî şöyle dedi: "İnsanları Medine'de otuz dokuz rekat kılarlarken gördüm. Yirmi rekat bana daha sevimlidir.¹⁰⁹ Mekke'de bu şekilde (yirmi rekat) kıyorlar. Bu hususta bir darlık ve sınır yoktur. Çünkü bu namaz nâfiledir. Kıyamı uzatıp secdeyi azaltırlarsa bu güzeldir. Bu bana daha sevimlidir. Ruku ve secdeyi çok yaparlarsa bu da güzeldir."¹¹⁰

Ömer b Abdilaziz ramazanda kurrâlara otuz altı rekat (terâvîh) ve üç rekat vitir kılmalarını emretmiştir. Her rekatta on âyet okuyorlardı.¹¹¹

Tev'eme'nin azadlı kölesi Salih b. Nebhân (ö. 125/743) şöyle dedi: Harre olayından önce beşi vitir olmak üzere kırk bir rekat (terâvîh) kıldıklarına yetiştim.¹¹²

İbn Kudâme, Sâlihîn zayıf olduğunu, ayrıca kırk bir rekat kılarlarken yetiştigi insanların kim olduğunu bilmediğimizi, bu şekilde kılan bir topluluğa yetmiş olabileceğini fakat bunun hüccet olmadığını, bütün Medine halkı bu şekilde kılsa bile Hz. Ömer'in uyguladığı ve o dönemdeki sahâbenin icma ettiği yirmi rekat kılınmasının daha uygun olduğunu söylemiştir. İbnü'l-İrâkî de İbn Kudâme'nin bu değerlendirmesini aynen nakletmiştir.¹¹³

¹⁰⁶ Mervezî, *Kitabu Kıyâmu ramzan*, 54.

¹⁰⁷ Hz. Osman'ın oğludur. 76/895 yılında Halife Abdülmelik b. Mervân tarafından Medine'ye vali tayin edilmiş yedi yıl bu görevde kalmıştır. Bk. Selâhaddin Polat, "Ebân b. Osman b. Affân", *DİA*, C:10, TDV, Ankara 1994, 66-67.

¹⁰⁸ *İbn Ebî Şeybe*, 5: 224 (7771); Mervezî, *Kitabu Kıyâmu ramzan*, 54.

¹⁰⁹ Mervezî, *Kitabu Kıyâmu ramzan*, 57; Beyhakî, *Ma'rifetü'sünen*, 4: 40 (5404).

¹¹⁰ Mervezî, *Kitabu Kıyâmu ramzan*, 57; Beyhakî, *Ma'rifetü'sünen*, 4: 42 (5412).

¹¹¹ Mervezî, *Kitabu Kıyâmu ramzan*, 60.

¹¹² Mervezî, *Kitabu Kıyâmu ramzan*, 53-54.

¹¹³ İbn Kudâme, *Muğni*, 2: 604; İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrib*, 3: 98.

Muhammed b. Sîrîn (ö.110/729) şöyle dedi: Muâz Ebû Halîme el-Kârî¹¹⁴ ramazanda insanlara kırk bir rekat namaz kıldırırdı.¹¹⁵

Mâlik, terâvîhin vitir hariç otuz altı rekat, vitirle beraber otuz dokuz rekat olduğu görüşündedir.¹¹⁶ Delili, Medine ehlinin böyle kılmaları¹¹⁷ ve İbn Ömer'in azadlısı Nâfi'in sözüdür.¹¹⁸ "Medine ehlinin uygulamalarının sebebi şöyle açıklanmıştır: Mekke ehli her dört rekat arasında bir tavaf yapıp iki rekat namaz kılıyor, beşinci dört rekattan sonra tavaf yapmıyorlardı. Medine ehli de onlarla eşit olmayı isteyip her tavafın yerine dört rekat koydular. Dolayısıyla on altı rekat ilâve edip üç rekat da vitir kıldılar. Toplamı otuz dokuz rekat olmuş oldu.¹¹⁹ Medine'de otuz altı rekat kılınması hicrî birinci asrın ilk yarısından sonra başlamıştır.¹²⁰

Tirmizî, ilim ehlinin terâvîh namazının kaç rekat olduğu hususunda ihtilaf ettiğini, çoğunun Hz. Ömer, Hz. Ali ve diğer sahâbeden de nakledilen yirmi rekat görüşünde olduğunu, Sevrî, Abdullah b. Mübârek ve Şâfiî'nin de bu görüşde olduğunu söylemiş, İmam Şâfiî'nin Mekke'de yirmi rekat kıldıklarına yettiğini söylediğini, belirtmiştir. Bazılarına göre vitirle beraber kırk bir rekat olduğunu, Medine ehlinin görüşünün, Medine'deki uygulamanın ve İshak'ın tercihinin bu olduğunu nakletmiştir. İmam Ahmed'in bu hususta farklı rivayetler olduğunu söyleyerek bir hüküm vermediğini söylemiştir.¹²¹ İshak b. Mansûr (ö.251/865), Ahmed b. Hanbel'e kaç rekat terâvîh kılındığını sorduğunu ve bu hususta kırk kadar farklı görüş olduğu ve bu namazın bir tatavvudan ibaret bulunduğu cevabını aldığını söylemiştir.¹²² İbn Kudâme ise, Ahmed b. Hanbel'in tercihinin de Sevrî, Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi yirmi rekat

¹¹⁴ Muâz b. el-Hâris Ebû Halîme el-Ensârî el-Kârî, Hz. Ömer'in terâvîh kıldırma görevlendirdiği kişilerden biridir. Küçük sahâbilerdendir. Harre olayında 63 yılında şehid olmuştur. Bk. İbn Hacer, *Takrîbu't-temyîz*, 536.

¹¹⁵ Mervezî, *Kitabu Kıyâmu ramzan*, 53.

¹¹⁶ Bk. Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 1: 287; İbn Abdilber, *Temhîd*, 8:, 113; Nevevî, *Mecmû'*, 3: 527; Suyûtî, *Mesâbil*, 32.

¹¹⁷ Nevevî, *Mecmû'*, 3: 527.

¹¹⁸ Bk. 1 numaralı rivayet, s. 123.

¹¹⁹ İbn Kudâme, *Muğnî*, 2: 604; Nevevî, *Mecmû'*, 3: 527; İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb*, 3: 98; Suyûtî, *Mesâbil*, 32.

¹²⁰ Bk. Fazl Hasan Abbâs, *Tavzîh fi salâteyi't-terâvîh ve't-tesâbil*, (Amman: Dâru'l-furkân, 1988), 47-49.

¹²¹ Tirmizî, *Sünen*, 2: 327-329.

¹²² Mervezî, *Kıyâmu ramazan*, 57.

olduğunu söylemiştir.¹²³

Mubârekpûrî, Tirmizî'nin terâvîh namazının rekatlarıyla alakalı olarak yirmi ve vitirle beraber kırk bir rekat olmak üzere iki görüşten bahsettiğini, oysaki bu hususta birçok görüş olduğunu söyledikten Sonra Aynî'den on bir, yirmi dört, yirmi sekiz, otuz dört, otuz altı, otuz sekiz rekat görüşlerini de nakletmiştir.¹²⁴

Mubârekpûrî ve Keşmîrî, kırk bir rekatla alakalı ne sahih ne zayıf merfu bir hadis görmediklerini söylemişlerdir.¹²⁵ Mubârekpûrî, sadece âsâr bulunduğunu belirtmiş ve Mervezî'nin *Kıyâmu'l-leyl* isimli eserinden vitirle birlikte kırk bir rekat kılındığına dair Muhammed b. Sîrîn ve Salih b. Nebhân'dan yukarıda geçen iki rivayeti nakletmiştir.¹²⁶

İbn Teymiyye, Hz. Ömer'in insanları Übey b. Kâ'b'ın arkasında cem ettiğini, onun da yirmi rekat terâvîh ve üç rekat vitir kıldırıldığını, rekatları artırdığı ölçüde kiraatı hafiflettiğini, bunun cemaat için tek bir rekatı uzun tutmaktan daha hafif olduğunu belirtmiştir. Sonra seleften bir grubun kırk rekat terâvîh ve üç rekat vitir kıldığını, diğerlerinin otuz altı rekat terâvîh ve üç rekat vitir kıldıklarını, bunların hepsinin caiz olduğunu, kişinin hangisini uygularsa uygulaması güzel yapmış olacağını ifade etmiştir. İbn Teymiyye'ye göre, en faziletli olan, kişinin durumuna göre değişmektedir. Uzunca kıyama tahammül edebilen için Resûlullah'ın yaptığı gibi on rekat terâvîh, üç rekat da vitir kılmak daha faziletlidir. Uzunca kıyama tahammül edemeyenin yirmi rekat kılması daha faziletlidir. Müslümanların çoğunluğu böyle yapmaktadır. Bu, on ile kırk sayısı arasında orta yoldur. Kırk ve diğerlerini yapabilen için bunlar da caizdir ve mekruh değildir. Ahmed b. Hanbel gibi birçok imam bunu ifade etmektedir. Kıyama ramazanın Hz. Peygamber'den menkul bir sayısı olup artırılıp eksiltilemeyeceğini zanneden hata etmektedir.¹²⁷ Şâfiî, Şevkânî ve Sübkî de bu namazın nâfile olduğunu, bir daraltma ve sınırlama

¹²³ İbn Kudâme, *Muğnî*, 2: 604.

¹²⁴ Ebü'l-Ulâ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 2: 522-523. Bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11: 179.

¹²⁵ Ebü'l-Ulâ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 2: 522; Keşmîrî, *el-Arfü's-şezî*, 2: 210.

¹²⁶ Ebü'l-Ulâ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî*, 3: 522.

¹²⁷ İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 12: 119-120.

olmadığını söylemişlerdir.¹²⁸

Sonuç olarak terâvîh namazının rekat sayısı ile alakalı farklı rivayetler olmakla birlikte genel olarak üç uygulama karşımıza çıkmaktadır: Birincisi, Hz. Peygamber'in kıldığı, Hz. Ebû Bekir zamanı ile Hz. Ömer'in hilafeliğinin ilk dönemlerinde sahâbenin de kıldığı sekiz rekat. İkincisi, Hz. Ömer'in hilafetinin sonraki dönemi ile Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde sahâbe tarafından uygulanan, Ebû Hanîfe, Şâfiî, Sevrî, Ahmed b. Hanbel gibi imamların da tercih ettiği ve ümmetin çoğu tarafından uygulanan yirmi rekat. Üçüncüsü, birinci asrın ikinci yarısında Medine ehli tarafından uygulanan ve Mâlik'in de tercih ettiği otuz altı rekat. Ahmed b. Hanbel, Şâfiî, İbn Teymiyye, Şevkânî, Sübkî gibi âlimlerden nakledildiği üzere terâvîh nâfile bir namazdır ve rekat sayısında bir sınırlama söz konusu değildir. Dolayısıyla sekiz ve yirmi rekat daha tercih edilebilir olmakla birlikte otuz altı rekat dakılınabilir.

4. Meşruiyeti ve Hükümü

Ümmetin terâvîh namazının meşrûiyeti ve cevazı hususunda ittifak ettiği, Râfizîler dışında hiçbir ilim ehlinin de bunu inkâr etmediği,¹²⁹ bu namazın, kavli, fiili ve takrirî sünnetle sabit olduğu belirtilmiş,¹³⁰ âlimlerin, terâvîh namazının sünnet olduğunda ittifak halinde olduğu nakledilmiştir.¹³¹ İbn Teymiyye, Râfizî Hillî'nin (ö.726/1325) *Minhâcü'l-kerâme*" isimli eserindeki "Ramazan ayında gece cemaatle nâfile olarak kılınan namaz bid'attır." iddiasına, bu kitaba reddiye olarak yazdığı *Minhâcü's-sünne* adlı eserinde şöyle cevap vermiştir: "Hz. Peygamber döneminde insanların ramazanda gece namaz kıl-

¹²⁸ Şâfiî'nin, zira bu namazın nâfile olduğunu, rükû ve secdeyi çok yapmak güzel olduğu gibi kıyama uzatıp secdeyi azaltmanın da güzel olduğunu ve bunu tercih ettiğini söylediği nakledilmiştir. Sübkî, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekir zamanları ile Hz. Ömer'in hilafetinin başlarındaki uygulamanın daha uygun ve amel edilmeye daha layık olup vitir hariç sekiz veya on rekat kılınmasının en faziletli olduğunu, ondan sonra Hz. Ömer'in zamanının sonu ile Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerindeki uygulama olan yirmi rekatın faziletli olduğunu, zira bu hususta şâri'den bir sınırlama gelmediğini belirtmiş ve halifelerin sünnetine uymayı emreden rivayeti nakletmiştir. Bk. Mervezî, s. *Muhtasarı kıyâmü'l-leyl*, 222; İbnü'l-İrâkî, *Tarhu't-tesrîb*, 3: 98; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, 5: 182; Sübkî, *Menhel*, 7: 320; Fazl Hasan Abbas, *Tavzîh*, 54.

¹²⁹ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Mebûât*, (Beyrut: Dârü'l-marife, 1989), 2: 143; Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 9.

¹³⁰ Elbânî, *Salâtü't-terâvîh*, 9.

¹³¹ Nevevî, *Mecmû'*, 3: 526; Şirbinî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb, *İkna' fi halli elfâzi Ebi Şüca'*, nşr. Ali Muhammed Muavvez ve Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 1: 275; *el-Meûsâatü'l-fikhiyye*, 27: 136.

dıkları ve Hz. Peygamberin de iki veya üç gece müslümanlara namaz kıldır-
dığı sabittir. Hz. Ömer (kendi döneminde) bu toplanmaya, daha önce yapı-
lmıyor olması sebebiyle bid'at demiştir. Zira ilk yapılan şeye sözlükte bid'at
denir. Bu, şer'î bir bid'at değildir. Çünkü dalâlet olan şer'î bid'at, Allah'ın
sevmediği bir şeyi müstehap, vâcip kılmadığını vâcip, haram kılmadığını ha-
ram kılmak gibi şer'î bir delil olmaksızın yapılan şeydir. Ayrıca bu, nehyedi-
len çirkin bir bid'at olsaydı Hz. Ali Kûfe'de emir olduğunda onu iptal ederdi.
Hatta 'Mescidlerimizi nurlandırdığı gibi Allah Ömer'in kabrini nurlandırsın.'
demiştir. Hz. Ali insanlara terâvîh namazı kılmalarını, bir kişiye de imam ol-
masını emrederdi."¹³²

Teravih namazı, Hanefî, Şâfiî ve Hanbelîlere göre müekked sünnettir.¹³³

Bazı Şâfiî âlimler, farzların revâtibinin, terâvîh namazından daha faziletli
olduğunun gerekçesini, Hz. Peygamber'in revâtibe devam edip terâvîh nama-
zına devam etmeyişi olarak belirtmişlerdir.¹³⁴ Bazıları ise Hz. Peygamber'in
terâvîhe evinde devam ettiğini söyleyerek yukarıdaki "terâvîhe devam etme-

¹³² İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîmi *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakzi kelâmi's-şîati'l-kaderiyye*, nşr. Muhammed Reşad Sâlim, (y.y. 1986), 8: 305-308.

¹³³ Gazzâlî, Hücçetü'l-İslâm Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâü ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabiyyi, 1994), 3: 415; Merginânî, *Hidâye*, I, 85; İbn Kudâme, *Muğni*, II, 601; İbn Kudâme Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed, *eş-Şerhu'l-kebîr*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki, Abdülfettâh Muhammed, (Dâru hecr 1993), 4: 161; Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd, *İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, nşr. Şuayb el-Arnaût, Ahmed Muhammed Berhûm, Abdullatif Hırzullah, (Dimaşk: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 2009), 1: 235; Sübkî, *Takıyyüddîn Ali, İşrâku'l-mesâbîh fi salâti't-teravih*, nşr. Mecdî es-Seyyid İbrahim, (Kahire ts.), s. 68; Halebî, İbrâhim b. Muhammed, *Muhtasarü Gunyeti'l-mütemellî fi şerhi Münyeti'l-musallî (es-Sağîr)*, (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997), 255; Şürûnbülâlî, *Merâkı'l-felah*, 159; Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, 93; Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrâü İhyâi ulûmiddîn*, (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabiyyi, 1994), 3: 415; Ruheybânî, Mustafa b. Sa'd es-Suyûtî, *Metâlibu ulî'n-nuhâ fi şerhi Gâyeti'l-müntehâ*, (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961), 1: 563; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye*, 27: 136.

el-Mevsûatü'l-fikhiyye'de "bazı Mâlikîler" ifadesi de vardır. Ancak kaynak olarak verdiği Adevi hâşiyesinde terâvîh namazının "mendup" olduğu belirtilmiştir. Bk. Adevi, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Hâşiye alâ Kifâyeti't-tâlib*, nşr. Ahmed Hamdi İmâm, (Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1987), 2: 316.

¹³⁴ Nevevî, *Mecmû'*, 3: 499; Mahallî, Ebü Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed, *Kenzü'r-râğîbîn fi şerhi Minhâcü't-tâlibîn*, (Mısır: Matbaatu Mustafa'l-bâbî'l-Halebî, 1956), 1: 216-217; İbn Hacer Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*, (Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, ts.), 2: 240; Zekeriyya el-Ensârî, Ebü Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed, *Fethu'l-vehhâc bi şerhi Menhecî't-tullâb*, (Mısır: Matbaatü Mustafa bâbî'l-Halebî, 1345, I, 282; Remlî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *Nihâyeti'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 2: 125.

miştir” cümlesini “yani cemaatle kılmaya devam etmemiş, evinde devam etmiştir” şeklinde yorumlamışlardır.¹³⁵ Ancak bu, makul bir yorum değildir. Zira Hz. Peygamber terâvîhi evinde münferiden de olsa devamlı kılmışsa bu, revâtible aynı durumda olmasını gerektirir. Ayrıca Hz. Peygamber’in bu namaza evinde devam ettiğine dair bir rivayete vakıf olunmamıştır. Rivayetlerden anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber bu namazı ramazanın son on gününde üç gece kıldırılmıştır.¹³⁶ Yine Kalyûbî’nin de (ö.1069/1659) belirttiği gibi bu rivayetler, terâvîh namazının hicretin son yılında meşru olduğunu göstermektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in ikinci bir kez bu namazı kıldığı ve kendisine buna dair bir soru sorulduğu nakledilmemiştir.¹³⁷

Hanefî fukaha, terâvîh namazının müekked sünnet olduğunu, Hz. Peygamber’in birkaç gece bu namazı cemaatle kılıp ümmete farz kılınır endişesiyle devam etmediğini, o endişe olmasaydı devam edeceği anlayışıyla hükmen devam etmiş sayıldığını, ayrıca Hulefâ-i Râşidînin (teşriin)¹³⁸ ve Ömer zamanından günümüze kadar bütün Müslümanların fiilen bu namaza devam ettiğini¹³⁹ söylemişler, “Benim ve benden sonraki raşid halifelerimin sünnetine yaptım.”¹⁴⁰ “Allah, ramazan orucunu üzerinize farz kıldı. Ben de kıyâmını size sünnet kıldım.”¹⁴¹ rivayetleri¹⁴² ile “Müslümanların güzel gördüğü Allah katında da güzeldir.”¹⁴³ rivayetini nakletmişlerdir.¹⁴⁴

¹³⁵ Kalyûbî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mahallî*, 1: 217; Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer el-Ezherî el-Cemel, *Fütühâtü’l-vehhâb bi tavzîhi şerhi Menheci’t-tullâb*, Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabiyyi, Beyrut ts., I, 491; Büceyremî, Süleyman b. Ömer, *Tecrid li nefi’l-abid*, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1345), 1: 282; Şervânî, Abdulhamîd, *Hâşiye alâ Tuhfeti’l-minhâc*, (Mısır ts.), 2: 240.

¹³⁶ Bk. “Hz. Peygamber’in Teravîh Namazını Kıldığına Dair Rivayetler” bölümünde geçen Ebû Zer ve Nûman b. Beşîr rivayetleri.

¹³⁷ Bk. Kalyûbî, *Hâşiye alâ Şerhi’l-Mahallî*, 1: 217.

¹³⁸ Mevsilî, *İhtiyâr*, 1: 234; Halebî, *Muhtasarü Gunyetü’l-mütemellî*, 185; Merginânî, *Hidâye*, 1: 85; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1: 484-485; Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, 93, 112. Hulefâ-yi râşidînin bu namaza fiilen devam etmedikleri, kılınmasını emrettikleri dolayısıyla teşriin devam ettikleri ileride gelecektir.

¹³⁹ Mevsilî, *İhtiyâr*, 1: 234.

¹⁴⁰ Bk. 96 numaralı dipnot.

¹⁴¹ Bk. 21 numaralı dipnot.

¹⁴² Halebî, *Muhtasarü Gunyetü’l-mütemellî*, s. 185; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 1: 484-485.

¹⁴³ Mevsilî, merfu hadis olarak nakletmiştir. Şuayb Arnaût *İhtiyâr* tahririnde, merfu olarak sahih olmadığını, İbn Mes’ûd’un sözü olarak mevkuf ve isnadının hasen olduğunu söylemiştir. Bk. Mevsilî, *İhtiyâr*, 1: 235. İbn Mes’ûd’un sözü olarak geçen kaynaklar: Ahmed, 6: 84 (3600); Taberânî, *el-Kebîr*, 9: 118 (8583); Tayâlisî, 1: 199 (243); Begavî, *Şerhu’s-sünne*, 1: 214-215 (105).

¹⁴⁴ Mevsilî, *İhtiyâr*, 1: 234.

Kudûrî'nin, "İnsanların ramazan ayında yatsıdan sonra toplanmaları ve imamlarının kendilerine yirmi rekat kıldırmaları müstehaptır." Veya "İnsanların ramazan ayında yatsıdan sonra toplanmaları müstehaptır. İmamları onlara yirmi rekat kıldırır."¹⁴⁵ şeklinde tercüme edilebilecek olan cümlesiyle, yirmi rekat terâvîh namazının kendisine mi, cemaatle kılınmasına mı müstehap dediği tartışılmış, ifade, şarihler tarafından iki farklı şekilde yorumlanmıştır. Bazıları birinci şekliyle atıflı olarak tercüme ederek Kudûrî'nin terâvîhin cemaatle kılınmasına da yirmi rekat oluşuna da müstehap dediğini,¹⁴⁶ bazıları ise iki ayrı cümle yaparak cemaatle kılınmasına müstehap deyip yirmi rekatın hükmüne değinmediğini söylemiştir.¹⁴⁷

İbnü'l-Hümâm, terâvîh namazının, vitirle ve cemaat halinde on bir rekat olarak kılınmasının Hz. Peygamber'in, yirmi rekatın ise Hulefâ-i Râşidin'den üçünün sünneti olduğunu dolayısıyla sekiz rekatın sünnet, yirmi rekatın müstehap olduğunu söylemiştir.¹⁴⁸ Keşmîrî, sekiz rekatın sünnet, yirmi rekatın müstehap olduğunu İbnü'l-Hümâm'dan başka hiç kimsenin söylemediğini belirtmiş, "Benim ve râşid halifelerimin sünnetine yapışın."¹⁴⁹ rivayetine atıfta bulunarak Hz. Ömer'in uygulamasının da sünnet olduğunu söylemiştir.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr, *Muhtasar*, nşr. Sâid Bekdâş, (Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 58.

¹⁴⁶ Bk. Merginânî, *Hidâye*, 1: 85; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 486; Sa'dî Çelebi b. İsâ b. Emîr Hân, *Hâşiye ale'l-İnâye fî şerhi'l-Hidâye*, nşr. Abdurrazzâk Çâlib el-Mehdî, (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003), 2: 485.

¹⁴⁷ Bk. Bâbertî, *İnâye*, 1: 484; Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Ali el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûrî*, (Pakistan: Mektebeti hakkâniyye, ts.), 1: 117; Aynî, *Binâye*, 2: 552.

¹⁴⁸ İbnü'l-Hümâm, terâvîh namazıyla alakalı rivayetleri sıraladıktan sonra, bütün bunlardan hasıl olan, terâvîh namazının, vitirle ve cemaat halinde on bir rekat olarak kılınmasının Hz. Peygamber'in sünneti olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber'in bunu uygulayıp bir özür sebebiyle terkettiğini, bunun da, özür (yani farz olur endişesi) olmasaydı devam edeceği anlamını ifade ettiğini, vefatıyla bu endişenin kalmadığını, dolayısıyla bunun sünnet olduğunu belirtmiştir. Yirmi rekatın ise, Hulefâ-yi Râşidin'den üçünün sünneti olduğunu, "Benim ve râşid halifelerimin sünnetine yapışın." rivayetinin onların sünnetlerini teşvik ettiğini, bunun Hz. Peygamber'in sünneti olmasını gerektirmediğini, zira Hz. Peygamber'in sünnetinin, onun bizzat devam etmesiyle veya bir özür sebebiyle devam edememesiyle sabit olacağını ifade etmiş ve şu değerlendirmeyi yapmıştır: "Bu özür olmasaydı, Hz. Peygamber'in, kıldığı sekiz rekata devam edeceğini anlamaktayız. Dolayısıyla - yatsı namazından sonraki dört rekatın müstehap, bunun ikisinin sünnet olması gibi -. Ulemanın sözlerinin zahiri, sünnetin yirmi rekat olduğu, delilin gereğinin ise sekiz rekat olduğudur. Bu sebeple evlâ olan, yirmi rekat terâvîhin Merginânî'nin dediği gibi sünnet olduğu değil, Kudûrî'nin dediği gibi müstehap olduğudur." Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 485-486.

¹⁴⁹ Bk. 96 numaralı dipnot.

¹⁵⁰ Keşmîrî, *el-Arfü'ş-şezî*, 12: 209.

Sonuç olarak terâvîh namazı Hanefî, Şâfiî ve Hanbelilere göre müekked sünnettir.

5. Cemaatle Kılınması

Terâvîh namazının evde münferiden mi mescidde cemaatle mi kılınmasının daha faziletli olduğu hususu âlimler arasında ihtilaf konusudur: İmam Şâfiî, Şâfiîlerin ekserisi, Ebû Hanîfe, Hanefiler çoğu, Ahmed b. Hanbel ve bazı Mâlikîlere göre cemaatle kılınması daha faziletlidir. Mâlik, Ebû Yusuf, bazı Hanefî ve Şâfiîlere göre ise evde münferiden kılınması daha faziletlidir.¹⁵¹

Birinci görüşün (cumhurun) delili: Hz. Ömer'in insanları Übey b. Kab'ın arkasında cem edip onun cemaate imam olması,¹⁵² sahâbenin buna muvafakat etmesi ve Müslümanların uygulamalarının da bu şekilde devam etmesidir.¹⁵³ Bu durum, sahâbenin, terâvîh namazının cemaatle kılınmasının daha faziletli olduğunda icmâ ettiği anlamına gelmektedir.¹⁵⁴ Bunun, açık şeâirden olduğu ve bayram namazına benzediği de söylenmiştir.¹⁵⁵ "İmamla birlikte bitirinceye kadar namazı kılan kimseye gecenin tamamını namaz kılmuş sevabı yazılır."¹⁵⁶ rivayeti de cemaati tercih delillerinden sayılmaktadır.¹⁵⁷

İkinci görüşün delili: Hz. Peygamber'in birkaç gece cemaata namaz kıldırıp sonra evinde kılması¹⁵⁸ ve "Farzlar dışındaki namazların en faziletlisi evde kılınandır."¹⁵⁹ hadisi¹⁶⁰ ile "Farzlar hariç, kişinin evinde kıldığı namazı, bu mescidimde kıldığı namazdan daha faziletlidir."¹⁶¹ rivayetidir. Mescid-i Nebevî de kılı-

¹⁵¹ Bk. Nevevî, *Minhâc*, 6: 58; a.mlf., *Mecmû'*, 3: 526, 528; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5: 447; Aynî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, nşr. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrâhim el-Mısri, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 5: 275; Kâsım, *Menâru'l-kârî*, 3: 243.

¹⁵² Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 159; Nevevî, *Minhâc*, 6: 58; Kâsım, *Menâru'l-kârî*, 3: 243.

¹⁵³ Nevevî, *Minhâc*, 6: 58; Kâsım, *Menâru'l-kârî*, 3: 243.

¹⁵⁴ Nevevî, *Mecmû'*, 3: 528; Kâsım, *Menâru'l-kârî*, 3: 243.

¹⁵⁵ Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 5: 275.

¹⁵⁶ Bk. "Rivayetler Bölümü" s. 11.

¹⁵⁷ İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 115-118; a.mlf., *İstizkâr*, 5: 158-162.

¹⁵⁸ Şîrâzî, *Mühezzeb*, I, 159. Bu namazı Hz. Peygamber'in evde kılmaya devam edip etmediğiyle alakalı bir değerlendirme Daha önce geçmişti. Bk. s. 127-128.

¹⁵⁹ Buhârî, *Ezân* 81; Müslim, *Müsâfirîn* 213.

¹⁶⁰ Nevevî, *Minhâc*, 6: 58; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5: 447; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2: 120; Kâsım, *Menâru'l-kârî*, 3: 243.

¹⁶¹ Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1986), 1: 292; Ebû Dâvûd, *Salât* 204; Mervezî, *Muhtasarı Kuyâmü'l-leyl*, 81; Begavî, *Şerhu's-sünne*, 4: 130 (995); Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 350-351 (2058); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* 5: 144 (4893); a.mlf., *el-Mu'cemü'l-evsat*, 4: 273 (4178).

nan namaz diğer mescidlerde kılınan namazdan bin derece daha faziletli olmasına rağmen evde kılınan nâfile namaz Mescid-i Nebevî de kılınan namazdan daha faziletli ise hangi faziletin bundan daha açık olabileceği sorgulanmış, bu nedenle İmam Mâlik, Şâfiî¹⁶² ve onların yolunda gidenlerin bütün nâfilelerde evde münferiden kılmayı daha faziletli gördükleri nakledilip mescidlerde en az sayıyla bile terâvîh kılıyorsa bu namazı evde kılmanın daha faziletli olduğu belirtilmiştir.¹⁶³

Kişinin durumuna göre bir ayrıma gidildiği de görülmektedir. Şöyleki mescidlerde terâvîh kılıyorsa namaz kılınan niyetinin, huşuunun ve namazda okunanı tefekkürünün düzgün olmasının dikkate alındığı, bu, Hz. Ömer'in sünnetinin uygulanmasıyla gerçekleşecekse onun daha faziletli olduğu söylenmiştir.¹⁶⁴ Şâfiîlerde bu hususta üç görüş olduğu, üçüncü görüşe göre Kur'an-ı hifzeden, tembellikten korkmayan ve gitmediğinde mescid cemaatsız kalmayacaklar için cemaatle namazla evde namazın eşit olduğu, bunlardan bir kısmı kendisinde bulunmayan kişi için cemaatle namazın daha faziletli olduğu belirtilmiştir.¹⁶⁵

Ali el-Kârî, nâfilenin evde kılınmasının daha faziletli olmasının, sevapları kat kat olmayan mescitlerle kayıtlı olduğunu, veya sevabın kat kat oluşunun farzlarda olduğunu söyleyenlerin görüşüne mebni olduğunu, veya riyadan korkanlar için, veya nifak vehmini def etmek için veya bazı nâfilelerin evde kılınmasını teşvik için olduğunu, bununla beraber Hz. Peygamber'in fiili ve sahâbe icmaı sebebiyle terâvîhin ittifakla istisna edildiğini söylemiştir.¹⁶⁶

Hanefîlerin cumhuruna göre terâvîh namazını cemaatle kılmak sünnet-i

Aynî ve Şuayb Arnaût hadisin isnadının sahih olduğunu, Elbânî hadisin sahih olduğunu söylemiş, Münâvî, Süyûtî'nin sahih dediğini nakletmekle yetinmiştir. Bk. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5: 389; Münâvî, *Feyzû'l-kadîr*, 4: 225; Arnaût, Ebû Dâvûd (tahrîc), 2: 276; a.mlf., *Şerhu's-sünne* (tahrîc), 4: 130; Elbânî, *Sahîhu'l-Camii's-sağîr ve ziyâdetihî*, (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988), 1: 710 (3814).

¹⁶² Bu görüşün, Şâfiî'nin kadim görüşü olduğu belirtilmiş, sonra ondan "Cemaatle kılsa bu güzeldir." sözü nakledilmiştir. Bk. Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 4: 37, 38.

¹⁶³ İbn Abdilber, *İstizkâr*, 5: 162-163, 164.

¹⁶⁴ İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 120.

¹⁶⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5: 447.

¹⁶⁶ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 3: 336.

müekkede ve kifâyedir.¹⁶⁷ Müekkededir çünkü Hz. Peygamber bu namazı bazı geceler cemaatle kılmış, ümmete farz kılınır endişesiyle devam etmemiştir.¹⁶⁸ Bu endişe olmasaydı devam edeceği, dolayısıyla hükmen devam etmiş olduğu, Hulefâ-i Râşidîn'in de terâvîhin cemaatle kılınmasını emredip erkek ve kadınlar için imam tayin ettikleri ve bunu güzel gördükleri belirtilmiştir.¹⁶⁹ Kifâyedir çünkü İbn Ömer, Urve (ö.94/713), Sâlim (ö.106/725), Kâsım (ö.107/725), İbrâhim ve Nâfi' (ö.117/735) gibi bazı sahâbe ve tabiîn bu namazı evde kılmışlardır. Bunların uygulaması mescidde cemaatle kılmanın sünnet-i kifâyeye olduğunu göstermektedir. Zira İbn Ömer ve ona tâbi olanların sünneti terketmiş oldukları zannedilemez.¹⁷⁰ "Farz namazlar dışında kişinin kıldığı en faziletli namaz evindekidir."¹⁷¹ rivayeti bazı namazlarla tahsis edilmiş umumî bir rivayettir. Mesela farz olmadığı halde Hz. Peygamber küsuf namazını mescidde cemaatle eda etmiştir. Terâvîh de Hulefâ-i Râşidîn'in uygulamalarıyla istisna edilmiştir. Zikredilen bazı âsâr ise cemaatin sünnet oluşuna engel değildir. Çünkü biz cemaatle terâvîhin, sünnet-i ayn değil kifaye olduğunu söylüyoruz.¹⁷² Mervezî (ö.294/906); Hz. Ömer ve Hz. Osman'ın terâvîh namazını cemaatle kıldıkları bilgisinin ulaşmadığını söylemiş, sahâbe, tâbiîn ve imamlardan bir kısmının tek kılmayı tercih ettiğine dair yirminin üzerinde rivayet nakletmiştir.¹⁷³ İbn Abdilber de (ö.463/1071), Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin insanlara mescidde kılmalarını emrettiklerinin naklolunduğunu fakat kendilerinin onlarla birlikte kıldıklarının naklolunmadığını söylemiştir.¹⁷⁴ Dolayısıyla mahalle halkının bir kısmı mescidde cemaatle kılar da geri kalanlar evlerinde münferiden kılarlarsa sünneti terketmiş sayılmayıp¹⁷⁵ isâet sahibi olmaz¹⁷⁶

¹⁶⁷ Hanefîlerde terâvîh namazı hakkında evde kılınması müstehaptır, cemaatle kılınması sünnet-i ayndır, sünnet-i kifâyedir şeklinde üç farklı görüş vardır ve cumhur, sünnet-i kifâyeye görüşündedir. İkinci ve üçüncü görüşe göre cemaat daha faziletlidir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2: 120.

¹⁶⁸ Şürünbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 429; Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, 112.

¹⁶⁹ Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, 112.

¹⁷⁰ Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl, *Mebûât*, (Beirut: Dâru'l-marife, 1989), 2: 145; Şürünbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 429; Aynî, *Binâye*, 2: 550.

¹⁷¹ Buhârî, Edeb, 75, 'tisâm bi'l-kitabi ve's-sünne 3; Müslim, Müsâfirin 213.

¹⁷² Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, 112-115.

¹⁷³ Bk. Mervezî, *Kıyâmu ramazan*, 73-82.

¹⁷⁴ İbn Abdilber, *Temhîd*, 8: 115-118; a.mlf., *İstizkâr*, 5: 159.

¹⁷⁵ Şürünbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 429.

¹⁷⁶ İsâet, kınanma ve sapkınlığa nisbettir. İsâet, tahrîmen mekruh ile tenzîhen mekruh arasında bir kötülüktür. Bk. İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Nesemâtü'l-eshâr şerhu İfâdati'l-envâr şerhi'l-*

ancak fazileti terketmiş sayılırlar. Mescid cemaatinin hiçbiri onu kılmazsa hepsi isâet sahibi olur.¹⁷⁷ Muktedâ bih bir fakih cemaati terkederse kınanır. Evinde cemaatle kılan, mescidde cemaatle kılma faziletini kaçırmış, iki faziletten birini elde etmiştir. Çünkü mescidde kılmada, evde kılmada olmayan bir fazilet söz konusudur.¹⁷⁸

Hanefî âlimlerin birçoğu Hulefâ-i Râşidin'in terâvîhi cemaatle kılmaya devam ettiğini söylemiştir. Ancak bunun sübutu müşkildir. Rivayetlerden sabit olan sonuç, insanların onların döneminde cemaatle kıldığı fakat halifelerin cemaate devam etmedikleridir. Bu nedenle Aynî *Hidâye* şerhinde Merginânî'nin Hulefâ-i Râşidin'in devam ettiğini söylemesine itiraz etmiştir.¹⁷⁹ Fakat Hz. Peygamber'in devam etmesi, iki şekilde olmaktadır. Birincisi fiilî devamlılıktır ki revâtib sünnetlerde olduğu gibi bir fiile bizzat devam etmesidir. İkincisi teşriî devamlılıktır ki bir fiili emretmeye ve teşvik etmeye devam etmesidir. Namaz için ezan, âlimlerin ittifakıyla müekked sünnettir. Hz. Peygamber, bırakın devam etmeyi, namaz için bir kere bile ezan okumamıştır. Onun müekked sünnet oluşu, teşriî devamlılıkla yani emir ve teşvikiyledir. Aynı şekilde halifelerin devam etmesi de fiilî ve teşriî devamlılık olmak üzere iki kısımdır. Bu dört kısımdan her biri sünneti gerektirir. “Benim ve râşid halifelerimin sünnetine yapışın.”¹⁸⁰ “Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyun.”¹⁸¹ rivayetleri bunu göstermektedir. Dolayısıyla Hulefâ-i Râşidin'in terâvîhi cemaatle kıldığını söyleyenler, fiilî devamlarını değil bu ikinci kısım olan teşriî devamlarını kastetmiştir. Aynı birinci kısım zannetmiş ve itiraz etmiştir. Halifeler bunu emretmiş, güzel görmüş ve ihtimam göstermişlerdir. Büyük sahâbîlerin de bulunduğu o dönemde hiçbir sahabî bunu inkâr etmemiştir.¹⁸² Bu değerlendirme yirmi rekatin sünnet olduğunu ortaya koysa da müekked olduğunu ortaya koyabilmesi için halifelerin bunun devamlı kılınmasını emretmiş olmaları gerekir ki bu hususta bir bilgi yoktur.

Menâr, (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1418), 166; Mehmed Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005) 258.

¹⁷⁷ Merginânî, *Hidâye*, 1: 85; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2: 120.

¹⁷⁸ Şürünbülâlî, *İmdâdü'l-fettâh*, 429.

¹⁷⁹ Bkz Aynî, *Binâye*, 2: 552.

¹⁸⁰ Bk. 96 numaralı dipnot.

¹⁸¹ Bk. 97 numaralı dipnot.

¹⁸² Bk. Leknevî, *Tuhfetü'l-ahyâr*, 120-122.

Hız. Peygamber'in vefatından sonra Hız. Ebû Bekir ve Hız. Ömer dönemlerinde terâvîh namazının nasıl kılındığıyla alakalı aşağıdaki rivayetlere bakıldığında insanların münferiden veya farklı gruplar halinde bu namazı kıldıkları, Hız. Ömer'in herkesi tek bir imam arkasında cem ederek Resûlullah zamanındaki uygulamayı ihya ettiği görülmektedir.

Ebû Hüreyre şöyle dedi: Resûlullah, kesin emir vermeksizin kıyâmı ramazanı tavsiye eder ve şöyle buyurdu: "Kim ramazanın faziletine inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek kıyâmı ramazanda bulunur (terâvîh namazını kılar)sa, geçmiş günahları bağışlanır." Resûlullah vefat ettiğinde durum böyleydi. Sonra Hız. Ebû Bekir'in hilafetinde ve Hız. Ömer'in hilafetinin başlarında da durum böyleydi.¹⁸³

Bâcî, durumu, "Tek bir imamın arkasında cemaatle kılmıyorlardı. Sadece evlerinde kılıyor olabilecekleri gibi, bir kısmı mescidde kılıyor da olabilir. Abdurrahman b. Abdü'l-Kârî rivayetinde ifade edildiği gibi ayrı gruplar halinde kılıyor da olabilirler." şeklinde yorumlamıştır.¹⁸⁴ Bazı âlimler "Evinde tek başına kılıyorlardı."¹⁸⁵ Bazısı "Terâvîhde cemaati terkediyorlardı."¹⁸⁶ şeklinde yorumlamışlardır. Elbânî, evlâ olanın, birden fazla imam arkasında cemaatler halinde kılıyorlardı, demek olduğunu, rivayetlerin bunu gösterdiğini söylemiştir.¹⁸⁷

Hız. Ebû Bekir'in, Hız. Peygamber'in vefatından sonra farz olma durumu kalmadığını bildiği halde eski hal üzere devam edip onları tek bir imam arkasında toplamamış olmasının iki ihtimalinden söz edilmiştir: Ya süre kısaydı, riddet olayları, Müslümanların işleri gibi meşguliyeti çoktu. Ya da insanların gecenin sonunda kılmalarını, gecenin evvelinde tek bir imam arkasında kılmalarından daha faziletli görmüştü.¹⁸⁸

Abdurrahman b. Abdü'l-Kârî şöyle dedi: Bir ramazan gecesini Ömer b. el-Hattâb ile mescide çıkmıştık. Mescidde insanlar (münferid ve cemaat olarak)

¹⁸³ Buharî, Terâvîh 1; Müslim, Müsâfirîn 174.

¹⁸⁴ Bâcî, *Miuntekâ*, 2: 146.

¹⁸⁵ Nevevî, *Minhâc*, 6: 59; Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, nşr. Ebu'l-Münzir Halid b. İbrâhim el-Mısri, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1999), 5: 275; Azîmâbâdî, *Avnû'l-ma'bûd*, 4: 245.

¹⁸⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 5: 446; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 11: 177; Zürkânî, *Ebhecü'l-mesâlik*, 1: 213.

¹⁸⁷ Elbânî, *Salâtü'l-terâvîh*, 12.

¹⁸⁸ Bâcî, *Miuntekâ*, 2: 146.

müteferrik gruplar halinde terâvîh kılıyordu. Kimi kendi başına namaz kılıyor, kimi namaz kılıyor ve bunun namazına bir kısım halk da uyuyordu. Hz. Ömer: görüyorum ki, bunları bir imam arkasında toplarsam daha faziletli olacak, demişti. Sonra azmetti. Übey b. Kâ'b'ı imam tayin edip cemaati onun arkasında topladı. Başka bir gece yine Hz. Ömer ile mescide çıkmıştım. İnsanlar imamları (Übey b. Kâ'b) ile beraber namaz kılıyorlardı. Hz. Ömer: Bu, ne güzel bid'at (yeni uygulama) oldu. Namazlarını gecenin sonuna erteleyip de şimdi uyuyanlar, şimdi namaz kılanlardan daha ziyade fazilete haizdir, dedi. İnsanlar terâvîhi gecenin evvelinde kılmaktaydılar.¹⁸⁹

Bu rivayet gösteriyor ki Hz. Ömer onlarla namaza devam etmiyordu. Muhtemelen o, namazı özellikle gecenin sonunda evde kılmayı daha faziletli görüyor,¹⁹⁰ namazda kendisiyle başbaşa kalmak istiyor, veya insanların işleriyle meşgul olduğu için onlarla kılamıyordu.¹⁹¹

Hz. Ömer'in "Bu, ne güzel bid'at oldu." sözü, insanları terâvîh namazında bir imamın arkasında ilk olarak Hz. Ömer'in topladığını ve bunu mescidde sabit bir düzene soktuğunu göstermektedir.¹⁹² Zira ayrı ayrı kılmalarda birliğin bozulması, bir imam arkasında kılma durumunda ise namaz kılanların çoğu için bir dinçlik sözkonusudur. Bunu, Hz. Peygamber'in o gecelerde kendisine uyararak namaz kılanları onaylamasından istinbat etmiş,¹⁹³ Hz. Peygamber'in sevdiği şeyi uygulamıştır. Hz. Peygamber'in yanlarına çıkmasına mani olan şey kendilerine farz olması korkusu olduğu ve Hz. Ömer kendi döneminde vahyin kesilmesi nedeniyle farz olmayacağından emin olduğu için bu sünneti uygulayıp ihya etmiş, sonra sahâbe ve diğer insanlar ona uymuşlardır.¹⁹⁴ Cumhur da Hz. Ömer'in görüşünü tercih etmiştir.¹⁹⁵

Terâvîhi cemaatle kılmak sünnetse Hz. Ömer buna nasıl bid'at demiştir?

¹⁸⁹ Buhârî, Terâvîh 1; Mâlik, I, 114; Begavî, Şerhu's-sünne, 4: 118; Beyhakî, es-Sünenü'l-kübrâ, 2: 694 (4603); İbn Huzeyme, 2: 155 (1100); Mervezî, Kıyâmu ramazan, 44.

¹⁹⁰ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 5: 447; Aynî, Umdetü'l-kârî, 11: 178.

¹⁹¹ İbn Abdilber, İstizkâr, 5: 150; Zürkânî, Ebhecü'l-mesâlik, 1: 314.

¹⁹² Bâcî, Müntekâ, 2: 148.

¹⁹³ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 5: 447.

¹⁹⁴ Bâcî, Müntekâ, 2: 148.

¹⁹⁵ İbn Hacer, Fethu'l-bârî, 5: 447.

Halbuki “*Bütün bid’atlar dalâlettir.*”¹⁹⁶ sorusuna iki farklı cevap verilmektedir: Birincisi, bu hadis umumî görülse de tahsis edilmiş, ondan bid’at-ı seyyie yani kitaba veya sünnete veya esere ya da icmâya muhalif olan bid’at kastedilmiştir.¹⁹⁷ İkincisi, Hadis umumidir, bütün bid’atları kapsamaktadır. Bu da, hayr asrında olmayan, usulü şer’iyyede bir aslı bulunmayan demektir. Dolayısıyla terâvîhi cemaatle kılmak şer’î bir bid’at değildir. Sözlük anlamında bid’attır. Yani Hz. Ömer bir şey icad etmemiştir. Terâvîhin tek bir imam arkasında cemaatle kılınması Hz. Ebû Bekir’in halifeliği dönemi ile Hz. Ömer’in halifeliğinin yarısına kadar uygulanmamıştır. Bu açıdan yenidir. Hz. Peygamber’in yaptığı, farz olma endişesi olmasaydı devam edeceği bir uygulamadır ve vefatıyla bu endişe de ortadan kalkmıştır. Hz. Peygamber’in fiiline uygun olması açısından ise sünnettir. Bu nedenle Hz. Ömer ona güzel demiştir.¹⁹⁸

Hz. Ömer’in imam olarak Übey b. Kâ’b’ı seçmesinin sebebi muhtemelen “*Topluluğa, Allah’ın kitabın en iyi okuyan imam olsun.*”¹⁹⁹ rivayetidir. Zira bir başka rivayette de Hz. Ömer “*En iyi okuyamız Übey’dir.*”²⁰⁰ demiştir.

Leknevî, ramazan ayında Mekke’ye gittiğinde insanların Mescid-i Haram’da muhtelif cemaatler halinde terâvîh namazı kıldıklarını gördüğünü, hatta yüksek ses dolayısıyla cemaatin, imamlarının sesini duymakta zorlandığını, Mekke âlimlerinin bunu engellemeleri ve tek bir cemaat halinde kılınması gerektiğini söylemiştir.²⁰¹ Dipnotta Kral Abdülaziz b. Suûd (1880-1953) zamanında tek bir cemaatle kılınmasının gerçekleştiği belirtilmiştir.

Sonuç olarak âlimlerin çoğunluğuna göre terâvîh namazının mescidde

¹⁹⁶ İbn Mâce, Sünne 6; Dârimî, 1: 229; Ahmed, 28: (17144); Hâkim, 1: 174 (329); Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 9: 168 (8770).

Hâkim hadisin sahih olduğunu söylemiş, Zehebî de bunu onaylamıştır. Şuayb Arnaût, hadisin sahih, Hüseyin Selim Esed isnadının sahih olduğunu söylemiştir. Bk. Hâkim, *Müstedrek*, 1: 175; Zehebî, *Telhisü’l-Müstedrek*, 1: 174; Arnaût, İbn Mâce (tahrîc), 1: 29; a.mlf., *Müsned* (tahrîc), 28: 373; Esed, Dârimî (tahrîc), 1: 229.

¹⁹⁷ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, 123-125.

¹⁹⁸ Bk. Zürcânî, *Ebhecü’l-mesâlik*, 1: 314; Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, 123-125; Elbânî, *Salâtü’l-terâvîh*, 43.

¹⁹⁹ Buhârî, *Ezân* 54; Müslim, *Mesâcid* 290-291. “*En iyi okuyan*” kıraat ilmini en fazla bilen veya hafız en fazla olan veya en güzel okuyan veya fıku en iyi bilendir, şeklinde tefsir edilmiştir. Bk. Aynî, *Şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*, 3: 79; Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtilh*, 3: 173; Azimâbâdî, *Avnü’l-ma’bûd*, 2: 289-290; Ebü’l-ULâ Mübârekpûrî, *Tuhfetü’l-ahvezî*, 2: 31.

²⁰⁰ Buhârî, *Tefsîr* 7.

²⁰¹ Leknevî, *Tuhfetü’l-ahyâr*, 99.

cemaatle kılınması, bazılarının göre evde münferiden kılınması daha faziletlidir. Bir kısmına göre ise fazilet kişinin durumuna göre değişmektedir. Mescitlerde terâvîh kılınıyorsa kişinin niyeti, huşuu ve tefekkürü cemaatle kılması durumunda daha düzgünse cemaatle kılması, münferid kılması halinde daha iyi ise münferid kılması daha faziletlidir.

6. Hatimle Kılınması

Merginânî ve İbn Nüceym, âlimlerin ekserisine göre terâvîhin bir hatimle kılınmasının sünnet olduğunu, cemaatin tembelliğinden dolayı terkedilemeyeceğini söylemiştir.²⁰² İbn Ebi'l-İz (ö.792/1390), Hz. Peygamber'in terâvîh namazını birkaç gece kılıp devam etmediğini söylemiş ve bir kez bile hatimle kılmadığı halde hatimle terâvîhin nasıl sünnet olacağını sorgulayarak itiraz etmiştir.²⁰³ Aynî ise, Merginânî'nin bu sözüyle, Hz. Ömer ve sonraki halifelerin sünneti olduğunu kastedildiğini söylemiş ancak bir rivayet nakletmemiştir.²⁰⁴ Mâlik'in, terâvîh namazında Kur'an'ı hatmetmenin sünnet olmadığını söylediği nakledilmiş²⁰⁵ ancak bunun, mekruh veya bidat olduğu anlamına gelmediği, bir ameli Hz. Peygamber'in yapmamasının onun meşru olmadığını göstermediği söylenmiştir. Zira Hz. Peygamber farz olur endişesiyle terâvîhi de birkaç gün dışında kılmamıştır. Bu terk edişi terâvîhin cemaatle kılınmasının meşru olmadığını göstermediği gibi hatimle kaldırmamış olması da bunun meşru olmadığını göstermemektedir.²⁰⁶ İbn Kudâme, "Kur'an'ın Hatmi" başlığı altında Ahmed b. hanbel'in Fazl b. Ziyad'a terâvîh namazında Kur'an'ı hatmetmesini ve sonunda rükudan önce ellerini kaldırarak dua etmesini söylediğini, Fazl'ın söyleneni yaptığını ve Ahmed b. Hanbel'in de Fazl'ın arka-

²⁰² Merginânî, *Hidâye*, 1: 85-86; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2: 120. Bu ekseriyetin görüşü, Ebû Hanîfe'den de nakledilen görüştür. Kur'an ayetleri altı bin küsurdur. Terâvîh altı yüz veya beşyüz seksen rekattır. Her rekatta on ayet okunduğunda hatim gerçekleştirilmiş olur. Ekseriyetin görüşüne mukâbil görüşler şunlardır: a) Akşam namazındaki kadar okuması daha faziletlidir. Zira nafileler özellikle cemaatle kılındığında hafif kaldırılmalıdır. b) Her rekatta otuz ayet okunur. Dolayısıyla üç hatim olmuş olur. Hz. Ömer böyle emretmiştir. Bazıları kadir gecesine denk gelir ümidiyle yirmi yedinci gecesi hatmi müstehap görmüştür. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 1: 486-487.

²⁰³ İbn Ebi'l-İz Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Ali b. Alâiddîn ed-Dımaşkî, *et-Tenbîh alâ müşkilâtî'l-Hidâye*, nşr. Abdülhakîm b. Muhammed Şâkir, (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 2003, 2: 684.

²⁰⁴ Aynî, *Binâye*, 2: 557. Geniş bir değerlendirme ve deliller için bk. Zafer Ahmet Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 7: 73-76.

²⁰⁵ Bk. Sahnûn, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, 1: 288; s. 16; eş-Şerîf Hâtîm b. Arîf el-Avni, *Duau hatmi'l-Kur'an fi't-terâvîh*, (Riyad: Daru's-samiî, 2010), 16.

²⁰⁶ Bk. Avni, *Duau hatmi'l-Kur'an fi't-terâvîh*, s. 17-18.

sında ayakta ellerini kaldırarak dua ettiğini nakletmiştir.²⁰⁷ Sonuç olarak Hz. Peygamber'den ve sahâbeden hatimle terâvîh kıldıklarına dair bir nakil olmadığı, bunun gerekli olmadığı gibi bidat da olmadığı ancak insanlara Kur'an'ın tamamının dinletilmesi açısından güzel olduğu ifade edilmektedir.²⁰⁸

Sonuç

Hadislere bakıldığında, Hz. Peygamber'in ramazan gecelerine has olan nâfile bir namazı teşvik ettiği, bazı ramazan gecelerinde mescidde cemaatle birlikte kıldığı, ümmete farz olur endişesiyle cemaatle kılmayı terkedip “*Evlerinizde kılınız.*” dediği ve kılanları gördüğünde “*İsabet ettiler. Ve yaptıkları ne güzeldir.*” buyurduğu görülmektedir. Sahâbenin de Hz. Ömer dönemine kadar bu namazı evlerinde münferid olarak veya mescidde muhtelif gruplar halinde kıldıkları, Hz. Ömer'in, insanları Übey b. Kâ'b'ın arkasında cemaatle kılmak üzere cem ettiği, sonra da ne güzel bid'at (yeni uygulama) diyerek memnuniyetini ifade ettiği görülmektedir. Dolayısıyla bunun mutlak bir gece namazından ibaret olduğunu söylemek pek mümkün görülmemektedir. Bu nedenledir ki tüm muhaddis ve fakihler ramazan gecelerinde yatsı namazı ve ona bağlı sünnetlerden sonra kılınan “kıyâmu ramazan” veya “terâvîh” adıyla bilinen nâfile namazın meşruiyeti konusunda ittifak etmişler, hadis ve fıkıh kitaplarında bu namazı müstakil bir başlık altında ele almışlardır. Rekat sayısı ile ilgili olarak da Hz. Peygamber'in, Hz. Ebû Bekir dönemi ile Hz. Ömer'in hali felâhının ilk yıllarında sahâbenin sekiz rekat kıldığı; sonraki dönemlerde sahâbe ve ümmetin çoğunluğu tarafından yirmi rekat; birinci asrın ikinci yarısında Medine ehli tarafından otuz altı rekat kılındığı görülmüştür. sonuç olarak Hz. Peygamber'in uygulamasına bakarak sekiz rekat kılınabileceği gibi Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin emretmelerine, dönemlerinde kılınmasına, sahâbenin onayı ve ümmetin çoğunluğunun bu güne kadar uygulamasına bakarak yirmi rekat da kılınabileceği ve buna karşı çıkılamayacağı ortaya çıkmaktadır.

Kaynakça

Adevî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Hâşiye alâ Kifâyeti't-tâlib*. Nşr. Ahmed Hamdî İmâm. 4 cilt. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1987.

²⁰⁷ İbn Kudâme, *Muğnî*, II, 608.

²⁰⁸ Bk. Abdülaziz b. Abdillâh b. Bâz, *el-Cevabu's-sahih min ahkâmi salâti'l-leyli ve'l-ovitr*, Riyad 1411, s. 11-12; Fazl Hasan Abbâs, *Tavzîh fi salâti't-terâvîh*, s. 106-108.

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. Nşr. Şuayb el-Arnaût ve arkadaşları. 50 cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 1995.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. Nşr. Cemal Aytânî. 12 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1421/2001.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fi Şerhi'l-Hidâye*. Nşr. Eymen Sâlih Şaban, 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak. *Avnü'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. Nşr. Abdurrahman Muhammed Osman. 4 cilt. Medine: 1968.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef el-Bâcî. *Müntekâ şerhu Muvoatta-i Mâlik*. Nşr. Muhammed Abdülkâdir Ahmed Atâ. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Şerhu's-sünne*. Nşr. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Zehîr eş-Şâvîs. 16 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*, Nşr. M. Abdülkâdir Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Bayındır, Abdülaziz. "Teravîh Kılmak Şirk mi?". Erişim: 24 Mayıs 2018 <https://www.suleymaniyevakfi.org>
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-sahîh*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *İnâye (Fethu'l-kadîr'le birlikte)*.

- Nşr. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. M. Abdülkâdir Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *Marifetü's-süneni ve'l-âsâr*. Nşr. Abdülmü'tî Emîn Kalacî. 15 cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe 1991.
- Büceyremî, Süleyman b. Ömer, *Tecrîd li nef'i'l-abîd*. 4 cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1345.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahman. *Sünen*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. 4 cilt. Riyad: Dâru'l-muğnî, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Nşr. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabeleli. 7 cilt. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemîyye, 2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfehânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfîyâ*. Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1996.
- Ebû Şüca' Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-İsfehânî. *el-Gâye ve't-takrîb*. Beyrut: Dâru'l-meşârî', 1996.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsîlî. *Müsned*. Nşr. Hüseyin Selim Esed. 14 cilt. Dımaşk: Daru'l-me'mûn, 1973.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha ve şey'ün min fikhîhâ ve fevâidihâ*. 12 cilt. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 1995-2002.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Sahîhu'l-Camii's-sağîr ve ziyâdetihî*. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Sahîhu Sünen-i Ebî Dâvûd*. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Salâtü't-terâvîh*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1985.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Zâifu Süneni'n-Nesâî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1998.

- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Zaîfu Sünen-i İbn Mâce*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1997.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*. 3 cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 2000.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn. *Tahzîru's-sâcid min ittihâzi'l-kubûri mesâcid*. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'l-meârif, 2001.
- Erdoğan, Mehmed. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabiyyi, 1994.
- Haccâvî, Şerefüddîn Musa b. Ahmed el-Haccâvî. *İkna' li tâlibi'l-intifa'*. Nşr. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türki. 4 cilt. Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 2002.
- Haddâd, Radyüüddîn Ebû Bekr b. Ali el-Haddâd. *el-Ceoheretü'n-neyyire alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. 2 cilt. Pakistan: Mektebeti hakkâniyye, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbüri. *Müstedrek ale's-Sahîhayn*. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2002.
- Halebî, İbrâhim b. Muhammed. *Muhtasaru Gunyeti'l-mütemellî fi şerhi Münyeti'l-musallî (es-Sağîr)*. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- Heysemî, Ebû'l-hasen Nürüddîn Ali b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, Nşr. Abdullah Muhammed ed-dervîş, 10 cilt. Beyrut: Dâru'fikir, 1994.
- Hererî, Muhammed el-Emîn b. Abdullah el-Hererî. *el-Keveke'l-vehhâc ve'r-ravzu'l-behhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 26 cilt. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2009.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fukahâi'l-emsâr ve ulemâi'l-aktâr fîmâ tezammenehü'l-Muvattâ min meâni'r-re'y ve'l-âsâr*. Nşr. Abdümü'tî Emîn Kal'acı. 30 cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh. *Temhûd limâ fi'l-*

- Muwaattâ mine'l-meânî ve'l-esânîd*. Nşr. Muhammed el-Fellâh, Saîd Ahmed Arâb. 26 cilt. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, 1074-992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Nesemâtü'l-eshâr şerhu İfâdati'l-envâir şerhi'l-Menâr*. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1418.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1953.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 1426/2005.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Takrîbu't-temyîz*. Nşr. Muhammed Avvâme. Haleb: Dâru'r-reşîd, 1991.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. Nşr. İbrâhim ez-Zeybak - Adil Mürşid. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, t.s.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. Nşr. Abdullah Hâşim el-Yemânî. Beyrut: Dârü'l-marife, t.s.
- İbn Hacer, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Heytemî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. (Şirvânî ve Abbâdî haşiyeleriyle beraber). 10 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa Muhammed, ty.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *el-İhsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân* (Tertîb, Alâüddîn Ali b. Belbân). Nşr. Şuayb el-Arnaût, 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Kitâbu's-sikât*. 9 cilt. Haydarâbât: Matbaatü meclisi dâireti'l-meârifî'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Sahîh*, Nşr. M. Mustafa el-A'zamî, 4 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1980.
- İbn Kesîr Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbidîn Ömer ed-Dımaşkî. *Müs-*

nedü'l-Fârûk Emîri'l-mü'minîn Ebî Hafs Ömer b. el-Hattâb ve akvâluhû alâ eb-vâbi'l-ilm. Nşr. Abdülmü'tî Kalacî. 15 cilt. y.y. Dâru'l-vefâ, 1991.

İbn Kudâme, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebîr.* Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed. 32 cilt. Kahire: Dâru hecr, 1414/1993.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Muğnî.* nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh Muhammed. 15 cilt. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1997.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed el-Makdisî. *Muknî'.* Nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, Abdülfettâh Muhammed. 32 cilt. Kahire: Dâru hecr 1993.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen.* Nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid-Saîd el-Lehâm. 5 cilt. Dımaşk: Müessesetü'r-risâle, 1430/2009.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab.* Nşr. Abdullah Ali el-Kebir ve arkadaşları. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-meârif, ts.

İbn Nüceym, Zeynüddîn b.İbrâhim el-Mısırî. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik.* Nşr. Zekerıyya Umeyrât, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 1997.

İbn Rüşd Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehîd.* Nşr. Muhammed Subhî Hasan Hallâk. 4 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fî nakzi kelâmi's-şîati'l-kaderıyye.* Nşr. Muhammed Reşad Sâlim. 9 cilt. y.y. 1986.

İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *Fethu'l-kadîr,* nşr. Abdurrazzâk Ğâlib el-Mehdî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmıyye, 2003.

İbnü'l-İrâkî, Ebû Zür'a Veliyyüddîn Ahmed b. Abdirrahîm, *Tarhu't-tesrîb fî şerhi't-takrîb* (babası Zeynüddîn el-İrâkî'nin çalışmasının tekmlisidir), 8

cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, t.s.

İbnü'l-Münzir Ebû bekr Muhammed b. İbrâhim. *Evsat mine's-süneni ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. Nşr. Ahmed b. Süleyman b. Eyyüb, Yâsir b. Kemâl. 15 cilt. y.y. Dârü'l-felâh, 2010.

İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l-Hayr b. Sâlim el-Yemenî. *Beyân fî mezhebi'-İmâmu's-Şafiî*. Nşr. Kasım Muhammed en-Nûrî. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2000.

Kalyûbî, Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mahallî alâ Minhâci't-tâlibîn*. 4 cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1956.

Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. Nşr. Ali Muhammed Muavvez - Âdil Akmed Abdulmevcûd. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2003.

Kâsım, Hamza Muhammed. *Menâru'l-kârî şerhu Muhtasarı Sahîhi'l-Buhârî*. Nşr. Beşîr Muhammed Uyûn. 4 cilt. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-beyân, 1990.

Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *el-Arfü's-şezî alâ Câmiit-Tirmizî*. Nşr. Mahmûd Şâkir. 5 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 2004.

Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf el-Kirmânî. *el-Kevâkibü'd-derârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: 1981.

Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *Muhtasar*. Nşr. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *Tuhfetü'l-ahyâr fî ihyâi sünneti seyyidi'l-ibrâr*. Nşr. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, 1992.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay. *et-Ta'lîku'l-mümecced alâ Muvattai'l-İmâm Muhammed*. Nşr. Takıyyüddîn en-Nedvî. 3 cilt. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1991.

Mahallî, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *Kenzü'r-râğibîn fî şerhi Minhâci't-tâlibîn*. 4 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa'l-bâbî'l-Halebî, 1956.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh el-Yemenî. *Muvattâ*. Nşr. Muhammed Fuâd Ab-

dülbakî. 2 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyyi, 1985.

Merginânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Ali b. Ebî Bekr el-Merginânî. *Hidâye şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. Nşr. Muhammed Adnân Dervîş. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-erkâm, ts.

Mervezî, Muhammed b. Nasr. *Kitâbu Kıyâmu ramazan*. İhtisâr, Ahmed b. Ali el-Makrîzî. Nşr. Muhammed Ahmed Âşûr, Cem'al Abdülmünim el-Kûmî. Kahire: Dârü'z-zehebiyye, ts.

Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd. *İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Nşr. Şuayb el-Arnaût, Ahmed Muhammed Berhûm, Abdullatîf Hırzullah. 4 cilt. Dımaşk: Dâru'r-risâle el-âlemiyye, 2009.

el-Mevsûatü'l-Fıkhıyye. 45 cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâf ve'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1983-2006.

Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 13 cilt. Ankara: Gaye Matbaacılık A.Ş., 1988.

Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahîm, *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmiî't-Tirmizî*. Nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf, 10 cilt. Dâru'l-fıkr, ts.

Mübârekpûrî, Ebülhasen Ubeydullah b. Muhammed. *Mir'âtü'l-mefâtîh Şerhu Mişkâti'l-mesâbih*. Hind: İdâretü'l-buhûsi'l-ilmıyye ve'd-dâveti ve'l-iftâ, el-Camiatü's-selefiyye, 1984.

Münâvî, Zeynüddîn Muhmmmed Abdürraûf b. Tâci'l-ârifîn. *Feyzü'l-kadîr bi şerhi'l-Câmiî's-sağîr*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1972.

Münâvî, Zeynüddîn Muhmmmed Abdürraûf b. Tâci'l-ârifîn. *Teysîr bi şerhi'l-Câmiî's-sağîr*. 3 cilt. Hindistan: 1286.

Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbakî. 2 cilt. Mısır: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1412/1991.

Nesâî, Ebü Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen* (Suyûtî ve Sindî haşiyeleriyle birlikte). 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, t.s.

- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Nşr. Hasan Abdûlmun'im Şelebî. 12 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Hulâsatu'l-ahkâm fî mü-himmâtü's-süneni ve kavâidü'l-ahkâm*. Nşr. Hüseyin İsmâil el-Cemel, Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye t.s.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müs-lim b. Haccâc*. 18 cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1414/1994.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Nşr. Muhammed Necîb el-Mutî, 23 cilt. Cidde: Mektebetü'l-irşâd, t.s.
- Nevevî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî. *Ravzatü't-tâlibîn ve umdetü'l-müttekîn*. Nşr. Ali Muhammed Muavvez ve Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru âlemi'l-kütüb, 2003.
- Remlî, Ebû Abdîllah Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003.
- Ruheybânî, Mustafa b. Sa'd es-Suyûtî. *Metâlibu uli'n-nuhâ fî şerhi Gâyeti'l-müntehâ*. 6 cilt. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1961.
- Sa'dî Çelebî b. İsa b. Emîr Hân. *Hâşiye ale'l-İnâye fî şerhi'l-Hidâye (Fethu'l-kadîr'le beraber)*. Nşr. Abdurrazzâk Gâlib el-Mehdî. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'-kübrâ*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1994.
- San'ânî, Ebû İbrâhim İzzüddîn Muhammed. *Sübülü's-selâm şerhu Bulûğu'l-merâm*. Nşr. Muhammed Subhî Hasen Hallâk. 8 cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Mebûsât*, 31 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1989.
- Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiye alâ Süneni'n-Nesâî*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, ts.
- Sindî, Ebü'l-Hasen Nûruddîn Muhammed b. Abdilhâdî. *Hâşiye alâ Süneni İbn*

Mâce. Nşr. Halîl Me'mûn Şiha. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-marife, 1996.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Tenvîrü'l-havâlik alâ Muvatta-i Mâlik*. 3 cilt. Mısır: Matbaatü dâri ihyâi'l-kütübi'l-arabiyye, ts.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. Dâru'l-kabes. Amman: Dâru Ammâr, 1986.

Sübki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi. *İşrâku'l-mesâbih fi salâti't-teravîh*. Nşr. Mecdî es-Seyyid İbrahim. Kahire: ektebetü'l-Kur'an, ts.

Sübki, Ebü'l-Hasen Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi ve (oğlu) Ebü Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali. *İbhâc fi şerhi'l-Minhâc* (Bezzâvî'nin *Minhâcü'l-vüsûl*'ünün şerhi). Nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil. 3 cilt. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1981.

Sübki, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-azbü'l-mevrûd şerhu Sünen-i'l-imâm Ebî Dâvûd*. 10 cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabiyyi, 1394.

Süleymaniye Vakfı. "Teravîh Kılmak Şirk mi?" Erişim: 24 Mayıs 2018 <https://www.suleymaniyevakfi.org>

Şervânî, Abdulhamîd. *Hâşiye alâ Tuhfeti'l-minhâc*. 10 cilt. Mısır t.s.

Şevkânî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylü'l-eotâr şerhu Münteka'l-ahbâr*. Nşr. Muhammed Subhî b. Hasan Hallâk. 16 cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.

Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *İkna' fi halli elfâzi Ebî Şüca'*. Nşr. Ali Muhammed Muavvez ve Âdil Ahmed Abdü'l-mevcûd. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.

Şirâzî, Ebü İshâk Cemâlüddîn İbrâhim b. Alî. *Mühezzeb fi fikhü'l-İmâmü's-Şâfi'*, Nşr. Muhammed ez-Zuhaylî. 6 cilt. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1992.

Şurunbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr. *Merâkı'l-felâh bi imdâdi'l-Fettâh Şerhi Nûri'l-îzâh ve necâti'l-ervâh*. Nşr. Ebü Abdurrahman Salâh b. Muhammed. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.

Şurunbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr. *İmdâdü'l-fettâh şerhu Nûri'l-îzâh ve necâti'l-ervâh*. Nşr. Abdülkerîm el-Atâ. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-

Arabiyyi, 2001.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. Nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, 25 cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, t.s.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. Nşr. Târik b. Ivezullah - Abdülmuhsin b. İbrâhim. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-sağîr*. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1983.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Müşkili'l-âsâr*. Nşr. Şuayb el-Arnaût. 16 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1994.

Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu Meâni'l-âsâr*. Nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdu'l-hak. 5 cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.

Tehânevî, Zafer Ahmed. *İ'lâü's-sünen*. 22 cilt. Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmî'l-İslâmiyye, 1415.

Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr (Sünen)*. I-VI, Nşr. Şuayb el-Arnaût - Abdullatîf Hirzullah. 6 cilt. Dımaşk: Dâru'l-risâle el-âlemiyye, 2009.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi esrâi İhyâi ulûmiddîn*. 10 cilt. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-Arabiyyi, 1994.

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Telhîsu'l-Müstedrek*. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *el-Muğnî fi'z-zuafâ*. Nşr. Nureddin İtr. 2 cilt. Katar: Dâru İhyâi't-türâsi'l-İslâmiyyi, t.s.

Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Mizanü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*. Nşr. Ali Muhammed Muavvez ve Âdil Ahmed

Abdü'l-mevcûd. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1995.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Tezkire-tü'l-huffâz*. Nşr. Ebû Abdirrahman b. Yahyâ el-Muallimî. 4 cilt. Haydarâbâd: 1955-1958.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Kâşif fi marifeti men lehû rivâyetün fi'l-Kütübi's-Sitte*. Nşr. Muhammed Avvâme, Ahmed Muhammed Nemr. 2 cilt. Cidde: Dâru'l-kible, 1992.

Zekeriyya el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyyâ b. Muhammed. *Fethu'l-vehhâc bi şerhi Menheci't-tullâb*. 2 cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa bâbi'l-Halebî. 1345.

Zeylâi, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah. *Nasbü'r-râye li tahrîci ehâdîsi'l-Hidâye*. Nşr. Muhammed Avvâme. 5 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1997.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî. *Ebhecü'l-mesâlik bi şerhi Mu-vatta-i'l-İmâm Mâlik*. 4 cilt. İstanbul: el-Matbaatü'l-hayriyye, 1410.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 377-416

Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi

Burhân al-Tamânu and The Problem of Its Certainty

Ekrem Sefa GÜL

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı

Ph.D., Instructor, Ministry of National Education

Sivas/Turkey

ekremsefa@mynet.com

ORCID ID: [orcid.org/ orcid.org/0000-0002-5737-3938](https://orcid.org/0000-0002-5737-3938)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran / Haziran 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Gül, Ekrem Sefa. “Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 377-416.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kelâmcılar Allah'tan başka ilâh olmadığını kanıtlamak için çeşitli deliller ortaya koymuşlardır. Bu deliller arasında burhân-ı temânuun ayrı bir önemi vardır. Aslı el-Enbiyâ Sûresi 21/22. âyette yer alan bu delil, kâinatta birden çok ilâh olması durumunda âlemdeki düzenin bozulacağını ifade eder. Buna göre kâinatta birbirine denk birden çok ilâh olması halinde bu ilâhların iradelerinde bir ihtilaf olması mümkündür. Böyle bir ihtilaf gerçekleştiğinde ilâhlardan biri aynı konuda iki zıt seçenekten birini isterken, ikincisi diğer seçeneği irade edebilir. Bu durumda ya iki ilâhın istediği birden yerine gelecektir ki bu iki zıttın birlikte olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. Ya ikisinin istediği de olmayacaktır. Bu da mahallin, ayrı kalamayacağı iki zıttan aynı anda mahrum kalması anlamına geldiğinden imkânsızdır. Yahut da birinin istediği olacak diğerinin olmayacaktır. Bu ise istediği olmayan için âcizliktir ve âciz olan bir varlık ilâh olamaz. Şu halde birbirine denk iki ilâhın olması imkânsızdır.

Temânu delili tevhidin en kesin aklî delili olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte delile yönelik birtakım eleştiriler de olmuştur. Söz konusu eleştiriler delilin aklî kesinlikten uzak olduğuna ve sadece ikna edici bir nitelik taşıdığına dayanır. Bu çalışmada burhân-ı temânuya yönelik eleştiriler incelenecek ve delilin taşıdığı aklî kesinlik belirgin kılınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İlâh, Tevhid, Burhan, Temânu.

Abstract

Al-Mutakallimun mentioned various proofs in order to prove the oneness of Allah. The most important of this proofs is the Burhan al-tamanu. This proof refutes the claim that there is more than one god. When we assume that there are gods more than one in the universe, discussions and conflicts must occur between two unlimited wishes.

In the end of conflict, for instance when one god wanted something to happen and the other wanted it not to happen, one of the three possibilities would happen. Both of the gods' wishes would take place. Neither of the gods' wishes would take place or one of the gods' wish would take place and the other's wish would not. All of those possibilities are invalid and impossi-

le. Thus, all of the possibilities turned out to be invalid; and the thesis that there are two or more gods is proved to be invalid spontaneously.

However there have also been some criticisms of this evidence. These criticisms are based on the fact that the evidence is far from rational certainty and merely convincing. In this study, the criticisms of the dalil al-tamanu will be examined and the rational certainty of the evidence will be made clear.

Keywords: al-Kalâm, God, Oneness, Proof, al-Tamanu.

Giriş

Kâinatın yaratıcısı ve mutlak hâkimi olan Allah Teâlâ'dan başka bir ilâh olmadığı, İslâm'ın en temel ilkesidir. Kur'an'da tevhide vurgu yapan birçok âyet arasında özellikle el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyetin ayrı bir önemi vardır. Allah Teâlâ bu âyette şöyle buyurur:

“ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ” Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Şu halde arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehdir.”

Bu âyete dayanılarak geliştirilen delil, kelâm literatüründe “burhân-ı temânu” olarak isimlendirilir. Adını karşılıklı şekilde birbirine engel olmak anlamına gelen “temânu” kelimesinden alan burhân-ı temânu, kâinatta Allah'tan başka ilâhlar olması durumunda âlemin var olmasının imkânsızlığına dayanır. Bu delil özellikle Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Eş'arî'den (ö. 324/935-36) sonra gelen kelâmcılar tarafından, Allah'ın birliği konusundaki en kesin aklî delil olarak kabul edilmiştir.¹ Bunun yanında iki ilâhın ittifak etmeleri ihtimalini ele alan bir delil daha vardır ki ona da “burhân-ı tevârüd” adı verilir. Bu delil de adını ittifak etmek, birleşmek anlamındaki “tevârüd” kelimesinden

¹ Filozofların zorunlu varlığın birliğine ilişkin delilleri, zorunluluğun sübutü mi ademî mi olduğunu kesin bir şekilde belirlemeye bağlıdır. Bunu kesin olarak ortaya koymak ise mümkün olmamıştır. Kelâmcıların delillerinde ise önce birden çok ilahın olamayacağı, ardından ilahın en özel vasfının zatî zorunluluk olduğu kabul edilirse birden çok zatî gereği zorunlu varlığın olmadığı ispatlanmış olur. Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhu'l-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf ile birlikte, Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907), 2:135; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Bahru'l-kelâm fi 'Akhâidi Ehli'l-İslâm* (Konya: Matbaatü Meşriki'l-irfan, 1329), 10; Nesefî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün 2 cilt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1:113; Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Uşûl'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-meârif bi Mısır, 1969), 129.

alır. Aynı bir delil sayılmakla birlikte, iki ilâhın ihtilafları bağlamında temânu deliliyle de yakından bağlantılıdır. Burhân-ı tevârüde göre evrende ittifak ile fiilde bulunan ilâhların olması, bir nesnenin iki ayrı kadir tarafından var edilmesini ve ilâhların âcizliğini gerektireceğinden imkânsızdır.²

el-İsrâ sûresi 17/42, el-Mü'minûn sûresi 23/91 ve er-Ra'd sûresi 13/16. âyetler de burhân-ı temânu bağlamında dikkate alınan diğer âyetlerdir.³ Bu âyetlerde Allah Teâlâ kendisinden başka ilâh olmadığını şöyle bildirir: "De ki, eğer iddia ettikleri gibi Allah'la beraber başka ilâhlar bulunsaydı, o takdirde onlar yüce kudret sahibi Allah ile mücadele etmenin yolunu araştırırlardı" (el-İsrâ 17/42). "Allah evlât edinmemiştir. O'nunla birlikte başka bir ilâh da yoktur; eğer öyle olsaydı her bir ilâh kendi yarattığına yönelir ve ilâhlar birbirine üstün gelmeye çalışırlardı" (el-Mü'minûn 23/91). "Yoksa Allah'a O'nun gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma onlar için birbirine benzer mi göründü?" (er-Ra'd 13/16).

Temânu delili, temânu âyeti olarak da adlandırılan el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyetin en temel hükmünün aklî olarak temellendirilmesidir. Buna göre birden çok ilâh olması durumunda âlemdeki düzenin bozulması kaçınılmazdır. Dolayısıyla birden çok ilâh olması imkânsızdır.⁴ Zira âlemde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı bunlar mutlaka âlemi yaratma ve yönetme iradesi gösterirlerdi. Bu durumda ya her ilâhın iradesi geçerli olur ya hiçbirinin iradesi geçerli olmaz ya da sadece birinin iradesi geçerli olur diğerlerinin olmazdı. İlk iki ihtimal âlemin aynı anda hem var hem yok veya ne var ne yok olduğunu söylemeye götüreceğinden geçersizdir. Âciz bir varlığın gerçek bir ilâh olması mümkün olmadığından üçüncü ihtimal de imkânsızdır.⁵ Şu halde âlemin gerçek yaratıcısı ve ilâhı, bir tek olan ve ortağı bulunmayan yüce Allah'tır.⁶

² Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 428-429.

³ Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 480.

⁴ Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 117.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü Efkarı'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin*, thk. Abdurraif Sa'd (Kahire: Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, ts.), 193; Ali el-Kâri, *Şerhu'l-Fıklu'l-ekber*, trc. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 51; Sâbüni, *el-Bidâye*, 40; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-tevhîd*, thk. Cibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986) 130; Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 112; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Sad. Mehmet Talû, (İstanbul: Tereke Yayıncılık, 2007), 120-121; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâiti'l-edille fi Uşûli'l-i'tikâd*, thk. Mahmud Yusuf Musa ve Ali Abdulmunim

İki ilâhın ihtilaf etmeleri durumunda, meselâ her biri iki zıttan birinin olmasını irade ettiğinde ya ikisi birden olmaz ya ikisi birden olur ya da ikisinden sadece birinin istediği olur. Buna göre:

1. İkisinin isteğinin de olmaması mümkün değildir çünkü mahal uzak kalamayacağı zıtların ikisinden birden ayrı kalamaz. Ayrıca her birinin isteğinin gerçekleşmesine engel olan diğerinin isteğinin gerçekleşmesidir.

2. Diğerinin istediği gerçekleşmeyince engel kalmadığı için bunun isteğinin gerçekleşmesi gerekir. Bu durumda her ikisinin isteğinin de gerçekleşmesi gerekir. Fakat her ikisinin isteği de gerçekleşirse zıtların bir arada olmaları gerekeğinden bu kez de gerçekleşmemeleri gerekir.

3. Geriye iki ilâhtan sadece birinin istediğinin olup diğerinin olmaması ihtimali kalır. Bu ise hem iki mümkünden birinin, tercih eden bir irade olmaksızın gerçekleşmesi yani müreccihsiz bir tercih olur hem de ikisinden birinin âciz olmasını gerektirir. Âciz olan bir varlık ise ilâh olamaz.⁷ O halde âlemde iki ilâh olamaz.

Burhân-ı temânuun ana hatlarıyla ifadesi bu şekildedir. Ne var ki bu delile karşı birtakım itirazlar dile getirilmiştir. Delilin bu eleştiriler bağlamında incelenmesi, aynı zamanda kesinliğinin anlaşılmasını da sağlayacaktır.

1. Burhân-I Temânuun Kesinliğine Yönelik İtirazlar

Burhân-ı temânuu yönelik başlıca eleştiriler şöyle sıralanabilir:

1. Temânu delili karmaşık akıl yürütmelerden oluşur ve genel halk kitleleri için faydasızdır.

Abdülhamid (Bağdad: Mektebetü'l-Hancı, ts.) 52-53; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 78; Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 428-429.

⁶ Âlemin yaratıcı yüce ilahı ve özelliklerini ispat ettiğimizde aynı zamanda Yüce Allah'ın varlığını ve birliğini de ispat etmiş oluruz. Allah'ın varlığı ve birliği ispat edildiğinde ise ilahın varlığı ispat edilmiş demektir. O yüzden mesele ilahın birliği olarak da Allah'ın birliği olarak da ele alınabilir.

⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, 9 Cilt, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1407/1987), 2:135-136; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 41; Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünnet'n-nebeviyye*, 9 cilt thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: y.y. 1406/1986), 3:305; Ali el-Kârî, *Şerhu'l Fikhu'l-ekber*, 51; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 120-121.

2. Temânu âyeti olarak bilinen el-Enbiyâ 21/22. âyette ifade edilen hüküm ile kelâmcılar tarafından geliştirilen temânu delili birbirinden farklıdır. Âyetin nâzil olduğu dönemde Mekke’de yaygın olan şirk, temânu delilinin aksine iki denk ilâh düşüncesine dayanmaz.

3. Temânu âyeti, temânu delilinden farklı olarak yaratılıştan önce değil sonra olan bir çatışma ve fesat düşüncesine dayanmaktadır.

4. İki ilâh arasında bir çatışma olması ve bunun âlemin fesadına yol açması aklı bir gerekçeye dayanan kesin bir delil değil, insanların genel kabullerine dayanan iknâî bir delildir.

5. İki ilâh arasında bir çatışma olması zorunlu olmayıp ilâhların ittifak etmeleri mümkündür. Hatta ilâhın ezeli bilgisi, hikmeti ve maslahatın gerektirdiği şeyler dikkate alındığında iki ilâhın birlikte hareket etmeleri ihtimali, çatışmaları ihtimalinden daha yüksektir.

6. Âlemdeki düzenin bozulması, iki ilâh arasındaki çatışma ve karşılıklı engellenmenin mümkün olmasından değil ancak bilfiil gerçekleşmesinden kaynaklanır. Bu gerçekleşmeyince âlemde bir bozulmanın meydana gelmesi gerekmez.

Bu eleştiriler bağlamında, örneğin Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), ilâhların ittifak etmesinin mümkün olduğuna dayanarak burhân-ı temânuun kesin bir sonuç vermediğini iddia eder.⁸ Tevhide dair naklî olanlar dışında bir delil olamayacağı düşüncesini ileri sürer.⁹ Teftazânî (ö. 792/1390) de âyette ifade edilen delilin burhânî-yakîni değil, hatabî-iknâî bir delil olduğunu kabul eder. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise temânu âyetinin de temânu delilinin de kesin olduğunu ancak temânu delilinin el-Enbiyâ sûresi’ndeki âyette anlatılan

⁸ Neseî (ö. 508/1114) ise delilin kesin olmamasının söz konusu edilemeyeceğini söyler: “Ebû Hâşim, temânu delilini kendi yöntemleriyle ifade edemeyeceğini görerek delilin güçlü olmadığını, tevhidin ancak sem’î olarak ispatlanabileceğini söylemiştir. Böylece Allah’ın Kur’an’daki delilini zayıf kabul etmiştir...Oysa delil aklîdir ve bunu zayıf bir delil olarak kabul etmek Kur’an’ın delil olmayan şeyi delil gibi sunduğunu söylemek anlamına gelir.” Neseî, *Tabşiratü’l-edille*, 1: 114-115, 117.

⁹ Neseî, *Tabşiratü’l-edille*, 1: 114; “Mu’tezile temânu delilini farklı versiyonlar halinde kullanmıştır. Kâdı Abdülcebbar’ın (ö. 415/1025) el-Muğni’sinin IV. Cildi (267-329) sayfaları bu delile ayrılmıştır. Ancak bu kullanımın Allah’ın birliğini ne derece ispatladığı belli değildir.” Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelam Sistemi* (İstanbul: İSAM, 2011), 300-301;.

delil olmadığını, âyetin vurguladığı asıl fesadın şirk olduğunu savunur.¹⁰ Yine meselâ İbn Rüşd (ö. 595/1198), âyette işaret edilenle kelâmcıların geliştirdiği delilin farklı olduğunu ileri sürer. Ona göre Kur'an'ın işaret ettiği fesat, kâinatın var oluşundaki bir kaos iken temânu delilinde üzerinde durulan bozulma ise yaratılış öncesini esas alır. O ayrıca burhân-ı temânuun halk tarafından anlaşılması zor olması sebebiyle faydasız bir külfet olduğunu da savunur.¹¹

Bu eleştiriler dikkate alındığında en önemli problemin, delilin aklı bir kesinlik içerisinde ifade edilip edilemeyeceği olduğu görülür. Bu da akıl yürütmede kullanılan öncüllerin kesin, akıl yürütmenin kendisinin de doğru olmasıyla ilişkilidir. Âyet de delil de iki ilâh olması durumunda âlemin fesada uğrayacağı şeklindeki şartlı önermeye dayanır. Şartlı önermelerin kesinliği ise önermenin mukaddem ve tâlî adı verilen iki tarafı arasındaki ilişkiye bağlıdır. Bu ilişki aklı bir gereklilik (telâzüm) olarak ortaya konulabilirse hüküm kesindir yoksa kesin değildir. Bu sebeple Kâtib Çelebi (ö. 1657) şartlı önermedeki gereklilik farklarını bilmeyenlerin meseleyi doğru anlayamayacaklarını söyler.¹² Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) de Teftâzânî'ye ait yorumun, âyetin ilk bakışta iknâî olduğunun zannedileceği ama bilgi hasıl olunca bu zannın kaybolacağı anlamında olduğunu söyler.¹³

Bu noktada Gazzâlî (ö.505/1111) ve İbn Rüşd gibi; Kur'an'ın çeşitli delilleri içerdiği söylenebilir. Buna göre "Rabbinin yoluna hikmetle güzel öğütler davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et" (en-Nahl 16/125) âyetinde işaret edilenler sırasıyla burhânî, hatabî ve cedelî delillere karşılık gelmektedir.¹⁴ Fakat en doğrusu, âyette yer alan şartlı önermenin aklı bir gereklilik

¹⁰ Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 300-301.

¹¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-edille*, (Felsefe Din İlişkileri içinde, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yayınları, 2013), 167; Burhân-ı temânu yöneltilen eleştiriler için bkz. Muhammed Abdurrahman el-Cühenî, "et-Temanuu'd-dâll alâ Tevhid fi Kitâbillah ve Nakdu Mesâlikî'l-mütakellimin", *Mecelletü Camiati Ümmi'l Kurâ li Ullûmi's-şeriatî ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 45(1429): 105-132 ; İsmail Şık, "Burhan-ı Temanu'ya Eeştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010): 17-43.

¹² Şükrü Özen, "Teftâzânî", (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2011), 40:302.

¹³ Ali el-Kârî, *Şerhu'l Fıkhu'l-ekber*, 51.

¹⁴ Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Mustakim*, thk. Muhammed Bîcû (Dimeşk: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993), 70; İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, (Felsefe Din İlişkileri içinde, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yayınları, 2013), 102-103; Esîrüddin el-Ebherî, *İsagoci* (İstanbul: Vezirhani Matbaası, 1287), 85; Muhammed bin Hamza el-Fenârî, *Şerh-i İsagoci*, (İzmir: b.y.y. 1302) 26.

ifade ettiğini göstermek olacaktır. Zira delilin kesinliğine dair itirazların temelinde, âyette yer alan şartlı önermedeki gerekliliğin aklı olmayıp âdete dayalı (yaygın olarak gözlemlenen beklenti düzeyindeki) bir gereklilik olduğu düşüncesi bulunur. Bu düşünceye göre âyet, genel halk kitleleri için ikna edicidir. Fakat iki ilâh arasında bir çatışma olması zorunlu olmadığından yakînî değildir.¹⁵ Nitekim bir ülkedeki iki yöneticinin çatışması ve ülkeyi bozulmaya sürüklemesi kaçınılmaz değildir. Pekâlâ birlikte de hareket edebilirler.

Şu halde bütün bu eleştirilerin cevabı en önce önermedeki aklı gerekliliğin kesin olarak gösterilmesiyle mümkündür. Buna göre âyette geçen “لو” edatı muttasıl şartlı önerme içindir. Bu önermeler, önermeyi oluşturan mukaddem ile tâlî taraflar arasında hakiki bir birleşme ve nedenlilik bağı varsa lüzûmiyye, sadece denk gelme varsa ittifakiyye olarak kabul edilir.¹⁶ “Güneş doğarsa gündüz olur” önermesi lüzûmiyye iken, “ne zaman yola çıksa trafiğe takılır” önermesi ittifakiyyedir. Şartlı önerme bazen zaman tayinine delâlet etmeksizin meşrûnun olmamasından şartın bulunmadığına istidlal için de kullanılır.¹⁷ Bu tür önermelerde şartın bulunmayışı cevabın da bulunmayışını ifade etmez. Ancak zaman tayinine işaret etmeksizin, şart bulunmadığında cevabın bulunmadığına delâlet edebilir. Buna göre ilâh bir olduğu için âlem fesada uğramamıştır. Eğer önermenin mukaddem ve tâlî tarafları arasındaki bu karşılıklı aklı gerektirme gösterilebilirse delilin kesinliği de ortaya konulmuş olur. Bu da bir çok temel ilkeye ve çeşitli akıl yürütmelere başvurmayı gerekli kılar ve farklı açılardan ele alınabilir. Dolayısıyla müşahedeye ve tecrübeye dayanan bir tek önermenin tasdik edilmesindekinden farklıdır. Ancak böylelikle önermedeki gerekliliğin aklı, dolayısıyla delilin kesin olduğu açıklık kazanabilir. Bunun için öncelikle el-Enbiyâ 21/22. âyette neden iki yaratıcı arasında değil de iki ilâh arasındaki çatışmanın üzerinde durulduğuna değinmek gerekir.

¹⁵ Sa’düddin et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidî’n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d (b.y.: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 1421/2001), 43.

¹⁶ Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 3 cilt (b.y.: Dâru’t-teâ’rûf li’l-Matbûât, 1427/2006), 2: 157; Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *Davâbitü’l-ma’rife ve Usûlü’l-istidlâl ve’l-münâzara* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1414/1993), 91-93; Necati Öner, *Klasik Mantık*, 6. Baskı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 58-59.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 43; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere Şerhu’l-Müsâyere* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1979), 51; Ali el-Kâri, *Şerhu’l Fıkhı’l-ekber*, 52; Ali Akay, “Muslihuddin el-Lârî’nin Burhanu Temanu Adlı Risalesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005): 151.

2. Burhân-I Temânu İle Bağlantısı Açısından İlâh Mefhumu

Kelâmcılar öncelikle âlemin, bütün mümkünlere kadir ve irade sahibi bir yaratıcının fiili olduğunu ispatlamışlardır.¹⁸ Buna bağlı olarak kudreti eksik ve kendinden daha üstün bir gücün etkisinde bulunan bir varlığın ilâh olamayacağını ortaya koymuşlardır.¹⁹ Nitekim onlar yine bu nedenlerle Meşşâî filozofların zâtî ve sübûtî sıfatlardan uzak zorunlu varlık anlayışını doğru bulmuşlardır. Bu ilâh anlayışının sonuçta, inâyet ve cömertliğinin zorunlu bir sonucu olarak,²⁰ âlemin kendisinden sudûr etmesinde mümkünlerin dayanağı olan bir varlıktan²¹ başka anlam içermediğini görmüşlerdir.²² Filozofların görüşlerinin, kesin olmayan birtakım öncüller içerdiğini ifade etmişler ve onların

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûcî (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 34, 71; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif fi 'İlmi'l-kelâm*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: YEK, 2015) 1: 712, 714; 3:52; Nesefî, *Kitabut Temhîd*, 123,128; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 41; Nâsirüddîn Ebû Saïd el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min Meâtli'i'l-enzâr/ Kelâm Metafizîği*, trc. İlyas Çelebi ve Mahmud Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 70.

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu 6. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) 23; Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:118, Bekir Topalaoğlu, *Allah'ın Varlığı*, 9. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 69-72.

²⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 23; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 58; Nesefî, *Kitabü't-Temhîd*, 274-275; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3 : 84; İrfan Abdülhamid, *İslam'da Akaid Esasları*, 251, 258, Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 268.

²¹ Bu düşünce iki öncüle dayanır: 1. İki şey bazen akleden ve akledilende olduğu itibâr bakımından farklılaşır. 2.. İtibâr bakımından farklılaşan iki şey arazi bir durumda uyum sağlayabilirler. Mahmud el-İşfehânî, *Metâliü'l-enzar alâ Tavâli'u'l-envâr* (by.: trz.), 340. "Bu delilde asıl problem zorunlu varlığın tanrıya ait olup başkasının ona ortak olmaması değil, söz konusu gerçekliğin ne olduğudur." Saïd Reçber, "Vâcibü'l-Vücûdun Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), 312.

²² "İslâm filozoflarının zâtî gereği zorunlu varlığın birden çok olamayacağına dair delilleri vâcibü'l-vücûd kavramının ontolojik bir analizi sayılır. Buna göre eğer varlıkta her biri zâtî gereği zorunlu olan iki varlık olsaydı zâtî gereği zorunlu olmakta ortak ve kendilerine özgü yönleriyle birbirlerinden ayrı olurlardı. Bu ise o ikisinden her birinin zâtında bir bileşiklik olmasını gerektirir. Her bileşik zâtî gereği mümkündür. Bu durumda zâtî gereği zorunlu varlığın zâtî gereği mümkün olması gerekir ki bu imkansızdır." Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'in fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 2 cilt (Kahire: Mektebettü'l-külliyâtü'l-Ezheriyye, 1986) 1: 312; "Kelâmcılar delilin tamamlanması için zorunluluğun vücûdî olduğunun ispatlanmasına ihtiyaç duyulduğundan bu delile çok itibar etmemişlerdir." Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 427; "Zorunlu varlık kavramından hareket eden bu delilin kökü Plotinos'a (ö. 270) kadar uzanır. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından tam bir delil hüviyeti kazandırılmıştır." Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 199.

kendi ilkeleriyle çeliştiğini belirtmişlerdir. En önemlisi, filozofların kabul ettiği anlamda bir varlığın ibadete ve şükre lâyık bir ilâh olmaktan çok, soyut kavramsal bir ilkeye benzediğini fark etmişlerdir.²³ Bu çerçevede ilâhın hakikatinin ne olduğunu da belirgin kılmaya çalışmışlardır.

İlâh mefhumunun ne anlama geldiği üzerinde durmak, temânu delilinin anlaşılmasında ilk hareket noktası olmaya da uygundur. Zira bazı eleştiriler temânu âyetinin birbirine denk iki ilâh ile ilgili olamayacağından hareketle, burhân-ı temânuun âyetten farklı bir kapsama yöneldiğine dayanır. Buna göre nüzûl dönemindeki müşrikler, putları yaratıcı olarak değil Allah katında şefaatçiler olarak gördüklerinden iki denk ilâh düşüncesine uzaktılar. Oysa temânu delili tam kudret sahibi iki yaratıcı arasındaki bir çatışmadan söz eder.²⁴

Ancak bu iddianın aksine, Makdîsî (ö. 355/966'dan sonra), *el-Bed'u ve't-tarih* adlı eserinde Araplar arasında o dönem her çeşit din ve mezhebin mevcut olduğunu ifade eder. Buna göre zındıklık Kureys'te, Mecûsilik ve Mazdekîlik Temim'de yaygındı. Huzâa kabilesinden Müleyhoğulları cinlere tapıyordu. İbn Kuteybe (ö. 276/889) de Cahiliyye Dönemi Arap dinlerinden bahsederken, Temimoğulları'nın Mecûsiliğe inandığını söyler. Buna göre Araplar arasında yaratıcıyı kabul edip peygamberi veya ba'si inkâr edenler olduğu gibi yaratıcıyı ve ahireti inkar edenler de vardı.²⁵

Aslında temânu delili birbirine denk iki ilâh olamayacağını ispatlarken, biri diğerinden daha alt seviyede veya her biri farklı alanlarda etkili olan ilâhlar kabul edilemeyeceğini de ispatlar. Bunun için temânu delilini dayandığı ilkeler, öncüller ve asıllarla birlikte bir bütün olarak ele almak gerekir. Zira gerçek ilâhtan başka varlıkların ilâh olması veya ilâh kılınması ile ilâh olarak kabul edilmesi birbirinden farklı şeylerdir. İlki meselenin ontolojik, ikincisi epistemolojik tarafıdır. Delil birincisinin imkânsızlığını, ikincisinin yanlışlığını ortaya koyar. Bu yüzden her zaman öncelikle şirkin kendinde mümkün ola-

²³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 37; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 86; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 42.

²⁴ Nâsireddin et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhaşşal* (b.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 194.

²⁵ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 106, 167-168.

mayacağı ispatlanır ardından imkânsız bir şeyin olabileceğine inanmanın yanlışlığı açıklanır.

Bu konuda dört ihtimalden söz edilebilir:

1. Tam kudrete sahip gerçek ilâhın kendisiyle birlikte başka varlıkların da ilâh olmalarına izin vermesi

2. Gerçek ilâhın ulûhiyetini kendisi dışında başka bir varlığa tevdi ederek kendinin değil onun ilâh olmasını istemesi

3. Tam kudrete sahip gerçek ilâh yanında ona denk olmayan başka ilâhlar olması

4. Her biri tam kudrete sahip birden çok gerçek ilâhın olması.

İlâhlık hakikatine sahip olan yüce varlığın, ilâh olmayan başka bir varlığın ilâh olmasına ve ilâh olarak kabul edilmesine razı olması mümkün değildir. Zira en başta “ilâh kılınma” ifadesi çelişik ve ilâhlığa aykırıdır. Ulûhiyet başkası tarafından verilebilecek bir makam değildir. Kudret, kıdem, muhtaç olmamak, zorunluluk gibi nitelikleri gerektirir.²⁶ O yüzden ilâh olmayan bir varlığın ilâh kılınması kendinde imkânsızdır. Ayrıca böyle bir şey âlemdeki delillere bakarak ilâhın varlığına ulaşmayı engelleyeceği ve gerçek ilâhı tanıma yolunu kapatacağı için de geçersizdir. Zira âlem Allah’ın dışında olup yaratıcının varlığına delâlet eden her şeydir.²⁷ Yaratan kendisi olduğu halde ilâhın başkası olmasını istemesi; muhtaç olanın ilâh, müstağni olanın tâbi olmasını gerektireceğinden imkânsızdır. Bu bağlamda Mâtürîdî, kendisine delâlet eden bir eseri olan veya Allah’ın gönderdiği o kadar peygambere karşılık kendini tanıtmak için peygamber gönderen başka bir ilâh olmamasını tevhidin delillerinden sayar.²⁸

Bu düşüncenin tamamlayıcısı sayılabilecek bir diğer delil ise, ikinci bir ilâh olduğunun ispatlanamayacağıdır. Buna göre âlemin bir yaratıcısı ve müdebbiri olduğu kesindir. Âlemin yaratılması ve idaresinde tek bir ilâh yeterlidir. İkinci bir ilâha asla ihtiyaç olmadığı gibi birden çok ilâh olduğu nazarı

²⁶ Fahreddin er-Râzî, *Allah’ın Aşkınılığı*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 50-53; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 680-682.

²⁷ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 34.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 38.

olarak da zarûrî olarak da ispatlanamaz. Âlemin yaratıcıya muhtaçlığı ister imkânla ister hudûsle açıklansın tek yaratıcı açıklamada yeterlidir. O halde tek ilâhla yetinmek gerekir. Yaratıcı bir ilâhın varlığı kesindir. Kesin olan bilgiyi kesinlenemeyen bir bilgiye bağlamak ise kesin bilgiyi de şüpheli hale getirir. Oysa ilâhın varlığı kesindir. Kesin olan bilgiyi şüpheli hale getiren bir şey kabul edilmeye lâyık değildir. O halde şüpheli olanı bir kenara bırakıp kesin olanla yetinmek en doğrusudur. Aksi bir durum varlığı kesin olan yaratıcıyı ispat yolunu kapatır. Şu halde âlemin tek bir ilâhı vardır.²⁹

Tam kudrete sahip ve zâtî gereği kadir olanın, başkasının kudretine ihtiyacı olmadığı da açıktır. Bu yüzden ona yardımcı olacak alt düzeydeki başka bir ilâhın olması imkânsızdır. Üstelik temânu delili ayrıntılarıyla ele alınırken görüleceği üzere yüce ilâh, bu yardımcı ilâha birtakım işleri bıraksa bu durum bazı makdûrların onun kendi kudretinin dışına çıkması anlamına gelir. Halbuki makdûr olan bir şeyin tam kudretin dışında kalması imkânsızdır. Bu makdûrların yardımcı ilâh tarafından gerçekleştirilmesinin, asıl ilâhın buna müdahale etmesine izin vermeyecek bir şekilde olması da mümkün değildir. Bu durumda mesele yine iki denk ilâh problemine varır. Dolayısıyla asıl ilâha denk olmayan yardımcı ilâhlar düşüncesi dile getirildiğinde lafzen denk olmayan iki ilâhtan söz edilir gibi ise de gerçekte birbirine denk ilâhtan söz edilmiş olur. O yüzden şirk genellikle derece olarak alt düzeyde ilâhlar kabul etmek şeklinde tezahür etse de gerçekte Allah'a denk (nidd) ilâhlar kabul etmek anlamına gelir. Bu denklik durumunun tek bir konuda ya da bütün konularda olması arasında fark yoktur. Hatta bazı konularda olup kalanlarında olmaması bunları ayıran şeyin ne olduğu gibi pek çok soruyu da gündeme getirir. Bütün bunlar tam kudrete sahip iki ilâh probleminde ele alınan sorularla örtüşür. Öyleyse bu varsayım bir şekilde tam kadir iki ilâhın varlığı problemine varmaktadır ve o çürütüldüğünde bunlar da çürütülmüş olur. Şu halde nasıl düşünülürse düşünülün âlemin bir yaratıcısı olduğu ve onun tam bir kudrete sahip olması gerektiği ispatlandıktan sonra ona yardımcı olacak bir ilâh olmasının gereksizliği de açıktır. Geriye insanların böyle olduğunu kabul etmesi kalır. Şirk denilen bu tutumun yanlışlığı da işte bu asıl durumun imkânsızlığına dayanır.

²⁹ Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliyye*, 2: 147.

İnsanların böyle varlıkları ilâh olarak kabul etmesi aklın tam olarak kullanılmamasından kaynaklanır. Mârifetullahın aklen vâcib olduğu görüşü buraya istinad eder. Ayrıca insanlığın başından beri bütün peygamberler, şirkin yanlış tevhidin doğru olduğunu bildiren aynı mesajı insanlara tekrar tekrar hatırlatmışlardır. Mârifetullahın şer'an vâcib olduğu görüşü de bununla ilişkilidir. Buna göre ne alt derecede başka ilâhların varlığına dair bir nakil ulaşmıştır ne de aklen böyle bir şeyin mümkün olduğu söylenebilir.³⁰

Bu durumda incelenmesi gereken tek ihtimal kalır. Bu da her biri tam kudrete sahip birden çok ilâh olup olamayacağıdır. İşte temânu delili özellikle bu ihtimali geçersiz kılmaya yönelir. Bunu yaparken önceki üç ihtimal de aynı gerekçelerle kendiliğinden geçersiz kılınmış olur. Âlemin farklı güçlerde ilâhların ortak eseri olamayacağı hükmü, temânu delilindeki en önemli ilkelerden biri olan ilâhın tam kudrete sahip olması gerektiğiyle yakından ilgilidir. İlâh zorunluluk altında kalmaz ve kudreti tüm mümkünleri kuşatır.³¹ Bu ilke iki denk ilâh kadar birbirine denk olmayan ilâhlar düşüncesini de çürütür. Buna göre delil, yaratıcı ve tam kudrete mâlik zorunlu bir varlığın olduğunu ispatlandıktan sonra çürütülmesi planlanan bir varsayım olarak, bu tam kudret sahibi zorunlu varlığın birden çok olup olamayacağını sorgular. Bunun imkânsız olduğunu ortaya koyar.

Bu noktada akla gelecek bir ihtimal de başka âlemlerde başka ilâhlar olmasıdır. Ancak iki ayrı âlemin oluşturduğu toplam kümenin yine tek bir âlem oluşturduğu görüldüğünde bunun imkânsızlığı da açıktır. Bu ikincisine âlem denmesi tamamen lafzidir. Zira âlem ilâh dışındaki her şeydir ve iki ayrı âleme karşı ilâhın durumu, iki âlem durumunda olan gökler ve yerlere karşı durumu gibidir. İki ayrı âlem arasında bağlantı olmasa bile her iki âlem de kendinde makdûr olmaya devam eder. Herhangi bir makdûrun ilâhın kudreti dışında kalması ise imkânsızdır. Zira makdûr olmayı sağlayan imkân, kudreti sağlayan ise zâttır. Bu iki ilâhtan biri diğer âleme müdahale edemezse âciz

³⁰ İbrahim Halil Erdoğan, "Gazzâlî'de İlâhî Sıfat Ve İsimlerin Tecellisi Bağlamında Ma'rifetullah", *II. International Creation Congress on the Ligth of Sciences*, 8th-9th November 2018, Erzurum: 521-526. .

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 : 92-94. Fahreddin er-Râzî, *Muḥaşşalu Efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müteahḫirîn mine'l-ulemâ ve'l-ḥukemâ ve'l-müteḳellimîn* (b.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 147, 168; a.mlf., *el-Mesâilü'l-ḥamsûn fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire/Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfi/Dârü'l-Cil, 1410/1990), 47-48.

olur. Eğer müdahale edebilirse bu defa ya çatışma ya da diğer ilâhın âcizliği ihtimalleriyle karşı karşıya kalınır. Bu ise tek bir âlemdeki unsurlarda karşılaşılan temânuun aynısıdır. Şu halde tam kadir iki ilâh olmasının imkânsız olduğu ispatlandığında bu ihtimal de çürütülmüş olur. Tam kadir iki ilâh olmasının imkânsızlığı ise bunun kaçınılmaz olarak ya âlemdeki düzenin bozulması ya da bu varsayılan iki ilâhtan birinin gerçekte ilâh olamayacağı sonuçlarından birine götüreceğiyle ispatlanır.

Bu yüzden temânu delilinin doğru anlaşılması için ilâh tasavvurunun doğru bir şekilde ortaya konması gerekir. İlâhın en zorunlu ve ilâhlık hakikatini başka şeylerden ayıran en temel özelliklerinin neler olduğu, üzerinde düşünülmüş bir sorudur. Bu konu özellikle ilâhın en özel vasfının ne olduğu ile ilgili tartışmalar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu vasıf çoğunlukla mutlak kudret ve yaratma olarak kabul edilir. Ayrıca bu iki vasıfla yakından bağlantılı başka bazı nitelikler de sayılabilir. Kelâmcılar en başta ilâhın bu özelliklere sahip olmasının zorunlu olduğunu ve bu özellikleri taşımayan bir varlığın ilâh olamayacağını ispatlamışlardır. Bu gerçek ilâh Allah Teâlâ'dan başkası olmadığından dolayı da konuyu ilâhın sıfatları değil Allah'ın sıfatları başlığıyla incelemişlerdir. Nitekim delil tamamlandığında her ikisinin de aynı varlık olduğu görülür. Yine bu yüzden tevhid konusu genellikle ilâha ait diğer sıfatların incelenmesinden sonraya bırakılmıştır. Buna göre âlemi var eden yüce ilâh; 1. Mümkün varlıkların dayandığı zorunlu varlıktır. 2. Kadim ve ebedidir. 3. Tam bir kudret ve iradeye mâliktir. 4. Âlemi iradesiyle yaratmış fâil-i muhtârdır. 4. İlim, hayat gibi zâta ilave başka sıfatları da vardır. 5. Âciz, eksik, muhtaç olamaz. Başkasının emrinde veya iradesi altında bulunamaz. 6. Cisim değildir. Bir mekânda bulunmaz. 7. Zamansal akışa tâbi olmaktan münezzehtir. 8. Hudûs ve imkândan uzak, hâdislere mahal olmaktan münezzehtir. 9. Birleşik olmaktan, hulûl ve ittihaddan uzaktır. 10. Âlemi yöneten, varlıkları idare eden odur.³²

Bunlar, âlemin kendi başına olmayıp bir yaratıcı tarafından yaratıldığı ispatlandıktan sonra o yaratıcıda bulunması aklen gerekli olan ve nazarı olarak

³² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 62; 459, Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdis*, 50-53; Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 120-121; Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 132; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 40-48; 54, Sâbûnî, *el-Bidâye*, 44, 52, 83,110,135; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2: 208; İrfan Abdülhamid, *İslam'da Akaid Esasları*, 255

ispatlanmış temel özelliklerdir. Âlemin bir yaratıcısı olduğu bilgisine kendi aklıyla ulaşan bir kimse, bunlardan şeriat aracılığıyla haberdar olan kimseden farklı olarak bu on özelliğin sadece bir kısmını bulabileceği gibi hepsine de ulaşabilir. Nitekim bu özelliklerin tamamı kelâm ilminde aklî olarak ispatlanır ve bazıları bir kısmının zorunlu sonucudur. Şimdi, âlemin bir yaratıcısı olduğuna ve bu yaratıcının yukarıdaki özelliklere sahip olduğuna inanmayı başaran bir kimse burada kalacak mıdır yoksa bu on temel özelliğe sahip yaratıcının şükredilmeye, ibadete ve övülmeye lâyık olduğu bilgisine de ulaşacak mıdır? İlk insandan itibaren yeryüzünde ibadet olgusu olmasaydı insanın tek başına bu ikinci aşamaya geçmesi biraz daha zor olurdu. Fakat insanlar ilk nesilden itibaren hak inançla tanışmış, yaratıcıya şükür ve tazimde bulunmuştur. Zaman içerisinde sapmalar olup bir kısım insanlar bunu yanlış varlığa yöneltse de ibadet ve tazim olgusu varlığını devam ettirmiştir. Böyle olunca kendi aklıyla yaratıcıyı bulan kimseler de genellikle çevresindeki insanların ibadet ettikleri yanlış varlıklar yerine asıl bu yüce varlığa ibadet edilmesi gerektiğini vicdanlarında bir ek bilgi gibi bulmuşlardır. İşte ilk on özellik yaratıcı bağlamında iken, bu on birinci mânânın ilâhlığı ifade ettiğini söyleyebiliriz.³³

Kelâmcılar bu özelliklere sahip olmayan bir varlığın ilâh olamayacağını gösterdikten sonra âlemde bu şekilde iki veya daha fazla ilâh olmasının mümkün olmadığını delillendirmişlerdir. Bunun için el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyeti asıl olarak kabul etmişlerdir. Delillendirmenin “iki yaratıcı” değil de “iki ilâh” üzerinden yürütülmesinin asıl sebebi budur. Ayrıca yaratıcı lafzının mânasının ibadet ve şükrün yöneldiği bir varlık olmayı tek başına içeriyor olmaması da bunda etkilidir. Ulûhiyyet bu özelliklerden sonra onları içine alan anlamı da ifade eder. İlâhın varlığı ispat edildiğinde bu on özelliğe sahip olan varlık da ispat edilmiş olur. İşte burhân-ı temânu söz konusu bu varlığın birden çok olamayacağını ortaya koyan en güçlü aklî delildir.

³³ “İlah, ibadet edilen varlık anlamına gelir ve mücerred olarak kullanıldığında Arapçadaki tekid ve hasr üslublarından olan nefyü ispat cümlesini de içine alarak ilahın Allah olduğunu gösterir.” Mehmet Sürmeli, “Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed sûresi'nin 19. Âyetine Bakış”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara (2000): 158.

2. Kâinatta İki İlâh Olması Durumunda Aralarında Çıkacak İhtilaf Ve Çatışmanın İmkânı

Burhân-ı temânu, göklerde ve yerde Allah'ın dışında ilâhlar olsaydı kâinattaki düzenin bozulacağını bildiren el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyete dayanır. Buna göre âlemde birden çok ilâhın olması çeşitli imkânsızlıklarla ya da çelişkilerle yüz yüze bırakır. Nihayetinde âlemdeki düzenin bozulmasına daha doğrusu hiç var olamamasına yol açacak şekilde bir fesada neden olur. Delil başlıca üç imkânsızlık üzerinden iki ilâh olamayacağını ispat eder:

1. Birbirlerinden tam olarak bağımsız iki ilâhın olması ve müstakil olarak fiilde bulunması imkânsızdır.

2. İki ilâhın ittifak etmesi kendinde mümkündür. Ancak tam kudrete mâlik ilâhlar olmaları dikkate alındığında imkânsızdır.

3. İki ilâhın ihtilaf etmesi kendinde mümkündür. Ancak tam kudrete mâlik olmaları ve kâinatın varlığı şartları dikkate alındığında imkânsızdır.

Buna göre iki müstakil ilâh olması imkânsızdır. Zira iki ilâh olduğunda her ikisi de müstakil kalamaz. İlâhın tam kadir olması yani makdûrların tamamının her birinin kudreti kapsamında olması, kudretleri dışında bir makdûrun bulunmasını imkânsız kılar. Mümkün olan her şeye tek başına müstakil olarak kadir olmadıkça ise tam kadir olunmaz. Başkasının yardımına muhtaç veya başkasından yardım alarak kuvvetini arttıran biri, bu artma ve ihtiyaç oranında eksiklik içerir. İlk hali bu ikinci halinden noksan demektir. Bu da müstakil iken tam kadir olmadığı anlamına gelir. Müstakil olarak her şeye kadir olan iki ilâh olsa, makdûr olan her şeyin ikisinin de tek başına kudretine dâhil olması gerekir. Ancak iki ilâh olduğunda durum böyle değildir. Zira diğer ilâhın varlığı, mümkünlerin tamamının artık tek başına sadece onlardan biri için makdûr olmasını engeller. Durum ilk haldeki gibi olmayıp ikisinden her birinin kadir olduğu her şeye yani tüm makdûrlara, aynı derecede aynı şekilde kadir olmakta ikisi de ortaktır. Bir makdûr her ikisinin de makdûru olduğu için ikisi de tüm makdûrlara ve doğal olarak diğerinin makdûruna kadir olur. Oysa bu durumda diğerinin makdûru olamaz çünkü

tek eserde iki müessir, tek ma'lûlde iki tam illet olamaz. Bir makdûrun iki kadirin kudretiyle gerçekleşmesi de imkânsızdır.³⁴

İki ilâhın makdûrları aynı olacağından belli bir makdûrun ilâhlardan herhangi biriyle gerçekleşmesi imkânsızdır. Zira neden biriyle değil de diğeriyle gerçekleştiği açıklanamaz. İki tam kadir arasında daha üstünlük durumu olmadığından, bu makdûrun onlardan biriyle gerçekleşmesi diğeriyle gerçekleşmesinden daha uygun ve öncelikli olamaz. İkisinden birinden rastgele/ittifakî olarak gerçekleşmesi ise müreccihsiz tercih olur ki bu da imkânsızdır. Onların üzerinde hangi makdûrda müessir olacaklarını belirleyecek üçüncü bir güce bağlı kalmaları da tam kudrete aykırıdır. Ayrıca her ikisi de tam kudretin gereği olarak kendi kudretleriyle gerçekleşmiş olanlar dışındaki mümkünlere de kadir olacaklardır. Oysa makdûrlardan bir kısmı onunla gerçekleşmiş olsa bile kalan makdûrların diğer ilâhın kudretiyle gerçekleşmiş olması, o makdûrun artık bu ilâhın makdûru olmadığı anlamına gelir. Bu ise çelişiktir.³⁵

Bu makdûrun iki ilâhın ikisiyle birden gerçekleşmesi de imkânsızdır. Onun makdûru olarak gerçekleşenin, diğerinin makdûru olması mümkün olmaz. Makdûr gerçekleşince onu gerçekleştirmek yerine gelmiş ve aynı fiilin artık diğerinin makdûru olarak gerçekleşmesi imkânsız olmuştur. Ne var ki iki ilâhla birden gerçekleşmemesi de mümkün değildir. Zira ikisinden biriyle gerçekleşmesini imkânsız kılan şey, ancak diğeriyle gerçekleşmesidir. İkinciyle gerçekleşmesini imkânsız kılan birinciyle gerçekleşmesi, birinciyle gerçekleşmesini imkânsız kılan ise ikinciyle gerçekleşmesidir. Diğerinin bunu gerçekleştirmesini imkânsız kılacak olan fiil yani bu makdûrun gerçekleştirilmesi her iki ilâhtan da gerçekleşmeyince, gerçekleşmeyi imkânsız kılan bir şey yok demektir. Bu durumda herhangi bir imkânsızlık ve engelleme kalmamış olur ve söz konusu makdûrun gerçekleşmediği için gerçekleşmesi gerekir. Ancak gerçekleştiğinde de gerçekleşmemesi gerekir. Birinci ilâhtan gerçekleşmediği için ikincinin makdûru olur. İkinciden gerçekleşmediği için de birincinin makdûru olur. İkisinden birden gerçekleşmeyince ikisinin de makdûru olur

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 58; Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 109-111; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 704, 848, 851, 942.

³⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 848, 851, 942.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 40; Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:112; Mahmud el-İsfehânî, *Metâliü'l-enzar*, 342.

ama gerçekleşemez. Zira ancak ikisiyle de gerçekleşmediğinde ikisi için de makdûr olmaya devam eder. Şu halde gerçekleşmezse gerçekleşmesi, gerçekleşirse gerçekleşmemesi gerekir. Olumlanması olumsuzlanmasına götüren her şey ise imkânsızdır.³⁶

Her iki ilâhın da makdûru olduğu halde sadece ikisinden biriyle gerçekleşmesi o mümkünün, gerçekleşmesinde tesiri olmayan ilâhtan müstağni kalması anlamına gelir. Bu ise kendisine tazim ve şükürden müstağni kalmayı gerektireceğinden ilâhlığa uygun düşmez. Ayrıca o ilâhın fiilinden müstağni kalan şey, o ilâhın makdûru olmaz. Oysa herhangi bir makdûrun tam kudretin makdûru olmaması mümkün değildir.³⁷

İki ilâh olduğunda her biri aralarında bir ittifak ister mümkün olsun ister zorunlu olsun, müstakil olarak yaptığını artık yapamaz. İki ilâh arasında ittifak varsa ve birlikte fiilde bulunuyorlarsa her biri bir arada yaptığını artık tek başına yapamaz. Tek başınayken olduğu kudrette değildir. Yapabilecekleri ancak bir arada yapabilecekleri şeylerle sınırlıdır.³⁸ Tek başına bu fiili yapmaktan âciz olmak ise nihayetinde fiilde bulunmaktan âcizlik demektir ve dolayısıyla bir eksikliklerdir. Tek başınayken de bir arada iken de ittifaka mecbur iseler bu daha büyük âcizliktir. Ayrıca neleri tek başına yapacakları, neleri bir arada yapacakları da yine müreccihsiz tercih olur. Belirli bir müreccih olduğu kabul edildiği takdirde bu da başka bir müreccih gerektirir ve teselsülle karşı karşıya kalınır.³⁹

İki ilâhtan birinin kendi tam irade ve kudretiyle herhangi bir makdûru var etmesi, o makdûru diğer ilâhın kudreti kapsamından çıkarır. Diğer ilâhın bu makdûra dair kudreti hiç hesaba katılmamışsa o, fiilde bulunan diğer ilâhın inisiyatifinde ve kontrolünde geri planda kalmış olur. Eğer o ilâhın buna dair kudreti dikkate alınmışsa, dikkate alan ve bu fiili yapan ilâh diğer ilâha bağımlı ve onun kontrolünde olmuş olur. Üstelik bu durum her iki ilâh için de karşılıklı olarak geçerlidir. Her iki ilâh da ya dikkate alınmadığı ya da

³⁶ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 109-111; 110; Fa Râzî, *el-Meţâlibü'l-âliyye*, 2: 145; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 42.

³⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 309.

³⁸ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 109-111; Râzî, *el-Meţâlibü'l-âliyye*, 2:142; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 115; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 319-320.

³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 43.

diğerini dikkate almak durumunda kaldığı için âciz, yetersiz ve başkasına bağımlı olmuş olur.⁴⁰

Tek bir fiilde, tek bir mef'ülde ister tam bir bağımsızlıkla isterse yardımlaşma yoluyla ortaklık imkânsızdır. Bu yüzden her iki ilâhın kendi yarattığına yönelmesi kaçınılmazdır. Ne var ki mahlûkat birbirine bağlıdır. İster cevherlerle arazlar, ister yer ile gökler, ister madde ile sûret, ister nefsânî nitelikler ile cismânî nitelikler, isterse bugünkü dille fiziksel ve biyolojik yasalar olsun hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Bu yüzden iki ilâhtan her biri diğerinin yaptığını dikkate almadan fiilde bulunursa fiil bozuk olur ve âlemdeki düzen fesada uğrar. Eğer diğerinin yaptığını dikkate almadan fiilde bulunamazlarsa bu da âcizlik olur. İki ilâhın kudretleri ayrıştığı gibi makdûrları, fiilleri ve mef'ûlleri de ayrışmalıdır. Ancak âlemde diğer unsurlarla az çok bağlantılı olmadan tek başına var olan bir hâdis bulunmaz. Bu durumda iki ilâh da müstakil kalamaz ve müstakil olarak fiilde bulunamazlar.⁴¹

İki müstakil ilâh bir arada olduklarında tek başına oldukları gibi kalırlarsa ihtilaf mümkün olur. Zira ilâhlardan biri belli bir makdûru; nitelikleri, şekil miktar ve arazları açısından belirli birtakım tercihlerde bulunarak yaratacakken, diğeri o makdûru başka bir tahsile yaratmak isteyebilir. Dikkate alınmaması onun için, dikkate alınması bunun için eksiklik olur. Dikkate aldığına artık müstakil olamaz. Müstakil olarak kalırsa da dikkate alma olmaz. Bu durumda ilâhlar arasında ihtilaf olur.⁴²

İki müstakil ilâh olsa ortak olduklarında müstakil olamazlar çünkü müstakil olanın ortağı olmaz. Bir arada olmadıklarında ise birbirlerini engellerler ve dolayısıyla âlemi yaratamazlar ve sürdüremezler. Ortak olamazlar çünkü tek eserde iki müessir olmaz. Müstakil olmak birlikte iş yapmakla çelişir. Müstakil ise ortak, ortak ise müstakil olamazlar. Müstakil olarak fiilde bulunamadıklarında âciz olurlar. Hâlbuki ittifak etmeleri de ihtilaf etmeleri de önce kadir olmalarını gerektirir. Kadir olmadıklarında ittifak da ihtilaf da edemezler.⁴³ Tek başına fiilde bulduklarında ise mef'ûlleri ayrışır ve her iki

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 319-320.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 41; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 317.

⁴² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 34; Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye*, 2: 135-136.

⁴³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 311, 316.

ilâh da kendi yarattıklarına yönelir.⁴⁴ Zira tek bir fiilin iki fâili olamaz. Eğer birinin bir fiili varsa bu onun fiilidir. Bu fiilin, onun fiili olarak diğerinin fiilinden ayrışması kaçınılmazdır. Aksi halde onun bir fiilinden söz edilemez. Mef'ûller ayrıştığında ise her ilâh kendi yarattığına yönelir ve ilâhlığın gereği olarak diğerine üstün gelmeye çalışır. Bu kaçınılmazdır.⁴⁵

İki ilâh herhangi bir şeyi birlikte yapacak olsalar bile eğer birinin onda hiç etkisi yoksa ve bu her şeyde böyleyse âciz demektir. Bazı şeylerde tesir etmiyor bazı şeylerde tesir ediyorsa, bunun bir sebebi olması gerekir. Aksi halde müreccihsiz tercih olur. Ayrıca kendi tesir etmediği makdûr onun makdûru olmaktan çıkar ve ondan müstağni kalır. Yine tesir etmeyen ilâh, sonradan tesir etmeyi dilerse bu, hudûs işareti olacağından mümkün olmaz. Ayrıca neden sonradan tesir etmeyi diledi de önceden dilemedi ve diğer ilâh buna izin verir mi bilinemez. İzin vermek zorunda olursa âcizlik olur. İzin vermezse diğeri âciz olur.

Belli bir makdûrun bir bölümünü ilâhlardan biri, şu diğer bölümünü de diğeri yapıyorsa, neden tam tersi olmadığı yani ilk ilâhın yaptığı bölümü ikinci ilâhın, ikincinin yaptığı bölümü ilk ilâhın yapmadığı açıklanamaz. Eğer tersi olamazsa zorunluluk anlamı taşır ve her ikisi için de âcizliktir. İkisinden biri tersi olmasını istiyor da buna gücü yetmiyorsa âcizdir. Tam tersi olmasını istemiyor ama istediğinde diğer ilâhın buna izin verip vermeyeceğini bilmiyorsa yine âcizdir. Hattâ böyle bir izin verilsin ya da verilmesin, bizatihi bu izne bağlı olmak da âcizliktir. Her durumda istediği gerçekleşen ilâh olur diğeri ise âcizdir. Bu belirli makdûrda onun da katkısı olması demek onun fiili ile diğerinin fiilinin ayrışması demektir. Bu yüzden ayrışma asla ortadan kalkmaz. Asla belli bir makdûrda ortak olamazlar. Mef'ûller zorunlu olarak ayrıştığında ise her iki ilâh da kendi yarattığına yönelir.⁴⁶

İki ilâh olsa ikisinin iradesi de zâtlarının gereği olacağından başkasına tâbi ya da onları aynı fiilde bir araya getirecek üçüncü bir güce bağlı olamaz. Ne var ki iki ilâhtan hiçbiri diğerinin iradesi ve fiili olmadan irade edemez ve fiilde bulunamaz. Bu ise kısır döngüdür. İki fiil ve iki irade bu şekilde birbirini

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 39; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 115; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 317.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 312, 313.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 317.

gerektirdiğinde, o ikisinin tam gerektireni ikisinin de dışında olur. Halbuki onların üzerinde onları fâil ve mürid kılabacak bir şey olmadığından o ikisinin her birinin zâtı olarak fâil ve mürid olması gerekir.⁴⁷ Bu yüzden ister ittifak ister ihtilaf etsinler, bu ihtilaf ister gerekli ister mümkün olsun; iki ilâh olduğunda biri diğerinden daha üstün olacak ve o üstün olan olmadan diğeri bir şey yapamayacaktır. Başkasının denetimi ve kudreti altında olan ise âciz ve muhtaçtır. Kadir bir ilâh olamaz. Her ikisi de müstakil olarak fiilde bulunursa birbirlerinin müstakil olmasını engellemiş olacaklarından hiçbiri müstakil olmaz. Bu durumda ikisi de ilâh olamaz.⁴⁸

Ayrıca hangi ilâhın hangi fiili yapacağı sonradan belirlenmiş de olamaz. Böyle bir şey zamana tâbi olarak sonradan karar vermeyi gerektirir ve hâdislere mahal olmak anlamına gelir. Oysa ilâh hâdislere mahal olmaz. O yüzden Allah'ın dışındaki her şey hâdistir⁴⁹ ve hâdislerin Allah'ın zâtı ile kâim olması imkânsızdır.⁵⁰ Hudûs niteliği hiçbir yönden ve hiçbir anlamda O'na ulaşamaz.⁵¹ O'nun bütün sıfatları ezeldir.⁵² Zira ilâhın başka nitelikte olması mümkün değildir. Bu paylaşım, iki ilâhın aralarında anlaşmaya varmasıyla olamaz çünkü birbirlerine bağlı kalmış olurlar. Anlaşmadan da olmaz çünkü bu durumda her ikisi de dikkate alınmamış olur. Ayrıca her ikisinin fiili de ezeli olduğundan ezelde ayrılmış olmak durumundadır. O zaman her ikisi kendine ayrılanın dışına çıkamaz. Bütün bunlar eksikliklerdir. Ayrıca bu durum ma'dûmların ezelde ayrışmasını da gerektirir. Bu ise imkânsızdır.⁵³

Tek ilâhın kendi fiillerini ezeli olarak irade etmesi ile iki ilâhın kendi fiillerini ezeli olarak paylaşmaları birbirinden farklıdır. İlkinde iradenin ezeli taalluku ilâh için herhangi bir zorunluluk meydana getirmez. İkincisinde ise

⁴⁷ İbn Teymiyye *Minhâcî's-sünne*, 3: 323.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 38; Neseî, *Tabşîratü'l-edille*, 122; Neseî, *Kitabu't-Temhîd*, 130; İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 3: 323; Mahmud el-İsfehânî, *Metâliü'l-enzar*, 343.

⁴⁹ Neseî, *Baħru'l-keġâm*, 10.

⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Aķâid*, 53.

⁵¹ Râzî, *el-Mesâilü'l-hamsûn*, 40; Teftâzânî, *Şerhu'l-Aķâid*, 60; "Allah'ın zâtında arazlar kâim olamaz." Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 44; Râzî, *Muħaşşal*, 158.

⁵² Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî, *Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber* (Katar: eş-Şuûnü'd-diniyye, ts.), 34.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 370-371; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 39, 166; Teftâzânî, *Şerhu'l-Aķâid*, 52; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 : 98-100; Neseî, *Kitabu't-Temhîd*, 166; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 39; Mahmud el-İsfehânî, *Metâliü'l-enzar*, 342; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 124, 132; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 153.

dışarıdan iradeyi sınırlayan ve hudûs anlamı içeren bir bağımlılık söz konusudur. Bu ister diğer ilâh olsun, ister her iki ilâhın iradesini kuşatan daha üstün bir şey olsun fark etmez. Hangi ilâhın hangi fiili yapacağını ezeli olarak paylaşılmasının mümkün olmaması sorunu devam eder.⁵⁴ Bu aynı çelişki iyilik ve kötülük için ayrı ilâhlar kabul eden düalist inançlarda da geçerlidir. Bugün daha çok tek tanrı inancına karşı bir argüman olarak sunulan kötülük problemi, geçmişte kelâmcılar tarafından düalist ulûhiyet anlayışına karşı yöneltilmiştir. Buna göre iyi olan ilâh kötülüğü engelleyemiyorsa âciz, engelleyebilecekken engelleyemiyorsa kötüdür.⁵⁵ İşte iki ilâh için problem olan bu durum, iyiliği ve kötülüğü kendi iradesiyle var eden tek ilah için problem olmaz ve onun için kötülük anlamına gelmez. Konu çok ayrıntılı olmakla birlikte burada vurgulamak istediğimiz; irade, bilgi, kudret ve hikmetin ezeliyeti durumunun tek ilâh olması ile iki ilâh olması durumunda aynı olmayacağıdır. Örneğin tek ilâh kıyamet için dilediği bir vakti seçebilir. İki ilâh olduğunda ise ilâhların bu konuda bir anlaşmaya varmaları kaçınılmazdır.

İki ilâhtan biri herhangi bir makdûru kendi yaratabilecekken diğer ilâha bırakmaya mecbur olursa zorda kalmış âciz bir varlık olur, ilâh olamaz. Eğer lutuf olarak bırakırsa diğer ilâh onun lütfuna mazhar olmuş olur. Lutfu mazhar olmak ise ilâhlığa aykırıdır. Üstelik bu durum her ikisi için de geçerlidir. Ezelde bu iki ilâh arasında bunları lutfu ya da zorla paylaşılacak bir güç olması da aynı sebeple imkânsızdır.⁵⁶ Bu sebeple her iki ilâh da ne makdûrlarını diğer ilâha zorla bırakmaya razı olur, ne de lutfu bırakabilir. Bu yüzden her iki ilâh da kaçınılmaz olarak üstünlük kurmaya yönelmek durumundadır. Kur'an da tam olarak bunu söyler : "De ki, eğer iddia ettikleri gibi Allah'la beraber başka ilâhlar bulunsaydı, o takdirde onlar yüce kudret sahibi Allah ile mücadele etmenin yolunu araştırırlardı" (el-İsrâ 17/42).⁵⁷

İki ilâhın kudret ve iradelerinin makdûrlarına ezeli olarak taalluku bir paylaşımı zorunlu kıldığından, ma'dûmların ezelde ayrışmasını gerektirir. Zira henüz yokluk halinde iken hangi ilâhın bunlardan hangilerini var edeceğinin paylaşılması, ma'dûmların ayrı ayrı belirlenip ayrışması demektir.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 39; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 325-326.

