



**BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ**  
**İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI**



# BİDER

**BİTLİS**  
**İSLAMİYAT DERGİSİ**

**2020**  
**BAHAR**  
**CİLT: 2**  
**SAYI: 1**



Grafik Tasarım: Cumali GÜZELKAYA

**BİTLİS EREN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ YAYINLARI**



**BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ**  
**(BİDER)**

**JOURNAL OF BITLIS ISLAMIC STUDIES**

مجلة بدليس للإسلاميات

**Yıl: 2020 – Cilt: 2 – Sayı: 1 Haziran/Bahar Dönemi BİTLİS**

# **BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)**

**Journal of Bitlis Islamic Studies**

مجلة بدليس للإسلاميات

Altı ayda bir yayımlanan ulusal hakemli bir dergidir

**e-ISSN:** 2687-2102

## **Yayıncı / Publisher**

Bitlis Eren Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Bitlis, Türkiye

## **Sahibi / Owner**

Bitlis Eren Üniversitesi Adına Rektör

Prof. Dr. Erdal Necip YARDIM

## **Editör / Managing Editor**

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim BARCA

## **Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor**

Dr. Öğr. Üyesi İsmail EKİNCİ

## **Editör Yardımcıları / Associate Editors**

Arş. Gör. Mahmut Metin TÜRKOĞLU

Arş. Gör. Mehmet Sabır ŞAYBAK

Arş. Gör. Muhammed UĞURLU

Posta Adresi: Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Rahva Yerleşkesi Beş Minare Mahallesi Ahmet Eren Bulvarı 13000 Merkez/BİTLİS

Telefon: 90 (434) 222 00 45 e-posta Adresi: bider@beu.edu.tr

## Yayın Kurulu / Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN	(Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet YOLCU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN	(Kırkkale Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz KANIK	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Hekim TAY	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mansur TEYFUR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ALTIN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TARİK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki AKTAŞ	(Bitlis Eren Üniversitesi)

## Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah ÜNALAN	(Siirt Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR	(Dicle Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK	(Marmara Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Abdürrezzak MARZUK	(Fas Mağrib Merakiş Kadı İyaz Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN	(İstanbul Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Ali BAKKAL	(Akdeniz Üniversitesi Fıkıh)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCİ	(Siirt Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Edip ÇAĞMAR	(Dicle Üniversitesi Arap Dili ve Belağatı)
Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM	(Ankara Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Hasan ÇİÇEK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Felsefe Tarihi)
Prof. Dr. Hasan ONAT	(Ankara Üniversitesi İslâm Mez. Tarihi)
Prof. Dr. Hikmet AKDEMİR	(Hitit Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Hüseyin PEKER	(19 Mayıs Üniversitesi Din Psikolojisi)
Prof. Dr. İbrahim COŞKUN	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelam)
Prof. Dr. Kasım ŞULUL	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi )
Prof. Dr. Mehmet AZİMLİ	(Hitit Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mehmet Salih ARI	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Metin BOZAN	(Dicle Üniversitesi Mezhepler Tarihi)
Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ	(Harran Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN	(Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Musa Kazım YILMAZ	(Harran Üniversitesi Tefsir)
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN	(Ankara Üniversitesi İslâm Felsefesi)
Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ	(Necmettin Erbakan Üniversitesi Kelâm)
Prof. Dr. Sahip BEROJE	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İslam Hukuku)
Prof. Dr. Şaban ÖZ	(Sütçü İmam Üniversitesi İslam Tarihi)
Prof. Dr. Yusuf Ziya KESKİN	(Harran Üniversitesi Hadis)
Prof. Dr. Ebubekir SİFİL	(Yalova Üniversitesi Hadis)
Dr. Ali es-SÜVEYHİRİ	(Suudi Arabistan Mekke Eğitim Bak.)
Dr. Hadi EKBERZADE	(Al-Mustafa Üniversitesi Fars Dili ve Edebiyatı)

## Sayı Hakemleri

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK	(Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Berrin Evrim ERDOĞAN	(Boğaziçi Üniversitesi)
Doç. Dr. Adnan MEMDUHOĞLU	(Siirt Üniversitesi)
Doç. Dr. Bayram KANARYA	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Davud IŞIKDOĞAN	(Dicle Üniversitesi)
Doç. Dr. Erdem KARACA	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet DİNÇOĞLU	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman ECE	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet ÖZDEMİR	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Cengiz KANIK	(Siirt Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Musa TURŞAK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK	(Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Osman Murat DENİZ	(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Ramazan TARİK	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü AYRAN	(Bitlis Eren Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Zeki KESKİN	(Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi)

**BİTLİS İSLAMİYAT DERGİSİ (BİDER)**  
**Araştırma Makaleleri / Research Articles**

---

**Medeni ŞAVLI**

ŞÂFİİ USÛLCÛLERE GÖRE İCTİHAT EHLİYETİ

COMPETENCE OF RULING CASE ACCORDING TO SHAFFI PROCEDURE

1-16

**Ali BALTACI**

DOĞU VE BATI DÜŞÜNÇESİNDE DİNİ ÇEŞİTLİLİK: BİR GİRİŞ DENEMESİ

RELIGIOUS DIVERSITY IN EASTERN AND WESTERN THOUGHT: AN INTRODUCTION ESSAY

17-26

**Kadri ÖNEMLİ**

İNSANIN DÜŞÜNCE VE DAVRANIŞLARINA ETKİSİ BAĞLAMINDA PEYGAMBER KISSALARININ

DEĞERLENDİRİLMESİ

EXAMINING PROPHETS' PARABLES WITH REGARDS TO THEIR IMPACTS ON HUMAN'S THOUGHTS AND EMOTIONS

27-41

**Derviş DOKGÖZ**

TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ'NİN "GECE NAMAZI" ADLI MAKALESİ VE TEHECCÜD NAMAZININ HÜKMÜNE DAİR GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

THE ARTICLE CALLED "NIGHT PRAYER" BY TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ AND EVALUATION OF OPINIONS ABOUT THE DECREE OF TAHAJJUD PRAYER

42-60

**Ahmet ÖZDEMİR**

KUR'ÂN VE BAZI İSLAM ÂLİMLERİ AÇISINDAN YARATILIŞ VE EVRİMCİ GÖRÜŞ

CREATION AND EVOLUTIONARY OPINION IN TERMS OF THE QUR'AN AND SOME ISLAMIC SCIENCES

61-76

**Çeviri Makale / Translation Article**

---

**Cevat DOĞMAÇ**

ŞER'Î NASLAR KONUSUNDA CUMHÛR İLE HANEFÎLER ARASINDAKİ TEARUZ SORUNUNU GİDERME YOLLARI

WAYS TO RESOLVE THE TA'ARUDH PROBLEM OF THE LEGAL TEXTS BETWEEN JUMHÛR AND HANAFÎ

77-95

Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Received: 11. 04. 2020 • Kabul Tarihi/Accepted: 20. 05. 2020

## ŞÂFİİ USÛLCÜLERE GÖRE İCTİHAT EHLİYETİ COMPETENCE OF RULING CASE ACCORDING TO SHAFFI PROCEDURERS

**Medeni ŞAVLI**

Dr., DKAB Öğretmeni

ezka\_626@hotmail.com

Oricd.org/0000-0003-3547-6132

### Öz

İslâm hukukunun ruhunu oluşturan ve ona işlerlik kazandırarak dinamik hale getiren en önemli mekanizma şüphesiz ictihattır. İctihadın varlığını devam ettirebilmesi için müctehide ihtiyaç vardır. Müctehid ise İslâm hukuku literatüründe şer'î delillerden amelî hükümleri çıkarabilme yeteneğine sahip olan kişi olarak kabul edilir. Dolayısıyla ictihad kuvveti olmayan kişi müctehid olarak kabul edilmemektedir. Bu anlamda Şâfiî usûlcüler tarafından müctehidin ehliyet ve liyakat sahibi olması şart koşulmuştur. Konu ile ilgili ilk defa gerekli şartları sistemli bir şekilde ortaya koyan Şâfiî'dir. Daha sonra gelen usûlcüler ufak tefek farklılıklarla Şâfiî'nin çizgisini takip etmeye devam etmişlerdir. Genel anlamda Şâfiî usûlcülere göre müctehid olan kişinin taşıması gereken şartlar şunlardır: Müctehid öncelikli olarak akıllı, baliğ ve adaletli olmalıdır. Ayrıca, kitabı, sünneti, icma ve ihtilafları, kıyası, Arap dilini, usûlî'l-fıkhı, kelamı ve ictihad alanını ilgilendiren bütün ilim dallarını da bilmelidir. Genel anlamda şart koşulan ana başlıklar bunlar olmasına rağmen; müctehidin bu ilimlerden ne kadarını bilmesi gerektiği noktasında ise ihtilaf vardır. Çalışmamızın sınırları göz önünde bulundurularak özellikle Şâfiî usûlcülerin konuya bakış açılarını ve müctehid için şart koştukları ilkeleri dile getirmekle yetindik.

**Anahtar Kelimeler:** İctihad, Ehliyet, Müctehid, Şâfiî Usûlcüler, İctihad Şartları.

### Abstract

Undoubtedly, the most important mechanism which forms spirit of Islamic law and makes it dynamic by bringing it into force is ijthad. In order for the ijthad to survive, there is a need for an mujtahid. On the other hand, Mujtahid is accepted as the person who has the ability to extract the judicial provisions from the evidences in the Islamic law literature. Therefore, a person without an ijthad force is not considered as a mujtahid. In this sense, it is stipulated that the mujtahid must have a license and a merit by the Shafii rulers. It is Shafii who systematically reveals the necessary conditions on the subject for the first time. The procedurers who came after him went on following his ideas with slight differences. In general, these are the requirements of merit according to Shafii procedurers; first of all, mujtahid must be wise, pubescent and fair. In addition, he must know the holy book, sunnah, agreement and disagreements, comparison, Arabic language, fiqh method, all other disciplines regarding islamic law and kalam. Though, in general, these are the main requirements, there is controversy in terms of how much of these discipl"ines mujtahid must know. Moreover, considering the borders of our study, we have especially tried to explain Shafii procedurers' point of view about the subject and the requirements they stipulated for mujtahid.

**Keywords:** Ijthad, Merit, Mujtahid, Shaffi Procedurers, Requirements of Ijthad.



## Giriş

Şâfiî usûlcülere göre icthad konusunu ele almamızın nedeni, özellikle de son zamanlarda icthad hususunda İmam Şâfiî'ye yöneltilen eleştirilerdir. Genellikle akademik çevrede İmam Şâfiî'nin icthadın alanını daralttığı ve dinamik olan İslâm Hukukunu durağanlaştırdığı noktasında görüşler vardır.<sup>1</sup> İmam Şâfiî'nin icthad ehliyeti için ağır şartlar ortaya koyduğu bir gerçektir. Ancak icthadın gereksiz olduğu ya da caiz olmadığı noktasında herhangi bir beyanda bulunduğu söylenemez. Ayrıca konu ile ilgili İmam Şâfiî'den sonraki diğer Şâfiî usûlcülerin de görüşüne bakıp bir kanaate varmak en doğru yol olacaktır.

### 1. İctihad

#### 1.1. İctihadın Sözlük ve Terim Anlamı

İctihad ( الاجتهاد ) kelimesinin sözlük anlamı, hedeflenen şeyi elde etmek ve ona ulaşmak için güç ve çaba sarf etmek demektir.<sup>2</sup> İctihad sözcüğü iftiâl ( افتعال ) babından olup ( جهد ) sözcüğünden türetilmiştir. İctihad sözcüğü bu formuyla güç ve takat anlamına gelmektedir.<sup>3</sup>

İctihad kavramı terminolojide farklı şekillerde tanımlanmıştır. İmâm Şâfiî (204/820), "İctihad kıyasıdır."<sup>4</sup> derken, Gazzâlî (ö. 505/1111), "Şer'i hükümleri öğrenmek için müctehidin olanca gücünü sarf etmesidir."<sup>5</sup> şeklinde tanımlamıştır. Şirâzî (ö. 476/1083) ise *el-Lûma* adlı eserinde, "Müctehidin, Şer'i hükümleri talep etmede güç ve çaba sarf ederek elinden geleni yapmasıdır."<sup>6</sup> diyerek beyanda bulunmuştur. Özellikle İmam Şâfiî'nin yaptığı tanıma bakıldığında icthadın mutlaka bir asla dayanması gerektiği anlaşılmaktadır. Çünkü kıyas bunu gerektirir.

#### 1.2. İctihadın Gerekliliği

İslâm hukukunun en önemli sacayaklarından biri hiç şüphesiz icthad mekanizmasıdır. Hukukun gelişmesinde icthadın önemi büyüktür. Bu anlamda Şâfiî usûlcüler icthada büyük bir önem atfetmişlerdir.

İmâm Şâfiî, icthadın gerekli olduğunu söyleyerek bu konuda net bir tavır sergiler. Konuyu Mescidi Haram'dan uzakta olanların durumunu örnek vererek açıklamaya çalışır. Söz konusu olan bu kişilerin, diledikleri tarafa dönüp namaz kılamayacaklarını belirtir. Ancak bu kişilerin kibleyi bulmaları için alametlerden (dağlar, gece, gündüz, güneş, yıldız, rüzgar) yola çıkarak icthatta bulunmalarının farz olduğunu iddia eder.<sup>7</sup> Şâfiî'nin icthad ile ilgili bu yöntem ve açıklaması büyük bir önem arz eder. Bu düşünce aynı zamanda kendisine yöneltilen "İctihadın alanını daraltmıştır."<sup>8</sup> şeklindeki eleştirileri de çürütür niteliktedir.

Bazı usûlcüler göre ise bir uyumsuzluk söz konusu olduğunda müctehid çözümü önce naslarda, akabinde icma ve kıyasta aramalıdır. Müctehid'in bu yöntemleri kullanarak çözüm bulamaması durumunda icthatta bulunmasını farz-ı kifaye olarak değerlendirmişlerdir.<sup>9</sup> Bu konuda genel kanaat icthadın farz-ı kifaye olduğu yönündedir. Ancak Müctehidlere arz olunan olayların durumuna göre icthadı farz-ı ayn, farz-ı kifaye ve mendup olmak üzere üçe ayıranlar da olmuştur.<sup>10</sup> Kısacası mevcut şartlara göre icthadın hükmü değişebilir. Fakat icthatsız bir zaman dilimi kabul edilmemiştir.

<sup>1</sup> Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, 3. Baskı (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 257; Abdülaziz Bayındır, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, Ankara: Araştırma yayınları, 2014), 252.

<sup>2</sup> Feyyûmî, Ahmet b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâhü'l-Münîr fi Ğarîbî'l-Şerhî'l-Kebîr*, (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1987), 1: 112.

<sup>3</sup> İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Cemâleddin, *Lisânü'l-Arap*, (Beyrut: Dâru's-Sadr, h.1414), 1: 708; Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezâk el-Hüseynî, *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhirü'l-Kâmûs*, (Byy.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 7: 534-535.

<sup>4</sup> İmâm Şâfiî, Muhammed İdris, *er-Risâle*, (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 2008), 314.

<sup>5</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed, *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*, (Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye, 2012), 2: 297.

<sup>6</sup> Şirâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali el-Firûzâbâdî, *el-Lûma fî Usûlî'l-Fıkḥ*, Thk.: Abdülkadir Hatip el-Hüseynî, (Bahreyn: Dâru'l-Hadis, 2013), 303.

<sup>7</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 48-49.

<sup>8</sup> Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'âncılık*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 172-173; İlhami Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 104.

<sup>9</sup> Semânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar b. Ahmat el-Mervezî, *Kavâtiu'l-Edille fî'l-Usûl*, Thk.: Muhammed Hasan, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2: 302-303.

<sup>10</sup> Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-Sanânî, *İrşâdü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak Min İlmi'l-Usûl*, Thk.: Şeyh Ahmet, (Byy.: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1999), 2: 211.

İctihadın olmaması hayatın donması ve durması demektir. İctihadı zaman ve mekânla sınırlı hale getirmek ciddi bir hata olarak görülür. İctihadı zamanla sınırlandırmak ve herhangi bir zamanın ictihad edecek müctehidden hali olması caiz addedilmez. Kıyamete kadar bu işleyişin devam edeceği kabul edilir.<sup>11</sup> İctihad, devamlı gelişmekte ve değişmekte olan insan hayatının bir gereği olarak düşünülmüş, sürekli meydana gelen yeni olayların çözümü ve beşeri ihtiyaçların karşılanması için zaruri görülmüştür. Bu itibarla ictihadı her devirde farz-ı kifâye olarak kabul edenler de olmuştur.<sup>12</sup>

Ehlisünnete mensup müctehidler ictihadın gerekliliği noktasında görüşlerini ifade ederken, nasların sınırlı, olayların ise sayısız olduğunu söylemişlerdir. Sınırlının ise sınırsız olan olaylara yetmeyeceğini belirtmişlerdir.<sup>13</sup> Bu anlamda zaman ve mekâna göre durumların değişmesi sonucunda ortaya çıkan yeni problemlere verilecek cevap naslarda bulunmayınca ictihadın varlığı kaçınılmaz olarak kabul edilmiştir.

Aslında ictihadın gerekliliği ve ictihad kapısının kapanmayacağı konusunda en önemli ve can alıcı örneklerden biri Mu'az b. Cebel'in hadisidir. Hz. Muhammed (s.a.v.) Mu'az'ı Yemen'e, oradaki halka dini hükümleri anlatmak için gönderirken, kendisine sormuş:

“-Sana bir uyuşmazlık getirildiğinde neye göre hüküm vereceksin?”

-Allah'ın Kitabı'ndakine göre.

-Allah'ın Kitabında yoksa?

-Allah'ın Resûlü'nün Sünnetine göre.

-Allah'ın Resulünün sünnetinde de bulamazsan?

-Kendi görüşümle ictihad ederim ve vazgeçmem.” Bu diyalogdan sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) eliyle Mu'az'ın göğsüne vurdu ve “Allah Resulünün elçisini, Allah Resulünün hoşnut olduğu (cevaba) muvaffak kılan Allah'a hamdolsun.” dedi.<sup>14</sup> Mevcut şartlara bakıldığında böyle bir durum tüm zamanlarda cereyan edebilir. O zaman aynı durum söz konusu olunca kimse ictihadın olmayacağını iddia edemez. Buradan, Müslümanca yaşamak için ictihad mekanizmasının varlığının kaçınılmaz olduğu anlaşılmaktadır. Böyle mühim bir mekanizmayı çalıştıracak şahıs ise filhakika sıradan biri olamaz. Bazı şartları kendisinde barındırması elzendir.

Bu makalede, kısaca önemini arz ettiğimiz ictihad mekanizmasına işlerlik kazandıracak Müctehitte bulunması gereken ehliyet şartları tespit edilmeye çalışılacaktır. Ancak çalışmamızın sınırları göz önünde bulundurularak sadece Şâfiî usûlcülerinin görüşlerine yer verilecektir. Öncelikle ictihad ehliyeti ile ilgili şartların tayin edilmesinin sebeplerinin izah edilmesinin daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### 1.3. İctihat Ehliyeti ile İlgili Şartların Ortaya Konmasının Sebepleri

Bu konu uzun zamandır birçok tartışmanın odağını oluşturduğu için önem arz etmektedir. Zira dinamik ve canlı olan İslâm hukukunun durmasına ve donmasına sebep olarak ictihad alanının daraltılması gösterilmiş ve hala bu gün de gösterilmektedir.

İslâm'ın teşrî' döneminde sahabenin sahip olduğu özellikler, onlara ictihad konusunda kaideler konmasını gerektirmiyordu.<sup>15</sup> Daha sonraki dönemde teoriye yönelme ihtiyacının duyulmaya başlandığını gösteren işaretler mevcut ise de, İmam Şâfiî'ye kadar bu ihtiyacın yazıya geçirilişine dair kesin bir vesikanın mevcut olmadığı iddia edilmiştir.<sup>16</sup> Zira sahabe devrinde ictihad ehliyeti tespit edilmemiş ve bu konuda herhangi bir tanım da yapılmamıştır.<sup>17</sup>

Hukukî hükümlerin Rasûlullah'tan (s.a.v.) alınması, doğrudan ve özlü biçimde olduğu için nakil, inceleme ve kıyaslama gibi hususlara gerek duyulmamıştır.<sup>18</sup> Ancak Rasûlullah'ın (s.a.v.)

<sup>11</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkh*, 7. Baskı (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1987), 407.

<sup>12</sup> Şâh Veliyyullâh Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, Çev.: Mehmed Erdoğan, (İstanbul: İmaj Ofset, 2003), 1: 64.

<sup>13</sup> Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr Ahmet, *el-Milel ve'n-Nihal*, (Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968), II, 4.

<sup>14</sup> Ebû Davud, Akdiye, 11; Tirmizî, Ahkâm, 3; İbn Mâce, Menâsik, 38.

<sup>15</sup> İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn, *Câmi'u Beyani'l-İlm*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1968), II, 37.

<sup>16</sup> Râzî, Ebû Abdullah Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin, *Menâkibu'l-İmâm's-Şâfiî*, Thk: Ahmet Hicazi es-Saka, (Kahire: Mektebetü'l-Külliyetü'l-Ezheriyye), 153.

<sup>17</sup> Abdülkerim Zeydan, *el-Medhal li-Dirâseti'l-Şeriatü'l-İslâmiyye*, 16. Baskı (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 91.

<sup>18</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 2: 359.

vefatından sonraki devirde toplumda fetva ve yargılama görevini sahabenin önde gelenleri yürütmüştür. Onlar Kur'ân ve sünnetin dili olan Arapçayı, ayetlerin nüzûl ve hadislerin vürûd sebeplerini gayet iyi biliyorlardı. İslâm hukukunun inceliklerine, maksat ve hedeflerine tam anlamıyla vakıftılar. Bu nedenle naslardan hüküm çıkarmak için gerekli şartları teorik bir şekilde ele almaya ihtiyaçları bulunmuyordu.<sup>19</sup>

Zekiyüddîn Şa'bân, özellikle hicri üçüncü asrın sonlarına doğru hukuki olarak karar verme ve ictihatta bulunma noktasında büyük bir anarşiye müşahade edildiğini nakleder. Öyle ki, icihad konusunda ehliyet sahibi olmayan kişiler kendilerinin müctehid olduğunu iddia etmiş ve naslardan hüküm çıkarma kurallarının çoğu bir yana, azını bile bilmeyenler fetva verme cüretinde bulunmuşlardır.<sup>20</sup>

İctihadla ilgili tartışmaların ortaya çıkması ve icihad edecek kişi ile ilgili şartların ileri sürülmesinin temel sebeplerinden biri de istihsandır. Özellikle Hanefî mezhebine mensup fakihler, birçok hukuki meselede istihsan yöntemini müstakil şer'î bir delil olarak kullanmışlardır. Zaman zaman kıyas kelimesinin yanında kullandıkları da olmuştur. Ayrıca Hanefî fakihler istihsan kelimesini çokça kullandıkları halde kendilerinden "*istihsan*" ile ilgili ortak bir tanım da intikal etmemiştir.<sup>21</sup> Bu belirsizlik zihinleri meşgul etmiş ve işin nereye varacağı noktasında akıllarda soru işareti bırakmış olabilir. Bu münasebetle söz konusu olan durum, âlimleri çözüm arayışına sevk eden başka bir neden olmuştur, diye düşünüyoruz.

O dönemde rey taraftarları ile hadis taraftarları arasında tartışmalar devam ederken teorik hipotezler noktasında aşırılık söz konusu olup ilimle uğraşanlar çok defa naslardan ve selevin birikiminden destek almayı özellikle istihsana yönelmişlerdir. Özellikle bu dönemde reyde büyük bir artışın yaşandığına işaret edilmiştir.<sup>22</sup> İlim sahasında meydana gelen bu karışık durumda icihad noktasında kimin ehil, kimin ehil olmadığı anlaşılabilir duruma geldiği anlaşılıyor. Aynı zamanda gelinen bu durumun teamüllerin dışında bir hal aldığını da göstermektedir.

Mevcut olan bu duruma kayıtsız kalmayan İmâm Şâfiî ve diğer bazı usûlcüler, icihad mekanizmasına bir çeki düzen vermek için ehliyet şartlarını ortaya koymuşlardır. İmâm Şâfiî'nin keyfi ve kişisel icihadların önüne geçmek için kıyas yöntemini kullandığı da iddia edilmektedir.<sup>23</sup>

İbn Haldun (ö. 808/1406), bütün bunları dil meselesi muvacehesinde değerlendirmeye tabi tutar. Çünkü selevin bu noktada dil probleminin mevcut olmadığını söyler. Ancak daha sonra gelenlerin dile hakimiyetleri olmadığı için usûlün varlığını gerekli kılmıştır.<sup>24</sup>

Muhammed Ebû Zehrâ (ö. 1974), Fıkıh Usûlü'nün Fürû'u fıkıh için önemini, mantık ilminin diğer felsefi ilimlere göre faydası gibi değerlendirir. Mantık ilmini akıl için bir ölçü ve düşünürken akli hatadan koruyan bir araç olarak kabul eder. Bu bağlamda Fıkıh Usûlü'nün de müctehidi fıkıh alanında yapmış olduğu çalışmalarda hata ve yanlışlardan koruyan bir ölçü olduğunu söyler. Dolayısıyla müctehidin ortaya koymuş olduğu hükmün doğru veya yanlış olduğunu bu sayede kavrayacağını dile getirir.<sup>25</sup>

Karadâvî ise, Allah din âlimlerini, hakkında nass olan ve olmayan hususlarda delil getirmeyi bir kurala bağlamak için "*Fıkıh usûlü*" ilmini oluşturmaya muvaffak kılınca, bu başarı sayesinde onlar, hiçbir millete veya medeniyette benzeri görülmemiş muhteşem bir ilim meydana getirdiklerini söyler. Aynı zamanda bu ilimin, İslâmî düşünce mirasının iftihar kaynaklarından birini teşkil ettiğini ifade eder.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Zekiyüddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, Çev.: İbrahim Kafi Dönmez, 2. Baskı (Ankara: TDVY., 1996), 32.

<sup>20</sup> Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 442.

<sup>21</sup> Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 180-182.

<sup>22</sup> Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Çev.: İbrahim Akbaba, (İstanbul: Kitapevi, 2001), 116; Kirbaşoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, 134.

<sup>23</sup> Ahmed Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuş ve Gelişimi*, Çev.: Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hüseyin Esen, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 79.

<sup>24</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2: 360.

<sup>25</sup> Muhammed Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, Çev.: Abdülkadir Şener, 10. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 21.

<sup>26</sup> Karadâvî, *İslâm Fıkıhını Yeniden Okumak*, Çev.: Abdullah Kahraman, (İstanbul: Nida Yayınları, 2012), 173.

Bilindiği üzere usûl konusunda yazılan ilk müstakil kitap İmam Şafii'nin er-Risâle adlı eseridir.<sup>27</sup> Kitabın telif tarihi ve içeriğine bakıldığında icthad metotlarını ve şartlarını ilk defa derleyip toplayan müctehidin yine İmâm Şâfiî olduğu kabul edilir.<sup>28</sup> Bu şekilde fıkıh usûlünün tedvini ile beraber ilk defa icthad ehliyeti müctehid imamlar döneminde tespit edilmiş ve kavramsal olarak literatüre geçmiştir.<sup>29</sup> Zira er-Risale'de icthad edecek kişide bulunması gereken ehliyet şartları açıkça ortaya konulmuştur. Ancak daha sonra bu şartları ağır gören yine bir kısım Şâfiî usulcülerin şartları tahfif etmeye çalıştıklarını hatta İmam Şâfiî'nin ortaya koymuş olduğu şartlara ilavelerde bulduklarını göreceğiz.

#### 1.4. Ehliyetin Anlamı

Başlangıçta icthad edecek kişide bulunması gereken şartlar “ehliyet” başlığı altında değil de özellikle “müctehidin şartları”<sup>30</sup> adı altında dile getirilmiştir. Daha sonraki usûlcüler ehliyet kavramını kullanmışlardır.<sup>31</sup>

Ehliyet kelimesine sözlük anlamı açısından bakıldığında kökü e-h-l'dir. Bu ise malik olmak, hakkı olmak, yetkisi olmak, bir şeye mensup, bir şeyde bilgili, ona layık olan kişi anlamına gelmektedir.<sup>32</sup> Dolayısıyla bu kelimenin mastarı olan ehliyet ise sözlükte yetki, elverişlilik, liyakat ve yeterlilik anlamlarına gelir.<sup>33</sup>

Ehliyet kelimesi, İslâm hukuk doktrininde kişinin dinî ve hukukî hükme konu olmaya elverişli oluşunu ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır.<sup>34</sup>

#### 2.Şâfiî Usûlcülere Göre Ehliyetin Şartları

Şâfiî usûlcüler nasslardan şer'î hükümlerin çıkarılması için müctehidin taşıması gereken birçok şart ileri sürmüşlerdir. Özellikle konu ile ilgili tespit ettiğimiz şartları şöyle sıralayabiliriz:

##### 2.1. Akıl ve Bulûğ

Şâfiîler, icthad edecek kişinin akıllı<sup>35</sup> olması gerektiği noktasında ittifak ettikleri halde bulûğ şartı hakkında ihtilafa düşmüşlerdir. Bu doğrultuda, temyiz yeteneğinden mahrum olduğu için akıl sahibi olmayanların sözüyle amel edilemeyeceği ifade edilmiştir.<sup>36</sup> Şayet müctehid akli olgunluğa ulaşmasa benzer hususlar arasındaki farkları ayırt edemeyecektir. Hal böyle olunca bir icthad ürünü olan kıyas yapma hakkı da olmaz. Akıllı tam olandan kasıt ise müctehidin icthad konularına vakıf olmasıdır. Bu şartları kendisinde barındırmayan kimsenin kıyas yapması caiz görülmemiştir.<sup>37</sup>

Ancak bulûğ şartı Şâfiî usûlcüler arasında üzerinde ittifak edilen bir konu değildir. Çünkü balığ olmayan kişinin akıllı tam olmadığından sözüne itibar edilmeyeceği söylenmiştir.<sup>38</sup> Cüveyni ise, çocuğun icthad rütbesine yükselmesinin mümkün olduğunu iddia etmiştir.<sup>39</sup> Aslında burada çocuk ve akıl hastası olan kişiyi ayırt etmek gerekir. Zira çocuk iyi ve kötüyü birbirinden ayırt etme yeteneğine

<sup>27</sup> Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 164; Hassan, *İslâm Hukukunun Doğuş ve Gelişimi*, 23.

<sup>28</sup> Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, 34.

<sup>29</sup> Hayreddin Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996), 168.

<sup>30</sup> Tufi, Necmüddin Ebû Rebi Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, Thk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Arabistan: Vizâreti'l-Şüuni'l-İslâm, ts.), 3: 575.

<sup>31</sup> Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 168.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 11: 30; Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, Thk.: Muhammed Na'im el Arkûsî, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 963; Feyyûmî, 1: 28.

<sup>33</sup> İbrahim Mustafa ve dğr., *Mucemü'l-Vasit*, (Byy.: Dâru'd-Dave, ts.), 32.

<sup>34</sup> Ali Bardakoğlu, “Ehliyet”, *DîA*, (TDVY, 1994), 10: 533.

<sup>35</sup> İbn Sübkî akli üç şekilde tanımlar. 1. Bir meleke olan akıl, kendisiyle ilim idrak edilen derin bir yetenek ve kabiliyettir. Bunun manası ise kendisiyle malumatların hakikatleri tafsil edilen tabii bir kuvvet olmasıdır. 2. İster zarurî ister nazarî idrak olsun ilmin bizzat kendisidir. 3. Akıl sadece zarurî ilimdir. Akıl gereklidir, çünkü akıllı olmayan kişi temyiz sahibi değildir ki sözüne itibar edilsin. Akıl melekedir. Meleke ise ilmin kendisiyle idrak edildiği nefisteki derin yetenektir. el-Bennânî, Abdurrahman b. Cadullah, *Haşiyetü'l-Allâmetü'l-Bennânî âlâ Cemu'l-Cevâmî*, Thk.: Muhammed Abdülkadir Şahin, 2. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 2: 590.

<sup>36</sup> Bennânî, *Haşiyetü'l-Allâmetü'l-Bennânî*, 2: 589.

<sup>37</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 329; İbn Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi, *Cem'û'l-Cevâmî fi Usûli'l-Fıkh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 118.

<sup>38</sup> Bennânî, *Haşiyetü'l-Allâmetü'l-Bennânî*, 2: 590.

<sup>39</sup> Cüveyni, İmâmu'l-Haremeyn, *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh*, (Katar: Devlet Yayınları, ts.), 2: 1330.

sahiptir. Aynı şey akıl hastası için söylenemez. Bu anlamda Cüveynî'nin görüşü daha isabetli görülmektedir.

## 2.2. Adalet

Müctehid için adaletin gerekliliği konusunda Şâfiî fakihler farklı görüşler serdetmişlerdir. İmâm Gazzâlî müctehidin adil olmasını şart koşar. Ayrıca müctehidin kendi adaletine hâlel getirecek masiyetlerden de uzak durmasını gerekli görür. Çünkü adil olmayanın fetvası kabul edilemez, diye düşünülür.<sup>40</sup> İbn Sübkî (ö. 771/1370) ise esâh olan görüşe göre mezhepte adaletin şart olmadığını dile getirir. Bu durum, fasıkın da icthad kuvvetine sahip olabilmesinin bir gerekçesi olarak kabul edilir.<sup>41</sup> Mezhepte müctehidin sözüne güvenin oluşması için adalet şartının getirilmesi ise zayıf bir görüş olarak kalmıştır.<sup>42</sup> Biz de, adaletin olması gerektiği kanaatindeyiz. Adalet konusunda malul olan bir kimsenin görüşüne itimat etmek kişiye ağır gelir. Aynı zamanda fasıkın görüşüne uyum problemi doğar. Fıskı zahir olan bir kimsenin toplum içinde itibarı zayıftır. Bu anlamda ortaya koyacağı icthada güven duyulması kolay olmaz.

## 2.3. Kitab'ı Bilmek

Şeriatın esrârı ve ahkâmı için en kuşatıcı olan kaynak şüphesiz Kur'ân'dır. Bu münasebetle İslâm hukuku kaynaklarının başında gelir. İslâm hukukuna işlerlik kazandıran ve onu dinamik hale getiren ise icthad mekanizmasıdır. Bu mekanizmayı çalıştıran yegâne kişi şüphesiz müctehiddir. Tüm Şâfiî usûlcülere göre icthatta bulunacak olan kimsede bulunması gereken ve üzerinde ittifak edilen konuların başında kitabın bilinmesi gelir.<sup>43</sup> Müctehidin kitabın ne kadarını bilmesi gerektiği noktasında ise ihtilâf vardır.

Fıkıh Usûlü ilminin korucusu olan İmâm Şâfiî'ye göre, hiç kimse bir şey için bu haramdır veya helaldir deme yetkisine sahip değildir. Böyle bir şey söyleyebilmesi için görüşünü ilme dayandırmasını zorunlu görür ki bu ilmin dayanağı da Kitap, sünnet, icma ve kıyastır. Bu anlamda Kur'ân'ın ihtiva ettiği farzları, ahlâkî esasları, irşat ile ilgili emirleri ve mubah kıldığı şeyleri bilmelidir.<sup>44</sup> Allah'ın kitabında yer alan hükümlerin yanında, Kur'ân'ın edebi yönünü, nasih ve mensuh ayetlerini, âm, has ve irşat yöntemini de bilmelidir.<sup>45</sup>

Özellikle nâsîh ve mensûhun bilgisine büyük bir önem atfedilmiştir. Eğer müctehid bu bilgiye sahip olmazsa mensûh olan ayetlerle hüküm verebilir. Ya da muhkem olan ayetin mensûh olduğunu düşünerek muhkem ayetleri terk edebilir. Böyle bir durumda mensûh olan bir ayetle hüküm verilmiş olur<sup>46</sup> ki, bu da büyük bir yanlış olur.

İmâm Şâfiî, özellikle müctehid için Kur'ân'ın tamamının ezbere bilinmesini şart koştur.<sup>47</sup> Ayrıca, müctehidin kitabın esbâbı nüzûlünü,<sup>48</sup> muhkem ve müteşâbihini, te'vil ve tenzilini, ayetlerin Mekki ve Medeni oluşunun bilinmesini de gerekli görür.<sup>49</sup> Şâfiî'nin bu bakış açısına göre müctehidin icthatta bulunabilmesi için Kur'ân'a her yönüyle vakıf olması kaçınılmaz görülüyor. Bu bağlamda, Kurân hakkında detaylı bilgiye sahip olmayan bir müctehid icthadını Kur'ân'a dayandıramaz.

İmâm Gazzâlî, icthad noktasında Allah'ın kitabını asıl olarak kabul ettikten sonra, İmâm Şâfiî'nin ileri sürdüğü ağır şartları iki açıdan hafiflettiğini söyler. Birincisi, müctehidin Allah'ın kitabının tamamını bilmesini şart koşmaz. Hükümün bağlandığı beş yüz kadar ahkâm ayetinin bilinmesini yeterli görür. İkincisi ise, bu ayetlerin ezberlenmesini de gerekli görmez. Sadece ayetlerin yerlerinin bilinmesi

<sup>40</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2: 293; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 1334.

<sup>41</sup> Şîrâzî, *el-Luma*, 299; İbn Sübkî, *Cem'û'l-Cevâmi*, 119; Bennânî, *Haşiyetü'l-Allâmetü'l-Bennânî*, 2: 593-594.

<sup>42</sup> Bennânî, *Haşiyetü'l-Allâmetü'l-Bennânî*, 2: 593-594.

<sup>43</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 61; İbn Sübkî, *Cem'û'l-Cevâmi*, 118.

<sup>44</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 61; Şîrâzî, *el-Luma*, 298; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakiin*, 1: 37.

<sup>45</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 329; İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakiin*, 1: 37; Şîrâzî, *el-Luma*, 298.

<sup>46</sup> Cüveynî, *el-Burhan*, 2: 1331-1332.

<sup>47</sup> İsnevi, Cemaleddin Abdurrahim, *Nihâyetü's-Sûl Şerh'u Minhâcî'l-Vusul ila İlmi'l-Usûl*, (Byy.: Dâru'l-İbnu Hazm, 1999), 2: 1036.

<sup>48</sup> Hatip el-Bağdâdî, Ebi Bekr Ahmet b. Ali b. Sabit, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, Thk.: Ebû Abdurrahman Adil, (Riyâd: Dâru İbnü'l-Cevzi, 1996), 2: 331.

<sup>49</sup> İbnu'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakiin* 1: 38; Hatip el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, 2: 331.

ve ihtiyaç zamanında o ayetlere ulaşılmasını kâfi görür.<sup>50</sup> Gazzâlî'nin bu görüşünü çağımıza taşıdığımızda müctehidin yükünün epey hafiflediği anlaşılır. Çünkü teknolojinin gelişmesiyle müctehid olan kişi istediği an her türlü ayet ve hadise ulaşabilir.

İbn Sübkî ise müctehid için Kitap ile ilgili usûl, belâğat, ahkâm ayetlerinin yeri ve ayetlerin nâsîhi, mensûhu ve esbâbı nüzulünü bilmesini zaruri görür.<sup>51</sup> Bu konuda Âmidî (ö. 631/1233) de aynı görüşü paylaşmaktadır.<sup>52</sup> Nâsîh ve mensûh olan ayetlerin bilinmesindeki temel gaye, daha önce geçtiği üzere neshedilmiş olan ayetlerle hüküm vermemek içindir.<sup>53</sup> Kanaatimizce de müctehid, ayetlerin yukarıda söz konusu edilen hususiyetlerini bilmelidir. Hatta ayetlerin edebi, tarihsel ve sosyolojik arka planına da hâkim olmalıdır. Bu anlamda ayetin indiği ortamın bilinmesi, hem tarihsel hem de toplumsal açıdan önem taşır.

#### 2.4. Hadisi (sünnet) Bilmek

Hadis kelimesi sözlükte “*kadim*”in zıddı olan “*yeni*” anlamına gelmektedir.<sup>54</sup> Terim olarak ise hadis, Peygamberimizin (s.a.v.) söz, fiil ve takrirlerine (onay) denir.<sup>55</sup> Ayrıca ahlaki ve fiziki vasıf olarak Hz. Peygamber’e nispet edilen her şeyin yazılı metinleri şeklinde tanımlayanlar da olmuştur. Kısaca “*Peygamber sözü*”ne de hadis denilmektedir.<sup>56</sup>

Müctehidin ehliyeti için şart koşulan önemli hususlardan biri de hiç şüphesiz nebevi sünnet bilgisidir. İslâm âlimleri tarafından müctehid için, Rasûlullah’tan sadır olan söz, fiil, takrir ve yapılmasına önem verdiği fiillerin bilinmesi gerekli görülmüştür.<sup>57</sup> Fakat hadislerin tamamının bilinmesi ve ezberlenmesi şartı öngörülmemiştir.<sup>58</sup> Bu anlamda hadislerin tamamını bilmenin zor olmasından dolayı böyle bir sınırlama getirilmiş olabilir. Zira hadisin bilgisi sahili olmayan bir deniz gibidir.

Mâverdî (ö. 450/1058), ictihad hakkında her ne kadar beş yüz tane hadisin ezberlenmesini yeterli görse de, Gazzâlî ise, Kur’ân konusunda yaptığı tahfifi sünnet konusunda da iki açıdan yaptığını söyler. Sünnetin tamamının bilinmesi şartını ağır bulduğundan bunu kabul etmez. İctihad için sadece ahkâm hadislerinin bilmesini yeterli görür. Ayrıca müctehidin bu hadisleri ezbere bilmesi şartını da aramadan, müctehidin rahat ulaşabileceği Ebû Davûd veya Beyhakî’nin es-Süneni gibi ahkâm hadislerini içeren ana kaynaklarından birinin varlığını yeterli kabul eder. Gazzâlî, müctehidin fetva vermek için ihtiyaç sırasında müracaat edeceği babları bilmesini kâfi görmüş, eğer ezberleme imkânı varsa daha güzel olduğunu ifade etmiştir.<sup>59</sup> Ancak İbn Dakîku’l-İd (ö. 702/1302) ve İmam Nevevî (ö. 676/1277)<sup>60</sup> gibi sonra gelen bazı Şâfiî usûlcüler ise Gazzâlî’nin bu görüşüne katılmamışlardır.<sup>61</sup> Bunlara göre ezber şartı olmaksızın müctehid bütün ayetleri ve sahîh hadisleri bilmelidir.<sup>62</sup> Sahih hadislerin tamamının bilinmesi ağır bir şarttır. Ebû Hanife gibi müctehitlerin bu tür hadislerin tamamına ulaşmaları dönemleri itibari ile mümkün değildi. Çünkü o dönemde hadislerin tamamı henüz tedvin

<sup>50</sup> İmam Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2: 294; Râzî, *el-Mahsul*, (Thk.: Tâhâ Câbir Ulvânî), (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 6: 23; Apaydın, *İslâm’a Giriş*, 89.

<sup>51</sup> Bennanî, *Haşiyetü’l-Allametü’l-Bennanî*, 2: 590-93.

<sup>52</sup> Amidî, Ebû’l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa’lebi, *el-Ihkâm fi Usûli’l-Ahkâm*, Thk.: Abdürrezak Afifi, (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.), 4: 163.

<sup>53</sup> İsnevî, *Nihayetü’s-Sûl*, 1037.

<sup>54</sup> İbrahim Enis ve dğr., *el-Mucemü’l-vasit*, (B.y.y.: Mektebetü’ş-şüruk), 2004, 160.

<sup>55</sup> İbn Hacer, Ebû’l-Fadl Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Ahmet el-Askalânî, *Fethû’l-Bârî bi Şerhi Sahih’l-Buhârî*, Thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, (Beyrut: Dâru’l-Marife, h.1379), 725; Tahhan, 15.

<sup>56</sup> Çakan, İsmail Lütfü, *Hadis Usûlü*, (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts), 13.

<sup>57</sup> Şîrâzî, *el-Luma*, 298.

<sup>58</sup> İsnevî, *Nihayetü’s-Sûl*, 1036.

<sup>59</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2: 294; Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî, *el-Bahrû’l-Muhit fi Usûli’l-Fıkh*, (Kuveyt: Dâru’s-Savve, 1992), 6: 200-201.

<sup>60</sup> Bu konuda İmam Nevevî itirazlarda bulunarak Ebû Davud’un Sünen’inin örnek verilmesini doğru bulmaz. Çünkü bu kitabın bütün sahih hadisleri kapsamadığını iddia eder. Buhârî ve Müslim’de ahkâma dair birçok sahih hadisin var olduğunu ve Ebû Davud’un sünen’inde yer almadığını söyler. İbn Dakîku’l-İd de iki açıdan Ebû Davud’un Sünen’ini yetersiz bulur: Bu eser müctehidin ihtiyaç duyacağı tüm hadisleri kapsamadığı, ikincisi ise bu esrede müctehidin hüküm verirken ihtiyaç duyamayacağı bazı hadislerin yer almasıdır. Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *İrşâdü’l-Fuhul ilâ Tahkiki’l-Hakkı min İlmi’l-Usûl*, Thk.: Şeyh Ahmed, (Dimaşk: Dâru’l-Kütübi’l-Arabi, 1999), 2: 207-208.

<sup>61</sup> Zerkeşî, *el-Bahrû’l-Muhit*, 6: 201; Apaydın, *İslâm’a Giriş*, 89.

<sup>62</sup> Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 170.

edilmemişti. Yukarıdaki şartlara göre hareket edildiği takdirde Ebû Hanife (ö. 150/767) gibi âlimlerin müctehidliği tartışılır duruma gelir.

Bazı usûlcülere göre ise, müctehid kuvvet ve zayıflık açısından râvilerin hallerine, cerh ve ta'dil yollarına vakıf olmalıdır. Ancak Ahmet b. Hanbel (ö. 241/855) ve Yahya b. Main düzeyinde hadis bilgisine ulaşması şartı aranmamıştır.<sup>63</sup> Çünkü sadece nakille gelen hadislere muttali olunabileceği söylenmiştir. Ancak sahih olan rivayetleri fasit olan rivayetlerden ayırmak için hadisi nakledenin kendisinin ve ahvalinin bilinmesi gerekli görülmüştür.<sup>64</sup>

Gazzâlî ve onu takip eden bazı usûlcüler, hadislerin derecelerini birbirinden ayıracak şekilde râvilerle ilgili cerh ve ta'dil bilgisini de yine rivayet bilgisi kapsamında değerlendirmişlerdir. Bununla beraber, genel anlamda ümmet tarafında kabul edilmiş hadislerin isnadını incelemeye gerek olmadığı, müctehidin ta'dil noktasında Buhârî ve Müslim gibi hadis imamlarının ta'dili ile yetinebileceği görüşündedirler. Zira aralarında uzun bir zamanın geçtiğini için buldukları sırada râvilerin ahvalini araştırmanın zor bir iş olduğunu söylemişlerdir. Netice itibari ile hadis ilminde sıkı olan âlimlerin ta'dili ile iktifa etmeyi yeterli görmüşlerdir.<sup>65</sup>

Hatip Bağdâdî, bir kimsenin çok miktarda hadis toplayıp rivayet etmekle Müctehid olamayacağına, bunun için manayı anlamaya ve derin tefekkür kabiliyetine ihtiyaç bulunduğuna işaret eder.<sup>66</sup>

İctihad noktasında tartışmanın en fazla yaşandığı konu hadistir. Müctehid usûl açısından hadisi iyi bilmelidir. Çünkü hadislerde de bir tedricilik vardır. Bununla beraber fetva mahiyetinde olan hadisler de az değildir. Ayrıca, müctehid mutlaka hadisin vürud sebebine vakıf olmalıdır. Hadis usûlüne vakıf olan, istediği zaman hadise ulaşabilen ve Arapçayı da iyi bilen bir Müctehid için hadisi ezbere bilme şartının getirilmesi ağır olur. Zira günümüzde hadisi ezberlemekten ziyade usûlü bilmek daha önemlidir. Haddizatında teknolojik imkânlarla herkes hadise ulaşabiliyor. Ayrıca, müctehidin ictihat edeceği konular ile ilgili sahih hadisleri bilmesi yeterli kabul edilebilir.

## 2.5. İcma ve İhtilafları Bilmek

İmâm Şâfiî, ilimde iki hususun çok mühim olduğunu söyler. Bunlardan birincisi icma, ikincisi ise ihtilafıdır.<sup>67</sup> Bu anlamda usûlde müctehidin icmanın mevzularını bilmesi şart koşulmuştur. Bunun temel sebebi müctehidin icmanın hilafına fetva verme ihtimalidir. Bu nedenle müctehidin icma ile sonuçlanan ve sonuçlanmayan meseleleri bilmesi gerekli görülmüştür.<sup>68</sup>

İmam Şâfiî, ictihad edecek kimsenin konu ile ilgili bir sünnet bulamazsa Müslümanların icma ile istidlal etmesi gerektiği görüşündedir. İctihatta bulunacak olan bir kimse insanların hangi konularda icma ettiklerini ya da ihtilafa düştüklerini bilmelidir. Bu bağlamda daha önceki icma ve ihtilafları bilmeyen kişi ictihatta bulunamaz. Müctehid, özellikle kendisine muhalefet eden muarızlarını dinlemekten çekinmemelidir. Zira müctehid muarızını dinlemekle kendisi yanlış yapmaktan kurtulmuş olur. Bununla beraber inandığı doğruları tespit etme noktasında güçlü duruma gelir. Fakat onun bu konuda büyük bir çaba sarf etmesi şart koşulur. Böylece müctehid kabul ettiği şeyi hangi argümanlara göre kabul ettiğini, terk ettiği şeyi ise hangi sebepten dolayı terk ettiğini bilmiş olur. Göstermiş olduğu bu çaba sonucunda kabul ettiği şeyin terk ettiği şeyden daha üstün olduğunu da anlar.<sup>69</sup> Bu konu hakkında icma ve ihtilafları bilen bir müctehid yaptığı çalışmalarla daha çabuk ve daha doğru sonuca ulaşır. Aksi takdirde icmaya aykırı ictihatta bulunma ihtimali doğar.

Yukarıdaki bilgiler bağlamında bakıldığında İmam Şâfiî'ye göre müctehidin yanlışa düşmemesi ve gerçek bilgiye ulaşması için muhaliflerinin görüşleri hakkında bilgi sahibi olmalıdır. Müctehidin bu konu hakkında göstereceği çalışma ve çabası, ona tenkit, takdir ve araştırma melekesinin gelişmesini sağlar. Bununla beraber o fakihlerin sahip oldukları delil ve gösterdikleri eğilimler arasında mukayeselerde bulunma imkânı elde eder. Zira İmam Şâfiî, fakihlerin ihtilaflarından başlayıp

<sup>63</sup> Amidî, *el-İhkâm*, 4: 163.

<sup>64</sup> İsnævî, *Nihayetü's-Sûl*, 2: 1037.

<sup>65</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2: 296-97; Apaydın, *İslâm'a Giriş*, 89.

<sup>66</sup> Karaman *İslâm Hukukunda İctihad*, 169.

<sup>67</sup> İmâm Şâfiî, *el-Ümm*, (Byy.: Dâru'l-Şa'b, 1968), 7: 250; Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhit*, 6: 201.

<sup>68</sup> Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhit*, 4: 201; Şîrâzî, *el-Luma*, 298.

<sup>69</sup> İmâm Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 329.

çalışmalarını genişleterek fıkıhın ölçü ve ana öğelerini tespit etmiş ve bu şekilde Fıkıh Usûlünü ortaya koymuştur.<sup>70</sup>

İmâm Gazzâlî, daha önceki konularda olduğu gibi bu konuda da tahfife gitmiştir. Müctehidin aykırı fetva vermemesi için hem nassları hem de icma konularını bilmesini şart koşar. Fakat icma ve ihtilafa konu olan her şeyi ezberlemesini gerekli görmez. Bilakis fetva verdiği meselelerin icmaya muhalif olmadığını bilmesi halinde bunu yeterli görür. Müctehidin bu fetvası ya âlimlerin mezheplerinden herhangi birine muvafakat etmeli ya da bu meselenin icma ehlinin açıklama yapamayacakları aşırda neşet etmelidir.<sup>71</sup> Müctehid daha önceki ictihadların vaktini ve o vakitte cereyan eden dini, siyasi ve sosyal olayları bilmelidir. Zira vakit ve sosyal hayat ictihad üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.

## 2.6. Kıyası Bilmek

Müctehid'in bilmesi gereken önemli konulardan biri de kıyastır. İmâm Şâfiî'ye göre, ilimde kıyasın özel bir yere sahip olması hasebiyle herkes ona ulaşamaz. O, âlimlerin tamamının kıyası öğrenmek ve bilmekle sorumlu olmadığını söyler. Bu bağlamda öğrenme imkânı olan bilginlerin kıyası ihmal etmesini caiz görmez. Şâfiî, kıyas ilminin öğrenilmesini farz-ı kifaye kabul ettiğinden, yeteri kadar kimse onu öğrenince diğerlerinden sorumluluğun kalkacağını ifade eder. Bu bağlamda kıyas ilmini öğrenen fakihleri, ötekilerden daha üstün görür.<sup>72</sup> Bu görüş, İmâm Şâfiî'nin akla önem vermediğini iddia edenlere cevap niteliğindedir. Çünkü kıyas aklın mahsulüdür. Ayrıca yukarıda geçtiği üzere aklını kullananları diğerlerinden daha üstün saymıştır.

Müctehid kıyası bilmelidir, çünkü kıyas ictihad mekanizmasının dayanağı ve re'yin aslı kabul edilir. Fıkıh, kıyasta değişik şubelere ayrılır. Zira birçok konuda fıkhi çözümlenmeler için kıyasın varlığı şarttır. Kıyası bilmeyen bir kimse söz konusu olan meselelerde hüküm çıkaramaz.<sup>73</sup>

İmam Şâfiî, ictihadı bütün şekil ve metotlarıyla kıyas bilgisine bağlar. Hatta daha da ileri giderek *"İctihad kıyastır."* der.<sup>74</sup> Müctehid, sahih olan kıyasın yöntemini öğrendikten sonra hüküm ifade eden nass'lardan elde edilen verileri de öğrenmiş olur. Bu veriler, ona ictihad yaptığı konuya en yakın olan nass'ı seçme imkânını sağlar. Kıyası bilen bir kimse, şu dört şeyi de bilmesi gerekli görülmüştür:

*"a) Kıyasın aslını teşkil eden nasları ve bu nas'ların ortaya koyduğu hükümlere temel teşkil eden ve fer'in hükmünü asl'a bağlayan illetlerin bilinmesi.*

*b) Kıyasın asıl temelinin teşkil eden ve fer'i asl'a bağlayan illetin taşıması gereken vasıfların bilinmesi.*

*c) Önceki Müctehidlerin hükümleri çıkarırken dayandıkları vasıfları tespit etmede başvurdukları metotların bilinmesi.<sup>75</sup>*

*d) Müctehid kıyası ve kıyasın muteber olan şartlarını bilmelidir. Ta ki caiz olan ve olmayan meseleleri birbirinden ayırt etsin.<sup>76</sup> Çünkü kıyas ictihadın temel esasıdır. Aynı zamanda kıyas, müctehidi sayısız hükümlerin açıklanmasına götüren bir yoldur."<sup>77</sup>*

Müctehidin vücubi (zorunlu) olarak kıyası bilmesinin manası şudur: Kıyasın rükünlerini, şartlarını, nevilerini, kısımlarını ve illete delalet eden yollarını bilmesi demektir. Kıyas ve ictihadı aynı anlamda kullanan İmam Şâfiî'ye göre Kur'an-ı Kerim'de yer alan hükümlerin bağlandığı bilgileri elde eden kimse kıyas yapabilir. Müctehidler haber olan yerde habere uyararak, haber olmayan konularda ise, mevcut olan habere kıyas yaparak ictihatta bulunmalıdır.<sup>78</sup> Bu anlatılanlara bakıldığında müctehid

<sup>70</sup> Ebû Zehra, Muhammed, *İslâm Hukuku Metodolojisi (Fıkıh Usûlü)*, Çev.: Abdülkadir Şener, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 333.

<sup>71</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2: 294; Vehbe Zuhaylî, *Usûli'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1996), 2: 1036.

<sup>72</sup> İmâm Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 246.

<sup>73</sup> Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhit*, 6: 201.

<sup>74</sup> İmâm Şâfiî, *el-Ümm*, 7: 314.

<sup>75</sup> Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 333.

<sup>76</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, VI, 22; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 1332.

<sup>77</sup> İsnevî, *Nihayetü's-Sûl*, 2: 1037.

<sup>78</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 327



mutlaka icthadını bir asla dayandırmalıdır. Bu işleyişin özellikle İmam Şafii'nin icthad felsefesinde yer aldığını söylemek yanlış olmaz.

İmâm Şâfiî'ye nispet edilen, “*Kim Allah'ın kitabını nass ve istinbat olarak bilirse dinde imamete (müctehid olmaya) hak kazanır.*” ifadesi de müctehidin taşıması gereken özellikleri kısaca ortaya koymaktadır.<sup>79</sup>

İctihad noktasında en çok kullanılan yöntem kıyas görülmektedir. Dolayısıyla kıyası tüm detaylarıyla bilmeyen bir kişi icthadında hataya düşebilir. Müctehid, özellikle olaylar arasındaki benzerlikleri, ayrıldıkları noktaları ve olayların illetlerini iyi bilmelidir. Çünkü asıl ile ferî birbirine bağlayan şey aralarındaki illet birliğidir.

## 2.7. Arap Dilini ve Hitabını Bilmek

İslâm hukukunun temel kaynaklarının dili Arapça olması hasebiyle İmâm Şâfiî, bu dile çok büyük bir önem atfeder. İlim adamı evvela Kur'ân-ı Kerim'in Arapça olarak nazil olduğunu bilmelidir<sup>80</sup> Geniş bir dil olan Arapça'nın birçok ifade biçimi vardır. Sayıca zengin olan bu ifade biçimlerinin birleştikleri ve ayrıldıkları noktaları bilmeyen kimse, Kitap'ta yer alan mübhem ve kapalı bilgilerin izahını yapamaz.<sup>81</sup> Arapçanın değişik ifade tarzlarına vurgu yapan İmâm Şâfiî, ancak ilim sahibi olan kimselerin bu değişik ifade tarzlarını bileceğini söylemiştir. Arapça'yı bilmeyen kimseler, onun bir kısım özelliklerini bilmeyenler gibi, Arapçanın taşıdığı özellikler hakkında zor söz söyleyebilirler.<sup>82</sup> İmâm Şâfiî, er-Risâle adlı eserinin değişik yerlerinde, “*Bir kimse Arap dilini iyice bilmedikçe diğer tüm şartları taşısa bile icthad yapamaz.*” iddiasında bulunur.<sup>83</sup> Kur'ân ve sünnetin bilinmesi Arapça bilgisinden geçer. Kelime ve kavramların anlamı, birbirleriyle olan irtibatı ancak Arapça bilmekle mümkün olur. Zira Arapça bilinmedikçe diğer şartların bilgisine ulaşmak çok zor olur. Ayrıca bu iki kaynak icthadın tüm yöntemlerine temel teşkil eder. Bu konudaki zafiyet müctehidin taşıması gereken diğer konulara da hâlel getirir.

Müctehidin Arapçayı bilmesi şartının ileri sürülmesinin temel amacı, İslâm hukukunun temelini teşkil eden Kur'ân-ı Kerim ve sünnet gibi kaynakların dilinin Arapça olmasıdır.<sup>84</sup> Müctehidin bu konudaki bilgisinin alt sınırı, İmâm Gazzâlî'nin ifadesiyle Arab'ın konuşmasını ve ifade biçimini bilmesidir. Bununla beraber kelamın zahirini, mübhemini, hakikatini, mecazını, âmmını, hassını, muhkemini, müteşabihini, mutlakını, mukayyedini ve tüm anlama yöntemlerini kavrayabilecek kapasitede olmalıdır. Arapçada Halil (ö. 175/791)<sup>85</sup> ve Müberred (ö. 286/900)<sup>86</sup> derecesinde bir bilgiye sahip olması, dilin tamamını ve derin nahiv bilgisine sahip olmasını şart koşmamıştır. Buna mukabil kitap ve sünnete taalluk eden miktarı, hitap ve maksatların inceliklerinin bilinmesini yeterli sayar.<sup>87</sup>

Müctehidin Arap dili açısından nahiv, sarf, usûl ve belâgat gibi konularda vasat bir bilgiye sahip olmasını yeterli gören Şâfiî usûlcüler de olmuştur.<sup>88</sup>

Âmidî, Arap dili konusunda müctehidin lehçe ve nahivin bilmesini gerekli görmüştür. Fakat müctehidin dilde Asmaî (ö. 216/831)<sup>89</sup> nahivde ise Sîbeveyhi (ö. 180/796)<sup>90</sup> ve Halil derecesinde bilgi

<sup>79</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, 21: 437.

<sup>80</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 61.

<sup>81</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 65.

<sup>82</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 67.

<sup>83</sup> İmâm Şâfiî, *er-Risâle*, 329.

<sup>84</sup> Apaydın, “İctihad”, *DİA*, 21: 438.

<sup>85</sup> Arap asıllı olan Halil, 718 yılında Umman'da doğup Basrada yetişmiştir. İslâm tarihinin yetiştirdiği müstesna bir dil âlimidir. Çok yönlü bir ilim adamı olarak gramer, lügat ve mûsiki ile uğraşmıştır. İbn Nedim, Muhammed İshak, *Kitabü'l-Fihrist*, Tahran 1971, 48.

<sup>86</sup> Müberred, Ezd kabilesine bağlı olup Basra'da dünyaya gelmiştir. Lügat ve nahiv konusunda üstün bir bilgiye sahip idi. Ayrıca o zamanın âlimlerinin yanında sarf, şiir, ahbâr ve edebiyat alanlarında çalışmalar yaptı. İbn Nedim, *Kitabü'l-Fihrist*, 65.

<sup>87</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2: 296; Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhit*, 6: 202-203.

<sup>88</sup> Bennânî, *Haşiyetü'l-Allametü'l-Bennânî*, 2: 590.

<sup>89</sup> 740 yılında Basra'da doğup orada yetişti. İmâm Şâfiî'nin de talebesi oldu. Üstün bir hafızaya ve tenkitçi bir fikir yapısına sahipti. En büyük şiir ravilerinden biridir. Şiir, gramer ve lügat konusunda çalışmalar yapmıştır. 831 yılında Basra'da vefat etmiştir. İbn Nedim, *Kitabü'l-Fihrist*, 59-61.

sahibi olmasını şart koşmaz. Ancak Araplar arasındaki hitabette meydana gelen sarîh, zahîr, mücmel, kefil, müfret ve mürekkep, küll ve cüz, hakikat ve mecaz, anlaşma ve ortaklık, müteradif ve zıtlıklar, âmm ve hass, mutlak ve mukayyed, mantuk ve mefhum, iktida ve işaret, tenbih ve ima gibi lafızların delaletini ayırmak için gerekli bilgiye sahip olması durumunda bunun müctehid için yeterli olduğunu belirtir.<sup>91</sup>

Bu konu ile ilgili Râzî (ö. 606/1210) ise müctehidin nahiv, usûl ve sarf bilgisine sahip olmasını gerekli görür. Çünkü İslâm şeriatının Arapça olmasından dolayı ona ulaşmak için Arapça bilgisine sahip olmakla mümkün olduğunu söyler. Bu anlamda şeriatın vaciplerinin ancak Arapça ile tamam olacağını söyleyerek müctehidin de Arapça bilgisine sahip olmasının vacip olduğunu dile getirir.<sup>92</sup>

Usûl-i Fikh âlimleri, müctehid olan kişinin Arap dilini bilmesini şart koşarak bu konuda ittifak etmişlerdir. Çünkü Kur'ân ve sünnetin dili Arapçadır. Bu itibarla Allah ve Rasûlü'nün muradı<sup>93</sup> ancak bu dili bilmek ile anlaşılır.<sup>94</sup>

Bu anlatılanlardan şu sonuca varmak mümkündür: İslâm şeriatinde araştırma yapan bir kimsenin, fikhî kaynaklardan hüküm istinbat etme gücü, Arapçanın özelliklerini bilmesi oranındadır. Dili anlamada zorluk çeken kimse ise hüküm çıkarmada da zorluk çeker.<sup>95</sup> Kişinin anlama ve kavrama yeteneğini dile hâkim olmaya bağlamışlardır.

Kur'ân'ın ilk muhatapları Araplar idi ve dili de Arapçadır. Kanaatimizce Kur'ân o gün kullanılan Arapçanın özelliklerini taşımaktadır. Dolayısıyla o güne gidip gramerin yanında özellikle Arap şiirini ve dilinin lehçelerini de bilmek gerekir. Bu anlamda o günün toplumunda yer alan tüm bilgi kaynaklarından faydalanılmalı ve elde edilen veriler icthad noktasında birer kriter olarak kullanılmalıdır.

