

SİİRT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ



SIİRT ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT  
FAKÜLTESİ  
DERGİSİ  
SULFD

CİLT 7 • SAYI: 1 • 2020

**YAYINCI / PUBLISHER**

Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 56100, Siirt, Türkiye  
Siirt University, Faculty of Theology, 56100, Siirt, Turkey

**SAHİBİ/ OWNER**

On behalf of Siirt University, Faculty of Theology  
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF**

Doç. Dr. Necati Sümer  
Siirt University, Faculty of Theology, Siirt, Turkey

**ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**

Dr. Öğr. Üyesi Yakup Özkan  
Dr. Öğr. Üyesi Halid Halid  
Arş. Gör. Dr. Ahmet Aktaş  
Arş. Gör. Eminenur Beyazkılıç  
Arş. Gör. Seyithan Gayır  
Arş. Gör. Mehmet Ali Öncer  
Arş. Gör. Mehmet Salih Gündüz  
Arş. Gör. Mustafa Sancar  
Arş. Gör. Mücahit Ekinci  
Arş. Gör. Nurettin Yıldırım  
Arş. Gör. Sümeyye Yıldız

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

Prof. Dr. Adnan Demircan  
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey  
Prof. Dr. İhsan Süreyya Sırma  
Siirt University, Faculty of Theology, Turkey  
Prof. Dr. Çağfer Karadaş  
Uludağ University, Faculty of Theology, Turkey  
Prof. Dr. Gassan Mortada  
Siirt University, Faculty of Theology, Turkey  
Prof. Dr. Ousama Ekhtiar  
Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey  
Prof. Dr. İbrahim Çapak  
Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez  
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Sahip Beroje  
Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Süleyman Dönmez  
Çukurova University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Şinasi Gündüz  
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Ünalın  
Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Fadıl Ayğın  
Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Mahmut Çınar  
Gaziantep University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Adnan Memduhoğlu  
Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Akkır  
Tekirdağ University, Faculty of Theology, Turkey

#### **DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

Prof. Dr. Abdulgaffar Arslan  
Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdurrahman Acar  
Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Abdullah Karaman  
Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, Turkey

Prof. Dr. Asım Yapıcı  
Çukurova University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Caner Taslaman  
Yıldız Teknik University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Cemalettin Erdemci  
Siirt University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Hakan Olgun  
Bingöl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut  
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Kasım Turhan  
Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Metin Bozan  
Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Hüseyin Hansu  
İstanbul University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. M. Şirin Çıkar  
Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Ömer Pakış  
Hakkari University, Faculty of Theology, Turkey

Prof. Dr. Seyit Avcı  
Niğde University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Hasan Hüseyin Bircan  
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Turkey

Doç. Dr. Mehmet Bilen

Dicle University, Faculty of Theology, Turkey

Dr. Öğr. Üyesi Vedat Tezcan

Süleyman Demirel University, Faculty of Communication, Turkey

### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / Siirt University, Faculty of Theology Journal uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

### İNGİLİZCE DİL EDITÖRÜ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Arş Gör. Eminenur Beyazkılıç

Siirt University Faculty of Theology, Siirt Turkey

ISSN 2148-385X

Grafik Tasarım: TAVOOS

Baskı: Ayrıntı Basımevi Ankara

Baskı Tarihi: Haziran 2020

Adres: Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kezer Yerleşkesi SİİRT

Tel: 0484. 254 2081

eposta: sifdergisi@gmail.com

Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi yayın hayatının altıncı yılını tamamlamış olup birçok uluslararası indekste taranmaktadır. Ayrıca ULAKBİM sürecinde incelenme aşamasındadır. Dergimiz aşağıdaki indekslerde taranmaktadır.





