

UNIVERSAL JOURNAL
OF THEOLOGY

e-ISSN: 2548-0952

cilt: IV | sayı: 2 | yıl: Aralık 2019
volume: IV | issue: 2 | year: December 2019

Universal journal of Theology,
(An International Peer-Reviewed Journal/Uluslararası Hakemli Dergi)
Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Universal Journal of Theology (UJTE) is a double blind peer-reviewed and quarter international journal. Legal responsibility of all published works belong to the authors. No part or full text of the works published in UJTE can be duplicated or distributed without written permission from the publisher. All correspondence with the journal should be via contact details given in the website. Editorial Board retains the right to publish or reject submitted articles.

Bu kitabın yayın hakları
*Universal journal of Theology'*ne aittir.
5846 ve 2936 sayılı fikir ve sanat eserleri yasası hükümleri gereğince
"Bu kitap hiçbir yöntemle çoğaltılamaz. Resim, şekil, şema, grafik ve
herhangi bir bölümü dekanlığın izni olmadan kopya edilemez."
Her hakkı *Universal journal of Theology'*ne aittir.

UNIVERSAL JOURNAL OF THEOLOGY

cilt: IV, sayı: 2, yıl: Aralık 2019

volume: IV, issue: 2, year: December 2019

e-ISSN: 2548-0952

<p>Baş Editör/Editor in chief Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Editör/Editor Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI Editör Yardımcısı/Editorial Assistants Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI Yazı Takip/Secretary Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI İç Tasarım/Design Dr. Öğr. Üyesi Harun ABACI Web Sayfası Sorumlusu Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Son Okuyucu Dr. Öğr. Üyesi Mahmut YAZICI</p> <p>Yazışma Adresi/Corresponding Adress Universal Journal of Theology http://dergipark.gov.tr/ujte universalteoloji@gmail.com</p>	<p>Danışma Kurulu/Advisory Board Prof. Dr. İbrahim TAHA Prof. Dr. Kemal POLAT Prof. Dr. M. Şevki AYDIN Prof. Dr. Mehmet DAĞ Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU Prof. Dr. Sabri ERTURHAN Prof. Dr. Tuncay İMAMOĞLU Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI Doç. Dr. Hadi SAĞLAM Doç. Dr. Hasan AKKANAT Doç. Dr. İsmail ŞİMŞEK Dr. Abdelrahim SAD ALDIN Dr. Abdullah HAROUNA Dr. Abdullah M. Nuri Al DERSAWI Dr. Adem BİLEN Dr. Azad Said SUMO Dr. İsmail YILMAZ Dr. Mustafa SAFA Dr. Said Al QURANI Dr. Vahit CELAL</p> <p>Sayı Hakemleri/Referee Board of this issue Doç. Dr. Abdussamed YEŞİLDAĞ Dr. Abdurrahim BİLİK Dr. Mustafa TÜRKAN Dr. Sezai BEKDEMİR Dr. Yahya MAABDEH Dr. Yusuf AKÇAĞOCA Dr. Zafer AKYÜZ</p>
<p>Yayın Kurulu/Editorial Board</p>	
<p>Prof. Dr. Ahmet Koç- Marmara University/Turkey Prof. Dr. Ali Yılmaz- Ankara University- Turkey Prof. Dr. Cemal Ağırman- Cumhuriyet University/Turkey Prof. Dr. Fazlı Polat-Atatürk University/Turkey Prof. Dr. Hakkı Aydın- Cumhuriyet University/Turkey Prof. Dr. Hanifi Palabıyık- Atatürk University/Turkey Prof. Dr. Hüseyin Certel- S. Demirel University/Turkey Prof. Dr. İbrahim Taha – Al Baha University/KSA Prof. Dr. Kemal Polat – Amasya University/Turkey Prof. Dr. Muhammed Aydın- Sakarya University/Turkey Prof. Dr. Mustafa Alıcı – Erzincan University/Turkey Prof. Dr. M. Şevki Aydın- Erciyes University/Turkey Prof. Dr. Ruhattin Yazoğlu- Atatürk University- Turkey Prof. Dr. Sabri Erturhan- Cumhuriyet University/Turkey Prof. Dr. Şuayip Özdemir- Amasya University/Turkey Prof. Dr. Temel Yeşilyurt- Erciyes University/Turkey Prof. Dr. Tuncay İmamoglu- Atatürk University- Turkey Prof. Dr. Vahdettin Başçı- Atatürk University- Turkey Doç. Dr. Abdülhadi Sağlam – Erzincan University/Turkey Doç. Dr. Abdülkerim Seber – Ağrı İ. Çeçen Univ./Turkey Doç. Dr. Hasan Akkanat- Çukurova University/Turkey Doç. Dr. Kamil Kömürçü- Cumhuriyet University/Turkey Doç. Dr. M. Salih Geçit – Ağrı İ. Çeçen University/Turkey</p>	<p>Doç. Dr. Mahmut Çınar- Gaziantep University/Turkey Doç. Dr. Zübeyir Saltuk-Ağrı İ. Çeçen University/Turkey Dr. Maksut Çetin- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey Dr. Muhammed Şakir M. Salih – Selahattin University/Iraq Dr. Mustafa Safa – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey Dr. Raşit Batur- İzmir Kâtip Çelebi University/Turkey Dr. Said Al Qurani – Al-Azhar University/Egypt Dr. Samagan Myrzaibraimov- Oş Devlet Univ./Kyrgyzstan Dr. Sezai Bekdemir- Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey Dr. Timur Kozukulov- Oş Devlet University- Kyrgyzstan Dr. Vahit Celal – Bartın University/Turkey Dr. Abdelrehim Sad Aldin – Al-Azhar University/Egypt Dr. Abdullah Harouna – Al Baha University/KSA Dr. Abdullah M. Nuri Al Dersawi – King Faisal Univ./KSA Dr. Abdülcebbar Kavak – Ağrı İbrahim Çeçen Univ./Turkey Dr. Ahmet Yarlıkapov- Moskow State Ens. /Russia Dr. Adem Bilen – İstanbul University/Turkey Dr. Azad Said Sumo – Duhok University/Iraq Dr. Ferhat Maksudov- Institute of Archaeology/Uzbekistan Dr. Hayati Tetik – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey Dr. İlhami Güney- Dumlupınar Üniversitesi/Turkey Dr. İsmail Yılmaz – Ağrı İbrahim Çeçen University/Turkey</p>
<p>Dergimizin yayım ve yazım ilkeleri 99-107 sayfaları arasında yer almaktadır.</p>	

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Makaleler /Articles

Belâgate Atılan İftiralara Fadl Hasan Abbâs'ın Yazdığı Reddiyeler / The Rebuttals Written by Fadl Hasan Abbâs to the Denigration of Rhetoric
Dr. Zafer AKYÜZ
1-24

Bir Ekol Olarak Abdullah b. Mes'ûd / Abdullah b. Masood as an School
Dr. Arif ATALAY
25-40

أثر النبرة والتصوير والتلوين في تلاوة القرآن الكريم والحديث الشريف / The impact of the voice tone depiction and intonation in the Quran recitation and Prophetic tradition
Doç. Dr. Abed El Fattah El SAMMAN
41-58

Şîi Fıkhında İmametın Garantörlüğünden İctihadın Sorun Çözücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülâhazalar / Considerations on The Transition Process from The Guarantor of Imamate to The Problem-Solver of Ijtihad in Shia Fiqh
Dr. Öğr. Üyesi Sefa ATİK
59-97

Yayın ve Yazım İlkeleri/Guidelines for Publication
99-107

Açık Erişim Politikası / Open Access Policy

Universal journal of Theology (UJTE) bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracakı ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Universal journal of Theology (UJTE) Budapeşte Açık Erişim Deklarasyonunu imzalamıştır.

Universal journal of Theology (UJTE) provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Universal journal of Theology (UJTE) has added its name to the Budapest Open Access Initiative.

Dizinleme Bilgileri / Abstracting and Indexing Services

- 1- ASOS Index (2017)
- 2- Google Scholar (2017)
- 3- Academic Keys (2018)
- 4- İSAM- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (2017)
- 5- SOBİAD- Sosyal Bilimler Atıf Dizini (2018)
- 6- Scientific Indexing Services (2017)
- 7- İdealonline (2018)

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

BELÂGATE ATILAN İFTİRALARA FADL HASAN ABBÂS'IN YAZDIĞI REDDİYELER

The Rebuttals Written by Fadl Hasan Abbâs to the Denigration of Rhetoric

Zafer AKYÜZ

Dr. Öğretim Üyesi, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Assistant Dr., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric, Erzincan/Turkey

zafer.akyuz@erzincan.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7336-1996>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 16/09/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/11/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2019

Atıf/Citation: AKYÜZ, Zafer. "Belâgate Atılan İftiralara Fadl Hasan Abbâs'ın Yazdığı Reddiyeler". *Universal Journal of Theology* 4/2 (2019): 1-24.

Belâgate Atılan İftiralara Fadl Hasan Abbâs'ın Yazdığı Reddiyeler*

Öz

Belâgat tarihine baktığımız zaman, bu ilme katkıda bulunmak için gayret sarf eden birçok âlim vardır. Onlar tabiri caizse bütün ömürlerini bu ilme hasretmişlerdir. Amaçları belâgat ilminin inceliklerine vakıf olmak, sırlarını keşfetmek ve ondaki güzellikleri anlamaktır. Nedeni ise, Kur'ân-ı Kerim'i anlamada belâgat ilmini bir vasıta olarak telakki etmeleridir. İşte bu âlimlerden birisi de Fadl Hasan Abbâs'tır. Fadl Abbas, Arap belâgatının Arap ürünü olduğunu, başka milletlerin kültürüyle karışmadığını, başka milletlerin belagatlerinden etkilenmediğini, taklit ve iddia edilen intihal olmadığı düşüncesini savunmuştur. Nitekim o, verdiği derslerde ve konferanslarda, belagatin orijinallliğini ispat etmek, bu düşüncüyü temellendirmek ve ispatlamak için teşekkürü hak eden bir çaba göstermiştir. *el-Belâğatü'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye* adlı değerli eseri, onun Arap belagatinin asaletine dair düşüncesine ve başka milletlerin belagatlerine bağımlılık, taklit ve benzerlik iftirasından berî olduğuna açık bir delil teşkil etmektedir. Bu makalede belâgat âlimlerinden Fadl Hasan Abbâs'ın kısaca hayatına temas edilmiş ve belâgate atılan iftiralara verdiği cevaplar ve yazdığı reddiyeler anlatılmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fadl Hasan Abbâs, belâgat, iftira, reddiye

The Rebuttals Written by Fadl Hasan Abbâs to the Denigration of Rhetoric

Abstract

When we look at the history of rhetoric, there are many scholars who have made efforts to contribute to this science. They have devoted their whole life to this science. Their aim is to know the delicacies of rhetoric, discover its secrets, and to understand its beauties. The reason is that they consider the science of rhetoric as a means in understanding Qur'an. One of these scholars is Fadl Hasan Abbâs. Fadl Abbas argued that Arabic rhetoric is an Arabic product that did not interfere with the culture of other nations, is unaffected by the rhetoric of other nations, is neither an imitation nor a product of alleged plagiarism. As a matter of fact, in his lectures and conferences, he has efforts to prove the authenticity of Arabian rhetoric, to justify and prove its uniqueness. His precious work "al-Belâğatü'l-Mufterâ 'Aleyha Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye" constitutes indisputable evidence that for his idea of the uniqueness of Arabic rhetoric and that is far away from the arrogations that it is an imitation and resemblance to the rhetoric of other nations. In the present study, the life and the rebuttals and refutations of Fadl Hasan Abbâs to the arrogations regarding Arabic rhetoric are presented briefly.

Keywords: Fadl Hasan Abbâs, rhetoric, denigration, rebuttal

Giriş

Birinin mastarı بلاغة, diğeri بلوغ olan Arap dilinde iki tane farklı بَلَعَ fiili vardır. Söz konusu iki fiil de "ulaşma" ve "sona ermek"¹; "sözlü ve yazılı ifadede fasih olmak" veya "sözün fasih ve açık seçik olması"² ve "ulaşmak, yetişmek, varmak, rüş-tüne ermek, olgunlaşmak"³ anlamlarına gelmektedir.

* Bu çalışma "Fadl Hasan Abbâs ve Belâgat İlmindeki Yeri" adlı doktora tezinden çıkarılmıştır.

1 İbn-i Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem b. Ebi'l-Hasen b. Ahmed el-Ensârî el-Hazrecî, *Lisânu'l-Arab*, (Tahkik: 'Abdullah Ali el-Kebîr-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî), Dâru'l-Me'ârif, Kahire tsz, V, 345.

2 İbn-i Manzûr, IV, 346; Hulusi Kılıç, "Belâgat", *DİA*, İstanbul 1992, III, 380.

3 Ebû 'Osmân 'Amr b.Bahr el-Câhuz, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetü'l-Hânevî, Kahire 1998, I, 88; 'Ali el-Cârim-Mustafa Emîn, *el-Belâğatü'l-Vâdiha*, Eda Neşriyat, İstanbul tsz., 8-10; Fadl

Belâgatin terimsel ilk tanımını “*Karışık noktaları ve bilinmeyen gizlilikleri en kolay ifadelerle açıklamaktır.*”⁴ Sözüyle Hz. Ali'nin yaptığı kabul edilmektedir. Râgıb el-İsfehânî'ye (öl. 502/1108) göre belâgat iki anlama gelmektedir. Birincisi kelamın bizzat kendisinin belîğ olmasıdır. Bu ise sözün kullanıldığı dilde konulduğu manaya göre doğru olması, amaçlanan manaya uygun olması ve kendi içinde doğruluğu dile getirmesi ile mümkündür. Bu niteliklerden birinin olmaması durumunda söz belâgat açısından eksik olur. İkincisi ise kelamın konuşan kişi ve muhatap açısından belîğ kabul edilmesidir. Bu ise konuşan kişinin kastettiğini muhatapın kabul etmesine layık bir şekilde söylemesidir.⁵ el-Kazvî'nî ise belâgati fesahatiyle beraber sözün muktezâyı hale uygun olması şeklinde tanımlar.⁶

Câhiliye döneminde Araplar başta şiir olmak üzere neredeyse bütün söz sanatlarında mahirdiler. Ancak, Belâgatin eşsiz örneği olarak Kur'ân-ı Kerîm nazil olmaya başlayınca üslubuyla onları derinden sarsmış ve etkilemişti.⁷ Bununla beraber Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz fesâhat ve belâgati de bu alanda yeni bir çığır açmış, inananların bu alana bakışını değiştirmiştir. Genel kabule göre Arap edebiyatının ürünleri, sözlü olarak dil ve kulak arasındaki serüven şeklinde nitelendirilen semâ' yöntemiyle varlığını sürdürmüştür. Zaman zaman sözlü dilin yazılı dile aktarıldığı da görülmektedir. Bunun en güzel ve en eski örneklerini, câhiliye döneminde Arap Yarımadası'nın çeşitli yörelerinde kurulan Ukâz vb. panayırarda ve her yıl düzenlenen şiir yarışmalarında tenkit süzgecinden geçerek seçilen, Mısır keten bezinden yapılmış tomarlara altın harflerle yazılan, Kâbe'nin duvarına asılan ve “Mu'allaka-i Seb'â” olarak bilinen yedi askıda görmek mümkündür. Kur'ân'ın yazı ile kayıt altına alınması, sözlü dil hasılasının büyük oranda günümüze kadar ulaşmasını sağlamıştır.⁸ Bu bağlamda daha sonraki dönemlerde olgunlaşacak olan belâgat ilminin temelleri de Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatini açıklama mihverinde atılmaya başlanmıştır.

Emeviler döneminde şiir ve belâgat çok büyük bir hamle yaparak gelişme göstermiş ve söz sanatlarına ilgi artmıştır. Halifeler ve yöneticilerin şair ve edipleri özenle korumaları, devlet erkânının meclislerinin şair ve ediplerle

Hasan 'Abbâs, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnânuhâ 'İlmu'l-Me'ânî*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2008, 58-59.

4 Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullâh el-'Askerî, *Kitâbu's-Smâ'ateyn*, (Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru İhyâi'l-Kutubî'l-'Arabiyye, Kahire 1952, 51-52; Hikmet Akdemir, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, Nil Yayınları, İzmir 1999, 9.

5 Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fi Çarîbi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Nezzâr Mustafa el-Bâz), Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, tsz, I, 77.

6 Hâtub el-Kazvî'nî, *el-Îzâh fi 'Ulûmi'l-Belâğah*, Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, Beyrut tsz, 11.

7 Abdussamed Yeşiltaş, “Câhiliye'den Abbâsîlere Arap Şiirinde Yıldız Tasvirleri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 34, Erzurum 2010, 187-208.

8 Yusuf Akçakoca, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu -Cümle Öğeleri, Kurgusu ve Anlam-Kimlik Yayınları*, Kayseri 2019, 23-24.

dolmasını sağlamıştır.⁹ Bu dönem İslâm kültür ve medeniyetine damgasını vuran çok önemli bir zaman dilimidir. Önceleri Kur'ân-ı Kerîm ve hadisin inceleme alanlarını anlamak için başlayan filolojik ve edebi araştırmalar Emeviler döneminde başlamış olmakla beraber, bu çalışmaların sistemli bir şekilde ele alınarak incelenmesi ve bağımsız birer ilim dalı haline gelmesi ve buna paralel olarak birçok müessesenin kurulması Abbâsiler devrinde tezahür etmiştir ve belâğatin müstakil bir ilim halinde teşekkül etmesi ve terimlerin belirlenmeye başlaması bu dönemde gerçekleşmiştir. H. IV. asrın sonlarından VIII. yüzyıl sonlarına kadar devam eden ve belâğatin en parlak döneminin yaşandığı bu süreçte yazılan eserlerde belâgat konuları ön planda gelmektedir. Bu dönemde yazılan *Kitâbu's-Sinâ'ateyn, el-'Umde, Sırrü'l-Fesâha, Kânûnu'l-Belâga* öne çıkan eserlerden sadece bir kısmıdır.

Modern dönem, XIX. yüzyıl sonlarından itibaren günümüze kadar gelen, İslâm dünyasının Avrupa ile münasebetler kurmasıyla belâgat ilminin diğer dönemlerden farklı boyut kazandığı, birtakım arayışların ve değişimlerin başladığı dönemdir.¹⁰ Çünkü dünyada esen değişim rüzgârları her sahada olduğu gibi belâgat alanını da etkilemiş, zaten durgun ve duraklama evresinde olan bu ilim dalına canlılık getirmek isteyenler için bu değişim bir fırsat olarak değerlendirilmiştir.

Modern dönemdeki müelliflerin bir kısmı belâgati savunmaya koyulurken diğer bir kısmı Arap belâgati ışığında Kur'ân'ı Kerîm'in i'câzı konusunu işlemişlerdir. Dolayısıyla Arap belâgati ışığında Kur'ân'ı Kerîm'in i'câzı konusunu işleyenler, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgat alanını okuyan çağdaş araştırmacıya hizmet etmek için Arap belâgatini şerh etmeye ve kolaylaştırmaya önem vermişlerdir. Diğer bir kısım müellifler ise çağımızdaki edebî akımlara hizmet amacıyla Arap belâgatinin ana başlıklarını yenilemeye ve konularını açıklamaya çalışmışlardır.¹¹ Bu âlimlerden birisi de Fadl Hasan Abbâs'tır.

Fadl Hasan Abbâs'ın Hayatı

Fadl Hasan Abbâs'ın ismi, Ebû Muhammed, Fadl b. Hasan b. Ahmed b. Âl-i 'Abbâs eş-Şâfi'î'dir.¹² Künyesi Ebû Muhammed'dir. H. 1350 Ramazan

9 Ahmet Kazım Ürün, *Klasik Arap Edebiyatı*, Çizgi Yayınları, Konya 2015, 70-76.

10 Kılıç, "Belâgat", III, 383.

11 Abdullah Hammâd el-'Avâyisa, *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye 'inde'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Eseruhâ fi'l-'İcâzi ve't-Tefsîri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmî'atu 'Ulûmi'l-İslâmiyye, 23; Abdussamed Yeşildağ, "Arap Şiirinde Ayet İktibası", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sayı 27 (2015/2), 43-66; Abdussamed Yeşildağ, "et-Tanâs el-Edebî fi Şi'ri Abdillâh b. Hamîs", *UHİVE*, yıl: 17, Sayı: 17, İstanbul, Aralık 2017, 401-430; Abdussamed Yeşildağ, *Cemâliyyâtü'l-Üslûb fi Şi'ri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*, Daru'l-Mî'râc, Dımaşk, 2018, 92-96.

12 Muhammed b. Yusuf el-'Askalânî, *Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi, Amman 2011, 18; Muhammed b. Yusuf el-'Askalânî, *Leâlî Mezîetun min Hayâtî'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl*

ayı/m. 1932 yılın Ocak ayında¹³ Filistin'de Nâsıra şehrine bağlı Saffûriye köyünde dünyaya geldiği için nisbesi es-Saffûrî'dir.

Fadl Hasan Abbâs ilme, ilim ehline ve fazilete önem veren bir ailede yetişti. Fadl Hasan Abbâs doğuştan a'mâ olmasına rağmen küçük yaşta ilim tahsil etmeye ve hafızlığa başlamış ve çok kısa sürede on yaşından önce hafızlığını tamamlamıştır.¹⁴

İlmîni geliştirmek ve daha iyi bir ilim tahsili için 1946 yılında Akkâ'ya; 1948'de Mısır'a giderek Kur'ân ilimleri eğitimi aldı ve Ezher Üniversitesi Usûluddîn Fakültesine kayıt yaptırdı ve 1952 yılında yirmi yaşında bu fakülteden mezun olan ilk öğrenci oldu.¹⁵

Lübnan'a gelerek 1954-1965 yılları arasında Lübnan'ın Sayda vilâyetinde vakıflar idaresinde müdür olarak çalıştı.¹⁶ Ürdün'e geçip burada Amman Vakıf Müdürlüğüne bağlı Amman mecitlerine vaiz olarak tayin edildi.¹⁷ 1966-1971 yıllarında Lüveybe'deki Şeriat Fakültesine müderris olarak tayin edildi. 1967'de Ezher Üniversitesinde yüksek lisansını tamamladı. 1972 yılında da "İtticâhâtu'-Tefsîr fi'l-'Asri'l-Hadîs fi Mısır ve Sûriyâ (Modern Dönemde Mısır ve Suriye'de Tefsire Yönelişler)" isimli teziyle doktora derecesini elde etti.¹⁸

Hasan 'Abbâs, Cem'iyetu'l Muhâfaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm Yayınları, Amman 2013, 10; Ahmed Teysir el-Kûkâ, Sîru'l-Kurrâ ve'l-Mukriîne fi'l-Urduni ve Filistini fi'l-Karni'l-Mu'âsir, Cem'iyetu'l-Muhâfaza 'ale'l-Kurâni'l-Kerîm, Ammân 2017, 324; Enghin Cherim, Fazl Hasan Abbas, DÎA, İstanbul 2016, ek 1. Cilt, 445-446.

- 13 Senâ Fadl 'Abbâs, "Mezâtun min Sireti'l-'Allâme Doktor Fadl Hasan 'Abbâs", *Allâme Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Cem'iyetu'l Muhâfaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm Yayınları, Amman 2018, 11; Ahmed Teysir el-Kûkâ, 324; Cemâl Mahmûd Ahmed Ebû Hassân, "Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs Keyfe 'Areftuhu?" *Dirâsâtu'n İslâmiyyetun ve 'Arabîyyetun Muhâdâtun ile'l-'Allâme'l-Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs Bimunâsebeti Bulûğîhi's-Seb'in*, Dâru'r-Râzî, Amman 2003, 5.
- 14 Ahmet Tâhîr Ebû Ömer, *Hivâr me'al-Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, Mecelletu'l-Furkân, Ammân 2003, XXVII, 27-33; Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Kirââtü'l-Kur'âniyye vemâ Yete'allaku Bihâ*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2008, 8; Senâ Fadl 'Abbâs, 12; el-'Askalânî, *Leâlî Mezîetun min Hayâti'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, 11; el-Kûkâ, 325; Ebû Hassân, 6.
- 15 el-'Askalânî, *Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 23; Senâ Fadl 'Abbâs, 15; el-'Askalânî, *Leâlî Mezîetun min Hayâti'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, 12; el-Kûkâ, 326-328
- 16 el-'Askalânî, *Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 25; Cherim, 445; el-'Askalânî, *Leâlî Mezîetun min Hayâti'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, 13; el-Kûkâ, 330-331.
- 17 Senâ Fadl 'Abbâs, 22; Muhammed b. Yusuf el-'Askalânî, *Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 25; A. mlf., *Leâlî Mezîetun min Hayâti'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, 13; el-Kûkâ, 331; Ebû Hassân, 10.
- 18 Senâ Fadl 'Abbâs, 23; el-'Askalânî, *Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 26; Cherim, 445; el-'Askalânî, *Leâlî Mezîetun min Hayâti'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, 14-15; el-Kûkâ, 327; Ebû Hassân, 10.

1975'ten 1978 yılına kadar Abu Dabi'de Vakıflar Bakanlığında vaaz, irşat ve hitâbet görevlerinde¹⁹; 1978-2002 yılları arasında Ürdün Üniversitesi Şeriat Fakültesi Usûluddîn bölümünde²⁰; 2002 - 2007 yılları arasında Yermük Üniversitesi'nde²¹; 2008 yılında Amman'da kurulan İslâmi İlimler Üniversitesi doktora bölümüne öğrenci yetiştirmek üzere tayin edildi ve vefat edinceye kadar buradaki görevine devam etti.²²

Umre yolculuğuna çıktığı 9 Şubat 2011 Çarşamba günü vefat etmiştir.²³

O, şöhretten uzak, ilmi talep etmede azimli, zamanının çoğunu ibadet ve dine hizmette geçiren, her zaman gerçeği söyleyen, Müslümanların işlerine ehemmiyet veren, ilmi derslere ve kütüphanelere özen gösteren, ileri görüşlü, geniş düşünceli, hazır cevap ve firaset sahibi birisidir. İlim ve ilim ehlini seven, kitap ve sünnete sınıksız bağlı olup bunları kendisine rehber edinmesi nedeniyle hikmet ile aydınlanan, işlerini yerli yerinde ve zamanında sağlam yapan, her şeyin değerini veren, yapacağı her işi etrafındakiler ile istişare eden özelliklere sahiptir.²⁴

Fadl Hasan Abbâs başta tefsir ve tefsir usulü olmak üzere belâgat, fıkıh ve Kur'ân ilimleri üzerine pek çok eser kaleme almıştır. Özellikle belâgat ve tefsir alanında yazdığı eserleri başta üniversiteler olmak üzere Kur'ân ilimleri öğreten kurumlar tarafından kaynak eser olarak kullanılmaktadır.²⁵

Belâgate dair eserleri şunlardır: *el-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ 'İlmu'l-Me'ânî*, *el-Belâğa Funûnuhâ ve Efnânuhâ 'İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî'*, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*,²⁶ *Esâlîbu'l-Beyân fi 'Ulûmi'l-Belâğa, Letâifu'l-Mennân ve Revâi'u'l-Beyân fi Nefyi'z-Ziyâdeti ve'l-Hazfi fi'l-Kur'ân*.

Fadl Hasan Abbâs'ın Arap Belâgatini Savunması

Allah ile kulları arasındaki kutsal metni yani Kur'ân-ı Kerîm'i anlamak demek, ikisi arasındaki haberleşme ağını tesis etmek ve sırları çözmek demektir.

19 Senâ Fadl 'Abbâs, 25.

20 el-Kûkâ, 331; el- 'Askalânî, *Leâli Mezîetun min Hayâti'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, 15; Ebû Hassân, 11.

21 Cherim, 445; el-Kûkâ, 331.

22 Senâ Fadl 'Abbâs, 29; Cherim, 445; el- 'Askalânî, *Leâli Mezîetun min Hayâti'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, 15; el-Kûkâ, 331.

23 Senâ Fadl 'Abbâs, 52-53; el-Kûkâ, 339.

24 el- 'Askalânî, *Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 27-28; A. mlf., *Leâli Mezîetun min Hayâti'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, 16; el-Kûkâ, 332.

25 Ahmed Süleymân el-Beşâyire, Devru'l-'Allâme Şeyh Fadl 'Abbâs fi Te'sîsi ve Tadvîri Menâhici't-Tedrisi'l-Câmi'i fi't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ânî fi'l-Ürdün, *Allâme Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Cem'iyetü'l Muhâfaza 'ale'l-Kur'ânî'l-Kerîm Yayınları, Amman 2018, 239-272.

26 Bu eser, belagete ve belagat âlimlerine yönelik olumsuz eleştirilere ve belagatin kaynağının eski yunan olduğu görüşüne reddiye niteliğindedir. Bkz. Cherim, 445; Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 2.

Yaratan ile yaratılan arasında sözsüz haberleşme ağı tefekkür ile sözlü haberleşme ağı da dil ile tesis edilir. İslâm âlimlerinde tefekkür asıl olmakla beraber, sözlü haberleşmenin ana unsuru olan dili ve ondaki esrarı açığa çıkarmak için, onların tarih boyunca çok çaba harcadıkları müşahede edilmiştir. Kur'an'daki kavramlar, onun i'câzı, nazmı, üslubu, söz sanatları vb. âlimlerin uğraşı alanı olmuş ve olmaya da devam edecektir. Diğer dini ilimlerde olduğu gibi belâgat ilmi de Kur'an-ı Kerim'deki incelikleri daha iyi anlamak maksadıyla geliştirilen, gaye olmaktan çok vasıta olan bir ilimdir.²⁷ İşte Kur'an-ı Kerim'deki incelikleri anlamak maksadıyla gayret sarf eden, bu sahada eserler yazan ve talebelerine bunları anlatan âlimlerden birisi de Fadl Hasan Abbâs'tır.

Fadl Hasan Abbâs, Kur'an-ı Kerim'deki incelikleri anlamanın en iyi yönteminin belâgat ilmine vakıf olmakla mümkün olduğunu dile getirmiştir. İyi bir müfessirin aynı zamanda iyi bir belâgat âlimi olması gerektiğini de izah etmiş, bu iki ilim arasında derin bağların olduğunu dile getirmiştir. O, belâgatteki konuları izahının yanında bu ilme yapılan saldırılara da cevap vermiştir. Belâgate atılan iftiraların asıl maksadının Kur'an-ı Kerim'e saldırılmak olduğunu belirtmiş ve hepsini ilmi delillerle çürütmüştür. O, belâgatin asaletini savunmuş, Arapçanın bu ümmetin asıl dili olduğunu ifade etmiş, başka milletlerden alınmadığını dile getirmiş ve âlimleri buna tank göstermiştir.²⁸ Bu alanda savunduğu fikirlerine kısaca temas edelim.

Fadl Hasan Abbâs'a Göre Belâgatin Asaleti

Belâgat ilminin Araplara ait olmadığı iddiası, genelde asıl Arap mirası ile özeldede Kur'an-ı Kerim'in dili ile ve daha özeldede orijinal Arap belâgati ile ilgili en önemli konulardandır. Belâgat mirası, Arapların düşüncesinde dilin asaletini ve bu köklü milletin potansiyelinde yaratıcılığın ve yeniliğin asaletini gösteren bir kimlik olarak kabul edilmektedir. Başkalarının ilimlerine aldanarak önceki âlimlerin çabalarını kabullenememek de bu iddianın en önemli etkenlerindedir. Buna kendine güvenememe, âlimlerin ilimleri ortaya koyarken çektikleri zorluklar, tanındıkları ve ön plana çıktıkları ilimlerde sundukları bereketli çabalara bağlılık ruhunun olmamasını da ekleyebiliriz.²⁹

Arapların belâgati başka milletlerden aldığı iddiası oryantalistler tarafından değil, dilde uzmanlaşmış bazı dilciler tarafından ortaya atılmıştır. Doğrusu bu, garip ve hayret uyandıran bir durumdur. Çünkü bu haksız ithamlar Arapların dışındakiler ve Müslüman olmayanlar tarafından yapılmış olsaydı konunun anlaşılır bir tarafı olurdu. Ancak bu sözlerin dilciler tarafından dilendirilmesi ilginçtir.

27 Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlmi ve Kur'an", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, I, 1, 10.

28 Abdullah Hammâd el-'Avâyisa, 42-43.

29 Abdullah Hammâd el-'Avâyisa, 42.

Fadl Abbas, Arap belâgatının Arap ürünü olduğunu, başka milletlerin kültürüyle karışmadığını, başka milletlerin belagatlerinden etkilenmediğini, taklit ve iddia edilen intihal olmadığı düşüncesini savunmuştur. Nitekim o, verdiği derslerde ve konferanslarda, belagatin orijinallliğini ispat etmek, bu düşüncüyü temellendirmek ve ispatlamak için teşekkürü hak eden bir çaba göstermiştir. *el-Belâğatü'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye* adlı değerli eseri, onun Arap belagatinin asaletine dair düşüncesine ve başka milletlerin belagatlerine bağımlılık, taklit ve benzerlik iftirasından berî olduğuna açık bir delil teşkil etmektedir.

Fadl Hasan Abbâs'a Göre Belâgatin Asaletinin Delilleri

Fadl Hasan Abbâs, Arap dilinin ve belâgatının orijinal olduğunu ve başka milletlerden etkilenmediğini ispat etmek için birtakım deliller getirmiştir. Bu deliller şunlardır:

1. Arap Dilinin Özelliklerini, Asaletinin Temellerini Değerlendirmesi ve Âlimlerin Buna Dair Tanıklıklarına Yer Vermesi

Fadl Abbâs, Arap dilinin özelliklerinden, ayrıcalıklarından ve asaletine dair esaslardan ve âlimlerin tanıklıklarından söz eder. Onun bu görüşleri, Arapların sağlamlık ve gerçeklik derecelerinin en yükseğini elde edecek şekilde dillerini kontrol altına aldığını ispat eden bir yöntemdir. Meselâ harf, yer açısından bir mahreç ve zaman açısından bir söyleyiş ile kontrol altına alınmıştır. Bütün bunların ötesinde kendisinden anlaşılan belirli bir manası vardır. Örneğin ra (ر) harfi tekrara ve sürekliliğe, kaf (ك) harfi kuvvete, ğayn (غ) harfi sipere girmeye işaret etmektedir. Bunların dışında Arapça harflerde bulunacak çok örnekler söz konusudur. Söz konusu bu özellikler başka hiçbir dilde bir arada bulunmaz. Bazı dillerde bu özelliklerden biri gerçekleştiğinde bütün özellikleri bir arada bulmak mümkün olmadığı gibi ikinci bir özelliği bile bulmak zordur.³⁰

O, kelimelerin özellikleriyle alakalı görüşleri şunlardır:

- Arap dilinin kelimelerinin çoğunun kökü üç harflidir. Bu nedenle kelimelerin söylenişi oldukça kolaydır.
- İlk maddelerinde kelimelerin kökleri arasında sağlam ilişki söz konusudur.³¹

Kelimelerin arasındaki söz konusu ilişki, âlimlerin iştikak başlığı altında değindikleri konudur. Manaların birbirleriyle irtibatlı olduğunu ve farklı lafızların kökleri itibarıyla ortak bir miktara kadar döndüklerini ilk söyleyen

30 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatü'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 29-31.

31 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatü'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 33-34.

kişi İbn Cinnî'dir. İbn Cinnî'nin hocası Ebû 'Alî el-Fârisî az da olsa bu görüşe sıcak bakmaktaydı.³²

Fadl Hasan Abbas شَيْخ ile حَيْش ve سُفْر ile فَسْر kelimeleri arasındaki ilişki örneğinde olduğu gibi kelime içindeki öncelik ve sonralık açısından farklı olan aynı harflere sahip kelimeler arasında ilişkilerin olduğunu söyleyen İbn Cinnî'nin fikrine katılmaktadır. Bu kelimelerin harflerinin bir kısmının önce bir kısmının sonra yer alması durumunda manaları arasında bir irtibat bulunduğunu ifade etmektedir.³³

Onun değindiği diğer özelliklerden birisi de kelimelerin mana açısından özellikleridir. Çünkü Arap dilinin kelimeleri genişlik, kapsayıcılık, incelik ve kesinlik gibi nitelikleri taşımaktadır. O, konuyla ilgili olarak: "Bu dil genişlik ve kapsayıcılık özelliklerine rağmen bunların yanına inceliği ve kesinliği de birleştirmesi bu dilin ilginç durumlarından. Çünkü incelik ve kesinlik, genişlik ve kapsayıcılık ile karşılaştırılınca çelişkili görülmektedirler. Çünkü genişlik, çoğu zaman kesinliğe etki etmektedir. Nitekim geniş şey rahat olur."³⁴ demektedir.

Fadl Abbâs ayrıca, bu özelliklerin bizzat dilin kendisinden kaynaklandığını ve bu özelliklerin Arapları bir dil üzerinde birleştiren, Arap diline sürekliliği, firaseti, inceliği ve medeniyeti armağan eden Kur'ân-ı Kerim'den kazandığını ifade etmektedir.³⁵

Arap dilinin orijinal oluşunun esaslarından da bahsetmektedir. Çünkü kendisi, dili yabancı her türlü kelimedenden koruma yolunda birinin diğerine eşlik etmesi gereken iki vesilenin söz konusu olduğuna değinmektedir. Bu vesilelerden birincisi Arapçayı birçok manasından soyutlamak isteyenlere karşı kelimelere tam özen göstermektir. İkincisi ise yabancı herhangi bir kelimenin Arapçaya sızmasını engellemek için kelimeleri sağlam bir çit ile kuşatmak amacıyla Arapça kelimeler için kurallar koymaktır.³⁶

Fadl Hasan Abbâs, İbn Cinnî, İbn Sinân, İbnü'l-Esîr, Hâzım el-Endülüsî gibi mütekaddimûn ulemanın yanı sıra, Ahmed Hasan ez-Zeyyât, Muhammed el-Mübârek ve Abbâs el-'Akkâd gibi modern âlimlerin Arap dili için yaptıklarına ve el-Matrân Yusuf el-Mevsilî, Ernest Renan gibi Müslüman olmayanların da Arap diliyle ilgili değerlendirmelerine de yer vermiştir.

Fadl Hasan Abbâs, bu tanıklıklara değindikten sonra şöyle demektedir: "Bu, eski yeni, Müslüman ve Müslüman olmayan ile Arap ve Arap olmayan birçok âlimler tarafından yapılan tanıklıklardan az bir kısımdır. Tanıklıkları -gördüğümüz

32 Mustafa Sâdık er-Râfî'î, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, Mektebetu'l-Îmân, tsz, I, 149.

33 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'îyye*, 34-35.

34 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'îyye*, 41.

35 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'îyye*, 46.

36 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'îyye*, 49-56.

gibi- harfleri, kelimeleri, cümleleri ve üslupları gibi bu inceliğin birçok açısına ve alanına yayılmıştır. Bunlardan başka fazla bilgiye ihtiyaç duyulacağını sanmıyorum."³⁷

2. Arap Belâgatının Doğuşunu Değerlendirmesi

Fadl Hasan Abbâs, belâgat tarihinin doğuşundan söz ederken Arap belâgatini tarihsel temellendirme açısından değil, Arap belâgatının orijinal olduğunu ve başka belâgatlerden etkilenmediğini kanıtlamak açısından ele almıştır. Nitekim kendisi belâgat tarihi ile ilgili değerlendirmesinde şu ifadelerle yer vermektedir: *"Okuyucunun bizi mazur göreceğini umuyorum. Belâgati tarihlendirmek bu kitapta bizim için hedef değildir. Çünkü böyle bir çalışmaya ihtiyaç bırakmayan birçok kitap söz konusudur. Fakat bizim amacımız Arap belâgatının asaletini ve iddia edildiği gibi bağımlılığını incelemekle sınırlıdır."*³⁸ Onun sözleri, Arap belâgatının tarihsel biyografisine önem vermediğini, amacının belâgatın asaletini ve başka belâgatlerden etkilenmediğini ortaya koymak olduğunu ifade etmesi konusunda son derece açıktır.

O, Arap belâgatının orijinal olduğunu ispatlamak için Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (öl. 210/825) *Mecâzü'l-Kur'ân* adlı eserinden uzunca nakiller yapmıştır.³⁹ Kendisi şöyle demektedir: *"Arap belâgatının doğuşunun ve konularının asil olduğunu delille kanıtlamak için bolca nakil yaptım. Bu belâgatin, Ebû 'Ubeyde'den öncesine, hatta ilk dönemlere uzanan köklerinin olduğunu unutmuyoruz."*⁴⁰ Fadl Abbâs, belâgatin asaleti düşüncesi ile Ebû 'Ubeyde'nin kitabı arasındaki alakayı açıklayan Muhammed Recep el-Beyyûmî'ye ait şu sözü zikretmektedir:⁴¹ *"Telif zamanı el-Câhız'ın (öl. 254/868) el-Beyân ve't-Tebyîn isimli eserinden önce olmasına rağmen, Mecâzü'l-Kur'ân adlı kitabın belâgatin bir kısmını içermesi, belâgatin ilk doğuşunda halis bir Arapça olduğunu, Arap dilinin geniş kapsayıcılığıyla beraber Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (öl. 210/825) tekrarladığı kinâye, teşbih, mesel ve isti'âre gibi kelimelerin Arap eğiliminden kaynaklandığını ve son derece Aristo belâgatinden uzak olduğunu göstermektedir. Buna dair kanıtımız şudur ki tarihçiler, baba Huneyn b. İshâk (öl. 260/873) veya oğlu İshâk b. Huneyn'den (öl. 299/910) birisinin Aristo'nun el-Hitâbe adlı kitabını Yunancadan Arapçaya çeviren ilk kişi olduğu konusunda ittifak halindedir. Baba 260/873 yılında, oğlu ise 299/910 yılında vefat etmiştir. Hâlbuki Ebû 'Ubeyde baba Huneyn b. İshâk'tan elli yıl önce 210/825 yılında vefat etmiştir. Ebû 'Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân adlı kitabını 188/804 yılında telif ettiğine dair söylenen doğru ise ve babanın Aristo'nun kitabını tercüme ettiğini farz edersek Ebû 'Ubeyde'nin babanın çevirisinden bir harf dahi yazdığı düşünülemez. Bu durumda*

37 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 70.