## 2.8. Fıkıh usûlünü ve fûrû' fıkıhı bilmek

Şâfiî mezhebine mensup usulcülerin bu konudaki bakış açıları farklılık arz etmektedir. Her ne kadar usûl bilgisinin gerekliliği konusunda görüş birliği olsa da fûrû' fıkıh konusunda aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Çoğunluk fûrû' fıkıh lüzumlu görmemiştir.<sup>96</sup>

Fahredden er-Râzî "*el-Mahsul*" adlı eserinde icthad için en ehemmiyetli ilimin fıkıh usûlü olduğunu ortaya koyar. Bu konuda diğer ilimlerin önemli olmadığını söylemektedir.<sup>97</sup> Fûrû' fıkıha gelince, buna ihtiyacın olmadığını iddia eder. O, fûrû' müctehidin yaptığı çalışmaların semeresi olarak addeder. Bu anlamda müctehid için fûrû' fıkıhın şart koşulmasını gerekli görmez.<sup>98</sup>

Müctehid için fıkıh usûlünü şart koşan İmâm Gazzâlî, fûrû' fıkıh hakkında ise aynı şeyi düşünmemektedir. Her ne kadar fûrû fıkıhın uygulanmasıyla icthadın temeli oluşturuluyor ve deneyim kazanma yolu olarak kullanılıyorsa da icthad için şart olmadığını söyler. Zira fûrû' fıkıh kullanma, sahabe döneminde icthad için bir yol olarak kabul edilmemiştir. Dolayısıyla icthad

<sup>90</sup> 757 yılında Şiraz yakınlarında dünyaya gelen Sîbeveyh, Fars asıllıdır. Hammâd b. Selemeden hadis dersleri almıştır. Daha sonra Basra'ya giderek orada nahiv, sarf, fonetik ve lügat konularında çalışmalar yaptı. Daha sonra kıraat derleri de aldı. Nahivde kendi zamanının en yetkili alimi olmuş. Ömrünün sonlarına doğru Şiraz'a dönüp orada vefat ediyor. İbn Nedim, *Kitabü'l-Fihrist*, 57.

<sup>91</sup> Amidî, *el-İhkâm*, 4: 163; Zuhaylî, *Usûli'l-Fikhi'l-İslâmî*, 2: 1048.

<sup>92</sup> Râzî, *el-Mahsul*, 4: 24.

<sup>93</sup> İctihadın ilk şartlarından olan dilin bilinmesi, yetersizliği durumunda büyük bir eksiklik sayılmıştır. Ebû'l-Meâlî metodoloji açısından ilimlerin maksat ve hakikatini açıklamaya çalışırken, "*Fıkıhın maddesi usûldür. Usûlün maddesi ise kitap, sünnet ve icmadır.*" diyerek konuyu ifade etmiştir. Bütün bunları maddesi ise Arapça gösterilmiştir. Çünkü şeriatin dili Arapçadır. Allah'ın muradının anlaşılması için bu dilin bilinmesi şarttır. Dil, usûllerin aslı ve maddelerin özü ve dayanağıdır. Netice itibari Arap dili olmaksızın fıkıhın ikmalinin mümkün olmayacağını ifade eder. ( Şirâzî, *el-Luma*, 298 ).

<sup>94</sup> Ebû Zehra, *İslâm Hukuku Metodolojisi*, 329; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 169.

<sup>95</sup> Maverdî'nin icthadına göre ister müctehid olsun ister olmasın tüm Müslümanların Arap dilini bilmesi farzdır. İmâm Şâfiî'ye göre ise, farzların edası için tüm Müslümanlara gücü nispetinde Arapça öğrenmeleri acil bir gerekliliktir. Başka bir yerde Arap dilinin mükellefler tarafından bilinmesini farz olarak telâkki eder. Delil olarak taabbudî olan namazlarda Arapça dışında başka bir lisanla kıraat ve ezkârın caiz olmadığını ortaya koyarak bu konuyu insanların dikkatine sunmuştur. Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhit*, 4: 202.

<sup>96</sup> Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhit*, 4: 205.

<sup>97</sup> Râzî, *el-Mahsul*, 6: 25. Zuhaylî, *Usûli'l-Fikhi'l-İslâmî*, 2: 1048.

<sup>98</sup> Bennanî, *Haşiyetü'l-Allametü'l-Bennânî*, 2: 593; Râzî, *el-Mahsul*, 6: 25; Esnevî, *Nihâyetü's-Süul*, 2: 1038.

konusunda sahabenin yolu takip edilebilir düşüncesindedir.<sup>99</sup> İmâm Gazzâlî başka bir yerde, ictihad ile ilgili ilimlerin en önemlilerinin hadis, dil ve Usûlü'l-Fıkh olmak üzere üç çeşit olduğunu ifade eder.<sup>100</sup> Buna mukabil, özellikle Ebu İshâk İsferyânî (ö. 418/1027), onun öğrencisi Ebû Mansûr el-Bağdadî (ö. 429/1000) ve el-Cüveynî (ö. 478/1085) fûrû'ü fıkhı müctehid için şart koşmuşlardır.<sup>101</sup>

Şâfiî mezhebinde ictihadın temelini oluşturan kıyas yöntemidir. Kıyasın birinci önermesi aslın hükmüdür. Asıl ile fer arasında ilişki kurmak için fûrû'ü fıkhı ihtiyaç vardır. Fûrû'ü fıkhı bilmeyen bir kimsenin ictihatta bulunması zor olur. Bu anlamda müctehid için ileri sürülen birçok madde usûl ve fûrû'un içinde yer almaktadır. Yani konular iç içedir. Konu ile ilgili yapılan çalışmalarda asgari olarak hem usûl hem de fûrû'ü bilgisinin varlığı gerekli görülüyor.

## 2.9. Kalam İlmini Bilmek

İctihad mertebesine ulaşmak için kelâm ilminin bilinmesi de gündeme gelmiş ve genellikle gerekli görülmemiştir. Ancak az da olsa müctehidin kelâm bilgisine sahip olmasını lüzumlu gören usulcüler de olmuştur. Amidî'ye göre, müctehid Allah'ın varlığını, sıfatlarını, özellikle vâcibü'l-vücûd, hayat, ilim, kudret, irade ve mütekellim sıfatlarına sahip olduğunu bilmelidir. Ayrıca Rasûlullah'a, getirdiği şeriata, mucizelerine, getirdiği parlak ayetlere inanmasının gerekli olduğunu belirtir. Fakat kelâm ilminin inceliklerini ve bu konuda kelâm âlimleri gibi derin bilginin gerekliliğini şart koşmaz. Bilakis imanın üzerinde bina edildiği kısımların bilinmesini yeterli görür.<sup>102</sup>

İmâm Gazzâlî, Râzî ve Cüveynî gibi Şâfiî usulcüler de müctehidin kalam ilminde derinlik sahibi olmasına itibar etmemişlerdir.<sup>103</sup>

Amidî'nin görüşü tercihe şayandır. Müctehid genel anlamda kalam bilgisine sahip olmalıdır. Çünkü İslâmî ilimler komplekstir. Birini dışarıda bıraktığınız takdirde kopukluk olur. Özellikle İslâm hukuku diğer tüm sosyal bilimlerle ilişkisi vardır ve onlardan faydalanır. Kaldı ki kalam gibi önemli bir ilmin bilgisi daha da büyük önem arz eder. Buna bağlı olarak ictihad edecek kişinin bu konuda bilgi sahibi olmasını gerekli görüyoruz.

## 2.10. Şer'i Maksatları Bilmek

Literatürde hikmet-i teşrî ilminden kasıt, Şarî Teâlâ'nın kullarının hem dünya hem de ahret maslahatını elde edebilmeleri için koymuş olduğu hükümlerin maksatlarını, umde, esas ve ilkelerini anlamaktır. Şer'î bütün hükümler insanı hem iç hem de dış dünyada insan-ı kâmil kılmayı ve böylece onu mutluluğa erdirmeyi amaçlar.<sup>104</sup> Müctehid şeriatın bu gayelerinden gafil olması uygun değildir. Müctehid için bunun gerekliliğini Şâfiî usulcüler aşağıdaki gibi dile getirmişlerdir.

İmâm Şâfiî ictihad ederken aradığını eğer Kur'ân ve sünnette bulamamışsa hemen kıyas kuralına başvurmamıştır. Öncelikli olarak dinin külli yaklaşımlarına ve genel maslahata göre hareket etmiştir.<sup>105</sup> Şâfiî usulcüler, İmâm Şâfiî'nin takip ettiği bu ictihad yönteminden yola çıkarak onun ictihad ehliyeti için makâsıd-ı şerîa bilgisini de zımnen kabul ettiğini söylemişlerdir.<sup>106</sup> İmam Şâfiî'nin ictihadını naslara ve dinin külli kaidelerine göre temellendirmesi önemlidir. Zira Şâfiî'nin ictihad noktasındaki temel felsefesi bunu gerektirdiği düşüncesindeyiz. Çünkü ona göre ictihad mutlaka bir asla dayanmalıdır.

İbn Sübkî'ye göre müctehid, İslâmî ilimlerin kendisinde meleke haline geldiği, şer'i kaideleri üst düzeyde anlayan ve Şâr'î'nin muradını bilen kişidir. Bu itibarla şeriatın maksatlarını bilmek ve bu konuda derinleşmek gerekir. Makâsıt bilgisini ictihadın şartları arasında sayan Sübkî, ictihad rütbesinin üç şarta bağlı olduğunu dile getirir. Bu şartlardan birincisi, müctehidin makasıd-ı şerîa

<sup>99</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2: 297.

<sup>100</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh'ül-İslâmî*, 2: 1048.

<sup>101</sup> Cüveynî, *el-Burhan*, 2:1332; İbn Salah, Osman b. Abdurrahman, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, Thk: Muvafık b. Abdullah b. Abdülkadir, (Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1986), 88.

<sup>102</sup> Amidî, *el-İhkam*, 4: 162-163.

<sup>103</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2: 297; Râzî, *el-Mahsûl*, 4: 25; Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 1331-1332.

<sup>104</sup> Erdoğan, *Fıkh ve Hukuk Terimleri*, 338.

<sup>105</sup> Gazzâlî, *el-Menhul min Talikati'l-Usûl*, Thk.: Muhammed Hasan Heytu, ( Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1998), 575-576.

<sup>106</sup> Yaman, *Makasit ve İctihad*, 131.

alanında derinliği olmalıdır. İkincisi, müctehidin ustalığı olmalıdır. Üçüncü şart ise, sözle ifade etmezse bile dinin hedeflerini ve uygun hükümleri anlayacak bir kuvvete sahip olması gerekir.<sup>107</sup>

Cüveynî ise bu konuda daha net bir fikir ortaya koyar. Ona göre bir kimse emir ve nehilerin maksadını kavrayamıyorsa, din konusunda gerçeğe ulaşamaz.<sup>108</sup> Burada anlaşılan müctehid olan bir kimse daha önce konulmuş olan bu hükümleri bilmesi gerekir ki, yapacağı yeni icthadı onun üzerine temellendirsin.

İctihad faaliyeti, gerekli olan bir konuda Şari'nin maksadını ortaya koymaya çalışmaktır. Bu anlamda şeriatin genel maksatlarını ve esrarını bilmeyen bir kimse usûlen fıkhı vakıf olması zor olur. Müctehid, dinin genel maksatlarını bilecek ki; icthadını onun üzerine temellendirsin. Aksi takdirde naslardan hüküm çıkarırken hataya düşebilir.

### 2.11. Müctehidin Bilmesi Gereken Diğer İlimler

Bütün bu bilgilerin dışında, Hatip Bağdâdî (ö. 463/1071) müctehidin fert ve toplumun psikolojisini, dinler tarihi ve sosyolojiyi bilmesi gerektiğini şu ifadelerle dile getirmiştir: *Diğer ilimlerin gerekliliği ve öğrenilmesi noktasında müctehid herkesten çok muhtaçtır. Zira müctehidin çalışma alanı hem dünyayı hem de ahreti kapsamaktadır. O, toplumun çeşitli söylem ve eylemlerini, faydalı ve zararlı olan şeyleri, insanlar arasındaki her türlü münasebeti, örf ve adetlerini bilmek zorundadır. Bunların bilgisine ulaşmanın yolu, ancak insanlarla buluşmak, çeşitli din ve dini akımlara bağlı olan kişilerle görüşmek, onlarla müzakere ve muhasebelerde bulunmak, kitaplar toplayıp onları devamlı olarak okumak şekliyle olur.*<sup>109</sup>

Bir diğer husus, müctehidin yüksek bir zekâ ve idrake sahip olması gerekli görülmüştür. Nasların gayesini anlamakta zorluk çeken ve aciz olan kişi icthad ehliyetine sahip olamaz.<sup>110</sup> Cüveynî, icthad için hâkim olan düsturun bu olduğunu söylemiştir. Müctehidin anlama ve kavrama gücü yüksek değilse kitapları ezberlemekle muradı hâsıl olmaz.<sup>111</sup> Daha önce geçtiği üzere müctehidin akıllı olması yetmez, akılla beraber yüksek bir zekâyâ sahip olması da gerekir. Çünkü olaylar arasında bağlantı kurmak ve meselelerin künhüne varmak ancak keskin bir zekâ ile olur.

Müctehid için akli delillerin bilgisi de şart koşulmuştur. Bundan kasıt, herhangi bir konuda nass yoksa asıl olan beraat-i zimmetin varlığını bilmektir. Dolayısıyla nass, icma ve diğer delillerle reddedilmediği müddetçe buna bağlı bulunmakla mükellef olduğumuzun da farkında olmalıdır. Bunu şart koşan usûlcüler, İmâm Gazzâlî ve er-Râzî'dir. Daha sonra bu konuda diğer usûlcüler de onlara tabi olmuşlardır.<sup>112</sup>

Yukarıda değinilen şartlar, nitelikler ve tartışmalar mutlak müctehidle ilgilidir. Usûlcüler, mukayyed müctehid için bağlı bulunduğu imamın usulünü bilmesini yeterli görmüşlerdir. Gazzâlî icthadın bölünebileceği görüşüyle bağlantılı olarak yukarıda sayılan ilimlerin tamamını bilmenin, şeriatin tamamında fetva verebilen mutlak müctehid hakkında şart olduğunu, herhangi bir meselede gerekli bilgileri edinmiş birinin sadece o meselede icthad edebileceğini belirtir.<sup>113</sup>

### 3. Değerlendirme

Ülkemizde bazı akademisyenlerin İmâm Şâfiî'nin icthadın alanını daralttığı ve dinamik olan icthad mekanizmasını durağanlaştırdığına<sup>114</sup> dair iddiaları burada bir değerlendirme yapmamızı kaçınılmaz kılmıştır. Netice itibarıyla yaptığımız çalışmada, Şafii usûlcülerin icthad ehliyeti hususunda özellikle de Hanefi usûlcülerden farklı düşünmedikleri, aksine benzer şartlar ileri sürdükleri anlaşılmaktadır. Aşağıda Hanefilerle ilgili vereceğimiz bilgiler ve usûl eserleri bunu kanıtlar niteliktedir.

<sup>107</sup> İbn Sübkî, *el-İbhâc fî Şerhi'l-Minhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 1: 8.

<sup>108</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 1334.

<sup>109</sup> Hatip el-Bağdâdî, *el-Fâkih ve'l-Mütefakkih*, 2: 333; Karaman, *İslâm Hukukunda İctihad*, 169.

<sup>110</sup> el-Bennanî, *Haşiyetü'l-Allametü'l-Bennanî*, 2: 590.

<sup>111</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 1332.

<sup>112</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfa*, 2: 295; Râzî, *el-Mahsûl*, 2: 24.

<sup>113</sup> Apaydın, *İslâma Giriş*, 91.

<sup>114</sup> Kırbaçoğlu, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, 258; Bayındır, *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmâm Şâfiî*, 252.

Fıkıh usûlü tarihinde Şâfiî'nin rolü son derece önemli ve inkâr edilemez büyüklüktedir. Üstlendiği bu etkili ve belirleyici rol ile ilk başta ortaya koymuş olduğu usûl, daha sonra gelen tüm mezhep usûlcüleri tarafından benimsenmiştir. Bu anlamda daha önce anlatıldığı üzere İmam Şâfiî'nin müctehid için şart koştuğu Kitap, sünnet, icma, kıyas ve Arapça bilgisi konusunda bütün usûlcüler birleşmektedir.<sup>115</sup> Özellikle saydığımız bu şartlar, hiçbir usûlcü tarafından gereksiz görülmemiştir. Ancak bu şartların açıklanması ve sınırlandırması hususunda farklı görüşler ortaya konulmuştur. Söz konusu olan bu şartların dışında müctehid için başka şartlar ve vasıflar ileri sürenler de olmuştur.<sup>116</sup> Özellikle Şâfiî usûlcülerin bu konudaki ihtilaflarını daha önce anlatmaya çalıştık.

Kaynaklara bakılırsa, özellikle Hanefi usûlcülerin de müctehid için zekâ ve adalet ilkelerinin yanında Kitap, sünnet, kıyas, Arapça, usûlî'l-fıkh, fûrûî'l-fıkh, mantık, kelam ve akli delillerin bilmesini şart koştukları görülecektir.<sup>117</sup> Detaylardaki farklılığa gelince sadece mezheplerin usûlcüleri arasında değil, aynı mezhebin usûlcüleri arasında da farklı görüşler serdedilmiştir. Bu anlamda çalışmakta olan ictihad mekanizmasının Şâfiî usûlü ile inkıtaa uğradığını söylemek ciddi altyapıya sahip olmayan bir ideadan öteye geçemez.

Netice itibarıyla daha sonra gelen Şâfiî usûlcülerin rey ve maslahat karşısındaki tutumlarına bakıldığında buna paralel olarak özellikle ictihad yöntemine Şâfiî'nin düşündüğünden daha geniş bir içerik kazandırdıkları ve kıyasın alanını belki İmam Şâfiî'nin kabul etmeyeceği derecede genişlettikleri rahatlıkla söylenebilir.<sup>118</sup> Çünkü birçok konuda şartları tahfif etmişlerdir. Ancak İmam Şâfiî'nin razı olup olmadığı konusuna gelince eğer o da daha sonraki şartlarla karşılaşmış olsaydı belki de kendisi ehliyetin şartlarını tahfif edecekti. Zira imamın kavli kadîm ve kavli cedidine bakıldığında böyle bir sonuca varmak pek de zor olmasa gerekir. Çünkü şartların değişmesi ile ictihadını da değiştirmiştir. Ayrıca zaman ve şartların değişmesi yeni ictihatları da gerekli kılar.

### Sonuç

İslâm hukukuna dinamizm getiren ictihad mekanizmasıdır. Bu kuruma işlerlik kazandıran ve kurumu aktif hale getiren kişi ise müctehiddir. Müctehid olan kimse mutlaka kendisinde bazı şartları barındırması gerekli görülmüştür. Bu makalede tespit ettiğimiz ictihad ehliyeti ile ilgili yazılanlar ve ortaya konulan şartlar, mutlak müctehid için ileri sürülmüştür. Her ne kadar müctehid için değişik şartlar ileri sürülmüşse de ortak nokta ictihad kapısının kapanmadığını ve gerekli şartları kendisinde barındıran kişilerin ictihatta bulunabileceği noktasında Şâfiî usûlcülerin ittifak etmesidir. İmâm Şâfiî ictihad ehliyeti için ağır şartlar ileri sürmüşse de ondan sonra gelen Şâfiî usûlcüler tarafından söz konusu olan şartlarının tahfif edildiği de bir gerçektir. Bu veriler, ictihadın varlığı ve yapılması şartların uygunluğuna bağlı olduğunu göstermektedir.

İctihad ehliyeti için bir kısım şartların ortaya konmasının temel sebebi, elde edilen verilere göre ictihad alanındaki savrulmalardan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ulaştığımız kaynaklardan da anlaşılacağı üzere İmâm Şâfiî ictihadın alanını daraltmamış, bilakis gerekli şartları taşıyan herkesin ictihatta bulunabileceğini dile getirmiştir. Tarihsel sürece bakıldığında ictihad mekanizmasını dinamik tutan ve ona işlerlik kazandıran genel anlamda yine Şâfiî usûlcüler olmuştur. Netice itibarıyla bu konu hakkında İmâm Şâfiî'nin görüşünün doğru anlaşılması için yaşadığı dönemin iyi tahlil edilmesi gerekli görülmektedir. Aksi takdirde salt eleştiriden öteye geçilemeyecektir.

İctihad ehliyetiyle ilgili ortaya konulan şartlar, İmam Şâfiî "*İctihadın alanını daraltmıştır.*" tezinin ciddi bir altyapıya sahip olmadığını göstermektedir. Bu şartların ortaya konulmasının temel sebeplerinden biri de, ictihad mekanizmasının daha sistemli bir şekilde çalışma düşüncesinden başka bir şey olmadığı görülmektedir.

Büyük bir ehemmiyete sahip olan ictihad konusunu biraz da zaman ve mekân bilinci ile değerlendirmek gerekir. Bu şartların ortaya konulduğu dönemin gereksinimleri ile bugünkü gereksinim ve gelişmeler aynı sonucu doğurmaz. İçinde bulunulan mevcut hayat şartları her türlü

<sup>115</sup> Cessâs, Ebû Bekr Ahmet b. Ali, *el-Füsûl fî'l-Usûl*, (Kuveyt: et-Tûrasi'l-İslâmî, 2008), IV, 273-274; Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî*, (Byy.:Mir Muhammed Kütüphanesi, 2009), 278.

<sup>116</sup> Semerkândî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-usûl*, (Duha: Mektebetü'd-Duha, 1984), 752.

<sup>117</sup> Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr, fî şerhi Usûlü'l-Pezdevî*, (Beyrut: Matbaatü's-Şirketi's-sahafiyye, 2008), IV, 15-16.

<sup>118</sup> Apaydın, "*İctihad*" *DîA*, XXI, 434.

insani faaliyeti etkiler. Bu anlamda ictihad ya da bilimsel faaliyet kendi zamanının özelliklerini taşır. Dolayısıyla günümüzde teknolojinin de gelişmesiyle hayat şartlarının değişmesi neticesinde müctehid için ortaya konulan şartlar tekrar gözden geçirilebilir.

#### Kaynakça

- Amidî, Seyfüddin Ebi Hasan. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996.
- Apaydın, Yunus. *İslâma Giriş*. 3. Baskı. İstanbul: DİB Yayınları, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet", *DİA*, TDVY, 1994, 10: 533.
- Bayındır, Abdülaziz. *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfiî*, Araştırma yayınları, Ankara 2014, 252.
- Bennânî, Abdurrahman b. Cad. *Haşiyetü'l-Allâmetü'l-Bennânî âlâ Cemu'l-Cevâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.
- Buhârî, Abdülaziz b. Ahmed b. Muhammed, *Keşfü'l-esrâr, fi şerhi Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut: Matbaatü'ş-Şirketi's-sahafiyye, 2008.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmet b. Ali, *el-Füsûl fî'l-Usûl*, 1-iv, Kuveyt: et-Tûrasi'l-İslâmî, 2008.
- Çakan, İsmail Lütfü. *Hadis Usûlü*. 4. Baskı. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, ts.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*. 2 Cilt. Çev.: Mehmed Erdoğan. İstanbul: İmaj Ofset, 2003.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Fıkıh Usûlü*. Çev.: Abdülkadir Şener. 10. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Feyyûmî, Ahmet b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhü'l-Münîr fi Ğarîb'l-Şerh'l-Kebîr*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Thk.: Muhammed Na'îm el Arkûsî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Güler, İlhami, *Dine Yeni Yaklaşımlar*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, 104.
- Hassan, Ahmed. *İslâm Hukukunun Doğuşu ve Gelişimi*. Çev.: Ali Hakan Çavuşoğlu ve Hüseyin Esen. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Hatip el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmet b. Ali b. Sabit. *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l-İlmiyye, 1975.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn, *Câmî'u Beyanı'l-İlm*, Kahire: Dâru'l-Hadis, 1968.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmet b. Ali b. Muhammed b. Ahmet el-Askalânî. *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahih'l-Buhârî*. Thk.: Muhammed Fuad Abdülbaki, Beyrut: Dâru'l-Marife, h.1379
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed bin Haldun el-Hadramî. *Mukaddime*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1993.
- İmâm Gazzâlî, Ebi Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min İlmi'l-Usûl*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-Asriyye, 2012.
- ..... *el-Menhul min Talikatı'l-Usûl*. Thk.: Muhammed Hasan Heytu. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1998.
- İmâmü'l-Haremyn Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf. *el-Burhan fi Usûli'l-Fıkh*. 2 Cilt. Mansuriyye: Dâru'l-Vefa, 1997.
- İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûp ez-Zürâî ed-Dımaşkî. *İ'lâmü'l-Muvakiin an Rabbilâlemin*. Kahire: Dâru'l-Hadis, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Ebu'l-Fadl, *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1996.
- İbn Salah, Osman b. Abdurrahman, *Edebü'l-Müfti ve'l-Müsteftî*, Thk: Muvafık b. Abdullah b. Abdülkadir, Mektebetü'l-Ulum ve'l-Hikem, 1986.
- İbn Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfî. *Cemû'l-Cevâmi fi Usûli'l-Fıkh*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İsnevî, Cemâlüddîn Abdürrahîm b. Hasan, Nihâyetü's-sûl, fî şerh'i Minhâci'l-usûl. 2 Cilt. Byy.: Dâru'l-İbnu Hazm, 1999.
- ..... *el-İbhâc fi Şerhi'l-Minhâc*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995.
- Karadâvî, Yusuf. *İslâm Hukuku*. Trc.: Yusuf Işıcık ve Ahmet Yaman. İstanbul: Nida yayınları, 2012.
- ..... *İslâm Fıkhını Yeniden Okumak*. Çev.: Abdullah Kahraman. İstanbul: Nida Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayreddin. *İslâm Hukuk Tarihi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- ..... *İslâm Hukukunda İctihad*. 2. Baskı. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri. *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. 3. Baskı. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Öztürk, Mustafa, *Çağdaş İslam Düşüncesi ve Kur'âncılık*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- Pezdevî, Ali b. Muhammed, *Usûlü'l-Pezdevî*, (Byy.:Mir Muhammed Kütüphanesi, 2009)
- Razî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi İlmi'l-Usûli'l Fıkh*. Beyrut: Müessesetü Risale, 1992.

- Semânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdülcebbar b. Ahmat el-Mervezî. *Kavâtiu'l-Edille fi'l-Usûl*. Thk.: Muhammed Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999.
- Smerkândî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, Mîzânü'l-usûl fî netâ'ici'lusûl, (Duha: Mektebetü'd-Duha, 1984), Şa'bân, Zekiyyüddîn. *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. 2. Baskı. Çev.: İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV. Yayınları, 1996.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, 2008. ....*el-Ümm*. Beyrut: Dâru'l-Şa'b, 1968.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim b. Ebi Bekr Ahmet, *el-Milel ven'Nihal*, Kahire: Müessesetü'l-Halebi, 1968.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-Sanânî. *İrşâdü'l-Fuhûl ila Tahkiki'l-Hak Min İlmi'l-Usûl*. Thk.: Şeyh Ahmet, (Byy.: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1999
- Şirâzî, Ebû İshâk Cemâlüdîn İbrahim b. Ali b. Yusuf. *el-Lüma fi Usûli'l-Fıkıh*. Beyru: Dâru'l-Marife, 1975.
- Tufî, Necmüddin Ebî Rebi Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim. *Şerhu Muhtasarı'r-Ravde*. Thk.: Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Arabistan: Vizâreti'l-Şüun'l-İslâm, ts.
- Yiğit, Metin. *İlk dönem Haneî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-Arûs Min Cevâhirü'l-Kâmûs*. Byy.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî. *el-Bahrü'l-Muhit fi Usûli'l-Fıkıh*. Byy.: Dâru'l-Kütüb, 1994.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Veciz fi Usûli'l-Fıkıh*. 7. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 1987. ....*el-Medhal li-Diraseti'l-Şeriatü'l-İslâmiye*. 16. Baskı. Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûli'l-Fıkıh'l-İslâmî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1996.

---

**DOĞU VE BATI DÜŞÜNÇESİNDE DİNİ ÇEŞİTLİLİK: BİR GİRİŞ DENEMESİ**  
**RELIGIOUS DIVERSITY IN EASTERN AND WESTERN THOUGHT: AN INTRODUCTION ESSAY**

---

**Ali BALTACI**

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü/Mersin/Türkiye  
alibaltaci@mersin.edu.tr  
orcid.org/0000-0003-2550-8698

**Öz**

İnsan yaşamını hemen her yönden etkileyen din olgusu, hakikatin farklı şekillerde tezahür ettiği bireysel ve toplumsal süreçleri barındırır. Dünyanın farklı yerlerinde birbirinden farklı din ve inançlar olsa da aslında hepsi belirli ölçüde birbirini etkilemekte ve birbirinden etkilenmektedir. Bu noktada çok sayıda dinin olduğu toplumlarda din nasıl kavramsallaştırılabilir? Hangi dini inancın doğru olduğu veya müntesiplerini kurtuluşa erdirdiği söylenebilir? Bu problemi çözmek için dinlerin çeşitliliği kavramı geliştirilmiş ve dini olgular çeşitlilik perspektifi ile incelenmiştir. Bu çalışma İbn Arabi, Rumi, Yunus Emre, John Hick ve Wilfred Cantwell-Smith'in dine ilişkin görüşleri eşliğinde dini çeşitlilik olgusunun doğasını inceleme amacını taşımaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden kavramsal inceleme tekniği ile yürütülmüş olan çalışma, farklı düşünürlerin dine ilişkin yaklaşımlarını çözümleme iddiasındadır. Ayrıca literatürde dini çeşitliliği kavramsallaştırmaya ilişkin çalışmalar olsa da farklı düşünürlerin birbiriyle olan etkileşimleri kapsamında anılan olguyu çözümleyen bir çalışmaya rastlanılamamış olması, bu çalışmanın özgün karakterine vurgu yapmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Din felsefesi, Dini çeşitlilik, Dini çoğulculuk, Dini kapsayıcılık, Dini dışlayıcılık

**Abstract**

The phenomenon of religion, which affects human life in almost every aspect, contains the individual and social processes in which the truth manifests in different ways. Although there are different religions and beliefs in various parts of the world, they all affect and influence each other to a certain extent. At this point, how can religion be conceptualized in societies with many religions? Which religious beliefs can be said to be true or salvation of its followers? To solve this problem the concept of diversity of religions has been developed and religious phenomena have been examined with a perspective of diversity. This study aims to examine the nature of the phenomenon of religious diversity in the light of the views of Ibn Arabi, Rumi, Yunus Emre, John Hick, and Wilfred Cantwell-Smith. In essence, the study, which was conducted with the conceptual analysis technique, which is one of the qualitative research methods, claims to analyze the approaches of different philosophers about religion. Besides, although there are studies on conceptualizing religious diversity in the literature, no study can be found in the context of the interaction of different philosophers with each other, emphasizing the original character of this study.

**Keywords:** Philosophy of religion, Religious diversity, Religious pluralism, Religious inclusiveness, Religious exclusionism



## Giriş

Dinlerin yapısı ve içeriğinin farklı oluşu genel geçerliği olan bir din tanımının yapılmasını güçleştirse de bir kavram olarak din, belirli bir düşünce ya da inanca bağlanmak, iman etmek, kabul etmek aynı zamanda başka bir düşünceyi ya da inancı reddetmek anlamına gelir. Böylelikle din bir yandan itaat etmeyi diğer yandan reddetmeyi içeren bireysel bir sürece vurgu yapar.<sup>1</sup> Ancak insanın sosyal bir varlık oluşu, dinin bireysel tezahürden ziyade sosyal alanda da görünür olmasını sağlar. Sosyal açıdan din, bireyi çeşitli kurallar ve ilkelere uyma ve bazı durumlardan kaçınma noktasında sınırlandırır. Böylece kişinin yaşamına yön veren din, onun kurtuluşa ermesi için çeşitli yollar ve başa çıkma mekanizmaları sunan bir forma evrilir.<sup>2</sup> Toplumsal alanda farklı din ve inançların olması gerçeğinden hareketle hangi dinin doğru olduğu veya takipçilerini kurtuluşa erdireceği sorunsalı, tarihsel olarak farklı düşünürler tarafından sıklıkla dile getirilmiş; sorunu çözmek amacıyla dini çeşitlilik kavramı geliştirilmeye çalışılmıştır.<sup>3</sup>

Bir din için vazgeçilmez olan önermeler birbiriyle tutarlı olmak, var olan şeylerle ve iyice kanıtlanmış verilerle bağdaşır olmak zorundadır. Tüm dinler, insanın nasıl yaşaması gerektiğine yönelik ahlaki bazı önemli hakikatlere vurgu yaparlar; aksi durumda dinlerin varlığından söz edilemez.<sup>4</sup> Din çözmeyi vadettiği problemlere gerçekçi çözümler sunmak zorundadır. Bu açıdan her din, insani tecrübenin önemli bir kısmını açıklayabilmelidir.<sup>5</sup> Toplumsal alanda farklı gerçeklikleri çeşitli açılardan ele alan dinlerin olması gerçeğinden hareketle farklı dine inananların nasıl bir arada yaşayacağı veya nasıl etkileşim kurmaları gerektiği sorunu, dini çeşitlilik kavramı ile aşılmaya çalışılmıştır. *Dini çeşitlilik*, genellikle üç kategoride incelenmektedir: dini dışlayıcılık, dini kapsayıcılık ve dini çoğulculuk.<sup>6</sup>

*Dini dışlayıcılık*, dini gerçeklik hakkında tek bir iddialar kümesi (ve dolayısıyla da o iddialar kümesini bünyesinde taşıyan din) diğerlerinden daha doğrudur görüşünden doğar. Dışlayıcılıkta kurtuluşa erişmek için bireylerin belirli bir dinin kurtarıcı hakikatlerini bilmesi ve bunları yaşamında uygulaması zorunludur.<sup>7</sup> Ancak tek bir dinin doğru olduğu ve diğerlerinin takipçilerini kurtuluşa erdiremeyeceklerine yönelik öğretisi, eleştiriye oldukça açıktır. Dışlayıcılığı eleştirenler, avantajlı grubun erişebildiği kurtarıcı veya özgürleştirici bilgiye hiçbir zaman erişememiş insanları, Tanrının nasıl olup da adil şekilde hesaba çekeceğini merak ederler. Bunun yanında dışlayıcılara göre pek çok insanın bir inanca sahip olması, onların inandığı şeyin doğru olmasını gerektirmez. Dolayısıyla insanların farklı dini inançlarının olduğunu gören bireylerin kendi dini öğretilerini terk etmesi gerekmez. Zira o öğretiler, ilgili dini topluluk içinde merkezi bir işleve sahiptir.<sup>8</sup> Alvin Plantinga'ya göre eleştirmenlerin dışlayıcılıkta gördüğü kibir, dışlayıcıları hatalı ve onların görüşlerini gerekçelendirilmemiş bulan eleştirmenlerin kendisinde de bulunabilir.<sup>9</sup>

*Dini kapsayıcılık*, kendi dininin diğer dinleri kapsadığını ve onlardan daha üst bir konumda görmek, fakat öteki dinlerin de doğru ve kurtarıcı/özgürleştirici yönlerini tamamen dışlamamak, diğer dinlere kendi dininin kapsamına giren özellikleri kadar değer atfetmektir. Karl Rahner, kurtuluşun mutlak suretle tek bir dine özgü olduğu noktasında dışlayıcılarla hemfikirdir. Kapsayıcılara göre, Tanrının kendi ahlaki kanununu, onların dini geleneklerine yerleştirmiş olması sebebiyle, o insanlar kurtuluşa erebilir. Kapsayıcılıkta şahıslar objektif olarak kurtuluşun teminini bünyesinde tutan din veya ibadetler hakkında herhangi bir şey bilmeksizin kurtuluşu elde edebilir. Başka inançlara sahip kişiler, kendisinin doğru yolda olduğunu bilmeksizin, anonim bir şekilde bir dinin içinde yer alabilir.

<sup>1</sup> Latif Tokat, "Din Felsefesi Nedir?", *Din Felsefesi* (Ankara: Bilay, 2018).

<sup>2</sup> Abdurrahman Kurt, "Sosyolojik din tanımları ve dine teolojik bakış sorunu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008).

<sup>3</sup> Kazım Arıcan, "Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011).

<sup>4</sup> Michael Peterson v.dğr., *Din Felsefesi*, trc. Rahim Acar v.dğr., 2. Bs (İstanbul: Küre Yayınları, 2013).

<sup>5</sup> Fehrullah Terkan, *Çatışmanın dinamikleri: din ve felsefe uzlaşmazlığı üzerine* (Ankara: Elis Yayınları, 2007).

<sup>6</sup> Peterson v.dğr., *Din Felsefesi*.

<sup>7</sup> Nebi Mehdiyev, "Plantinga'nın Dinî Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi", *İslam Araştırmalar Dergisi*, S 22 (2009).

<sup>8</sup> Osman Murat Deniz, "Dini Plüralizm: Dinler Yoluyla Kurtuluş mu, Dinlerden Kurtuluş mu?", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2018).

<sup>9</sup> Ferhat Akdemir, *Alvin Plantinga ve analitik din felsefesi* (Ankara: Elis Yayınları, 2008).

Kapsayıcılığı eleştirenler temelde şu soruyu sorar: “eğer kurtuluş muayyen bir dini geleneğe dair bilgiden veya o geleneğe bağlanmaktan bağımsız olarak meydana gelebilirse, insanların kendi tecrübelerini yorumlarken o gelenekten gelen kavramları ve fikirleri kullanması niçin zorunludur?” Rahmer, doğru inanca sahip olmanın bu dünyada önemli ve faydalı olduğunu ve bunun da İncil’in mesajını yaymayı gerekçelendirdiğini söyler. Hak dine göre amel etmenin kendine mahsus ve kalıcı faydaları bulunmaktadır. Bunun yanında Hristiyanlığı hak kabul edip diğer dinleri Hristiyanlık çatısı altında birleştirmek kendi içinde sorunlu görünmektedir. Bu sorunu çözümlenmek için dini çoğulculuk kavramı geliştirilmiştir.

*Dini çoğulculuk*, dinlerin kaynağının veya özünün aynı olduğundan hareketle aralarında derece farkı da gözetmeksizin dinlerin hepsini eşit ölçüde doğru ve kurtarıcı görmektir. Çoğulculara göre hiçbir din tek başına hak din değildir; kurtuluşa götüren pek çok yol vardır. Her din kendi müntesiplerini insani çıkmazdan kurtaracak, kendini dönüştürmeyi ve gerçeklikle bağlantı kurmayı sağlayacak kendine has biricik yolu tahsis etmekle yükümlüdür.<sup>10</sup> Hick, gerçeğin algısının herkes için farklı olduğunu, gerçeğe dair tarafsız bir tasvir yapmanın mümkün olmadığını iddia eder.<sup>11</sup> İnsan kendi tecrübesinden hareketle hakikatin, gerçeğin veya Tanrının neye benzediğini veya nasıl görüldüğünü tahayyül edebilir. Gerçeğe dair bireysel tasavvurlar, gerçekliğin bireyler ve gelenekler tarafından algılanma veya anlaşılma tarzını etkileyen tahayyüllerdir.<sup>12</sup> Hick’e göre mutlak bir açıklama getirme amacındaki her teşebbüs, sıradışı karakterinden arındırılmalıdır.<sup>13</sup> Çoğulculuğu eleştirenlere göre, dinlerdeki birbiriyle bağdaşmaz olan Tanrı veya gerçek kavramları hepsi birden nasıl doğru olabilir? Çoğulculara göre dinler doğruluk iddiasına sahip olmadığından muhtelif iddialar herhangi bir problem oluşturmaz. Dinin yegâne amacının hayatı anlamlı kılmak olduğunu düşünen çoğulculara göre dinler doğruluk iddiasında bulunmaz; onlar merkezinde Tanrının olduğu farklı bakış açılarıdır.<sup>14</sup> İlerleyen bölümde farklı düşünürlerin din hakkındaki anlayışları tartışılacaktır.

### **İbn Arabi ve Dinlerin Birliği**

İbn Arabi ismi ilk zikredildiğinde akla ilkin varlığın birliği (vahdet-i vücud) düşüncesi gelmektedir. Hatanın olmadığı ve bütün itikatların doğru olduğu düşüncesinin kaynağı, varlığın birliğidir. Varlığın bir, parçalanmamış ve kendi zatında ayrılmamış olduğunu savunan Arabi, sadece varlık alanında değil din, sanat ve ahlak alanındaki her şeyi varlığın birliği öğretisiyle açıklamaya çalışmıştır.<sup>15</sup> Bu noktada varlığın birliği düşüncesinin, İbn Arabi’nin dinlerin birliği anlayışının arkasında yatan, mistik düşünce ve tasavvufi tecrübe boyutunu oluşturduğu söylenebilir.

Batı’da dinlerin birliğinin savunucusu olarak bilinen İbn Arabi (ö. 1240), tüm dinlerin iç muhtevalarının birliğine inanmaktadır. Dinlerin ve kendi dininin özüne önem veren İbn Arabi, dinin inanç ve ibadetlerle ilgili ayrıntılarına bir dışlayıcı kadar bağlı kalmamış, Kur’an ve Hz. Muhammed’in sünnetinin izlenmesinin önemini gerek kendi yaşantısı gerek nasihatleri ile sıklıkla vurgulamıştır.<sup>16</sup> Bu noktada Selçuklu sultanlarına verdiği öğütlerde Hristiyanlara karşı tavizsiz siyasal bir söylemi benimseyen İbn Arabi’nin, yaşadığı dönemde Hristiyanlığın saldırısı altındaki İslam coğrafyasını korumak amacıyla böylesi bir tutum içinde olduğu söylenebilir. Arabi’nin öğütleri arasında: “Müslümanlarla Zimmiler<sup>17</sup> arasındaki ilişkiler konusunda şeriat hükümlerine uyulması, aynı zamanda İslam devletlerindeki gayri Müslimlerin sıkı gözetim altında bulundurulması, Hristiyan devletlerle olabildiğince az ilişki kurulması gibi öneriler yer almaktadır. Sultanlara verdiği öğütlerin aksine Arabi,

<sup>10</sup> Tülay Demir, “Dini Çoğulculuk”, *Liberal Düşünce Dergisi*, 71 (2012).

<sup>11</sup> John Hick, *İnançların gökkuşağı: dinsel çoğulculuk üzerine eleştirel diyaloglar*, trc. Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

<sup>12</sup> Mahmut Aydın, “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Milel ve Nihal* 6/2 (2009).

<sup>13</sup> Hick, *İnançların Gökkuşağı*.

<sup>14</sup> Mehmet Şükrü Özkan, “W.C. Smith ve J. Hick’in Dini Çoğulculuk Hipotezlerinin Değerlendirilmesi”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/46 (2016).

<sup>15</sup> Emin Çelebi, “İbn Arabi’de Tasavvufi Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2010).

<sup>16</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Sufi, 2009).

<sup>17</sup> Zimmî: İslam devletinin egemenliğini kabul eden Gayr-ı Müslim kişilerdir. Zimmîlerin can, mal ve namus güvenliği, uyrukluğuna girdikleri İslâm devleti tarafından sağlanır. Buna karşılık zimmîler de devlete cizye vermekle yükümlüdür.

ötekini dışlayan tutumları insafsızlık veya cahillik olarak adlandırır. Bunun nedeni tarihsel şartlar karşısında beliren konjonktürün gerekli kıldığı sağduyu ve sorumluluk bilincidir.<sup>18</sup> Arabi insanları iki kategoride değerlendirir: cahiller ve arifler. Cahiller, genellikle dışlayıcı olur ve kendi dinlerinden başkasının doğru yola sevk edici olduğunu düşünmez. Arifler ise cahiller kadar net ve tek boyutlu düşünmez; daha karmaşık ve olayların arkasındaki gerçek nedenleri görece denli derin düşünce sahibi olan arifler, farklı dinlere karşı daha hoşgörülü ve kapsayıcıdır.<sup>19</sup>

İbn Arabi'ye göre insanlar Hakk'ı mutlak değil, ancak mukayyet ve hususi olarak bilebilirler ve bu bilgilerine uygun bir inanç geliştirirler. İnanç kişiseldir ve kişinin kendi bilgi ve idrakinin sonucu oluşur. Bu durumda her kişinin bir diğerinden farklı bir Tanrı tasavvuru söz konusu olacak ve insanlar için Tanrı, kendi idrakleriyle geliştirdikleri aşkın bir varlık olarak algılanacaktır. Böylelikle her durumda tek olan bir Tanrı olsa da O'nun her birey için farklı yansımaları olacaktır.<sup>20</sup>

Vahyedilmiş dinlerin hepsinin ışık olduğunu dile getiren Arabi, bu dinler arasında İslam'ın yıldızların ışığı yanında güneşin ışığı gibi parladığını ve diğer dinlerin hükmünü kaldırdığını belirtir. Dinlerin ışık olduğu düşüncesi çoğulcu bir yaklaşım olsa da onun İslam'a ilişkin düşünceleri, kapsayıcı görüşünü açığa çıkarır. İslam'ın diğer dinleri hükümsüzleştirdiği görüşüye Arabi'nin dışlayıcı yaklaşımına vurgu yapmaktadır. İbn Arabi normal şartlar altında dışlayıcılığı cehalet ile eş tutup Musevilik ve Hristiyanlık gibi dinleri de doğru bulmasına karşın, İslam'ın onlara nispetle daha doğru ve tam bir din olduğuna inanmaktadır.<sup>21</sup>

Olayların olumlu, iyi ve ortak yönleri ile dostluğu ve diyalogu önceleyen bir yaklaşımı benimseyen Arabi, Hristiyan dogmasına tavır almış, bu dogmaların doğru olabileceğini bile düşünmemiştir. Fakat yine de dogmaların, insanları kurtarıya erdirebileceği düşüncesini de dışlamamıştır. Arabi'ye göre her din belirli ölçüde kurtuluş sağlasa da bu kurtarıcılıkta her dinin ötekine eşit olduğu anlamına gelmez. Dinler arasına gizlenmiş olsa da hakikat, merkezinde bir Tanrının olduğu ve peygamberler aracılığıyla insanları kendisine çağırdığı bir yol olsa da gerçek kurtuluş, hakikatin en saf halini insanlığa sunan son peygamberin yoluna tabi olmaktan geçer.<sup>22</sup>

Arabi, "Sünnetin getirdikleriyle Allah'a ibadet eden" ve "şeyleri hakikatte olduğu gibi gören" kimsenin, "Hiçbir şehvetin uğramadığı saadet yolunda" yürüdüğünü, çünkü bu yolun aydınlık, saf ve bozulmamış bir yol olduğunu dile getirmektedir. Arabi'ye göre öteki yolun sonunda da saadete ulaşılabilir, ne var ki bu yol üzerinde korkular, çöller, yol kesen haydutlar ve zehirli yılanlar vardır. Hiç kimse bunların azabını çekmeden bu yolun sonunda saadete ulaşamaz.<sup>23</sup> Bu görüşleri dikkate alındığında Arabi'nin dine yaklaşımı, dışlayıcılıktan uzaktır. Tek bir din değil her dinin doğruluk değeri taşıdığını ve mensuplarını kurtarıya yönlendirdiğini belirten Arabi, dinlerin dogmatik doğruluğu ve eskatolojik kurtarıcılığının<sup>24</sup> farklı derecelerde olduğunu savunmaktadır.

Arabi, nefsin tüm itikatları kucaklayabilecek ve herhangi bir bağ ile sınırlandırılmayacak şekilde Hakk'a bağlı olduğunu ifade eder.<sup>25</sup> Kapsayıcılık adına yorumlanabilecek bu ifade, daha çok Arabi'nin çoğulculuk düşüncesine vurgu yapmaktadır. Arabi, kalbinde her din mensubunu kucaklamakta ve her dinde özsel ve evrensel olarak bulunabilecek olan aşk unsurunu önemsemektedir. Arabi, "Benim dinim, aşk dinidir" veya "sevgidir benim dinim" gibi söylemlerle kendi çoğulculuk görüşünü belirginleştirmektedir. Afifi'ye göre Arabi tüm dinleri benimsemiştir; bu dinlerin putperest olanıyla olmayana arasında hiçbir fark yoktur. Çünkü Arabi, putperestin ibadetini,

<sup>18</sup> Cafer Sadık Yaran, "İbn Arabi, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu", *İslam ve Öteki* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

<sup>19</sup> Ekrem Demirli - Hatice Çöpel, "İbnu'l-Arabî Metafizîği", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2013).

<sup>20</sup> Rom Landau, *The Philosophy of Ibn'Arabi* (New York: Routledge, 2013).

<sup>21</sup> Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (London: World Wisdom, Inc, 2006), 26; Yaran, "İbn Arabi, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu".

<sup>22</sup> Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn'Arabi* (London: Anqa Publishing, 1999); Yaran, "İbn Arabi, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu".

<sup>23</sup> Claude Addas - Atila Ataman, *İbn Arabi: Kibrit-i Ahmer'in peşinde* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004).

<sup>24</sup> Eskatolojik kurtuluş, genel olarak Hristiyan teolojisinde, bir gün tüm kötülüklerin sona ereceğini savlayan kurtuluş söylemidir.

<sup>25</sup> Landau, *The Philosophy of Ibn'Arabi*.

ibadet ettiği taş, ağaç vb. şeylere Hak olarak değil, Hakk'ın bir mazharı olarak ve Hakk'tan başka bir ilah olmadığına inanması şartıyla kabul etmektedir.<sup>26</sup>

### **Mevlana Celeleddin Rumi ve Dinlerin Kardeşliği**

Söylemini sembolik ifade ve metaforlar üzerine inşa eden Rumi, sözün, engin bilgeliği veya derin dini tecrübeyi anlatmakta kısır kaldığını; bununla birlikte dinleyenin anlama kapasitesinin sınırlı olduğunu ifade eder.<sup>27</sup> Rumi, Arabi'de olduğu gibi din düşüncesinin merkezine, Tanrı ve onun ilahi ışığını almıştır. Ona göre dinlerin nihai kaynağı Tanrıdır ve peygamberler farklı olsa da saçtıkları ilahi ışık aynıdır.<sup>28</sup> Rumi'ye göre dinlerin yolları ve yöntemleri ayrı olsa da amaçları ve niyetleri ortaktır ve yola değil, amaçlara ve niyetlere bakmak gereklidir. Bu noktada Rumi, tüm dinlerin ortak amacının, mensuplarını kurtuluşa erdirmek olduğunu ve dinlerin birbirlerinin kardeşi olduğunu ifade eder.<sup>29</sup> Rumi'nin din anlayışının, kandilden ziyade ışığa bakan; ayrılıklara odaklanmaktan çok birleştirmeye çalışan bir yapıda olduğu söylenebilir.

Rumi'ye göre Tanrı insan aklının sınırlarını aşar ve asla kavranamaz. O'nu anlatma iddiasındaki dinlerin, O'nun hakikatine belirli ölçüde vakıf olabileceği ve sınırlı ölçüde hakikati açıklayabileceğini savunan Rumi, dinlerin de Hakk'ı tasvir etmekteki farklılıklarından dolayı birbirlerine üstünlük taslamamaları ve birbirlerini dışlamamaları gerektiğini ifade eder.<sup>30</sup> Rumi, dinlerin yolları arasındaki ayrılığı ve aykırılığı, insanların düşünsel perspektiflerinin farklılığına atfetmekte ve burada ehli kitap kavramının yanında ateşe tapanların da öğretilerinde belirli ölçüde hakikat bilgisinin olduğunu varsaymaktadır.<sup>31</sup>

Arabi gibi Rumi de dini gerçekliğin kavranmasının esasen bir perspektif sorunu olduğunu, sıradan insandan farklı olarak bilge kişinin daha geniş bir perspektiften din ve Tanrı olgusunu değerlendirdiğini ifade etmektedir. Bu noktada Rumi, bilge kişinin, Tanrı'nın varlığını ve birliğini kavramada daha yetkin olduğunu ve toplum içinde bu yetkinliğini kullanması gerektiğini bildirir.<sup>32</sup>

Rumi yolların ayrılığının, diyalogsuzluğun, iyiliği emir ve kötülükten yasaklama noktasında işbirliği yapmayışın ve hatta bazen kavga edişin sebebinin, ötekinin dilini anlayamamak, onun düşünce ve duygu dünyası hakkında bilgisiz olmak olarak tasvir eder. Rumi'ye göre aklımızı kullanıp sınavarak hak olanı bulmaya çalışmak gereklidir; ataların dinine koşulsuz inanmak veya bu konuda ısrar etmek doğru değildir. Bu noktada insanların hakikati aramaları gerektiğini söyleyen Rumi, yalnızca yeniliklere ve yeni düşüncelere açık olan ariflerin bu hakikate erebileceğini, sabit fikirli cahillerin ise hakikatin derinliklerinden uzak kalmaya mahkûm olduğunu dile getirir. Ancak Rumi ariflerin, cahilleri doğru yola erdirmek için uğraşması gerektiği ve cahillerin hakikatten nasiplendirilmesinin önemine de vurgu yapar.<sup>33</sup>

### **Yunus Emre ve Sevgi Dini**

İslam düşüncesinde hümanist karakteri ile öne çıkan Yunus, farklılıkların değil, benzerliklerin önemli olduğunu vurgulamış; savaşın değil sevginin dünyaya egemen olmasının önemine değinmiştir. Onun temel düşüncesi sevgidir; sevginin insanları birleştiren ve farklılıkları azaltan yönünü ön plana çıkaran Yunus, yalnızca kendi dininden olanlara değil, ötekilere karşı da bir sevgi besler.<sup>34</sup> Yunus hakikati tek bir dinde aramaz, o içinde sevgi olan her dinin takipçilerini doğru yola erdirebileceğini düşünür. Bu karakteriyle dini çoğulculuğu ön plana çıkardığı düşünülse de Yunus'un yaşamında varlığın birliği felsefesi ve sünnete uygun tasavvufi bir yol takip etme önemli yer tutar.<sup>35</sup>

<sup>26</sup> Abul Ela Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de tasavvuf felsefesi*, trc. Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999).

<sup>27</sup> Mustafa Tekin, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'de Din ve Yabancılaşma", *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Bahar 1/1* (2010).

<sup>28</sup> Celalettin Çelik, "Mevlana'nın fikirlerinin Türklerin dini hayatına etkileri", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 1/12* (2002).

<sup>29</sup> Yaran, "İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu".

<sup>30</sup> Yüksel Göztepe, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005.

<sup>31</sup> Yaran, "İbn Arabî, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu".

<sup>32</sup> Tekin, "Mevlânâ Celâleddin Rûmî'de Din ve Yabancılaşma".

<sup>33</sup> Ergin Ergül, "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasının Siyasal ve Toplumsal Boyutları, 1", *Türk İslam Siyasal Düşüncesi Kongresi*, 2015.

<sup>34</sup> Ahmet Sevgi, "Yunus Emre'de insan sevgisinin evrensel niteliği üzerine", *Turkish Studies 7/1* (2012).

<sup>35</sup> Osman Oral, "Yunus Emre'nin Şiirlerinde İman Esasları", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi 9/18* (2016).

Mutlak sevginin, insanları hakikate erdireceği ve hakikatin ise özünde duygusal bir hissiyat olduğunu savunan Yunus'un kalbinde her zaman öteki dinlerin mensupları ile diğer yaratılmışlara da yer vardır. Hatta farklı dinlerin dini mekânlarında da onlarla birlikte olmaktan çekinmeyen Yunus da Arabi ve Rumi gibi insanları cahiller ve arifler olarak ikiye ayırır. Cahillerin dışlayıcı olduğunu, ariflerin ise kalplerinde ilahi bir sevginin olduğunu savunan Yunus, tüm dinlerin mensuplarını kurtuluşa sevk ettiğine inanmaktadır.<sup>36</sup> Arabi ve Rumi gibi dinlerin kaynağını bir gören Yunus, dinleri tek bir çeşmeden sızan suya benzeter. Kaynağın birliğine ek olarak diğerini yermenin de edebe aykırı olduğunu düşünen Yunus, ötekilerin inandığı şeyler için eleştirilmelerinin doğru olmadığını savunmaktadır. Bu noktada dine katı kurallar koymanın veya insanların inandıkları şeyleri yermenin insanları dinden uzaklaştıracağını savunan Yunus, sınırları keskinleştirilmemiş, açık ve çoğulcu bir dini yapının topluma egemen olmasının önemli olduğunu düşünmektedir.<sup>37</sup>

Yunus, varlığın birliğini savunmakta; varlığın, bir olandan çıktığını düşünmektedir. Yani yaratılmış olan her şeyin Bir'den çıktığı ve farklı gözükse de yine Tek bir şeye yöneleceğini ifade etmektedir. Bu düşünce Yunus'un perenniyal<sup>38</sup> tasavvufi anlayışa bağlı olduğunu delildir.<sup>39</sup> Yunus'un ötekini yermekten kaçınmasının ardında ötekiyle empati kurma yeteneğinin gelişmişliği yatmaktadır. Bununla birlikte insanları kazanmanın yolunun sevgiden geçtiğini düşünen Yunus, dinlerin özünün sevgi, barış ve kardeşlik olduğunu; yolu sevgiden geçen her kişinin kurtuluşa ereceğini varsayar.<sup>40</sup>

### Wilfred Cantwell-Smith ve Dinin Kaynağı

Hiçbir dinin kesin olarak doğru olmadığını, ancak her dinin hakikatin parçalarına sahip olduğunu düşünen Smith'e göre bir inanç sahibinin diğer dinler hakkında söylediği hiçbir ifade, o dinlerin taraftarlarınca "doğru" olarak tasdik edilmedikçe "doğru" değildir. Yani İslam hakkında bir Hristiyan'ın söylediği sözlerin meşruiyet kazanması, ancak bir Müslümanın tasdik etmesiyle söz konusu olabilir. Buradan hareketle hakikat, yalnızca ona atfedilen algıların bir yansımasıdır.<sup>41</sup>

Smith, din teriminin yerine daha dinamik kullanıma imkân veren "iman (faith)" ve "birikimsel gelenek (cumulative tradition)" kelimelerinin kullanılmasını önermektedir. Bu şekilde Smith dini, iman ve birikimsel gelenek olarak ayırmakta; imanı da gelenekten farklı bir konumda düşünmektedir. Birikimsel gelenekler, özel bir dini gelenekte imanın hayata geçirilmeye çalışıldığı kurumlar, adetler, kanunlar, inanç esasları, öğretiler gibi kültürel yapılardır. İman ise insanların yüce varlığa olan yönelişi veya yüce varlık karşısında hissettiği deruni tecrübeler ile hakikate ilişkin algılarıdır.<sup>42</sup>

Smith imanı bir inanç esasının tasdik edilmesi veya bir inanç sisteminin benimsenmesi olarak görmez. Ona göre iman, dinin iç veçhesidir. Kurumlardan ziyade kişilerin vasfı olan iman, kişiliğin kendisine, komşusuna ve evrene yönelmesi ve onlara tam bir mukabelede bulunmasıdır. Gelenekler tarihsel olarak ortaya konabilirken ve keşfedildikleri oranda birbirinden farklıyken iman, dinsel geleneklerin hepsinde temelde aynı olabilmektedir.<sup>43</sup>

Smith, "ortak eleştirel öz bilinçlilik (corporate critical self-consciousness)" olarak tanımladığı bir teori geliştirmiştir. Buna göre bir dini toplumun fertlerinin inancını araştırırken araştırmacı işe hem o toplumun inancının temeli hem de ifadesi olan birikimsel geleneğin bilgileriyle başlar. Ancak araştırmacı, tüm fertleri inceleyerek herkesten bilgi toplamaya çalışmalıdır. Smith'e göre insanlığın layığıyla araştırılması, ancak sunulan delillerin araştırılarak incelenmesiyle mümkündür.<sup>44</sup>

<sup>36</sup> Erhan Yetik, "Yunus'un Tasavvuf Anlayışı", *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1991).

<sup>37</sup> Metin Yasa, *Din felsefesi açısından Yunus Emre'de aşk, yaratılış, kendi olma* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002).

<sup>38</sup> Perenniyal, zamana ve değişikliklere rağmen hayatta kalmayı başaran, her zaman önemli (permanently significant) olan ve kapsayıcı olan demektir.

<sup>39</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, "Yunus Emre'nin Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982).

<sup>40</sup> Yaran, "İbn Arabi, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu".

<sup>41</sup> Donald Wiebe, "On Theological Resistance to the Scientific Study of Religion: Values and the Value-Free Study of Religion", *The Science of Religion: A Defence* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2019).

<sup>42</sup> William J. Wainwright, "Wilfred Cantwell Smith on faith and belief", *Religious Studies* 20/3 (1984).

<sup>43</sup> Mahmut Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk", *İslam ve Öteki* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

<sup>44</sup> Suzanne Smith, "Wilfred Cantwell Smith: Love, Science, and the Study of Religion", *Journal of the American Academy of Religion* 81/3 (2013).

Smith, dışlayıcılığı reddetmiş; dini çoğulculuğu savunmuştur. Smith, John Hick'in "Teolojide Kopernik Devrimi"<sup>45</sup> olarak kavramsallaştırdığı teorisini kabul etmiş; çağdaş Hristiyan teolojisinin, Hristiyanlığı merkeze alan ve Hristiyanlık da dâhil olmak üzere diğer bütün dinleri Tanrıya hizmet eden unsurlar olarak gören Kopernik devrimine muhtaç olduğunu savunmuştur. Smith insanlığın dinsel tarihinin, dini çoğulculuğu açıklamada kullanılabilecek önemli bir kılavuz olduğunu savunur. Ona göre tüm dinler aslında tek bir tarihsel çizgiden oluşmakta; tarihsel olarak tüm dinlerin kaynağında aynı öz bulunmaktadır. Dinlerdeki ayrışma aslında tarihsel olarak birbirinden ayrılan ve farklılaşan geleneksel yapılar sebebiyledir. Dil ve kültürel olgular da benzer bir ayrışmaya maruz kalmış; ortak kökenlerden ayrılmıştır.<sup>46</sup>

Smith'e göre iki temel hakikat vardır. Bunlardan birisi, tek bir dinler tarihi oluşudur. Diğeri ise insan yaşamının evrensel bir kalite ve vasfa sahip olmasıdır. Smith, dinlerin nesne değil özne olduğu tek bir dünya teolojisinin mümkün olduğunu savunmaktadır. Dünyanın tüm dinsel geleneklerinde veya tüm toplumlarında zuhur eden teoloji, aslında tek bir dünya teolojisidir. Smith'e göre tek dünya toplumu haline gelmek için birbirimizi tanımamız gerekir; bireyler ve toplumlararası kin, nefret ve düşmanlıkları bertaraf etmenin yolu, farklılıklardan ziyade ortaklıklara başvurmaktan geçmektedir. Ayrıca, farklı inanç ve kanaatlere sahip insanları bir araya getirerek dinler arası diyalogun sağlanması da önemlidir.<sup>47</sup>

### John Hick ve İnançların Gökkuşağı

Dışlayıcı veya kapsayıcı din görüşlerinin, dini olguları açıklamada yetersiz kaldığını iddia eden Hick, din adına yapılan seçimlerde veya dini rasyonel bir biçimde açıklamaya çalışan görüşlerin dayandığını varsaydığı akla ve akli delillere güvenmemektedir. Bu noktada Hick, eskatolojik doğrulama adını verdiği öte dünyadaki hayatla bağlantılı bir doğrulama yöntemiyle dini inançları veya teizmi fayda ya da duyguya indirgemeksizin savunma yoluna başvurur.<sup>48</sup> Hick, evrenin dinsel açıdan müphem, anlam ve işaretinin belirsiz olduğunu düşünmektedir. Evrende veya doğada dini açıdan olumlu veya olumsuz bir anlam ya da işaret bulmaya çalışan insan akli, oradan eli boş dönmeye mahkûmdur.<sup>49</sup> Kant'ın 'numen ve fenomen' kavramlarının etkisinde kalan ve felsefenin insana ilişkin iki temel bilgi yolu üzerinde durduğunu belirten Hick, bunların birinin empirizmin vurguladığı "tecrübe yolu", diğerinin ise rasyonalizmin vurguladığı "akıl yürütme yolu" olduğunu ifade eder. Hick'e göre insan bilgisinin doğası, empirizmin tecrübeye dayalı yoluyla kavranabilir. Nitekim peygamberlerin Tanrıyı akılla değil, tecrübe edilen bir gerçeklik olarak algılamaları bu duruma örnek oluşturur. Hick, peygamberlerin tecrübeye dayalı inancına, "delilsiz rasyonel inanç" demektedir.<sup>50</sup> Kant gibi Hick de aklın metafizik alandaki paradoks ve ikilemlerimizi çözümlenmekte bize yardımcı olamayacağını savunmakta; Tanrının varlığını bir postulat olarak benimsemekle tercihini teizmden yana kullanmakta; bununla birlikte Kant'tan farklı olarak bu tercihini pratik ahlak yerine "dini tecrübe" üzerine inşa etmektedir.<sup>51</sup>

Hick, Hristiyan tekelciliğinin teorik açıdan paradoksal ve yanlış olduğu gibi pratik hayata da çok zararlı etkilerinin olduğunu öne sürmektedir. Bunun yanında Hristiyan kapsayıcılığını da eleştiren Hick, bunun Hristiyanlığın önceliği ve üstünlüğü ile ilgili geleneksel görüşün kibarca ve kılık değiştirerek savunulması olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Ona göre kapsayıcılıkta öteki dinlere mensup insanlar, sadaka kabilinden kurtuluş alanı içine alınsalar da Hz. İsa sayesinde gerçekleşecek

<sup>45</sup> Teolojide Kopernik Devrimi hakkında daha fazla bilgi edinmek için Bkz: [https://www.academia.edu/4909264/Teolojide\\_Kopernik\\_Devrimi\\_Copernican\\_Revolution\\_in\\_Theology\\_by\\_John\\_Hick\\_Turkish\\_translation](https://www.academia.edu/4909264/Teolojide_Kopernik_Devrimi_Copernican_Revolution_in_Theology_by_John_Hick_Turkish_translation)

<sup>46</sup> Brent Nongbri, *Before religion: A history of a modern concept* (New Haven: Yale University Press, 2013).