# İÇİNDEKİLER

- 9 EDITÖRDEN
- ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES**
- 11-35 CEMÂLEDDİN EL-AKSARÂYÎ'NİN HADİSÇİLİĞİ: EL-ES'İLE VE'L-ECVİBE ÖRNEĞİ
- JAMALUDDİN AL-AKSARÂYÎ AS A HADİTH SCHOLAR: AL-AS'İLA WA'L-AJWİBA EXAMPLE  
**Mustafa KARABACAK**
- 37-52 المرأة حقوقها وواجباتها عند الزواج من خلال القرآن الكريم
- MARRIED WOMEN'S RIGHTS AND DUTIES IN ISLAMIC LAW BY THE HOLY QUR'AN  
**Ahmet HAMİTOĞLU**
- 53-72 MÜRSEL VE MÜDELLES RİVÂYETLER - İBNÜ'L-MİBRED EL-MAKDİSÎ (ö.909/1503) ÖZELİNDE-
- MURSAL AND MUDALLAS NARRATIONS -SPECİFİC TO IBN AL-MİBRAD AL-MAQDİS (D.909/1503)  
**Rıdvan KALAÇ**  
**Hayrullah ENĞİN**
- 73-100 ŞARK MEDRESELERİNDEKİ İŞLEV KAYBININ NEDENLERİ ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI
- A FIELD STUDY ON THE CAUSES OF LOSS OF FUNCTION IN THE EAST MADRASA  
**Ahmet AKTAŞ**

- 101-127 KULLANIŞLI BİR TEOLOJİK SİLAH OLARAK TEKFİR  
-MEZHEBİ İZDÜŞÜM-  
TAKFİR AS A USEFUL THEOLOGICAL WEAPON  
**Mehmet ÖDEMİŞ**
- 129-148 KUR'ÂN'DA ŞİRKİN İPTALİNDE VÂRİT OLAN İFADELERİN  
DİLSEL ÖZELLİKLERİ  
RELIGIOUS FEATURES OF EXPRESSIONS THAT ARE  
INHERITED IN THE CANCELLATION OF THE COMPANY IN  
THE QUR'ÂN  
**Ahmet GEZER**
- 149-175 İBN ATIYYE TEFSİRİNDE ŞEFAAT  
INTERCESSION IN THE TAFSİR OF IBN ATIYYA  
**Abdurrahim KAPLAN**
- 177-203 EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN ŞİİR  
DEĞERLENDİRMELERİNİN ARAP EDEBİYATINDAKİ YERİNE  
BİR BAKIŞ  
AN OVERVIEW OF THE PROPHET'S POETRY EVALUATIONS  
IN ARABIC LITERATURE IN THE CONTEXT OF LITERARY  
CRITICISM  
**İslam BATUR**  
**Cuma TANIK**
- 205-221 منهج اللامشي في كتابه "كتاب في أصول الفقه"  
AL- LAMASHI APPROACH IN HIS BOOK "A BOOK ON THE  
ORIGINS OF JURISPRUDENCE"  
**Shawish MURAD**
- 223-251 GÜNÜMÜZDE İBADETLERİN FORMA İNDİRGENMESİNİN DİNÎ  
VE AHLÂKÎ SONUÇLARI  
THE RELIGION AND MORAL RESULTS OF RECUDING  
WORSHIP TO FORMS AT THE PRESENT TIME  
**Hafsa KESGİN**
- 253 **KİTAP TANITIMI / BOOK REVIEW**
- 253-258 MİTOLOJİ 101  
**Necati SÜMER**
- 259-364 POLITICAL SCIENCE OF RELIGION, THEORISING THE  
POLITICAL ROLE OF RELIGION  
**Harun BİÇAKCI**



### **Editörden...**

2020 Haziran sayısı ile yeni yılın ilk sayısını çıkarmış olacağız. Dergimiz her sayıda giderek kalitesini arttırmakta ve daha fazla talep görmektedir. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD) bu yıl itibariyle otuz yakın indekste taranmaktadır. Ulakbim sürecinde olan dergimiz yayın kalitesinden ödün vermemeyi kendine ilke edinmiştir.

Yeni yılın ilk sayısında yirmi makale ve iki adet kitap tanıtımı yer almaktadır. İlk makale yazar Mustafa KARABACAK'a aittir. Yazar "Cemâleddin el-Aksarâyî'nin Hadisçiliği: *El-Es'ile Ve'l-Ecvibe* Örneği" adlı çalışmasında Cemâleddin el-Aksarâyî'nin, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* adlı eseri ekseninde eserin içeriği, Aksarâyî'nin meselelere yaklaşım metodu ve eserdeki hadislerin sıhhat durumunu incelemiştir.