38 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 119.

39 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 102-111.

40 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 111.

41 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 111.

Ebû 'Ubeyde'nin söz konusu eserinde yer alan ve sonraki âlimlerin kendisinden rivayet ettikleri saf, halis bir Arapçadır."⁴² el-Beyyûmî'nin sözü sayesinde Ebû 'Ubeyde'nin kitabının Aristo'nun belâgatinden etkilenme şüphesinden uzak olduğu anlaşılıyor. Çünkü Ebû 'Ubeyde 210/825 yılında vefat etmiştir. Aristo'nun *el-Hitâbe* adlı kitabı ise 260/873 yılında ölen baba Huneyn b. İshâk veya 299/910 yılında ölen oğul İshâk b. Huneyn tarafından Yunancadan tercüme edilmiştir. Buna göre Ebû 'Ubeyde'nin ölümü ile *el-Hitâbe* kitabını çevirenlerin ölümü arasında uzun zaman aralığı söz konusudur.

Fadl Abbâs, Ahmed Emîn'in de dediği gibi Bişr b. el-Mu'temir'in (öl. 215/830) belâgat ilminin kurucusu olduğunu savunmakta ve bu konudaki fikrini Ahmed Emîn'in şu sözü ile vurgulamaktadır: "*Bana göre Bişr b. Mu'temir Arap belâgat ilminin ilk kurucusudur. Bişr, el-Câhız'ın el-Beyân ve't-Tebyîn adlı eserinde naklettiği değerli sahifesiyle ilmin kurucusu olmuştur. Nitekim kendisi söz konusu sahifede daha önce kimsenin değindiğini görmediğim belâgatte temel olan konulara değinmektedir.*"⁴³

Fadl Hasan Abbâs'ın belâgatin doğuşuna yönelik sözleri sayesinde Arap belâgatinin sağlamlığı ve asaleti, Arap dilinin doğasına dayanmaktadır. Kuruluş aşamasında ise Kur'ân-ı Kerîm'e, Kur'an'daki harika nazma, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerine, kendi tabiatına uygun davranan cahiliye ve sonrası dönemin şairlerine, âlimlerin yeteneklerine ve ümmetin tertip ve çıkar-sama gibi düşüncelerine dayanmaktadır. Ayrıca bazılarının belâgatte kullanmaya çalıştıkları yabancı unsurlar âlimler tarafından kabul edilmemektedir.⁴⁴

3. Arap Belâgatinin Yunan Kökenli Olduğunu İleri Sürenlere Cevabı

Fadl Hasan Abbâs'ın Kur'ân-ı Kerîm'in belâgati etrafında ortaya atılan şüphelere cevap vermesi, kendisine göre belâgatin asaletini gösteren en büyük emarelerdendir. Söz konusu şüpheler genel olarak bir düşüncede toplanmaktadır. Bu düşünce, Arap belâgatinin doğuş aşamasında başka milletlerin belâgatlerinden, özellikle de Yunan belâgatinden etkilenmiş olduğu fikridir.

Tâhâ Hüseyin, Yunan belâgatine hayran olan⁴⁵ ve bu hayranlığı nedeniyle Arap belâgatinin Yunan belâgatinden etkilendiği fikrini ileri süren bir kişidir. Bu düşüncesini teyit etmek için birçok yol izlemiştir. Söz konusu yolları Fadl Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ -Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'yye* adlı kitabında zikrederek ilmî ve sakin bir şekilde tartışmasını yaparak şöyle demektedir: "*Tâhâ Hüseyin'in ulaştığı netice şudur ki, Aristoteles, Arapların sadece felsefedeki hocası değildi. Aksine beyân ilminde de hocalarıydı. Bu tez, Tâhâ Hüseyin'in varsayım, tahmin, bağdaşma ve yamama gibi birçok çalışmadan sonra ulaştığı*

42 Muhammed Receb el-Beyyûmî, *Hutuwâtu't-Tefsîri'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mecme'u Buhûsi'l-İslâmiyye, 1971, 3, 42, 50-51.

43 Ahmed Emîn, *Duhâ'l-İslâm*, Muessesetü Hindâvî, Kahire 2012, 794.

44 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'yye*, 135.

45 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'yye*, 172.

sonuçtur. İlk önce kendisinin ulaştığı neticeyi zikretmeyi, sonra da bu neticeyi ispat etmek için izlediği yolların tartışmasını yapmak üzere Allah'tan yardım dileyerek ele almayı tercih ettim."⁴⁶

Tâhâ Hüseyin'in Arap belâgatinin Yunan belâgatinden etkilendiği şüphesine dair sunduğu iddiaların bazılarına değinmek, sonrasında ise Fadl Hasan Abbâs'ın bu iddialara verdiği cevapları kısaca temas etmenin faydalı olacaktır.

a. Tâhâ Hüseyin'in Câhız'ı Tenkit Etmesi: el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn* isimli eserinde belâgatin her millette var olduğunu, ama asıl belâgatin Araplara ait olduğunu ve bunun bir doğaçlama hatta ilham⁴⁷ olduğunu söyleyip Arap belâgatiyle övünmesi, Tâhâ Hüseyin tarafından beğenilmemiştir. Bu nedenle Câhız'ın söylediklerini şöyle değerlendirmiştir: "Üçüncü asrın sonlarına yakın el-Câhız, ırkçılığı savunmaya başlayınca ilkel, basit ve gülünç macera peşine düşerek Yunanlılardan hatip ismini hak edecek birisinin çıkmadığını ilan etmiştir."⁴⁸

Fadl Hasan Abbâs, Tâhâ Hüseyin'in el-Câhız'a saldırmasını kınayarak şöyle demektedir: "Doğrusu el-Câhız'ın dediklerinde maceracılık ve basitlik söz konusu değildir. Kendisi şaka yapmadığı gibi son derece ciddidir. el-Câhız'ın hamaseti ve Arapları sevmesini ileri sürüyorsa da el-Câhız'ın söz konusu kararı, onun taassubundan kaynaklanmadığı gibi haktan da uzak değildir. Ayrıca iddia edildiği gibi çelişkili ve tutarsız bir karar da değildir. Tâhâ Hüseyin'in tespitlerinin gülünç olduğunu söylemiyorum. Söylediklerinin acı ve garip olduğunu söylüyorum."⁴⁹

b. Tâhâ Hüseyin'in, el-Bedî' Kitabının el-Hitâbe Kitabından Alınmış Orijinal Nüsha Olduğu İddiası: Tâhâ Hüseyin İbn Mu'tez'in *el-Bedî'* isimli eseri hakkında şöyle demektedir: "Söz konusu el-Bedî' adlı kitaba vakıf olmadım. Fakat bu kitaptan nakilde bulunanlar, kitapla ilgili bir tasavvur yapabileceğimiz imkânı verecek kadar bolca zikrederler. Bu kitap, bedî' ilminin türlerini sayan, her tür için eskilerin ve çağdaşların sözlerinden kanıt olabilecek örneklerle delil getiren ve kanıt mahiyetindeki örnekleri birbirleriyle karşılaştıran İbn Mu'tez'e ait bir eserdir. Kitaptan nakil yapanlar, İbn Mu'tez'in kitabında bedî'in türlerinden on sekiz tür saydığını söylerler. Söz konusu on sekiz türü gerek çağdaşı Kudâme b. Ca'fer'in kitabında gerekse kendisinden sonra gelenlerin kitaplarında inceleyenler, bu türlerde el-Hitâbe kitabının üçüncü bölümünden açık izlerin olduğunu kesinlikle fark ederler."⁵⁰

Fadl Hasan Abbâs Tâhâ Hüseyin'e verdiği cevapta şöyle demektedir: "Tâhâ Hüseyin İbn Mu'tez'in *el-Bedî'* eserine vakıf olmadan kitapla ilgili karar vermektedir. Onun bu mayasız ve tehlikeli kararına göre söz konusu kitap Aristo'nun

46 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 172.

47 el-Câhız, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, III, 27-28.

48 Kudâme b. Ca'fer, *Mukaddimetu Nakdi'n-Nesr*, (Tahkik: Tâhâ Hüseyin-'Abdulhamid el-'İbâdî), el-Matba'atu'l-Emîriyye, Kahire 1941, 1.

49 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 173.

50 Kudâme b. Ca'fer, *Mukaddimetü Nakdi'n-Nesr*, 12-13.

belirlediklerinden farklı bir şey değildir. Onun bu karara varmasının tek nedeni, Arap aklının ürettiklerinin sadece Aristo'nun dediklerinin tekrarı ve benzeri olduğuna dair düşüncesini delilsiz doğru kabul etmesidir. Doğrusu İbn Mu'tez'in kitabı sonraları basıldı. Tâhâ Hüseyin'in belirttiklerinin aksine bir tablo görünmeye başlandı."⁵¹

O, İbn Mu'tez'in kitabıyla ilgili değerlendirmesini yukarıdaki yorumuna kanıt olarak, İbrahim Selâme'nin: "Bizler İbn Mu'tez'i ilk defa el-Bedî' adlı kitabını yazdığını, bedî' ilminin türlerini saydığını ve bu türleri asli ve tali kısımlara taksim ettiğini görmekteyiz. İbn Mu'tez'in yaşadığı çağ olan üçüncü asrın sonlarında el-Hitâbe adlı kitap bilinmesine rağmen bizler, kitapta tercümeden en ufak bir iz veya helenistik akıldan herhangi bir leke görmemekteyiz. Nitekim tanımlarını yaptığı türleri, şairlerden yapılan nakillerden almıştır. Bunun ötesinde kendisi ince hisli, bir tür için çokça kanıt olacak örnekler zikredebilecek kadar geniş bir ezber belleğine sahip bir şairdir."⁵² Sözlerine yer vermektedir.

Hemen hemen belâgat alanında eser veren âlimlerin ortak kanaatine göre İbn Mu'tez, bedî' ilmini edebî bir sanat olarak ilk inceleyen, prensiplerini açıklayan, ana konularını tarif eden kişidir. Kitâbu'l-Bedî' adıyla kaleme aldığı eseri de sahasının ilk müstakil eseri olması açısından önemlidir.⁵³ Dolayısıyla bizler de Fadl Abbâs'ın görüşüne aynen katılmaktayız ve Tâhâ Hüseyin'in İbn Mu'tez hakkında dediklerinin iftiradan ibaret olduğunu düşünmekteyiz.

c. Tâhâ Hüseyin'in Kudâme b. Ca'fer'i Tenkit Etmesi: Tâhâ Hüseyin, Kudâme b. Ca'fer ve eseri hakkında şunları ifade etmektedir: "Edebiyatın felsefesini yapmadaki kurallarını ilk defa Kudâme b. Ca'fer tarafından Nakdu's-Şi'ir isimli kitabında ortaya konduğu görülmektedir. Bu kitabı okuduğumuzda daha ilk sayfasında yeni ve benzerini daha önce bilemediğimiz bir ruhla karşı karşıya olduğumuzu hissediyoruz. Şi'ir⁵⁴ kitabının özünü oluşturan meşhur muhâkât (benzerlik) nazariyesinin etkisini fark etmeden bu kitabı uzun müddet okumak mümkündür. Bu durumda iki şey söz konusudur. Ya Kudâme b. Ca'fer, eş-Şi'ir kitabına vakıf olmamıştır. Çünkü kitap henüz Arapçaya tercüme edilmemişti ya da kitabın orijinal Yunancasına veya Süryanice çevirisine vakıf olmuştur ama onu anlama imkânını bulamamıştır. Ayrıca Kudâme, eş-Şi'ir kitabını bilmiyorsa da el-Hitâbe kitabını çok iyi biliyordu. Faydalanabileceği her şeyi anlamıştır ve anladıklarını Arap şiirine uygulamıştır. Nitekim Kudâme, Aristo'nun münâferâtla ilgili teorisine boyun eğdirmelerini sağlamak amacıyla geri kalan şiir sanatlarını methiyeye ve yergiye döndürmek için özgün bir çaba harcadı."⁵⁵

Tâhâ Hüseyin'in ulaşmak istediği sonuç, Arap edebiyatının Yunan ölçüt ve kriterlerine boyun eğdiği tezidir. Fadl Abbâs, Kudâme b. Ca'fer'in Yunan

51 Fadl Hasan 'Abbâs, el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye, 178.

52 Fadl Hasan 'Abbâs, el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye, 180.

53 Geniş bilgi için bkz. Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Bedî'", DİA, İstanbul 1992, V, 320.

54 Burada kastedilen Aristo'nun şiir sanatıyla ilgili kaleme aldığı Poetika isimli eseridir.

55 Kudâme b. Ca'fer, Mukaddimetü Nakdi'n-Nesr, 17-18.

mirasının bir kısmına vakıf olduğunu inkâr etmemektedir. Ancak Kudâme'nin şiir sanatlarını Aristo'nun kurallarına dönüştürmesi için özgün bir çaba harcadığı tezini kabul etmemekte⁵⁶ ve onun dediklerine şu şekilde cevap vermektedir:

*"Kudâme'nin, İbn Mu'tez'in yazdıklarına ilave ettiği belâgat sanatları, ilk Arapların söz sanatındaki yetenek ve hünerlerine dayanmaktadır. Fadl, söz konusu belâgat sanatlarını zikretmiş ve onları kanıtlayacak örnekler yer vermiştir."*⁵⁷

Kudâme b. Ca'fer, her dile ait bir doktrinin ve öğretinin olduğunu bilmektedir. Fadl bu konuda şöyle demektedir: *"Kudâme b. Ca'fer, bir kısım Yunan mirasını bilmesine rağmen – dediğim gibi- ancak o kendi kitabını yazarken Arapların kendine özgü edebiyatlarının, Yunanların da kendilerine özgü edebiyatlarının olduğunu çok iyi biliyordu."*⁵⁸

Fadl Abbâs, Kudâme b. Ca'fer'in şiirde Yunan yöntemine uymadığını: *"Kudâme b. Ca'fer, tenâkuz sanatının iki türü arasında fark yapmıştır: Birincisi: şairin, iki farklı durumda güzel tasvir ettiği tenâkuzdur. Kudâme bunda bir beis görmüştür. İkincisi ise şairin, ilk belirlediği manayı reddetmek ve çürütmek için başvurduğu tenâkuzdur. Bu tenâkuz bir bağlamda gerçekleşen tenâkuzdur. Kudâme tenâkuzun bu kısmını reddetmiştir. Ancak Aristo bu kısma da hoşgörü ile yaklaşmaktadır."*⁵⁹ Sözüyle vurgulamaktadır.

Fadl Hasan Abbâs'ın ortaya koyduğu delilleri incelediğimiz zaman şu sonuçları çıkarmamız mümkündür:

- Söz konusu belâgat sanatları Arap üsluplarında yeni bir durum değildir. Ancak bu konudaki ihtilaf, Arapların bu sanatları kendisinden aldığı temel konusundadır. Çünkü Tâhâ Hüseyin bu sanatların temelini Yunanlılardan aldığını düşünmektedir.
- Kudâme b. Ca'fer'in her dili diğer dillerden ayıran kendisine özgü doktrinlerin arasındaki farkı bilmesi, onun Yunan belâgatinden etkilenmemesine bir engel teşkil etmemektedir. Çünkü sadece bilmek, kişiyi etkilenmekten koruyamaz.
- Kudâme'nin bazı belâgat konularında Aristo'ya muhalefet etmesi, onun yazdıklarını Yunanlılardan almadığını kesin bilmek için yeterli olmamaktadır. Ancak bu, Tâhâ Hüseyin'in sözünün doğru olduğu anlamına gelmez. Ötesi onun sözlerinin sonu başıyla çelişmektedir.

d. Tâhâ Hüseyin'in Beyân İlminin Arapçaya Dışardan Geçtiği İddiası: Tâhâ Hüseyin, beyân ilminin Araplara dışarıdan geldiğini, onların özünde bu

56 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 185.

57 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 186-187.

58 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 188.

59 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 188.

ilmi bilmediklerini ve aldıkları ilmi sindirebilmelerinin de uzun zamanda gerçekleştiğini iddia etmekte ve bu konudaki görüşünü şöyle dile getirmektedir: “Gerçek şu ki, dıştan gelen Arap ilimleri arasında beyân ilmi gibisi yoktur. Araplar onu sindirmiştir. Özellikle üçüncü asrın sonlarından dördüncü asrın sonlarına kadar sindirebilmişlerdir.”⁶⁰ Tâhâ Hüseyin’in söylediği bu sözler, ancak Arap mirasına, bilginlerine ve akıllarına kindar birisi tarafından söylenebilir. Yüce Allah’ın beyân ilmiyle şereflendirdiği bu ümmet hakkında söylenen bu sözün gerçekle alakası kesinlikle yoktur. Zira Allah: “İnsanı yarattı ve ona beyânı öğretti.”⁶¹ Buyurmaktadır.

Fadl Hasan Abbâs konuyla ilgili: “Yunanlıların, Romalıların ve başka milletlerin belâgatla övündükleri, icâzla yüceldiklerini ve her bir ortam için bir sözün olduğunu açıklamaları hiç de makul bir durum değildir. Birinin kalkıp Arapların bunları söz konusu milletlerden iktibas ettiğini iddia etmesi hiçbir zaman akıllıların aklında doğruluk payesini yakalayamaz.”⁶² Diyerek diller arasında ortak amaçların olduğunu, bu konuda milletler arasında büyük farklılıkların olmadığını ve bu durumun aşikâr olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla Arapların kendi içlerinde konuştukları dilin manalarını ifade edememeleri imkânsızdır.

Tâhâ Hüseyin’in belâgat mirasının dışarıdan geldiği düşüncesi Kur’ân-ı Kerim’in icâzı gerçeğinden şüphe etmektir. Çünkü Kur’ân-ı Kerim’in belâgati, âlimlerin bütün ilimler içinde icâz gerçeğine vakıf olma yolunda özen gösterdikleri en önemli ilimlerdenidir. İslâm âlimlerinin ana hedefinin Kur’ân-ı Kerim’in eşsiz belâgatini ortaya çıkarmak olduğunu söylenilse herhalde abartılı bir cümle kullanılmamış olur. Fadl Hasan Abbâs, Tâhâ Hüseyin’in girmeye çalıştığı bütün kapıları kapattığı gibi belâgatin Yunan kökenli olduğuna dair sözün; dile ve dilcilere iftiradan, hakkı batılla karıştırmaktan, ümmetin aklını ve yaratıcılığını karalamadan başka bir şey olmadığını ve söz konusu belâgatin Arapların içinde başka milletlerin kaynaklarından uzak bir şekilde doğduğunu ispat etmiştir.⁶³

Belâgatin ve dolayısıyla beyân ilminin dışarıdan alındığı düşüncesi Tâhâ Hüseyin’in yanı sıra onun öğrencileri tarafından da benimsenmiş ve savunulmuştur. Bu görüşü savunan öğrencilerinden biri Şevki Dayf’tır. O, hocası Tâhâ Hüseyin’in düşüncesini koşulsuz savunmasının yanı sıra Abdulkâhîr el-Curcânî’nin Aristo’nun belâgatinden etkilendiğini belirtmiş ve Arap belâgatinin dışarıdan gelme olduğu düşüncesini desteklemeye çalışmıştır.

Şevki Dayf, Abdulkâhîr el-Curcânî ile ilgili şöyle demektedir: “Büyük bir âlimdi. Hocası Muhammed b. Hasan el-Fârisî, Ebû Ali el-Farisî ve İbn Cinnî’nin yaz-

60 Kudâme b. Ca’fer, *Mukaddimetü Nakdi’n-Nesr*, 14.

61 Rahmân 55/3-4.

62 Fadl Hasan ‘Abbâs, *el-Belâğatu’l-Mufterâ ‘Aleyhâ Beyne’l-Asâleti ve’t-Tebe’iyye*, 183.

63 ‘Abdullah Hammâd el-‘Avâyisa, 54-55.

dıklarının tamamı ruhuna işlemiştir. Hocalarının ve kendisinden önceki belâgat uzmanlarının işledikleri konular, hitâbet ve şiir eleştirisi onunla beraber zirveye çıktı. Gerçekten el-Curcânî Delâilü'l- İ'câz adlı eserinde son konulara işaret etmemiştir. Ancak Esrârü'l-Belâğa adlı eserinde Aristo'nun el-Hitâbe adlı kitabını İbn Sînâ ve emsal kişilerden okuduğu, sözün te'lifteki sıhhati, kelamda riayet edilmesi gereken bağlantılar, takdîm ve te'hîr, tutarlılık, istifham, kelamın faslında ve vaslında riayet edilmesi gerekenler, kelamda yer alan taktî', secî' ve izdivâc gibi konulara vakıf olduğunu gösterecek şekilde son konulara işaret etmiştir."⁶⁴

Fadl Hasan Abbâs, Şevki Dayf'ın Abdulkâhir el-Curcânî ile ilgili söylediklerini reddederek şunları dile getirmektedir: "Şevki Dayf'ın Abdulkâhir el-Curcânî'nin cümleler arasındaki bağlantıyı ve tutarsızlığı bilmek amacıyla el-Hitabe ve eş-Şiir adlı kitapları okuduğu şeklindeki değerlendirmesi olsa olsa bir zandan ibarettir. Zan ise gerçeğe ve hakka hiçbir etki yapamaz. Şevki Dayf'ın değindiği konular ise Abdulkâhir el-Curcânî'nin bir yönden daha önce kendilerine işaret ettiğimiz âlimlerden,⁶⁵ bir diğer yönden ise duyguları ve zevki sayesinde ulaştığı ve ifade ettiği konulardır."⁶⁶

Şevki Dayf, bir diğer ifadesinde: "Bizler el-Curcânî'in Delâilü'l-İ'câz kitabındaki sözleri ile Aristo'nun el-Hitabe kitabındaki sözleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışırken el-Curcânî Esrârü'l-Belâğa adlı eserinde söz konusu bağı çıkarsamadan bizleri muaf tuttu. Çünkü kendisi, isti'ârenin tanımı sırasında hitâbet ve şiir eleştirisi ilimlerinde uzmanların sözlerini izlediğini açıkça söylemektedir."⁶⁷

Şevki Dayf sözleriyle Aristo'nun sözü ile Abdulkahir el-Curcânî'in Delâilü'l-İ'câz kitabındaki sözleri arasında bir bağlantı kurmaya çalışmış, istediği bağlantıyı da Abdulkâhir el-Curcânî'in Delâilü'l-İ'câz adlı eserinde değil Esrârü'l-Belâğa adlı kitapta bulduğunu zannetmiştir. Çünkü el-Curcânî'nin isti'ârenin tarifinde kendisinin bu konuda hitâbet ve şiir alanında uzmanların sözünü dikkate aldığı söylemesi sayesinde söz konusu ilişkinin varlığını gösteren ifadelere rastlayınca el-Curcânî'nin sözlerini takip ettiği uzmanlardan Aristo'yu kastettiğini düşünmektedir. Şevki Dayf'ın sözlerini tahlil eden Fadl Hasan Abbâs, "Şevki Dayf Delâilü'l-İ'câz kitabında Arap beyân ilminin şeyhi Abdulkâhir ile Yunan filozofu Aristo arasında bir bağı olmadığını itiraf etmektedir" diyerek Şevki'nin söz konusu girişimini reddetmekte ve "Şevki Dayf'ın Abdulkâhir el-Curcânî'nin Esrârü'l-Belâğa kitabında el-Hitâbe ve eş-Şiir kitaplarına değindiğini belirtip bunu delil olarak kabul etmesinin asla anlaşılır bir tarafı yoktur. el-Curcânî'nin bu sözünde asla bir delil söz konusu değildir. Çünkü sözündeki hitâbet

64 Şevki Dayf, el-Belâğa Tataavur ve Târîh, Dârü'l-Me'ârif, Kahire tsz, 168.

65 Fadl, söz konusu âlimlerden Sibeveyh'i, Câhuz'ı, Âmidî'yi, Abdulkâhir Cürçânî'yi vb. kastetmektedir. Bkz. Fadl Hasan 'Abbâs, el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye, 203.

66 Fadl Hasan 'Abbâs, el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye, 206.

67 Şevki Dayf, el-Belâğa Tataavur ve Târîh, 191.

ve şiir ifadelerinin Aristo'nun kitapları olan *el-Hitâbe ve eş-Şi'ir* kitaplarını kast ettiğini kabul etmiyoruz. Aksine *el-Curcânî* bu ifadelerden Aristo'nun iki kitabını değil, *el-Câhız ve Kâdî el-Curcânî* gibi belâgat âlimlerinin kitaplarında bahsettikleri hitâbet ve şiir konularını kastetmektedir."⁶⁸ Değerlendirmesini yapmaktadır

Fadl Hasan Abbâs, *el-Curcânî*'nin fiilen Aristo'dan nakilde bulunması halinde onun Aristo'ya işaret etmemesini makul bulmamıştır. Zira *el-Curcânî* eserlerinde nakilde bulunduğu şahsiyetleri zikretmeyi ihmal etmemiştir. Kanaatimize göre Abdulkâhir *el-Curcânî*'nin şu sözü Fadl Hasan Abbâs'ın düşüncesini doğrulamaktadır: "Bil ki 'başkasından aldı' ve 'öncekilerin yolunu izledi' diye şaire hükmetmek durumunda ya mana açık olur veya ibareyle ilgili bir üslup içinde olur. Evvela manalarla ilgili konuşmamız gerekir. Manalar, aklî ve tahyîlî (hayali) olmak üzere iki kısımdır. Bunlardan her birinin de çeşitleri söz konusudur. Aklî kısmının birkaç çeşidi vardır. Birincisi geçerli ve doğru olan aklîdir. Bunun uygulama alanı, akıllıların delilleri çıkarsadıkları, delillerin ve hikmet sahiplerinin ortaya koydukları faydaların da uygulama alanı olan şiir, yazı, beyan ve hitâbet alanlarıdır. Ayrıca bu türün çoğu Hz. Peygamber'in (sav) hadislerinden, sahabe'nin sözlerinden ve şiarları doğruluk, amaçları hak olan selefin kelmâlarından alınmıştır."⁶⁹

el-Curcânî'nin sözünde yer alan hitâbet ve şiir kelimeleri, yukarıdaki paragrafta gördüğümüz gibi beyan ve yazı kelimeleriyle ilişkilidir. Şevki Dayf'ın hitâbet ve şiir kelimelerini Aristo'nun iki kitabı olarak açıklamaya çalışmasının ilmi bir izahı bulunmamaktadır. Zira birçok araştırmacı Şevki Dayf'ın bu fikrine itiraz etmektedir. *el-Curcânî* Aristo'dan değil, *Câhız*, *Kâdî el-Curcânî*, İbn Sinân *el-Hafâcî* ve İbn Cinnî gibi belâgat âlimlerinin eserlerinden istifade etmiş ve alıntı yapmıştır.⁷⁰

Arap belâgatının Yunan belâgatinden etkilendiği düşüncesini savunan Tâhâ Hüseyin'in yanı sıra birçok kişi de aynı düşüncededir.⁷¹ Fadl Hasan Abbâs, Tâhâ Hüseyin'in iddialarına sabırla ve ilmî bir şekilde cevap vererek onun görüşlerini reddettiği gibi diğerlerinin görüşlerini de çürütmüştür. O, Arap belâgati etrafında örülmüş söz konusu iftiraya karşı tutumunu açıkça ortaya koymuştur. O, Arap belâgatının Yunan belâgatinden, özellikle de Aristo'nun belâgatinden etkilenme fikrinin gerçekçi ve ikna edici delillere dayanmadığını belirtmiş ve bu düşüncenin ancak hevesten ve zanna uymaktan kaynaklandığını ifade etmiştir.

68 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 208, 209.

69 'Abdulkâhir *el-Curcânî*, *Esrârü'l-Belâğa*, (Tahkik: Mahmûd Muhammed Şâkir), Matba'atu'l-Medenî bi'l-Kahire ve Dârü'l-Medenî Bicidde, tsz, 263.

70 Ahmed Matlûb, *'Abdulkâhir el-Curcânî Belâğatühü ve Nakduh*, Vekâletü'l-Matbâ'ât, Beyrut 1973, 294-305.

71 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 225-250.

Fadl Abbâs, Yunan'ın arta kalanlarıyla övünen taifenin sözlerinin çelişkili olduğunu, onların görüşlerinin objektiflikten uzak ve gerçeğe ulaştırmayı hedefleyen doğru metodu izlemediklerini ifade etmiştir.

Bu şüphenin arkasına gizlenen hedef, Kur'ân-ı Kerîm'in belâgatine ilişmek, Kur'ân-ı Kerîm'den kutsallığı çekip almak, Arap mirasına ve âlimlerine ilişmek şeklinde açıklanabilir.

4. Belâgatin Önde Gelen Âlimlerini Savunması

Belâgat âlimleri, Kur'ân-ı Kerîm'in eşsiz belâgatinin anlaşılması ve ilâhî muradın ne olduğunu ortaya çıkarmak maksadıyla, bu ilmin gelişmesi ve yayılması için çok çaba sarf etmişlerdir. Onların bu gayreti, belâgati savunmaları ve belâgatin isminden bahseden elçiler olmalarından dolayı, Arap mirasına kindar olanların bu âlimleri karalamasında bir gariplik söz konusu değildir. Çünkü söz konusu miras düşüncesini temsil edenler, bütün samimiyet ve güvenle bu mirasın mesajını taşıyanlar ve bu mirasın diliyle konuşanlar bu âlimlerdir. Şüphesiz onlara yapılan yoğun ithamlar ve yöneltilen iftiralar sadece söz konusu mirasın onlardaki konumundan ve onların da bu mirasla övünmelerindedir. İşte Fadl Hasan Abbâs'ın belâgatin güzelliklerini keşfeden ve ondaki mükemmel uyumu söz ve yazılarıyla insanlara aktaran bu âlimleri savunması, onun düşüncesindeki belâgatin orijinalliği ve asaletinin göstergelerindedir.

Fadl Abbâs, belâgate atılan iftiralardan korumak için gayret gösterdiği gibi bu ilme emek sarf eden saygın âlimlerin yerilmesini de reddetmektedir. Asil Arapça olan her şeyi kabullenmeyen söz konusu kişilerin yazdığı ve âlimlere yöneltilen bir kısım iftiralar ve Fadl'ın bu iddialara karşı tutumunu kısaca ele almak faydalı olacaktır.

a. Belâgatin Piri Abdulkâhir el-Curcânî'nin Hilebaz Bir Filozof Olduğu İddiası: Şevki Dayf, belâgatin önde gelen âlimlerinden Abdulkâhir el-Curcânî'yi Aristo ve İbn Sînâ'nın öğrencisi yapmakla yetinmediği gibi onu kurnazlıkla itham etmiş ve filozof diye de nitelendirmiştir.⁷² Şevki Dayf'ın Abdulkâhir hakkındaki ifadelerinden, onun belâgatinin felsefî, aşırı zorlamaya dayanan, sadece felsefeci gibi davranan birinin vakıf olacağı bir belâgat olduğunu ve bunu normal insanların idrak edemeyeceği bir belâgat olduğu düşüncesini savunduğu anlaşılmaktadır. Fadl Hasan Abbâs ise: "*Abdulkâhir'in zikrettiği misaller, sanat erbabının delil oluşunda ittifak ettikleri belîğ sözün temelinde bir dayanak bulmadığı zaman dilin hazmedemediği ve kavramadığı kurnazlıklar olabilir*"⁷³ diyerek söz konusu iddiayı reddetmektedir.

72 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâgatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 271.

73 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâgatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 274.

Fadl Hasan'Abbâs, Abdulkâhir el-Curcânî'nin görüşünün doğru olduğunu teyit eden ayetleri delil getirerek şunları söyler: "Misal olarak Yüce Allah'ın *قَالُوا يَا إِبْرَاهِيمُ هَذَا بَالِهَتِنَا يَا إِلَهِي* "İbrâhim getirilince, 'Bunu ilâhlarımıza sen mi yaptın?' diye sordular." ayeti⁷⁴ ile *وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ مَا آتَيْتَ الْقُلُوبَ لِلنَّاسِ أَنْخَضُوا بِي وَأَمِّي* "Allah 'Ey Meryem oğlu İsâ! İnsanlara sen mi 'Allah'ın dışında beni ve annemi birer tanrı kabul edin' dedin?' buyurduğu zaman....." ayetlerini⁷⁵ dinleyelim. Sen söz konusu iki ayette *قَالُوا يَا إِبْرَاهِيمُ هَذَا بَالِهَتِنَا يَا إِلَهِي* ve *قَالُوا يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ مَا آتَيْتَ الْقُلُوبَ لِلنَّاسِ أَنْخَضُوا بِي وَأَمِّي* denilerek ismin fiile takdim edildiğini görmekteyiz. *قَالُوا يَا إِبْرَاهِيمُ هَذَا بَالِهَتِنَا يَا إِلَهِي* ve *قَالُوا يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ مَا آتَيْتَ الْقُلُوبَ لِلنَّاسِ أَنْخَضُوا بِي وَأَمِّي* denilmedi. Nedeni ise sözün söylenmiş olması ve putların kırılması fiilen gerçekleşmiştir. Şayet *قَالُوا يَا إِبْرَاهِيمُ هَذَا بَالِهَتِنَا يَا إِلَهِي* ve *قَالُوا يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ مَا آتَيْتَ الْقُلُوبَ لِلنَّاسِ أَنْخَضُوا بِي وَأَمِّي* denilseydi söz anlamsız olurdu."⁷⁶

Fadl Hasan Abbâs, Abdulkâhir'in takdîm ve te'hîr konusundaki görüşünü teyit etmek için Kur'ân-ı Kerîm'den başka kanutları da zikretmekte ve sözlerini şöyle sürdürmektedir: "Ancak Hz. İbrahim'e hitap eden kaominden bahseden *قَالُوا يَا إِبْرَاهِيمُ هَذَا بَالِهَتِنَا يَا إِلَهِي* "Onlar da, 'Bize gerçeği mi getirdin, yoksa bizimle oyun mu oynuyorsun?' diye sordular." ayetini⁷⁷ okumaktayız. Nitekim bu ayette fiil önce gelmiştir. Buradaki metot, Mâide ve Enbiyâ sûrelerinde zikri geçen ayetlerin metotlarından farklıdır. Çünkü *قَالُوا يَا إِبْرَاهِيمُ هَذَا بَالِهَتِنَا يَا إِلَهِي* söylemediler. Şayet böyle söylemiş olsalardı İbrahim'in kendilerini davet ettiği şeylerin hak olduğunu fakat İbrahim'in onu getirdiği konusunda şüphelerinin olduğunu itiraf etmiş olacaktı. Ancak durum böyle değildir. Çünkü onlar İbrahim'in getirdiklerinin hak olduğunu inkâr ediyorlar. Bu nedenle sorularını *قَالُوا يَا إِبْرَاهِيمُ هَذَا بَالِهَتِنَا يَا إِلَهِي* şeklinde sormuşlardır."⁷⁸

Şevki Dayf'ın iddialarının asılsız ve gerçeklikten uzak olduğunu belirten Fadl, görüşünü teyit etmek için Kur'ân-ı Kerîm'den farklı ayetleri delil getirmiş ve bunları tahlil etmiştir. O, Şevki Dayf'ın Abdulkahir el-Curcânî'ye karşı tutumunda çelişkiye düştüğünü belirtmiş, sözlerinde tutarsızlık olduğunu şu sözleriyle dile getirmiştir: "Değerli okuyucu! Sana sürpriz yapmadan önce Şevki Dayf'ın sözlerine ve sözlerinin tartışmasına değindim. Eminim ki sen çok şaşıracaksınız. Şevki'nin el-Belâğa Tetavvur ve Târîh adlı eserinde, Abdulkâhir'in teorisini sahada aziz kitabın ayetlerine uygulayan ve bu uygulama için Şevki'nin Abdulkâhir'i kınadığı ayetler ile delil getiren ez-Zemahşerî'ye olan hayranlığını⁷⁹ gizlemediğini gördüğünde gerçekten şaşıracaksınız."⁸⁰

74 Enbiyâ, 21/62.

75 Mâide, 5/116.

76 Fadl Hasan 'Abbâs, el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyeye, 275.

77 Enbiyâ, 21/55.

78 Fadl Hasan 'Abbâs, el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyeye, 275.

79 Şevki Dayf, el-Belâğa Tetavvur ve Târîh, 225.

80 Fadl Hasan 'Abbâs, el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyeye, 278 vd.

Fadl Hasan Abbâs, Abdulkâhir el-Curcânî'nin belâgatın inceliklerini ve hakikatlerini açıkladığını, onun üzerindeki örtüyü izale ettiğini, izah edilmeyen mevzuları izah ettiğini belirtmiştir. Onun bu ilme hizmetini her daim takdir etmiştir. Bu gayretleri nedeniyle Allah'ın onu mükâfatlandırması için dua etmiştir.⁸¹ Şevkî Dayf'ın yukarıda bir kısmına değindiğimiz iddialarını getirdiği delillerle reddetmiş ve hepsinin asılsız olduğunu belirtmiştir. Çünkü Abdulkâir el-Curcânî belâgatle ilgili bu incelikleri duygusu, zevki, parlak yeteneği ve keskin fikri ile idrak etmiştir. İnsanların kavrama düzeyleri farklılıklar gösterdiği gibi zevkler de farklılık göstermektedir. Dolayısıyla Şevki Dayf'ın zorlama diye nitelendirdiklerini başkaları yüce bir duygu ve zevk olarak görebilir.

b. Abdulkâhir el-Curcânî'nin Sözünde Çelişkiye Düştüğü İddiası: Şevki Dayf, Abdulkâhir el-Curcânî'nin sözünde çelişkiye düştüğü iddiasında bulunarak şöyle demektedir: *"Değindiğimiz gibi Abdulkâhir, fesâhatin lafzın niteliklerinden olduğunu inkâr etmektedir. Ancak kendisi sonra dönüp şöyle demektedir: 'Fasih kelimeler iki kısımdır. Birincisi, meziyetin ve güzelliği lafza ait olduğu kısımdır. İkincisi ise meziyetin ve güzelliğin nazma ait olduğu kısımdır. Kinâye, isti'âre, temsil, mecâz içeren söz ve lafzın zahirinden ayrılan ifadeler birinci kısımdandır.'*⁸² el-Curcânî sanki görüşündeki aşırılığı hissetmiştir."⁸³ Şevki Dayf, el-Curcânî'nin kendisiyle çalışmasına dair sözlerini sürdürerek şöyle demektedir: *"el-Curcânî'nin bu ifadelerine göre lafzın bir kısım üstünlüğü söz konusudur. Kitabının baş kısımlarında mana temel alınmadan sadece lafzın tek başına edebî özellikleri yoktur şeklindeki ifadesi doğrudur."*⁸⁴

Fadl Hasan Abbâs, el-Curcânî'nin sözünde çelişkinin olduğunu kabul etmediğini şu sözlerle dile getirmektedir: *"Doğrusu el-Curcânî'nin Delâilu'l-İcâz adlı eserinde zikrettiği ifadeler son derece çelişkiden uzaktır. Nitekim el-Curcânî kelamındaki meziyetin bazen lafızda bazen de nazımda olduğunu söylemektedir. Mana açısından eşit olmakla beraber, fakat birinin diğerinden konuşanın telaffuzu ve işitenin işitmesi açısından daha hafif olabileceğinin söz konusu olacağını inkâr etmemektedir. el-Curcânî'nin değindiklerinde bir kapalılık söz konusu değildir. Aksine son derece açıktır. Doğrusu bizler, başkalarının düştüğü hataya Şevki Dayf'ın düşmemesini umut ederdik."*⁸⁵

Abdulkâhir el-Curcânî, Şevkî Dayf'ın kendisini eleştirdiği konuyla alakalı şunları zikretmektedir: *"Bu başka zayıf bir şüphedir. Umarım düşünmeden söze yönelenlerden bununla ilgilenen olur. Bu şüphe, lafzî uyumun dışında fesâhatin bir*

81 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 278.

82 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-İcâz*, (Tahkik: Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetu'l-Hâneçî, Kahire tsz, 429-430.

83 Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 108.

84 Şevkî Dayf, *en-Nakd*, 108.

85 Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 281.

anlamının olmadığı iddiasıdır.”⁸⁶ el-Curcânî bu sözüyle fesâhati sadece lafzî uyum ile sınırlandırılanların görüşlerini reddetmekte ve devamında: “Bu şüphe ve iddiayı geçer kılan şudur: Şayet fesâhat niteliğini lafzın fasih olmasıyla sınırlandırırsak ve fesâhaten fasih lafzı kastedecek olursak fesâhati belâgatin alanından çıkartmamız ve fesâhati belâgate denk tutmamız gerekecektir. Bu durumda iki şeyden birini yapmamız gerekir. Ya lafzî uyumu, iki ifade arasındaki üstünlük çekişmesinde ölçü kılacağız ve onun dışında başka ölçü tanımayacağız. Ya da lafzî uyumu sözler arasındaki üstünlük çekişmesinde kıstaslardan bir kıstas kılacağız.”⁸⁷ Demektedir. Bu ifadelere baktığımızda Şevkî Dayf'ın eleştirmek istediği konuların cevabının aynı kitapta olduğu açıkça görülebilmektedir.