<sup>47</sup> Aydın, "Küresel Bir Teolojiye Doğru".

<sup>48</sup> Hick, *İnançların Gökkuşağı*, 26-27.

<sup>49</sup> Mustafa Çakmak, "Kant'ın Numen-Fenomen Ayrımı ve Metafizik Eleştirisinin John Hick'in Din Felsefesine Etkileri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011).

<sup>50</sup> Paul R. Eddy, "Religious pluralism and the Divine: another look at John Hick's neo-Kantian proposal", *Religious Studies* 30/4 (1994).

<sup>51</sup> John Hick, "The epistemological challenge of religious pluralism", *Dialogues in the Philosophy of Religion* (Springer, 2001).

olan bu kurtuluş, Hristiyanlığın eşsiz üstünlüğünü ve normatif karakterini muhafaza etmekten öteye geçmeyecektir.<sup>52</sup>

Merkezinde Tanrının olduğu ve farklı dinlerin de takipçilerini kurtuluşa erdirebileceklerini dile getiren Hick kendi çoğulcu din anlayışını “teolojide Kopernik devrimi” olarak, dine ilişkin bunun dışındaki tüm görüşleri “Batlamyusçu teoloji” olarak adlandırır.<sup>53</sup> Büyük dünya dinlerinin hiç birisinin ötekilere eşsiz bir ahlaki üstünlük sağlayamayacağı, dinlerin ahlaki açıdan birbirine eşit düzeyde olduğunu savunur. Hick’e göre dinin merkezi ilgisi doğruluktan ziyade kurtuluştur. Bu bağlamda dinlerin doğruluğundan bahsedilemez; dinler arasında ahlak ve maneviyat gibi ölçütleri dikkate alarak birbirine üstünlükten söz etmek mümkün değildir. Hick’e göre dinlerin özü, aynı ilahi gerçeklikle insanın temasa geçmesi veya aynı gerçekliğin inisiyatifine mukabelede bulunması ise, bunların sadece biri veya bazısı değil hepsi eşit ölçüde doğru ve kurtuluş sağlayıcıdır. Bu noktada dinler arasında üstünlük iddiasından bulunmak doğru değildir.<sup>54</sup>

İnsanların dinlerini çeşitli ölçütlere başvurarak seçmediğini savunan Hick, din seçiminin çoğu durumda bir yerde doğmuş olmanın sağladığı rastlantıya bağlı olduğunu ifade eder. Hick’e göre birey gerçekliği kendi biricik kültürel durumu içinde ona nasıl görünüyorsa öylece tecrübe eder. Her dini gelenek, kendi müntesiplerinin gerçekliği anlayışını şartlandırır ve onun gerçekliğe karşılık vereceği hakiki ve uygun yollar temin eder. Bu noktada Hick’e göre Tanrısal gerçeklik bir ve aynıdır; ama O, gerçekte olduğu gibi kavranamaz. Bu durumda her din, O’nu ancak belli ölçüde ve fakat daima eksik olarak kavrayabilir.<sup>55</sup> Özetle Hick’in dinsel çoğulculuk görüşleri temelde dinsel eşitçiliktir denilebilir.

### Sonuç Yerine

Dünyada hepsi birbirinden farklı öğretiler sunan ve takipçilerini kurtuluşa erdirdiğini savunan çok sayıda din ve inanış olduğu bilinmektedir. Böylesi geniş çeşitlilikteki dinlerin insana, Tanrıya ve diğer şeylere nasıl baktığı, öteki dinlerden farklılaşan yönlerinin neler olduğu veya kurtuluşa erdirmeye yollarını açıklamak üzere dini dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk teorileri geliştirilmiştir. Dışlayıcılık, bir ötekileştirme biçimi olup yalnız kendi dinini önemserken; kapsayıcılıkta bir dinin öğretilerinin diğerlerini kapsadığı varsayılır; çoğulculuk ise her dine eşit şekilde yaklaşarak aslında hepsinin merkezinde Tanrı fikri olduğunu ve hepsinin takipçilerini kurtuluşa erdirmeye gücü olduğunu varsayar. Bu açıdan birbirinden anlam ve kapsam olarak farklılık arz eden kavramların batı ve doğu düşüncesinde benzerlik gösterdiği belirlenebilir.

Batı’da dini çoğulculuk, kapsayıcılık ve dışlayıcılık fikirleri 18. Yüzyılın ortalarından itibaren tartışılmaya başlansa da Doğu’daki ve özellikle İslam coğrafyasındaki kökenleri oldukça eskidir. Mutasavvıflar (bu makalede anılanlar: İbn Arabi, Rumi ve Yunus Emre), bazı ifade ve davranışlarında kapsayıcı ve dışlayıcı olabilirken, sıklıkla çoğulcu bir tutum sergilemişlerdir. Mutasavvıflarda görülen kapsayıcı ve çoğulcu ifadelerin birbiriyle uzlaştırılması imkânsız çelişik tutumlar olmadığı; aksine din olgusuna oldukça esnek yaklaştıkları belirlenebilir. Benzer bir tutum Caldwell-Smith ve Hick’te görülmektedir. Her iki düşünür, dini merkezine Tanrı düşüncesini yerleştirir ve dinlerin, Tanrı olgusuna farklı pencerelerden baktıklarını savunur. Batı kökenli çoğulculukta kurtuluşa giden tek yoldan bahsedilmez; kurtuluş herhangi bir dinin tekelinde değildir. Yine her din doğruluk iddiasında bulursa da dinlerin tek başlarına sahipleneceği bir doğru yoktur fikri çoğulcularda hâkimdir.

Batı ve Doğu düşünsel yaşamında dini çeşitliliğin izlerini sürmeyi amaçlayan bu çalışmada yalnızca belirli düşünürlerin görüşlerine başvurulmuş ve kendi içinde sınırlandırılmıştır. Bunun nedeni, literatürde dini çeşitlilik düşüncesini açıklamak isteyen çalışmaların genellikle anılan düşünürleri esas almasıdır. Doğu ve Batı medeniyetleri arasında önemli kültürel ve düşünsel ayrılıklar olsa da Doğulu mutasavvıfların Batılı düşünürleri etkiledikleri göz ardı edilemez. Bu noktada Batı’daki dini çeşitlilik fikrinin temelini İbn Arabi, Rumi ve Yunus Emre gibi mutasavvıfların düşünceleri üzerine inşa edildiği

<sup>52</sup> Hick, *İnançların Gökkuşağı*.

<sup>53</sup> Celal Büyük, “Wilfred Cantwell Smith’in Vahiy Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010).

<sup>54</sup> Sait Kar, *Farklı Dinlerin Gerçeklik İddiaları Açısından İbadet Anlayışlarının Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi, 2006).

<sup>55</sup> Hick, *İnançların Gökkuşağı*.

söylenbilir. İleride dini çeşitlilik üzerine yapılacak çalışmaların özellikle kültürler arası karşılaştırmalara izin veren bir bağlamda kurgulanması önerilebilir.

#### **Kaynaklar**

- Addas, Claude - Ataman, Atila. *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in peşinde*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Affifi, Abul Ela. *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de tasavvuf felsefesi*. Trc. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.
- Akdemir, Ferhat. *Alvin Plantinga ve analitik din felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2008.
- Arıcan, Kazım. "Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011): 71-98.
- Aydın, Mahmut. "Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Milel ve Nihal* 6/2 (2009): 9-30.
- Aydın, Mahmut. "Küresel Bir Teolojiye Doğru: Wilfred Cantwell Smith'de Dinsel Çoğulculuk". *İslam ve Öteki*. 83-126. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Büyük, Celal. "Wilfred Cantwell Smith'in Vahiy Anlayışı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/18 (2010): 173-183.
- Çakmak, Mustafa. "Kant'ın Numen-Fenomen Ayrımı ve Metafizik Eleştirisinin John Hick'in Din Felsefesine Etkileri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011): 187-200.
- Çelebi, Emin. "İbn Arabî'de Tasavvufi Tecrübenin Epistemolojik Mahiyetine Dair". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (2010): 115-127.
- Çelik, Celalettin. "Mevlana'nın fikirlerinin Türklerin dini hayatına etkileri". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/12 (2002): 21-38.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Yunus Emre'nin Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25/1 (1982): 71-93.
- Demir, Tülay. "Dini Çoğulculuk". *Liberal Düşünce Dergisi*. 71 (2012): 41-64.
- Demirli, Ekrem - Çöpel, Hatice. "İbnu'l-Arabî Metafiziği". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (2013): 227-231.
- Deniz, Osman Murat. "Dini Plüralizm: Dinler Yoluyla Kurtuluş mu, Dinlerden Kurtuluş mu?" *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (2018): 7-29.
- Eddy, Paul R. "Religious pluralism and the Divine: another look at John Hick's neo-Kantian proposal". *Religious Studies* 30/4 (1994): 467-478.
- Ergül, Ergin. "Mevlânâ'nın Düşünce Dünyasının Siyasal ve Toplumsal Boyutları, 1". *Türk İslam Siyasi Düşüncesi Kongresi*. 2015. 239-256.
- Göztepe, Yüksel. "Mevlânâ Celâleddin Rumi'nin Akla Eleştirel Bakışı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 2005. 417-438.
- Hick, John. *İnançların gökkuşağı: dinsel çoğulculuk üzerine eleştirel diyaloglar*. Trc. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Hick, John. "The epistemological challenge of religious pluralism". *Dialogues in the Philosophy of Religion*. 25-36. Springer, 2001.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn'Arabi*. London: Anqa Publishing, 1999.
- Kar, Sait. *Farklı Dinlerin Gerçeklik İddiaları Açısından İbadet Anlayışlarının Değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans, Atatürk Üniversitesi, 2006.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber: İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi, 2009.
- Kurt, Abdurrahman. "Sosyolojik din tanımları ve dine teolojik bakış sorunu". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2008): 73-93.



- Landau, Rom. *The Philosophy of Ibn'Arabi*. New York: Routledge, 2013.
- Mehdiyev, Nebi. "Plantinga'nın Dinî Dışlayıcılık Savunusunun Eleştirisi". *İslam Araştırmalar Dergisi*, S 22 (2009): 95-108.
- Nongbri, Brent. *Before religion: A history of a modern concept*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Oral, Osman. "Yunus Emre'nin Şiirlerinde İman Esasları". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 9/18 (2016): 69-101.
- Özkan, Mehmet Şükrü. "WC Smith ve J. Hick'in Dini Çoğulculuk Hipotezlerinin Değerlendirilmesi". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 2/46 (2016): 269-301.
- Peterson, Michael - Hasker, William - Reichenbach, Bruce - Basinger, David. *Din Felsefesi*. Trc. Rahim Acar - Nebi Mehdiyev - Hümeyra Özturan - Osman Baş. 2. Bs. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.
- Sevgi, Ahmet. "Yunus Emre'de insan sevgisinin evrensel niteliği üzerine". *Turkish Studies* 7/1 (2012): 99-103.
- Shah-Kazemi, Reza. *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*. London: World Wisdom, Inc, 2006.
- Smith, Suzanne. "Wilfred Cantwell Smith: Love, Science, and the Study of Religion". *Journal of the American Academy of Religion* 81/3 (2013): 757-790.
- Tekin, Mustafa. "Mevlâna Celâleddin Rûmî'de Din ve Yabancılaşma". *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi Bahar* 1/1 (2010): 101-118.
- Terkan, Fehrullah. *Çatışmanın dinamikleri: din ve felsefe uzlaşmazlığı üzerine*. Ankara: Elis Yayınları, 2007.
- Tokat, Latif. "Din Felsefesi Nedir?" *Din Felsefesi*. 15-38. Ankara: Bilay, 2018.
- Wainwright, William J. "Wilfred Cantwell Smith on faith and belief". *Religious Studies* 20/3 (1984): 353-366.
- Wiebe, Donald. "On Theological Resistance to the Scientific Study of Religion: Values and the Value-Free Study of Religion". *The Science of Religion: A Defence*. Leiden, The Netherlands: Brill, 2019. [https://brill.com/view/book/edcoll/9789004385061/B9789004385061\\_015.xml](https://brill.com/view/book/edcoll/9789004385061/B9789004385061_015.xml).
- Yaran, Cafer Sadık. "İbn Arabi, Mevlânâ ve Yunus Emre'ye Göre 'Öteki'nin Durumu". *İslam ve Öteki*. 307-350. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Yasa, Metin. *Din felsefesi açısından Yunus Emre'de aşk, yaratılış, kendi olma*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Yetik, Erhan. "Yunus' un Tasavvuf Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1991): 157-170.

Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Received: 03. 05. 2020 • Kabul Tarihi/Accepted: 01. 06. 2020

## İNSANIN DÜŞÜNCE VE DAVRANIŞLARINA ETKİSİ BAĞLAMINDA PEYGAMBER KISSALARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

### EXAMINING PROPHETS' PARABLES WITH REGARDS TO THEIR IMPACTS ON HUMAN'S THOUGHTS AND EMOTIONS

**Kadri ÖNEMLİ**

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

konemlii@gmail.com

ORCID: 0000-0002-6421-058X

#### Öz

Bireysel ve toplumsal olarak bizleri ilgilendiren vazifeleri, İslam'ın ana kaynağı olan Kur'an-ı Kerîm bize net bir şekilde izah etmektedir. Asıl vazifemizin neler olduğunu Kur'an ayetleri belirtmektedir. Bu ayetlere uyan her Müslüman dünya ve ahiret saadetine kavuşur. Toplumla ilgili kuralların birçoğunu içeren Kur'an ayetleri, aynı zamanda geçmiş peygamberlerin ve onların ümmetlerinin hayat hikâyelerini de konu edinmektedir. Bu kıssalardan istenen temel maksat, kişinin kendi hukukunu bilmesi ve başkasının hukukuna saygı göstermesi ve haddini aşmamasıdır.

İnsan akli sayesinde diğer mahlûkata üstün bir konuma yükseltilmiştir. Bu konumu Yaraticıya bağlılığı nispetindedir. Din, Allah'ın kullarından istemiş olduğu yaşam tarzıdır. Marziyât-ı Rahmâniye Peygamberler vasıtasıyla insanlığa tebliğ edildiği için nübüvvet olgusu üzerine inşa edilmiş olup Allah'ı tanıma ve O'na iman etme gerçek manada onların önderliğinde mümkündür. Bütün peygamberlere gelen vahiy ve inzal olunan hak din, birdir. Allah'ın indinde din İslâm'dır. İnsanların Allah'a yaklaşmaları ve vaat ettiği mutluluğa erişmenin yolu resullerin ve nebilerin talim ve tebliğ ettiği mesaj ile mümkündür. Bütün peygamberler insanları Allah tarafından nazil olan hak dine davet etmişlerdir. Hak din evvela Hz. Âdem Aleyhisselâm'a sonra diğer nebilere ve resullere nazil oldu. Allah'ın yeryüzüne koymuş olduğu "Sünnetullah" ve "Âdetullah" kuralları gereği kademeli olarak tekemmül ederek en son şekliyle Hz. Muhammed (s.a.v)'e nazil olmuş, bütün insanlığa tebliğ etmek üzere gönderilmiş ve bunun için getirmiş olduğu hükümler ise en son hükümlerdir. Kendisi de en son peygamberdir.

Kur'an-ı Kerîm'de kıssalara genelde tüm insanlığa, özelde ise Müslümanlara öğüt almaları için geniş yer verilmiştir. Özellikle konumuzu teşkil eden Peygamber kıssaları ise; Kur'an'ın üçte birini meydana getirmekte ve insan hayatına yön veren ibret tabloları sunmaktadır. İnsan, hayatın nasıl yaşanacağını Allah'ın insanlığa son hitabı olan Kur'an'dan öğrenmiştir. Kıssalar vasıtası ile geçmiş toplumların yaşayışlarına, Peygamberlerin örnek hayatlarına ve öğretilerine, tarihte yaşanan an ile geleceğe ışık tutulmuştur. Kur'an'daki kıssalar vasıtası ile insanın Allah ile ilişkilerinin nasıl olacağı açık bir dille beyan edilmiş, maddi ve manevi temel gereksinimlerinin de neler olduğu açıklanmıştır.

Kıssa aynı zamanda Kur'anî bir eğitim metodudur, içinde nasihat, ibret, tebşîr, inzâr, iyiliği emr ve kötülükten men gibi çok manalar mündemictir. Bütün bunların gayesi insanın ahsenü't-takvîm sırrına mazhar olmasıdır. Kur'an kıssalarından güdülen temel hedef dalalet üzere olanları hidayete erdirmek, lüzumsuz, mâlâyani ve âfâkî işlerle meşgul olmaktan uzak kalmalarını sağlamaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Peygamberler, Peygamber Kıssaları, İbret, Düşünce, Davranış

### Abstract

The Holy Quran which is the base of Islam explains our individual and communal responsibilities. The verses of the Quran indicate what our main duty is. Every Muslim who obeys these verses gains world and hereafter happiness. The Qur'anic verses, which contain many of the rules about the society, also address the life stories of the past prophets and their ummah. The main aim in narrating these parables is to teach individuals their rights and to respect others' rights.

Thanks to his mind the human has been given a superiority over other creatures. However this superiority is linked to his obedience to the Creator. Religion is the life style that Allah asks from his servants. Since the things that make Allah content are taught via prophets, knowing Allah and having faith in him is only possible through their guidance. The true religion that is revealed to all prophets is one and single, and it is Islam in the sight of Allah. For people, getting closer to Allah and acquiring promised happiness is only possible through the teachings of prophets. All prophets invite people to true religion which was first revealed to Adam (His Holiness) and then others. This true religion was gradually matured through certain principles of Allah and finalized by Mohammad (PBUH). Therefore, he is the last prophet for all humanity and his teachings are the most recent.

Due to their significance, parables have a large space in Quran. Particularly, the parables of prophets, which teach important lessons for human life, account for one third of whole Quran. As a result of these parables and the narratives of prophets' lives, which both teach people what Allah asks in a poetic way, the human leads a proper life and plans the future in accordance with the purpose of creation. Quran explains how the relationship between human and Allah should be and teaches the human his material and spiritual needs.

The parable is a teaching method which includes advice, lesson, good news, bad news, and basic teachings of good and bad. These are all narrated for the human to access a spiritual state of 'best creature'. Another aim of the parables is to change wrongdoers' direction and get them away idle works.

**Keywords:** Quran, Prophets, the Parables of Prophets, Lesson, Idea, Behaviour

### Giriş

İslâm Mezhepleri Tarihi ve Kelâm ilmi içerisinde müzakere edilen ve İslâm dininde inanılması gereken esasların bütünü içerisinde yer alan konulardan biri de Peygamberlere imandır.<sup>1</sup> Dini insanlara kendinden bir şey katmaksızın<sup>2</sup> tebliğ eden, kavî ve fiilî olarak açıklayan peygamberlerdir. Peygamberlerin bir kısmı ülü'l-azm büyük peygamberlerdir. Bunlar; Nuh, İbrâhim, Mûsâ, İsâ ve Muhammed (s.a.v.)'dir.<sup>3</sup>

Peygamberler, Yüce yaratıcının İlah ve O'na mahsus sıfatlarını, Vâcibü'l-vücûd oluşunu, yaratıcılık ve ibadete layık olduğunu, Tevhid ve şân-ı ilâhîye layık olmayan şeylerden tenzih etmeyi ümmetlerine bildirmişlerdir. Peygamberler, ışık ile karanlığın bir arada bulunmasının mümkün olmadığı gibi, tevhid ile şirk (monoteizm/politeizm) bir arada bulunmasının muhal olduğunu, tevhidin insanı; ortağı, eşi ve benzeri olmayan Allah'a götürdüğünü öğütlerler. Peygamberler, insan hayatında gizli ve aşikâr hiçbir şirkin olmaması gerektiğini<sup>4</sup> gönderildikleri toplumlara net bir şekilde ifade etmişlerdir.

Yüce yaratıcıya tam bir teslimiyetle ibadet ve ta'zîm edip, salih amelleri yerine getirerek Allah'a yaklaşılabilir. Allah'a, meleklerine ve Allah tarafından vahyedilen kitaplarına, peygamberlerine, kaza ve kader-i ilâhî'ye, ahiret gününe, öldükten sonra cesetle dirilmenin, cennet ve ceheennem ve ahiret hallerinin gerçek olduğuna inanmayı emreder. Yaratıcının emirlerini yerine

---

<sup>1</sup> Ahmed Saim Kılavuz, "İtikad", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2: 212-216.

<sup>2</sup> Hakka, 69/44-47.

<sup>3</sup> Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an = Tefsirü't-Taberi* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1954), 26: 37; Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003-1423), 16: 220; İsmail Karagöz, *İnsan Din Ve Peygamber* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 35.

<sup>4</sup> Seyyid Kutub, *fî Zilâli'l-Kurân* (Kahire: Daru's-Şuruk, 1985), 2: 1139,1140.

getirmek, yasaklarından uzak durmak, peygamberlere iman ve onların getirmiş oldukları mesajı anlayıp, kabul etmek İslâm'da önemli ritüellerdir. Bu ritüelleri özellikle yaşayarak öğreten peygamberler ahlâkî kuralları yerine getirmeyi, eşitlik, adalet, iyilik ve doğruluk kavramlarına bağlı kalarak, insan haklarına uymayı, azmış toplumları Yaraticının belirlemiş olduğu çizgiye davet ederek görevlerini içre etmişlerdir. Bütün peygamberler ilahi mesajı tebliğ ederken ümmetlerine öğrettikleri ve üzerinde birleştikleri temel unsurlar ortaktır.

Araştırmamızda Kur'an'da ibretlik kıssalar tespit edilmeye, bu kıssalardan hareketle de her çağda iman edenlere verilmek istenen mesajlar elde edilmeye çalışıldı. "Kur'an'da Peygamber Kıssaları" konulu bu makale Kur'an'da ki kıssaların nasihat ve öğüt yönünü tahlil etmek maksadıyla hazırlanmıştır. Çalışmamızın adından da anlaşılacağı üzere istifade ettiğimiz temel kaynak Kur'an-ı Kerîm'dir. Konu araştırılırken Kur'an'da bulunan kıssaların içerdiği öğüt ve nasihatler tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu çalışmamızda Kur'an'da geçen Peygamber kıssalarıyla Müslümanların nasıl eğitildiğini ve ibret alması gerektiğini sunmaya çalışılmış olup böyle yapıldığı takdirde Kur'an'da anlatılmak istenen rol model Müslümanın kıssalarla eğitilebileceğini söyleyebiliriz.

Çalışmamızın önemi, Peygamberler ve onların kıssalarından kaynaklanmaktadır. Peygamberler Allah'ın razı olduğu insan modelidir. Onların yolunda gidilmesiyle hakikate ve hidayete ulaşılır. Burada verilen tema; öğüt ve nasihatlerle insanların tevhid akidesine getirilmesidir. "İnsanın Düşünce Ve Davranışlarına Etkisi Bağlamında Peygamber Kıssalarının Değerlendirilmesi" makalemizin temel amacı, Kur'an Kıssaları aracılığı ile Kur'an'ın ana gayesi olan tevhidi, imânı, ibadeti, ahlâkı, kâinat kitabını okumayı insanlar arasındaki münasebetleri, ba'si, cezayı, terbiyeyi, eğitimi, duayı öğütü ve mesajları topluma anlatmaktır.<sup>5</sup> Ayrıca ahkâm konularında, Hz. Peygamber'in (s.a.v.), sahâbenin ve tabiûnun kıssalardan hareket ederek hüküm istidlâlinde bulduklarını kaynaklardan öğrenmekteyiz. Kıssalar konusunda birçok kitap yazılmıştır. Dolayısıyla böyle geniş bir konuyu bir çalışmaya sığdırmak elbette mümkün değildir. Biz bu çalışmamızla başlıklar şeklinde özlü bir şekilde de olsa katkı sunmaya çalıştık.

### 1. Peygamberlerin Vazifeleri

Bütün semavî dinlerde Peygamberlere iman esası vardır. Onlara olan gereksinim dinî olduğu kadar içtimaî ve siyasî sahada da lazımdır.<sup>6</sup> Peygamberler beşerdir, müjdeleyici ve uyarıcı vasıfları vardır, zeki olup hitabetleri güçlüdür<sup>7</sup>, ismet sıfatı<sup>8</sup> ile muttasıf olup emanet ve sıdk sıfatları vardır.<sup>9</sup> Hadiseler karşısında sabır ve metanet sahibidirler, bu sıfatları vehbîdir, kesbi değil, onların üstünlükleri soy bağından değil, inançlarından kaynaklanmaktadır. Her ne kadar baba oğul bir arada peygamber olanlar olsa da peygamberlik babadan oğula geçmez.<sup>10</sup> Daha önce birçok peygamber gelmiş hadislerde resullerin sayısının 313'e (veya 315), nebilerin ise 124.000'e ulaştığı belirtilmiş<sup>11</sup>, bunların bir kısmının kıssaları Kur'an'da anlatılırken bir kısmının da anlatılmamıştır.<sup>12</sup> Bütün peygamberler belli bir topluluğa veya kavme gelmişken, Hz. Muhammed (s.a.v.) hâtemü'l-enbiyâ olup bütün beşeriyete gönderilmiş ve evrensel bir din getirmiştir.

Peygamberlerin örnek şahsiyetler oldukları Kur'an-ı Kerîm'de açık bir dille ifade edilmektedir. Peygamberlerin en önemli görevi tebliğdir.<sup>13</sup> Bu vazifeyi ifa ederken doğru sözlü, müjdeleyici, uyarıcı, iffetli, görevinde hassas olma, sabırla hareket etme ve azimli olma gibi vasıfları da vardır.

<sup>5</sup> Ebû Hamid Muhammed Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an* (Beyrut: Lecnetu İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1981), 9-14.

<sup>6</sup> İmam Ebû Yusr Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, trc. Şerafettin Gölcük (İstanbul: Kayihan Yayınevi, 1980), 127.

<sup>7</sup> Şerafettin Gölcük - Şerafettin Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1991), 137.

<sup>8</sup> İmam-ı A'zam Numan b Sabit el-Bağdadi Ebu Hanife, *İmam-ı A'zam'ın beş eseri.*, trc. Mustafa Öz (İstanbul : Kalem Yayınevi, 1981), 73.

<sup>9</sup> Gölcük - Toprak, *Kelâm*, 137.

<sup>10</sup> Muhammed Ali Sâbûnî, *Kur'an Işığında Peygamberlik ve peygamberler*, trc. Suat Cebeci-Bilal Delice (İstanbul: Kültür Yayın Birliği, 1970), 13.

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008), 4: 187; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahi Cu'fi Buhârî, *Sahihü'l-Buhari* (İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1315), "Tevhid", 19.

<sup>12</sup> Nisâ, 4/164.

<sup>13</sup> Sâbûnî, *Kur'an Işığında Peygamberlik ve peygamberler*, 52.

Peygamberlerin görevleri; Allah'tan almış oldukları tebliğ vazifesini yerine getirmek ve bu vazifeyi icra ederken insanları mucizeler vasıtasıyla ikna etmektir.<sup>14</sup> Doğru olanı bildirerek, yanlış olandan sakındırmak, ümmetlerine Allah'ın marziyatını tebliğ ederken kolay ve anlaşılır bir dil kullanarak akıllarının kaldırabileceği şekilde hitap etmektir. Bütün işlerinde Cenâb-ı Hakk'ın hoşnutluğunu arayarak, Allah'ın razı olmadığı davranışları izah ederek halkı bunlardan korumak, ahiret âlemine ait vukua gelecek olan sahneleri açıklamak ve ölümden sonra Allah'ın hazırlamış olduğu mükâfat ve cezayı sebat ve kararlılıkla beyan etmektir.<sup>15</sup>

## 2. Peygamberlerin İnsanlar Üzerindeki Hakları

Peygamberlerin yerine getirmiş oldukları tebliğ vazifesine<sup>16</sup> karşılık; insanlarında buna olumlu cevap vermeleri; Peygamberin getirdiği şeye inanmak, gittiği yolu takip etmek, onların hoşnut olmalarını sağlamak, sevgi duymak, nasihatlerini kabul etmek, onları tazim ve hürmetle anmak, Peygamberlerin ümmetleri üzerindeki haklarındandır.<sup>17</sup>

İslâm dini sadece Din-i Muhammedî değildir. Hz. Âdem (a.s) 'dan Hz. Muhammed (s.a.v)'e kadar gönderilmiş bütün peygamberlerin dinlerinin ortak ismi İslâm'dır. "Bizim Müslümanlığımıza şahit ol."<sup>18</sup>, "Bana Müslümanlardan olmam emredildi."<sup>19</sup>, "Müslümanlar olarak can verin."<sup>20</sup> Ayetlerde geçen diğer semavi dinlerde de İslâm'dan maksat Allah'a bağlılık ve hükümlerine boyun eğmektir.

Her peygamber Allah'ın emir ve yasaklarını bildirmek için, kendi kavminden<sup>21</sup>, seçtikleri toplumun diliyle gönderilmiştir.<sup>22</sup> Bunun sebebi ise onların küçüklüğünden beri onların içlerinde bulunmuş olmaları, yaşam tarzları ile ahlâklarını yakından bilmeleri, daha kolay iman etmelerine vesile olur. "Ey Mekke müşrikleri kendi nefsinizden peygamber geldi size<sup>23</sup> kendi beldenizden kendi aşiretinizden, tanınmış ve her yönüyle güvenilir biri<sup>24</sup>, Allah'a ve Resulüne itaat edin, işitip durduğunuz halde ondan dönmeyin"<sup>25</sup> ayetleri açık bir dille bize bu bilgileri vermektedir.

## 3. Kissa

Kissa, çoğulu "kasas"tır. "Naklolunan sahih veya uydurma vak'a, rivayet, vuku'u'l-hâl"<sup>26</sup> anlamlarını barındırmanın yanı sıra "olay, haber, söz, hikâye ve anlatım" gibi manaları da içerir.<sup>27</sup> Kissa kelimesi, bir şeyin ardına vermek, ardınca iz sürmek, gitmek manasına da gelmektedir.<sup>28</sup> İslâm ilimlerinde ise, Kur'an'da peygamberleri ve ümmetlerini konu edinen ibretlik hadiselerin bilgi, hadise ve anlatımlarına kissa denilir. Kur'an kıssalarından ibret alınacak olan husus ise tarihî doğruluk ve gerçeklik niteliği taşıyan olaylardır.<sup>29</sup> Kur'an'daki kissa anlatımları çeşitlilik arz etmektedir; Peygamber kıssaları, Salih kulların kıssaları, hak ile batıl mücadelesini konu edine kıssalar, yolunu kaybeden

<sup>14</sup> Sâbü'nî, *Kur'an Işığında Peygamberlik ve peygamberler*, 30.

<sup>15</sup> Ramazan Butî, *Kur'an'da İnsan ve Medeniyet*, trc. Resul Tosun (İstanbul: Risale Yayınları, 1987), 25.

<sup>16</sup> Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah seni insanlardan korur. Şüphesiz Allah, kâfirler topluluğunu hidayete erdirmeyecektir. (Mâide, 3/67.)

<sup>17</sup> Yahyâ b. Mûsâ Zehrânî, *Peygamberimizin sallallahu aleyhi vesellem Ümmeti Üzerindeki Hakları*, trc. Salih Ercü (İstanbul: Guraba Yayınları, 2014), 40.

<sup>18</sup> Âl-i İmrân, 3/52.

<sup>19</sup> Neml, 27/91.

<sup>20</sup> Âl-i İmrân, 3/102.

<sup>21</sup> Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (İstanbul: Değişim Yayınları, 2002), 8.

<sup>22</sup> İbrahim, 14/4.

<sup>23</sup> Tevbe, 9/128.

<sup>24</sup> Yunus, 10/16.

<sup>25</sup> Enfâl, 8/20.

<sup>26</sup> Şemseddin Sami, *Kamus-i Arabi : Arabiden Türkçeye mükemmel lugat kitabı*. (İstanbul : Mahmud Bey Matbaası, 1313), 1073.

<sup>27</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 3: 129.

<sup>28</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragıb el-İsfahani, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Seyyid Kilani (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1961), 104; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 3: 101.

<sup>29</sup> İdris Şengül, "Kissa", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 25: 498-501.

sapkınların kıssaları şeklinde zikredilebilir. Bu kıssalarda terğîb ve terhîb, iyiliği emretme ve kötülüğü men etme ana umde olarak öne çıkmaktadır.

Kur'an kıssalarında dikkati çeken başlıca üç özellik vardır: Tekrar etmek. Olayların sadece maksada yetecek kadarını bildirmek. Kıssa arasında ibret alınacak hususları serpiştirmek. Bu üslup ile kıssalar tekrar edilmek suretiyle manalar insanların zihninde daha da pekişiyor ve başkalarına ibret ve ders hükmüne geçmiştir.

Kendine has bir üslup arz eden Kur'an, kıssaları ibret olsun diye anlatırken, tarihi sıralamayı esas almamıştır. Kıssaya konu olan yer ve mekânı ayrıntılarıyla anlatmamıştır. Ancak Allah'a, Peygamberlere ve ahiret gününe iman ile Müslüman kul nasıl olunur? Ve ibadetlerle ilgili konular temel hedef alınmıştır. Kur'an'da bahse konu olan kıssalardan maksat emir ve nehiylerin bildirilmesiyle, Allah'a davetin hedefleri ve gayeleri ile birlikte insanlığı hidayete erdirmektir.

Kıssayı, Allah'ın Hz. Peygamber (sav)'e geçmişte meydana gelmiş, ancak unutulmuş olayları doğru bir anlatımla bildirmeyi ve ders almayı amaçlayan bir anlatım tarzı olarak telakki edebiliriz. Kur'anî bir üslup olan kıssa tebliğ vazifesinde peygamberlerin insan eğitiminde kullanmış olduğu bir metottur. Kıssalar arasında ortak değer iman ve küfür üzerinde müessesdir. Kıssalar ışığı altında peygamberlerin davet ettiği topluluk, yaşadığı çevre, tebliğde kullanmış olduğu metot, davete muhatap olan ümmetlerin tutum ve davranışları ve akıbetleri anlatılır. Kur'an'da zikredilen kıssaların mahiyeti Cenâb-ı Hakk'ın "Elbette onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır"<sup>30</sup> ayetiyle açık bir şekilde ifade edilmektedir. Kur'an kıssaları, Tevrât'ta olduğu gibi ayrıntıları kronolojik bir şekilde vermeyerek kendi amacına uygun temel maksatların gerçekleşmesi için kesitler verir.

Esas itibarıyla Kur'an kıssaları üç şekilde tasnife tabi tutulur. Birincisi: Tarihte vuku bulan kıssalar, İkincisi: Kur'an nazil olduğu zaman meydana gelen kıssalar, Üçüncüsü: Gaybtan haber veren kıssalardır.<sup>31</sup> Kur'an'da kıssalar vasıtasıyla Allah, peygambere, yanındaki inananlara ve sonradan yaşayacak tüm Müslümanlara inanç, sabır, sebat, tevekkül, şükür gibi değerleri öğretmiş, onlara hidayet öncülüğü yapmıştır. Müminlerin yaşadıkları sıkıntıların benzerini tarihte peygamberlerin ve tabiiyelerinin de tecrübe ettiğini belirtmiştir. Böylece onlara kurtuluş yollarını örnek olaylarla, edebî üslûpla aktarmıştır.<sup>32</sup>

Kur'an'da iman, ibadet, peygamber kıssaları, helal ve haramlar gibi birçok mevzu harika bir şekilde işlenmektedir. Geçmiş ümmetlerin başından geçen olaylar, sonraki toplumların eğitilmesinde müessir bir yoldur, Kur'an bu metodu kullanmıştır. Kur'an'da zikredilen Peygamber kıssalarından maksat, mazide meydana gelen olayları yâd etmek değil bilakis, günümüzde ve gelecekte insanların inanç, ibadet ve sosyal hayatlarında nasıl bir tutum ve davranış sergileyecekleri hususunda eğitmektir.

Peygamber kıssaları insanların sadece manevi yönünün değil aynı zamanda maddi gelişmelerin de kaynağı olmuş, peygamberlerin her birisine bazı olağanüstü fiiller verilip, insanlara birer ustabaşı ve yol gösterici olmuşlardır.<sup>33</sup> Kıssalar ile insan hayatı arasında aktif bir bağ vardır. Mazi, yaşadığımız hazır an ve gelecek arasında buluşmayı sağlar ve önümüzü aydınlatır.

Kıssalara sadece kıssa oldukları için değil, kıssaların geçtiği Kur'an ayetlerinin her asra bakan yönü tahkik edilip incelenmeli, yaşanan her asra hitap eden yönü bulunmalıdır. Aslında Kur'an'da zikredilen kıssalar belli bir zaman ile tahdit edilmemeli. Her çağa hitap eden yönü düşünülmelidir. Vahyin ilk muhataplarından özellikle de kitap ehli olan Yahudi ve Hıristiyanlar Tevrat ve İncil'de geçen olayları aslından farklı bir şekilde biliyorlardı. Kur'an Ehl-i Kitap'ın bu kıssaları doğru şekilde anlamalarını hedeflemiş ve onların farkına varmadıkları hususlara dikkat çekmiştir. "Bu Kur'an'da vahy ettiklerimizle, sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz. Daha önce sen, bunlardan haberdar değildin."<sup>34</sup> Mazide yaşamış ve sonları helak ile sonuçlanan kavimler, Peygamberlerin tebliğlerini

---

<sup>30</sup> Yûsuf, 12/111

<sup>31</sup> Şengül, "Kıssa", 25: 498-501.

<sup>32</sup> Şengül, "Kıssa", 25: 498-501.

<sup>33</sup> Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1994), 230.

<sup>34</sup> Yusuf, 12/3.

dinlemeyip, hak yoldan sapan, çeşit çeşit sapkınlıklarla yaşayan, başkalarının hayat hakkına saygı göstermeyen, hayâ ve ar damarları çatlamış yalnız kendi menfaatlerini düşünen topluluklardır. Kıssalar bize bildirilmeseydi biz aklımızla geçmişte olup bitenleri bilemezdik. Kur'an'ın bize bildirmiş olduğu kadarıyla öğrendiğimiz bu konuları kuru bir malumat şeklinden ziyade ders ve ibret alma şeklinde değerlendirmeliyiz. Çünkü kıssalardan hedeflenen gaye tarihi olayları tekrar ve tescil değil, ibret vermek<sup>35</sup> ve öğüt terbiye etmektir.<sup>36</sup>

Kıssalar ile peygamberlerin önderliğinde insanlara maddi yükselmenin yolları gösterilmiş, mucizevî fiillerin benzerlerini oluşturmak için insanlık teşvik edilmiştir. Geçmiş geleceğin aynası hükmündedir. Geçmişte peygamberler eliyle meydana getirilen icatlar ile gelecekte vücuda gelecek yenilikler, maddi yükselmeler, peygamber mucizeleri üzerinden örnek alınarak meydana gelecektir.

### 3.1. İbret Alma Konusu Olarak Kıssalar

Kur'an insanoğluna tevhid, nübüvvet, haşîr ve adalet gibi konuları anlatırken kıssalar şeklinde de mesajlar vererek kendi maksadına ve gayesine matuf insanların ortak ıstıraplarını konu edinen hadiseler anlatmıştır. Kıssalardan çıkarılan dersler sayesinde güzel bir yaşam tarzının oluşmasına ulaşılabilir. Akli kullanmak, düşünmek, ibret almak, hidâyete ermek cehâlet girdabında yuvarlanmamak için kıssalar okunmalı ve tefekkür edilmelidir. Kur'an'da bu kabilden ayetler mevcuttur. Peygamberlerden ve onların gönderilmiş oldukları ümmetlerden, onların azgın hallerinden bahseden kıssalara genişçe yer verilmiştir. Firavun kibrin, tuğyanın, haddi aşmanın simgesi olarak gösterilmiş; *"Ben, sizin en yüce Rabbinizim! Dedi."*, bu hadden tecavüz etmenin en son mertebesidir. Bu hallerden uzak durmanın gereği olarak *"Allah'tan korkmaları için ibret vardır."*<sup>37</sup> Ayetiyle aklını kullanan ve Allah'tan korkanların ibret alacağı izah edilmektedir. Kâinatta meydana gelen hadiselerle bakıp düşünmek ve onlardan ders ve ibret almak ibadetin bir çeşididir. İbret almak için düşünce, insanı hak ve hakikate götürür. Bu tür ayetler Kur'an'da sık sık zikredilmektedir. *"yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, kendilerinden öncekilerin sonu nasıl olmuştur, görsünler! Öncekiler bunlardan daha çoktu, kuvvetçe ve yeryüzündeki eserleri bakımından daha da sağlam idiler. Fakat kazandıkları şeyler onlara asla fayda vermemiştir."*, peygamberleri onlara apaçık bilgiler getirince, onlar kendilerinde bulunan (beşerî) bilgiye güvendiler (onu alaya aldılar) alaya aldıkları şeyler onlara asla fayda vermemiştir.<sup>38</sup> De ki. *"Yeryüzünde dolaşın da Allah'ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığını bakın. Sonra Allah (aynı şekilde) sonraki yaratmayı da yapacaktır. (Kıyametten sonra her şeyi tekrar yaratacaktır.) şüphesiz Allah'ın gücü her şeye hakkıyla yeter."*<sup>39</sup> Kur'an kıssaları geçmişten günümüze hayattan bir bölümü ifade ederler. Bu yolla insanlar eğitilmekte ve ibret almaları sağlanmaktadır. Bununla hak ve batılın birbirinden ne kadar ayrı ve uzak olduğu da ortaya konmuştur.

Kıssalardan hedeflenen maksat Peygamberlerin nübüvvetini ispat etmektir. Bütün peygamberlerin davası ve yolu Allah'ın gösterdiği şekilde aynı minval üzere birbirilerini tasdik etmiştir. Sonra gelen peygamberleri öncekileri tasdik etmekte, önce gelenler de sonra gelenleri müjdelemiştir. Bu kıssalar ile hedeflenen gaye, inananları hadiseler karşısında onlara öğüt vermek, teselli etmek ve mukavemetlerini artırmaktır. Bu hususta Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: *"Gerçekten de onların kıssalarında akıl için bir ibret vardır. Bu Kur'an uydurulmuş herhangi bir söz değildir. Lakin kendisinden önce gelen kitapların tasdiki her şeyin ayrıntılarıyla açıklayıcısı ve iman edecek bir kavim için hidayet ve rahmettir."*<sup>40</sup>

Hz. Peygamber (sav) âlemlere rahmet olarak gönderildiği gibi Kur'an'da insanlığa hidayet rehberi olarak gelmiştir. Bu husus Kur'an'da şöyle izah edilmektedir: *"Ey insanlar! Size Rabbinizden bir öğüt, gönüller derdine bir şifa, müminlere bir hidayet ve rahmet geldi. De ki: Allah'ın ihsanıyla ve*

<sup>35</sup> M. Sait Şimşek, *Kur'an kıssalarına giriş*. (İstanbul : Yöneliş Yayınları, 1993), 71.

<sup>36</sup> Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, trc. N. Ahmet Asrar (İstanbul : Birleşik Yayıncılık, t.y.), 115.

<sup>37</sup> Naziat, 79/25-26.

<sup>38</sup> Mü'min, 40, 82/83.

<sup>39</sup> Ankebut, 29, 20.

<sup>40</sup> Yusuf, 12/111.

rahmetiyle, yalnızca bunlarla sevinç duysunlar. Bu, onların biriktirip durduklarından daha hayırlıdır.”<sup>41</sup> Burada vurgulanan, insanlara gönderilen rehberin kendisinin bizzat öğüt olarak takdim edilmesidir.

Kur’an’da uzunluk ve kısalık itibarıyla birbirinden farklı birçok kıssadan bahsedilir. İçerik itibarıyla geniş yer tutan; Hz. Âdem, Hz. İbrahim, Hz. Yusuf, Hz. Mûsâ ve Hz. İsâ peygamberlerin anlatımları yanında, sapkınlıklarıyla ve emre itaatsizlikleriyle Firavun<sup>42</sup> ve Kârun<sup>43</sup> ile beraber azan topluluklardan, Ashâbû’l-Kehf<sup>44</sup>, Ashâbû’l-Uhdûd<sup>45</sup> ve Ashâbû’l-Fîl<sup>46</sup>’den bahseder. Ayrıca Hz. Peygamber (sav) ve onun aile hayatını, ‘İsrâ, Hicret, Bedir, Uhud’u konu edinen safhalar, Kur’an’ın en müessir metodu olan temsili anlatım ile bahsedilmektedir. Bu kıssalarda, maksada yetecek kadar anlatımlarda ibret alınacak temalar işlenir ve kişi sadece okuyucu değil aynı zamanda seyirci konumundadır. Bu kıssaların tümü Kur’an’ın nüzulü hikmetine yönelik olan tevhid ve iman esaslarını anlatmak, sıkıntı ve tazyikat anında ise, Peygamber ve ümmetini teselli ederek sabır ve azimlerini artırır.<sup>47</sup>

### 3.2. Kur’an’da Peygamber Kıssaları

Kur’an-ı Kerîm’de kıssaların yer alış hikmetiyle ilgili çeşitli hususlar üzerinde durulmuştur. Her peygamberin din ile alakalı olarak tebliğ, tebyîn ve teşrî’ vazifeleri vardır. Ayrıca her bir peygamber üstlenmiş olduğu misyon gereği kamil manada muvahhid olup iman, ibadet ve ahlâk sahibi olarak, adaleti, ihsanı, takvayı, istikameti, hilmi ve merhameti azami derecede uygulamışlardır.<sup>48</sup>

Kur’an’da bahsi geçen bazı peygamber ve kıssaları detaylandırmadan şu şekilde açıklanabilir:

**3.2.1. Hz. Âdem**, ilk insan ve ilk peygamberdir.<sup>49</sup> Kur’an’da yirmi beş yerde adı zikredilmektedir. Toprakтан yaratılmış<sup>50</sup>, çiftçilikle uğraşmış, kaburga kemiğinden Havva annemiz yaratılmış ve onunla ilk aile hayatı başlamıştır.<sup>51</sup> Dünyadaki yaşantısını tanzim etmesi için de on sayfa nazil olmuştur. Kendisine “*Ebü’l-beşer*”<sup>52</sup> denilmiş, seçkin kullar arasında zikredilmiş ve “*Safiyullah*” olarak bilinmektedir. Hz. Âdem’i tanımak insanın kaynağını bilmek ve nasıl yaratıldığını ve bütün akılları hayrette bırakan ey insanoğlu! Necisin? Nereden geliyorsun? Nereye gidiyorsun? Sorularının cevabını bilmektir.<sup>53</sup>

**3.2.2. Hz. İdrîs**, Hz. Âdem’in altıncı kuşaktan torunudur. Kur’an’da adı iki kez zikredilmektedir. İlk defa iğne ile dikiş diken ve elbise yaparak giyinen ve Hz. Âdem’den sonra kalem ile yazı yazandır, elbise diken, hesap ve nücûm/yıldız ilmiyle iştiğal eden,<sup>54</sup> Hz. İdrîs’e 30 sayfalık suhuf indirilmiştir.<sup>55</sup> Kur’an’da geçen ayetlerde onun yüce bir mevkie yükseltilmiş olması, sabırlı, Allah’ın rahmetine kavuşan ve iyilerden olan şeklinde nitelendirilmiştir.<sup>56</sup> Kavmini putlara tapmaktan men etmeye ve Allah’ın birliğine çağırılmış, kavmi ise o’nu dinlemeyip yalanlamıştır. Hz. İdrîs, Hz. İsâ gibi gökte olduğu ve hayatta olduğu kabul edilir. Orada cennet gibi bir yerde melekler ile beraber yaşar, beşeri arzulardan uzak, bizimle münasebeti olmayan bir hayat şekli vardır<sup>57</sup>

<sup>41</sup> Yunus, 10/57-58.

<sup>42</sup> Bakara, 2/9-90.

<sup>43</sup> Kasas, 28/76-83.

<sup>44</sup> Kehf, 18/21-27.

<sup>45</sup> Burûc, 85/4-7.

<sup>46</sup> Fîl, 105/1-5.

<sup>47</sup> Sadık Kılıç, “Kur’ân ve Hadislele Temsili Anlatım Örnekleri”, *İslâmî İlimler Dergisi*, 1 (2010): 11-40.

<sup>48</sup> Karagöz, *İnsan Din Ve Peygamber*, 37-69.

<sup>49</sup> İbn İshak Ahmed b Muhammed b İbrâhim Sa’lebî, *Kasasü’l-enbiya* (Kahire : el-Matbaatü’l-Behiyye, 1301), 21-25.

<sup>50</sup> Süleyman b. Eş’as b. İshak el-Ezdi Ebû Davud, *Sünenu Ebî Davud* (Beyrut: Dârü’l-Cinan, 1988), “Sünnet”, 16.

<sup>51</sup> Hucûrât, 49/13.

<sup>52</sup> Buhârî, *Sahihü’l-Buhari*, “Tevhîd”, 37.

<sup>53</sup> Nursi, *Sözler*, 215.

<sup>54</sup> Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyyin et-Teymî Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi’l-Arabî, 1988), 21: 233.

<sup>55</sup> Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Tarihü’t-taberî: tarihü’l-ümem ve’l-müluk* (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987), I: 169-173.

<sup>56</sup> Meryem, 19/56-57.

<sup>57</sup> Said Nursi, *Mektubat* (İstanbul: Sinan Matbaası, 1959), 25; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur’an-ı Kerim’in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. (İstanbul : Bilmen Yayınevi, 1964), 4: 2034.



**3.2.3. Hz. Nuh**, Hz. Âdem ile Nuh (a.s.) arasında on nesil geçmiş olup hepsi de Müslüman idiler<sup>58</sup> Kur'an'da kırk üç yerde adı geçmektedir. Kur'an'ın yetmiş birinci suresine o'nun adı verilmiştir. Ülü'l-azm peygamberlerdendir.<sup>59</sup>Bu surede Hz. Nuh'un kavmini tevhide daveti anlatılır.<sup>60</sup> Onlar büyükleme, vurdumduymaz, saldırgan, öğütleri alaya alıp eğlence konusu yapan, haddi aşan, aşırı bir kavim olmalarına rağmen, Hz. Nuh ise onlara şefkat ile yaklaşmış can yakıcı azaptan korumak istemiştir.<sup>61</sup> Kavminden çok az kişi ona inanmış, karısı ve oğlu kendisine iman etmemiştir. Sabır ve metanetin timsali olarak bilinir. Gemi yapmıştır. Marangozların piridir.<sup>62</sup> Dokuz yüz elli sene yaşamıştır. İnsanlığın ikinci atası olarak kabul edilmektedir.<sup>63</sup>

**3.2.4. Hz. Hûd**, Kur'an'da o'nun adına bir sure vardır. Âd Kavmine peygamber olarak gönderilmiştir. Bu kavim "*İrem Bağları*"nın sahibi olup, yeryüzünde haksız olarak büyüklük taslayan ve kuvvetli olduklarını iddia etmiştir.<sup>64</sup> Hz. Nuh'un kavminin helakinden sonra putperestliğe dönen ilk kavimdir. Hz. Hûd, cömert, şefkatli, vakur ve samimi bir peygamberdi. Aslında bütün peygamberler aynı vasıflara sahip olduğu denilebilir, ancak zamanın ve mekânın getirmiş olduğu bazı durumlar onları bazı yönleri ile birbirlerinden farklı kılmıştır. Bütün Peygamberlerin ortak noktası ise belirli zaman aralıklarında aynı davanın temsilcileri olmaları ve tek olan hak dine hizmet etmeleri idi.<sup>65</sup>

**3.2.5. Hz. Salih**, Kur'an'da sekiz yerde adı geçmektedir. Tevhid akidesinden ayrılan ve putlara tapan Semûd kavmine peygamber olarak gelmiştir. Bu kavmin özelliği, ömürleri uzun, nimetleri bol idi, dağları ve kayaları oyarak görkemli ve ihtişamlı evler yapmışlardır.<sup>66</sup> Onlar Hz. Salih'ten inanmaları için bir mucize istemişler, O'da bunu yaptığı takdirde kendisine iman edeceklerine dair söz aldı. Allah'a dua etti, mucize eseri olarak, bir kayadan dışı bir deve çıktı. Son derece iri olan bu deve, suları kısıtlı olan bu kavmin suyuna ortak olunca, bunu kabullenmeyen kavim deveyi boğazlayıp küfürlerini ortaya koymak suretiyle Allah'ın emrine isyan ettiler.<sup>67</sup> Hz. Salih'in tebliğ etmiş olduğu güzellikleri tutmayıp haddi aşan bu toplum üzerlerine azap olarak sarsıntı gelmiş,<sup>68</sup> kavim helak olup evleri barkları harabe haline gelmiştir.<sup>69</sup>

**3.2.6. Hz. İbrahim** Allah'ın sevgili kulu, "*Halilullah*" unvanına sahip, kavmini aklî delillerle tefekküre sevk etmiş, çok merhametli, tevhid mücadelesinde sürekli çaba sarf etmiş<sup>70</sup>, kendinden sonraki nesiller için dua etmiş,<sup>71</sup> ülü'l-azm denilen büyük peygamberlerdendir. Kur'an'da ismi yirmi beş surede altmış dokuz defa zikredilmiştir.<sup>72</sup> Hz. İbrahim, Nemrud'u Allah'a inanmaya davet etti, ama o reddetti bununla da kalmayarak ateşe attı Allah-u Teâlâ'nın emri ile ateş onu yakmadı.<sup>73</sup> Kendisine on sahifelik kitap gelmiştir. O'nun getirmiş olduğu din tevhide dayalı bir dini idi.<sup>74</sup> Her üç semavi dinin ortak değeri olarak kabul edilmektedir. Arapların el-Musta'rebe kısmı oğlu Hz. İsmâil'in oğullarından çoğalmış,<sup>75</sup> diğer oğlu Hz. İshâk ise İsrâil oğullarının Peygamberlerinin atası olarak bilinmektedir.<sup>76</sup>

<sup>58</sup> Buhârî, *Sahihü'l-Buhari*, "Tekvîn", 5.

<sup>59</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an = Tefsirü't-Taberi*, 26: 37.

<sup>60</sup> A'raf, 7/62.

<sup>61</sup> Nuh, 71/1.

<sup>62</sup> Ebû Muhammed b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maarif* (Beyrut: İhyâit-Turasi'l-Arabî, 1970), 10.

<sup>63</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an.*, 15: 89; Raşid, *Tevarih-i enbiya fi irşadi'l-ezkiya*. (İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1282), 19; Mahmud Şelebi, *Hayatu Nuh* (Beyrut : Darü'l-Cil, 1998), 53.

<sup>64</sup> Fussilet, 41/15.

<sup>65</sup> Ahmet Önkal, *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu* (Konya: Esra Yayınları, 1995), 67.

<sup>66</sup> Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî Yakut Hamevi, *Mu'cemü'l-büldan* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2: 220-221.

<sup>67</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 14: 162.

<sup>68</sup> Fussilet, 41/17-18.

<sup>69</sup> Sâbûnî, *Kur'an Işığında Peygamberlik ve peygamberler*, 302-310.

<sup>70</sup> Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiya*, 63-88.

<sup>71</sup> Bakara, 2/126.

<sup>72</sup> Ömer Faruk Harman, "İbrâhim", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21: 272-273.

<sup>73</sup> Enbiyâ, 21/69.

<sup>74</sup> Yunus, 10/25.

<sup>75</sup> Alî b Hüsâmiddîn b Abdilmelik b Kadîhân Müttaki Hindi, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1985), 11: 490.

**3.2.7. Hz. İsmâil**, Kur'an'da on iki yerde çeşitli vasıflarla adı geçmektedir. Kendisine Allah'ın kurbanı "*Zebihullah*" denilmiştir.<sup>77</sup> Kur'an'da on iki yerde adı geçmektedir. İsmail Allah'a itaat eden İbranice bir sözcüktür.<sup>78</sup> Babası Hz. İbrahim ile beraber Kâbe'yi yapmıştır. Hz. Muhammed (sav) onun neslindedir. Arapların el-Musta'rebe kısmı Hz. İsmail'in oğullarından çoğalmıştır. Hac ve kurban ibadetlerinde öncülük yapmıştır.<sup>79</sup> Vaadine sadık, namaz ve zekâtı emreden, Allah'ın rızasına eren peygamberlerdendi. Onu fark kılan vasfı sabırlı, hilm ve teslimiyet sahibi olmasıydı.

**3.2.8. Hz. İshâk**, Kur'an'da adı on beş yerde zikredilmektedir. Hz. İbrahim'in Sâre'den doğan ikinci oğludur. Yakub ve İys diye ikiz çocukları olmuş, Yakub'un neslinden peygamberler gelmiş, İys ise zürriyetinden melikler ve sultanlar çıkmıştır. Hz. İshâk diğer peygamberler gibi güçlü ve anlayışlı idi.<sup>80</sup> Kur'an-ı Kerim'de hayırlı, salih ve ihlase olmuş olarak bahsi geçer. Anne ve babası yaşlı olduğu halde dünyaya gelmesi nazar-ı dikkate verilir.<sup>81</sup>

**3.2.9. Hz. Lût**, Kur'an'da yirmi yedi defa adı zikredilmiş olup Hz. İbrahim'e ilk inanandır. Gönderilmiş olduğu Sodom ve Gomora halkı<sup>82</sup>, ahlak ve edep noktasında haddi aşmış, kadınlar yerine erkeklere ilgi duyup hiç utanmadan da bunları açıkça dile getirmişlerdir. Daha evvel hiçbir kavim bu tür bir fiil içinde bulunmamıştı. Hz. Lut onlara bu kötü fiillerinizden tiksinekteyim<sup>83</sup>, diyerek bu kötü eylemden vazgeçmelerini söyledi, bütün ikazlara rağmen sapkın fiillerinde ısrarcı olan bu kavim başlarına taş yağma suretiyle cezalandırılmışlardır.<sup>84</sup>

**3.2.10. Hz. Yakûp**, Hz. İbrahim'in torunu ve İsrailoğullarının atasıdır. Kur'an'da ismi on altı yerde geçmektedir.<sup>85</sup> Uzun müddet evlat acısı ve hasretiyle ağlamaktan gözleri kör olmuş altı yıl bu halde yaşamış, Allah'a tam tevekkül ile "ben sıkıntımı, üzüntümü sadece Allah'a şikâyet ediyorum" demiş.<sup>86</sup> Sonuçta mükâfat olarak hem evladına kavuşmuş hem de oğlu Hz. Yusuf'un gönderdiği gömleğini yüzüne sürerek gözleri açılmıştır.<sup>87</sup> Hadis-i şeriflerde Hz. Ya kup nebi ve kerim olarak bahsedilmektedir.<sup>88</sup> Hz. Peygamber (s.a.v.) şeytanın kötülüğünden ve kem gözlerden korunmak için ashâbına öğrettiği duanın sonuna "Atamız İbrâhim ve İsmâil, İshâk ve Ya'kub'a böyle dua ederdî" demiştir.<sup>89</sup>

Kur'an-ı Kerim'de güçlü karakterinden, keskin zekâsından, salih oluşu, temiz zürriyetli bir insan oluşundan bahsedilmektedir.<sup>90</sup>

**3.2.11. Hz. Yûsuf**, kardeşlerinin haset etmesi ile serüveni başlamış, kuyuya atılmış, esir pazarında satılmış, iftiraya uğramış, iffetini korumuş, yıllarca zindanlarda kalmış, sonuçta ise, Mısır'a maliye bakanı olmuştur.<sup>91</sup> Mutlu ve huzurlu bir halde iken Allah'tan vefatını istemiş<sup>92</sup> ve vefat etmiş. Dünyanın en parlak ve sevinçli hali ona gaflet vermemiş ve ahireti istemiştir.<sup>93</sup> Ölümün hakikatini

<sup>76</sup> Ömer Faruk Harman, "İshak", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22: 519-521.

<sup>77</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an = Tefsirü't-Taberî*, 19: 596.

<sup>78</sup> Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. İbrâhim Terzi (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1975), "İsmâ'il" md.; Ebü't-Tahir Meccüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzabadi, *Kamusü'l-muhit* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986), 6: 39.

<sup>79</sup> Saffat, 37/107.

<sup>80</sup> Sâd, 38/45-47.

<sup>81</sup> Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiya*, 98-100.

<sup>82</sup> Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiya*, 90-94.

<sup>83</sup> Şuara, 26/163,165,166.

<sup>84</sup> Hud, 11/81-82.

<sup>85</sup> Muhammed Fuad Abdülbaki, *Mu'cemü'l-Müfehres li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986), 939.

<sup>86</sup> Yusuf, 12/86.

<sup>87</sup> Mü'min, 40/44.

<sup>88</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2: 96; Buhârî, *Sahihü'l-Buhari*, "Enbiya", 14,19.

<sup>89</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî İbn Mâce, *Sünenu İbn Mâce* (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütüb'l-Arabiyye, 1952), "Tib", 36.

<sup>90</sup> Bakara, 2/132, 133-136-140; Âl-i İmrân, 3/84; Nisâ, 4/163; En'am, 6/84; Hûd, 11 /71; Yusuf, 12 /6-38-68; Meryem; 19/6-49-58; Ankebut, 29/27; Enbiya, 21 /72,73; Sad, 38/46,47.

<sup>91</sup> Yusuf, 12/54-55,88.

<sup>92</sup> Yusuf, 12/101.