⁵⁵ Râzî, *el-Erba'în*, 1: 318.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 326.

⁵⁷ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:109-111; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 326.

Ma'dûmların ezelde ayrışması ise söz konusu olamaz. İki ilâh olsa bunlar birbirinden cisim olmadıkları ve bir mekânda bulunmadıkları için mekân bakımından ayrışamazlar. Kadim olduklarından zamanla da ayrışamazlar. Bu bakımdan iki ilâh olduğunda bunların birbirinden ayrışmaları imkânsız olur. Geriye iki ilâhın arasında ancak ilim ve kudretin ayrışması gibi, hakikat ve mâhiyet bakımından bir ayrışma olması ihtimali kalır. Bu durumda iki ilâh ancak ilâhlık hakikatiyle birbirlerinden ayrışabilir. O zaman da ilâhlık hakikatine sahip olmayan ilâh olamaz.”⁵⁸

İki ilâh olsa ittifak etmelerinin zorunlu olması açık bir âcizlik olduğundan imkânsızdır. Bu durumda ihtilaf etmeleri kendinde mümkündür. Ancak ihtilaf etmeleri sonucu karşı karşıya kalınacak imkânsızlıklar nedeniyle ihtilaf eden iki ilâhın olması imkânsızdır. Daha doğrusu her ikisi de tam kudrete mâlik iki ilâh olması şartıyla ihtilaf etmeleri ve âlemin bu ihtilafa rağmen var edilmesi ve sürdürülmesi imkânsızdır. Ancak ihtilaf etmeleri imkânsız olunca ittifak etmeleri zorunlu olur ki bu da tam kudretle çeliştiği için imkânsızdır. O halde ittifak etmeleri de âlem var olduğuna göre ihtilaf etmiş olmaları da imkânsız olmak zorundadır. Her ikisinin birden imkânsız olması ise zıtların aynı anda doğru olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. Bu imkânsızlıklar ise ancak iki ilâhın olması sebebiyledir. İki ilâh olmadığına ise bunların hiçbiriy-le karşı karşıya kalınmaz. İmkânsızlığa götüren şey de imkânsız olduğundan iki ilâhın olması imkânsızdır.⁵⁹

Diğer bir yandan; ittifaklarının zorunlu olması imkânsız olduğu için ihtilaflarının da kendinde mümkün olması gerekir. Bu durumda ittifakları da ihtilafları da mümkün olur. Mümkünün iki tarafından birinin, tercih eden biri olmadan diğerine baskın gelmesi ise müreccihsiz tercih olacağı için imkânsızdır. Eğer bir müreccih varsa ve tercih bunun tesiriyle olursa iki ilâh da sebebe bağlı ve muhtaç olurlar. İhtilaf etmeleri durumunda meselâ her biri iki zıttan birini irade ettiğinde ya ikisi birden olmaz ya ikisi birden olur ya da ikisinden sadece birinin istediği olur. İkisinin birden isteğinin olmaması mümkün değildir çünkü mahal uzak kalamayacağı zıtların ikisinden birden ayrı kalmaz. Ayrıca her birinin isteğinin gerçekleşmesine engel olan diğerinin isteğinin

⁵⁸ Râzî, *el-Meâlîbü'l-âliyye*, 2:146; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 59; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-enoâr*, 74.

⁵⁹ Nesefî, *Tabşîratü'l-edille*, 1: 119; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în*, 315; Râzî, *Muhassal*, 193; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 120.

gerçekleşmesidir. Diğerinin istediği gerçekleşmeyince engel kalmadığı için bunun isteğinin gerçekleşmesi gerekir. Bu durumda her ikisinin isteğinin de gerçekleşmesi gerekir çünkü diğerinin isteği gerçekleşmemiştir. Fakat her ikisinin isteği de gerçekleşirse zıtların bir arada olmaları gerekeceğinden bu kez de gerçekleşmemeleri gerekir. Geriye iki ilâhtan sadece birinin istediğinin olup diğerinin olmaması ihtimali kalır. Bu ise ya müreccihsiz bir tercih olur ya da ikisinden birinin kadir, diğerinin âciz olmasını gerektirir. Âciz olan ise ilâh olamaz.⁶⁰

Bu aynı durum, bazı şeylerde birincinin bazı şeylerde ikincinin istediğinin olması için de geçerlidir. Bunun tek bir defa olmasıyla birden çok olması arasında fark yoktur. Üstelik hangi konularda hangisinin istediğinin olacağı da yine müreccihsiz tercih, makdûrların paylaşımı ve ma'dûmların ezeli ayrışmasıyla ilgili sıkıntılarla karşı karşıya bırakır.⁶¹

Her iki iradenin, ihtilaf etmeyecek şekilde ittifak etmeleri zorunlu olduğunda acziyeti gerektirir. Bu sebeple ihtilaf etme ihtimalleri görmezden gelinemez.⁶² Kudretin ittifakını zorunlu görmek ancak yaratılmış varlıklarda olur.⁶³ İki ilâhı kadir kılacak üçüncü biri olamaz çünkü bu durumda ona muhtaç olurlar. Oysa onların dışındakiler mahlûktur. Mahlûk hâlîkı kadir kılmaz.⁶⁴ İkisinin de kudreti zâtından olduğundan başkasından alınmış olması ya da birbirine eklenmesiyle artması da mümkün değildir.⁶⁵

Dünyada bir ülkedeki iki yönetici, bir mahkemedeki iki hakim belirli bir görüşte birleşemediklerinde, karar birliğine varmalarını sağlayan daha üst bir makam yahut bir kanun sayesinde ihtilaftan kurtulabilirler. İki ilâh için ise başvuracakları ya da bağlı oldukları bir üst merci söz konusu olamaz. Bu nedenle her ikisi de diğerinin ortaklığı olmadan tek başına iken fiilde bulunabilmelidir. Bu durumda mef'ûller ayrışır, her ilâh kendi yarattığına yönelir ve onu üstün tutar. Bu ise tam olarak "Allah evlât edinmemiştir. O'nunla birlikte

⁶⁰ Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye*, 2:135-136; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 41; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 305; Ali el-Kârî, *Şerhu'l Fikhu'l-ekber*, 51.

⁶¹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 120-121.

⁶² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 306. Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye*, 2:143; a. mlf., *el-Erba'in*, 1: 318.

⁶³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 308.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 321.

⁶⁵ Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye*, 2: 135; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 309-316; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 120.

başka bir ilâh da yoktur; eğer öyle olsaydı her bir ilâh kendi yarattığına yönelir ve ilâhlar birbirine üstün gelmeye çalışırlardı” (el-Mü’minûn 23:91) âyetinde anlatılmıştır. Üstelik bu, zamanla aşılacak bir üstün tutma durumu olmayıp ilâh olmanın gereğidir ve ondan ayrılmaz. Bu ise âlemin daha baştan fesadı demektir. O halde iki ilâhın olması yahut iki ilâha rağmen âlemin var olması ve varlığını sürdürmesi imkânsızdır.⁶⁶

İki ilâh ittifak ettiklerinde ittifak sonucu doğan kudret ihtilaf olmamasındandır. Yani ilâhın zâtından değil başka bir şeydendir. Halbuki ilâhın kudreti başkasından alınmış olamaz.⁶⁷ İlâhlardan birisi eğer diğer ilâhın iradesinin zıttına bir şeyi ister de, isteğini yerine getiremeyeceğini bildiği için ittifak ederse bu âcizliktir. Yahut ihtilaf etmeye ve diğer ilâhı engellemeye kalkışırsa kendisinin de engelleneceğini bildiği için ihtilaf etmiyorsa yine âcizlik olur. Ayrıca böyle bir sebeple ihtilafтан geri dursa bile bu, ihtilaf etmesinin kendinde mümkün bir şey olduğuna delâlet eder. Bu da aksi yönde bir karar vermesinin imkânsız olmadığını ve ihtilafın daima mümkün olduğunu gösterir. Ayrıca iki ilâh ittifak ettiğinde, meydana gelen fiilin onlardan hangisiyle meydana geleceği belirlenemez. Âlemin yaratıldığı vaktin belirlenmesinde olduğu gibi, tek bir ilâhın iradesinin neticesi olan tercih ile bir fiilin onu meydana getirebilecek iki eşit kudretten hangisi tarafından meydana getirileceği aynı değildir. İkincisi iki iradenin anlaşmasını zorunlu kılar, âcizliği ve müreccihsiz tercihi gerektirir.⁶⁸

Bir makdûrun iki kadiri, bir eserin iki müessiri ve bir ma’lûlün iki illeti olamayacağı ilkesi aynıyla kulların fiilleri için de geçerlidir. Aksi halde iki ilâh arasında muhtemel çatışmanın benzeri, ilâhi irade ile kulun iradesi arasında da karşımıza çıkar. Zira kul iki zıttan birini isteyip Allah da diğer zıddı istediğinde çatışma ve birbirini engelleme kaçınılmaz olur. Hattâ Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) bu problemten kurtulmak için kulun kudretini tümüyle nefyetmiştir. Yine bu problemle bağlantılı bir şekilde; genel olarak Mu’tezile ve özellikle Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve Cübbâiler de, sırasıyla Al-

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitabü’t-tevhîd*, 42; İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, 3: 316, 328.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, 3: 328.

⁶⁸ Râzî, *el-Meçâlibü’l-âliyye*, 2:142-144.

lah'ın kulun fiilinin benzerine ve aynına kadir olmadığını söylemişlerdir.⁶⁹ Ehl-i sünnet'in bu probleme Allah'ın kudretine herhangi bir sınırlama getirmeden ve kulun sorumluluğunu göz ardı etmeden bir çözüm bulma gayreti ise kesb teorisiyle sonuçlanmıştır.⁷⁰ Buna göre tesir yani varlık verme, sadece kadim kudretin bir niteliğidir. Onlara göre tesiri olmayan kudret olabilir zira tesir kudretin gereklerindedir ve bazı kudretler de bulunmaz.⁷¹ Hâdis kudretin fiile taalluku kesbtir. Varlıkta asıl ve tek müessir olan ise kadim kudrettir.⁷² Aynı mâhiyette olduklarında yani ikisi de kadim veya ikisi de hâdis olduklarında, bir eserde iki müessir olamaz. Fakat biri kadim diğeri hâdis iki kudret tek eserde bir araya gelebilir. Bu durum, kulların cebr altında buldukları anlamına gelmez. Zira dağa tırmanan bir insanla ayağı kayıp aşağı düşen bir insanın arasında fark olduğu, vicdanlarda bedîhî olarak bilinen bir bilgidir. Hâdis kudretin tesiri kabul edildiği takdirde bile kadim kudretin daha üstün ve tam olduğu dolayısıyla her halükarda kadim kudretin istediğinin olacağı tabiidir.⁷³

“Her iki ilâh da bütün malûmları bildiğinden iki zıttan hangisinin gerçekleşeceğini, hangisinin gerçekleşmeyeceğini bilir. Ezelî ilimde olmayacak diye bilinen şeyin olması, olmayacak diye bilinen şeyin ise olması imkânsızdır. İmkânsıza da kudret taalluk etmez. Dolayısıyla iki ilâhtan her birinin olacak olan neyse onu istemesi ve başka bir şeyi istememesi bir eksiklik olmaz. Bu yüzden de ittifak ederler” düşüncesine karşı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210); tek ilâhın var olacıklara dair bilgisinin onu zorunlulukla karşı karşıya bırakmadığı gibi, iki ilâh için de ittifakı gerektirmeyeceğini söyler. Zira bilme gerçekleşmeye, gerçekleşme ise iradeye bağlıdır. İradeyi bilmeye bağlamak ise

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 376; 381; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 474; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 247-248; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 225; Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, 26; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 49; Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 253.

⁷⁰ Konuyla ilgili olarak bk. İbrahim Halil Erdoğan, “Mu'attıla Düşüncesi ve Günümüze Yansımaları” *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 2019/6 (1): 25-47.

⁷¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 166, 171; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 476; Abdüllatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 36.

⁷² Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 113; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 148-149; Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 149.

⁷³ Neseî, *Kitabu't-Temhîd*, 274, 279, 284; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 113-114; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 : 106; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 246-248; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 127, 152-153; Abdüllatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, 36.

şeyin kendisinden iki aşama önce gelen başka bir şey için sebep sayıldığı bir kısır döngüye yol açar.⁷⁴

Ayrıca her biri bütün malûmları bilen iki ilâh olduğunda, her iki bilgi tümüyle birbirinin aynısı olduğundan, iki ilâhın bilgileri birbirinden ayrışamaz. Zira her ikisinin bilgileri birbirinin aynı olmakla birlikte, bu iki bilgiden biri ilâhların birinde diğeri ise diğesinde olacaktır. Oysa bu iki bilgi birbirinin yerinde bulunabilir. Bu durumda bu iki bilgiden hangisinin hangi ilâha ait olacağı belirsiz kalır. Birinci ilâhtaki bilginin neden ikincisinde olmadığı ve ikincisinde olanın da neden birincide olmadığı açıklanamaz. Eğer bu tahsis başka bir sebep yüzünden olursa ilâh o sebebe bağımlı olur. Yine her iki ilâhın bilgisi diğeri tarafından kuşatılmış olur ki bu da ilâhlığa aykırıdır.

İki ilâhın, ilâh olmanın yüceliği ve hikmetin gereği olarak maslahata en uygun olan şeyi, zorunluluk ve zorlama olmaksızın kendiliğinden isteyecekleri ve bunun muhalefeti engelleyeceği düşünülebilir. Halbuki bu maslahatlar tamamen eşitse ya tercihte bulunmak mümkün olmaz ya da maslahata bağlı kalmak söz konusu olmaz. Zira fâil-i muhtâr, iradesiyle dilediğini tercih edebilir ve bu müreccihsiz tercih olmaz. Ne var ki maslahata riayet etmeyi kabul etme durumunda bu maslahatın dikkate alınmaması çelişik olur. Muhtâr olan, iradesiyle herhangi iki eşit maslahattan herhangi birini seçerse sonuçta maslahata dayanmamış olur. Maslahata dayanıyorsa bu kez de bir tercihte bulunamaz zira maslahatlar eşittir. Bu, Allah'ın fiillerinde maslahat ve garaz olmadığını kabule dayanır. İlâhın fiillerinin maslahata dayanacağı kabul edildiğinde ise Râzî'ye göre, sonuçta maslahatların eşit olmaması ile maslahata riayet etme durumu aynı yere varır. Eğer maslahatlar eşit değilse ve bunlardan birini seçmek bir sâike dayanıyorsa o sâikin başka bir sâike ve onun da başka bir sâike dayanması ve öyle sürüp gitmemesi yani teselsül olmaması için, sâike dayanmayan bir yerde sona ermesi gerekir.⁷⁵ Dolayısıyla her halükarda ilâhın mutlak iradesinde sona ermesi kaçınılmazdır. Her ne kadar bu konu hüsünkubuh meselesiyle ilgili ise de görüldüğü üzere temânu delilinin hemen bütün kelâm problemleriyle bir şekilde bağlantısı vardır. Bu açıdan temânu delilinin bir kelâm sisteminin denetimini sağladığı söylenebilir.

⁷⁴ Nesefî, *Tabşîratü'l-edille*, 1: 121; Râzî, *el-Meşâlibü'l-âliyye*, 2: 142, 146.

⁷⁵ Râzî, *el-Meşâlibü'l-âliyye*, 2:142-143; a. mlf., *Muhassal*, 194.

İlâhî irade baştan bir sâike dayanmıyorsa ya da çeşitli sâikler, ilâhî iradenin kendisinde sona eriyorsa her halükarda ihtilaf mümkün olur. Zira bu durumda sebep ilâhî iradenin kendisinden başka bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla maslahata göre davranmış olsalar bile ittifakın bozulması mümkündür. Ayrıca başkası için istenen, zâtı için istenende son bulmalıdır. Fâil illetlerde olduğu gibi gâî illetlerde de teselsül imkânsızdır.⁷⁶ Bu da sebeplerin, ilâhın iradesinde son bulmasına ve ihtilafın imkânına götürür.

İki ilâh ihtilaf etmeyip ittifak ettiklerinde, her ikisinin kudreti diğerinin onu engellememiş olması sayesinde olur. Eğer ilâhlardan biri muhalefet eder ve diğerinin istediğinin zıddını isterse, her ikisi de isteğini gerçekleştiremez. Gerçekleştirebilmeleri için diğer ilâh tarafından engellenmemeleri gerekir. Engellenmediklerinde ise her ikisinin kudreti diğer ilâhın engellememesi sayesinde. Halbuki iki ilâh da zâtının gereği olan tam bir kudrete mâlik olmalıdır. Zâtı gereği kadir olmak ise, kudretinde başkasına muhtaç olmamasını gerektirir. Ayrıca ikinci ilâhın birinciyi engelleyebilmesi için önce kendisinin kadir olması gerekir. Halbuki ikinci ilâhın kudreti de birincinin onu engellememesi sayesinde. Böylece her ikisi kadir olmak için diğeri tarafından engellenmemeye muhtaçtır. Ayrıca onu engellemeyi ister de engelleyemezse yine âciz olur. Böylece her iki ilâhın hem engellemesi hem engellenmemesi gerekir. Engelleyebilmek için önce diğerinin engellemesini engellemek, bunun için de önce kadir olmak durumundadır. Oysa kadir olması diğerinin onu engellememesi sayesinde. Bu ise açık bir kısır döngüdür.⁷⁷

Şu halde ne ezeli bilgileri, ne hikmet ve maslahata uygun olanı irade etmeleri ne de başka bir sebep iki ilâhın ihtilaf etmesini imkânsız kılmaz. Âlem bu durumda her an bozulup yok olmakla karşı karşıya kalır. Daha doğru bir ifadeyle; böyle bir ihtimalin varlığı bile âlemin daha baştan fesadı demektir. Zira tam kadir olan fâilinin isteği dışında bozulup yok olan yahut yok olabilecek olan bir fiil, muhkem olamaz. Bu nedenle kelâmcılar temânu delilini geliştirirken, iki ilâhın çatışması durumunda karşı karşıya kalınacak fesadın gerçekte ne anlama geldiğini özellikle göz önünde bulundurmışlardır. Bu fesadın doğru bir şekilde anlaşılması burhân-ı temânuun kesinliğini ve delilde

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 3: 332.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 37-38; Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 118; İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 3: 305-311; 316-318.

neden yaratma öncesindeki bir çatışmanın esas alındığını anlamayı da kolaylaştıracaktır.

3. İki İlâh Arasındaki İhtilaf Ve Çatışmanın Sonucu Olan Fesadın Vakti

Burhân-ı temânuun kesinliğinin anlaşılmasında neden yaratma öncesi bir çatışma üzerinde durulduğu önemlidir. Zira çatışmanın yol açacağı imkânsızlıklar, bu çatışmanın fiilen gerçekleşmesinden ziyade mümkün olmasından kaynaklanır. Ayrıca sonradan ortaya çıkacak bir çatışma ve buna bağlı olarak yaratılışın ardından gelecek bir bozulmanın gözlemlenmesi ve anlaşılması kolay değildir.

Bu bağlamda temânu deliline yönelik ir diğer eleştiri de fesadın mümkün olmasının, bilfiil gerçekleşmesini gerektirmeyeceği şeklindedir. Âlemde ortaya çıkacak fesat tam kadir iki ilâh arasındaki karşılıklı anlaşmazlık ve engellenmenin mümkün olmasının değil, ancak bilfiil gerçekleşmesinin bir sonucu olabilir. Delilde ise bunun gerçekleşmesine değil imkânına dayanılmaktadır. Oysa bu çatışma mümkün olsa da gerçekleşmeyebilir ve bu durumda fesat gerekmez. Ayrıca âyette âlem yaratıldıktan sonra, çatışmadan dolayı düzenin bozulmasından söz edilir. Temânu delilinde ise yaratma öncesindeki bir çatışma esas alınmakta ve âlemin hiç var olmamasına götüren bir fesattan söz edilmektedir.⁷⁸

Halbuki durum tam da kelamcıların öngördüğü gibidir ve bu eleştirilerde göz ardı edilen ince bir nokta vardır. Delil iki ilâh olmasının imkânsız olduğunu ortaya koymaya yönelmiştir. Gerçekleştiği varsayıldığında başka imkânsızlıklarla karşı karşıya bırakacak olan bir şeyin gerçekleşmesinin de aynı şekilde imkânsız olduğu ilkesine dayanır.⁷⁹ Buna göre bir şeyin sonuçlarının imkânsız olduğu ispatlandığında, fiilen gerçekleşmesinin imkânsız olduğu da ispatlanmış olur. Onun fiilen gerçekleşmesi ancak yol açtığı imkânsızlıklar gösterilmek için zihnen varsayılabilir. Yoksa o şeyin fiilen gerçekleşmesi mümkün değildir. Eğer bu imkânsızlıklar onun bilfiil olduğu varsayıldığında değil de bilfiil olması durumunda olsaydı- bilfiil gerçekleştiğine göre-ona zâten imkânsız denilemezdi. O zaman da imkânsızlığı gösterilen şeyin

⁷⁸ Akay, "Muslihuddin el-Lârî'nin Burhanu Temanu adlı Risalesi", 152.

⁷⁹ Râzî, *el-Erba'în*, 313

imkânsızlığı, kendi imkânına hattâ daha ilerisi bilfiil vâki olduğuna delil olurdu. Hâlbuki bir şeyin imkânsız olduğu ispatlandığında ona yol açacak şeyin fiilen gerçekleşmiş olamayacağı da ispatlanmış olur. Bu ise fiilen gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ispatlamakla aynı şeydir. Zira imkânsız, gerçekleşmemesi zorunlu olan ve gerçekleşmesi mümkün olmayandır. Buna göre âlemde iki ilâh olduğunda çatışma mümkün ama bu çatışma olduğunda âlemin varlığı imkânsızdır. Âlem ise vardır. Dolayısıyla âlemin varlığı imkânsız değildir. İmkânsız olsa hiçbir zaman var olamazdı. O halde âlemin varlığını imkânsız kılan çatışma olmamıştır ve olmayacaktır. Zira âlem bir kere var olduktan sonra artık imkânsıza dönüşmez. Böyle bir şey hakikatlerin dönüşmesini de gerektireceğinden imkânsızdır.⁸⁰ Âlem onu yaratan irade dilediğinde yok olabilir. Onun iki ilâh arasında bir çatışmaya bağlı olarak yok olması ise ancak var olmasından önce olabilir. Bu da âlemin varlığını baştan imkânsız kılar. Âlemin imkânsız olması artık mümkün olmadığına göre bu imkânsızlığa yol açacak şeyin de imkânsız olması gerekir. Bu ise iki ilâh arasında bir çatışmanın olmasıdır. Hâlbuki iki ilâh olduğunda bu çatışma kendinde mümkündür. Bu çatışmanın imkânsızlığı ancak iki ilâhın varlığı imkânsız olduğunda söz konusudur. Buna göre iki ilâhın olması imkânsızdır.

Bu yüzden iki ilâhın yol açtığı imkânsızlıklar bilfiil iki ilâh olmasından değil iki ilâh olduğunun varsayılmasından ve çatışmalarının mümkün olmasından kaynaklanır. Zira iki ilâhın olması durumunda âlemin varlığı zâten mümkün değildir ki onlar çatışsın da âlem fesada uğrasın. İki ilâh olması imkânsız olmasaydı ya da imkânsız olduğu kesin bir şekilde ortaya konmasaydı buna bağlı fesadın olmadığını/olamayacağını söylememiz mümkün olmazdı. İki ilâh olmasının imkânsız olduğu kesin olarak ortaya konduğunda ise, çatışmanın bilfiil olduğu durumda değil ancak bilfiil olduğu varsayıldığında karşılaşılabilecek sorunlardan söz edilebilir. Zira onun bilfiil olamayacağı kesindir. Örneğin bir insanın zaman makinası ile geçmişe gidip, babası doğmadan dedesinin hayatının sonlanmasına sebep olması, kendi varlığını imkânsız kalacağı için imkânsızdır. Burada kesinlenen imkânsızlık, bir şekilde geçmişe gitmesi değildir. Bu bilimsel olarak araştırılabilecek bir alandır. Burada imkânsız olduğu akli olarak ortaya konulan şey, geçmişe kendisinin ileri-

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 41; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1 : 728; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 68; Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 221; Özdemir, *İslamî Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 155.

deki varlığını imkânsız kılacak bir değişikliğe sebep olabilecek bir tarzda gidebilmesidir. Dolayısıyla bunun bilfiil gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak imkânsızlığını göstermek için gerçekleşmesi varsayımına bağlı olarak ele alınır. Geçmişe böyle bir fiili yapabilecek bir tarzda gidebileceği kabul edildiğinde, bu onun kendi varlığının olmamasını mümkün kılar. Halbuki kendisi zaten var olmuş olduğundan böyle bir şey imkânsızdır. Aynı durum, onunla aynı zaman diliminde var olan bir başkasının varlığını gelecekte imkânsız kılacak şekilde geçmişe gitmesi için de söz konusudur. O halde bunun mümkün olmasını sağlayan şeyin imkânsız olması da kaçınılmazdır. Buna karşı, “söz konusu imkânsızlık ancak bu olayın yani dedesinin ölümüne sebep olmasının fiilen gerçekleşmesi durumundadır. Geçmişe böyle bir fiili yapabilecek tarzda gitmesi o fiili mutlaka yapacağı anlamına gelmez. Bu mümkün olsa bile dedesinin ölümüne sebep olmayabilir. Dolayısıyla bundan herhangi bir imkânsızlık gerekmez. Burada fiilen gerçekleşmesi değil sadece imkânı açısından ele alındığı için imkânsızlık kanıtlamış olmaz” denilemez. Zira bunun fiilen gerçekleşmesi, bu kişinin geçmişe gidecek olan varlığını daha baştan imkânsız kılar. Aynı şekilde âlemin fesadının iki ilâhın bilfiil çatışması sonucu olduğu, dolayısıyla sırf imkâna dayanılarak çürütülemeyeceği de söylenemez. Zâten her iki örnekte de çürütülen, bunun kendinde mümkün olmakla birlikte onu imkânsız kılan şartın varlığı sebebiyle fiilen gerçekleşmesi imkânıdır. Fiilin imkânsız olduğunu söylemek, imkânının çürütülmesi demektir. Mümkün, gerçekleştiği varsayıldığında imkânsızlıkla karşı karşıya bırakmaz. Mümkünün var olup olmaması bir imkânsızlığı gerektirmez.⁸¹ Bu imkânsızlıklar “iki ilâh olduğu varsayıldığında” (imkân) değil de “iki ilâh olduğu için” (fiil) karşımıza çıksaydı, iki ilâhın olmadığına değil olduğuna delil olurdu.

“Âyette âlem yaratıldıktan sonraki bir çatışmadan kaynaklanan fesattan söz edilmesine karşın, temânu delilinde yaratma öncesindeki bir çatışmanın esas alındığı” eleştirisine gelince burada da ince bir nokta vardır. Şöyle ki; kelâmcılar buradaki fesadın sadece bozulup yok olma değil, yaratan yüce gücün iradesi ve izni dışındaki istenmeyen bir bozulma olduğunu görmüşlerdir. Bu fesat kıyamette olduğu gibi bozulması bizâtili istenmiş ya da er-Rûm

⁸¹ Seyfüddin el-Âmidî, *el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasan eş-Şâfiî' (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993), 118-119.

sûresi 30/41. âyette belirtildiği üzere⁸² insanların eliyle oluşmasına izin verilen bozulmadan farklıdır. Âlemdeki düzenin devam etmesi istendiği halde meydana gelen bir bozulmadır. Şüphe yok ki âlemi yaratan irade istemeden meydana gelecek bir fesadın, gerçekleşmesi kadar gerçekleşme ihtimali de yani fiiliyeti kadar imkânı da bir fesattır.

İkinci olarak fesadın anlaşılmasında da bir çeşit zorluk vardır. Fesadı gözlemleyip anlayacak bilinçli bir varlık hiç yaratılmasaydı da bu fesat kendinde mümkün ya da imkânsız olabilirdi. İşte bunu kendinde mümkün veya imkânsız kılan şeyler, yaratmanın bilfiil gerçekleşmesinden önce de aynen varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle temânu delilinde yaratma gerçekleşmeden önce doğacak bir çatışmaya vurgu yapılmıştır. Hatta buradaki “doğacak” kelimesi bile sonradanlığa ve hudûse işaret eder. Hâlbuki ilâhlık ile hâdis olmak ve hâdislere mahal olmak bir arada olamaz. Bu sebeple iki ilâh arasında ki temânu, yaratmadan sonra veya genel olarak sonradan olmayıp ezeldir.

İki ilâhın ezeli bilgileri ileride doğacak bir çatışmanın ve bunun sonucu olacak bir fesadın bilgisinden mahrum olamaz. İleride böyle bir çatışma ortaya çıkacaksa her iki ilâh da bunun bilgisine ezelde sahip olacaktır. Böyle bir durumda sadece bu fesadın gerçekleşeceği anı beklerler. Bu ise iki ilâh nezdinde de âlemin yaratıldığı ilk andan ve hatta iyice düşünüldüğünde ezelden başlayan bir bozulma demektir. Bu yüzden kelâmcılar, bu çatışmanın ve fesadın sonradan doğacak bir çatışma ve fesad değil en baştan karşı karşıya kalınan bir durum olduğunu anlamış ve delillerini bunun üzerine kurmuşlardır. Bu anlamda yaratma öncesindeki temânu ihtimali, göklerin ve yerin bozulmadan devam etmesinin ancak tek bir ilâh olması sayesinde olmasını gerektirir. Aksi halde bu bozulma her önceki andan daha önce ve nihayet yaratma başlamadan ezelde olacak kaçınılmaz bir bozulmadır.⁸³

Fesadın gözlemlenmesindeki zorluk da ayrı bir problemdir. Bu yüzden temânuun insanın gözlemine ve farkına varmasına dayanan epistemolojik değil, kendinde varlığına dayanan ontolojik yanına dikkat etmek gerekir. Belki de kâinatın uzak bir noktasında bu bozulma başlamıştır da henüz yakın uzay ve dünya ile ilgili bir anlaşmazlık olmadığı için insanlar bunun farkına

⁸² “İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu...”

⁸³ Râzî, *el-Erba'în*, 1: 314

varmıyorlardır. Ancak dünya ile ilgili konularda çatışma olunca bunun farkına varabileceklerdir. Meselâ Gazzâlî, mahallin değil arazların yok olduğuna dolayısıyla maddenin ezeli olduğuna dair filozofların delillerini ele alırken Galen'e (ö. 216) atfedilen, "güneşte bir küçülme olsaydı bunu gözlemlerdik" görüşüne karşı, "güneş bu kadar uzak iken onda bir küçülme olmadığından nasıl emin olunabilir" diye sorar.⁸⁴ İşte bu aynı durum, âlemin düzenindeki genel bozulma için de geçerlidir. Zira fesadın gözlemlenmemesi fesadın olmadığını gerektirmez. Bu ancak fesadı mümkün kılan şeyin imkânsız olduğu gösterilirse imkânsız olur.

Bu bağlamda meselâ kıyamete ya da kıyamet sandığı büyük bir felakete tanık olan bir kimse, bu karmaşanın âlemin iki ilâhı arasında bir gün çıkmamasından korktuğu çatışmadan dolayı olduğunu ve korktuğu bu kaçınılmaz günün sonunda geldiğini söylese bu adama ne cevap verilebilir. Açıktır ki âlemdeki fesadı sonradan olabilecek bir şey kabul etmek, iki ilâhın olmadığını değil aksine olduğunu ispatlamaya daha yakındır. Şu halde âlemde iki ilâhın çatışmasından dolayı sonradan meydana gelecek bir bozulma olamaz. Daha doğru ifadesiyle, böyle bir bozulma yaratmanın üzerinden belirli bir zaman geçtikten sonra değil ancak ezelde olabilir. Ayrıca bizim gözlemimize bağlı olarak da anlaşılabilir. Buna göre iki ilâh arasında çatışma olması durumunda âlemin fesadı zorunludur. Halbuki âlem vardır ve onun varlığı müşahadeyle bilinen en açık bilgilerdendir. Ne var ki birbiriyle çatışan iki ilâh olsaydı âlemin yaratılması imkânsız olurdu. Şu halde fesada yol açan bir çatışma kesinlikle olmamış ve olmayacaktır. Oysa iki ilâh olduğunda bu çatışmanın mümkün olması kaçınılmazdır. Bu çatışmayı imkânsız kılacak tek şey, birbirlerini engelleyecek iki ilâh olmasının imkânsız olmasıdır. Öyleyse iki ilâh olması imkânsızdır.

Sonuç

Allah'ın birliği konusundaki en kesin aklî delil, el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyete dayanarak geliştirilen burhân-ı temânu olarak kabul edilmiştir. Buna göre birden çok ilâh olması durumunda âlemdeki düzenin bozulması kaçınılmazdır. Zira âlemde Allah'tan başka ilâhlar olursa, ihtilaf etmeleri durumunda ya ikisinin birden istediği olacak ya ikisinin birden istediği olmayacak

⁸⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 50.

ya da ikisinden sadece birinin istediği olacaktır. İlk iki şık imkânsızdır. İki ilâhtan sadece birinin istediğinin olup diğerinin olmaması durumunda ise, isteği gerçekleşmeyen âciz olacağından ilâh olamaz.

Bununla birlikte delilin kesinliğine yönelik itirazlar da olmuştur. Buna göre delil karmaşık akıl yürütmelerden oluşur ve genel halk kitleleri için faydasızdır. el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyette ifade edilenle kelâmcılar tarafından geliştirilen temânu delili birbirinden farklıdır. Bu âyet, temânu delilinden farklı olarak yaratılıştan önce değil sonra olan bir bozulmadan söz eder. İki ilâh arasında bir çatışma olması ve bunun âlemin fesadına yol açması yakînî bir delil değildir. Zira iki ilâh arasında bir çatışma olması zorunlu olmayıp ilâhların ittifak etmeleri mümkündür. O zaman da âlemde bir bozulmanın meydana gelmesi gerekmez.

Bu eleştirilerin cevabı önermedeki aklî gerekliliğin kesin olarak gösterilmesiyle mümkündür. Âyette yer alan şartlı önermenin mukaddem ve tâlî tarafları arasındaki karşılıklı aklî gerektirme gösterilebilirse, delilin kesinliği de ortaya konulmuş olur. Bu da her şeyden önce ilâh tasavvurunun doğru bir şekilde ortaya konmasına bağlıdır. Kelâmcılar en başta ilâhın sahip olması gereken özellikleri ortaya koymuş, ardından bu özellikleri taşımayan bir varlığın ilâh olamayacağını ispatlamışlardır. Buna göre âlemi var eden yüce ilâh, başkasının emrinde veya iradesi altında bulunamaz. Hudûs ve imkândan münezzehdir. İbadet edilmeye lâyık olan da ancak odur.

Burhân-ı temânu, âlemde birden çok ilâhın olmasının birtakım imkânsızlıklara neden olacağını açıklar. Başlıca üç imkansızlık üzerinden iki ilâh olmayacağını ispat eder: 1. Birbirlerinden tam olarak bağımsız iki ilâhın olması ve müstakil olarak fiilde bulunması imkânsızdır. 2. İki ilâhın ittifak etmesi kendinde mümkündür. Ancak tam kudrete mâlik ilâhlar olmaları dikkate alındığında imkânsızdır. 3. İki ilâhın ihtilaf etmesi kendinde mümkündür. Ancak tam kudrete mâlik olmaları ve kâinatın varlığı şartları dikkate alındığında imkânsızdır. Buna göre iki müstakil ilâh olması imkânsızdır. Zira iki ilâh olduğunda her ikisi de müstakil kalamaz. İlâhın tam kadir olması yani makdûrların tamamının her birinin kudreti kapsamında olması, kudretleri dışında bir makdûrun bulunmasını imkânsız kılar. Mümkün olan her şeye tek başına müstakil olarak kadir olmadıkça ise tam kadir olunmaz. İki ilâhın

makdûrları aynı olacağından belli bir makdûrun ilâhlardan biriyle gerçekleşmesi imkânsızdır. Bir makdûrun iki ilâhın ikisiyle birden gerçekleşmesi de imkânsızdır. Zira makdûr gerçekleşince onu gerçekleştirmek yerine gelmiş ve aynı fiilin artık diğerinin makdûru olarak gerçekleşmesi imkânsız olmuştur. Ne var ki iki ilâhla birden gerçekleşmemesi de mümkün değildir. Zira ikisinden biriyle gerçekleşmesini imkânsız kılan şey, ancak diğeriyle gerçekleşmesidir. Her iki ilâhın da makdûru olduğu halde sadece ikisinden biriyle gerçekleşmesi ise o mümkünün, gerçekleşmesinde tesiri olmayan ilâhtan müstağni kalması anlamına gelir. Bu ise ilâhlığa uygun düşmez.

İki ilâhtan birinin kendi tam irade ve kudretiyle herhangi bir makdûru var etmesi, o makdûru diğer ilâhın kudreti kapsamından çıkarır. Ayrıca tek bir fiilin iki fâili olamaz. Eğer birinin bir fiili varsa bu onun fiilidir. Bu fiilin, onun fiili olarak diğerinin fiilinden ayrışması kaçınılmazdır. Mef'ûller ayrıştığında ise her ilâh kendi yarattığına yönelir ve ilâhlığın gereği olarak diğerine üstün gelmeye çalışır. Ayrıca hangi ilâhın hangi fiili yapacağı sonradan belirlenmiş olamaz. Böyle bir şey zamana tâbi olarak sonradan karar vermeyi gerektirir ve hâdislere mahal olmak anlamına gelir. Oysa ilâh hâdislere mahal olmaz.

Her iki iradenin, ihtilaf etmeyecek şekilde ittifak etmeleri zorunlu olduğunda acziyeti gerektirir. Bu sebeple ihtilaf etme ihtimalleri görmezden gelinemez. İki ilâh ittifak ettiklerinde ittifak sonucu doğan kudret ihtilaf olmamasındandır. Yani ilâhın zâtından değil başka bir şeydendir. Halbuki ilâhın kudreti başkasından alınmış olamaz.

İki zıttan hangisinin gerçekleşeceğine dair ezeli bilgi de ilâhlar arasında çatışmayı engellemez. Zira bilme gerçekleşmeye, gerçekleşme ise iradeye bağlıdır. İradeyi bilmeye bağlamak ise şeyin kendisinden iki aşama önce gelen başka bir şey için sebep sayıldığı bir kısır döngüye yol açar. İki ilâhın, ilâh olmanın yüceliği ve hikmetin gereği olarak maslahata en uygun olan şeyi isteyecekleri ihtimali aynı şekilde çatışmayı imkânsız kılmaz. Zira muhtâr olan fâil, iradesiyle tercihte bulunur. Dolayısıyla fiile yönelten sâiklerin her halükarda ilâhın mutlak iradesinde sona ermesi kaçınılmazdır. Şu halde ne ezeli bilgileri, ne hikmet ve maslahata uygun olanı irade etmeleri ne de başka bir

sebeup iki ilâhın ihtilaf etmesini imkânsız kılmaz. Âlem bu durumda her an bozulup yok olmakla karşı karşıya kalır.

Kelâmcılar temânu delilinin geliştirirken, iki ilâhın çatışması durumunda karşı karşıya kalınacak fesadın yaratma öncesindeki bir çatışma olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre âlemi yaratan irade istemeden meydana gelecek bir fesadın, gerçekleşmesi kadar gerçekleşme ihtimali de yani fiiliyeti kadar imkânı da bir fesattır. Ayrıca iki ilâhın ezeli bilgileri ileride doğacak bir çatışmanın ve bunun sonucu olacak bir fesadın bilgisinden mahrum olamaz. Böyle bir durumda sadece bu fesadın gerçekleşeceği anı beklerler. Bu ise iki ilâh nezdinde de ezelden başlayan bir bozulma demektir. Bu yüzden kelâmcılar, bu çatışmayı ve fesadı en baştan karşı karşıya kalınan bir durum olarak anlamışlardır. Fesadın gözlemlenmesindeki zorluk da ayrı bir problemdir. Zira fesadın gözlemlenmemesi fesadın olmadığını gerektirmez. Bu ancak fesadı mümkün kılan şeyin imkânsız olduğu gösterilirse imkansız olur. Bu bozulma ise ancak birbiriyle çatışan iki ilâh olmadığında imkânsız olur. Öyleyse iki ilâh olması imkânsızdır. Bu imkânsızlık anlatılan gerekçelerle aklî ve kesin olarak ortaya konmuş olur.

Bu aklî gerekçelikler dikkate alındığında, burhân-ı temânuun âyetle doğrudan bağlantılı ve yakînî bir delil olduğu söylenebilir. Buna göre birden çok ilâh olsaydı âlemdeki düzen kaçınılmaz olarak fesada uğrardı. Ne var ki âlem varlığını sürdürmektedir. O halde âlemin tek bir ilâhı vardır o da, “göklerin ve yerin mülkü ve hükümrânlığı kendisine ait olan, oğul edinmeyen, mülkünde ve hükümrânlığında ortağı olmayan, her şeyi yaratan, her şeyi belli kanunlara göre düzenleyen, planlayan, sınırlarını ve ölçülerini belirleyen, her şeyi bütün incelikleriyle planına dahil eden Allah’tır.” (el-Furkân 25/2).

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslam’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trc. M. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Akay, Ali. “Muslihuddin el-Lârî’nin Burhanu Temanu Adlı Risalesi”, *Dicle Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005): 149-171.
- Âmidî, Seyfüddin. *el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi’l-hükemâ ve’l-mütakellimîn*. Thk. Hasan eş-Şâfiî. 118-119. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993.

- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd. *Ṭavâli'ü'l-envâr min Meṭâli'i'l-enzâr/Kelâm Metafizîği*. Trc. İlyas Çelebi ve Mahmud Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. Sad. Mehmet Talû. İstanbul: Tereke Yayıncılık, 2007.
- Cühenî, Muhammed Abdurrahman. "et-Temanuu'd-dâll alâ Tevhid fi Kitabillah ve Nakdu Mesâliki'l-mütekellimin". Mecelletü Camiati Ümmi'l Kurâ li Ulûmi'ş-şeriatî ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 45 (1429): 105-132.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-kelâm*. 8 Cilt. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-edille fi Uşûli'l-i'tikâd*. Thk. Mahmud Yusuf Musa - Ali Abdulmun'im Abdülhamid. Bağdad: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Ebherî, Esîrüddin. *İsagoci*. İstanbul: Vezirhani Matbaası, 1287.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Mu'attıla Düşüncesi ve Günümüze Yansımaları" *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 2019/6 (1), 25-47.
- Erdoğan, İbrahim Halil. Gazzâlî'de İlâhî Sıfat Ve İsimlerin Tecellisi Bağlamında Ma'rifetullah, II. *International Creation Congress on the Ligth of Sciences*, 8th-9th November 2018, Erzurum: 521-526.
- Fenâri, Şemsüddin Muhammed. *Şerh-i İsagoci*. İzmir: b.y.y. 1302.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikatta Orta Yol*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsü'l-Mustakim*. Thk. Muhammed Bîcû. Dimeşk: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. 6. Baskı. Trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. Trc. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç, II. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Harputî, Abdülatif. *Kelâm Tarihi*. Sad. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf fi İlmi'l-keîâm*. 8 Cilt. Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907.
- İbn Ebû Şerîf, Kemâleddin. *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbn Rüşd, Muhammed. *el-Keşf an Menâhici'l-edille*, Felsefe Din İlişkileri içinde. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- İbn Rüşd, Muhammed. *Faslu'l Makâl*, Felsefe Din İlişkileri içinde. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. Thk. Muhammed Reşad Sâlim. Riyad: y.y. 1406/1986.
- İsfehânî, Mahmud. *Metâliü'l-enzar alâ Tavâlii'l-envâr*. Yy. , Ts.
- Kâri, Ali. *Şerhu'l Fıkh'l-ekber*. Trc. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâilerin Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitabü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûcî. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan. *Davâbitü'l-ma'rife ve Usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Mantık*, 3 cilt. B.y.: Dâru't-teâ'rûf li'l-Matbûât, 1427/2006.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 6. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Bahru'l-keîâm fi 'Aķâidi Ehli'l-İslâm*. Konya: Matbaatü meşriki'l-irfan, 1329.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Kitabu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Cibullah Hasan Ahmed. Kâhire: Dâru't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Tabşiratü'l-edille*. 2 Cilt. Nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2011 40:299-308.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fi Uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. 9 Cilt. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin. *Muhaşşalu Efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-ḥukemâ ve'l-mütekellimîn*. B.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Allah'ın Aşkınılığı*. Trc. İlyas Çelebi. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mesâilü'l-ḥamsûn fi Uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ Kâhire/Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfi/Dârü'l-Cil, 1410/1990.
- Reçber, Said. "Vâcübü'l-Vücûdun Mahiyeti Meselesi". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008). Ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya. 345-356. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Kitabu'l-Bidâye fi Uşûl'd-dîn*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-meâ'rif bi Mısır, 1969.
- Semerkindî, Ebû Mansûr Muhammed. *Şerḥu'l-Fıkhî'l-ekber*. Katar: eş-Şuûnü'd-diniyye, ts.

- Sürmeli, Mehmet. "Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed Sûresi'nin 19. Âyetine Bakış". *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara (2000): 155-194.
- Şık, İsmail. "Burhan-ı Temanu'ya Eeştirel Bir Yaklaşım" Çukurova Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi, 10/2 (2010): 17-43 .
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. B.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2001.
- Tûsî, Nâsireddin. *Telhîsü'l-Muhaşşal*. Bb.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı*, 9. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 471-498.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2012. 42: 428-430.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 417-442

Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri

The Importance of Lalazari's al-Cawahir al-Kalamiyya among the Commentaries
of Kasida al-Nuniyya

Hakan KUTLU

Araştırma Görevlisi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi,
İslâmî İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri
Lecturer, Fatih Sultan Mehmet Vakıf University, Faculty of
Theology, Department of Basis Islamic Sciences
İstanbul / TURKEY
hkutlu@fsm.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-7145-9092

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kutlu, Hakan. "Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye Adlı Eserinin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 417-442.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Hızır Bey'in *Kaside-i Nûniyye* adıyla şöhret bulan *Cevâhiru'l-akâid* adlı manzum kelâm metnine kendisinden sonraki Osmanlı kelâm düşüncesinde şerh edilmesi suretiyle çokça itina gösterilmiştir. *Nûniyye* etrafında oluşan şerh geleneğinin kapsamlı bir şekilde değerlendirilmesi, Osmanlı düşüncesinin bu uzun soluklu tecrübesine dair çok mühim veriler elde edilmesini sağlayacaktır. Yaklaşık beş yüz yıllık bir zaman dilimini içeren bu tecrübeye *Nûniyye* üzerine hem Osmanlıca hem de Arapça şerhler yazılırken, ilk şerh olan Hâyâlî'nin eseri etrafında hâşiye çalışmaları da oluşmuştur. Bu metne yazılan Arapça şerhlerin sonuncusu olma özelliğini taşıyan *el-Cevâhiru'l-kalemiyye* ise tasavvufî kimliği ile tebarüz eden Lâlezârî'nin kaleminden çıkmıştır. Bu çalışma ile Lâlezârî'nin *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'sinin söz konusu geleneğinin içerisindeki konumunu tayin etmemiz, müellif ve eserini daha kapsamlı bir şekilde ihata etmenin beraberinde genel anlamda *Kaside-i Nûniyye* şerh geleneğinin Osmanlı kelâm düşüncesindeki yerinin daha iyi idrak edilmesine de önemli bir katkı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Osmanlı Kelâmı, Nûniyye, Lâlezârî, el-Cevâhiru'l-kalemiyye.

Abstract

Cawahir al-'Akaid of Hızır Bey, which is known as *Kasida al-Nuniyya*, is paid special attention in Ottoman period by writing lots of commentaries. To study the commentaries of *Nuniyya* inclusively would help to understand Ottoman kalam thought. The commentaries written in Ottoman Turkish and Arabic on *Nuniyye*, especially the commentary of Hayali and the commentaries on Hayali's commentary, has an incomparable importance to investigate Ottoman kalam thought which has continued for five centuries. One of these commentaries is *al-Cawahir al-Kalamiyya* which has been wrote in Arabic by

* Bu makale danışmanlığını Doç. Dr. Rıdvan Özding'in üstlendiği ve yazara ait olan "Muhammed Tahir b. Muhammed el- Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye fi testîri esrârî'n-Nûniyye el-kelâmiyye adlı eserinin tahkik ve tahlili" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak üretilmiştir. / This article wrote based on the writer's postgraduate thesis titled "Analysis and Edition Critique of Mohammad Tahir b. Mohammad al-Lalazari's al-Cawahir al-Kalamiyya fi Tastir Asrar al-Nuniyya al-Kalamiyya" which Asst. Prof. Rıdvan Özding was the thesis supervisor of the thesis.

Lalazari who is known as Sufi scholar. This article aims to find out the importance of *al-Cawahir al-Kalamiyya* in Ottoman kalam tradition, to enhance knowledge about the writer and the commentary, and finally to understand the tradition of *Kasida al-Nuniyya*'s commentaries.

Keywords: Kalam, Ottoman Kalam, Lalazari, al-Cawahir al-Kalamiyya

Giriş

İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in kaleminden çıkan ve *Kaside-i Nûniyye* namıyla şöhret bulan *Cevâhiru'l-akâid*, Osmanlı kelâm geleneğinin önemli halkalarından birini temsil eder. Osmanlı-Matürîdî kelâm anlayışının vücut bulmuş hali olan bu manzum eser, beş yüz yılı bulan bir zaman dilimi içerisinde ondan fazla âlim tarafından şerh ve hâşiye gibi yazım türleri ile beslenerek güncelliğini korumuştur. Sözünü ettiğimiz kelâmî duruş açısından bir sembol niteliği taşıyan *Kaside-i Nûniyye*'nin asırlar boyunca niçin birbirinden farklı tecrübelerle medar olduğu sorusu cevaplanması gereken mühim bir sorudur. Bu soruya verilecek cevap, Osmanlı kelâm düşüncesinin seyri hakkında mühim tasavvurlara sahip olmanın önünü açmasının yanında Nûniyye etrafında oluşan ilmi geleneğin Osmanlı kelâmı içindeki konumunu da belirlememizi sağlayacaktır.

Hızır Bey'in talebesi olan Molla Hayâlî'nin (h. 875) *Kaside-i Nûniyye*'ye yazmış olduğu ilk şerh, bu geleneğin içerisinde önemli bir yeri haizdir. Bu önemi sebebiyledir ki Hayâlî'nin şerhine sırasıyla Âyinezâde, (h. 1100) Üskü-dârî (h. 1149) ve Muhammed b. Ömer el-Bağdâdî (h. 1215) tarafından hâşiye yazılmıştır. Bunun beraberinde Hayâlî'nin şerhi, ardından gelen şerhlerde müracaat edilen veyahut eleştirilen bir metin olarak aktüelliğini korumuştur. Hayâlî'nin şerhini yazmasından sonraki yaklaşık üç yüz yıllık zaman diliminde *Nûniyye* üzerine yazılmış başka bir şerh olmamıştır. İlk şerhten sonraki bu kesintinin ardından Hacı Çelebi, h. 1140-1150 tarihleri arasında *el-Fevâidü'n-nadriyye* ve *Rafdü'n-nadr* olarak isimlendirdiği iki farklı şerh yazmıştır. Hacı Çelebi'nin (h. 1160) ardından Büyük Hâfız, (h. 1154) Uryânî, (h. 1168) Dâvud-ı Karsî, (h. 1169) İbrahim b. Abdülvehhâb, (?)¹ Kazâbâdî (h. 1169) ve Gümülcü-

¹ Eserinin yalnızca bir nüshasına ulaşabildiğimiz İbrahim b. Abdülvehhâb'ın doğum tarihi ve ilmi şahsiyeti ile ilgili herhangi bir bilgi elde edemedik. Ne var ki eserinde Dâvud-ı Karsî'ye çokça atıfta

nevî'nin (1202) şerhleri ile devam eden bu faaliyetler Lâlezârî'nin el-Cevâhiru'l-kalemiyye adlı eseri ile noktalanmış (h. 1204) ve Nûniyye üzerine başka bir Arapça şerh yazılmamıştır. Lâlezârî'nin şerhinden sonra Manastırlı İsmail Hakkı (1330) tarafından yazılan Osmanlıca şerhler umumi anlamda bu geleneğin son halkasını oluşturmuştur.

Söz konusu gelenek içerisinde özellikle altmış beş yıllık bir zaman diliminde Arapça şerhlerin neredeyse tamamının yazılmış olması ise özellikle üzerinde durulması gereken bir olgudur. Tesadüf olarak görülemeyecek bu hususun açığa çıkması için söz konusu şerhlerin, geleneğin ilk halkası olan Hayâlî şerhi ile birlikte değerlendirilmesi ve mukayeseye tabi tutulması gerekmektedir. Yazılan şerhlerin tamamına yakınının yer aldığı zaman dilimindeki son şerhin sahibi Lâlezârî Mehmed Tahir Efendi'nin eserinin ise hususiyetle incelenmesi, şerhlerin niçin bu aralıkta yoğunlaştığı noktasının netleşmesi için elzemdir. Bizler de bu gaye ile öncelikle bir Nûniyye şârihi olan Lâlezârî'nin ilmi şahsiyetinin belirlenmesi için hayatı ve eserlerine dair tanıtıcı bilgilere yer vereceğiz. Ardından Lâlezârî'nin Nûniyye şerhini usûl-i selâse bağlamında değerlendirerek ikinci bölümde şerhler arasında yapacağımız mukayeseye zemin oluşturmaya çalışacağız. Yapacağımız muhteva mukayesesi ile Lâlezârî'nin eserinin Nûniyye'ye üzerine yazılan Arapça şerhler içerisindeki konumu belirlenirken sözünü ettiğimiz zaman aralığının niçin Arapça şerhlerin tamamına yakınının yazıldığı bir süreç olduğu hususunun açığa kavuşmasına katkı sunulacaktır.

1. Lâlezârî'nin Hayatı, Eserleri ve el-Cevâhiru'l-kalemiyye

1.1. Hayatı ve Eserleri

Doğum tarihine dair gerek biyografi eserleri gerekse de kendi eserlerinde bir bilgiye rastlayamadığımız Lâlezârî, kendi ifadesine göre hayatının tamamını İstanbul'da geçirmiş ve oradan hiç ayrılmamıştır. Müderrislik ve kadılık vazifelerinde bulunan Lâlezârî, *el-Kıstâsu'l-müstakîm* adlı esere yazdığı şerhin girişinde son vazifesinin Eyüp kadılığı olduğu, bu vazifenin ardından Rume-
lihisarı tarafına ikamet etmek üzere intikal ettiği ve İmam Gazâlî'nin bu eseri ile uzun müddet meşgul olduktan sonra ona bir şerh yazmaya karar verdi-

bulunmasına nazaran İbrahim b. Abdilvehhâb'ın sıralama itibari ile Dâvûd-ı Karsî'den sonra zikredilmesini uygun gördük.

ğinden bahsetmektedir. Hayatının geri kalanını *Kıstâs* şerhini yazmak ile meşgul olduğu Rumelihisarı civarında geçiren Lâlezârî 1204 tarihinde² vefat etmiştir.³ Mutasavvıf bir kişiliğe de sahip olan Lâlezârî, Şâzeliyye tarikatine müntesiptir.⁴

Eserleri genel itibari ile risale hacmindeki çalışmalardan oluşan Lâlezârî, bunların kahir ekseriyetini *Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matlai envâri'z-zevâhiri'r-rayhâniyye* adını verdiği bir mecmuada bir araya getirmiştir. Mecmuada yer alan risaleler, İmam Matürîdî'nin *Te'vilâtü Ehli's-Sünne* adlı eserindeki bazı ibareleri, Abdülkadir Geylânî, İmam Şâzelî, İbn-i Meşş gibi tasavvuf ehline ait salavat virtlerinin şerhi ile İbn-i Arabî'ye ait bazı ibareler ve onlara İmam Birgivî'nin *İmtihânü'l-ezkiyâ* adlı eserinde yapmış olduğu itirazlara verdiği cevapları içerir.⁵ Aynı mecmuanın içinde yer alan bu risalelerin beraberinde, mecmua tamamlandıktan sonra müellif tarafından sonuna eklendiğini tahmin ettiğimiz iki risale daha vardır ki bu risalelerin ilkinde İbn-i Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* adlı eserinde yer alan ve “ Bu risalenin sırlarından birisi de illet harfi olan yâ harfidir” ibaresi ile başlayan “er-Risâletü'l-beşeriyye” bölümünün bir kısmı şerh edilmiştir.⁶ Diğer risalede ise Ömer en-Nesefî'nin *el-Akâid* adlı eserinin sonunda yer alan “Beşer elçiler melek elçilerden, melek elçiler beşerin avam kısmından, beşerin avam kısmı da meleklerin avam kısmından efdaldır” ibaresi izah edilmiştir.⁷

² *Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye fî matlai envâri'z-zevâhiri'r-rayhâniyye* adındaki mecmuasının girişinde Lâlezârî'nin bu tarihte vefat ettiği bilgisi yer almaktadır. Bk. *Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, nr. 000124.

³ Lâlezârî, *Mizânü'l-mukîm fî marifeti'l-Kıstâsi'l-müstakîm*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 01758, vr. 2.

⁴ Lâlezârî'nin hayatı hakkındaki malumata dair kaynaklar için bk., Hüseyin Efendi Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmî'* (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivil Mimari Yapılar, haz. Ahmet Nezih Galitekin, 255, t.s.; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. M. A. Yekta Saraç, Türkiye Bilimler Akademisi, 1/369; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, haz. Ali Aktan, Abdülkadir Yuvalı, Metin Hülâgü, 3/275; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin*, Mektebetü'l- Müsennâ-Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 10/100; İsmail b. Muhammed el- Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifin*, Dâru İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabî, 2/346; İlyas Çelebi, “Lâlezârî”, TDV İslâm Ansiklopedisi, <https://islamansiklopedisi.org.tr/lalezari> (13.06.2019).

⁵ Eserlerin muhtevası için bk., *Mecmau' esrârî'l-cevâhiri'r-rûhâniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, nr. 000124.

⁶ Lâlezârî, *et-Ta'likât alâ mevâzi'a' mine'l-Fütûhât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.

⁷ Lâlezârî, *Risâle fî efdâliyyet-i rasûli'l-beşer alâ rasûli'l-melâike*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Koleksiyonu, nr. 00124.

Bu mecmuada yer almayan diğer iki risalesinin birinde Ragıp Paşa'nın, "İbn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* ve *Fütûhât-ı Mekkiyye* adlı eserleri arasında çelişkilerin bulunduğu" iddiasının reddedilmesi amacı göz önünde bulundurulmuştur.⁸ Ancak planı da oluşturulan risale tamamlanamamıştır. Bir diğer eser ise bazı âlimlere nispet edilen salavat ibarelerinin tertip edilmiş hali iken sayfa kenarlarında Lâlezârî'ye ait bazı notlar da vardır.⁹ Risale hacminde olan bu eserlerinin yanında Lâlezârî'nin bunlara oranla daha hacimli olan iki eseri daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki İmam Gazâlî'nin *el-Kıstâsü'l-müstakîm* adlı eserinin şerhi iken diğeri bizim de yer aldığı gelenek içerisindeki önemini tespit etmeye çalıştığımız *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'dir.

1.2. el-Cevâhiru'l-kalemiyye

Kaside-i Nûniyye'ye yazılmış olan Arapça şerhlerin sonuncusu olan bu çalışma kemmiyet itibari ile şerhler içerisinde orta hacimli olarak konumlandırılabilir. Orta hacimli olması ile yakından irtibatlı olarak eserde hedeflenen özel gayenin gerçekleştirilmesine odaklanıldığı rahatlıkla gözlemlenebilir. Kendisinden önce yazılmış olan *Nûniyye* şerhlerini hem üslup hem de muhteva olarak tekrarlamayacağını vadeden Lâlezârî bu minvalde Gazâlî, Râzî, Sadruşşeria gibi alimlerin bazı eserleri ile beyitler arasında bağlantı olduğu iddiasını taşırken eserinin genelinde söz konusu irtibatları yakalamayı hedeflemiştir. Bu gayesinin bir neticesi olarak da eserin içerisinde beyitlere dair lugavi tahlillerden kaçınmıştır. Önceki şerhlerde isabetli bir biçimde şerh edildiğini düşündüğü bazı beyitleri hiç şerh etmeyerek okuyucuyu Hayâlî ve Uryânî şerhleri ile ilgili kelâm eserlerine yönlendirme yoluna gitmiştir. Bu hususiyetleri göz önünde bulundurulduğunda *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'nin *Kaside-i Nûniyye* şerh geleneği içerisinde orijinal bir konumu haiz olduğu ortaya çıkmaktadır.

Ana hatları ile bu özellikleri taşıyan şerh hakkında hem daha kapsamlı bir tasavvur elde edebilmek hem de şerhler arasında yapılacak muhteva mukayesesinde *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'nin geleneğin içerisindeki yerini keskin çizgiler ile belirleyebilmek için muhtevasının da çalışmamıza usûl-i selâse çerçevesinde yansıtılması yerinde olacaktır.

⁸ Lâlezârî, *Risâle fi def'i' itirâzi Râgıb fi-hakkı'l-Fusûs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 03771

⁹ Lâlezârî, *Mecmûatü's-salavât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Koleksiyonu, nr. 01392.

1.2.1. Ulûhiyyât

Bu başlık altında öncelikle Allah'ı (c.c.) ilâh olarak tanımak ile vâcibu'l-vücûd olarak tanınmanın birbirinden farklılığı ortaya konmuştur. Bu bağlamda Allah'ı ilah olarak bilmenin dış dünyada gerçekleştirilen gözlemler neticesinde meydana gelmesi ve eserden müessire gitmeyi gerektirmesi sebebiyle insan fıtratına daha yakın olduğu; bunun aksine zorunlu varlık oluşunu bilmenin direkt olarak müessire bakmayı ve soyut kavramlardan hareket etmeyi gerektirmesi sebebiyle insan fıtratına daha uzak olduğu düşünülmüştür. Lâlezârî'nin bu ayrıma gitmesinin sebebi ise isbât-ı vacip noktasında kullanılan hudûs ve imkân delillerinin arasındaki farka işaret etmek isteği olmalıdır. Zira Lâlezârî'nin de ifade ettiği üzere eserden müessire gitmek sureti ile icrâ edilen hudûs delilinde başlangıç itibari ile müşahede edilen değişimden hareket edilirken iken imkân delilinde bir mefhum olarak vücuttan yola çıkılmaktadır. Dolayısıyla hudûs delili burhân-ı innî, imkân delili ise burhân-ı limmî kapsamına girmektedir. Lâlezârî'nin bu noktada her iki delili zatları bakımından değil de yalnızca bu delillerin zati dışındaki bir öge olan "insan fıtratına yakınlık" bakımından ele aldığı hususu ise gözden kaçmamalıdır.¹⁰

Aynı bağlamda zorunlu varlığın akli istidlâl marifetiyle ispat edilmesinin uygun bir metot olmadığı tarzındaki eleştirilere Lâlezârî'nin ifadesine göre kesinlik bakımından hakka'l-yakîn derecesinde bilgi meydana getiren keşf, ilme'l-yakîn derecesinde bilgi oluşturan aklî istidlâlden mertebe bakımından üstün de olsa genel geçer bir bilgi değildir. Dolayısıyla zorunlu varlığı ispat gibi bir gerekçeye hizmet etmesi söz konusu olamaz. Ancak aklî istidlâl, genel geçer bir bilgi türü olduğundan bu meydana kullanılmaya uygun olan yegâne bilgi türüdür.¹¹

Lâlezârî'nin keşf ve istidlâl ilişkisini bu şekilde resmetmesinin genel anlamda kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin kendisi nezdindeki konumu ile de yakın bir irtibatı vardır. Zira Lâlezârî, her ne kadar genel geçer bir bilgi olsa da ilme'l-yakîn bilgisinin hata payını bünyesinde barındırması sebebi ile fert açısından ulaşılabilecek son nokta olmaması gerektiğini düşünmüştür. O halde her fert, aklî istidlâl ile ulaştığı ilme'l-yakîn bilgisi ile yetinmeyerek hata

¹⁰ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 01214, vr. 6.

¹¹ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 8.

payını barındırmayan hakka'l-yakîn seviyesindeki keşfi bilgide karar kılmalıdır. Bu durumda fertler arası ilişki çerçevesinde kendine yer bulan ve bu anlamda makbul olan kelâm metodu fert ile Allah arasındaki ilişki noktasında devreden çıkarken bu merhaledeki ilişki tasavvuf disiplini aracılığıyla sağlanacaktır.

Ulûhiyet başlığı altında âlemi oluşturan unsurların heyûlâ ve onların suretleri değil cevher-i fertler olduğu ortaya konmaya çalışıldığı kısımlarda¹² Lâlezârî'nin itiraz ettiği grup filozoflar olurken irade sıfatı, kulların fiillerinin yaratılması¹³, salah-aslah gibi meselelerde Mutezile mezhebi olmuştur. Tekvin sıfatı ile teklif-i mâ lâ yutâk gibi¹⁴ Matürîdî-Eş'arî ihtilafının zuhur ettiği başlıklarda ise fırkaların görüşlerinin delilleri ile birlikte tartışılması, Eş'arî mezhebine reddiyede bulunulması gibi hususlar olmaksızın yalnızca Matürîdî mezhebinin görüşünün tercih edilmesi ile yetinilmiştir.

Meselelerin ele alınması esnasında kullanılan delillerin klasik kelâm eserlerinde serdedilen delillerden mahiyet itibari ile farklılaşmadığı gözlemlenirken eserin yazılma gayesi gereğince kulların fiillerinin yaratılması ve irade sıfatı başlıkları *Nihâyetü'l-ukûl* ve *Ta'dîlu'l-ulûm* ile irtibatlandırılmaya çalışılmıştır.¹⁵

1.2.2. Nübüvvet

¹² *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 6-11.

¹³ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 24.

¹⁴ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 15, 26.

¹⁵ Lâlezârî, Râzî'nin irade sıfatını ispat için getirdiği delilinin İbn-i Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinde İmam Eş'arî'ye yönelttiği "sahip olduğu zamanın itibarlığı mefhumunun hudûs anlayışı ile çeliştiği" eleştirisini desteklediğini düşünmektedir. İbn-i Arabî'nin eleştirisine göre İmam Eş'arî'nin ilk hâdisin var olma zamanından önce veya sonra da var olabileceğini söyleyerek meseleyi hâdisin var olma zamanı bakımından ele almak yerine mümkünlerin var olma veya yok olma ihtimallerinin eşit olduğu, bazı mümkünlerin var olup bazılarının olmayışının varlığı tayin eden birinin varlığını gerekli kılar demesi daha uygun olurdu. İbn-i Arabî'nin bu eleştirisine Lâlezârî de katılmaktadır ve iradenin taalluk ettiği bir şey olması bakımından zamanın da İmam Eş'arî'nin görüşünün aksine itibârî değil vücûdî olması gerektiğine kanaat getirmektedir. Bk. *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 20.