Abdulkâhir el-Curcânî, fesâhati lafzî uyumla sınırlandırılanların belâgat sahasından çıktıklarını düşünmektedir. Bu durumda iki ihtimalden birini tercih etmek zorunda kalmaktadırlar: Birincisi, sadece lafzın fesâhat niteliği kelimadaki üstünlük çekişmesinde ölçü olmasıdır. Bunun geçersiz olduğunda şüphe yoktur. el-Curcânî: “Çünkü bu ihtimal, delaletin açık olması ve isabetli işaret gibi belâgatin tanımlarında zikredilen manaların Kur'ân'ı mûciz kılmalarında bir rolünün olmamasını gerektirmektedir. İkinci ihtimali seçecek olursak bu ihtilafın bizim için bir zararı söz konusu değildir. İkinci ihtimal, harf uyumunun üstünlük ölçülerinden bir ölçü ve sözün söze üstün olmasını sağlayan kıstaslardan bir kıstas olmasıdır.”⁸⁸ el-Curcânî bu ifadelerinde lafzın fesâhatini inkâr etmemiştir. Ancak O, lafzın fesâhatinin Kur'ân-ı Kerim'in mûciz oluşunda tek ölçü olmasını ve belâgatle ilgili manalardan bağımsız bir tarzda kelimada sadece lafzın fesâhatinin üstünlüğü ile gerçekleşmesini reddetmiştir. Dolayısıyla Şevkî Dayf'ın iddia ettiği gibi el-Curcânî'nin kendisiyle çelişmediği, sözlerinin düzenli olduğu, kendisinin lafzın değerini düşürmediği, ancak lafzın kıymetinin lafza bağlı manadan ötürü olduğunu düşündüğü ve böylece meziyetin sadece lafza ait olduğunu düşünenlerin görüşünü kabul etmediği aşîkârdır.⁸⁹

Fadl Hasan Abbâs, yukarıda izah ettiğimiz gibi Abdulkâhir el-Curcânî'nin sözlerinde çelişki olmadığını, aksine tutarlı olduğunu ifade etmiştir.⁹⁰ Kendi değerlendirmesinin yanında başka âlimlerin de değerlendirmelerine yer vermiştir.

Fadl Hasan Abbâs'ı, belâgatin orijinal olması ve Arap belâgatini kuşatan şüphelere karşı çıkması açısından öven ve kendisi de belâgat âlimi olan Muhammed Ebû Mûsâ onunla ilgili olarak, Arap belâgatinin bazı konularda Yunan ve özellikle de Aristo'nun belâgatinden etkilendiği görüşünü reddederek

86 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 57.

87 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 58.

88 'Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 59.

89 'Abdullah Hammâd el-'Avâyisa, 63-65.

90 Ayrıntılı bilgi için bkz. Fadl Hasan 'Abbâs, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, 280-284.

bütün milletlerin dilleriyle benzer yerlerin ve yönlerin olması belâgat dilinin ve başka belâgatlerin dillerinin doğası olduğunu; Şevki Dayf'ın iyi bir âlim olduğunu ama cevaplama, reddetme ve doğruyu açıklama konusunda güçlü bir şahsiyet olan Fadl'ın ona yaptığı eleştirilere katıldığını⁹¹ belirtmektedir.

Sonuç

Fadl Hasan Abbâs çok yönlü bir âlimdir. O, sadece belâgat alanında değil, tefsir, fıkıh ve Kur'ân ilimleri alanında yetkin, donanımlı ve ilim çevrelerinde allâme sıfatıyla tanınan birisidir. Onun Ezher Üniversitesindeki eğitimi esnasında çok yönlü hocalardan ders görmesi ve onları örnek alması bu yönünün ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Fadl Abbâs, dillerin birbiriyle etkileşiminin kaçınılmaz gerçek olduğunu dile getirmiştir. İnsanın sosyal varlık olması bu gerçeği kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla yeryüzünde ne kadar dil varsa hepsi birbirinden etkilenmiştir.

Arap edebiyatıyla uğraşan âlimlerin bir kısmı Arap belâgatini orijinal olmadığını, başka milletlerin dilinden ve belâgatinden etkilendiğini, hatta Arapların onların dillerini ve edebiyatlarını olduğu gibi aldıklarını iddia etmişler ve yazdıkları eserlerinde bunu dile getirmişlerdir.

Fadl Hasan Abbâs ise Arap dilinin ve belâgatinin orijinal olduğunu, başka milletlerin dillerinden ve edebiyatlarından alınmadığını dile getirmiştir. Ona göre Arap belâgatinin sağlamlığı ve asaleti, Arap dilinin doğasına dayanmaktadır. Kuruluş aşamasında ise Kur'ân-ı Kerîm'e, Kur'ân'daki harika nazma, Hz. Peygamber'in (sav) hadislerine, kendi tabiatına uygun davranan cahiliye ve sonrası dönemin şairlerine, âlimlerin yeteneklerine ve ümmetin tertip ve çıkarsama gibi düşüncelerine dayanmaktadır. O, Arapçanın aslında Kur'ân-ı Kerîm'in ve hadislerin dili olduğunu ifade etmiştir.

O, belâgate yapılan saldırılara cevap vermiştir. Belâgate atılan iftiraların asıl maksadının Kur'ân-ı Kerîm'e saldırmak olduğunu belirtmiş ve hepsini ilmi delillerle çürütmüştür. O, belâgatini asaletini savunmuş, Arapçanın bu ümmetin asıl dili olduğunu ifade etmiş, başka milletlerden alınmadığını dile getirmiş ve âlimleri buna tanık göstermiştir.

Kaynakça

'Abbâs, Fadl Hasan, *el-Belâga Funûnuhâ ve Efnûnuhâ 'İlmu'l-Me'ânî*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2009.

_____, *el-Belâga Fünûnuhâ ve Efnûnuhâ 'İlmu'l-Beyân ve'l-Bedî'*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2009.

91 Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *Takrîbu Minhaci'l-Buleğâ li'l-Hâzım el-Kartâcennî*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2008, 290-295.

- _____, *el-Belâğatu'l-Mufterâ 'Aleyhâ Beyne'l-Asâleti ve't-Tebe'iyye*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2011.
- _____, *el-Kırââtü'l-Kur'âniyye vemâ Yete'allaku Bihâ*, Dâru'n-Nefâis, Amman 2008.
- 'Abbâs, Senâ Fadl, "Mezâtun min Sîreti'l-'Allâme Doktor Fadl Hasan 'Abbâs", *Allâme Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Cem'iyetü'l Muhâfaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm Yayınları, Amman 2018.
- Akçakoca, Yusuf, *Arap Dili Sözdiziminin Anlambilim Boyutu -Cümle Ögeleri, Kurgusu ve Anlam*, Kimlik Yayınları, Kayseri 2019.
- Akdemir, Hikmet, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, Nil Yayınları, İzmir 1999.
- el-'Askalânî, Muhammed b. Yusuf, *Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'ân*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Uluslararası İslami İlimler Üniversitesi, Amman 2011.
- _____, *Leâlî Mezîetun min Hayâtî'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, Cem'iyetü'l Muhâfaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm Yayınları, Amman 2013.
- el 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasan b. Abdullâh, *Kitâbu's-Smâ'ateyn*, (Tahkik: Ali Muhammed el-Becâvî-Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, Kahire 1952.
- el-'Avâyisa, Abdullah Hammâd *el-Belâğatu'l-Kur'âniyye 'inde'l-'Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Eseruhâ fi'l-Î'câzi ve't-Tefsîri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Câmî'atu 'Ulûmi'l-İslâmiyye, Amman tsz.
- el-Beşâyire, Ahmed Süleymân, Devru'l-'Allâme Şeyh Fadl 'Abbâs fi Te'sîsi ve Tadvîri Menâhici't-Tedrisi 'l-Câmî'î fi't-Tefsîri ve 'Ulûmi'l-Kur'âni fi'l-Ürdün, *Allâme Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû fi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Cem'iyetü'l Muhâfaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm Yayınları, Amman 2018.
- el-Beyyûmî, Muhammed Receb, *Hutuwâtu't-Tefsîri'l-Beyânî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Mecme'u Buhûsi'l-İslâmiyye, 1971, 3, 42, 50-51.
- el-Câhız, Ebû 'Osmân 'Amr b.Bahr. *el-Beyân ve't-Tebyîn*, Mektebetü'l-Hâneçî, Kahire 1998.
- el-Cârim, 'Ali -Emîn, Mustafa, *el-Belâğatü'l-Vâdîha*, Eda Neşriyat, İstanbul tsz.
- el-Cemel, Muhammed Ahmed "el-Fikru'l-Belâğî 'İnde'ş-Şeyh Üstâz Doktor Fadl 'Abbâs," *Allâme Doktor Fadl Hasan 'Abbâs ve Cuhûduhû Fi'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Cem'iyetü'l Muhâfaza 'ale'l-Kur'âni'l-Kerîm Yayınları, Amman 2018.
- el-Curcânî, Abdulkâhir, *Esrâru'l-Belâğa*, (Tahkik: Mahmûd Muhammed Şâkir), Matba'atu'l-Medenî bi'l-Kahire ve Dâru'l-Medenî Bicidde, tsz, 263.
- _____, *Delâilu'l-Î'câz*, (Tahkik: Mahmûd Muhammed Şâkir), Mektebetü'l-Hâneçî, Kahire tsz, ss. 429-430.
- Cherim, Engin, "Fazl Hasan Abbas", *DİA*, İstanbul 2016, Ek 1. Cilt, ss. 445-446.
- Dayf., Şevki, *el-Belâğa Tatavvur ve Târîh*, Dârü'l-Me'ârif, Kahire tsz.
- Ebû Hassân, Cemâl Mahmûd Ahmed "Allâme Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs Keyfe 'Areftuhu?" *Dirâsâton İslâmiyyetun ve 'Arabîyyetun Muhdâtun ile'l-'Allâme'l-Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs Bimunâsebeti Bulûğîhi's-Seb'în*, Dâru'r-Râzî, Amman 2003.
- Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed *Takrîbu Minhaci'l-Buleğâ li'l-Hâzım el-Kartâcennî*, Mektebetu Vehbe, Kahire 2008, ss. 290-295.

- Ebû Ömer, Ahmet Tâhir, *Hıvâr me'al-Ustâz Doktor Fadl Hasan 'Abbâs*, Mecelletu'l-Furkân, Amman 2003, XXVII, ss. 27-33.
- Emîn, Ahmed, *Duhâ'l-İslâm*, Muessesetu Hindâvî, Kahire 2012.
- el-Ferâhîdî, Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Tahkik: Mehdî el-Mahzûmî-İbrahim Sâmerrâî), Mektebetu'l-Hilâl, Beyrut tsz.
- Hacmüftüoğlu, Nasrullah, "Belâgat İlmi ve Kur'ân", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, I, 1, 10.
- _____, "Bedî", *DİA*, İstanbul 1992, V, 320.
- İbn-i Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ebi'l-Hasen b. Ahmed el-Ensârî el-Hazrecî, *Lisânu'l-'Arab*, (Tahkik: 'Abdullah Ali el-Kebîr-Hâşim Muhammed eş-Şâzelî), Dâru'l-Me'ârif, Kahire tsz.
- el-İsfehânî, Râgıb, *el-Mufredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân*, (Tahkik: Nezzâr Mustafa el-Bâz), Mektebetu Nezzâr Mustafa el-Bâz, tsz.
- el-Kazvîni, Hâtîb, *el-İzâh fi 'Ulûmi'l-Belâğah*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
- el-Kûkâ, Ahmet Teysir, *Sîru'l-Kurrâ ve'l-Mukriîne fi'l-Urduni ve Filistîni fi'l-Karni'l-Mu'âsir*, Cem'iyetu'l-Muhâfaza 'ale'l-Kurâni'l-Kerîm, Amman 2017.
- Kılıç, Hulusi "Belâgat", *DİA*, İstanbul 1992, III, 380.
- Kudâme b. Ca'fer, *Mukaddimetu Nakdi'n-Nesr*, (Tahkik: Tâhâ Hüseyin-'Abdulhamid el-İbâdî), el-Matba'atu'l-Emîriyye, Kahire 1941.
- Matlûb, Ahmed 'Abdulkâhir el-Curcânî *Belâğatühü ve Nakduh*, Vekâletü'l-Matbû'ât, Beyrut 1973, ss. 294-305.
- er-Râfî'î, Mustafa Sâdık, *Târîhu Âdâbi'l-'Arab*, Mektebetu'l-Îmân, tsz.
- Ürün, Ahmet Kazım, *Klasik Arap Edebiyatı*, Çizgi Yayıncıları, Konya 2015.
- Yeşildağ, Abdussamed, "Arap Şiirinde Ayet İktibası", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sayı 27 (2015/2), ss. 43-66.
- _____, "Câhiliye'den Abbâsîlere Arap Şiirinde Yıldız Tasvirleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı. 34, Erzurum 2010, ss. 187-208.
- _____, "et-Tanâs el-Edebî fi Şi'ri Abdillâh b. Hamîs", *UHİVE*, yıl: 17, Sayı: 17, İstanbul, Aralık 2017, ss. 401-430.
- _____, *Cemâliyyâtü'l-Üslûb fi Şi'ri Ebi'l-Kâsım eş-Şâbbî*, Daru'l-Mi'râc, Dımaşk, 2018, ss. 92-96.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

BİR EKOL OLARAK ABDULLAH B. MES'ÛD

Abdullah b. Masood as an School

Arif ATALAY

Dr. Öğr. Üyesi Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı

Assistant Dr., Osmaniye Korkut Ata University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Osmaniye/Turkey

arifatalay@osmaniye.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-8906-5449>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11/09/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/11/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2019

Atıf/Citation: ATALAY, Arif. "Bir Ekol Olarak Abdullah b. Mes'ûd". *Universal Journal of Theology* 4/2 (2019): 25-40.

Bir Ekol Olarak Abdullah b. Mes'ûd

Öz

Bu araştırmamızda İbn Mes'ûd'un sadece hukuki kişiliği, fakihiği, *Hanefî fıkhnın oluşumuna temel teşkil eden rey kullanmadaki ustalığı* ve bu çerçevede tespit edilen genel prensipleri üzerinde durulacaktır. İbn Mes'ûd'un hüküm vermede sahabeyle olan ihtilaflarına ve ittifaqlarına ve nev-i şahsına münhasır olan fetvalarına ayrıntılarıyla yer verilmeyecektir. Ancak nev-i şahsına münhasır olan fetvalarına rey metodunu kullanırken konu gereği yer verilecektir. Tam adı; Ebû Abdîrahmân Abdullah b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb el- Hüzelifîdir. Sahabenin ilk Müslüman olanlarından. İbn Mes'ûd ve annesi Ümmü-Abd, Rasulullah (s.a.v)'in evine çok yakın oturmuşlardır. İbn Mes'ûd'un hukuki kişiliğinin oluşmasında en etkili unsur Kur'an-ı Kerim ve Sünnettir. O birçok ayetin nerede ve hangi husus hakkında nazil olduğuna şahit olmuştur. İbn Mes'ûd fetva verirken her zaman sahih olan nakle (Kur'an ve Sünnete) önem ve öncelik vermiştir. İbn Mes'ud kendi reyini kullanırken; "bunu kendi reyimle söylüyorum, doğru ise Allah'ın bir ikramıdır, yanlış ise benden ve şeytandır," demektedir. İbn Mes'ûd'un fıkhı tartışmasız bir yere sahip olduğunu Ebû Hanîfe şu sözleriyle ifade etmektedir: "Hammad Zührî'den, İbrahim de Salim'den daha fakih-tir. İbn Ömer'in sahabelik fazileti varsa Esved'in birçok özelliğe sahiptir. Abdullah b. Mes'ud'a gelince orada dur, çünkü o Abdullah'tır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fakih, Rey, Hanefî, Abdullah b. Mes'ûd.

Abdullah b. Masood as an School

Absract

In this research, Ibn Masood's only legal personality, his mastery in using the rebel which is the basis of the formation of Hanafi fiqh and the general principles identified within this framework. Ibn Masood's disagreements and alliances with the Companions in the verdict, and the fatwas which are exclusively for the person will not be mentioned in detail. However, the fatwa which is special to him will be included in the subject matter when using the rey method. Full name is Ebû Abdîrahmân Abdullah b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb el- Hüzelifî. One of the first Muslims of the Companions. Ibn Masood and his mother lived very close to the Messenger of Allah's house. The Qur'an and tradition are the most influential factors in establishing the legal personality of Ibn Masood. He has witnessed many verses where and about what matters. Ibn Masûd gave importance and priority to the always authentic (Qur'an and Sunnah) when giving fatwa. When Ibn Masood used his vote, he said that "I say this in my own opinion, if it is true, it is a treat of Allah or if it is wrong it is from me and devel". Abu Hanifa states that Ibn Masood had an undisputed place in the fiqh: "Hammad is greater than Zührî, and Abraham is more impoverished than Salim. If Ibn Omar has the virtue of companionship, Esved has many features. Abdullah b. As for Masood, stand there, because he is Abdullah.

Keywords: Canon law, Faqih, own opinion, Hanafi, Abdullah b. Masood.

Giriş

Kur'an-ı Kerim'in nazil olmasıyla birlikte aktif hayatla olan ilişkisi başlamıştır. Vahyin indiği esnada orada yaşayan ve vahyi tebliğ eden Rasulullah (s.a.v)'in Kur'an-ı Kerim ve hayatla olan ilişkisine şahit olan sahabenin önemi büyüktür. Dolayısıyla sahabe vahyin her aşamasında Rasulullah (s.a.v)'in yanında bulunmuş ve bütün olup bitene şahit olmuşlardır. İşte bu sebeple sahabenin fıkıh alanındaki vazgeçilmezliği bilinen bir gerçektir.

Sahabenin vahyin indirilişine şahit olmaları özelliği sebebiyle Hz. Ebubekir ile Hz. Ömer'in hilâfetleri zamanında sahabeler özellikle Medine'de oturuyor, zaruret olmadan veya resmi bir göreve tayin edilmedikleri sürece bu

şehirden ayrılıp yeni fethedilen yerlere gitmiyorlardı. Hatta Hz. Ömer'in sahabenin Medine'den ayrılmasını yasakladığı rivayet edilmektedir. Bu uygulama sebebiyle ilk iki halife döneminde kolayca icmâ meydana gelmiştir. Daha sonra Hz. Osman'ın ashabın Medine'den ayrılmasına izin vermesi üzerine iki bin civarında sahabe Kûfe, Basra, Dımaşk/Şam gibi şehirlere giderek oralarda yerleşmişlerdir. Her bölge halkı kendi bölgelerine gelen sahabeler özel ilgi göstermiş ve dinî konularda onlardan fetva istemişlerdir. Bu arada ilim meraklısı öğrenciler sahabenin ders halkalarına devam edip, onların görüş ve hüküm çıkarma usullerini öğrenip benimsemişlerdir.¹

Sahabenin fakihlerine herhangi bir mesele sorulduğunda öncelikle Kur'an ve Sünnet'te yer alan hükümlerle cevap vermişlerdir. Şayet bu iki kaynaktan açık bir hüküm bulamazlarsa Hz. Peygamber'in kendilerine öğrettiği şekilde nasların genel çerçevesini, ilke ve amaçlarını gözeterek cevap aramışlardır. Bu metodu uygularken de sahabe istişâre de bulunmayı ihmal etmemişlerdir. Halife Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer, ihtilâfı azaltmak ve Şâri'in maksadına isabet ihtimalini arttırmak amacıyla özellikle kamu hukuku alanında istişâreye başvurarak şûra içtihadı yapmışlardır. Yapılan bu çalışmalar neticesinde elde edilen ihtilafsız hükümler/icmâ, kişisel hükümlerden daha güçlü olarak kabul edilmiş ve buna muhalefet edilmemiştir. Ancak başkalarını bağlamaması kişisel içtihatların özelliklerindedir. Ancak müteahhirûn dönem fakihleri sahabenin kişisel görüşleriyle amel edilip edilmeyeceğini tartışma konusu yapmış olmakla birlikte sahabe fetvaları her dönemde ayrı bir önem ve değer taşımaktadır.²

Fakih olan sahabe verdikleri fetva sayısı bakımından genel itibariyle üç gruba ayrılır:

1. En çok fetva vermekle meşhur birinci gruptaki yedi sahâbînin³ her birinden intikal eden fetvalar birer büyük cilt teşkil edecek sayıdadır.

2. Hz. Ebû Bekir, Osman, Enes b. Mâlik ve Ebû Hüreyre'nin de dâhil bulunduğu ikinci grubun sayısı yirmi civarında olup her birinin verdiği fetvalarla birer küçük kitap oluşturulabilir.

3. Üçüncü grupta 120 kadar sahâbe vardır. Bunlardan bir cilde sığacak kadar çok az sayıda fetva nakledilmiştir. Bu grup içinde yer alan sahâbeler arasında Ebû'd-Derdâ, Übey b. Kâ'b, Ebû Zer el-Gıfârî, Ebû Ubeyde b. Cerrah,

1 Ebû Abdullâh Şemsuddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkî'in 'an Rab-bi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Mısır: Matbaatü's-Sa'âde, 1955), I, 62.

2 İbn Kayyim, I, 62.

3 Sahabeden fetva verenlerden yaklaşık 130 kişinin fetvası muhafaza edilmiştir. Bunlardan yedi tanesi en çok fetva veren/müksirun olarak fıkıh tarihine geçmiştir. Bu kimseler: 1) Hz. Ali 2) Hz. Ömer 3) Hz. Abdullah b. Mesud 4) Hz. Ayşe 5) Hz. Zeyd. b. Sabit 6) Abdullah b. Abbas 7) Abdullah b. Ömer'dir. bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Meni' ez-Zühri İbn Sa'd, *Tabakâltü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Umeyr (Kahire: Mektebü'l-Hâncî, 2001), III, 154; ayrıca için bkz. İbn Kayyim, I, 10, 17-21.

Hz. Hasan ve Hüseyin, Resûl-i Ekrem'in hanımlarından Safiyye ve Hafsa, kızı Fâtıma'yı zikredebiliriz.⁴

Tâbiûn'un ileri gelenlerinden Mesruk b. Ecda da; Hz. Peygamberin ilminin Hz. Ali, Abdullah İbn Mes'ûd, Hz. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Ebü'd-Derdâ ve Übey b. Ka'b gibi altı sahabede toplandığını söylemektedir.

Peygamber Efendimiz (s.a.v); "Ku'rân'ı dört kişiden öğrenin," buyurmuş ve bunların başında da İbn Mes'ûd'un bulunduğunu söylemiştir.⁵ Bununla birlikte İbn Mes'ûd da fetva vermede ileri gelen ve içlerinde Hz. Ömer, Hz. Ayşe ve Hz. Ali'nin de bulunduğu dört sahabe arasında zikredilmektedir.⁶ Ayrıca Peygamber Efendimiz (s.a.v)'in; "eğer istişâre etmeden bir kimseyi yönetici tayin etseydim, İbn Ümmü Abd'ı tayin ederdim"⁷ sözünden, Hz. Ebu Bekir'in uygulamalarından⁸ ve Hz. Ömer'in Kûfe gibi kozmopolit bir şehre İbn Mes'ûd'u kadı olarak atamasından⁹ İbn Mes'ûd'un kabiliyetli bir yönetici olduğunu da anlamamız mümkündür.

4 İbn Kayyim I, 12-14; Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed Kettanî, *Nizamü'l-hükümeti'n-nebeviyye*, thk. Abdullah Halidi (Lübnan: Dârü'l-Erkam, t.y.), I, 140; III, 210.

5 Muhammed Zahid el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadiysühüm*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1970), 16.

6 Ahmet Yaman, *marife*, Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü, yıl. 4, say. 2, güz, (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2004), s. 9.

7 İbn Sa'd, III, 154; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer Askalanî, *el-İsâbe*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1985), II, 130; Ebü Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *el-İstiab fi ma'rifeti'l-ashab*, thk. Ali Muhammed Bicavi (Kahire: Dâru Nehdati, t.y.), III, 989.

8 Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), I, 461; Abdüssettar eş-Şeyh, *Abdullah b. Mes'ûd*, (Dımaşk: Dâru'ul-kalem, 1999), s. 79-80.

9 İbn Kayyim, I, 17; İsmail Cerrahoğlu, *DİA*, "Abdullah b. Mes'ûd" (İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası A.Ş., 1980), I, 115.

I- Abdullah b. Mes'ud'un Hayati

Tam adı; Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. Mes'ud b. Gâfil b. Habîb el- Hüzeli¹⁰ olan Abdullah b. Mes'ud (v. 32-33/653) sahabenin ilk Müslüman olanlarından¹¹ Hatta İbn Mes'ud ilk Müslümanların altıncısı olarak kabul edilir.¹² Babası hakkında fazla bilgi bulunmadığı için annesine nispetle İbn Ümmi Abd diye anılmıştır.¹³

İbn Mes'ud ve annesi Ümmü-Abd, Rasulullah (s.a.v)'in evine çok yakın oturmuşlardır.¹⁴ Öyle ki bu sebeple Ebû Musâ el-Eşâ'rî Medineye geldiğinde onları Rasulullah'ın aile fertlerinden zannetmiştir. Rasulullah'a olan uzun süreli ve çok yakın hizmetleri sebebiyle Ashab-ı kiram, sahabeden Rasulullah'a en çok benzeyenin Abdullah b. Mes'ud olduğunu söylemişlerdir.¹⁵

Abdullah b. Mes'ud Kur'an'ı Mekke'de açıktan okuyan ilk kişidir.¹⁶ Habeşistan'a hicret eden grup içerisinde yer almıştır. Bedir, Uhud, Hendek ve diğer savaşlarda Rasulullah (s.a.v)'in yanında bulunmuştur.¹⁷ Yani Rasulullah (s.a.v) ile birlikte bütün gazvelere katılmıştır.¹⁸

II- Abdullah İbn Mes'ud'un Hukuki Kişiliği

İbn Mes'ud'un hukuki kişiliğinin oluşmasında en büyük etken Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'tir. İbn Mes'ud fetva verirken her zaman sahih olan nakle (Kur'an ve sünnete) önem ve öncelik vermektedir.¹⁹ Ancak yapılan rivayetin Rasulullah (s.a.v)'e nispetinde her hangi bir şüphe bulduğunda, rivayetle değil de tıpkı ashabın diğer fertleri gibi kıyasla amel etmiştir. İbn Mes'ud kendi reyini kullanırken de Hz. Ömer (r.a)'in de söylediği gibi; "bunu kendi reyimle

10 Ebü'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil ahmed Abdulmevcüd (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1970),382; ayrıntılı bilgi için bkz. Abdussettar eş-Şeyh, s. 20-23.

11 İbnü'l-Esir, III, 385; İbn Hacer, *el-İsâbe*, Mısır 1328, II, 369.

12 Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (yy.: Dâru'l-Fikr, 1996), XXXIII, 68; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Müstedrek*, III, 354; Zehebî, I, 464; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Sifatü's-safve*, thk. Mahmûd Fahuri (Beyrut: Dâru'l-Maârif, 1979), I, 168; İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 129.

13 Zehebî, I, 462; Şehhat es-Seyyid Zaglul, *Abdullah b. Mes'ud*, (Kahire: 2002), s. 37; Cerrahoğlu, I, 114.

14 İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 129; İbnü'l-Esir, III, 154, 387; İbn Kayyim, II, 238.

15 İbn Sa'd, III, 142; İbnü'l-Esir, s. 382; İbn Abdülber, 2002, s. 409; Kevserî, 16; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, (İstanbul: Zafer Matbaası, 1989), 144.

16 İbn Hacer, *el-İsâbe*, II, 129; İbnü'l-Esir, III, 385-386; Zehebî, I, 466

17 İbn Sad, s.140-141; İbnü'l-Esir, III, 383.

18 İbn Sa'd, III, 152; Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-ilmîyye, ty.), I, 147.

19 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1988), 95.

söylüyorum, doğru ise Allah'ın bir ikramıdır, yanlış ise benden ve şeytandır,“²⁰ demesi fıkıh çevrelerinde dile pelesenk olmuş ona ait bir sözdür.²¹

Abdullah İbn Mes'ûd'un hukuki kişiliğine dair en önemli bir ipucu da; Rasulullah (s.a.v)'in onun hakkında: “*Allah sana rahmetiyle muamele etsin, sen gerçekten âlimsin ve muallimsin,*”²² ifadesidir. Başta Hz. Ömer ve Ali (r. a.) olmak üzere birçok sahabe de onun fakihliğini vurgulamışlar, fetva istemek üzere kendilerine gelenleri ona yönlendirmişlerdir. Mesela Hz. Ömer onu “*ilimle dolu bir dağarcık*”²³ olarak nitelendirirken; Hz. Ali, dini konularda ince anlayış ve derin kavrayış sahibi olup Kur'an'ın içeriği ile sünneti de çok iyi bildiğini ifade etmiştir.²⁴ Hatta sahabeden öğrencilerini ilim öğrenmeleri için İbn Mes'ûd'a yönlendirenler olmuştur. Mesela Mu'az b. Cebel, öğrencisi Amr b. Meymûn'a Kûfe'de İbn Mes'ûd'a katılmasını tavsiye etmiştir.²⁵

Zaten sahabeyi Kur'an'ı anlama hususunda yetkin ve üstün kılan hususlardan biri onların ayetlerin nerede ve hangi husus hakkında nazil olduğuna şahit olmalarıdır. Çünkü bu durum, onların inen ayetlerin hikmet ve gayelerini anlamalarını kolaylaştırmıştır. İbn Mes'ûd da bu durumdan faydalanan sahabeden biri olmuştur. Onun birçok ayet ve surenin nüzulüne tanık olduğunu gösteren rivayetler mevcuttur. Kendisi de “Kur'an-ı Kerimde nerede nazil olduğunu bilmediğim sure, kimin hakkında indiğini bilmediğim ayet yoktur,”²⁶ demektedir. İbn Mes'ûd'un Kur'an-ı Kerimi ve ondan çıkartılacak hükümlerini ve Hadisleri çok iyi bildiği gibi fıkıh alanında da önemli bir derinliğe sahiptir.²⁷

20 Ebû Davud, Nikâh, 30; Nesaî, Nikâh, 72; Ahmed b. Hanbel, Müsned, VIII, 42; Zeyla'î, V, 247; Serahsî, V, 63.

21 Ayrıca konu hakkında bkz. İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf Hût. (Riyad 1409), II, 189; Taberânî, II, 288

22 Müsned, I, 379.

23 Rivayet edildiğine göre, Hz. Ömer'e maktulün velilerinden birisinin katili affettiği bir cinayet davası gelmişti. Hz. Ömer, bu dava karşısında o sırada yanında bulunan İbn Mes'ûd'a konu ile ilgili görüşünü sordu. İbn Mes'ûd kâtilin, velilerden birisi tarafından affedildiği ve bu durum karşısında “böylece öldürülmekten kurtarıldı” diyerek kısasın düştüğünü ve câninin malından diyetin ödenmesi gerektiğini belirtmiştir. İbn Mes'ûd'un bu sözü üzerine Hz. Ömer, elini İbn Mes'ûd'un omzuna koyarak, onun görüşünü beğendiğini ifade etmiş ve onun için “İlimle dolu bir dağarcık” demiştir. bkz Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Humâm es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habiburrahman A'zami. (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), X, 13.

24 İbn Sa'd, III, 156; İbn Abdülber, II, 323; Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahir İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. (Kahire: İdaretü't-tibaati'l-müniriyye, 1347), X, 408; İbn Kayyim, I, 13.

25 Kevserî, s. 17.

26 Taberî, I, 80; Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 8; İbn Sad, II, 295; Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-be'yân fi tefsiri'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986), I, 80; İbn Abdülber, III, 991; Ebû Bekir Câbir Cezâirî, *el-İlmu ve'l-ulemâ* (Kahire: Dârü'l-Kütübî's-Selefiyye, t.y.), s. 188.

27 İbn Kayyim, I, 20.

Muaz b. Cebel ölüm döşegindeyken yaptığı bir tavsiyede, ilim alınacak dört kişiden biri olarak İbn Mes'ud'u da ifade etmiştir.²⁸ Ebu Musa el-Eş'ari de kendisinden fetva isteyenleri ona havale etmiştir.²⁹ Mesrûk b. el-Ecdâ'ya göre ashabın altı yargıcından biri de Abdullah b. Mes'ûd'dur.³⁰

Abdullah b. Mes'ûd'un fıkıh alanındaki önemini gösteren diğer bir özellik ise geniş fıkıh kültürü ve fetvalarıyla şöhret bulan dört sahâbî abâdile unvanı içinde onun da yer almasıdır. Zira Abdullah b. Mes'ûd da sahabe arasındaki 300 kadar Abdullah'tan³¹ seçilerek fakihlerin ıstılahında kabul edilen "Abâdile'ye" dahil edilmiştir. Bu Abdullahlar; Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas ve Abdullah b. Zübeyr'dir. Hadisçilerin ıstılahında ise Abadile; Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr ve Abdullah b. Amr b. Âstr. Abdullah b. Mes'ûd'un Abadileden sayılmayışının sebebi onun diğer Abdullahlar'dan ve bu kavram çıkmadan önce ölmesine bağlanmaktadır.³²

İbn Mes'ûd'un fıkıhta tartışmasız bir yere sahip olduğunu Ebû Hanife şu sözleriyle ifade etmektedir: "Hammad Zührî'den, İbrahim de Salim'den daha fakihdir. İbn Ömer'in sahabelik fazileti varsa Esved'in birçok özelliğe sahiptir. Abdullah b. Mes'ud'a gelince orada dur, çünkü o Abdullaktır."³³ Yine Ebû Hanife'ye ilmi kimlerden aldığı sorulduğunda: "Ben ilmi Hammâd ve İbrahim en-Nehâi yoluyla; Ömer, Ali, Abdullah b. Mes'ud ve Abdullah b. Abbas'tan aldım," demiştir.³⁴

III- Abdullah İbn Mes'ûd'un Hüküm Vermedeki Metodu ve Bazı Örnekler

Fetva verme ölçütüne göre yapılan tasniflemelerde onun ismi, ilk dört sahabe arasında geçen³⁵ İbn Mes'ûd hakkında Hz. Ömer Kûfeliler'e yazdığı mektubunda şöyle demektedir: "Size yönetici olarak Ammar'ı, muallim ve vezir olarak da Abdullah b. Mes'ûd'u gönderiyorum. Onlar Resulullah'ın ashabının önde

28 Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahir İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.), II,95; İbn Kayyım, I, 12.

29 İbn Sa'd, III, 343; Buhari, "Feraiz", 8; Muvatta', "Rada", 15; Müsned, II, 464.

30 İbn Sa'd, II, 350; İbn Asâkir, XLVII, 409-410; İbn Kayyım, I, 12-13; Muhammed Hacvî, *Fikru's-sâmî fi târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), I, 228.

31 Ayrıntılı bilgi için bkz. Raşit Küçük, *TDİ*, "Abâdile" (İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası A.Ş.), 1980 I, 7.

32 Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-hümâm, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.), III, 17.

33 Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), I, 43.

34 Bağdâdî, XIII, 334.

35 Diğerleri Hz. Ömer, Aişe ve Ali'dir. bkz., İbn Hazm, *Ashâbu'l-Fütyâ mine's-Sahâbe ve't-Tâbiîn ve men ba'dehum alâ Merâtibihim fi Kesrati'l-Fütyâ*, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ty.), 42.

*gelenlerindedir. Onları dinleyin ve onların emirlerine itaat edin. Ben Abdullah b. Mes'ûd'u size göndermekle sizi kendime tercih ettim."*³⁶

Hız. Ömer (r.a) Kûfe'ye Ammar'ı vali İbn Mes'ûd'u da müftü olarak göndermesi³⁷ bizim için Abdullah b. Mesud'un fıkha olan hâkimiyeti noktasında önemli bir delildir. Abdullah b. Mes'ûd'un Kûfe'ye atanmasıyla birlikte Kûfe ekolünün ve Hanefî mezhebinin temelleri atılmıştır.³⁸ Ebû Hanife tarafından sistemleştirilen bu ekolün asıl kurucusunun İbn Mes'ûd olduğu söylenmektedir.³⁹ Nasıl ki Medine ekolünün asıl otoriterlerinden ikisi, Hız. Ömer ve oğlu Abdullah b. Ömerse Abdullah ibn Mesud da Kûfe ekolünün ilk hukukçusu olan Hammad'a büyük ölçüde tesir ederek,⁴⁰ Kûfe ekolünün onun isminde şahsiyet bulduğu asıl otoritesi olmuştur.⁴¹

Hız. Ali halife olduktan sonra müminlerin sıfatıyla Kûfe'ye geldiğinde, Abdullah İbn Mesud'un talebelerinin⁴² ilmi faaliyetlerini görünce: *رحمه الله ابن ام عبد قد ملا هذه القرية علما* /Allah Abdullah"a rahmet eylesin! Bu şehri ilimle doldurmuş," diyerek⁴³ memnuniyetini göstermesi bu şehrin dünya Müslümanlarının hayatına etki edecek bir konumda olduğunun habercisi olmuştur. Zira o dönemde Kûfede Abdullah b. Mes'ûdla birlikte Ensar'dan ve muhacirden oluşan 370 civarında sahabe bulunmaktaydı.⁴⁴

Hız. Ömer halife olunca farklı kültürlerin ve değerlerin kaynaştığı, kozmopolit bir şehir olan Kûfenin kaza işleri için Abdullah b. Mes'ûd'u görevlendirilmiştir. Görüş ve fetvaları talebeleri tarafından yayınlanmıştır.⁴⁵ İbn Mes'ûd, bu görev esnasında birçok olayla karşılaşmış ve bu olaylarla ilgili hükümler vermiştir.

Diğer taraftan hüküm verme konusunda Hız. Ömer ile İbn Mes'ûd'un ittifak etmeleri durumunda İbrahim en-Nehâi'nin bu ittifakın dışına çıkması,

36 İbn Sa'd, III,157; İbn Abdülber, III, 992; İbn Kayyim, I, 17.

37 İbn Sa'd, III, 150; İbn Hacer, II, 361; Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf Şîrâzî, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1981), s. 43; İbn Asâkir, XXXIII, 146.; Karaman, s. 144.

38 Abdülvehhab Hallaf, *Târîhu't-teşrîu'l-İslamî*, (Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1982), s. 49.

39 İbn Kayyim, I, 63.

40 Joseph Schath, *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener. (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları,1986), 40.

41 Muhammed b. Afîfi el-Bacuri Hudari, *Târîhu't-teşrîu'l-İslamî*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1967), s. 93; Schacht, s. 32; Karaman, s. 183.

42 Serahsî İbn Mes'ûd'un yaklaşık dört bin civarında öğrencisi olduğunu söylemektedir. bkz. Kevserî, s. 16.

43 Kevserî, 16.

44 İbn Sa'd, VI, 9.

45 İbn Kayyim, I, 20; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslamiyye ve Istilahâtü Fıkhiyye Kamusu*. (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967), I, 328.

ancak aynı konuda ihtilaf etmeleri durumunda İbn Mes'ûd'u tercih etmesi İbn Mes'ûd'un rey alanındaki kuşatıcılığına önemli bir delildir.⁴⁶

İbn Mes'ûd'un hüküm vermedeki metodunu aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

1- İbn Mes'ûd'un hüküm vermedeki en bariz özelliklerinin başında; bir konu hakkında mutlak surette nas bulunmadığı zaman rey metodunu tercih etmesidir. Bir mesele hakkında Şerî bir delil olduğu zaman doğrudan onu almıştır. Ancak hadis olduğu kesin olarak sabit olmayan sözlerle amel etmek-tense rey ve kıyasla amel etmeyi tercih ederdi. Bu uygulamasının sonucunda olabilecek her türlü sorumluluğu da yüklenmeyi kabul etmiştir. Her hangi bir meselede rey ile hüküm verdikten sonra, "bunu reyime dayanarak söylüyorum, doğru ise Allah'ın lütfundandır, hata ise benden ve şeytandandır," demeyi ihmal etmemiştir.⁴⁷ İbn Mes'ûd hüküm vermedeki bu metodunu şu şekilde özetlemektedir: "Her hangi bir konuyla ilgili ve kendisiyle ilgili Kur'an'da bir hüküm bulunmayan kimse şayet Hz. Peygamber'in de Salihlerin de hakkında hüküm vermedikleri bir mesele ile karşılaşarsa bu durumda kendi reyiyile içtihat etsin. Ben korkuyorum demesin. Çünkü haramlar bellidir, helaller de bellidir, bu ikisi arasındakiler de şüpheli şeylerdir. Bu durumda seni şüpheye düşüren mesele karşısında şüpheye düşürmeyi tercih et."⁴⁸

İbn Mes'ûd'un bu metodu, Irak fıkıh mektebinin en önemli iki vasfı olan "nassın bulunmadığı yerde rey ve kıyasa başvurma" ilkesi ile "sahih olduğu kesin bilinmeyen hadislerin yerine içtihadın tercih edilmesi" ilkesi temel teşkil etmiştir.⁴⁹ Böylece şerî delil bulunmayan birçok meselede fikir, kıyas ve rey ile hareket edilme esasını Iraklılara öğreten İbn Mes'ûd olmuştur. Onun bu akli usul metodu Alkame, İbrahim ve Hammad vasıtasıyla Ebû Hanıfeye kadar uzanmaktadır.⁵⁰ Süfyan es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ ve İbn Şübrüme gibi diğer önemli şahsiyetler de İbn Mes'ûd'un varislerinden olmuştur.⁵¹

Görüldüğü gibi İbn Mes'ûd'un hüküm vermedeki metodu -tıpkı Muaz hadisinde⁵² olduğu gibi- hakkında şöyle demektedir: "Sizden hüküm vermek

46 Nesâi, *Âdâbu'l Kudât*, 11; İbn Kayyim, I, 62, 63.

47 Cerrahoğlu, I, 99, 142.

48 Nesâi, *Âdâbu'l Kudât*, 11; İbn Kayyim, I, 62, 63.

49 Cerrahoğlu, I, 117.

50 İbn Sad, III, 150-161; Ebu Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberi, *Tarihu't-Tâberî*, (Beyrut: Dâru Süveydan, 1967), III, 353; İbnü'l-esîr, III, 384-390.