<sup>93</sup> Nursi, *Mektubat*, 400.

anlayan insanlar, ölümü sevmişler ve ölüm gelmeden ölmek istemişlerdir.<sup>94</sup> Diğer peygamberlerin kıssaları birkaç surede muhtelif yerlerde anlatılmışken Hz. Yusuf'un kıssası "*Ahsenü'l-kasas*" şeklinde tek bir surede nakledilmektedir. Hakaret, vefasızlık, ihanet, dedikodu, kıskanma, iftira, haset gibi fenalıklarla mücadele etmiş, muhataplarını cezalandırmak yerine affetme ve barış yolunu seçmiştir. Hz. Yusuf günümüz şartlarında nefsi fenalıklara karşı affedicilikte belki de en çok ihtiyaç duyduğumuz rol modellerden biridir.<sup>95</sup>

**3.2.12. Hz. Eyyûb**, Kur'an'da kendisinden dört yerde bahsedilir.<sup>96</sup> Onun imtihanı çocuklarıyla, eşiyle, malıyla ve bedeniyle olmuştur. Onu öne çıkaran vasfı bunca musibetlere karşı sabırlı olması<sup>97</sup>, şükretmesi ve isyan etmemiş olmasıdır. Yüksek ahlakı ve geçirmiş olduğu ağır hastalıkla ve yapmış olduğu dua ile anılır.<sup>98</sup> Bu duayı ise, istirahat için değil, sırf kulluk için yapmıştır.<sup>99</sup> Bütün imtihanlara mukabil Allah'a teslim olmuş, sabretmiş, Sabırda zirveye ulaşmış, "*Eyyûb sabrı*" olarak meşhur olmuştur.<sup>100</sup>

**3.2.13. Hz. Zülkifl**, "*nasip veya kefalet sahibi*" manasında olup bir sıfattır. Kur'an'da iki yerde zikredilmiştir. Bu isim kendisine çokça ibadet ettiği için verilmiştir.<sup>101</sup> Hz. Eyyub'un oğlu olduğu rivayet edilir. Allah'ın sevgi, övgü ve rahmetine ulaşan salih kullardandır.<sup>102</sup>

**3.2.14. Hz. Şu'ayb**, Kur'an'da ismi on bir defa zikredilmiştir. Hz. Mûsa'nın kayınpederidir ve onun yanında sekiz sene çobanlık yapmıştır. Güzel bir hitabete sahipti, fasih Arapça konuşarak,<sup>103</sup> taşa ağaca bile kendini dinlettiren müessir bir belagata sahibi idi. Kendisine Peygamberlerin hatibi denilmiştir. Medyen ve Eyke halkına peygamber olarak gönderilmiştir.<sup>104</sup> Bu kavmin en bariz özelliği ölçü ve tartıda hile yapmalarıdır. Hz. Şuayb, onları Allah'ın birliğine, ölçü ve tartıda hile yapmamaya<sup>105</sup> davet etmiş, Onlar ise bu uyarıları dinlememişlerdir. Hz. Şuayb halkına yaptığı nasihatler fayda vermeyip ümidi kesilince "Ya Rabbi bizimle kavmimiz arasında hak ile hüküm ver sen hükm edicilerin hayırlısı" diye dua edince şiddetli bir deprem,<sup>106</sup> şiddetli bir ses<sup>107</sup> ve gölge günü azabı ile helak olmuşlardır.<sup>108</sup>

**3.2.15. Hz. Mûsâ**, Kur'an'da ismi en çok zikredilen Mûsâ peygamberdir.<sup>109</sup> Kendisine Tevrat inmiş ülü'l-azm peygamberlerdendir. İlahlık davasında bulunan Firavun ile mücadele etmiş<sup>110</sup>, İsrailoğullarını Firavun'un esaretinden kurtarıp hürriyete kavuşturmuştur. Cehalet ve sapıklık üzere ve istikrarsız olan kavmi ile uzun zaman sürgün yaşamış, kavmine karşı tevhid mücadelesini vermiş, uzun yıllar akidelerini ıslah etmekle uğraşmış, sabır ve tevekkül ile öne çıkmış,<sup>111</sup> Allah'tan gayrisine secde etmeme hususunda gerçek bir teslimiyet göstermiştir.<sup>112</sup>

<sup>94</sup> Nursi, *Sözler*, 59.

<sup>95</sup> Abdullah Yıldız, *Yusuf'un Üç Gömleği* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2015), 132.

<sup>96</sup> Nisâ, 4/163; En'âm, 6/84; Enbiyâ, 21/83-84; Sâd, 38/41-44.

<sup>97</sup> Mahmut Öztürk, *Peygamberlerin aile bireyleriyle imtihanı*. (İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2016), 112.

<sup>98</sup> Sad, 38/42-42.

<sup>99</sup> Said Nursi, *Lem'alar* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 2001), 31.

<sup>100</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an = Tefsirü't-Taberi*, 16: 333-366.

<sup>101</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5: 3907.

<sup>102</sup> Enbiya, 21/85-86.

<sup>103</sup> Mesûdî, *Mürücü'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher.*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1964), 2: 281-282.

<sup>104</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an = Tefsirü't-Taberi*, 7: 530; Muhtâr b. Tahir Makdisi, *el-Bed' ve't-tarih* (Bağdat: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.), 3: 76-77; el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an.*, 13: 135, 137, 270.

<sup>105</sup> A'raf, 7/85-86.

<sup>106</sup> A'raf, 7/91.

<sup>107</sup> Hud, 11/94.

<sup>108</sup> Şuarâ, 26/189.

<sup>109</sup> Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiya*, 155-302.

<sup>110</sup> Duhan, 44/17-33.

<sup>111</sup> Araf, 7/107-138.

<sup>112</sup> Abdülbaki Güneş, *Kur'an kıssaları ve medeniyetlerin inşası*. (İstanbul : Gündönümü Yayınları, 2005), 108, 109.

**3.2.16. Hz. Hârûn**, Kur'an'da ismi yirmi defa zikredilmiştir. Hitabeti ve güzel konuşmasıyla bilinen Hz. Hârûn, Hz. Mûsâ'nın baba bir kardeşi olup<sup>113</sup> ona yardımcı olmuş<sup>114</sup> ve ondan önce vefat etmiştir.<sup>115</sup> Bu aynı zamanda bir anda iki peygamberin bir arada olmasıdır. Hz. Mûsâ Tur Dağına Allah ile görüşmeye gittiğinde, kavmine yol gösterici olarak Hz. Hârûn'u halef bırakmıştır.<sup>116</sup>

**3.2.17. Hz. İlyas**, Kur'an'da adı iki yerde İlyâs<sup>117</sup> bir yerde ise İlyâsîn<sup>118</sup> olarak zikredilmiştir. Hz. Harûn'un neslinden olup Benî İsrâîl peygamberlerindedir.<sup>119</sup> Kur'an'da Salihlerden, erdemli iyilik için çalışan kimseler ve peygamberler arasında zikredilir.<sup>120</sup> Ba'l adındaki puta tapan kavme peygamber olarak gönderilmiştir.<sup>121</sup>

**3.2.18. Hz. Elyesa'**, Kur'an'da onun hakkında fazla bilgi verilmemekle beraber Benî İsrâîl Peygamberlerindedir. Hz. İlyas'tan sonra peygamber olarak gönderilmiştir. "İsmâîl, Elyesa', Yûnus ve Lût'a da yol gösterdik; hepsini âlemlere üstün kıldık."<sup>122</sup>, "İsmâîl'i, Elyesa', Zülkifl'i de an. Hepsi iyilerdendir."<sup>123</sup> İki ayette kendisinden bahsedilmiştir. Hz. İlyas'ın zamanında yaşamış ve ondan Tevrât'ı öğrenmiş, ömrünün sonuna kadar İsrail oğullarının ârasında yaşayarak<sup>124</sup> Allah'ın yoluna davet etmiştir.<sup>125</sup>

**3.2.19. Hz. Yûnus**, Kur'an'da dört yerde adı zikredilmiştir. Lakabı Kur'an'da belirtildiği gibi "Zünnûn"<sup>126</sup> ve "Sahibü'l-Hût"<sup>127</sup>dur.<sup>127</sup> Kur'an'ın onuncu suresi Yunus olarak tesmiye edilmiştir. Ninova halkına peygamber olarak gönderilmiştir. Kavmini Allah'ın birliğine davet etmiş, sözü dinlenmeyince kavmini terk etmiştir.<sup>128</sup> Bu davranışı Kur'an'da şöyle zikredilir: "Doğrusu Yunus'ta, gönderilen peygamberlerdendi. Hani o, dolu gemiye binmişti. Gemide olanlarla karşılıklı kura çektiklerinde yenilenlerden oldu. Yunus, (gemide bulunanlara Allah'a karşı yaptığı ile ilgili) kendisini kötülerken onu bir balık yuttu. Eğer Allah'ı teşbih edenlerden olmasaydı, tekrar dirilecekleri güne kadar balığın karnında kalırdı. Halsiz bir vaziyette iken kendisini dışarı çıkardık. Ve üstüne (gölge yapması vb. şeyler için) kabak türünden geniş yapraklı bir bitki bitirdik. Yunus'u yüz bin veya daha çok kişiye Peygamber olarak gönderdik. Sonunda ona iman ettiler. Bunun üzerine Biz de onları, bir müddete kadar yaşattık."<sup>129</sup> Hz. Yunus o dehşetli ve çaresiz halde "Senden başka ilâh yoktur. Seni her türlü noksandan tenzih ederim. Gerçekten ben kendine zulmedenlerden oldum" bu duayı okuyor, sonra Allah'ın yardımına rahmetine mazhar oluyor.<sup>130</sup> Kavmi ise kendileri üzerine gelen azap alametlerini görünce iman ettiler.<sup>131</sup>

**3.2.20. Hz. Dâvûd**, Kur'an'da on altı kez adı zikredilmiştir.<sup>132</sup> Kendi el emeği ile kazandığından yerdi.<sup>133</sup> Kendisine kitap olarak Zebûr inmiştir. Sesinin güzelliğine dağlar ve kuşlar eşlik etmiştir.<sup>134</sup>

<sup>113</sup> Taberî, *Tarihü't-taberi*, 1: 198.

<sup>114</sup> Tâhâ, 20/29-35.

<sup>115</sup> Sa'lebî, *Kasasü'l-enbiya*, 187-188.

<sup>116</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an dili*. (İstanbul : Azim Dağıtım, t.y.), 4: 295, 296.

<sup>117</sup> En'am, 6/85.

<sup>118</sup> Saffât, 37/123.

<sup>119</sup> Taberî, *Tarihü't-taberi*, 2: 659.

<sup>120</sup> Taberî, *Tarihü't-taberi*, 2: 659.

<sup>121</sup> Saffât, 37/123-132.

<sup>122</sup> En'am, 6/86.

<sup>123</sup> Sâd, 38/48.

<sup>124</sup> Taberî, *Tarihü't-taberi*, 1: 240; Ebü'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabî, 1988), 2: 4.

<sup>125</sup> İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihaye*, 2: 4.

<sup>126</sup> Enbiya, 21/87-88.

<sup>127</sup> Kalem, 68/48.

<sup>128</sup> Taberî, *Tarihü't-taberi*, 3: 929.

<sup>129</sup> Saffât, 37/139-148.

<sup>130</sup> Nursi, *Lem'alar*, s., 28.

<sup>131</sup> Taberî, *Tarihü't-taberi*, 3: 931.

<sup>132</sup> Bakara, 2/251; Nisâ, 4/163; Mâide, 5/78; En'am, 6/84.

<sup>133</sup> *Buhari*, Enbiya, 37.

<sup>134</sup> Enbiyâ, 21/79; Sebe, 34/10; Sâd, 38/18/19.

Allah'a yaptığı sesli zikri ile meşhurdur. Savm-ı Dâvud/gün aşır orucu ona aittir. Kendi el emeğinden yerdi.<sup>135</sup> Peygamber olmazdan evvel, Tâlût'un komutasında asker olarak savaşmış<sup>136</sup>, Tâlût'tan sonra kral olmuştur. Sesi gür, iyi ahlâklı, temiz kalpli ve anlayışlı olarak nitelendirilir.<sup>137</sup>

**3.2.21. Hz. Süleymân**, Kur'an'da ismi on yedi defa zikredilmiştir. Hz. Davud'un oğludur. Saltanat ve azamet sahibi bir peygamberdi. İcraatında adaleti esas almış,<sup>138</sup> cinlerden, insanlardan ve kuşlardan orduları vardı,<sup>139</sup> rüzgâr onun emrine verilmiş, erimiş bakır madenleri onun istifadesine sunulmuştur.<sup>140</sup>

**3.2.22. Hz. Süleymân Hz. Zekeriyâ**, ismi Kur'an'da altı yerde zikredilmiş<sup>141</sup>, duası kabul edilen, hayırlı işlere koşan, namaz kılan, Meryem'i himaye eden, Allah'ın kulu şeklinde tavsif edilmiştir. Hz. Süleyman'ın neslinden gelmiş, İsrâil oğullarına vazifeli bir peygamber idi. Beyt-i Makdis'te Hz. Meryem'e bakmakla meşguldü. Allah-u Teâlâ'dan temiz bir nesil istemiş Allah'da onun bu duasını kabul etmiştir.<sup>142</sup> İnsanları Allah'ın birliğine davet etmiş, azmış ve sapkın olan kavmi onu şehit etmiştir.<sup>143</sup> Kur'an'da ismi iyiler arasında zikredilmiştir.<sup>144</sup>

**3.2.23. Hz. Süleymân Hz. Yahyâ**, Kur'an'da ismi beş yerde zikredilmiş, Hz. Zekeriya'nın oğludur. Adı Allah tarafından konulmuş ve daha önce bu ismi kimseye verilmemiştir.<sup>145</sup> Onun için Kur'an'da şöyle zikredilir. "(Ona çocukluğunda): Ey Yahya! Kitabı kuvvetle tut! (dedik). Henüz çocuk iken, ona hikmeti verdik (Tevrat'ı öğrettik) tarafımızdan (ona) kalb yumuşaklığı ve (günahlardan) temizlik (verdik). O, çok müttaki idi. Anasına ve babasına itaatli idi, bir isyancı ve zorba değildi. Dünyaya getirildiği günde, öleceği günde, diri olarak (kabrinden) kaldırılacağı günde, ona selâm olsun!"<sup>146</sup> Kur'an'da, hikmet ve derin muhakeme kabiliyeti olan hayırlı bir evlat olarak anılmaktadır.

**3.2.24. Hz. Süleymân Hz. İsâ**, Kur'an'da ismi yirmi beş yerde geçmektedir. Ülü'l-azm peygamberlerdendir. Allah'ın bir mucizesi olarak babasız olarak dünyaya gelmiş<sup>147</sup> ve beşikte iken konuşmuş otuz yaşında Peygamberlikle görevlendirilmiştir. İsrâiloğulları Tevrat'ı tahrif edip Hz. İsâ'nın tebliğini dinlemediler. Kur'an'da zikredildiği üzere birçok mucize göstermiştir. Bunlar; Hz. İsâ'nın çamurdan kuş biçiminde heykel yapıp, üfleyince kuş olup uçması, ölüleri diriltme, hastaları iyileştirme, Havârilere evlerinde ne yediklerini ve neler sakladıklarını söyleyerek gaybtan haber vermesi<sup>148</sup>, gökten sofrayı indirmesi.<sup>149</sup> Yüce Allah Hz. İsâ'ya mucize olarak verdiği meziyetler modern tıp ilminin ulaşmakta aciz kaldığı keşiflerdir. Beşerin ulaşacağı en zirve nokta nübüvvetle çizilmiştir<sup>150</sup> denilebilir.

**3.2.25. Hz. Süleymân Hz. Muhammed** (s.a.v.) ise babadan yetim olarak dünyaya gelmiş, altı yaşında annesini kaybetmiş, peygamberliği müddetince, kavminin hakaret ve aşağılayıcı tavırlarına katlanmış, zahid bir kul peygamber olarak gurbette yaşamış ve gurbette vefat etmiştir. Alemlere rahmet olarak gönderilmiştir.<sup>151</sup>

<sup>135</sup> Buhârî, *Sahihü'l-Buhari*, "Enbiyâ", 37.

<sup>136</sup> Bakara, 2/250.

<sup>137</sup> Taberî, *Tarihü't-taberi*, I: 246.

<sup>138</sup> Enbiya, 21/78.

<sup>139</sup> Neml, 27/17.

<sup>140</sup> Sebe, 34/12.

<sup>141</sup> Âl-i imrân, 3/37, 38, 39; En'âm, 6/85; Meryem 19/2, 7; Enbiyâ, 21/89, 90.

<sup>142</sup> Meryem, 19/2-15.

<sup>143</sup> İbn Vazîh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, *Tarih-i Ya'kûbî* (Büngah-ı Terceme ve Neşr-i Kitab, 1964), 1: 68.

<sup>144</sup> En'âm, 6/85.

<sup>145</sup> Ebû İshak Ahmed b Muhammed b İbrâhim en-Nisaburi Sa'lebi, *Ara'isü'l-mecalis* (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 374.

<sup>146</sup> Meryem, 19/12-13-14-15.

<sup>147</sup> Âl-i İmran, 3/59.

<sup>148</sup> Âl-i İmran, 3/49.

<sup>149</sup> Mâide, 5/110-115.

<sup>150</sup> Bediüzzaman, *Sözler*, s., 232.

<sup>151</sup> Enbiya, 21/107.

Bahsi geçen tüm peygamberler tevhid inancını korumak için çokça eziyet ve meşakkatlerle karşılaşmış, sabır ve metanetlerini asla kaybetmemişler.<sup>152</sup>

Kur'an'da geçen bazı kıssalar da konumuzun kapsamı dışında oldukları için biz onları başlıklar şeklinde vermekle yetineceğiz bunlar: Hz. Meryem<sup>153</sup>, Hz. Âdem'in iki oğlu<sup>154</sup>, Ashâb-ı Kehf<sup>155</sup>, Ashâb-ı Karye<sup>156</sup>, Eyke Halkı<sup>157</sup>, Tubbâ Kavmi<sup>158</sup>, Ress Halkı<sup>159</sup>, Sebeliler<sup>160</sup>, Ashâb-ı Uhdûd<sup>161</sup>, Bahçe Sahipleri<sup>162</sup>, Ashâb-ı Fil'dir.<sup>163</sup>

### Sonuç

Bu çalışmamızla elde ettiğimiz bulguları şu şekildedir: Kur'an'ın büyük bir bölümünü kapsayan, onun en edebî ve mucizevî anlatım araçlarından biri olan kıssalar, Kur'an'ın ana amacı olan sırat-ı müstakimi/doğru yolu göstermesi için kullanılan en etkili araçlardandır. Bu sebeple, kıssaların doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanması son derece önemlidir. Yaptığımız çalışma neticesinde aşağıdaki tespitlere ulaştık. Kıssalarda şu temel düşünceyi görmek mümkün; Kur'an bütün peygamberleri hüsnü misal olduklarını belirterek onların rol model şeklinde bizlere sunar.

Kur'an'ın iyi anlaşılması için Kur'an kıssalarını iyi anlamamız gerekir. Kur'an kıssalarının en önemli vasfı hadiseler tarihi bir sıralama içinde gözükmez, tarih metodu ile kronolojik tarzda verilmemiş, insanlığı irşat edip, ayrıntıya girmeden, kıssanın amacına münasip kıssanın ilgili ve önemli noktasına temas edilerek verdiği genel gayeyi tespit ederek, asıl mesaj öne çıkartılıp muhatapların tefekkürüne sunulmuştur.

Temsil yoluyla anlatılan kıssalar insanın hem ruh halini ve hem de terbiye etme yönünü ele alması açısından çok ehemmiyetlidir. Ayrıca bu kıssaların günümüze bakan yönünü insanların anlayacağı tarzda ele almak ile ancak kıssaların ehemmiyeti ortaya çıkacaktır.

Kur'an kıssalarıyla, Allah Teâlâ bizlere hidayet yolunu göstermiştir. Dalalette gidenlere ise feci akıbetlerinden bahsetmektedir. Burada mühim olan olayların cereyan ettiği dönemle, yaşadığımız zaman arasında bir irtibat kurarak ibret olan yönünü devşirmektedir.

Bütün Peygamberlerin (a.s.) ortak yönü hakka davet ile ilahi emirleri sunmada yakınlarından başlamak üzere tebliğ vazifelerinde ısrarcı olmuşlardır. Peygamberler (a.s.) hidayete erdirmenin kendilerine ait olmadığı farkında olup hidayetin sadece Allah'ta olduğunun bilincinde olmalarıdır. Dolayısıyla üzerlerine düşen görevi yapıp neticeyi Allah'a havale ederek rıza ile mukabele etmişler. Bunun yanında inkârcı, inatçı ve kibirli olanların hayra kabiliyetleri olmayıp onların bu halleri şeytani bir hastalıktır. Şeytan ise kibrinden dolayı Allah'ın huzurundan kovulmuştur. İlahlık davasında bulunan Firavun, Nemrut ve diğer inkârcıların durumu hep bu minval üzere olmuştur. Kur'andaki kıssalardan kendilerine ders çıkaracaklar iki-cihanda saadet-i ebediye mazhar olacak, kendilerine ders çıkarmayanlar ise dalalet bataklığı içerisinde saadet-i dareynde hüsrân içinde hayatlarını idame edeceklerdir.

### Kaynakça

Abdülbaki, Muhammed Fuad. *Mu'cemü'l-Müfrehes li Elfazi'l-Kur'ani'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1986.

Ahatlı, Erdiç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. İstanbul: Değişim Yayınları, 2002.

Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. İstanbul : Bilmen Yayınevi, 1964.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahi Cu'fi. *Sahihü'l-Buhari*. İstanbul: Dârü't-tibâat'l-âmiri, 1315.

<sup>152</sup> Muhammed Ali Sabuni, *en-Nübüvve ve'l-enbiya*. (Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1985), 106.

<sup>153</sup> Âl-i İmrân, 3,35, 36, 37,42, 43, 44, 45.

<sup>154</sup> Mâide, 5/27, 28, 29, 30.

<sup>155</sup> Kehf, 18/9-27.

<sup>156</sup> Yâsîn, 36/13, 14, 15, 16, 17.

<sup>157</sup> Hicr, 15/78, 79; Sâd, 38/13; Kâf, 50/14.

<sup>158</sup> Duhân, 44/37; Kâf, 50/14.

<sup>159</sup> Furkân, 25/38; Kâf, 50/12.

<sup>160</sup> Hicr, 15/78; Şuarâ, 26/76; Sâd, 38/13; Kâf, 50/14.

<sup>161</sup> 85, 4/10.

<sup>162</sup> Kalem; 68/17-33

<sup>163</sup> Fil, 105/1-5

- Butî, Ramazan. *Kur'an'da İnsan ve Medeniyet*. Trc. Resul Tosun. İstanbul: Risale Yayınları, 1987.
- Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi. *Sünenu Ebî Davud*. Beyrut: Dârü'l-Cinan, 1988.
- Firuzabadi, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *Kamusü'l-muhit*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1986.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'an*. Beyrut: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Şerafettin. *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi, 1991.
- Güneş, Abdülbaki. *Kur'an kıssaları ve medeniyetlerin inşası*. İstanbul : Gündönümü Yayınları, 2005.
- Hanife, İmam-ı A'zam Numan b Sabit el-Bağdadi Ebu. *İmam-ı A'zam'ın beş eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul : Kalem Yayınevi, 1981.
- Harman, Ömer Faruk. "İbrâhim". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. "İshak". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Hindi, Alî b Hüsâmiddîn b Abdilmelik b Kadîhân Müttaki. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut : Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fida İmadüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihaye*. Thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed b. Müslim. *el-Maarif*. Beyrut: İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvinî. *Sünenu İbn Mâce*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1952.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- İkbal, Muhammed. *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. Trc. N. Ahmet Asrar. İstanbul : Birleşik Yayıncılık, t.y.
- İsfahani, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Ragîb el-. *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Seyyid Kilani. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1961.
- Karagöz, İsmail. *İnsan Din Ve Peygamber*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Kılavuz, Ahmed Saim. "İtikad". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Kılıç, Sadık. "Kur'ân ve Hadislede Temsili Anlatım Örnekleri". *İslâmî İlimler Dergisi*. 1 (2010): 11-40.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b Ahmed el-Ensârî el-. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003–1423.
- Kutub, Seyyid. *fî Zilâli'l-Kurân*. Kahire: Daru's-Şuruk, 1985.
- Makdisi, Muhtâr b. Tahir. *el-Bed' ve't-tarih*. Bağdat: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Mesûdî. *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Kahire: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1964.
- Nursi, Said. *Lem'alar*. İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 2001.
- Nursi, Said. *Mektubat*. İstanbul: Sinan Matbaası, 1959.
- Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1994.
- Önkâl, Ahmet. *Rasulullah'ın İslam'a Davet Metodu*. Konya: Esra Yayınları, 1995.
- Öztürk, Mahmut. *Peygamberlerin aile bireyleriyle imtihanı*. İstanbul: Sonçağ Yayınları, 2016.
- Pezdevî, İmam Ebû Yusr. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. Trc. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.
- Raşid. *Tevarih-i enbiya fi irşadi'l-ezkiya*. İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1282.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hasan b. el-Hüseyin et-Teymî. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1988.
- Sabuni, Muhammed Ali. *en-Nübüvve ve'l-enbiya*. Beyrut : Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Kur'an Işığında Peygamberlik ve peygamberler*. Trc. Suat Cebeci-Bilal Delice. İstanbul: Kültür Yayın Birliği, 1970.
- Sa'lebi, Ebû İshak Ahmed b Muhammed b İbrâhim en-Nisaburi. *Ara'isü'l-mecalis*. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Sa'lebî, İbn İshak Ahmed b Muhammed b İbrâhim. *Kasasü'l-enbiya*. Kahire : el-Matbaatü'l-Behiyye, 1301.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-i Arabi : Arabiden Türkçeye mükemmel lugat kitabı*. İstanbul : Mahmud Bey Matbaası, 1313.
- Şelebi, Mahmud. *Hayatu Nuh*. Beyrut : Darü'l-Cil, 1998.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an kıssalarına giriş*. İstanbul : Yöneliş Yayınları, 1993.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Tarihü't-taberi: tarihü'l-ümem ve'l-müluk*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b Cerir b Yezid. *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'an = Tefsirü't-Taberî*. Kahire : Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1954.
- Ya'kubî, İbn Vazih Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Tarih-i Ya'kûbî*. Bûngah-ı Terceme ve Neşr-i Kitab, 1964.
- Yakut Hamevi, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Hamevî Bağdâdî Rûmî. *Mu'cemü'l-büldan*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak dini Kur'an dili*. İstanbul : Azim Dağıtım, t.y.
- Yıldız, Abdullah. *Yusuf'un Üç Gömleği*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2015.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Thk. İbrâhim Terzi. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1975.
- Zehrânî, Yahyâ b. Mûsâ. *Peygamberimizin sallallahu aleyhi vesellem Ümmeti Üzerindeki Hakları*. Trc. Salih Ercü. İstanbul: Guraba Yayınları, 2014.



Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Received: 18. 05. 2020 • Kabul Tarihi/Accepted: 21. 05. 2020

**TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ'NİN "GECE NAMAZI" ADLI MAKALESİ VE TEHECCÜD NAMAZININ  
HÜKMÜNE DAİR GÖRÜŞLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ  
THE ARTICLE CALLED "NIGHT PRAYER" BY TÂHİRÜ'L-MEVLEVÎ AND EVALUATION OF  
OPINIONS ABOUT THE DECREE OF TAHAJJUD PRAYER**

**Derviş DOKGÖZ**

Doktora Öğrencisi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı  
ddokgoz44@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-0891-0696

**Öz**

Teheccüd, yani yatsı namazı kılındıktan sonra bir süre uyuyup, sonrasında tekrar kalkılarak gece namazı kılmak, İslam dininde teşvik edilen ibadetlerdendir. Fıkıh, hadis ve tefsir eserlerinde bu namazın önemi ve faziletine dair birçok bilgiler mevcuttur. Müslümanlar arasında, teheccüd namazının ümmet için nafil; Hz. Peygamber için ise vacip/farz olduğu yönünde genel bir kanaat mevcuttur. Bunun yanında teheccüd namazı birçok kaynakta Hz. Peygambere has vacip hükümler (hasâis) kapsamında zikredilmektedir. Ancak bu konuda yapılacak genel bir literatür taramasında, ulemânın büyük bir kısmının bu namazın hem ümmet hem de Hz. Peygamber için nafil/tatavvu' olduğu görüşünü dile getirdikleri görülecektir. Yine bu namazın hükmü hakkında, bunların dışında farklı görüşlerin de ileri sürüldüğünü görmekteyiz. Bu makalede son dönem Osmanlı ilim adamlarından Tâhirü'l-Mevlevî'nin konuya ilişkin makalesi özelinde teheccüd namazının hem ümmet ve hem de Hz. Peygamber için hükmü konusunda ortaya konan görüşler incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Namaz, Teheccüd, Gece Namazı, Nafil Namaz.

**Abstract**

Tahajjud that is to sleep for a while after performing the isha prayer to get up again and to perform the night prayer is one of the worship encouraged in the religion of Islam. There are a lot of information about the importance and virtue of that prayer in fiqh (Islamic jurisprudence), hadith (the prophet Muhammed's sayings and deeds) and commentary (exegesis) works. There is a general belief among Muslims that tahajjud is supererogatory prayer for muslim ummah but fard (obligatory) for the prophet Muhammed. Moreover tahajjud is mentioned as obligatory decree peculiar (specific provisions) to the prophet Muhammed in a lot of works. However it will be seen that most of the Islamic scholars utter the opinion that prayer is supererogatory for both the muslim ummah and the prophet Muhammed in case of literature review. Apart from these we also see different propounded opinions about the decree of that prayer. In this study specific to the article related subject by Tâhirü'l-Mevlevî who was one of the scholars last period of Ottoman Empire, opinions about the decree of tahajjud prayer for both the muslim ummah and the prophet Muhammed will be analysed.

**Keywords:** Fiqh, Prayer, Tahajjud, Night Prayer, Useless Prayer

## Giriş

Teheccüd namazı Kur'an'da bazı ayetlerde emir sîgaları ile yer almakla birlikte, ümmet hakkında nafîle bir namaz olduğu ulemânın genel bir kabulüdür. Ancak bu genel kabule karşı, az da olsa farklı görüşlerin de dile getirildiği sabittir. Teheccüd namazının Hz. Peygamber hakkındaki hükmü konusunda ise ihtilaf bulunmaktadır. Bazı alimler bunun vacip olduğunu dile getirirken, bazıları ise tatavvu' olduğu görüşündedirler. Bu konudaki görüşler genelde klasik fıkıh, hadis ve tefsir eserlerinin ilgili kısımlarında yer almakta, günümüzde yazılmış eserlerde ise teheccüd namazının fikhî hükmünün incelenmesinden ziyade daha çok teheccüd namazının faziletine dair açıklamalara yer verilmektedir. Hatta ilk dönemden günümüze kadar bu alanda 'Kitabü Kıyâmü'l-Leyl' veya 'Kitabü't-Teheccüd' gibi adlarla yazılmış eserlerde dahi teheccüdün hükmüne fazlaca yer verilmeksizin sadece fazileti, kılınma vakti, rekat sayısı, duaları vb. yönleri üzerinde durulduğu görülmektedir. Teheccüd hakkında 1341 (1922/1923) tarihli *Mahfil* dergisinde (3/31: 127-129) yayınlanan Tâhiru'l-Mevlevî'ye<sup>1</sup> (ö. 1951) ait 'Gece Namazı' adlı makalenin -belirleyebildiğimiz kadarıyla- ülkemizde yazılmış tek makale konumunda olduğunu görmekteyiz. Teheccüd namazına dair bir kısım hükümleri çeşitli tefsir kaynaklarından aktaran Tâhiru'l-Mevlevî'nin bu makalesini, bu alanda yapılmış tek çalışma olması hasebiyle aslına uygun olarak ve gerektiğinde parantez içi açıklamalar ile çalışmamızın sonunda nakledeceğiz. Makalemizde öncelikle teheccüdün kavramsal çerçevesi üzerinde duracak, sonrasında bu namazın Hz. Peygamber ve ümmet hakkındaki fikhî hükmüne dair görüşleri aktararak değerlendirmelerini yapacağız. Tarihî süreçte sık sık dile getirilen teheccüd namazının Hz. Peygambere vacip, ümmete ise nafîle olduğu şeklindeki genel kabulün ulema nezdinde de gerçekten böyle olup olmadığını ortaya koymaya çalışacağız. Çalışmamız teheccüd namazının hükmü üzerine olduğundan, teheccüdün vakti, rekat sayısı, fazileti vb. yönleri üzerinde durulmayacaktır.

### 1. Teheccüdün Tanımı ve Kavramsal Çerçeve

Teheccüd kelimesi, 'uyumak' anlamındaki (هـ-ج-د) kökünden türemekle birlikte, aynı zamanda 'uykudan uyanmak' anlamını da taşıması nedeniyle 'ezdâd' (karşıt anlamlar taşıyan) kelimelerden sayılmaktadır.<sup>2</sup> Bunun yanında 'تهجد/teheccüd'ün, 'تفعل/tefa'ul babının 'izale etmek' anlamına çeviren özelliğine binaen 'uykuyu izale etmek/gidermek' şeklinde anlam kazandığı da belirtilmiştir.<sup>3</sup> Bu sözlük anlamından hareketle teheccüdün, 'gece bir süre uyuduktan sonra namaz için uyanmak' anlamına geldiği söylenebilir.<sup>4</sup> İstilahî olarak ise, gece bir süre uyuduktan sonra kalkılarak namaz kılmanın ve kılınan bu namazın adı olduğu; 'müteheccid'in ise gece namaz kılmak için uykusundan kalkan kişiye

<sup>1</sup> Tâhiru'l-Mevlevî, 1877 yılında İstanbul'da doğmuştur. Asıl adı Mehmed Tâhir olup, soyadı kanunundan sonra da 'Olgun' soyadını almıştır. Askerî okul mezunu olarak mülâzımlık ile başladığı görev hayatı farklı memuriyetlerle devam etmiştir. Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medresesinde İslam tarihi ve İslam medeniyeti müderrisliği; İmam-Hatip Mektebi, Maltepe ve Kuleli Askerî Liselerinde edebiyat öğretmenliği gibi görevlerde bulunmuş ve 1943 yılında emekli edilmiştir. Ayrıca İstanbul'da Fatih Camii mesnevîhanlığı görevinde bulunmuştur. Yazarlığa olan merakı nedeniyle kitap ve dergi yayımı konusunda büyük gayret göstermiş, ancak gazete ve dergi çıkararak basın hayatına atılma çabalarının çoğu engellerle karşılaşmış ve yarıda kalmıştır. Beyânülhak, Sırât-ı Müstakîm, Sebîlürreşâd gibi dergilerde İslam tarihi ve çeşitli güncel konularda yazılar yazmış, 1920 yılında Mahfil dergisini çıkarmıştır. Edebiyat ve İslam tarihi alanında birçok eser kaleme almış olup, bunun yanında Farsça ve Arapçadan çeviri kitapları da bulunmaktadır. Fıkıh alanına dair "*Müslümanlıkta İbadet Tarihi*" adlı bir eseri de kaleme almıştır. Kahraman, Alim, "Tâhirülmevlevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara:TDV Yay., 2010) 39: 407-409.

<sup>2</sup> Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh tâcû'l-lüga ve sihâhü'l-arabiyye*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâîyn, 1990), 2: 555; İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin, *Lisânü'l-arab*, (Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, ts.), 6: 4616; İbnü'l-Esir, Ebü's-Seâdât Meccüddîn el-Mübârek, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîsi ve'l-eser*, (Dammam: Dâru İbn'l-Cevzî, 1421), 999; Köse, Saffet, "Teheccüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2011), 40: 323.

<sup>3</sup> Ebüssüüd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-kitâbi'l-kerîm*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsil Arabiy, ts.), 5: 189. Benzer anlam kazanmaya اثم - اثم fiilleri de örnek olarak verilebilir. Bunlar 'günah işlemek/hata etmek' anlamına gelirken, اثم - اثم şeklinde tefa'ul babında ise kök anlamının tam tersi olarak 'günahattan kaçınma' anlamına gelmektedir. Endelûsî, Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîtt fi't-tefsîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 7: 99; Âlûsî, Şihâbüddin Mahmut, *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve sebî'l-mesânî*, (Beyrut: İhyâu't-Türâsî'l-Arabiy, ts.), 15: 138.

<sup>4</sup> "Teheccüd" kelimesinin anlamları ve bu konudaki geniş değerlendirmeler için bakınız: Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 15: 138.

denildiği belirtilmiştir.<sup>5</sup> Literatürde 'Kıyamü'l-Leyl', 'Salâtü'l-Leyl' ve 'İhyâü'l-Leyl' gibi kavramların da teheccüd namazını ifade eder şekilde kullanıldığı görülmektedir. Ancak 'Kıyamü'l-Leyl' ve 'İhyâü'l-Leyl' kavramları her ne kadar geceleyin namaz kılmayı da kapsamakla beraber; Kur'an okuma, zikir, tesbih gibi ibadetleri de içerisine almaktadır.<sup>6</sup> Bu durumda bu kavramlar, geceleyin bir süre uyandıktan sonra kalkılarak namaz kılmayı ifade eden teheccüd kavramına göre daha şümulü olmaktadır. 'Salâtü'l-Leyl' kavramı ise her ne kadar istilâhî tanımlarda, yatsı namazından sonra uyumadan önce de kılınabilmesi yönüyle teheccüd namazından farklılığına değinilse bile,<sup>7</sup> yine de teheccüd namazını ifade eden kavramlardan birisi olduğu görülmektedir. Özellikle hadis kitaplarında Kıyamü'l-Leyl ile Salâtü'l-Leyl kavramlarının genelde teheccüd namazına dair hadisleri ifade eder şekilde kullanıldığı görülür ki,<sup>8</sup> bu durum her ne kadar anlamsal çerçeveleri teheccüde göre daha kapsamlı olsa bile<sup>9</sup> bu kavramların, doğrudan teheccüd namazını ifade eder şekilde kullanıldığının bir göstergesi konumundadır. Bu yüzden bu kavramların teheccüd namazını ifade eder şekilde yaygın kullanıma sahip olduğu ve bu yönde bir şer'î örfün oluştuğu belirtilmiştir.<sup>10</sup> Nîsâbü'rî (ö. 730/1329), Kıyâmü'l-Leyl kavramının Hz. Peygamber tarafından teheccüd namazı olarak tefsir edildiğini de aktarmaktadır.<sup>11</sup>

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), teheccüdün tanımına dair farklı üç görüş aktarmaktadır. Bunlarda teheccüd kavramının diğer kavramların anlamını kapsar şekilde kullanımına da şahit olunmaktadır. Bu görüşler: 1- Teheccüd, uyumak ve sonrasında kalkıp namaz kılmak, sonra tekrar uyumak ve ardından uyanıp namaz kılmaktır. 2- Uyuduktan sonra kalkıp namaz kılmaktır. 3- Yatsı namazından sonra kılınan namazdır.<sup>12</sup> Görüleceği üzere İbnü'l-Arabî'nin aktardığı görüşlerden üçüncüsü daha önce değindiğimiz Salâtü'l-Leyl namazının anlamını da içerir niteliktedir. Yukarıdaki açıklamalara göre, teheccüd namazının istilâhî tanımlarında öne çıkan temel özelliğin 'gece bir süre uyuduktan sonra uykudan kalkılarak kılınan namaz' olduğu görülür.<sup>13</sup> Hz. Peygamberin bu konudaki fiilî sünneti de, teheccüdün uyuduktan sonra kılındığını ortaya koymaktadır.<sup>14</sup> Bu konuda Hz. Peygamberin teheccüdünün birkaç kez tekrarlanan uyku ve namazdan oluştuğuna dair bir rivayet de mevcuttur. Buna göre Mazinnî'den şöyle rivayet edilmiştir: "Sizden biri, sabaha kadar olan zamanda gece kalkıp bir kez namaz kıldığında teheccüd kıldığını mı sanıyor? Teheccüd, uyuduktan sonra uyanıp namaz kılmak; sonra tekrar uyuduktan sonra uyanıp namaz kılmak; sonra tekrar uyuduktan sonra uyanıp namaz kılmaktır. İşte Rasûlüllah'ın teheccüdü böyle idi."<sup>15</sup> Tüm bu açıklamalar neticesinde, teheccüd kavramının yatsı

<sup>5</sup> İsfahânî, Rağîb, *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 536; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî, *Misbâhu'l-münîr*, (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1987), 242; Şirbînî, Şemsüddîn Muh. b. Ahmed el-Hatîb, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-minhâc*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1: 463; *Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve Şûûnü'l-İslamiyye, 1983), 14: 86-87; Köse, "Teheccüd", 40: 323.

<sup>6</sup> *Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, 14: 86.

<sup>7</sup> Bilmen, Ömer Nasûhi, *Büyük İslam İlmihali*, (Ankara: Akçağ Yayınları, ts.), 195-196; Akyüz, Vecdi, *Mukayeseli İbadetler İlmihali*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 2: 240; Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 395.

<sup>8</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta*, (Beirut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabiy, 1985), 117-128; Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihi Buhârî*, (Dimeşk-Beyrut: Daru İbn Kesîr, 2002), "Teheccüd", 2,3,5,9,10; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, (Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiy, ts.), "İkâmeti's-Salât", 171-172; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, (Riyad: Dâru'l-Hadâratî li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2015), "Kıyâmü'l-Leyl ve Tetavvuu'n-Nehâr", 1-13; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Süneni Ebî Dâvud*, (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1420/1999), "Tatavvu", 17,18,23,25,26.

<sup>9</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 2: 467.

<sup>10</sup> Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 21: 317; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul, Zehraveyn Yayınları, ts.), 8: 395.

<sup>11</sup> Nîsâbü'rî, Nîzamüddîn Hasen b. Muhammed, *Tefsîru garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 5: 437.

<sup>12</sup> İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3: 213-214.

<sup>13</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1996), 5: 32; Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2: 131; *Mevsûatü'l-Fıkhiyye*, 14: 86.

<sup>14</sup> İbn Bâdîs, Abdülhamîd b. Muhammed, *Tefsîru İbni Bâdîs*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), s.138.

<sup>15</sup> Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-ıvsât*, (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995), 8: 292; Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 21: 31.

namazının kılınmasından itibaren bir süre uyandıktan sonra kalkılarak kılınan namazı ifade eder şekilde daha özel bir anlama sahip olduğu, buna karşın 'Kıyâmü'l-Leyl', 'Salâtü'l-Leyl' ve 'İhyâü'l-Leyl' gibi kavramların teheccüd namazına göre daha geniş anlamsal çerçeveye sahip olmakla birlikte, teheccüd namazını ifade eder şekilde de yaygın kullanımlarının mevcut olduğu görülmektedir. Ancak teheccüd için yatsıdan sonra uyku şartı olmadan kılınan namaz olduğu yönünde şâz da olsa görüşler olduğu vakidir.<sup>16</sup> Teheccüd için gece bir süre uyandıktan sonra kılınması müfessirlerce şart olarak görülmekle birlikte,<sup>17</sup> Mâlikî fakîh Haraşî (ö. 1101/1690) bu konuda, burada ifade edilmek istenenin uyku vaktinde kılınması olduğu, bunun gâlibe göre bu şekilde ifade edildiği, yoksa uyunsa da uyunmasa da bu vakitte (insanların genelde uykuda oldukları vakitte) kılınan namazın teheccüd olacağı şeklinde bir yorum getirmektedir.<sup>18</sup> Bu konuda son olarak, vitir namazının da teheccüd olarak isimlendirildiğine dair bir görüşün özellikle bazı Şafîî alimlerce dile getirildiğini belirtelim.<sup>19</sup> Teheccüdün kavramsal çerçevesine dair bu açıklamalardan sonra onun hükmüne dair konuyu ele alalım.

## 2. Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşler

Teheccüd namazı, Kur'an'da birçok ayette yer almaktadır. Bazı ayetlerde emir sîgaları ile kılınması istenirken,<sup>20</sup> bazı ayetlerde ise bu namazı kılan mü'minler övülmektedir.<sup>21</sup> Bu ayetler yanında, teheccüd namazı hakkında oldukça fazla miktarda hadis rivayetleri de bulunmaktadır. İşte bu deliller çerçevesinde teheccüd namazının hükmü konusunda ortaya çıkan görüşleri, dayandıkları delillerle birlikte üç başlık altında ele alabiliriz.

### 2.1. Teheccüd Namazı Hz. Peygamber ve Ümmet İçin Vaciptir.<sup>22</sup>

Teheccüd namazının hükmüne dair ilk görüş, tabîîn fakihlerinden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn Sîrîn'den (ö. 110/729) nakledilen, teheccüd namazının hem Hz. Peygamber ve hem de ümmet hakkında vacip olduğuna dair görüştür.<sup>23</sup> Onlar, "قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا" "Birazı hariç, geceleri kalk namaz kıl." (el-Müzzemil 73/2) ayetinin neshedilmediğini belirterek, cumhur ulemanın bu ayetteki gece namazına kalkılması hükmünün neshedildiğine dair görüşünden ayrılmaktadırlar. Onlara göre Müzzemmil suresinin son ayeti, bu ayetin hükmünü ortadan kaldırmamış, yalnızca namaz miktarı ve süresi konusunda serbestlik ve hafifletme getirmiştir. Vücûbiyet hükmü ise devam etmiştir. Zira Müzzemmil suresi 20. ayette "فَأَقْرُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ" O halde ondan (Kur'an'dan) kolayınıza geleni okuyun" buyurulmuştur. Bu durum "فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" Kurbandan kolayına geleni keser."(el-Bakara 2/196) ayetindeki gibidir. Bu ayete göre nasıl kurban kesmek gerekli ise burada da gece namazı kılmak mutlak gereklidir. Ancak bunun miktarı namaz kılanın tercihine bırakılmıştır. Bu durum, az miktar da olsa teheccüd namazı kılmanın gerekli olduğunu gösterir. Bu, bir koyun sağacak kadar da olsa

<sup>16</sup> Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 15: 40.

<sup>17</sup> Sa'lebî, Ebu İshak Ahmed, *el-Keşf vel-beyân (Tefsîru Sa'lebî)*, (Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabîy, 2002), 6: 123; Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, 15: 138.

<sup>18</sup> Haraşî, Muhammed b. Abdullah, *Şerhu Muhtasarı Halîl (Şerhu'l-Haraşî alâ Muhtasarı Halîl ve Bihemişîhi Hâşiyetü'l-Adevî)*, (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317/1900), 3: 158.

<sup>19</sup> Ruyânî, Abdülvâhid b. İsmâil, *Bahrü'l-mezheb fi fûrû-i mezhebi's-Şafîî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 2: 20; Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Ravzatü't-talibîn ve umdetü'l-müftîn*, (Beyrut: Mektebü'l-İslamî, 1991), 1: 329; Aynı Müellif, *Kitâbü'l-mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*, (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 3: 539; Demirî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ, *en-Necmü'l-vehhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, (B.y.: Dâru'l-Minhâc, 2004), 2: 315; Köse, "Teheccüd", 40: 323. Bu konuda bilgi için bakınız: Mâverî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb, *el-Hâvi'l-kebîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2: 286.

<sup>20</sup> İsra 17/79; Müzzemmil 72/10; İnsan 76/26.

<sup>21</sup> Secde 32/16; Furkan 25/64.

<sup>22</sup> Makalemizde 'vacip' kavramı, Hanefîler dışındaki çoğunluk fukahânın görüşü üzere farz ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Yani vaciplik, 'şer'an yapılması kesin ve bağlayıcı biçimde istenen fiilleri' ifade etmektedir.

<sup>23</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21: 321; İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethü'l-bârî*, (Kahire: Mektebetü's-Selafiyye, ts.), 3: 27.

teheccüd namazı kılmak tüm Müslümanlar için farzdır, şeklinde de ifade edilmiştir.<sup>24</sup> İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de, teheccüd namazının neshedilmemiş olup vacip olduğuna dair bir görüş aktarmakta ve bu görüşe göre vitir namazı kılmak ile de bu vücûbiyetin yerine getirilmiş olacağını belirtmektedir.<sup>25</sup> Teheccüd namazının ümmet için farz olduğu görüşünün, ulema arasında çok kabule şayan görülmediği ve şaz kaldığını söyleyebiliriz. Bu konuda Nevevî (ö. 676/1277) de, Kadı İyâz'ın (ö. 544/1149) seleften bazılarının bir koyun sağımı kadar da olsa teheccüd namazı kılmanın ümmet üzerine farz olduğu görüşünde olduklarını aktardığını, bu görüşün hatalı olduğunu ve ilk dönemin alimlerinin naslara dayalı icmaları ile bunun merdûd olduğunu, zira onların icmaina göre bu ümmete farz olanın sadece beş vakit namaz olduğunu belirterek, teheccüdün ümmet için farz olmadığı konusunda genel bir kabul olduğu ifade etmektedir.<sup>26</sup>

Bu görüş sahiplerinden Hasan-ı Basrî'nin, teheccüd namazı hakkında; "Farzdan sonra tatavvu'/nafile kılan Allah'a hamdolsun" şeklinde bir sözünün olduğu da bazı müfessirlerce aktarılmakta,<sup>27</sup> yine Hasan-ı Basrî'den teheccüdün sadece Hz. Peygambere has bir namaz olduğu yönünde görüşler de nakledilmektedir.<sup>28</sup> Bu durum ondan teheccüd namazını tatavvu' saydığına dair ikinci bir görüş daha rivayet edildiği izlenimi doğurmaktadır. Ancak Mervezî (ö. 294/906), Hasan-ı Basrî'nin görüşünü özetle şu şekilde aktarmaktadır: Hasan-ı Basrî, Müzzemmil suresi 20. ayeti okurken, "Rabbin, senin ve beraberinde bulunanlardan bir topluluğun gecenin üçte ikisinden biraz az, yarısı ve üçte biri kadar vakit içinde (namaz için) kalktığını bilir." kısmı okununca, 'Hayır! Vallâhi insanların hepsi bu namaz için kalkmadı' dedi. "Allah, gece ve gündüzü düzenleyip takdir eder. Sizin buna (gecenin tümünde yahut çoğunda ibadete) gücünüzün yetmeyeceğini bildi de sizi bağışladı" kısmını okuyunca ağladı ve 'Gece namazını farzdan sonra tatavvu'/nafile kılan Allah'a hamdolsun' dedi. Sonra, "Allah, içinizde hastaların bulunacağını, bir kısmınızın Allah'ın lütfundan rızık aramak üzere yeryüzünde dolaşacağını, diğer bir kısmınızın ise Allah yolunda çarpışacağını bilmektedir. O halde, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun" kısmını okuyunca, 'Bir miktar gece namazı mutlaka gereklidir' dedi.<sup>29</sup> Hasan Basrî'nin bu son sözü onun teheccüdün kılınmasını vacip ve gerekli gördüğü düşüncesinde olduğu yönünde anlaşılabilir gibi, 'tatavvu' olsa bile yine de kılmak gerekli' şeklinde de anlaşılabilir. Onun teheccüd konusundaki bu titizliğinin, zâhitlik (mutasavvıflık) yönü ile de alakalı olduğu söylenebilir. Zira tasavvuf ve zühd hayatında teheccüd namazının çok önemli bir yeri bulunmakta olup, gece namazını kılmamak tasvip edilen bir durum değildir.<sup>30</sup>

## 2.2. Teheccüd Namazı, Hz. Peygamber ve Ümmet İçin Vacip İken Sonra Bu Hüküm Neshedilerek Herkes İçin Tatavvu' Olmuştur.

Teheccüd namazının hükümüne dair yaygın olarak dile getirilen görüşlerden birisi, bu namazın Hz. Peygamber ve ümmet hakkında önce vacip (farz) kılındığı, daha sonra bu hükümün neshedilerek tatavvu'a/nafileye dönüştüğüne dair görüştür. Bu düşünceye temel teşkil eden deliller; Müzzemmil suresi 2-4. ayetlerde gece namazı farz kılındığı ve aynı surenin 20. ayetinin bu farziyeti neshettiğine dair Hz. Aişe ve İbn Abbas gibi sahabîlerden yapılan rivayetlerdir.

Bu konuda en meşhur rivayet, Sa'd b. Hişam'ın sorusuna Hz. Aişe'nin verdiği cevabın aktarıldığı şu rivayettir:

<sup>24</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21: 321,347; İbn Cüreyc, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2: 501; Şevkanî, Muhammed b. Ali, *Fethü'l-kadir*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 1545; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 395.

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim, *Mecmûu' fetevâ*, (Medine: Mücemmei'l-Melik Fahd li Tıbbâti'l-Mushafî's-Şerîf, 2004), 23: 84; Aynı müellif: *Câmiu'l-Mesâil*, (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422), 3: 329.

<sup>26</sup> Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *Sahîhi Müslim Bişerhi'n-Nevevî*, (B.y.: Müessesetü Kurtuba, 1994), 6: 39.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 362; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21: 321. Sa'lebî, *Tefsîru Sa'lebî*, 10: 59.

<sup>28</sup> Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-mensür fi't-tefsiri'l-me'sür*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011), 5: 324.

<sup>29</sup> Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr, *Muhtasarü kıyâmü'l-leyl ve kıyâmu Ramazan ve kitâbü'l-vitr*, (Faysal Abâd /Pakistan: Hadis Akademi, 1998), 23.

<sup>30</sup> Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *ez-Zühd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 247-248; Makdisi, Abdullah b. Muhammed b. Müflih, *el-Âdâbü's-şer'iyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 161-162. Örneğin İmam Rabbânî (ö. 1034/1624), teheccüd namazını tarîkatın zarûrî ibadetlerin birisi olarak niteler. Serhendî, Ahmet Fârûkî, *Mektûbât-ı Rabbânî*, trc: Abdulkadir Akççek, (İstanbul: Dergah Ofset, 1998), 3: 163.

يا أم المؤمنين أنبئني عن قيام نبي الله صلى الله عليه وسلم قالت أليس تقرأ هذه السورة يا أيها المزمل قلت بلى قالت فإن الله عز وجل افترض قيام الليل في أول هذه السورة فقام نبي الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه حولاً حتى انتفتحت أقدامهم وأمسك الله عز وجل خاتمها اثني عشر شهراً ثم أنزل الله عز وجل التخفيف في آخر هذه السورة فصار قيام الليل تطوعاً بعد أن كان فريضة

"Ey Mü'minlerin annesi! Bana Rasûlullah (s.a.v)'in gece namazından haber ver' dedim. Bana 'Sen Müzzemmil suresini okumuyor musun?' dedi. Ben: 'Evet (okurum)' dedim. O dedi ki: 'Allah (azze ve celle), bu surenin başında gece namazını farz kılmıştı. Bu yüzden Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashabı bir yıla yakın bu namazı kılmaya devam ettiler, tâki (bu namazları kılmaktan) ayakları şişmişti. Allah, bu surenin sonunu on iki ay tuttu (indirmede). Sonra Allah (azze ve celle), bu surenin sonundaki tahfifi indirdi. Böylece kıyâmü'l-leyl (teheccüd namazı) farz kılındıktan sonra nafile olmuş oldu."<sup>31</sup>

Bu rivayet birçok hadis kitabı<sup>32</sup> ve tefsirlerde<sup>33</sup> yer almakta, hakkında sahih olduğuna dair değerlendirmeler bulunmaktadır.<sup>34</sup> Rivayetlerde farz kılınması ile neshi arasındaki süre genelde bir yıl olarak geçerken; Darimî (ö. 255/869) bu süreyi on altı ay olarak zikretmekte,<sup>35</sup> ayrıca on sekiz ay veya on yıl gibi farklı sürelerle rivayetler de bulunmaktadır.<sup>36</sup>

Bu konuda İbn Abbas'tan; "Müzzemmil sûresi'nin ilk ayetleri nazil olunca (Hz. Peygamber ve Müslümanlar) yaklaşık olarak Ramazan ayındaki kadar gece namazı kılıyorlardı. Bu durum bu surenin (Müzzemmil suresinin) son ayeti ininceye kadar devam etti. (Vacip kılan) ilk ayetlerin nüzûlü ile son ayetinin nüzûlü arasındaki süre bir sene idi."<sup>37</sup> şeklinde benzer bir rivayet de bulunmaktadır.

Nevevî (ö. 676/1277), Aynî (ö. 855/1451) ve Remlî (ö. 1004/1596) gibi bazı alimler ümmet hakkında teheccüd namazının tatavvu'/nafile olduğuna dair icma olduğunu belirtmiş olsalar da<sup>38</sup> önceki başlıkta belirttiğimiz üzere, şâz da olsa bu namazın herkes için vacip olduğunu belirten görüşler de mevcuttur. Ancak ulemanın genelinin teheccüd namazının ümmet için tatavvu' olduğu görüşüne sahip oldukları bir gerçektir. Ümmet için bu namazın nafile olduğu görüşü, yukarıda aktardığımız Hz. Aişe ve İbn Abbas'tan nakledilen rivayetlerde olduğu üzere, önce vacip iken sonra bu hükmün nesh edilmesi ile tatavvu'a dönüştüğü temeline dayandırılmıştır. Bunun yanında Râzî'nin (ö. 606/1210) aktardığına göre teheccüd namazının hiçbir zaman vacip olmadığı, başlangıçtan beridir hep nafile bir namaz olduğuna dair bir görüş de mevcuttur.<sup>39</sup> Buna göre teheccüdün ümmet hakkında nafile oluşu ya önce vacip iken sonra tatavvu'a dönüştürülmesi şeklinde veya baştan beridir hep nafile hükmünde olduğu şeklinde iki açıdan izah edilmektedir.

Öncelikle başlangıçta vacip kılınıp sonra bu hükmün neshedilerek tatavvu'a dönüşmesine dair görüşe göz attığımızda, bunun temellendirmesi konusunda Müzzemmil suresi 2. ayetteki ( **فَمِ اللَّيْلِ** )

<sup>31</sup> Hadis metni Nesâî'den alınmıştır. Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, (Riyad: Dâru'l-Hadâratı li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2015), "Kıyâmü'l-Leyl ve Tetavvu'u'n-Nehâr", 2.

<sup>32</sup> Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 18; Ebu Dâvud, "Tatavvu'", 26; Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Müsned*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 40: 314-315; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân, *Kitâbü'l-Müsnedi'l-câmi'*, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013), 370; İbn Balaban, Alâüddin Ali, *el-İhsan fî takrîbi Sahih-i İbn Hibban*, (Kahire: Dâru'l-Te'sîl, 2014), 3: 416;417; Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 527.

<sup>33</sup> Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed, *el-Vasîf fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 4: 372; Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud, *Mea'limü't-tenzîl (Beğavî Tefsiri)*, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1989), 8: 250; Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an*, 21: s.317-318; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddin Ömer, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Riyad: Daru Tayyibe, 1999), 8: 254; Bursevî, İsmail Hakki, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, (İstanbul: Matbaat-ü Osmanîyye, 1330), 10: 218; Şevkanî, *Fethü'l-Kadîr*, 1545.

<sup>34</sup> Kurtubî, Ebü'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer, *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim*, (Şam: Dâru İbn Kesîr, 1996), 2: 379; İtyübî, Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa el- Vellevî, *el-Bahru'l-muhîtü's-seccac fî Şerhi İmam Müslim b. el-Haccâc*, (Dammam: Dâru İbn Cevzî, 1431/2010), 15: 529-530. Hâkim en-Nisâbü'rî, bu konuda benzer rivayetleri de sahih olarak belirtmektedir: *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2: 548.

<sup>35</sup> Dârimî, *el-Müsnedi'l-câmi'*, 370.

<sup>36</sup> Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21: 322.

<sup>37</sup> Ebü Dâvud, "Tatavvu'", 17; Taberânî, *Mu'cemü'l-kebîr*, 12: 196; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 2: 548.

<sup>38</sup> Nevevî, *Şerhü'n-Nevevî*, 6: 39; Aynî, Ebü Muhammed Bedrüddîn, *Ümdetü'l-kârî fî şerhi Sahihî'l-Buhârî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1: 419; Remlî, *Nihâyetü'l-Muhtâc*, 2: 131.

<sup>39</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 172.

(أَلَا قَلِيلًا) emrinin bu namazı farz kıldığı, daha sonrasında nâzil olan aynı surenin son ayeti (20. ayeti) ile bu hükmün neshedildiği ağırlıklı olarak belirtilen husustur. Bunun yanında farklı nâsihler ile bu hükmün tatavvu'a dönüştüğü de dile getirilmiştir. Bu yüzden teheccüd namazının vücûbiyetinin ne ile neshedildiği konusunda görüş birliği bulunmamaktadır. Bu konuda dile getirilen görüşleri şu şekilde özetleyebiliriz: 1- Gece namazının vücûbiyeti, Müzzemmil suresi 20. ayetinin tümü ile veya bu ayetteki; " فَاقْرَأْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ " Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun" ifadesi yahut " O sizin, ELM AN SIKUN MINEM MRUSY " ifadesi veyahut " ELM AN SIKUN MINEM MRUSY " ifadesi ile neshedilmiştir. 2- Beş vakit namazın farz kılınması ile neshedilmiştir. 3- Müzzemmil suresinin 20. ayeti ile teheccüdün miktarı (rekât sayısı) ve süresi tahfif edilmiş (bunlar mükellefin takdirine bırakılmış ama vaciplik hükmü kaldırılmamış), daha sonra beş vakit namaz ile vücûbiyet tamamen neshedilmiştir. 4- İsrâ suresi 79. ayeti olan; "Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl" emri ile teheccüd Hz. Peygambere has farz bir namaz haline getirilerek veya bu ayet ile hem Peygambere hem de ümmette nafîle kılınarak vücûbiyet nesh edilmiştir. 5- Müzzemmil suresi son ayetteki beş vakit namazı ifade eden " وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ " Namazı dosdoğru kılın" ifadesi ile neshedilmiştir.<sup>40</sup> Burada nâsih olarak farklı ayetler zikredilse bile, bunların ortak noktası sonuç olarak teheccüdü vücûbiyetten çıkarıp tatavvu'a dönüştürdüğüdür. Bu nedenle bunların hangisinin nâsih olabileceği konusundaki tartışmalar hakkında daha fazla ayrıntıyı gerekli görmüyoruz.

İmam Şâfiî, teheccüdün hükmü konusunda nesih söz konusu olduğunu, Müzzemmil suresinin ilk ayetlerinin teheccüdü vacip kıldığını, yine aynı surenin son ayeti ve İsrâ suresi 79. ayeti ile bu vücûbiyetin neshedildiğini, ayrıca Hz. Peygamberin sünnetinde de beş vakit namazın dışında başka farz namaz olmadığını belirtildiğini, bunun da daha önce farz kılınmış bu namazın neshedildiğinin bir göstergesi olduğunu belirtmekte, ama teheccüd kılmanın terkedilmesini de hoş karşılamadığını dile getirmektedir.<sup>41</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064) da, teheccüdün farz iken nas ile neshedilerek mendûba dönüşmesi konusunda icma olduğunu dile getirmektedir.<sup>42</sup>

Bu konuda nesih sebebi olarak tefsirlerde, teheccüd namazının kılma süresinin ayetlerde tam belirli olmaması nedeniyle, mü'minlerin bu farzı eksik bırakma korkusu ile ihtiyata binaen çok uzun süreler namaz kılmaları, hatta gecenin bütününü namaz kılarak geçirmeleri, bunun sonucunda namazda ayakta duramaz hale gelmeleri ve ayaklarının şişmesi gibi ağır meşakkatlere maruz kalmaları sonucu Allah'ın bu hükmü hafiflettiği ve vücûbiyetini kaldırarak tatavvu'a çevirdiği belirtilmiştir.<sup>43</sup> Ayrıca Müzzemmil suresi 20. ayette değinilen hasta olanlar, ticaret maksadı ile yolculuk yapanlar ve cihada çıkanlar nedeniyle hükmün hafifletildiği, zira bunların teheccüd namazını kılmaların ya çok zor veya imkansız olduğundan, Allah'ın bütün Müslümanlardan bu mükellefiyeti kaldırdığı da belirtilmiştir.<sup>44</sup>

Teheccüd namazının hiçbir zaman farz olmadığı, başlangıçtan beri tatavvu' olduğuna dair görüşü ele aldığımızda ise bunun şu şekilde temellendirilmeye çalışıldığını görürüz:

<sup>40</sup> Şafiî, Muhammed b. İdris, *er-Risâle*, (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1938), 71-73; Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *Tefsîru'l-keşşâf*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 1150,1153; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 171-172; Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an*, 21: 320-321; İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 9: 453; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 6: 382.

<sup>41</sup> Şafiî, *Risâle*, 113-117. Şafiî, beş vakit namaz dışında farz namaz bulunmadığına dair iki hadis aktarmaktadır. Bunlardan birisi, Hz. Peygamberin Necid halkından bir bedeviye söylediği, "İslam bir gün ve gecede beş vakit namazdır" (Buhârî, "İman", 34; Ebu Davud, "Salat", 1) hadisi, diğeri ise Ubâde b. Sâmî'in; "Allah beş vakit namazı kullarına farz kıldı. Her kim bu namazları hafife almadan ve zâyi (terk) etmeden hakkıyla kılsa, Allah'ın onu cennete koyacağına dair vaadi vardır." (Nesâî, "Salât", 6; Ebû Dâvud, "Vitr", 2) hadisidir. *Risâle*, 116-117.

<sup>42</sup> İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1979), 4: 88.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23: 359-360; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 172,186; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, 8: 254; Şevkânî, *Fethü'l-kadir*, 1545; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'an*, 6: 382.

<sup>44</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 187; Kurtubî, *el-Cami' li ahkâmi'l-Kur'an*, 21: 348.