Ta'dîlu'l-ulûm ile kurulan irtibat ise bu eserde irade-i cüziyye'nin irade sıfatının bir tecellisi olarak görülmesinden hareketle aynı şekilde kulun fillerini yaratması olgusunun da tekvin sıfatının bir tecellisi olarak görülüp görülemeyeceği sorusunun Lâlezârî tarafından yöneltilmesi ile gerçekleştirilmektedir. Ardından Lâlezârî, kulun yaratma eylemini gerçekleştirmesinin imkânsızlığı vastasıyla bu ihtimali iptal etmeye çalışmaktadır. Bk. *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 24.

Başlığın girişinde nübüvvet müessesesinin gerekliliği insanların fitratında yer alan zıt unsurlar ile birlikte izah edilmeye çalışılmıştır. Tabiatı itibari ile hayra da şerre de meyledebilecek kapasitede yaratılmış olan insanın bu zıt unsurlarının arasındaki dengenin sağlanması ve hayra yönelmesinin kendi başına gerçekleşmeyeceği belirtilmiştir. Bunun bir sonucu olarak da insanın, içinde var olan hayır yönüne yönelmesi için Peygamberlerlik müessesesinin varlığı zorunlu görülmüştür. Aksi takdirde insanların içinde var olan şehvet ve heveslerinin ferdi menfaatleri doğrultusunda kendilerindeki iyilik ve hayır yönüne galip galip geleceği ve bunun fesat ve bozgunculuğa yol açacağı tespiti yapılmıştır.¹⁶

Nübüvvetin gerekliliğine dair bu izah ile yetinilirken Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin akli olarak ispatı, Peygamberlerde bulunması zorunlu olan sıfatlar gibi asıl kelâmî hususlara yoğunlaşmamıştır. Buna mukabil olarak nübüvvetine dair bahislerin başından Peygamberlerin ismeti ile alakalı kısma kadarki beyitlerin yalnızca Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetini değil onun Peygamberlerin en üstünü olduğunu ispat üzere yazılmış olduğu noktasına odaklanılmıştır. Peygamberimiz (s.a.s.)'in faziletine hasredilen kısım uzun uzadıya işlenirken, bu fazilete Peygamberimizin (s.a.s.) tüm ahlaki niteliklere sahip oluşu, mucizelerinin kuşatıcılığı ve devamlılığı hususları delil olarak getirilmiştir.¹⁷ İsmet sıfatı ile ilgili beyitlerde yukarıda da belirttiğimiz üzere meselenin teorik bir zeminde değerlendirilmesinin yerine yalnızca konunun pratik bir boyutu olan nübüvvet-ismet, velâyet-hıfz ilişkisi çerçevesi göz önünde bulundurulmuştur. İbn-i Arabî'nin *Fütûhât*'indan hareketle, velilerin mahfuz oluşu ve Peygamberlerin masum oluşu arasındaki fark bağlamında velilerin mahfuz olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır.¹⁸

Miraç hadisesi bağlamında, bu hadisenin rivayetlerde anlatıldığı gibi gerçekleşmesi halinde imkân dâhilinde olmayan bir hızı gerektireceği eleştirisinde bulunan Mühendisün taifesine Kadı Beydâvî'nin tefsirinden yapılan alıntı

¹⁶ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 28.

¹⁷ Lâlezârî, Peygamberimiz (s.a.s.)'in sahip olduğu ahlaki faziletlerin tamamının yalnızca hakikat-i Muhammediye'ye sahip bir zatta bulunabileceğini söylerken, Peygamberimiz (s.a.s.)'in sahip olduğu muhabbet makamı sebebiyle tüm mahlûkatın yaratılmasına sebep olduğunu da ifade etmiştir. Bk., *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 29.

¹⁸ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 35.

ile cevap verilirken¹⁹ velilerin kerâmetleri noktasında²⁰ da bazı Mutezile mensuplarına itirazlarda bulunulmuştur. Yezid'e lanet okumanın hükmüne dair beyit altında, bunu caiz gören Taftâzânî'yi eleştiren Molla Ali el-Kârî'nin tenkitleri yersiz bulunarak tutum itibariyle Taftâzânî'ye muvafakat edilmiştir. ²¹

1.2.3. Sem'iyât

Haşr-ı cismânînin imkânsızlığına dair filozofların getirmiş oldukları itirazların reddedilmesiyle sem'iyât bahislerine giriş yapılmış ve bu konu altında verilen cevaplar, İmam Gazâlî'nin *Mi'râcü's-sâlikîn, el-Maznûn bihi alâ gayri ehlih, Nehfu'r-ruh ve't-tesviye* ve *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserleri ile irtibatlandırılmıştır. Lâlezârî'nin eserinde en ayrıntılı biçimde işlenen konulardan olan haşr-ı cismânî hakkında; ma'dûmun iadesi imkânsızlığını gerektirmediği, diriltmenin dağılan cevherlerin bir araya getirilmesi suretiyle de gerçekleşebileceği ve diriltilecek beden yok olan beden tıpatıp aynı olmasının gerektiği neticelerine ulaşılmıştır.

Cennet ve nimetlerine dair kısım, Allah'ın her şeyi ilmiyle kuşatmış olması açısından İmam Gazâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserindeki bazı ibareleri ile irtibatlı olarak işlenmiştir. Allah'ın ilminin kuşatıcılığı ve sonsuz olduğu bilinen Cennet nimetleri ile Allah'ın tüm malumatı hususları arasındaki teauruz giderilmeye çalışılmıştır. Bu yapılırken sonuç itibari ile malumat, Lâlezârî tarafından İmam Gazâlî'nin ibarelerinden hareketle üçe ayrılmıştır;

- Dış dünyada var olan, (sonludur)
- Levh-i mahfûz'da var olan, (sonsuzdur)
- Allah'ın zatında var olan mâlumât. (sonluluk veya sonsuzluk ile nitelenemez).²²

Şefaât ile ilgili kısımda ise fırkalar arasındaki ihtilafa değinilmez iken Lâlezârî'nin mutasavvıf karakterini yansıtan bir şekilde şefaât ile Hızır Bey'in ilgili beyitte "عند رحمن" ibaresini kullanması arasında bağ kurulmuştur. Bu bağ ise şefaatin Rahmân ism-i şerifinin mazhariyeti olmaksızın gerçekleşmeyece-

¹⁹ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 36.

²⁰ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 36.

²¹ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 53.

²² *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 46-47.

ği hususu olmuştur. Şefaatin iki ana kısma ayrılırken, bunlardan ilkinin Peygamberi çok sevmek ve onun sünnetine bağlı olmak ile gerçekleşeceği ifade edilmiştir. Şefaatin en üst mertebesi olarak değerlendirilen bu kısmın karşısına kalbinde zerre miktarı iman olan kimsenin mazhar olacağı şefaati-uzmâ konumlandırılmıştır. Bu iki mertebeye arasında sayılamayacak kadar çok şefaati mertebesi olduğu belirtilerek bölüm içinde şefaati ayrıca kavli, fiili ve hâli olarak başka bir taksime de tabi tutulmuştur.²³

Duanın fayda vermesine dair bölüm, dirilerin dirilerden ve ölülerin dirilerden dua ile, dirilerin de ölülerden ruhaniyet itibari ile istifade etmesi şeklinde üçe ayrılarak ele alınmıştır. İlk iki kısımdaki duanın Mutezile'nin hilâfına fayda vereceği ortaya konarak dirilerin ölülerden ruhaniyet bakımından istifade etmesi hususu İmam Gazâlî ve Fahrettin Râzî'nin eserleri ile irtibathı olarak şerh edilmiştir.²⁴ Hayâlî ve Büyük Hafız şerhlerinde yer almayan duanın faydası ile ilgili beytin Lâlezârî tarafından özellikle "ölülerden ruhaniyet bakımından istifade bağlamında" ayrıntılı bir şekilde işlenmesi ise şârihimizin mutasavvıf kişiliğine işaret eden dikkat çekici bir olgudur.

Sırat, hesap, mizan, kabir azabı gibi hususların aklın gerçekleşmelerini imkânsız görmediği şeyler olduğu ifade edilip bunlara naslarda geçtiği şekilde iman etmenin ve zorlama tevillerden kaçınmanın gerekliliği hatırlatılmıştır.²⁵ İmamet bahisleri ile ilgili olan son beyitler ise önceki şârihlerin çabaları yeterli görülerek şerh edilmemiştir.

2. el-Cevâhiru'l-kalemiyye'nin Kaside-i Nûniyye Şerh Geleneğindeki Yeri

İki başlık altında inceleyeceğimiz bu bölümde öncelikle *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'nin yazılış gayeleri bağlamında diğer şerhler arasında nerede bulunduğu bu gayelerin tüm şerhlerde tespit edilmesiyle ortaya çıkacaktır. Sonrasında ise asıl ittihaz ettiğimiz Lâlezârî'nin eseri ile diğer şerhlerin içerikte farklılıkları noktalar tespit edilecektir.

²³ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 47.

²⁴ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 48-51.

²⁵ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 44.

2.1. Yazılış Gayeleri Bakımından

Kaside-i Nûniyye şerhlerinin niçin kaleme alındığı sorusu eserlerin şekil ve muhtevasını belirleyen bir konumda olmuştur. Her ne kadar birincil olarak belirleyici olan husus müellifin ilmi şahsiyeti de olsa müellifin eserini yazarken taşıdığı gaye eserin hacmine direkt olarak etki etmiştir. Muhteva itibari ile Hayâlî'nin şerhinin ibarelerini kelâm sıfatına kadar aynen içeren, bazı noktalarda da çeşitli kelâm eserlerine yapılan yönlendirmelerden ibaret olan, bu sebeple de kendisine nispet edemeyeceğimiz Gümülcinevî'nin şerhini istisna edersek; Hacı Çelebi, Kâzâbâdî Ahmet Efendi gibi şârihler eserlerini ihtisar gayesi güderek yazmışlardır. Bu amaçları doğrultusunda da kasidenin beyitlerinin kısaca açıklamalarının yapılması ve beyitte yer alan kelimelerin harekelerinin tespit edilmesi²⁶ gibi gayelere hizmet etmişlerdir.

Hayâlî şerhinin, veciz ibareleri sebebiyle izah edilmeye muhtaç olan metne yönelik ilk çalışma olması aslında gaye olmak bakımından tek başına yeterlidir. Bu minvalde Hayâlî, bahsettiğimiz ihtiyaca işaret ederek metinde yer alan kapalılıkları gidermek, veciz ibarelerin taşıdığı ayrıntıları ortaya koymak üzere daha önceki eserlerde yer almamış bir üslup ile delillerini zikredeceğini eserin yazılma gayesi olarak sunmuştur.²⁷ Hayâlî'nin ilmi şahsiyeti ve ilk şerhi yazmış olması müspet veya menfi diğer şerhlerde bir şekilde kendisine atıfta bulunulmasına sebep olurken, eserinin bu minvaldeki hususiyetinin bir yansıması olmak üzere sırasıyla Ayinezâde, Üsküdârî ve Muhammed b. Ömer el-Bağdâdî Hayâlî'nin şerhine haşiye yazmıştır ki bu durum diğer şerhlerde karışımıza çıkmamaktadır.

Hayâlî'nin ilk şerhi yazmasının ardından diğer şârihleri *Kaside-i Nûniyye'*yi yeniden şerh etmeye iten bazı sebepler olmuştur. Önceki şerhlerde beyitlerin gramer bakımından doğru tahlil edilmediği düşüncesi, meselelerin ele alınış tarzının (takrîru'l-mesâil) uygun veya yeterli bulunmaması, Eş'ârî-Matürîdî ihtilafına dair meselelere yeterince değinilmediği gibi hususlar bu sebeplerin başlıcalarındandır.

²⁶ Muhammed İsmet b. İbrahim (Hacı Çelebi), *Rafdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde, nr. 00125.

²⁷ Ahmed b. Musa el- Hayâlî, *Şerhu'l-Kasideti'n-Nûniyye*, thk. Abdünnasır Nâtûr Ahmed el- Milibârî, Kahire, Mektebetü Vehbe, 2008, 141-142.

Örneğin ilk şerhin yazılmasından yaklaşık üç yüz sene sonra eserini kaleme alan Hacı Çelebi, Hayâlî'nin şerhini övmesine rağmen beyitlerin lafız tahlili ve gramer izahı bakımından yeterince ele alınmamasının bir eksiklik olduğunu, kendisinin de yeni bir izah tarzı ile bu amaca hizmet edeceğini belirtmiştir.²⁸ Hacı Çelebi'nin ardından başka bir şerh de Büyük Hafız tarafından Hayâlî'nin şerhinin "yetersiz" bulunması sebebi ile yazılmıştır. Büyük Hafız, Hayâlî'nin hasımların delillerini ve muhtemel itirazlarını zikretmekle yetinip cevap vermemesinin Ehl-i Sünnet mezhebinin cevap vermede yetersiz olduğu imajı oluşturduğunu, lafız tahlili ile yeterince ilgilenmediği, Eş'ari-Matürîdî ihtilaflarına dair meselelere yeterince değinmeyerek kimi yerlerde Eş'arî mezhebine meylettğini söyleyerek metnin yazılış gayesine yeterince hizmet edemediğini düşünmüştür.²⁹

Büyük Hafız'ın Hayâlî'nin eserine yönelik eleştirilerinin yersiz ve edebe aykırı olduğunu savunan Uryânî, bu durumun kendisini Hayâlî'nin şerhi ile uyum içerisinde olan başka bir şerh yazmaya sevk ettiğini ifade etmiştir.³⁰ Şerhi içerisinde yeri geldikçe Büyük Hafız'ın Hayâlî'ye itiraz ettiği noktalarda haksız olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Diğer şârihlerden Dâvud-ı Karsî ve İbrahim b. Abdülvehhâb ise eserlerinin girişinde kendilerini yeni bir şerh yazmaya sevk eden amilden bahsetmezken ileride geleceği üzere eserlerinde tasavvufî karakterdeki birçok kesime yönelttikleri yoğun eleştiriler ve yer yer Hayâlî'ye yapılan bazı eleştiriler şerhlerini yazmaya sevk eden bir etken olarak değerlendirilebilir.

el-Cevâhiru'l-kalemiyye' de ise Hızır Bey'in bazı beyitleri tasarlarlarken *Nihâyetü'l-ukûl*, *Ta'dîlu'l-ulûm* ve *Mişkâtü'l-envâr* gibi eserlerin muhtevasını göz önünde bulundurduğu düşünüldüğünden şerh esnasında bu irtibatların yakalanmasının amaçlandığı eserin girişinde ifade edilmiştir. Lâlezârî'nin bu hususi tavrında ise ileride şerhler arasında yapılacak muhteva mukayesesi neticesinde de görüleceği üzere genel anlamda tasavvuf özel manada da İbn-i

²⁸ Muhammed İsmet b. İbrahim, *el-Fevâidü'n-nadriyye fi halli'n-nûniyye el-Hudriyye*, Süleymaniye Kütüphanesi., Laleli, vr. 2.

²⁹ Mehmed b. Hasan (Büyük Hafız), *Şerhu'l-Kasîdeti'n-nûniyye*, Beyazıt Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 002095, vr. 2.

³⁰ Osman b. Abdillâh el-Kilîsî el-Uryânî, *Hayru'l-kalâid Şerhu Cevâhiril'l-akâid*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 771, vr.2.

Arabî'ye yöneltilen eleştirilerin tesirinin olduğu müşahede edilecektir. Zira kendisinden önce yazılan bazı şerhlerde kimi tasavvufî oluşumlar ve özellikle de İbn-i Arabî'nin sert bir şekilde eleştirildiği ihtilafli noktalarda Lâlezârî'nin Ehl-i Sünnet düşüncesinin sembol isimlerinden Gazâlî, Fahreddin Râzî, Sadruşşerîa gibi âlimlere yaptığı atıflar aracılığıyla meseledeki duruşunu temellendirmeye çalışması sözünü ettiğimiz hususi tavrın bir yansıması olmuştur.³¹

2.2. Muhteva Bakımından

Lâlezârî'nin şerhi ile birlikte *Kaside-i Nûniyye*'nin Arapça şerhlerini muhteva bakımından mukayese edeceğimiz bu bölümde şerhlerin farklılaştıkları noktalar tespit edilecektir. Sırası ile ulûhiyyât, nübüvvet ve sem'iyât ana başlıklarına dâhil olan ve ihtilafli olduğunu gördüğümüz meselelerde şârihlerin fikri tutumu ortaya konmaya çalışılacaktır.

2.2.1. Ulûhiyyât

2.2.1.1. Allah'ın Zâtı ve Vahdet-i Vücûd

Allah (c.c.)'ın zâtı ve tüm mahlûkatın ihata edilmesi ile ilgili olan "O her şeyi kuşatmıştır, irfan ehline ne başkasına hulûl etmiş ne de herhangi bir şey ile ittihâd halindedir." manasını taşıyan beytin izahında şârihler arasında fikir birliği oluşmamıştır. Zira hulûl ve ittihâdın ne anlama geldiği, hangi grupların hulûl ve ittihâd kapsamına gireceği, ihatanın zâtın kendisi veya ilmüne raci olması gibi hususlardaki tercihler farklılaşmıştır.

Tüm şârihler hulûl ve itthâdın nefyi konusunda hem fikir oldukları gibi bu kapsama teslis inancını taşıyan Hıristiyanları, bazı aşırı inanç sahibi Yahudileri ve Şia'nın bazı aşırı gruplarını dâhil etmişlerdir. İhtilaf ise asıl olarak konu ile yakından irtibatlı olan vahdet-i vücûd düşüncesi ile kendilerinden sadır olan ve hulûl ile ittihâdı andıran kimi sözleri sebebiyle bazı sûfilerin de bu kapsamda değerlendirilip değerlendirilmeyeceği noktasında şekillenmiştir.

Hızır Bey'in ibarelerinin zahiren vahdet-i vücûd düşüncesine işaret ettiğini belirten Hayâlî, bu düşüncenin makbul olmayışını 'فوق طور العقل ومخالف للشرع' (Aklın idrak düzeyinin üstündedir ve şeriata aykırıdır.) ibareleri ile ifade ederken ihatadan kastın Allah'ın ilmi ile ihata etmesi olduğunu belirtmiş-

³¹ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 3.

tir. Ancak tasavvufi literatürde 'fenâ fi't-tevhîd' olarak adlandırılan mertebeye ulaşan birinden hulûl ve ittihâdı andıran sözlerin sadır olması durumunun da kendisi nezdinde makbul ve hak olduğunu belirterek beyitte geçen "ashâbu'l-irfân" ibaresinden bu zümrenin de kast edilmiş olabileceğini ifade etmiştir.³²

Aynı istikamette düşünüp ihatayı ilme irca eden Uryânî ve Hacı Çelebi vahdet-i vücûd düşüncesi noktasında tevakkuf ederek bu düşüncenin savunucuları hakkında hüküm verilirken ihtiyatlı davranmanın evla olduğuna kanaat getirmiştir. Hayâlî'de olduğu üzere bir kulun fenâ fi't-tevhîd mertebesine ulaşmasının mümkün ve Allah'ın kudreti dâhilinde olduğu söylenerek bu düşünce hulul ve ittihâdın dışında tutulmuştur.³³

Büyük Hafız tarafından ihatanın zât ile ilişkilendirilmesinin kelâm ilmi ile alakalı bir yönünün olmadığı, ancak hulûl ve ittihâdı kail olan bazı sûfilere reddiyede bulunmak amacı ile zâtın ihatasından kelâm eserlerinde bahsedilebileceği belirtilmiştir. Hem vahdet-i vücûd düşüncesi hem de fenâ fi't-tevhîd mertebelerinin varlığını kabul etmeyerek hepsinin de şeriata aykırı olduğu kanaatine ulaşmıştır. Yine Ona göre "ashâbu'l-irfân" dan kastedilen zümre, akl-ı selim ile istidlalde bulunarak rablerine ulaşan kimseler olmalıdır.

İbrahim b. Abdülvehhâb ve Dâvûd-ı Karsî'nin ise beyit bağlamında vahdet-i vücûd felsefesine yönelttikleri eleştirinin oldukça sertleştiği göze çarpmaktadır. Zira İbrahim b. Abdülvehhâb, vahdet-i vücûd ehlinin küfrünün Yahudi veya Hıristiyanların küfründen daha tehlikeli olduğunu düşünürken insanların avam kısmının, zikir ehli olarak gözüken bu kimselerin taşıdığı itikâdî tehlikenin farkına varamayacaklarını bu hükmünün sebebi olarak zikretmiştir.³⁴ Dâvûd-ı Karsî ise vahdet-i vücûd felsefesini din dışı aşırı tasavvufî yönelimler içinde saydıktan sonra aslında Mevlevilik, Halvetilik vb. tarikatların da bu din dışı yönelimlerden neşet ettiğini ve bu yüzden onların din dışı tasavvufî gruplara muhabbet beslediklerini ifade etmiştir. Vahdet-i vücûd düşüncesi ve genel anlamda tasavvuf-tarikat ehline yönelttiği eleştirilerinin ardından söz konusu beyitte kast edilen irfan ehlinin tasavvuf ehli veya tarikat şeyhleri değil şeriata bağlı olan Ehl-i Sünnet âlimleri olduğunu belirtmiş-

³² Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 172-177.

³³ Uryânî, *Hayru'l-kalâid*, vr. 26-31, Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 15-19.

³⁴ İbrahim b. Abdülvehhâb, *Muhyi'l-ümme*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, nr. 2168, vr. 23-25.

tir. İbrahim b. Abdülvehhâb'ın değinmediği fenâ fi't-tevhîd meselesinde Hayâlî'yi eleştiren Davûd-ı Karsî, sözü edilen ve Hayâlî tarafından kabul gören bu manevi mertebenin de Allah'ın zatı ile mahlûkatın ittihâdı anlamına geldiğini düşünerek bu düşünceyi reddetmiştir.³⁵

Zikri geçen bütün şârihlerin ihatadan kastın ilmin ihatası olduğu yönünde fikir birliği oluşturup ardından hulûl ve ittihâdın kapsamına hangi grupların girdiğini tartışmasına mukabil Lâlezârî, ihatanın ilim sıfatının kemal yönüne değil zata dayandırılması gerektiğini savunmuştur. Hızır Bey'in de metinde aynı düşünceye sahip olduğunu düşünen Lâlezârî'ye göre Hızır Bey, müteşâbih bir karakter taşıyan zâtın ihatasından maksadın ne olduğunu selef üslubuna tabi olarak tefviz etmiş olmalıdır.³⁶

2.2.1.2. Zaman Mefhumu

Âlemin hâdis oluşu ve haşr-i cismanî ile ilgili bahislerde şârihler tarafından zaman mefhumuna değinilmiştir. Zaman mefhumunun tanımı yapılırken zamanın değişken olduğu belirtilerek bu mefhum Allah'tan nefyedilmiştir. Şârihlerin zamanın hâdis oluşu ortak noktasında birleşmelerinin yanında Lâlezârî'nin zaman kavramına bakışı mütekellimlerin büyük çoğunluğu ve filozoflardan farklılaşmıştır.

Lâlezârî dışındaki şârihler "Bir değişkenin başka bir değişkene ilişmesi sonucunda meydana gelen vehim ürünü bir olgudur" şeklindeki tanımı esas alarak zamanın vücûdî olmadığı ve zihnin varsayımından ibaret olduğu düşüncesini taşımışlardır. Zaman mefhumunun, Atlas gezegenin hareket miktarında ibaret olup zihnin varsayımına bağlı değil vücûdî olduğunu düşünen filozofların görüşünü ise kabul etmemişlerdir. Bununla beraber her iki izah tarzına göre de Allah'ın zamansal olamayacağı ittifak edilen bir nokta olmuştur.³⁷

³⁵ Dâvud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Denizli, nr. 402, vr. 10-12.

³⁶ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 12.

³⁷ Zaman tanımları için bk. Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, s. 182, Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 20, Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 20, *Rafdu'n-nadr*, vr. 6, Kâzâbâdî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 2380, vr. 5, İbrahim b. Abdilvehhâb, *Muhyi'l-ümme.*, vr. 26, Uryânî, *Hayru'l-kalâid*, vr. 32, Davud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 13.

Filozoflar ile zamanın vücûdî oluşu paydasında buluşan Lâlezârî, savunduğu görüşü filozofların görüşünden farklı bir yerde konumlandırmıştır. Muhakkik âlimlere ve bazı sûfilere dayandığı bu görüşe göre zamanın vücûdî olması Allah'ın iradesinin var olması yönünde zamana taalluk etmesi sebebiyledir. Ancak bu, zamanın kadim olduğu sonucunu da doğurmaz. Bilakis, var olan ilk hâdis ile birlikte onun var olma zamanı da yaratılmaktadır. Mütekelimlerin cumhuru ile zamanın vücûdî veya itibarî oluşu cihetinde farklılaşan bu görüş filozofların görüşünden ise zamanın Atlas gezegeninin hareketine değil de yoktan yaratılma itibarî ile Allah'a dayandırılması bakımından ayrılmış olmaktadır.³⁸

2.2.1.3. Tekvin Sıfatı

Matürîdî- Eş'arî ihtilâfının önemli tezahürlerinden biri olan bu meselede şerhlerdeki farklılaşmaların tekvin sıfatının tanımı ve ihtilafın hangi yönünde tercihte bulunduğu noktalarında şekillendiğini gördük. Hâyâlî ve Hacı Çelebi dışında Lâlezârî de dâhil olmak üzere tüm şârihler tekvin sıfatının hakiki ve kadim bir sıfat olduğunda hemfikirdir. Buna mukabil olarak Hayâlî ve Hacı Çelebi'nin tekvin sıfatı tanımları ve tercihleri diğer şârihlerden farklılaşmıştır. Örneğin Hayâlî, tekvin sıfatını şu ibareler ile tanımlamıştır:

Şurası gerçek ki kudret sıfatının, irade sıfatına uygun bir işleyiş ile mükevvenin var olma zamanında, var olması cihetinde taalluku yine kudret sıfatına nispet edilirse icâp, kâdire nispet edilirse tekvin ve icat olarak adlandırılır.

Bu durumda tekvin, aslında zatın kudretinin, mükevvenin varlığına taalluk etmesinden ibaret olup; tahlik, terzîk gibi olgular mükevvenin durumuna göre farklılaşmaktadır.³⁹

Tekvin sıfatına dair açıklamalarını bu sözleri ile noktlayan Hayâlî'nin görüşünün Eş'arî mezhebine daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira Hayâlî, tekvini zatın muttasıf olduğu kudret sıfatının, mükevvenin var edilmesine yönelik taalluku olarak anlamıştır. Bu durumda tekvin, bizzat kudret gibi ha-

³⁸ *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 12.

³⁹ Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûmiyye*, 210. Hayâlî'nin şerhinde yer alan bu ibareler aynı ile Taftâzânî'nin *Şerhu'l-Mekâsîd* adlı eserinde de yer almaktadır. Sa'düddin Ömer et-Taftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, Beyrut, Alemü'l-kütüb, 1998, 3/172.

kiki bir mana değil, kudret sıfatının özel bir taalluku yani itibarî bir mana olarak telakki edilmiş olmaktadır.

Aynı ibareler ile tekvin sıfatını açıklayan Hacı Çelebi ise tahkik olarak adlandırdığı bu ifadelere rağmen tekvin sıfatının kudret ve irade sıfatı gibi hakiki bir sıfat olduğunu da düşünmüştür. Bununla birlikte aslında İmam Eş'arî ve İmam Matürîdî'nin ibarelerinin zahirinden anlaşıldığına göre tekvin sıfatının kadim olduğunda müttefik olduklarını da belirtmiştir. Ona göre ihtilaf, kadim olan tekvin manası ile failin mi yoksa mefulün mü vasıflanmasının daha doğru olduğu noktasında oluşmuştur. Tekvini failin sıfatı kılan İmam Matürîdî, onun kudret ve irade gibi kadim bir mana olduğuna, mükevvenin sıfatı kılan İmam Eş'arî ise yaratılan ile yaratıcı arasında sadece kudretin olduğuna kanaat getirmiş olmaktadır.⁴⁰

2.2.2. Nübüvvet

2.2.2.1. Nübüvvet- Velâyet İlişkisi

Nübüvvet ve velâyet mertebelerinin mutlak anlamda ya da sadece Peygamberimiz (s.a.s.)'in şahsında birbirilerine olan üstünlüğünün değerlendirildiği bu başlık altında şârihlerin konuyu ele alış üslupları ve tercihleri yine farklılık arz etmiştir. Peygamber olan birinin nübüvvetinin Peygamber olmayan kimsenin velâyetinden üstün olduğu ve velâyet mertebesinin mutlak olarak nübüvvet mertebesinden üstün olmadığına şârihler arasında bir fikir ayrılığı bulunmamıştır.⁴¹ Fikir ayrılığının meydana geldiği husus, Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin ya da velâyetinin üstünlüğü hususu olmuştur. Üstünlüğün hangi şıkta olduğu yönünde kullanılan tercihlerin ise üç farklı şekilde tezahür ettiğini söyleyebiliriz;

- Nübüvvetinin velâyetinden üstün olduğuna kanaat getirilmesi,

- Nübüvvetinin velâyetinden üstün olduğunun tercih edilen görüş olduğunun ifade edilmesi ile beraber diğer şıkkın da beyitteki ifadelerin zahirine göre muhtemel olduğunun söylenmesi,

⁴⁰ Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 38-39.

⁴¹ Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 319, Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 148-150, Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 66-67, a. ml, *Rafdu'n-nadr*, vr. 18-19, Kâzâbâdî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 5, İbrahim b. Abdülvehhâb, *Muhyi'l-ümme*, vr. 105-106, Uryânî, *Hayru'l-kalâid*, vr. 120-121, Davud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 48-49.

- Nübüvvetinin ya da velâyetinin üstünlüğüne dair bir tercihte bulunulmayarak tevakkuf edilmesi.

Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin velâyetinden üstün olduğunu düşünen Büyük Hafız konu bağlamında Peygamberimiz (s.a.s.)'in velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğu kanaatinde olan tasavvufi çevrelere sert eleştiriler getirmiştir. Ona göre, Peygamberimiz (s.a.s.)'in velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğunu söyleyenler takıyye gereği “süslü cümlelerin” arkasına sığınmaktadır. Zira onların kanaati velâyetin nübüvvetten mutlak manada üstün oluşu yönündedir. Ancak asıl görüşleri, üstünlüğün Peygamberin nübüvveti ve velâyetindeki cihetinde olsa dahi bu görüşün de ucu küfre varacak kadar tehlikelidir. Çünkü bu düşüncüyü dillendirenlerin gerekçesi nübüvvet makamının Peygamberimizin (s.a.s.) vefatı ile birlikte noktalandığı ancak Peygamberliğin batını konumundaki velâyetin sonlanmayarak Peygamberin ümmetindeki velilere intikal ettiği iddiasıdır. Bu iddia ise, Peygamberliğin en büyük cüzüne ümmetin diğer fertlerini ortak etmektir ki bu da apaçık bir biçimde küfür ve dalalettir.

Büyük Hafız'ın velâyetin intikali ile beraber incelediği ve eleştirdiği kavramlardan birisi de “tasarruf” ıstılahıdır. Veli kimsenin peygamberden tasarruf yetkisi aldığı iddiasına cevap veren ve İslam dininde böyle bir kavramın olmadığına bilakis onu kullananlar tarafından uydurulduğuna kanaat getiren Büyük Hafız, tasarrufun muhtemel manalarının şer'î açıdan geçersiz oluşunu ispatlamaya çalışmıştır.⁴²

Büyük Hafız ile aynı doğrultuda düşünen İbrahim b. Abdülvehhâb ve Dâvud-ı Karsî, İbn-i Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserinden naklettikleri şu pasaj etrafında konuyu ele almıştır:

“Ben altın kerpiç, Hz. Muhammed (s.a.s.) gümüş kerpiçtir. Altın gümüşten daha üstün olduğuna göre ben ondan daha faziletliyim. Hz. Muhammed (s.a.s.) hatemü'n-nebiyyîndir ben ise hâtemü'l-evliyayım. Velâyet de nübüvvetten daha üstün olduğuna göre ben bu durumda ondan üstünüm.”⁴³

⁴² Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 149-150.

⁴³ Adı geçen şerhlerde nakledildiği şekli ile verdiğimiz pasaja *Fusûsu'l-hikem*'de rastlayamadık. Şârihlerin mefhum olarak nakil yapmış olabilecekleri ihtimalinin yanında bizler *Fusûsu'l-hikem*'de geçen ibarenin tercüme edilmiş haline burada yer vermeyi uygun gördük:

İbrahim b. Abdülvehhâb, söz konusu ifadelerin İbn-i Arabî gibi bir şahsiyet ile bağdaştırılamayacağını, bu sözlerin *Fusûs*'ta yer almasının hadis kitaplarında uydurma rivayetlerin yer almasına benzediğini belirtmiştir.⁴⁴ Bu ibareleri aynen zikreden Dâvud-ı Karsî, meseleye bu kadar iyimser yaklaşmamıştır. *Fusûs*'ta geçen bu ibarelerin apaçık küfrü ifade ettiğini belirterek sözlerin İbn-i Arabî'ye isnadı ile alakalı bir değerlendirme yapmamaktadır.

Peygamberimiz (s.a.s.)'in nübüvvetinin velâyetinden üstün oluşunun tercihe şayan olduğunu belirtmekle beraber beyitte bunun aksini savunanlara da işaret edildiği ve bu mananın da gramer açısından muhtemel olduğunu belirtenler ise Hayâlî, Uryânî, Hacı Çelebi ve Kâzâbâdî olmuştur. Meselede tevakufun gerekliliğini savunan tek şârih ise Lâlezârî olmuştur.

2.2.2.2. Hz. Ebubekir'in Fazileti

Şârihlerin tamamı Hz. Ebubekir'in Peygamberlerden sonra en faziletli insan olduğunda aynı fikri paylaşmıştır. Bununla birlikte Lâlezârî ile diğer şârihlerin bu iddianın ispatında kullandıkları delillerinde üslup ve içerik bakımından farklı bir nokta dikkati çekmektedir ki bu nokta, Lâlezârî'nin diğer eserlerinde de sıkça rastladığımız tasavvufî şahsiyetini yansıtan üslubudur.

Lâlezârî'nin dışındaki şerhlerde Hz. Ebu Bekir'in faziletine işaret eden ayet, hadis ve döneminde yaşanan bazı önemli vakıalar ve başarıları delil olarak gösterilmiştir. Herkesten önce tereddütsüz bir biçimde Peygamberi tasdik etmesi ise aklî açıdan daha faziletli olduğunun delili olarak değerlendirilmiştir. Hz. Ebubekir'den önce Hz. Hatice, Hz. Ali ve Hz. Zeyd b. Harise'nin iman

"Peygamber (s.a.s.) Peygamberlik müessesesini kerpiçten bir duvara benzetip, kendi zatlarını da bu duvarı tamamlayan son parça olarak tanımlamıştır ve peygamber aynı temsili gördüğü rüyasında, eksik kerpiçin tek olduğunu görmelidir. Hâtemü'l-evliyâ ise Peygamberin (s.a.s.) temsil ettiği şekilde Peygamberlik makamını görür, ancak eksik kerpiçin altın ve gümüş olmak üzere iki adet olduğunu da görmelidir. Peygamberlik makamını tamamlayan bu iki kerpiç ise Hâtemü'l- evliyâ'nın ta kendisi olmalıdır. Hâtemü'l- evliyâ'nın iki kerpiç görmesindeki hikmet ise şudur; Hâtemü'l- evliyâ, hâtemü'r- rusül'e şeriatın zahirinde tabidir ki bu durum gümüş kerpiçi ifade eder. Ancak hâtemü'l- evliyâ, suret-i zâhirde hâtemü'r- rusül'den alır gözüktüğü şeyleri sırda, bizzat rasule vahyeden Melik'ten almaktadır. Ancak hâtemü'l- evliyâ, olanı olduğu gibi gördüğünden iki kerpiç görmüştür ki bu durum da altın kerpiçin durumunu temsil eder." Muhyiddin İbn-i Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, Dâru'l- Kitâbi'l-Arabî, haz. Ebu'l-Alâ el-Afîfî, t.s., 63.

⁴⁴ Bk. İbrahim b. Abdülvehhâb, *Muhyi'l-ümme*, vr. 104- 105.

etmiş olmasının doğurduğu tearuz ise taksimın itibarleştirilmesi ile çözülmüştür.⁴⁵

Hız. Ebûbekir'in akranlarından önce iman etmiş olmasının üstünlüğüne delaleti ve bahsettiğimiz tearuza da değinen Lâlezârî, beyitte geçen اقران kelimesinin ilk harfinin mastar anlamında kesreli olarak da okunabileceğini teklif etmiştir. Bu durumda Hız. Ebubekir'in fazileti herhangi bir delil beklemeksizin Peygamberi tasdik etmesinden kaynaklanmış olacaktır. Lâlezârî'ye göre Hız. Ebu Bekir'in bu tavrı sergileyebilmesi ise ilahi inayete mazhar olması sayesinde olmuştur.

Lâlezârî bu açıklamalarının ardından Hız. Ebubekir'in faziletine dair kendi delilini sunacağını belirtmiştir. "Hani o ikisi mağaradaydı, Peygamber de arkadaşına: Üzülme Allah bizimle beraberdir"⁴⁶ ayetindeki bazı lafızlar çerçevesinde şekillendirdiği delilini şu şekilde açıklamıştır:

"Ayette Allah lafzı ile birlikte Peygamberin dilinden "bizim ile" anlamındaki معنا kelimesinin kullanılması Hız. Ebubekir'in faziletine işaret eder. Çünkü Hız. Ebu Bekir (r.a.), risaletin doğuşunda Peygamber sohbetinden onunla aynı meşakatlere katlanmak sureti ile istifade ederken risaletin tamamlanmasından sonra da Peygamberin yanına defnedilmek sureti ile yine ona en yakın olan ve sohbetinden en çok istifade eden sahâbi olmuştur."⁴⁷

Lâlezârî tasavvufî kimliğini yansıttığı bu bölümde diğer şârihlerden, ayeten yaptığı çıkarımlar bakımından farklılaşmıştır. Diğer eserlerinde sıkça kullandığı ve itibar⁴⁸ adını verdiği tasavvufî üslup ile gerçekleştirdiği çıkarımlar serhini diğerlerinden bu noktada farklılaştıran yön olmuştur.

⁴⁵ Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* s. 320, Büyük Hafız, *Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 150-153, Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 70-71, *Rafdu'n-nadr*, vr. 23, Kâzâbâdî, *Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 13, İbrahim b. Abdilvehhâb, *Muhyi'l-ümmе*, vr. 105-106, Uryânî, *Hayru'l-kalâid*, vr. 12-122, Davud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 48.

⁴⁶ Tevbe, 40.

⁴⁷ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 39.

⁴⁸ Lâlezârî bu üslubu şöyle tanıtmaktadır: "Muhakkik sûfilerin terminolojisinde ibret veya itibar olarak adlandırılan amelîye, lafzın zahirinden anlaşılabilir manayı aşarak, yine lafzın zahirinden anlaşılabilir olup asli mananın ruhuna uygun olan başka bir manaya geçiş yapmaktır. Bu eylem, kamil bir iman ve irfanın ta kendisidir. Yoksa bizim yaptığımız Bâtînî Karimatların yaptığı gibi lafzın zahirinden anlaşılmayacak uzak bir ihtimali tercih edip zahiri inkar etmek değildir." Bk. *Mecmau' esrâri'l-cevâhiri'r-rûhânîyye*, vr. 5.

2.2.3. Sem'iyât

2.2.3.1. Duanın Faydası

Lâlezârî ile diğer şârihlerin duanın faydası meselesini ele aldıkları bu başlık altında değindikleri ve üzerinde yoğunlaştıkları hususlar farklılaşmıştır. Diğer şârihler; duanın kabul edilme şartları, duanın kaza ve kadere göre konumu, bu bağlamda duanın faydasını kabul etmeyenlere yapılan itirazlar gibi daha çok kelâmi arka planı olan tartışmalara değinmişlerdir.⁴⁹

Ancak Lâlezârî'nin bizzat ifade ettiğine göre Hızır Bey'in ilgili beyitte "شاهد" lafzını kullanmasının gayesi konunun müşahede boyutuna işaret etmek isteyişidir. Meselenin başında diğer şârihlerin ele aldığını ifade ettiğimiz hususlara kısaca değinen Lâlezârî, İmam Gazâlî ve Fahreddin Râzî'den yaptığı alıntılar ile yaşayanların ölümlerinden, ölümlerin de yaşayanlardan ruhaniyet bakımından istifade etmesinin mümkün olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Ruhi istifade ile alakalı olarak türbe ziyaretlerinde ziyaret eden ve edilen arasında meydana gelen manevi haller, kâmil insanların ruhaniyetinin eserleri, yaşamlarında kullandıkları hususi eşyaları gibi kendileri ile bir şekilde ilgili olan her şeyde bulunabileceği ve tevessülün mahiyeti ile meşruiyetine değinerek bu minvalde kendi tecrübelerinden de bahsetmiştir.⁵⁰

2.2.3.2. İmanın Tanımı ve Kapsamı

Mâtürîdî geleneğine mensup olan şârihler, bu başlık altında öncelikli olarak imanın tanımında tasdik ve ikrarın beraberce iman mefhumuna dâhil olup olmayacağı noktasına eğilmişlerdir. Bu bağlamda İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen meşhur görüşte imanın tasdik ve ikrardan ibaret olduğu şerhlerin büyük çoğunluğunda ifade edilmiştir. Ancak buna rağmen İbrahim b. Abdilvehhâb ve bu görüşün daha ihtiyatlı olduğunu söyleyen Hacı Çelebi dışında şârihlerden ikrarı imanın hakikatine dâhil eden olmamıştır.⁵¹ İmanın, sadece kalbin tasdikinden ibaret olduğu ifade edilirken mantık disiplininde ilmin kısımlarından biri olan mutlak anlamdaki tasdikten farklı oldu-

⁴⁹ Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye, Rafdu'n-nadr*, vr. 21, Kâzâbâdî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 16, İbrahim b. Abdilvehhâb, *Muhyi'l-ümmе*, vr. 130-131, Uryânî *Hayru'l-kalâid*, vr. 156-157, Davud-ı Karsî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye* vr. 60.

⁵⁰ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 51.

⁵¹ Hacı Çelebi, *el-Fevâidü'n-nadriyye*, vr. 79-80. İbrahim b. Abdilvehhâb, *Muhyi'l-ümmе*, vr. 131-132.

ğu da belirtilmiştir. Zira Hayâlî'nin de ifade ettiğine göre tasdik, kimi zaman bir kimsenin duvara bakıp o anda duvar olduğunu anlaması örneğinde olduğu gibi irade ve ihtiyar olmaksızın da meydana gelebilmektedir. Ancak iman hakikatini temsil eden tasdik, ihtiyar ile elde edilebilmesi mümkün olan şeylerin kalben kabulünden ibaret olmalıdır.⁵²

Muhakkik âlimlerin birçoğunun aksine ikrarın iman hakikatine dâhil edilmemesi gerektiğini ifade eden Hayâlî ile birlikte Büyük Hafız da aynı bağlamda iman sadece kalbin tasdikinden ibaret olduğunu, bu görüşün İmam Mâtürîdî, İmam Ebû Hanife, Pezdevî, Serahsi ve Eş'arilerin cumhurunun görüşü olduğunu ortaya koymuştur.⁵³

Lâlezârî dışındaki şârihlerin iman tanım ve kapsamı yani mahiyetine dönük bir şekilde konuyu incelemesine karşın Lâlezârî iman meydana geliş şeklini göz önünde bulunarak konuya yaklaşmıştır. Zira imanı Allah'ın kulun kalbine yazması (ketb) olarak ifade eden Lâlezârî, iman araştırma ve düşünce sonucu değil Allah'ın tevfiği ve kalbinde imanı yaratması ile meydana geldiğini düşünmektedir. Dolayısıyla bu meselede Eş'arilerin bir görüşünü benimseyen Lâlezârî, şâkinin saîd, saîdin de şâki olmasının mümkün olmadığını kanaat getirmiştir.⁵⁴

Sonuç

Çalışmamızda Lâlezârî'nin Nûniyye'ye yazılan Arapça şerhler içerisindeki nerede durduğunu belirleyebilmek için öncelikle hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdik. Ardından *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*'yi usûl-i selâse çerçevesinde incelemeye tabi tuttuk. Oluşturduğumuz bu zeminde Nûniyye şerhlerinin ulûhiyyât, nübüvvet ve semi'yyât ana başlıkları altında ihtilaf ettikleri noktaları tespit ederek analiz etmeye gayret gösterdik. Bu çalışmamız bizlere şârihlerin tasavvuf ve ehline bakış, felsefe ile ilişkili kelâm metoduna karşı geliştirilen tutum zaviyelerinden iki farklı gruba ayrıldıklarını göstermiştir. İhtilafli noktalarda tasavvuf ve ehline, özel manada da İbn-i Arabî'ye karşı Ehl-i Sünnet hatta kimi yerlerde din dışı olmak gibi tepkiler ile reaksiyon gösteren Davud-ı Karsî, Büyük Hafız ve İbrahim b. Abdülvehhâb gibi âlimler ilk grubu

⁵² Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 358-362.

⁵³ Hayâlî, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, 361-362, Büyük Hafız, *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*, vr. 184-188.

⁵⁴ Lâlezârî, *el-Cevâhiru'l-kalemiyye*, vr. 51.

oluştururlar. Sahip oldukları bu tür tasavvuf eleştirisinin beraberinde Nûniyye şerh geleneğinin ilk halkası olan Hayâlî ve kelâmî üslubu da eleştiriye tabi tutulmuştur. Hayâlî'nin sürekli olarak varsayım dayalı şüpheler üretmesi sebebi ile adeta Ehl-i Sünnet'in yeterli olmadığı imajını oluşturduğu tarzındaki eleştiriler özellikle Davud-ı Karsî ve Büyük Hafız tarafından dile getirilmiştir.

Sözünü ettiğimiz tasavvuf ve ehline yönelik tavrın karşısında ihtilafli noktalarda daha teknik eleştiriler getiren ve tasavvuf ehline karşı iyimser bir yaklaşım içerisinde olduklarını ifade eden Hayâlî, Uryânî, Hacı Çelebi gibi alimler yer almaktadır. Özellikle Uryânî, eserini adeta Hayâlî'yi sert bir şekilde eleştiren ve yetersizliğini iddia eden Büyük Hafız'a cevap vermek için kaleme almıştır. Zira eserinin içerisinde Büyük Hafız'ın yapmış olduğu eleştirilere cevap vererek Hayâlî'yi müdafaaya çalışan Uryânî, Büyük Hafız'ın eleştirilerini de kimi yerlerde edebe mugayir olarak telakki etmiştir.

Bu iki grubun yanında, tasavvuf ve ehline karşı eleştirilerin oluşmuş olduğu bir ortamda şerhini yazan Lâlezârî'nin kendine has konumunu, eleştirilene karşı tutumu tayin etmiştir. Zira isim vermediği gibi bizzat müdafaaya da başvurmayan Lâlezârî, şârihler arasında ihtilafli olan ve bir kesim tarafından tasavvuf ve ehlinin Ehl-i Sünnet bazen de din dışı telakki edilebildiği yerlerde konuyu tasavvuf ehlinin üslubuna uygun bir şekilde açarak Ehl-i Sünnet'in sembol isimlerinden Gazâlî, Râzî, Sadruşşerîa gibi alimlere yaptığı atıflar ile ilişkilendirmeye çalışmıştır. Eserini yazma gayelerinin başında zikrettiği bu noktanın Lâlezârî'nin şerhini yazmaya iten ana sebep olduğu tespitini yapmamız herhalde yerinde olacaktır. Ayrıca bu gayenin bir gereği olarak Lâlezârî'nin diğer şerhlerde yeterince ele alındığını düşündüğü meseleleri ve lügavî izahları tekrarlamaması, hususi eserler ile irtibatlı olduğunu düşündüğü noktalardaki atıflar ile daha önceki şerhlerde denenmemiş bir tarzı benimsemiş olması eserini diğerleri içerisinde hem üslup hem de muhteva bakımından orijinal kılmaktadır. Eserinde okuyucuyu hususi olarak yönlendirdiği yegâne şerhlerin Hayâlî ve Uryânî şerhleri olması ise sözünü ettiğimiz diğer ayırım noktasında bir Nûniyye şârihi olarak nerede durduğuna dönük bir işaret olarak algılanmalıdır.

Tüm bunlar muvacehesinde ise Hayâlî dışındaki Arapça şerhlerin tamamının telifinin niçin altmış beş yıllık bir zaman dilimine inhisar ettiği hususu da daha net bir biçimde anlaşılabilir hale gelmiştir. Bu meyanda, yapılan muhteva mukayesesi ile şârihlerin klasik bir Matüridi metni olan *Nûniyye* etrafında ideal olan akîdevî Ehl-i Sünnet duruşunu belirleme çabası içerisinde olduğu sonucuna ulaşmamız herhalde yerinde olacaktır. İlgili beyitler çerçevesinde tasavvuf ve ehlinin keskin eleştirilere maruz kaldığını müşahede ettiğimiz şerhlerde bu ve benzeri grupların Ehl-i Sünnet hatta İslâm dinine mensubiyetleri dahi sorgulanır olmuştur. Bunun beraberinde tasavvuf ehline eleştirilerini yönelten Büyük Hafız, Dâvud-ı Karsî ve İbrahim b. Abdilvehhâb Hayâlî ve temsil ettiği kelâmî üslubu da eleştirilerinin kapsamına dahil etmiştir. Bir sûfî olan Lâlezârî'nin eserini yazarken Ehl-i Sünnet'in sembol isimlerinden olan Gazâlî, Râzî ve Sadruşşeria gibi alimlerin eserleri ile beyitler arasında bir irtibat olduğu iddiasını taşıması ise bu zeminde daha anlaşılır hale gelmiştir. Zira tam da tasavvuf ehlinin Nûniyye şerhlerinde eleştirildiği noktaları söz konusu alimler ile irtibatlandıran Lâlezârî bu tutumu ile yöneltilen eleştirilere tepkisini böylece ortaya koymakta ve aslında iddia edildiğinin aksine tasavvuf ve ehlinin söylemlerinin Ehl-i Sünnet ile uyum içerisinde olduğu kanaatini ispatlamaya çalışmaktadır.

Kaynakça

- Ayvansarâyî. Hüseyin Efendi. *Hadîkatü'l- cevâmi'* (İstanbul Camileri ve Diğer Dini-Sivîl Mimari Yapılar. haz. Ahmet Neziha Galitekin. t.s
- Bağdâdî. İsmail b. Muhammed. *Hediyyetü'l-ârifîn*. Beyrut. Dâru İhyâi't-Türâsî'l- Arabî. 1951.
- Bursalı. Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. haz. M. A. Yekta Saraç. İstanbul. Türkiye Bilimler Akademisi. 2016.
- Büyük Hafız. Mehmed b. Hasan. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*. Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi. nr. 03942.
- Hacı İbrahim. İbrahim b. Abdülvehhâb. *Şerhu'l-Kasîdeti'n-Nûniyye*. Süleymaniye Yazma Eserler Kütüphanesi. Yazma Bağışlar Koleksiyonu. nr. 03713.
- Hacı Çelebi. İsmet b. İbrahim. *el-Fevâidü'n- nadriyye fi halli'n-Nûniyye el-Hidriyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Laleli. nr. 02830.

- Hacı Çelebi. İsmet b. İbrahim. *Rakdu'n-nadr alâ Akâidi'l-Hıdr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Kasidecizâde. nr. 00125.
- Hayâlî. Ahmed b. Musa. *Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye*. Kahire, Mektebetü Vehbe. 2008.
- İbn-i Arabî. Muhyiddin. *Fusûsu'l-hikem*. Beyrut, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî. haz. Ebu'l- Alâ el Afîfî. t.y.
- Kâzâbâdî. Ahmed Efendi. *Şerhu'l- Kasîdeti'n-Nûniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Laleli. nr. 02380.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *el-Cevâhiru'l-kalemiyye fî-testîr-i esrâri'n-nûniyye el-kelâmiyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. nr. 01214.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Mîzânü'l-mukîm fî ma'rifeti'l-Kıstâsi'l-Müstakîm*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. nr. 01758.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Risâle fî defî' itirâz-ı Râgıb fî- hakkı'l-Fusûs*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. nr. 03771
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Mecmau' esrâri'l-cevâhiri'r- rûhâniyye fî matlai' envâri'z- zevâhiri'r-reyhâniyye*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hafid Efendi. nr. 000124
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *et-Ta'likât alâ mevâzia' mine'l-Fütûhât*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hafid Efendi. nr. 00124.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Risâle fî efdaliyyet-i rasûli'l-beşer alâ rasûli'l-melâike*, Süleymaniye Kütüphanesi. Hafid Efendi Koleksiyonu. nr. 00124.
- Lâlezârî. Mehmed Tahir. *Mecmûatü's-salavât*. Süleymaniye Kütüphanesi. Esad Efendi. nr. 01392.
- Süreyya. Mehmed. *Sicill-i Osmânî*. haz. Prof. Dr. Ali Aktan- Prof. Dr. Abdülkadir Yuvalı- Yrd. Doç. Dr. Metin Hülâgü. Sebil Yayınevi. t.s.
- Teftâzânî. Sa'düddîn Ömer. *Şerhu'l-Mekâsıd*. Beyrut. Âlemü'l-kütüb. 1998.
- Uryânî, Osman b. Abdillâh. *Hayru'l- kalâid Şerhu Cevâhiri'l-Akâid*. Süleymaniye Kütüphanesi. Hamidiye Koleksiyonu. nr. 00771.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2019, c. 5, s.1: 443-462

Kur'ân'da Yeminlerin Sırları

Min Esrârî'l-Kasemi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm

Süleyman b. Ali

Yrd. Doç. Dr., Ağvat Üniversitesi, Cezayir

Çeviren/Translated: Mustafa ŞENTÜRK

Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Trakya University, Faculty
of Theology, Department of Commentary

Edirne/ TURKEY

mustafasenturk@trakya.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8310-7609

Çeviren/Translated: Seyyit ALÇI

YL Öğrenci, Trakya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Master Student, Trakya University, Faculty of
Theology, Department of Commentary

Edirne / TURKEY

sytmr92@gmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-6467-2207

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Tercüme Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Mart / March 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Süleyman b. Ali, “Min Esrârî'l-Kasemi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”
Çeviren Mustafa Şentürk - Seyyit Alçi. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran
2019): 443-462.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz*

Bu kısa araştırma, Kur'ân'daki bazı yeminlerin esrârını ele alacaktır. Bu da Allah'ın yemin ettiği şey ile üzerine yemin edilen şey arasındaki sıkı bağlantı ve aralarındaki ortak ilişkiler ile birincinin (kendisi ile yemin edilenin) ikinciyeye (üzerine yemin edilene) delâletini de tedkîk etmek sûretiyle yapılacaktır.

Biz bu konuda ilk olduğumuzu iddia etmiyoruz. Bizden önce de bazı eski âlimler ve bazı muhaddisler bizden önce bu konuyu işlediler. Fakat bizim kendimizle ilgili iddiamız, bu araştırmada ele alınacak âyetlerin bizzat kendisinde bulunan bazı sırları araştırmaktır. Bu metod daha önce izlenmişse de bizim incelediğimiz şekilde hassas bir uygulaması pek yaygın değildir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kasem, Yemin, Târık, Vâkıa

Abstract

This short research looks into the mysteries of some oaths in Qur'an. The aim is to draw attention to the connection between oath and things sworn on. We don't claim to be the first to do it. Some elder scholars and muhaddiths studied this topic before us. Unlike the others, our claim is to research some of the mysteries that are in the verses of Quran.

Key Words: Qur'an, Kasam, Oath, Târık, Vâkıa

Giriş

Değerli okuyucuya sunduğumuz bu makale; zihinde dolaşan, en sonunda da kapsamlı ve derin bir vizyon olarak görünür hâle gelen düşünceler önünde ürkekçe duran bir başlangıç olarak değerlendirilebilir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in mucizevî anlatım biçiminde dilleri susturan ve onları sözün menfezlerine sürükleyen incelik ve sırlar daha çoktur. Ben bu muazzam denizden elde edebildiğim ve Allah'ın gökyüzü, yeryüzü, yıldızlar, kuşluk vakti, fecir vakti gibi mahlûkâtından birine ettiği yemindeki harika anlamları -ki sonrakiler de Allah'ın izniyle onlara ilişkin olacak- seçtim. Bu hususta merhûm Dr. Bintü's-Şâti''ın daha sonra anlaşılacağı üzere, "kendisiyle yemin edilen" ile "üzerine

* Bu çalışma, Süleyman b. Ali'nin, *Mecelletü Câmiati Ümmi'l-Kurâ li Ulûmi's-Şer'îyye ve'l Lüğati'l-Arabîyye ve Âdâbihâ*, cilt: 19, sayı: 31, 1425/2004, ss. 553-571'de yayınlanan "من أسرار القسم في القرآن الكريم" adlı makalesinin çevirisidir.

yemin edilen şey” arasındaki kapsamlı münâsebetе dâir bu alanda vaz’ettiği genel kaideyi de resmettim. Araştırmacı/nın (olarak) belki de ulaşacağı(mız) en önemli veri, Allah’ın kendisi ile yemin ettiği şey ile üzerine yemin ettiği şey arasındaki münâsebeti araştırmaktır ki bu konu eski âlimlerin zihninden kaçmamıştır. Fakat -bununla birlikte- onlar bu konuyu yeminin parçalarını bir araya getirebilecekleri genel bir metod haline getir(e)mediler. Bintü’ş-Şâtı’ın işaret ettiği şey de işte budur.

Bu araştırma, merhûm Âişe Abdurrahmân’ın (Bintü’ş-Şâtı’) *Tefsîru’l-Beyân li’l-Kur’âni’l-Kerîm* adlı tefsîrinde dikkat çektiği ciddî ve dâhiyâne işaretlerin adımlarını takip edecektir. Çünkü o, Allah’ın yaratılmışlar üzerine ettiği yeminin; bazı eski müfessirlerin ve Kur’ân’daki yemin konusunu, sadece üzerine yemin edilen bu mahlûkâtın yaratıcısına delâlet etmesi açısından yüceliğini açıklamak üzere ele alan diğer(âlim)lerinin dedikleri duruma delâlet etmediği görüşündedir. Bu husus, yukarıda zikredilen tefsîrinde¹ açıkladığı başka bir manâya (daha) delâlet eder. (O, bu meseleye değinmiş) Fakat bu konuyu derinliğine tahkik edip de üzerinde ayrıntılı bir şekilde durmamıştır. Çünkü bu durumda yeminin artık bilinen manâsına delâlet etmediğini ve başka bir anlama geldiğini söylemiştir. Yeminin bu tarz kullanımında, diğer bütün kullanımlarda olduğu gibi, kelimelerin lügat manasından çıkıp başka bir manâya gelmesi Arap belâgatinde marûf bir durumdur.²

Bize göre gerçek şu ki, yeminin Kur’ân-ı Kerîm’deki bu türü, yeminin tekîd ve tahkîk anlamındaki asıl amacından çıkmaz ve fakat Bintü’ş-Şâtı’ın da bizzat işaret ettiği gibi bu amaca başka bir yolla delâlet eder.³ O da şudur: İnsanların günden güne müşâhede ve idrâk ettiği ilâhî âyetler olan mahlûkâta edilen yeminler; Allah’ın kullarına vurgulamak istediği gaybî hakikatleri açıklamak ve vurgulamak sûretiyle, Allah’a övgüler anlamına yorulur. Çünkü bu tür yemin, Arap dilindeki herhangi bir yeminden bile elde edilen tekîd ve ispat ifadesinden soyutlanmamıştır. Ancak aralarında ince bir fark vardır ki o da (genellikle görünen) mahlûkât üzerine edilen bu tarz yeminde, gaybî bir

¹ Bkz. Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru’l-Beyânî li’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 5. Baskı, (Kahire: Dâru’l Maârif), 24.

² Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru’l-Beyânî*, 25.

³ Âişe Abdurrahmân’ın şu sözüdür: “Muhakkak ki onunla ayırma gücü kastediliyor”. Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru’l-Beyânî*, 25. Âyetlerin işaret etmesi ile açıkça söylemesi arasında fark vardır.

hakîkati beyân ve onu görünen bir hakikatle tekîd özelliği vardır. İşte bu normal yeminde göremediğimiz bir husustur.

Bizim bu araştırma çerçevesinde arzu ettiğimiz şey, (bazı) eleştiri ve yorumlarla birlikte (sırf) Bintü's-Şâtî'nin sunduğu görüşün peşine takılmak değildir. Bilakis isteğimiz, onun -hocası merhûm Emîn Hülî'den almış olduğu- *bağlamsal metodu* içinde ulaştığı sonucu tahkîke devam etmektir. Ayrıca bu yöntemin, şüpheye hiç yer bırakmayacak şekilde, biricik Kur'ânî metod olduğunu vurgulamaktır. Bu metod sayesinde ki araştırmacılar Kur'ân'ın âyetlerini anlama husûsunda hata yaptıkları şüphesine düşmeksizin, Kur'ân-ı Kerîm'in maksatlarını keşfedebilmektedirler. -Eski âlimlerin de ihmal etmemiş olduğu- bu önemli metodu vurgulamamız, Allah'ın bize bu yeminlerden bazılarının maksatlarını keşif yolunu açması ve Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisinin vurguladığı hususlara vâkıf olmamızla gerçekleşecektir. Böylece Kur'ân'daki bu yemin türünün tefsîri için yine Kur'ân'dan delil getirmiş olacağız. Biz, biliyoruz ki Kur'ân-ı tefsîr yollarının en yücesi ve kesinlikle en doğrusu, Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîr edilmesidir. Çünkü Kur'ân'ın bir yerinde işâret edilen bir mesele, başka bir yerinde açıklanmış ve detaylandırılmıştır. Bundan dolayı gönlümüz bu metodun doğru olduğunda mutmaindir ve bizim kase/yemin için tercih edeceğimiz tefsir de budur. Zira biz serap ve hayallerin bize dikte ettiği fikirlerle kandırılmadık ki o fikirler bizi Allah'ın kitabına "hücûm edip de" onun hakkında zanla konuşmaktan korkmaz hale getirsin.

[1. Kur'ân'daki Yemin Örnekleri]

[1.1. Târik Sûresi'nden Yeminler]

Bu konuda üzerinde durduğumuz ilk örnek şu âyetteki yeminin tefsiridir: " *وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ. إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ. وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ* / *Dönüş sahibi/Yağmur yağdıran göğe, (bitkiler ile) yarılan yere yemin ederim ki Kur'ân, (hak ile bâtil) ayıran bir sözdür. O, asla bir şaka değildir.*" (Târik 86/11-14). Müfessirlerin çoğu, bu âyette geçen " *الرجع/Rac*" ifadesinin "yağmur" ya da "çisenti" olduğunu belirtmişlerdir. Bazıları da yağmurun " *الرجع*" şeklinde adlandırılmasının sırrını açıklama yoluna gitmişlerdir. Örneğin, Şevkânî şöyle der: "Araplar, bulutların

⁴ Ancak onlar bunu Dr. Bintü's-Şâtî'nin aynen uyguladığı şekliyle uygulamadılar. Yani onlar bununla -genel bir metod gibi- Kur'ân'daki bu önemli yemin çeşidini ele almadılar.

suyu denizlerden taşıdığını daha sonra da tekrar yere döndürdüğünü” iddia ediyorlardı.⁵ “İbn Abbâs’ın (ra) “o, yağmura dönüşen buluttur”⁶ sözü de buna işaret eder. “الصدع / *Sad*” kelimesinde ise bitkilerin çıkışı anında yeryüzünün çatlayıp yarılmasına işaret vardır. O sebeple bazı müfessirlerin bu kelimeye “bitki” diye tefsîr ettiklerini görürüz. *Rûhu’l-Meânî*’de de şu açıklamayı buluruz: “الصدع، bitkiden dolayı yeryüzünün çatlamasıdır, aslı yarılmak olup mecâzî olarak bitkiye bu isim verilmiştir”.⁷ Çünkü bitki yeri çatlatır, yeryüzü de bitkinin etkisiyle yarılr. Âyette âdetâ şöyle denilmiştir: “Yeri yaran bitkiler sahibi yeryüzüne and olsun!”⁸ “الرجع” ve “الصدع” kelimelerinin manâsı böyle olunca, yemin ve kendisine yemin edilen şey -ki o da “انه”deki zamirdir-, arasındaki münâsebet gâyet açıktır. “إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ. وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ” âyetindeki zamir (انه); neredeyse bütün tefsîrlerde gördüğümüz üzere, -sûrenin genel akışı gereğince- Kur’ân’a değil yeniden dirilip (ba’s) canlanmaya (nüşûr) döner.⁹ Böylece Allah Teâlâ, bizzat Kur’ân’ın birçok yerde inkârlarını tescillediği kâfirlere, bu sûre-i kerîme üzerinden yeniden dönüşü (meâd) kanıtlamak ve vurgulamak istemiştir. O inkâr, Kur’ân’da ifade edildiği üzere, bazılarının dilinden şöyle dökülmüştür: “أَيَعِدُكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ / O, ölüp de toprak ve kemik hâline geldiğiniz zaman sizin tekrar (diriltilip) çıkarılacağınızı mı vaad ediyor?!” (Mü’minûn 23/35). Ve diğer bir âyet: “قَالُوا إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ

⁵ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr: el-Câmi’ fi’r-Rivâyeti ve’d-Dirâyeti fi İlmi’t-Tefsîr*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, trs.), 5: 420.

⁶ Ferrâ el-Begavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, thk. Halid Abdurrahman el-Âkk, Mervân Sivâr, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife.), 4: 474.

⁷ Şihâbüddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî fi Tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-Seb’il-Mesânî*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-Arabî, trs.), 30: 100.

⁸ Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Abdulâlîm Berdînî, 2. baskı (Kahire: Dâru Şiâb, 1972), 20: 11.

⁹ Örnek olarak bkz. Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvil fi Vücûhi’t-Te’vîl*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr Basım Yayın Dağıtım, trs.), 4: 242; İbn Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharreru’l-Vecîz fi Tefsîri Kitâbi’l-Azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed, 1. Baskı (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 5: 467; Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî, *el-Bahru’l-Muhît*, 2. Baskı (Beyrut: Müessetü’t Târihu’l-Arabî ve Dâru İhyâu’t Turâsî’l-Arabî, 1990), 8: 456 (Ebû Hayyân, kendisinden öncekiler üzerine bir düzeltmede bulundu ve şöyle dedi: “Onlar “انه”daki zamirin Kur’ân’a döndüğünü söylediler... Ben ise şöyle diyorum: “انه”daki zamirin, insanların kıyamet günü dirilişi ve sırlarının ortaya çıkması haber verilen bir kelama dönmesi caizdir. Yani bu söz gerçeğe uygun kesin bir sözdür. Bunda bir şaka yoktur. Zamir, zikredilen bir şeye dönmüş olur. O da dirilişin haber verilmesini gizleyen kelimeler içinde şaka bulunan haberlerden değildir. Bilakis bunun hepsi gerçektir.). Biz de bundan dolayı “neredeyse bütün müfessirler” dedik. Muhammed Ali Sâbûnî, *Safvetü’t-Tefsîr*, 5. Baskı (Cidde: Dâru’l-Kalem ve Mektebetü Cidde, 1987), 3: 546.