51 Cerrahoğlu, I, 117.

52 أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله، قال فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قال فإن لم يكن في سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قال أجتهد رأيي لا ألو قال فضرب رسول الله صلى الله عليه

durumunda olan kimse, önce Allah'ın kitabına baksın, orada bulamıyorsa Resulünün hükmüne başvursun, bunların her ikisinde de oksa Salihlerin hükmettiği ile hükümler, şayet bunların hiç birinde de bir hüküm bulamıyorsa kendi görüşüne başvursun."⁵³ İlk halife Hz. Ebu Bekir ve daha sonra Hz. Ömer'in de uygulamaları bu minval üzere olmuştur.⁵⁴ Bu durumu somutlaştıran birçok örnekten birini şu şekilde ifade edebiliriz. Bir keresinde adamın birisi İbn Mes'ûd'a; "hanımına vereceği mehir miktarını tespit etmeden ölen kimse hakkında ne dersin?" şeklinde bir soru sormuştur. İbn Mes'ûd; "bu konu hakkında Hz. Peygamber (s.a.v)'den bir şey işitmedim," demiştir. Adam da bu konuyu reyinle açıklayabilir misin deyince; İbn Mes'ûd, "kadın mehr-i misl ve miras hakkına sahiptir. İddeti de tam olarak bekler," şeklinde bir cevap vermiştir.⁵⁵

2- İbn Mes'ûd hüküm istinbatında hadislerin vürut sebeplerine olan hâkimiyeti ve şerî hükümlerin gayelerine vakıf olan bir alimdir. İbn Mes'ûd'un hâkimiyetini bir örnekle somutlaştırmamız mümkündür. Rasulullah (s.a.v) erkeklerin alt giysilerinin yerleri süpürürcesine uzun olmasını hoş bulmazdı. İbn Mes'ûd etekleri yere sarkan birini görmüş ve bunu yukarı çekmesini söylemesi üzerine muhatabı olan kimse de; "sen de ey İbn Mes'ûd, eteğini yukarı kaldır," demiştir. İbn Mes'ûd, ben senin gibi değilim, benim bacaklarım incedir ve hepimizden de esmerim", cevabını vermiştir.⁵⁶

Ebu Musa'ya "kız, oğulun kızı ve kız kardeşten" oluşan üç mirasçının hisseleri hakkında sorulur. Ebû Musa; "kız yarısını, kız kardeş diğer yarısını alır, oğulun kızı hiç bir şey alamaz" cevabını verir. Sonra da aynı soruyu Abdullah b. Mesuda sormalarını ister. Ona sorduklarında; "kız yarısını alır, oğulun kızı - 3/2'yi tamamlamak üzere- 1/6 alır, kalan kısmı da kız kardeş alır. Zira varisler arasında kızın bulunmasıyla kız kardeş asabe olur," cevabını verir. Ebû Musa bu cevabı öğrenince; "bu âlim burada olduğu müddetçe bana soru sormayın" demesi⁵⁷ İbn Mes'ûd'un bu hakimiyetine işaret eden delillerden biridir.

وآله وسلم صدري ثم قال الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. Ebû Davud, Akdiye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3; İbn Mâce, Menâsik, 38.

53 İbn Kayyim, I, 63.

54 bkz. Zekiyüddîn Şa'ban, *Usûlü'l-fık'h*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları, 2016, 46.

55 Yakub b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kufî Ebû Yusuf, *Kitâbü'l-Âsâr* (Kahire: İhya'ü'l-Maârifî'n-Nu'maniyye, 1936), 132; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmeccid Selefî. (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasî'l-Arabi, 1986), XX, 232.

56 İbn Sa'd, III, 150; Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas Şafî, *el-Üm*, (Kahire: Dâri'ş-Şa'b, 1968), VII, 163-150; Karaman, s. 144.

57 Şafî, VII, 163-150; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, *Neylü'l-evtâr şerhi Münteka'l-ahbar*. (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971), VI, 66; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî İbn

İbn Hazm da İbn Mes'ud'un konuya olan vukufiyeti ile ilgili olarak şöyle bir rivayet nakleder: "Bir gün Hz. Ömer'e, bir adamı teammüden öldürmüş bir kişi getirilir. Öldürülen adamın yakınları da orada bulunur, yakınlarından biri katili affeder. Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ud'a konuyla ilgili ne düşündüğünü sorar, Abdullah da: "Öldürülen nefis hepsine aittir. Bir kişinin affetmesi onu diriltmek demektir. Bir kişi de diğerleri hakkını alıncaya kadar kendi hakkını alamaz," demesi üzerine Hz. Ömer de; "öyleyse bu konu hakkında ne düşünüyorsunuz?" diye sorar. Abdullah da: "Kâtilin malı diyet olarak kabul edilip öldürülen kimsenin yakınlarına verilir, affedenin hissesi de düşer," şeklindeki hükmünü söyleyince Hz. Ömer de: "Ben de böyle düşünüyorum," diyerek İbn Mes'ud'un görüşünü benimsediğini ifade eder."⁵⁸

Yine İbn Mes'ud'a rüşvet hakkında sorulduğunda o da rüşvetin haram olduğunu söylemiştir. Aynı kişiler; rüşvetin hükmünün ne olduğunu sorduklarında, "küfürdür", cevabını verdikten sonra; "kim ki Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse; işte onlar, kâfirlerin ta kendileridir,"⁵⁹ ayetini okumuştur.⁶⁰ Başka bir zaman ona, bir kadınla zina edip ardından onunla evlenen bir adamın durumu hakkında sormuşlar, "ama kötülükler yaptıktan sonra ardından tövbe edip inananlara karşı, muhakkak ki Rabbin, o tövbe ve imandan sonra, elbette bağışlayandır, esirgeyendir,"⁶¹ ayetini on kere ard arda okumuştur. Bu konuda başka söz söylememiştir.⁶²

Ebû Hanife; vakıf için tayin edilen malın, kayyıma –müteveli heyetine- teslimiyle birlikte kabzın lazım olacağı⁶³ konusundaki görüşünü Abdullah İbn Mes'udla teyid etmiştir.⁶⁴

Üç talakın aynı anda veya bir temizlik süresi içerisinde yapılması durumunda hukukçular arasında ihtilaf bulunmaktadır. Dört mezhep kurucularına ve hukukçuların çoğunluğuna göre bir anda verilen üç talak, üç talak olarak geçerlidir.⁶⁵ Ancak İbn Mes'ud'a göre bir temizlik süresi içerisinde verilen üç talak, bir talak olarak geçerlidir.⁶⁶

Kudâme, *Muğni*, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1972), IX, 15; Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzi Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985), II, 124.

58 San'anî, X, 13; Heysemî, VI, 475.

59 Mâide, 5/44.

60 İbn Kesir, 1419, s.108

61 Araf, 7/153.

62 İbn Kesir, 1419, s.97.

63 Atalay, Arif, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)*, Kayseri 2016, s. 120.

64 İbn Kudâme, III, 6.

65 İbn Rüşd, II, 61; Şa'bân, 389; Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 39.

66 Şa'bân, 389; Aydın, s. 39.

Yine talak konusunda bir kimsenin eşine; “seni ailene hibe ettim” demesi durumunda İbn Mes’ûd’a göre; şayet ailesi de kadını kabul ederse bâin talâk olur, kabul etmezlerse hiç bir hüküm bağlanmaz.⁶⁷

3- İbn Mes’ûd hüküm verirken konuyla ilgili yöneticilerin verdiği bir hüküm bulunuyorsa –her ne kadar kendi verdiği hükme ters düşse de- kendi hükmünü bırakıp onunla hükmetmiştir. Bu metodunu hem Hz. Ömer döneminde hem de Hz. Osman döneminde devam ettirmiştir. Bu uslubunu da kendisi; “biz ancak yöneticilerimizin hükmüyle hüküm verdik,”⁶⁸ ifadesiyle te’yid etmektedir. Mesela; İbn Mes’ûd, mirasın dede ve kardeşler arasında taksim edilmesi halinde “dedeye altıda bir hisse” verilmesiyle hükmetmiştir. Fakat daha sonra o zaman halife olan Hz. Ömer’in konuyla ilgili farklı bir hüküm içeren yazdığı mektubu⁶⁹ dikkate alarak görüşünü değiştirmiş, dedeye verilecek hissenin üçte bir olduğuna hükmünü vermiştir.⁷⁰ Bir başka örnekte; Hz. Ömer, halifeliği döneminde kesin bir şekilde tarım arazilerinin ve ondan intifa hakkının satışına izin vermemiştir. Hz. Osman ise halifeliği döneminde Hz. Ömer’in uygulamasının tam tersine tarım arazilerin satışıyla ilgili yasağı kaldırmış satışlarına izin vermiştir. İbn Mes’ûd her iki halifenin vermiş olduğu hükümlerin her ikisini de kendi dönemleri içinde uygulamıştır.⁷¹

4- İbn Mes’ûd’un hüküm vermedeki en önemli metotlarından biri de acele etmemesi, teenni ile hareket etmesidir. Bir keresinde bir adam İbn Mes’ûd’a gelerek şöyle demiştir: “Bizden birisi bir kadınla evlendi, o kadın için herhangi bir mehir belirlenmeden ve zifaf gerçekleşmeden önce öldü. Bu adamın mirası konusunda ne dersin? İbn Mes’ûd bu soru üzerine: “Hz. Peygamberden ayrıldığımdan beri bana bundan daha zor bir soru sorulmadı” diyerek sorunun hemen cevaplanmayacak kadar zor bir konu olduğunu söylemiştir. Alkame rivayetinde, İbn Mes’ûd’un bu meseleye hüküm verme konusunda bir ay tereddüt ettiğini ifade etmiştir. İbn Mes’ûd, bir aylık bir süreden sonra soru soran kimseye: “Sana kendi görüşümü açıklayacağım. Eğer bu görüş isabetli olursa Allah’tan, hatalı olursa bu benden ve şeytandandır. O kadın mehri misilden ne eksik ne de fazla alır. Ayrıca miras hakkına da sahip olur ve ölen eşinden dolayı da iddet beklemelidir,” diyerek konuyla ilgili görüşünü açıklamıştır. İbn Mes’ûd’un bu hükmünden sonra Eşcâ kabilesinden bir grup insanın kalkıp; “şahitlik ederiz ki Rasulullah (s.a.v) de aynı bu durumda olduğu gibi eşi vefat eden Burda’ bint Vâşık isimli kadın için de bu şekilde hüküm

67 San’anî, VI, 371; İbn Hazm, X, 128; Beyhakî, *Sünenü’l-kübrâ*, VII, 346.

68 Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hazm, IX, 283-286; San’anî, X, 268.

69 Mektubun metni için bkz. Muhammed Ravvâs Kal’acî, *Mevsû’atu fıkhi Abdullâh b. Mes’ûd*, s. 15.

70 İbn Hazm, IX, 285.

71 Kal’acî, s. 16.

vermişti," dediler. Bu olayı anlatan Alkame; "ben İbn Mes'ud'u, bunu duyduğu zaman sevindiği kadar başka bir zaman sevindiğini görmedim," ifadeyle İbn Mes'ud'un Hz. Peygamber'in verdiği hükme ulaşmaktan dolayı ne kadar çok mutlu olduğunu ifade etmiştir.⁷²

5- İbn Mes'ud her hangi bir suçlu hakkında suç sabit olmadıkça hüküm vermemiş, şüpheyle hareket edip olayı hükme bağlamamış, suç kesin delille sabit olduktan sonra hüküm vermiştir. İbn Mes'ud'un; "hadleri ve katli mümkün olduğu kadar Allah'ın kullarından uzaklaştırın,"⁷³ sözü de onun hüküm vermede hataya yer vermemeye dikkatini ifade eder. Yine aynı şekilde; "hadleri uygulamaktan mümkün olduğunca uzak durunuz; zira affetmede hata yapmanız, ceza vermede hata yapmanızdan daha hayırlıdır, bir Müslüman için bir çıkış yolu bulduğunuzda haddi ondan düşürünüz,"⁷⁴ şeklinde bir prensip ortaya koyması da İbn Mes'ud'un uygulamada dikkat ettiği önemli metotlardan biridir.

Sonuç

Rasulullah (s.a.v)'in rahle-i tedrisinde yetişmiş olan İbn Mes'ud; onun yanında bulunma ve ondan hiç ayrılmamanın kendisine yüklemiş olduğu sorumluluklar sebebiyle, karşılaştıkları meselelere imkanları ve ilmî birikimi çerçevesinde çözüm yolları bulmaya en güzel şekilde gayret etmiştir.

İbn Mes'ud, hayatı boyunca İslâm'a hizmet etmek için kendisine verilen görevlerden kaçmamış ve hakkıyla yerine getirmeye çalışmıştır. Rasulullah (s.a.v)'in vefatından sonra Hulefâ-i Raşidîn döneminde onlara danışmanlık yapmış ve dönemin ileri gelen fakihleri arasında yer almıştır. Dört halife döneminde kendisine verilen görevlerin en önemlisi Hz. Ömer tarafından kendisine verilen yöneticilik görevidir. Hz. Ömer'in Irak'ın fethetmesinden sonra bir çok farklı kültür, inanç ve örtfen oluşan insanların birlikte yaşadığı Kûfe şehri idare etmek için İbn Mes'ud'u seçmiş ve onu, buradaki insanlara eğitim ve öğretim verecek bir öğretmen, ortaya çıkacak problemlere çözüm bulacak bir hakim ve şehrin bütçesini yönetecek bir maliyeci olarak tayin etmiştir. Böyle eklektik bir şehirde ve hassas konular için seçilen İbn Mes'ud'un ilim adamlığı ve yöneticiliği yaptığı işlerle ortaya konulmuştur.

Bir ekol olarak İbn Mes'ud'u değerlendirdiğimizde; onun en bariz özelliği, kıyas yaparak rey metodunu ustalıkla kullanması bu konuda şüpheye mahal

72 Ebû Davud, Nikâh, 30; Taberânî, XX, 232; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yusuf el-Hanefî Zeyla'î, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Yusuf el-Bennûrî, (Mısır: Dârü'l-Hadis, 1357), V, 247; Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Mebûsât*, thk. Ebû'l-Vefâ Afgânî (Beirut: 1993), 63.

73 Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nuri Nevevî, *el-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb* (Beirut: Dârü'l-fikr, t.y.), XXI, 135, 273; San'anî, VII, 402.

74 Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, VIII, 238.

bırakmamaktadır. Zira İbn Mes'ud'un nassın bulunmadığı yerde rey ve kıyasa başvurması, sahih olduğu kesin bilinmeyen hadislerin yerine içtihadı tercih etmesi ve şerî delil bulunmayan birçok meselede fikir, kıyas ve rey ile hareket edilme esasları olan usul metodu Irak fıkıh mektebinin en önemli iki vasfıdır. Bu iki vasfı Alkame, İbrahim ve Hammad vasıtasıyla Ebû Hanıfeye kadar etkisini devam ettirmiştir. Süfyan es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ ve İbn Şüb-rûme gibi diğer önemli şahsiyetler de İbn Mes'ud'un varislerinden olmuştur. Ancak yukarıda bahsi geçtiği gibi bazı kaynaklarda her ne kadar İbn Mes'ud'un "Hanefî mezhebinin asıl kurucusudur," ifadesi kullanılsa da bizim bu cümle yerine "Hanefî mezhebinin temellendirilmesinde önemli bir yere sahiptir," ifadesini kullanmayı tercih etmemiz mümkündür. Çünkü İbn Mes'ud'un Hanefî mezhebinin genel hükümleriyle ihtilafı olan birtakım hükümleri de⁷⁵ bulunmaktadır. Ancak diğer taraftan Hanefî mezhebinin neşvü nema bulmasında büyük bir ehemmiyete sahip olduğu da yukarıdaki verilen bilgiler ışığında aşikardır.

Kaynakça

- Abdüssettar eş-Şeyh, *Abdullah b. Mes'ud*, Dımaşk: Dâru'ul-kalem, 1999.
- Atalay, Arif, *İslam Ticaret Hukukunda Teslim Tesellüm (Kabz)*, Kayseri: Kimlik Yayınları, 2016.
- Aydın, M. Akif, *İslam-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 1985.
- Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ty.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslamiyye ve Istilahâtı Fıkhıyye Kamusu*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1967.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1988.
- _____, *DîA*, "Abdullah b. Mes'ud" (İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası A.Ş., 1980)
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1985.
- Cezâirî, Ebû Bekir Câbir, *el-İlmu ve'l-ulemâ*, Kahire: Dârü'l-Kütübî's-Selefiyye, t.y.
- Ebû Yusuf, Yakub b. İbrâhim b. Habib el-Ensârî el-Kufî, *Kitâbü'l-Âsâr*, Kahire: İhyâü'l-Maârifî'n-Nu'maniyye, 1936.
- Hacvî, Muhammed, *Fikru's-sâmî fi târihi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Hallaf, Abdülvehhab, *Tarihu't-teşri'u'l-İslâmî*, Kuveyt: Dârü'l-Kalem, 1982.
- Hudari, Muhammed b. Afifi el-Bacuri, *Târîhu't-teşri'u'l-İslâmî*, Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1967.
- Kettanî, Muhammed Abdülhay b. Abdülkebir b. Muhammed, *Nizamü'l-hükümeti'n-nebeviyye*, thk. Abdullah Halidi, Lübnan: Dârü'l-Erkam, t.y.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim (630/1233), *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvez, Adil ahmed Abdulmevcûd, Kahire: Dârü'ş-Şa'b, 1970.

75 bkz. Yaman, s. 12-21; 25, 26.

- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber Nemerî, *el-İstiab fî ma'rifeti'l-ashab*, thk. Ali Muhammed Bicaviç, Kahire: Dâru Nehdati, t.y.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu Medîneti Dımaşk*, yy.: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İbn Hacer Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *el-İsâbe*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1985.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zahir, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, ty.
- _____, *el-Muhallâ*, thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: İdaretü't-tbaati'l-müniriyye, 1347.
- _____, *Ashâbu'l-Fütÿâ mine's-Sahâbe ve't-Tâbiîn ve men ba'dehum alâ Merâtibihim fî Kesrati'l-Fütÿa*, Kahire: Dâru'l-maârif, ty.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû 'Abdullâh Şemsuddîn Muhammed, *İ'lâmü'l-muvakki'în an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdülhamîd, Matbaatü's-sa'âde, Mısır 1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Ömer (774/1373), *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemseddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1419.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâilî Makdisî, *el-Muğnî*, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1972.
- İbn Sad, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî (230/845), *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Umeyr, Kahire: Mektebü'l-Hâncî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed Bağdâdî, *Sifatü's-safve*, thk. Mahmûd Fahuri, Beyrut: Dârü'l-maârif, 1979.
- İbnü'l-hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid, *Şerhu Fethu'l-kadîr*, Beyrut: Dâru'l-fikr, ty.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs, *Mevsû'atu fıkhu 'Abdullâh b. Mes'ûd*, Beyrut: Dârü'n-Nefais, 1992.
- Karaman, Hayrettin, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: Zafer Matbaası, 1989.
- Kevserî, Muhammed Zahid, *Fıkhu ehli'l-Irak ve hadîsühüm*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Beyrut: Mektebü'l-Matbuati'l-İslamiyye, 1970.
- Küçük, Raşit, *TDİ, "Abâdile"*, İstanbul: Güzel Sanatlar Matbaası A.Ş., 1980.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref b. Nuri, *el-Mecmu' Şerhi'l-Mühezzeb*, Beyrut: Dârü'l-fikr, t.y.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Humâm, *Musannef*, thk. Habiburrahman A'zami, Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1983.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mevsû'at*, thk. Ebü'l-Vefâ Afgânî, Beyrut: 1993.
- Schath, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, trc. Mehmet Dağ, Abdulkadir Şener, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Şa'ban, Zekiyüddîn, *Usûlü'l-fikh*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Yayınları, 2016.
- Şafîi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris b. Abbas, *el-Üm*, Kahire: Dârü's-Şa'b, 1968.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani, *Neylü'l-evtar şerhi Münteka'l-ahbar*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1971.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhîm b. Ali b. Yusuf, *Tabakâtu'l-fukahâ*, thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1981.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi Abdülmecid Selefî, Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1986.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid, *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1986.
- _____, *Tarihu't-Tâberî*, Beyrut: Dâru Süveydan, 1967.
- Yaman, Ahmet, *marife*, Abdullah b. Mes'ûd'un Hanefî Mezhebinin Oluşumundaki Rolü, yıl. 4, say. 2, güz, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 2004.
- Zaghlul, Şehhat es-Seyyid, *Abdullah b. Mes'ûd*, Kahire: 2002.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed, *Ukûdü'l-cevâhiri'l-münîfe*, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebi, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Hüseyin el-Esed, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Yusuf el-Hanefî, *Nasbü'r-râye li-ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Yusuf el-Bennûrî, Mısır: Dârü'l-Hadis, 1357.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

أثر النبرة والتصوير والتلوين في تلاوة القرآن الكريم والحديث الشريف

*The Impact of the Voice Tone Depiction and Intonation in the Quran Recitation
and Prophetic Tradition*

Abed El Fattah El SAMMAN

Associate Professor., American University For Human Sciences

afsm3q@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-4917-3768>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 13/12/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2019

Atıf/Citation: El SAMMAN, Abed El Fattah. "The impact of the voice tone depiction and intonation in the Quran recitation and Prophetic tradition". *Universal Journal of Theology* 4/2 (2019): 41-58.

أثر النبرة والتصوير والتلوين في تلاوة القرآن الكريم والحديث الشريف

ملخص البحث

النبرة الصوتية للألفاظ القرآنية تسهم إلى درجة كبيرة في توضيح المعاني للسامع، وإيصال الرسائل المرادة من اللفظ القرآني؛ إذ تحمل تلك النبرة المعاني المرادة وتصور الجمل كما ينبغي، وتعين في إيصال المعنى المحدد دون غيره مما قد يلابسه ويختلط فيه، فهي ترشد إلى المراد حين تفرق بين الخبر والإنشاء وبين الجد والتهكم، وبين مختلف المعاني التي يحملها الأمر والنهي. . . . وتصف الحال المراد من الآية التردد والتقليل والثبات والعزم. . . . كما تنبه المخاطب بها إلى مهمات ما تشتمل عليه من معاني وتحمله من رسائل، وتعطي الروح للقصة، تحيي الصورة وتحركها، ويغيرها تختلط الأحداث وتلبس المعاني ويحار الفهم. لذلك وجب الالتفات إلى التصوير القرآني وفق قواعد تبني بجهود أهل العلم الراسخين في الكتاب الكريم لتقعدها وبناء النبر الصحيح عليها.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الحديث، النبرة، الصوت، التلوين، التصوير، التلاوة

The Impact of the Voice Tone Depiction and Intonation in the Quran Recitation and Prophetic Tradition

Abstract

The voice tone of the Quran utterances plays a great role in clarifying meanings to the listener and delivering the target messages as the voice tone carries the wanted meaning and illustrates the sentences as they are supposed to be. It also helps to deliver the very specific meaning keeping it safe from confusion with other close meanings so that it leads to the target when it differentiates between sentences and phrases and between seriousness and sarcasm, and between different meanings that imperative and prohibition carry. It describes the intention in a verse if it is hesitation, confusion, firmness, etc. Moreover, it alarms the listener with the embedded missions and contained messages, and it provides stories with a spirit that makes it lively. Without the voice tone, events mix up, and misunderstanding and confusion occur. Therefore, we must pay attention to the Quranic imagery in accordance with rules set by firm Quran scholars in order to regulate and apply the right voice tone on it.

Keywords: Quran, Hadith, impact, voice, Tone, Depiction, intonation, recitation

المقدمة

أولاً- إشكالية البحث

إذا ما وقفنا على الجهود التي بذلت في هذه الأمة لخدمة القرآن الكريم أذهلنا عظيم الاعتناء به، لكن ثمة شيء عرفه السلف وافتقده الخلف في القرآن الكريم، ألا وهو النبرة الصوتية للألفاظ القرآنية، والتي تسهم إلى درجة كبيرة في توضيح المعاني وإيصال الرسائل المرادة من اللفظ القرآني، فالنص - مهما كان - يبقى عاجزاً عن إيصال الرسائل التي يوصلها اللفظ المنبور؛ إذ تحمل النبرة المعاني وتصور الجمل، ولهذا رأينا كبار القراء يؤصلون للقراءة التصويرية، والتعبيرية، والتلوين الصوتي، وذلك دفعاً للمخاطر التي يحملها الاكتفاء بنقل النص وحده.

ثانياً- أهمية البحث:

تكمن أهمية الحديث في أن تصوير المعنى القرآني هو قاعدة التعبير فيه، ومنطلق بيان الدلالة، والمرشد إلى المراد، والجسر الموصل إلى المعنى المحدد دون غيره مما قد يلابسه ويختلط فيه.

ثالثاً- الدراسات السابقة:

لم يَقبِّف الباحث على مَنْ أفردَ في موضوع التصوير القرآني تصنيفاً خاصاً من الزاوية التي انطلق منها هذا البحث، لكنها مجموعة مؤلفات تعرّضت للموضوع من زوايا أخرى مختلفة، منها:

إبراز المعاني في الأداء القرآني: لإبراهيم الدوسري، نشرته دار الحضارة للنشر والتوزيع.

التصوير الفني في القرآن الكريم: لسيد قطب، نشرته دار الشروق - القاهرة.

وأبحاث منشورة في عدد من الكتب، لم تستوف الصورة التي انطلق هذا البحث منها.

رابعاً- خطة البحث: يشتمل هذا البحث على مقدمة، وأربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف القرآن ومزاياه.

المطلب الثاني: النبر الصوتي وأثره في التعبير القرآني.

المطلب الثالث: النبر الصوتي وأثره في التعبير النبوي.

المطلب الرابع: أهمية النبر الصوتي.

المطلب الخامس: مخاطر الاكتفاء بالنص دون النبر.

الخاتمة: وتشتمل على نتائج وخطوات استدرابية.

المطلب الأول: تعريف القرآن ومزاياه

القرآن الكريم في اللغة: مصدر على وزن (غفران)، بمعنى القراءة، ومنه قوله تعالى: {إِنَّ

عَلَيْنَا جَمْعُهُ وَقُرْآنُهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ} (1).

وأما تعريف القرآن اصطلاحاً: فقد تعددت تعاريف العلماء للقرآن، بسبب تعدد الزوايا التي ينظر العلماء منها إلى القرآن - وإن كان التعبير بأنه الكلام المعجز كافياً - ونحن نختار هنا التعريف المناسب لغرض دراستنا، فنقول: (القرآن هو كلام الله المنزل على النبي محمد صلى

1 سورة القيامة 75: الآية: 17، 18.

الله عليه وسلّم، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، المتعبد بتلاوته، المعجز ولو بسورة منه⁽²⁾.

والقرآن عند الجمهور من أئمة المذاهب الأربعة - منهم الغزالي، وصدر الشريعة، وموفق الدين المقدسي، وابن مفلح، والطوفي⁽³⁾ - هو: (ما نُقِلَ بين دَفْتِي المصحف نقلاً متواتراً)⁽⁴⁾. وقال غيرهم: (هو الكلام المنزّل على رسول الله صلى الله عليه وسلم للإعجاز بسورة منه). وكل من قال بهذا الحدّ اشترط التواتر؛ للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله كما قال ابن الحاجب رحمه الله تعالى⁽⁵⁾.

ومن خلال التعريف يتبين أن القرآن الكريم قد امتاز بعدد من الخصائص، منها أنه: أ) كلام الله المنزل على النبي صلى الله عليه وسلم: ويتضمن ذلك إبعاد كل كلام لغير الله تعالى - مهما كان عظيماً - عن أن يسمّى قرآناً.

وقد نزل على النبي صلى الله عليه وسلم لفظاً ومعنى: يقول الله تعالى: {وَإِنَّكَ لَتَلَقِّي الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ}⁽⁶⁾.

وأنه ذو لفظ عربي: يقول الله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ⁽⁷⁾، {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ⁽⁸⁾.

2 نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، الطبعة: الأولى، مطبعة الصباح، دمشق، 1414 هـ - 1993م، (ص: 10).
مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، الطبعة: الثانية، دار الكلم الطيب - دار العلوم الإنسانية، دمشق، 1418 هـ - 1998م، (ص: 15)

3 Mehmet Ümütlü، Sadrüşşerîa'nın Usul Anlayışı ve Hanefî Usul Geleneğindeki Yeri، (Doktora Tezi، Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi، 2017)، 37.

4 الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الثالثة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. (1/ 429)

5 الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب المسمى: (مختصر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل)، تحقيق: محمد مظهر بقا، الطبعة: الأولى، دار المدني، السعودية، 1406 هـ / 1986م، (1/ 457).

6 سورة النمل: 27: الآية: 6.

7 سورة إبراهيم: 14: الآية: 4.

8 سورة يوسف: 12: الآية: 2.

(ب) المكتوب في المصاحف: وهذه مزية للقرآن أنه دُونَ وَحْفُظْ بِالْكِتَابَةِ مِنْذُ عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَيَأْشِرَافُهُ وَاعْتِنَائُهُ الزَّائِدُ.

(ج) المنقول بالتواتر: أي أن القرآن قد نقله جمع عظيم غير لا يمكن تواطؤهم على الكذب ولا وقوع الخطأ منهم صدفة، فما نقل أحاداً فليس بقرآن؛ للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله⁽⁹⁾، ولا بد من التواتر عند أئمة المذاهب الأربعة، ولم يخالف منهم أحد فيما علمت، وصرح به جماعات لا يحصون؛ كابن عبد البر، وابن عطية، وابن تيمية، والتونسي في تفسيره، والنووي، والسبكي، والإسنوي، والأدرعي، والزرکشي، والدميري، وابن الحاجب، والشيخ خليل، وابن عرفة. . . وغيرهم رحمهم الله تعالى⁽¹⁰⁾. ويفيد التواتر باليقين القاطع بصحة القرآن، وقبول القراءات المنقولة بالتواتر.

(د) المتعبد بتلاوته: أي أن مجرد تلاوة القرآن عبادة يثاب عليها المؤمن، يقول الله تعالى: {وَأْمُرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَ الْقُرْآنَ} ⁽¹¹⁾، {إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَنْ تَبُورَ * لِيُؤْفِقَهُمْ أَجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ} ⁽¹²⁾.

(هـ) المعجز ولو بسورة منه: والإعجاز أعظم خصائص القرآن⁽¹³⁾.

هذا، وخصائص أخرى كالاقتداء بهديه والاستغناء به عما سواه، وخلود أحكامه وحفظه، وأنه معجزة النبي صلى الله عليه وسلم الكبرى وحجته الواضحة. . .

إذا ما وقفنا على الجهود الجبارة التي بذلت في هذه الأمة لخدمة القرآن الكريم أذهلنا عظيم الاعتناء به حتى وصلنا اليوم لنقرأه تماماً كما قرأه سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، لم يتغير منه حرف ولم يتبدل منه كلمة، بل وصلنا القرآن الكريم كاملاً صحيحاً بأدق تفاصيله، كيف لا، وقد وصف الله تعالى المؤمنين بقوله: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ} ⁽¹⁴⁾، والتلاوة الحقة لا بد أن تكون مستوعبة للتفاصيل.

9 ابن الحاجب: (1/ 457).

10 الزرقاني: (1/ 429).

11 سورة النمل: 27: الآية 92.

12 سورة فاطر 35: الآية: 29 - 30

13 نور الدين عتر: (ص: 11 - 12).

14 سورة البقرة 2: الآية: 121.

وترسيخاً لهذه الجهود وتثبيتاً للصواب ونفيًا لاحتمال الخطأ كان القرآن ينتقل بين الأجيال في السطور والصدور، وقد عاب الأكابر من القراء على من اكتفى بأخذ كتاب الله من السطور دون الصدور، فلا بد من المشافهة لنقل ما لا يُكتب، وما لا تحتمله الكتابة وما يعجز عنه التعبير.

المطلب الثاني: النبر الصوتي وأثره في التعبير القرآني

يلاحظ أن الخطاب القرآني يطرق القلوب، ويلمس جوانب الانفعال في النفس البشرية، وهذا نوع جديد من الإعجاز سماه الباحثون في مجال الإعجاز القرآني بالإعجاز التأثيري⁽¹⁵⁾. يقول الإمام الخطّابي: (في إعجاز القرآن وجه آخر ذهب عنه الناس؛ فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعة بالقلوب وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منشوراً، إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال، ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه، تستبشر به النفوس وتنشرح له الصدور؛ حتى إذا أخذت حظها منه عادت مرتاعة قد عراها الوجيب والقلق، وتغشاها الخوف والفرق، تقشعر منه الجلود وتنزع له القلوب، يحول بين النفس وبين مضمراتها وعقائدها الراسخة فيها؛ فكم من عدو للرسول صلى الله عليه وسلم من رجال العرب وفُتاكها أقبلوا يريدون اغتياله وقتله فسمعوا آيات من القرآن، فلم يلبثوا حين وقعت في مسامعهم أن يتحولوا عن رأيهم الأول، وأن يركنوا إلى مسالمتها، ويدخلوا في دينه، وصارت عداوتهم موالاة، وكفرهم إيماناً)⁽¹⁶⁾.

ومن حسن البيان وبلاغة التعبير، التي غايتها إفهام المراد من الإقناع والتأثير، أن ينبت المتكلم المخاطب إلى مهمات كلامه والمقاصد الأولى بها، ويحرص على أن يحيط علمه بما يريده هو منها، ويجتهد في إنزالها من نفسه في أفضل منازلها، ومن ذلك التنبيه لها قبل البدء بها لكيلا يفوته شيء منها. . . ، ومنه ما يقع في أثناء الخطاب من رفع الصوت وتكليفه بما تقتضيه الحال من صيحة التخويف والزجر، أو غنة الاسترحام والعطف، أو رنة النعي وإثارة الحزن أو نغمة

15 زينب بشارة يوسف، من أساليب التربية في القرآن الكريم، خطة مقدمة لتسجيل البحث التكميلي لنيل درجة الماجستير في قسم التفسير وعلوم القرآن- كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية للعام الجامعي: 1431هـ-1432هـ، (ص: 45).

16 الخطّابي، محمد بن محمد بن إبراهيم، بيان إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، الطبعة: الثالثة، دار المعارف، مصر، 1976م، (ص: 70). السيوطي، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/1974م، (16/4).

التشويق والشجوة، أو هيعة الاستصراخ عند الفزع، أو صخب التهويش وقت الجدل. ومنه الاستعانة بالإشارات، وتصوير المعاني بالحركات⁽¹⁷⁾.

والتلوين الصوتي هو أن يؤدي القراءة بما فيها من معنى، فيكون صوته موافقاً للمعنى الذي يقرأه، فإن كانت الآيات مختومة باستفهام فلا بد أن يعطي الاستفهام حقه من الصوت، كذلك آيات القصص آيات الرحمة، وذلك كقوله: { أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ }⁽¹⁸⁾.

وأيضاً الآيات التي تتكلم -مثلاً- عن نسبة النقص إلى الله، كقوله: { وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ }⁽¹⁹⁾، هذه لها طريقة في الأداء، وذكرها بعضهم بأنه من سوء الأدب أن ترفع صوتك مثلاً عندها، فقال النووي: (ومنها -أي الآداب- أنه إذا قرأ قول الله عز وجل: { وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ }⁽²⁰⁾، { وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَعْلُودَةٌ }⁽²¹⁾، { وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا }⁽²²⁾ . . . ونحو ذلك من الآيات ينبغي أن يخفض بها صوته، كذا كان إبراهيم النخعي رضي الله عنه يفعل⁽²³⁾.

هذه كلها يخفض فيها الصوت، لكن إذا جاء التقرير الصحيح رفع القارئ صوته وبيّن قراءته، كقوله: { بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ }⁽²⁴⁾.

ويدخل في التلوين كذلك تحسين الصوت (التغني بالقرآن)، فالتعبير القرآني والتعبير الأدائي هو ضرب من ضروب التفسير؛ إذ تُعين مَنْ لم يفهم القرآن على الفهم، وهي تدل على أن القارئ يتدبر ويفهم، يفهم أن هذا استفهام وهذا وصف، وهذه واو عاطفة وهذه مستأنفة تبدأ جملة جديدة.

17 محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم - تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م، ج8/ ص 264 - 265.

18 سورة التين 95: الآية: 8.

19 سورة النحل 16: الآية: 57.

20 سورة التوبة 9: الآية: 30.

21 سورة المائدة 5: الآية: 64.

22 سورة البقرة 2: الآية: 116.

23 النووي، يحيى بن شرف، التبيان في آداب حملة القرآن، تحقيق: محمد الحجار، الطبعة: الثالثة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414هـ - 1994م، (ص: 120).

24 سورة المائدة 5: الآية: 64.

وأيضاً يَنْبِئُهُ إِلَى تَتَالِي الْحَرَكَاتِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: {وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ} (25)، أو {فَقَسَسْتَ قُلُوبَهُمْ} (26)، {فَعَصَوْا رَسُولَ رَبِّهِمْ} (27)، {فَفَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} (28).

وهناك بعض العلماء تعرضوا للحديث عن النبوة، لكن بقي الحديث قاصراً لم أجد من استفاض فيه، وممن ذكر ذلك:

قال الزركشي: وقيل: (فمن أراد أن يقرأ القرآن بكمال الترتيل فليقرأه على منازل، فإن كان يقرأ تهديداً لفظ به لفظ المتهدد، وإن كان يقرأ لفظ تعظيم لفظ به على التعظيم.

وينبغي أن يشتغل قلبه في التفكير في معنى ما يلفظ بلسانه؛ فيعرف من كل آية معناها، ولا يجاوزها إلى غيرها حتى يعرف معناها) (29).

وقال السيوطي: (خرَجَ أَبُو الشَّيْخِ عَنْ أَبِي نَضْرَةَ قَالَ: يَسْتَحَبُّ إِذَا قَرَأَ الرَّجُلُ هَذِهِ الْآيَةَ: {أَقَامِنَ أَهْلَ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا بَيَاتًا وَهُمْ نَائِمُونَ} (30) يرفع بها صوته) (31).

وقال سيد قطب: (جاء في صدد الحديث عن اليهود والنصارى: {وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ} (32)، فتلك صورة من صور التأثير الوجداني لسماع القرآن، وإن أعينهم لتفيض من الدمع مما عرفوا من الحق؛ وإن للطريقة التي يعرض بها هذا الحق لأثراً لا شك فيه، يفصح عنه ما ورد في موضع آخر: {قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَى عَلَيْهِمْ يَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا * وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا * وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا} (33).

25 سورة العنكبوت 29: الآية: 69.

26 سورة الحديد 57: الآية: 16.

27 سورة الحاقة 69: الآية: 10.

28 سورة الحجر 15: الآية: 29.

29 الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، دار إحياء الكتب العربية، 1376 هـ - 1957م، (1/ 450).

30 سورة الأعراف 7: الآية: 97.

31 السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت، (3/ 506).

32 سورة المائدة 5: الآية: 83.

33 سورة الإسراء 17: الآية: 107 - 109.

وكذلك هذه الصورة عن "الذين يخشون ربهم": {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَابِيًا تَفْشَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ} (34)(35).

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: (من حُسن البيان وبلاغة التعبير... ما يقع في أثناء الخطاب من رفع الصوت وتكليفه بما تقتضيه الحال من صيحة التخويف والزجر، أو غنة الاسترحام والعطف، أو رنة النعي وإثارة الحزن، أو نعمة التشويق والشجو، أو هيعة الاستصراخ عند الفرع، أو صخب التهويش وقت الجدل... (36).

وقال د. غانم قدوري: (قال بعض المحققين: ينبغي أن يقرأ القرآن على سبعة نغمات: فما جاء من أسمائه تعالى وصفاته فبالعظيم والتوقير، وما جاء من المقتريات عليه فبالإخفاء والترقيق، وما جاء من ذكر الجنة فبالشوق والطرب، وما جاء من ذكر النار والعذاب فبالخوف والرهب، وما جاء من الأوامر والنواهي فبالطاعة والرغبة، وما جاء من ذكر المناهي فبالإبانة والرهبه) (37).

المطلب الثالث: النبر الصوتي وأثره في التعبير النبوي

أستشهد بشاهدين على أثر النبوة في كلام النبي صلى الله عليه وسلم:

الشاهد الأول: عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في غزاة، فأبطأ بي جملي وأعياء، فأتى علي النبي صلى الله عليه وسلم فقال «جابر»: فقلت: نعم، قال: «ما شأنك؟» قلت: أبطأ علي جملي وأعياء، فتخلفت، فنزل يحجنه بمحجنه ثم قال: «اركب»، فركبت، فلقد رأيت أكنفه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «تزوجت» قلت: نعم، قال: «بكر أم ثيبا» قلت: بل ثيبا، قال: «أفلا جارية تلاعبها وتلاعبك» قلت: إن لي أخوات، فأحببت أن أتزوج امرأة تجمععهن، وتمشطهن، وتقوم عليهن، قال: «أما إنك قادم، فإذا قدمت، فالكيس الكيس» (38).

34 سورة الزمر 39: الآية: 23.

35 سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، الطبعة السادسة عشرة، دار الشروق، القاهرة، 2002م، (ص 15).

36 محمد رشيد رضا: (8/ 265).

37 جبار الدرکزلي حسن بن إسماعيل، خلاصة العجالة في بيان مراد الرسالة في علم التجويد، (ص 213).