İkinci makale Araççadır. Ahmet HAMİTOĞLU'na ait bu çalışmanın adı "Kur'ân-ı Kerim Çerçevesinde İslam Dininde Kadın, Kadının Hakları ve Evlilikteki Görevleri"dir. Yazar, çalışmasında kadına verilen haklar çerçevesinde kadının İslam'daki yeri ve hakları bağlamında kazandığı değer üzerinde durmuştur. Derginin diğer bir makalesi iki yazarlıdır. Rıdvan KALAÇ ve Hayrullah ENGİN tarafından kaleme alınan ve adı "Mürsel ve Müdelles Rivâyetler - İbnü'l-Mibred El-Makdisî (Ö.909/1503) Özelinde" olan bu çalışmada yazarlar, çeşitli eserlerinden hareketle İbnü'l-Mibred'in mürsel ve müdelles rivâyetlerle ilgili yaklaşımı incelemişlerdir.

Derginin dördüncü makalesi Ahmet AKTAŞ'a aittir. Yazar, "Şark Medreselerindeki İşlev Kaybının Nedenleri

Üzerine Bir Alan Araştırması” adlı çalışmada, şark medreselerinin devamı niteliğinde olan Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki medreselerinin işlevsizleşmesinin nedenlerini Siirt ili örneğinde ele almıştır. Dergiye katkı sunan bir diğer yazar Mehmet ÖDEMİŞ’tir. Yazar “Kullanışlı Bir Teolojik Silah Olarak Tekfir” isimli çalışmasıyla mezheplerin tekfir anlayışlarına ilişkin bir değerlendirme ortaya koymuştur.

Ahmet GEZER, “Kur’ân’da Şirkin İptalinde Vârit Olan İfadelerin Dilsel Özellikleri” adlı makalesiyle bazı ifadelerin kullanımlarının şirk tanrılarının iptalinde ifade ettikleri mana ya da manaları ortaya çıkarmak ve çıkan bu manaların şirk tanrılarının iptalinde oynadığı rolü üzerinde durmuştur. Yazar Abdurrahim KAPLAN ise “İbn Atıyye Tefsirinde Şefaât” adlı çalışmasıyla dergiye katkı sunmuştur. O, çalışmasında İbn Atıyye tefsiri bağlamında şefaât meselesini ele almıştır.

İki yazarlı makalelerden biri de İslam BATUR ve Cuma TANIK’a aittir. Yazarlar “Edebiyat Eleştirisi Bağlamında Hz. Peygamber’in Şiir Değerlendirmelerinin Arap Edebiyatındaki Yerine Bir Bakış” isimli bu çalışmada şiir değerlendirmelerinin birer edebiyat eleştirisi olup olmadığını tartışmış ayrıca bu değerlendirmelerin Arap edebiyatındaki yeri ve önemi üzerinde durmuşlardır. Bu sayının diğer Arapça makalesi Shawish MURAD’a aittir. Yazar, El-Lâmişî’nin “Kitâb Fî Usûli’l-Fıkh” Kitabında Yöntem” adlı bu araştırmasında “Hanefî Ekolü” yöntemini benimseyen mütekaddim usulu’l-fıkh âlimlerinden olan Lâmişî’nin “Kitâb fî Usûli’l-Fıkh” eserini ele alarak usulü fıkh ilminin tedvin yöntemlerinden bir yöntemin şekil ve özelliklerinin önemini izah etmiştir.

Son makale Hafsa KESGİN’e aittir. Yazar, “Günümüzde İbadetlerin Forma İndirgenmesinin Dinî ve Ahlâkî Sonuçları” adlı bu çalışmasında formel ibadetlerin toplumsal ve bireysel ıslaha nasıl etki ettiğini, namaz, oruç gibi şekilsel ibadetlerin hangi ahlâkî ilkeleri tesis etmek maksadıyla gönderildiğini ve formelleştirilen dindarlığın hangi dinî ve ahlâkî sonuçları ortaya koyduğunu ele almıştır.