- 1- İsra suresi 79. ayetinde "وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ" buyurulmuş, burada Hz. Peygambere "لَكَ نَافِلَةً" şeklinde hitap edilerek, bu namazın onun için 'nafile' bir ibadet olduğu belirtilmiştir.
- 2- Teheccüd namazı, şayet Hz. Peygamber'e farz olmuş olsaydı, "وَأَتَّبِعُوا" Ona uyunuz" (el-A'raf 7/158) ayeti gereği ümmetine de farz olurdu. Bu yüzden neshin vârid oluşu, aslın hilafıdır.
- 3- Gece teheccüde kalkmaya dair, "نِصْفُهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ" (Birazı hariç olmak üzere gecenin yarısını ibadetle geçir.) Yahut bundan biraz eksilt veya buna biraz ekle" (el-Müzzemmil 73/3-4) buyurularak, namazın miktarı ve süresi belirsiz bir şekilde mükellefe havale edilmiştir ki, bu şekilde bir şey vacip olamaz. Bunun yanında ayetteki "فَمِ اللَّيْلِ" Gece kalk(namaz kıl)" ifadesinin vücûb değil nedb ifade ettiği de belirtilerek, teheccüdün hiçbir zaman farz kılınmadığı görüşü ispata çalışılmıştır.<sup>45</sup>

Râzî bu görüşleri aktardıktan sonra, İsra 79. ayetteki "نَافِلَةً" ifadesini tatavvu' anlamıyla alınmasına İbn Abbas'ın karşı çıktığını ve bu söze, "sana ziyade bir vacip olarak" şeklinde cevap verdiği dair nakilde bulunmaktadır. Yine namaz süresinin belirli olmamasının vacip kılınmasına engel olduğu görüşünü de akıl dışı bulmaktadır.<sup>46</sup> Ayrıca Hz. Peygambere farz olmasının ümmete de farz olmasını gerektirmesi de, 'Hasâisü'n-Nebî' kapsamında olan bazı hükümlerin sadece Hz. Peygambere has hükümler içerebileceği şeklinde cevaplanabilir. Yine gece namazına dair emrin vücûb ifade etmediğini belirtmek için buna dair zâhir bir karinenin olması gerektiği de belirtilebilir.

Yukarıda aktardığımız görüşler çerçevesinde konuyu özetlersek, ümmet hakkında teheccüdün farz iken sonra tatavvu' olduğu görüşünün ekseri ulemanın görüşü olduğu söylenebilir. Bunun yanında teheccüdün hiçbir zaman vacip kılınmayıp başlangıçtan beri tatavvu' olduğu görüşünde olanlar da bulunmaktadır. Hz. Peygamberin teheccüd namazı konusundaki hadisleri de bu namazın ümmet için nafile bir namaz olduğuna işaret etmektedir. Örneğin, "Farzdan (farz namazlardan) sonra en faziletli namaz, gece namazıdır."<sup>47</sup> hadisi teheccüdün farz namazlar dışında olduğunu açıkça belirtmektedir. Yine, "Gece namazını kılın; çünkü bu namaz sizden önceki salih kulların âdeti idi. O, Allah'a yaklaştırır, günahları örter ve onlardan sakındırır."<sup>48</sup> hadisi de teheccüdün farz olmadığının delillerinden görülmüştür.<sup>49</sup>

Daha önce de belirttiğimiz üzere teheccüd namazının ümmet için farz olmadığı genel bir kabul halindedir. Ümmet için hüküm konusunda mendup/tatavvu'<sup>50</sup> veya sünnet(-i müekked)<sup>51</sup> olduğu değerlendirmeleri yapılmıştır. Bu konuda teheccüdün vücûbiyetinin neshedilince müstehap olarak kaldığı, bu durumun tıpkı âşûrâ orucunun vücûbiyetinin neshedilip müstehap olarak kalması gibi olduğu belirtilmiştir.<sup>52</sup> Her ne kadar çoğunluk ulema tatavvu' olarak görse de, teheccüde kalkmayı adet edinenlerin bunu terketmesi veya zaruret olmaksızın azaltması mekruh görülmüştür.<sup>53</sup> Hz. Peygamberin Abdullah b. Amr b. As'a söylediği, "Ey Abdullah! Falan gibi olma. O teheccüde kalkardı, sonra terketti"<sup>54</sup> hadisi de bu duruma işaret etmektedir.

<sup>45</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 172.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 172.

<sup>47</sup> Müslim, "Sıyam", 38; Nesâî, *Kıyâmü'l-Leyl ve Tetavvu'u'n-Nehâr*, 6.

<sup>48</sup> Tirmizî, Muhammed b. İsa, *el-Câmiü'l-kebir*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), 5: 516.

<sup>49</sup> *Mevsûatü'l-Fikhiyye*, 14: 87.

<sup>50</sup> Hattâb, Ebu Abdillâh Muhammed, *Mevâhibü'l-celîl fi-Şerhi Muhtasarı Şeyhi'l-Halîl*, (Nuakşot/Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, ts.) 4: 193; Şürûnbülâlî, Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr, *Nuru'l-izah, (el-Miftah Şerh-i Nuru'l-izah içinde)*, (İstanbul: Aydın Yayınevi, 1968), 75; Bilmen, Ömer Nasûhi, *Kur'an-ı Kerî'min Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*, (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985), 8: 3882; Cezîrî, Abdurrahman, *el-Fikhü alâ mezhebi'l-erbia'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1: 304; Zuhaylî, Vehbe, *Tefsîru'l-münîr*, (Şam: Dâru'l-Fikr, 2009), 17: 157.

<sup>51</sup> *Mevsûatü'l-Fikhiyye*, 14: 87; Tüveycirî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah, *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî*, (B.y.: Beytü'l-Efkâri'l-Düveliyye, 2009), 2: 607.

<sup>52</sup> Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır, *el-Bahru'l-Muhîd*, (Gardaka: Darü's-Safve, 1992), 1: 232.

<sup>53</sup> Aynî, Bedreddîn, *el-Binâye Şerhu Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 2: 521; Gamrâvî, Muhammed ez-Zührî, *es-Sirâcü'l-vehhâc*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 66.

<sup>54</sup> Buhârî, "Teheccüd", 6; Müslim, "Sıyam", 35.



Teheccüdün Hz. Peygamber için tatavvu' mu yoksa vacip mi olduğu konusu ise ulema arasında ihtilaflıdır. Tâbiîn müfessirlerinden Mücâhid (ö. 103/721) ve Süddî (ö. 127/745), " وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ " (el-İsra 17/79) ayetinde geçen "نَافِلَةً لَكَ" ifadesinin 'Hz. Peygambere has bir nafîle' anlamına geldiğini, bunun manasının ise, Hz. Peygamberin nfilesinin ümmetin nfilesinden farklılığına vurgu olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre diğer insanların nfileleri günahlarının affı veya keffareti içindir. Hz. Peygamberin ise gelmiş geçmiş bütün günahları affedilmiş olduğundan, onun nfileleri ancak derecesinin yücelmesi ve mükâfatının artması içindir. İşte bu farktan dolayı Hz. Peygamber için teheccüd bu ayette, 'ona has ziyâde bir nafîle' olarak isimlendirilmiştir.<sup>55</sup> Yine tabiîn müfessirlerinden Katâde'nin (ö. 117/735) de teheccüdün tatavvu' olduğu görüşüne sahip olduğu nakledilmektedir.<sup>56</sup>

Teheccüdün vücûbiyetinin neshinin Hz. Peygamberi de kapsadığı ve onun için de tatavvu' olduğu görüşü Şafîî mezhebinde ağırlıkta olan görüş konumundadır.<sup>57</sup> İmam Şâfiî'den ise bu konuda iki görüş nakledilmekte olup, birisi teheccüdün Hz. Peygamber için de nafîle olduğu şeklindedir.<sup>58</sup> Bu hususta Nevevî, teheccüdün vücûbiyetinin Hz. Peygamber hakkında neshedilip edilmediği konusunda ihtilaf bulunmakla birlikte, kendileri nezdinde en sahih görüşün Hz. Peygamber hakkında da neshedilmiş olduğunu belirtmektedir.<sup>59</sup> Nevevî'nin bu görüşü başka bazı hadis şârihleri tarafından da en sahih görüş olarak dile getirilmiştir.<sup>60</sup> Hanefîlerden Bedrettin Aynî de, Hz. Peygamberi ziyaret eden bir bedevînin, ondan İslam'ı anlatmasını istemesi üzerine Hz. Peygamberin; "Bir gün bir gecede beş vakit namazdır," demesi ve bedevinin; "Üzerime başka var mı? sorusuna Hz. Peygamberin; "Hayır, ama kendin nafîle olarak yaparsan o başka." şeklinde cevap vermesinin,<sup>61</sup> beş vakit namazdan başka farz namaz olmadığına delili olduğunu, bu durumda teheccüd namazının da farz olmadığına ortaya çıktığını, teheccüdün ümmet hakkında farz olmadığına dair icma bulunduğunu, Hz. Peygamber hakkında da en doğru görüşün farz olmaması olduğunu belirtmektedir.<sup>62</sup>

Kurtubî, " وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ " (el-İsra 17/79) ayetinin, ümmetten ayrı olarak sadece Hz. Peygambere teheccüdü farz kılmasının iki sebepten dolayı uzak bir ihtimal olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu sebeplerden birincisi, farz olan bir şeyin ayette 'nafîle' olarak nitelenmesidir. İkincisi ise, Hz. Peygamberin, "Beş vakit namazı Allah insanlara farz kılmıştır"<sup>63</sup> hadisi ve mirac hadisinde geçen Allah'ın; "(Namazlar) beş vakittir ve yine onlar ellidir. Benim nezdimde söz tebdil olunamaz"<sup>64</sup> buyurmasıdır. Bunlar da nastır. Hal böyleyken nasıl Allah, Hz. Peygambere beş vaktin üzerine fazladan bir namaz farz kıldı denilebilir? Bu doğru olmayan bir şeydir, demektedir.<sup>65</sup>

<sup>55</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 41; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21: 31; Suyûtî, *Dürü'l-mensür*, 5: 323-324; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, 5: 103; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5: 189.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 42; 23: 397; Suyûtî, *Dürü'l-mensür*, 5: 324; Sa'lebî, *Tefsîru Sa'lebî*, 6: 123.

<sup>57</sup> İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî, *Telhîsü'l-habîr fi tahrîci ehâdisi'r-râfi'yyi'l-kebîr*, (Mekke: Müessesetü Kurtuba, 1995), 3: 256-257; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21: 347-348; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkîki'l-hakkî min ilmi'l-usûl*, (Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000), 2: 798.

<sup>58</sup> *Mevsûatü'l-Fikhiyye*, 2: 258. Bu konuda Tâceddîn es-Sübkî (ö. 771/1370), teheccüdün Hz. Peygamber için hasâis kapsamında vacip olduğu düşüncesinin sonraki dönem (müteahhirîn dönemi) Şafîî ulemasınca da dile getirildiğini, ancak doğrusunun İmam Şafîî'nin bu namazın önce vacip kılınmış iken bu hükmün hem peygamber hem de ümmet için neshedildiği görüşünde olduğunu belirtir. Sübkî, Tâceddîn, *el-İbhâc fi şerhi'l-Minhâc*, (Dübe: Dâru'l-Bühûsi li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1424/2004), 2: 279.

<sup>59</sup> Nevevî, *Şerhü'n-Nevevî*, 6: 39.

<sup>60</sup> Sefîrî, Şemsüddîn Muhammed b. Ömer, *el-Mecâlisü'l-va'ziyye fi şerhi ehâdisi hayri'l-beriyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2004), 2: 291. İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-Vellevî, *Şerhu Süneni'n-Nesâî (Zahîratü'l-ukbâ fi şerhi'l-müctebâ)*, (Riyad: Dâru'l-Mî'râcü'd-Düvelî, 1996), 6: 145.

<sup>61</sup> Buhârî, "İman", 34; Ebu Davud, "Salat", 1.

<sup>62</sup> Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, 1: 419. Aynî, eserinin bir başka yerinde, önce farz kılınmış iken sonra bu hükmün neshedildiğinin en sahih görüş olduğunu belirtmektedir. 2: 391.

<sup>63</sup> Hanbel, *Müsned*, 36: 366.

<sup>64</sup> Buhârî, "Salat", 1; Müslim, "İman", 74.

<sup>65</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 13: 146-147.

Hanbelî fakih İbn Kudâme (ö. 620/1223) de, Müzzemmil suresi ilk ayetler ile teheccüdün Hz. Peygambere farz kılındığını, daha sonra 20. ayet ile bu hükmün neshedildiğini belirtmektedir.<sup>66</sup>

İbn Nüceym (ö. 970/1563) ve İbn Âbidin (ö. 1252/1836), İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) teheccüd namazının (ümme için) sünnet mi, mendup mu olduğu konusunda tereddüt ettiğini ve sözü uzattığını belirtirler.<sup>67</sup> İbn Âbidin'e göre bu mesele şöyle açıklığa kavuşur: Kavli deliller teheccüdün mendup olduğuna, Hz. Peygamberin fiilî uygulamaya devamlılığı ise sünnet olduğuna delil olur. Zira Hz. Peygamberin bir nafilere devam etmesi onu sünnet kılar. Bu açıklama teheccüdün Hz. Peygamber hakkında tatavvu'/nafilere namaz olmasına göredir ki, bir taife buna kâildir. Başka bir grup âlim ise teheccüdün ona farz olduğunu söylemişlerdir. Bu durumda onun teheccüde farz olarak devam etmiş olması bizim hakkımızda bu namazı sünnet kılmaz. Ancak Sahih-i Müslim'de ve diğer hadis kitaplarında Hz. Aişe'den gelen rivayette teheccüd namazının farz iken daha sonra nesh edildiği açıkça belirtilmiştir. İşte bu onun demek istediği şey olup, bu açıklamaların ifade ettiği mana, teheccüdün bizim hakkımızda sünnet olduğunu tasdiktir. Çünkü Peygamber teheccüde farziyeti nesh edildikten sonra da devam etmiştir.<sup>68</sup> Her ne kadar İbnü'l-Hümâm'ın sözleri bu şekilde yorumlansa da o, teheccüdün Hz. Peygamber hakkındaki hükmü konusunda farklı ifadeler kullanmaktadır. İbnü'l-Hümâm açıklamalarında, Hanefî ulemasının genel olarak bu namazın Hz. Peygambere farz olduğu görüşüne sahip olduklarını dile getirirken,<sup>69</sup> İbn Abidin ise Hz. Peygamber hakkında teheccüd namazının farziyetinin neshedildiği ve onun için de bu namazın tatavvu' olduğunu belirtmektedir. Bu durum bazı Hanefî fakihlerin de, teheccüdün Hz. Peygamber için farz olmadığı görüşünde olduklarını göstermektedir.<sup>70</sup> Benzer tartışmayı Burhâneddin el-Buhârî (ö. 616/1219) de, İmam Muhammed'den (ö. 189/805) aktarmaktadır: Bil ki gece nafilere namaz kılmak güzeldir. Çünkü Allah Teâlâ, " وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ " (el-İsra 17/79) buyurmuştur. Bazı ulema, 'her gece iki rekat namaz kılmak Kur'an okumak gibi sünnettir' dediler. Bazıları ise, farzdır dediler. Bize göre gece namazı ne sünnet ne de farzdır, o müstehaptır. Çünkü Peygamber; "Gece namazı bana mahsus kılındı" buyurmuştur.<sup>71</sup> Burada, teheccüdün Hz. Peygambere mahsus bir hüküm olduğunu dile getirilmekle birlikte, farz mı tatavvu' mu olduğu konusunda ise açıklama yapılmamaktadır.

Mutasavvıf müfessirlerden İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ve Hindistanlı Senâullah Pânîpetî (ö. 1225/1810) de başlangıçta vacip kılınan teheccüdün vücûbiyetinin hem ümmet hem de Hz. Peygamber için neshedildiğini dile getirmektedirler.<sup>72</sup> Senâullah Pânîpetî, teheccüd namazının Hz. Peygamber hakkındaki vücûbiyet hükmünün mensuh olup olmadığı konusunda ulema arasında tartışma bulunduğunu belirterek kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır: "Benim nazarımda tercihe şayan görüş, teheccüdün farziyetinin Hz. Peygamber hakkında da neshedildiğidir. " وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ " (el-İsra 17/79) ayetinin de sarîh bir şekilde delalet ettiği gibi bu namaz onun hakkında tatavvu'dur. Şayet bu ayet ile farz kılınma istenilmiş olsa idi, " نَافِلَةً عَلَيْكَ " şeklinde söylenmesi gerekirdi. Çünkü farz kılınma (على) harf-i ceriyle gerçekleşir, (ل) ile değil. Hz. Peygambere has nafilere olması ise, daha önce belirtildiği üzere onun derecesinin yükseltilmesine sebep olduğundandır. Halbuki diğer insanlar için nafilere günahlarına keffaret içindir."<sup>73</sup>

<sup>66</sup> İbn Kudâme, Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî*, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 2: 555.

<sup>67</sup> İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm, *Bahru'r-râik şerh-u Kenzi'd-Dekâik*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2: 92; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2: 467-468.

<sup>68</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2: 467-468.

<sup>69</sup> İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1: 460-461.

<sup>70</sup> İbn Nüceym, *Bahru'r-râik*, 2: 92-93; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 2: 467-468.

<sup>71</sup> Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhtârü'l-burhânî fî'l-fıkhi'n-numânî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 1: 442.

<sup>72</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5: 191; 10: 203, 218-220; Senâullah Pânîpetî, *Tefsîru'l-mazharî*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsil Arabiy, 2004), 5: 313.

<sup>73</sup> Pânîpetî, *Tefsîru'l-mazharî*, 5: 313-314.

Son yüzyıl alimlerinden İbn Bâdîs (ö. 1940), selef ve halef ilim ehlinde büyük bir cemaatin, teheccüdün Hz. Peygamber için vacip bir namaz olduğuna dair görüşe sahip olduklarını, ancak onlara şu şekilde cevap verilebileceğini belirtir:

- 1- "وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحْهُ بِهٖ نَافِلَةً لَّكَ" (el-İsra 17/79) ayetinde hitabın peygambere yapılmış olması, hükmün ona tahsis edilmesini gerektirmez. Tıpkı, "أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ" Gündüzün güneşin gün ortasını aşmasından ..... kadar namazı kıl" (el-İsra 17/78) ayeti ve başka ayetlerde olduğu gibi.
- 2- Ondan başka Müslümanlar için de teheccüd namazı vâkî olup, onlar hakkında bu namazın nafîle olduğu konusunda ittifak bulunmaktadır.
- 3- Hz. Aişe'den Sahîh-i Müslim'de aktarılan rivayet; "Allah, bu surenin –Müzzemmil suresini kastederek- başında gece namazını farz kıldı. Buna binaen Hz. Peygamber ve ashâbı bir sene gece namazına kalktılar. Allah, bu surenin sonunu on iki ay semada tuttu. Sonunda bu surenin son kısmındaki tahfîfi indirdi. Böylece gece namazı farzdan sonra nafîle oldu."<sup>74</sup> şeklinde olup, bu rivayet sure başındaki "فِيمَ" emrinin hem peygamber ve hem de bütün fertler için bir emir olarak anladıklarına delalet eder. Yani hem Hz. Peygambere hem de diğer insanlara farz kılınmış idi. Bu durumda daha sonra tatavvu'â dönüşmesi de hem Hz. Peygamber ve hem de onlar için olmalıdır.
- 4- Buhârî ve Müslim'de yer alan ve Muğîre'den rivayet edilen hadiste şöyle buyrulur: "Peygamber iki ayağı şişinceye kadar gece namazında ayakta durdu. (Bu, her gece on kûsür rekât teheccüd kılmaya devam etmesi nedeniyle idi). Kendisine; Allah senin geçmiş ve gelecek bütün günahlarını mağfîret eyledi, denildiğinde o; 'Çok şükreden bir kul olmayayım mı?' diye cevâb verdi."<sup>75</sup> Şayet onlar teheccüd namazının onun üzerine vacip olduğunu bilselerdi ve Kur'an'dan bunu anlasalardı, ona vacip olması nedeniyle onun bu şekilde teheccüd kılışını niçin kabullenmesinler (nasıl bundan hoşnutsuzluk duysunlar ki)? Bunun yanında Hz. Peygamberin; "Çok şükreden bir kul olmayayım mı?" cevabı da, onun bu şekildeki teheccüd namazı kılmasının, üzerindeki rabbinin nimetlerine bir şükür olması için eda ettiği, isteğe bağlı bir tatavvu' olduğunu gösterir. Tüm bunlar sebebiyle şu ortaya çıkar ki, teheccüd namazı hem peygamber hem de ümmeti için (vacip olmayıp), tatavvu'dur/nafîledir.<sup>76</sup>

Buraya kadar aktardığımız görüşler bize, ilk dönemden son döneme kadar birçok alimin teheccüdü hem Hz. Peygamber ve hem de ümmet için tatavvu'/nafîle bir namaz olarak gördüğünü göstermektedir. Ancak Ebû Ümâme (ö.86/705), Mücâhid, Katâde ve Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) gibi ilk dönem alimlerinden yapılan nakillerde, onların bu namazın Hz. Peygambere has bir nafîle/tatavvu' oluşuna dikkat çektikleri görülmektedir.<sup>77</sup> Ebu Davud'un (ö. 275/889) 'Sünen'ine şerh yazan Subkî (ö. 1352/1933) ise, teheccüd namazının hem ümmet hem de Peygamber için nafîle olduğu görüşünün cumhur ulemanın görüşü olduğunu dile getirmektedir.<sup>78</sup>

### 2.3. Teheccüd Namazı Ümmete Tatavvu' İken Sadece Hz. Peygambere Vaciptir.

Teheccüdün hükmü konusunda sıklıkla dile getirilen en yaygın görüş, onun ümmet hakkında nafîle bir namaz iken; Hz. Peygamber hakkında ise vacip bir namaz oluşudur.<sup>79</sup> Bu görüşün özellikle İbn Abbas'tan aktarılan, Müzzemmil suresi ilk ayetlerinde emredilerek vacip kılınan teheccüd namazının, aynı surenin 20. ayeti ile Müslümanlar hakkında neshedildiği ancak Hz. Peygamber için vücûbiyetin devam ettiğine dair görüşe dayandığı görülmektedir.<sup>80</sup> Tabîin müfessirlerinden Dahhâk'ın

<sup>74</sup> Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 18.

<sup>75</sup> Buhârî, "Tefsîr", 48/2; Müslim, "Sifatü'l-Kiyâmeti ve'l-Ceneti ve'n-Nâr", 18.

<sup>76</sup> İbn Bâdîs, *Tefsîru İbni Bâdîs*, 138-139.

<sup>77</sup> Suyûtî, *Dürri'l-mensür*, 5: 323-324; İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Zâdü'l-me'âd fi hedyi hayri'l-i'bâd*, (Beyrut: Müessesetü'l-Risâle, 1998), 1: 312-313; Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb, *el-Menhelü'l-a'zbü'l-mevrûd*, (Beyrut: Müessesetü't-Tarihü'l-Arabîy, ts.), 7: 225.

<sup>78</sup> Sübkî, *Menhel*, 7: 225-226.

<sup>79</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 21: 347.

<sup>80</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 15: 41; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ani'l-Azîm*, 5: 103; Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân*, 6: 382; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 29: 112.

(ö. 105/723) da teheccüdün Hz. Peygambere farz olduğu görüşünü benimsediği nakledilmiştir.<sup>81</sup> İmam Şâfiî'den nakledilen iki görüşten birisi de onun, teheccüd namazını Hz. Peygamber için vacip kabul ettiği yönündedir.<sup>82</sup> İbnü'l-Hümâm, Hanefî ulemasının çoğunun teheccüdün Hz. Peygamber hakkında farz olduğu ve onun bu namaza farziyet üzere devam ettiği görüşünde oldukları bilgisini aktarmaktadır.<sup>83</sup> Araştırmamızın son kısmına bu konudaki makalesini yerleştirdiğimiz Tâhiru'l-Mevlevî'nin de bu çerçevede görüşler dile getirdiği görülmektedir.

Râzî, teheccüd namazının vücûbiyetinin Müzzemmil suresi son ayeti ile ümmet hakkında neshedilip Hz. Peygamber hakkında neshedilmediğini şöyle açıklamaktadır: "Ayette, gece namazına kalkma konusunda hastaların, ticaret maksadıyla seferde bulunanların ve Allah yolunda cihat edenlerin zorluklarının olduğu belirtildi. Çünkü hastalar, hastalıkları sebebiyle teheccüd namazı kılmaya imkan bulamazlar. Yolcular ve mücahitler ise, gündüzleri ağır ve meşakkatli işlerle meşgul olduklarından, eğer bir de gece uyumayıp teheccüd ile meşgul olsalar, meşakkatleri daha da katlanırdı. Bu sebepler, teheccüdün nesih gerekçesi olarak zikredilmiştir. Ancak bu gerekçeler, Hz. Peygamber hakkında mevcut değildir. Bundan dolayı ayette Allah, " إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا " (el-Müzzemmil 73/7) buyurarak, Hz. Peygamber hakkında teheccüd namazının vücûbiyetini neshetmemiştir."<sup>84</sup> Zira bu ayette, gündüzleri Hz. Peygamber için önemli koşuşturmaların ve meşguliyetlerin olduğu belirtilmiş, bu nedenle Allah'a karşı vazifeleri için ancak gece vakit bulabileceği, bu yüzden de gece namazının ona emredildiği dile getirilmiştir.<sup>85</sup>

Teheccüd namazının özellikle Hz. Peygamber için farz olmasına dair delillerden birisi de İsrâ suresi 79. ayetidir: " وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَىٰ أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا " Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırsın." Bu ayetteki " نَافِلَةً لَكَ " sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere" ifadesi, Hz. Peygambere teheccüd namazının nafile olduğu şeklinde değil, "beş vakit namaza ilave/fazladan bir namaz olarak ve tahsis ile yalnız sana farz kılındı" şeklinde anlaşılmıştır. Bu görüş, ayetteki bu namazın kılınmasına dair " فَتَهَجَّدْ " teheccüd namazı kıl" ifadesinin emir olması ile de desteklenmiştir. Zira emir sîgası, vücûb ifade edeceğinden, bu namaz Hz. Peygambere vacip olmalıdır. Buradaki emir ifadesinden sonra, " نَافِلَةً لَكَ " kısmı, şayet "sana mahsus bir nafile olarak" şeklinde vacip olmama manasına alınırsa bu durumda bir çelişki ortaya çıkacaktır ki, bu da olması gerekenin aksine bir durum olur. Bu nedenle ayetin anlamının, "beş vakit namaza ilave farz bir namaz olarak" şeklinde olması gerekir.<sup>86</sup> Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) açıklaması da bu yönde olup, bu ayet teheccüd namazını Hz. Peygambere beş vakit namaz üzerine fazladan bir farz namaz olarak emretmektedir, demektedir.<sup>87</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de, bu konudaki karşılıklı görüşleri ve bunların delillerini zikrettikten sonra, ayetteki " نَافِلَةً لَكَ " ifadesinden muradın, müstehap veya mendup gibi yapılması ya da yapılmaması caiz olan bir hüküm olamayacağını, bununla kastedilenin derecelerde/mertebelerde yükselme olduğunu dile getirmektedir. Bu manada, yani Hz. Peygamberin mertebesinin yükselmesini sağlamada farz ile müstehap zaten ortak bir güce sahiptirler. Ayrıca " نَافِلَةً لَكَ " ifadesinin kullanılmış olması, bunun vücûba delalet eden bir emir olmasını da ortadan kaldırmaz, demektedir.<sup>88</sup> Sâbûnî de bu ayete dair açıklamasında, ayetteki emrin teheccüdü Hz. Peygambere farz kıldığını, " نَافِلَةً لَكَ " ifadesinin 'yapıp yapmama konusunda serbest olunan nafile' anlamına anlaşılamayacağını, bu şekilde anlam verilmesi halinde bunun Hz. Peygambere has bir ibadet olmaktan çıkacağını, buna göre

<sup>81</sup> Suyûtî, *Dürü'l-mensür*, 5: 323.

<sup>82</sup> İbn Keşir, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 5: 103; *Mevsûatü'l-Fikhiyye*, 2: 257.

<sup>83</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1: 461.

<sup>84</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 187.

<sup>85</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30: 177.

<sup>86</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21: 31-32; Sa'lebî, *Tefsîru Sa'lebî*, 6: 123.

<sup>87</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 606.

<sup>88</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd*, 1: 313.

anlamın 'ümmete farz kılınanın üzerine artı bir farz namaz' olarak anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.<sup>89</sup> Zuhaylî'nin de açıklamaları benzer şekildedir.<sup>90</sup>

Teheccüdün Hz. Peygambere farz olmasına dair dile getirilen delillerden birisi de Hz. Peygamber'den yapılan şu rivayettir: "Üç şey benim üzerime farz iken, size nafiledir. Bunlar; vitir namazı, misvak ve gece namazı."<sup>91</sup> Malikî mezhebinde genel olarak teheccüd namazı, bu hadis çerçevesinde Hz. Peygambere has hükümler (hasâis) kapsamında görülmüş ve bu kapsamda ona vacip olarak değerlendirilmiştir.<sup>92</sup> Hanbelî mezhebinde de bazı fakihler, bu yönde görüş dile getirmişler, Hz. Peygamber hakkında teheccüdün neshedilmediğini, vücûbiyetin hayatı boyunca devam ettiğini ve bunun Hz. Peygambere has hükümler çerçevesinde olduğunu belirtmişlerdir.<sup>93</sup> Ulaşabildiğimiz kadarıyla Hanefî fukahasının -İbn Âbidîn dışında- teheccüdün Hz. Peygamber hakkındaki hükmü konusunu doğrudan ve geniş şekilde ele alıp tartıştıklarını pek göremedik. Bu konuya daha çok Hz. Peygambere has hükümler (hasâis) kapsamında kısaca temas edilerek geçildiğini görmekteyiz. Örneğin Kâsânî (ö. 587/1191) ve Abdülaziz el-Buhârî (ö. 730/1330), teheccüdün ümmete vacip kılınmamışken, Hz. Peygamber için hasâis kapsamında vacip olduğunu dile getirmektedirler.<sup>94</sup> İbn Hazm (ö. 456/1064) ve Sem'anî (ö. 489/1096) de benzer şekilde konunun ayrıntısına girmeksizin teheccüdün, Hz. Peygambere hasâis üzere farz olduğunu belirtmektedirler.<sup>95</sup> Teheccüdün Hz. Peygambere hasâis kapsamında vacip kılınmasının belli bir sebebe dayalı olduğu da dile getirilmiştir. Buna göre teheccüdün ona farz kılınmasının amacı, Hz. Peygamberi risâlet görevine ve bu görevin sorumluluğunu üstlenmeye hazırlamaktır. Zira ilahî vahyin üzerinde düşünülmesi, tam olarak öğrenilmesi ve anlaşılması için en uygun vakit gece namazı vaktidir.<sup>96</sup>

Mutasavvıf müfessirlerden Kuşeyrî (ö. 465/1072) de beş vakit namazın emredilmesi öncesinde teheccüd namazının hem ümmet hem de Hz. Peygamber için farz olduğunu, beş vakit namazın farz kılınmasından sonra ise, ümmetten bu hükmün neshedildiğini, Hz. Peygamber hakkında ise vücûbiyetin devam ettiğini dile getirmektedir.<sup>97</sup>

Elmalılı M. Hamdi Yazır ise, "وَمِنَ اللَّيْلِ فَاسْجُدْ لَهُ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا" Gecenin bir kısmında O'na secde et ve uzun gece boyunca O'nu tesbih et."(el-İnsan 76/26) ayetinin tefsirinde, Müzzemmil suresinde olduğu gibi, bu ayette de Hz. Peygambere teheccüdün vacip olduğuna dair işaret bulunduğunu belirtmektedir.<sup>98</sup> Hz. Peygamber hakkında teheccüdün vacip olduğu görüşünün yaygınlaşmasında, Hz. Peygamberin bu namazı vefatına kadar terk etmeden kılmış olmasının da etkili olduğu söylenebilir.

### Sonuç

Bu çalışmamızda, teheccüd namazının Hz. Peygamber ve ümmet hakkındaki hükmüne dair görüşleri ele aldık. Müslümanlar arasında teheccüdün ümmet için nafile, Hz. Peygamber için ise vacip bir namaz olduğu şeklindeki yaygın anlayışın varlığı bir gerçektir. Teheccüdün ümmet için nafile bir

<sup>89</sup> Sâbü'nî, Muhammed Ali, *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm*, (Beyrut: Müessesetü Menâhili'l-İrfân, 1981), 2: 627.

<sup>90</sup> Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr*, 15: 158

<sup>91</sup> "ثلاثة علي فريضة وهي سنة لكم: الوتر والسواك وقيام الليل". Beyhakî, *Sünen*, 7: 62; Taberanî, *Mu'cemü'l-vasîf*, 3: 315. Benzer rivayetler için bakınız: Hanbel, *Müsned*, 3: 485; Beyhakî, *Sünen*, 2: 658; Suyûtî, *Dürü'l-mensür*, 5: 323. Bu ve benzer rivayetler hakkında İbn Hacer (ö. 852/1449), '(rivayet) gerçekten zayıf ve metruktur' diyerek bunları kabule şayan görmemektedir. İbn Hacer, *Telhîsü'l-habîr*, 1: 112; 3: 256-257.

<sup>92</sup> İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta Mâlik*, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî, 2007), 7: 196; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 4: 193; Nefrâvî, Ahmed b. Guneym, *el-Fevâkihü'd-devânî alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevanî*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1: 311.

<sup>93</sup> Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerâfüddîn Mûsâ b. Ahmed, *el-İknâ fi fikhî'l-İmam Ahmed B. Hanbel*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 3: 163; Buhârî, Mansûr b. Yunus, *Keşşâfü'l-kınâ an metni'l-İknâ*, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 5: 23.

<sup>94</sup> Kasânî, Alâüddin Ebi Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-sanâi*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 3: 91; Buhârî, Alâüddin Abdülaziz b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Usûli Fahrî'l-İslam el-Pezdevî*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3: 300.

<sup>95</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 4: 66; Sem'anî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtiu'l-edille fi'l-usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1: 307.

<sup>96</sup> Muhammed Süleyman el-Eşkâr, *Ef'âlür-rasûl*, (Beyrut: Müessesetü Risâle, 2003), 1: 267.

<sup>97</sup> Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin, *Letâifü'l-işârât*, trc. Mehmet Yalar, (İstanbul: Harf Yayınları, 2012), 6: 182.

<sup>98</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8: 472.

namaz olduğu, ulemanın da geneli tarafından dile getirilen bir görüştür. Ancak Hz. Peygamberin vücut üzere teheccüd namazı kıldığı düşüncesinin, her ne kadar sahabeden günümüze kadar bazı alimlerce ileri sürülmüş ve halk arasında da yaygın bir anlayış haline gelmiş olsa da, ulemanın büyük bir kısmınca kabul görmediğini müşahade etmekteyiz. Bu konuya değinen temel kaynaklardaki bilgilerde, tabiîn alimlerinden son dönem alimlerine kadar çok sayıda müfessir, muhaddis ve fakihin bu namazın Hz. Peygamber için de tatavvu' olduğu görüşünü dile getirdikleri görülmektedir. Teheccüd namazının baştan beridir tatavvu' olarak kılınan bir namaz olduğu düşüncesinde olanlar bulunmakla birlikte, ulemanın geneli bu namazın başlangıçta hem ümmete hem de Hz. Peygambere farz kılındığını kabul etmektedir. Özellikle İbn Abbas'ın görüşü üzere bulunan alimler, bu farziyetin ümmet hakkında neshedildiği, Hz. Peygamber hakkında ise baki kaldığını savunmuşlardır. Bu konuda İsra suresi 79. ayeti ile Hz. Peygamberin, kendine has hükümlerden birisinin de teheccüd olduğu yönündeki hadisi onların temel delilleri olarak görülmektedir. Ancak ilgili ayetteki emir birçok alim tarafından vücutbiyet ifade etmeyeceği şeklinde yorumlandığı gibi, teheccüdün hasâis kapsamında sadece Hz. Peygambere vacip olduğuna dair rivayetler de İbn Hacer gibi birçok hadis şârihi tarafından güvenilir bulunmamıştır. Ayrıca, araştırmamızda da gördüğümüz üzere teheccüdün hasâis kapsamında Hz. Peygambere vacip olduğu belirten alimlerin çoğunluğu bu konuda delile dayalı bir açıklama yapmaksızın sadece vacip hükmünü zikredip geçmektedirler. Buna karşın Hz. Aişe'den gelen ve birçok hadis kitabında yer alan rivayette, 'gece namazının farz iken sonra tatavvu'a dönüştüğüne' dair ifadesinin genel olması ve bu rivayetin sahih görülmesi nedeniyle, tabiîn müfessirlerinin, muhaddislerin ve hadis şârihlerinin çoğu bu hadise dayanarak teheccüd namazının hükmünün Hz. Peygamber de dahil herkes için nafil olduğu görüşünü dile getirmişlerdir. Yine Hz. Peygamberin farz kılınan namazları ifade ederken bu namazları sadece 'günlük beş vakit namaz olarak' dile getirmesi de teheccüdün farz namazlar kapsamında görülemeyeceğinin bir delili olarak görülmüştür. Bunun yanında Hz. Peygamberin teheccüd namazı hakkında genelde, rabbine karşı hamdini ve kulluğunu en iyi şekilde yerine getirmek için uzun uzadıya bu namazı kıldığını dile getirmiş olması da, onun bu namaza kendi ihtiyarî seçimi ile devam ettiğinin bir göstergesi sayılmıştır. Ayrıca araştırmamızda görüşlerini aktardığımız birçok alimin, bu namazın Hz. Peygamber için de nafil hükmünde olduğuna dair diğer delillerinin de önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu konuda mezheplerin görüşlerini de tek bir görüş çerçevesinde görmemek gerektiğini, zira farklı mezheplere mensup alimler içerisinde bu namazın Hz. Peygambere vacip olmadığını dile getirenlerin bulunduğunu da belirtmeliyiz. Bu yüzden teheccüd namazının Hz. Peygamber hakkındaki hükmünün vacip olmayıp, tatavvu' olduğu görüşünün oldukça fazla sayıda (belki de çoğunluk) alimlerce dile getirildiğini ve bu görüşün ulema arasında daha yaygın olduğunu söyleyebiliriz.

#### **Tâhiru'l-Mevlevî'nin 1341 (h.) Tarihli *Mahfil* Dergisinde Yayımlanan "Gece Namazı" Adlı Makalesi**

"Bidâyet-i İslam'da mefrûz (farz kılınmış) olan Gadât (غداة) ve Aşiy (عشي) namazlarına ilaveten geceleyin namaz kılınması da **يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ** (el-Müzzemmil 73/1) suresinin ibtidâsındaki ayetlerin nüzüliyle mefrûz (farz) olmuştur. Rasûl-i Ekrem (s.a.v.)'in kıyâm-ı leylisini soran Sad b. Hişam'a, Ümmü'l-Mü'minîn Hz. Aişe'nin şöyle dediği Sahih-i Müslim'in Kitâbü's-Salat'ında<sup>99</sup> mezkurdur: **إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ افْتَرَضَ قِيَامَ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ هَذِهِ السُّورَةِ فَقَامَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَصْحَابُهُ حَوْلًا وَأَمْسَكَ اللَّهُ خَاتَمَهَا اثْنَيْ عَشَرَ شَهْرًا فِي السَّمَاءِ حَتَّى يَأْتِيَهَا الْمَرْمَلُ** Yani, "Hak ve Celle ve Alâ Hazretleri, (el-Müzzemmil 73/1) sûresinin evvelinde gece namazını farz kıldı. Binâenaleyh Nebiy-i Ekrem (s.a.v.) ile ashâbı, bir sene gece kâim oldu (gece namazına kalktı). Cenab-ı Hak, o sûrenin hâtimesini on iki ay tehir ettikten sonra inzâlî ile mükellefiyeti tahfif eyledi. Kıyâm-ı leyl de farziyyetinden sonra tatavvu' yani nafil ibadet oldu."

<sup>99</sup> Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc, *Sahihu Müslim*, (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), "Salatü'l-Müsâfirin", 18.

Hz. Aîşe'nin bahsettiği Sûre-i Müzzemmil'in ibtidâlarında ve sonundaki ayât-ı celileyi Ferruh Efendi'nin Mevâhib diye meşhur ve Hüseyin Va'iz'in Mevahib-i Âliyye'sinden mütercem olan tefsirinde şu suretle tercüme ediyor:

يا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا (el-Müzzemmil 73/1-2) Ey kilime (örtüye) bürünmüş peygamber, yahut ey nübüvvet barını (yükünü) yüklenmiş nebî! Gece kalk, namaz kıl. Meğer ol gecenin kalilinde (az bir kısmında) uyuyasın. نِصْفَهُ أَوْ انْقُصْ مِنْهُ قَلِيلًا (el-Müzzemmil 73/3) Ol namazını gecenin nisfî (yarısı), yahut andan biraz noksan eyle ki ol sülüsü (üçte biri) olur. أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا (el-Müzzemmil 73/4) Yahut nisfî (yarısının) üzerine ziyâde eyle ki anın nihâyeti sülüsân (üçte iki) olur. Ve Kur'anî hurûfunu (harflerini) beyan ederek kıraat eyle ki işitenlere hurûfunu (harflerini) ta'dad (saymak) mümkün ola. إِنَّا سَأَلْنَاكَ عَلَيْكَ بِقَوْلِ تَقْيِيلًا (el-Müzzemmil 73/5) Biz senin üzerine teklif-i şâkkayı müştamil ağır kelamı vahyi ilkâ ederiz ki, ol Kur'an'dır. Onda olan emir ve nehiy ve va'd ve va'id ve ahlâk ve ahkâm ve sâir teklîfât, me'murlara (emredilen kişilere) haml-i girândır (ağır bir sorumluluktur). إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيَالًا (el-Müzzemmil 73/6) Gece saatinde namaza kıyamda eğer ki hâb (uyku) ve rahatı terk ile renc (zahmet) ve külfet var ise de kulûb ve havâtırın teşvîşden (karışıklıktan) ferâğatiyle müteveccih mihâb ibadet olmak ve lisân kalbe muvâfakatla Kur'an okumak neşât ve ihlâsa etmedir. إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا (el-Müzzemmil 73/7) Gündüzlerde senin için dûr ve dırâz (uzun uzadıya) halkın işleriyle iştilal olmakla, gece teheccüdüne tevvecüh oladur. وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (el-Müzzemmil 73/8) Rabbin Azze Şânühu'nun ismini salât ve kıraat ve tesbih ve tehlîl ve sâirle yâd eyle ve halktan inkita' ile ona teveccüh eyle. وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا (el-Müzzemmil 73/10) Ve müşriklerin tekzîb ve ezasına sabret ve onlardan uzlet edip cezalarını Allahü Teâlâ'ya tevîz (havâle) et. وَذُرِّي وَالْمُكَدِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهَلُكُمْ (el-Müzzemmil 73/11) Seni tekzîb eden ğinâ (zenginlik) ve tena'um (bolluk) sahipleri sanâdîdi (ileri gelenleri) bana havâle eyle ve onlara biraz mühlet ver. Ber mantûk ayeti kerime (ayeti kerimenin gereği üzere) az zamanda onların sanâdîdi (ileri gelenleri) Bedir'de helâk oldular. إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا (el-Müzzemmil 73/11) "Ya Muhammed, sen ve ashabından seninle böyle olan taife, gecenin sülüsânında ekallini (üçte ikisinden azını) ve gâhi nisfîni (bazan yarısını), ya sülüsünü (üçte birini) kâim olduğunuzu Rabbin Celle Şânühû bilir. Allahü Teâlâ leyl ve nehârın (gece ve gündüzün) saatini takdir ve ta'dâd eder. Ve bilir ki geceden üzerinize farz olan ve olmayan saati ta'dâd ve temyiz edemeyip (sayıp ve ayırt edemeyip) meşakkat çekersiniz. Binâenaleyh Allah Teâlâ size kıyâmı terke ruhsat ve onu afve avdet etti. İmdi gecede size âsân olanı (kolay olanı) okuyun, yani kolayınız kadar namaz kılın.

Tefsir-i Âlûsî'de deniliyor ki:

"Cumhûra göre bu sure-i celîlenin evveliyâtı (baş tarafları), Resûl-i Ekrem'in Gâr-ı Hira'da (Hira mağarasındaki) melek ile muhâveresi (konuşması) ve Hâne-i Hatice'ye avdetle (dönerek), رَمَلُونِي رَمَلُونِي (beni örtün, beni örtün) demesi üzerine nâzil olan يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (el-Müddessir 74/1)'i müteakiben nüzûl etmiştir. Fakat Bezzâr (ö. 292/905), Taberânî (ö. 360/971) ve Ebu Nuaym (İsfehânî)'in (ö. 430/1038), Câbir radiyallahü anhdan rivayetine nazaran, Kureyşîlerin peygamber aleyhinde ağız birliği etmek üzere toplanıp da şâir mi diyelim, kâhin mi diyelim sâhir (sihirbaz) mi diyelim diye müzakereleri ve sâhir demeye karar vermeleri mesmûi' nebevî olunca (peygamberce işitilince) hâne-i saâdette örtünüp yatmaları hînında (anında) nâzil olmuştur.

Gece namazının mefrûziyyeti (farziyeti) bir sene devam ederek salavât-ı hamsin farziyeti ile mensûh olduğuna dair Hz. Âişe'den mervî ve yukarıya aynen menkul olan (nakledilen) kavil (söz) de cenâbı Câbir'in rivayetini müeyyid (te'yid eder/doğrular) görünmektedir. Çünkü salât-ı leyl hakkındaki emr-i ilâhî, يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ (el-Müddessir 74/1)'in nüzulünü müteakib vârid olsaydı, gece namazı farziyetinin bir sene değil; sekiz, dokuz sene devam etmiş olması lâzım gelirdi.

Bundan başka emr-i kıyâma dâir olan âyetleri ta'kiben *وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا* (el-Müzzemmil 73/10) diye Nebiyy-i Ekrem'e sabır tavsiye buyurulması da yine rivayet-i Câbir'in müeyyidâtındandır (destekleyen delillerdendir). Zira bidâyet-i risâlette taraf-ı risâletten alenen da'vet vâkî olmamış ve Kureyş'in hakk-ı peygamberdeki dedikodusu henüz vuku' bulmamıştı.

Şu halde bi'setin (peygamberliğin) üçüncü senesinden onuncu senesinin nisfina (yarısına) kadar Ğadât (غداة)ve Aşiyi (عشي) namazları kılınmış, onuncu senesinin nisf-ı ahîrinde (son yarısında) gece namazı ilâve olunup bir sene kılındıktan sonra on birinci sene ortasında salavât-ı hamsin (beş vakit namazın) farziyetiyle nesh edilmiştir.

Yine Âlûsî tefsirinde muharrer (yazılı) olduğuna göre, Abdullah b. Abbâs; ( سقط قيام الليل عن ) demiştir ki; " Salavât-ı hamsinin (beş vakit namazın) farziyeti üzerine ashab-ı peygamberden kıyâm-ı leyl sâkıt olup onlar hakkında tatavvu' (nafile); hakk-ı nebeviyyede farz olarak bâkî kaldı" demektir.

Evet, Sûre-i İsrâ'daki *وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ* (el-İsrâ 17/79) emr-i celîli mûcibince bir miktar uyuduktan sonra kalkûp namaz kılmak Aleyhisselât Efendimiz'e farz kılınmıştı.

Tefsir-i Hâzin sahibi, "Ayette 'kıyam-ı leyl'den murat namazdır. Gece namazı, Hz. Peygambere ve ümmetine *يَا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ قُمْ اللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا* (el-Müzzemmil 73/1-2) kavli kerîmiyle mefrûz (farz kılınmış) iken, tahfifi hakkında ayet nâzil olmuş ve ümmet hakkındaki vücûbu salavât-ı hams ile nesh edilerek ümmet için müstehab ve peygamber için farz olarak bâkî kalmıştır" dedikten sonra, Nebiyy-i Ekrem'in gece namazını ne vakit ve kaç rekât edâ eylediğine dair bazı edâhîsi (hadisleri) nakil ediyor. Onlardan anlaşıldığına göre Aleyhissalât Efendimiz, yatsı namazından sonra istirahat buyurur ve gece kalkûp sonu vitir olmak üzere on bir yahut on üç rekât kılar ve rika'teyn beyninde (iki rekât arasında) selam verirdi. Hitâm-ı salâtta (namazın sonunda) tekrar firâşına (yatağına) girer ve sabah ezanı okunurken kalkardı.

Bazı gecelerde tûl-i kıyâmından (uzun süre gece namazı kılmasından) mübarek ayakları şişmiş ve *انتكلفت هذا وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر* yani; "Cenâb-ı Hak, senin eski ve yeni günahlarını mağfiret eylediği halde neden bu kadar tekellüf ediyorsun?" diyenlere *افلا اكون عبدا شكورا* yani; "Ben müteşekkir bir kul olma(ya)yım mı?" buyurmuştu.

Kaside-i Bür'e nâzımının:

"Ayakları şişten şikâyet edinceye kadar gece karanlıklarını ihyâ eden, yani zulmet-i leyâl (gecelerin karanlığı) arasında ibadet eyleyen zât-ı şerif-i nebevînin sünnetine ittibâ edememek suretiyle zulüm ettim" mealindeki:

ظلمت سنة من احيا الظلام الى

ان اشتكت قدماه الضرمين ورم

beyti buna işaretir."<sup>100</sup>

#### Kaynakça

Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. 4 cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.

Âlûsî, Şihâbüddin Mahmut. *Rûhu'l-meâ'nî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-a'zîm ve seb'i'l-mesânî*. 30 cilt. Beyrut: İhyâu't-Türâsi'l-Arabiy, ts.

Aynî, Bedreddîn. *el-Binâye Şerhu Hidâye*, thk. Eymen Sâlih Şa'ban. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.

Aynî, Ebû Muhammed Bedrüdîn. *Ümdetü'l-kârî fî şerhi Sahihî'l-Buhârî*. Nşr. Abdullah Mahmûd Muh. Ömer. 25 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.

Beğavî, Hüseyin b. Mes'ud. *Meâ'limü't-tenzîl (Beğavî Tefsiri)*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir- Osman Cum'a Dâmiriyye- Süleyman Müslim el-Haraş. 8 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1989.

Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.

<sup>100</sup> Bu makalenin sadeleştirilmiş şekli Tâhir Olgun'un "Müslümanlıkta İbadet Tarihi" adlı kitabında yayınlanmıştır. Bilgi için bakınız: Olgun, Tâhir, *Müslümanlıkta İbadet Tarihi*, Haz. Cemal Kurnaz, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 58-61.



Tâhiru'l-Mevlevî'nin "Gece Namazı" Adlı Makalesi ve Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi

- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük İslam İlmihali*. Ankara: Akçağ Yayınları, ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Kur'an-ı Kerîmin Türkçe Meâli Âlîsi ve Tefsiri*. 8 cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Usûli Fahri'l-İslam el-Pezdevî*. thk. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer, 4 cilt, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Muhîtü'l-burhânî fî'l-fikhi'n-numânî*. thk. Abdülkerim Sâmî el-Cündî. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahihi Buhârî*. Dimeşk: Daru İbn Kesîr, 2002.
- Buhûtî, Mansûr b. Yunus. *Keşşâfü'l-kınâ an metni'l-İkna'*. 6 cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*, 10 cilt. İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330/1912.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1996.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Cezîrî, Abdurrahman. *el-Fikhü alâ mezhebi'l-erbia'*. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *Kitâbü'l-müsnedi'l-câmi'*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2013.
- Demirî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddîn Muhammed b. Mûsâ. *en-Necmü'l-vehhâc fî Şerhi'l-Minhâc*. 10 cilt. B.y.: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Süneni Ebî Dâvud*. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1420/1999.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsîl Arabiyy, ts.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. 11 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî. *Misbâhu'l-münîr*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Gamrâvî, Muhammed ez-Zührî. *es-Sirâcü'l-vehhâc*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerâfüddîn Mûsâ b. Ahmed. *el-İknâ fî fikhi'l-İmam Ahmed B. Hanbel*. thk. Abdüllatif Muhammed Musa es-Sübkî, 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebu Abdullah Muhammed, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Hanbel, Ahmed b. Muhammed. *ez-Zühd*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsnedü'l-İmam Ahmed İbn Hanbel*, nşr. Şuayb el- Arnaût-Âdil Mürşid, 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu muhtasarı Halîl (Şerhu'l-Haraşî alâ muhtasarı Halil ve Bihemişihî Hâşiyetü'l-Adevî)*. 7 cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1317/1900.
- Hattâb, Ebu Abdillâh Muhammed. *Mevâhibü'l-celîl fî-Şerhi Muhtasarı Şeyhi'l-Halîl*. thk. Muhammed Salim b. Muhammed Ali, 7 cilt. Nuakşot/Moritanya: Dâru'r-Rıdvân, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 13 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Bâdîs, Abdülhamîd b. Muhammed. *Tefsîru İbni Bâdîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Balaban, Alâüddîn Ali. *el-İhsan fî takrîbi Sahih-i İbn Hibban*. 9 cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 2014.
- İbn Cüreyc, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li ulûmi't-Tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalnânî. *Fethü'l-bârî*. thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz. 13 cilt. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, ts.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalnânî. *Telhîsü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-râfi'yyi'l-kebîr*. thk. Ebu Âsım Hasan. 4 cilt. Mekke, Müessesetü Kurtuba, 1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1979.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-i'bâd*. nşr. Şuayb el-Arnaût-Abdülkâdir el-Arnaût. 6 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*. nşr. Sâmî bin Muhammed es-Selâme. 13 cilt. Riyad: Daru Tayyibe, 1999.

- İbn Kudâme, Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî-Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 15 cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 cilt. Kahire: Daru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin. *Lisânü'l-arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr-Muhammed Ahmed Hasbullah-Haşim Muhammed eş-Şazelî. 6 cilt. Kahire: Dâru'l-Meâ'rif, ts.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahîm. *Bahru'r-râik şerh-u Kenzi'd-Dekâik*. thk. Zekeriya U'meyrât. 9 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Câmiu'l-Mesâil*. thk. Muhammed Aziz Şems. 9 cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1422/2001.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûu' fetevâ*. thk. Abdurrahman bin Muhammed b. Kasım. 37 cilt. Medine: Mücemmei'l-Melik Fahd li Tîbâati'l-Mushafî's-Şerîf, 2004.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta Mâlik*. thk. Muhammed Bin Hüseyin Süleymanî. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2007.
- İbnü'l-Esir, Ebû's-Seâdât Meccüddîn el-Mübârek. *en-Nihâye fî garibi'l-hadisi ve'l-eser*. Dammam: Dâru İbni'l-Cevzî, 1421/2000.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerhu Fethi'l-Kadîr*. thk. Abdürrezzak Galip el-Mehdî. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İsfahânî, Rağîb. *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Adem el-Vellevî. *el-Bahru'l-muhîtu's-seccac fî Şerhi İmam Müslim b. el-Haccâc*. 45 cilt. Dammam: Dâru İbn Cevzî, 1431/2010.
- İtyûbî, Muhammed b. Ali b. Âdem el-Vellevî. *Şerhu Süneni'n-Nesâî (Zahîratü'l-ukbâ fî şerhi'l-müctebâ)*. 41 cilt. Riyad: Dâru'l-Mi'râcü'd-Düvelî, 1996.
- Kahraman, Alim. "Tâhirülmevlevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 407-409. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Kasânî, Alâüddîn Ebi Bekr b. Mes'ud. *Bedâiu's-sanâî*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcüd. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Köse, Saffet. "Teheccüd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 323-325. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed bin Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmühsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ eşkele min telhîsi Kitâbi Müslim*. thk. Ahmed Muhammed Seyyid-Mahmud İbrahim Bezzâl. 24 cilt. Şam: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. 6 cilt. trc. Mehmet Yalar, İstanbul: Harf Yayınları, 2012.
- Makdîsî, Abdullah b. Muhammed b. Müflih. *el-Âdâbü's-şer'iyye*. thk. Şuayb el-Arnaût-Ömer el-Kayyâm. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: İhyâü't-Türâsi'l-Arabiyye, 1985.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcüd. 18 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Nasr. *Muhtasaru kıyâmü'l-leyl ve kıyâmu Ramazan ve kitâbü'l-vitr*. nşr. Muhammed İlyas Abdülkâdir. Faysal Abâd /Pakistan: Hadis Akademi, 1998.
- Mevsûatü'l-Fikhiyye*. 45 cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûnü'l-İslamiyye, 1983.
- Muhammed Süleyman el-Eşkâr, *Ef'âlü'r-rasûl*, 2 cilt. Beyrut: Müessesetü Risâle, 2003.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Nazar Muhammed el-Feryâbî. 2 cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.
- Nefrâvî, Ahmed b. Guneym. *el-Fevâkihü'd-devânî alâ risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevanî*, thk. Abdülvâris Muhammed Ali. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Râid b. Sabri b. Ebî Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadâratî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Kitâbü'l-mecmu' Şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Mutî'. 23 cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-talibîn ve umdetü'l-müftîn*. 12 cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîhi Müslim Bişerhi'n-Nevevî*, 18 cilt. B.y.: Müessesetü Kurtuba, 1994.

Tâhiru'l-Mevlevî'nin "Gece Namazı" Adlı Makalesi ve Teheccüd Namazının Hükmüne Dair Görüşlerin Değerlendirilmesi

- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed. *Tefsîru garâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*. thk. Zekeriya U'meyrât. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Olgun, Tâhir. *Müslümanlıkta İbâdet Tarihi*. Haz. Cemal Kurnaz. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-kebîr (Mefâtihu'l-gayb)*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Remlî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ Şerhi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Ali Beyzûn. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Ruyânî, Abdülvâhid b. İsmâil. *Bahrü'l-mezheb fî fûrû-i mezhebi's-Şâfiî*. thk. Târik Fethi es-Seyyid. 14 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Sa'lebî, Ebu İshak Ahmet. *el-Keşf vel-beyân (Tefsîru Sa'lebi)*. thk. Ebu Muhammed Âşûr. 9 cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabiy, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâiu'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm*. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü Menâhili'l-İrfân, 1981.
- Sefîrî, Şemsüddîn Muhammed b. Ömer. *el-Mecâlisî'l-va'ziyye fî şerhi ehâdisi hayri'l-beriyye*. thk. Ahmet Fethi Abdurrahman. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Sem'anî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed, *Kavâtü'l-edille fî'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Senâullah Pânîpetî, *Tefsîru'l- mazharî*. thk. Ahmed İzzü İnâye. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsil Arabiy, 2004.
- Serhendî, Ahmet Fârûkî. *Mektûbât-ı Rabbânî*. trc: Abdulkadir Akçiçek, 3 cilt. İstanbul: Dergah Ofset, 1998.
- Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sûr*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2011.
- Sübkî, Mahmûd Muhammed Hattâb. *el-Menhelü'l-a'zbü'l-mevrûd*. 10 cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihu'l-Arabiy, ts.
- Sübkî, Tâceddîn, *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*, nşr. Ahmed Cemâl ez-Zemzemî-Nüreddin Abdülcebbâr Sagîrî, 7 cilt, Dübey: Dâru'l-Bühûsi li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye, 1424/2004.
- Şafiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, 1938.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali, *İrşâdü'l-fühûl ilâ tahkiki'l-hakkı min ilmi'l-usûl*, thk. Ebu Hafis Sâmi el-Arabî el-Eserî, 2 cilt. Riyad: Dâru'l-Fadîle, 2000.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muh. b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr. *Nuru'l-îzah, (el-Miftah Şerh-i Nuru'l-îzah içinde)*. İstanbul: Aydın Yayınevi, 1968.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsât*. thk. Târik b. Avdillah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmiü'l-kebîr*. 6 cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Tüveycirî, Muhammed b. İbrahim b. Abdullah. *Mevsûatü'l-fikhi'l-İslâmî*, 5 cilt. B.y.: Beytül'Efkârî'l-Düveliyye, 2009.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 cilt. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Tefsîru'l-keşşâf*. thk. Halîl Me'mûn Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Abdülkâdir Abdullah el-Ânî. 6 cilt. Gardaka: Darü's-Safve, 1992.
- Zuhaylî, Vehbe. *Tefsîru'l-münîr*. 17 cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 2009.

**KUR'ÂN VE BAZI İSLAM ÂLİMLERİ AÇISINDAN YARATILIŞ VE EVRİMCİ GÖRÜŞ\***  
**CREATION AND EVOLUTIONARY OPINION IN TERMS OF THE QUR'AN AND SOME ISLAMIC SCIENCES**

**Ahmet ÖZDEMİR**

Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı/Bitlis/Türkiye  
aozdemir@beu.edu.tr  
Orcid.org/0000-0002-3346-0527

**Öz**

Fikir düzeyinde konuyu ele aldığımızda evrimci görüş; ya da Darwinizm, batılı bilim adamları tarafından ortaya atılmış bir konu değildir. Darwin, onun dedesi ve Lamarck ile anılan evrimci görüş, esas olarak İslâm âlimleri tarafından farklı yönde ele alınmış ve tartışılmış bir konudur. İslâm düşünürleri, “irtika”, “tecdîd”, “istihâle”, “akıcı hikmet”, “ilahi hikmet” ve “ilahi inayet” gibi ifadelerle yaratılış kapsamında evrimi çok daha önceleri ele almışlardır. X. yüzyıldan sonra ortaya çıkan İhvânü's-Safâ ve İbn Miskeveyh (ö.1030), Şehrîstânî (ö.1153) ve Bağdadî (ö.1166) gibi bazı İslâm düşünürlerinin, “ana türlerden türeyen yan türlerin meydana gelmesi” şeklinde evrim hakkındaki görüşleri, her ne kadar günümüz evrimci görüş tarafından bütün canlıların bir ana canlıdan (ortak ata) türediğini göstermek için oluşturulan soy ağacını hatırlatsa da esas olan yaratılışın bir özelliği olarak ortaya konulmaktadır. Bu yönüyle İslâm düşüncesindeki evrim anlayışı ile XIX. Yüzyılda Batı dünyasında ortaya çıkan evrim anlayışı birbirlerinden ayrılmaktadır. XIV. Yüzyıla gelindiğinde ise, o dönemin İslâm âlimlerinden meşhur İbn Haldun tarafından yine yaratılış ve evrim konusunun ele alındığını görmekteyiz. İbn Haldun'un evrim ile ilgili görüşlerini ele aldığı *Mukaddime* isimli eseri, XIX. Yüzyılda batı dillerine çevrilince İbn Haldun ve eseri bütün dünyaca tanınır hale geldi. Birçok alanın öncüsü olarak kabul edilen İbn Haldun, öyle anlaşılıyor ki, evrimci görüşü ile de Batı dünyasındaki evrimcileri etkilemiştir. Dolayısıyla Lamarck, Darwin, Wallace, Spencer vb. evrimcilerin, evrim görüşüyle ortaya çıkmaları bir tesadüf olamaz. İslâm düşünürlerinden bu fikir çalınmış mıdır bilinmez ama evrim teorisi XIX. Yüzyılda, esas itibarıyla İngiltere'deki felsefî, bilimsel, teolojik, politik, sosyolojik ortamdaki paradigmalardan bir ürünü olmaktan başka bir şey değildir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, İslâm, İslâm Âlimleri, Yaratılış, Evrimci Görüş.

**Abstract**

When we consider the issue at the level of ideas, evolutionist view or Darwinism is not an issue suggested by Western scientists. Darwin, his grandfather, and Lamarck's view of evolution is a subject that has been discussed mainly by Islamic scholars. Islamic intellectuals have dealt with evolution much earlier than in the context of creation with expressions such as “irtika”, “tacetid”, “istihâle”, “fluent wisdom”, “divine wisdom” and “divine grace”. Some Islamic intellectuals such as İhvânü's-Safâ and İbn Miskeveyh (d.1030), Shahrîstani (d.1153), Baghdadi (d. 1166), which emerged after the Xth century, had their views on evolution as “the emergence of subspecies derived from the main species, although it reminds the family tree created by the proponents to show that all living things are descended from a parent (common ancestor), it is mainly revealed as a feature of creation in This respect, the understanding of Islamic thought and evolution that emerged in in the XIXth

\* Bu makale, III. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresinde (24-26 Ekim 2019, Iğdır/Türkiye) bildiri olarak sunulmuş ve yendiden değerlendirilmiş bir çalışmadır.

century differs from one another. As for the century XIV, we see that Ibn Khaldun, one of the Islamic scholars of that period, again discussed the subject of creation and evolution. When Ibn Khaldun's views on evolution about Mukaddime in his work translated into western languages in the 19th century, Ibn Khaldun and Mukkadime became known to the whole world. Ibn Khaldun, who is regarded as the pioneer of many fields, is understood to have influenced evolutionists in the Western world with his evolutionist view. Therefore, Lamarck, Darwin, Wallace, and Spencer and so on it cannot be a coincidence that evolutionists emerge with the view of evolution. It is not known whether this idea was stolen from Islamic intellectuals, but “the theory of evolution is nothing more than a product of paradigms in the nineteenth century, mainly in the philosophical, scientific, theological, political and sociological environment in England.