'Gerçekten biz, ölüp de toprak ve kemik hâline geldikten sonra mı tekrar diriltileceğiz?!' dediler" (Mü'minûn 23/82). Bir başka âyet: " وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَآبَاءُنَا / أَنِنَا لَمُخْرَجُونَ / İnkâr edenler, biz ve babalarımız toprak olmuş iken mi, gerçekten bizler mi (diriltilecek) çıkarılacağız?!' dediler" (Neml 27/67). Kâfirlerin, ba's ve nüşûru açıkça inkâr ettiklerini ortaya koyan bunlardan başka âyetler de vardır. Bu yüzden Kur'ân-ı Kerîm burada hassas beyân üslubuna başvurmuştur ki bu üslup "yeniden diriliş ve dönüş" benzerliğinin somutlaşıp görünür olduğu âyetlerde, yemin edilmesidir. Bu olaylar ara sıra insanın başından geçer ve bu yüzden insan yeniden diriliş ve dönüşten şüphe etmez. Çünkü bu olaylar insanın (gözü) önünde vukû' ve vücûd bulmuştur. Kur'ân, "الرجع" sahibi göğe ve "الصدع" sahibi yere ettiği bu yeminle, sanki onların dikkatini şuna çekmek istemiştir: 'Nitekim sizler gökyüzünün deniz ve nehirlerden suyu nasıl taşıdığını, onu yağmura dönüştürüp yeryüzüne nasıl döndürdüğünü görüyorsunuz. Aynı şekilde yeryüzünün çorak ve âdeta ölü haline geldikten sonra Allah'ın orada hayatı yeniden nasıl var ettiğini ve -canlılığın simgesi olarak bitkilerden dolayı yeryüzünün nasıl çatlayıp yarıldığını görüyorsunuz. İşte ölümünüzden sonra, size de hayat böyle tekrar verilecek ve ölümünüzden sonra yeniden diriltileceksiniz'.

Belki de anladığımız bu manayı destekleyen ve kalpteki tatmini artıran bu yorumu göre, Kur'ân-ı Kerîm; -yeryüzünün ölümünden sonra diriltilmesi ile ölümlerin diriltilmesi- şeklinde tezâhür eden şu iki durum arasındaki ilginç uyumu tescillemiştir. Bu iki durumdan birinin diğerine delâlet ettiği açıktır. Nitekim bu konu, âyette ifadesini şu şekilde bulur: " وَتَرَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَآتَيْنَا بِهِ بِلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ / بِهٖ جَنَاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ. وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ. رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ / Gökten bereketli bir su indirip onunla kullar için rızık olarak bahçeler, hasat edilecek hubûbât ve kat kat tomurcuqları olan yüksek hurma ağaçları bitirdik ve böylece o suyla ölü bir beldeye hayat verdik. İşte (dirilip kabirlerden) çıkış da böyledir" (Kâf 50/9-11). Yani 'bu suyla ölü bir toprağı diriltip, bitki ve ekinlerini çıkarttığımız gibi sizleri de kıyâmet günü kabirlerinizden diri olarak çıkaracağız.' demektir.¹⁰ Bu manâ gâyet açık bir şekilde ortaya çıktığı gibi yeryüzünün diriltilmesi (kendisiyle yemin edilen) ile ölümlerin kıyâmet günü diriltilmeleri (kendisi üzerine yemin edilen) ifadesi arasındaki benzerlik hususunda şüpheye yer bırakmaz. Allah Teâlâ, başka bir âyette " وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا "

¹⁰ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.), 26: 154.

أَقَلَّتْ سَحَابًا يَغَالَا سُقْفَاهُ لِيَلِدَ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ / O, rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderendir. Nihayet rüzgârlar ağır bulutları yüklediği vakit, onları ölü bir belde (yi diriltmek) için sevk ederiz de oraya suyu indirir ve onunla her çeşidinden meyveler çıkarırız. İşte ölüleri de öyle çıkaracağız. Ola ki düşünürsünüz.” (A’râf 7/57) buyurur. Şüphe yok ki bitkilerin yerden çıkartılmasını ‘diriltmekle’, ölülerin diriltmesini de ‘kabirden çıkmakla’ ifade etmek; bitkilerin çıkartılmasıyla ölülerin diriltmesi arasındaki benzerliği ortaya koymak içindir. Bu, kıyâs metodunu -yani görünmeyenin görüne kıyâsını- açıklamak, bunu insanların zihinlerine yaklaştırmak¹¹ ve bu gaybî (diriliş) hakikatının benzer bir hakikat ile açıklanması ve aynı zamanda bu hakikati inkâr edenlerin görebileceği şekle getirmek için böyle yapılmıştır. Bu delil gâyet net olup onun niçin getirildiği açıklandığından dolayı, Kur’ân -birçok âyette¹² ölü toprağın canlandırılmasını ve bunun müşâhede edilebilme imkânını açıkladığı halde- kâfirlerin dirilişi inkâr etmelerinden söz ederek bunu gerçekten garipsiyor: “/وَإِنْ تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ إِذْآ كُنَّا تُرَابًا ءَاِنَّا لَبِي خَلْقٍ حَبِيْبٍ / Eğer şaşırırsan, asıl şaşılacak olan ‘biz toprak olunca yeniden mi yaratılacakmışız?!’ demeleridir.” (Ra’d 13/5).

Nitekim Kur’ân-ı Kerim’in, kulların kıyâmet günü yerden çıkışını da yeryüzünün dirtilmesini bizzat bitkilerin çıkmasıyla açıkladığı gibi nitelediğini görürüz. Çünkü Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا ذَلِكَ / O gün yer, onların üzerinden süratle yarılıp açılır. Bu, bizim için kolay bir toplamadır.” (Kâf 50/44). Kur’ân, yine yeryüzünün dirtilmesini de kulların dirilişi (nüşûr) ile aynı şekilde nitelemektedir: “وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ / O, gökten yağmuru bir ölçüye göre indirendir. Biz onunla ölü beldeyi canlandırdık. İşte siz de (yerden) böyle çıkarılacaksınız.” (Zuhruf

¹¹ Âlûsî, Rûhu’l-Meânî, 26: 177.

¹² Allah Teâlâ’nın şu âyetleri de bunlardandır: “/وَأَيُّةٌ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا / Ölü toprak onlar için bir âyettir. Biz onu dirilttik...” (Yâ-sîn 39/33), “/وَاللَّهُ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْبَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ / Allah, gökten su indirip onunla yeryüzünü ölümlünden sonra diriltti. Şüphesiz bunda dinleyecek bir toplum için bir ibret vardır.” (Nahl 16/65), “/وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسُخِّرْنَا بِهِ لِبَنِي آدَمَ الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَاذًا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَإِنَّا لَإِنَّا لَبِي خَلْقٍ حَبِيْبٍ / Allah’ın varlığının delillerinden biri de şudur: Sen yeryüzünü boynu bükük (kupkuru) görürsün. Onun üzerine yağmuru yağdırdığımız zaman kıpırdar ve kabarr. Şüphesiz ki, onu diriltten, elbette ölüleri de diriltir...” (Fussilet 41/39). Ve dirilişe delil getirip onu vurgulamak etmek için buyurduğu şu âyet: “/وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِئَةً فَاذًا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بَهِيْجٍ. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخْرِجُ الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / ...Yeryüzünü de kupkuru görürsün. Biz, onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarr ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir. Bu böyledir. Çünkü Allah, hakkın ta kendisidir. Şüphesiz O, ölüleri diriltir ve O, her şeye kadirdir.” (Fâc 22/5-6).

43/11). Kulların neşir gününde canlandırılıp diriltilmesine, “yağmur” olarak nitelenen “الرجع” adı verilmiştir.¹³ Çünkü her ikisi de önceden buldukları hale geri döner; buna göre insanlar daha önce olduğu gibi canlı haline, yağmur da buhar olarak gökyüzüne yükselmeden önceki (su) hâline döner. Bu tezâhürler arasındaki münâsebeti destekleyen şeylerden biri de onlara delâlet ve onları ifade eden lafızların aynı olmasıdır.

Yemin edilen (وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ. وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ.) ile kendisi üzerine yemin edilen (إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ.) arasındaki ince bağlantıya işaret eden hassas manâyî; Kıyâmet gününün durumu hakkında Peygamberimiz'in hadîs-i şerifinde gelen ve Müslim'in *es-Sahîh*'inde, ma beyne'n- Nefhateyn bâbında, Ebû Hureyre'den naklettiği şu rivâyet de teyîd eder: “Rasûlüllah şöyle buyurdu: ‘İki üfürüş arası kırktır’. ‘Kırk gün mü yani Ey Ebû Hureyre?’ diye sordular. Ebû Hureyre, ‘bilmiyorum’ dedi. Onlar “kırk ay mı?” diye sordular, O ‘bilmiyorum’ dedi. Onlar, ‘kırk sene mi? Dediler, o yine ‘bilmiyorum’ diye cevap verdi. ‘Sonra Allah gökyüzünden bir su indirir de yeşilliklerin çıktığı gibi çıkarlar’ buyurdu ve ‘kuyruk sokumu (عَجَبُ الدُّبِّ) kemiği dışında insandaki her şey çürür. Kıyâmet günü yeniden yaratma ondan oluşturulur.’”¹⁴ Bu rivâyet, İmam Buhârî'nin “يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا / o gün sûra üfürülür de siz grup grup gelirsiniz” (Nebe' 78/18) âyetini ele aldığı bâbta zikrettiği hadîstir. ¹⁵ Kuyruk sokumu, belin en altındaki kemikte bulunan küçük bir parçadır.¹⁶ Aynı şekilde Müstedrek'te şöyle bir hadîs vardır: “Ebû Rezîn'den rivâyet edildiğine göre, o ‘Yâ Rasûlallah! Kıyâmet günü hepimiz Allah'ı görecek miyiz? Allah'ın mahlûkatında bunun bir delili var mıdır?’ diye sordu. Rasûlüllah, ‘hepiniz Ay'ı görmüyor musunuz?’ şeklinde mukabele etti. Ebû Rezîn ‘Evet, tabii ki’ diye cevapladı. Rasûlüllah, ‘Allah daha büyüktür’ dedi. Bunun üzerine ‘Allah ölüleri nasıl diriltir, mahlûkatında bunun örneği var mıdır?’ diye sordu. Rasûlüllah da ‘sen verimsiz hale gelmiş bir vadiden hiç geçmedin mi?’ diye mukabele etti. Ebû Rezîn ‘geçtim tabii’ dedi. Rasûlüllah yine ‘o vadinin yeşillenerek hareketlendiği bir zamanda

¹³ Bu, Allah Teâlâ'nın şu âyetidir: “ءَادَا مِنَّا وَمِنَّا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ / Öldüğümüz ve toprak olduğumuz zaman mı (dirilecekmiz)?! Bu, (akla) uzak bir dönüştür!” (Kâf 50/3).

¹⁴ Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, (Beyrut: Dâru İhyait Turasil-Arabî, trs.), 4: 227.

¹⁵ Bkz. Muammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Beyrut: Dâru'l Fikr Basım Yayın Dağıtım, 1994), 2: 205.

¹⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 26: 174.

oradan geçtin mi?’ diye sordu. Ebû Rezîn ‘tabii, geçtim’ şeklinde cevapladı. Rasûlullah ‘İşte Allah ölüleri böyle diriltir, onun mahlûkâtındaki örneği budur.’ buyurdu”.¹⁷

Evet. Kâf Sûresi’nin, yukarıda ele aldığımız 9, 10 ve 11. âyetlerinin tefsîrinde bir işaret bulmamıza rağmen, geçmiş müfessirler Târik Sûresi’nin bu âyetlerinde kendisiyle yemin edilen ile üzerine yemin edilen şey arasındaki açık münâsebeti farketmemiş ve ilgili yerlerde buna değinmemiş olabilirler.¹⁸ İbn Kesîr; “ *اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُبْرِئُ سَخَابًا فَسُقَاتَهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ* / *التَّشْوِيرُ* / Allah, rüzgârları gönderendir. Onlar bulutları harekete geçirir. Biz de bulutları ölü bir toprağa sevk eder ve ölümünden sonra onunla yeryüzünü diriltiriz. İşte ölümden sonra diriliş de böyledir.” (Fâtır 35/9) âyetinin tefsirinde şu değerlendirmeyi yapar: “(Kur’ân’da) Allah Teâlâ’nın ölümünden sonra yeryüzünü yeniden diriltmeye delil getirmesi çoktur.”¹⁹ “ *وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ... أَهْنَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بَهِيحٍ. ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* / ...Yeryüzünü de kupkuru görürsün. Biz, onun üzerine yağmur indirdiğimiz zaman kıpırdar, kabarır ve her türden iç açıcı çift çift bitkiler bitirir. Bu böyledir. Çünkü Allah, hakkın ta kendisidir. Şüphesiz O, ölüleri diriltir ve O, her şeye kadirdir.” (Hac 22/5-6) âyetinin tefsîrinde ise şunları söyler: “Bu, Allah’ın ölü toprağı dirilttiği gibi ölüleri de diriltmeye kadir olduğuna başka bir delildir... “ *وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى* / O ölüleri diriltir”. Yani nasıl ki ölü toprağı diriltip orada bu çeşitleri yeşertiyorsa, işte bunları diriltir, şüphesiz ölüleri de diriltecektir.”²⁰ Örneğin İbn Kayyım, daha çok Kur’ân’daki yeminleri incelemeye ve sırlarını açıklamaya tahsis ettiği *et-Tibyân fi Aksâmi’l-Kur’ân* adlı kitabında, başından beri Allah Teâlâ’nın bazı mahlûkâtına yemin etmesinin, bunların Allah’ın Rab olduğuna delâlet eden büyük mucizelerinden²¹ olduğuna büyük bir kararlılıkla inanır. Bu,

¹⁷ Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ales’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru’l-Kütübî’l İlmiyye, Beyrut, 1. bs., 1990, 4/605; Bkz. Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid*, Dâru’r-Rayyan li’t-Türâs, Kahire, ve Dâru’l-Kitabu’l-Arabî, Beyrut, Hicri 140 / 1/85.

¹⁸ Ancak Âlûsî’nin zikrettiği, ‘yeryüzünün yarılmasını bitkiler değil de pınarlar olduğunu’ söyleyenlere karşı çıkan bazı âlimlerin ince anlayışı hariç. Çünkü O şöyle demiştir: “Denilmiştir ki yeryüzü pınarlarla yararılır. İki vasfıyla zikredilen diriliş anlatan Kur’ân hakikati üzerine yemin edilmesi anında gökyüzü ve yeryüzünün vasıflarının bu ikisinin bizzat kendilerinin bu dirilişin şahitlerinden olduğunu ima etmek için olduğu izlenir. Bu da yağmurun, “الرجع” ile tabir edilmesindeki sırdır. Bu ise Kur’ân’ın çeşitli yerlerinde zikredildiğine göre yeryüzünün yeniden pınarlarla değil de dirilişe benzeyen bitkilerle yarılmasındadır.” Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 30: 100.

¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 3: 549.

²⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3: 209.

²¹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân fi Aksâmil Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, trs.), 3.

merhûm Bintü's-Şâtî''ın; 'kadîm müfessirlerin çoğu zaman azâmet düşüncesinin peşinden gidip Kur'ân'daki bu çeşit yeminleri de bu açıdan tefsîr ettikleri' şeklinde ileri sürdüğü görüşünü tekîd eder. O, bu konuda şöyle der: "Kadîm müfessirlere göre hâkim görüş, Kur'ân'daki bu tür yeminlerin, kendisiyle yemin edilen şey için ta'zîm manası taşıdığıdır. Bu fikir hâkim olmuş ve bu, onları Kur'ân-ı Kerîm'in 'vav' ile yemin ettiği her yerde yemini ta'zîm yönüyle açıklama şeklinde âdeta bir mecbûriyete sevk etmiştir.²² Bu sebeple İbn Kayyım, şu anda konu edindiğimiz yemin türünü tefsîr ederken şöyle der: "Allah Teâlâ yağmur sahibi gökyüzüne, yeşillikler sahibi yeryüzüne yemin etmiştir ki bunların hepsi Allah Teâlâ'nın rubûbiyetini gösteren mucizelerinden biridir."²³ Ancak bazıları bu düşüncüyü sürekli bir kıyâs yapmaya kadar götürmüştür. Âlûsî'nin -Allah'ın üzerine yemin ettiği mahlûkâtın sayısını zikrettikten sonra- söylediği "bir şeye ancak onu yüceltmek için yemin edilir"²⁴ sözünde olduğu gibi.

Bundan daha garip olan husus ise, bazı âlimlerin Allah'ın bir kısım mahlûkâtına olan yeminin, mahzûf bir muzâfa yani kendisine yemin edilene olduğu görüşüdür ki bu durumda takdîfi şöyledir: 'Yağmur yağdıran göğün yaratıcısına ve yarılan yerin yaratıcısına yemin olsun!' Onlar, bunu Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bu çeşit yeminlerin tümü için sürekli bir kıyâs yapmışlardır.²⁵ Bu, belki de birçok âlimin, bu konudaki sahîh hadîslerden dolayı, Allah'tan başkası adına yemin edilmesini kerih görmelerindedir. Allah'tan başkası adına yemin etmenin mekrûh olması şeklinde meyletmiş oldukları bu görüş kullar hakkında doğrudur. Zira kulların Allah'tan başkası adına yemin etmeleri söz konusu olamaz. Ancak Allah Teâlâ, mahlûkâtından dilediğine yemin edebilir.²⁶ " لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ " / O, yaptığından dolayı sorgulanamaz fakat onlar sorgulanırlar." (Enbiyâ 21/23). Atıyye Muhammed Sâlim, müfessirlerin bu görüşte icma' ettiklerini söyleyip şunları eklemiştir: "Allah Teâlâ, başka şeyleri bırakıp da bir yere yemin etmez; bu ancak o yerle alakalı olan bir amaçtan dolayı olur. Burada kendisiyle yemin edilen ve kendisi üzerine yemin edilen arasında bir münâsebet ve bağlantı olur. Bu bağlantı, bazen açık bazen de gizli

²² Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru'l-Beyânî*, 24.

²³ İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân*, 67.

²⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 5: 71.

²⁵ Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3: 138.

²⁶ İbn Kesîr bunun cumhurun mezhebi olduğunu söyledi.

olur. Her ne kadar bu konuda bir araştırmaya vâkıf olmasam da²⁷ bu hikmetin ve Kur'ân'ın icazının gerektirdiği fiilî bir durumdur.”²⁸

Buna şunu da ekleyebilirsiniz: Bu tür yeminlerde izâfet olduğunu söylemek, bizi Kur'ân düşmanlarını iknâ etmek ve bu gibi ince îmâları onlara karşı delil getirme konusunda Kur'ânî anlatımın ve üslûbun inceliklerini açıklayan latîf nükte ve işaretler üzerinde durmaktan alıkoyacaktır.

Yukarıda zikredilen hususlardan görüyoruz ki müfessirler yeryüzünün ölümünden sonra diriltilmesi ile kıyâmet günü kulların kabirlerinden dirilip haşredilmesi arasındaki benzerliğe açıkça işaret etmişlerdir. Fakat bu, bizim Târık Sûresi'nde ele aldığımız yeminde değil, aksine Kâf Sûresi'nde sunduğumuz âyetin tefsîrinde olmuştur. Yani onlar bu sûrede Kur'ân'ın nassı açık olduğu için bu münasebetin veya benzerliğin farkına vardılar ve fakat Târık Sûresi'nde ise ince bir şekilde işaret edildiği için bunu fark ed(e)mediler. Zira işaret ile açık anlatım arasında fark vardır.

[1.2. Vâkıa Sûresi'nden Yeminler]

Bunu destekleyen hususlardan biri de Allah'ın duyusal olarak idrâk edilebilen mahlûkâtına ettiği yeminde, duyusal olarak idrâk edilemeyen gaybî hakikatlerden birine ilişkin bir açıklamasının olmasıdır. Kendisiyle yemin edilen ile kendisi üzerine yemin edilen arasındaki münâsebetten üzerinde durduğum (ikinci) konu Allah'ın şu âyetteki sözüdür: “ فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ. وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ. إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ” *Yıldızların yerlerine yemin ederim ki, -eğer bilerseniz- gerçekten bu, büyük bir yemindir. O, elbette değerli bir Kur'ân'dır. O, korunmuş bir kitaptadır. Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir.”*

²⁷ Fakat O kendisiyle yemin edilen ile kendisi üzerine yemin edilen arasındaki münasebeti araştırdığında; -çoğu yerde-aralarında münasebetin bulunduğunu anlamasına rağmen, bazı yerler hariç- azamet fikrinin ve kendisiyle yemin edilen âyetlerin yaratıcısının kudretine delâlet ettiği fikrinin ardından gitti. Örnek olarak bkz; 9: 24, 130, 157, 163, 237, 253, 330. Onun; Kur'ândaki yemin edilen şey ile üzerine yemin edilen şey arasında kapsamlı bir münasebetin bulunduğunu ve bunun sürekli olduğunu anladığının delili başka bir yerdeki şu sözüdür. “Özellikle ben bu konuda ne bir araştırmaya ne de ona işaret eden bir tâlimata vakıf olamadım. Fakat izleyerek bunun birçok yerde sürekli olduğunu gördüm. Uygun olan başlı başına bir risale yapılmasıdır.” Muhammed Emîn eş-Şinkîti ve Atyye Muhammed Sâlim, *Edvâ'u'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Alemlü'l-Kütüb, trs.), 9: 73. Bu konuda onun çalışması, -her ne kadar önce gelme üstünlüğüne sahip olsa da- Bintü's-Şâtî'nin, delillendirmesinde Kur'ân'ın ruhundan ve âyetlerinin sardığı kavli ve makamî karînelere yardım olarak sunduğu çalışmanın inceliğine sahip değildir.

²⁸ Şinkîti- Sâlim, *Edvau'l-Beyan*, 9: 69.

Vâkıa 56/75-79). Bu âyetteki yemin edilen şey ile üzerine yemin edilen şey arasındaki münâsebeti açıklamaya geçmeden önce bu âyetin bazı delâletlerine işaret etmek istiyoruz. Bunlardan biri(ncisi) şudur: Allah Teâlâ'nın “ فَلَا أَقْسِمُ ” sözünü, kadîm müfessirlerin de belirttikleri gibi, ‘yıldızların yerlerine yemin ediyorum’ demektir. Onlar buna delil olarak bazılarının âyeti “لَأَقْسِمَنَّ” şeklinde okumanın sahîh olmasını göstermişlerdir.²⁹ Fakat onlar “لا”nın tefsîrinde ihtilafa düştüler. Bazıları onun zâit olduğu görüşünü, diğer bazıları da onun geçmiş bir söze reddiye olduğunu ileri sürdü ki buna göre sanki şöyle denilmiştir: ‘Hayır! Durum sizin anlattığınız gibi değil. Daha sonra ‘yemin ederim’ diye başlamıştır. Üçüncü bir grup da “لا”nın haber verilen yemini yani kendisine yemin edilen şeyin tazîmini ve yüceltilmesini nefyetmek için olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Bu durumda mana sanki şöyle olur: ‘bu şekilde yemin etmiyorum, yemin etmekle onu hakkıyla yüceltmiyorum. Çünkü o bundan daha fazlasını hak ediyor’. Dördüncü bir grup ise “لا”nın yemini nefyetmek için geldiği, zira durumun (yemini gerektirmeyecek şekilde) zaten açık olduğu görüşünü benimsemişlerdir.³⁰ “لا”nın belki de en yakın tefsîri, merhûm Bintü’s-Şâtî’in belirttiği ve onu bu manâda değerlendiren bazı eski ulemânın da yaptığı gibi, zâit olduğunu zikretmeksizin, “لا”nın tekîd için geldiğidir. O, bu görüşü için, -fasîh ve asîl kullanımda değil bilakis halk lehçemizde kullanımıyla- bizim şu ana kadarki anlatımımızda kullandığımız şeyleri delil getirmiştir-. Biz herhangi birine belli bir vasiyeti vurgu ile iletmek istediğimiz zaman şöyle deriz: “ لاأوصيك بكذا / Hayır, sana şunu vasiyet etmiyorum” -sanki onu gözetecek birini ona vasiyet edermişim gibi-. Bunu vurgulu bir biçimde de şöyle söylerim: “ لاأوصيك بفلان / Hayır, sana filanca kimseyi vasiyet etmiyorum”.³¹ Şüphesiz bu ifade, “ لاأوصيك بفلان / sana filanca kimseyi vasiyet ediyorum” cümlesindeki vasiyetten daha vurguludur. Bundan dolayı “ لا أقسم”, geçmiş ulemânın da dediği gibi, “أقسم” demektir ve fakat vurgu ifade etmektedir. Bütün bu anlatımlara göre, Allah Teâlâ bu âyette yıldızların yerlerine gerçekte(n) yemin etmektedir. Yine bu manâya delâlet eden şeylerden biri de bu âyetin hemen ardından “ وَإِنَّهُ لَفَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ” âyetinin gelmesidir ki bu da onun nefiy değil de yemin olduğunu gösterir. “ لَا أَقْسِمُ بِهَذَا النَّبَلِ / Bu şehre

²⁹ Bkz. Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, 17: 223-224; Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 5: 335; Beyzâvî, *Tefsîrül Beyzâvî*, thk. Abdulkadir Arafat el-Aşâ Hasûne (Beirut: Dâru’l-Fikr 1996), 5: 419.

³⁰ Şevkânî, *Fethu’l-Kadîr*, 5: 335.

³¹ Âişe Abdurrahmân, *et-Tefsîru’l-Beyânî*, 166.

yemin ederim ki, ..." [Beled 90/1] âyeti de bunu teyîd eder. Buradaki "لا", yemini nefyetmek için değil bilakis tekîd etmek içindir. Zira Allah Teâlâ'nın bu şehre başka bir yerde daha yemin etmesi bunu kanıtlamaktadır. O da [Tîn 95/1-3] âyetidir: " وَالَّذِينَ وَالزَّيْتُونَ. وَطُورِ سِينِينَ. وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ / Tîn'e ve zeytûn'a andolsun, Sinâ dağına andolsun, Bu güvenli şehre andolsun ki".

Kendisiyle yemin edilen ile kendisi üzerine yemin edilen arasındaki bağlantı üzerinde durmak için nihâyet şu âyetin tefsîrine de bakmamız icâb eder: " إِنَّهُ لَفُرَانٌ كَرِيمٌ. فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ. لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ " O, elbette değerli bir Kur'ân'dır. O, korunmuş bir kitaptadır. Ona, ancak tertemiz olanlar dokunabilir." Çünkü bazı müfessirler buradaki temizliği şer'i temizliğe hamlederek "المطهرون/tertemiz olanlar" sözünden maksadın "küçük ve büyük hadesten temizlenenler" olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Buna göre manâ, 'Kur'ân'a insanlardan ancak temiz olanların dokunabileceği' şeklindedir.³² Bu tefsir hakîkaten gariptir. Çünkü bu yorum, aşağıdaki sebeplerden dolayı, bu âyetlerin ruhuyla kesinlikle uyumlu değildir:³³

* Bu âyetlerin vârid olduğu sûre mekkîdir. Mekkî sûrelerde [genellikle] Usûlû'd-Dîn'e yani tevhd, meâd ve nübüvvetin yerleştirilmesine özen gösterilmiştir. Şeriat ve hükümleri belirlemek ve 'şunu/şöyle yap' ya da 'şunu/şöyle yapma' gibi hususlar medenî sûrelerin konusudur.

* Kur'ân-ı Kerim ne bu âyet indiğinde ne de Rasûlüllah'ın hayatında Mushâf halinde değildi. Ancak Hz. Ebû Bekir'in (ra) hilâfeti döneminde bir Mushâf'ta toplandı.

* "في كتاب مكنون" âyetindeki "مكنون" ifadesi; Allah'ın hurileri nitelediği " كَاتِبُهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ / Sanki onlar (beyazlıklarıyla), saklanmış (gün yüzü görmemiş) yumurtalardır." (Sâffât 37/49) âyetindeki gibi, "korunmuş, örtülmüş" manâsındadır.

* "لا يمسُّه الا المطهرون" ibaresindeki mess fiili ref'/ötre ile gelmiştir. Bu da onun lafzen ve mânen haberî bir fiil olduğunu gösteren delillerdendir. Eğer nehiy olsaydı (لا يمسُّه) şeklinde fethallı/üstün gelirdi. Bu âyeti nehye hamledenler, haberî zâhir anlamından nehiy manâsına döndürmeye ihtiyaç

³² Âlûsî, Rûhu'l-Meânî, 27: 154.

³³ İbn Kayyim el-Cevziyye, et-Tibyân, 142-143. Bazı tasarruflarla.

duymuşlardır. Hâlbuki ki aslolan haberin de nehyin de gerçek anlamı üzerinde kalmasıdır. Burada ise sözün haberden nehye çevrilmesini gerektiren bir sebep yoktur.

* Şâyet Allah, abdestsiz kimseyi (muhdîs) men etmek isteseydi, başka bir yerde “ *إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ* / Şüphesiz Allah çok töbe edenleri sever ve çok temizlenenleri sever” (Bakara 2/222) buyurduğu gibi, “ *إِلا المتطهرون*” derdi. Çünkü “ *المتطهر*” temizlik işinin fâili, yani ‘kendisini temizleyendir’ ve mesela abdestli olan “ *متطهر*” dir. “ *المطهر*” ise başkasının temizlediği kişidir.

Biz bu sözümüzle okuyucuyu abdestsiz kimsenin Kur'ân'a dokunmasının harâm olmadığı gibi kesin olumsuz bir düşünceye sevk etmek istemiyoruz. Çünkü bu (Kur'ân'a abdestsiz dokunmak), gelen rivâyetlerde yasaklanmıştır. Hz. Peygamber'in Yemenlilere yazdığı mektupta “ *لا يمس القرآن إلا طاهر / Kur'ân'a ancak temiz (tâhir) olanlar dokunabilir*”³⁴ buyurmuştur. Aksine bizim burada anlatmak istediğimiz husus, -her görüşünün Kur'ân'da sabit olduğuna inanan kimseler gibi- bu âyetlerde söz konusu harâmlığa bir delil olmadığıdır. Sanki âyete bu anlamı verenler, unutup da Mushâf'ı büyük veya küçük olsun abdestsiz olarak taşıyan kimseyi uyarmak için bunu yapmışlardır. Mushâfları basıp dağıtanlar için bu âyetlere söz konusu bu anlamı vermek, -her ne kadar güzel bir niyetle ve Müslümanlar için bir hatırlatma olsa da- âyetlerden kastedilen asıl manaya her ne kötülük varsa yapmış oluyor.³⁵ İbn Teymiyye gibi

³⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibÿân*, 142-143.

³⁵ Kur'ân-ı Kerim'in bazı âyetlerinin manâlarını ortadan kaldıran bu durumun bir benzeri de âyetler ile darb-ı mesel (atasözü) yapılmasıdır. Bu mesel ile kastedilen manâ, kendisinden darb-ı mesel yapılan âyette murâd edilen manânın üzerine baskın gelip yayılır ve âyetin hakiki delâletini örter. Bunun örneği, benim avamda farkına vardığım -ve havâssında çoğunun- içinde bulunduğu durumdur. Ben onlara Allah Teâlâ'nın “ *...فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*” / ...bilmiyorsanız ilim/zikir sahiplerine sorun.” âyetinde kastedileni manayı sorunca, onlar ‘âlimlere sorun’ demektir şeklinde cevap veriyorlar. Bu âyet çokça tekrarlanıp durduğu için; bir şey bilmeyip işin ehline (uzmanlarına) müracat etmesi istenen herkese cevap vermede kullanılan diğer meseller gibi, onlar âyetteki ehli zikirin âlimler olduğunu anlamışlardır. Ancak bu yaklaşım, şüphesiz bu âyetteki ehl-i zikrin, tefsîr kitaplarında da anlaşıldığı ve âyetin sözlü ve makâmî siyâkının da delâlet ettiği gibi, ‘Yahudi ve Hristiyanlardan oluşan ehl-i kitap’ olduğu şeklindeki anlamı ortadan kaldırmıştır. *Birincisi*, Mekke müşriklerinin Hz. Muhammed'in (sas) nübüvvetini inkâr ettikleri belirtilen sebep-i nüzûlde ifadesini buluyor. Onlar demişlerdi ki: “Allah, beşer elçi edinmekten daha büyüktür, bize melek (elçi) göndermeli değil miydi?!” (Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n Nüzûl*, 1. Baskı (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 229). Bunun üzerine Allah Teâlâ “ *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* / Senden önce de kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri ancak peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim/zikir sahiplerine sorun.” âyetini indirdi. Yani bu Allah'ın değişmeyen kanunlarından ki o da kullarına ancak kendi cinslerinden elçiler

bazı âlimlerin bu âyetleri, abdestsiz kimsenin Mushâf'a dokunmasının harâm olduğuna delîl getirmesi de onlara bu konuda aracı olamayacaktır. Çünkü o bu meseleye âyetin asıl manâsı dışında başka bir açıdan delîl getirmiştir ki o da (âyetin bu konuya sadece) tenbîh ve işâret ettiği ile alakalı bir yöndür. Nitekim bunu şöyle dile getirir: 'Yani gökyüzündeki sayfalara ancak temiz(melekler)ler dokunabiliyorsa aynı şekilde elimizdeki Kur'ân sayfalarına da sadece temiz olanın dokunabilmesi gerekir.³⁶ Bu da gördüğün gibi nâdir kullanılan bir delil getirme şeklidir.

Durum bizim açıkladığımız gibi olunca, eski âlimler "المطهرون" lafzını hangi manâda kullanmışlardır? Onlar -tefsîrlerinin genelinde de olduğu gibi- bu kelimeyi "melekler" anlamında kullanmışlardır. Bu durumda manâ, 'semâdaki (yani Levh-i Mahfûz'daki) kitaba ancak melekler dokunabilir' şeklinde olur. Bu manâya Allah Teâlâ'nın yüce kitabının başka yerindeki şu sözünü delil getirmişlerdir: " فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ. كِرَامٍ بَرَرَةٍ. / O, şerefli ve sâdik yazıcı meleklerin elinde; yüksek, tertemiz ve çok değerli sayfalardadır." (Abese 80/13-16). Fakat biz, kendisine yemin edilen şey ile üzerine yemin edilen şey arasında bağlantı kurduğumuzda, "المطهرون" lafzının bizi melekler dışında başka bir manâya daha sevk ettiğini görürüz. O da bazı eski âlimlerin işâret ettiği bir mana olup bu, Kur'ân'ın *ilim*, *marifet* ve Allah'ın bize ondaki (tabiat) âyetlerini düşünmemizi emrettiği geniş kâinat ile bu âyetlerin esrârını ve vahyedilmesi mümkün ilginç anlamlarını *araştırma* ile irtibatı olan bir manâdır. (Şevkânî) *Fethu'l-Kadîr*'de şu değerlendirmeyi yapar: "Araplar yıl-

göndermesidir. Önceden Araplar, semâvî kitapları hiç bilmezlerdi. Kur'ân onlardan dönüp Yahudi ve Hristiyanlar gibi bunu bilenlere sormalarını istemiştir. *İkincisi* de -ki bu sözel siyaktır ve- bu âyetten hemen sonra gelen Nahl Sûresi 44. âyetinde "بِالنِّيَّاتِ وَالرُّبْرِ... / açık belgeler ve kitaplarla..." ve "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ" ve "وَمَا جَعَلْنَاهُمْ" / Biz, onları yemek yemez bir beden halinde yaratmadık. Onlar ölümsüz de değillerdi." (Enbiyâ 21/8) âyetinde örneklendirilir. Sözü edilen manası ile bu âyet, hâlî ya da makâmî siyâkımdan koparılmış ve -çoğu insanın zihninde- kendisiyle darb-ı mesel yapılan siyâkı ile bağlanmış olur. Aynı şekilde onu sözlü siyâkı içerisinde kendisinden önce ve sonra gelenden de koparılmış olur. Sonrasında gelen sözü zikretmeden sadece "فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ.../...yazıklar olsun o namaz kılanlara ki..." (Mâûn 107/4) demiş olsaydık, olacak olan gibi olurdu. Bunların ikisi de âyeti, şâri' olan Allah Teâlâ'nın murâdından tamamen uzaklaştırmıştır. Bazı âlimlerin Kur'ân'la darb-ı mesel yapılmasını veya âyetin dünya işlerinden birinde kullanılmasını mekrûh görme sebebi belki de budur. Üstelik bazıları bunu Kur'ân'ın hafife almak saymışlardır. İbn Şihâb'ın "münâzarada Allah'ın kitabı ve Rasûlullah'ın sünnetini kullanma!" sözü bundan dolayıdır. Ebu Ubeyd -bunu açıklayarak- şöyle demiştir. "O ikisini başka söz ve davranışlarla bir tutma' demek istiyor". Bkz. Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 1: 483

³⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyan*, 143-144.

dızların yer ve konumlarını bilmeyi en seçkin ilimlerden sayıyorlar ve yollara, vakitlere, verimlilik ve verimsizliğe dâir onlarla çıkarımda bulunuyorlardı.³⁷ Bu manâya göre, âyetteki dokunmadan maksat; 'organlarla olan maddî dokunma' değil, Râgıb Isfahânî'nin de bu âyete değindiği sırada 'yani onun gerçek bilgisine ancak nefsini temizleyip fesat kirinden arındıran kimse ulaşır'³⁸ şeklinde belirttiği ettiği gibi, ancak 'mânevî ve fikrî bir dokunma' olur. Diğer bazı müfessirler de benzer değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Örneğin Ferrâ, 'onun tadını, faydasını ve bereketini ancak temiz olanlar bulabilir...' der. Hüseyin b. Fudayl, 'onun tefsîr ve tevîlini ancak Allah'ın şirk ve nifaktan arındırdığı kimseler bilebilir.'³⁹ Başka bazıları da "Burada nefsi temiz olmayan kimsenin, 'nefs ve fikir eliyle' Kur'ân-ı Kerîm'in manâlarına 'dokunmaması' gerektiğine bir işaret vardır..." demişlerdir. Yine 'Kur'ân'ın hakikî esrârının en küçüğüne bile ancak şehvet kötülüklerden ve muhâlefet kirlerinden temizlenmiş olanlar ulaşabilir' şeklindeki manânın câiz olabileceği de söylenmiştir.⁴⁰ Bu durumda sanki şöyle denilmiştir: 'Nasıl ki yıldızlara, onların yerlerine ve onları kuşatan tüm sırlara vukûfiyet ancak düşünce, tefekkür ve zihin temizliğiyle meydana geliyorsa; aynı şekilde bu Kur'ân'ın inceliklerine ve sırlarına da ancak nefsi temiz olup Allah'ın kendilerini en iyi şekilde düşünmeye muvaffak kıldığı kimseler vâkıf olabilir. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: "سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ / Yeryüzünde haksızca büyüklenenleri âyetlerimden uzaklaştıracağım" (A'râf 7/146). Bu âyetin manasıyla ilgili olarak Katâde'den "onları kitabımı anlamaktan men edeceğim" rivâyeti gelmiştir.⁴¹ Bu da İbn Kesîr'in şu sözüyle tercih ettiği tefsîrin aynısıdır: "Yani onları; azâmetimi, şeriatımı ve ahkâmımı gösteren huccet ve delilleri anlamaktan men edeceğim."⁴²

Fakat onun sözünden buradaki âyetlerin manâsını, âyet kelimesinin genel anlamına yani Allah'ın azametini delâlet eden kevnî âyetler ile -belirtildiği gibi - şeriat ve hükümlerine delâlet eden Kur'ânî âyetler anlamında kullandığı

³⁷ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 3: 125.

³⁸ Ragıb el-İsfahânî, *Mu'cemu Müfredâtı Elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Nedim Meraşlı (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî ve Matbaatü't Tekaddümi'l-Arabî, 1972), "طهر" Maddesi.

³⁹ Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, 5: 160; Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 17: 226.

⁴⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 27: 162-163.

⁴¹ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7: 283.

⁴² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 2: 248.

ortaya çıkar. Bu aynı şekilde Taberî'nin -bu konudaki ihtilâfı zikrettikten sonra- tercih ettiği anlamdır: "Bu konuda doğruya en lâıyk olan görüş şöyle denilmesidir: 'Muhakkak ki Allah âyetlerinden çevireceğini haber vermiştir. Bu âyetler, O'nun kullarına emredip itaati farz kıldığı tevhid, adâlet ve diğer farzların hakikatini gösteren delil ve işaretleridir. Gökler, yeryüzü ve mahlûkâtından her bir varlık O'nun âyetlerindedir; aynı şekilde Kur'ân da O'nun âyetlerindedir.'"⁴³ Buradaki çevirme, İbn Teymiyye'nin de dediği gibi, kalplerini mühürleyerek onları men etmek ve böylece kalplerini neredeyse o âyetleri hiç düşünemez ve ibret alamaz hâle getirmektir.⁴⁴ İbn Teymiyye, *Fetâvâ* adlı eserinde işaret ve kıyâs ile her iki görüşün de sahîh olduklarını ikrâr ederek şöyle demiştir: "Kim Allah'ın 'ona ancak temiz olanlar dokunabilir' sözünü işitir de onun Levh-i Mahfûz veya Mushâf olduğunu ifade ederse, içerisinde Kur'ân harflerinin yazılı bulunduğu Levh-i Mahfûza ancak temiz bir beden'in 'dokunabileceğini' ve Kur'ân'ın manalarını da ancak temiz kalplerin ki onlar müttakîlerin kalpleridir- tadabileceğini söylemiş olur. Bu doğru bir manâ ve doğru bir bakış açısıdır. Bundan dolayı bir kısım seleften de bu anlam rivâyet edilir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: 'الْم. ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا / رَبِّبٌ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ' (Bakara 2/1-2). Yine 'هُدًى بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ' (Kur'ân), insanlar için bir açıklama, müttakîler için bir hidâyet ve bir öğüttür.' (Âl-i İmrân 3/138) buyurmuştur. Bir başka âyette de 'يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ... (Mâide 5/16) buyurmuştur. Vb."⁴⁵

Bu manâya göre, kendisine yemin edilen "مواقع النجوم / yıldızların yerleri", onların 'düşmesi' ve kaybolması demek olur; bazılarının tercih ettiği gibi, Kur'ân'ın kısım kısım indiği yerler (yani Kur'ân'ın birinin ardından diğerinin geldiği kısım kısım geliş yerleri) değildir. Bu manâ, Taberî'nin tefsîrinde şu sözleriyle tercih ettiği anlamdır: "Bu konuda doğruya en yakın olan görüş, 'bunun manâsı 'yıldızların düşmesine ve gökyüzünde kaybolmasına yemin ederim ki' diyen kimsenin görüşüdür. Sebebi de şudur: "مواقع", "موقع" in cemi-sidir, "موقع" ise "موقعا" - يقع - وقع" dan türemiş "مفعل" veznindedir. Bu kelimenin

⁴³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 60.

⁴⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 9: 60.

⁴⁵ İbn Teymiyye. *Kütübü ve Rasâilü ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't Tefsîr*. (yrs.: Mektebetü İbn Teymiyye, trs.), 13: 242.

en çok kullanılan ve tevîli en açık anlamı ise bizim bu hususta söylediğimizdir. Nitekim 'doğruya en yakın olan görüş' deyişimiz bundandır.⁴⁶ İbn Kayyım da bu lafzın tüm bağlamlarına dayanarak *Tibyân*'ın'da şöyle söyler: "Buradaki mananın gurûb vaktinde yıldızların düşmesi olduğunu söyleyenlerin delillerinden biri de Rab Teâlâ'nın yıldızların doğuşuna, seyrine ve batışına yemin etmesidir. Çünkü yıldızlarda ve onların bu üç durumunda bir mucize, ibret ve delâlet vardır. Aynı şekilde yıldızların düşmesinden dolayı bu görüş tercih edilir. "المواقع" dan maksat da yıldızlardır.⁴⁷"⁴⁸

[Sonuç Yerine]

Bu konuda kayda değer olan husus, İbn Kayyım'ın kendisiyle yemin edilen ile kendisi üzerine yemin edilen şey arasındaki bağlantıya dikkat çekmesidir. Âyetteki dokunmamanın; bizim belirttiğimiz, hatta belki Kur'ân'ın bizzat kendisinde de zikredilen fikrî bir dokunma olduğu konusunda, bu bağlantı gizli değildir. Çünkü o (merhûm İbn Kayyım) şöyle der: "Yeminde, yıldızlar ile üzerine yemin edilen şey yani Kur'ân arasında zikredilen münâsebet bir kaç şekildedir: Bunlardan biri, Allah'ın yıldızları kara ve denizin karanlıklarında yol bulunabilmesi için (rehberler) kılmasıdır. Kur'ân âyetleri de cehâlet ve sapkınlık karanlıklarında hidâyete erilen rehberlerdir. Yıldızlar duyusal karanlıklardaki rehber iken Kur'ân âyetleri ise manevî karanlıklarda rehberdir ki bu durumda iki hidâyet bir araya toplanmıştır."⁴⁹ Bu görüş, yıldızlar ile Kur'ân-ı Kerîm arasındaki benzerliği açıklaması hususunda gerçekten güzeldir. Yine bu görüş, bazı müfessirlerin bizzat bu âyette zikrettiği, kendisiyle yemin edilen şeyi yüceltme ve azamet düşüncesinin ardından sürüklenmekten daha güzel ve latîftir.

⁴⁶ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 27: 204.

⁴⁷ Belki de bu manayı destekleyen bir şeyde bazılarının burçları şöyle tefsir etmesidir: "O sözlükte köşkler ve konular anlamına gelir. Burada -Allahın şu sözünü kastederek: "Andolsun, biz gökte burçlar yaptık ve onu, bakanlar için süsledik." (Ficr 10/16)- ondan maksat güneşin, ayın, dolaşan yıldızların -ki bunlarda tecrübenin delâlet ettiği gibi on iki tanedir- konularıdır."

⁴⁸ İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân*, 137.

⁴⁹ İbn Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân*, 138.

Kaynakça*

- Abdurrahmân, Âişe (1419/1998). *Tefsîru'l-Beyân li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 5. Baskı, Kahire: Dâru'l Maârif, trs..
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd (1270/1854). *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'îl-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, trs..
- Begavî, Ferrâ (516/1122). *Meâlimü't-Tenzîl*. Thk. Halid Abdurrahman el-Âkk, Mervân Sivâr. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma' rife.
- Beyzâvî, Abdullâh b. Ömer (685/1286). *Tefsîru'l-Beyzâvî*. Thk. Abdulkâdir A'râf at el-Aşâ Hasûne, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Buhârî, Muammed b. İsmail (256/870). *el- Câmiu's-Sahîh*. Beyrut: Dârul Fikr Basım Yayın Dağıtım, 1994.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf (745/1344). *el-Bahru'l-Muhît*. 2. Baskı. Beyrut: Müessetü't Tarihu'l-Arabî ve Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, 1990.
- Hâkim en-Nisâbüri (405/1014). *el-Müstedrek ales's-Sahîhayn*. Thk. Mustafa Abdulkadîr Ata. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Heysemî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr (807/1405). *Mecmeu'z-Zevâid*. Kahire Beyrut: Dâru'r-Rayyan li't-Türâs, Dâru'l-Kitabu'l-Arabî, Hicri 1407.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, (541/1147). *el-Muharreru'l Vecîz fî Tefsîri Kitabi'l-Azîz*. Thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350). *et-Tibyan fî aksamil Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs..
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ (774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

* Müellif, çalışmasının sonunda bir kaynakça vermez. Ancak biz dipnotlardan derleyerek ve bugün Türkçe'de kullandığımız alfabe sırasına göre düzenleyerek Kaynakça oluşturmayı gerekli gördük. Ayrıca TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA) verilerini esas alarak kaynak eser müelliflerinin, hicri ve milâdi olarak vefât tarihlerini verdik (çev. notu).

- İbni Teymiyye. *Kütübü ve Rasâilü ve Fetâvâ İbn Teymiyye fi't Tefsîr*. yrs.: Mektebetü İbn Teymiyye, trs..
- Kurtubî, Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm (656/1258). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Abdulâlîm Berdîni. 2. Baskı. Kahire: Dâru Şiab, 1972.
- Kuşeyrî, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim (261/875). *el- Câmiu's-Sahîh*. Thk. Muhammed Fuad Abdulbaki, Beyrut: Dâru İhyait Turasil-Arabî, trs..
- Râgıb el-İfahânî (V/XI. yüzyılın ilk çeyreği). *Mu'cemu Müfredâtî Elfâzi'l-Kur'ân*. Thk. Nedim Meraşlı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî ve Matbaatü't Tekaddümi'l-Arabî, 1972.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't Tefâsîr*. 5. Baskı. Cidde: Dâru'l-Kalem ve Mektebetü Cidde, 1987.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali (1250/1834). *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' fi'r-Rivâyeti ve'd-Dirâyeti fi İlmi't-Tefsîr*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs..
- Şinkîti, Muhammed Emîn (1393/1974) - Salim, Atıyye Muhammed. *Edvâ'u'l-Beyân fi İzâhi'l Kur'ân bi'l Kur'ân*. Beyrut: Alimu'l Kutub, trs..
- Taberî, Muhammed b. Cerîr (310/923). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs..
- Vâhidî, Ali b. Ahmed (468/1076), *Esbâbu'n Nüzûl*, 1. Baskı. Beyrut: el- Mektebetü'l-Asriyye, 2011.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer (538/1144). *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vîl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr Basım, Yayın Dağıtım, trs..
- Zerkeşî, Bedreddîn (794/1392). *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. yrs.: trs..

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2019, c. 5, s.1: 463-500

Kur'ân-ı Kerîm'de Nesh İddiası

en-Nesh fî'l-Kur'âni'l Kerim: Mefhûmuhu ve Târihûhu ve
Da'âvâhu

Muhammed Sâlih Ali Mustafa (ö.
1438/2017)

Çeviren/Translated: Zakir Demir

Araştırma Görevlisi, Marmara Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Marmara University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul / TURKEY
zakirdemir56@hotmail.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3620-7233

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Tercüme Makale / Translation Article

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Aralık / December 2018

Kabul Tarihi / Date Accepted: 04 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Ali Mustafa, Muhammed Salih. "Kur'ân-ı Kerîm'de Nesh İddiası".
Çeviren Zakir Demir. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (30 Haziran 2019): 463-
500.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Giriş*

Manasını kavrayıp amel edeni şereflendiren şanlı Kur'ân ile hükmeden Allah'a hamdolsun. O kitap ki ne önünden ne de ardından bâtil yaklaşamaz. Her şeyi yerli yerine koyan, hikmetin gerektirdiğini yapan ve övülmeye ihtiyacı olmayan Allah katından perdepey indirilmiştir. Hamd ve senâdan sonra, bu çalışmamızın ilk müsveddeleri *Tefsir ve Kur'ân İlimleri* bölümünde lisanüstü öğrencilerine verdiğim derslerde hazırladığım notlardan oluşmaktadır. Hazırladığım notları konuşma dilinden yazma diline geçirdim. Bu hazırlamadan sonra nesh konusunu üç bölümde zikretmekle iktifa ettim.

Birinci bölümde nesih terimi, selef (mütekaddimûn) ve halef (müteah-hirûn) âlimlerinin nesih için zikrettikleri lügat ve ıstılah tanımları konu edinmektedir. Bu bölümde nesih taraftarlarının ve muhaliflerinin delillerine, neshi tanıma yollarına yer verecek şekilde geniş tuttum. Ancak diğer birçok kitapta yer verildiği halde ben neshin kısımlarına, şartlarına, çeşitlerine ve neshin bedâ ile tahsis arasındaki farkına değinmedim. İkinci Bölümde sahabe, tabiûn ve tedvin dönemlerinden başlayarak içerisinde bulunduğumuz şu asrımızda, -sekiz yıl öncesine kadar- nesih konusunda yazılmış eserlerin listesine yer verdim. Üçüncü bölümde klasik kitaplarda mensûh olduğu iddia edilen âyetlere dair özet bir sunumu konu edindim. Bizi hidayete erdiren ve yardım eden ancak Allah'tır.

I. Nesih Teriminin Kavramsal Çerçevesi

Neshin Sözlük Anlamı

Rağîb el-İsfehânî'nin *el-Müfredat* adlı eserinde ifade ettiğine göre nesih birkaç manada kullanılır. O manalardan bazıları şunlardır: Güneşin gölgeyi, gölgenin de güneşi, yaşlılığın gençliği ortadan kaldırdığı gibi bir şeyi daha sonra gelen bir şey ile kaldırmaktır. Bir nassın hükmünü kendisinden daha

* Tercümesini yapmaya çalıştığımız bu risale Muhammed Sâlih Ali Mustafa (ö. 1438/2017) tarafından hazırlanmış olup *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dâru'l-Kalem, Beyrut 1409/1988, 72 s.) adıyla neşredilmiştir. Evrenselcilik iddiasını temellendirmek amacıyla neshi "hükümlerde tedricilik" olarak tanımlamakta ve nesih problemini özet bir şekilde okuyucularına sunmaya çalışmaktadır. Risalenin çevirisinde büyük ölçüde asıl metne bağlı kalmaya çalıştık. Bununla birlikte, cümleler ve pasajlar arasındaki bağlantı kopukluklarını ve bazı ifadelerdeki mana kapalılıklarını gidermek amacıyla asıl metinde bulunmayan bazı kelimeler ilave etmek suretiyle metni daha anlaşılır kılmaya çalıştık.

sonra gelen bir nass ile kaldırmaktır ki buna neshu'l-kitâb denir. ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها: Biz bir âyeti nesh edersek (hükümünü diğer bir ayetle değiştirirsek) veya unutturursak (geri bırakırsak), ondan daha hayırlısını, yahut benzerini getiririz.¹ Bu âyet “Kendisi ile ameli ortadan kaldırdırır ya da kulların kalplerinden hazfedersek...” şeklinde de anlaşılmıştır.

ez-Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) ifade ettiğine göre nesih “tebdil ya da tahvil” anlamlarına gelir. Bu husus için de وإذا بدلنا آية مكان آية “Bir âyeti bir âyetin yerine getirip de değişikliğe gittiğimizde”² âyetini delil olarak ileri sürmüştür.³ Bu âyet, neshe delâlet ettiği konusunda meşhurdur. Birçok nassta بدلنا ifadesinin نسخنا anlamında olduğu vârit olmuştur.

Neshin İstilah Manası

Neshin ıstilah manası sözlük manasına yakın olup الخو: silmek; الإزالة: yok etmek; الحذف: yok etmek; التبدیل والتحويل: değiştirmek; الإيجاد والتنزيل: ortaya koymak ve indirmek” gibi manalara gelmektedir. Zikredilen manalar içerisinde son mana nâsîh için diğer manalar mensuh için esas alınmıştır.

Müteahhir ‘Ulemânın Terminolojisinde Nesih

Müteahhir usûl âlimleri neshi şu şekilde tarif ediyorlar: (a) Nesih, eskiden sabit olan bir hükümün yeni gelen bir hükümle hükümünün kaldırılmasıdır. (b) Nesih, şer’î bir hükümün yeni bir hitapla kaldırılmasıdır. (c) Nesih, şer’î bir hükümün müteahhir şer’î bir delille kaldırılmasıdır.⁴ Neshin sözlük anlamı ile uyumluluk sağlayan “yok etmek, kaldırmak ve nâsîh’in mensûhtan sonra gelmesi” gibi kayıtlar da başka tanımlarda yapılmıştır.

Mütekaddim ‘Ulemânın Terminolojisinde Nesih

Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) diyor ki:

¹ el-Bakara 2/106.

² en-Nahl 16/101.

³ Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmî'l-Kur’ân*, Dâru'l-Ma’rife, 1391/1973, s. 29.

⁴ Muhammed Abdulazim ez- Zürkânî, *Menâhil’ul ‘irfan fî ‘ulûm’il Kur’ân*, Halep ts., II. 71. Müellif neshin çerçevesini lüzum ve ihtiraz olarak zikretmiştir.

“Sahabe ve tabiûn nesilleri olmak üzere ilk dönem selef ‘ulemâsı nesih kelimesini, usûl âlimlerin terminolojisinde kullandıkları manada değil, bir şeyi bir şeyle izâle edip gidermek manasından ibaret olan lügavi manada kullanıyorlardı. Binaenaleyh onlara göre neshin manası bir âyetten vasıfların bazısını diğer bir âyetle izâle etmektir. Bu da ya amel müddetinin sona ermesiyle yahut sözü, zihne çabuk gelen manadan çabuk gelmeyen manaya döndürmekle yahut kayıtlardan bir kaydın ittifakı, yani tesadüfi oluşunu beyan ile yahut âmmı hususileştirmekle yahut mahsûs olanla kıyas edilmiş olan arasındaki ayırıcıyı açıkça beyan ile yahut cahiliye âdetini veya geçmiş şeriati izâle etmekle olur.”⁵

Buna göre neshin iki mefhumundan söz edilebilir: Birincisi: (Mütekaddimûn) selef, yani sahabe ve tabiûn nesillerinin nesih mefhûmu. İkincisi: (Müteahhirûn) halef ‘ulemânın mefhûmu. İki mefhûm arasında çok az ortak noktalar olmakla birlikte, çok sayıda bâriz farklar bulunmaktadır. Her ikisine göre de nesih ‘bir hükmün diğer bir hükmün bir parçasını ya da tamamını ortadan kaldırmasıdır’.

İki mefhûm arasındaki en büyük fark, müteahhir ‘ulemânın mefhûmuna göre nesih daha önce hükmü kesinleşen hükmün, daha sonra bu hükmün ortadan kaldırılmasıdır. Yani müteahhir nass tek başına mütekaddim nassı nesh eder. Nesih olayında nâsihin tayini için zaman kaydı esastır. Bu anlamda nesih -her ne kadar şer’an caiz aklen mümkünse de - tek bir olayda vuku bulması zordur. Nesih iddiaları bölümünde bu hususu detaylı bir şekilde ele alacağız. İlerleyen sayfalarda açıkça görüleceği üzere mensûh addedilen âyetler nesih ve muhkemlik arasında gidip gelmektedir. Dolayısıyla bunların mensûh olduğuna hükmetmek oldukça zordur. Malum olduğu üzere bir âyetin mensûh olduğuna hükmedebilmek için ortada şüpheye mahal vermeyecek derecede yakîn bilgi olması gerekir. Bu itibarla nesih olgusuna temkinli olmak selef mefhûmuyla tezatlık içermez.

Selef ‘ulemâsının mefhûmuna ve bilgisine göre, nâsih ve mensuh rivâyetleri bize ulaşmıştır. Halefin mefhûmuna gelince bizler kabul veya reddetme hakkına sahibiz. Aslında selef nesih terimine yüklediği mefhûmu bırakıp

⁵ Şah Veliyyulah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-Kebir fî usûli't-tefsîr*, Dâru's-Sahve, Kahire 1407/1986, s. 83-84. Farsçadan Arapçaya çeviren Selmân el-Hüseynî ed-Nedvî'dir.

İki mefhûm arasındaki ortak zemin şöyle belirtilebilir: Nesih, hükmün belirli dönemlerle sınırlı olması bakımından tahsise benzer, tahsis ise hükme konu olan şeyin bazı fertlerden kaldırılması bakımından neshe benzer. Ancak iki mefhûm arasındaki farklılıklar ortak noktalardan daha geniş ve büyüktür. Bununla birlikte her iki mefhûmu kullananlar, neshi kabul etmeyenlerin karşısında neshi kabul edenleri temsil etmektedir. Doğrusu neshi savunanların çoğu salt rivayeti dayanak edinip metin ve senet sıhhatine önem vermeyen veya salt zâhiri bir teâruzda akli bir tasavvura veya zanna dayalı bir içtihada dayanarak neshi kabul etme yoluna gitmiş değillerdir. Keza neshe kapı aralamayanlar da sarih olan âyetleri te'vîl etme veya varoluşunda şüphe olmayan vakıaları görmezlikten gelmiş değillerdir.

Burada sorulacak soru şudur: Neshi kabul edenlerle neshe kapı aralamayanlar arasında doğru yolu tutan mutediller kimlerdir? Onlar neyi ölçüt almaktadır. Belirledikleri kıstasları, şartları nelerdir? Neshi tanımlama uğraşı eş-Şâfii ile başlamış, onun yolunu takip edenlerce tanımlama uğraşı tamamlanmıştır. Peki, bu uğraş kayda değer bir fayda sağlamış mıdır?⁷ Benim tespit ettiğim kadarıyla mütekaddim 'ulemânın neshi anlayışında aklın işlevi olmamış, bilgiyi elde etme konusunda temel dayanak sahih rivayet olmuştur. Ama buna rağmen olay tam tersi istikamette şekillenmiş, akıl asıl dayanak olmuş ve akıl neshe bir daha kapanmayacak şekilde kapı aralamıştır. ed-Dihlevî şöyle demektedir: 'Böylelikle bu âlimlerin nezdinde neshi kapısı iyice aralandı. Nesh meselesini genişçe ele alarak tafsilatlandırdılar. Neshe konu olan âyetlerin sayısını iyice artırdılar. Neshi meselesinde akla geniş bir alan, ihtilafa geniş bir yer tanındı. Bundan dolayı mensûh âyetlerin sayısı 500'e ulaştı. Dikkatlice baktığın vakit herhangi bir sayıyla kayıtlanmadığını görürsün.'⁸ ed-Dihlevî'nin mensûh âyetlerin sayısı konusunda verdiği rakam oldukça büyüktür. Onun dışındakilerin aktardığı rakamlar ise daha büyüktür. Bu aktarımlarda mensûh âyetlerin sayısı 565'i bulmuştur.

⁷ Nesih için ileri sürülen şartlar şöyledir: (1) Mensuh, şer'i bir hüküm olup nâsîh ile aynı zamanda olmamalı. (2) Nâsîh beyan olmamalı. (3) Nesih bir alternatif hüküm getirmelidir. (4) Mensûh, akli bir hüküm olmamalı.

⁸ ed-Dihlevî, *el Fevzu'l Kebir*, s. 84.

Neshi Kabul Etmeyenlere Göre Nesih Terimi

Abdu'l-Muteâl el-Cebrî mensûh addedilen âyetleri, sayıca çok bulmuş ve *Lâ Neshe fî'l-Kur'ân limâzâ* adlı eserinin başlığında ihsas ettirdiği gibi neshi reddetme görüşüne bina etmek için bununla hazırlık yapmıştır. Cebrî, neshi savunanların ileri sürdükleri deliller içerisinde geçen “âyet” kelimesinin, Allah'ın göndermiş olduğu resûlün risâletini tasdik eden ve şahitlik yapan mucize anlamına geldiğini belirtmiştir.⁹ Adı geçen eser, 1368/1949'te Kahire Üniversitesi Dâru'l-Ulûm Fakültesinde yüksek lisans derecesi için tetimme olarak sunulmuştur. Kitabın başlığı *en-Neshu fî's-Şerîati'l-İslâmiyye kemâ efhemuhu* olup kemâ efhemuhu kaydını kitabın ön sayfasında lâ mensûha fî'l-Kur'ân, lâ neshe fî's-sünneti'l-münezzele alt başlıklarıyla beyan etmiştir.¹⁰

Modern dönemde neshe kapı aralamayanlar içerisinde önde gelenler şöyle sıralanabilir: Muhammed el-Gazâlî *Nazarât fî'l-Kur'ân* isimli kitabında ve Muhammed Ebû Zehra *Mesâdiru'l-Fıkh'l-İslâmî* isimli eserinde bu konuyu ele almışlardır. Ebû Zehra mezkûr eserinde nesihle ilgili düşüncesini şu şekilde belirtir: “Ne nâsîh ne de mensûh vardır. Hükümlerin tamamı birbirlerini tamamlayıcı nitelikte olup muhkemdir.” Aynı şekilde Muhammed el-Hudarî de nesih iddiasını tamamıyla reddetmiştir.¹¹

Bazı çağdaş âlimler Mısır'da yaptıkları *et-Tefsîru'l-Vasît* isimli tefsirini yayınlamaları ile insanların geneline hitap edilmesini ve tercüme edildikten sonra da gayri Müslimleri İslâm'a davet etme hususunda kullanacaklarını ifade etmişler. Bu tefsirin mukaddimesinde “Kur'ân'da ne nâsîh ne de mensûh vardır” denilmiştir.

Mutekaddim âlimler içerisinde en fazla şöhret kazanan ve İbn Bahr olarak bilinen Ebû Muslim el-İsfehanî meşhur tefsirinde nesih iddiasını tamamen reddetmiş ve mensûh addedilen âyetlerin tamamının muhkem olduğunu ifade etmiştir. Fahreddîn er-Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* adlı tefsirinde el-İsfehanî'den nakiller yaparken onu tenkit etmediğini ve zımnen onu destekler

⁹ Abdulmuteâl Muhammed el-Cebrî, *Lâ Neshe fî'l-Kur'ân... Limâzâ*, Mektebetu Vehbe, 1400/1980, s. 13,

¹⁰ Kitapla ilgili daha fazla bilgi için bk. Abdulmuteâl Muhammed el-Cebrî, *en-Neshu fî's-Şerîati'l-İslâmiyye kemâ efhemuhu*, Mektebetu Vehbe, 1380/1961.

¹¹ Muhammed Gazâlî, *Nazarât fî'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubî'l-Hadisiyye, 1383/1963, s. 235-257.

nitelikte olduğu görülmektedir.¹² Özellikle لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ "Ona ne önünden ne de arkasından bir bâtil bulaşabilir! Çünkü hamde lââyık, mutlak hikmet sahibi birinden indirilmektedir"¹³ âyetinde er-Râzî'nin, el-İsfehânî'den yaptığı nakillere bakılabilir.¹⁴

Kanaatimize göre neshi kabul edenler ile etmeyenler arasındaki ihtilafların çoğunun sathi olup, mana ve anlamdan kaynaklanmıyor. Bizim nesih dediğimiz hususa Ebû Muslim el-İsfehânî, Muhammed Ebû Zehra, Muhammed Gazâlî ve Abdulmuteâl el-Cebrî hükmün tedriciliği şeklinde isimlendiriyorlar. Mensûh addedilen âyetlerin muhkemliği için bir çıkış yolundan ya da bir gerekçeden yoksun bırakmıyorlar. Hakiki ihtilaf şeriatı yok etmek için neshi vesile kılan, tefrit ehlinin bazıları arasında vaki olmuştur. Örneğin Ahmet Emin Kur'ân-ı Kerim'deki hükümlerin bazılarını ilginç bir delille yok etmek istedi. Söylediği söz büyük bir günahı ve şöyle dedi: "Hükümler çeyrek asırdan daha az bir zamanda değiştiyse o vakit on dört asır sonra hükümlerin değişmesi daha açıktır."¹⁵

Ahmet Emin'in tefritindeki bu haddini aşma sözü Muhammed b. Berekât b. Hilâl es-Sa'îdî en-Nahvî'nin (ö. 520/1126) sözüne mukabil gelir. Nitekim İbn Hilâl şöyle diyor: "Kim ki Kur'ân-ı Kerim'deki bir hükmün diğer bir hükmü kaldırdığını dolayısıyla neshi inkâr ederse -Resûlulah'ın (s.a.) sünnetine itiraz ve akli reyine düşmanlık etmiş olur-. Bu sözü söyleyen kişi bilsin ki kendisi mü'min değil aksine kâfirdir. Resûlulah'ın (s.a.) getirdiğini inkâr etmiş olur. Bu sözü söyleyen ya bu görüşünden dolayısıyla öne sürdüğü mezhepten vazgeçer ya da onun öldürülmesi gerekir."¹⁶

¹² Mecelle 67. maddede بيان معرض الحاجة في معروض السكوت ولكن ساكت قول لا ينسب إلى سأكته bir söz isnad olunmaz lakin ma'rız-ı hacette sükût beyandır." Yani, konuşmayan birisine konuştu denilmez ancak konuşması gereken yerde sessiz kalırsa bu sükûtu beyan yerine geçer. Bu kaideye göre Râzî'nin İsfehânî'nin görüşlerine yer vererek susması onun düşüncelerini kabul ediyor anlamındadır. O halde er-Râzî'ye göre bu bağlamda "Kur'ân'da mensûh âyet yoktur" düşüncesinde olduğu söylenilebilir mi? (Mütercim). Fussilet 41/42.