38 أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة: الأولى، دار طوق النجاة، 1422هـ، كتاب البيوع، باب شراء الدواب والحمر، (ج 3/

فالنبي صلى الله عليه وسلم يقول لسيدنا جابر: «تزوجت؟» وهذا سؤال وليس إخباراً، فهو دليل على أن النبوة الصوتية في كلام النبي صلى الله عليه وسلم هي التي جعلت هذه الكلمة استفهاماً وليس إخباراً.

الحديث الثاني: عن أبي حميد الساعدي، قال: استعمل رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً من الأسد، يقال له: ابن اللثبية - قال عمرو: وابن أبي عمر - على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا لي، أهدي لي، قال: فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، وقال: «ما بال عامل أبعثه، فيقول: هذا لكم، وهذا أهدي لي؟! أفلا قعد في بيت أبيه، أو في بيت أمه، حتى ينظر أيهدى إليه أم لا؟ والذي نفس محمد بيده، لا ينال أحد منكم منها شيئاً إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه بغير له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تيعر»، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه، ثم قال: «اللهم، هل بلغت؟» مرتين⁽³⁹⁾.

المطلب الرابع: أهمية النبر الصوتي

إن النبر والتنغيم من مهمات القرائن التي تقترب بالنص لتفيد في بيان الدلالة منه:

فهي ترشد إلى المراد وتفرق بين الخبر والإنشاء وبين الجدل والتهكم:

ومن أمثلة اختلاف المعنى باختلاف النبوة:

قول الله تعالى: {لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ} (40)، هنا تحتمل (ما) أن تكون نافية، ليكون المراد: الأكل من ثمارٍ لم تعملها أيديهم، بل وجدوها ناضجة طيبة نعمة من الله، وتحتمل أن تكون موصولة أو مصدرية، والمراد: الأكل من الثمار، ومن صنع اليد، فالنبر المصاحب لـ "ما" النافية يختلف عن النبر المصاحب لـ "ما" الموصولة، ومثله قول الله تعالى: {مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ} (41).

ص 62). ومسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الحج، باب استحباب نكاح ذات الدين، (ج/3 ص 1463).

39 أخرج البخاري، كتاب الهيئة وفضلها والتحريض عليها، باب من لم يقبل الهدية لعله، (ج/3 ص 160)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، (ج/3 ص 1463).

40 سورة يس 36: الآية: 35.

41 سورة الملك 67: الآية: 3.

وقول الله تعالى: { وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ }⁽⁴²⁾، فالنبوة هي التي تحدد معنى {لَوْلَا نُزِّلَتْ سُورَةٌ}، هل هو للطلب، أو التحسر، أو التمني. . ؟

وكذلك توجه المعنى في قوله تعالى: { إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِذْ أَقْسَمُوا لَيَصْرِمُنَّهَا مُصْبِحِينَ . . . فَلَمَّا رَأَوْهَا قَالُوا إِنَّا لَضَالُونَ }⁽⁴³⁾، فالجملة تحتمل الاستفهام، والحسرة، والإثبات.

وقول الله تعالى: { قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَىٰ الْهُدَىٰ اثْبَتًا }⁽⁴⁴⁾، وهنا لا يمكن إصال المعنى المراد من الآية إلا بقراءتها بنبرة تعطي كل جملة حقها، فإن قرأنا صدر الآية بمجرد استفهام دون إنكار: { قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا }، تصير عبارة: { وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا } خبرية! وهذا قبيح! ثم بعدها لا بد من الفصل بالنبوة في قوله: { بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ } حتى لا يوهم المعنى أن الله هदानا كهداية الذي استهوته الشياطين! !

وكذلك قول الله تعالى: { وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ }⁽⁴⁵⁾، والنبوة هنا تحدد هل الجملة للإباحة، أو للتهديد! وليبان ذلك وأضرابه تُنظر معاني صيغة الأمر في القرآن الكريم، فالمقصود من الأمر يختلف باختلاف نبرته، فليس كل أمر في القرآن الكريم مقصود به ذات الطلب، فمن المعاني التي يرد لأجلها الأمر: (الوجوب، والندب، والإباحة، والتهديد، والدعاء. .) ومعانٍ أخرى تراجع في كتب أصول الفقه.

ومثل ذلك قول الله تعالى: { أَنْتُمْ بَرِيْعُونَ بِمَا أَعْمَلُوا وَأَنَا بَرِيْعٌ بِمَا تَعْمَلُونَ }⁽⁴⁶⁾، وقوله: { وَلَنَّا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ }⁽⁴⁷⁾، النبوة هنا تحدد هل الجملة للإخبار أو للتهديد! !

42 سورة محمد 47: الآية: 20.

43 سورة القلم 68: الآية: 26.

44 سورة الأنعام 6: الآية: 71.

45 سورة الكهف 18: الآية: 29.

46 سورة يونس 10: الآية: 41.

47 سورة البقرة 2: الآية: 139.

قول الله تعالى: { يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ }⁽⁴⁸⁾ فالنبرة تحدد إذا كان مجرد سؤال، أو سؤال استنكاري، أو عتاب للعبدا!

والنبرة تصف الحال المراد من الآية:

كوصف التردد والتقلقل في الأحكام في قوله تعالى: { بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الْأَوْلُونَ }⁽⁴⁹⁾، ولا يمكن أن يصل معنى هذا التخبط الذي وقع به الكفار إلا من خلال النبرة، وبغيرها يُخشى على السامع أن يفهم "بل" استدرائية من القرآن الكريم لتصحيح الخبر، وهذا محال -تنزه كتاب الله عن ذلك-.

وفي قصة سيدنا إبراهيم: { فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ }⁽⁵⁰⁾، فقول إبراهيم عليه السلام (هذا ربي) يحتمل أن يكون للإقرار، أو للاستفهام الإنكاري، أو لمجرد الاستفهام. . . ، والنبرة هنا تحدد السياق.

ثم إن النبرة تعطي الروح للقصة، وبغيرها تختلط الأحداث، ومثال ذلك قول الله تعالى: { لَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِنْ بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاخَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَفْتُلُونِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ }⁽⁵¹⁾.

جاء في تفسير الزمخشري: { وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبَ أَخَذَ الْأَلْوَاخَ }⁽⁵²⁾ كأن الغضب كان يغيره على ما فعل ويقول له: قل لقومك كذا وألق الألواح، وجرّ برأس أخيك إليك، فترك النطق بذلك وقطع الإغراء⁽⁵³⁾.

48 سورة الانفطار 82: الآية: 6 - 8.

49 سورة الأنبياء 21: الآية: 5.

50 سورة الأنعام 6: الآية: 76.

51 سورة الأعراف 7: الآية: 150.

52 سورة الأعراف 7: الآية: 154.

53 الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة: الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407هـ، (2/163).

وقريب من ذلك ينطبق على قول الله تعالى: { إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَمُتَّلِ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ قُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ * ثُمَّ نَظَرَ * ثُمَّ عَبَسَ وَبَسَرَ * ثُمَّ أَدْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ * فَقَالَ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَى * إِنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ } (54).

والنبوة تحيي الصورة وتحركها، ويتضح ذلك في قول الله تعالى: { هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِيَمِّ بَرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أُجِيتْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا أَتَاهُمْ إِذَا هُمُ يَبْعُونَ فِي الْأَرْضِ بِعَيْرِ الْحَقِّ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَعَيْتُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ } (55).

أيضاً لما يتكلم الله عن عذاب أهل النار أو عن دخول أهل الجنة الجنة أو المحاوراة بينهم كل هذه المواطن يفترض جعل الصوت فيها مناسباً للمعنى وللموضوع المقروء، فلا تصح قراءة آيات العذاب بنبرة المستبشر، ولا خلاف ذلك.

والنبوة تعطي استفتاحات السور (الم - ص - ق - كهيعص . . .) الدور المراد لها، فمثلاً عندما يفتح الله تعالى السورة بحرف واحد ويعطيه القارئ حقه من النبوة ينبه السامع أن اسمع الكلام الذي سيأتي بعده فهو كلام مهم، ولذلك كل الأحرف المقطعة في القرآن يليها ذكر القرآن دائماً، إلا في سورة العنكبوت {الم * أَحْسِبَ النَّاسُ} (56).

هذه خمس نقاط تبين أهمية النبر والتلوين الصوتي وضرورته في تلاوة القرآن الكريم.

المطلب الخامس: مخاطر الاكتفاء بالنص دون النبر

من المخاطر التي يحملها الاكتفاء بنقل النص وحده:

إذا حذف حرفٌ لالتقاء الساكنين وخشي من اللبس، كما في قوله تعالى: {وَاسْتَبَقَا

الْبَابِ} (57)، وقوله تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا

54 سورة المدثر 74: الآية: 18 - 25.

55 سورة يونس 10: 22، 23.

56 سورة العنكبوت 29: الآية: 1، 2.

57 سورة يوسف 12: الآية: 25.

عَلَى كَثِيرٍ مِنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ⁽⁵⁸⁾، وقوله عز وجل: {فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتَا لَهُمَا سَوْآتُهُمَا} (59).

ففي مثل هذه المواطن قد يحتاج القارئ إلى ضغطة خفيفة أو نبر ما بعد الألف المحذوفة إشعاراً بالألف، وغياب ذلك يوحي بأن الجملة هي: (واستَبَقَ الباب)، (وقال الحمد لله)، (فلما ذاق الشجرة)⁽⁶⁰⁾.

ثم إن للنبر تعبير دلالي على المعنى، فالنبر على حرف الواو في كلمة (القوة) في قوله تعالى: {أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا} (61) له تعبير دلالي للتأكيد على أن القوة لله وحده، لا سيما والآية تتحدث عن اتخاذ الأنداد من دون الله {وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ. . .} (62)، فكان لا بد من التأكيد على (القوة) التي تليق بالله تبارك وتعالى من خلال النبرة⁽⁶³⁾.

ومثل ذلك يقع في قوله تعالى: {وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنَ الدُّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا} (64)، فقوله: {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنَ الدُّلِّ} أي: لم يحالف أحداً ولا يتبغي نصر أحد، بينما إن تغيّرت النبرة يمكن أن توصل المعنى: (ولم يكن له حليف وناصر، وذلك من الدل فيه)⁽⁶⁵⁾ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وقوله تعالى: {وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ} (66) ورد لنفي التهمة عن النبي صلى الله عليه وسلم في سياق التنزيه عن أقوالهم وإثبات

58 سورة النمل: 27 الآية: 15.

59 سورة الأعراف: 7 الآية: 22.

60 صفوت محمود سالم، فتح رب البرية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد، الطبعة: الثانية، دار نور المكتبات، جدة، 1424 هـ - 2003م، (ص: 124).

61 سورة البقرة: 2 الآية: 165.

62 سورة البقرة: 2 الآية: 165.

63 أحمد سلامة الجنادبة، نبر الاسم الجامد والمشتق دراسة فيزيائية نطقية، دار الجنان للنشر والتوزيع، 2016م، (ص 75).

64 سورة الإسراء: 17 الآية: 111.

65 الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري - جامع البيان، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م، (17/ 589).

66 سورة الحاقة: 69 الآية: 44 - 46.

أنه كلام الله: { إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تُؤْمِنُونَ * وَلَا يَقُولُ كَاهِنٍ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ }⁽⁶⁷⁾، فلا يصح أن يُقرأ بنبوة التهديد للنبي صلى الله عليه وسلم في حين أن القصد منه نفي التهمة تماماً عنه.

ومثل هذا التحوير والتشويه كان يمتطيه بعض أهل الكتاب، ففضحهم الله تعالى بقوله: { وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤُونَ أَلْسِنَتَهُم بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ }⁽⁶⁸⁾.

قول الله تعالى: { وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلمَّ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا }⁽⁶⁹⁾، فيحتمل المعنى -كما قال المفسرون-: { وَلمَّ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا } حَزْمًا عَمَّا نَهَيْنَاهُ عَنْهُ، وَصَبْرًا عَلَى التَّحْفِظِ وَالاحْتِرَازِ عَنِ الْغَفْلَةِ⁽⁷⁰⁾. وقد يفيد النبر معنى: لم نجده عازماً على المخالفة والمعصية، وهذا المعنى الثاني محتمل أيضاً.

قول الله تعالى: { فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ أُولَئِكَ يَنَالُهُمُ نَصِيبُهُمْ مِنَ الْكِتَابِ حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوهُمْ قَالُوا أَإِنَّ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالُوا ضَلُّوا عَنَّا وَشَهِدُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ }⁽⁷¹⁾، فلا يستقيم قراءة صدر الآية بمجرد الاستفهام، وكذلك قراءة { أَإِنَّ مَا كُنْتُمْ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ } دون نبر "ما" يحول المعنى من استفهام موجه للكافرين عن شركائهم إلى ظرف مكان عام أو اسم شرط وجزاء، وكلاهما غير مناسب.

وكذا قوله تعالى: { وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ } فقراءتها دون نبر "ما" يجعل "أنما" وكأنها أداة قصر وهذا غير مراد في الآية.

ومن صور النبر: نبر الجمل، والذي يقوم على الضغط على كلمة بعينها في إحدى الجمل المنطوقة؛ لتكون أوضح من غيرها من كلمات الجملة، وذلك للاهتمام بها أو التأكيد عليها

67 سورة الحاقة: 69: الآية: 40 - 43

68 سورة آل عمران: 3: الآية: 78.

69 سورة طه: 20: الآية: 115.

70 الطبري: (18/ 384)، الرازي، فخر الدين، تفسير الرازي - مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الطبعة: الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420 هـ، (22/ 106).

71 سورة الأعراف: 7: الآية: 37.

ونفي الشك عنها من المتكلم أو السامع، فإن الضغط على كلمة بعينها من الآية يوجه إلى السامع إلى مركز الثقل والأهمية في الخبر، وهذا السلوك اللغوي شائع في كثير من اللغات.

ونذكر هنا مثلاً في قوله تعالى: { وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ }⁽⁷²⁾، فالضغط على كلمة "نسوة" يوحى بأن الأمر شاع حتى صار حديث النساء، والضغط على كلمة "المدينة" يوحى بأن الأمر تناقل في المدينة التي لا ينتشر فيها من الخبر إلا أعلاه وأهمه، والضغط على كلمة "امرأة العزيز" توحى باستنكار مثل هذا الفعل من نساء الطبقة المخملية في مصر، والضغط على "تراود" يفيد استحقار الفعل واستصغار هذا السلوك، والضغط على "فتاها" يبين مدى استهانة امرأة العزيز بقيمتها أن تراود فتاها. . . وهكذا.

الخاتمة

النتائج: يظهر مما سبق ضرورة الالتفات إلى التصوير القرآني وفق قواعد معينة ربما تحتاج إلى جهود أهل العلم الراسخين في الكتاب الكريم لتقعيدها وبناء النبر الصحيح عليها.

وإذا أردنا أن نستدرك للحصول على النبرة اللازمة في القراءة لزمنا الآتي:

الوقوف على التفاسير، وأسباب النزول، والسياق العام والظروف المحيطة (البعيدة والقريبة) التي نزل ضمنها النص القرآني.

الاعتماد على تفسير الصحابة كأساس، فتفسير الصحابي مهم جداً لأنه سمع القرآن وسمع نبرات الرسول صلى الله عليه وسلم فيه.

اعتماد علامات الترقيم في القرآن الكريم: وعلى سبيل المثال أذكر هنا ثلاثة نماذج لآيات توضحها علامات الترقيم:

يقول الله تعالى: { قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؟ سَيَقُولُونَ: لِلَّهِ! ! قُلْ: أَفَلَا تَذَكَّرُونَ؟! قُلْ: مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ؟ سَيَقُولُونَ: لِلَّهِ! ! قُلْ: أَفَلَا تَتَّقُونَ؟! قُلْ: مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ؟ سَيَقُولُونَ: لِلَّهِ! ! قُلْ: فَأَنَّى تُسْحَرُونَ؟ }⁽⁷³⁾.

72 سورة يوسف 12: الآية: 30.

73 سورة المؤمنون 23: الآية: 84 – 89.

يقول الله تعالى: {وَإِذْ قَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ: يَا أَهْلَ يَثْرِبَ، لَا مُقَامَ لَكُمْ، فَارْجِعُوا! وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِنْهُمُ النَّبِيَّ، يَقُولُونَ: إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ! وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ! إِنْ يُرِيدُونَ إِلَّا فِرَارًا!} (74).

يقول الله تعالى: {وَوُفِّحَ فِي الصُّورِ، فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ، قَالُوا: يَا وَيْلَنَا! مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا؟ هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ، وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ، إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ} (75).

ثبت المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

إبراهيم الدوسري، إبراز المعاني في الأداء القرآني، دار الحضارة للنشر والتوزيع، 1434هـ.
ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، التمهيد في علم التجويد، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، الطبعة: الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، 1405 هـ - 1985 م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، الطبعة: الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ - 1999 م.

أحمد رباح، مبحث في أثر النبوة الصوتية في التلاوة القرآنية، منشور على موقعه الشخصي.
أحمد سلامة الجنادبة، نبر الاسم الجامد والمشتق دراسة فيزيائية نطقية، دار الجنان للنشر والتوزيع، 2016م.

الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب المسمى: (مختصر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل)، تحقيق: محمد مظهر بقا، الطبعة: الأولى، دار المدني، السعودية، 1406هـ / 1986م.

جبار الدركلي حسن بن إسماعيل، خلاصة العجالة في بيان مراد الرسالة في علم التجويد.
الخطابي، محمد بن محمد بن إبراهيم، بيان إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، د. محمد زغلول سلام، الطبعة: الثالثة، دار المعارف، مصر، 1976م.

الرازي، فخر الدين، تفسير الرازي - مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الطبعة: الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420 هـ.

الزُّرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الثالثة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

74 سورة الأحزاب 33: الآية: 13.

75 سورة يس 36: الآية: 51 - 53.

- الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة: الأولى، دار إحياء الكتب العربية، 1376 هـ - 1957 م.
- الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة: الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1407 هـ.
- زينب بشارة يوسف، من أساليب التربية في القرآن الكريم، خطة مقدمة لتسجيل البحث التكميلي لنيل درجة الماجستير في قسم التفسير وعلوم القرآن - كلية العلوم الإسلامية - جامعة المدينة العالمية للعام الجامعي: (1431 هـ - 1432 هـ).
- سيد قطب، التصوير الفني في القرآن الكريم، الطبعة السادسة عشرة، دار الشروق، القاهرة، 2002 م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإنقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394 هـ / 1974 م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر، بيروت.
- صفوت محمود سالم، فتح رب البرية شرح المقدمة الجزرية في علم التجويد، الطبعة: الثانية، دار نور المكتبات، جدة، 1424 هـ - 2003 م.
- الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري - جامع البيان، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الطبعة: الأولى، مؤسسة الرسالة، 1420 هـ - 2000 م.
- محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري (الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الطبعة: الأولى، دار طوق النجاة، 1422 هـ).
- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم - تفسير المنار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م.
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- مصطفى ديب البغا، محيي الدين ديب مستو، الواضح في علوم القرآن، الطبعة: الثانية، دار الكلم الطيب - دار العلوم الإنسانية، دمشق، 1418 هـ - 1998 م.
- نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، الطبعة: الأولى، مطبعة الصباح، دمشق، 1414 هـ - 1993 م.
- النووي، يحيى بن شرف، التبيين في آداب حملة القرآن، تحقيق: محمد الحجار، الطبعة: الثالثة، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ - 1994 م.

Universal Journal of Theology

e-ISSN: 1304-6535

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2019 (Aralık/December)

Şİİ FIKHINDA İMAMETİN GARANTÖRLÜĞÜNDEN İCTİHADIN SORUN ÇÖZÜCÜLÜĞÜNE GEÇİŞ SÜRECİ ÜZERİNE MÜLAHA- ZALAR

*Considerations on The Transition Process from The Guarantor of Imamate to
The Problem-Solver of Ijtihad in Shia Fiqh*

Sefa ATİK

Dr. Öğr. Üyesi Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Dr., Pamukkale University, Faculty of Theology,
Department of Islamic Law, Denizli/Turkey

satik@pau.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7806-3971>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 19/11/2019

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/12/2019

Yayın Tarihi/Date Published: 31/12/2019

Atıf/Citation: ATİK, Sefa. "Şii Fıkında İmametın Garantörlüğünden İctihadın Sorun Çö-
zücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülahazalar". *Universal Journal of Theology* 4/2 (2019):
59-97.

Şîî Fıkhdında İmametın Garantörlüğünden İctihadın Sorun Çözücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülâhazalar

Öz

Bu makale erken dönem herhangi bir İslam düşünce ekolünün merkeze almış olduğu temel bir prensibin aynı ekol üzerindeki kapsamlı etkilerinin sadece o prensibin odağında bulunduğu alanda etkili olmadığını diğer alanlarda da derin etkilerinin olduğunu, dolayısıyla merkeze alınan bu ilkenin zamanla mezhebin önünde nasıl bir engele dönüştüğünü anlatmayı amaçlamaktadır. Hatta merkeze alınan bu temel "prensip"ın kendi akademik, epistemik ve itikadî alanından daha çok diğer alanlarda etkisinin olduğu görülmektedir. Bu anlamda yine imamet gibi kelâmî bir prensibin aynı düşüncenin fikhî mezhebi olan Caferî düşüncenin ahkâmlarındaki etkisini ve bu etkinin kilitlenmiş olduğu meselelerde ictihadın nasıl bir işleve sahip olduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. İmamet gibi kelâmî bir prensibin uzun entelektüel çabalarla temellendirilmesi akabinde beliren rehabet ortamının "gaybet" hadisesi sonrasında ortaya çıkan fikhî sorunlar karşısında inkitaya uğradığı görülmektedir. İmamet prensibi bu kesinti sürecinde Şîî düşünce için bir engele dönüştüğü gibi aynı zamanda Şîî düşünceye sorumluluk yükleyerek bir ivmeye dönüşmüştür. Diğer yandan bu metin Şîî düşüncenin temel umdesi olan imamet prensibinin fikhî meselelere etkisini içermesi açısından imâmet-fikhî ilişkisini kurmayı amaçlamamaktadır. Bilakis onun da ötesinde imamet gibi itikadî bir umdenin aslında epistemik bir kaynak ve entelektüel faaliyet olmasının yanında fonksiyonları itibariyle salt fikhî bir mesele olduğunu vurgulamayı amaçlamaktadır. Çünkü hâdler, cuma namazı, cihad ve humus gibi meseleler konusu itibariyle fikhî bir alana işaret etmektedir. Netice olarak bu metin imamet prensibinin bir şekilde etkili olduğu fikhî düşünce sorunlarının yine fikhî bir kavramla aşılma çabaları üzerinden yola çıkarak imametın sadece itikadî alanda etkili olmadığını bilakis fikhî alanda da derin etkiler bıraktığını, bu anlamda imametın ağır tonunun ictihad kavramı ile azaltıldığını böylece Şîî fikhinin bir ayağının müçtehide bırakılarak yeryüzüne ait bir uygulamaya dönüştüğünü ifade etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Şîîlik, Caferî fikhî, imamet, ictihad, gaybet

Considerations on The Transition Process from The Guarantor of Imamate to The Problem-Solver of İjtihad in Shia Fiqh

Abstract

This article aims to remind us that the comprehensive effects of the same cult of a basic principle which any Islamic cults of thought focus in early periods is not effective just in the area where this principle focuses, but it has also deep effects in other areas, accordingly being transformed this centralised principle into an obstacle. It is also seen that this centralised principle has much more effect in other areas than its own academical, epistemic, and faith areas. In this sense, the effect of a Kalami principle like Imamate on Jafari thought judgments which is the fiqhal sect of the same thought, and which functions does İjtihad have in the issues which this effect causes is also be aimed to be shown. On the other hand, this article aims to make a relationship between Imamate and fiqh because it includes the effects of Imamate principle which is the basic principle of Shia thought on fiqhal issues. Moreover, it aims to emphasize that a belief principle such as Imamate is actually an epistemic source and intellectual activity, as well as a completely fiqh issue in terms of its functions because issues such as punishments, Friday pray, jihad, and booty shares (humus) are placed in fiqh area. Consequently, this article aims to express that Imamate is not effective in just faith by taking into consideration the efforts of explaining that fiqhal thought problems are solved with a fiqhal concept, but it also has some deep effects on fiqh. In this sense, it can be inferred that the deep effect of Imamate is decreased by İjtihad concept, thereby some parts of the Shia fiqh is adressed to mujtahid, and it turns into a concept related to earth.

Key Words: Shiism, Jafari fiqh, Imamate, İjtihad, 12. Imam's hiding from people and leaving them without dying in Isnaaşeriyye faith (gaybet)

Giriş

İslam tarihinde ortaya çıkan itikadî ve amelî mezheplerde ana akım düşüncüyü Sünnî ekoller oluşturmaktadır. Buna mukabil günümüzde hayatiyetini devam ettiren Şîilik ise ana akım Sünnî düşünce karşısında azınlığı teşkil etmektedir. Şîî düşüncenin doğuş, gelişim ve teşekkül süreci itikadî ve amelî planda farklı zamanlarda tezahür etmiştir. Şîî düşüncenin itikadî umdelerinin oluşumu ve bir mezhep halinde teşekkül edişi büyük gaybetin (329/941) başlaması itibariyle sona ermiştir. Bu anlamda Şîilik düşüncesi kendi kavramsal çerçevesine dahil olabilecek Zeydî ve İsmâîlîler arasında baskın bir karakter oluşturmuş; Şîî, imâmî kavramlarının yanında “isnâaşerî” kavramını da kendisine eklemeyerek Şîilik düşüncesinin markası olmuştur. Dolayısıyla ilim havzalarında Şîî/imâmî/isnâaşerî deyince akla Şîilik, Şîilik deyince de akılda Şîî/imâmî/isnâaşerî belirlemektedir. Şîilik düşüncesi büyük gaybet itibariyle tevhd, adalet, nübüvvet, imamet ve mead düşüncesini oluşturmuş bulunmaktadır.¹ Oysa itikadî olarak Şîilik düşüncesi temel umdelerine nispeten büyük gaybet dönemi ile tamamlanmış olsa da amelî ve fikhî ilkelerinin teşekkül süreci için geri sayım yeni başlamaktadır. İtikadî umdeler arasında diğer mezheplerden farklı olarak “imamet” düşüncesini benimsemiş olan Şîî düşünce, amelî planda tam teşekküllü bir şekilde “Caferî” nispetini alabilmek için hicrî beşinci yıl sonrasını bekleyecektir. Yani gaybetle başlayan tam teşekküllü itikat temelli imamiye mezhebi “edille-i erbaa”sını tamamlayarak “Caferî mezhebi” niteliğine ve teşekkülüne Şeyh Tûsî'nin vefatından sonra kavuşabilecektir. Şeyh Tûsî özelinde Bağdat merkezli fakihler usul ve fûrû ilmini oluşturmuş ve böylece ilim dünyasında “efradını câmî ağyarını mânî” tam tanımlı bir mezhep olarak Caferîlik mezhebi yer almıştır. Neticede bir taraftan itikadî teşekkülünü diğer taraftan amelî teşekkülü tamamlamış Şîilik mezhebi entelektüel düzeyde tebaanın itikadını kelimayla, amelî hayatını ise fıkıh ilmiyle hal yoluna koymaya başlamıştır.

Bilindiği gibi her ilmin kendisine mihver edindiği ve bu mihverden hareketle birinci dereceden ele aldığı ve hassaten üzerinde durduğu konular (mevzu) ve bu konuların alt başlığı olan meseleleri (mesâil) vardır. Bilimsel bir faaliyet ve epistemik bir çaba olarak şer'î delilleri kendisine konu alan usul-i fıkıh ilminin yanında kendisine insan davranışlarını konu alan fûrû fıkıh ilmi, usul-i fıkıhtan farklı olarak insan ve toplum davranışlarını normatif düzeyde dizayn etmektedir. Fıkıh ilmi aynı zamanda İslam bilimler bütünü'nün sosyolojisidir. Bu anlamda aidiyet ve nispetlerden azade olarak fıkıh ilmi insan davranışlarını düzenleme unsurunu içerisinde barındırırken herhangi bir ekole nispeti itibariyle mezhebe dönüşme süreci ile birlikte artık fıkıh ilmi “mezhep” adı altında o mezhebe ait tebaanın bireysel ve toplumsal planda

1 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc. Ethem Ruhi Fırlalı, 1. Bs (Ankara: Umran yayınları, t.y.), 47.

amelî hayatını düzenleyecektir. Ele aldığımız konu itibariyle Şîî düşünce Caferîlik etiketi altında insan davranışları nübüvvet, imamet ve niyabet isimleri altında düzenlenmektedir.

Diğer yandan erken dönem Şîî düşüncede bir mezhepten bahsedilebilmesi için tamamlanması gereken başka süreçlerin olduğu bir vakıdır. Yani Şîî düşüncenin geçirmiş olduğu diğer süreçlere ilave olarak kendisine hayat veren güçlü bir sosyoloji ve siyasal güç gerekmektedir. Bu yüzden Şîî düşünce bu süreçleri beklemek zorunda kalacaktır. Aynı zamanda dinî renkli herhangi bir siyasî hareket dinî harekete, oradan da ilmi bir harekete dönüşürken içindeki gulat düşünceleri atacak, onlarla ayırşacak,² böylece epistemik ve rasyonel bir temele doğru yol olacaktır. Bu anlamda bu makale Şîî Düşüncenin Temelleri, Kelâmın İmama Toplumsal Rol Bıçme Çabaları, İctihad Yöntemi ve İmamı Fonksiyonları İle Yeryüzüne İndirme Çabaları ve Sonuç bölümlerinden oluşmaktadır.

Ayrıca vurgulanması gereken bir diğer husus ilahiyat alanında “imamet” ekseninde kaleme alınan makalenin büyük çoğunluğu “Kelâm” ilmi alanında olduğu göze çarpmaktadır. Bu anlamda örnek olarak şu makaleleri zikredebiliriz: Habip Kartaloğlu, “Şîî-USûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, Fatih Topaloğlu, “Eski İnan’daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şîî İmamet İncancına Etkisi”³, Mustafa Türkan, “İmâmiyye Mezhebi İmâmet Teorisinin İcmâ’ Delili Özelinde Usûl-i Fıkıhtaki İzdüşümü”⁴.

Biz bu makalelerden istifade etmekle birlikte konunun daha çok fikhî tarafına yoğunlaşmış ve fıkıh eserlerine referansta bulunmuş olduk.

1. Şîî Düşüncenin Temelleri

Din orijinli bir düşüncenin kurulması, korunması ve sürdürülmesi için temel bazı parametre ve süreçlere ihtiyaç duyulabilir. Bu anlamda Şîî düşünce özelinde din orijinli bir düşüncenin kurulabilmesi için rivaî temel, sosyolojik temel ve siyasî destekten söz edilebilir.

2 Hicrî III. yy. sarayın Şîî kelâmcılarından Nevbahtî’nin bildirdiğine göre müfrit Şîî fırkaları ve İsmâiliyye imamları Ca’fer Sâdık hakkında aşırı fikirler ileri sürerek onun Ali’den üstün, mehdî, peygamber ve hatta ilâh olduğunu iddia edebilmişlerdir. Böyle karmaşık ve uçuk görüşlere sahip Şîî fırkalarının içerisinden derli toplu bir mezhep çıkarmak Şîî kelâmcılar için ciddi başarı olduğu açıktır. Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ el-Kummî Nevbahtî, *Kitâbu Firakı’s-Şîa (H. Ritter tahsihi)* (İstanbul: Matbaatü’devle li-cemiiyeti’l-müsteşrikîn el-Almaniye, 1931), 35-38.

3 Fatih Topaloğlu, “Eski İnan’daki Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şîî İmamet İncancına Etkisi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016): 77.

4 Mustafa Türkan, “İmâmiyye Mezhebi İmâmet Teorisinin İcmâ’ Delili Özelinde Usûl-i Fıkıhtaki İzdüşümü”, *VII. Uluslararası Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar Sempozyumu 15-17 Kasım 2019, Ankara, Türkiye (Tam Metin Bildiri Kitabı (Sosyal Bilimler)*, 2019, 227.

1.1. Rivaî Temel/Kavramsal Çerçeve Olarak Şîilik

Din orijinli bir düşüncenin fikri ya da rivaî temellerini kavrayabilmek için başucu kaynağı olarak kullanılan Mezhepler tarihçiliği geleneğindeki temel referans metinleri kronolojik olarak şöyle sıralanabilir: el-Eş'ârî (324/935)'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Abdülkâdir el-Bağdâdî (429/1037)'nin *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Şehristânî (548/1153)'nin *el-Milel ve'n-Nihâl* eserleridir. Bu eserler temel alınarak bakıldığında Mezhepler tarihçileri ve kelimacılar Şîî düşüncenin kökenlerine dair Mekke, Medine, Sıffın gibi mekânsal atflar yapmışlardır. Diğer yandan Şîî kavramının kökenine dair tespit ve değerlendirmelerde rivâî temel ve bu rivayetlerin desteklediği teşekkül, tekettül ve sosyolojik yapılanmalar dikkat çekmektedir.⁵ Düşüncenin kökenine dair diğer atflarda menâkıb bilgileri göze çarpmakta ve bu menâkıb bilgilerinde rivayet egemenliği dikkat çekmektedir. İlgili rivayetlerde nebevî vurgulara göndermeler dikkat çekmekte ve bu vurgular Kur'an metinleri ile desteklenmektedir.⁶ Şîî düşünürler rivaî gerekçelerden hareketle Şîî düşüncenin temellerinin Hz. Peygamber tarafından atıldığını ifade etmek için Hz. Peygamber'in "أنت وشیعتك، شیعتك معك" / senin Şîân seninle birlikte olandır, sen ve şîân" gibi ifadelerini temel almaktadırlar. Şîî düşünürlerin erken döneme yapmış oldukları referans atflarda düşüncenin ruhî ve itikadî köklerinin Hz. Peygamber dönemine, siyasî köklerinin ise Hz. Ali dönemi ve onun vefatına kadar sürdürüldüğü dikkat çekmektedir. Diğer yandan tam bir siyasî hüviyet kazanması için Hz. Hüseyin'in şahadeti beklenmektedir.⁷ Görüldüğü gibi ilk dönemlere yapılan atflarda itikadî temellendirme, sonrakilerde sosyolojik temellendirmeler dikkat çekmektedir. Siyasî temellendirmelerin Hz. Ali'nin şahadeti ile başladığı, akabinde bu siyasî rengin Hz. Hüseyin'in şahadeti ile birlikte dinî bir motif kazanma sürecine girdiği görülmektedir.

İlk dönemlerden beri varlığını sürdüren itikadî temel Hz. Hüseyin'in şahadeti ve Sâdıkeyn (Muhammed Bâkır ve Cafer Sâdık) dönemi ile birlikte itikadî zümreler arasında yer bulmaya ve böylece "mezheb"e doğru evrilmeye başlamıştır. Bu anlamda imamet teorisi ve şartları, masumiyet teorisi ve içerikleri, gerekçeleri, Şîî düşünceye mahsus toplumsal hayatta takınılacak tavır

5 Ebû Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), 56 vd.

6 Nebîle Abdülmünîm Dâvûd, *Neş'etü's-Şîati'l-İmâmiyye*, 1. Bs (Beyrut, 1415), 67 vd.

7 Nebîle Abdülmünîm Dâvûd, *Neş'etü's-Şîati'l-İmâmiyye*, 86; Seyyid Tâlib el-Horasân, *Neş'etü't-teşeyyu'*, nşr. İntişârâtü Şerif Rızâ, 1. Bs (Beyrut: Emir matbaası, 1412), 24 vd.

(takiyye)⁸, bedâ⁹, rec'at¹⁰ gibi kavramlar oluşturulmuştur. Şîî fakih ve kelimcilerin kavramlaştırma çabaları siyasî zemindeki ayrışma süreçlerine paralel olarak ilmî zemindeki ayrışma süreçlerini de dahil etmiştir.

Bazı araştırmacılar meseleye ırkî temel üzerinden yaklaşarak Şîî düşüncüyü Fârisî etniseye nispet etmişler ve yine bazı araştırmacılar Şîî düşüncenin Arap temelli olduğunu vurgulamışlardır. Buna mukabil asıl olan bir fikrin toplumda makes bulup tektettül/kitleleşme edip ve bir zümreye karşılık gelmesidir.¹¹

Bir toplumda ortaya çıkan bilgi, inanç, ahlak, duygu, ortak maşeri vicdan gibi manevi değerlerin ortaya çıkardığı maddi ve manevi değerlerin tümüne birden o toplumun kültür ve medeniyeti denildiğine göre ister siyasî, ister dinî ister sosyal ister ilmî Şîîlik olsun rivâî temelli kavramsal çerçevenin toplumsal taban bulması ile birlikte "Terimleşme" süreci başlamıştır. "Etbâ', müvâlât, münâsarât" anlamına gelen Şîa terim olarak "etbâ-i Ali" kalıbında onun ve onun Ehl-i beytini veli kabul edenlere denmektedir. Ortaya çıkan terimsel anlam kendi içerisinde yeni bir çerçeve çizmiş "Şîâ'dan "teşeyyu"ya geçiş sağlanmıştır. Artık bu anlamda "teşeyyu" siyasî bir sonucu da doğurmuş böylece "Ali'yi diğer ashaba takdim" şeklinde bir düşüncüyü intaç etmiştir. Bu siyasî düşünce "Allah'ın iradesine ilişkin bir nas ve vasiyet" vurgusu ile istikrarlı hale getirilmiştir. Diğer yönden bakıldığında ilk dönemdeki "teşeyyu" kavramının siyasî taraftarlık; sonraki dönemlerdeki "teşeyyu"¹²un ise teolojik bir içerik kazandığı görülmektedir.

1.2. Sosyolojik Temel

Herhangi bir düşünceden söz edilebilmesi ve o düşünceye ait kavramsal temellendirmelerin hayata geçirilebilmesi için aynı zamanda bir sosyolojik kitle de gerekmektedir. Eş'arî "*Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*" isimli eserinde gâliye (gulat Şîîler) için 15 fırka nispet ederken İmâmîye'ye ise 25 fırka nispet etmektedir. Aynı zamanda Eş'arî, Sünnî mezheplerle Şîî fırkalar arasında "nazar ve kıyas" konusunda ihtilaf olduğu gibi Şîî fırkalar arasında da bu konuda açık

8 Kişinin canına veya malına yönelik bir tehlike karşısında inancını gizleyip gerektiğinde aksini söylemesi anlamında bir terim Mustafa Öz, "Takiyye" (İstanbul: TDVDİA, 2010), XXIX: 453.

9 Şîa fırkalarına göre Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatlarında değişmeler meydana gelebileceğini ifade eden kelâm terimi. Avni İlhan, "Bedâ" (İstanbul: TDVDİA, 1992), V: 290.

10 Bazı Şîî gruplarına göre imamın ölümden veya gaybete girmesinden sonra zuhuru, İsnâaşeriyye Şîas'ına göre ise kıyametin kopmasından önce imamların ve onlara zulmedenlerin yeniden dünyaya dönmesi anlamında bir terim. İlyas Üzüm, "Rec'at" (İstanbul: TDVDİA, 2007), XXXIV: 504.

11 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 47.

12 "Hişâm b. Hakem'in, imamet ilkesine *kasde't-teşeyyu'* şeklinde derin bağlılığı" ifadesi bu ilmî teşeyyu' kavramını izah edebilir. İbn Abdirrahmân el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-rad alâ ehl-i bida' ve'l-ehvâ*, thk. Muhammed Zeynihim Muhammed Azb, 1. Bs (Kahire: Mektebetü Metbûlî, 1413), 21.

ihtilafların olduğunu ifade etmektedir.¹³ Yine Eş'arî "Teşeyyu" taraftarı olanlar için üç sosyolojik merkez zikretmektedir: Ona göre Kum halkından olanlar (Kummeh), İdris b. İdris Beldesi (Tanca) ve Kûfe'dir.¹⁴ Yani "başlangıçta Şîa'nın çekirdeği Irak'ın Kufe şehrinde merkezileşmiş hayli küçük bir grup iken sonrasında Hz. Ali'nin imameti eksenli sorun Kûfe hinterlandından çıkmış İran yaylalarındaki bir Arap garnizon kasabası olan Kum sınırlarına kadar ulaşmıştır. O kadar ki imamet eksenli büyüme Ali soyu ile bağıni kurmakla yetinmemiş Hz. Ali'nin eşi Hz. Fatıma soyunun da Hz. Muhammed'in yegane zürriyeti olduğu tarihi gerçeğini arkasına alarak sosyolojik büyümesini sürdürmüştür".¹⁵ Şîî hareketin başlangıcı bir takım siyasî başarısızlıkların toplumda hatırate dönüşmesi¹⁶ üzerinden bir gelişim gösterdiğinden Şîî düşünce araştırmalarına göre Şîî düşüncenin oluşumunda rol alan siyasî olaylara atıf yapılmadan Şîî düşünce anlaşılabilir. Bu anlamda "Hz. Ali'nin şehit edilişi, Hz. Hüseyin'in şehid edilişi, Hz. Hasan'ın hilafetten feragat edilişi, Hucr b. Adiy hareketi, Tevâbîn hareketi, Muhtar es-Sekafi hareketi, Zeyd b. Ali'nin kıyâmı" gibi siyasî olaylar Şîî düşüncenin oluşumunda katalizör görevi üstlenmiştir.¹⁷ Netice olarak sürekli siyasî mücadeleler ve kalkışmalar zamanla iç ihtilaflarını azaltarak Şîî düşünceye istikrar kazandırmıştır.