**Keywords:** Qur'an, Islam, Islamic Scholars, Creation, Evolutionary Perspective.

### Giriş

Kur'an, ilk canlının ne zaman ve nasıl yaratıldığına dair herhangi bir bilgi sunmamaktadır. Fakat genel olarak kâinatın; özel olarak da her bir varlığın yaratılışına dair üç eylem boyutunu sunmaktadır<sup>1</sup>. Söz konusu ayette vurgulanan husus Allah'ın, varlığı yaratıp sonra kendi başına bıraktığı değil, onu belli bir nizama/ölçüye göre yokluktan, hiçlikten örneksiz olarak yaratıp belirli ve gerekli form haline getirmek; kademeli olarak, özellikle basitten karmaşık bir şekle dönüştürmek ve ayrıca fiziksel veya zihinsel olarak suret verip güçlendirmesi veya desteklemesidir. Bu üç aşamanın sonunda biyolojik ve fizyolojik tekâmül ortaya çıkmaktadır.

Evrimci görüşe göre ise tekâmül, zaman içinde ve doğal biçimde sürekli olarak, ağır ağır ve kendiliğinden bir canlıyı ötekilerden ayrılmı duruma getiren niteliksel ve niceliksel değişme sürecindeki aşamalı bir gelişimdir<sup>2</sup>. Evrimci görüş, “Gökleri, yeryüzünü ve bunların içindekilerini” gayeli, hikmetli ve faydalı bir şekilde ilim, irade ve kudretiyle “ol” emri ile yaratan *Hâlık, Bari* ve *Musavvir* olan Yüce Allah'ın esma ve sıfatlarının tecelliyatını, kör bir tesadüfe havale etmekten başka bir şey değildir. Aşağıda ele alacağımız ve yaratılışın sadece “inşâ” boyutunu yanlış bir bakış açısıyla ele alan ve bunun sadece bir ucundan yakalamış olan evrimci görüşün, hayattaki hareketliliğin arka planındaki kanunlara ve sebeplere ulûhiyet vermesi, Yaratıcının varlığını kabul etmemekten veya anlayamamaktan kaynaklanan bir neticedir. Dolayısıyla “tevhid”e göre yaratılış ve mahiyeti anlaşılmadan, evrimci görüşün yanlışlığı ve sunduğu deliller, kendi içerisinde ister tutarlı veya tutarsız; ister bilimsel olsun veya olmasın, anlaşılabilir.

Miladî 610 yılında Mekke'de ortaya çıkan İslam dini, çok kısa bir süre içerisinde Arap yarımadasında büyük değişimlere sebep olmuştur. Yaklaşık bir asır sonra, İslam medeniyetinin temel dinamiklerini oluşturan hem dinî, sosyal, kültürel, ekonomik hem de fen ilimlerinde yaşanan büyük gelişmeler, adanın dışına taşarak, 13. yüzyıla kadar bazı kaynaklara göre 15. yüzyıla kadar, İslam coğrafyasının “Altın Çağı” olarak bilinen dönemini başlatmıştır. İslam dünyasında yetişen mühendisler, bilginler ve düşünürler, sanat, tarım, ekonomi, hukuk, edebiyat, felsefe, bilim ve teknolojiye önemli gelişmelerin öncüleri olmuşlardır.<sup>3</sup> Bu gelişmelerin “Batı” dünyasına etkisi, ayrı bir araştırma konusudur ancak İslam âlimlerinin, canlıların yaratılışı ve gelişmesiyle alakalı düşünceleri, öyle anlaşılmalıdır ki, Batılı araştırmacılar tarafından yanlış değerlendirilmekte ve doğal olarak yanlış sonuçlar ortaya konulmaktadır. Söz konusu yanlış değerlendirme, İslam düşünürlerinin yaratılış ile ilgili bazı tabir ve terimlerin değişik anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca evrimci görüşü savunanların, İslam âlimlerinin bu konudaki görüşlerini istismar etmelerinden de kaynaklanmaktadır.

Öncelikle şu hususu vurgulamak gerekmektedir. İslam âlemindeki her âlimin ya da düşünürün görüş ve düşünceleri şahsidir ve onların yorum ve düşünceleri ise İslam adına telakki edilemez. İslam düşünce tarihinden kelam, felsefe ve tasavvuf şeklinde üç farklı ekolden söz etmek mümkündür. Sünnî olmayan ve kelam mezheplerinden Mutezile'ye mensup Nazzâm, Câhız gibi bazı âlimler ile bazı mutasavvıfların savunduğu yaratılış düşüncesi, İslam inancı ile bağdaştırılması mümkün olmayan pozitivist varlık ve evrim düşüncelerine kıyasla bir yaratılış inancıdır. Onlar, her şeyin yok iken Allah

<sup>1</sup> Haşr, 59/24.

<sup>2</sup> Neil A. Champbell-Jane B. Reece, *Biyoloji*, (çev: Ertunç Gündüz-İsmail Türkan), 2. Baskı, (Ankara: Palme Yayıncılık, 2008).

<sup>3</sup> Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik, I-XIII*, 4. Baskı, (İstanbul: TÜBA Yayınları, 2008), 1/1-24.

tarafından yaratıldığına inanmaktadır. Ancak onlara göre, Allah türleri ayrı ayrı ve birden yaratmamış, birinin diğerinden evrimleşme yoluyla oluşmasını sağlamıştır. Bu düşüncelerinin temelinde ise, Yüce Allah'ın ilk yarattığı öz maddenin, kendinden sonra meydana gelecek bütün türleri potansiyel/bilkuvve olarak içerdiği düşüncesi yer almaktadır.<sup>4</sup> Bu gruptaki İslam düşünürleri, başka kaynakların etkisinde kalmış ve daha çok felsefecilere yakın bir duruş sergilemektedirler. "İslam âlimleri"nin evrim teorisini destekledikleri şeklindeki iddia çerçevesinde de bu grup anlaşılmalıdır. Ancak sünnî olan kelamcılara göre Allah, bütün türleri birden ve ayrı ayrı yaratmıştır. Türler arsında evrimleşme yoluyla geçişler yoktur, evrim türlerin kendi içinde olabilmektedir. Bu da tamamen evrimci düşünceye zıt ve yaratılışçı bir görüştür. Yaratılışçı görüşü savunan İslam âlimleri ise, tamamen ilmi esaslarla İslami kaynaklarda, varlıkların meydana gelişi ile ilgili hükümlerin tefsir ve yorumunu yapmaya çalışmaktadırlar.

İslam düşünürlerinin evrim konusundaki değerlendirme ve düşüncelerini dile getiren evrimciler, aslında kendi teorilerine İslam âlimlerinden destek arayıp aslında dinde de böyle bir görüşün olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadırlar.

#### **Kur'an'a Göre Canlı Varlıkların Yaratılışı**

Kur'ân'da, kâinatın ne zaman ve nasıl bir başlangıç ile yaratıldığının ötesinde, tek tek canlı varlıkların yaratılışında dair detaylı bilgiler söz konusudur. Evrimci görüşün savunduğu gibi biyolojik evrim ve bununla birlikte türler arası geçiş söz konusu mudur? şeklindeki sorulara karşılık, Kur'an'dan kesin ve açıklayıcı deliller görmekteyiz.<sup>5</sup> Özellikle Kur'an'da canlı varlıklardan özellikle insanın yaratılışını anlatan birçok ayet göze çarpmaktadır. *Âli- İmran, 3/59; Kehf, 18/37; Hac, 22/5 önce; Fatır, 35/11; Mü'min, 40/67; Rum, 30/20* ayet-i kerimelerinde insanın önce topraktan ve sonraki aşamaları olan *nutfe, alaka ve mudğadan* yaratıldığı belirtilir. *Hicr, 15/26, 33* ve *Mü'minun, 23/12* ayetlerinde de bir çeşit çamurdan (salsâl) ve toprak ya da balçıktan süzölmüş bir "öz"den yaratıldığı belirtilir. Bazı müfessirler ayetlerde geçen "*insanı bir nutfeden yarattık*" hükmünün, Âdem (as) için de geçerli olabileceğini ileri sürerler. Onlara göre, bu balçıktan nutfe hâsıl edilmiştir.<sup>6</sup> Aşağıdaki ayette ise, yaratılış bütün safhaları ile anlatılmaktadır:

*"Ey İnsanlar! Ölümden sonra dirilmede şüphedeyseniz, o zaman, [hatırlayın ki,] Biz, gerçekten de sizi topraktan, sonra bir sudan (meniden- döl suyu damlasından), sonra bir 'alaka'dan (döllenişmiş hücreden), sonra 'mudga'dan (bütün öğeleriyle henüz tamamlanmamış bir ceninden) yarattık ki, size [menşeyinizi böylece] açıklayalım. Ve [doğmasını] dilediğimizizin, [annesinin] rahminde [Bizce] belirlenmiş bir süre için kalmasını sağlarız; sonra sizi çocuk olarak dünyaya getirir ve [yaşamınıza imkân veririz]; böylece [bazılarınız] olgunluk çağına erişir; öyle ki, kiminize [daha çocukluk çağında] ölüm tattırılırken, kiminiz de yaşlılığın öyle düşkün çağlarına eriştirilir ki, bildiğini bilmez olur. Ve [sen, ey insanoğlu, ölümden sonra tekrar dirilişten şüphe ediyorsan, düşün ki:] bir bakıyorsun yeryüzü kupkuru; ama ona su indirdiğimizde, (bir de bakıyorsun) canlanıp kabarmış ve her türden güzel ekinler ortaya koymuş!."*<sup>7</sup>

Canlı varlıkların yaratılışlarına dair kanunlar ve o kanunların mahiyetinin anlaşılabilmesi, öncelikle yaratılışa dair iki kavramın anlaşılmasına bağlıdır. Bunlardan birincisi, ihtirâ'/ibda'; ikincisi, inşa/san'at kavramlarıdır. Bu iki kavram, her şeye kadir olan Yüce Allah'ın yaratma tarzlarıdır. İhtirâ' ya da ibdâ', Yüce Allah'ın, kudretiyle bir varlığa hiçlikten, yokluktan vücut vermek ve ona lâzım her şeyi de yokluktan var edip yaratmasıdır. Kısacası ihtirâ', Allah'ın her bir şeyi, daha önce bir benzeri olmadan emsalsiz bir şekilde, hiçten ve yoktan var etmesine denir. Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığı bir hengâmda yarattığı ilk varlık ya da varlıklar buna örnektir. Bununla birlikte ilk defa varlık sahnesine çıkmış varlıklar ve bunlar içinde vücuda gelmiş nispi sıfat ve arazların da vücuda çıkması buna örnek teşkil eder. İnşa ve san'at tarzı ise, var olan mevcudat ve eşyadan, yeni vücut ve eşyaların yaratılması demektir. Mesela var olan topraktan bitkilerin, bitkilerden de meyvelerin yaratılması buna

<sup>4</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 1. Baskı, (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 195.

<sup>5</sup> Geniş bilgi için bkz: Zeki Keskin, "*Ayetler Işığında İnsanın Yaratılışı*, Ayetlerin ve Hadislerin Dilinden Yaratılış, Ed. Adem Tatlı vd. (Antalya: Akder Yayınları 2018), 33-43.

<sup>6</sup> Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. X, (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992). V/3058.

<sup>7</sup> Hac, 22/5.

örnek teşkil eder. İnşa, Yüce Allah'ın, ilim ve hikmetiyle isimlerinin tecellisini göstermek için, kâinatın unsurlarından varlıkları sanatlı bir şekilde inşa edip farklılaştırmasıdır. Kâinatta en çok icra edilen yaratma şekli inşadır ve her bahar mevsiminde milyonlarca örneklerini görmekteyiz.<sup>8</sup>

#### Kur'ân'a Göre Yaratılışın Üç Safhası

Yüce Allah Kur'an'da, yaratılışın mahiyeti ve safhalarını belîğ bir tarzda kendi isimleri üzerinden sunmaktadır. Çünkü kâinat ve bütün varlığın mahiyeti, Yüce Allah'ın isimlerine dayanır.<sup>9</sup> “O, Hâlık, Bâri’ Müsavvir olan Allah’tır. En iyi/güzel isimler O’nun’dur. Göklerde ve yerde ne varsa, O’nu tesbîh eder. Çünkü O, Azîz, Hakîm’dır”<sup>10</sup> ayetinde yaratılışın üç farklı safhasından bahsedilmektedir. Birincisi, varlığın belli bir ölçü ve miktara göre tanzim/takdir edilmesi; ikincisi, örneksiz ve emsalsiz bir tarzda yokluktan varlık meydanına çıkarılması; üçüncüsü ise kendisine tip ve renk vs. belli bir biçim ve şekil verilmesi safhalarıdır.<sup>11</sup>

Yaratılışın birinci safhasına işaret eden kısım, yukarıda geçen ayetteki هُوَ اللهُ الْخَالِقُ “O Halik olan Allah’tır”, ifadesidir. H-l-k kelimesi/fiili, sözlükte “bir şeyi, ortaya çıkarmadan önce takdir etmek, ölçmek, planlamak demektir”. Bu anlamda “halekel-edime iza kedderahu kable'l-ket'i” yani, “deriyi kesmeden önce ölçtü”, denilir.<sup>12</sup> Başka bir görüşe göre h-l-k kelimesinin aslı “takdir etmek/doğru dürüst planlama”dır. Buna göre halk kelimesi, “ölçüp biçme, takdir etme, planlama ve bir şeyi daha önce bir benzeri olmaksızın, örneksiz, emsalsiz bir şekilde yoktan, hiçlikten planlayarak yaratma” anlamına gelmektedir. Yine Kur'an'ın, “O, sizi tek bir nefisten yarattı”<sup>13</sup> ve “O, insanı bir nutfeden yarattı”<sup>14</sup> ayetlerinde geçen “bir şeyi başka bir şeyden yaratma eylemi” de halk olarak ifade edilmiştir.<sup>15</sup>

Halk kelimesi, Kur'an'da başkası için kullanılmayan Allah'tan başkası için söz konusu olmayan ibda' manasındadır. Dolayısıyla ölçme, değerlendirme, takdir etme, yani “bir benzeri ve örneği olmaksızın yaratma” anlamındadır. Bu anlamların yanında “şekil verme, dönüştürme” anlamını da ihtiva ettiği Kur'an'ın ifadelerinden anlaşılmaktadır. Mesela; “Hani iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şeyler yaratıyordun ve ona üfleyince de iznimle kuş oluveriyordu”.<sup>16</sup>

Yüce Allah'ın ulûhiyet ve rububiyetinin ortaya çıkmasında en çok izhar edilen isim ve sıfatı, Hâlık olmuştur.<sup>17</sup> Yaratma fiilinin bütün boyutlarını kapsayan en kapsayıcı bir ifade olarak Kur'an'da 250'den fazla sayıda geçmektedir.<sup>18</sup> Hâlık ismi, halk masterından türemiş ism-i faildir. Hallak ise, mübalâğa ve tekerrür ifade eden ism-i faildir. Yani “çokça ve devamlı olarak mükemmel bir şekilde takdir edip yaratan” anlamına gelmektedir. Yaratılışın genel bir ifadesi olarak el-Hâlık ismi, “yaratanların en güzeli”<sup>19</sup>, “takdir ve tasvir edenlerin en mükemmeli”<sup>20</sup>, “mukayese olmadan, benzersiz, örneksiz yaratan”<sup>21</sup>, “çokça ve devamlı olarak yaratan”<sup>22</sup> anlamlarını tazammun eden bir isimdir.<sup>23</sup> Bu anlamda Hâlık ismi, “kendisine ibadet edilen ve kendisinden başka ibadete layık kimse olmayan ve tek yaratıcı” anlamını da taşımaktadır.<sup>24</sup>

<sup>8</sup> Said Nursi, *Sözler*, 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 461.

<sup>9</sup> Said Nursi, *Mesnevi-i Nuriye*, 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 212.

<sup>10</sup> Haşr, 59/24.

<sup>11</sup> Ayrıca bkz: Ahmet Özdemir, Haşr Suresi 24. Ayete Göre Yaratılış İmkân ve Tabiatı: Evrimin İmkânsızlığı. I. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi, (Şanlıurfa: 30 Kasım – 2 Aralık 2017), 428-443.

<sup>12</sup> Razî, Muhammed İbn Ebî Bekr b. Abdilkadir (ö.650/1252), *el-Muhtar min Luğati's-Sıhah*, (Mısır: el-Halebî Matbaası, 1950), 365.

<sup>13</sup> Nisa, 4/1.

<sup>14</sup> Nahl, 16/4.

<sup>15</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 359.

<sup>16</sup> Maide, 5/110.

<sup>17</sup> Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2014), 542.

<sup>18</sup> Muhammed Fuâd Abdulkâfi, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazî'l-Kur'ânî'l-Kerim*, (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1945), 241.

<sup>19</sup> Mü'minun, 23/14.

<sup>20</sup> En'am, 6/1,102; Zümer, 39/6; Alak, 96/1-2.

<sup>21</sup> Bakara, 2/117; Nahl, 16/17.

<sup>22</sup> Yasin, 36/81.

<sup>23</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'ân İstilahları Sözlüğü*, çev. Abdulkâfi Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları 2006), I/28, 359-360; Kubat, s. 543.

<sup>24</sup> Taberi, *Tefsiru't-Taberi, min Kitabihi Cami'l-Beyan 'an-Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru-Risale, 1994), VII/269.

Tefsirlere baktığımızda bütün müfessirler, *el-Halîk* ismi noktasında birbirine benzer ve ortak görüşler ileri sürmüşlerdir. Onlara göre *Hâlîk* ismi, *Mukaddir* ve *Mukallib* anlamındadır. Yani, bir şeyi takdir edip değerlendirerek belli bir ölçü nispetinde düzenleyip başka bir şeye dönüştüren anlamındadır. *Hâlîk*, öze ilişkin kararı ve takdiri yapandır. Tefsirlerde “yaratmak” olarak tabir edilen *halk* fiili, iki mana ifade eder. “Birisini, takdir etmek, yani bütün açıklığı ile eşyanın miktar ve derecelerini tayin etmektir. Dolayısıyla *Hâlîk*, varlıkları sınıflandıran, her sınıfa bir ölçü koyan ve buna göre büyük küçük, uzun-kısa, insan-hayvan, yerde sürünen-gökte uçan her şeyi, ölümü ve hayatı, özetle bütün varlıkları var edendir. Şüphesiz yoktan ve örneksiz var etmeyi kabul etmek, yaratmayı kabul etmektir. Çünkü yaratma, örneksiz var etmenin bir şeklidir. Bu yüzden birbirinden ayrılmazlar. Zira bir şeyi bütünüyle takdir etmek, onun eşyâ arasındaki miktar ve derecesini tamamıyla bilmeye bağlıdır. Bu takdir manası itibarıyla *halk*, ekseriya miktar ve sayısı bulunan şeylerde kullanılır. Diğer bir manası ise, yok olan şeye varlık vermek, hiçbir asıl ve örneği yokken icat etmektir. Bazen bir şeyden başka bir şeyi ortaya çıkarmak manası da verilebilir. Ancak bu manaya daha çok inşâ (icat) tabir edilir. Yaratıklara nispet edilen en yüksek sanatlar, Allah Teâlâ'nın takdir buyurduğu keşf ve icat mahiyetinden ileri geçemez. Çünkü mahlûk, fiillerinin tafsilatını takdir edemez ve bir atom bile yapamaz. Böyle bir yaratma sonsuz ilim ve kudrete bağlıdır. Mahlûk ise bundan ancak sınırlı kısmını elde edebilir. Her şeyi tam anlamıyla takdir ve icad ederek yaratan Ancak Allah Teâlâ'dır. O, öyle Allah'tır ki, *Hâlîk*'tir diğerleri ise mahlûktur”.<sup>25</sup>

Yaratılışın ikinci safhasına işaret eden kısım, ilgili ayette geçen “O Halîk, *Bari*' Olan Allah'tır”, ifadesindeki Yüce Allah'ın *Bari*' ismidir. Yaratılışın ikinci safhasında, yarattıkların tertemiz ve sağlam bir ölçü ve kanun ile irade edilip, birbirlerinden farklı özelliklerle yaratılıp varlık sahnesine çıkartılmasıdır. Yani, türleri ve türlerin alt gruplarını birbirinden ayıran bütün özelliklerin takdir edilmesidir. *Bari*' isminin kökü olan *b-r-e* fiili, bir şeyden kurtulmak, uzaklaşmak ve kirliliğe bulaşmamak anlamındadır. *Mastar* olarak da hoşlanılmayan şeyden uzak durmak manasındadır. Bu fiilden türemiş ve ism-i fail olarak *el-Bâri*' kelimesi ise, Allah'ın sıfatıdır ve varlığı yoktan var eden anlamındadır.<sup>26</sup> Başka bir yoruma göre “var eden ve kudretiyle bir şeyi türeten, ortaya çıkaran, icat eden, birbirleriyle uyumsuz olmaktan uzak bir şekilde yapıcı/yapan” demektir.<sup>27</sup> Lisânü'l-Arab'ta geçtiği kadarıyla, bu kelimedeki ihtisas vardır ve genel olarak canlı varlıklar için kullanılır. Cansız varlıklar için nadiren kullanılmakla birlikte, *b-r-e* fiili canlılar için kullanılmaktadır. Genel olarak yer ve gökler, yani cansız varlıklar için ise *h-l-q* fiili kullanılır.<sup>28</sup>

Tefsirlerde *el-Bari*' isminin geçtiği ayetlere baktığımızda şu ortak yorumları görmekteyiz. *Bari*', Yüce Allah'ın *Hâlîk* ismiyle takdir edip var olmasını istediği şeyi, fiiliyatıyla türetip var edendir. Varlıkları/yarattıklarını, tertemiz ve muhkem bir ölçü ve kanun ile irade edip, birbirlerinden farklı özelliklerle yokluktan türetip ortaya çıkaran ve inşa eden demektir. Çünkü Allah'tan başka bir şeyi takdir edip düzene koyarak infaz ve var etmeye gücü yeten başka bir yaratıcı yoktur. “Tenfiz edip vücuda getirmek”, kararlaştırılan ve takdir edileni fiiliyata geçirmektir. Birbirlerine bağlı bu sıfatların arasındaki fark ise ince ve dakiktir.<sup>29</sup>

Yaratan manasında olan *Bari*', hem “cevherde hem de arazda” sağlam bir yaratılış ile yaratılmaktadır.<sup>30</sup> Cevher, “asıl, öz” demektir ve “kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında mantık, felsefe ve kelâmda kullanılan bir terimdir”. Bu kullanımıyla kelime “bir şeyin menşei, tabii teşekkülü veya yapısı, nesnelere hâsıl edildiği madde, tabii cins ve türler” anlamına gelmektedir. Kısaca cevher, madde; araz ise maddenin özellikleri demektir. Mesela demir bir maddedir, onun sertliği ise arazdır. Gümüş

<sup>25</sup> Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesûd Beğavi, (v. 516/1122), *Me'alimu't-Tenzil*, (Beirut: Daru İbnu Hazm, 2002), 1301; Seyyid Kutub, *Fizilali'l-Kur'an*, (Ter: M. Emin SARAÇ-İ. Hakkı ŞENGÜLER- Bekir Karlığa), (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2012), XIV/399; Elmalılı, VII/527.

<sup>26</sup> İsfahani, 138.

<sup>27</sup> Taberi, Tefsiru't-Taberi, VII/268; Kâdı Beydavî, *Muhtasar Kur'an Tefsiri (Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil)*, 2. Baskı, Trc. Şadi Eren, (İstanbul: Selsebil Yayınları 2011), 397.

<sup>28</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-Arab*, I-XV, (Beirut: Dâru Sâdir tsz), I/30.

<sup>29</sup> İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimeşkî (ö. 774/1373), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, c. VIII, 1. Baskı, (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), VIII/109; Beğavi, 1301; Kutub, XIV/399; Elmalılı, VII/527.

<sup>30</sup> İbn Manzûr, a.g.e., I/30.



bir maddedir, beyazlığı ise onun için arazdır.<sup>31</sup> Bu noktada Said Nursî, eğer yaratılanlara önyargılardan uzak ve insafli bir göz ve akıl ile yaklaşırsak atom parçacıklarının hareketlerinin bir sonucu olarak rastgele ortaya çıktığı iddia edilen kuvvet ve suretlerin, türlerin cevherini/özlerini meydana getiremeyeceğini, ifade etmektedir. Zerrelere hareketinden meydana geldiği iddia edilen kuvvet, şekil ve görünüm, sonradan ortaya çıkan a'razlar olmaları hasebiyle türlerdeki cevheri ya da öze dayalı farklılıkları veya aykırılıkları teşkil edemez. A'raz, cevher olamaz. Yani, bizzat bir varlığın özü/cevheri olmayan ve daha sonra bir özellik olarak ortaya çıkan şeyler, varlığın veya eşyanın özü, esası, fitratı olamaz. Ancak türleri ve türlerin alt gruplarını birbirinden ayıran bütün özelliklerin yoktan takdir edilmesidir.<sup>32</sup>

Yaratılışın üçüncü safhasına işaret eden kısım, ilgili ayette geçen ... هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ... "O, Halık Bari' Müsavvir olan Allah'tır", ifadesindeki el-Musavvir ismidir. Yaratılışın üçüncü safhası, murad edilen son için uygun görülen belirli bir formun, şeklin veya rengin verilmesidir. S-v-r fiili şekil vermek ve tasvir etmek demektir. Bu kökten türemiş olan el-Musavvir, ism-i fail olarak şekil, suret ve renk veren manasındadır. Yaratmanın bu üçüncü aşamasında el-Musavvir, varlığa belirli bir form veren, model haline getirip yaratandır. Varlığı kademeli olarak değiştirerek/geliştirerek var eden ve yaratıklara son şekli ve her birine has özellik veren, onları birbirinden farklılaştırıp yaratandır. Kısaca, murad edilen son için uygun görülen belirli bir formu, şekli veya rengi verendir. Bu, yaratılışın gözle görülür aşamasının tamamlanmasıdır. Artık bu aşamayla birlikte bir gayeye, hikmete ve faydaya matuf tekâmül denilen olay gerçekleşmektedir. Taberî'nin deyişiyle el-Musavvir, "varlığı dilediği gibi var eden şekil veren"<sup>33</sup> "O, seni yaratıp sana şekil veren, seni düzgün ve ölçülü kılan, istediği şekilde seni terkip edendir"<sup>34</sup> ayetlerinde geçen "istediği şekilde seni terkip eden" sözü de buna işaret eder.

el-Musavvir ismi hakkında tefsirlerde benzer görüşlerin olduğunu görmekteyiz. el-Musavvir, "yaratıkların suretlerini ve hallerini takdir edip, dilediği şekilde icat ederek tasvir eden, bütün formlara ve görüntülere şekil veren"dir. Suret, varlığın kendisiyle nakışlanıp diğerlerinden fark edildiği şeydir. Bu da iki kısımdır. Birincisi, hissedilen surettir ki, onu hem sıradan hem seçkin insanlar, hatta hayvanlardan birçoğu da idrak eder. Mesela görülen bir hayvanın sureti gibi. Biri de makul olan surettir ki, bunu bütün insanlar değil ancak seçkinler anlar. Mesela, insana mahsus olan akıl, düşünce ve eşyanın birbirlerine nazaran hususiyetlerini ifade eden manalar gibi ki, "Sizi yarattık, sonra size biçim verdik"<sup>35</sup> şeklindeki ayetlerde iki surete de işaret edilmiştir.

Söz konusu ayete göre canlı varlıklar ilk olarak belli bir miktar ve ölçüye göre takdir ediliyor, ardından var ediliyor sonra da tasviri yapılıyor. Böylece el-Musavvir, varlıkları birbirlerinden ayırt edilen alametlerle şekillendiren manasını ifade etmektedir. Dolayısıyla her şeye özel kimliğini, kişiliğini kazandıran temel özellikleri ve belirtileri veren demektir. Bu da önceki iki sıfatla, yani Halık ve Bari' ile ilgili/bağlantılı bir sıfattır. Birbirine bağlı olan ve aralarında ince farklar bulunan bu sıfatların art arda sıralanışı insanın kalbini harekete geçirip duyarlılık kazandırmak içindir. Böylece O'nun yaratma, var etme, icat etme ve ortaya çıkarmayı, insanın düşüncesine göre aşama şeklinde izlenmesi sağlanmak istenmiştir. Gerçek âlemde ise, aşamalar ve adımlar söz konusu değildir. Bu sıfatların anlamlarına ilişkin bildiklerimiz ise onların sınırsız gerçekleri değildir. Bunu Allah'tan başkası bilemez. Biz sadece bunların etkilerinden bir kısmını öğrenebiliyoruz. İşte biz bu bildiklerimizle az olan gücümüz ve imkânlarımızla onları anlamaya çalışıyoruz!<sup>36</sup>

Kur'an'ın bize bildirdikleri doğrultusunda yukarıda ifade etmeye çalıştığımız yaratılışın üç safhası hakkında Mevdudî'nin söyledikleri, bütün olayı özetler niteliktedir. Ona göre "Allah'ın yaratması üç safhada beyan edilmiştir: Birincisi "Halk", yani planı çizmek, takdir etmek. Tıpkı bir mühendisin binayı yapmadan önce binanın maksada uygun kullanılacak şekil ve özelliklerde bir

<sup>31</sup> İlhan Kutluer, "Cevher", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), 1993), 450-455.

<sup>32</sup> Said Nursî, *Muhakemat*, 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 135.

<sup>33</sup> Taberî, VII/268

<sup>34</sup> İnfitâr, 82/7-8.

<sup>35</sup> A'râf, 7/11.

<sup>36</sup> İbn Kesir, a.g.e., VIII/109; Şeyh Zade a'la Tefsiri'l-Beydavi, VIII, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), VII/178; Beğavi, 1301; Kutub, XIV/399; Elmalılı, VII/527.

modelini çizmesi gibi. İkinci safha, “Ber” yani kısımlara ayırmak, parçalamak, yırtmak demektir. Hâlik olan Allah, hakkında çizdiği modeli bölüm bölüm meydana getirdiğinden dolayı, “Bari” sıfatı kullanılmıştır. Adeta bir mühendisin önce kendi zihninde bir model çizip, bu modele göre araziye ölçmesi, üzerinde hesaplar yapması, temeller kazıp, duvarlar örmesi ve binanın inşaatını tedricen (kısım kısım) tamamlaması gibi. Üçüncü safha ise “Tasvir”, yani şekil vermektir. Burada, Allah'ın her şeye son şeklini vermesinden bahsediliyor. Musavvir olan sadece Allah'tır. O her cins, her cüz'e ve her ferde benzersiz şekil vermiş ve hiçbir modeli aynen tekrarlamamıştır”.<sup>37</sup>

Netice olarak varlık, sahneye çıkarılması, yaratılması, ya yokluktan ya da terkip suretinde, yani çeşitli unsurlardan ve eşyalardan bir araya toplanır. Biz, bütün bu safhaların tek bir ilah tarafından meydana getirildiğini kabul ediyorsak zorunlu olarak o ilahın, her şeyi kuşatan bir ilmi ve her şeye yeten bir kudretinin de bulunduğunu kabul ettiğimiz anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu şekilde, onun ilminde suretleri ve ilmî varlıkları bulunan varlığa, eşyaya dış bir varlık vermek, yani “vücut-u ilmîyeye vücut-u haricî” vermek ve zahir bir yokluktan/ademden çıkarmak ise, bir kibrit çakar gibi veya göze görünmeyen bir yazıyla yazılan bir hattı göze göstermek için gösterici bir maddeyi üstüne geçirmek ve sürmek gibi veya fotoğrafın merceğindeki şekilleri kâğıt üstüne nakleden işlem gibi çok kolay bir şekilde, Sâni' olan Yüce Allah, ilminde plânları ve programları ve mânevî miktarları bulunan eşyayı, “ol” emri (*Cenâb-ı Hak, Bir şeyin olmasını murat ettiği zaman, Onun işi sadece 'Ol' demektir; o da oluverir*)<sup>38</sup> ile zahirî yokluktan varlık sahnesine çıkarmaktadır. Bu şekildeki yaratma, yani ihtira' ya da ibda' ayette belirtilen Yüce Allah'ın *Halık ve Bari'* sıfatlarıyla işaret edilen ilk iki safhadaki yaratmadır.

Üçüncü boyut olan inşa ya da terkip suretindeki Allah'ın yaratması ise, hiçlikten, yokluktan, yokluktan/ademden yaratmayıp unsurlardan ve etraftaki diğer eşyalardan toplamak şeklindedir. Bu ise, ayette belirtilen yaratmanın üçüncü safhasına işaret etmektedir. Bütün kâinatın Sultanı olan Yüce Allah'ın emrindeki zerrelere, O'nun takdir ettiği ölçü ve ilmî düsturlarıyla ve her şeyi kapsayan kudretinin kanunlarıyla ve ayrıca temas ettikleri diğer çeşitli varlıklar, Allah'ın kuvveti, kanunu ve memurları olarak sevk olunup bir araya gelerek varlığı şekillendirirler. Bu zerrelere, bir canlının vücudunu teşkil etmek için, ilmî olarak ve takdir edilen bir ölçü nispetinde birer mânevî kalıp hükmünde belirlenmiş bir miktarın ve şeklin içine girer ve dururlar.<sup>39</sup> İnşa ya da terkip suretindeki Allah'ın yaratması, ayette belirtilen yaratmanın üçüncü safhasına işaret etmektedir. İnşa tarzı yaratma gibi, ihtira' tarzı yaratma da hâlihazırda sürekli olarak devam etmektedir. İlk varlıkların yaratılması ile son bulmuş ve bitmiş bir yaratma şekli değildir.

Kısaca ifade etmek gerekirse ihtira'/ibda' varlığın her türüne ve ferdine ve o tür ve o fert için tertip ve takdir edilmiş, onlara has özelliklerini ortaya çıkaran ve o türe ve ferde özel kabiliyet, yetenek ve ruhi özelliklerine uygun bir vücudun verilmesidir. İnşa ise, takdir edilmiş miktar ve ölçüde uygun bir şeklin, rengin ve kokunun verilmesidir. Dolayısıyla aklî açıdan zahiri olarak üç safhada meydana getirilen bütün varlıklarda, yaratmanın her iki boyutu da söz konusudur: Mesela; bir insan suretinin ana hatları, yani yüzündeki aza ve organları bir kalıp ve model olarak öncekilere ve sonrakilere benzer; bu yüzden ana hatları ile insanın yaratılışı ihtira' değil inşadır. Ama diğer insanlara hiç benzemeyen kendine mahsus yüz kimliği, sesi, kokusu ve parmak izi itibari ile insanın yaratılışı ihtira'dır. Yani benzersiz ve modelsiz olarak hiçten yaratılıyor. Öyle ise inşa tarzı yaratma gibi, ihtira' tarzı yaratma da hâlihazırda sürekli olarak devam etmekte; ilk varlıkların yaratılması ile son bulmuş, bitmiş bir yaratma şekli değildir.

#### **Bazı İslam Düşünürlerinin Yaratılışla İlgili Görüşleri**

Bu konuda görüş belirtenlerin başında Nazzâm (ö. 219/835) gelmektedir. Tam adı Ebû İshak İbrahim b. Sayyâr'dır. Basra'da doğmuş olan Nazzâm, kalamcı ve akılcı bir âlim olarak, Mutezile mezhebinin Basra ekolüne mensuptu. O dönemde Dehriye ve Zerdüştlük'le mücadele etmiş, Bağdat'a geçmiş ve orada da Cebriye ve Mürcie'yi eleştirmiştir. Yabancı fikirlerin İslam'a

<sup>37</sup> Ebu'l-A'la Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'an*, c. VII, Trc: M.H. Kayani-Y. Karaca-N. Şişman-İ. Bosnalı-A. Ünal-H. Aktaş, (İnsan Yayınları 1997), VI/226.

<sup>38</sup> Yâsin, 36/82.

<sup>39</sup> Said Nursi, *Şualar*, 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 49.

sokulmasına karşı olan Nazzâm, özellikle Aristo mantığını reddetmiştir.<sup>40</sup>

Nazzâm, kâinatın oluşumu ve yaratılış ile ilgili kendisinden önceki kelami ve felsefî kuram ve terörlere karşı çıkararak, onların İslamî olmadığını söyleyerek Kur'ân'daki yaratılış ile ilgili ayetleri yorumlayarak kendi kuramını oluşturmuştur. Nazzâm "kumûn" (gizli olan, bir şeyi kendi içinde saklayan, bilkuvve), "zuhur" (ortaya çıkmak, meydana gelmek), ve "tecdid" (yenilenme) gibi bazı kavramlarla yaratılış ile ilgili düşüncelerini belirtmiştir.<sup>41</sup>

Kumûn teorisi, bir anlamda ilk yaratılış teorisi olarak, Yüce Allah'ın ilk yarattığı öz maddenin, kendinden sonra meydana gelecek bütün türleri potansiyel/bil-kuvve olarak içerdiği düşüncesidir. Ona göre yaratılış bir anda meydana gelmiş ve bitmiştir. Nazzâm, bu ilk yaratılış teorisini ise, "Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir",<sup>42</sup> ayetine dayandırmaktadır.<sup>43</sup> Zuhur teorisi ise, bitki, hayvan ve insan gibi canlı demektir. Yani bitki ana türü, alt bitki türlerine dönüşür ama asla hayvan türüne sıçramaz ve ona dönüşmez, diyerek türlerin kendi için sabit olduğuna inanmaktadır.<sup>44</sup>

Nazzâm'ın yaratılış ile ilgili düşüncesini en net şekilde aktaran talebeleri, onun şöyle dediğini ifade etmektedirler: "Allah insanları, dört ayaklı hayvanları ve diğerlerini, bitki ve madenlerin hepsini bir anda yarattı. Âdem'in yaratılışı evlatlarının yaratılışından önce olmadığı gibi, annelerinin yaratılışı da evlatlarının yaratılışından önce olmadı. Böylece Allah, öncelik ve sonralığın, onların yaratılışlarıyla değil ancak içinde buldukları mekânlardan zuhur edişlerine bağlı olacak şekilde, bazı şeyleri diğerleri içinde gizledi". Bu görüşten de Nazzâm'ın, maden gibi cansız varlıklarla bitki, hayvan ve insan gibi canlı varlıkların prototiplerinin, birer tür olarak ayrı ayrı ve bir anda yaratıldıklarını kabul ettiği anlamına gelmektedir.<sup>45</sup> Nazzâm'ın teorilerinden insan türünün, yani ilk insanın, hayvan türünün evrimleşmesinden ortaya çıkmadığı, ayrı bağımsız bir tür olarak, ilk canlı özden ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Yaratılış ile ilgili olarak görüş ortaya koyan önemli bir kişilik olarak Câhız (ö. 255/869) karşımıza çıkmaktadır. Asıl adı Osman Amr b. Bahr el-Câhız'dır. Basra'da doğmuş ve Basra Mutezile ekoluünün liderlerinden biriydi. Hem kelamcı ve edebiyatçı hem de zoolog ve antropolog olan Câhız'ın en önemli eseri, Kitâbü'l-Hayavân'dır. Bu eser, Zoolojinin çeşitli bölümlerine, hayvan türlerinin evrimine, iklim ve muhitin tesirine dair müellifin geniş bilgisi yanında tecrübeye de dayanan ansiklopedik mahiyette bir eserdir. Bu kitap, doğal çevrenin hayvanlar üzerindeki etkisinden bahseden, çevresel faktörlerin bir bireyin fiziksel özelliklerini nasıl değiştirebileceğini açıklamaya çalışan ilk eser olarak anılır.<sup>46</sup> Besin zinciri ve çevrenin bir hayvanın hayatta kalma olasılığını nasıl etkileyebileceğini özel olarak incelemiştir:

*Sıçan, yemek aramaya çıkar, bulur, yakalar ve yer. Küçük kuşlar ve diğer küçük hayvanları yer. Bebeklerini yılanlardan ve kuşlardan korumak için yer altı tünellerinde saklar. Yılanlar sıçanları yemeyi çok sever. Yılanlar da kendilerini kendinden büyük olan kunduzların ve sırtlanların tehlikesinden korur. Sırtlan tilkiyi ve kendinden küçük diğer hayvanları korkutur. Varoluş, başkasının yemeği olmaktan geçer, esas kural budur. Bütün küçük hayvanlar kendinden küçükleri yer ama her büyük hayvan kendinden büyüğünü yiyemez. İnsanlar da hayvanlar gibidir. Allah bazı bedenlerin ölümünü diğerinin yaşamı için sebeplendirmiştir ya da diğerinin yaşamını bir başkasının ölümü için.*

*Eğer güvercin siyahsa gebelik olduğunda ve olgunluk sınırlarını geçtiğinde, yumurtalıkta çok yüksek sıcaklıklara geri getirilebilir. Aynı şey insanlarda da gerçekleşir, çünkü annenin vücudu normalden daha yüksek bir sıcaklıkta yaşar, karanlık olur ve saçları küçülür ve kıvrılırlar (siyahi insanların kökeni için yapılmış bir yorum).*

*Bir bölgedeki hava şartları kötüleşince, suyu kötüleşir, toprağı kötüleşir, bu durum hayvanların*

<sup>40</sup> İlyas Çelebi, "Nazzâm", (İstanbul: DİA, 2006), XXXII/466.

<sup>41</sup> Bayraktar, a.g.e. 43.

<sup>42</sup> A'raf, 7/189.

<sup>43</sup> Bayraktar, 43-44.

<sup>44</sup> Bayraktar, 46-47.

<sup>45</sup> Bayraktar, 44.

<sup>46</sup> Câhiz. Kitâbü'l-hayavân, Tahk. Abdüsselâm M. Harun, I-VII, (Kahire: 1939-1945).

*insanların fitratını değiştirir. Kaç kuşak sonra siyah beyaz, beyaz siyah olur? (deri renkleri).*<sup>47</sup>

Yukarıdaki alıntılardan da anlaşılacağı üzere, Câhız, fiziksel özelliklerin kuşaklar arasında değişebileceğini, üstelik bu değişimin yumurtalar sayesinde olabileceğini, çevrenin ve iklim şartlarının, hayatta kalma güdüsü, yani hayat kavgası ile doğal seçim kanunlarının fiziksel özellikleri etkileyebileceğini dile getirmektedir. Ancak, tasvir edilen bu durum zaten evrim olarak nitelendirilen durum ile aynı şeyler değildir. Burada zikredilen durum daha çok bir türün çevresel bazı özelliklerden etkilenmesiyle, belli bazı form değişiklikleridir. Ancak evrim, daha çok bir hücrenin bölünerek farklı bir türün meydana gelmesi olarak anlaşılmalıdır.<sup>48</sup>

Câhız da hocası Nazzâm gibi, ilk yaratılışın Allah'ın hür iradesiyle yarattığı öz varlıkla başladığını kabul etmektedir. Ancak onların ilk özden nasıl türedikleri konusunda hocasından ayrılmaktadır. O Nazzâm'ın aksine türlerin kendi içinde sabitliğini değil değişkenliğini savunmaktadır. Dolayısıyla türlerin form değişikliğini yani transformasyonu kabul etmektedir. Ayrıca insanın menşei konusunda açık bir biçimde insanın maymundan geldiğini söylememiş olsa da daha çok çevrenin türler üzerindeki etkisinden hareketle evrimin gerçekleştiğini ifade eden açıklamaları kafa karıştırmaktadır. Örneğin bilimsel/ilmi bilgi yerine bazı insanlardan aldığı duyular üzerine, Nabat ve benzeri yerlerde bazı insanların kuyruklu olduğuna dair ifadeleri söz konusudur. Bu tarz ifadeler ise, evrimin gerçekleştiği konusundan ciddiye alınacak ifadeler değildir. İlginç olan ise, Câhız'ın su, hava, toprak ve ateş gibi dört ana unsur ve onların karışımından varlıkların kendiliğinden meydana geldiği konusunda çok fazla ısrarcı olmanın, kişiyi materyalizme, yani dehriyyunluğa götürebileceğini ifade etmesidir.<sup>49</sup> Bu durumda Darwinizm çerçevesinde, Câhız'ın evrimi savunabileceğini iddia etmek zordur.

Yaratılış konusunda fikir beyan bir diğer İslam alimi Farabî'dir (ö. 338/950). Doğum yeri ve kökeni hakkında tartışmalar mevcuttur. Afganistan veya Kazakistan doğumlu ve Türk veya Fars olduğu hakkında net olmayan bilgiler söz konusudur. Birinci muallim olarak kabul edilen Aristo'dan sonra, Orta Çağ İslam aydınları arasında Muallim-i Sani olarak bilinir. Batı'da Alfarabius adıyla da bilinir. Mantık, matematik, felsefe, doğa felsefesi, psikoloji, müzik, siyaset dallarında kendini geliştirmiştir. Hakkında sonradan yazılan biyografilerde verilen listelerde 100 ila 160 arasında eserin Farabî'ye atfedildiği görülür ancak bu eserlerin küçük bir kısmına ulaşılabilmektedir. "El-Medinetü'l Fâzıla (Faziletli Şehir- İdeal Devlet)" kitabı bunlardan biridir.<sup>50</sup> Bu kitapta "Varolmada heyulani (maddi) cisimlerin mertebeleri hakkında" bölümü, varlıkların basitten başlayarak birbirlerine dönüştüklerini anlattığı aşağıdaki paragrafla başlar:

*Evvelâ ustukuslar (hava, su, ateş, toprak/cevher) hâsıl olurlar. Sonra o cins ve tabiattaki cisimler hâsıl olurlar ki buhar ve bu zümreden olan bulutlar, rüzgârlar ve havada vuku bulan diğer şeyler ve yerin dolayında, altında, suda ve ateşte olan şeyler bu kabildendir. Bunlardan da sair cisimlerin var olması gerekir öyle ki: evvelâ ustukuslar birbirleriyle karışarak bunlardan birbirine zıt olan birçok cisimler hâsıl olur. Sonra, bu zıtların bir kısmı yalnız birbiriyle karışır; diğer bir kısmı ise hem birbiriyle hem ustukuslarla karışarak ikinci bir karışma hâsıl eder ki bundan da suretçe birbirine zıt olan birçok cisimler hâsıl olur. ... Böylece karışa karışa eski terkiplerden (sentezlerden) daha karışık yeni terkipler hâsıl olmakla, öyle bir raddeye gelirler ki artık karışma imkânını gaip ederler ve onların karışmalarından hâsıl olacak cisimler, onlardan da ustukuslar kadar uzak kalarak ihtilat (karışım) son bulmuş olur. Böylece bazı cisimler ilk ihtilattan, bazıları ikincisinden, diğerleri üçüncüsünden bazıları da son ihtilattan hâsıl olurlar. Madenler nispeten sade ve ustukuslara daha yakın ihtilatlardan hâsıl olmakla ustukuslardan az uzaktadırlar. Nebat (bitki) daha girift olup ustukuslardan daha uzak terkiplerle hâsıl olur ki evvelkilere nispetle ustukuslardan daha uzakta kalır. Nâtik olmayan hayvan (konuşamayan hayvan) bitkiden daha karışık bir terkipten husule gelir. İnsan ise, müstesna suretle, son terkipten hâsıl olur.*<sup>51</sup>

Görüldüğü üzere, Farabî de türler arası biyolojik bir evrilmeden ziyade, esas olarak kâinatın

<sup>47</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Jahiz> (Ers. Tr. 14 Eylül 2019).

<sup>48</sup> Teoman Durallı, *Biyoloji Felsefesi*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992).

<sup>49</sup> Bayraktar, a.g.e. 41.

<sup>50</sup> Mahmut Kaya, "Farabî", (İstanbul: DİA, 1995), XII/145-147.

<sup>51</sup> Farabî, *İdeal Devlet el-Medinetü'l Fâzıla*, Çev.: Ahmet Arslan, (Divan Kitap Yayınevi, 2015).

Yüce Allah tarafından meydana getirilirken O'nun koymuş olduğu bazı kanunlara vurgu yapmaktadır. Kitabın "İlâhî mevcudların, mertebeleri ve heyulânî (maddi) cisimlerin bölümleri hakkında" bölümünde ise aşağıdaki anlatımlara yer verilmiştir:

*Bu mevcudlar şöylece tertip edilirler: evvela onların arasından en bayağısı ele alınır. Sonra daha mükemmeline ve en sonunda ondan daha mükemmeli olmayan mükemmele varılır. Bunların en bayağısı, müşterek ilk maddedir. Ondandır mükemmel olarak ustukuslar gelir; sonra bitkiler, sonra nutuksuz hayvanlar (konuşamayan), sonra natık (konuşan) hayvan gelir ki, ondan mükemmel bir şey yoktur.*<sup>52</sup>

Görülebileceği gibi bu görüşlerin, modern evrim görüşüyle uzaktan bir alakasının olmadığı kesindir. Burada kademeli olarak canlılar arasındaki özellik farkından bahsedilmektedir. Yoksa canlıların kademeli ve birikimli bir evrimsel sürecin ürünleri olduğunu değil, aksine statik, değişmez, son halleriyle mükemmel yaratılışlarını ileri sürmektedir.

Yaratılış konusunda görüş belirten bir başka alim İbn-i Miskeveyh (ö. 420/1030), İran'da yaşamış tarihçi, ahlakçı bu İslam filozofu, Farabi okuluna mensup düşünürlerdendir. Hayatı boyunca çokça eser vermiş, özellikle insan ahlakı ve davranışı üzerinde yoğunlaşmıştır. Doğanın işleyişiyle ilgili düşünceleri Câhız kadar bilimsel olmasa da felsefi düzeyde "Kitabu'l-Fevzi'l-Asgar (Küçük Başarı Kitabı)" isimli kitabında belirgindir. Düşünür, varlıkların mertebelerini ortaya çıkaran ve yine onlarda münderiç olan akıcı hikmet (el-hikmetu's-sariyye) tir. Böylece Allah'ın var olan her şeyi, değeri ve istidadı ölçüsünde, yetkinlikle nasıl lütuflandırmış olduğu görülebilsin, demektir.<sup>53</sup>

*Miskeveyh'e göre; Allah maddeyi ve gücü yarattı. Madde zamanla buhara ve suya dönüştü. Bir sonraki basamak mineral dünyası oluştu. Belli zamanda farklı mineraller oluştu. Daha sonra mineral dünyasından bitki dünyasını oluştu. Bazı bitkiler, hayvan özelliklerine sahiptir. Dişi ve erkek cinsleri oluşmuştur. Bu da hurma ağacıdır ve hurma ağacı bitkiler âleminin en yüksek, hayvanlar âleminin en düşük seviyeli canlısıdır.*<sup>54</sup>

Miskeveyh'e göre örneğin, bitkilerin lif ve köklerden kurtulması, hayvanlar âlemine geçiş olmuştur, derken bizce bir evrilmeden ziyade, hayvanlar âlemindeki bir canlının hayvan sayılabilmesi için sahip olması gereken özelliklere, yani bir hayvanın lif ve köklere sahip olmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Hayvanlar âlemi dört bacaklılarda "at", uçan hayvanlarda "şahin" ile en üst mertebeye erişmiştir. En sonunda insanlık sınırındaki maymun yer alır. Burada da bir türün kendi içerisindeki kademelerinden bahsedilmektedir. Yoksa en alt tabakadaki hayvanın evrilerek at, şahin veya maymunlaştığından bahsetmemektedir. Miskeveyh, hurma ağacının hem hayvanlara hem de insanlara benzer birçok yönünden bahsettikten sonra, Hz. Peygamber'den "Halanız hurma ağacına hürmet gösterin. Çünkü o, Âdem'in çamurunun artığından yaratılmıştır" hadis rivayet ederken aslında, modern evrimden ne kadar uzak olduğunu da ortaya koymaktadır.<sup>55</sup>

Ayrıca İhvânü's-Safâ'nın da yaratılış ile ilgili görüşleri söz konusudur. Halis kardeşler anlamındaki "İhvanu's-Safa" onuncu yüzyıldan ortaya çıkmış, bir kişiden ziyade kimlikleri gizli âlimlerden oluşan bir topluluktur. Doğa bilimleri, matematik, astronomi, felsefe ve İslami bilgiler içeren 52 kitaptan oluşan, *Halis Kardeşler Ansiklopedisi* adlı ansiklopedik eser vermiş bir topluluktur. Yazarların kimlikleri hakkında öngörüler bulunsa da kesin bir bilgi yoktur. Her ayın belirli üç akşamı bir araya gelip önceden belirlenmiş konular hakkında toplantılar yapmışlar ve bunları kitaplaştırmışlardır.<sup>56</sup> Varlığın mertebeleri ve aralarındaki ilişkileri hakkındaki fikirleri kısaca şu şekildedir:

*Üç âlem bulunur. Her son üye, kendinden sonra gelen bir sonraki basamağın ilk üyesine bağlıdır. Mineraller, kendinden alttaki su ve toprağa ve onların da alt tipi olan alüminyum sülfat, demir sülfat ve zirkona bağlıdır. Kırmızı altın minerallerin en üst basamağıdır ve bitkilere yakındır. Bitkiler arasında yosun en alt kademededir, buna karşılık hurma, dişi ve erkeğinin bulunuşuyla hayvanlar ve bitkiler arasındadır. Salyangoz bitkilere en yakın hayvandır, fil ise -zekâsı gereği- insana*

<sup>52</sup> Farabi, a.g.e.

<sup>53</sup> Bayraktar, a.g.e. 96.

<sup>54</sup> <https://en.wikipedia.org/wiki/Miskawayh>, (Ers. Tr. 14 Eylül 2019).

<sup>55</sup> Detaylı bilgi için bkz: Bayraktar, 98-99.

<sup>56</sup> Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", (İstanbul: DİA, 2000), XXII/1-6.



*en yakın hayvandır.*<sup>57</sup>

Görüldüğü üzere, onların bu görüşlerinden bir evrim görüşü çıkartmak, çok olsa gerektir. Çünkü mertebelere ayrılan varlığın türleri arasında bir derecelendirme yapılmaktadır. Böylece, daha aşağıda olan bir türün en üst kademesinde bulunan varlık ile diğer türün en alt kademesinde bulunan varlık arasındaki benzerliğe dikkat çekilmektedir.

Bu konuda görüş ortaya koyan bir diğer İslam alimi ise Biruni'dir (ö. 442/1051). Tam adı, Ebu Reyhan Muhammed bin Ahmed el-Birûnî bugünkü Özbekistan- Afganistan bölgesinde yaşamış, zamanının en önemli ve en bilinen İslam alimlerindedir. Fizik, matematik, astronomi, tıp, farmakoloji, doğa bilimleri, tarih, kronoloji ve dil biliminde kendini geliştirmiş ve bu alanlarda çağının alimlerini etkilemiş önemli eserler vermiştir. İlginç şekilde Hintolog (Hindistan uzmanı) olarak da tanınır. Çünkü 1017 yılında Gazneli Mahmut'un Hindistan'a yaptığı 12. seferinde orduyla beraber gitmiş ve Hindistan'da uzun yıllar kalıp çalışmalar yapmış, "Tarikh Al-Hind (Hindistan Tarihi)" adında bir kitap yazmıştır. Bu kitap Hindistan kültürünün en ince detayları da dâhil, bilim, ekonomi, matematik, astronomi bilgileri içerir.<sup>58</sup> Kitabın 47. bölümü aşağıdaki paragrafla başlar. Burada Biruni'nin coğrafi dağılım, doğal seçim, yapay seçim kavramlarından bahsetmektedir.

*Dünyanın yaşamı ekime (tohum) ve üremeye bağlıdır. Her iki olay da zamanla artar ve bu artış sonsuzdur, Dünya sonlu olduğu halde. Bir bitki veya hayvan sınıfı kendi formunda artmadığında ve kendine has cinsi kendi türü olarak belirlendiğinde, onun her bir bireyi sadece bir kez var olmak ve yok olmakla kalmaz, bunun yanında kendi gibi bir veya birçok varlık yaratır, sadece bir kez değil birçok kez, o zaman bu tek bir hayvan veya bitki türü, dünyayı işgal edip kendini ve kendi cinsini ulaşabildiği her yere yayacaktır. Çiftçiler mısırı seçerler, istedikleri kadar büyümesine izin verirler, söküp çıkarırlar. Oduncu mükemmel ulaşınca kadar o dalları bırakır, diğerlerini söküp atar. Arılar kovanda çalışmayıp sadece yemek yiyen arıları yerler. Ancak doğa ayırım yapmaz, hamlesi her koşulda tek ve aynıdır. Ağaçların yapraklarının ve meyvelerinin çürümesine izin verir; bu, doğa ekonomisinde üreme eğilimiyle sonuçlanmasını engeller. Diğerlerine yer açmak için onları kaldırır.*<sup>59</sup>

Birunî'nin evrimi savunduğuna dair delil olarak gösterilen bu yorumlarına bakıldığında, evrimden ziyade, Allah tarafından, insanoğlu için yeryüzünün yaşama elverişli olabilmesi ve bunun sürekli olarak devam edebilmesi için konulan bir düzenden bahsetmektedir.

Bütün Müslüman âlimler gibi, Birunî de yaratılış Allah'ın hür iradesinin bir eseri olarak görmektedir. Kâinatın sonradan, yok iken yaratıldığını söyleyen Birunî, yaratılışın ne zaman ve nasıl başladığı konusunda tam ve kesin bir şekilde bilemeyeceğimiz gibi, elimizde bunu kanıtlayacak bilgi ve belge bulunmadığını da söylemektedir. Doğal olarak, canlı türlerinin Allah'ın yaratma fiilinin sonucu, birbirinden bağımsız olarak meydana geldiğini kabul etmektedir.<sup>60</sup>

Yaratılış ile ilgili önemli görüşler beyan eden İbn Haldun (ö. 808/1406), sosyolog, tarihçi-ve filozoftur. Tam ismi Abdurrahman bin Muhammed ibn Khaldun'dur. En ünlü eseri 1250 sayfalık; tarih felsefesi, sosyal bilimler, ekonomi, çevre, kültürel tarih, İslam teolojisi ve politik konuları içeren ve zamanının önemli isimlerinin başucu kitabı olmuş "Mukaddimah (Mukaddime)"dir.<sup>61</sup> Bu eserde yaratılış düzeni ile ilgili görüşlerini aşağıdaki şekilde ifade etmiştir:

*... Yaratılış dünyasına bakmak gerekir. Önce madde oluşmuştur. Dereceli bir şekilde ilerlemiş, bitki ve hayvan oluşmuştur. Minerallerin son basamağı, bitkilerin ilk basamağıdır, tıpkı çimen ve tohumuz bitkiler gibi. Üzüm ve hurma gibi bitkilerin son basamağı da hayvanların ilk basamağını oluşturur, tıpkı yılanlar ve kabuklu deniz hayvanları gibi. Buradaki "bağlantı" son basamaktaki her grubun bir üst basamağa geçmek için hazır olma durumudur. Daha sonra hayvanlar âlemi sürekli genişler, çoğalır, yaratılış basamağında son olarak, düşünen ve ifade eden "insan" oluşur. İnsanların en üst basamağına, zekâ ve idrakın olduğu ancak aktif düşünme ve ifadenin olmadığı maymunlar âleminden ulaşılmıştır...*<sup>62</sup>

<sup>57</sup> [https://en.wikipedia.org/wiki/Brethren\\_of\\_Purity](https://en.wikipedia.org/wiki/Brethren_of_Purity), (Ers. Tr. 14 Eylül 2019).

<sup>58</sup> Günay Tümer, "Biruni", (İstanbul: DİA, 1982), VI/206.

<sup>59</sup> Bayraktar, a.g.e. 61-62. Ayrıca bkz.: <https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Biruni>, (Ers, Tr. 14 Eylül 2019).

<sup>60</sup> Bayraktar, 62, 66.

<sup>61</sup> Bayraktar, a.y.

<sup>62</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, 2. Baskı, Çev: Zakir Kadiri Ugan, (İstanbul: 1968), I/241-245.

Bu görüşlere bakıldığında da bir türün diğer bir türden evrim yoluyla meydana geldiğini söylemek imkânsızdır. İbn Haldun'un yaratılış hakkındaki düşünceleri de büyük oranda İbn Miskevayh düşüncelerine benzemektedir. Her ikisi de peygamberliğin ispatı konusunda, yukarıdaki açıklamalarda bulunarak, âlem ya da varlık mertebelerindeki nizam ve türlerin tabakası arasındaki derece farklılıklarına dikkat çekmektedirler.<sup>63</sup>

Ayrıca İbn Haldun, yukarıda belirtildiği üzere bazı İslam âlimleri gibi, çevrenin, havanın, iklimin ve yiyeceklerin canlılar üzerindeki ya da canlıların birbirleri üzerindeki etkisinden bahsetmektedir. Bu düşünce, evrim olmadığı gibi, bunu inkâr etmek de mümkün görünmemektedir.

Son olarak, yaratılış konusunda görüşlerine yer vereceğimiz Kınalızade Ali Efendi (ö. 979/1572), İsparta doğumlu olan Kınalızade Ali Efendi, bir Osmanlı devlet adamı ve âlimdir. Zamanının önemli medreselerinde eğitim almış ve öğretmenlik yapmış, önemli devlet erkânlarında söz sahibi olmuştur. Din, felsefe, ahlak üzerine yazılmış Ahlak-ı Alai en önemli eseridir. Güzel huy ve güzel ahlakla Allah'a nasıl yaklaşılabileceğini anlatmaya çalışan eserinde, işe öncelikle varlık bilimiyle başlamış, fiziki ve biyolojik varlık hakkında fikirler yürütmüştür.<sup>64</sup> Kınalızade, insanın hayvanlar âlemine mensup bir tür olduğunu ve bu türün diğer hayvan türlerinin en yücresi ve şerefli olduğunu söyler:

... Cins-i hayvanın nev'i insanî efdalı ve eşrefidir pes. Merâtib-i tefadüi dört olur: Maden ve Nebat ve Hayvan ve İnsan. Ve her cinsin envâında dahi tefâdül vardır. Yani bazı envâ-ı cins. Bazısı ahirde efdaldır ve her cinsin efdal-ı envâi fevkinde olan cinsin ednâ-yı envâına karib olub ekser havass ve levazımında müşârik olur. Evvel madeniyat içinde "mercan" dedikleri cevherdir. Eğerçi madeniyatdandır. Amma fi'l-cümle neşv ü nümâ âsân anda müşâheddir, hattâ karib olmuştur ki, makâm-ı madeniyatdan terakki idüb ufk-ı âlem-i nebât-ı nâmiye dâhil ola ve nebatât içinde bu hal ile muttasif olan "dı raht-ı hurma" (hurma ağacı) dir ki, âsâr-ı hiss ve hareket-i iradî anda/âhir ve peydadır.<sup>65</sup> Kınalızade bu sözlerle, insanın hayvan cinsinin şerefli bir türü olduğunu, her cinsin kendi içinde çeşitli olgunluk dereceleri bulunduğunu, her cinsin en üst ufkunda yer alan varlığın bir üstteki cinsin en alt ufkundaki varlıkla duyu ve lâzîmeler (lazım olanlar) bakımından ortak olduklarını, madenle bitki arasındaki ara varlığın mercan, bitki ile hayvan arasındaki ara varlığın ise hurma ağacı olduğunu, hatta bunların bir üst düzeye yükselmelerinin söz konusu olduğunu ifade ederek aslında tabakalar ya da arasındaki benzerlikler ve farklılıkları ifade etmektedir. Nitekim Kınalızade, madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar şeklinde dört tane üstünlük derecesinden bahsetmektedir. Ayrıca bunların da kendi içerisinde birbirlerine olan üstünlüğünden bahsetmekte ve her cinsin en üstün türü, üstün cinsin en aşağı türüne yakın olup, birçok özellik ve vasıfta ortak olduğunu ifade etmektedir.<sup>66</sup>

#### Yaratılış ve Evrim Terminolojisi

Değişme veya dönüşme, farklılaşma ya da başkalaşma olarak tarif edilen evrimdeki özellikleri belirten kavramlar arasında ontojeni ve metamorfozda da vardır. Evrim konusunda araştırma yapan bazı insanların içine düştükleri en büyük handikap, bazı canlılarda görülen döllenmiş yumurtadan o canlı olgunlaşmaya kadar geçirdiği safhaları ifade eden ontojeniyi evrim zannetmeleridir. Benzer bir şekilde kurbağa ve özellikle kelebeklerde görülen ve biyolojide başkalaşım (metamorfoz) denilen olayı da evrim zannetmektedirler. Biyolojide bir canlının embriyodan itibaren olgun hale gelinceye kadar geçirdiği safhalara "ontogeny" denir. Peki bunlar evrim midir? Her iki olayda, buna ilaveten evrimde de bir değişim, dönüşüm, başkalaşma ve farklılaşma vardır. Dolayısıyla bazı kimseler, bu benzerlikten dolayı ontojeni veya metamorfoz'u evrim olarak tanımladıkları görülmektedir. Bu anlatılması en basit olan karışıklıktır. Ne ontojeni ne de metamorfoz evrim değildir. Çünkü hem ontojeni hem de metamorfozda bir birey söz konusudur. Burada gerçekleşen değişim, dönüşüm, başkalaşma ve farklılaşma bir bireyin başından geçen olaylardır. Evrimde ise değişim, dönüşüm,

<sup>63</sup> Bayraktar, 105.