¹⁴ Muhammed Salih Ali Mustafa, *Tefsiru sûreti Fussilet*, el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrût ts.

¹⁵ Muhammed Gazâlî, *Nazarât fi'l-Kur'ân*, s. 244.

¹⁶ İbn Hilâl es-Sa'îdî en-Nahvî'nin *el-İcâz fi marifeti mâ fi'l-kur'ân min mensûh ve'n-nâsîh adlı eseri* 1088 rakamlı olup Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye'de mahtût olarak bulunmaktadır (bk. el-Cebrî, *en-Nesh fi's-şerîati'l-İslâmiyye*, s. 204). Eser Prof. Dr. Hâtım Sâlih ed-Dâmin tarafından 1433/2011'de neşredilmiştir.

Nesih Taraftarlarının Delilleri

Nesih taraftarları neshin varlığı için birkaç âyet ve birçok önemli vakayı deli olarak ileri sürerler. Zimnen veya sarahaten nesih kelimesinin zikredildiği âyetler şunlardır:

*“Herhangi bir âyeti yü-rürlükten kaldırır yahut unutturursak ondan daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah, her şeye gücü yetendir.”*¹⁷ *وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما* *“Bir âyeti bir âyetin yerine getirip de değişikliğe gittiğimizde -ki Allah ne indirdiğini daha iyi biliyor- “Sen ancak bir müfterisin” dediler.”*¹⁸ *فِظْلَمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَزَمْنَا عَلَيْهِمُ طَيْبَاتٍ أَحَلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا* *“Zulmettikleri ve birçok kimseyi Allah’ın yolundan alıkoydukları için Yahudilere, kendilerine helal kılınmış bazı şeyleri haram kıldık.”*¹⁹ *يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ*¹⁹ *“Allah dilediğini siler dilediğini bırakır. Ana kitap O’nun yanındadır.”*²⁰

İkinci âyette *وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَنْزِلُ* ibaresi Kur’ân’daki neshe delâleti sarîh iken iken birinci âyette açıkça nesh kelimesi zikredilmesine rağmen bu kelimenin terim anlamda neshe delaleti açık değildir. Nesih ile tebdil arasındaki fark, nesh âmm bir lafız olup tenzil ve tekvin âyetlerine²¹ şâmil olurken tebdil lafız ise sadece tenzil ile sınırlıdır. Üçüncü âyette haram kılma, helal kılmanın yerine kullanılmıştır. Yani helal olan hüküm kaldırıldı, haram olan başka bir hüküm indirildi. Son âyet ile *الْحُو وَالْإِثْبَاتِ*: silmek ve var etmek” da nesih anlamında kullanılmıştır. Neshe delil olma hususunda uygunluk taşıyan başka birçok delil

¹⁷ el-Bakara 2/106.

¹⁸ en-Nahl 16/101.

¹⁹ en-Nisâ 4/160

²⁰ er-Ra’d 13/39.

²¹ Kevni âyetler bütün yaratıkları kapsar. Herşeyde onun varlığına dair bir delil vardır. Nesih Allah’ın kevnî âyetleri dilediği şekilde ortadan kaldırma, unutturma ve değiştirme yoluyla kendisinin rububiyetine delalet hususunda denk bir hükmün veya ondan daha hayırlı bir hükmün gelmesidir. Bu husus da Allah’a olan kulluğun gerekliliğindedir. Daha hayırlı olanla ya da dengiyle değiştirilen yaratıklara, mamut (Mammuthus) ve fil örnek olarak verilebilir. Zikredilip daha sonra unutilan mensuh yaratıklara, uzun bir müddet gizli kalıp daha sonra izleri ve kalıntıları ortaya çıkan dinazorlar örnek olarak verilebilir. Birçok yaratık ortaya çıkıp daha sonra yok olup unutulmuşlardır. Yeryüzünde yaşayan ve daha sonra yok olup unutilan birçok yaratık hakkında bizler onlar hakkında herhangi bir bilgiye sahip değiliz.

bulunmaktadır. Ancak bizim öne sürdüğümüz deliller tarafımızca yeterli görüldüğünden diğerleri zikredilmemiştir.

Neshi Tanıma Yolları

İbn Hazm (ö. 456/1064) neshi tanıma yollarından dört tanesini zikretmiştir. Bunları şöyle sıralamak mümkündür: (1) Mensûh olduğuna istinasız bütün ümmetin icmâsının bulunması ile nesh bililir. (2) Her iki nassla amel etmenin imkânsızlığı durumunda iki nassdan birinin tarihinin sonra olduğunu bilmek ile mensûh olan âyet bililir (kıyâs tariki). (3) Bir nassın mensûh diğerinin nâsîh olduğu, celî bir nassın bulunması ile bililir. (4) Bir nassın bir aşamadan başka bir aşamaya geçmesiyle yani emirden sonra nehyedilmesiyle veya nehyeden sonra emredilmesiyle neshin gerçekleştiği bililir (aklî tarîk).

İbni Hazm ayrıca "Kim ki bu dört husus dışında neshin varlığından söz ederse büyük bir iftira atmış olur."²² demiştir.

Eğer icmâ nass üzerine kurulu ise o vakit birinci yol da üçüncü kısmın yani hükmü açıkça bir nassta bildirilen durumun kapsamına girer ve neshi tanımda ve açıklamada esas olan dayanak bu kısım olur. İkinci ve dördüncü yolla yani kıyas, akıl ve hükmü nassa dayanmayan bir icmâ ile neshi tanıma yoluna gidilemez.²³ İbn Hazm'ın zikrettiği hususlar neshi içerisinde yer almayan durumları da neshin kapsamına alacak şekilde kapı aralıyor ve kişinin hevasına uygun olan hususlarda 'burada neshi vardır' demeye sebep olur. Öyle ki en ufak bir teârruzda burada neshi vardır, demeye götürür.

Bizim burada zikrettiğimiz hususlar, İbn Hazm'ın neshi konusunda mütesahhil olduğu anlamına gelmemekte; aksine onun neshi konusunda ne kadar müteşeddit olduğunu göstermektedir. İbn Hazm neshi konusunda sözlerine şu şekilde devam ediyor: "Allah'a ve Resûlüne inanan Müslümana, Kur'ân veya sünnette bir durum hususunda elinde kesin delil olmadan 'bu mensûhtur' demesi kendisine helal olmaz. Çünkü aziz ve celal sahibi olan Allah şöyle buyuruyor: "Biz, herhangi bir elçiyi, ancak Allah'ın izniyle kendisine itaat edilsin

²² Ebû Muhammed Ali b. Hazm el-Endelüsî ez-Zahirî, *el-İhkâm fî Usûli'l-İhkâm* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz Zeydan), Dâru'l-Fikri'l- Arabî, 1398/1978, I, 590-591

²³ Şa'ban Muhammed İsmail'in "Nezariyyetu'n-Neshi fî's-Şerâi's-Semâviyyeti" adlı eserinde söz konusu hususa bakınız. s.155-170. Decevi baskısı, h.1397.

diye göndermişizdir.”²⁴ Başka bir âyete “Rabbinizden size indirilene uyun. O’nun yanı sıra başka hâmilere tâbi olmayın.”²⁵ Allah’ın Kur’ân’da indirdiği veya Peygamber’inin (s.a.) diliyle indirdiği her ne varsa hepsine uymak farzdır. Kim ki Kur’ân’dan veya sünnetten bir durum hakkında ‘bu husus mensûhtur’ derse ona itaat etmemek vâcip olur. Ona itaat etme gereği de ortadan kalkmış olur. Bir hususa mensûhtur demek başlı başına bir isyan olup açık bir muhalefettir. Ancak görüşünün doğruluğunu ifade eden delil getirmesi bunun dışındadır. Eğer bir delile dayalı olmadan bir hususa mensûhtur derse iftira atmış olur ve görüşü bâtil olur. Kim ki bizim söylediğimizin aksine (bir hususa mensûh) demeyi câiz görürse bu durum bütün şeriatın hükmünü yok saymaya götürür. Çünkü birinin herhangi bir âyet veya hadis için mensûhtur demesi ile başka birinin farklı bir âyet veya hadiste neshin olduğunu söylemesi arasında bir fark yoktur. Buna göre Kur’ân’dan ve sünnetten bir şeye nesih demek doğru olmaz. Ve bu durum İslâm’a savaş açmak demektir. Yakîn ile sabit olan her hüküm, zann ile hükmü bâtil olmaz. Allah ve Resûlünün emrettiği itaat emrini düşürmemiz caiz olmaz. Ancak yakın ile nesh olduğuna dair delil varsa bunda şüphe olmaz.²⁶

İbn Hazm’ın bu ifadeleri neshin son derece önemli bir durum olduğunu gösterir. Bir şeyi yapıp yapmama hususunda teklifi deliller içerdiğinden son derece netamelidir. Burada âyetle amel etme durumu mensûh olandan nâsih olana geçiyor ki bu da son derece hayati ve tehlikeli bir durumdur.

Nesih konusunda Hz. Ali’nin mescitte kıssa anlatan birisiyle olan diyalogunda neshi bilmeyen kıssacıya olan tepkisi de neshin önemini ifade etmektedir. Hz. Ali kıssacıya: Nâsihi mensûhtan ayırt edecek bilgiye sahip misin? dedi. Kıssacı: ‘Allah daha iyi bilir’ dedi. Hz. Ali (r.a) ona: “Kendini de, dinleyicilerini de helâke sürükledin”²⁷ yani ilminin olmaması sebebiyle kendini ve nâsih ve mensûhu bilmemeğe de sana tabii olanları helak ettin.

²⁴ en-Nisâ 4/64.

²⁵ el-A’râf 7/3.

²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ihkâm*, I. 590-91.

²⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, II. 29. Prof. Dr. Sait Şimşek hocamız bu olayla ilgili olarak *Kur’ân’ın Anlaşılmasında İki Mesele* adlı eserinde elli beş numaralı dipnotta şu hususu söyler: “Kimi kaynaklarda ‘kıssa-cı’ yerine ‘kâdî’ denilmektedir (bk. İbnu’l-Cevzi, *el-Musaffâ bi-eküffi Ehlî’r-Rusûh min İlmin-Nâsih ve’l-Mensûh*, Beyrut, 1986, s.13.). Muhtemelen bu, müstensihlerin bir hatasıdır. Arapça her iki kelimenin yazılışı aynı olduğundan bazı müstensihler قاصص kelimesini yanlışlıkla قاضی şeklinde, ص

Nesih ilmi, ilimlerin en ilginç ve garibi olmasına rağmen kabul edenler ile etmeyenler arasında ifrat ve tefrit vardır. Dağılmış, saçılmış durumda bulunan bu ilmi bir araya getirecek ansiklopedik, programlı ve yeterli araştırmalar elimizde mevcut değildir. Bu ilimle selim, malum bir karara ulaştırmak için sözü edilen hususun nereye dayandığını ve detaylarını kesinleştirecek araştırmalar da yoktur.

Bu konudaki araştırmalar ve nesih konusunu ele alan eserler -tefsirler, Kur'ân ilimleri ve usûlü'l-fıkıh- konuyu oldukça topladılar. Ve çoğu zaman zayıf nakiller ve akıl kurgusu galebe gelerek bu ilmin içerisine konusu olamayan şeylerin girmesine neden oldu. Öyle ki bu ilmi isteyen talebenin kendisinden sıkılmasına neden oldu. Bu ilmi isteyenlere gizli kaldı. Ve ilmin içerisine ihtilat girdikçe girdi.

Nesih konusunda tesahül edenlerden birisi de Hibetullah b. Selâme ed-Darîr'dir (ö. 410/1019) Kendi kitabında iki yüz otuz âyetin mensûh olduğunu ifade etmiştir. Seyf âyeti²⁸ ile yüz on beş âyetin neshedildiğini ifade etmiştir. Bu konuda Hibetullah'tan nakledilen garip şeylerden biri de şudur: *ويطعمون الطعام* "Kendi canları onu çektiği halde yemeği bir yoksula, bir yetime ya da bir esire yedirirler."²⁹ Hibetullah dedi ki: "Bu âyette geçen *وأسيرا* kelimesi mensûhtur." Onun kızı dedi ki: "Ey babacığım sen bu hususta hata ettin." Hibetullah kızına: "Nasıl olur ey kızım!" dedi. Kızı babasına: "Müslümanlar esire yemek yedirme ve aç olarak öldürmeme hususunda icmâ etmişlerdir."³⁰

II. Nesih Tarihçesi

Sahabe, Tabiûn ve Tedvîn Döneminde Nesih Yazarları ve Eserleri

harfini noktalı yazmışlardır. Ayrıca Hz. Ali döneminde kıssacıların yaygınlaştığını, bunların meşhur meşhurde kıssa anlattıklarını ve Hz. Ali'nin bu kıssacıları kıssa anlatmaktan men etmeye çalıştığını biliyoruz." (Mütercim)

²⁸ İçerisinde savaşın meşruiyetini ifade eden her âyete seyf âyeti denir. Bu âyetler içerisinde en meşhuru et-Tevbe sûresi 36. âyettir [المتقين مع الله أن الله مع المتقين] "Müşriklerin sizinle topyekûn savaşmaları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın. Bilin ki Allah, kendine karşı gelmekten sakınanlarla beraberdir."].

²⁹ el-İnsân 76/8.

³⁰ ez-Zerkeşî, el-Burhan fî ulum'il Kur'ân, II. 29.

Nesih konusunda telif edilen eser sayısı, seksenden fazladır. Aşağıda sahabe ve tabiûn döneminden başlayıp tasnif ve tedvin dönemine kadar geçen sürede nesih kitâbnâmesi ve tarihçesi konusunda özet bir sunum yer almaktadır.³¹

1.Hicri I. Asırda Nesih

Hicri birinci asır sahabe dönemidir. Sahabenin nesihle ilgilenmelerinin sebebi, Kur'ân ile amel ederken hükmü ilga edilen ahkâma karşı tedbirli olmaktır. Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir rivayetleri ile birlikte nesih ilmi de başlamış oldu. Sahabe, sebab-i nüzûl bilgisine sahip olmaları ve vahyin inişine yakın olmalarından dolayı neshi kavradılar. Onların hıfz aracı semâ' nakil aracı ise rivayetti. Sahabenin talebeleri olması yönüyle tabiûn da bu dönemin içerisinde yer almaktadır. Tâbiûn içerisinde nesih konusunda ön plana çıkanlar şunlardır:

(a) Ebû'l-Haccac Mücahit b. Cübeyir (ö.103). (b) Ebû Abdillah İkrime el-Berberî (ö.107). (c) Katade b.Diâme es-Sedûsî (ö.117-18). Katade'nin *Kitabu'n-Nâsîh ve'l-mensûh fî Kitabillah* (Nşr. Salih Dâmin, Beyrut 1406 /1985) adında bir eseri bulunmaktadır.

2. Hicri II. Asırda Nesih

Hicri ikinci asır, tedvin döneminin başlangıcıdır. Bu dönemde ve takip eden diğer dönemlerdeki eserlerden bazıları matbû' bazıları da mahtûttur. Biyografik ve bibliyografik kitâbiyâta belirtilen pek çok eser günümüze ulaşmamıştır. Hicri ikinci asırda te'lif edilen eserlerden bazıları şunlardır:

(a) Ebû Bekr Muhammed b. Müslim b. Şihâb ez-Zührî (ö. 124), *en-Nâsîh ve'l-Mebsûh*, Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, mahtût. (b) Ebû'n-Nadr Saîd b. Ebî 'Arube (ö.133). Katade'den ilim ahzetmiştir. ez-Zerkeşî onun kitabını Katade'ye nispet etmiştir. (c) Atâ b.Müslim b. Meysere el-Horasanî(ö.135). (d)

³¹ Nesih kitâbnâmesini hazırlarken istifade ettiğim kaynaklar şunlardır:

- (1) Mustafa Zeyd, *en-Nesh fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1383/1963, I. 287-395.
- (2) Fihristü'l-mahtutat ve'l-musavverat, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1402/1982, c. II.
- (3) Ali Şevâh İshak, *Mu'cemu Musannefâtu'l-Kur'ân'il-Kerîm*, IV. 225-247.
- (4) 'Ulûmu'l-Kur'ân ve Usûlu'l-fikh kitâbiyâtında nesih konusunda te'lif edilmiş mahtut ve matbu bazı eserler.

Ebû'n-Nadr Muhammed b.es-Sâib el-Kelbî (ö.146). (e) Ebû'l-Hasan Mukatil b. Süleyman b. Bişr el-Belhî (ö.150). (f) Ebû Ali el-Hüseyin b. Vakid el-Mervezî (ö. 159) (g) Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö.182).

3. Hicri III. Asırda Nesih

Hicri üçüncü asırda nesih konusunda eser te'lif eden müellifler şunlardır: (a) Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şafiî (ö. 204). Beyhakî'nin (ö. 458) topladığı *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinin kapsamı içerisinde nâsîh ve mensûh konusu da yer almıştır. eş-Şafiî, neshin mefhûmunu tetkik etmiş ve onu tahsîs, takyîd, tafsil ve beyandan ayırmıştır. (b) Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Atâ el-İclî el-Haffâf (ö.204). (c) Ebû Muhammed Haccâc b. Muhammed el-A'var (ö.206). (d) Ebû Ubeyd b.Kasım b.Sellâm el-Herevî(ö.224). Câmîatu'l-İmam'da 602 F rakamında ve 2783 F rakamında iki tane musavvir ve el yazma eseri mevcuttur. (e) Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Feddal el-Kufî (ö.224) (f) Muhammed b. Sa'd el-Avfî (ö. 230). Taberî'nin hocalarından biridir. (g) Ca'fer b. Bişr b. Ahmed es-Sakafî el-Mu'tezilî (ö. 235). (ğ) Ebû'l-Haris Süreyh b. Yûnus b. İbrahim el-Mervezî (ö.236). (h) Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö.241). (ı) Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî (ö.275). (i) Ebû İshak İbrahim b. İshak el-Harbî (ö.285). (j) Ebû Müslim İbrahim b. Abdillâh b. Müslim b. Mâiz el-Keccî (ö.292).

4. Hicri IV. Asırda Nesih

Hicri üçüncü asırda nesih konusunda eser te'lif eden müellifler şunlardır: (a) el-Hüseyin b. Mansur el-Hallâc (ö.309). (b) Ebû Bekr Abdullâh b.Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî (ö. 316). (c) Ebû Abdillâh ez-Zübeyir b. Ahmed b. Süleyman ez-Zübeyrî (ö.317). (d) Ebû Ca'fer Ahmed b. İshak b. Behlul et-Tenûhî (ö.318). (e) Ebû Abdullâh Muhammed b.Ahmed b. Hazm el-Endelüsî (ö. 320), *Marifetu'n Nâsihi ve'l-Mensûh*. Bu eser Celâleyn Tefsirinin dipnotuyla Halep'te 1303/1885'te basılmıştır. Dr. Abdulgaffâr Süleyman el-Bendâr tarafından tahkik edilerek *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*'dir adıyla 1986 yılında Beyrut'ta Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye yayınları tarafından ilk baskısı yapılmıştır. (f) Ebû Bekr Muhammed b. Osman eş-Şeybanî-el Ca'd (ö.322). (g) Ebû Bekr Muhammed b.Kasım b. Beşşar -İbnu'l-Enbarî (ö.328). (h) Ebû'l Hüseyin Ahmed b. Ca'fer -İbnu'l-Menadî- (ö.336). (ı) Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed -İbnu'n-Nehhas-(ö.338), *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l Kur'ân'l-Kerim mimma uctumia*

aleyhi ve uhtulife fihi ani'l-ulemâ' min ahabî Rasulillah ve't-tabîîn ve'l-fukahâ ve şerhu mâ zekerûhu beyyinen ve mâ fihi mine'l-lüğati ve'n-nazar. Mısır'da 1323/1905'te ilk baskısı yapılan bu eser, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî kitabillahi azze ve celle ve ihtilâfi'l-ulemâ fî zâlike* adıyla Câmîatu'l-İmam'da 6023F numaralı künye adıyla yazmanın bir fotokopi nüshası bulunmaktadır. Suudi Arabistan'da bu eser bir doktora çalışmasına konu yapılmış ve 1407/1905'te tamamlanmıştır. (i) Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh el-Berda'î el-Mu'tezilî (ö.350). (j) Ebû Hakem Munzir b. Said el-Bellûtî el-Endelüsî (ö. 355). (k) Ebû Said el-Hasan b. Abdillâh es-Sîrafî (ö.368). (l) Ebû'l-Huseyin Muhammed b. Muhammed en-Neysabûrî (ö.368). (m) Muhammed b. Ali Bâbeveyh el-Kummî (ö.381).

5. Hicri V. Asırda Nesih

Hicri üçüncü asırda nesih konusunda eser te'lif eden müellifler şunlardır: (a) Ebû'l-Mutarrâf Abdurrahman b. Muhammed b. İsa b. Futays -İbn İsbâ- (ö.402). (b) Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme ed-Darîr (ö. 410/1019), *en Nâsih ve'l Mensûh*, Halep 1387/1967. Vahidi'nin *Esbab'ü Nüzûl* adlı eserinin haşiyesi olarak *en Nâsih ve'l mensûh fî kitabillahi azze ve celle* (nşr. Züheyir eş Şavuş-Muhammed Kenan), Mektebetu'l İslamiyye, Beyrût 1404/1984) ismiyle basılmıştır. Eserin yazmaları Câmîatu Melik Suud ve Câmîatu'l-İmâm'da (1780, 1876, 1369, 3404, 5123 künye adlarıyla) bulunmaktadır. (c) Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-İsferâyînî (ö.429), *en-Nâsih ve'l-Mensûh* (nşr. Hilmi Kamil Es'ad Abdülhâdi), Dâru'l-'Adevî, Uman 1407/1987). Eserin bir mahtût nüshası, Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-'Arabiyye ve Câmîatu'l-İmam'da *en Nâsih ve'l Mensûh* adıyla 595F numaralı künye ismiyle bulunmaktadır. (ç) Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî (ö.437), *el-İzâh li-nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhihi ve ma'rifetu usûlihi ve ihtilâfu'n-nâsi fihi* (nşr. Ahmed Ferhat, Câmîatu'l-İmam). Mekkî b. Ebî Tâlib'in *el-İcâz fî nâsih'il Kur'ân ve mensûhihi* adıyla bir kitabı daha vardır. (d) Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm ez-Zâhirî (ö.456). (e) Ebû'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî (ö.474).

6. Hicri VI. Asırda Nesih

Hicri altıncı asırda nesih konusunda eser te'lif eden müellifler şunlardır: (a) Ebû Abdillâh Muhammed b. Berakât b. Hilâl es-Sa'îdî (ö.520), *el-İcâz fî ma'rifeti mâ fi'l-kur'ani min nâsihin ve mensûhin*. Eser, Daru'l Kutub'il Mısıriyye de yazma halinde bulunmaktadır. (b) Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b.

Arabî (ö.543/547), *en Nâsîh ve'l mensûh*. Mahtut halinde olan eserin bir fotokopi nüshası 6247F künye adıyla Câmîatu'l-İmam'da yer almaktadır. (c) Ebû'l-Kasım Mahmud b. Ebî'l-Hasan en-Nisâbüri el-Gaznevî (ö. 550), *el-Mûcez fi'n-Nâsîh ve'l-Mensûh*. Yazma halinde olan kitabın bir fotokopi nüshası 3883F künye adıyla Câmîatu'l-İmam'da bulunmaktadır. (ç) Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. el-Cevzî (ö. 597), *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1985. Eser farklı isimlerle de basılmıştır: *Ahbâru'r-rusûh bi-mikdâri'n-nâsihi ve'l-mensûh*, 1322/1904; *el-Musaffâ bi-eküffi ehli'r-rusûh min il-min-nâsîh ve'l-mensûh* (nşr. Sâlih ed-Dâmin), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1406/1986. Eserin iki ayrı yazmasının fotokopisi 896F ve 609F künye adlarıyla Câmîatu'l-İmâm'da bulunmaktadır.

7. Hicri VII. Asırda Nesih

Hicri yedinci asırda nesih konusunda eser te'lif eden müellifler şunlardır: (a) Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed (İbnu'l-Hisar) (ö. 611). Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî'nin müracaat ettiği kaynakları arasında yer almıştır. (b) Ali b. Muhammed b. Abdurrahman es-Sehavî (ö.643), *et-Tavdu'r-rasihu fi'l-mensuh ve'n-nasih*.

8. Hicri VIII. Asırda Nesih

Hicri sekizinci asırda nesih konusunda eser te'lif eden müellifler şunlardır: (a) Muhammed b. Mutahhar b. Yahya b. el Murteza el Mehdî ez Zeydî (ö.728), *'Ukûdu'l 'ikyân fi'n nâsîh ve'l-mensûh fi'l Kur'ân* (b) Şerafuddin Hibetullah b. Abdirrahman b. İbrahim --İbnu'l-Bârizî-(ö.738), *Nasih'ul-Kur'âni'l-aziz ve mensûhuhu* (nşr. Sâlih ed-Dâmin), Müessesetu'r-Risâle, Beyrût 1403/1983. (c) Yahya b. Abdillâh b. Abdilmelik el-Vâsitî (ö.738). (d) Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zengi el-İsferâyînî (ö.747).

9. Hicri IX. ve X. Asırda Nesih

Hicri dokuzuncu ve onuncu asırlarda nesih konusunda eser te'lif eden müellifler şunlardır: (a) Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî (ö.852). (b) Şihâbuddin Ahmed b. İsmail b. Ebî Bekr b. Bureyde el-Ebşîti (ö.883). (c) Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911). Süyûtî'nin kitabı da nesih konusunda yazılmış pek çok eser gibi günümüze ulaşmamıştır.

10. Hicri XI.-XIII. Asırlarda Nesih

Hicri on bir, on iki ve on üçüncü asırlarda nesih konusunda eser te'lif eden müellifler şunlardır: (a) Mer'î b. Yûsuf b. Kudame el-Kermî (ö.1033), *Kalâidu'l-mercân fi'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-Kur'ân* (nşr. Sâmî 'Atâ Hasen), Dâru'l-Kur'ân, Kuveyt 1400/1980. Eserin mahtût bir nüshası Kahire'de Dâru'l Kutub'ta yer almaktadır. Ayrıca yazmanın bir fotokopi nüshası Câmiatu'l-İmâm'da 2230 künye adıyla bulunmaktadır. (b) 'Atiyyetullah b. 'Atiyye el-Uchurî (ö. 1190), *İrşâdu'r-rahmân li esbâbi'n-nuzûl ve'n-nesh ve'l-müteşâbih mine'l-Kur'ân*. Kitabın adından da anlaşıldığı üzere sadece nesh konusu içermektedir. Eserinde esbab-ı nuzûl ve müteşâbih konularını özet bir sunumla, nesih konusunu ise detaylı bir şekilde yer vermiştir. (c) Muhammed b.Selâme b. Abdilhalik b. Hasan er-Reşidî (ö.1300), *'Umdetu'l-beyân fi zübdeti nevâsihi'l-Kur'ân*.

11.Hicri XIV. Asırda Nesih

İçerisinde yaşadığımız ve kısa zaman önce kendisine veda ettiğimiz hicri on dördüncü asırda nesih konusunda eser te'lif eden müellifler şunlardır: (a) Abdurrahman b. Muhammed el-Karadâğî el-Kürdî (ö. 1335), *et-Tibyân fi'n-nâsih ve'l-mensûh*. (b) Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim dirâse teşri'iyye târihiyye nakdiyye*, I-II, Dâru'l Fikri'l-'Arabî, 1383/1963, 980 s. Doktora tezi olarak hazırlanan bu çalışma, bugüne kadar nesih konusunda hazırlanmış en kapsamlı kitaptır. (c) Muhammed b. Hamza, *Dirâsâtu'l-ihkâm ve'n-nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dâru Kuteybe, Beyrut ts. (d) Ali Hasan el-'Arîz, *Fethu'l-Menmân fi neshi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l Hancı, Kahire 1973. (e) Şa'ban Muhammed İsmail, *Nazariyetu'n-nesh fi's-şarâi'i's-semâviyye*, Tab'atu'd-Dicvî, 1397. (f) Muhammed Mahmud Ferğali, *en-Nesh beyne'n-nefy ve'l-ısbât*, Dar'ul Kitabî'l-Câmî'î, Daru'n-Nehdatî'l 'Arabiyye.

Nesih tarihçesine dair buraya kadar zikrettiğimiz eserler dışında başka kitaplar da bulunmaktadır. Tam künyelerine veya vefat tarihlerine ya da eserlerinin isimlerine müttali olmadığımız için bunları başka kategoride ele almak istedik. Söz konusu eserleri şöyle sıralayabiliriz:

(a) Ebû 'Ubeydullah Muhammed b. 'Abdillah b. 'Alî el-Âmirî el İsfarayînî, *en Nâsih ve'l mensûh*. 1860 künye adıyla Câmiatu'l-İmâm'da mahtût olarak bulunmaktadır. Hatırladığım kadarıyla 15 künye ismiyle Mektebetü'l-Haremeyn'de de bir nüshası bulunmaktadır. (b) İbn Ebî Şerif (ö.923), *el Âyât*

elletii fihâ en Nâsih ve'l Mensûh. (c) Ebû Mansûr, *el-Âyât en-nâsihe ve'l mensûhe.* 553 künye adıyla Câmîatu'l-Melik Suud'ta mahtut olarak bulunmaktadır. (ç) Abdullah b. Hüseyin b. Kasım el Haseni, *en Nâsih ve'l mensûh.* 10226 künye adıyla Berlin Kütüphanesinde mahtût olarak bulunmaktadır. (d) Sa'd b. İbrahim el Kummî eş Şî'î, *Nâsih'ul Kur'an ve'l Mensuh.* (e) Ebû Muslim el Mu'tezili (ö.321), *en Nâsih ve'l mensûh.* (f) Kemâluddin b. Muhammed el 'İbadî en Nâsirî, *'en Nâsih ve'l Mensûh min'el Kur'an'.* (g) 'Abdullah b. Abdurrahman el-Asamm eş-Şî'î el-Basrî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l-Kur'ân.*

Nesih konusunda yazılmış eserlerden müelliflerinin isimlerine müttali olamadığım eserler de şunlardır:

(a) *en-Nâsih ve'l-mensûh fî'l Kur'âni'l-Azim.* Eser 1363 künye adıyla Câmîatu'l Melik Suud'ta mahtut olarak bulunmaktadır. (b) *Secedâtu'l kitâbi'l aziz ve beyanu'n-nâsih ve'l mensûh.* Eser 2827 künye adıyla Câmîatu'l Melik Suud'ta mahtut olarak bulunmaktadır.

Nesih konusunda yazılmış müstakil eserlerin yanı sıra diğer Kur'ân ilimleriyle veya Usûl-i fıkıh konularıyla birlikte hazırlanan ansiklopedik eserler de vardır. Klasik ve modern dönemde bu türden eserlerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

(a) Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi (ö.794), *el Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân.* Dar'ul Ma'rife, 1391/1973. Eser 523F künye adıyla Câmîatu'l-İmam'da mahtût olarak bulunmaktadır. ez-Zerkeşi, nesih konusunu kitabının otuz ikinci nev'inde "Nâsih ve Mensuh'u Tanıma" başlığı altında zikretmiştir.

(b) Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es Süyûtî (ö.911), *el-İtkân fi 'ulûm'il Kur'ân.* Eser birçok kez basılmış ve tahkik edilmiştir. es-Süyûtî, nesih konusuna kitabının kırk yedinci nev'inde yer vermiştir. 1438, 3632, 3321, 1879, 4520 ve 270 künye adlarıyla Câmîatu'l-İmam'da yazmaları bulunmaktadır.

(c) Cemâleddin Muhammed b. Ahmed b. Sa'îd b. Mes'ûd b. 'Akîle el Mekkî (ö. 1150), *ez Ziyâde ve'l ihsân fi 'ulûmi'l Kur'ân.* Eserin Türkiye'de yazma bir nüshası mevcuttur. Câmîatu'l İmâm'da, Tefsir bölümünde yüksek lisans tezi olarak kitabın tahkiki yapılmaktadır. İbn 'Akîle, nesih bahsini kitabının 109.Ne'vinde "Nâsih ve Mensuh'u tanıma" başlığı altında incelemektedir.

(ç) Muhammed 'Abdulazim ez Zürkâni, *Menâhilu'l irfân fi 'ulûmi'l Kur'ân*, Haleb ts. Eserde nesih konusu on dördüncü başlık altında incelenmektedir.

(d) Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l kebir fi usûli't tefsir*, Daru's- Sahve, Kâhire 1407/1986. Farsça kaleme alınan bu eser Arapça'ya çevrilmiştir. ed-Dihlevî, nesih konusunu ikinci fasılda incelemektedir.

(e) Menna' el-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûm'il Kur'ân*. Eserin birçok baskısı yapılmıştır. Kitabın yedinci baskısı 1400/1980'de yapılmış olup nesih konusu en Nâsîh ve'l Mensûh başlığı altında incelenmektedir.

(f) Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l Kur'an*. Eserin birçok baskısı yapılmış olup on birinci baskısı 1989'da Daru'l İlm li'l Melayin tarafından yapılmıştır. Eserde nesih konusu altıncı fasılda "Nâsîh ve'l Mensûh'u Tanıma" başlığı altında ele alınmıştır.

(g) el Kasbî Mahmud Zelad, *et Tibyân fi 'ulûmi'l Kur'an*, Daru'l Ensar ts. Eserde nesih konusu altıncı bölüm altında mütalaa edilmektedir.

(ğ) Ebû Muhammed Ali b. Hazm el Endelüsî ez Zâhirî (ö. 456-57), *el İhkâm fi usûli'l ahkâm* (nşr. Muhammed Ahmed Abdülaziz Zeydân), 1398/1978. Nesih konusu kitabın dördüncü cildin yirminci bâbında ele alınmaktadır.

(h) Ebû'l Hasan Ali b. Ebî Ali b. Muhammed Âmedi (ö.611), *el İhkâm fi usûli'l Ahkâm*, Haleb 1387/1967. Eser birçok kez basılmıştır. İlk baskısı 1332'de Mısır'da Dâru'l Ma'ârif'te yapılmıştır. Eserde nesih konusu üçüncü cüzün birinci faslında mütalaa edilmektedir.

Kur'ân'da neshin varlığını kabul edip bu konuda eser kaleme alan müelliflerin listesini sunduktan nesih taraftarları ile münkirlerin görüşlerini karşılaştırmak istiyorum. Bir konuda kemâliyet, bütünsel bir bakış açısıyla mütalaa edildiğinde mümkün olur. Bundan mütevellit gelenekte "her şey zıddıyla kâimdir" denilmiştir. Çalışmamızın birinci bölümünde nesih münkirlerinin görüşlerine yer verdiğimi için burada tekrara düşmek istemiyoruz.

III. Mensûh Olduğu İddia Edilen Âyetlerin Nesh ve Muhkemlik Yönü

Kur'ân'da neshin olduğunu savunanlar mensûhiyetin kemiyyeti konusunda farklı sayılar ileri sürmüşlerdir. Kimileri birkaç âyeti mensûh addetmişken kimileri de yüzlerce âyetin mensûhiyetini savunmuştur. Bu konudaki aşırılığı ifade etmek adına şiir ve nesirden sözler de bulunmaktadır.

“Mensûh âyetlerin sayısı beş yüze ulaşmıştır. Eğer sen meseleye iyice eğilirsen bu sayıyla sınırlı olmadığını görürsün.”³²

قد أكثر الناس في المنسوخ من عددٍ وأدخلوا فيه آياً ليس تنحصير³³

“İnsanlar mensûh âyetlerin sayısını çoğalttıkça çoğalttılar. Mensûh âyet kapsamına girmeyen birçok âyeti bu kapsama koydular.”³⁴

Bilindiği kadarıyla neshi beyan vücuhlarından ve diğer terimlerden ayırma yoluna ilk yönelen kişi eş-Şâfiidir. Tespitlerimize göre es-Süyûtî nesh iddiasını inceleme konusunda muhakkik âlimlerin en önde gelenlerden biridir. *el-İtkân* adlı eserinde yirmi âyet civarında mensûh âyetten söz etmiş ve aynı zamanda bunları nazm halinde de sunmuştur.

عشرين حرَّرها الحدائق والكُبرِ وهاك تحريز آي لا مزيد له

.....

وآية القسمة الفضلى لمن حضروا وزيده آية الاستاذان من ملكت

“Rusûh sahipleri olan muhakkik ‘ulemâ mensûh âyetlerin sayısını yirmi olarak belirlediler... İsti’zan âyeti ve hazır bulunanlar için en ideal mal paylaşımını ifade eden âyetü’l-kısme.”

es-Süyûtî son beyitte yer alan ziyadeyi onaylamayarak şöyle demiştir: “İzin isteme (en-Nûr 24/58) âyetiyle mal taksimi (en-Nisâ 4/8) âyetleri hakkında en sahih olanı âyetlerin muhkemliliğidir yani mensûh olmamasıdır.”³⁵ es-Süyûtî, “Rusûh sahipleri olan muhakkik ‘ulemâ” kaydıyla kendisinden

³² ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsîr*, s. 84. Çalışmamızın birinci bölümünde ed-Dihlevî'nin bu argümanına yer vererek istişhadta bulunmuştuk.

³³ es-Süyûtî, *el İtkân*, II. 23.

³⁴ es-Süyûtî, *el-İtkân*, II. 23.

³⁵ es-Süyûtî, *el-İtkân*, II. 23.

önce yaşayıp kendisine muvafakat ettiği Ebû Bekir İbnu'l 'Arabî (ö. 543/1148) gibi muhakkik ulemâyı ve kendisinden sonra yaşayıp mensûh âyetler konusunu detaylıca inceleyip “Nesih sadece beş âyette bulunmaktadır”³⁶ diyen ed-Dihlevî gibi müteahhir ulemâyaya işaret etmektedir.

ed-Dihlevî'nin şu ifadeleri mensûh âyet sayısını daha da azaltma niyetinde olduğunu göstermektedir: “Tiavet edilen Kur’ânda hükmü hiçbir sûrette geçerli olmayan, hükmü mensûh âyet hemen hemen yok gibidir. Hatta şüphesiz onun hükmü herhangi bir durum veya zamanda meşru olarak bulunur.”³⁷ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî (ö. 1367/1948) *Menahilu'l-'irfân* adlı eserinde bir kısmında ihtilaflara da yer vererek mezkûr âyetleri konu edinmiştir. Mustafa Zeyd de hazırlamış olduğu geniş çaplı araştırmasında beş ayrı vakıyyla ilgili altı âyette neshin bulunduğunu ileri sürerek mensûh âyet sayısını altıyla sınırlamıştır. Bende bu âyetleri derslerimde anlatır, bunlardan üç tane-sini kabul edip nesih için en alt sınır yapardım.³⁸

Tek bir âyette bile olsa, en alt sınırı belirlemek neshi kabul edenler ile kabul etmeyenler arasında tam bir ayırmadır. Nesih hükümleri bağlamında serdedilen itirazlar, onların muhkem olduğunu ya da mensûhiyetini ifade etmek için değildir. Bunun özellikle şunun için belirtmek istiyorum. En alt sınır olarak kabul ettiğim üç âyet dâhil mensûh olduğu ileri sürülen âyetlere itirazlar yönelteceğim.

Aşağıda mensûh olduğu ileri sürülen en meşhur âyetler yer almaktadır:

(1) Gece namazında teheccüd’ün vücubiyeti ve daha sonra bu hükmün el-Müzemmil süresindeki neshi.

(2) Hz. Peygamber’in yanında gizli konuşmak için sadaka’nın vücûbiyeti ve daha sonra bu hükmün el-Mücadele süresindeki neshi.

³⁶ ed-Dihlevî, *el Fevzu'l kebir*, s. 93.

³⁷ Muhammed Yusuf Bennurî, *Yetîmetu'l-beyân fi şey'in min 'ulûmi'l-Kur'ân*, Meclisu'd-Da've ve't-Tahkiku'l-İslâmî, Pakistan 1396/1976.

³⁸ Bu dersleri 1402-1407/1981-1986 yıllarında Câmiatu'l-İmam Usulu'd-Din fakültesinde Tefsir ve Kur'ân İlimleri bölümündeki lisansüstü öğrencilere verdim.

(3) Savaş esnasında kemiyet itibariyle kâfire karşı bire on olması durumunda savaşmanın zorunluluğu ve daha sonra bunun el-Enfal sûresinde yer alan bire iki miktarıyla neshi.

(4) Lezbiyenler ve homoseksüeller için öngörülen cezayı muhtevi en-Nisa sûresin 15. ve 16. âyetlerinin en-Nûr sûresi ikinci âyeti ile neshi.

(5) Sarhoşken namaza yaklaşmama hükmünü muhtevi en-Nisa sûresi 43.âyetinin, daha sonra nâzil olan içkinin tamamen yasaklandığını konu eden el-Mâide sûresi 90. âyetle neshi.

Bu beş âyetin mensûhiyeti es-Süyûtî ve onun görüşünde olanların seçtiği âyetlerden değildir. Mustafa Zeyd³⁹ gibileri eserlerinde bu âyetleri mütalaa etmişlerdir. Çalışmamızın sonuç bölümünde bu âyetleri ele alacağız.

(6) Gücü yetenler için oruç tutmak veya fidye vermek arasındaki muhayyerliklerini muhtevi el-Bakara sûresi 143. âyetin neshi.

(7) Kocasını iddetli olan kadının dışarı çıkmak ve evlenme cevâzını muhtevi el-Bakara sûresi 240. âyetin neshi.

Bu mensûh âyet sayısı bazen yediyi aşmış ona, yirmiye çıktığı oluyor, bazen de bu sayı daha az olabiliyor. Diğer iddialardan bahsetmeden bu sınırdan kalmak istiyoruz. Zira yüzlerce olduğu iddia edilen mensûh âyetlere yer vermek kişiye zor gelmekte ve kitabın da sınırını aşmaktadır. Sonra eğer bunlar örnek ise kıyas buna yeter, şayet bunun dışında ise evla olan yol ilhak edilmesidir. Mensûhiyeti veya muhkemliği daha açık olanın hükmü daha kolay anlaşılır. es-Süyûtî ve onun muvaffakat ettiği kişilerin takip ettiği tertibe riayet etmedim. Nesih ihtimali daha güçlü olanları özellikle ilk sırada yer vermeye özen gösterdim. Takip edeceğim metod özetle şöyledir: Öncelikle mensûh olduğu ileri sürülen hükme uygun başlıklar ortaya koydum. Akabinde söz konusu mensûh âyetin nâsihine yer verdim. Son olarak nâsih ve mensûh âyetleri muhkemlik ve mensûhiyet bakımından son derece özet bir sunumla mütalaa ettim.

Allah salih kullarını gözettiği gibi bizi ve kardeşlerimizi de gözetsin.

1. Kıyâm-ı Leyl: Gece Namazı

³⁹ Mustafa Zeyd, *en Nesh fi'l Kur'ân'il Kerim*, II.837.

Mensûh: “Ey örtüsüne bürünen! Az bir kısmı hariç olmak üzere geceyi ayakta geçir. Yarısını yahut bundan biraz eksikliğini ya da biraz azaltıp çoğaltabilirsin.” (el-Müzemmil 73/1-4)

Nâsih: “Rabbin biliyor ki sen gecenin üçte ikisinden biraz eksikliğini, yarısını veya üçte bir kadarını kalkıp ibadetle geçiriyorsun. Seninle birlikte olanlardan bir grup da bunu yapıyor. Gece ve gündüzü ölçüp biçen Allah’tır. O, sizin bu gece ibadetine riayet edemeyeceğinizi bildiği için sizi affetti. O halde Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyun...” (el-Müzemmil 73/20)

Nesih: Gece namazının farz oluşu, gece ne zaman kalkılıp kaçta kaçının ibadetle geçirileceği konusundaki ruhsatla neshedildi. Yani artık gece namazı farz değildir.

İhkam: Gece namazı ya da teheccüt namazı “Gecenin bir kısmından uyana-rak, sana mahsus bir nafile olmak üzere namaz kıl”⁴⁰ âyeti ile Hz. Peygamber’e farziyeti devam etmiştir. Burda neshe konu olan şey gecenin yarısında, üçte birinde ve daha fazlasında kalkıp namaz kılmak olmuştur. Hatta burdaki sınırlama kabul edilebilir değildir. Zira sûrenin sonunda kendisine kolay gelenin ve gücünün yettiğinin yapılması belirtilmiştir. Sorumluluklar, “Allah hiç kimseye gücünün yeteceğinden başka yük yüklemes”⁴¹ âyetinde açıkça belirtildiği gibi kulun güç yetirebileceği imkânlar ölçüsünde farz kılınmış fiillerdir.

2. Sadaka-i Münâcât: Hz. Peygamber’le Gizli Görüşebilmek İçin Sadaka Ödeme

Mensûh: “Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğinizde, görüşme öncesi bir sadaka verin. Bu sizin için daha hayırlı ve daha temiz olandır. Şayet bir şey bulamazsanız şüphesiz ki Allah, çok bağışlayandır çok merhametlidir.” (el-Mücâdele 58/12)

Nâsih: “Özel görüşmenizden önce sadakalar vermekten korktunuz mu? Siz bunu yapmadıysanız ki Allah artık sizi affetmiştir o halde namazı dosdoğru kılın, zekât verin, Allah ve Resûlüne itaat edin. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.” (el-Mücâdele 58/13)

⁴⁰ el-İsra 17/79.

⁴¹ el Bakara 2/286.

Nesih: Sadaka-i münâcât vücûbiyetini muhtevi âyet mensûhtur.

İhkam: Burada mensûhiyet değil hükmün illetinin zâil olma durumu söz konusudur. Sadaka ödeme emrinin ortadan kalkması işfaktan, yani ödeme imkânın zor olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla ödeme imkânı elde edildiğinde yani işfak ortadan kalktığında sadaka ödeme hükmü avdet eder.

3. Savaştta Sebat

Mensûh: “Ey Peygamber! Mü'minleri savaşa teşvik et. Şayet sizden sabreden yirmi kişi olursa bunlar kâfirlerden iki yüzüne; yüz kişi olursa binine galip gelirler. Çünkü onlar anlamayan bir topluluktur.” (el-Enfâl 8/65)

Nâsih: “Ama şu anda Allah, sizde bir zafiyet bulunduğunu bildiğinden, hakkınızdaki (yükümlülüğü) hafifletti. Dolayısıyla eğer sizden sabırlı yüz kişi olursa Allah'ın izniyle iki yüz kişiyi, bin kişi olursa iki bin kişiyi yener. Allah, sabredenlerle beraberdir.” (el-Enfâl 8/66)

Nesih: İki kişiye karşılık bir kişinin sebatının vücubiyeti ile savaşta on katı kemmiyet karşısında sebatın vücubiyeti nesh edilmiştir.

İhkam: İkiye karşı birinin sebatını muhtevi hüküm 'Allah içinizde zayıflık olduğunu bildi'. âyetinde açıkça belirtildiği üzere zayıflık illetine bağlıdır. Dolayısıyla bütünüyle önceki hüküm ortadan kalkmış değildir. Yani Müslümanlar keyfiyet itibarıyla aynı gücü elde etmeleri durumunda yani zayıflığın ortadan kalkması ile aynı hüküm geri döner.

4. Zina Edenlerin Akıbeti

Mensûh: “Kadınlarınızdan sevicilik (lezbiyenlik) yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınlar ölünceye yahut Allah onlar hakkında bir hüküm bildirinceye kadar onları evlerinizde göz hapsinde tutun. İçinizden eşcinsel ilişkide bulunan erkeklere gelince, onların her ikisini de cezalandırın. Ama eğer tevbe eder ve kendilerini ıslah ederlerse üzerlerine gitmeyin. Çünkü Allah samimi tevbeleri kabul buyurur, çokça merhamet eder.” (en-Nisa 4/15-16)

Nâsih: “Zina eden kadın ile zina eden erkeğe yüz sopa vurun. Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsanız, Allah'ın dinini uygularken o ikisine karşı sizi bir

merhamet duygusu kaplamasın. Mü'minlerden bir grup da cezalandırılmalarına tanık olsun." (en-Nûr 24/2)

Nesih: Zina edenlere öngörülen hapsedme ve eziyet verme cezası celde (kırbaçlama) cezasıyla neshedilmiştir.

İhkam: Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (ö. 322/934) iki âyet arasında ilk etapta görülen tearuzu ortadan kaldırmak için وَاللَّائِي يَأْتِيْنَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ kısmını lezbiyenliğe ve اللَّذَّانِ يَأْتِيَانِهَا مِنْكُمْ kısmını homoseksüellere (livâtaya) hamletmiştir.⁴² Bir başka âlim ise şöyle demiştir: "Bu iki âyet arasında nesih söz konusu değildir. Burda hüküm gayeye kadar uzanmıştır. O gaye gelince Hz. Peygamber vadedilmiş olan yolun şu ve şu olduğunu beyân etmiştir."⁴³

5. Akrabalara Vasiyyet

Mensûh: "Herhangi birinize ölüm geldiğinde, geriye bırakacağı bir malı varsa, Allah'ın, kendisine karşı dikkatli hareket edenler üzerindeki bir hakkı olarak ana-babasına, akrabasına meşrû bir şekilde vasiyet etmesi farz kılınmıştır." (el-Bakara 2/180)

Nâsih: "Anne-baba ve akrabanın bıraktıklarından erkeklerin hissesi vardır; ama anne-baba ve akrabanın bıraktıklarından kadınların da hissesi vardır. Hem de -[kalan mal] az olsun çok olsun- farz kılınmış bir hisse olarak..." (en-Nisa 4/7) "Çocuklarınız hakkında Allah size şunu tavsiye ediyor: Erkeğe iki dişinin payı kadarı vardır." (en-Nisa 4/11)

Nesih: Miras hükümleriyle akrabalara ve ana-baba'ya vasiyetin vacip olması neshedilmiştir.

İhkam: Vasiyet hükmü mirastan mahrum edilenler için geçerliliği devam etmektedir.⁴⁴

6. Oruç Fidyesi

⁴² Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, II. 833-834.

⁴³ ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l Kebir*, s.89.

⁴⁴ Bu âyet, miras âyetinin kapsamı dışında kalanların, söz gelimi dini farklı olan ana-babanın, köle veya İslam dışı bir inanca sahip durumda bulunanların vasiyet yoluyla terekeden pay almalarına imkân sunmaktadır (Mütercim).

Mensûh: "Oruca zor dayanabilenlere ise bir yoksulu doyuracak kadar fidye vardır. Bunun dışında kim gönüllü hayır işlerse kendisi için bu yaptığı iyidir. Oruç tutmanız -eğer bilerseniz- sizin için daha hayırlıdır." (el-Bakara 2/184)

Nâsîh: "...O halde bu aya ulaşmanız onu oruçlu geçirirsin..." (el-Bakara 2/185)

Nesih: Gücü yetenler için oruç ile fidye arasında muhayyerlik durumu neshedilmiştir.

İhkam: Âyette yer alan "etâka" fiili, bir şeye zor güç yetirmek veya zor dayanmak hatta dayanmamak manasında olup *يَطْوُقُونَ* kıraatı de bu anlamı desteklemektedir. Dolayısıyla burada nesih değil ruhsat söz konusudur.

7. Kocası Ölen İddetli Kadının Durumu

Mensûh: "Vefat edip de ardında eşler bırakanlar, eşlerinin evlerinden çıkarılmayarak bir yıl geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Şayet bu dul eşlerin kendileri çıkarlarsa, bundan dolayı size bir sorumluluk yoktur. Allah güçlüdür, her şeyi yerli yerince yapandır." (el-Bakara 2/240)

Nâsîh: "Aranızdan vefat edip de geriye eşler bırakan erkeklerin bu eşleri, dört ay on gün beklerler. İddet sürelerini bitirdikten sonra örfe uygun olarak kendileri hakkında yapacaklarından dolayı size herhangi bir sorumluluk yoktur. Şüphesiz, Allah yaptıklarınızdan haberdardır." (el-Bakara 2/234)

Nesih: Birinci âyet, kocası vefat etmiş kadın hakkındadır. Dışarı çıkması şartıyla ona bir sene boyunca mesken ve nafaka imkânı sağlanır. Şayet kadın kocasının evinden dışarı çıkarsa hakkı da ortadan kalkmış olur. İkinci âyette ise kocasının evinden dışarı çıkma hükmü yasaklanmış ayrıca kocasının ölümünden sonra dört ay on gün beklemenin zorunlu olduğu belirtilmiştir.

İhkam: Bu iki ayet arasında herhangi bir çelişki olmayıp nesih söz konusu değildir. Birinci âyet vasiyet hakkında olup ikinci âyet ise kocası ölmüş kadının iddetinin beyanı hakkındadır.

8. Namazda Yön

Mensûh: "Doğu da batı da Allah'ındır. Öyleyse hangi yöne yönelirseniz Allah'ın yüzü oradadır." (el-Bakara 2/115)

Nâsih: "Her nereden çıkarsan çık, yüzünü Mescid-i Haram'a çevir. Sizler de nerede olursanız olun yüzünüzü ona doğru çevirin." (el-Bakara 2/150)

Nesih: Kâbe'ye yönelme emriyle Beytu'l Makdis'e yönelme neshedildi.

İhkam: Mensûh olduğu ileri sürülen âyetin nâsihten sonra indiği rivayet edilmiştir. Bu durumda bu âyet nasıl nesh edilir ki? Bunun nafile namazlara hamledilmesi ya da duaya hamledilmesi mümkündür.⁴⁵

9.Oruç Gecesi Kadınlarla Cinsel İlişkide Bulunmasının Haram Kılınması

Mensûh: "Ey iman edenler! Sizden önceki ümmetlere farz kılındığı gibi, -[ittikâ ederek] kendinize çeki-düzen vermeniz için- sayılı günlerde oruç tutmak size de farz kılındı."⁴⁶

Nâsih: "Oruç gecesi kadınlarınıza yaklaşmanız size helal kılındı..."⁴⁷

Nesih: Önceki ümmetlerde farz kılınan oruç gecesinde kadınlarla cinsel ilişkide bulunmak yasak iken bu hüküm İslam şeriatında mübah kılınmıştır.

İhkam: Önceki ümmetlerde oruç gecesi kadınlarla cinsel ilişkide bulunmanın mübah kılınmadığı iddiası ancak bir delile, karineye bağlı olarak ortaya konulabilir. Bilinenin aksine 'Bizden önceki ümmetlerin şeriatları bizim şeriatımız değildir (شرع من قبلنا ليس شرع لنا).

10.-11. Haram Aylarda Savaş

Mensûh:

(a) "Sana, haram ayda savaşıp savaşılamayacağını soruyorlar. De ki: bu ayda savaşmak büyük suçtur..."⁴⁸

(b) "Ey iman edenler! Allah'ın sembollerine, haram aya, saygısızlık etmeyin..."⁴⁹

⁴⁵ ez-Zerkeşî, *Menâhîlu'l 'irfân*, II.152, Muhammed Hamze, *Dirâsâtu'l ihkâm ve'n nesh*, s.138.

⁴⁶ el-Bakara 2/183.

⁴⁷ el-Bakara 2/187.

⁴⁸ el-Bakara 2/217.

⁴⁹ el-Maide 5/2.

Nâsih: “... Müşrikleri her nerede bulursanız öldürün...”⁵⁰; “... Müşriklerin sizinle topyekûn savaştıkları gibi siz de onlarla topyekûn savaşın...”⁵¹

Nesih: Savaş emri veya kıtalin mübah kılınması ile haram aylarda savaş yasağı neshedilmiştir.

İhkam: et-Tevbe sûresinde yer alan iki âyet'in umumiyeti el-Maide ve el-Bakara sûrelerindeki nehyin husûsiyetiyle çelişmez.

12.Nefis Muhasebesi

Mensûh: “...Kalplerinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah ondan dolayı sizi sorguya çeker...”⁵²

Nâsih: “Allah hiç kimseye gücünün yetmediğini yüklemez...”⁵³

Nesih: Birinci âyette insanın içinde gizledikleri kötü düşünceleri sebebiyle hesaba çekileceği hükmü ikinci âyetle neshedilmiştir.

İhkam: İkinci âyetin birinci âyeti tahsis ettiği son derece açıktır. Birinci âyette belirtilen hüküm dinde temel olup neshedilmiş değildir. Kişinin içinde gizlediklerinden sorguya çekilmesi bireysel sorumluluğun gereğidir.⁵⁴

13.Takva Âyeti

Mensûh: “Ey inananlar! Allah'tan nasıl sakınulması gerekiyorsa öylece sakının...”⁵⁵

Nâsih: “O halde gücünüz yettiğince Allah'a karşı gelmekten sakının...”⁵⁶

Nesih: Allah'tan gerektiği gibi sakınma emri bir insanın gücünün yettiği kadarla neshedildi.

⁵⁰ et-Tevbe 9/5.

⁵¹ et-Tevbe 9/36.

⁵² el-Bakara 2/284.

⁵³ el-Bakara 2/286.

⁵⁴ Zihnimizden atmaya gücümüzün yettiği kötü düşüncelerden kurtulmak için herhangi bir çaba göstermediğimiz takdirde, söz konusu düşüncelerden dolayı hesaba çekilceğiz. Ancak çabaladığımız halde zihnimizden atamadıklarımızdan dolayı herhangi bir sorumluluğumuz yoktur. Çünkü bu durum insan takatini aşmaktadır. Takatı aşan hususlar da sorumluluğun dışındadır (bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1989, I. 496). (Mütercim.)

⁵⁵ Âl-i İmrân 3/102.

⁵⁶ et-Teğâbun 64/16.

İhkam: İkinci âyetin ilk âyeti tahsis ettiği son derece açıktır. Zira istenilen takva güç yetirilebilen takvadır. Allah hiçbir zaman insana kendi gücünün üstünde bir sorumluluk yüklemiş değildir.

14. Akrabaya, Yoksullara ve Yetimlere Terekeden Mal Paylaşımı

Mensûh: *"Yakınlar, yetimler ve yoksullar miras taksiminde hazır bulunurlarsa onları da ondan rızıklandırın ve onlara güzel bir söz söyleyin."*⁵⁷

Nâsih: Mirâs hükümlerini muhtevi en-Nisâ 4/7-12 âyetleri.⁵⁸

Nesih: Miras ayetleri önceki mal paylaşımını ortadan kaldıranın bir alternatiftir.

İhkam: İki âyet arasında bir te'âruz yoktur. Miras paylaşımında zikredilenler varislerden değildir. İbn Abbas şöyle diyor: "Bu âyet muhkem olmasına rağmen insanlar maalesef onunla amel etmede gevşek davranıyorlar."⁵⁹

15. Mevla'l Muvalât'ın Mirastaki Payı⁶⁰

Mensûh: *"...Kendileriyle ahitleştığınız kimselere de paylarını verin..."*⁶¹

Nâsih: *"... Akraba olanlar da Allah'ın kitabında birbirleri açısından daha önce gelirler..."*⁶²

Nesih: Birinci âyet mevla'l muvalât'ın mirası hakkındadır. İkinci âyet ise ulu'l erham'a öncelik verilmesi hakkındadır. Yani mevla'l muvalât'ın mirastaki payının ortadan kalkmasıdır.

İhkam: Ulu'l-erhâm'a öncelik verilmesi diğerlerinin bundan mahrum bırakılacağı anlamına gelmemektedir. Tam tersine burada hak sahipleri için bir sıralama söz konusudur.

⁵⁷ en-Nisâ 4/8.

⁵⁸ Miras ayetlerinin akrabaya vasiyeti muhtevi el-Bakara 2/180 âyetini neshettiği bahsi beşinci başlık altında mütalaa edildi.

⁵⁹ ez-Zürkânî, *Menahilu'l 'irfân*, II.159.

⁶⁰ Mevla'l muvalat, mirasçı olma yollarından biridir. Bunun sebebi velâ ile olur. Bu ise İslam'ın belirlediği hükmi bir yakınlık olup, köleyi azat eden efendinin azat ettiği köleye mirasçı olmasını ifade eder.(Mütercim)

⁶¹ en-Nisâ 4/33.

⁶² el-Ahzab, 33/6.

16. Hükümden Yüz çevirme

Mensûh: "Sana gelecek olurlarsa ister aralarında hüküm ver ister onlardan yüz çevir."⁶³

Nâsîh: "Aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet..."⁶⁴

Nesih: Birinci âyette hükmetme ile yüz çevirme arasında muhayyer bırakılmıştır. İkinci âyet ise "hükmetmek" vacip kılınmıştır. Yani yüz çevirme durumu neshedildi.

İhkam: İkinci âyet birinci âyetteki hükmün tamamlayıcısıdır. Yüz çevirmeyi ortadan kaldıracı değildir. Yani hükmettiğin zaman Allah'ın indirdiği ile hükmet.

17. Gayri Müslimlerin Şehadeti

Mensûh: "Ey iman edenler! Herhangi birinizde ölüm emâreleri belirlediğinde, şayet bir vasiyette bulunacaksa, aranızdan adalet sahibi iki kişi ya da -yolculuğa çıkmışsanız ve ölüm belâsı size isâbet etmişse- sizin dışınızdaki [gayr-ı müslim]lerden iki kişi aranızda şahitlik edecektir. Şayet bunlardan kuşkulanırsanız, namazdan sonra alıkoyun da: "Akrabamız olsa bile yeminimizi satmıyoruz ve Allah için yapılması gereken şahitliği gizlemiyoruz; yoksa, günahkârlardan oluruz." diye yemin etsinler."⁶⁵

Nâsîh: "... Aranızdan adalet sahibi iki kişiyi de şahit tutun..."⁶⁶

Nesih: Sizden olan iki adalet sahibinin şahitliği sizin dışınızdakilerden olan diğerlerinin şahitliğini ortadan kaldırdı.

İhkam: Birinci âyet yolculukla ilgili olup ikinci âyetteki 'umûm ile çelişmez.

18. Genel Seferberlik

Mensûh: "Gerek hafif olarak gerekse ağır olarak [yeterli güç ve donanuma sahip olsanız da olmasanız da] seferber olun."⁶⁷

⁶³ el-Mâide, 5/42.

⁶⁴ el-Mâide, 5/49.

⁶⁵ el-Mâide 5/106.

⁶⁶ et-Talâk 65/2.

⁶⁷ et-Tevbe 9/41.

Nâsîh: "Güçsüz kimselere, hastalara ve harcama imkânı olmayanlara; Allah'a ve Resulüne karşı samimi olmaları şartıyla herhangi bir sorumluluk yoktur."⁶⁸ "Müminlerin toptan sefere çıkmaları olacak şey değildir; ama hiç olmazsa onların her bölüğünden bir grubun [vahiy ve dinî bilginin kaynağı olan Peygamberle birlikte] sefere çıkması gerekmez miydi!.. Hem böylece, dinî konularda sağlam bilgiler elde ederler ve kavimlerine döndüklerinde –belki sakınırlar diye- onları uyarırlardı."⁶⁹

Nesih: Nesh eden iki âyette özür sahibi ve ilim talebelerinin seferberlik dışında bırakılması ilk âyetin hükmü neshedilmiş oldu.

İhkam: Nâsîh olduğu ileri sürülen iki âyet, birinci âyetin 'umûmunu tahsis etmiştir. Dolayısıyla burada bir nesih söz konusu değildir. Müteahhir âlimlerin nesih mefhumlarına göre tahsis nesih değildir.

19.Çocuklara İzin Verilmesi

Mensûh: "Ey iman edenler! Elinizin altında bulunan (köle ve cariyeleriniz) ve henüz ergenlik çağına ermemiş çocuklarınız üç vakitte; sabah namazından önce, öğle sıcağında elbiselerinizi çıkardığınız vakit ve yatsı namazından sonra odanıza girdiklerinde izin istesinler."⁷⁰

Nâsîh: "Çocuklarınız ergenlik çağına erişirlerse önceki (büyüklerin) izin istediği gibi izin istesinler."⁷¹

Nesih: Buluş çağına erişmiş çocuklara izin verilmesinin vücubiyeti buluşdan önce izin verilme hükmünü ortadan kaldırmıştır.

İhkam: Çocuklara izin verilme selim bir fitrat, güzel bir ahlak ve meşru' bir durumdur. Böyle bir durum nasıl nesh edilir ki? Sonra burda herhangi bir çelişki de söz konusu değildir. Çünkü genelde buluş çağına erişmiş kişilere verilen izin, üç vakitlerde buluş çağına erişmeyenlere verilen izinle çelişmez.

20. Hz. Peygamber'e Yeni Evliliklerin Haram Kılınması

Mensûh: "Artık bundan sonra cariyelerin haricinde kadınlarla evlenmen, bunlar yerine başkalarını getirmen senin için helal olmaz."⁷²

⁶⁸ et-Tevbe 4/91.

⁶⁹ et-Tevbe 9/122.

⁷⁰ en-Nûr 24/58.

⁷¹ en-Nûr 24/59.

Nâsih: "Ey Peygamber! Biz sana ücretlerini verdiği eşlerini, Allah'ın sana ganimet olarak verdiği cariyeleri, amcalarının, halalarını, teyzelerinin ve dayılarının seninle birlikte hicret eden kızlarını helal kıldık. Ayrıca mümin bir kadın kendini Peygamber'e hibe edecek olursa ve Peygamber de onu nikâhlamak istiyorsa yalnızca sana helal olmak üzere buna izin verdik; diğer müminlere değil."⁷³

Nesih: Kadınların haram kılınması, kadınların helal kılınması ile neshe-dilmiştir.

İhkam: İkinci âyetin nüzûlünün birinci âyetten sonra olduğu konusunda kesin bir bilgi olmadığı için bu iki âyet arasında nesih söz konusu değildir.⁷⁴ Mushaf tertibine riayet edilse tam tersi bir durum olur. Yani kadınların helal kılınmasından sonra peygambere yeni evlilikler yapılması haram kılınmış olur.

21. Mürted Kadınların Mehri

Mensûh: "Şayet eşlerinizden biri kâfirlere kaçır (ve ona verdiğiniz mehri de kaçırmış olup) siz de onlarla savaşır da galip gelerseniz, eşleri kaçmış olanlara harcamış olduklarını verin."⁷⁵

Nâsih: "Allah'a ve hak ile batılın birbirinden ayrıldığı gün (yani iki topluluğun karşılaştığı gün) kulumuza indirdiğimize iman etmişseniz bilirsiniz ki ganimet olarak ele geçirdiğiniz her ne varsa beşte biri Allah'a, Elçi'ye, akrabaya, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlardır."⁷⁶

Nesih: Enfal Sûresi 41. âyette ganimet olarak elde edilenlerden beşte birinin hükmü zikredilmiştir. Mümteherine sûresi 11. âyetinde ise mehirler bu oranın dışında bırakılmıştır.