1.3. Siyasî Destek

Yine klasik dönem herhangi bir dinî düşüncenin toplumsal taban bulup toplumda derin kökler salabilmesi ve üretmiş oldukları entelektüel birikimin hayata geçebilmesi için kendi düşünce dünyasından beslenen siyasal bir erk tarafından desteklenmesi ve siyasî desteğin düşüncenin arkasına alınması gerekmektedir. Aşağıda geleceği üzere sürekli acılar ve yeniklikler üzerinden hatıra tazeleyen Şîî düşünce yeni bir konsepte geçerek egemen düşünce ile yakın ilişki kurma süreçlerini yaşamıştır. Şîîliğin ilk devlet tecrübesi, diğer Şîî

13 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl el Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411), 1: 124.

14 Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 134.

15 M.G.S Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, trc. Metin Karabaşoğlu, 1. Bs (İstanbul: İz, 1995), 2: 208. Coğrafyacılar göre İran toprakları Bağdatın üst kısımları Irak-ı Acem alt kısımları ise Irak-ı Arap şeklinde ikiye ayrılarak tanımlanmaktadır. Irak-ı Acem bölgesinde Kum tamamen Şîî kentidir. Kum alimleri mutaassıptılar. Kum'da Musa Kazım'ın kızı Fatıma Masume'nin türbesi vardır. Diğer Şîî kent ise Kâşân'dır buranın da çoğunluğu Şîîdir. Rey kentinin de halkının çoğu Şîîdir. Irak-ı Acem'deki Kazvin, İsfahan de Sünnî ve Şiiler yoğunlukta olup Âve ve Nihavend şehirlerinin neredeyse hepsi Şîî'dir. Irak-ı Arap ise Şiilerin yoğunlukta olduğu gibi azınlıkta oldukları şehirler de vardır. Örneğin hilafet merkezi Bağdat'ta Şafîî ve Hanbelliler çoğunlukta olmakla birlikte önemli oranda Şiilikte bulunmaktadır. Hanefi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 1. Bs (İstanbul: Ötüken, 2010), 196.

16 W. Montgomery Watt, *İslamic Surveys I İslâm'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelam*, trc. Süleyman Ateş (Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968), 30.

17 Nebîle Abdülmünim Dâvûd, *Neş'etü's-Şiati'l-İmâmiyye*, 51 vd.

grup olan İsmâîlîler eliyle Fatımiler devleti adı altında İsmâîlî hanedan yönetiminde Mısır'da gerçekleşmiş ve yüksek bir fikir merkezi oluşturmuştur.¹⁸ Diğer taraftan Büveyhîler İmâmîye fırkasını himaye ve teşvik etmişler, bu dönemde Şîî alimler kelâm ve fıkıh alanında yoğun eser telif ve üretim süreçlerine geçmişlerdir. Ve onların üretmiş oldukları muhteviyat akaidde farklı olsa da fıkhîta Sünnî bir fıkıh mezhebe ilave gibidir.¹⁹ Örneğin böylece onlar Mustasıriye medresesinde dört mezhebe (Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî) tahsis edilen resmi eğitim mekânlarına²⁰ iç geçirme psikolojilerini geçici de olsa dourmuş olmaktadırlar.

Siyâsî teşeyyu' da denilebilecek bu süreçte Şeyh Müfid ile başlayan Allâme Hillî ile gerek Büveyhîler ve gerekse İlhanlılar döneminde devlet organizasyonundan güç devşirme dönemlerinde Şîî düşünce kurumsallaşmasını tamamlarken kendisine nispet edilen iddia ve şüpheleri izale etme çalışmalarını büyük oranda gerçekleştirmiştir. "Şiâtü Ali" ifadelerinde kendisini gösteren siyasî Şîilik artık hiçbir ön eke ihtiyaç duymadan salt "Şîilik" kavramından hareketle kendisini hem ilmî hem mezhebî düzeyde ifade etmeye başlamıştır.

2. Kelâmın İmama Toplumsal Rol Biçme Çabaları

Şîî düşüncenin temelini teşkil eden imamet prensibinin tayin ve nas ile olması gerektiği hususu entelektüel çabalarla temellendirilerek istikrara kavuşturulduktan sonra sıra imamet prensibinin pratik hayatla bağını kurmaya gelmiştir. Bu anlamda imamet prensibi pratik hayatta somut fonksiyon arayışına girecek ve konu itikadî alandan fikhî alana doğru yol alacaktır.

2.1. Bir Ayrışma Meselesi Olarak İmamet

İslam tarihinin ilk ihtilafı Hz. Peygamber'in vefatı sonrası ortaya çıkan siyasî içerikli imamet yahut hilafet konuları olduğu²¹ gerek İslam tarihçileri gerek mezhepler tarihçileri tarafından tespit edilen bir gerçektir. Bu anlamda siyasî içerikli imamet merkezli ilk ihtilaf noktaları kendisini üç yerde göstermektedir: Birincisi Hz. Peygamber'in vefatı sonrası halifenin kim olacağı konusunda ikincisi Hz. Osman'ın şehadeti sonrası büyük günah işleyenlerin durumunun ne olacağı hususunda üçüncüsü ise Hz. Ali'nin hilafetinin sahih olup olmadığı ve Hz. Ali ile Muaviye arasında ortaya çıkan savaşlarda ölenlerin hükmünün ne olacağı konusundadır.²² Bu üç olayın merkezinde bulu-

18 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 339.

19 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 347.

20 Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru'l-ictihâd*, thk. Muhammed Ali Ensârî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hiyam, 1401), 105.

21 Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 1: 39.

22 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 50-55.

nan temel tartışma ve ayrışma noktasının “imamet” konusu olduğu görülmektedir. Bu arada imamet konusunun sadece Şîi düşüncüyü ilgilendirmediği ve “nas ve tayin” şartı dışarıda tutulmak şartıyla imametın Ehl-i sünnet için de temel düşünce pratiklerinden birisi olduğu söylenilebilir. Çünkü Sünnî teoriyi kurmak için “hilafet” müessesinin meşru bir zemine oturtulması gerekmektedir. Şîi teori kendisini haklı bir zemine oturtmak amacıyla imamın günahsız yani masum olması gerektiği şeklinde idealist bir görüşü benimserken; Sünnî teori fiili durumu egemen kılarak realist bir tutum benimsemiş böylece imam (halife) olacak kişilerde masumiyet aramamış ve imamet sorununu işin başında çözmüştür.

Diğer yönden bakıldığında ilk dönemdeki “teşeyyü” kavramının siyasî taraftarlık sonraki dönemlerdeki “teşeyyu”un ise teolojik bir içerik kazandığı görülmektedir.

2.2. İmâmet Teorisi

Şîi teolojide imamet sadece itikadî bir prensip değil aynı zamanda epistemolojik²³ bir kaynaktır. Bu epistemolojiye göre aklî ve naklî tüm ilimlerin Kitap, sünnet ve “imam”lardan geldiğine dair aklî ve naklî deliller vardır. İmamlar aynen peygamberler gibi bilginin kaynağı olması hasebiyle aynı şekilde peygamberler gibi masum ve nasla tayin edilmiş olmalıdırlar. Böyle bir tayin aynı zamanda lütuf teorisinin de bir gereğidir. Ayrıca imamın olmaması mefseted olacağı için Allah üzerine imam nasp etmek vaciptir.²⁴ Şîi kelimciler imamet teorisini hem aklen hem naklen ispata girişirler. Onlara göre bir imamın bulunması durumunda insanları Allah’ın dinine yöneltmek daha kolay olacaktır. İkinci olarak insanların dinle bağ kurmalarını sağlayacak araçları ortaya koymak Allah’ın üzerine vaciptir. Tüm toplumsal tecrübeler birinci şıkka işaret ederken ikinci şık ise “adalet” ilkesinin gereğidir. Tabii olarak imam masum olacak, raiyyenin en üstünü ve şeriatı en iyi bilen, nasla tayin edilmiş olacaktır.²⁵ Şia’ya göre imamet peygamberlik konumu ile eşdeğerdir, imama bırakılan emanet Allah ve Resulünün hilafetidir. İmamet vasîlere bırakılan bir mirastır. Yani imamet Emir’ül-müminin makamı, Hasan ve Hüseyin’in (*selâm üzerlerine olsun*) mirasıdır.²⁶ Aynı zamanda onlara göre imamet ve nübüvvet arasında derin bir bağ ayrılmaz bir ilişki vardır. Nübüvvet kendisinde irşad

23 Ali Sâmî Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-Felsefi fi’l-İslâm*, 8. Bs (Kahira: Dâru’l-Mearif, 1967), 2: 163.

24 Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü’l-Mutahhar el-Hillî Allâme el-Hillî, *Nehcü’l-Hakk ve Keşfü’s-Sıdk*, thk. Seyyid Rızâ es-Sadr, nşr. Dâru’l-hicre (Kum: Sitâre matbaası, 1421), 174 vd; Allâme el-Hillî, *Minhâcü’l-kerâme*, thk. Abdürrahîm mübârek, 1. Bs (Meşhed: Müessesetü Âşûrâ, 1379), 115.

25 Ebü’l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fi usûli’-d-dîn*, thk. Rızâ Üsdâdî, nşr. Mecmeu’l-buhûsi’l-İslâmiye (Meşhed: Âsitan-i Rizaviyye, 1414), 189-200.

26 Ebû Ca’fer Muhammed b. Ya’kûb b. İshâk er-Razî Kuleynî, *el-Usûl mine’l-Kâfi*, thk. Ali Ekber Gıfârî, 3. Bs (Tahran: Dâru’l-kütübü’l-İslamiyye, 1388), 1: 200.

ve tebliğ vazifesini, imamet ise yönetme (kıyâde) sanatını içinde barındırdığına göre hem nübüvvet hem imamet Allah katından gelen ontolojik bir gerçekliği içinde barındırmaktadır.²⁷ “İmamet” gibi belirleyici bir ilkeyi itikadî ve siyasî düşüncesinin temeline koyan Şîî düşünce aslında egemen bir düşünce ve kurucu bir imam etrafında oluşan tarihi ve dinî oluşumlara nispetle daha kolay mezhepleşme sürecine girmeye müsaittir.

2.3. İmâma Yüklenen Görevler

Kelâmî epistemik bir faaliyetle temellendirilen ve itikadî bir umdeye dönüştürülen Şîî imamet teorisi gereği imama yüklenen vazifeler olmalıdır. Yoksa yaklaşık üç yüzyıl boyunca temellendirilme çabasına girilen ve gaybet sonrası süreçte tebaanın zihinsel ve itikadî formasyonunu zinde tutmak çabası ile sürekli inanç ve ikna aracı olara kullanılan “imamet” pratik fonksiyondan yoksun olduğu gibi sadece kelâmî cedel meselelerinden birisi olmaksızın öteye geçememiş olurdu. Oysa hakikatte kelâmî ve dolayısıyla itikadî bir mevzu olarak “imamet” fonksiyonları itibarıyla tamamen “fikhî” bir konudur.

2.4. Sünnî Kelâm’da İmâma Yüklenen Görevler

Sünnî kelâm’da “imamet” meselesi seçkinci ve itikadî bir temele yerleştirilmemektedir. Bu anlamda Sünnî siyasî düşüncenin “sabite”sini iktidar ideolojisini kabul oluşturmaktadır. Yani “mevcut olana itaat” neredeyse temel kanaat haline gelmiştir. Dolayısıyla Sünnî kelâmcı ve fakihlerin temellendirmelerinde yürürlükteki durumun meşruluğu vardır.²⁸ Meşruiyet zeminine oturtulan siyasî iradeye yüklenen iki temel görev “cihad ve hac” seferlerini aktif ve fonksiyonel hale getirmektir. Bu iki temel görevin dışında imama yüklenen diğer görevler de bu iki görevle bir şekilde ilişkilidir.

Sünnî kelâm ve akâid kitaplarında peş peşe alınan iki konunun “Râfîzîlere reddiye” amacıyla ele alındığı görülmektedir. Bunlardan birisi “mestler üzerine mesh” diğeri ise “cihad ve hac kıyamete kadar geçerli olacaktır” başlıklarıdır. Bu başlıkların makale ile ilişkisi bağlamında ilk dönem Akâid risalelerinden *Şerhu Akâidü't-Tahâviyye* isimli esere müracaat edildiğinde İmâm Tahâvî'nin “ister facir ister adil olsun Müslümanların ülü'l-emrinin emir ve gözetiminde ‘Hac ve Cihad’ ibadeti kıyamete kadar devam edecektir. Hiçbir şey onu ne iptal edebilir ne de bu ilkeyi bozabilir” cümlelerine şerh yazan Hanefî fakih İbn Ebü'l-İz konuyu şu ifadelerle açıklamaktadır: “Bu ifadeleri ile Tahâvî merhum, *Ehl-i beyt'ten Rızâ (a.s) ortaya çıkıp gökten bir münadinin 'ona*

27 Murtazâ Mutahharî, *el-İmâme* (Dâru'l-havrâ, t.y.), 246.

28 Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslam Siyasal Aklı*, trc. Vecdi Akyüz, 2. Bs (İstanbul: Kitabevi, 2001), 461.

uyun' diye bağırmasına kadar cihad farz değildir diyen Râfîzîlere reddiye yapmaktadır. Onların bu tezleri delil getirmeyi gerektirmeyecek kadar açık ve net bir butlanı içermektedir. Hatta onlar imamın masum olması gerektiği tezini hiçbir delile yaslanmadan ileri sürmektedirler. İmamiye bu iddia hususunda insanların en zararlısıdır. Çünkü onlar 'masum imam'ı 'madûm imam'a çevirmiş durumdadırlar. Böylelikle bu madûm imam ne din ne de dünya işlerinde bir işe yarar. İddialarına göre muntazar imam Hasan el-Askerî'nin oğlu Muhammed hicrî 260 yıllarında Samarra şehrinde bir tünele girmiş orada beklemektedir. Komik olanı onlar o tünelin yanında katır veya at gibi bir bineği hazır tutmaktadırlar ki o çıktığında hemencecik binsin! Bir diğer komik işleri ise onların görevlendirmiş olduğu bir kişi muayyen zamanlarda 'ey efendimiz çık, ey efendimiz çık' diye bağırarakta, buralarda onunla hiç kimse savaşılamaz ve onu kimse öldüremez diyerek elleri silahlı adamları gezdirmektedirler. Onların bu ve benzeri saçmalık ve adetleri, akli başında adamları güldürmekten başka işe yaramaz. Netice olarak cihad ve hac gibi önemli seferler ister facir ister adil olsun siyasî yönü olan bir imamla mümkün olmaktadır"²⁹

Sünnî kelamcı ve fıkıhçılara göre Müslümanların seçmiş oldukları imama yüklenen vazifeler şunlardır: "Ahkâmı tatbik, cezaları infaz, sınırları koruma ve haksızlıkları önleme, ordu hazırlama, sadakaları (zekât) toplama, hukuku çiğneyerek hırsızlık ve yan kesicilik girişimlerine mani olma, anarşizme mani olma, Cuma ve bayram namazlarının toplumsallığını hassasiyetle sürdürme (kıldırma), yargılama/hukuk süreçlerini düzene koyma, velisi olmayan küçükleri ve evlenemeyenleri evlendirme, ganimetleri taksim".³⁰

2.5. Şîî Kelam'da İmâma Yüklenen Görevler

Peki, Usûlî düşüncenin ortaya çıkış nedenlerinden birisi kabul edilen gaybet dönemlerinde imama ait vazifelerin kimin tarafından ve nasıl yapılacağı meselesinde³¹ "imama ait vazifelerin" içeriği nedir? Bağdat Merkezli Şîî kelamcı ve fakih Murtaşâ imamın görevleri bağlamında "ordu hazırlamak, bâğîleri cezalandırmak, sınırları korumak ve mazlumların hakkını almak, Cuma namazını kıldırma" maddelerini örnek olarak saymaktadır³²ki Müslümanların nizamı, dünyanın salâhi, ahiretin izzeti imametle mümkün olur.

29 Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkı İbn Ebü'l-İz, *Şerhu'l-'Akîdeti't-Tahâviyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, t.y.), 236-237.

30 Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ, 1. Bs (Kahira: Mektebetü Külliyyâtü Ezher, 1408), 97.

31 Habîp Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi-İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/33 (Haziran 2016): 82.

32 Şerîf Murtaşâ, *Resâilü'l-Murtaşâ*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyînî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1405), 1: 295.

İmamet, dinin sağlam bağı, İslam'ın yüce temeli ve yükselen dallarıdır. Namazın kılınması, zekâtın verilmesi, orucun tutulması, haccın yerine getirilmesi, cihadın gerçekleştirilmesi, ganimetlerin çoğaltılması, fey ve sadakaların alınıp toplanması, şer'î hâdlerin ve hükümlerin uygulanması, sınırların ve coğrafyanın korunması, imam sayesinde mümkün olabilir. İmam, Allah'ın helâl kıldığını helâl, haram kıldığını haram kılar. Allah'ın koyduğu hâdleri egemen kılar. Allah'ın dinini savunur. Hikmet, güzel öğüt ve açık hüccetle insanları Rabbinin dinine davet eder.³³

Yukarıda her iki kesim tarafından "imam"a yüklenen görevler arasında müştereklikler göze çarparken bahse konu edilen görevlerin "fikhî" karakterli olduğu da gözden kaçırılmamalıdır. Yine bunlara ilave olarak her iki kesimin "imam" algılarının farklı olduğu; Sünnî teorinin imamet anlayışının seçkinci bir imam yerine "olan"ın meşruiyetine dayandığı, Şîî teorinin imamet anlayışının ise olması gerekene yönelik bir idealizasyon içerdiği unutulmamalıdır.

2.6. İmâmın Rolünü Somutlaştırma Çabaları

Üst bir kimlik olarak İslam dinine mensup olan ve alt kimlik olarak Şîî/İmâmî/Caferî düşünceye sahip olan Şîî fakihler; gaybetle başlayan (ve hala sürmekte olan) süreçte kitlenin "imamet"e müteallik toplumsal hayata ilişkin amelî konularını ya imam gelinceye kadar erteleyecek ya da tebaanın gündemine henüz somut olarak "zuhur" etmeyen "imam"ı sorgulayacaklardır. Hakikatte uzun yıllarda oluşturulan imamet formasyonu Şîî kitleyi imametın kendisini sorgulama sürecine sürüklemese de imametın fonksiyonlarını sorgulama sürecine sürüklemiş, nihayetinde Hille ekolü fakihlerince konu ictihad bağlamında yorumlanarak geçiş süreci başlatılmıştır. Gerçekten de imametın bırakmış olduğu sorun devlet ve siyasetle buluşma süreçlerinde derinleşmiş, sorun derinleştikçe çözüme daha fazla yaklaşılmıştır. Öyle ya "Dinî bir tebaa olarak Şîî mezhebine mensup olan Müslümanlar bazı ahkâmın uygulamasını gaybet öncesi 200 yıla sınırlı mı tutacaklar? Siyasî otoriteye kavuşan kitlenin sahip olduğu devlet çarkının idarî, dinî, malî, hukukî düzenlemelerini kim yapacak? Gaib imam mı beklenilmeli yoksa bu düzenlemeler için bir grup söz sahibi mi olmalı" gibi sorulara cevap verilememesi durumunda dinin tatbiki imkansız olacaktır. Şayet dinî emirler uygulanmayacak olursa sorun sadece mezhebî boyutu ile sınırlı kalmayacak aslında bir üst kimlik olan İslam dininin hayata geçirilmesinde de kısmî arızalara sebebiyet verecektir.

"İmamet" prensibi tarihi bir gerçek, mezhepsel bir ayrışma olarak itikadî bir kavram olmasına rağmen fıkıh ilmi ile bağının daha belirgin olduğu görülmektedir. Elbette entelektüel bir temellendirme ve mezhepsel bir tasvip

33 Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, 1: 200.

için imamet kelâmî bir sorun iken pratik hayatın ihtiyaçlarına dönük tarafında ise fikhî bir alana da temas etmektedir. Zira itikadî bir temellendirmeden sonra “imam” yeryüzünde ne yapacaktır, hangi toplumsal soruna dair mülâhazalarda ve organizasyonda bulunacak, ne tür teşrî faaliyet içerisine girecek, bu teşrî faaliyetini hangi dinî, fikhî, şer’î ve hukukî gayeler için tahakkuk ettirecektir soruları “imamet” ilkesinin fikhî yönünü ortaya koymaktadır. Örneğin, diğer dinî grup, oluşum ve mezheplerin üretmiş olduğu sosyolojide “imam”lar hangi fikhî meseleleri organize etmektedirler? Devlet organizasyonu şemasında imamlara yüklenen sosyal, siyasal ve hukukî görevler Şîî düşüncede nasıl organize edilecek? Cihad, hâdler, malî ve dinî sorumluluklar, zekat, humus gibi amelî davranışlar Şîî tebaayı ne şekilde bağlamakta ve bunların tanzimi nasıl olacaktır? soruları “imam”ı, dolayısıyla fikhî, dolayısıyla da fikhî bir kavram olan icthadı gündeme taşımaktadır. Böylece temas edilen fikhî sorunlar muvacehesinde “imamet” prensibinin kelâmî bağlamın ötesinde fikhî bağlamda netliğe kavuşturulması gereklik arz etmiş olmaktadır.

2.7. İmamet Sisteminin Makul Zemine Oturtulma Çabaları

Nihayette Şîî teori içinde bulunmuş olduğu imamet kaynaklı sorunu şöyle makul hale getirmiştir: İmâm her işi kendi yapmak zorunda değildir, bilakis kendi adına birilerini görevlendirir. Nitekim onlara göre İmam Mehdi (a.s) gaybet dönemlerinde bunun yolunu somut hale getirmiştir ve gaybet-i süğra zamanlarında dört sefiri insanların dinî soru(n)larını çözmek için vazifelendirmiştir Gaybet-i kübra tahakkuk edince de ahkâmı iyice bilen ulema ve fakahayı görevlendirmiştir. Çünkü fukaha insanlara “hüccet” olarak tayin edilmişler, bu anlamda gerek yargılama hukukunda (kadâ), gerek siyasî işleri organizasyonda (siyaset) gerek ceza hukukunun uygulamasında (hudûd) ve gerekse insanların ihtiyaç duymuş olduğu tüm alanlarda onlara imam adına düzenleme yetkisi (İlhanlı dönemi önde gelen fakihlerinden Allâme Hillî’nin ifadesiyle imam tarafından yetkilendirilme anlamına gelen siyasî nitelikli “tefvîz”³⁴ gibi siyasî bir kavram ile görev nakli)³⁵ verilmiştir.³⁶

2.8. İmamın Boşluğunu Rasyonel Bir Şekilde Doldurmaya İlk Teşebbüs: Sefirler Dönemi ve Tevkîler

Şîî alimlere göre 12. İmam gaybete girdikten sonra yapılması gereken şey bir üst başlıkta ifade edildiği gibi imama müteallik fonksiyonların başka bir

34 Abbâsîler dönemü siyasi teorisyen ve fakihî Mâverdî’ye göre “Tefvîz, tam ve geniş yetkilere sahip vezir” anlamına gelir. Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultânîyye*, thk. Ahmed Câd (Kahira: Dâru’l-hadîs, 1427), 50.

35 Ebû’l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Şerâ’i’u’l-İslâm fi mesâ’ili’l-ḥelâl ve’l-harâm*, thk. Sadık, İntişârâtü İstiklâl, 2. Bs (Tahrân: İntişârâtü İstiklâl, 1409), 1: 861.

36 Şeyh Ca’fer Sübhânî, *el-Eimmetü’l-İsnâ Aşera* (Beyrut: Dâru Cevâdî’l-Eimme, 1436), 153.

ehil yetkiliye havale edilmesidir. Bunun ilk rasyonel biçimi sefir/nâib/vekil/süferâ/nüvvâb/vükelâ aracılığı ile toplumu idare, imamların mesajlarını araçlar vasıtası ile topluma ulaştırma şeklinde makuliyete kavuşturulmuştur. Bu aracılık işlemine (Nâmusu'l-asr ve'l-evân olan imâmu'z-zemândan belli yöntemlerle gelen) tevkî/tevkîât³⁷ (beyanlar) vazifesi denilmektedir. Diğer yandan ortaya konan sefirlik düşüncesi haber kaynağı itibarıyla içerisinde çok derin irrasyonelite ve zaafı taşısa da mevzuya çözüm bulunması açısından bir rasyonalite barındırmaktadır.³⁸ Nitekim mevzu Şii alimlerce şöyle tasvir edilmektedir: Sâhibüz'zamân³⁹ (12. imam) aynı zamanda mehdî ve hüccettir.⁴⁰ Huccet'in iki gaybeti vardır. Doğduğu anda başlayan hicrî 328 yılına kadar devam eden ve 73 yıl süren bir zaman dilimidir. Bu süreç içerisinde sâhibü'z-zamân ile bağ ve iletişim istihlâf yöntemi ile 4 sefirle gerçekleşmiştir. Bu dört sefire "nâib, nüvvâb-ı erbaa, süferâ-i erbaa" denilmektedir.⁴¹ Tevkîler içerisindeki konulara bakıldığında bunlar içerisinde tebaayı ilgilendiren fikhî içerikli malî konuların olduğu görülmektedir. Nitekim son tevkîlerin birisinde "Humusa gelince bizim Şia'muz için mubah kılınmış olup bizim zuhurumuza kadar helaldir"⁴² denilmektedir.

3. İctihad Yöntemi ve İmamı Fonksiyonları İle Yeryüzüne İndirme Çabaları

Fikhî bir kaynak ve yöntem olan icthad prensibi Şii düşünce belli süreçleri geçirdikten sonra mezhep içerisinde genel kabul görmüştür.

3.1. İctihadın Formları

Yukarıda geçen başlıklarda zikredildiği gibi gaybet sorunsalı çerçevesinde fikhî konulardaki uygulamaya dönük açmazlar fakihler eli ile çözüme havale edilmişti. Bu anlamda *fakih ya istidlâl edecek ya da icthad* edecektir. İstidlal dil

37 Muhammed Emîn Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve's-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk. Şeyh Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), 256.

38 Şii düşünürler gaybeti makul bir zemine oturtmak için naklî ve akli imkânlar ölçüsünde cevap vermeye çalışsalar da "esasen bu imanî bir şeydir" şeklinde klişe bir cümle ile son noktayı koymuşlardır. Abdülâki Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik* (İstanbul: Derin, 2011), 29..

39 Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *el-Ğaybe*, thk. İbâdullah Tahrânî-Ali Ahmed Nâsîh, 1. Bs (Kum, 1411), 127.

40 Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, 518; et-Tûsî, *el-Ğaybe*, 76, 81.

41 Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, 528.; Bu arada gaybetin vermiş olduğu boşluktan istifade eden yalancı sefirler de çıkmamış değildir. Gaybetin getirmiş olduğu boşluktan istifade eden 7 adet yalancı sefir çıkmıştır. Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*, 535-537.

42 Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, thk. Ali Ekber Gıfârî (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1405), 485.

ve dilin kaynakları üzerinden nasları anlama çabası iken;⁴³ ictihad, yöntem mahiyetli kaynaktır yani nasların “anlam ve amaç” yönünde genişletilerek şer’î hükme ulaşabilme çabasını içermektedir.⁴⁴ Nasların anlam ve amaç yönünde genişletilmesi anlamında ictihad; kıyas (hükümün uygulama alanının anlam ekseninde genişletilmesi), istihsân (amaç uğruna kıyastan ayrılmayı güzel bulmak), ıstislâh (amaç eksenli yorum) İstishâb (mevcut durumun sürdürülmesi) kapsamaktadır.⁴⁵

Şîî alimler gaybet endeksli fikhî faaliyetler bağlamında şöyle bir kronoloji sürdürmüşlerdir. Gaybete kadar -istisnalar hariç- ictihad ve ictihâd içerikli faaliyetlere kesinlikle karşı durmuşlar, gaybet sonrası Bağdat merkezli fakihler istidlâl yöntemi hariç diğer ictihad içeriklerine karşı çıkmıştır. Buna ilave olarak Hille merkezli fakihler ictihada ve ictihad içeriklerine bazı çekincemeler ile kapı açmışlardır. Safevî sonrası dönemde ictihada net kapı açılrsa da ilk dönemden kalma bazı ictihad içeriklerine (mansus illetli kıyas dışındaki kıyas türleri ve istihsân) reddiyelerini sürdürmüşlerdir. Çünkü Ahmad Hassan’ın dediği gibi Sosyolojik olarak bakıldığında her toplum kendi ilkelerini ve müesseselerini çıkaracaktır. Bu müessesler sosyal şartlara göre oluşacaktır. Örneğin bu anlamda kıyas konusunun başkasından alınması söz konusu değildir.⁴⁶

3.2. Gaybet Dönemine Kadar İctihad Anlayışı

Sonraki dönem Şîî bilginlere göre imamlar dönemindeki ictihad anlayışı günümüz ictihad anlayışı ile “içerik ve format” bakımından aynı olmayıp bilakis “reddü’l-fer’ ile’l-asl/fer’î meseleleri bir asla götürmek” şeklindedir.⁴⁷ Bu dönemde mezheple fikirsel ilişki ve bağlılık iddiası bulunanlar arasında tasfiye süreçleri işletilerek imamın ilahlığı, peygamberliği gibi uç fikirler ayıklanmış ve Şîî düşünce bu gibi uç görüşlerden damıtılmıştır.⁴⁸

Geriye doğru başlatmış oldukları inşa süreçlerinde Şîîler has/özel anlamı ile kıyasa eşit her faaliyeti ictihad ekseninde ele almışlar, Şâfiî’nin, “ictihad eşittir kıyas”⁴⁹ tespitine ve dolayısıyla da ictihada mesafe koymuşlardır. Böylece kurucu ictihad dönemlerinde oluşturulan mezhebî hassasiyetlerini kıyas karşıtlığında kullanarak kıyasa karşı mesafenin içerisine “ictihad”ı da dâhil

43 H. Yunus Apaydın Apaydın, *Fıkım Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 2. Bs (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 94.

44 Apaydın, *Fıkım Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 81.

45 Apaydın, *Fıkım Kaynakları (Nass ve İctihad)*, 121-150.

46 Ahmed Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, thk. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen (İZ, 1999), 157.

47 Seyyid Humeynî, *el-İctihâd ve’t-Taklîd*, thk. Komisyon, 1. Bs (Müessesetü tanzîm ve neşri’l-âsârü’l-Humeynî, 1418), 48.

48 Nevbahtî, *Kitâbu Firakı’s-Şîa (H. Ritter tahsihi)*, 35-40.

49 Örnekler için bk. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru’l-ictihâd (Muhakkik’in önsözünden)*, 12.

etmişlerdir. Bu karşıtlık onları, kıyası “ictihad”a dahil ederek Şâfiî ve diğer Sünnî mezheplerle aynileşmekten, rey ve istihsânı “ictihâd”a dahil ederekten de Hanefîlerle aynileşmekten uzak tutmuştur.

Şiî düşünürler gaybete kadar olan süreci imamların hayatta olmalarından hareketle “asru’n-nâs” olarak nitelemişler ve bu dönemi “masum imamların hayatta olduğu dönem” ismi ile tahsis ederek her türlü ictihada karşı durmaya gerekçe kılmışlardır. Diğer yandan onlar “Masumlar dönemi” sonrası gaybetle başlayan döneme “masumlar dönemine yakın olan alimler dönemi” ismini vererek bu döneme “rivayetle yetinme”⁵⁰ gibi özel bir faaliyet alanı belirlemişlerdir. Bu yüzden Hille merkezli fakihler bu dönemin alamet-i farikası olarak “ashâbü’l-hadîs-Ahbâriyyûn” vurgusunu öne çıkarmışlardır.⁵¹ Gaybete yakın dönemde yaşayan ve ahbârî ismi ile nitelenen hadisçiler mezhebin geleneksel yapısını muhafaza etmeyi ve mezhebin sürekliliğini sağlamayı amaçlamaktadırlar. Buna mukabil Bağdat ve Hille merkezli Usûlî alimler mezhebi çağcılıştırmayı ve mezhebe çağın düşünce yapısına uygun bir sistematik vermeyi hedeflemektedirler.

3.3. Gaybet Döneminden Sonra İctihad Anlayışı

Şiî fıkhu bidayette zan ifade ettiği gerekçesiyle ictihada tam olarak sırtını dönmüş bu yüzden gaybet sonrası ilk tedvin hareketleri ahbâr, rivayet ve hadisler üzerinden olmuştur.⁵² Yine Şiî fakihler imamlardan gelen “Bize düşen asılları ilka etmektir, size düşen görev ise buralardan hareketle fûrûları ortaya koymanızdır” ifadelerinde geçen fûrû işlemlerini üretme faaliyetini -günümüzde olmayan şekliyle- ictihad olarak yorumlamaktadırlar.⁵³ Bu anlamda mezhep içerisinde ictihadın başlangıç tarihi hakkında ittifak yoktur, kimisi ictihadı imamlardan hareketle ve imamların teşviki ile imamlar dönemindeki alimlere tensip ederken kimisi de gaybet döneminde yaşayan fıkıhçı, kelamcı alimlere nispet etmektedirler. Diğer bir kısım alimlere göre ise ictihadın ilk ortaya çıktığı dönem ve kişi bireysel olarak Şeyhüttâife Şeyh Tûsî ve dönemidir. Çünkü Şeyh Tûsî’nin Şiî düşüncede iki önemli ve temel çabası vardır; birincisi rivayet eksensiz eserler kaleme alması diğeri ise aklî ve usûlî eserler kaleme almış olmasıdır.⁵⁴ Olaya farklı yönden yaklaşan bir kısım alimlere göre Şiî fıkında ictihad kapsamını ilk çalan alim İbn Cüneyd’tir. Onun *Tehzîbü’ş-Şîa fî Ahkâmi’ş-Şerîa* adlı yirmi ciltten oluşan fûrû fıkha dair eseri vardır. Onun bu eseri öğrencisi Şeyh Müfid tarafından kuşku ile karşılanmış ve Şeyh Müfid, kıyâs ve ictihâdı kullandığı gerekçesi ile hocası İbn Cüneyd’e *en-Nakz* isimli

50 Esterebâdî, *el-Fevâidü’l-Medeniyye ve’ş-Şevâhidü’l-Mekkiyye*, 91.

51 Merkez-i Nûn li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, *Devru’l-akl fi’l-İctihâd*, 3. Bs (Cemiyetü’l-meârifü’l-İslâmiyye, 1433), 7.

52 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, Tab’a cedîde (Beirut: Dâru’l-Murtazâ, 1433), 9.

53 Seyyid Humeynî, *el-İctihâd ve’t-Taklîd*, 71.

54 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 22-24.

eserini reddiye olarak kaleme almıştır.⁵⁵ Dolayısıyla İbn Cüneyd “*Kitâbu İzhârî mâ Seterehû Ehlü'l-İnâd mine'r-Rivâye an-Eimmeti'l-Atereti fî Emri'l-İctihâd*” isimli eserini kaleme alacak kadar ictihad konusunda öngörü sahibi olduğu gibi⁵⁶ Şîî düşüncenin gaybet sonrası varacağı yolculuğu ilk fark eden kişi yine o olmuştur. Dönemin mezhep mensupları tarafından “muhaliflerin usullerini benimseyen kişi” olarak mesafe konulup reddiyeler yazılsa da Şîî düşüncenin yolu tamamen genel mezhep prensipleri ve genel referansları yönünde ilerlememiş bilakis İbn Cüneyd gibi düşünenlerin belirlediği yönde ilerlemiştir.

3.3.1. Bağdat Merkezli Fakihlerin İctihad Anlayışı

Bağdat merkezli fakihler ifadesi ile Şîî düşüncede gerçekten silinemeyecek şekilde kalıcı izler bırakmış hoca talebe silsilesinin devamı olan üç alim kastedilmektedir; Şeyh Müfîd, Murtazâ ve Şeyh Tûsî.

Mezhepler tarihi literatüründe Büveyhî hanedanlığı egemenliğinde bulunan Bağdat'ın Kerh mahallesi gibi bazı bölgelerde hanedanlığının destekleri ile Şîî düşüncenin geliştiği, tedvin hareketine başladığı, mezhebin kurumsal kimliğe büründüğü ve bu anlamda “dört kitab”ın tedvin edildiği Bağdat dönemine “Şîî yüzyılı” denilmektedir. Yani Şîî yüzyılı⁵⁷ nitelemesinin mekân boyutundaki karşılığı Bağdat merkezli fakihlerin “Bağdat okulu” olmaktadır. Şeyh Müfîd *et-Tezkira* isimli eserinde ictihâd konusuna değinmez iken talebesi Murtazâ ise yapmış olduğu ictihad tasvirinde -ötekinin ictihadından mülhem- kıyası da kapsamına alan ictihada “zan içerikli” imasında bulunarak ictihada pek tasvipkar görünmemekte ve ictihadı batıl bir işlem olarak nitelemektedir. Murtazâ, ictihada zımnında bulunan zandan dolayı mesafe koymakta ve katiyet arayışına girmektedir. Onun arayışında ictihadda katiyet arayışı mümkün gözükmemekte hatta ictihad ittifak yerine ihtilaf doğurmaktadır. Vermiş olduğu örneklere bakıldığında şuuraltında ictihadın mezhep içerisinde kabul edilmesi durumunda bunun imamete ilişkin bir zaafa medar olacağı düşüncesinde olduğu görülmektedir.⁵⁸ Bu bağlamda Ebû Bekr'in imamet ve Ebû Bekr'in ehl-i riddeye savaş ilan etmesi ancak içerisinde ihtilaf bulunan icma süsü de verilmiş bir ictihad ile temellendirilmiştir.

Şerif Murtazâ, ictihad konusunda fikirlerini “kıyâs=ictihâd” eşitlemesi yaparak şöyle ifade etmektedir: İctihâddan maksat nasların dışında hüküm is-

55 Muhammed Bâkır Mûsevî Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât* (Kum: Matbaa-i Hayderiye, 1390), 5: 136-141.

56 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 17.

57 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2: 349.

58 Gölpinarlı; rey ve ictihad tedirginliğini “Şiâ'nın öbür kolları maalesef imamet hususunda reylerine uymuşlar gerçekten sapsmışlardır” şeklinde ifade etmektedir. Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, 326.

pat etmek ve istidlâl yapmak ise bunun yolu “emâre ve zanlar/zunûn” üzerinden gerçekleşecektir ki bu da batıl olacaktır. Ancak kıbleyi arama konusundaki ictihâd, uzuvlara karşı işlenen cinayetler olan erş’deki ictihâd gibi zann-ı gâlib üzere olan ictihâd türlerini akıl ve şerîat kabul etmektedir.⁵⁹ Görüleceği üzere Murtazâ, Şafîî’nin biçim ve formülasyonunu kurmuş olduğu sistem içerikli ictihad türüne karşı gelirken belli bir formulasyondan uzak ictihad türlerini makul görmektedir. Bir önceki başlıkta geçtiği üzere Şîî düşünceye rivayet ve aklî/usûlî temelli eserleri kazandıran ve aynı zamanda Şîî düşünceyi tam bir “Caferî” markası haline getiren Şeyh Tûsî’dir.⁶⁰ Aynı şekilde Şeyh Tûsî iki hocası gibi ictihadı delil olarak kabul etmez⁶¹ ve ictihâd konusunun girişinde hakikatin değişkenliğini kabul etmediğini ifade ederek şöyle der: “Bir şeyin vücûb karakterinden hazr’a; hasen vasfundan kabîhe dönmesi mümkün değildir. Alemin hâdis olması ve bir Sânî’ e muhtaç olması, Sânî’ in tevhide, sıfatları gibi temel prensipler değişmeyeceği gibi aynı konu üzerinde ictihâd kaynaklı farklı hükümler verilemez. Bu anlamda ilim ehli arasında hakikatin bir olduğu ve ictihâdın değişmeyeceği öyleyse ‘her müctehid isabet eder’ tespitinin kabîh olması söz konusu olacaktır” tezinden hareketle ictihâd faaliyetini tutarsız bulmaktadır.⁶² Bağdat merkezli Şîî fakihler “ictihad” faaliyetine karşı net bir tavır içerisine girmiş olsalar da yaşadıkları dönemde egeyen olan ictihad temelli Sünnî düşünce ve aklî temelli felsefi ve kelimî ilimlerden etkilenmemeleri mümkün değildir. Bir de ortama Büveyhî iktidarının vermiş olduğu sultanî destek ilave edildiğinde Şîî külliyyatını inşa etmeye başlayan alimler usulden fûrûya geçerek usûlî ilkeleri fer’î meselelere tatbik ederek temel bazı ilkeleri tevîl yoluyla yumuşatmak zorunda kalmışlardır.⁶³

Bağdat merkezli bu güçlü fakihler topluluğu *ictihad yerine istidlâlî fıkhu temel almışlar* böylece nasları dil üzerinden ele alarak yorumlama faaliyetine girişmişler ve bu anlamda mezhebe delil olabilecek metinleri oluşturmuşlardır. Girişmiş oldukları yoğun faaliyetin itici gücünü (Watt ifadesi ile Sünnîliğin her gün artan gücü mutedil Şîîliğin kendisine varmasına sebep olmuştur)⁶⁴ ictihad söylemine sahip olan Sünnî fakihlerin “ictihad fikrine sahip olmayan

59 Seyyid Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ usûlî’ş-Şerîa*, thk. Ebûlkasım Gercî, 1. Bs (Tahran: Dânişkah Tahran, 1346), 2: 672; Nitekim Seyyid Şerâfüddîn “Nas ve ictihad” kitabında sahabenin sarîh Kur’an metinleri ve Hz. Peygamber’in uygulamalarını kendi rey, tevîl ve ictihatları uğruna terk ettiklerini ifade etmektedir. Bunları ispat etmek için ele almış olduğu örnekler içerisinde “imamın hakkı olan humus meselesi” de bulunmaktadır. Yani sahabe Ehl-i beyt’in humustan kaynaklı ekonomik haklarını da gasbetmiştir. Abdülhüseyn el-Müsevî el-Âmilî Seyyid Şerâfüddîn, *en-Nass ve’l-İctihâd*, 1. Bs (Dâru’l-kârî, 1429), 25.