<sup>64</sup> Bayraktar, 120.

<sup>65</sup> İsmail Yakıt, "Kınalı-Zade Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları; Sayı 23 (1991); 55.

<sup>66</sup> Bayraktar, 122.

başkalaşma ve farklılaşma bir topluluğun tümünde veya bir kısmında gerçekleşmektedir.<sup>67</sup>

Evrim konusunda, 2017 yılında Harran Üniversitesi'nde "I. Uluslar Arası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi" ismi ile gerçekleştirilen kongrenin sonuç bildirisinin 5. Maddesi evrim ile ilgili şunlar geçmektedir: Evrim ve yaratılış konusunda bir kavram kargaşası ve bilgi kirliliği vardır. Herkesin evrimden anladığı ve kastettiği farklıdır. Evrim kelimesi; Tekâmül, Tebeddül, Tegayyür, Tahavvül ve Evolüsyon gibi otuza yakın tabir ve terim yerine kullanılmaktadır. Bunlardan Tekâmül, Tebeddül, Tegayyür ve Tahavvül gibi tabirler, değişimi, başkalaşmayı ve farklılaşmayı ifade etmektedirler. Bunlar teori değil birer kanundur. Ancak bir türden bir başka türün tesadüfen meydana geldiğini ifade eden Evolüsyon manasındaki evrim ise herhangi bir delile dayanmayan felsefi bir görüştür. Bu bakımdan evrim ve yaratılış terminolojisi hazırlanması zarureti vardır.<sup>68</sup> Evrimin karşılığı olarak kullanılan ve fakat değişik mefhumları ifade eden kelimelerden bazıları şunlardır:

**Tekâmül:** Tekâmül sözcük anlamıyla gelişme, olgunlaşma, farklı alanlarda farklı ve özelleşmiş anlamlarda kullanılan bir terimdir. Maneviyatı ilgilendiren alanlarda eksikliklerden arınma anlamında kullanılan bir kelimedir. Kısaca ruhların madde evrenindeki görgü ve deneyimini arttırması olarak tanımlanır. Tekâmül kavramı, günümüz bilim ve felsefe dilinde Batı dillerindeki "évolution" karşılığı olarak kullanılmaktadır. Modern Arapça'da istihâle, tahavvül, tatavvur, tebeddül gibi kelimelerle de ifade edilir.<sup>69</sup>

Tekâmül kelimesi, evrimin manasını karşılamamaktadır. Çünkü tekâmül bir canlının kendi iç dinamiklerindeki değişikliklerle belirli bir seviyeye ulaşması, kemale ermesidir. Örneğin, elma çekirdeği tekâmül eder, elma ağacı haline gelir. Tek hücreden ibaret olan zigot tekâmül ederek Allah'ın izniyle yetişkin bir insan olur. **Tekâmül** bunun yerine kullanılmalıdır. *Bu manada kâinatın bütün varlıklar tekâmül kanununa tabidir.* Bir canlının ilk yaratılışından itibaren günümüze kadar geçirdiği farz edilen ve ilmi tahkikle açıklanmaya çalışılan ve henüz nazariye olmaktan ileriye gidemeyen safhalara da "*filojeni*" denir. **Evrim** de bunun karşılığı olarak alınmalıdır.

**İstihale:** Sözlükte, "bir nesnenin önceki durumundan başka bir duruma dönüşmesi" demektir. Bir maddenin yapısında ve niteliklerinde bazı değişikliklerin meydana gelmesi sonucu başka bir maddeye dönüşmesi tabiatıta sıkça rastlanılan bir durumdur.<sup>70</sup> **Genel olarak kâinatın ve canlı varlıkların yaratılışı söz konusu olduğunda** en sonra İslam âlimleri, **istihale** kelimesini kullanmayı tercih etmişlerdir. Onların bu kelimeye yükledikleri mefhum ile evrim kelimesinin ifade ettiği mana arasında hiçbir irtibat yoktur. Esasen evrim yeni bir mefhum olduğu için Arapça'da tam oturmuş bir karşılığı yoktur. Bu sahadaki bazı otoriteler, evrimin tam karşılığı olarak "**tatavvur**" kelimesinin kullanılabileceğini ileri sürerler. Nitekim Arapça "**el-Müncid**" isimli lügatta da Darwin maddesinde bu teori, "**Tatavvur teorisi**" olarak geçmektedir. **Netice olarak** şu kesinlikle söylenebilir ki, **tekâmül** ve **istihale** kelimeleri, **evrim** mefhumunu karşılamaktan çok uzaktırlar. Bu istilahların tam oturmamış olmasını, evrim teorisinin yeniliğinden başka, teoriye yapılan tali ilavelerle kazandığı farklı manada aramak gerekir.

**Tahavvül:** Bu konuda yanlış değerlendirmelere sebep olan kelimelerden biri de tahavvüldür. İbrahim Hakkı Hazretleri, atom ve moleküllerin hal değiştirmesi olarak bahsettiği, tahavvülat-ı zerrat'ın elementlerin kademe kademe hangi mertebelerden geçerek insan vücudunda yer alması olarak tarif etmektedir: "O akıcı vücut, bitki alemine girerken bazı afetler, hastalıklar ona saldırır ve bu yüzden bitki olmaz. Yahut bitki olurken kemale gelmeden, olgunlaşmadan evvel bozulur. Bitkilik vasfını kaybeder ve hayvanlara yem olmaktan çıkar. Yahut hayvana yem olacak duruma gelir. Fakat yenmeden evvel yok olur gider ve bu yolda, bu suretle nice yıllar gecikir. Bazen de bir hayvan, insanın yemesine elverişli bir duruma gelmişken yenmeden evvel bozulur ve bu yüzden hayvanı insan mertebesine naklettirmeye, dönüşmeye engel olur. Bazen de bozulmadan insan mertebesine

<sup>67</sup> Hüseyin Allahverdi, "Biyolojide Evrim Nedir Ne Değildir?", Evrim Nedir ne Değildir?, Edt: Adnan Demircan, (Ankara: Fecr Yayınları 2019), 14.

<sup>68</sup> <https://www.nurdanhaber.com/tr-tr/haberler/43206/1-uluslararasi-bilimler-isiginda-yaratilis-kongresi-basin-bildirisi/>, (Ers. Tr. 07 Ekim 2019).

<sup>69</sup> Mehmet Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi", (İstanbul: DİA, 2011), XXXX/337.

<sup>70</sup> Kâşif Hamdi Okur, "İstihâle", İstanbul: DİA, 2016, Ek-1/674.



naklolur".<sup>71</sup> Bunun ifade ettiği mana da "evrim" kelimesiyle karşılanmaya çalışılmaktadır. Tahavvül kelimesinin yerine de "evrim" in kullanılması mümkün değildir. Çünkü **tahavvül** ile izah edilmeye çalışılan, *atom veya moleküllerin bir mertebeden başka bir mertebeye geçişidir*. Görüldüğü gibi, bu bir sınıflamadır. Canlıların hikmetle ve kademe kademe yaratıldığına, bunlar arasında yapı benzerliklerinin bulunduğuna dikkat çekilmektedir. Darwin'in, "*tabii seleksiyonla basit bir türden yüksek yapılı, organizmaların tesadüfen teşekkül ettiği*" görüşüyle yukarıdaki ifadeler, birbirleriyle itibas edilmeyecek kadar açıktır.

### Sonuç

Evrim konusunda, özellikle Müslüman bilim adamları tarafından evrimi savunma pozisyonun ortaya çıkması, aynı mana ve mefhumların ve aynı kelimelerin farklı kimseler tarafından değişik manalarda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum hem batılı bilim adamları açısından söz konusu olduğu gibi, Müslüman bilim adamları tarafından da geçerli bir durumdur. Bu durumda, karşılıklı ithamların ötesinde bir sonuca varmak mümkün olmayacaktır.

Evrimci görüş, gökleri, yeryüzünü ve bunların içindekilerini gayeli, hikmetli ve faydalı bir şekilde ilim, irade ve kudretiyle "Ol" emri ile yaratan Hâlık, Bari' ve Musavvir olan Yüce Allah'ın esma ve sıfatlarının tecelliyatını, kör bir tesadüfe havale etmekten başka bir şey değildir.

*Nazzâm, Cahız, İhvanu's-Safa, İbn Miskeveyh, Birunî, İbn-i Haldun, Kınalızade Ali Efendi* gibi İslam âlimleri ve felsefeciler, bu konuyla alakalı olarak, ufak tefek ifade farklılıklarının ötesinde, esasta aynı manaları tekrar ettikleri görülmektedir. Aslında İslam âlimlerinin evrim diye bir problemi yoktur. Çünkü onların çalışmaları incelendiğinde, kâinatın oluşumunun ve canlıların yaratılmasının Yüce Allah tarafından gerçekleştirildiğini çok iyi ifade etmektedirler. Onlar, nizam, düzen, ilim, irade ve kudret açısından bir sineğin yaratılması ile güneşin yaratılması arasında bir fark olmadığını; birini yaratamayanın diğerini de yaratamayacağını çok iyi bilmektedirler. Dolayısıyla bir sineği ve güneşi yaratan bir kudretin, hurma ağacını da maymunu da insanı da ayrı ayrı yaratabileceğini bilmektedirler.

İnsanoğlunun kendi kökenine/orijinine izah araması tabii bir ihtiyaçtan kaynaklanmaktadır. Bu noktada İslam âlimleri de müşahedeye uygun olarak, bu konuyu izah etmeye çalışmışlardır. Evrimcilerin de iddialarını desteklemek için geçmişten delil aramaları doğal bir durumdur. Ancak, her konuda olduğu gibi bu konuda da geçmişteki bu mana ve mefhumların ifade edildiği kelime ve kavramların delaletine dikkat edilmesi, yanlış anlama ve istismarı ortadan kaldıracaktır. Dolayısıyla değişim ve başkalaşımı ifade eden her kelime yerine "evrim" kullanılırsa, doğru bir sonuca varılamayacağı gibi, kavram kargaşasından kurtulmak da mümkün olmamaktadır.

Kâinat ve canlı varlıkların oluşumuna dair, evrimci ve yaratılışçı görüş arasındaki farklılıkları şu şekilde izah etmek mümkündür. Evrimci görüşü savunan felsefeci ve araştırmacıların savunduğu varlıkların (canlıların) oluşum prensiplerinin ilki, *bir türden başka bir tür veya bir varlıktan başka bir varlık hâsıl olmuştur. İkincisi, Günümüzdeki bütün varlıklar, tek bir hücrenin farklılaşmasıyla meydana gelmiştir. Yani tek hücreden omurgasız çok hücreliler, onlardan balık, balıktan kurbağa, kurbağadan sürüngen, sürüngenden kuş ve memeli ve neticede maymundan insan hâsıl olmuştur. Üçüncüsü, Bütün hadiseler, tesadüfen ve kendi kendine cereyan eder. Dördüncüsü ise, tedricilik ya da kademeli gelişmedir. Yani evrim hadiseleri uzun zaman içinde ve adım adım cereyan etmiştir*. Kur'ân açısından İslam âlimlerinin savunduğu varlıkların (canlıların) oluşum prensiplerinin ilki varlığın (canlıların) meydana gelmesi Yüce Allah'ın emri ile ve birbirinden bağımsız olduğu şeklindedir. Evrim hadiseleri söz konusu olmadığı gibi, türler arası geçiş söz konusu değildir. Ayrıca tüm canlı varlıklar sudan yaratılmıştır. Ancak, Allah'ın emretmesiyle her bir varlık kendine ait hücre ile hâsıl olmaktadır. Günümüzde halen yeni türler yaratılmaktadır. Ve insan maymundan değil Yüce Allah'ın en şerefli mahlûkudur. Hiçbir hadise, tesadüfen meydana gelmediği gibi, Yüce Allah'ın ilmine, iradesine ve kudretine dayanarak, bir hikmetle cereyan etmektedirler.

### Kaynakça

Akhmetova, E. (2016). Development of the theory of evolution. Historiafactory. <https://historiafactory.wordpress.com/2016/07/11/from-al-jahiz-776-868-tocharles-darwin-1809->

<sup>71</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, (İstanbul: Öz Ensar Yayınevi, 2016), 30.

## Kur'ân ve Bazı İslam Âlimleri Açısından Yaratılış ve Evrimci Görüş

1882/.

- Câhız, Amr b. B. Kitâbu'l-Hayavân, I-VII, Kahire 1323-1325; nşr. Abdüsselâm M. Hârûn, I-VII, Kahire; 1939-1945.
- Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesûd Beğavi, (v. 516/1122), *Me'alimu't-Tenzil*, (Beyrut: Daru İbnüHazzm, 2002).
- Ebu'l-A'la Mevdudî, *Tefhimü'l-Kur'an*, c. VII, Trc: M.H. Kayani-Y. Karaca-N. Şişman-İ. Bosnalı-A. ÜnalAktaş, (İnsan Yayınları 1997).
- Enver Uysal, "İhvân-ı Safâ", DİA, İstanbul; 2000.
- Erzurumlu İbrahim Hakkı, Marifetname, Öz Ensar Yayınevi, İstanbul; 2016.
- Farabi, İdeal Devlet el-Medinetü'l Fâzıla, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yayınevi; 2015.
- Fuat Sezgin, İslam'da Bilim ve Teknik, I-XIII, 4. Baskı, TÜBA Yayınları, İstanbul 2008.,
- Günay Tümer, "Biruni", DİA, İstanbul 1982.
- Hüseyin Allahverdi, "*Biyolojide Evrim Nedir Ne Değildir?*", Evrim Nedir ne Değildir?, Ed.: Adnan Demircan, (Ankara: Fecr Yayınları 2019), 13-46.
- İbn Haldun, Mukaddime I-II, trc. Halil Kendir, Yenişafak Kültür Armağanı, Ankara 2004.
- İbn Haldun, Mukkadime, 2. Baskı, Çev. Zakir Kadiri Ugan, İstanbul 1968.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer ed-Dimeşkî (ö. 774/1373) ,*Tefsiru'l-Kur'ani'l-'Azim*, c. VIII, 1. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), VIII/109.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem (ö. 711/1311), *Lisânü'l-'Arab*, I-XV, (Beyrut: Dâru Sâdır tsz).
- İlhan Kutluer, "*Cevher*", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi (DİA), 1993), 450-455.
- İlyas Çelebi, "Nazzâm", (İstanbul: DİA, 2006), XXXII/466.
- İlyas Çelebi, "Nazzâm", DİA, İstanbul, 2006.
- İsmail Yakıt, "Kınalı-Zade Ali Efendi'nin Evrim Düşüncesi", İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Konferansları; 1991, ss. 51-60.
- J. Z. Wilczynski. 1959. On The Presumed Darwinism Of Alberuni Eight Hundred Years Before Darwin. The History of Science Society, 459-466.
- Kâdı Beydavî, *Muhtasar Kur'an Tefsiri (Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil)*, 2. Baskı, Trc. Şadi Eren, (İstanbul: Selsebil Yayınları 2011).
- Kâşif Hamdi Okur, "İstihâle", DİA, İstanbul 2016.
- Keskin, Zeki, "*Ayetler Işığında İnsanın Yaratılışı*", Ayetlerin ve Hadislerin Dilinden Yaratılış, Ed. Adem Tatlı vdğr. (Antalya: Akder Yayınları 2018), 33-43.
- Mahmut Kaya, "Farabi", DİA, İstanbul 1995.
- Mehmet Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi", DİA, İstanbul 2011.
- Mehmet Bayrakdar, İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi, 1. Baskı, Otto Yayınları, Ankara 2018.
- Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid*, (İstanbul: Beka Yayınları, 2014).
- Muhammed Fuâd Abdülhakî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfazil-Kur'ani'l-Kerim*, (Kahire: Daru'l-Hadîs, 1945).
- Neil A. Champbell-Jane B. Reece, Biyoloji, (çev: Ertunç Gündüz-İsmail Türkan), 2. Baskı, Palme Yayıncılık, Ankara 2008.
- Özdemir, Ahmet, Haşr Suresi 24. Ayete Göre Yaratılış İmkân ve Tabiatı: Evrimin İmkânsızlığı. I. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi, (Şanlıurfa: 30 Kasım – 2 Aralık 2017), 428-443.
- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'ân İstılahları Sözlüğü*, çev. Abdülhakî Güneş-Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları 2006).
- Razî, Muhammed İbn Ebî Bekr b. Abdilkadir (ö.650/1252), *el-Muhtar min Luğati's-Sıhah*, (Mısır: el-Halebî Matbaası, 1950).
- S. H. Nasr. (1993). An Introduction To Islamic Cosmological Doctrines. ISBN: 0791415163. Yayın Evi: SUNY Press.
- Sachau. E. C., Alberuni's India: An Account Of The Religion, Philosophy, Literature, Geography, Chronology, Astronomy, Customs, Laws And Astrology Of India, Routledge Yayın Evi; 2013.
- Said Nursî, *Muhakemat*, 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015).
- Said Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015).
- Said Nursî, *Sözler*, 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015).
- Said Nursî, *Şualar*, 4. Baskı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015).
- Şeyh Zade a'la Tefsiri'l-Beydavî, VIII, (Beyrut: Daru'l-Kutubü'l-İlmiyye, 1999).
- Seyyid Kutub, *Fizilali'l-Kur'an*, (Ter: M. Emin SARAÇ-İ. Hakkı ŞENGÜLER- Bekir Karlığa), (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 2012).
- Shah, M. S. (2017). Pre-Darwinian Muslim Scholars' Views on Evolution. <http://pu.edu.pk/images/journal/uoc/2.pdf>. 3-20.
- Süleyman Uludağ, "İbn Haldun", DİA, İstanbul 1999.
- Taberi, *Tefsiru't-Taberi, min Kitabihî Cami'l-Beyan 'an-Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru-Risale, 1994).
- Teoman Duralı, Biyoloji Felsefesi, Akçağ Yayınları, Ankara, 1992.

## Kur'ân ve Bazı İslam Âlimleri Açısından Yaratılış ve Evrimci Görüş

Ziadat. A. A. Western Science In The Arab World: The Impact Of Darwinism 1860–1930. ISBN: 9781349183456. Springer Yayın Evi; 1986.

<https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Biruni>, (Erş, Tr. 14 Eylül 2019).

<https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Jahiz> (Erş. Tr. 14 Eylül 2019).

[https://en.wikipedia.org/wiki/Brethren\\_of\\_Purity](https://en.wikipedia.org/wiki/Brethren_of_Purity), (Erş. Tr. 14 Eylül 2019).

[https://en.wikipedia.org/wiki/Early\\_Islamic\\_philosophy](https://en.wikipedia.org/wiki/Early_Islamic_philosophy), Erş.Tr. 10 Eylül 2019).

<https://en.wikipedia.org/wiki/Miskawayh>, (Erş. Tr. 14 Eylül 2019).

<https://www.nurdanhaber.com/tr-tr/haberler/43206/1-uluslararasi-bilimler-isiginda-yaratilis-kongresi-basin-bildirisi/>, (Erş. Tr. 07 Ekim 2019).

Çeviri Makalesi/ Translated Article

Geliş Tarihi/Received: 20. 04. 2020 • Kabul Tarihi/Accepted: 21. 05. 2020

**ŞER'İ NASLAR KONUSUNDA CUMHÜR İLE HANEFİLER ARASINDAKİ TEARUZ  
SORUNUNU GİDERME YOLLARI\***  
**WAYS TO RESOLVE THE TA'ARUDH PROBLEM OF THE LEGAL TEXTS BETWEEN  
JUMHÜR AND HANAFİ**

**Eş-Şerîf Hâtim b. 'Ârif el-'Avnî**

Prof. Dr., Ümmü'l-Kura Üniversitesi Dava ve Usuluddin Fakültesi

**Çev. Cevat DOĞMAÇ**

Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

cevatdogmac@hotmail.com

Oricd.org/0000-0001-6192-6737

**Öz\*\***

Haberler arasındaki tearuz problemini çözme konusu, nasların anlaşılması ve amele konu edilmesi açısından önemli bir husustur. Bu nedenle, tearuz ve mütearız haberler ile bunun çözüm yolları meseleleri geçmişten beri ulemanın zihnini meşgul edegelmıştır. Bu konuyu ele alan çalışmalarda, tearuzu giderme hususunda cumhur ile Hanefi mezhebi arasındaki yöntem farklılığına dikkat çekilmiştir. Bu çalışmada ise cumhur ve Hanefiler arasında genel kabul görmüş ihtilafa farklı bir şekilde yaklaşmakta ve Hanefi menhecinin cumhurunkinden farklı olmadığı tezi savunulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tearuz, Cumhur, Hanefî

**Abstract**

The issue of solving problem of taarudh between the narrations is an important thing in terms of understanding and dealing with those narrations. For this reason, the issues of taarudh and consecutive narrations and their solution ways have been occupying the mind of the scholars since the past. In the studies dealing with this issue, attention was drowning to the difference in method between jumhur and Hanafis in solving the problem of taarudh. In this study, the generally accepted between jumhur and Hanafis is approached differently and it is argue that the Hanafi method is not different from the Jumhur.

**Keywords:** Taarudh, Jumhur, Hanafi

Bismillahirrahmanirrahim

Fukahanın cumhuruna göre –Hanefî usulcülere muhalif olarak- iki nas arasındaki tearuzu giderme yolları, aşamalı olarak aşağıda sıralanacağı şekilde gerçekleşmektedir:

- 1- Cem' etme
- 2- Önce irad edilen ile sonra irad edilen biliniyorsa nesh yapma
- 3- Tercih, eğer sıralamadaki çözüm yollarından hiçbirisi mümkün olmazsa;
- 4- Tevekkuf

Bu; Mâlikî, Şâfiî, Hanbelî<sup>1</sup> ile müstakil bir mezhep olan ve bir zamanlar tabiilerinin olduğu Muhammed b. Cerir et-Taberî'ye (ö. 310) nispet edilen Cerîrî mezhebinin görüşüdür.<sup>2</sup>

Her ne kadar, zikredilen sıralamayı bazı durumlarda takyid etseler, yani tearuzu bu sıralamaya uygun bir şekilde gidermeseler bile bu, üç mezhebin usulcülerinin kaydettiği nazari bir tertiptir. İleride bu durum beyan edilecektir. Yani geneli yansıtmaya ve kabul edilen asla muhalif olsa bile neshin ve tercihin bazen cem'e takdim edildiği görülmektedir. Ancak bu, sadece sıralamanın mutlaknya sınırlandırılan kayıtlarla gerçekleştirilmektedir.

Cumhur, Hanefîlerin tearuz konusundaki bu sıralamasını ikrar ettiğini beyan etmekte ve hiç kimse –usulün en önemli ve en geniş konusu olduğu halde<sup>3</sup> Hanefîlerin tertip konusunda kendilerine muhalefet ettiğine işaret bile etmemektedir. Bu, Hanefîlere muhalefet eden ve onlarla münakaşa etme yetkinliğine sahip âlimler için alışık olunmayan bir durumdur. Çünkü onlar, çoğu zaman Hanefîlerin bu ve buna benzer konulardaki farklı muhalefetlerine işaretle bulunmuşlardır.

Hanefî mezhebi için zikredilen sıralamaya muhalif bir tertib söz konusudur. Onların, önce neshi sonra tercihi daha sonra cem'i ve tevakkufu kullandıkları söylenmektedir.<sup>4</sup> Ancak, Hanefî âlimlerinin kelimelerine dikkat kesildiği zaman aslında cumhura muhalefet etmedikleri görülmektedir. Cumhur ile Hanefîler arasında var olduğu sanılan ihtilaf terimsel farklılıklardan, bazı durumlarda mutlak kullanımlardan veya sadece Hanefîlerin bazı âlimlerinin görüşlerine başvurup diğerlerini sarfınazar etmesinden kaynaklanmaktadır. Tearuz konusunda Hanefîlerin gerçek düşüncesini izhar eden önemli bazı durumlar, ileride arz edilecektir. Binaen aleyh, Hanefîlerin tearuz konusundaki

\* Bu çalışmanın orijinali “منار حل إشكال التعارض بين النصوص الشرعية بين الجمهور والحنفية” adıyla müellifin kendi sitesinden <http://www.dr-alawni.com/books.php?show=11> adresiyle erişime açıktır. Erş Trh. 11.03.2020.

\*\* Özet kısmı tarafımızca eklenmiştir. (çev.)

<sup>1</sup> Bkz. Şâfiî, *Risâle*, s. 574-590, 924-925; Şâfiî, *İhtilâfu'l hadis*, s. 40-41; Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l irşâd*, III, s. 260-283; Ebu'l Hüseyin el-Basrî, *Mu'temed*, II, s. 672-674; Şîrâzî eş-Şâfiî, *Luma'*, thk. Abdulkadir el-Hatîb, s. 217; Şîrâzî, *Şerhu Luma'*, II, s. 657; Ebû Muzaffer es-Semâ'nî eş-Şâfiî, *Kavâti 'u'l edille*, thk. Abdullah el-Hakemî, III, s. 29; Bâcî el-Mâlikî, *İhkâmü'l fusûl fi ahkâmî'l usûl*, no: 798; Bâcî el-Mâlikî, *el-İşâre ilâ ma'rifeti'l usûl*, s. 375; İbn 'Akîl el-Hanbelî, *el-Vâdih fi usûli'l fikh*, V, s. 76; Razî el-Şâfiî, *Mahsûl*, II, s. 252; V, s. 406; Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasarü'r Ravda*, III, s. 687-688; Kurtubî el-Mâlikî, *Mufhim*, IV, s. 513, V, s. 360; Amidî el-Hanbelî eş-Şâfiî, *el-İhkâm fi usûli'l ahkâm*, V, s. 2289; Karâfî el-Mâlikî, *Tenkîhu'l fusûl*, s. 443-444; Karâfî, *Nefâisu'l usûl fi şerhi el-Mahsûl*, VIII, s. 3638; Nevevî, *Şerhu Sahihî Muslim*, I, s. 35; Ebû Abdullah el-Kurtubî el-Mâlikî, *el-Câmi' li ahkâmî'l Kurân*, III, s. 175, 204, IV, s. 157, V, s. 85; Safiyuddîn el-Hindî, *Nihâyetü'l vusûl fi dirâyeti'l usûl*, VIII, s. 3662-3665; Zerkeşî, *Bahru'l muhit*, VI, s. 108-194; Takiyuddîn es-Sübkî, Tac es-Sübkî, *el-İbhâc şerhu Minhâc*, VII, s. 2728-2746; İznevî eş-Şâfiî, *Nihâyetü's suul fi şerhi Minhâcu'l Usûl*, IV, s. 338-339; Tac es-Sübkî, *Cem'u'l cevâmi'* (Celâl el-Mahallî'nin *Bedru't tali'*, II, s. 338-339 ve Attâr'ın haşiyesi II, s. 400-402 ile birlikte); Merdâvî el-Hanbelî, *et-Tahbîr şerhu't Tahrîr*, VIII, s. 4130-4140; Şüşâvî el-Mâlikî (ö. 899), *Refu'n nikâb an tenkîhi's şihâb*, II, s. 222-227.

<sup>2</sup> Hâdî Rüşû, *Muhtelifü'l hadis ve cuhûdu'l muhaddisîn*, 498-512

<sup>3</sup> Usulcülerin genelinin kitaplarına az önce müracaat edildi

<sup>4</sup> Bkz. Ebu'l Hasanât el-Leknevî, *el-Ecvibetü'l Fâzîlâ li'l esileti'l 'aşere el-kâmile*, 183; Muhammed el-Hıdrî, *Usulü'l fikh*, 358-359; Abdullatif el-Berzencî, *el-Te'aruz ve't tercih*, Beyrut, Dâru'l kutubi'l ilmiyye, I, 171-176; Binyunus el-Velî, *Davâbitü't Tercih 'inde vukû'i't te'aruz*, Riyâd, Advâu's selef, 223-228; Abdülmecit es-Suse, *Menhecü't tevfik ve't tercih*, Ummân, Dâru'n Nefâis, 115-116; Muhammed eş-Şetyevî, *et-Tercih beyne'l ahbâr*, Beyrut, Mektebetu Hasan el-'asriyye, 123-124; Hasan b. Abdülhamid el-Buhârî, *Menhecü'l İmâm et-Tehâvî fi def'i't teârud beyne'n nusûsi's şeriyeye min hilâli kitâbihi şerhu müşkili'l âsâr*, Ümmül Kura Üniversitesi Şeriat Fakültesi Yüksek Lisans Tezi, 1422, 107; Târik et-Tavârî, *Muhtelifü'l hadis ve eseruhu fi ahkâmî'l hudûd ve'l 'ukûbât*, Beyrut, Dâru İbn Hazm, 382; Hâdî Rüşû el-Tünusî, *Muhtelifü'l hadis ve cuhûdu'l muhaddisîne fihi*, Beyrut, Daru İbn Hazm, 252-254, 269; Nâfiz Hammâd, *Muhtelifü'l hadis beyne'l fukahâi ve'l muhaddisîn*, Dâru'l vefâ, 136-137 (Bu çalışmada Hanefîler arasındaki ihtilaf da zikredilmiştir s. 138) .

\* Başlıklar tarafımızca konulmuştur. Çalışmanın orijinalinde herhangi bir başlık söz konusu değildir (çev.)

menheçlerinin, muhaddislerinkinden farklı olduğu genellemesinin doğru olmayan bir genelleme olduğu da söylenebilir.

## 1. Cumhûra Muvafık Görüş Bildiren Hanefî Alimler

### 1.1. Tahâvî

Erken bir dönemde yaşadığından dolayı Hanefî fıkhında imam olan, usul ile fûru fıkhıta tasnifatı olan Tahâvî (ö. 321) ile başlanacaktır ki o, kitaplarının birinde şöyle demektedir:

“Hz. Peygamber’den (s) ittifak ve tezada muhtemel olan iki hadis rivayet edildiği zaman, bize göre evla olan hadislerin ittifaka haml edilmesidir.”<sup>5</sup>

Tahâvî, bu manayı *Şerhu maâ’ni’l âsâr* kitabının birkaç yerinde tekrar etmektedir.<sup>6</sup> Başka bir yerde ise ihtilafu’l hadisle ilgili nehy ve iznin bulunduğunu söyleyip, cem’ konusuna değindikten sonra şu ifadeyi kullanmaktadır:

“Bu nakillerden hiçbirini tezada ve bir kısmı bir diğer bir kısmını yok sayan ihtilafa hamledilmez. Mümkünse, bir kısmı diğer bir kısmını doğrulayan ittifaka hamledilir.”<sup>7</sup>

Buna benzer ifadeleri, tearuzda müşkil hadisler konusuna hasrettiği *Şerhu müşkil’l âsâr* ismiyle meşhur olan *Beyânu müşkili ahâdîsi Resulillahi (s) ve istihrâcu mâ fihâ mine’l ahkâmi ve nefyi’t tezdad* adlı kitabının birkaç yerinde de tekrarlamaktadır.<sup>8</sup> Hatta Tahâvî, kitabının büyük bir kısmını cem’ üzerine inşa etmiş ve cem’i diğerlerine önclemiştir. Kitap üzerine gerçekleştirilen bilimsel bir çalışmada araştırmacı, Tehâvî’nin cem’, nesh ve tercih yaptığı konuları toplamış; 127 konuda cem’, 54 konuda nesh ve 28 konuda ise tercih yaptığı sonucuna ulaşmıştır. Bundan dolayı araştırmacı Hasan b. Abdülhamid Buhârî, Tehâvî’nin cem’i neshe ve tevakkufa öncelemek konusunda cumhura muvafakat ettiği neticesine varmıştır.<sup>9</sup> Bu neticenin kendisi, Tahâvî’nin tearuz problemini giderirken kullandığı menheci tanıtan Hâdî Rûşû et-Tûnusî’nin “Tehâvî, cem’i diğer yöntemlere önclemiştir” sonucunu da desteklemektedir.<sup>10</sup> Hâdî Rûşû’nun ulaştığı bu sonuç, diğer Hanefî mensuplarının muhalifi bir söylemdir.

### 1.2. Pezdevî

Mutemed bir usul olan, Fahrulislam Ali b. Muhammed el-Pezdevî’nin *Kenzu’l vusûl ilâ m’arifeti’l usûl* adlı eserindeki görüşlerine bakacak olursak, şöyle dediğine şahit oluruz:

“Birinin diğerine herhangi bir meziyeti olmayan aynı derecedeki iki delilin, zıt iki hükmü belirtmesi tearuzun umdesidir. Zaten umde –rükün- bir şeyi ayakta tutan, onu var edendir.<sup>11</sup> Tearuzun şartı ise hükümleri helallik ve haramlık gibi birbirinin zıddı olmasına rağmen, mahal ve vakit itibarıyla bir olmalarıdır. Zıtlık, nikah gibi bazen helal bazen haram olan yani iki ayrı mahalde içtimaları caiz olan şeylerde vaki olmaz. Aynı şekilde zıtlık, iki ayrı vakitte de gerçekleşmez.<sup>12</sup> Sirkeye dönüşen içkinin haram oluşu gibi iki ayrı vakitte tek mahalde birleşmeleri caiz olan şeylerde zıtlık mümkün değildir.”<sup>13</sup>

Cumhurun bahsettiği rükünleri taşıyan muarazanın, burada sözü edilen muaraza olup olmadığı sorusu sorulabilir? Pezdevî’nin burada bahsini ettiği muarazanın cem’e, neshe ve tercihe ihtimali olmayan muaraza olduğu açıktır. Aslında o, hakiki tearuzdan beri olan vahyi, tezattan tenzih etmek istiyor. Bu nedenle az önce dile getirdiklerinden sonra “iki ayet arasındaki tearuzun hükmü sünnete müracaat etmektir, iki sünnet arasındaki tearuzun hükmü ise hüccet derecesine göre mümkün olan kıyasa veya sahabe kavline dönmektir” ifadesini kullanmaktadır. Çünkü neshedeni bilmemek taruz eden iki delille de amel etmeyi imkansız kılar. Bunların yapılması mümkün olmadığı zamanlar usulde kararlaştırılan hükümler cari olur. Muarazaya sebep olan şey, nasih ve mensuhun bilinmemesidir. Tarihi bilinmeyen naslar da Kuran ve sünnette mevcuttur.

<sup>5</sup> Tahâvî, *Şerhu maani’l âsâr*, IV, 274.

<sup>6</sup> Tahâvî, *Şerhu maâ’ni’l âsâr*, I, 163, 192, 196-197, 215, 414, 434, IV, 124, 392.

<sup>7</sup> Tahâvî, *Ahkâmu’l Kuran*, II, 308

<sup>8</sup> Tahâvî, *Şerhu müşkili’l âsâr*, X/ 38, XIII/ 98, XIV/ 60, 321.

<sup>9</sup> Buhârî, Hasan b. Abdülhamid, *Menhecu’l İmâm et-Tehâvî*, 1422, s. 132, 272, 273.

<sup>10</sup> Rûş, Hâdî el-Tûnusî, *Muhtelifu’l hadis ve cuhûdu’l muhaddisine fihi*, 550, 554, 567, 568.

<sup>11</sup> Bu, rükün-umde- ile kastettiği şeydir. Bu rükünleri barındırmayan şeyler tearuz değildir.

<sup>12</sup> Yani zıtlık iki ayrı vakitte gerçekleşmez. Böyle bir durumda nesih ile zıtlık giderilebilir.

<sup>13</sup> Pezdevî, *Usûl*, thk. Sait Bektaş, s. 449; Alauddin el-Buhârî, *Keşfu’l esrâr*, III, s. 160-162; Ekemeleddin el-Bâbertî, *Takrîr*, IV, s. 426-427.

Tearuz bazen iki ayet arasında veya bir ayetin iki kıraat vechi arasında gerçekleşir, bazen iki sünnet arasında, bazen de sünnet ile ayet arasında gerçekleşmektedir. Açıklanacağı üzere nesh, sayılan bu durumların tamamında görülebilmektedir.

Zikredilenlerin tamamı, Pezdevî'nin beyan ettiği tearuzun, cumhur tarafından dillendirilen tearuz olmadığını açık bir şekilde göstermektedir. Pezdevî'nin burada açıkladığı tearuz tesakutu gerektiren bir tearuzdur. Bu nedenle iki ayet arasında vukua gelirse sünnete; iki sünnet arasında vukua gelmesi durumunda ise kıyas veya sahabe kavline; bunlar mümkün olmadığı durumlarda ise usulde belirtilen aşamalara müracaat edileceğini söylemekte, herhangi bir tercih yapılacağını beyan etmemekle birlikte neshin de olmayacağını dillendirmektedir. Çünkü burada söz konusu edilen tearuzun, aynı vakitte meydana gelmesi gerekmektedir.

Pezdevî başka bir bölümde, muarazanın hükmü ve şartları anlaşıldıktan sonra muarazadan kurtulmanın asıllardan birinin yok sayılmasıyla mümkün olduğunu ve bunun için de hüccet, hüküm, hal, sarih zaman ve delalet bakımından zaman olmak üzere beş vecih bulunduğunu zikreder.

Hüccet veche göre, iki delil birbirine muadil değilse muaraza da gerçekleşmez. Muhkem olana mücmel ve müteşabihin tearuzu veya Kur'an ve meşhur sünnete haber-i vahidin tearuzu gibi. Muarazada asıl olan iki delilin müsavi olmasıdır. Bunun örnekleri çoktur.<sup>14</sup>

Müellif, burada tearuzun gerçekte husule gelmesine engel olan durumu belirtmiştir. Yani tearuz gözüktüğü halde hakikatte tearuz olmadığını belirterek sorunu gidermiştir. Muhkem ile müteşabih ve mücmel arasında tearuz olmayacağını ifade ederek müteşabih ve mücmelin muhkeme hamledilmesi gerektiğini anlatmış, böylece cem' yapmıştır. Aynı şekilde kat'î ve zanni delilin tearuz etmeyeceğini söyleyerek, kat'î olanın zanni olana önceleneceğini ifade etmiş ve tercihte bulunmuştur. Müellif, daha sonra şöyle devam etmektedir:

"Eğer iki delille sabit olan hükmün farklı olduğu bilinirse taarruz ortadan kalkar. 'Ancak (Allah) sizi kasıtlı yaptığınız yeminlerinizden sorumlu tutar' <sup>15</sup> ayetinde kastedilen ğamus yemindir. Başka bir ayette ise şöyle geçmektedir: 'Allah, kasıtsız yemininizden sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden sorumlu tutar.'<sup>16</sup> Ğamus, zikredilen lağv yemine dahildir. Sorumluluğun müsbet tarafı ahiret yurdundaki karşılık manasına gelmekte ve mutlak kullanılmaktadır. Sorumluluğun menfi tarafı ise dünyadaki karşılığı manasına gelmekte keffaret kastedilmektedir. Böylece ayetler arasında cem' yapılmış oldu ve tearuz ortadan kalktı. Zikredilenlerin bir kısmının bir kısmına hamledilmesi doğru değildir ve bu konunun örneği çoktur."<sup>17</sup>

Ğamus yemin, iyiliğe ve hakka muhalif olması ile faydasız manasını taşıması itibariye lağv yeminin kapsamına dahil olduğundan Pezdevî, iki ayetin arasını cem' etmiştir. Birinci ayet, yeminin sorumluluğunun olmadığını belirttiği ve ikinci ayet sorumluluğunun var olduğunu belirttiği halde, burada herhangi bir tearuz söz konusu değildir. Sorumluluğunun olduğunu belirten ayet ahiretteki karşılığını ifade etmektedir. Zaten ğamus yeminin karşılığı uhrevidir. Menfi muahazeden bahseden ayet ile dünyevi karşılık olan keffaret kastedilmektedir. Ğamus yemin için herhangi bir keffaret söz konusu değildir.

Burada yapılan işlem cemi'n kendisidir. Müellif, ayetlerin nüzul zamanını bildiği halde hakiki muarazanın cem' işlemi ile ortadan kalkacağını kastettiği anlaşılmaktadır. Maide, son inen suredir ve veda hacı zamanında nazil olmuştur. Bakara Suresinin ise daha önce nazil olduğu bilinmektedir. Buna rağmen Pezdevî tearuzu nesh ile gidermemiştir. Halbuki Hanefî mezhebi, delillerin nüzul veya vürud tarihlerini bildikleri zaman neshi cem'e önceledikleri kaidesini benimsedikleri söylenmektedir. Hanefîlerin nesh konusundaki görüşlerinden haberdar olanlar, Bakara ve Maide Suresi gibi nüzulleri kesin olmayan delillere bile başvurduklarını görecektir. Pezdevî'nin cem'î neshe tercih etmesi "Hanefîler, delillerin tarihlerini bildikleri zaman neshi cem'e takdim ederler" kaidesini sorunlu bir hale getirmektedir.

<sup>14</sup> Pezdevî, *Usûl*, s. 453-454; el-Buhârî, Alauddin, *Keşfu'l esrâr*, III, s. 182-183; el-Bâbertî, Ekemeleddin, *Takrîr*, IV, s. 449-451.

<sup>15</sup> Bakara, 225.

<sup>16</sup> Maide, 89.

<sup>17</sup> Pezdevî, *Usûl*, s. 404; el-Buhârî, Alauddin, *Keşfu'l esrâr*, III, s. 183-186; el-Bâbertî, Ekemeleddin, *Takrîr*, IV, s. 452-455.

Pezdevî, Tearuz konusunu nihayete erene kadar hakiki tearuzu arz etmekte ve nasıl engelleneceğini anlatmaktadır.<sup>18</sup> Konuyu anlatırken tercih ve neshi önceleyip cem'î üçüncü sıraya attığına dair herhangi bir ifade kullanmamaktadır. Pezdevî'nin örneklemelerinde, cumhura muvafakat ettiği görülsün bile kullandığı ifadelerde, onlara muhalefet ettiğine veya onlarla aynı görüşü paylaştığına dair herhangi bir işaret bulunmamaktadır.

### 1.3. Serahsî

Muhammed b. Ahmed b. Ebû Sehl es-Serahsî (ö. 490) ise iki nas arasındaki Muaraza konusuna, şu sözlerle başlamıştır:

“Acizlik göstergesi olduğundan şer'î hüccetler olan Kur'an ve Sünnet arasında tearuz vaki olmaz. Çünkü Allah, acizlikle vasfedilmekten münezzehtir. Tarih bilginimizin olmayışı nasların nasihini mensuhundan ayırmamıza mani olmakta, bu da tearuzun vehmine sebep olmaktadır. Halbuki tarih bilgisiyle muarazanın ortadan kalkacağı görülmektedir. Çünkü son tarihli nass erken tarihli olanı nesh etmektedir. Bütün bunlardan, nasih ve mensuhu ayırt etmek amacıyla tarihin bilinmesinin gerekliliği ortaya çıkmıştır. Eğer bu anlatılanlar - tarih bilgisi- yoksa tearuz Allah'ın hadisata koyduğu hükümlerde değil bizim hakkımızda cari olur. Bu vehmi tearuzdan kurtulmak için de muarazanın; tefsirinin, rükünlerinin, şartlarının ve hükmünün bilinmesi gerekmektedir...”<sup>19</sup>

Müellif, daha sonra Pezdevî'nin muaraza konusunda zikrettiği rükünlere ve şartlara değinmiştir. Serahsî'nin bu anlattıklarından, yani Pezdevî'nin tearuz konusundaki şartlarını ve rükünleri ortaya koymasından; delillerin müsavi olması halinde cem'in ve tercihin mümkün olmadığı hakiki tearuzdan bahsettiği bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Kendisine göre rükünlerini ve şartlarını anlattığı tearuzun ortadan kalkması için tek yetkin ihtimal olduğundan dolayı nesh ile başlamıştır. Serahsî'nin ne dediğini iyi anlamayan, onun nelerden bahsettiğini idrak etmeden neshi cem'e takdim ettiğini söyleyenler de yok değildir.

Serahsî, muarazadan kurtulmanın yollarını açıklamak suretiyle bu anlattıklarını teyid etmektedir. Muarazadan kurtulma yolu olarak sırasıyla delilden, hükümden, halden, tarih bilgisinden ve tarihin delaletinden yararlanmak gerektiğine değinmiştir.

Birinci yöntem olan delil ile muarazadan kurtulmanın yolu, birkaç şekilde açıklanabilir. Bu yollardan bir tanesi şöyledir: İki nassın bir tanesi muhkem diğeri ise mücmel veya müşkil olursa, iki nas arasında hakiki tearuzun olmadığı anlaşılır. Böyle bir durumda, mücmel ve müşkil olan delil ile değil muhkem olanla amel edilir. Aynı şekilde naslardan bir tanesi Kur'an'dan veya meşhur sünnetten olursa diğeri ise haber-i vahid ise hakiki tearuz gerçekleşmez. Zaten mütearız gözükün naslardan bir tanesi tahsis edilmeye muhtemel ise tearuz manası ortadan kalkmaktadır.

Serahsî, hüccet olan delillerden tearuzun ancak taazzur durumunda kalkmayacağını açık bir şekilde ifade ederek, cem'î neshe ve tercihe takdim etmiştir. Zaten daha sonra açıklamaya koyulduğu tearuzu giderme yollarının üç tanesi de cem'î kapsamına girmektedir:

İlk yöntem, mücmel ve müşkil olan delili muhkemin delaletine hamletmesidir. Bu zaten cem'in ta kendisidir.

İkinci yöntem, her ne kadar “Naslardan bir tanesi Kuran'dan veya meşhur sünnetten olursa diğeri ise haber-i vahid olsa” sözünden tercih anlaşılırsa bile Kuran ve meşhur sünnette sübutta ve delalette katilik bulunduğundan dolayı, muhtemel olan haber-i vahidin delaletini Kuran'ın veya meşhur sünnetin delaletine hamletmiş olmasıdır. Alaaddin Semerkandî'nin de (ö. 539) tearuzun olmadığını beyan ederken kullandığı ifadeler de bu duruma delil olmaktadır. Ona göre tearuz durumunda rükne raci olan şey, iki delil arasında mümaselet bulunmamasıdır. Kuran'ın ve mütevatir sünnetin, haber-i vahid veya kıyasla tearuzu; haber-i vahidin kıyasla tearuzu gibi. Zaten hilafında Kuran'ın nassının, mütevatir sünnetin veya icmanın yer almayışı, haber-i vahid ve kıyasın kabul şartlarından bir tanesidir.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Pezdevî, *Usûl*, s. 454-464; el-Buhârî, Alaaddin, *Keşfu'l esrâr*, III, s. 186-210; el-Bâbertî, Ekemeleddin, *Takrîr*, IV, s. 456-484.

<sup>19</sup> Serahsî, *Usûl*, II, s. 12-13.

<sup>20</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l Usûl*, thk. Abdülmelik Sa'dî, II, s. 964.



Üçüncü yöntem ise naslardan bir tanesi diğeri tarafından tahsis edilmeye muhtemel olmasıdır. Böyle bir durumda tahsis yapılacağı aşıkardır. Zaten bu yöntem cem'in en bariz kullanım şekillerinden bir tanesidir.

Serahsî, Kuran'dan örnek vererek konuyu daha anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. "Erkek ve bayan hırsızın ellerini kesin"<sup>21</sup> ayeti ile "Sonra onu emniyetli olduğu yere ulaştır"<sup>22</sup> ayetleri arasında zahiri olarak tearuz gözükmektedir. Ancak "ellerini kesin" ayeti âm olup, tahsisi mümkün olduğundan dolayı "Onu emniyetli olduğu yere ulaştır" ayetinden hareketle müste'men<sup>23</sup> bundan tahsis edilmiştir.

Hz. Peygamber'in "Kim uyku veya unutma sebebiyle namaz kılmazsa, hatırladığı zaman namazı kılsın. Çünkü o namazın vakti, onu hatırladığı andır" hadis ile "Üç vakitte namaz kılmayı nehyetmiştir" hadisi arasında zahiri bir teâruz gözükmektedir. Hâlbuki "Hatırladığı zaman kılsın" hadisi tahsis kabilinden olduğundan diğeri delili tahsis etmiş, böylece tearuz ortadan kalkmıştır.

Eğer tearuz halindeki iki delilden biriyle amel edilmesi insanlar arasında yaygınlaşırsa, icma delili ile amel edilen tercih edilir ve tearuz ortadan kalkmış olur. Mütearız olan iki delilden, kendisiyle amel edilen daha geç tarihli olursa nâsih olduğu anlaşılır. Tarihlerinin bilinmesi teâruzu ortadan kaldırdığı gibi icmâ' da buna delil olur. Ama kendisiyle amel edilen daha erken tarihliyse, daha geç tarihli olanın müevvel olduğu bilinir, habere dayalı bir delil ise ravilerin sehvindenden kaynaklı olduğu anlaşılır. Muta'nın ibahasından sonra haramlığı, kabir ziyaretinin nehyinden sonra ibahası, kurban etlerinin saklanması caiz bırakılması, kaplarda içmenin serbest bırakılması konularında olduğu gibi mensûh bir haber yaygınlaşsa nâsih haber de ondan sonra yaygınlaşır. Nâsih olan haber iştihar ederse, yani insanlar geç tarihli olan nass üzerine icma' edip amel ederlerse muâraza ortadan kalkmış olur.

Böylece Serahsî, ilk iki örnekte tahsis yaparak cem'î öncelemiştir. Mütearız iki nastan, üzerinde icma bulunan hadisi almış ve icmayı neshin varlığına delil olarak kullanmıştır. Serahsî'ye göre asıldaki tearuz hakiki tearuz olduğundan, icmayı neshe delil olarak kullanmıştır. İki mütearız hadisten erken tarihli hadis üzerine amel edileni asıl kabul edip, geç tarihli olanı tevil etmiş veya ravinin hatası olarak benimsemiş olması, zikrettiği manayı güçlendirmektedir. Böylece tearuzu gidermiş ve tevil yolu ile icmayı güçlü bir ihtimal haline getirmiştir. Pezdevî'de olduğu gibi Serahsî de bu konuda, nesh ve tercihi mutlak olarak cem'e takdim ettiği ile ilgili herhangi bir şey zikretmemiştir.

Serahsî başka bir yerde şöyle demektedir "Eğer mütearız gözükten haberlerin ravilerinden biri farklı olursa, Hz. Peygamber'in iki ayrı zamanda söylediği iki haber olduğu anlaşılır. Bu durumda mümkünse her iki haberle amel etmek vaciptir." Mezhebimizdeki "İki hüküm durumunda mutlak, mukayyed olana hamledilmez" şeklindeki görüşte, bu durumla ilgilidir. Bu teorik bilgi bir örnekle daha iyi anlaşılacaktır. Hz. peygamber kabz etmekten önce taamı satmayı nehyetmiştir ve İnan b. Eside söylediği "Onları dört şeyden nehyediyorum. Kabzedilmeden önce satmayı..." haberlerinin ikisiyle de amel ediyoruz. Mutlak olan haberi mukayyed olan taama hamletmiyoruz. Taamın kabzdan önce satılması, caiz olmadığı gibi diğeri şeylerinde kabz edilmeden önce satılması caiz değildir.<sup>24</sup>

Serahsî "İki haber olduğu bilinir" ifadesiyle Hanefîlere göre zahiri tearuz olan iki haberin hükmünden bahsetmektedir. "İmkan dâhilindeyse iki haberle de amel edilir" diyerek cem'î kastetmiştir. "İki delille amel etmek, delillerden birini ihmal etmekten daha evladır" görüşüyle cem'in takdimine delil kullanmıştır. Cem' için tarih bilgisinden yoksun olmayı ve ya nesih yapamamayı şart koşmamıştır.

Bütün bu açıklamalardan sonra şu sonuca ulaştık: Tearuz durumunda Serahsî, cem'î öncelemekte, daha sonra tarih verilerinden istimdat ile neshi uygulamakta ve en sonda ise tercih seçeneğini kullanmaktadır. Bu tertip cumhurun tertibi ile paralellik arz etmekte ve Hanefîlere nispet edilen tertib ile uyuşmamaktadır.

<sup>21</sup> Maide, 38.

<sup>22</sup> Tevbe, 6.

<sup>23</sup> Yani müstemem (aman alan kişi) hırsızlık yaparsa elleri kesilmez. Çünkü emniyetli olduğu yere ulaştırılması nass ile vaciptir.

<sup>24</sup> Serahsî, *Usûl*, III, 25-26.

#### 1.4. Cessâs

Hanefî usulünün piri olan Ebû Bekir el-Cessâs Ahmed b. Ali er-Râzî'ye (ö. 370) bakılırsa onun, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin talebesi İsa b. Ebân'dan (ö.221) iki mütearız hadis konusunda şöyle bir aktarımda bulunduğu görülür:

"Mütearız hadislerden biri, tarih olarak diğerinden önce ise ve insanlar onlarla amel etme hususunda muhtelif olursa şöyle bir yol takip edilir: Cem' ve muvafakat ile aralarındaki tearuz giderilebiliyorsa ictihad edilir. Muvafakat sağlanamazsa geç tarihli olan haber, erken tarihli olanı nesh etmiş sayılır."<sup>25</sup>

İsa b. Ebân, cem'i neshe öncelediğini burada açıkça zikretmektedir. O, sadece hadisler arasında tevfiik imkânı bulunmayan durumlarda neshe başvurmaktadır. Cessâs'ın şarihlerinden birinin ifadesine bakılırsa bu konuda, İsa b. Ebân ile aynı görüşte olduğu görülecektir:

"Eğer hadislerden bir tanesi erken tarihli ise ve hangisi ile amel edildiği konusunda ihtilaf varsa şöyle bir yol takip edilir: Hadisler tevfiik edilmeye muhtemel iseler ictihad edilir. Aralarında ihtilaf bulunduğundan ve hadislerden birini diğerine önceleyemediklerinden dolayı ictihad yapılır. İctihad sonunda hadisler tevfiik edilir ve böylece kullanılabilirler halde hadislerden biri düşmez; zaten usul de bu duruma işaret etmektedir. Eğer hadisler arasında tevfiik ihtimali bulunmazsa geç tarihli olan hadis diğerini nesh etmiş sayılır. Çünkü erken tarihli olanın, sübutunu gerektirecek bir özelliği kalmaz; geç tarihli hadis ise diğer hadisin sübutunu nefyeden bir hüviyete sahiptir."<sup>26</sup>

Bu konunun geri kalan kısmında da Cessâs'ın neshi öncelediğini veya tercihi neshe takdim ettiğini gösteren herhangi bir açıklama bulunmamaktadır.<sup>27</sup> Böylece İsa b. Ebân ve Ebu Bekir el-Cessâs'ın, tearuzu giderme hususunda cumhura muvafakat ettiği ve Hanefîlere nispet edilen tertibe uymadıkları anlaşılmış oldu.

#### 1.5. Debûsî

Cessâs'tan sonra Ubeydullah b. Ömer Ebû Zeyd ed-Debûsî'ye (ö. 430) uğruyor ve onun bahsettiği muarazanın, cem'i kabul etmeyen muaraza olduğuna şahit oluyoruz. Nitekim o, şöyle demektedir:

"Muaraza, birbirine mukabele edilmeye engel olan şeyler manasına gelmektedir. 'Arede li emrun' denildiği zaman 'karşıma bir iş çıktı ve beni engelledi' manası kastedilmektedir. 'Avâriz kelimesi, sözlükte engeller manasına gelen mevâni' ile karşılık bulmaktadır. Deliller arasında cem'i imkansız kılacak derecede engel bulunduğundan dolayı mütearız olarak isimlendirilmişlerdir. Tek bir mahalde ve tek bir vakitte birinin diğerinin zıddını iktiza ettiği helallik-haramlık; isbat-nefi gibi eşit derecedeki delillerin bir arada bulunması muarazanın temel şartıdır. Zayıf olan bir delil güçlü olanla tearuz edemediği için 'delillerin eşit olmaması' şartı konulmuştur."<sup>28</sup>

Debûsî, böylece cem' edilebilen deliller arasında asli bir tearuzun bulunmayacağını açıkça ifade etmiş oldu. Ayrıca neshi cem'e öncelediği için cem' yöntemini mühmel bırakmış değildir.

Eğer (mütearız olduğu düşünülen) delillerin tarihleri bilinirse geç tarihli olan nâsih; erken tarihli olan ise mensûh olur. Böylece bu delillerden sadece bir tanesi sabit olmuş olur. Bu nedenle ilk adımda tearuzun varlığına hükmedilmez. Geç tarihli olan delili bilemediğimiz zaman tearuz gerçekleşir.<sup>29</sup> İşte bu, müellifin sadece neshi zikredip diğerlerini anlatmamasının asıl sebebidir.

Daha sonra Debûsî'nin tearuz esnasında sorunu gidermek için hükümlerin çatışmayacağını ifade ettiğini ve Pezdevî'den bahsedilirken aktarılan gamus yeminini örnek olarak kaydettiğini müşahade etmekteyiz. Zaten bu örnekteki durum, sarîh cem'dir ve Pezdevî'de bunun takdim edildiğini ifade etmiştir.

İkinci adımda iki mütearız hadis arasında yapılacak işlemin de cem' olduğu, Pezdevî tarafından açıkça ifade edilmiştir.<sup>30</sup> Eğer bu işlem yapılamıyorsa, bilindiği takdirde tarih yoluyla sorun giderilir ve geç tarihli olan hadis, daha evla kabul edilir. Önceden de zikredildiği üzere geç tarihli

<sup>25</sup> Cessâs, *Fusûl*, thk. Acil en-Neşemî, III, 164.

<sup>26</sup> Cessâs, *Fusûl*, III, s. 165-166.

<sup>27</sup> Cessâs, *Fusûl*, III, s. 161-174.

<sup>28</sup> Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmu usûli'l fikhi ve tahdîdu edileti's şer'î*, thk. Abdurrahim Yakup, II, 331-332.

<sup>29</sup> Debûsî, *Takvîmu usûl*, II, 333.

<sup>30</sup> Debûsî, *Takvîmu usûl*, II, 343-345.

haber, erken tarihli olanı nesh ederse muaraza olmadığı anlaşılır ve (muarazanın) hükmü iptal olur.<sup>31</sup> Debûsî, nesh ile ilgili görüşünü cem' görüşünün akabinde zikretmiştir ki bu durum cumhura muvafakat ettiğini işaret ettiği gibi Hanefîlere nispet edilen görüşe muhalefet ettiğini de göstermektedir.

Debûsî, neshin ispat yönlerini açıkladıktan sonra "Eğer nesih mümkün olmazsa ve delillerden biri nefi diğeri ise ispatı içeriyorsa muaraza gerçekleşir" diyerek<sup>32</sup> konuya devam etmektedir. Bütün bunlardan sonra ise tercih yönlerini açıklamıştır. Bu da Debûsî'nin tercih ile ilgili görüşünün neshten sonra olduğunu göstermektedir. Böylece Debûsî cem'î neshe, neshi ise tercihe öncelikle hususunda cumhurun görüşünü paylaşmaktadır. Bu sıralamaya göre tercih, tearuzu giderme yollarının sonuncusu konumundadır.

### 1.6. Ebû Hüseyin el-Basrî

Daha sonra Muhammed b. Ali b. Tayyib Ebu'l Hüseyin el-Basrî el-Mutezili'ye (ö. 436) geçiyoruz. Dört mezhep fukahalarından sadece Hanefîler onu kendi mezheplerinin fakihleri arasında saymışlardır. Hanefî fakihî olan Kureşî (ö.775),<sup>33</sup> Molla Ali el-Kârî (ö. 1014)<sup>34</sup> ve muasır müelliflerden Muhammed Hafizurrahman b. Muhibburrahman el-Kumelânî<sup>35</sup> onu Hanefî mezhebinin tabakaları arasında saymışlardır. Hanefî olsa bile tearuzu giderme yolları konusundaki görüşünün kesinlikle cumhura muvafakat ettiği, Hanefîlere nispet edilen görüşe muhalefet ettiği görülecektir. Şöyle demektedir:

"Mütearız iki haber için üç seçenek mevcuttur. Haberler ya malum olur,<sup>36</sup> ya malum olmaz ve ya haberlerden biri malum olur diğeri ise malum olmaz. Eğer haberler malum olurlarsa<sup>37</sup> yine üç seçenek oluşacaktır. Ya malum olan haberler has olurlar, ya âm olurlar, ve ya haberlerden biri has diğeri ise âm olur. Eğer haberlerin ikisi de âm olursa iki seçenek oluşacaktır. Ya bütün yönleriyle âm olurlar ve ya haberlerden her biri bir yönüyle âm, bir yönüyle hass olacaklardır. Haberlerden biri âm, diğeri ise has olursa hass ile hüküm verilir.<sup>38</sup> Haberler, âm ve ya has olurlarsa ve tarihleri de biliniyorsa geç tarihli olan haberin erken tarihli olanı nesh ettiği üzerine hüküm verilir. Tarih bilinmiyor ama tercih imkanı varsa tercih yapılır. Tercih yapılamazsa ve ya yapılabildiği halde ümmet tercih yapmaktan men edilmişse bize göre tarih bilenlerin nesh ile hüküm vermeleri gerekmektedir. Çünkü, ibadette aklın muktezasına göre hüküm verilmelidir. Burada, mütearız delillerden herhangi biri, diğeri takdim edilecek durumda olmadığı için isnada bakıp haberlerden birini seçemeyiz. Çünkü bu durumda haberlerden birini tercih edebilmek için sübutunun, diğeri oranla daha kuvvetli olması gerekmektedir. Hâlbuki bu haberlerden hiçbiri yekdiğerinden sübut itibariyle daha kuvvetli değildir. Haberlerin 'vücubiyet' veya 'haramlık' vasfına bakarak amel etmek taabbüd açısından kuvvetli bir delildir.<sup>39</sup> Ancak bu durum, haberin sübut itibariyle daha kuvvetli olduğunu ifade etmiş olmaz; sadece taabbüd ifade eder. Halbuki tearuz durumunda taabbüd da zannın kapsamına girer. Eğer haberler bir yönleriyle has bir yönleriyle âm olursa, birini diğeri ile tahsis etmek veya tahsis etmemek eşit derecede olur. Bu durumda, hüküm itibariyle mahzurlu olan tahsis eder ve böylece tercih yapılmış olur.<sup>40</sup> "Geçmişte olanlar bir yana babalarının evlendiği kadınlarla evlenmeyin"<sup>41</sup> ile "Bunlardan başkası size helal kılındı"<sup>42</sup> ayetleri bu duruma örnek olarak zikredilebilir. Tearuz, biri has olan kati ve

<sup>31</sup> Debûsî, *Takvîmu usûl*, II, 346.

<sup>32</sup> Debûsî, *Takvîmu usûl*, II, 348.

<sup>33</sup> Kureşî, *el-Cevâhiru'l mudiyye fî tabakâti'l hanefiyye*, III, s. 261, no: 1415.

<sup>34</sup> Molla Ali el-Kârî, *el-Esmâru'l cenîyye fî'l esmâi'l hanefiyye*, no: 547.

<sup>35</sup> Muhammed Hafezerrahman el-Kumelânî, *el-Budûru'l mudiyye fî terâcimi'l hanefiyye*, XVI, 95-96, no: 4643.

<sup>36</sup> Yani kati olurlar.

<sup>37</sup> Buradan "bunlar dışındailer size helal kılınmıştır" ayetine kadarki kısım kati olan muarazadan bahsetmektedir.

<sup>38</sup> Bu işlem cem'dir. Müellif, cem'î neshe ve tercihe takdim etmiş ve takdim ederken de haberlerin tarihlerini bilmemek şartını da koşmamıştır.

<sup>39</sup> İbadet için daha ihtiyatlı olanla amel etmek.

<sup>40</sup> İhtiyatlı olan dikkate alınır.