İhkam: : İki ayet arasında bir çelişki söz konusu değildir. Çünkü ilk önce ilgili kadının mehri verilir, daha sonra ganimetler 5/1'e bölünür.

22.Zina Edenlerin Akdi

⁷² el-Ahzâb 33/52.

⁷³ el-Ahzâb 33/50.

⁷⁴ ez-Zürkânî, *Menahilu'l 'urfân*, II.163; Mustafa Zeyd, *en Nesh fi'l Kur'ân'il Kerim*, II. 262.

⁷⁵ el-Mümteherine 60/11.

⁷⁶ el-Enfâl 8/41.

Mensûh: "Zina eden bir erkek ancak zina eden bir kadınla yahut müşrik bir kadınla evlenir. Zina eden kadınla da ancak zina eden bir erkek veya müşrik biri evlenir. Bu yolda evlenmek müminlere haram kılınmıştır."⁷⁷

Nâsîh: "Aranızdaki bekârları evlendirin."⁷⁸

Nesih: Yasaktan sonra zina edenlerin akdinin mübah kılınmasıyla ilk âyet neshedildi.

İhkâm: Nûr sûresi üçüncü ayette nikâh, cima' manasındadır. Dolayısıyla herhangi bir nesih ve çelişki yoktur.

Bu meşhur iddiaların sonunda akıl ve nakil yönünden makbul bir veçhi olan diğer iddialara daha yer vereceğim. Aşağıdaki iddiada bir örneğini vereceğim:

23. Namazın Dışında Sarhoşluk

Mensûh: "Ey iman edenler! Sarhoşken ne dediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın."⁷⁹

Nâsîh: "Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir. O halde bunlardan uzak durun."⁸⁰

Nesih: en-Nisâ sûresi 43.âyetinden anlaşıldığı gibi namaz vakitleri dışında içkinin içilmesi mubahtır. Bu ibaha, el-Mâide sûresi 90.âyetiyle içkinin hükmü nihai olarak haram kılınmasıyla ortadan kalkmıştır.

İhkâm: Burada nesih söz konusu değildir. Bu iki âyet hükmün tedriciliği hususunda olup birbirini tamamlayan iki âyettir. Namaz vakitleri dışında içkinin içmesinin mübah olduğu hükmü doğru değildir. Çünkü buradaki nehiy namaz vakitlerinde içkinin içilmesinin haramlığıdır dolayısıyla namaz vakitleri dışında kalan vakitlerde içki içmenin mübahlığı değildir.

⁷⁷ en-Nûr 24/3.

⁷⁸ en-Nûr 24/32.

⁷⁹ en-Nisâ 4/43.

⁸⁰ el-Mâide 5/90.

Sonuç

Bahsi geçen konular içerisinde, özellikle de nesh teriminin mefhûmuyla ilgili tespit edebildiğimiz birtakım sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Nesh teriminin mefhûmunu, daraltmaya gitmeden selef 'ulemânın yaptığı gibi tahsis, takyîd, tafsil ve beyân vecihlerini kapsam alanı içerisinde müteahhir laa etmeye tekrar başlamalıyız. Bu şekilde yapmamız durumunda müteahhir 'ulemânın neshe giydirdikleri dar anlam da kapsam içerisinde yer almış olur. Bir âyetin mensûhiyetini ileri sürmemiz durumunda neshin hangi yönü içerisinde olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Söz gelimi ilgili iddianın, âmın tahsisi, mutlakın takyidi, mücmelin tafsili, mübhem beyânı, cüzî veya küllî bir hükmün neshi olmak üzere hangi tür içerisinde yer aldığını tespit etmemiz gerekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadayla müteahhir dönem âlimlerin nesh teriminin mefhûmunda değişikliğe gitmeleri, sahabe, tabiûn ve sonraki dönem 'ulemâsından bize nakledilen delâleti ve sübûtu açık olan birçok rivayetin, salt ıstılah karmaşasından dolayı reddine neden olmuştur. Kanaatimize göre müteahhir dönem 'ulemâsının, mütekaddim ıstılahının kapsamında daraltma ya da genişletme gibi herhangi bir tebdilde bulunma hakları yoktur. Özellikle nesh konusunda ortaya çıkan karmaşanın olmaması için ıstılahların mefâhimi konusunda herhangi bir değişikliğe gitme hakkı, bunları ilk vaz' eden selef erbabına düşer.

Nesh konusunda selef ile halef arasındaki temel fark şudur: Halef anlayışına göre tarihsel süreç itibariyle müteahhir olan bir nass, mütekaddim bir nassın hükmünü ortadan kaldırır. Bu iddia meşhur olmasına ve savunmaları çok olmasına rağmen, bunun ispatı son derece zor olup bu konuda ihtilaf ve itirazlardan uzak kalmak da mümkün gözükmemektedir.

Neshi tanıma konusunda da selef ile halef arasında görüş ayrılıkları vardır. Selef'in neshi tanıma metodu aklen ve naklen sarih ve sahih olmak iken Halef'in neshi tanıma yolu mücerred nakildir. Ancak akıl ilgili olmayan konularda işletildiğinde neshin tanımı buharlaştı ve sayısı arttıkça arttı ve akabinde birtakım sorunlar baş gösterdi.

Nesh taraftarları ile münkirleri arasındaki temel fark büyük ölçüde mana ve anlamdan değil isimlendirmeden kaynaklanmaktadır. Bu da sathi bir fark olup neshin hakikati ve özü ile ilgili bir durum değildir. Buna rağmen neshi

kabul edenler ile etmeyenler birbirlerinden uzak bir arada bulunmayan ve birbirlerine komşu olmayacak kadar yabancı iki taraf haline gelmiştir.

Neshi kabul edenler içinde -ki bunu kabul etmek mümkün değil- bir değil on değil yüzlerce de değil hatta sınırsız ve sayılamayacak derecede mensûh âyet ileri sürmeleridir. Tehlike, dinin onunla ve onun üzerinde kaim olduğu delildeki münakaşadır.

Nesh ilmi, Kur'ân tefsiri ve fıkıhla birlikte başlamıştır. Tedvin edilmesi ise ya 133/750'te ya da daha öncesinde 124/741'te başlamıştır. İslâm topraklarının sınırının genişlemesiyle, toplumsal hayatta ve İslâm dünyasının politikasında olan gelişme ve gerilemelerin neticesinde bir asırda zenginlik bir asırda da fakirlik olmuş ve aynı zamanda mezhepsel ihtilaflardan dolayı neredeyse her asırda nesh konusunda eser yazmak ihmal edilmemiş ve ihmal edilmeyecek gibi de görünüyor.

Klasik ve modern dönemde telif edilen özel nitelikli ve genel nitelikli ansiklopedik türde eserler çoğunlukla ilmî konuyu mütalaa etmede ve bu konuya çözümler sunmada olması gereken niteliğin aşağısında olduğu ve ifrat ya da tefriin yoğunlaştığı görülmektedir. Orta yolun takip edilmesinin hayati olduğunu vurgulamak istiyorum. Kanaatimizce nesh teriminin sınırları, kaideleri, iddiaları sağlam ölçülerle ele alınmalı ve test edilmelidir. Böyle yapmak suretiyle bu ilim insanın gönlünde güzel bir yer tutar ve bu ümmet, selefiyle barışık olur ve onları yalanlamaz. Bu talebimiz gerçekleştiği zaman asıl o vakit neshin hikmeti olan hükümlerdeki tedricilik kemâle doğru bir seyirle ortaya çıkar. *"Bugün dininizi sizin için kemâle erdirdim ve nimetimi üzerinize tamladım; sizin için din olarak da İslâm'ı beğendim."*⁸¹

Bilindiği üzere hükümlerdeki tedricilik nefisleri terbiye etmek, fıtratı, mi-zacı yükseltmek ve illetleri tedavi etmek için gereklidir. Bu husus bedenın büyüyüp gençleşmesi ve daha sonra yaşlanarak hastalığının ilerlemesine ve dolayısıyla hastalıklardan tedavi olunup şifa bulmaya benzer.

Bu nesh çalışmamızın sonunda Allah Teâlâ'dan şunu istiyoruz:

⁸¹ el-Maide 5/3.

Hatalarımızı bu vesileyle silsin, iyiliklerimizi, sevaplarımızı bu yolla sabit kılsın. Yükümüzü kaldırsın ve günahlarımızı bizden uzaklaştırsın. Korkularımızı ve tasalarımızı bizden gidersin. Dünyamızda sahip olduklarımızı, âhi-rette daha hayırlı olan güven, emniyet, Cennet ve rızası ile değiştirsın.

Kaynakça

- Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî (ö. 911/1505), *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetu's-Sekafiyye, Beyrût ts.
- Ebû Muhammed Alî b. Hazm el-Endelüsî ez-Zâhirî (ö. 456/1064), *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm* (nşr. Muhammed Ahmet Abdülaziz Zeydan), Dâru'l-Fikri'l Arabî, 1398/1978.
- Ebû'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî (ö. 631/1233), *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Halep 1387/1967.
- Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Talib el-Kaysî(ö.437), *el-İzâh li nâsihi'l-Kur'ân ve mensûhi ve ma'rifetu usûlihi ve ihtilâfu'n-nâsi fihi* (nşr. Ahmet Hasen Ferhat), Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suudî'l-İslamiyye, Riyad 1396/1976.
- Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru'l-Ma'rife, 1391/1973.
- el Kasbî Mahmud Zelad, *et Tibyân fî 'ulûmi'l Kur'an*, Daru'l Ensar ts.
- Muhammed Hamze, *Dirâsâtu'l ihkâm ve'n nesh*, Dâru Kuteybe, Beyrût.
- Cemâleddîn Muhammed b. Ahmed b. Sa'îd b. Mes'ûd b. 'Akîle el Mekkî (ö. 1150), ez Ziyâde ve'l ihsân fî 'ulûmi'l Kur'ân. Eserin Türkiye'de yazma bir nüshası mevcuttur. Câmiatu'l İmâm'da, Tefsir bölümünde yüksek lisans tezi olarak kitabın tahkiki yapılmaktadır.
- Fihristü'l-mahtutat ve'l-musavverat*, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, Riyad 1402/1982.
- Şah Veliyyulah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-Kebir fî usûli't-tefsîr*, Dâru's-Sahve, Kahire 1407/1986. Farsçadan Arapçaya çeviren Selmân el-Hüseynî ed-Nedvî dir.

Mer'î b. Yûsuf b. Kudame el-Kermî (ö.1033), *Kalâidu'l-mercân fî'n-nâsih ve'l-mensûh mine'l-Kur'ân* (nşr. Sâmi 'Atâ Hasen), Dâru'l-Kur'ân, Kuveyt 1400/1980.

Abdulmuteâl Muhammed el-Cebrî, *Lâ Neshe fî'l-Kur'ân... Limâzâ*, Mektebetu Vehbe, 1400/1980.

Menna' el-Kattân, *Mebâhis fî 'ulûmi'l Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980.

Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fî 'ulûmi'l Kur'an*, Dâru'l-İlm, Beyrût 1979.

Muhammed Sâlih Ali Mustafa, *Muhâderât fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Bu dersleri 1402-1407/1981-1986 yıllarında Câmiatu'l-İmam Usulu'd-Din fakültesinde Tefsir ve Kur'ân İlimleri bölümündeki lisansüstü öğrencilere verdim.

Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. el-Cevzî (ö. 597), *el-Musaffâ bi-eküffi ehli'r-rusûh min ilmin-nâsih ve'l-mensûh* (nşr. Sâlih ed-Dâmin), Müessetu'r-Risâle, Beyrût 1406/1986.

Ali Şevâh İshak, *Mu'cemu musannefâti'l-Kur'ân'il-Kerîm*, Dâru'r-Rifâi, Riyâd 1404/1984.

Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Faris b. Zekeriyya (ö. 395), *Mu'cemu mekâyisi'l lüga* (nşr. 'Abdusselâm Muhammed Harun), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, İrân.

el-Hüseyn b. Muhammed er-Râğıb el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût, ts.

Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Tab'atu'l-Halebî, Mısır ts.

el-Muzaffer b. Hasen b. Zeyd b. Alî -İbn Huzeyme el-Farisî-, *el-Mûciz fî'n-nâsihi ve'l-mensûh*, Matbaatu's-Saade, ts. Eser, Ebû Ca'fer en-Nahas'ın *en-Nâsih ve'l-Mensûh* adlı eseriyle birlikte matbudur.

Şerafuddin Hibetullah b. Abdirrahman b. İbrahim --İbnu'l-Bârizî-(ö.738), *Nâsih'ul-Kur'âni'l-aziz ve mensûhuhu* (nşr. Sâlih ed-Dâmin), Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1403/1983.

- Ebû'l-Kâsım Hibetullâh b. Selâme ed-Darîr (ö. 410/1019), *en Nâsîh ve'l Mensûh* (nşr. Züheyr eş Şavuş-Muhammed Kenan), Mektebetu'l İslamiyye, Beyrût 1404/1984.
- Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir el-İsferâyînî (ö.429), *en-Nâsîh ve'l-Mensûh* (nşr. Hilmi Kamil Es'ad Abdulhâdi), Dâru'l-'Adevî, Uman 1407/1987.
- Ebû Abdullah Muhammed b.Ahmed b. Hazm el-Endelüsî (ö. 320), *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerîm* (nşr. Abdulgaffâr Süleyman el-Bendâr), Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1406/1986
- Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed -İbnu'n-Nehhas- (ö.338), *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân'l-Kerim* Matbaatu's-Saade, 1323/1905'te.
- Katade b.Diâme es-Sedûsî (ö.117-18), *Kitabu'n-Nâsîh ve'l-mensûh fi Kitabillah* (nşr. Salih Dâmin, Beyrût 1406 /1985.
- Abdulmuteâl Muhammed el-Cebrî, *en-Nesh fi's-şerâti'l-islâmiyye kemâ efhemuhu*, 1380/1961.
- Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1383/1963.
- Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. el-Cevzî (ö. 597), *Nevâsihu'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1405/1985.
- Muhammed Gazâlî, *Nezarât fi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kutubi'l-Hadisiyye, ts.
- Şa'bân Muhamed İsmail, *Nazariyyetu'n-nesh fi's-şerâi'is-semâviyye*, Tab'atu'd-Dicvî, 1397.
- Muhammed Yusuf Bennurî, *Yetîmetu'l-beyân fi şey'in min 'ulûmi'l-Kur'ân*, Mec-lisu'd-Da've ve't-Tahkiku'l-İslâmî, Pakistan 1396/1976.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2019, c. 5, s.1: 501-508

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Adem Apak, Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat). İstanbul: KURAMER Yayınları

Halil İbrahim YILMAZ

Araştırma Görevlisi, Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Research Assistant, Sakarya University,
Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts
Sakarya / TURKEY
hibrahimyilmaz@sakarya.edu.tr

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9607-2794>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yılmaz, Halil İbrahim. "Adem Apak, Kur'ân'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat). İstanbul: KURAMER Yayınları".

Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/1 (Haziran 2019): 501-508.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdağ Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdağ, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Kur'ân'ı anlamak/anlamaya çalışmak, tarih boyunca hemen her Müslümanın ihtiyacını hissettiği konuların başında gelir. Kur'ân'ın insanlık için verdiği evrensel ilahî mesajlar bir tarafa, tarih çizgisinin belirli bir evresinde yer tutan bir toplum olarak Araplar hakkında bilgilerin verildiği ayetleri anlamak için de hiç şüphesiz Kur'ân'ın nâzil olduğu dönemi ve o dönemin sosyo-kültürel şartlarını anlamak gerekir. Kur'ân'ı anlama noktasında ilmî planda ilk basamağı filolojik çalışmalar oluşturmuş, Cahiliye şiirinden birçok örnek, Kur'an lafızlarını anlamak için istişhad edilmek üzere özellikle tefsirlerde kullanılmıştır. Ancak Cahiliye dönemine ait şiirler her ne kadar sıkça kullanılsa bile tanıtımını yapacağımız eserin yazarının da belirttiği üzere hem siyer hem de sonraki İslam tarihi üzerine sayısız çalışmanın bulunmasına rağmen İslam'dan önceki Arap tarihi genellikle ihmal edilmiş görünmektedir (s. 13). Son asırda tarih yazımındaki çeşitlenme ve özellikle de tarihe sosyoloji, antropoloji, iktisat ve psikoloji gibi sosyal bilimlere uygulayarak bilhassa kültür tarihi araştırmalarının öncülüğünü yapan Annales Okulu'nun bu yöndeki etkisiyle birlikte tarih çalışmalarında, toplumların kültürel tarihine doğru bir yönelme olmuştur. Bunun etkilerini diğer tarih çalışmalarında olduğu kadar İslam tarihi araştırmalarında da yavaş yavaş görmekteyiz. Ele aldığımız kitabın yazarı Apak, yakın dönemde Arapların geniş tarihine dair kapsamlı çalışmaların yapılmaya başlandığını belirterek Cevâd Alî'nin *el-Mufasssal fi târîhi'l-Arab kable'l-İslâm* adlı eserini örnek olarak vermektedir. Yazarın bu bilgisine ilave olarak son yıllarda Batıda da İslam öncesi Arap tarihine dair eğilimlerin olduğunu ve bu konuda nitelikli çalışmaların göze çarptığını söylememiz mümkündür.¹

¹ Konuyla ilgili örnek olarak zikredilebilecek bazı eserler şunlardır: Robert Hoyland, *Arabia and the Arabs (from Bronze Age to the coming of Islam)*, (Londra & New York: Routledge, 2001); Jan Retsö, *The Arabs in Antiquity (Their history from the Assyrians to the Umayyads)*, (Londra & New York: Routledge, 2003); Greg Fisher, *Arabs and Empires*, (Oxford: Oxford University Press, 2015); Greg Fisher, *Rome and the Arabs Before the Rise of Islam: A Brief Introduction*, (North Charleston: Create Space Independent Publishing Platform, 2013); Peter Webb, *Imagining the Arabs (Arab Identity and The Rise of Islam)*, (Edinburgh University Press, 2016); F. E. Peters, *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam*, (Routledge, 2017); Tim Mackintosh-Smith, *Arabs: A 3,000-Year History of Peoples, Tribes and Empires*, (New Heaven & Londra: Yale University Press, 2019).

Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) Yayınları'nın "Nüzül Ortamı Serisi"nin² üçüncü kitabı olan bu eser, yazarın konuyla ilgili daha önce yazmış olduğu çalışmayla³ benzerlik gösterse de burada mezkur kitaptan farklı bir plan ile yeni bilgiler eklenerek kaleme alınmıştır. Tanıtımını yapacağımız bu eser, giriş ve sonuç bölümlerinin dışında üç ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında İslam öncesi Arap toplumunun yaşadığı devri ifade etmek için kullanılan "cahiliye" ifadesinin, bilmenin yani *ilmin* zıddı değil aksine temkinli olma, akıllı ve ağırbaşlı olma anlamına gelen *hilmin* zıddı olduğu belirtildikten sonra cahiliye dönemi için "en yaygın haliyle barbarlık ve vahşetin hüküm sürdüğü devir" şeklinde bir tanımlamaya gidilmektedir (s. 15-16). Ardından Kur'an ve hadislerde geçen "cahiliye" kullanımları tespit edilerek bunların değerlendirmesi yapılmış ve cahiliyenin, "İslam'dan önceki inanç, tutum ve davranışları İslamî dönemdekenden ayırt etmek için kullanılmış; 'cahiliye'nin sadece geçmişte yaşanmış bir tarihî süreç değil, her an kendini tekrar edebilme potansiyeli taşıyan bir zihniyet yapısı" olduğu sonucuna varılmıştır (s. 19).

"Cahiliye Kültürü" başlıklı ve kitabın en hacimli kısmı olan birinci bölümün ilk alt başlığında (s. 23-26) yaşayış tarzı açısından Arapları ifade eden, bedevî (ehlü'l-veber) ve hadarî (ehlü'l-meder) kavramlarının analizi yapılmakta, ardından İslam öncesindeki Arapların günlük hayatı, inanç ve uygulamaları, yaygın iyi-kötü alışkanlıkları gibi genel birtakım kültürel özelliklerine atıfta bulunmaktadır. Arapların günlük hayatının anlatıldığı ikinci alt başlıkta (s. 27-70) Arapların kendi aralarında yaptıkları anlaşma çeşitlerinden *hulf* ve *civâr/icâre*, kabilelerin karşılıklı övünmeleri olan *münâfere*, Arapların yaptıkları yeminler ve bunların türleri çeşitli örnekler üzerinden anlatılmıştır. Devamında o dönem Arap toplumundaki mekân ve mesken kültürü çerçevesinde yerleşim birimlerini ifade eden kavramlar zikredildikten sonra çöl ikliminin hâkim olduğu Arap Yarımadası'nda yerleşik hayata elverişli olan yerler fizikî açıdan değerlendirilmiştir. Yine bu meyanda özellikle bedevilerin kul-

² Seriden çıkan diğer iki kitap şunlardır: Mahmut Kelpetin, *İslam Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017); Mustafa Çağrırcı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*, (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2018).

³ Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 3. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016). Bu eserin ikinci bölümü olan "Araplarda Sosyal, Ekonomik, Kültürel ve Dinî Hayat" başlığı altında bu kitapla örtüşen bazı başlıklar bulunmaktadır. Fakat KURAMER'den çıkan kitaptaki başlıkların, önceki kitaptaki bilgilere nazaran daha öz bir şekilde ele aldığı gözlenmektedir.

landıkları çadırlar ve öne çıkan çadır çeşitleri ve isimleri sıralanmakta, sonrasında ise o dönemde insanların evlerinde buldukları eşyalara işaret edilmektedir.

Kültür tarihi araştırmalarında bir toplumu anlamının önemli ölçütlerinden biri de tükettikleri yemeklerdir. Bu hususa önemli bir yer ayıran Apak, İslam öncesi Arapların yemek kültürü hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır. Coğrafyanın getirdiği zorunluluktan dolayı onların et, süt ve süt ürünleri gibi genellikle hayvansal gıdaları tükettiğini belirten yazar, İslam'ın gelişinden önce Arapların, hangi hayvanların etlerini yediklerini ve bunları hangi yöntemlerle avladıklarını ve kestiklerine dair başta Kur'an olmak üzere çeşitli kaynaklardan bilgiler nakletmiştir. Et ürünlerinin yanı sıra tahıllar, baklagiller, meyveler ve bilhassa o bölge ile özdeşleştirilen hurma çeşitleri hakkında bilgiler vermiş; Arapların verdikleri ziyafetler, ne tür yemekler yedikleri ve hangi kapları kullandıklarına dair genel bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Apak, Cahiliye Araplarında temizlik kültürüne de değindikten sonra o dönemde Arapların özel zamanları ve eğlence kültürleri hakkında bilgiler sunmuştur. Eğlence kültürüne dair bilgiler, çoğunlukla zevk ve sefanın uzunca dile getirildiği Arap şiirlerinde geçmektedir.

Birinci bölümün üçüncü alt başlığında (s. 77-122), Arap Yarımada'sındaki çeşitli halk inanış ve uygulamalarına geniş bir şekilde yer ayrılmıştır. Bilinmeyenleri öğrenme ve geçmişi tahmin etme, öngörme faaliyetlerini kapsayan *kehânet* ve *arâfet* kavramlarının kadim toplumlardaki konumuna değinildikten sonra cahiliye döneminde *kehânet* ve *kâhinlik* meselesine geçmiştir. Kendilerine savaş öncesi danışılan kabile ve arasındaki davalarda hakemlik yapan *kâhinlerin*, hüküm verirken nasıl bir yol izlediğine dair malumat aktaran Apak, Araplar nezdinde en meşhur olan birkaç *kâhinin* ismiyle birlikte anlatılagelen *kehânet* uygulamalarından örnekler sunmaktadır. Arapların, *kehânet* ve *arâfet* ile birlikte diğer halk inanış ve uygulamaları da kısaca zikredilmiştir. Bu başlıkta ayrıca Arapların nezdinde önemli yer tutan *adak*, *uğursuzluk nazar*, *sihir*, *fal oklarına* dair bilgiler tespit edilerek genel bir panorama verilmeye çalışılmıştır. Arapların bazı hayvanlarla ilgili inanışları ve onlara yükledikleri anlam, yolculuklarının öncesinde ve sonrasında bazı ritüelleri, ev ahvâline dair bazı inançları gibi konulara değinilmiştir. Bu başlıkta son olarak Arapların astronomi-astroloji ve tıp konularındaki bilgileri ve

bazı uygulamaları inceleme konusu yapılmıştır. Arapların astronomiye ilgi duymalarının gerekçesi olarak havanın sıcak, bulutsuz ve berrak olması ve bundan dolayı da gökyüzünün apaçık şekilde gözlemlenebilmesi, yine Arapların genellikle gece yola çıkmaları, yön tayinlerini yıldızlara göre yapmaları, bazı gökcisimlerinin ilah olarak kabul edilmesi gibi durumların olduğu söylenmiştir. Apak, genel tıp bilgilerini Bâbillilerden aldığını söylediği Arapların, İslam öncesi dönemdeki birtakım tedavi metotlarına yer vermekte, ardından Araplar arasında tıp bilgisiyle meşhur olan bazı tabiplerin isimlerini zikretmektedir. Yazar birinci bölümde son olarak Cahiliye Araplarının yaygın kötü alışkanlıkları (*mesâlib*) ve müspet davranışları (*fadâil*) hakkında bilgi vermektedir (s. 123-158). Arapların içki içmek, faizli alışveriş yapmak, zina yapmak, anne-babası vefat edince himaye altında bulunmayan yetimlere haksızlık yapmak gibi kötü alışkanlıklarının yanında yine de tamamen olumsuz adetlerinin olmadığı, özellikle şiirlerin ana teması olan yiğitlik ve cesaret başta olmak üzere cömertlik, misafirperverlik, hürriyetlerine olan bağlılıkları ve namuslarına düşkünlükleri gibi evrensel bazı olumlu davranışlarının da olduğunu belirtilmiştir.

Kitabın ikinci bölümü Cahiliye Araplarında sosyal hayat konusuna ayrılmış ve burada üç başlık altında inceleme yapılmıştır. İlk alt başlıkta (s. 161-195) Arapların belkemiğini oluşturan kabile sistemi hakkında ayrıntılı bilgiler verilmiştir. Burada Arap kabile sisteminin hiyerarşik yapısına dair bazı sınıflandırmalara değinildikten sonra kabile sisteminin, o dönem Arap toplumu için ne ifade ettiği ve hangi hususlarda temayüz ettiğine değinilmiştir. Ardından kabile toplumundaki sosyal sınıflar olan hürler, mevlâlar ve kölelerin özelliklerine ve sahip oldukları/olmadıkları haklara ve uygulamalara yer verilmektedir. Apak bu bilgilerin ardından kabilenin kaynağı ve kökeni olan *Ensâbü'l-Arab* yani Arapların soy bilgisine uzunca temas etmektedir. Yine o hem siyasî hem de sosyal bir dayanak olan nesep şecerelerine İslam öncesinde Arapların ziyadesiyle önem verdiği, hatta İslam'dan sonra da bu durumun önemini koruduğunu belirterek yazılan *Ensâb* kitaplarını buna delil olarak göstermektedir. Bu konunun ardından Arapların sosyal anlamda yoğunluğun en çok olduğu ilişkilerin başında aralarında yaptıkları ve *eyyâmu'l-Arab* olarak isimlendirilen kabile savaşları da genel bir çerçeve içerisinde sunulmuştur.

Kabile sistemi hakkında olduğu kadar bu konuda yazdığı doçentlik tezinin⁴ de getirdiği uzmanlığı sebebiyle Adem Apak'ın, asabiyet konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı dikkat çekmektedir (s. 197-224). Asabiyetin kavramsal ve tarihî bir portresini çizdikten sonra Araplar nezdinde ne kadar önemli ve hayatın içerisinde ne ölçüde etkin olduğuna vurgu yaparak bu olgunun gücünün ve etki alanının önemini okuyucuya bildirmektedir. Yine burada asabiyetin Araplar üzerindeki etkisinin, ne tür tezahürlere yol açtığı üzerinde durulmuş ve özellikle nesebe sıkı sıkıya bağlı olma ve soyla övünme ile kabile savaşlarının patlak vermesinin en büyük sebeplerinden olan kan davaları arasında ilişki kurulmuştur. Apak, ikinci bölümde son olarak Cahiliye Araplarının kadın ve aile telakkisine yer vermektedir (s. 225-248). Bu kısımda Cahiliye dönemi Araplarında kabile merkezli bir sistem olduğu için bağımsız bir aileden bahsetmenin mümkün olamayacağı, yine mutlak hâkimin erkek olmasından dolayı da akrabalık bağlarının erkek üzerinden ilerlediği bir yapının mevcut olduğu dile getirilmektedir. Kadın algısına bakıldığında da erkeklerin baskın olması neticesinde kadınların geri planda kaldığı, yine erkek çocuğun, kabileyeye hem maddi hem de manevi anlamda güç katacağı düşünüldüğü için hep ön planda olduğu, bunun aksine kız çocuklarının adeta doğuştan kusurlu olduğu ve utanç sebebi sayıldığı ifade edilmiştir. Fakat yazar, tüm bunlarla birlikte Arapların, büsbütün bir kadını dışlayan bir tavır içinde olmadıklarını, kendi namuslarına şiddetle bağlı olduklarını misaller getirerek ısrarla vurgulamıştır. Bu bölümde son olarak ailenin oluşmasının ilk adımı olan evliliğe dair Arapların anlayış ve uygulamalarını genel hatlarıyla anlatmıştır. Apak, çeşitli evlilik usullerini zikrettikten sonra boşanma hususunda Arapların nasıl davrandıklarına değinerek bu bölümü nihayete erdirmektedir.

Kitabın hacim olarak en kısa ve son bölümü olan üçüncü kısımda yazar, "Cahiliye Araplarında İktisadî Hayat" başlığı (s. 251-290) altında, belirlediği konu başlıkları üzerinden o dönemdeki ekonomik hayat ve üretim faaliyetlerine değinmektedir. İlk olarak ziraat konusunu ele alan Apak, çöllerle kaplı Arap coğrafyasında genel olarak tarım alanları oldukça kısıtlı olsa da belli başlı yerlerin zirai faaliyetlerle öne çıktığını belirterek bu yerler (Yemen, Tâif,

⁴ Çalışmanın basılı hali için bkz. Adem Apak, *Asabiyet ve Erken Dönem İslam Siyasi Tarihindeki Etkileri*, (İstanbul: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2004).

Hecer vb.) ve burada yetişen çeşitli ürünlere dair bilgiler aktarmaktadır. Tarım ile birlikte o dönem insanının temel uğraş alanlarından biri olan hayvancılık ile ilgili de genel bir malumat verilmektedir. Örneğin Arapların en temel aracı konumunda olan devenin önemi ve işlevselliğine vurgu yapılmış, bununla birlikte deve kadar olmasa da atın da aynı önemi haiz olduğu ifade edilmiştir. Apak, coğrafyanın hem ziraata hem de hayvancılığa kısıtlı ölçüde imkân tanınmasından dolayı Arapların daha çok ticarete yöneldiğini söylemektedir. “Her Arap iyi bir tâcirdir” darbimeselini örnek getirerek İslam öncesi dönemde Arapların ticarî faaliyetlerine ve ticaret mallarına, yine bununla ilişkili olarak malların alım ve satımının yapıldığı panayırlara değinmiştir. Yazar, kısa bir şekilde Arap coğrafyasındaki madenler, bunların türleri ve işlenmesine kısaca temas ettikten sonra İslam öncesinde Arapların mal üretimi ve bununla bağlantılı olarak meslek gruplarını incelemektedir. Üçüncü bölümün son başlığı olan bu kısımda *hirfe* ve *mihne* olarak nitelendirilen meslek kolları arasında ağaç işçiliği, demircilik, dokumacılık, şarap ve gıda üreticiliği, dericilik, arazi işleri, hayvan ve kervanları koruma hizmetleri zikredilmektedir. Burada bu mesleklerin genel özellikleri, icra edildiği başlıca yerler ve bu mesleklerle meşhur olan bazı kişilerin isimleri verilmektedir. Son olarak yazar, sonuç bölümünde kitabın tamamında ele aldığı konuların bir portresini çizip genel bir özet sunarak eserini noktalamıştır.

Kitabın muhtevasına bakıldığında başlığın, tüm içindekileri yansıttığını, bu anlamda başlığın yerinde olduğunu söyleyebiliriz. Yine seçilen konu başlıklarında okuyucuya genel bir perspektif verilerek yeterli bilgiler sunulmuş, bunun yanında özellikle Cahiliye adetlerini anlatan Kur’an-ı Kerim ayetlerinin de zikredilmesi ihmal edilmemiştir. Ayrıca Cahiliye dönemine dair başlıca kaynak olan şiirler de yoğun bir şekilde değil, anlamaya yardımcı olacak ölçüde aktarılmış, böylece okuyucuyu ayrıntılara boğmanın önüne geçilmiştir.

Zikredilen bu müspet yönlerinin yanı sıra kitapta bazı eksiklikler ve tenkide açık hususlar göze çarpmaktadır. Öncelikle kaynak kullanımı hususunda yazar, neredeyse eserin tamamında belirli eserleri (ör: Cevâd Alî’nin *el-Mufasssal*’ı, Zebîdî’nin *Tâcu’l-Arûs*’u vb.) takip etmekte, ilgili konuya dair yapılan diğer kaynakları yeterince kullanmamaktadır. Bunların sıkça kullanılmasına bir örnek olarak s. 117’de “Kaynaklarda geçtiğine göre Hz. Peygamber de Ebû Tayyibe isimli bir şahsa hacamat yaptırmış ve ona hizmet mukabilinde ücret takdim

etmiştir." ifadesinden sonra bu bilginin dipnotu olarak hadis kaynaklarının verilmesi gerekirken Zebîdî'nin (ö. 1790) *Tâcu'l-Arûs* adlı sözlüğü kaynak olarak gösterilmiştir. Yine kültür tarihi gibi materyal merkezli çalışmalarda görsel malzemeler olmazsa olmaz iken bu eserde hiçbir şekilde çizim, harita, arkeolojik bulgu ve benzeri görsellere yer verilmemektedir. Hatta yazar da bu durumun öneminin farkında olarak Cahiliye dönemi kitabelerinde (?) tarımsal faaliyetlere (ziraî terimler, ekilen arazi, vergiler, toprak kiralama sözleşmeleri, alışveriş anlaşmaları vb.) dair bilgilerin bulunduğunu ve bunlardan bir kanaate ulaşmanın mümkün olduğunu bizzat kendisi söylemekteyse (s. 251) bile bulunan bu kalıntıların ayrıntılarına dair ne bir kaynağa atıfta bulunmakta ne de bir görsel malzeme sunmaktadır. Bu yönüyle kitap, oldukça eksik kalmış, zikredilen bilgiler de okuyucunun zihninde soyut bir şekilde kalmaya mahkum olmuştur. Bu tür görseller için Arap Yarımadası üzerine yapılan arkeolojik çalışmalar ve bunlara dair yazılan eserler ile müzelik malzemelerden yararlanılabildi.

Netice itibarıyla İslam öncesi Arap tarihi, İslam tarihi araştırmalarında oldukça kısıtlı yer bulmuş ve haliyle bu konuda yapılan çalışmalar da sayı bakımından yetersiz kalmıştır. Bundan dolayı da İslam öncesi Arap toplumlarının kültürel tarihine dair araştırmaların artması oldukça gerekli olup konuya dair yapılan her çalışma, literatüre önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu açıdan genel okuyucu kitlesi için içerik yönüyle bütüncül, üslup açısından da oldukça sade ve anlaşılır bir dil kullanılan bu kitabın, hâlihazırda önemli bir boşluğu doldurduğunu rahatlıkla söylememiz mümkündür.

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2018, c. 5, s.1: 509-513

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

İktisadî Hayatta Ve İslâm'da Faiz
ed: Recep Cici, Süleyman Sayar, İstanbul: Ensar Neşriyat 2018

Ömer YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam
Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law
Tekirdağ / TURKEY
omeryilmaz@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-9576-1344

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 24 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / Haziran 2018

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Yılmaz, Ömer. "İktisadî Hayatta Ve İslâm'da Faiz, ed: Recep Cici, Süleyman Sayar, İstanbul: Ensar Neşriyat 2018". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 509-513.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Kitap, Kur'an Araştırmaları Vakfının 21-22 nisan 2018 tarihlerinde Bursa'da düzenlemiş olduğu uluslararası faiz çalıştayında sunulan tebliğlerin ve müzakerelerin bir araya getirilmesiyle teşekkül etmiştir. Günümüzde paranın, ticari faaliyetlerde bir bedel olmanın ötesinde hükmedici bir güç halini aldığını düşündüğümüzde faizle ilgili yapılan çalışmaların önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Konuyla ilgili onlarca çalışma içerisinde kitabın önemi; hukukçulardan, ilahiyatçılardan ve iktisatçılardan oluşan katılımcıların faizi geniş kapsamlı bir şekilde ele almış olmalarıdır. Bunun kitaba faiz konusunda bir başucu kitabı olma niteliğini kazandırdığını söylediğimizde mübalağa etmiş olmayız.

Prof. Dr. Abdullah Mesud Küçükcalay tarafından sunulan ilk tebliğ, "*İktisadî Düşünce Tarihinde Faiz Kavramının Dönüşümü ve Düşünsel Meşrulaşmanın Dinamikleri Üzerine*" adını taşımaktadır. Yazar tebliğinde antik çağlardan başlayıp yirminci yüzyıla kadar gelen süreçte değişen faiz algısını ele almaktadır. Önceleri gayri meşru addedilen faiz, yirminci yüzyıl Avrupası'nda meşru bir niteliğe bürünmüştür. Yazara göre bunda kilise kurumunun daha pek çok alanda olduğu gibi iktisadi alanda da etkisini yitirmiş olması etkili olmuştur.

Doç. Dr. Süleyman kaya tarafından sunulan ikinci tebliğ, "*İslam Tarihinde Finansman ve Faiz (Osmanlı Devleti Örneği)*" adını taşımaktadır. Yazara göre Osmanlı toplumunda borç ihtiyacını karşılamak üzere hile-i şer'iyye olarak değerlendirilebilen bazı uygulamalara başvurulmuştur. Muâmele-i şer'iyye, bey' bi'l-vefâ ve bey' bi'l-istiğlâl bunlardan bazılarıdır.

Prof. Dr. Mehmet saraç tarafından sunulan tebliğ, "*Temel Bir Ekonomik Sorun Olarak Faiz*" adını taşımaktadır. Yazara göre faiz, kapitalist ekonomik düzenin temel kabullerinden ve unsurlarından birisi olarak görülmektedir. İktisat müfredatı, faizi iktisadın ayrılmaz bir unsuru olarak kabul eder. Halbuki geniş kapsamlı bir iktisadi analiz yapıldığında faizin sorunlu bir olgu olduğu da görülmektedir. Yazara göre iktisatta faizin varlığı; pozitif zaman tercihi, fırsat maliyeti, risk bedeli, paranın kirası ve beklenen enflasyon telafisi ile gerekçelendirilmektedir. Yazar, önce bu gerekçeleri çürütmeye çalışır ardından da faizin ekonomide etkinsizlik sebebi oluşunu ve piyasa disilini bozucu etkisini ele alır. Yazara göre faiz, ekonominin doğal bir bileşeni değil kesinlik-

le mücadele edilmesi gereken bir sorundur. Mevcut iktisat literatüründe de bunu ispatlayan teorik altyapı mevcuttur.

Prof. Dr. Nazım Ekren tarafından sunulan “*Merkez Bankası/Bankacılığı ve Konvansiyonel Bankacılık Açısından Faiz*” başlıklı tebliğde her iki bankacılık modelinde faiz analiz edilmiştir.

Doç. Dr. Abdullah Durmuş tarafından sunulan ve “*Katılım Bankacılığı İşlemleri ve Faiz*” adlı tebliğde murâbaha, leasing, sukûk ve para mübadelesi işlemleri katılım bankacılığındaki uygulamalar merkeze alınarak ele alınmıştır. Yazara göre murâbaha, “finansman desteği” adı altında katılım bankalarının toplam işlem hacmi içerisinde %90’lık bir paya sahiptir.

Doç. Dr. Abdurrahman savaş, “*Türk Hukukunda Faiz ve Tefecilik İlişkisi*” başlıklı tebliğinde faizi ve tefeciliği hukuki açıdan analiz etmiştir. Buna göre hukuki açıdan faiz, mahrum kalınan bir miktar paraya karşılık alacaklının bu paradan yoksun kaldığı süre ve parayla orantılı olarak ödenen fazlalıktır. Hukuki açıdan faiz, para borçlarında söz konusu olmaktadır. Yazara göre tefecilik, genel olarak ülkelerin ceza yasalarında suç olarak değerlendirilmiş ve müeyyideye tabi kılınmıştır.

Yusuf Besalel “*Ödünç Para Verme*” başlıklı tebliğinde faizin Yahudilikte de yasaklanmış olduğunu ortaya koymuştur. Aynı şekilde İshak Bıçakçı da “*Faiz Üzerine*” başlıklı tebliğinde konuyu Hıristiyanlık çerçevesinde incelemiştir.

Prof. Dr. Servet Bayındır, “*Kur’an ve Sünnet Açısından Faiz (Cahiliye ve Asr-ı Saadet)*” başlıklı tebliğinde ribânın Kur’an’da ve sünnette nasıl ele alındığına yönelik detaylı bilgiler vermiştir. Ayrıca yazar, ribâ için yeni bir tanım teklifinde de bulunmuştur. Buna göre ribâ; “eylem” olarak ayrı, “hasılat” olarak ayrı tanımlanmalıdır. Eylem olarak ribâ, kendisinde karşılığı bulunmayan fazlalığın şart koşulduğu işlemidir. Eylem olarak ribânın bir başka tanımı ise şöyledir: “*Cins veya tür olarak nitelikleri aynı olan iki malın farklı miktarlarda değiştirilmesi işlemi.*” Yazara göre ribânın hasılat olarak tanımı ise şöyle olmalıdır: “*Cins veya tür olarak nitelikleri aynı olan iki malın farklı miktarlarda değişmesinden ortaya çıkan fark.*”

Doç. Dr. Soner duman, “*İllet ve Makasid Açısından Fıkıh Mezheplerinde Ribâ*” başlıklı tebliğinde çeşitli fıkıh mezheplerinde ribânın nasıl tanımlandığına

ilişkin detaylı bilgiler vermiştir. Yazar, ribânın illeti hakkında mezhepler arasındaki farklılıklara da işaret etmiştir. Bu tebliğin müzakeresini yapan Prof. Dr. Mehmet Erdoğan, makasid açısından ribâyı incelemiştir. Bu çerçevede fikhun adalet üzerine kurulu olduğuna değinmiştir. Ona göre ribânın hakkaniyetli bir kazanç olmadığı Câhiliyye Araçlarınınca da müsellemdir. Zira Kâbe'nin onarımı sırasında herkesin yardımcı olması istenmiş ancak ribâdan ve fuhuştan elde edilen kazancın buraya katılmaması özellikle vurgulanmıştır. Prof. Dr. Mehmet Erdoğan makasid ile ribâ arasındaki ilişkiyi özetle şöyle kurmuştur: *"İslam'ın nihai gayesi dünyada salah ve ahirette felahıdır. Dünyada salah, onmak demektir. Bir insanın dünyada onmuş olması için yaşam düzeyine uygun evinin, eşinin ve bineğinin olması gerekir. İnsanlar bunları karşılamak için krediye ihtiyaç duyarlar. İnsanların işlerini mümkün mertebe salaha yormak fukahânın vazifesidir. Kur'an'ın yasakladığı ribânın Câhiliyye ribâsı olduğu açıktır ve bu tam bir sömürü şeklidir. Câhiliyye ribâsında ödenmeyen borcun vadesinin uzatılması, buna mukabil de borca ilâvede bulunulması talep edilmektedir. O halde bugün adına faiz denen işlemlerin ribâ olup olmadığını tahkik etmeliyiz. Hakkı ve hakkaniyeti gerçekleştirilmede maslahat yönü ağır basan bir uygulama adında faiz bulursa da istisna/istihsan yoluyla ihtiyaçların karşılanmasında bir çıkış yolu olarak değerlendirilebilir. Katılım bankalarının yaptıkları işlemleri meşrulaştırabilmek için gösterilen çabaların benzeri en azından kamu bankalarının işlemleri için de gösterilebilir. Mesela kamu bankasından alınan ev kredisi, evin banka tarafından alınıp bize vadeli olarak satılması şeklinde değerlendirilebilir. Çünkü banka bize o krediyi sadece o evi almamız için vermektedir ve bizim o parayı başka bir iş için kullanmamıza izin vermemektedir. Kamu bankası olması dolayısıyla getirisi ve götürüsü yine kamuya dönmektedir."* Mehmet Erdoğan'ın konuya yaklaşımının Abdürrezzâk Senhûrî (1895-1971) ile aynı çizgide olduğunu ifade etmek mümkündür. Abdürrezzâk Senhûrî, câhiliyye ribâsını "makâsîd açısından haram" olarak değerlendirir. Senhûrî'ye göre sermaye genel bir ihtiyaçtır ve bu ihtiyacı mudârebe şirketleri karşılamakta yetersiz kalmışlardır. Bu durum, yatırım şirketlerinden hisse senedi almanın caiz olarak kabul edilmesini gerekli kılmıştır (Abdürrezzâk Senhûrî, *Mesâdiru'l-Hak*, Beyrut 1998, III, 241-245; *Ribâyı Anlamak İslam İktisadında Faiz*, Ed. Abdulkader Thomas, İstanbul: İktisat Yayınları 2017).

Kitabın son bölümünü genel değerlendirme toplantısı ve katılımcıların değerlendirmeleri teşkil etmiştir. Bu toplantıda Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın, Prof. Dr. Ali Bardakoğlu ve Prof. Dr. Sabri Orman faiz hakkındaki düşünceler-

rini paylaşmışlardır. Prof. Dr. Mehmet Akif Aydın enflasyonun yüksek olduğu dönemlerde borcun gecikmesinin alacaklıda hasıl ettiği zarara değinmiştir.

Prof. Dr. Ali Bardakoğlu'na göre ise Kur'an'ın hitabındaki ribâ, o günkü Arapların anladığı ribâdır. Diğer yandan ribâ, ibadet ya da itikat alanından ziyade muamelat alanı kapsamında bir yasaktır. Bu çerçevede öncelikle yapılması gereken dinin bu yasağı getirmekle neyi hedeflediği sorusuna cevap aramaktır.

Genel değerlendirme toplantısının son konuşmacısı olarak Prof. Dr. Sabri Orman, faiz kelimesine fıkıhçıların, hukukçuların ve iktisatçıların farklı anlamlar yüklediklerine işarette bulunarak ortak bir dil geliştirmenin gerekliliğini belirtmiştir. Diğer yandan faiz sadece mikro açıdan ele alınmamalıdır. Konunun mutlaka göz önünde bulundurulması gereken bir makro iktisadi yönü de vardır ve bu adalet ilkesi çerçevesinde değerlendirilmelidir.

İlahiyat, hukuk veya iktisat alanında lisans eğitimi almış ya da almakta olanlar ve özel olarak faiz konusuna ilgi duyanlar; kitabın hedef kitlesini teşkil etmektedir. Kitabın pek çok yazarın ortak katkısıyla meydana geldiğini göz önünde bulundurduğumuzda kitapta kullanılan dil ve üslupla ilgili bir değerlendirmede bulunmanın güçlüğü daha kolay anlaşılır. Yine de genel bir değerlendirmede bulunmak gerekirse akıcı ve anlaşılır bir üslubun kitaba hakim olduğunu söylemek mümkündür. Zaman zaman tebliğ metninde kapalı kalan noktalar, müzakerelerde ve tebliğ sahibine yöneltilen sorular ve alınan cevaplar ile açıklık kazanmaktadır.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2019, c. 5, s.1: 515-521

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

**Hasan Hanefi. İslâm Kùltüründe İnsan Ve Tarih.
İstanbul: Ayışığı kitapları Yayınları, 2000.**

Özden KANTER

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi,
İlahiyat Fakùltesi, Kelam Anabilim Dalı
Assistant Professor, Hitit University,
Faculty of Theology, Department of Kalam
Çorum / TURKEY
ozdenkanter@hitit.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3728-7183

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 21 Haziran / June 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Kanter, Özden. "Hasan Hanefi. İslâm Kùltüründe İnsan Ve Tarih".
Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi 5/1 (Haziran 2019): 515-521.

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

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakùltesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



İnsan, yaratılışı itibarı ile diğer varlıklardan ayrılmış, kendisine akıl bahsedilmiş ve bu doğrultuda kullanabileceği irade verilmiştir. Düşünme yetisine sahip, kendisini geliştirebilen ve üretebilen insanoğlu, bu özelliklerinin bütünü ile vahyin muhatabı olmuş ve kendisine yeryüzünü yönetebilecek sorumluluk verilmiştir. Kur'an'da emir ve nehiylerden bireysel olarak sorumlu olduğu belirtilen insan, tarihi süreç içerisinde toplumların oluşması ile birey olmaktan çok mevcut düzenin bir ögesi haline gelmiştir. Oysa her bireyin duygu ve düşünce dünyası farklı olmakta ve kendisini birey olarak mevcut ve değerli olarak görmek istemektedir. Hasan Hanefî, bu çalışmasında her ilim alanında, insan ve tarih konuları ele alınırken insanın sadece belli yönlerinin incelendiği ve insana bir bütün olarak yaklaşılmasının yetersizliklerine değinmektedir.

Hasan Hanefî'nin görüşlerinin yer aldığı iki bölüm ve Marinus van den Boom'un, Hasan Hanefî ile ilgili yazmış olduğu bir ek bölümden oluşmaktadır. Eserin ilk bölümünde yazar, kimlik ve kişilik olarak varlığını hisseden insanın, kendisini mensubu olduğu medeniyetin içerisinde aradığından fakat birey olarak geçmişinde kendisini bulamadığını ve karmaşa yaşadığını belirtmektedir. Genel anlamda ilimlerin içerisinde insandan bahsedildiğini ifade edenlere karşılık o, insanın belli konular içerisinde ele alındığını, sıradan ve birey olarak insanın göz ardı edildiğine vurgu yapmaktadır. Hanefî, çağdaş hayatın insanın varlığı ve ferdi boyutu üzerinde durmadığını, onun taklitten ibaret kitleler haline geldiğini ve insanın çağdaş vicdan içerisinde kaybolduğunu ifade etmiştir. İnsan ile ilgili bu krizin ancak İslam medeniyetinin, insan merkezli olmasıyla ve onun bilgisine yönelmesi ile çözülebileceğini vurgulamaktadır. (9-11)

Eski "İlmü't-Tevhîd" hayatın ilk prensiplerinin belirlendiği, içerik ve özünün insan olduğu bağımsızlık ve özgünlüklerin olduğu bir bilimdir. Kelam ilminin konularından olan bilgi teorisi, sezgi, akıl yürütme ve tecrübelerle insan bilgisinin teorisini kurmakta ve açıklamaktadır. Varlık teorisinde, kadim varlığın ispatı için hudûs ve imkân delilleri kullanılmaktadır. İbn Hazm gibi usûlcüler, varlığın bilinmesinin ispatının yaratıcının varlığının ispatı için değil, insanın menfaati için tabiat kanunlarını bilmek olduğundan bahsetmektedirler. Kelam ilminin üçüncü konusu olan ahlak da insanın kendisi ile ilgili

arayışında onu olumlu amellere yönlendirmesi bakımından yine insan merkezli olmaktadır. İnsanın, kelimelerin ana konularından birisi olarak ele alınmamış olmasına rağmen, temel kelimelerin konularında belirsiz bir şekilde olsa yer aldığı görülmektedir. Nübüvvet, gerçek ile düşünce arasında bir iletişim halkası olarak insanı hedef almaktadır. Meâd, insanın geleceğinden bahsetmekte, iman amel ilişkisi ile bağlantılı konular da insanın mevcut yaşantısı ve bunun gelecekteki durumuna etkisinden bahsetmektedir.

Hasan Hanefî, sıfatlar konusunu insani özellikler bağlamında ele almaktadır. İlâhî zât, gerçekte insanî zâtı açığa çıkaran bir perdedir demektir. Allah'ın insanın üretken ve iradi özelliklerini ortaya çıkarmayı hedeflediği görüşünün tutarlı olmakla birlikte, Hanefî'nin özellikle zâtî sıfatları saf insani nitelikler olarak nitelenmesine katılmak mümkün görünmemektedir.(11-20)

Hanefî, felsefede de insanın bağımsız ve özel bir kısımda ele alınmadığını, insanın, mantık, tabiiyât ve ilahiyât konularının altına defnedilmiş ve yeniden dirilmeye muhtaç olduğunu belirtmektedir. Fıkıh, insanın dünyadaki durumu ile alakalı olduğundan insan, kelimelerin ve felsefeden daha açık bir şekilde ele alınmaktadır. Şeriatın kaynak ve delilleri olan kitap, sünnet, icma ve kıyas şer'î anlamda insanın hayatındaki tecrübeleri açıklamaktadır. Bu delillendirme yöntemleri ile fıkıh, insanın merkeze konularak hüküm çıkarılmasını sağlamaktadır. Hasan Hanefî, ilimlerin içerisinde insanın en fazla açığa çıktığı ilmin tasavvuf olduğunu ifade etmektedir. O, tasavvufun insanın Allah'a ulaşmak için bütün gücünü kullanarak kendisini ortaya çıkardığı bir yol olduğunu belirtmektedir. Ona göre, tasavvuf, insanın varlığını Allah'ın varlığı ile birleştirmektedir.(20-30)

Hanefî, şayet insan, ilimlerin içerisinde bağımsız bir konu olarak ele alınsaydı, onun hayat ve ölümüne, selamet ve emniyetine güven duyacağını ifade etmektedir. Bununla birlikte o, kültürün kaynağı ve davranışların en güçlü yönlendiricisi olan vahyin insanı bağımsız bir konu olarak ele aldığını kabul etmektedir. O, bu görüşünü delillendirirken beş gerçeklikten bahsetmektedir. Birincisi; insan, hiçbir şey yokken ve yoktan var edilmiştir. Bu durum insanın kendi varlığını hissetmesini sağlamaktadır. İkincisi; insanın nefsinin yaratılmasıdır ki bu yaratılma insanın yapısının temeli olan şuur yapısıdır. İnsan şuuru ve duyguları ile ilgili varlık göstermektedir. Üçüncüsü; insanın karşı-

sında onun değerini inkâr eden, saygı göstermeyi reddeden şeref ve mertebesini yok etmeye çalışan bir düşmanın meydan okumasıdır. Bu meydan okumayla insanın değeri pekişmekte ve yaratıcının insana duyduğu güven ortaya çıkmaktadır. Dördüncüsü; insana Ahzap suresi 72. ayette belirtilen sorumluluk ve emanetin kendisine yüklenmesidir. Bu özellikle, insanın kuvveti ortaya çıkmakta ve düşmanın meydan okumasını kabullenmesi ve bunun mücadelesini verdiği görülmektedir. Beşincisi ile de insan verdiği mücadele ile zayıflıktan kurtulup kemale ulaşır. Kur'an'ın insanı başlı başına bir konu olarak ele almasına karşın, insan İslam kültürü içerisinde kaybolmuştur. Son zamanlarda insanın bir konu olarak ele alınması Batı'yı taklit ederek, yenilenme iddiasıyla ortaya çıkmaktadır. (30-34)

Hasan Hanefî'nin insanın özellikle kelim ilmi içerisinde bir bölüm olarak yer almadığı görüşü gerçektir. Ehl-i Sünnet kelâmında insan fiillerinin yaratılması meselesi yer almakla birlikte, tartışılan meselenin insan fiilleri değil; Allah'ın insan fiillerinin yaratıcısı olması meselesidir. Bu sebeple bu fırkanın görüşlerinde insan fiilleri sadece yaratıcı yönünden ele alınmaktadır. Mutezile kelam sisteminde ise insanın fiilleri adl prensibi ile ilişkili olarak ele alınarak insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu vurgulanmaktadır. Bununla birlikte İslam kelamcılarında hiçbirinin insan konusunu temel bir konu olarak incelemediğini söylemek doğru olmayacaktır. Örneğin; Rağîb el-İsfehânî, insanı kelâm sisteminin münferit bir bölümü olarak ele almasa da, eserlerinde insanı temel bir konu olarak ele almakta ve *Tafsîlu'n-Neş'eteyn* isimli eserinde tamamen insanı konu edinmektedir.

Eserin ikinci bölümünde yazar, kültürümüzün tarihe bakışı ve tarih bilincinin nasıl şekillenmesi gerektiğine değinmektedir. İslam toplumunun, batı medeniyetini benimsediğini, müslümanların batıyı yücelttiğini ifade etmektedir. Bu durumun batının kendi medeniyetlerini dünya medeniyetlerinin merkezinde kabul etmelerini, şark medeniyetini ise henüz başlangıç aşamasında kabul etmesine sebep olduğunu tespit etmektedir. Oysa İslam medeniyeti vahyin inişinden itibaren doğmuştur. İlk kelamcılar birinci yüzyılın sonlarından itibaren bu bilimi gerçek ve Müslümanların yaratıcılığını ve medeniyetin bilim oluşturduğunu ortaya koymuşlardır. İkinci asırdaki tercüme hareketlerinden sonra üçüncü asırda İslam filozofları İslam'ı kapsamlı bilimlere dönüştürmüş ve medeniyeti inşa etmeye devam etmişlerdir. Oysa bugün Müslü-

manlar, milli şuurlarını sürekli olarak yeniden yaratılmanın inkârı üzerinde şekillendirmişlerdir. Eşyanın doğasındaki yenilenmeyi fark etmeyerek eskiyi yeniye tercih etmişlerdir.

Yazar, aklın naklin esası kılan tutumlarını milli şuurda temel bir yapıya dönüştürmeye çalışan Mu'tezile'nin husn-kubuh, salâh-aslah, irade, istihkak ve tekfir gibi tarihin de konusu olması gereken konularının, nakli aklın temeli kabul eden Eş'arî düşüncenin karşısında dayanamadığını belirtmektedir. Bu bakış açısıyla peygamberlerin geleceği tasarlayan misyonlarını tarihten kopararak Onlara sadece tazim eder hale geldiğimize vurgu yapmaktadır. O, tasavvufun ortaya çıktığı dönemde hareket, ilerleme ve yükselme, cehd ve çatışma, ilgilenme, elem, sevinç, kaybetme olduğunu ifade etmektedir. Ümidin toplumda ortaya çıktığı sonrasında ise makam olarak adlandırılan zühd, fakr, sabır tevekkül, rıza, kanaat gibi değerlerle aslında yöneticilerin ve zenginlerin değil zaten bu durum içerisinde olan halkın pasifize olmasına sebep olduğu ve tarihi ilerlemeye engel olduğunu belirtmektedir. Muhammed İkbâl'in sufiyenin fenâ haline karşı çıktığını, şahsiyetin, kainatın özü ve tarihin eksenini olduğunu ortaya koymaktaki haklılığına değinmiştir.

Yazar, İbn Haldun'un Mukaddime'sinden hareketle bedevi-hadari toplumları ve tarih ile ilgili görüşlerini de eleştirmekte ve onun bu görüşlerinin yedinci asır ile ilgili olduğunu söylemektedir. Günümüz Müslüman toplumların içinde bulunduğu durumu tahlil etmediği ve onun gözlem ve özel araştırmalarının tutsağı olduğu görüşündedir. O, tarih felsefesinin tarihi bilincin bir anlatımı ve aynı zamanda bu bilincin eğitilmesi ve geliştirilmesi görüşünü benimsemektedir.(34-78)

Eserin üçüncü bölümü olan ek kısımda Marinus van den Boom'un, Hasan Hanefî ile ilgili bir çalışması yer almaktadır. Hanefî'nin çalışmaları incelendiğinde onun antropoloji temelli bir bakış açısında olduğu görülmektedir. Bu kısımda, Hanefî'nin özellikle Müslüman topluluklardaki dogmatizmi eleştirdiği belirtilmiştir. Yazar, Hanefî'nin yaşamının Sipinoza ile benzeştiğini ve çağdaşlarının onun hoşgörüsü, insanlık ve evrensellik için verdiği mücadelenin dini temellerini kabullenmediklerinden söz etmektedir.

Hanefî, kendisini peygamberi ideale bağlı bir düşünür olarak kabul etmekte, insanın öznelliğini ön plana çıkararak geleneğin radikal bir ıslaha ihti-

yaç duyduğunu savunmaktadır. O, batı düşüncesinde yerleşmiş bulunan tarihsellik ve varoluş kavramlarının İslami yenilenme için bir model teşkil edeceği görüşündedir. Kültürün ve geleneğin baskın değerlerine karşı eleştirel bir tavır benimsemekte ve İslami inançlarda yabancılaşmaya götüren dogmatik inanç ve davranışları eleştirmektedir. Hanefî, vahyin akılcı yönüne vurgu yaparak, aklın devre dışı bırakılmasının körleşmeye sebep olacağını ifade etmektedir. İyilik ve kötülüğün ontolojik bir mesele olmadığı, bu unsurların insanın bireysel ve toplumsal davranışının yargılanmasına temel teşkil edecek rasyonel kavramlar olduğunu belirtmektedir. O vahyin akılla hiçbir durumda çelişmediğini kabul etmektedir. Fatalizme ve kayıtsız şartsız teslimiyete yol açtığını düşündüğü Es'arî düşüncesine karşı çıkmaktadır. İnsanın irade özgürlüğü ile akla öncelik vermekte, eğer insanın irade özgürlüğü, Allah tarafından önceden sınırlandırılmışsa o zaman insanın kendi eylemlerinden dolayı sorumlu tutulamayacağını belirtmektedir. Bunun Kur'an'ın, insanın eylemleri sonucunda kazanımları ve kayıpları olacağı ayetleri ile ters düşeceğini savunmaktadır. Hanefî, yabancılaşmanın temelini sadece dinde değil toplum ve ekonomide de bulmaktadır. Halkın devrimci bir bilinç kazanması, ancak değişme ideolojisinin dinsel bir kültürle beslenmesi ile başarıya ulaşabilecektir. Düşünür, ritüel ve törenlerin ön planda tutulduğu tepkisel bir İslam anlayışının toplumu gerçekliğe yabancılaştırdığını ifade etmektedir. Bunun yerine Allah'a iman ile insanlık için mücadelenin bir arada yürütüldüğü devrimci bir İslam anlayışının benimsenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Sonuç olarak eser, yirminci yüzyılda yaşayan ve İslam dünyasında egemen olan mezhepsel düşünce yapılarını eleştiren Hasan Hanefî'nin hem düşüncelerini hem de kendisi ile ilgili ve düşünce yapısının tahlil edildiği bir çalışma olarak mevcuttur. Eser, Hanefî'nin insan hakkındaki düşüncelerinin özellikle teoloji olmak üzere bütün ilimler içerisinde tartışıldığı ve okuyucunun insan hakkındaki bilgilerini gözden geçirmesini ve sorgulamasını sağlayan niteliktedir. Toplumlar için tarih bilgisinin sadece övünme ve hatırlamaktan ibaret olmadığı ve Müslüman toplumunun tarih bilincinin ilerlemesine vesile olacak biçimde yeniden şekillenmesi gerektiğini ifade eden eser, okuyucunun farklı bir bakış açısına kavuşmasını sağlamak açısından okunması yararlı olacak nitelikte bir çalışmadır. Bununla birlikte eserde, tasavvufun nerdeyse bütün ilimlerin önüne geçecek şekilde olumlaması ve olumsuzlukla-

rı üzerinde eleştiri yapmaması temel islam bilimlerinin İslam kültürüne katkısını göz ardı etmesi haksız bir eleştiri niteliğindedir.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran / June 2019, c. 5, s.1: 523-531

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Nizamettin Parlak, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2012.

Ramazan ÖNAL

Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Assistant Professor, Erzincan Binali Yıldırım University,
Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts
Erzincan/TURKEY
ronal@erzincan.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-2752-828

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Mart / MArch 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 17 Nisan / April 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / PubDate Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Önal, Ramazan. "Nizamettin Parlak, Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2012". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 523-531.

İntihal: Bumakale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected. web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | <mailto:ilahiyatdergi@nku.edu.tr>

Copyright ©Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. /All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, Benî Ahmer Devleti'nin en çalkantılı dönemi olan M. XIV. yy'da yaşamış, gerek siyâsî kişiliği (devlet adamlığı) ile gerekse farklı alanlarda yazdığı altmış civarında eserleriyle ün yapmış bir ilim adamıdır. İbnü'l-Hatîb'in hayatının, siyâsî kişiliğinin ve tarihçiliğinin, ele alındığı bu eserde, başta İbnü'l-Hatîb'in kendi eserleri, hakkında detaylı bilgi veren Makkârî ve İbn Haldûn olmak üzere birçok Arapça, Türkçe ve batı dillerinde yazılmış eserlerden faydalanılmıştır. İbnü'l-Hatîb'in, siyâsî ve dinî fikirleri Benî Ahmer toplumunda uzun süre hissedilmiş, farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kimisi onu zındıklıkla suçlarken kimisine göre de o, önemli bir âlim ve bir devlet adamı olarak kabul edilmiştir.

Endülüs'te yaşamış önemli bir âlim-mütefekkir ve devlet adamı olan, bu yönüyle de kendisine kılıç ve kalem sahibi anlamında "Zü'l-vizâreteyn" unvanı verilen İbnü'l-Hatîb, aynı zamanda birçok eser telif etmiş, farklı ilmi ve siyasi düşüncelerini bu eserlerinde dile getirmiştir. Bu yüzden de çok sayıda düşmanı olmuş ve onlarla mücadele etmek zorunda kalmıştır.