60 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 22-24.

61 Ebû Ca’fer Muhammed b Hasen b Ali Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî, 1. Bs (Kum: Sitâre/Müessesetü’l-î beyt, 1417), 1: 7.

62 Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 724.

63 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 17.

64 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, 317.

bir mezhebin fûrûlarının olması ve oluşması mümkün değildir. Bu yüzden onlar ictihad ve kıyas yöntemlerinden uzak oldukları için killet-i fûrû olmaya devam edeceklerdir, neticede ictihad fikrinden yoksun olan düşünceler haşeviye karakterinden kurtulamazlar” ithamından almışlardır. Killet-i fûrû ve killet-i mesâil olma ithamı Şîî fakihleri kesret-i mesâil ve fûrû oluşturmaya sevk etmiş böylece “muhaliflerimizin” ithamından kurtulmak için Şeyh Tûsî “Ben, *el-Mebsût* isimli eserimi ictihad fikrine sahip olmadan kesretü’l-fûrû olunabileceğini ispat etmek için yazdım”⁶⁵ demektedir ve Sünnî ithamlara karşı savunmacı bir tavır takınarak telif faaliyetini sürdürmektedir.

Görüldüğü gibi yeni meseleler, nas asrının sona ermesi ve nas asrına uzaklık Şîî alimleri istidlal yöntemlerini inşa etmeye icbar etmiştir. Henüz yeni inşa edilmeye başlayan istidlal yöntemleri Bağdat merkezli usulcülerini iki hususa rezerv koymaya itmiştir: İctihad ve kıyas.⁶⁶

Peki, Bağdat merkezli fakihlerden Usûlî kanadını temsil eden Şeyh Müfîd, Murtazâ ve Şeyh Tûsî ictihadı kabul etmediklerine göre ictihad yerine neyi ikame etmektedirler? Onlar usul ilmini inşa etmenin vermiş olduğu özgüvenle ictihâd yerine usul ilmi ve “akıl” delilinin içeriklerine başvurmayı prensip haline getirmişlerdir⁶⁷. Bidayetten beri oluşan mezhebi hassasiyetler ve mezhebî geleneği müesses hale getirilen usul ilmine rağmen “ictihad karşıtlığı”nı devam ettirmiştir. Hakikatte Bağdat merkezli fakihler usule karşı konulan rezervi aşsalar da ictihada karşı konulan rezerv aşmak için bir yüzyıl daha beklemek durumunda kalacaklardır. Çünkü Şîî-Sünnî ayrışmasının temelini kıyas, istihsan ve ictihada yönelik kabul ve redler oluşturmakta idi.

Şîî usulcüler; Bağdat merkezli bu üç fakihi, usulcü olmalarını ve usulü inşa etmelerini dikkate alarak -onların ictihadı reddetmelerine rağmen- “müctehidler” ve “medresetü’l-ictihâd”⁶⁸ olarak nitelemeye devam etmişlerdir. Ayrıca onlar “ictihada karşı olarak müctehid” olma paradoksunu ilk gaybet dönemlerindeki “ictihad”ın “Kitab ve sünnet”e dayalı olduğu⁶⁹ tevili ile aşmaya çalışmaktadırlar. Hatta Şeyh Tûsî “müfti içine gerekli şartlar”ı sayarken Sünnîlerin şart koştuğu “müfti ictihad ehli olmalıdır” kaydına itiraz ederek “bize göre ictihad şer’î delillerden değildir”,⁷⁰ demektedir. Bu anlamda “istidlâl-ictihad” tefriki yapmışlar “ictihad” uygulamasının belirli form ve sistem içeren şekillerini kabul etmemişlerdir.

65 Şeyh Tûsî, *el-Mebsût*, thk. Muhammed Takî Keşfi, 1. Bs (Tahran: Mektebetü Murtazaviyye, 1387), 1: 1-2.

66 Merkez-i Nûn li’t-Te’lif ve’t-Tercüme, *Devru’l-akl fi’l-İctihâd*, 10.

67 Akıl delilinin, fûrû konularına uygulanması örnekleri için bkz. Sefa Atik, *Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl*, 1. Bs (İstanbul: Pınar, 2017), 296-327.

68 Şeyh Ca’fer Sübhânî, *Edvâru’l-fikhi’l-İmâmî*, 2. Bs (Beyrut: Dâru’l-velâ, 1426), 129.

69 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru’l-ictihâd (Muhakkik’in ön sözünden)*, 42.

70 Tûsî, *Uddetü’l-usûl*, 2: 729.

3.3.2. Hille Merkezli Fakihlerin İctihad Anlayışı

Tuğrul Bey'in Bağdat'ı fethinden sonra "Bağdat okulu" merkezli Şîî alimler merkezden nispeten uzak daha rahat edebilecekleri Nefes ve Hille gibi bölgelere göç etmişler ve böylece Bağdat'ta söz konusu olan Şîî entelektüel birikimin yeni mekânı Hille olmuştur. Şîî düşünce Moğollarla iyi geçinerek Hille'de bulunan Şîî entelektüel ortamın Moğol işgalinden zarar görmesinden korumuş ve böylece Bağdat okulundan tevarüs ettikleri ilmî birikimi Hille'de geliştirerek Hille okulunu kurmuşlardır. Dolayısıyla Şîî düşünce Büveyhîlerden sonra ikinci defa siyasî irade ile iyi geçinme stratejisini gerçekleştirerek entelektüel birikimini sürdürülebilir kılmayı başarmıştır. Hille okulu ya da Hille merkezli fakihler denilince akla ilk gelen iki fakih hoca talebe ilişkisi içerisinde olan Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî'dir. Bu okul, Bağdat okulundan tevarüs edilen ötekinin (Sünniler) eserlerini mütalaa gibi geleneği bir üst seviyeye taşımış mezhepler arası mukayeseli fıkıh (mezâhibü hamse)⁷¹ eserler dönemini sürdürmüştür. Hille okulunun bu çabaları ileride Ahbârî ve Usûlî çatışması şeklinde başka bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir.

Şîî düşüncenin en etkin fakihlerinden birisi olan Muhakkık Hillî özelinde Hille'li fakihler Montgomery Watt'ın ifadesi ile "Şîîliğin şekil değiştirmesi"ni gerçekleştirerek "ictihad"ı meşru zemine oturtma sürecini başlatmışlardır. Yine Watt'ın ifadesi ile manzara "İmamiye ile Sünnî hukuku arasındaki fark şudur: İmamiye Şîa'sındaki fakihler gerektiğinde Kur'an ve hadise bakarak kendi ictihadları ile hüküm verirlerdi. Hâlbuki bu dönemde en bilgin bir Sünnî bir fakih bile kendi görüşlerini önceki fakihlerin ictihatlarına dayandırmak zorundaydı"⁷² şeklindeydi. Muhakkık ile birlikte ictihad yeni anlamı ile kapsam genişlemesine girerek nasların zahirlerinden hüküm çıkarmanın (istihrâc) ötesine geçer böylece hem nasların zahirlerinden hem zahirlerinin ötesine geçmek suretiyle hüküm arayışına girmek (istinbat) şekline bürünmüştür. Böylece müctehidin şer'î hüküm için girişmiş olduğu tüm faaliyetler ictihad kapsamına girmiş olmaktadır.⁷³ Muhakkık kıyası dışarıda tutmak şartı ile imamiye mezhebinin ehli ictihaddan olduğunu ifade edebilme cesaretini göstermiştir.⁷⁴ Nitekim Muhakkık Hillî usûle dair yazmış olduğu müstakil

71 Yani Caferî mezhebinin görüşlerine ilave olarak Sünnî dört mezhebin görüşlerini de değerlendirmeye almışlardır.

72 Watt, *Islamic Surveys I İslâm'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelam*, 149.

73 Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Hasru'l-ictihâd (Muhakkik'in ön sözünden)*, 17.

74 Muhammad Bâkir Sadr, *Dürûs fi ilmi'l-usûl*, 2. Bs (Beirut: Mektebetü'l-medrese, 1406), 1: 52-53.

eseri olan *Meâricü'l-usûl* isimli eserinde “kıyas istisna edilirse İmâmiye de nazari itibarlar ile hükümleri çıkarmak anlamında ehl-i ictihâddan sayılır”⁷⁵ demektedir.

Muhakkık’dan sonra talebesi Allâme Hillî hocası Muhakkık’ın kıyas ve istihsânı dışta tutmak şartı ile ictihada açmış olduğu kapıyı *Mebâdiü'l-usûl* isimli eserinde açık tutmuş, Hz. Peygamber dolayısıyla da imamların ictihad edemeyeceğini vurgulamıştır. Çünkü ictihad faaliyetinin özü itibariyle hata barındırdığını oysa Nebi ve imamların masum olduğu gerçeğinden hareketle “ulemaya gelince nasların umumlarından olmakla ve teâruzu’l edillenin çözümlü bağlamında onlar için ictihad caizdir”⁷⁶ şeklinde nihai sonucu vurgulamıştır. Artık bir faaliyet olarak ictihâdın delil olması netleşince, akabinde sıra müctehitte aranan şartlara⁷⁷ gelmiştir. Müctehidde aranan şartlar Caferî fakihleri “mutlak müctehid”⁷⁸ kavramına doğru götürecektir ki bu aslında gerek tanım ve gerekse kapsam olarak ictihad faaliyetinin Sünnî bir yöne doğru akarak anonimleşme sürecine girdiğini göstermektedir. Artık ictihadın zannî bir faaliyet olduğu itiraf edilerek⁷⁹ böylece erken dönemde Sünnî ictihad üzerindeki “zannî” etikete konulan rezervin geçerliliği ortadan kalkmış olmaktadır.

Muhammed Bâkır Sadr’a göre, “Sünnî fakihler, Kitab ve sünnette mevcut olan şer’î beyan sınırlıdır, görüşünde oldukları için sınırlı şer’î beyan ile sınırsız sorunlar çözümlemeye çalışılmaktadırlar. Bu yüzden onlar zannî istihsan ve kıyasları içinde barındıran ictihada başvurmuşlardır. Amme alimlerinin bu yaklaşımı aslında şeriata yüklenen bir noksanlık iddiasından başka bir şey değildir. Diğer yandan imamiye gelince onlar imamların varlıklarını kendilerine garantör gördüklerinden şer’î beyan süreklilik arz edecektir. Amme’nin⁸⁰ “imam” sızlıklarından kaynaklı olarak nas dönemini bitirmesi sebebiyle şeriata yüklemiş oldukları bu noksanlık anlayışı onların müctehidlerini zannî ictihadlara zorlamış ve böylece her müctehid zannî ictihadlarıyla farklı sonuçlara ulaşmış, ulaşılan her bir sonucun doğru olması gibi (tasvîb/musavvibe) bir prensibi kabul etmek zorunda kalmışlardır. Onlar için Şârî’in sabit ve muayyen bir hükmü olmadığına göre akıl, şer’î hükmü keşfetmek yerine şer’î hüküm koymuş olmaktadır. Onların bu yaklaşımı fakihî naslar üzerinde

75 Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca’fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Rızavî, nşr. Müessesetü Âl-i beyt, 1. Bs (Kum: Matbaatu Seyyidi’ş-Şühedâ, 1403), 180-181.

76 Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, thk. Abdülhüseyin Muhammed Ali Bakkal, 2. Bs (Beyrut: Mek-tebü'l-i’lâmi’l-İslâmî, 1404), 241-244.

77 Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, 242.

78 Muhammed Sadr, *Mâ verâü'l-fıkħ*, thk. Komisyonşr. Dâru hadâra (Beyrut, 1428), 1: 29, 32

79 Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, 246.

80 Ehl-i sünnet anlamına gelmektedir. Ahmed Fethullah, *Mu’cemü elfâzı’l-fıkħı’l-Ca’ferî*, 1. Bs (Dammam, 1415), 174.

hüküm keşfetmeye, ihtihadi konularda ise teşri yapmaya götürmüştür.”⁸¹ Fakihinin nas yokluğu (fıkhdânü'n-nas; Ahmad Hassan'a göre reyın nas yoksunluğu nedeniyle kullanıldığını iddia etmek yanlıştır)⁸² nedeniyle şahsî fikrini devreye sokması şeklinde 7. Asra kadar süren ihtihad şekli, imami fakihler tarafından şiddetle reddedilmiştir.

Görüleceği üzere Muhakkık'e göre ihtihad hem hükme bir araç hem de hüküm inşa etmek anlamına evrilmiştir. Yani Muhakkık daha önceki usulcülerin başlatmış olduğu usûlî ve istidlalî fıkıh yöntemlerine ihtihadı da ilave etmiş bulunmaktadır.

3.3.2.1. Akıl-Delili-İctihad İlişkisi

Caferî fakihlerin dörtlü delil sistemi demek olan “Edille-i Erbaa”dan dördüncüsünü oluşturan ve daha çok kelimeler felsefeyi çağrıştıran “akıl delili”⁸³, mezhep içerisinde müesses hale geldikten sonraki dönemlerde ilkesel olarak yerini korumakla birlikte “ictihad” sistemde genel kabul gördükten sonra usûl eserlerinde daha çok “ictihad” başlıkları göze çarpmaktadır. Aslında ihtihad kavramına kazandırılan popülerite ile birlikte Şîh fıkıhı diğer fıkıhlarla imtizaç sürecine de girmiş olmaktadır.⁸⁴ Örneğin Hille Okulu usulcüsü Muhakkık Hillî *Meâricü'l-usûl* isimli eserinde dördüncü delile müstakil bir başlık açmadığı gibi akıl delili hakkında müstakil bir bilgi de vermemekle birlikte ihtihada özel başlık açmakta ve ihtihada ilişkin iyimser bir tablo çizmektedir.⁸⁵ Muhakkık Hillî'nin talebesi Allâme Hillî'de hocası gibi usul eseri *Mebâdiü'l-usûl* isimli eserinde akla müstakil bir başlık açmamakta ama ihtihada dair geniş bir açıklama yapmakta ve “ulemamıza ihtihad faaliyeti caizdir” vurgusunu yapmaktadır.⁸⁶ Allâme'nin arkasından usul çalışması ile dikkat çeken Şehid-i Sâni'nin oğluna ait “*Meâlimü'd-Dîn ve Melâzü'l-Müctehidîn*” isimli eserinin ismindeki “müctehidîn” ifadesi ve yine akla başlık açmadığı gibi “mutlak müctehidin şartları”⁸⁷ sayması, üzerinde önemli durulması gereken hususlardandır.

81 Muhammed Bakır Sadr, *el-Meâlimü'l-Cedîde*, 3. Bs (Tahran: Müessesetü Âl-i Beyt, 1985), 36; Murtazâ Mutahharî, *el-İctihâd fî'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, t.y.), 6.

82 Hassan, *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*, 138.

83 Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber*, thk. Nâsır Mükârim Şirâzî, nşr. Müessesetü Şühedâ (Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364), 1: 28.

84 Ebü Abdillâh Muhammed b. Mekki el-Âmilî Şehid-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-Fevâid*, thk. Seyyid Abdülhadî Hakîm (Kum, t.y.), 1: 30.

85 Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî Muhakkık el-Hillî, *Meâricü'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin Rızavî, nşr. Müessesetü Âl-i beyt, 1. Bs (Kum: Matbaatü Seyyidü's-Şühedâ, 1403), 177-182.

86 Allâme el-Hillî, *Mebâdiü'l-usûl*, 240-251.

87 Hasan b. Zeynüddîn İbnü's-Şehidî's-Sâni, *Meâlimü'd-Dîn ve Melâzü'l-Müctehidîn*, thk. Komisyon, 1. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.), 240.

Bağdat merkezli fakihlerin akla açmış olduğu kapıyı Hille merkezli fakihler ictihadla buluşturmuşlardır. İmamet konusu iyice tahkim edilip perçinlenmiş buna ilave olarak tebaanın itikadî formasyonu tahkim edilmiş neticede artık ictihadın imamete vereceği zaaf izale edilmiş olunca Bağdat merkezli fakihlerin Sünnîlere karşı savunmacı duruşu Hille merkezli fakihlerle daha farklı bir sürece girmiştir.

Üretilen kapsamlı eserler, vaz' edilen usul, inşa edilen sosyoloji elbette bu entelektüel seviyede bir hâsılanın tatbikini isteyecek, bu süreçte karşılıklarına çıkan "imamet" gibi keskin prensipleri yumuşatacaktır. Çünkü fıkha dair kaleme alınan eserlerde Sünnî eserlerde mevcut olan tüm bölümler oluşturulmuş, ibadet, muamelat, kadâ, siyer, hâdler ve miras hukukuna dair tüm prensipler kaleme alınmış, örneğin bu anlamda "sultana ve nâibine" görev yüklenmiştir. Dolayısıyla sultan kimdir, nâibi kim olmalıdır sorularının sorulması gayet tabii olacaktır. Zira Şîî fikhında düşünce, kendi yolculuğuna başlamış ve durdurulamayacak bir sürece girmiştir.

Hille merkezli fakihlerin ictihadı mezhebe yerleştirmeleri, Caferî mezhebinin o çağda topluma egemen olan ilmî düşünceye adaptasyon arzusu olarak düşünülebileceği gibi inşa edilen entelektüel müktesebatın Şîî camiada uygulamaya sokulma amacına matuf olarak da okunabilir. Nitekim Bağdat merkezli fakihler ictihada hiç ihtiyaç duymamışlar meseleleri akıl ve türevleri üzerinden çözmüşlerdir.

3.3.3. Safevî Sonrası Fakihlerin İctihad Anlayışı

Bağdat merkezli fakihlerce usûlü tesis edilen, Hille merkezli fakihlerce ictihadı sisteme dahil eden Şîî düşünce, Safevî iktidarı ile birlikte -her ne kadar daha önceden ictihad sorununu çözmüş olsalar da- ilmî gündeme yeniden ictihad eksenli bir tartışmayla girmiştir. Bu yeni tartışma "velâyetü'l-müctehid" teriminin tanımı, içeriği ve meşruiyetidir.⁸⁸ Zira Safevîlerle başlayan "niyâbet-i âmme" nin tezahürleri meşruiyet kaynağı olarak ulemanın konumu ve rolü bağlamında Cuma namazı, haraç gibi fikhî konularda kendisini göstermektedir.⁸⁹

Gerçekten de İslamî tandanslı hangi düşünce olursa olsun imamet eksenli her tartışma ilim dairesinde daha ileri soru ve sorunlara yol açmış en azından onları keskinleştirmiş⁹⁰ böylece entelektüel düzeyi daha yüksek çözümleri devreye sokmuştur. Nitekim siyasetle ilişki kurma süreçlerini Büveyhîlerle yaşayan Şîî düşünce siyasetin sağladığı imkânları iyi değerlendirerek entelektüel düzeyi yüksek eserlerle mezhebin temel referans kaynakları olan kütüb-i erbaa'yı telif etmiştir. İlhanlılar döneminde siyasetle kurulan kısa dönemli

88 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 35.

89 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 231-240.

90 Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 211, 212.

ilişki (ki İlhanlılar Şîî İsmailîleri siyasi hayattan kaldırıırken Şîî Caferîlerle iyi ilişkiler kurmuştur)⁹¹ mezhebe özgüven yükleyerek telif edilen eserleri mezhebî rengi tam net olmayan bir devlette uygulama imkânına kavuşturmuştur. Böylece İlhanlılar dönemi onlar için bir laboratuvar vazifesi görmüştür. Safevîlerle birlikte mezhep hem devletine kavuşmuş hem devlette egemen iradenin asıl tarafı olmuş hatta Safevî sultanına taç giydirecek kadar güçlenmiştir. Böylece Safevî devletinde, Fakih kimdir? Fakihin rolü ne olacak? Bu rolü fakih kimin adına üstlenecek? gibi tartışmalara ilmî gündemde cevap aranmış, ve genel egemen görüş bu görevin fakihin uhdesinde olduğu şeklinde belirmiştir. Bu rolüyle fakih, hakikatte nübüvvetin imamet içerikli rolünü uhdesine almaktadır. Artık gaib imam ortaya çıkıncaya kadar toplumsal düzeni sağlama görevini uhdesine alan fakih yaklaşık 1000 yıldan beri beklenen amacı biraz burukta olsa (imam gaybettedir çünkü) gerçekleştirmiş olmaktadır. Bu anlamda fakihin toplumda egemen irade oluşu, gelişen süreç içerisinde mercî-i taklitleri, mercî-i taklitler ise Humeynî ile birlikte “velayet-i fakih”⁹² kurumuna dönüşerek en üst düzeyde normatif karakter koyabilen bir hüviyete dönüşmüştür.

Humeynî'nin tüm siyasî yetkileri üzerinde topladığı velayet-i fakih ilkesi gereği taklid⁹³ kavramı devreye sokularak daha önceki dönemlerde eleştiri konusu yapılan taklid Sünnî teoridekinden daha keskin hale dönüştürülmüştür. İran İslam devletinde velayetü'l-fakih prensibi son tahlilde dinî siyasî bir akide yerine geçmiş⁹⁴ ve Şîî düşüncede toplumsal dönüşüm ve değişime ilave olarak siyaset fıkıhına varan sürecin en güçlü aktörleri sadece fakihler olmuştur.⁹⁵

3.4. İmâmet Prensibinin Fıkıhla İlişkisi

İmâmet sorununu entelektüel ve itikadî düzeyde çözmüş ve konuyu aklî ve naklî bir zemine oturtmuş olmak “imâmet” ile ilgili tartışmaların bitmiş olmuş olduğu anlamına gelmemektedir. Hakikatte entelektüel bir çaba ve epistemik bir faaliyet olarak usul ilmi açısından sorun çözülsede de fıkıhın dog-

91 Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, 86.

92 Ahmed Nerâki (ö. 1245) velâyet-i fakih kavramını gündeme taşıyarak “velayet-i fakih”e kazâ görevi ve hâdleri uygulama yetkisinin yanında onun, peygamber ve masum imamların tüm yetkilerini kullanabileceğini, gaybet zamanlarında fukahânın, imamların nâibleri olarak karar merciinde (hukkâm) bulanmasının tartışılmaz olduğunu ifade eder. Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 305.

93 Muhammed Sadr, *Mâ verâü'l-fıkıh*, 1: 35 vd.

94 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 5.

95 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 8. Diğer yandan Safevîler döneminde Şîî alimler Osmanlı ülkesinde olduğu gibi ve onların dinî organizasyonlarını taklit ettiler. Bu anlamda “sadru's-sudûr, meşîhatü'l-islam, Cuma imamı, gibi kurumları Osmanlılara özenerek oluşturmuşlardır. Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 224-225.

matik yönü olan toplumsal zemindeki uygulanma süreçlerinde hesaba alınmamış problemler çıkabilmektedir. Örneğin zekat ve dolayısıyla humus meselesi bireysel bir ibadet olarak görülse bile humusun taksim edileceği sınıflar içerisinde “imam”ın payı ne olacaktır, sorusuna cevap aranacaktır. Zira boş, atıl ve fonksiyonsuz bir imamet anlayışı ve aynı zamanda imam elbette bir gün tartışılacaktır.

İtikadî bir prensip olarak görülen “imamet”in salt kelamî ve itikadî bir umde olmadığı entelektüel bir çabanın ötesinde işlevleri itibarıyla neredeyse tamamen fikhî bir konu olduğu yapılan tartışmalardan ve ortaya konan örneklerden net bir şekilde anlaşılmaktadır. Daha önceki başlıklarda ele alındığı gibi imama yüklenen vazife “devletin bekasını koruma, milletin sulh ve emniyeti, saldırılara karşı koyma ve karşılık verme gibi uluslararası hukuku ilgilendiren konular (siyer), yargılama hukukuna ilişkin uygulamalar ve ceza hukuku bağlamında hâdler”den oluşmakta idi. Gaybetle birlikte krize dönüşen “sorumlu” imam arayışı sonrasında muhatap olarak sistem içerisinde “fakih/müctehid” üzerinde konsensüs sağlanmıştır. Başlangıçta imamet prensibinin sağlamış olduğu “imam olmadan asla” şeklinde rehabetli ve krizli hava gaybetle birlikte “el-fakîh bedelen anî’l-imâm/fakih imam yerine geçer, bedelen an-nass/fakih nasla tayin edilmiş gibi”⁹⁶ şeklinde bir çözüm yoluna girmiştir. İmamet prensibinin bir şekilde etkili olduğu fikhî düşünce sorunları yine fikhî bir kavramla aşılmış ve Şîî fakihler, Şîî fikhını yeryüzüne ait bir uygulamaya dönüştürmeyi başarmışlardır.

3.5. Devlette Dinî Sorunluluk Üstlenme

Gaybet süreçlerinden biteviye uzaklaşan alimler “amel fi devletin ğasbiyyetin ğayrû şeriyetin/ġâsib devlette görev almak meşru değildir”⁹⁷ tezlerinden zamanla “Şüphesiz insanlar için ister adil ister zalim olsun bir emir gereklidir. Böylece bu emir halkı bir arada tutar, toplunun işlerini görür, feyi taksim eder, kafirlere cihad açar, zayıfın hakkını kuvvetli olandan alır” gibi rivayetleri esas alarak bu krizden çıkmanın yollarını aramışlardır.⁹⁸ Nitekim Büveyhîler döneminde Şeyh Müfid gibi alimler devlette görev almış ve onlarla üst düzey ilişki kurmuşlar ve bir düzen fikrinin önemine değinmişlerdir. Aynı şekilde Şerif Murtazâ uzun yılları devlette görev almış, kadılık yapmış, Abbasi devlet adamları ile iyi ilişkiler kurmuştur. Bağdat merkezli fakihlerin bu esnek tavrı ileriki süreçlerde imamın yetkisinin fakihlere intikal sürecine hazırlık sağlamıştır.⁹⁹ Nitekim Safevîler döneminde Şah Tahmasb muhtelif beldelerdeki âlimleri merkeze davet etmiş ve Kerekî’ye en üst seviyede dinî

96 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 16.

97 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 130.

98 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 78.

99 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 90, 91.

ve siyasî bir pozisyon yükleyerek ona “nâibü’l-imâm” lakabını vermiştir.¹⁰⁰ Büveyhî ve İlhanlı tecrübeleri ile birlikte Kerekî’nin Safevî devletine bağlı olarak resmi dinî kurumları açma ve yaygınlaştırma projeleri Şîî ulema arasında derin bir tartışmayı meydana getirmiştir. Yeniden eskinin kavramlarını kullanarak “ed-düvel el-ğasbiyye” başlığı altında yapılan tartışmalar dinî alandan siyasî alana da sirayet etmiştir. Çünkü gaspla nitelenen devlet Safevî devletinin kendisi idi. Ulema ikiye ayrılmış, Kerekî’nin Necef’li arkadaşları hiçbir siyasî yapı ile bağlarının olamayacağını ifade ederek araya mesafe koymuştur.¹⁰¹ Aslında tüm tepkilere rağmen Kerekî’nin kararlılıkla yüklenmiş olduğu görev kendisinin bağlı olduğu Usûlî kanadın kafasını gaybetten beri meşgul eden soruları bir hayli halletmiş durumdadır. Nitekim Şeyh Tûsî gaybet dönemlerinde imama müteallik fikhî meseleler kapsamında “gaybet zamanlarında hâdler tatbik edilecek mi? Şayet tatbik edilecekse kim tatbik edecek? Yok, eğer tatbik edilmeyecekse bu durumda şeriatın hükmünü nesh etmiş olmaz mıyız?” sorularına şöyle cevap vermektedir: Hâdler imam ortaya çıkıncaya kadar ertelenir, imam ortaya çıkınca beyyine yahut ikrar yöntemlerini kullanarak hâd cezasını uygular. Yok, eğer imam zuhur etmezse günah imamı korkutan ve onu gaybete zorlayan kişilerindir. Bu durumda nesh söz konusu olamaz. Asıl nesh, imkân var iken ve uygulamaya dönük engellerin kalkması durumunda hâdleri uygulamamakla olur. Hakikatte hâdler ancak imkân dairesinde yerine getirilir.¹⁰² İlkesel olarak Şîî alimler Hz. Peygamber’in vefatından sonra oluşan boşluğu atere-i tâhiraya mensup imamlarla, imamlardan sonra oluşan boşluğu ise fakihle doldurma yolunu tercih etmişlerdir.¹⁰³ Kerekî’ye göre artık “fakih” nitelemesini hak eden kişi “müctehid olarak nitelenebilen fetva şartlarını haiz olan fakihtir”.¹⁰⁴ Kerekî’nin yapmış olduğu sistemsel değişiklik “devlette görev almak ve buna ilave olarak gaybet sürecine yakın zaman diliminde yaşayan alimlerin doğal olarak “ancak imamın geleceği gün beklenmeli, o gün için dua edilmeli, imam gelinceye kadar hiçbir sulta ve yönetici tercihinde bulunulmamalı, hâdler, ahkam, cihad, cuma, humus gibi imamın onayına bağlı bazı uygulamalar ertelenmelidir”¹⁰⁵ tezini de yine fakih eliyle ve fikhî bir yorumla kaldırmış olmasıdır.

100 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 209.

101 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 212.

102 et-Tûsî, *el-Ğaybe*, 118.

103 Şeyh Ca’fer Sübhânî, *Edvâru’l-fikhî’l-İmâmî*, 18.

104 Muhakkık Kerekî, *Resâilü’l-Kerekî*, thk. Muhammed Hassûn, nşr. Mektebetü Ayetüllahü’l-Uzmâ el-Mar’âşî, 1. Bs (Kum: Matbaatü Hıyâm, 1409), 165; Seyyid Humeynî, *el-İctihâd ve’t-Taklîd*, 75.

105 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 71.

3.5.1. Humus Toplanması

Abbâsî dönemi tarihçilerinden İbn Tıktaka'nın, Harun Reşîd'in emriyle İmam Musâ b. Ca'fer'in öldürülme nedenleri arasında yer alan "insanların ona *humus* götürmeleri ve kendisini *imam* olarak görmeleri"¹⁰⁶ anekdotunda humusa değinmesine bakılırsa humus konusunun siyasî iktidarları meşgul eden fikhî bir uygulama olduğu görülmektedir.¹⁰⁷ Sünnî fakihler madenler ve deniz mahsullerinin zekât şeklinde bir ödemeye mi yoksa vergi şeklinde bir tahsile mi terettüp ettiği konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Sünnî fıkhıta humus şeklinde bir taksimi iki yerde görmek mümkündür. Birincisi savaş ganimetleri diğeri ise madenlerin zekâtı denilen "rikâz" da humus vardır. Hanefîlere göre yer altından çıkarılan maden üzerinden bir yıl geçmeden bile vergisi yani humusu verilmelidir. Diğer mezheplerde ise üzerinden bir yıl geçme şartı taşıdığı için 1/40 oranında zekâtı alınır. Hanefîler vergi olarak düşündükleri ve üzerinden bir yıl geçme şartı aramadıkları için bunu fey kapsamında değerlendirerek humusun kamu yararına harcanmasını ifade ederlerken diğer mezhepler bunu zekat olarak düşünerek zekat harcama kalemlerine harcarlar.¹⁰⁸ Diğer yandan Şîî fakihler humusu sadece savaş ganimetlerine tahsis etmezler, yerden çıkarılan (ganimet, madenler, denizden çıkarılan değerli şeyler, ziraî, ticarî ve sınâî kazançlardan elde edilen kârlar) her şeyden humus alırlar. Zekâtla humusun sarf yerlerini ayırarak humusu Haşimî imamlara, Haşimî olmak şartı ile yolculara yetimlere ve fakirlere verilir. Ayrıca Nefel¹⁰⁹ şeklindeki tüm ganimetler imama aittir.¹¹⁰ Sünnî dört mezhebe bakıldığında "humus" konusu daha çok "cihad" ana başlığı altında bir alt başlık olarak "ganimetler" ismi altında ele alınmaktadır. Şîîlere göre Enfâl suresi birinci ayette geçen Allah'a ait olan pay peygambere intikal etmiş, böylece peygamberin payı iki katına çıkmıştır. İşte bu iki hisse ile birlikte Zîl-kurbâ'ya ait bir pay Hz. Peygamber'in vefatından sonra imam ve veliyyü'l-

106 Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye* (Beirut: Dâru Sâdır, t.y.), 196.

107 İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahrî fi âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*, 196.

108 Mehmet Erkal, *İlmihal I*, 20. Bs (Ankara: TDV, 2012), 1: 448-452.

109 Savaştan önce askeri teşvik etmek ya da büyük yararlılık gösterenleri savaştan sonra ödüllendirmek amacıyla ganimet payları yanında fazladan mal vermeyi ifade eden fıkıh terimi. Ahmed Yaman, "Tenfil", (İstanbul: TDVDİA, 2011), XXXX: 451.

110 Allâme el-Hillî, *Tebziratü'l-müteallimîn*, thk. Şeyh Hüseyin A'lemî-Şeyh Ahmed Hüseyinî, 1. Bs (Tahran: İntişârâtî fakîh, 1368), 75; Murtazâ'ya göre humus; ganimet, mekâsib, madenler, hazineler ve denizden çıkarılan kıymetli şeylerden verilir. O, "humus"un altına bölüneceği ve bunlardan bir payın "zamanın imamına verileceğini (el-imâm el-kâim makâme'r-Rasûl)" ifade eder. Şerîf Murtazâ, *el-İntisâr*, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415), 225.; Şeyh Müfid, el-Muknia, thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 2. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1410), 287; Humus konusunda Ehl-i sünnet'le aramızdaki farklardan birisi Sünnîlerin humusun sarf yerlerini Hâşimîlerle takyit etmeden mutlak "yetim, miskin ve yolcu" olarak belirlemeleridir. Seyyid Şerâfüddîn, *en-Nass ve'l-İctihâd*, 27-29.

emr olan kimselere intikal etmiştir. Böylece Şiîlere göre masum imamlar, birisi asalet diğer ikisi veraset yoluyla intikal eden üç hisseye sahip olmuşlardır.¹¹¹ Gaybet muvakkat olmaktan daimiliğe dönüşünce Şiî alimlerin önünde krize dönüşen fikhî ve gelir getirici ekonomik değeri olan bir mesele (humus) daha ortaya çıkmıştır: “İmam”ın hissesi olan “humus” gaybet sonrası nasıl tahsil edilecek, tahsil edilen miktar kime tahsis edilecek ve masraf yerleri neresi olacaktır. Bu anlamda Şiî düşünürler arasında imamın hissesinin düştüğü, kimisine göre imamın hissesinin imamın akrabalarına (Zî'l-kurbâ) verilmesi gerektiğini bazılarının göre ise imama ait olan bu maktu pay imamın zuhuru kadar saklanması gerektiğini beyan etmişlerdir.¹¹² Nihayette konu vuzuha kavuşturularak imam yerine fakihe ait olduğu sonucuna varılmıştır. Böylece onlara göre imamların nâibleri olan fakihler külli bir servete sahip olarak siyasî otoritelere bağlı olmaktan kurtulacaklardır. Her dönemin fakihini meşgul eden bu fikhî mesele hakkında İlhanlılar dönemi fakihlerinden Allâme, *Tebşiratü'l-müteallimîn* isimli eserinde “zekât ve sadaka-i fitrın imama verilmesi efdal olandır, imamın gaybeti zamanlarında imâmiye fakihlerinden emin olanlara verilmelidir”¹¹³ demektedir. Muhakkık'e göre humus imam mevcut ise kendisine eğer imam gaib ise diğer üç sınıfa verilebilir.¹¹⁴ Humusun ekonomik güç olarak son geldiği nokta bağlamında önde gelen çağdaş Şiî alimlerinin şu sözünü not etmek gerekir: “Madenler ve senelik gelirlerinden kişinin masrafları çıkarıldıktan sonra humusu, imamet organına ve dinî yönetim aygıtına verilir. Ayrıca bu humusun yarısı “imamın payı” başlığı altında dinin bekasını sağladığı için Şiî fikhına ayrılır”.¹¹⁵

3.5.2. Hâdlerin Uygulanması

Elbette siyasî bir otorite ile ilişki sadece uluslararası hukuk bağlamındaki işlerle olmamaktadır, aynı zamanda yargılama hukuku bağlamında siyasetle ilişki kurmanın tabii bir sonuç olduğunun farkında olan Şiî fakihler, yargılama hukukunda karar merci olarak zamanın imamına atıf yaparlar. Şayet zamanın imamı gaybet halinde ise onun yerine kazaî şartları taşıyan bir fakih bu işleri görecektir.¹¹⁶

111 Metin Bozan, “İmamet Nazariyesinin Ca'ferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri”, *Marife/Kış* 8/3 (K 2008): 69-70.

112 Bozan, “İmamet Nazariyesinin Ca'ferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri”, 69; Şeyh Sadûk, *el-Mukni'*, thk. Komisyonşr. Müessesetü İmâm Hâdî (İtimad matbaası, t.y.), 171.

113 Allâme el-Hillî, *Tebşiratü'l-müteallimîn*, 72 vd.

114 Ebü'l-Kâsım Necmüddin Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzeli Muhakkık el-Hillî, *el-Muhtaşariü'n-nâfi'*, nşr. ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye, 3. Bs (Kum, 1410), 64.

115 Mutahharî, *el-İctihâd fi'l-İslâm*, 56.

116 Allâme el-Hillî, *Tebşiratü'l-müteallimîn*, 236.

Gerçekten de hâdleri kim uygulayacak sorusu Şîî düşünceyi uzun zaman meşgul etmiş ve “Hâdleri sultan mı kadı mı uygulayacak?” sorusuna farklı çözümler önerileri sunulmuştur. Örneğin Kütüb-i erbaa müelliflerinden birisi olan Şeyh Sadûk “ikâmetü'l-hudûd ilâ men ileyhi'l-hükm/şer'i cezaları uygulama görevi kendisinde hüküm verme yetkisi olan kişi olan imamdır”¹¹⁷ derken yine Gaybet sürecine yakın zaman diliminde yaşayan alimlere göre “sadece imamın geleceği gün beklenmeli, o gün için dua edilmeli, imam gelinceye kadar hiçbir sulta ve yönetici tercihinde bulunulmamalıdır” diyerek hâdler, ahkam, cihad, cuma, humus gibi imamın onayına bağlı bazı uygulamaları ertelemeyi kararlaştırmışlardır.¹¹⁸

İlhanlı dönemi fakihlerinden olan Allâme yetkiyi “mâsum imam”ın otoritesinden “âdil imam”a indirmiş ve zekice bir rasyonalite kurarak “elbette hâdler masum imamın izni ile uygulanacaktır” dedikten sonra “Peki gaybet zamanlarında ne yapılmalıdır” sorusuna Allâme, “gaybet zamanlarında hâdlerin tatbiki güvenlik durumu söz konusu ise fukahanın uhdesindedir. Bu durumda insanların imama yardım etmeleri gerekir” tespitinde bulunur. Allâme insanların devletle olan bağlılık ilişkisini “velayet” kavramı üzerinden kurar ve ilave eder: Adil imam ile siyasî ilişki işine girmek caiz ve mümkündür. Ancak zalim (cevr) imam ile siyasî ilişki içerisine girmek caiz olmamaktadır. İkraha durumlarında ise onlardan görev almak caiz olduğu gibi müçtehide düşün hak ve adalet ile hüküm vermek gerekir.¹¹⁹

3.5.3. Cihad Görevi

İslam uluslararası hukuku konularından olan “cihad” görevi Şîî alimlere göre elbette “ya imam ya da imamın görevlendirdiği kişinin çağrısı ile olur. Zalim sultan ile cihada çıkmak ancak bazı özel durumlarda caiz olabilir”.¹²⁰ Hicrî 7. Asır fakih ve kelamcısı Allâme Hillî'ye göre imam diğer şartlara ilave olarak cesur olmalıdır ki cihat faaliyetleri kendi uhdesine bırakılabilsin.¹²¹ Allâme'nin bu ifadeleri “gaybet”te olan imamın cesaretini nasıl izhar edeceği konusunda bir belirsizlik içerse de onun bu ifadeleri imam'ın rolünü devretme süreçlerine bir katkı olarak düşünebilir. İmamet-ulema ilişkisinin hiyerarşisi bağlamında Kaçarlar dönemi fakihlerinden *Cafer Kâşifü'l-Gıta* Rusya'nın İran'a saldırması karşısında “imamın nâibi” rolünü üstlenerek

117 Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*, thk. Ali Ekber Gıfârî (Kum: Menşûrât-ı Cemâati'l-Müslimîn, 1414), 72.

118 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 71.

119 Allâme el-Hillî, *Tebseratü'l-müteallimîn*, 109, 114, 115.

120 Allâme el-Hillî, *Tebseratü'l-müteallimîn*, 109.

121 Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzeli Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fi usûli'd-dîn*, thk. Rızâ Üsdâdî nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiye (Meşhed: Âsitân-i Rizaviyye, 1414), 307 vd.