<sup>41</sup> Nisa, 22

<sup>42</sup> (Harp esiri olarak) sahip olduğunuz cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı. Allah'ın size emri budur. *Bunlardan başkasını, namuslu olmak ve zina etmemek üzere mallarınızla (mehirlerini vererek) istemeniz size helal kılındı.* Onlardan faydalanmanıza karşılık kararlaştırılmış olan mehirlerini verin. Mehir kesiminden sonra (bir miktar indirim için) karşılıklı anlaşmanızda size günah yoktur. Şüphesiz Allah ilim ve hikmet sahibidir. Nisa, 24.

zanni iki haber arasında gerçekleşirse kati ve zanni olmasına bakılmaksızın tahsis gerçekleşir.<sup>43</sup> Eğer bu haberlerden biri has olmazsa kati olan haber üzerine hüküm verilir. Çünkü kati haber varken zanni ile hüküm vermek caiz değildir. Tearuz, biri has olan iki zanni haber arasında gerçekleşirse tahsis yapılır. Eğer haberler arasında has yoksa haberlerden biri tercih yapılır ve tercih edilen haberle amel edilir.<sup>44</sup> Mütearız haberler konusunda şöyle de denilmektedir: Tearuz eden iki haber arasında ya cem' mümkün olur ve ya olmaz. Eğer cem' mümkünse karşımıza iki seçenek çıkmaktadır. Cem', ya iki ayrı vakitte ve ya tek vakitte mümkündür. Eğer tek vakitte mümkünse, tahsis veya başka bir yöntemle; mecazen biri diğerinin yerine geçer. Eğer cem' iki ayrı vakitte mümkünse, haberlerin tarihleri biliniyorsa erken tarihli olan haberin hükmü mensuh olur. Cem' ya haberin kendisinden dolayı veya kendisine mukterin olan bir şeyden dolayı mümkün olmayabilir. Eğer haber kendisine mukterin olan bir şeyden dolayı cem' edilemiyorsa biri diğeri ile tevil edilebilir. Ancak ümmet bundan nehyedilmiştir. İbn Abbas'tan rivayet edilen 'Sadece nesiede riba cari olur' hadisi Ebû Sa'id el-Hudrî'den rivayet edilen iki muhtelif cins ile tahsis edilebilir. Ancak selef uleması iki görüşte de karar kılmışlardır. Çoğu, bunu terk edip Ebû Sa'id'in rivayeti ile amel etmiştir. Az bir kısım âlim ise bununla amel etmişlerdir. Haberin kendisinden kaynaklı bir durumdan dolayı cem' edilememesinin birkaç şartı vardır. Şartlardan biri, haberlerden birinin hükmünün diğerinin hükmünü nefyetmesi ve ya hükmünün zıddı olmasıdır. İkincisi, aynı derecedeki haberlerin –iki haber âm olabilir, has olabilir, veya bir yönüyle âm bir yönüyle has olabilir, biri diğerini tahsis edememeli- aynı vakitte aynı mahalde gerçekleşmesidir. Üçüncüsü ise haberlerden hangisinin erken, hangisinin geç tarihli olduğunun bilinmemesidir.<sup>45</sup> Böyle bir tearuz durumunda tercih işlemi yapılır ve tercih edilen haberle amel edilir. Haberler tercih konusunda müsavi olurlarsa bunun hükmü ilerde açıklanacaktır. Bütün bu açıklamalardan sonra 'bütün lafızlarda bir diğerine muvafık düşebilecek şekilde tevil mümkünken, haberlerde birbirini nefyetme nasıl mümkün olabilir?' şeklinde bir soru yöneltirse, şöyle cevap verilir: Lafızlarda zor tevillerle hallolabilecek problemler bulunabilir. Ancak Allah'ın kelamı bundan münezzehtir."<sup>46</sup>

Ebû Hüseyin el-Basrî'nin, şöyle bir tertible müarazayı giderdiği görülmektedir:

1) Cem': Burada tarih bilinmediği için yani nesih mümkün olmadığından cem' yapılır gibi bir şart da belirtilmemiştir.

2) Nesh: Haberlerin tarihleri bilindiği taktirde geçerli olur ve tercihe takdim edilir.

3) Tercih: Cem' ve nesh seçeneklerinin mümkün olmadığı durumlarda uygulanır.

Hanefîlerin kendi mezheplerinden kabul ettikleri âlimin bu görüşü, cumhurun benimsediği sıralamanın aynıdır.

### 1.7. Bazı Hanefî Şarihlerin Görüşleri

Hanefî hadis şarihlerinden Moğultay b. Kılıç el-Hanefî (ö.762) neshin şartlarını zikrederken şöyle demektedir: "Haberlerin muarız olabilmesi için, haberlerin sahih, muarız ve aralarının cem' edilemiyor olması gerekmektedir."<sup>47</sup> Moğultay burada neshin yapılabilmesinin şartını, cem' yapılamamasına bağlamıştır. Bu durum, cem'î neshe takdim etliğine işaret etmektedir ki cumhurun da muvafakat ettiği görüş budur.

Sadruşşeria el-Mahbûbî Ubeydullah b. Mesut b. Mahmut el-Buhârî (ö. 747) muaraza ve tercih konusunda şöyle demektedir: "Tek bir mahalde, aynı zamanda birinin diğerinin nefyini gerektirdiği iki delilin bulunmasıdır..." Burada cem'in mümkün olmadığı hakiki tearuzdan bahsedildiği görülmektedir. Sa'd et-Taftâzânî Mesud b. Ömer eş-Şâfi'î (ö. 793) bu sözü, şu şekilde şerh etmektedir:

"Aynı derecedeki veya bir vasıfla ziyadesi bulunan iki delilin tek mahalde, aynı zamanda; birinin sübut diğerinin ise nefi isteyerek tearuz etmesidir. 'Mahallin tek olması' kaydı ile nikahın helal oluşu, ama anne ile nikahın haram oluşu konusu; 'Aynı zaman' kaydı ile hayızdan önce nikahlısı ile ilişkiye girmenin helal, hayız anında haram oluşu meselesi; 'Aynı derece' kaydı ile nass ile kıyas gibi biri diğerinden daha güçlü olan deliller arasındaki tearuz dışarıda bırakılmış oldu. Bu durumda şöyle bir

<sup>43</sup> Bu, tarih bilinmediği için neshin taazzurlu olduğu şartı koşulmaksızın yapılan cem' işlemidir.

<sup>44</sup> Bu da cem'î açık bir şekilde takdimdir. Sadece, cem' mümkün olmadığı zaman tercih yapmaktadır.

<sup>45</sup> Yani nesih ile hüküm verememektir.

<sup>46</sup> Ebû Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, II, s. 672-674

<sup>47</sup> El-İ'lâm bi sünnetihi 'aleyhi's selâm –şerhu Sünen-i İbn Mâce-, IV, s. 156.

soru yöneltilebilir: Delillerden biri, -icabın nefi üzerine varid olması gibi- diğerinin ademini iktiza ederse, sadece mahal ve zamanın bir olması –nikah ve hayız örneğinde olduğu gibi- şartı yeterli olmaz. Bununla birlikte mekanın ve şartların bir olması gibi temel kabuller de gerekmez mi? Bu soru şöyle cevaplanır: Zamanın ve mahallin bir olması şartı tenakuz konusunda açıklayıcı bir fazlalıktır. Mahal ve zaman farklılığında genel itibari ile tercih cari olur.”<sup>48</sup>

Tercihin takdim edildiği bu tearuz, cem'in mümkün olmadığı, hakiki tearuzdur. Mahallin ve zamanın tehalüfû ile yapılan cem' tearuzun aslını ortadan kaldırır. Bu cem' işlemi için doğru bir takdimdir. Sadruşşeria el-Mahbûbî daha sonra şöyle devam etmektedir:

“Eğer deliller derece itibariyle eşitse ve ya delillerden bir tanesi taşıdığı bir vasıftan dolayı daha kuvvetliyse<sup>49</sup> ve aralarında muaraza varsa güçlü olan delil racih olur. Eğer delil bir vasıftan dolayı değil, özünde daha güçlüyse racihtir denilmez. Bundan dolayı nass kıyasa racihtir ifadesi kullanılmaz... Bunun üç çeşidi vardır. Birincisi: Delillerden biri taşıdığı bir vasıftan dolayı değil, özünde daha güçlü olabilir. Nass ile kıyas gibi. İkincisi: Delillerden biri taşıdığı bir vasıftan dolayı daha güçlü olabilir. Fakih bir ravinin aktardığı haber ile fakih olmayan bir ravinin aktardığı haber-i vahid gibi. Üçüncüsü: Delillerin eşit derecede olmasıdır. İlk iki kısımda, güçlü olan delille amel edip diğerini terk etmek vaciptir. Üçüncüsü ise ... Kuran'ın Kuran'a; sünnetin sünnete muarazası gibidir. Bu durumda delillerden birinin diğerini neshettiğine hükmedilir. Zaten şer'î deliller arasında -gerçek- tenakuz olmaz. -Zahiri tearuz- sadece deliller hakkındaki cehlimizi gösterir. Tearuz sadece aynı zamanda vüruda gelen deliller arasında vukuu bulunduğu, Kuran ve sünnette hakiki manada bir tearuzun gerçekleşmesi mümkün değildir. Şari' olan Yüce Allah, mütenakız iki delili tek vakitte inzal etmekten münezzehtir. Ancak delillerden birini önce, diğerini ise sonra indirmiştir ki bu durumda, geç tarihli olan delil diğerinin hükmünü nesh eder. Biz hangisinin önce, hangisinin sonra inzal edildiğini bilemediğimizden dolayı aralarında tearuz olduğu vehmine kapılırız. Hâlbuki gerçekte böyle deliller arasında herhangi bir tearuzdan söz edilemez. Burada kastedilen tearuzun şeklidir ki birinin, diğerinin ademini iktiza ettiği iki delilin varid olmasıdır. Tarih bilindiği takdirde geç tarihli olan delil, erken tarihliyi nesheder. Tarih bilinmiyorsa ve imkân dâhilindeyse iki delil cem' edilerek tearuz giderilir. Buna 'iki şebih ile amel etmek' denilir. Bu da mümkün değilse, delil terk edilir. Tearuz Kuran'da ise sünnete; sünnette ise kıyasa veya sahabe kavline başvurulur. Bu da mümkün değilse usulün belirttiği adımların kabul edilmesi gerekmektedir.”

Bu tür ifadelerle bakıldığında, bahsettiği hakiki tearuz bağlamına dikkat edilmezse Hanefilerin cumhura muhalefet ettiği zannedilir. Cem'in tarihe bilgisi mahsulü olan neshten ve tercihten daha düşük bir derecede olduğu düşünülür. Bundan dolayı tarih bilindiği takdirde nesh yapmanın tearuzu gidermek için cem'den daha uygun olduğu anlaşılır. Tearuzun olmayışından dolayı değil, neshin hikmeti olduğu için tenakuzu yok saydı. Ayrıca tearuz sorununu tercihle gidermek de cem'e takdim edildi. Çünkü Şarî'den sadır olduğu daha muhtemel olan kuvvetli delili tercih etmek, naslar arasında tenakuzun var olduğunu kabul etmekten ibaret olan cem' yapmaktan daha evladır. Kabulü muhtemel olan delil, kesin batıl olandan daha evladır.

Bunun hakiki tearuz olduğunu, cem'in ise bu konuda zayıf olduğunu nereden çıkardın? diye sorulursa şöyle cevap veririz: Cümlelerin bağlamı bu durumu kesin bir şekilde göstermektedir. Önceden değinildiği gibi gerçek tearuz, aynı zaman ve aynı mahalde gerçekleşmektedir. Zaman ve mahal farklılaşırsa cem' güçlü bir yöntem değil zayıf bir yöntem olur. Nesh ve tercih konusunda ise Sadruşşeria'nın “Tearuz sadece aynı zamanda vüruda gelen deliller arasında vukuu bulunduğu, Kuran ve sünnette hakiki manada bir tearuzun gerçekleşmesi mümkün değildir. Şari' olan Yüce Allah mütenakız iki delili tek vakitte inzal etmekten münezzehtir. Ancak delillerden birini önce, diğerini ise sonra indirmiştir ki bu durumda geç tarihli olan delil diğerinin hükmünü nesh eder. Biz hangisinin önce, hangisinin sonra inzal edildiğini bilemediğimizden dolayı aralarında tearuz olduğu vehmine

<sup>48</sup> Taftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki'l tenkih*, II, s. 215-126.

<sup>49</sup> Rûchân: Mümaseletin ortadan kalkmadığı vasıftaki bir ziyadedir. Rûchan ile muarazanın aslı ortadan kalkmaz. Onun üzerine bir dirhem fazlalaştırmak rûchaniyet değildir. Çünkü yine de mümaselet söz konusudur. Ama onun üzerine bir habbe fazlalaştırılırsa rûchaniyet oluşur. Çünkü bu durumda, adeten mümaselet ortadan kalkar. (Serahsî, *Usûl*, II, s.249-250).

kapılırız. Hâlbuki gerçekte böyle deliller arasında herhangi bir tearuzdan söz edilemez” ifadelerini hatırlatırız.

Bu açıklamalar, Sadruşşeria'nın, cem'in kuvvetli yöntem, tearuzun ise hakiki olmayacağı yönünde görüşünün olduğunu göstermektedir. Ona göre cem' yapmak vaciptir ve tearuz ya iki ayet arasında ya iki kıraat arasında ya iki sünnet arsında ya da ayet ile meşhur sünnet arasında olabilmektedir. Bu tearuzdan hüküm itibariyle, mahal itibariyle ve ya zaman itibariyle kurtulmak mümkündür.

Tearuz Hüküm itibariyle ya iddianın iki müddei karşısındaki durumu gibi bölünür veya Allah'ın şu sözünde olduğu gibi değişir: “Allah, kasıtsız yemininizden sorumlu tutmaz, fakat bilerek yaptığınız yeminlerden sorumlu tutar.”<sup>50</sup> ayeti ile “Allah, kasıtsız olarak ağzınızdan çıkan yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutmaz, faka bilerek yaptığınız yeminlerden dolayı sizi sorumlu tutar. Bunun da kefareti...”<sup>51</sup> ayeti arasında hüküm değişikliği mevcuttur. Hanefî imamların bu konuda tekrarlar söylediği cem' işlemi o da zikretmiştir. Ona göre birinci ayette bahsedilen sorumlu tutulmak uhrevidir, ikinci ayetteki ise dünyevidir ki kefarete olarak zikredilmiştir.

Sadruşşeria, bu cem' vechiyle yetinmeyip yeni bir yöntem daha uygulamıştır. İki surede de kesbin zıddı olarak bilinen 'lağv' birdir. Bu nedenle Allah ğamus yeminden sorumlu tutmaz gibi bir düşünceye gidilemez. İki surede de sorumlu tutulmaktan bahsedilen yer ahirettir. Ancak ikinci ayette ğamus değil munakide ve lağv yemin mevzu bahis edilmiştir. Ayette kastedilen sorumluluk alınının dünya olduğu değil günahının kefarete ile örtülebildiğidir. Bu, tearuzu gidermek için hatırıma gelen bir yöntemdir. İki ayette belirtilen 'lağv' tektir ve sehiv manasına gelmektedir. Birinci ayette, yeminin kalp işi olduğunu zikretmesi; ikinci ayette, “Allah sehiv yeminden sorumlu tutmaz” demesi –ki Rabbimiz unutursak veya hataen işlersek bizi sorumlu tutma ayeti de-<sup>52</sup> bunun göstergesidir. Sorumlu tutulacak olan ceza diyarı olan ahirettir. Birinci ayetteki “kefarete” ifadesi dünyevi karşılığının olacağı manasına gelmez. İbare örtme manasına geldiği için munakid yeminin bozulmasından hasil olan günahın örtüleceği manasına gelmektedir. İkinci ayet, sehiv yeminin dünyalık bir karşılığının olmadığını gösterdiği gibi munakid yeminin karşılığının olduğuna işaret etmektedir. Böylece tearuz ortadan kalktı ve Hanefî mezhebinin görüşü olan “ğamus yeminin kefareti olmaz” sonucu ortaya çıktı. Bu Sadruşşeria el-Mahbûbî'nin, nesh mümkün olduğu halde uyguladığı cem' yöntemidir.

Tearuzu gidermek için ikinci yöntem olan mahallin farklılığı ilkesini şöyle açıklamaktadır: “Temizleninceye kadar onlara yaklaşmayın”<sup>53</sup> ayetinde ki temizlemek ifadesi teşdid –yattaharne- ve tahfif –yathurne- olmak üzere iki şekilde okunmuştur.<sup>54</sup> Tahfif okunuşa göre tuhrdan sonra ğuslden önce yaklaşmak helal olur. Teşdid okunuşa göre ise ğuslden önce yaklaşmak helal olmaz. Tahfif olan 10 gün üzerine, teşdid olan ise 10 dan az olana şamil kılınmıştır. Bunun tersi caiz olmaz. Çünkü hayız dönemi 10 gün olursa tam temizlik sağlanmış olur ve bir daha hayza dönme ihtimali kalmaz. Ama 10 günden önce temizlenirse tekrar dönme ihtimali olduğundan tam temizlik sağlanmış olmaz. Bu durumda, tam temizliğin sağlanması için ğusle ihtiyaç duyulur.

Tearuzu gidermek için kullanılan üçüncü yöntem ise zamandır. Eğer haberlerin farklı zamanlarda vürud ettiği bilirse geç tarihli olan diğerini nesh eder.<sup>55</sup> Ebu'l Berekât en-Nesefî'nin (ö. 710) el-Menâr'ı gibi<sup>56</sup> Hanefî usul kitaplarının geneli, açıklanan bu tertibe uymaktadır.

## 2. Hanefîlere Nispet Edilen Tertibe Muvafık Görüş Bildiren Hanefî Alimler

Tearuzu gidreme yolları konusunda, Hanefîlere nispet edilen zahiri tertibe en çok uyan, İbn Hümâm diye bilinen Muhammed b. Abdulvâhid b. Abdulhamit'in (ö. 861) görüşüdür. *Tahrîr* adlı eserinde tearuz konusunda “Geç tarihli haber biliniyorsa nesh yapılır, mümkün değilse tercih, en

<sup>50</sup> Bakara, 225.

<sup>51</sup> Maide, 89.

<sup>52</sup> Bakara, 286.

<sup>53</sup> Bakara, 222.

<sup>54</sup> Bu bir ayette iki kıraatin tearuz etmesine örnektir.

<sup>55</sup> Sadruşşeria el-Mahbûbî, *et-Tavdîh fî halli gavâmidî't tenkîh*, Taftâzânî'nin Telvih'i ile birlikte, II, s. 217-226.

<sup>56</sup> Nesefî, *Menârü'l envâr*, thk. Şamil eş-Şâhin, s. 296-307; İbn Kutluboğa, *Hulâsatu'l efkâr şerhu Hulâsatu'l Menâr*, s. 148-151; İbn Nüceym el-Hanefî (ö. 970), *Fethu'l gaffâr –mişkâtu'l envâr-*, II, s. 220-231; Mollâ Ceyyûn es-Siddikî (ö. 1130), *Nâru'l envâr şerhu risâleti'l menâr*, Karataşi, Mektebetü'l büşrâ, I, s. 551-572; Hasan b. Tarhân el-Akhisârî, el-Busnevî (ö. 1025), *Şerhu semeti'l vusûl ilâ 'ilmi'l usûl -semetu'l vusûl*, Menarin muhtasarıdır-, s. 284-288.

sonda cem' yapılır" demektedir.<sup>57</sup> *Tahrîr* şarihlerinden, Muhammed b. Emîru Hâc Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Halebî (ö. 879)<sup>58</sup> ve Emîr Paşa Muhammed Emîn b. Muhammed e-Buhârî'de (ö. 972)<sup>59</sup> bu görüştedir.

Aynı düşünceyi paylaşan Muhibullah b. Abdüşşekur el-Hindî el-Behârî el-Hanefî ise (ö. 1119) şöyle demektedir:

"Tearuz iki delilin tedafüdüdür. Aynı vakitte bu mümkün olmaz. Eğer olursa kati ve zanni delillerde<sup>60</sup> cari olur. Tearuz zahiri olarak tasavvur edilir. *Muhtasar*'da<sup>61</sup> denildiği üzere zanni deliller arasında gerçekleşeceğini söylemek hakikatle bağdaşmaz.<sup>62</sup> Hükmü ise şöyledir: erken tarihli delil biliniyorsa ilk önce nesh yapılır, yapılamadığı takdirde mümkünse tercihe gidilir, aksi halde imkan nispetinde cem' yapılır. Eğer bu üç seçenek de uygulanamazsa delillerin ikisi de hükümsüz kalır."<sup>63</sup>

Bu son iki iktibas, son dönem usulcülerin ve muasır araştırmacıların, Hanefîlerin tearuz giderme konusunda cumhura muhalefet ettiklerini kabul etmelerine temel dayanak olmuştur.<sup>64</sup> Bu araştırmacılar, baştan beri aktardığımız bilgilere hiç iltifat etmemişler, bu kabullerinin Hanefî usulüne fiili olarak uyup uymadığına bakmamışlar, Hanefî imamların ve usulcülerin bu kabullerinin aksi bir kanaati olup olmadığını gözetmemişlerdir. Böyle bir kanaatin varlığının farkına varsalar bile dayanaklarının ne olduğu üzerine düşünmemişlerdir. İlerleyen bölümlerde, cumhur usulcülerinin ve fukahasının bazı kabulleri aktarılacak; böylece bazı görüşlerin, İbn Hümâm ve Behârî'nin fikri ile uyum sağladığı görülecektir. Bu vesile ile bu iki âlimin fikirlerine tekrar bakma ihtiyacı doğacaktır.

### 3. Cumhûrdan, Hanefîlere Nispet Edilen Görüşe Muvafık Fikir Bildiren Alimler

İlk olarak, cumhur menhencinin ilklerinden kabul edildiği için İmâm'ul Haremeyn Ebu'l Me'alî el-Cüveynî (ö. 478) ile başlanacaktır. O şöyle demektedir:

<sup>57</sup> İbn Hümâm, *Tahrîr*, s. 362.

<sup>58</sup> İbn Emîr Hâc, *et-Tahrîr ve't tahrîr fişerhi kitâbi't Tahrîr*, III, s.3.

<sup>59</sup> Emîr Paşa, *Teysîru't Tahrîr*, III, s. 136-137.

<sup>60</sup> Kati'den kasıt iki kesin delildir. Zanni den kastedilen ise iki zanni delil arasında tenakuzun gerçekleşmesidir. (Leknevî, *Fevâtihu'r rahmevt –şerhu el-Müsellem-*, II, s. 243.

<sup>61</sup> Buradan kastedilen İbn Hâcib el-Mâlikî'nin (ö. 646) *el-Muhtasar* diye bilinen *Münteha's suül ve'l emel fi 'ilmeyi'l usül ve'l cedel* isimli eseridir. Behârî'nin *el-Müsellem* adlı eseri Hanefî ve cumhurun görüşlerini toplayan bir usul çalışmasıdır. Bu yönüyle İbn Hümâm'ın *Tahrîr*'ine benzemektedir. Behârî'nin işaret ettiği bu iktibas İbn Hâcib'in *Muhtasar*'ındaki yeri için bkz. İbn Hâcib, *Muhtasar*, thk. Nezir Hammâdi, II, s. 1268.

<sup>62</sup> Tenakuzun bir vakit için gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak kulların vehimlerine ve zahiri görüşlerine göre tenakuz vücuda gelir. Ayrıca tenakuzun sadece zanni delillerde gerçekleşeceğini söylemenin bir anlamı yoktur. Zannilerde gerçekleştiği gibi kati deliller arasında da gerçekleşmektedir.

Leknevî'ye göre delillerin tarihleri ve maksatları bilinmediği için zahiri tearuz gözükmektedir. Bu, hem zanni hem de kati delillerde bulunabilmektedir. *Muhtasar*'da ve diğer bazı Şafîi eserlerde dile getirildiği gibi tearuzu sadece zanni delillerde aramak gerçek dışıdır. (Leknevî, *Fevâtihu'r rahmevt*, II, s. 243.)

Tenbih: Gerçek dışıdır demek, zikredilen görüşlerin bir tehakküm olduğu anlamına gelmez. Çünkü onlar bazen tearuzu gidermenin mümkün olmadığını görünce iki delilin de düşeceğine hüküm vermişlerdir. Bu nedenle tearuzun zannilerde gerçekleşeceğini söylemişlerdir. Ama kati olan delil herhangi bir şekilde düşmeyeceği için katilerde tearuzun gerçekleşmeyeceğini iddia etmişlerdir.

<sup>63</sup> Behârî, *el-Müsellem –el-Meşhûr bi müsellemi's sübut*, Matbaatu'l Hüseyniyye, II, s. 152; Leknevî, *Fevâtihu'r rahmevt şerhu Müsellemi's Sübût*, III s. 243.

Tenbih: Behârî'nin kitabının ismi Müsellemü's sübut değil Müsellem'dir. Nitekim müellif mukaddimesinde kitabın cerhten salim kalmasını ve mutluluk kaynağı olmasını dilediği için el-Müsellem diye isimlendirdiğini kaydetmiş, yazım tarihinin ise Müsellemü's sübut olduğunu belirtmiştir (s. 3). Kitabın orijinal ismi el-Müsellem'dir. Kitap 1109'da telif edilmiştir. Müsellemü's sübut ise ebced hesabına göre mezkur tarihe tekabül etmektedir. Bundan dolayı şarihlerden Kadi Muhammed Beşîrüdî b. Muhammed Kerîmüddin el-Osmânî el-Kinnucî (ö. 1296) kitabını *Keşfü'l mübhem mümmâ fi'l Müsellem* diye isimlendirmiş ve bu eser, henüz müellif hayattayken 1287 yılında Hindistan'da basılmıştır.

<sup>64</sup> Zikredilecek olan şu çalışmalarda bu kabulü görmek mümkündür:

1. Leknevî, *el-Ecvibe*, s. 183.

2. el-Hıdrî, Muhammed, *Usülü'l fikh*, s. 358-359.

3. el-Berzencî, Abdullatif, *et-Te'arud ve't tercih*, Beyrut, Dâru'l kutubi'l iliyye, I, s. 171-176.

4. el-Velî, Binyûnus, *Devâbitu't tercih 'inde vukui't te'arud*, Riyad, Advâu's selef, s. 223-228.

5. es-Suse, Abdulmecit, *Menhecu't tevfiik ve't tercih*, s. 115-116.

6. Şetyevî, Muhammed, *et-Tercih beyne'l ahbâr*, s. 123-124.

7. Buhârî Hasan b. Abdllhamit, *Menhecu'l İmâm et-Tahâvî*, s. 107.

8. et-Tavârî, Târik, *Muhtelifu'l hadis*, s. 382.

9. Rûşû, Hâdî et-Tünusî, *Muhtelifu'l hadis*, s. 252-254, 269.

10. Hammâd, Nâfiz, *Muhtelifu'l hadis*, s. 136-137. Bu konuda Hanefîler arasında ihtilaf olduğuna değinmiştir. S. 18.

“Tercih yapılabilecek yerler, delillerin sureten tearuz ettiği yerlerdir. Bu da ya nakledilen lafızlarda ve ya istinbat edilen manalarda meydana gelir. Lafızlar tevili kabul etmeyen naslar ve zahiri lafızlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Naslar ise kati ve zanni olmak üzere ikiye ayrılır. Naslarda tercihe sebep olacak –sikalık gibi- bir farklılık bulunmazsa eşit kabul edilirler. Eşit kabul edilen naslar mevzu bahis edilecektir. Tarihleri belli olan ve zikredilen şartı taşıyan iki nas çatışırsa, geç tarihli olan diğerini nesh eder ve tercih söz konusu olamaz.”<sup>65</sup>

Cüveynî, burada delaleti kati olduğundan cem' mümkün olmayan, eşit derecede olduğu için de tercihin imkansız olduğu naslardan bahsettiği için tercihi engelleyip, neshi uygulamıştır. Aslında usulcülerin ve mütekelliminin yöntemlerini birleştiren son dönem Hanefîler gibi Cüveynî'de cem' tercihe takdim etmektedir.

İmam Gazzâlî (ö. 505) şöyle demektedir:

“Tearuz, tenakuz demektir. Eğer tenakuz iki haberde gözükürse, haberlerden birinin yanlış olduğu anlaşılır. Allah ve Hz. Peygamber'in yanlış olduğunu söylemek muhaldir. Eğer tenakuz emir-nehi, haram-mübah gibi iki hükümde olursa aralarının cem' edilmesi imkansız olduğundan, hükümlerden birinin yanlış olduğu veya nesh edildiği üzerine hüküm vermek gerekecektir. Ama haberlerin, iki hal üzerine söylendiği bilirse cem' de mümkün olur. Söz gelimi Hz. Peygamber'den nakledilen “Namaz ümmetime vacip kılınmıştır” rivayeti ile “namaz ümmetime vacip değildir” rivayeti iki ayrı grup için söylenmiş olmalıdır. İlk hadisle mükellef olanları; ikinci hadis ile çocukları, deli olanları, gücü yetmeyenleri veya namaz kılınmayan bazı zamanları kast etmiş olmalıdır. Cem' yapamadığımız ve haberlerin tarihlerini bilemediğimiz zaman tercihte bulunur, güçlü olan delili seçeriz.”<sup>66</sup>

Gazzâlî'nin mevzubahis ettiği tearuz, delaleti kati olan naslarda gerçekleşen tearuzdur. Bu durumda, tenakuzun vehmi olduğunu ima eden cem' işlemi muhal bir teklif olmaktadır. Tenakuzu gidermek için şöyle bir yöntem uygulamaktadır:

1) Haberlerden birinin yalan olduğuna hükmedilecektir. (Bu da haberlerden birinin ravisinin yalan söylediği manasına gelmektedir.

2) Tarihleri biliniyorsa nesh yapılır.

3) Namaz örneğinde olduğu gibi delaleti kati olmayan naslarda cem' yapmaktır. Bu da hakiki cem' değil zayıf bir cem' yöntemidir. Bu bölüme kadar Gazzâlî, tearuzu gidermek için herhangi bir tertip zikretmedi. Tahyiri ifade eden “veya –ev-“ ibaresi ile çözüm yollarının eşit derecede olduklarını söyledi. Daha sonra “وَإِنْ عَجَزْنَا عَنْ الْجَمْعِ وَعَنْ مَعْرِفَةِ الْمُتَقَدِّمِ وَالْمُتَأَخَّرِ رَجَحْنَا وَأَخَذْنَا بِالْأَفْوَى” = Cem' yapamadığımız ve haberlerin tarihlerini bilemediğimiz zaman tercihte bulunur, güçlü olan delili seçeriz” diyerek bir tertip zikretti. Bu ifadesinde tercihin, cem' ve neshten sonra olacağını kesin bir şekilde ifade etti. Kullandığı ifadede cem', neshten önce zikretmiş olsa bile aralarında herhangi bir sıralamaya gitmedi.

Gazzâlî'nin kendisi, cem' uygulamanın muhal olduğunu söyleyip aynı zamanda cem' nasıl uygulamıştır? diye bir soru yöneltilirse şöyle cevap verilir: Muhal cem'den kasıt, tearuzun vücudunu ortadan kaldıran cem'dir. İki mütenakız delilde, böyle bir cem' muhaldir. İki haberin lafzındaki tenakuzu ortadan kaldıran cem' ise şeriat kaidelerine uygun bir biçimde lafızların muhtemel olduğu manaları bildirmekten ibarettir. Namazla ilgili örnekte bildirildiği gibi ilk haber (namaz ümmetime vacip kılınmıştır) namazla yükümlü olanları kapsarken; ikinci haber (namaz ümmetime vacip değildir) çocukları, delileri, namaz kılınmama durumunu ve namazın kılınmadığı bazı zamanları kapsamaktadır. Buna benzer cem' uygulamaları, lafızdaki tenakuzu kaldırmaz; sadece bir anlık olumsuzluğu ortadan kaldırır. Bu, nassı yalanlanmaktan kurtarır ama lafızdaki tearuzu çözmez.

Tarih bilinmesiyle uygulanan nesih, zikredilen bu cem'den daha fazla naslardaki yalanlamayı ortadan kaldırır. Bu nedenle böyle durumlarda, nesih cem'e takdim edilse iki sebepten dolayı daha uygun düşer. Birinci sebep: Cumhura göre cem'in takdim edilmesindeki temel gerekçe iki hadisle amel etmenin, hadislerden birini ihmal etmekten daha evla oluşudur. Ama hadislerin medlulleri arasında cem' yapmak iki hadisle amel etmek manasına gelmemektedir. Bilakis bu, lafızları şeriat delillerine ve kaidelerine uygun olarak taşıdıkları mananın dışına çıkarmaktır. İkinci sebep: Nesih ile

<sup>65</sup> Cüveynî, *Burhân*, II, s. 1188-1189.

<sup>66</sup> Gazzâlî, *Mustesfâ*, II, s. 476.



tearuzu gidermek, iki sebepten dolayı bu cem'den daha güçlü bir yöntemdir: Bu şekilde uygulanan cem' lafızlarda mevcut olan tenakuzu ortadan kaldırmaz sadece yalan olma ihtimalini nefyetmiş olur. Bu nedenle tevilde kullanılmaktan ve rivayetin ortaya koymadığı manaları açıklamaktan uzak bir yöntemdir. Lafzın manasını, ne mantiken ne mefhumen ne işareten nede imaen göstermektedir. İkincisi ise şeriatın manasını yalandan korumaktır. Nesih, bu amacı gerçekleştirmek (şeriatı yalan olandan tenzih etmek) ve şeriat içerisinde bir tenakuzun olmadığını göstermek için örneklendirilen cem'den daha uygun bir yöntemdir. İbn Hümâm ve Behârî'nin sözlerinin de bu açıdan değerlendirilmesi mümkündür.

Son olarak Tacuddin es-Sübki'nin (ö. 771) et-Te'âdul ve't tercîh konusunda söylediği şu sözlere bakabiliriz: "Sahih görüşe göre naslar arasında aynı anda kesin tearuz mümkün değildir. Eğer tearuz olduğu düşünülürse tercih (tahyîr), tesâkut (deliller hükümsüz kalırlar), tevakkuf edilir veya vaciplerde tercih yapılır, vacip dışındakilerde ise tesâkut olur."<sup>67</sup>

Daha sonra Sübkî, cumhurun tearuzu gidermek için kullandığı tertibi zikretmektedir. Önce cem', mümkün olmadığı taktirde tarih biliniyorsa nesih, bu da mümkün olmazsa tercih yapılır. Eğer tercihte mümkün değilse, kişi iki delil arasında muhayyer kalır.<sup>68</sup> Yani istediğini seçebilir.

Aslında bu, çoğu usul kitabının tearuzdan bahsederken benimsediği ortak noktadır.<sup>69</sup> Bu ortak nokta da şöyledir: İlk önce tearuzu tespit edip, tearuz olmadığını ortaya koymak. Daha sonra hakiki cem'in, neshin ve delillerin eşit derecede olmasından dolayı tercihin yapılmadığı tam tearuzdan söz etmektir. Bu bağlamda nesihden söz edilmektedir ki sadece tarih bilgisine bağlı bir işlemdir. Eğer mümkünse, tam tearuzdan kurtulmak için nesih yapılır. Deliller tearuz durumunda kalmaktansa nesih ile çözüme kavuşturulması daha uygun olur. Yine bu bağlamda kullanılan cem', mananın nasıl istinbat edileceğini bildirip lafızdaki tearuzu gideren bir işlem değil, iki nasın birbirini yalanlamasını ortadan kaldıran bir yöntemden ibarettir. Yine bu bağlamda tercih seçeneği de kullanılmaktadır. Tercih, usule muvafakat etmek gibi harici durumlarla iki delil arasındaki sorunu gidermektir. Tearuz problemi böylece çözülür ve çözüm yollarından herhangi birinin yekdiğerine tercih edilecek bir yönünün olmadığı da anlaşılır.

#### 4. İstilah Farklılığının Tertipteki İhtilafa Etkisi

İbn Hümâm ve onun gibi düşünenlerin sözlerini alıp değerlendiren mezhep mensupları, nesh konusunda Hanefîler ile cumhur arasında istilahtan kaynaklı bir farklılık olduğunu gözden kaçırmaktalar. Hanefîlere göre, umum ve mutlak üzerine yapılan tahsis ve takyid nassa ziyadedir. Nassa ziyade ise nesihtir. Yani cumhura göre tahsis ve takyid gibi cem'in önemli şekilleri Hanefîlere göre nesihtir. Aslında Cumhur ile Hanefîler arasında kati olan delilin, zanni olan delille tahsis ve takyid edilip edilmemesi ile ilgili önemli ihtilaflar bulunmaktadır. Ancak ister nesh, ister cem' desinler tearuz sorununu takyid ve tahsis yöntemleri ile gidermek hususunda aralarında herhangi bir yöntem farklılığı yoktur.

#### 5. İbn Hümâm'a Ait İfadelerin Tahkiki

İbn Hümâm'ın kullandığı ifadeleri detaylı bir şekilde ele alınacak. Böylece onun, neshi cem'e takdim edip etmediği görülecektir. O, şöyle demektedir: "Mutlak ve mukayyedin hükmü farklıysa zaruret olmadan birbiri üzerine hamledilemezler."<sup>70</sup> Örneğin "köle azat et" ile "mümin bir köle edin" örneklerinde hüküm farklılığı mevcuttur.

<sup>67</sup> Sübkî, Tâc, *Cem'u'l cevâmi'*; Celâl el-Mahallî'nin *el-Bedru't tâli'i* (II, s. 338-339) ve Attâr'ın, Mahallî haşiyesi (II, s. 400-402) ile birlikte.

<sup>68</sup> Sübkî, Tâc, *Cem'u'l cevâmi'*; Celâl el-Mahallî'nin *el-Bedru't tâli'i* (II, s. 344-347) ve Attâr'ın, Mahallî haşiyesi (II, s. 405-406) ile birlikte.

<sup>69</sup> Önceden zikri geçen kaynaklarla birlikte ayrıca bkz. Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l irşâd*, III, s. 263-264; Râzî, *Mahsûl*, V, s. 380-387; el-Hindî, Safiyuddin, *Nihâyetu'l vusûl fi dirâyeti'l usûl*, VIII, s. 3665-3673; Rehvenî, *Tuhfetu'l mesûl fi şerhi muhtasari münteha's suûl*, IV, s. 304-333; Merdâvî, *Tahrîru'l menkul*, s. 374-385, *Tahbîr şerhu Tahrîr*, VIII, s. 4128-4146.

<sup>70</sup> Bu mutlağı mukayyede hamletmenin örneğidir. Mezkur haml olmadan mukayyet ile amel etmek, mutlak ile amel etmek manasına gelmemektedir.

Eğer ikisinin de hükmü menfiyse yine birbiri üzerine hamledilemezler.<sup>71</sup> İkisi de müsbetse, tek sebebe dayanıyorlarsa ve birlikte vürud etmişlerse zaruri olarak mutlak mukayyede hamledilir. Yemin orucunu takdiri olarak tutmak gibi sebepleri bir olduğu için bir vakitte ikisinde zıt olduğu düşünülemez.<sup>72</sup> Eğer bilinmezse,<sup>73</sup> araları bulunmadığı için aynı tarihte vürud etmiş gibi düşünülür ve nesih yapılır.<sup>74</sup> Hanefîlerin tearuz konusundaki görüşleri bunu düşündürmektedir.<sup>75</sup>

Eğer delillerin tarihleri bilinirse, geç tarihli olan mukayyed haber öncekini nesh eder.<sup>76</sup> Yani mutlakın hükmü mukayyed haberle kaldırılır. Bundan dolayı onlara göre, haberi vahid mütevatir haberi takyid etmez. Çünkü nassa ziyade kabul edilir. Şâfiîlere göre ise bu durum tahsistir.<sup>77</sup> Yani Şâfiîlere göre mutlakdan murad edilen şey mukayyed tarafından beyan edilmiş demektir. Şâfiîlerin “Mukayyedle amel etmek, mutlakla amel etmek anlamına gelir” demeleri<sup>78</sup> ve iki delilin arasını cem' etmeleri mugalatadır.<sup>79</sup>

İbn Hümâm'a göre mukayyedin zımında bulunan ve amel edilen şey sadece mukayyed olandır, mutlak değildir. Ama mutlak ile amel hususu bundan farklıdır. Çünkü mutlakla amel edildiği zaman, zımında bulunan bütün mukayyedlerle de amel edilmiş sayılmaktadır.<sup>80</sup>

Onların,<sup>81</sup> Hanefîlerin geç tarihli mutlak delilin nesih olduğuna dair iddialarının, Hanefîler tarafından karşılık bulduğu bilinmemektedir.<sup>82</sup> Hanefîlerin, mutlak ile muradın beyanının vasfını icab ettikleri ise malumdur.<sup>83</sup> Zaten buna benzer bir yöntemle âmî tahsis etmektedirler.<sup>84</sup>

İktibas edilen bu pasajdan şöyle sonuçlara ulaşılmıştır:

- 1) Üç durumda mutlak takyide hamledilir. Mutlakı takyid etmek, cem'in bir şeklidir. Eğer takyid etmek zaruriyse ve başka çıkar yol bulunmazsa, delillerin her ikisi de aynı zamanda vürud etmişse ve delillerin tarihleri bilinmese daha genel olduğu için neshe değil, takyid edilerek beyana hamledilir.
- 2) Sadece tek bir durumda, mutlak takyide nesih adı altında hamledilir. Eğer delillerin tarihleri biliniyorsa ve mukayyed delil geç tarihli ise nesih yapılır.
- 3) Haberlerin tarihleri bilinirse ve mutlak olan delil geç tarihli olursa böyle bir durumda, mutlak haberin mukayyed haberi nesh edip edemeyeceği meselesi ise ihtilafli bir durumdur. İbn Hümâm, her ne kadar Hanefîlerin bu konuda herhangi bir söylemlerinin olmadığını ikrar etse de kendisi bu durumda nesih işlemini uygulamakta herhangi bir beis görmemektedir.

<sup>71</sup> “Köle azat etme” ile “Kafir bir köle azat etme” örneklerinde olduğu gibi ‘amin bir ferdinin, ‘amin manasını taşımasıdır. İbn Hümâm'ın dediği gibi bu ne ‘amin tahsisi ne de mutlakın takyididir.

<sup>72</sup> Yani tek vakitte vürud olmuşsa mutlak mukayyede hamledilir. Ayrıca erken tarihli mutlak, geç tarihli ise mukayyed olarak algılanmaz. Buna İbn Mesud'un oruçla keffaret konusunda kıraat ettiği “üç gün art arda oruç tutmak” ayeti örnek gösterilir. Bu mutlakın vürudunun takdiri üzerine yapılmıştır ve mutlakın mukayyede hamledildiği ikinci durumdur.

<sup>73</sup> Yani haberlerin vürud tarihleri bilinmezse, dolayısıyla hangisinin erken tarihli hangisinin geç tarihli olduğu ve ya birlikte mi vürud ettikleri tespit edilemezse; nefi ve ispat yönleri de tam anlaşılmazsa.

<sup>74</sup> Naslarda beyana nispeten nesih az olduğu için haberlerin birlikte vürud ettikleri düşünülür ve mutlak olan takyid edilir. Buradaki durum, sadece mutlak ile amel edilemediği için takyidin yapıldığı ilk durumdan farklıdır. Burada zaruret kaydını koymadı ama diğerinde zaruret kaydı vardı. Aksi halde iki durum aynı olacaktı. Bu da her iki durumun birbirinden farklı olduğunu göstermektedir.

<sup>75</sup> Şarih, İbn Hümâm'ın muaraza konusunda Hanefîlerin görüşlerini serdettiği kısımda açıklama yaparken “Eğer muarız iki delilin tarihleri bilinmezse cem' yapılır” demektedir.

<sup>76</sup> Bu, geç tarihli olan haber mukayyed olduğu zaman uygulanacak yöntemdir. Geç tarihli haberin mutlak olduğu durumlarda uygulanacak yöntem ilerde açıklanacaktır.

<sup>77</sup> Şafiîler (hatta cumhur) bunu mutlakın mukayyed tarafından tahsisi olarak kabul etmişler ve nesih dememişlerdir. Bu durumda Hanefîler ile cumhur arasında herhangi bir fark yoktur. Aralarındaki tek ihtilaf bunu beyan mı nesih mi olduğu hususudur. Tearuz problemi böylece çözülmüş oldu.

<sup>78</sup> Şafiîler “mukayyedle amel etmek, mutlakla amel etmek manasına gelir” demeleri neshi kabul etmemeleri kastedilmiştir.

<sup>79</sup> Yani Şafiîlerin yaptıkları işlemi cem' olarak görmeleri ve o işleme nesih dememeleri mugalatadır.

<sup>80</sup> Yani Hanefîler, Şafiîlerin savunduğu “Mukayyedle amel etmek, mutlakla da amel etmiş olmaktadır. Ama mutlakla amel etmek mukayyedle amel etmek manasına gelmemektedir. Çünkü mutlakla amel etmiş olmak mukayyedin kendisiyle amel etmiş olmayı gerektirmez” görüşü eleştirmektedirler.

<sup>81</sup> Cumhuriyet Hanefîlerin –gerçekte böyle bir söylemleri bulunmadığı halde- geç tarihli mutlak delilin erken tarihli mukayyed delili neshettiğine dair ithamı kastedilmiştir.

<sup>82</sup> İbn Hümâm, Hanefîlerin geç tarihli mutlak haberin erken tarihli mukayyed haberi neshettiğine dair bir bilginin bulunmadığını düşünmektedir.

<sup>83</sup> Hanefîlerden her hangi bir nakil bilinmemesine rağmen İbn Hümâm'a göre geç tarihli mutlak delilin, erken tarihli mukayyed delili neshetmesinde herhangi bir engel yoktur.

<sup>84</sup> İbn Hümâm, *Tahrîr*, s. 132-134; İbn Emir Hâc, *Tahrîr*, I, s. 294-296; Emir Paşa, *Teysîru't Tahrîr*, I, s. 330-332.

Temel amacımız, İbn Hümâm'ın tearuz sorununu giderme hususunda takip ettiği tertibi tespit etmek olduğundan takyid konusundaki tartışmada, Ebû Hanife ve Tahâvî gibi ilk Hanefî imamlara ait herhangi bir kabul olup olmadığı konusu ile ilgilenmiyoruz.

İlk olarak tarih bilgisini hesaba katmadan cem'in bir şeklini uyguladı. Nassın tarihi bilinirse bile hatta geç tarihli olan nass mukayyed olsa dahi, şartları mevcut olduğu için nesih yapılabildiği halde takyid yapmak mecburiyeti vardır. Örneğin "Müslüman köle edin" haberi "köle azat et" ifadesinden çıkan mümin olmayan bir köle olabileceği seçeneğini nesh etmiştir. Bu, İbn Hümâm'ın "Nesih cem'e takdim edilir" söyleminin zıddı olarak; cem'i neshe tercih ettiği bir işlemdir.

İkincisi ise delillerin tarihleri bilinmediği zaman, zaruri olmadığı halde mutlaka mukayyede haml etmiştir. Hz. Peygamber'in haberlerinde genel itibarıyla beyan neshe galebe ettiğinden muarız hadislerde de böyle bir kabulü gündeme getirmiştir. Çünkü alekser Hz. Peygamber'in hadislerinin vürud tarihleri bilinmemektedir. Bu nedenle genel olarak cem' neshe tercih edilir. Hatta Hanefîler de İbn Hümâm'ın bu söylemini muvafık görmekteler.

Üçüncüsü, Hanefîlere göre erken tarihli olan mutlakın takyidinin, nesih kapsamında değerlendirilmesi iki nas arasını cem' etmiş olmaya ve böylece ikisiyle birden amel etmeye engel teşkil etmez. Aslında cem' formu olduğu halde Hanefîler, bunu nesih olarak değerlendirmişlerdir. Nitekim onlara göre yakini bir delil ancak yakini bir delille nesh edilir ve cem' yapılabilmesi için tarihlerinin bilinmiyor olması gerekmektedir.

Dördüncüsü: Bunların tamamı, takyidin nassa ziyade kabul edilmesi ön kabulünden ortaya çıkmaktadır. Nassa ziyadeyi de nesih olarak değerlendirdiklerinden nasların tarihlerini bilmeyi şart koşmuşlardır. Ancak eğer cem'; mücmelin beyanı, muhtemel manaların tahdidi, hadisten veya hadis ilminden tearuz hissini engelleyen bir takyid<sup>85</sup> olursa Hanefîlere göre bile herhangi bir nesih gerçekleşmez. Buna binaen Hanefîler, nasların tarihleri malum olsa bile bu konuda neshi cem'e takdim etmemişlerdir. Çünkü icmalin beyanı, müşkilin halli gibi durumlarda gerçekleştirilen cem' işlemi nesih formu değildir. Aslında Hanefîlerin, İbn Hümâm'a ait tertibe muhalefetleri de gözden kaçırılmamalıdır.

Nitekim, İbn Hümâm'ın hem talebesi hem de kitabının şarihi olan İbn Emîr Hac Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. El-Halebî (ö. 879), namazdan sonraki zikirler hakkında hadislerin ihtilaf ettiği konusuna değinirken cem' edilme yönünü belirtir, daha sonra "hadisler arasında ihtilaf olduğunda imkan nispetinde, iki hadisle amel etmek gerekmektedir" der.<sup>86</sup> Nesih, hadislerden birinin tamamen ortadan kaldırılması demektir. Burada uygulanan yöntem ise nasların tarihi ile ilgili herhangi bir şart koşmaksızın cem'in neshe takdim edildiğinin açık delilidir. Hatta Leknevî (ö. 1304) bu iktibasa binaen İbn Emîr Hâc'ın hocası İbn Hümâm'a muhalif olarak, cem'i neshe takdim ettiğini ifade etmektedir.<sup>87</sup>

İbn Hümâm'ın ve Behârî'nin zikrettikleri tertibi eleştiren son dönem Hanefî âlimlerden bir tanesi de Muhammed el-Mu'in b. Muhammed el-Emîn es-Sindî el-Hanefî'dir (ö. 1161).<sup>88</sup> Hatta bu sebepten onun Şâfiî mezhebine geçtiğini söyleyenler bile olmuştur. O, şöyle demektedir:

"İki hadisin tearuzu esnasında nesih yapılacağını söylemek, en büyük problemdir ve şeriata karşı büyük bir suçtur. İki hadisin arasını cem' etmeyi bilmeyen biri, hadislerin tarihi ile ilgili ufak bir bilgi kırıntısına sahip olsa; kendi eksikliğine bakmadan, Allah'ın kendisine ileriki süreçte cem' veçhini bildireceğini –Kabzeden Allah olduğu gibi basteden de Allahı ummadan, birinin yapamadığı bir işi binlerce kişinin yapabileceğinin farkına varmadan, her ilim sahibinin üzerinde daha bilgili birinin bulunabileceğini düşünmeden, Şari' tarafından belirtilen bütün nesihlerin geç tarihli olduğu halde her muarız ve geç tarihli haberin nesih

<sup>85</sup> Hastalığın bulaşıcılığını nefy eden ve ispat eden hadisler gibi.

<sup>86</sup> İbn Emîr Hâc, *Halbetu'l mücellî ve bugyetu'l mühtedi fi şerhi meniyyetü'l musallî ve gunyetü'l mübtedî*, thk. Ahmet el-Gulâyîni, Beyrut, Daru kutubi'l ilmiyye, s. 319.

<sup>87</sup> Leknevî, *el-Ecvibe*, s. 197.

<sup>88</sup> Bunu Leknevî nakletmiştir

olamayacağını idrak etmeden nesih yapmaya çalışır. Aslında teaaruzun, iki delili birden hükümsüz kılmak olmadığı, işin ehli olanlara malumdur..."<sup>89</sup>

Hatta onun, nesih ile ilgili bu kabulü reddetmek için *en-Neshu'l ictihâdî* ismiyle müstakil bir eser tasnif ettiği söylenmiştir. Müctehid imamlardan ise böyle bir kabul aktarılmamıştır. Nesih kabulünün şeriata karşı büyük bir suç olmasının sebebi, kişinin kendi reyyle sabit olan bir hükmü kaldırmaya yeltenmesi dolayısıyladır. Zaten bundan daha büyük bir suç düşünülemez.<sup>90</sup>

Leknevî, Sindî'nin görüşünü aktarır Mahbûbî'nin eseri *Tavâhîh*'deki ve onun şerhi olan Taftâzânî'nin *Telvîh*'teki görüşlerine tercih etmiştir. Ardından o, "Şer'î bir nassı amelden düşürmek uygun bir eylem değildir. Geniş bir bakış açısı ve derin bir fikirle mütearuz hadislerin arası cem' edilmelidir. Eğer cem' mümkün değilse veya erken tarihli nassın hükmünün kalktığını bildiren sarih bir delil varsa nesih yapılır" demektedir.<sup>91</sup> İlim ehlinin birçok kişinin cem'i neshe ve tercihe takdim ettiği de bu görüşe ilave edilirse, Hanefîlere nispet edilen "Neshin veya tercihin cem'e takdim edildiği" şeklindeki mutlak görüşün üzerindeki şüpheler daha da artacaktır.

Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733) "Cem' ittifakla tercihe takdim edilir" demektedir.<sup>92</sup> İbn Hacer'de *Fethu'l bârî'de* bunu desteklemektedir.<sup>93</sup> Ebu'l Abbâs el-Kurtubî (ö. 656) "Usul ehlinin ittifakına göre mümkün olduğu taktirde cem' tercihten evladır",<sup>94</sup> Ebû Abdullah el-Kurtubî (ö. 671) ise "Usul ehlinin ittifakına göre cem' tercihten evladır" demektedir.<sup>95</sup> Zerkeşî (ö. 794) ise cem'in üç veçhi olduğunu zikretmiştir:

Birincisi, mümkünse hükmün muallakının dağıtılmasıdır. İki farklı beyan durumunda, müddeanın mülkünün taksim edilmesi gibi.

İkincisi, faklı hükümler gerektiren taaddüdü mümkün olan delillerdir. Hükmün bir kısmında delillerden biri, diğer kısmında ise diğer delil kullanılır. Ayaktayken birşeyler içmek ve bevletmekten nehi örneğinde olduğu gibi...

Üçüncüsü, mutlak kullanıldığı halde bazı durumları kapsayan naslardır. Örneğin "size şahitliğin en üstün olanını haber vereyim mi? Kişiden şahit olması talep edilmeden, şahitlik yapmasıdır" hadisi ile "Sonra yalan yayıldı. Hatta insanlardan şahitlikleri talep edilmeden, şahitlik yapar oldular" hadisi arasında böyle bir cem' mümkündür. İlk hadis, Allah'ın hakkı konusuna matufken; ikinci hadis, ademoğulları ile ilgilidir. Bu, herhangi bir delil ikame etmeden en çok uygulanan cem' yöntemidir. Hem mecrur hem de mensub okunabilen "أَرْجَلِكُمْ" ayetinde de bu cem' yöntemi kullanılmıştır. Bu okuyuşlardan birini -mecrur- mestlerin meshi, ikincisini -mensub- ise ayakların yıkanması konusuna hamletmişlerdir. Ayrıca ayetteki "yetherne" kıraatini 10 günden az, diğer okuyuşu ise 10 günden fazlaya yormuşlardır.<sup>96</sup> Cem'in tearuzu gidermede takdim edildiği üzerine icma olduğunu belirten nice âlim vardır.<sup>97</sup>

Eğer İbn Hümâm ve Behârî'den önce gelip görüşlerinin muhalifi tutum sergileyen, cumhurun görüşüne muvafık fikir aktaran, kendileriyle icmanın gerçekleştiği Hanefî imamlar olmasaydı, cem' konusundaki bu aktarımları red etmek bazıları için kolay olabilirdi. Hanefîlere ait olduğu söylenen görüşe muhalif fikir bildirmeyen âlimlerin varlığı da icmanın varlığının göstergesidir.

Hanefî usulünde Cessâs'tan Pezdevî, Serahsî ve Debûsî'ye kadar hiçbir usul kitabı karıştırılmadan Hanefîlere aitmiş gibi gösterilen görüşün çağdaş çalışmalarda bu denli yayılması doğrusu hayret edilecek bir durumdur.

<sup>89</sup> Muhammed el-Muin b. Muhammed el-Emîn es-Sindî, *Dirâsâtu'l lebib fi'l usveti'l hasene bi'l habib*, thk. Muhammed Abdurreşid en-Nu'mânî, Karâtaşî, Matbaatu'l arab, I. Baskı, 1957, II, s. 113-144.

<sup>90</sup> es-Sindî, Muhammed el-Muin b. Muhammed el-Emîn, *Dirâsât*, II, s. 114-116.

<sup>91</sup> Leknevî, *el-Ecvibe*, s. 183, ayrıca bkz. *A.g.e.* s. 192-193, 196-197.

<sup>92</sup> İbn Cemâa, *Idâhu'd delil fi kati huceci ehli't t'atîl*, 75.

<sup>93</sup> İbn Hacer, *Fethu'l bârî*, XXXI, s. 410, hadis no: 7418.

<sup>94</sup> Kurtubî, Ebu'l Abbâs, *Mufhim*, IV, s. 280.

<sup>95</sup> Kurtubî, Ebû Abdullah, *el-Câmi' li ahkâmi'l Kurân*, III, s. 175.

<sup>96</sup> Zerkeşî, *el-Bahru'l muhit*, VI, s. 133-134. Zerkeşî, İmâmü'l Haremeyn'den cem'in bu konumunu red eden yani fukahannın görüşüne muhalif bir tutum aktarmakta, ancak bu tutumun hakikat ifade etmediğini belirtmektedir.

<sup>97</sup> Mustafa Ebû 'Akl, *İcmâ'âtu'l usûliyyîn*, s.416-418; Müellif, Alaattin es-Semerkandî'nin de (ö. 539) *Mizânu'l usûl* adlı eserinde cem'in takdimi konusunda icmanın olduğunu belirtmektedir. Halbuki Semerkandî'nin kitabına baktığımızda müellifin iddia ettiği gibi bir kabulünün olmadığını görmekteyiz.

## Kaynakça

- Amidî el-Henbelî eş-Şafiî, *el-İhkâm fî usûli'l ahkâm*.  
Bâbertî, Ekemeleddin, *Takrîr*.  
Bâkillânî, *et-Takrîb ve'l irşâd*.  
Basrî, Ebu'l Hüseyin, *Mu'temed*.  
Bâcî el-Mâlikî, *İhkâmü'l fusûl fî ahkâmî'l usûl*.  
Bâcî el-Mâlikî, *el-İşâre ilâ ma'rifeti'l usûl*.  
Behârî, *el-Müselleme –el-Meşhûr bi müsellemi's sübut*, Matbaatu'l Hüseyniyye.  
Berzencî, Abdullatif, *el-Te'aruz ve't tercih*, Beyrut, Dâru'l kutubi'l ilmiyye.  
Buhârî, Hasan b. Abdülhamid *Menhecü'l İmâm et-Tahâvî fî def'i't teârud beyne'n nusûsi's şeriyye min hilâli kitâbihi şerhu müşkilî'l âsâr*, Ümmül Kura Üniversitesi Şeriat Fakültesi Yüksek Lisans Tezi.  
Buhârî, Alauddin, *Keşfu'l esrâr*.  
Busnevî, Hasan b. Tarhân el-Akhisârî, (ö. 1025), *Şerhu semeti'l vusûl ilâ 'ilmi'l usûl - .semetu'l vusûl*, Menarın muhtasarıdır-.  
Cessâs, *Fusûl*, thk. Acîl en-Neşemî.  
Cüveynî, *Burhân*.  
Debûsî, Ebû Zeyd, *Takvîmu usûli'l fıkhi ve tahdîdu edileti's şer'î*, thk. Abdurrahim Yakup.  
Ebû 'Akl, Mustafa, *İcmâ'âtu'l usûliyyîn*.  
Emîr Paşa, *Teysîru't Tahrîr*.  
Gazzâlî, *Mustesfâ*.  
Hammâd, Nâfiz, *Muhtelifu'l hadis beyne'l fukahâi ve'l muhaddisîn*, Dâru'l vefâ.  
Hidrî, Muhammed, *Usulü'l fikh*.  
Hindî, Safiyuddin, *Nihâyetu'l vusûl fî dirâyeti'l usûl*.  
İbn 'Akîl el-Hanbelî, *el-Vâdih fî usûli'l fikh*.  
İbn Cemâa, *İdâhu'd delil fî kati hüceci ehli't t'atîl*.  
İbn Emîr Hâc, *et-Takrîr ve't tahrîr fî şerhi kitâbi't Tahrîr*.  
İbn Emîr Hâc, *Halbetu'l mücellî ve bugyetu'l mühtedi fî şerhi meniyyetü'l musallî ve gunyetü'l mübtedî*, thk. Ahmet el-Gulâyînî, Beyrut, Daru kutubi'l 'ilmiyye.  
İbn Hacer, *Fethu'l bârî*.  
İbn Hâcib, *Muhtasar*, thk. Nezir Hammâdî.  
İbn Hümâm, *Tahrîr*.  
İbn Kutluboğa, *Hulâsatu'l efkâr şerhu Hulâsatu'l Menâr*.  
İbn Nuceym el-Hanefî (ö. 970), *Fethu'l gaffâr –mişkâtu'l envâr-*.  
İsnevî eş-Şafiî, *Nihâyetu's suul fî şerhi Minhâcu'l Usûl*.  
Karâfî el-Mâlikî, *Tenkîhu'l fusûl*.  
....., *Nefâisu'l usûl fî şerhi el-Mahsûl*.  
el-Kârî, Molla Ali, *el-Esmâru'l cenîyye fî'l esmâi'l hanefiyye*.  
Kumelânî, Muhammed Hafezerrahman, *el-Budûru'l mudiyye fî terâcimi'l hanefiyye*.  
Kureşî, *el-Cevâhiru'l mudiyye fî tabakâti'l hanefiyye*.  
Kurtubî, Ebu'l Abbâs el-Mâlikî, *Mufhim*.  
Kurtubî, Ebû Abdullah el-Mâlikî, *el-Câmi' li ahkâmî'l Kurân*.  
Leknevî, Ebu'l Hasanât, *el-Ecvibetü'l Fâzîlâ li'l esileti'l aşere el-kâmile*, Haleb, Mektebu'l matbû'âti'l islâmiyye, 2. Baskı, 1404.  
Leknevî, *Fevâtihu'r rahmevt –şerhu el-Müselleme-*.  
El-Mahallî, Celâl, *el-Bedru't tâli'*.  
el-Mahbûbî, Sadruşşeria, *et-Tavdîh fî halli gavâmidî't tenkîh*, Taftâzânî'nin Telvîh'i ile birlikte.  
Merdâvî el-Hanbelî, *et-Tahbîr şerhu't Tahrîr*.  
....., *Tahrîru'l menkul*.  
Nesefî, *Menâru'l envâr*, thk. Şamil eş-Şâhîn.  
Nevevî, *Şerhu Sahihi Muslim*.  
Pezdevî, *Usûl*, thk. Sait Bektaş.  
Razî el-Şafiî, *Mahsûl*.  
Rehvenî, *Tuhfetu'l mesûl fî şerhi muhtasari munteha's suûl*.  
Rûşû, Hâdî et-Tûnûsî, *Muhtelifu'l hadîs ve cuhûdu'l muhaddisine fîhi*, Beyrut, Daru İbn Hazm.  
Semâ'nî, Ebû Muzaffer eş-Şafiî, *Kavâti'u'l edille*, thk. Abdullah el-Hakemî.  
Semerkandî, *Mîzânu'l Usûl*, thk. Abdülmelik Sa'dî.

Serahsî, *Usûl*.

Siddikî, Mollâ Ceyyûn (ö. 1130), *Nûru'l envâr şerhu risâleti'l menâr*, Karataşı, Mektebetü'l büsrâ.

Sindî, Muhammed el-Muin b. Muhammed el-Emîn, *Dirâsâtu'l lebîb fî'l usveti'l hasene bi'l habîb*, thk.

Muhammed Abdurreşid en-Nu'mânî, Karataşı, Matbaatu'l arab, 1. Baskı, 1957.

Suse, Abdülmecit, *Menhecû't tevfiik ve't tercih*, Ummân, Dâru'n Nefâis.

Sübkî, Takiyuddin-Tac, *el-İbhâc şerhu Minhâc*.

Sübkî, Tac, *Cem'u'l cevâmi'* (Celâl el-Mahallî'nin *Bedru't tali'* ve Attâr'ın haşiyesi ile birlikte).

Şafîî, *Risâle*.

....., *İhtilâfu'l hadis*.

eş-Şetyevî, Muhammed, *et-Tercih beyne'l ahbâr*, Beyrut, Mektebetu Hasan el-'asriyye.

Şîrâzî eş-Şafîî, *Luma'*, thk. Abdulkadir el-Hatîb.

....., *Şerhu Luma'*.

Şûşâvî el-Mâlikî (ö. 899), *Refu'n nikâb an tenkîhi's şihâb*.

Taftâzânî, *et-Telvîh ilâ keşfi hakâiki'l tenkîh*.

Tahâvî, *Şerhu maani'l âsâr*.

....., *Şerhu müşkili'l âsâr*.

....., *Ahkâmu'l Kuran*.

Tavârî, Târık, *Muhtelifu'l hadis ve eseruhu fî ahkâmi'l hudûd ve'l 'ukûbât*, Beyrut, Dâru İbn Hazm.

Tûfî el-Hanbelî, *Şerhu Muhtasaru'r Ravda*.

Velî, Binyunus, *Davâbitu't Tercih 'inde vukû'it te'âruz*, Riyâd, Advâu's selef.

Zerkeşî, *Bahru'l muhit*.