İbnü'l-Hatîb, Önemli bir şahsiyettir zira yaşadığı dönemde şahit olduğu siyasi, sosyal ve kültürel olayları yazıp aktarmış, aynı zamanda kendi hayatını da bizzat kendisi yazmıştır. Ayrıca çeşitli alanlara ait altmış dolayında eser yazmış, çok kültürlü bir ilim ve fikir adamıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Hatîb'i ve eserlerini anlamak, Benî Ahmer Devleti'ni ve Endülüs'ü anlamak açısından büyük bir önem arz ettiği gibi İslam toplumunun daha sonraki dönemlerinde farklı devletlerde idare ile ilim ehli arasındaki doğru ilişkiyi algılamak için de önemlidir. Zira "Tarih sahnesinde varlıklarını devam ettirme kararlığında olan toplumların Endülüs'ten ve onun uzantısı olan Benî Ahmer tarihinden özellikle de idareci konumundaki şahısların hayatından ve uygulamalarından çıkaracakları önemli dersler vardır." (Nizamettin Parlak, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb*, Önsöz)

Yazar, *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in Siyâsî Kişiliği ve Tarihçiliği* isimli çalışmasında İbnü'l-Hatîb'i çeşitli yönleriyle incelemeyi hedeflemiştir. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbnü'l-Hatîb hakkında bilgi, başta kendi eserleri, Makkârî'nin onun hakkında biyografi olarak yazdığı *Nefu't-tîb* isimli eseri, en-Nübâhî'nin *Târihü kudâti'l-Endelusî* ve İbn Haldûn'un eserlerinde olmak üzere, birçok kaynaktan bulunmaktadır. Modern çağ Arap müellifleri de İbnü'l-Hatîb hakkında bir takım çalışmalar yapmışlardır. Müsteşrikler ise

çeşitli batı dillerinde İbnü'l-Hatîb ile ilgili pek çok makale yayınlamışlardır. Ayrıca bu konuyla ilgili birçok müstakil eserler de yazılmıştır. Bunlar arasında Muhammed Abdullah Annan'ın *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb: Hayâtühû ve turâsühû'l-fikrî*, Hasan b. Ömer es-Sâih'in *Münevve'âtü İbn Hatîb*, Ahmed Hasan Besec'in *Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb asruhû, bîetuhû, hayâtühû ve âsâruh* gibi birçok eserin yanı sıra, kaleme alınmış bazı makaleler de zikredilebilir. Yazar Nizamettin Parlak, İbnü'l-Hatîb'i müstakil olarak ele alan bu eseriyle, Türkçe olarak yapılmış araştırmalara önemli bir katkıda bulunmuştur. Çalışma konusu itibariyle Türkçe literatürde Endülüs ile ilgili birçok eser olduğu halde İbnü'l-Hatîb'i doğrudan konu alan benzer bir çalışma bulunmamaktadır. Parlak'ın kitabında Benî Ahmer Devleti'nin veziri ve tarihçisi Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb, siyasi ve ilmi bir prototip olarak seçilmiş, kendisinden sonraki toplumlara örnekliliği ve İslam tarihine katkısı ele alınmıştır. Eser bu yönüyle Türkiye'de yapılmış ilk ve tek çalışmadır.

Önsöz, üç bölüm, bibliyografya ve dizin kısımlarından oluşan kitabın birinci bölümünde İbnü'l-Hatîb'in hayatı ve eseleri üzerinde durulmuştur. Bu bölümün giriş kısmında kitabın kurgusundan, çalışmanın kaynaklarından ve İbnü'l-Hatîb'in döneminde (M. XIV. yy) Benî Ahmer Devleti'nin siyasi ve sosyal yapısından, Benî Ahmer toplumunun kültürel ve ekonomik durumundan bahsedilmiştir. Konuyla ilgili kaynaklar değerlendirildikten sonra İbnü'l-Hatîb'in eserlerinde kullandığı ağır edebi dili eleştirilmiş, Makkarî'nin onun biyografisi olarak yazdığı *Nefu't-tîb* isimli eseri de başka unsurlara fazla yer verdiği için tenkit edilmiştir. Ayrıca Arap dünyasında konuyla alakalı yazılan kitap ve makalelerin daha çok İbnü'l-Hatîb'in edebi kişiliğiyle ilgili olduğu, onun siyasi ve idari yönünü hakkında bilgi vermediği ifade edilmiştir. Yazar bu çalışmasında İbnü'l-Hatîb hakkındaki suçlamalarla ilgili onun çağdaşı ve Benî Ahmer devletinin o dönemde baş kadısı olan en-Nübahî'nin Endülüs'ün kadılarını, kadınların faaliyetlerini ve kararlarını anlattığı *Târihü kudâti'l-Endelusî* isimli eserinden faydalanılmıştır. Girişte ele alınan diğer bir konu ise Benî Ahmer Devleti'nin kuruluşu, çağdaşları olan diğer Müslüman ülkeler ile İspanya'daki diğer krallıkların durumudur. Yazar, M. XIV. yüzyılda Benî Ahmer devletindeki istikrarsızlığa örnek olarak 12 sultanın değişmesini ve bunlardan sadece üçünün meşru bir şekilde tahta oturmasını dile getirmiştir. Dönemin sosyal ve kültürel yapısından bahsederken yazar, Benî Amer'in dini ve etnik yapısı ile ilgili durumu bizzat

dönemin şahitleri olan İbnü'l-Hatîb ve İbn Haldun'un gözlemlerinden aktarmaktadır. Benî Ahmer halkının medeni bir toplumun sahip olması gereken her türlü özelliğe ve imkâna sahip olduklarını ifade etmektedir. (S.)

Eserin birinci bölümünde Lisânüddîn İbnü'l-Hatîb'in ailesi, tahsil hayatı hocalığı hakkında bilgi verilmiş, Lisânüddîn'in, İbnü'l-Hatîb lakabını dedesi Said'in âlim ve hatip olmasından dolayı aldığı anlatılmıştır. Burada değinilen başka bir konu da onun dini ve siyâsî görüşüdür. İbnü'l-Hatîb, çağdaşları tarafında Şiilikle itham edilmiş, kitaplarında, "gizli Şiilik propagandası" yaptığı iddia edilmiştir. Yazar Parlak, çalışmasında Şiilikle ilgili iddiaların asılsız olduğunu, asıl problemin çağdaşı olan rakiplerinin çekememezlikleri olduğunu savunmuştur. Gerekçesi ise İbnü'l-Hatîb'in fikirlerinden emin oluşu değil, biyografisinin Malikî tabakat kitaplarında yer almış olması ve Şia kaynaklarında (S. 2-3) kendisine yer verilmemiş olması şeklindedir. Takdir edilmeli ki böyle bir delil tek başına yeterli olmamaktadır. Bunun yerine fikirlerinden yola çıkarak böyle bir tespit yapılsaydı daha isabetli olurdu kanaatindeyiz. Zira Şiilikte takıyye olduğu için bir kişi Şiiliğini rahatlıkla gizleyebilir. Birinci bölümde ayrıca, İbnü'l-Hatîb'in tahsil hayatı kendi dilinden aktarılmış, büyük bir ilim kitlesini oluşturan hocalarının isimleri ise vefat tarihine göre değil alfabetik olarak sıralanmıştır. Ayrıca büyük bir ilim adamı olan İbnü'l-Hatîb'in müderrislik yapmaması devlet yönetiminde yer almasına ve vaktini eser yazmaya ayırmasına bağlanmıştır. Bu nedenle İbnü'l-Hatîb'in yetiştirdiği öğrenci sayısının on kişiye ulaşmamasından bahsedilmiştir. Yazar burada bir detaya dikkat çekerek İbnü'l-Hatîb'in talebesi olan ve onun vasıtasıyla V. Muhammed zamanında saraya kâtip olarak atanan İbn Zümrek ile arasındaki anlaşmazlığa değinmiştir. Zira İbnü'l-Hatîb, daha önce övgüyle bahsettiği talebesi İbn Zümrek'i sonradan araları açılınca düzenbazlıkla suçlamıştır (S. 12).

İbnü'l-Hatîb'in sarayda göreve başlamasının ve karşılaştığı sıkıntılarının da anlatıldığı birinci bölümde onun saraya girişinin, Sultan Ebü'l-Haccâc'a yazdığı bir şiirle başladığı anlatılmıştır. Sarayda kâtiplik ve vezirlik görevlerini başarıyla ifa eden İbnü'l-Hatîb, sultanın devrilmesi üzerine hapsedilmiş ve mal varlığına el konmuştur. Merinî sultanı Ebû Sâlim ve kâtipi İbn Merzûk'un destekleriyle hapisten kurtulan İbnü'l-Hatîb, Fas'a sığınmıştır. Burada üç yıl kadar siyasetten uzak kalarak önemli eserler kaleme almıştır. Devrik sultan V. Muhammed tekrar yönetimi ele geçirince İbnü'l-Hatîb, daha

geniş yetkilerle eski görevine getirilmiştir. Ancak birkaç yıl sonra kariyerine ve hayatına mal olacak çeşitli entrikalara maruz kalmıştır. İbnü'l-Hatîb, atalarla övünme, rüşvet alma, ashaba dil uzatma, lüks bir hayat yaşama, dinî değerleri hafife alma, ölü diri herkesin gıybetini yapma, bidatlere taraf olma, hukuka müdahale etme, sultana ihanet etme gibi birçok dinî ve dünyevî hassasiyetleri rencide eden meselelerle suçlanmış, bunun neticesinde de sultanın gazabına uğramamak için ülkesinden kaçıp Merinî devletine sığınmak zorunda kalmıştır. (S. 16) Bu sırada aleyhindeki kampanyalar hız kesmeden devam ederken hem Benî Ahmer devletinde hem de Merinî krallığında bütün şartlar aleyhine gelişmiştir. Benî Ahmer Devleti yöneticilerinin baskısı neticesinde, göstermelik bir yargılama sonucunda zındıklıkla suçlanarak Merinîler ülkesinde bir süre hapiste bırakılmış, daha da sonra hapisteyken öldürülmüştür. Hincını alamayan muhalifleri bununla yetinmeyip cesedini mezardan çıkarıp yakarak tekrar defnetmişlerdir. (S. 25)

İbnü'l-Hatîb'in eserlerinin de anlatıldığı birinci bölümde başta tarih, coğrafya, olmak üzere siyaset, şiir, edebiyat, fıkıh, tıp, felsefe, tasavvuf ve musiki ile ilgili yazdığı altmış civarında eserinden bahsedilmiştir. Ayrıca yazmayı tasarlayıp da yazmaya fırsat bulamadığı bazı eserlerinin isimlerinden de söz edilmiştir. Yazar Parlak, İbnü'l-Hatîb'in bu yönü ile bir ansiklopedist özelliğini taşıdığının vurgusunu yapmıştır. (S. 26-41) Araştırmanın konusu sınırlı olduğundan bu çalışmada, tabii olarak müellifin sadece tarihle ilgili olan eserlerinin muhtevaları hakkında detaylı malumat verilmiş, diğer eserlerin içeriklerinden bahsedilmemiş, sadece alanına göre tasnife tabi tutulmuştur. Kanaatimize göre İbnü'l-Hatîb'in eserleri tek tek veya bütün olarak çok önemli bir araştırma konusunu teşkil etmektedir. Nizamettin Parlak gibi alanın uzmanı olan hocalarımızın katkılarıyla ilgili alana göre araştırmacılar yönlendirilmelidir.

İbnü'l-Hatîb'in siyâsî kişiliğinin ele alındığı ikinci bölümde Benî Ahmer Devleti'nin idarî ve siyâsî yapısından kısaca bahsedilmiş, vezaret çeşitlerine ve sultanın geniş yetkilerine vurgu yapılmıştır. Benî Ahmer Devleti'nin bulunduğu coğrafya itibarıyla sürekli savaşların yaşandığı bir yer olduğu için dönemin şartlarına göre komşu ülkelerin silahlarına benzer önemli silahlara sahip olduğu, Şeyhü'l-Ğuzât unvanıyla ordu komutanlığı en önemli görevlerden birini teşkil ettiği ifade edilmiştir. Bizzat sultan tarafından başkente tayin edilen kadî'l-cemâ'a vazifesi de önemli bir görev olduğu

vurgulanmıştır. Yazar tarafından devletin yapısıyla ilgili verilen bu özet malumatlardan sonra İbnü'l-Hatîb'in siyâsî kişiliği ele alınmış, onun siyasetteki anlayışının “ *Yakın dostlarından faydalanma, rakiplerini bertaraf etme, hocalarının ve öğrencilerinin desteğini alma*” (S.47) şeklinde olduğu ifade edilmiştir.

Nizamettin Parlak'ın iddiasına göre İbnü'l-Hatîb, yöneticilik yaptığı süre zarfında hep kendi kadrosunu oluşturma peşinde olmuş, bu nedenle de yakın dostu ve arkadaşı olan İbn Haldûn, Şeyhü'l-Kudât Yahya b. Osman, Kadılıkudat Ebü'l-Hasan en-Nübâhî, Şeyhü'l-Guzât Abdurrahman b. Yefkus, öğrencisi ve vezir İbn Zümrek ve Süleyman b. Dâvûd'la mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu çalışmada dış siyasette diplomatik manevra kabiliyetinden de bahsedilen İbnü'l-Hatîb'in rakiplerinden birini diğerine karşı ustaca kullanmak suretiyle onların zaaflarından faydalandığı da ifade edilmiştir.

İbnü'l-Hatîb, Benî Ahmer Devleti'nde sır kâtipliği, vezirlik ve elçilik gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur. Bu tecrübelerinden yola çıkarak siyaset nazariyesini, sultan, vezirlik, kitâbet, kaza (yargı), hisbe, ummal (valiler), cihad, meslek ve zanaat erbabı ve reaya gibi kavramlar üzerine bina etmiştir. (S. 72-73) Onun Benî Ahmer Devleti'nin Merinîlerle birleşme fikri, büyük tepkiyle karşılanmış ve bu düşüncesi onu zor durumda bırakmıştır.

Eserin üçüncü bölümde, İbnü'l-Hatîb'in tarihçiliği ele alınmıştır. Tarihle ilgili görüşü, “ *öğretici/ maslahatçı (pragmatik), tarihten ders çıkarma, ibret alma, tarihi olaylardan faydalı sonuç elde etme ve tarih aracılığıyla manevi duyguları güçlendirme*” (S. 78) şeklinde özetlenmiştir. Tarih düşüncesi bakımından çağdaşı İbn Haldûn, Osmanlı tarihçilerinden Cevdet Paşa ve batı tarihçilerinden Toynbee'ye benzetilmiştir. İbnü'l-Hatîb'in tarih hakkındaki diğer kanaatleri şu şekilde sıralanmıştır: Ona göre tarih, akıl sahiplerinin geçmişten ibret alması, geleceğe hazırlık yapmasıdır. Tarih gafil olana Allah'ı hatırlatır, ona yaklaştırır. Tarihçi sahip olduğu özel bilgiler sayesinde vatanına daha çok bağlı olur. Tarih aynı zamanda bir sanattır. Toplumsal yapıyı da dikkatlice gözlemleyen İbnü'l-Hatîb aynı zamanda bir medeniyet tarihçisi olduğu öne sürülmüştür.

Yazar, üçüncü bölümde İbnü'l-Hatîb'in metodunu detaylı bir şekilde incelemiş ve konuyla alakalı kanaatini şu ifadelerle dile getirmiştir: “İbnü'l-Hatîb, metot olarak klasik İslam tarihçiliğindeki siyer-tabakat çizgisine benzer

bir tarzı benimsemiş, batı Müslümanlarının tarihini anlatırken şahıs merkezli bir anlatım biçimini kullanmıştır. Bazı eserlerini halk kitleleri için yazdığı, kullandığı ifadelerden anlaşılmaktadır. Bazı eserlerinde ise hedef kitle devlet adamları, aydınlar ve yöneticilerdir.” (S. 83)

İbnü'l-Hatîb, eski İslam tarihçilerini genel olarak eleştirmiş, bu tarz tarihçiliğin demode olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Hatîb'in tarihle ilgili yazdığı eserlerinden sadece iki tanesi genel ve kapsayıcı bir şekilde İslam tarihini ihtiva etmiştir. Tarihle ilgili yazdığı eserlerinin büyük bir kısmını Benî Ahmer Devletiyle ilgili yazmıştır. Bu yönüyle milli ve mahalli bir tarihçi özelliklerini taşısa da eserlerinde kullandığı dil, konularının kurgusu ve tespitleri onu büyük tarihçi konumuna getirmiştir. Üst düzey yöneticilik yaptığı için sıradan tarihçilerin ulaşamadığı bilgilere kolaylıkla ulaşabilmiştir. Eserlerinin bir bölümünü teşkil eden biyografiyle ilgili yazdığı eserlerini de tarih olarak kabul etmektedir. Yazarın tespitine göre İbnü'l-Hatîb'in tarihle ilgili yazdığı on yedi eseri olup bunların bir kısmı günümüze ulaşmamıştır.

Bu araştırmada ve diğer kaynaklarda İbnü'l-Hatîb'in eleştiri konusu olan en önemli özelliği kullandığı dil olmuştur. Ağır edebi süslemelerin yanı sıra kullandığı secili üslup metnin anlaşılmasını iyice zorlaştırmıştır. İbnü'l-Hatîb, tarihle ilgili eserlerinin giriş kısmında eski tarihçilerle kendi metodunu mukayese ederek kendi yazdıklarının daha kapsamlı olduğunu iddia etmiş, nakilde bulunduğu kaynakları ve yazarları zaman zaman tenkide tabi tutmuştur. (S. 102-107.) İbnü'l-Hatîb, emin olmadığı bilgileri meçhul kipiyle aktarmıştır. Hakkında şüphe duyduğu bilgileri de araştırmasının devam ettiğini bildirmiştir. Bunun yanında tenkide tabi tuttuğu meseleler için çözüm önerilerini de sıralamış, şahsi çıkarlar uğruna devletin istikrarsızlaştırılmaması gerektiğini ısrarla dile getirmiştir. Tarihle ilgili yazdığı eserlerinin bir bölümünü mutlaka Benî Ahmer devletinin tarihine ayırmış ve önemli şahsiyetlerin biyografisini de araya serpiştirmiştir. Bunu yaparken esasen o dönemdeki toplumun portresini de çizmiştir. Okuyucuyu tarihi konuların ciddiyeti karşısında usandırmamak için arada bir konuyu kesip muhataba eğlendirici ve dinlendirici birtakım bilgiler, hikâyeler de aktarmıştır. Yazar, İbnü'l-Hatîb'in bu konuda tutarsız davranmasından şikâyet etmektedir. Ona göre muhatabın tarihi konuların ciddiyeti karşısında bıkip usanmasını düşünen bir yazar, daha sade bir dil kullanması gerekirdi. (S. 106)

Araştırmada, üslup başlığı altında metotla ilgili bazı bilgiler tekrar edilmiştir. İbnü'l-Hatib'in, tarihi malumatın en önemli olanlarını aktarması, olayların zamanını net olarak tespit etmesi ve Endülüs tarihi konusunda son derece tarafsız davranması onun üslubu olarak ifade edilmiştir. =Bu ifadeler de metot için kullanılabilir= Üslubu ile ilgili değinilen başka bir mesele ise kullandığı edebi dilidir. Yazar Parlak'a göre, İbnü'l-Hatib'in eserlerinde tarihî üslupla edebî üslup başarılı bir şekilde bir arada işlenmiş, döneminin rağbet gören bir tarzı olan secili üslup fazlaca kullanılmıştır. Bundan dolayı da bazı âlimler tarafından tenkide tabi tutulmuştur. İbnü'l-Hatib'in üslubunda yer alan diğer unsurlar ise, tasvir, nükteli anlatım ve mübalağa şeklinde sıralanmıştır. Ayrıca daha önce Arapçada hiç kullanılmayan bazı yabancı kelimeleri de eserlerinde yer almıştır. İbnü'l-Hatib'in eserlerinde, bir tarihçinin ve bir ilim adamının eserlerinde bulunmaması gereken ve beğenmediği insanlar hakkında dozajı kaçırarak ölçüde tahkir üslubu da kullanılmıştır.

Eserin üçüncü bölümünde işlenen bir diğer konu da İbnü'l-Hatib'in kaynaklarıdır. Yazar'a göre İbnü'l-Hatib'in sahip olduğu kariyeri ve ilmi dirayeti ona çok çeşitli kaynaklardan yararlanma imkânını sağlamıştır. Eski müellefat, rivayetler, şahsi izlenimler, özel evraklar, mektuplar ve Hıristiyan kaynakları gibi zengin referanslara sahip olmuştur. İbnü'l-Hatib, imkânı dâhilinde her türlü fırsatı değerlendirerek ulaşabildiği ilk elden kaynakları kullanmaya özen göstermiş, Endülüslü ve diğer müelliflerden yararlanmıştır.

İbnü'l-Hatib, eser telif ettiği alanların hemen hepsinde kendisinden sonra gelenleri etkilemiştir. Özellikle Endülüs ve Benî Ahmer hakkında yazdığı eserler ile biyografi türünden yazdığı eserler çok önemli müracaat kaynakları olmuştur. Başta İbn Hacer el-Askalânî olmak üzere Suyûtî, Kalkaşendî, Makrizî, İbn Ğâzî, İbn Meryem ve İbnü'l-Kâdî gibi âlimler onun eserlerinden faydalanmışlardır. İbnü'l-Hatib, son dönem batılı ilim adamları tarafından da çeşitli yönleriyle değerlendirilmiş, büyük takdirle karşılanmış ve çağdaşları olan diğer ulemeden üstün kabul edilmiştir.

İbnü'l-Hatib'in tarihi kaynak olarak eserlerinin değeri çok büyüktür. Eserlerine konu olan dönemler ve şahıslar hakkında vazgeçilmez bir kaynaktır. Araştırmaya göre eserlerinin önemini arttıran hususlar şu şekilde sıralanmıştır. Günümüze ulaşmamış kaynaklardan bilgi aktarması, dönemin olayları hakkında objektif olması, kaliteli edebi bir dil kullanması (S. 164),

malumat aktardığı konularda yazar sayısının az olması, faydalandığı kaynakları zikretmesi, kariyeri itibariyle çeşitli dokümanlara ulaşmış olması, ele aldığı dönemin olaylarına ışık tutması, o dönemin şahidi olması gibi özellikler onun eserlerinin önemini arttırmıştır.

Kısacası İbnü'l-Hatib, batı Müslüman toplumu hakkında bize çok değerli bilgiler aktarmıştır. Vefatından sonra onun ayarında bir tarihçi yetişmemiştir. Vezirliği sırasında çeşitli devlet adamlarına yazdığı resmî yazışmalarla dostlarına yazdığı özel mektupları tarihî ve edebî açıdan büyük önem arz etmektedir. Resmî evrakları kullanma imkânına da sahip olması, tarihle ilgili eserlerinin en büyük özelliğidir. Döneminin Endülüs halkının yaşayışını, kültür ve âdetlerini bizzat bir şahidi olarak anlatmıştır.

Sonuç Nizamettin Parlak'ın bu araştırması, İbnü'l-Hatib ile ilgili temel bir kaynak görevini üstlenmiş ve bu alanda önemli bir boşluğu doldurmuştur. Eserin dili akıcı, üslubu bilimsel bir özelliğe sahiptir. Ancak yer yer tekrarlara rastlanılmaktadır. Bir kitap olarak dizgi ve mizanpaj yönüyle çok zayıf olmuştur. Özellikle dipnotlar ve kaynakça gözden geçirilip iyi bir baskı yapılması ve akademik camiaya tanıtılması son derece yararlı olacaktır.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2019, c. 5, s.1: 533-539

Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Mehmet Özşenel, Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkürü. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları

Zübeyde ÖZBEN DOKAK

Arş. Gör. Dr., Sakarya Üniversitesi,

İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Research Assistant Dr., Sakarya University,

Faculty of Theology, Department of Hadith

Sakarya / TURKEY

zozben@sakarya.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-8456-1467

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Nisan / April 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 07 Mayıs / May 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Özben Dokak, Zübeyde. “Mehmet Özşenel, Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkürü. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 533-539.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Hadisleri değerlendirirken arz yöntemini esas alan bir metot kullanmaları Hanefî ulemânın hadis anlayışı hususundaki en belirgin ve ayırıcı özelliklerinden biridir. Nitekim bu yöntem, Hanefî fıkıh usûlü eserlerinin sünnet bahislerinde önemli bir yer işgal etmekte ve genellikle manevî inkıtâ kapsamı içerisinde detaylı bir şekilde ele alınıp değerlendirilmektedir. Mehmet Özşenel'in kaleme aldığı *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* başlıklı çalışmada da Hanefî hadis anlayışındaki bu ayırıcı nokta merkeze alınmıştır. Hanefî mezhebinin hadis anlayışı konusunda önemli çalışmaları bulunan ve Ebû Hanîfe'nin talebeleri Ebû Yûsuf ve Muhammed eş-Şeybânî özelinde eserler de kaleme almış olan yazar, bu çalışmasında Hanefî hadis anlayışının Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'ye (ö. 493/1100) kadar geçen yaklaşık dört asırlık dönemde nasıl bir gelişme kaydettiğini arz yöntemi çerçevesinde ortaya koymayı amaçlamıştır.

“Dinin Kaynağı olarak Hadisin Tevsîki” başlığının konulduğu giriş bölümünde öncelikle meseleye zemin oluşturmak üzere dinin temel kaynağı olan hadisin ulema tarafından bir haber meselesi olarak görülerek konunun bilgi problemi çerçevesinde ele alındığı dile getirilmiştir. Ayrıca hadislerin sıhhatini tespit için esas alınacak kriterlerin İslam düşünce tarihinin en önemli konularından biri olduğuna da dikkat çekilmiştir.

Hanefî hadis anlayışının teşekkül döneminin ele alındığı birinci bölümde Ebû Hanîfe'den (ö. 150/767) Cessâs'a (ö. 370/981) kadar geçen dönemdeki Hanefî ulemanın hadis ile ilgili görüşleri arz meselesi esas alınarak ve ilgili şahıslar dört başlık altında kategorize edilerek incelenmiştir. Yazar, Ebû Hanîfe'nin ilk olarak haberleri rical tenkidi yanında muhteva tenkidine tabi tutma ve rivayetlerin Kur'ân, marûf sünnet gibi sağlam delillere arz ederek kontrol etme işlemini kendi ilim geleneği içerisinde yer alan sahâbe ve tâbiûn ulemasından öğrenerek hayata geçirdiğine işaret etmiştir. Hanefî fukahâsını böyle bir yönetime başvurmaya sevk eden unsuru değerlendiren yazar, bu durumun Kûfe'deki sosyo-kültürel ortamla ilişkili olabileceğine dikkat çekmiştir. Ebû Hanîfe'nin bu konudaki anlayışını özellikle öğrencisi Ebû Yûsuf (ö. 182/798) temellendirmiştir. Hatta müellif Ebû Yûsuf'u Hanefî hadis anlayışının bânisi ve temellerini atan kişi olarak nitelemenin yanlış olmayacağını ifade etmiştir. Ebû Hanîfe'den itibaren Hanefîlerin tatbik ettiği bu usûl, onla-

rın hadisi kendi reyleri ile reddettikleri yönünde ithamlara maruz kalmalarına sebep olmuştur. Bu ithamlara Ebû Yûsuf'la birlikte Ebû Hanîfe'nin bir diğer öncesi olan Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/805) yazdıkları eserlerle cevap vermeye çalışmışlardır.

Çalışmada Ebû Hanîfe ve talebelerinden sonra Hanefî gelenek içinde önemli bir konuma sahip olan Îsâ b. Ebân (ö. 221/836), Hanefî hadis anlayışının tedvini bağlamında ele alınmıştır. İmam Muhammed'in talebesi olan ve mezhebin en eski teorik metinlerini kaleme alan İsa b. Ebân başta Şâfiî olmak üzere dönemin Ehl-i hadis ulemasının eleştirilerine karşı Hanefî fukahâsının hadis anlayışını savunmuş ve bu anlayışı temellendirmeye çalışmıştır. Arz yöntemini hadis tenkidinin bir parçası olarak takdim eden Îsâ b. Ebân'a göre haberin Kur'ân'ın sarih ifadelerine ve sâbit sünnete aykırı olması, umûm-i belvâda vaki olması ve insanların (sahâbe ve tâbiûn ulemâsının) naklettikleri habere aykırı davranmaları haberin reddini gerektiren illetlerdir. Yazar, arz yöntemini tesis eden Îsâ b. Ebân'ın bu hususta Ebû Yûsuf'tan yararlandığı kanaatindedir. Bununla birlikte Ebû Yûsuf'un arz işlemine dayanak olarak zikrettiği arz hadisine Îsâ b. Ebân tarafından atıfta bulunulmaması yazarın dikkatini çekmiş ve yazar bu durumu Îsâ b. Ebân'ın arz hadisini eserlerinin bize ulaşmayan bölümlerinde zikretmiş olma ihtimaliyle açıklamıştır. Müellif arz hadisinin mevsûkiyeti ile ilgili de değerlendirmede bulunmuş ve bazı kârinelere dayanarak bu hadisin mevsûkiyeti hakkındaki kanaatlerin güçlendiği görüşünü dile getirmiştir. Îsâ b. Ebân ile ilgili yazarın dikkat çektiği hususlardan bir diğeri onun haberler konusunda sadece Ehl-i hadisi değil kendisiyle aynı gelenekten gelen Bişr el-Merîsî'yi (2187833) de eleştirmiş olmasıdır. Yazarın tespitine göre bunun sebebi, Mutezilî bazı görüşlere sahip olan Bişr'in haber-i vâhidlerin kabul edilemeyeceği kanaatinde olması, Îsâ b. Ebân'ın ise Hanefîlerin haber-i vâhidleri reddetmediği, bilakis bazı kriterler çerçevesinde onları değerlendiğini ispatlama maksadını taşımasıdır. Yazarın ifadesiyle Îsâ b. Ebân'ın bu tutumu, onun Mutezilî düşünce ile Ehl-i hadis geleneği arasında bir orta yol tutturmaya çalışmasından kaynaklanmıştır. Ayrıca müellifin zikrettiği bu durum, o dönemde Hanefîlerin kendi içlerinde de haber konusunda farklı yaklaşımları barındırdığını gösteren bir örnek olması açısından önem arz etmektedir.

Hanefî hadis anlayışında hadisçi çizginin ele alındığı üçüncü başlıkta öncelikle Hanefî bakış açısını teorik eserlerden çok rivayet kitaplarıyla savunduğu ifade edilen Selcî'nin (ö. 266/880) bu yöndeki faaliyetlerinden bahsedilmiştir. Ancak yazarın ifade ettiği üzere Bişr el-Merîsî'nin talebesi olan Selcî, Merîsî'ye karşı reddiye yazan Dârimî'nin (ö. 280/894) eleştirilerine maruz kalmıştır. Dârimî'nin eleştirilerinden bahseden yazar, Merîsî tarafından hadislerin reddi konusunda delil olarak kullanılan arz rivayetinin Dârimî'ye göre sahih olduğu ancak onun bu rivayetin yanlış yorumlandığı kanaatinde olduğunu dile getirmiştir. Zira Dârimî'ye göre arz hadisi, hadislerin reddi için değil, kabulü için bir dayanaktır. Bu bağlamda yazarın bir Ehl-i hadis mensubu olan Dârimî'nin Merîsî ve Selcî'yi eleştirmek için onların delil olarak kullandığı arz rivayetini Hanefîlerin aleyhinde bir delil olarak serd ettiği yönündeki tespiti oldukça dikkat çekicidir.

Çalışmada hadisçi çizgi içerisinde ele alınan ikinci isim ise Tahâvî'dir (ö. 321/933). Yazar Tahâvî tarafından İsâ b. Ebân'a reddiye yazılmasını Hanefî mezhebi içinde hadisçi çizginin tezahürü olarak görmüştür. Ayrıca Tahâvî, rivayet metodu içinde Hanefî fukahâsının delillerini savunmaya çalışmasıyla da hadisçi kimliği öne çıkan bir ilim adamıdır. Ancak yazarın tespitine göre fıkıh usûlüne dair bir eseri bilinmeyen Tahâvî'nin temsil ettiği hadisçi çizgi değil, İsâ b. Ebân'ın temsil ettiği fıkıhçı yaklaşım mezhep içinde varlığını devam ettirmiştir. Tahâvî'nin arz rivayeti ile ilgili tutumu da yazarın değerlendirdiği hususlardan biri olmuştur. Müellifin tespitine göre arz hadisi doğrudan Tahâvî'nin eserlerinde yer almasa da o, aynı manaya gelebilecek iki rivayete *Müşkilü'l-âsâr*'da yer vermiştir. Bu sebeple yazar, Tahâvî'nin de arz düşüncesine sahip olduğu kanaatine varmıştır.

Hanefî hadis anlayışına fıkıhçı yaklaşımın ele alındığı son başlıkta ise Kerhî (ö. 340/952) ve öğrencisi Cessâs'ın (ö. 370/981) arz yöntemi ile ilgili tutumlarına yer verilmiştir. Yazar, Kerhî'ye ait elimizdeki metinlerde onun İsâ b. Ebân tarafından geliştirilen arz yöntemi konusunda ne düşündüğüne dair net bir bilgi bulunmasa da Kerhî'nin İsâ b. Ebân'ın görüşlerinden haberdar olmamasının mümkün olmadığını dile getirerek onun bu birikimi öğrencileri Şâşî (ö. 344/955) ve Cessâs'a tedris yoluyla aktardığını ifade etmiştir. Zira günümüze ulaşan en eski Hanefî fıkıh usûlü eserinin müellifi olan Cessâs'ın eserinde bunu görmek mümkündür. Cessâs, İsâ b. Eban'ın arz yöntemi konu-

sundaki tespitlerini aynen benimsemiştir. Ancak o bu kriterlere aklın hükmüne aykırılığı da eklemiştir. Yazar burada Cessâs'ın eklediği bu kriteri kendinden sonraki Hanefî usûl eserlerinde yer verilmemesine karşın Şâfiî bir alim ve muhaddis olan Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) diğer arz kriterleriyle birlikte bu kriteri de yer vermiş olmasına dikkat çekmiştir. Bu durum yazar tarafından Hanefî bakış açısının hicrî V. Asırdaki etkisinin ve Hanefîlerin tartıştığı konuların hadis usûlüne girmeye başlamasının göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Arz hadisi açısından da Cessâs'ın usûlünü inceleyen yazar, Cessâs'ın bu hadise eserinde atıfta bulunmadığını fakat arz hadisinin farklı bir versiyonuna senedsiz olarak *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eserinde yer verdiğini dile getirmiştir.

Kitabın Hanefî hadis anlayışının tekâmül döneminin ele alındığı ikinci bölümünde ilk olarak Hanefî usûl-i fıkhnın tekâmül döneminin başlangıcı sayılan Debûsî'nin (ö. 430/1039) arz yöntemine yaklaşımı ele alınmıştır. Yazarın tespitlerine göre Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın arz yöntemi hakkında zikrettikleri ile Debûsî'nin zikrettikleri arasında ufak bazı farklılıklar vardır. Ancak yazarın dikkat çektiği esas farklılık, Îsâ b. Ebân ve Cessâs'ın zikretmediği arz hadisine Debûsî'nin usûlünde yer vermiş olmasıdır. Debûsî'nin arz yöntemiyle ilgili değerlendirmelerini de ele alan yazar, onun kendinden önceki Hanefî usûlcülerin kullanmadığı ve hadis tenkidini para tenkidine benzettiği "intikâd" tabirini kullanmış olmasına dikkat çekmiştir. Debûsî'nin arz yönteminin zarureti ile ilgili açıklamalarına da yere veren müellife göre Hanefî bakış açısının Mu'tezile ve Ehl-i hadis arasında orta bir yol tuttuğunu ve iki tarafın aşırılıklarından kurtulduğunu ispata çalışan Debûsî'nin bu yöndeki açıklamaları arz yönteminin mantığının kavranması açısından önem arz etmektedir.

Tekâmül dönemi içinde ele alınan ikinci isim ise usûlde ilm-i hilâf yöntemini kullanan Saymerî'dir (ö. 436/1045). Yazar, Saymerî'nin *Mesâilü'l-hilâf* adlı eserinde doğrudan arz yöntemine atıfta bulunmadığı ve arz rivayetine yer vermediği tespitini yapmış fakat onun yine de eserinin çoğu yerinde Hanefî bakış açısını yansıttığı değerlendirilmesinde bulunmuştur. Bununla birlikte müellife göre onun hadis tenkidindeki Hanefî bakış açısı Debûsî ve diğer usûlcülerdeki kadar belirgin değildir. Hatta müellif bazı hususlarda onun hadisçi bakış açısına sahip olduğu yönünde tespitlerde bulunmuştur.

Bu aşamadan sonra ise Cessâs ve Debûsi tarafından çerçevesi çizilen usûl, Serahsî (ö. 483/1090) ve Ebû'l-Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) tarafından geliştirilmiş ve sistemleştirilmiştir. Arz kapsamındaki hususların “manevî inkitâ” olarak ifade edilmesinin Hanefî usûlü içerisinde ilk defa Serahsî ve Pezdevî'nin usûlünde yer aldığı görülmektedir. Yazar bu kullanımın Hanefîlerin arz anlayışını hadis usûlü sistematikliğinde bir yere oturtma amacına yönelik olduğu değerlendirmesinde bulunmuştur. Serahsî'nin başka bazı meselelerde de hadisçilerin kullandığı tabirleri kullandığına yönelik örnekleri zikreden müellif, onun seleflerine oranla hadis usûlü kavramlarını daha fazla kullandığı tespitinde bulunmuştur. Yazara göre bu durum o dönemde hadis usûlünün temel eserlerinin kaleme alınmış olması ve hadis usûlü ıstılahlarının yaygın bir şekilde kullanılıyor olmasıyla ilişkilendirilebilir. Benzer şekilde Serahsî'nin râvi kusurlarını da manevî inkitâ kapsamında ele alması yazar tarafından Hanefî hadis anlayışını Ehl-i hadisin kullandığı terimlerle sistematikleştirme çabasının bir sonucu olarak değerlendirilmiştir.

Serahsî'nin çağdaşı olan ve usûlleri arasında oldukça benzerlik bulunan Ebû'l-Usr el-Pezdevî de tekâmül döneminin önemli isimlerinden biridir. Hatta yazarın belirttiği üzere Pezdevî, Hanefî fıkıh usûlünün tedvininde kemâl nokta olarak kabul edilir. Onun usûlünün en belirgin özelliğinin seleflerindeki malumatı sistematik bir şekilde tanzim ve tertip etmesi olduğu görülmektedir. Arz yöntemi konusunda da o, bu sistematik bakışı sürdürmüştür. Hadisin sübûtu ile ilgili meseleleri ele alırken Pezdevî'nin de Serahsî gibi inkitâ kavramını kullandığına işaret eden yazar, iki müellif arasındaki ortak noktalarla birlikte farklılıklara da değinmiştir. Mesela Serahsî umum-i belvâda vârid olan haber-i vâhid için garîb terimini kullanırken Pezdevî şâz terimini kullanmıştır. Ayrıca yazar arz rivayetini kullanma hususunda da Pezdevî'nin Debûsi ve Serahsî ile aynı tutumu sergilediğini ve onun da bu rivayeti uydurma veya zayıf olarak görmediğini dile getirmiştir.

Tekâmül döneminde ele alınan son isim Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin kelamcı kimliği ile ön plana çıkan kardeşi Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî'dir (ö. 493/1100). Yazarın Ebû'l-Yüsr ile ilgili dikkat çektiği en önemli husus, tamamıyla Hanefî geleneğin dışına çıkmamış olsa da bazı görüşleri itibarıyla Ehl-i hadise yakın bir konumda olmasıdır. Müellifin dikkat çektiği başka bir husus ise Ebû'l-Yüsr'ün haber-i vâhidin kabul şartlarını Pezdevî ve Serahsî'de olduğu gibi

inkitâ bağlamında ele almamış olmasıdır. Ayrıca Ebü'l-Yüsr arz konusunda da klasik Hanefî anlayıştan ayrılmış görünmektedir. Zira o, Kur'ân ve sünnet gibi kesin delillere aykırı olan haber-i vâhidlerin reddedilmesi yerine te'vîl edilerek amel edilmesi gerektiği kanaatindedir. Yazar bu durumu izah ederken Ebü'l-Yüsr'ün bunu bir teâruz meselesi olarak gördüğü ve haberlerin değerlendirilmesi bağlamında düşünmediği kanaatini dile getirmiştir. Zira yazarın aktardığı üzere Ebü'l-Yüsr arz rivayetini de haber-i vâhidin kabul şartları bağlamında değil Kur'ân'ın umum ifade eden ayetlerinin haber-i vâhidle tahsisinin caiz olmayışı bağlamında zikretmiştir. Müellif bu kısımda Ebü'l-Yüsr'ün arz konusu haricinde mürsel hadisin hücciyeti, Hz. Peygamber'in fiilleri, fakih râvî meselesi, nassa ziyade gibi haberle ilgili diğer bazı meselelerdeki görüşlerine de yer vermiştir.

Bu çalışmanın en önemli özelliği Hanefî ulemânın hadisleri değerlendirirken dikkate aldıkları en temel prensip olan arz yönteminin mezhep içinde nasıl gelişip yerleşik hale geldiğini sistematik bir şekilde değerlendirmiş olmasıdır. Zira Îsâ b. Ebân'dan itibaren arz meselesindeki değişim ve gelişimler her şahıs için ayrıca değerlendirilmiştir. Ayrıca ilgili şahısların arz yöntemine bakış açıları ile birlikte arz rivayeti ile ilgili tutumlarına da yer verilmiştir. Kitabın bölümleri içerisinde şahıs merkezli başlıklandırma yapılırken ilgili şahsın en belirgin özelliğine de başlıklarda yer verildiği görülmektedir. Başlıklardaki bu kullanım okuyucunun o şahısla ilgili dikkatini hangi noktaya odaklayacağı hususunda belirleyici olmaktadır. Şahıs merkezli başlıklandırma tek başlık altında ilgili şahsın hadis meseleleri ile ilgili diğer bazı görüşlerine de yeri geldiğinde işaret edilmesine imkân sunmuştur. Her ne kadar bu durum bazen okuyucunun konunun bağlamından kopmasına sebep olsa da meseleyi daha bütüncül görme fırsatı da sunmaktadır. Netice itibarıyla bu çalışma arz yönteminin Ebû Hanîfe'den itibaren göstermiş olduğu gelişimi detaylı bir şekilde ortaya koymuştur. Bu sebeple de arz yöntemi konusunda yapılacak daha spesifik çalışmalara zemin oluşturacak bir niteliğe sahiptir.



tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran /June 2019, c. 5, s.1: 541-548

Uluslararası Geçmişten Günümüze Tekirdağ'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu, 5-7 Nisan 2019, Tekirdağ, Türkiye

Ali SEVER

Araştırma Görevlisi, Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Hadis Anabilim Dalı
Research Assistant, Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Hadith
Tekirdağ / TURKEY
asever@nku.edu.tr

ORCID ID: orcid.org/0000-0001-5615-2001

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Sempozyum Değerlendirmesi / Symposium Presentation
Geliş Tarihi / Date Received: 11 Mayıs / May 2019
Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Haziran / June 2019
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Sever, Ali. "Uluslararası Geçmişten Günümüze Tekirdağ'da Dinî ve Kültürel Hayat Sempozyumu, 5-7 Nisan 2019, Tekirdağ, Türkiye". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 541-548.

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

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

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Sempozyum, Tekirdağ'ın değerlerini incelemek ve tanıtmak amacıyla Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi ve Diyanet İşleri Başkanlığı Tekirdağ İl Müftülüğü birlikteliğinde düzenlenmiştir. 5-7 Nisan 2019 tarihleri arasında gerçekleştirilen sempozyum açılış konuşmaları, açılış konferansı, on iki müstakil oturum ve kapanış oturumuyla tamamlanmıştır. İlk gün Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Rektörlük Konferans Salonu'nda tekli oturum olarak ikinci gün Ziraat Fakültesi Konferans Salonu ve büyük amfide eş zamanlı olarak tebliğler sunulmuştur. Bu yazıda ikinci gün takip edilebilen oturumlar hakkında bilgi ve değerlendirmeye yer verilirken aynı zamanda gerçekleştirilen diğer oturumlara sadece program akışı verilmek suretiyle işaret edilmiştir.

Açılış konuşmasında İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hasan Keskin amaçlarının Tekirdağ'ın dinî ve kültürel değerlerini tanıtmak olduğunu belirterek katkı sunanlara teşekkürlerini ilettili. Tekirdağ İl Müftüsü İsmail İpek ise ecdadımızın güzel hatıralar bıraktıklarını ifade ederek bu sempozyumun gelecek nesillere bir eser olarak kalması ümidiyle konuşmasını tamamladı. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mümin Şahin Tekirdağ'ın kültürel yapısının oluşumundaki çeşitliliğe değinerek katkı verenlere teşekkür etti. İl Valisi Aziz Yıldırım da kültürün oluşmasında dinî unsurların önemine değinerek bu tarz sempozyumların şehrin çeşitli yönlerini de gündeme alacak şekilde devam ettirilmesinin gerekliliğini vurguladı.

Açılış konferansında Prof. Dr. Saadettin Ökten, "Şehir ve Medeniyet" başlığıyla dinleyicilere hitap ederek konu hakkında bilgilendirdi. Şehir mi insan için insan mı şehir için sorusunu izah edeceğini belirterek konuşmasına başladı. Modernitenin belli bir şehir ve insan tipi tanımladığını aktaran Ökten, modernitenin diğer insan tiplerini ihmal ettiğini ifade etti. Şehrin toplumsal eylemler için olduğunu söyleyen Ökten buradan insanın eylemlerinin incelenmesine geçmiştir. İnsanın içgüdüsel ve iradi eylemlerinin bulunduğu, iradi eylemlerde tercihlerin söz konusu olduğuna değindi. Tercihin ise değerlere göre şekilleneceğini belirterek bireyin kendi kimliğini kendi değerlerine göre tanımlayacağını vurguladı.

Değerlerin eyleme yansması neticesinde görünür hale geldiğini belirten konuşmacı, böylelikle öteki insanların da bizi tanımlayabileceklerini ifade etti. Buradan medeniyetle olan alâkaya geçen Ökten, değerler ve hayat kurgusu

tasavvurunun medeniyetin ana unsurlarından olduğunu ifadelerine ekledi. Hayat kurgusunun mekanı gerektirdiğini belirterek şehir ile olan ilgisine işaret etti. Şehrin doğanın değil, insanların irâdî tasarımları neticesinde üretildiğini vurguladı. Şehrin işlevsel ve simgesel boyutlarının bulunduğu temas eden konuşmacı, bunların içeriğine dair somut örnekler vererek konuyu açıkladı. Şehrin işlevsel ve etik olması gerektiğini söyleyen Ökten, böyle bir şehrin bilge ve bilginler/ulema ve meşâyih/filozoflar ve ruhbanlar tarafından oluşturulabileceğini belirterek konuşmasını tamamladı.

Sempozyumun birinci oturumu Prof. Dr. Kadir Özköse başkanlığında başladı. Bizim şehirlerimizin dinamik bir yönünün bulunduğunu belirten Özköse, her bir şehrin bir hâmisi bulunduğunu ve bunların temsil gücü yüksek şahsiyetler olduğunu söyleyerek oturumu başlattı. İlk olarak Prof. Dr. Nurettin Gemici “1572 No’lu Tekirdağ (Rodosçuk) Şer’iyye Siciline Göre Tekirdağ’da Dinî, Kültürel Hayat” başlıklı tebliğini sundu. Şer’iyye sicillerinin Osmanlı toplumunun sosyal ve iktisâdî hayatını sunmadaki katkısından bahseden Gemici, Tekirdağ’da incelenen zaman diliminde ticaretin canlı oluşunu, İstanbul’un iâşe aktarma merkezi gibi görev gördüğünü belirtti. Dönemin Tekirdağ’ında farklı etnik unsurların bulunduğu, mahallelerin isimleri, tüketilen ürünler ve sahip olunan meslekler bilgilerini mevcut defter kayıtlarından aktaran konuşmacı bu durumun Tekirdağ’ı farklı yönleriyle tanımamızın mümkün olduğunu ifade etti. İkinci konuşmacı olarak Dr. Fatih Köse “Mimar Sinan’ın Tekirdağ’da İnşa Ettiği Camiler ve Dinî Hayata Katkıları” başlıklı tebliğini sundu. Köse, Rüstem Paşa’nın şehre olan katkısına ve Mimar Sinan’a yaptırılan Rüstempaşa Külliyesi’nin şehir için önemine dikkat çekti. İbadet ve ilmi faaliyetlerin yanı sıra sosyal hayata katkılarına değindi. Tebliğde anlatılan ikinci yapı ise Marmara Ereğlisi’nde bulunan Ali Paşa Camii’dir. Yapılan müdahaleler neticesinde özgünlüğünü kaybettiğini belirten Köse, haziresinin bakımsızlığına da dikkat çekti. Sempozyumun somut katkılarından biri olarak bu tespitin önemi belirtilmelidir. İlk oturumun son sunumu “Tekirdağ’ın Hayra Vâkıf Kadınları” adıyla Dr. Zehra Gözütok Tamdoğan tarafından yapıldı. Genel manasıyla hanımların vakıf kurmadaki yerlerinden bahseden tebliği Tekirdağ ile ilgili örnekler vererek sunumunu tamamladı.

İkinci oturum Prof. Dr. Hasan Keskin başkanlığında başladı. “Osmanlı İlimiyesinde Tekfurdağlılar” başlığıyla Dr. Zeynep Altuntaş, 19. yüzyılda Sul-

tan Abdülmecid dönemi İstanbul medreselerindeki Tekfurdağlılar hakkında sunup yaptı. İlmiye sınıfında İstanbul'da Tekirdağlı Müftüzâdelerin ağırlığından bahseden Altuntaş, özellikle Müftüzâde Osman Efendi ve neslinin aldığı görevlere işarette bulundu. Tebliğde dikkat çeken hususlardan biri de Tekirdağ'dan İstanbul'a eğitim almaya gidenlerin genellikle Kara Mustafa Paşa Medresesi'nde tahsil hayatlarını sürdürdükleridir. Doç. Dr. Ramazan Ekinci ise sunumunda Şakâ'iku'n-Numâniyye zeyillerinde 20 Tekirdağlı alim hakkında bilgi verdi. Dr. Erdem Can Öztürk, "Çorlulu Esad Efendi ve Eserleri Üzerine Notlar" başlıklı bildirisini sundu. Döneminde siyaset ve gazetecilik alanlarında ön planda olan Esad Efendi'nin hayatından ve ittihâd-ı İslam fikrinden bahsedildi. İttihadın bozulmasının nedeni olarak ulu'l-emre itaatsizliği gördüğü belirtilen Esad Efendi'nin ittihâd-ı İslâm'ın nasıl gerçekleştirileceğine dair öne sürdüğü görüşlerine değinildi. Ayrıca Hükümet-i Meşrûta ve Coğrafya Lügati gibi eserlerinin özellikleri de anlatıldı. Oturumun son sunumu Dr. Yakup Yüksel tarafından "Çorlulu Vâiz Behiştî Ramazan Efendi Hayatı, Eserleri ve Tefsirciliği" başlığıyla yapıldı.

Üçüncü oturum Tasavvuf I başlığıyla Prof. Dr. Vecdi Akyüz başkanlığında başladı. İlk konuşmacı Prof. Dr. Kadir Özköse, "Malkara Kadısı Ömer Ziyâuddin Dağıstânî'nin Tasavvuf ve Tarikatlara Dair Fetvaları" isimli bildirisini sundu. Başlangıçta Dağıstânî'nin hayatını anlatan tebliğci onun Osmanlı'nın son döneminde sosyo-politik olaylarda ortaya koyduğu tavrına dikkat çekti. Daha sonra onun Fetavay-ı Ömeriyye adlı eseri çerçevesinde tasavvuf ve tarikatlara bakışını özetleyen Özköse, mezkur bilgilerin günümüzde de geçerliliğini sürdürdüğü yönünde tesbitini belirtti. İkinci konuşmacı Dr. Nevzat Sağlam birbirini tamamlayıcı tebliğler olması nedeniyle aynı oturumda bir diğer sunum olan Doç. Dr. İbrahim Işıtan'ın bildiriyle kendininkini harmanlayarak anlatımını tamamladı. Tekirdağ'ın manevî mimarlarından Mustafa Feyzi ve Osman Nuri Efendilerin tanıtıldığı bu sunumda tekke ve zaviyelerin kapandığı bir dönemde mezkûr isimlerin postnişinlik yaparak tarikatlarının günümüze ulaşmalarını sağlamaları dikkat çekici bilgilerden bazılarıdır. Oturumun son konuşmacısı Doç. Dr. Ferzende İdiz konuşmasında "Tekirdağlı Beheştî ve "Heşt Beheşt" Mesnevî'si Bağlamında Tasavvufî Görüşleri" hakkında tebliğini sundu. Beheştî'nin ihlas, edeb, cûd, zühd, sabır-rıza, ölüm-

dünyanın fâniliği ve peygamber sevgisi temalarıyla eserini oluşturduğu belirtildi.

Cuma gününün son oturumu olan dördüncü oturum Tasavvuf II başlığıyla Prof. Dr. Ömer Dumlu başkanlığında başladı. Birinci konuşmacı Prof. Dr. Yakup Çiçek, Muhammed Kemaleddin Haririzâde'nin Tıbyânü'l-Vesâilî'ne dair izlenimlerini paylaştı. Dr. Mehmet Saki Çakır ise "Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Devleti'nin Tekirdağ'da Desteklediği Bazı Tekkeler" başlıklı tebliğini sundu. Çakır, Tekirdağ'daki bazı tekkelerin onarılması ve taamiyye tahsisi gibi konularda desteklendiğini belirtti. Buna göre Kırımî Ahmed Efendi Tekkesi, Ali Baba Tekkesi ve Pazar Tekkesi devlet tarafından maddi destek sunulan Tekirdağ'daki tekkelerden bazılarıdır.

Eş zamanlı sunumların gerçekleştirildiği cumartesi gününde beşinci oturum Tasavvuf III başlığıyla Prof. Dr. Abdullah Kahraman başkanlığında başladı. Prof. Dr. Ali Bolat, "Taşralı Bir Melâmî Şeyhi: Hayrabolulu Ahmed Sarbân" adlı tebliğini sundu. Ahmed Sarbân'ın Osmanlı ordusunda devecibasılığı yaptığını belirten Bolat, onun Kaygusuz ve Ahmedî mahlaslarını kullanarak eserler kaleme aldığını belirtti. Hüsameddin Ankaravî ve Vizeli Alaaddin Efendi onun halifelerinden birkaçıdır. Bolat'a göre Ahmed Sarbân, Melamilik hakkındaki önyargıları yıkma adına önemli bir isimdir. İkinci konuşmacı Furkan Ustakurt, "Tekirdağ'da Bir Gülşenî Şeyhi Hâmid-i bî-Nevâ, Hayatı, Eserleri ve Risâleleri" adlı tebliğinde Hâmid-i bî-Nevâ ve eserleri hakkında bilgilendirmede bulunmuştur. Üçüncü konuşmacı Dr. Türkan Alvan, "Tekirdağ Mürefte Cerrâhî Tekkesi Şeyhi İsmail Hakkı Zühdi Efendi" başlığını taşıyan tebliğinde 19. Yüzyılda yaşayan İsmail Hakkı Zühdi Efendi'nin hayatına ve görüşlerine değindi. Silistre'de dünyaya gelen İsmail Hakkı Zühdi Efendi, geçimini Duyûn-i Umumiyye'de çalışarak karşılamış, şeyh olduktan sonra da burada çalışmaya devam etmiştir. Müntesiplerinin çoğu bürokrat olan şeyhin iki halife bıraktığı belirtilmiştir. Modernizmin etkilerini ihvanında da müşâhede eden İsmail Hakkı Zühdi Efendi, bu konuya sıklıkla değinmiştir. Bu oturumun son tebliği Emine Neslihan Dolamaç tarafından "Tekirdağlı Bir Kâdirî Şeyhi Suyolcuzâde Ahmed Nehrî ve Dîvânı" başlığıyla sunuldu. Hayatı hakkında bilgi verildikten sonra Nehrî'nin divanına yer verildi. Yazma nüshasının Vatikan'da bulunduğu belirtildi.

Altıncı oturum Namık Kemal başlığıyla Prof. Dr. Nureddin Gemici başkanlığında gerçekleştirildi. Prof. Dr. Hasan Keskin, "Namık Kemal'in Renan Müdafaası Bağlamında Kuran Anlayışı", Prof. Dr. Metin Özdemir, "Namık Kemal'in Renan Müdaafasındaki Reddiye Yöntemi", Doç. Dr. Mehmet Kenan Şahin, "Namık Kemal'in Din Anlayışı ve Oryantalizmle Mücadelesi", Dr. Recai Çetres, "Namık Kemal'in Şiirlerinde Dini Motif" başlıklarıyla tebliğlerini sundular. Yedinci oturum İslami İlimler I başlığıyla Prof. Dr. Yakup Çiçek başkanlığında gerçekleştirildi. Prof. Dr. Abdullah Kahraman, "Nevzade Atai'nin el-Kavlü'l-Hasen Adlı Eseri ve İslam Yargılama Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", Dr. Fatih Yakar, "Çorlulu Sinan b. Ramazan'ın Mecmûatü'l-Fetâvâ İsimli Eserinde Borçlar Hukuku İle İlgili Konuların Tahlili", Dr. Hüseyin Baysa, "Süt Akrabalığı ile İlgili Bir Fetva Mecmuası: Alî Efendî eş-Şerî'atî et-Tekfurdağ'ın Mesâil-i Radâiyye Adlı Eseri", Dr. Hüseyin Okur, "Nev'î'nin Netâyicü'l-Fünûn Adlı Eserindeki Fıkıh ve Usul-i Fıkıha Dair Değerlendirmeleri" başlıklarıyla tebliğlerini sundular.

Sekizinci oturum İslami İlimler II başlığıyla Prof. Dr. Ali Bolat başkanlığında başladı. Birinci konuşmacı Prof. Dr. Ali Bulut, "Çorlu Ahmet Paşa Medresesi Müderrislerinden Hamza b. Turgut el-Aydinî ve Belâgat İlmindeki Yeri" başlığıyla sunduğu tebliğinde Hamza b. Turgut el-Aydinî'nin yaşadığı dönemdeki tanınırlığına ve eserlerinin medreselerde okutulduğuna dikkat çekti. İkinci konuşmacı Doç. Dr. Abdullah Taha İmamoğlu, "Malkara Kadısı Ömer Ziyâeddin Dağüstani'nin Hadis Eserlerinde Siyasete Zımnî Atıflar" başlıklı tebliğinde Dağüstani'nin hilafet kurumunu tasdik eden eserler kaleme aldığını belirtti. Ayrıca şerhlerini yapmış olduğu bazı eserlerdeki ilgili bâb başlıklarına "itaatü's-sultân", "itaatü'l-imam" gibi eklemelerde bulunduğuna işaret etti. Dağüstani'nin hadis yönünü inceleyen bir diğer tebliğ ise Dr. Osman Nedim Yektar tarafından "Ömer Ziyâeddin Dağüstani'nin Zevâ'idü'z-Zebîdî Adlı Eserinin Hadis İlmi Açısından Ele Alınışı" ismiyle sunuldu. Dağüstani'nin, Zebidi'ye yüz beş ilavesinin bulunduğunu söyleyen Yektar, onun hadisleri nakletme usulüne ve hangi konularda hadislere yer verdiğine değindi. Dördüncü konuşmacı Dr. Mahmut Yazıcı ise "Tekirdağlı Hasan Cemâlî Baba ve Rehnümâyî Sâlikîn Risalesinde Zikrettiği Hadislerin Değerlendirilmesi" başlıklı tebliğini sundu. Hasan Cemâlî Baba'nın Tekirdağ'ın ilk belediye

başkanı olduğuna işaret eden Yazıcı, onun Rehnümâyî Sâlikîn adlı risalesindeki rivayetlerin durumu hakkında bilgi verdi.

Dokuzuncu oturum Malkaralı Nev'î I başlığıyla Prof. Dr. Metin Özdemir başkanlığında başladı. Birinci konuşmacı Dr. Vezir Harman, "Yahya Nev'î Efendi'nin Muhassalu Mesâilî'l-Kelâmîyye Adlı Felsefî Kelam Eseri" adlı tebliğinde ilgili eserin içeriğinden ve kaynaklarından bahsetti. Ayrıca konu dizilişi olarak Beyzâvî'nin Tavâliu'l-envârı'na benzediğini ifade etti. İkinci konuşmacı Halil İbrahim Delen, "Firavun'un İmanıyla İlgili Tartışmalara Nev'î Yahya Efendi'nin Yaklaşımı" adlı tebliğini sundu. Bu konuda Nev'î'nin görüşünün Devvâni çizgisinde olduğunu belirten Delen, meselenin İbn Arabî'yi eleştirmeye doğru evrildiğine işaret etti. Üçüncü konuşmacı Dr. Özkan Öztürk'ün tebliği "Malkaralı Nev'î Yahya'nın "Keşfü'l-Hicâb Min Vechi'l-Kitâb" Adlı el-Füsûsu'l-Hikem Şerhinde İshrâkîlik ve Meşşâliğe Yapılan Atıflar" ismini taşımaktadır. Oturumun son konuşmacısı Dr. Ramazan Turan, "Malkaralı Nev'î Yahya'nın Keşfü'l-Hicâb Min Vechi'l-Kitâb Adlı Eserinde İnsan ve Âlemdeki Yeri" başlıklı tebliğinde insanın alemdeki yerini ilgili eser çerçevesinde dinleyenlere sundu.

Onuncu oturum Malkaralı Nev'î II başlığıyla Prof. Dr. Ali Bulut başkanlığında gerçekleştirildi. Sümeysra Turan, "Nev'î Efendi ve Netayicü'l-Fünun Adlı Eseri", Dr. Yakup Bıyıkoglu, "Nev'î'nin Netayicü'l-Fünun İsimli Eseri Bağlamında Tefsir İlmine Bakışı", Dr. Ahmet Bayındır, "Nev'î'nin Netâyicü'l-Fünun Adlı Eserinde İlm-i Hikmet'e Bakışı", Dr. Nizamettin Karataş, "Tekirdağ Müftülüğüne Gelen Sorular Çerçevesinde Tekirdağ'da Dini Hayat" başlıklı tebliğlerini sundular. Din hizmetleri başlığıyla düzenlenen on birinci oturum Doç. Dr. Osman Kara başkanlığında gerçekleştirildi. Prof. Dr. Bilal Bilgin, "Tekirdağlı Bir Din Gönüllüsü Adem Arslan", Dr. Hızır Yağcı, "Cumhuriyetten Günümüze Tekirdağ Müftüleri", Tekirdağ İl Müftü yardımcısı Melek Cingöz, "Tekirdağ'da Kadın ve Aileye Yönelik Yürütülen Din Hizmetleri", Dr. Ramazan Akkır, "Ziyaret Fenomeninin Kimlik Oluşumuna Etkisi: Arzu Baba Türbesi Örneği" adlı tebliğlerini sundular.

On ikinci oturum Din Eğitimi başlığıyla Doç. Dr. Mehmet Kenan Şahin'in başkanlığında başladı. İlk olarak Abdurrahman Şahin Tekirdağ'daki Diyanet Eğitim Merkezi ve sunduğu hizmetlerden bahsetti. İkinci konuşmacı Dr.

Adem Bölükbaşı, "Tekirdağ'daki Kur'an Kurslarında Din Öğretimi Faaliyetleri ve Yetişkin Eğitimi Açısından İncelenmesi" başlığıyla ilgili konuyu sayısal veriler ve yaptığı kısmî saha çalışmalarıyla elde ettiği sonuçları dinleyenlerle paylaştı. Üçüncü konuşmacı Nuran Çınar ise İmam Hatip Okulları'nın Tekirdağ'daki tarihi ve güncel serüvenine dair bilgilendirmede bulundu. Son olarak Dr. Muzaffer Üzümcü, "Öğrenciler Gözüyle Tekirdağ'da İlahiyat Eğitimi" başlıklı tebliğinde fakültemiz özelinde ilahiyat eğitimine dair paylaşımlarda bulundu. Çalışmasında yarı yapılandırılmış form ile görüşme yönteminden elde ettiği bulgulardan çıkardığı tespitlere değindi. Bu oturumla birlikte tebliğ sunumları tamamlanmış oldu ve değerlendirme oturumuna geçildi.

Kapanış oturumu Prof. Dr. Ömer Dumlu başkanlığında gerçekleştirildi. Prof. Dr. Kadir Özköse, Prof. Dr. Yakup Çiçek, Prof. Dr. Metin Özdemir, Prof. Dr. Ali Bulut, Prof. Dr. Nureddin Gemici, Prof. Dr. Hasan Keskin ve rektörümüz Prof. Dr. Mümin Şahin sempozyum hakkında değerlendirmelerini sundular. Bildiri yönüyle cumartesi günü tamamlanan sempozyum pazar günü Edirne gezisiyle sona ermiştir.

Tarihi süreç içerisinde farklı dönemlerden ve farklı isimlere yer verilerek ilmî çeşitliliğin sağlanması, özellikle son iki oturumda güncel konulara değinilmesi, bazı tebliğlerde şehir için pratik taleplerin ön planda işlenmesinin yanı sıra bazı sunumlarda kitâbî bir dil kullanılması, bazı konuşmacıların asıl konularına gelmeden sürelerinin bitmesi, yoğunluktan dolayı soru-cevap kısmının bulunmayışı gibi durumlar sempozyumun ardından akılda kalanlar olarak belirtilebilir. Burada aktarılan tebliğlerin içeriğine ulaşılabilmesi ve araştırmacıların daha rahat faydalanabilmesi için tebliğ metinlerinin basılması sempozyumdan istifadeyi arttıracaktır.

Tasavvur – Tekirdağ İlahiyat Dergisi Yayın İlkeleri

- 1. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde ilahiyat (dinî araştırmalar ve İslâm araştırmaları) ve sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.
- 2. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, yılda iki kez (30 Haziran – 30 Aralık) yayınlanan hakemli bir dergidir. Haziran sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Nisan, Aralık sayısı için 15 Ekim olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
- 3. Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisinin** yayım dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale İSNAD atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.
- 4. Dergide** yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayımlanması için eseri yayımlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.
6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.
7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
9. Yazardan makale başvuru ücreti alınmaz.
10. Yazardan yayın ücreti alınmaz.
11. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.
12. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.
13. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir.
14. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulu’na aittir.
15. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi** Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.
16. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi**, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD atıf sisteminin kullanılmasını şart koşmaktadır.

17. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

18. **Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi'**nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

19. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

20. Arap dilinde yazılan makalelerin, Arapça kaynakça yanında ikinci bir latimize edilmiş kaynakçaya sahip olması zorunludur.

Makale yazım kuralları için bakınız:

<http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writing-rules>

Tasavvur – Tekirdağ Theology Journal Publication Principles

1. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal aims to contribute to the accumulation of national and international knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the original articles, compilation articles, publication evaluation and scientific meeting studies with national and international scientific qualities. In our journal, the original articles together with compilation articles, publication evaluation and scientific meeting presentations in the fields of the theology (religious researches and Islamic researches) and social sciences in Turkish, Arabic and English languages.
2. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is a refereed journal which is published twice a year (30th of June - 30th of December). Deadline to send articles for the June issue is 15th of April, and for the December issue the deadline is 15th of October. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.
3. The publication language of Tasavvur / Tekirdag Theology Journal is Turkish. Likewise, scientific studies in Arabic and English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the ISNAD citation style.
4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.
6. For processing the articles produced from paper, it is necessary to fill in the system by filling in a wet signed undertaking by author as "My work hasn't been published or will not be published." Dublication / reissue / scientific misleading / multicast is a criminal offense. According to the TUBITAK Editorial Ethics Board, duplication is to send or publish the same research results for more than one magazine publication. If an article has already been evaluated and published, any other publication is deemed duplication.
7. At most two study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.
8. No copyright fee is paid to the author for the published articles.
9. Article application fee is not charced from the author.
10. No publishing fee is charged from the author.
11. All scientific and legal responsibility of the published study is incumbent on the author(s).
12. If the published study has been produced from a previously presented declaration or from a written dissertation, this must certainly be stated in the study.
13. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Tekirdag Namık Kemal University Faculty of Theology.
14. Tasavvur / Tekirdag Theology Journal Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.
15. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.
16. Tasavvur / Tekirdag Theology Journalsets the condition that for the writing of references and bibliography ISNAD citation style. be used.

17. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are considered to be transferred to the journal's editorial board.

18. The articles published in Tasavvur / Tekirdag Theology Journal are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

19. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

20. It is imperative that articles written in Arabic language have a second latinized bibliography next to the Arabic.

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur/writingrules>