Şah'a kendi yetkisini devretmiş, böylece Şah "imamın nâibi" fakih adına cihad ilan etme, zekat ve haraç gelirlerini savaşta kullanma yetkisini ancak *Cafer Kâşifü'l-Gıta'nın* ictihadı ile yapabilmıştır.¹²²

3.5.4. Cuma Namazı

Sünnî düşünce arkasında namaz (cuma) kılınacak "imam" sorununu erken dönemde çözdüğü için imamın kendisi ile ilgili sorunu değil, imamın nerede Cuma namazı kıldıracağı hususuna odaklanmıştır. Nitekim Ebû Hanîfe'ye nispetle "Facir (mekruh olsa da) ve salih kişinin arkasında namaz kılarız"¹²³ ifadesi temel ilke olmuştur. İmamın niteliği konusundaki arayış ve netice somutlaşınca Artık Hanefilere göre Cuma namazının kılınacağı mekân "kapsamlı bir şehir" olmalıdır. Bu şehir "Küllü mevzûn lehû emirün ve kâdın yenfuzü'l-ahkâm ve yükîmü'l-hudûd/ emiri ve kadısı olan ahkâm ve hâdlerin tatbik edilebileceği bir şehir" olmalıdır. Ayrıca toplumsal bir nitelik içermesi ve muhtemel kargaşa, nizalara önlemek için Cuma namazını sultan ve sultanın emir verdiği kişi kıldırılmalıdır.¹²⁴

Gaybet sürecine yakın zaman diliminde yaşayan alimlere göre "ancak imamın geleceği gün beklenmeli, o gün için dua edilmeli, imam gelinceye kadar hiçbir sulta ve yönetici tercihi bulunmamalıdır". Bu yüzden onlar hâdler, ahkam, cihad, cuma, humus gibi imamın onayına bağlı bazı fikhî uygulamaları ertelemeyi kararlaştırmışlardır.¹²⁵ Hatta Bağdat merkezli fakihlerden Şeyh Müfid ve Murtazâ'nın talebesi ve o çizginin devamı olan Hamza b. Abdülazîz Sâlâr (ö. 463) Büveyhîler yıkıldıktan sonra "gaybet zamanından Cuma kılınmaz" şeklinde ilk defa fetva yayınlamış ve akabinde Şiîler kendi mahallerinde kılmaya devam ettikleri Cuma namazını kılmayı terk etmişlerdir.¹²⁶

Allame *Minhâcü'l-kerâme*, *Nehcü'l hak* ve *Kitâbü'l-elfeyn* isimli eserlerini "Şehinşâh el muazzam ğıyasu'l-hak ve'l- mille ve'd-din Olcaytu Muhammed Halledellâh Sultaneh" diyerek Olcaytu'ya ithafen yazmıştır. Dolayısıyla Gerek Büveyhî döneminde yaşayan Şeyh Tûsî gerekse Allâme'nin hocası Mu-hakkık Hillî imamın gaybeti anında kendi mezheplerini benimseyen veya en

122 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 303.

123 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî el-Mâtürîdî, *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (Katar: Katar Devleti Baskısı, t.y.), 141. Bu eser Ebû Hanîfe'nin el-Fıkhü'l- ebsa't adlı eserinin Ebû'l-Leys es-Semerkandî tarafından yapılan şerhinin yanlışlıkla Mâtürîdî'ye ait gösterilerek yapılmış neşridir. Şükrü Özen, "Mâtürîdî" (Ankara: TDVDİA, 2003), XXVIII: 149.

124 Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye Şerhu bidâyeti'l-mübtedî*, Son baskı (İstanbul: Eda, t.y.), 1: 82, 83.

125 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 71.

126 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve'devle*, 111.

azından müsamahakar bakan kişilere işareten “adil sultan” kavramını öne çıkarmaktadırlar.¹²⁷

Safevîlerle devletini bulan Şîî düşüncenin “niyâbet-i âmme” bağlamında iki temel tartışma hususlarından birisi Cuma namazı konusu diğeri ise haraç (vergi) toplanması hususudur.

Safevî döneminde Kerekî, Cuma namazını imamın nâibi olarak fakihin (müctehid) kıldırmasının gerekli olduğunu, yazmış olduğu risale ile temellendirmiştir. Çünkü böyle bir niteliğe sahip olan fakih, imamdan genel yetki almış olduğu kişidir. Bu tez, dönemin fakihleri arasında ciddî tartışmalara neden olmuş, Kerekî'nin Safevî iktidarını meşrulaştırmayı amaçladığı iddia edilmiştir. Ancak nihai olarak ülkede egemen olan görüş Kerekî'nin ortaya atmış olduğu tez olmuştur. Ona göre Cuma namazı gaybet zamanlarında tahyîrî vaciptir.¹²⁸ Oysa muhaliflerine göre ister tahyîrî ister vücûbi vacip olsun gaybet dönemlerinde Cuma namazı kılınamaz.

3.6. Safevîler Döneminde Niyâbetin Tezahürleri Bağlamında Temel İki Fıkhî Tartışma Konusu

3.6.1. Haraç (Vergi görevi) Risalesi

Haraç vergisi ifadesi verginin toplanması, devlet eliyle toplanması ve dağıtılmasının cevazı hususlarını içermektedir. Yeni ortaya çıkan soru ve sorunlar bağlamında “harac” mevzusu Safevîler döneminde yeniden alevlenmiş fıkhî sistemdeki uygulama şekli ortaya konulmaya çalışılmıştır. Dönemin fakihlerini meşgul eden bu konuyu Muhakkık Kerekî Safevî sınırları içerisinde uygulamaya sokmuştur. Muhakkık-ı Sâni olarak da bilinen Muhakkık Kerekî, Şîî tarihçilere göre nâsibiye (Sünnîler) mezhebini Safevî sınırları içerisinde ortadan kaldıran adamdır. Diğer yandan İran coğrafyasında iktidarda olan Safevî siyasetinin bir tezahürü olarak Cuma namazı ve Harac vergisi gibi pratik uygulamalarda kafası karışan Şîî fakihlerin zihin karışıklığını Kerekî teoride “Risâletü'l-harâciye”, “Risâletü'l-Cum'a”, “Risâletü'l-Ğaybe” gibi konuya özel risâleler ve genel olarak da “Resâil” isimli eserleri ile izale etmeye çalışmıştır. Şah Tahmasb onu İran topraklarında şer'î işlerden sorumlu olarak atamış, siyâsîlerle kurmuş olduğu ilişki ve üstlenmiş olduğu vazifeler bağlamında Nâsiruddîn-i Tûsî'ye benzetilmiştir. Ayrıca Safevîler döneminde “muktedâyî Şîa” olarak anılmıştır.¹²⁹ O, bu risaleleri ile gaybet zamanlarında

127 Muhakkık el-Hillî, *el-Muhtaşarü'n-nâfi'*, 35; Şeyh Tûsî, *el-İktisâd*, nşr. Mektebetü Câmî Ciltutûn (Tahran: Matbaatü Hiyam, 1400), 267; Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî Sâni, *Ravzü'l-Cinân* (Kum, t.y.), 285.

128 Muhakkık Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, 148.

129 Mirzâ Abdullah Efendî el-İsfehânî, *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-fuzalâ*, thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî (Kum: Matbaatü Hiyâm, 1401), 3: 441-455.

toprağa konulan haraç vergisinin meşruiyetini kurmaya ve dinî entelektüel zeminde kabulünü amaçlamaktadır. Diğer yandan Şîî sosyolojinin güçlendikçe siyasetle ilişkisi, bu ilişkinin niteliği, siyasetin istediği vergi gibi malî mükellefiyetler ve siyasetin tebaaya vermiş olduğu atâları almak caiz mi gibi hususlar tartışılmaya açılarak netliğe kavuşturulmuştur¹³⁰ Örneğin gaybet zamanlarında gerekli şartları taşıyan fakih “men lehü'n-niyâbe” olur ve imam adına görev üstlenir mi, sorusuna cevap arayan Kerekî “bu konuda geçmiş seleflerimiz arasında açık bir sarahat bulunmamakla birlikte imamet makamının gerektirdiği hâdler gibi hususlarda fukahanın bu görevleri üstlenmesinin caiz olması daha iyidir”¹³¹ demektedir.

3.6.2. Cumâ Risalesi

Kerekî “Risâletü'l-Cum'a” isimli eserinde gaybet zamanlarında Cuma namazının şartlarını taşıyan fakih tarafından kaldırılabilceğini ifade eder ve bu konuda imamiyenin icmasından bahseder. O, “fetva şartlarını haiz, şer'î ahkamda müctehid diye nitelenebilen adil imamî bir fakihin, gaybet zamanlarında, hidayet imamların nâibi olduğu konusunda ashap arasında ittifak vardır. Ashap, katl ve hâdler konusunu istisna tutarak fakihin niyabetine ve ona hüküm götürmeye ve vermiş olduğu hükme uyulması gerektiğini” ifade eder.¹³² Nitekim Kerekî'ye göre İmam Cafer Sâdık'tan nakledilen “İçinizden hadislerimizi rivayet eden, ahkâm, haram ve helallerimiz çok iyi bilen kişinin peşinden gidin. Çünkü ben bu nitelikteki kişiyi size hakim kıldım”, rivayetinde geçen “Çünkü ben onu size hakim kıldım” ifadesi gerekli şartları taşıyan fakihî işaret etmektedir. Dolayısıyla bu nitelikteki fakih Şîî topluma imamlar tarafından nasb edilmiş bir görevli olup her konuda niyabetle yetkili kişi olmaktadır. Artık onun genel bir niyabet görevi vardır (istinâbetün alâ vechin külliyyin).¹³³ Cuma namazı bağlamında ise Cuma için “vücûb-i tahyîr” ifadesini kullanır.¹³⁴ Eserin hatimesinde ise imamın niyabetini yüklenen fakihin evsafından bahsetmektedir. Fakihite aranan şartlara bakıldığında Şîî fakihlerin zihniyet dünyasının normalleştiği ve benzer sorunlara benzer cevaplar veren mezheplerle aynileştikleri görülmektedir.¹³⁵ Netice olarak Muhakkık Kerekî vermiş olduğu fetva ile “Cuma namazının gaybet zamanlarında da vacip olduğunu” ifade ederek ülke çapında Cuma namazı kaldırması için Cuma imamı görevlendirmiştir.¹³⁶

130 Muhakkık Kerekî, *el-Harâciyât*, thk. Komisyon, nşr. Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1. Bs (Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1413), 60.

131 Muhakkık Kerekî, *el-Harâciyât*, 74 vd.

132 Muhakkık Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, 142.

133 Muhakkık Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, 143.

134 Muhakkık Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, 148.

135 Muhakkık Kerekî, *Resâilü'l-Kerekî*, 167 vd.

136 Şeyh Ca'fer Sübhânî, *Edoâru'l-fikhi'l-İmâmî*, 242-243.

3.7. Mâsum İmâm'dan Adil Sultan'a Kavramsal Geçiş

Şîî fıkıh eserlerinde imamete taalluk eden fikhî meselelere bakıldığından "Mâsum İmâm"dan, "Adil İmam"a "Adil İmam"dan "Adil Sultan"a kavramsal geçiş dikkat çekmektedir. Gerek Allâme Hillî ve gerekse Muhakkık Hillî cumanın vücubu için gerekli şartlardan birisi olan "imam" ifadesi yerine "sultan" kelimesini kullanarak çağın ilim ve düşünce hayatında belirgin olan kavramsal çerçeveyi sisteme taşıdıkları görülmektedir. Yani "imam"dan "sultan"a doğru kavramsal akış başlamıştır. Artık fıkıh eserlerinde cümlenin yeni içeriği "Bizim âlimlerimize göre Cuma'nın vacip olabilmesi için sultan yahut onun nâibinin kıldırması şarttır" şeklinde ifade edilmeye başlanmıştır. Bu tezi teyid için Allâme'nin delil olarak getirdiği rivayetteki "Adil imam varken cumayı terk edenin iki yakası bir araya gelmesin" ifadesi dikkat çekmektedir. Aslında Allâme'nin bu vurgusunun ilk tezahürleri Büveyhî iktidarı ortamından bir hayli istifade etmiş olan Şeyh Tûsî'nin ifadelerinde "adil imam" ifadesi yerine "sultan, adil sultan, masum sultan"¹³⁷ şeklinde belirginleşmişti.

3.8. Sâhibü'z-Zamân'dan Müctehidü-Zamân'a Geçiş

İnsanın şer'î ameli hayatını normatif biçimde düzenleyen İslam hukuk kurallarına şer'î hüküm denilmektedir. Şîî teoriye göre Hz. Muhammed'in nübüvvetinin son nübüvvet olması iki önemli sonuca işaret eder; iki sonuçtan birincisi olumsuzdur yani Hz. Muhammed'den sonra başka hiçbir peygamber gelmeyecektir. Diğer sonuç ise olumludur yani Hz. Muhammed'in nübüvvetinin gerekleri kıyamete kadar devam edecektir. Bu devamlılık sadedinde, sona eren nübüvvetin içeriğini hayata geçirmek için rabbani hikmet gereği "imamet ve hilafet" görevi sayıları 12 olan "vasî"lere intikal etmiştir. Bunlardan on ikincisinin gaybete girmesi ile birlikte insanlara merci olarak görevlendirilen kişiler fukaha olacaktır. Dolayısıyla Kitab ve sünnetten hüküm istinbat edilmesi için tüm gücü harcamak şeklinde tanımlanan ictihad kapısı açık tutulmuştur.¹³⁸ Diğer yandan Allah tüm insanlardan ictihad derecesinde bir bilgi düzeyi talep etmemektedir. Çünkü böyle bir çaba belli bir zaman dilimini ve bu zaman dilimine özel çabayı gerektirmektedir. Öyleyse bu alanda uzman olan kişilere bağlı olmayı içeren taklid "dinde vacip, mefruz bir iştir" şeklinde fikhî bir hüviyete oturtulduğuna göre mukallid olmak aynı zamanda bir mesuliyettir.¹³⁹ Artık Şîî düşünürlere göre Allah'a itaat için mükellefin önünde "ya şer'î hükümler hakkında müctehid derecesine ulaşmalı, ya mu-

137 Allâme el-Hillî, *Tezkiratü'l-fukahâ*, thk. Müessesetü Âl-i beyt, nşr. Müessesetü Âl-i beyt, 1. Bs (Kum, 1414), 17-21; Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber*, 1: 279; Şeyh Tûsî, *el-Mebsût*, 1: 143.

138 Muhammed Bakır Sadr, *el-Fetevâ'l-vâdiha*, 1. Bs (Necef: Matbaatü âdâb, t.y.), 100-101.

139 Muhammed Bakır Sadr, *el-Fetevâ'l-vâdiha*, 108.

kallid olmalı, ya da taklid ve icthad konusunda ihtiyat sahibi olmalıdır” şeklinde üç şık vardır ki bu üç şıkka “*et-Turuk es-Selase*” denilmektedir.¹⁴⁰ İran İslam devletinde velâyetü’l-fakîh prensibi son tahlilde dinî ve siyâsî bir akide haline gelmiş¹⁴¹ ve Şîî düşüncede toplumsal, dinî, siyasal dönüşüm ve değişime ilave olarak siyaset fikhına varan sürecin en güçlü aktörleri sadece fakihler olmuştur. “İmamet nazariyesi ile uyum endişesi ya da başka bir ifade ile imamet nazariyesi ile çelişmeme hassasiyeti”¹⁴² onları başka bir sorunla baş başa bırakmış ve yüz yüze gelmiş oldukları bu sorunu aşmak için icthad yoluna başvurmuşlardır.

Sonuç

1- Her ne kadar Şîî muasır alimler “İmamiye’de icthad kapısı bidayetden beri sürekli açıktır, istinbat için koymuş oldukları kaidelerle imamlar istinbat faaliyetlerini sürekli hale getirmişlerdir” deseler de “sistemik bir icthad teorisi” ilk dönemlerde göze çarpmamaktadır. İlk dönemde onların “icthad” a yüklemiş oldukları kapsamın “ahbâr”ı anlama ve yorumlama çabalarından müteşekkil olduğu görülmektedir. İmamlar döneminde icthada teşvik edilmiş ama zan ve reyeye dayalı icthadlardan uzak durulması uyarısında bulunmuşlardır.

2- Şîî usulcüler icthad kavramını ve müctehidin rolünü keşfederek Şîî fıkhını anakronizmden kurtarmışlardır.

3- Bağdat merkezli fakihler usul-i fikhî tedvin etmiş ve metni sadece dil üzerinden okumak şeklinde bir istidlal yöntemini benimsemişler ama içtihadı reddetmişlerdir. Buna mukabil Hille merkezli fakihler istidlal yöntemlerine ilave olarak sisteme içtihadı da ilave etmişler ve bunlara ilave olarak Safevî merkezli fakihler içtihadı uygulamaya sokmuşlardır.

4- Bir meselede haddinden fazla mübalağa zıddına inkılap etme riskini içinde taşımaktadır (örneğin Kelam ilminde Allah’ın Sıfatları konusunda haddinden fazla “tenzih” sıfatları “ta’til”e götürmeye kadar gidecektir).¹⁴³ Bu anlamda “imamet” ilkesi üzerinde haddinden fazla mübalağa “imamet” ilkesinin pratik değerini neredeyse fonksiyonsuz halde bırakmıştır. İmamet etrafındaki salt idealizmin Şîî düşüncüyü zora sokma riskini gören usulcüler imamet fikrinin salt idealizasyon tarafını icthad fikri ile dengeleyerek deyim yerindeyse imameti yeryüzüne indirmişler ve böylece “mâsum imamı” “mâdum imam” olma riskinden kurtarmışlardır.

140 Muhammed Bakır Sadr, *el-Fetevâ’l-vâdîha*, 122; Gölpinarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, 231.

141 Fuâd İbrâhîm, *el-Fakîh ve’devle*, 5.

142 Bozan, “İmamet Nazariyesinin Ca’ferî Fikhî Üzerindeki Tesirleri”, 52.

143 Hüccetü’l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İlcâmü’l-’avâm ‘an ‘ilmi’l-kelâm*, 1. Bs (Cidde: Dâru’l-minhâc, 1439), 132.

5-İmamın gaybeti ile girilen mezhepsel kriz, uzun süreçleri kapsayan tartışmalardan sonra imamet sorumluluğunu “dinî alanlarla sınırlı tutulmak şartı ile” fakihin uhdesine tevdi etmiş” ve bu sorumluluk Safevî iktidarı sonrası yine büyük tartışmalar sonucunda siyasî faaliyetleri de içine alacak şekilde genişleyerek velayet-i fakih teorisi ile doğal sınırlarına ulaşmıştır. Böylece velâyet-i fakih teorisinin içeriği de netleşmiştir.

6- 20. asra gelindiğinde Şîî alimler eserlerinde daha çok ictihad-taklid konularını işlemişlerdir. Sünnî fakihlerin “avamın mezhebi yoktur” şeklinde ulaşmış oldukları neticeye karşın Şîî fakihler; velayet-i fakih ilkesi gereği taklide bir zorunluluk ve derinlik kazandırmışlardır. Safavî öncesi dönemin fakihleri tebaa üzerinde sivil nitelikli baskı unsuru oluşturmuşlarken Safevîlerle birlikte fakihlerin otoritesi resmî hüviyet kazanarak devlet içerisinde bir hiyerarşiye kavuşmuştur. Böylece Şîî ulema devletle nitelikli siyasal ilişkiye girme süreçlerinde evvela ictihad kavramını, sonrasında müctehidin rolünün önemini keşfetmişlerdir.

7- Şîî ulema ekonomik gücün farkına varmış ve aynı zamanda ekonomik gücün gereğine inanmıştır. Çünkü Şîî toplumun dinî hayatını tanzim etmek için gerekli medrese, cami ve evkaf işleri için humus konusu araçsal bir vazife görmektedir.

8- Şîî düşünce, kendini dinî ve mezhebî bir ekole nispet ederek dinî meşruiyetini, herhangi bir sosyal tabakaya nispet ederek sosyal meşruiyetini kursa da herhangi bir siyasî otoriteye bağlı kalınmadan mezhebin siyasî meşruiyetini kurmanın mümkün olamayacağını görmüştür. Rasyonel bir düşünce tarzını benimseyen kelamcının rasyonel yollarla da temellendirmiş olduğu “imamet” düşüncesinin sürpriz bir şekilde gaybetle karşılaşması neticesinde “imam” a tevdi edilen vazifelerin biteviye ertelenmesi “irrasyonel” bir durum olmaktadır. Bu arada gaybet nedeniyle biteviye ertelenen, ayrıca irrasyonel bir durum arz eden “imam” ın uhdesine verilen vazifelerin niteliğinin fikhî meseleler olması imametın aynı zamanda fikhî bir mesele olduğunu hatta fonksiyonları itibariyle salt fikhî bir konu olduğunu göstermektedir. Fakihlerin, ortaya çıkan fikhî sorunların dinî tarafının yanında humus, zekât, diyet örneklerinde olduğu gibi tebaayı ilgilendiren ekonomik taraflarının olduğunu görmemiş olmaları makul değildir. Diğer taraftan yetişmiş, donanımlı, entelektüel insan; sosyal ve siyasî hayatta yer almak istemiş bu yüzden “kelam” ın önüne koyduğu engelleri fikhî gerekçe ve zaruret ilkelerinden hareketle aşma çabası içerisine girmiştir. Zira “kelam” ın ortaya koymuş olduğu temel ilkeye göre “imam” a tevdi edilen yetki (hak) ve sorumluluklar (vecibe) olduğu gibi imama “hak” olarak belirlenen sosyal ve siyasî kazanımlar da vardır. Örneğin imamın “hak” kı olarak belirlenen ve tebaaya maktu olarak yüklenen zekât ve humusların toplanması faaliyeti imam “rec’at” edinceye kadar bekleyecek midir? Bu arada imamın yetkilerinin biteviye ertelenmesi,

Sünnî ideolojyanın tebaa üzerinde meşruiyet kurma tehlikesini ve kendi mezhebî formasyonlarını kaybetme riskini de içinde barındırmaktadır.

9-Hille merkezli fakihlerin ictihad arayışına girerek ictihadı sisteme yerleştirmeleri mezhebin toplumda egemen olan ilmî düşünceye adaptasyon arzusu olarak düşünülebileceği gibi inşa edilen entelektüel müktesebatın toplumda uygulamaya sokulma amacına da matuf olarak okunabilir. Nitekim Bağdat merkezli fakihler ictihada hiç ihtiyaç duymamışlar meseleleri akıl ve türevleri üzerinden çözmüşlerdir.

Kaynakça

- Âgâ Büzürg-i Tahrânî, Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ Âgâ. *Hasru'l-ictihâd*. Thk. Muhammed Ali Ensârî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü Hiyam, 1401.
- Ahmed Fethullah. *Mu'cemü elfâzı'l-fikhı'l-Ca'ferî*. 1. Bs. Dammam, 1415.
- Allâme el-Hillî. *Mebâdiü'l-usûl*. Thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali Bakkal. 2. Bs. Beyrut: Mektebü'l-İlâmî'l-İslâmî, 1404.
- Allâme el-Hillî. *Minhâcü'l-kerâme*. Thk. Abdürrahîm mübârek. 1. Bs. Meşhed: Müessesetü Âşûrâ, 1379.
- Allâme el-Hillî. *Tebziratü'l-müteallimîn*. Thk. Şeyh Hüseyin A'lemî--Şeyh Ahmed Hüseyinî. 1. Bs. Tahran: İntişârâtî fakîh, 1368.
- Allâme el-Hillî. *Tezkiratü'l-fukahâ*. Thk. Müessesetü Âl-i beyt. Nşr. Müessesetü Âl-i beyt. 1. Bs. Kum, 1414.
- Allâme el-Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyin) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar el-Hillî. *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*. Thk. Seyyid Rızâ es-Sadr. Nşr. Dâru'l-hicre. Kum: Sitâre matbaası, 1421.
- Apaydın, H. Yunus Apaydın. *Fıkhın Kaynakları (Nass ve İctihad)*. 2. Bs. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Atik, Sefa. *Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkhı Usûlünde Akıl*. 1. Bs. İstanbul: Pınar, 2017.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *el-Farq beyne'l-fırak*. Thk. Muhammed Osman el-Haşî. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.
- Bozan, Metin. "İmamet Nazariyesinin Ca'ferî Fıkhı Üzerindeki Tesirleri". *Marifet/Kış* 8/3 (K 2008).
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Siyasal Aklı*. Trc. Vecdi Akyüz. 2. Bs. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Erkal, Mehmet. *İlmihal I*. 20. Bs. Ankara: TDV, 2012.
- Esterebâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâdü'l-Medeniyye ve's- Şevâhidü'l-Mekkiyye*. Thk. Şeyh Rahmetü'llah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Nesri'l-İslâmî, 1424.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl el. *Ma'kâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411.
- Fuâd İbrâhîm. *el-Fakîh ve'devle*. Tab'a cedîde. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1433.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *İlcâmü'l-'avâm 'an 'ilmi'l-kelâm*. 1. Bs. Cidde: Dâru'l-minhâc, 1439.
- Gölpınarlı, Abdülâki. *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîlik*. İstanbul: Derin, 2011.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır Müsevî. *Ravzâtü'l-cennât*. Kum: Matbaa-i Hayderiye, 1390.

- Hassan, Ahmed. *İslam Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. Thk. Ali Hakan Çavuşoğlu, Hüseyin Esen. İZ, 1999.
- Hodgson, M.G.S. *İslam'ın Serüveni*. Trc. Metin Karabaşoğlu. 1. Bs. İstanbul: İZ, 1995.
- İbn Ebü'l-İz, Ebü'l-Hasen Sadrüddîn Alî b. Alâiddîn Alî b. Muhammed ed-Dımaşkî. *Şerhu'l-'Akdîti't-Taḥâviyye*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, t.y.
- İbnü's-Şehîdî's-Sânî, Hasan b. Zeynüddîn. *Meâlimü'd-Dîn ve Melâzû'l-Müctehidîn*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, t.y.
- İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Alî b. Tabâtabâ. *el-Fahrî fi âdâbi's-sultâniyye ve'd-düveli'l-İslâmiyye*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İlhan, Avni. "Bedâ". V: 290. İstanbul: TDVDİA, 1992.
- Kuleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk er-Razî. *el-Usûl mine'l-Kâfi*. Thk. Ali Ekber Gıfârî. 3. Bs. Tahran: Dâru'l-kütübî'l-İslamiyye, 1388.
- Malatî, İbn Abdîrrahmân el-. *et-Tenbîh ve'r-rad alâ ehl-i bida' ve'l-ehvâ*. Thk. Muhammed Zeynihim Muhammed Azb. 1. Bs. Kahire: Mektebetü Metbûlî, 1413.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semer-kandî el-. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. Katar: Katar Devleti Baskısı, t.y.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-. *el-Aḥkâmü's-sultâniyye*. Thk. Ahmed Câd. Kahira: Dâru'l-hadîs, 1427.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-. *el-Hidâye Şerhu bidâyeti'l-mübtedî*. Son baskı. İstanbul: Eda, t.y.
- Merkez-i Nûn li't-Te'lîf ve't-Tercüme. *Devru'l-akl fi'l-İctihâd*. 3. Bs. Cemiyetü'l-meârifü'l-İslâmiyye, 1433.
- Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsfehânî. *Riyâzu'l-ulemâ ve hiyâzu'l-fuzalâ*. Thk. Seyyid Ahmed el-Huseynî. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1401.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *el-Meslek fi usûli'd-dîn*. Thk. Rızâ Üsdâdî. Nşr. Mecmeu'l-buhûsi'l-İslâmiye. Meşhed: Âsitan-i Rizaviyye, 1414.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *el-Muhtaşarü'n-nâfi'*. Nşr. ed-Dirâsetü'l-İslâmiyye. 3. Bs. Kum, 1410.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *el-Mu'teber*. Thk. Nâsır Mükârim Şîrazî. Nşr. Müessesetü Şühedâ. Kum: Medresetü Emîratü'l-müminîn, 1364.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Meâricü'l-usûl*. Thk. Muhammed Hüseyin Rızavî. Nşr. Müessesetü Âl-i beyt. 1. Bs. Kum: Matbaatü Seyyidî's-Şühedâ, 1403.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekerıyyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzelî. *Şerâ'i'u'l-İslâm fi mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*. Thk. Sadık ŞîrazîNşr. İntişârâtü İstiklâl. 2. Bs. Tahran: İntişârâti İstiklâl, 1409.
- Muhakkık Kerekî. *el-Harâciyât*. Thk. KomisyonNşr. Müessesetü neşri'l-İslâmî. 1. Bs. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1413.
- Muhakkık Kerekî. *Resâilü'l-Kerekî*. Thk. Muhammed HasûnNşr. Mektebetü Ayetül-lahü'l-Uzmâ el-Mar'aşî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü Hıyâm, 1409.
- Muhammed Bakır Sadr. *el-Fetevâ'l-vâdiha*. 1. Bs. Necef: Matbaatü âdâb, t.y.
- Muhammed Bakır Sadr. *el-Meâlimü'l-Cedîde*. 3. Bs. Tahran: Müessesetü Âl-i Beyt, 1985.

- Muhammed Sadr. *Mâ verâü'l-fıkh*. Thk. Komisyon Nşr. Dâru hadâra. Beyrut, 1428.
- Murtazâ Mutahharî. *el-İmâme*. Dâru'l-havrâ, t.y.
- Mutahharî, Murtazâ. *el-İctihâd fi'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Mearif, t.y.
- Nebile Abdülmünim Dâvûd. *Neş'etü's-Şiati'l-İmâmiyye*. 1. Bs. Beyrut, 1415.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*. 8. Bs. Kahira: Dâru'l-Mearif, 1967.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ el-Kummî. *Kitâbu Firaki's-Şia (H. Ritter tah-sihî)*. İstanbul: Matbaatü've devle li-cemiiyeti'l-müsteşrikîn el-Almaniye, 1931.
- Öz, Mustafa. "Takıyye". XXIX: 453. İstanbul: TDVDİA, 2010.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî". XXVIII: 149. Ankara: TDVDİA, 2003.
- Sadr, Muhammad Bâkır. *Dürûs fi ilmi'l-usûl*. 2. Bs. Beyrut: Mektebetü'l-medrese, 1406.
- Sânî, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed el-Cübaî el-Âmilî. *Ravzü'l-Cinân*. Kum, t.y.
- Seyyid Humeynî. *el-İctihâd ve't-Taklîd*. Thk. Komisyon. 1. Bs. Müessesetü tanzîm ve neşri'l-âsârü'l-Humeynî, 1418.
- Seyyid Murtazâ. *ez-Zerîa ilâ usûli's-Şerîa*. Thk. Ebûlkasım Gercî. 1. Bs. Tahran: Dânuş-kah Tahran, 1346.
- Seyyid Şerâfüddîn, Abdülhüseyn el-Mûsevî el-Âmilî. *en-Nass ve'l-İctihâd*. 1. Bs. Dâru'l-kârî, 1429.
- Seyyid Tâlib el-Horasân. *Neş'etü't-teşeyyu'*. Nşr. İntişârâtü Şerif Rızâ. 1. Bs. Beyrut: Emir matbaası, 1412.
- Şahin, Hanefî. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. 1. Bs. İstanbul: Ötüken, 2010.
- Şehîd-i Evvel, Ebû Abdillâh Muhammed b. Mekkî el-Âmilî. *el-Kavâid ve'l-Fevâid*. Thk. Seyyid Abdülhadî Hakîm. Kum, t.y.
- Şerîf Murtazâ. *el-İntisâr*. Thk. Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî. 1. Bs, 1 Cilt. Kum: Matbaatü müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1415.
- Şerîf Murtazâ. *Resâilü'l-Murtâzâ*. Thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. 1. Bs. Kum: Matbaatü Seyyidi's-Şühedâ, 1405.
- Şeyh Ca'fer Sübhânî. *Edvâru'l-fikhi'l-İmâmî*. 2. Bs. Beyrut: Dâru'l-velâ, 1426.
- Şeyh Ca'fer Sübhânî. *el-Eimmetü'l-İsnâ Aşera*. Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 1436.
- Şeyh Sadûk. *el-Mukni'*. Thk. Komisyon. Nşr. Müessesetü İmâm Hâdî. İtimad matbaası, t.y.
- Şeyh Sadûk. *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*. Thk. Ali Ekber Gıfârî. Kum: Müessesetü neşri'l-İslâmî, 1405.
- Şeyh Sadûk. *Men Lâ Yahduruhü'l-Fakîh*. Thk. Alî Ekber Gıfârî. Kum: Menşûrât-ı Cemâati'l-Müslimîn, 1414.
- Şeyh Tûsî. *el-İktisâd*. Nşr. Mektebetü Câmi Çilsutûn. Tahran: Matbaatü Hiyam, 1400.
- Şeyh Tûsî. *el-Mebsût*. Thk. Muhammed Takî Keşfî. 1. Bs. Tahran: Mektebetü Murtaza-viyye, 1387.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-'Aşkâ'idî'n-Nesefiyye*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sakâ. 1. Bs. Kahira: Mektebetü Külliyyâtü Ezher, 1408.
- Topaloğlu, Fatih. "Eski İnan'ın Yarı Tanrı-Kral Anlayışının Şii İmamet İnançına Etkisi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2016): 77.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen et-. *el-Ğaybe*. Thk. İbadullah Tahrânî-Ali Ahmed Nâsîh. 1. Bs. Kum, 1411.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b Alî. *Uddetü'l-usûl*. Thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. 1. Bs. Kum: Sitâre/Müessesetü âl-i beyt, 1417.

- Türkan, Mustafa. "İmâmiyye Mezhebi İmâmet Teorisinin İcmâ' Delili Özelinde Usûl-i Fıkıhtaki İzdüşümü". VII. Uluslararası Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar Sempozyumu 15-17 Kasım 2019, Ankara, Türkiye (Tam Metin Bildiri Kitabı (Sosyal Bilimler). 2019. 227.
- Üzüm, İlyas. "Rec'at". XXXIV: 504. İstanbul: TDVDİA, 2007.
- Watt, W. Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. Trc. Ethem Ruhi Fırlalı. 1. Bs. Ankara: Umran yayınları, t.y.
- Watt, W. Montgomery. *İslamic Surveys I İslâm'î Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelam*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara Üniversitesi Basımevi, 1968.
- Yaman, Ahmed. "Tenfîl". XXXX: 451. İstanbul: TDVDİA, 2011.

Etik Kuralları

Yazarlar

Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır.

Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması gerekmektedir.

Her ne kadar intihal taraması dergi tarafından yapılacaksa da akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir.

Makale aynı anda farklı dergilere gönderilmemelidir ve daha önce başka bir dergiye gönderilmiş olmamalıdır.

Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır.

Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelerde kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır.

Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır.

Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler

Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır.

Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler.

Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır.

Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir.

Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır.

Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir.

Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler

Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir.

Editörler, kabul veya ret edilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır.

Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir.

Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur.

Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir.

Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelermelidir.

Universal Journal of Theology Dergisi

Yayın İlkeleri

1. Universal Journal of Theology Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Universal Journal of Theology Dergisi, yılda iki kez yayımlanan çift taraflı kör hakemlik uygulayan bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmış ya da yayımlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, ön incelemesi yapıldıktan sonra yayın kurulu tarafından belirlenen konunun uzmanı hakemlere gönderilir. İki olumlu hakem raporu ile yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Aynı makale için olumlu ve olumsuz hakem raporları mevcut olduğunda yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
9. Yayımlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
11. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
12. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
13. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden iki adet gönderilir.

14. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına ya da yazarlarına aittir.
15. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Universal Journal of Theology'ne aittir.
16. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Universal Journal of Theology Dergisi Yayın Kurulu'na aittir..

Yazım İlke ve Kuralları

1. Çalışmalarda TDV İslam Ansiklopedisi (DIA) imlâ kaideleri esas alınır.
2. Dergimiz dipnotları ve kaynakçası ISNAD Dipnotlu Atıf Sistemi ile hazırlanan çalışmaları kabul etmektedir.
3. Her makalenin başına Türkçe ve İngilizce özetleri konulmalı, özetler 100-150 kelimeyi geçmemeli ve 7 punto Verdana ile yazılmalı; makalenin ismi Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır. Ayrıca 5-6 kelimeyi geçmeyecek şekilde anahtar kelimeler verilmelidir. Ayrıca her makale için 750-1000 kelime İngilizce geniş özet (Extended Abstract) gönderilmelidir.
4. Dergiye gönderilen yazıların hacmi kaynakça ve dipnotlarla birlikte 8000 kelimeyi geçmemelidir.
5. Yazılar MS Word programında A4 boyutunda editöre ulaştırılır. Ana metin Palatino Linotype ile yazılmalı ve 10 punto; dipnotlar ise 8 punto olmalıdır.
6. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
7. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin foto-kopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak resmi JPEG formatında eklenmelidir.
8. Kaynakça yazarın soyadına göre alfabetik olarak düzenlenmelidir.
9. Ayrıntılı bilgi için Dergipark sayfamıza bakınız.
<http://dergipark.gov.tr/ujte>

Ethical Principles

Authors

It is authors' responsibility to ensure that the submitted article is of a quality that contributes to the academic field.

The works must be original and based on research.

Although the plagiarism scan will be carried out by UJTE, authors are responsible for academic consequences of plagiarism.

The articles should not be sent to different journals at the same time. Also, the articles must be unsent to the other journals before.

It should be made sure that other individuals shown as co-authors, have contributed to the research. It is contrary to the scientific ethics to add some, who are not academic contributors to the article, as co-authors or to put in order co-authors with non-academic criteria such as title, age, and gender regardless of the order of contribution.

It is assumed that authors who submit articles to the journal read and accept the publishing and writing principles of the journal and the writers are deemed to have committed themselves to these principles.

Citations and bibliography should be complete and realistic.

Authors should take into account the Scientific Research and Publication Ethics Directive specified by the Higher Education Council.

Referees

Referees should act with the awareness that they are the most basic determinant of the academic quality of the article to be published in the journal and should evaluate it with a view increasing the academic quality.

Referees should only accept the articles that they have the expertise necessary to make an appropriate appraisal. Also, they should only accept the articles that they can adhere to the double-blind peer-review secrecy and they should keep the details of the article in every way confidential.

Any information about the article examined in the review process should not be shared with anyone in any way.

Referees should only evaluate the correctness of the content of the articles and the appropriateness of the academic criteria. The opinions put forth in the article by authors may differ from those of the referees. The differences should not affect the evaluation.

Referee reports should be objective and moderate. Defamatory, derogatory and accusatory statements must be avoided.

Referees should avoid superficial and ambiguous expressions in evaluation reports. For the evaluations that resulted negative, the missing points and imperfections of the article must be shown clearly and concretely.

Referees must evaluate the articles within the time-frame granted to them. If they will not evaluate the article, they must notify the journal within a reasonable time.

Editorial Board

Editors should accept the articles that may contribute to the relevant areas expressed in the scope of the Journal to the evaluation process.

Editors should not be in any conflict of interest with the accepted or rejected articles nor take advantage from them.

Editors have all the responsibility and authority to accept or reject a submission.

It is the responsibility of editors to keep the names of referees and authors confidential.

Editors should take the necessary effort to ensure that the articles submitted for publication will be scanned to prevent plagiarism that is an academic dishonesty.

It is the responsibility of editors to complete the review, refereeing, editing and publishing processes of the submitted articles in a timely and healthy manner.

Editors should give priority to academic concerns and criteria when accepting the articles to the journal.

Universal Journal of Theology (UJTE) Editorial Principles

1. UJTE aims to contribute to the accumulation of knowledge in the field of theology and social sciences by publishing works with scientific qualities at national and international level.
2. UJTE that uses a double-blind peer-review is published twice a year, as June and December.
3. The publication language of the Journal is Turkish. Arabic and English scientific studies are also published. As for articles submitted in other languages, the Editorial Board decides on them.
4. The articles to be published in the Journal should be original and academic works prepared by using research methods suitable for their fields. In addition, translations, book reviews, criticisms and evaluations as contributions to the scientific field are accepted.
5. Articles submitted to the Journal should be unpublished elsewhere or be unsent for publication.
6. Articles sent are first examined in terms of shape. Submissions that are found not to comply with the publication and editorial principles are returned to the author for necessary corrections without reviewing the content.
7. UJTE reserves the right to keep in the archive all unpublished articles.
8. The articles submitted to the Journal for publication will be sent to referees who are experts of the subject determined by the Editorial Board after the preliminary examination. With two positive referee reports, to publish the article is decided and the author is informed about when the article will be published. If the two referees express negative opinion, the article will not be published. When there are positive and negative referee reports for the same article, the final decision about the article is given by the Editorial Board considering the content of the reports.
9. If the expression "can be published after corrections" is chosen by referees, the article will be returned to the author for necessary corrections. The author makes corrections with a different color. After the corrections, the article is re-evaluated to check whether referees' warnings are taken into consideration.
10. At the latest within three months it is decided on whether the article will be published or not and the author is informed about the decision.
11. Names of the referees are written in the relevant issue.
12. A maximum of two works of the same author (manuscript or translation) can be published in the same issue.

13. UJTE does not pay to authors for royalties. Two hardback copies where their articles are found are sent to authors.

14. All scientific and legal responsibilities of the published works belong to the author or authors.

15. All publishing rights of the articles accepted for publication belong to Universal Journal of Theology.

16. The decision authority on matters not mentioned here is the Editorial Board of UJTE.

Submission Requirements

1. When preparing a work for submission, **TDV Islam Ansiklopedisi (DIA)** writing-spelling rules must be followed.
2. *UJTE* accepts only the works whose footnotes and bibliography are prepared according to **ISNAD Citation Style (with footnote)**.
3. Turkish and English abstracts should be added to each article, abstracts should be 100-150 words and written in 7 points Verdana. The name of articles should be written in Turkish and English. In addition, keywords should be specified without exceeding 5-6 words in both languages.
4. The articles that are sent to the Journal should not exceed **8000 words** including footnotes and bibliography.
5. The works should be submitted in A4 size format in MS Word program. The page size, font, line and paragraph spacing should be the following:
Top: 5.4 cm; Left: 4.5 cm; Bottom: 5,4 cm; Right: 4.5 cm. Font: Palatino Linotype (Main text: 10; footnote: 8 points).
Line spacing: Exactly, Value: 14 nk; Paragraph spacing: before: 0 nk; After: 3 nk. Traditional Arabic fonts should be used in Arabic texts.
6. If there are tables, graphics, and pictures in the article, the objects' size should not exceed 12 cm of width.
7. For the works of translation, text simplification, and transcription, should be added photocopies of the original texts or PDF format. In addition, for the book introductions and assessments, the book cover image should be added in JPEG format.
8. The bibliography should be organized alphabetically by the surname of authors.
9. The footnotes should be under the page and arranged according to the sequential number system.
10. For detailed information please see <http://dergipark.gov.tr/ujte>