Bu sayıda iki adet kitap tanıtımı yer almaktadır. İlk tanıtım, Necati SÜMER’indir. Yazar, “Mitoloji 101” adlı bu kitabın Eski Yunan ve Roma mitolojisi hakkında bilmemiz gereken mitosları detaylı olarak anlattığını ifade etmiştir. İkinci kitap tanıtımının yazarı Harun BİÇAKCI’dır. Yazar Maciej Potz’un, Political Science of Religion - Theorising the Political Role of Religion adlı çalışmasını tanıtmıştır.

İyi okumalar...

## CEMÂLEDDİN EL-AKSARÂYÎ'NİN HADİŞÇİLİĞİ: EL-ES'İLE VE'L-ECVİBE ÖRNEĞİ\*

Mustafa KARABACAK\*\*

### Öz

Cemâleddin el-Aksarâyî, Osmanlı Devri kuruluş devri hükümdarlarından I. Murat döneminde Amasya, Konya ve Aksaray gibi Anadolu topraklarında yaşamış âlim ve mutasavvıftır. Soyunun dördüncü kuşaktan Fahreddin er-Razî'ye ulaştığı belirtilen Cemâleddin el-Aksarâyî, Cemâlî nisbeyle tanınmıştır. Aksaray'daki Zinciriye Medresesinde hocalık yapmış ve Aksaray'da vefat etmiş önemli bir âlimdir. Tefsir, başta olmak üzere hadis, fıkıh, ahlak, tıp, dilbilim gibi çeşitli alanlara ait Arapça, Farsça ve Türkçe eserler yazmıştır. Aksarâyî'nin farklı alanlarda ve dillerde eserler kaleme alması kendisinin çok yönlü bir âlim olduğunu göstermesinin yanı sıra 14. asırdaki ilmi birikime ışık tutması bakımından da önemlidir. Cemâleddin el-Aksarâyî'nin hadise dair *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* olarak şöhret bulmuş *Şerhu Müşkilâti'l-Kur'ani'l-Kerim ve Şerhu Müşkilâti Ehâdisi Rabbi'l-Âlemin* adlı bir eseri bulunmaktadır. Eserin mukaddimesinde belirttiğine göre Cemâleddin el-Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*'yi, Amasya Emiri Kutlu Şah'ın oğlu Şemsüddin Ahmed el-Hac Şadgeldi Paşa için ve onun işaretleriyle bölge

\* Bu Makale 25-27 Ekim 2018 tarihinde Aksaray'da gerçekleştirilen III. Uluslararası Aksaray Sempozyumu'nda sunulan bildirinin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı. [karabacakm67@hotmail.com](mailto:karabacakm67@hotmail.com). [orcid.org/0000-0002-8190-3513](http://orcid.org/0000-0002-8190-3513).

halkını da dikkate alarak Farsça yazmıştır. Eserin Amasya'da kaleme alındığı bilinmekle birlikte yazım zamanı konusunda net bir tarih vermek mümkün değildir. Eser, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar* ismiyle Necattin Hanay ve Mehterhan Furkani tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bu çalışmada Cemâleddin el-Aksarâyî'nin, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* adlı eseri ekseninde eserin içeriği, Aksarâyî'nin meselelere yaklaşım metodu ve eserdeki hadislerin sıhhat durumu incelenecektir.

*Anahtar Kelimeler:*

*Hadis, Aksaray, Metot, Cemâleddin el-Aksarâyî, el-Es'ile ve'l-Ecvibe.*

*JAMALUDDİN AL-AKSARÂYÎ AS A HADİTH SCHOLAR: AL-AS'İLA WAL-AJWİBA EXAMPLE*

**Abstract**

Jamaluddin el-Aksarâyî is a scholar and mystic who lived in the Anatolian lands such as Amasya, Konya and Aksaray during the period of Murad I. in the time of the reigns of the Ottoman Empire. Jamaluddin el-Aksarâyî who is the forth branch descendant of Fahrudin al-Razî was known by the name of Jamalî. At that time he was an important scholar who used to teach at the Aksaray Zinciriye Madrasa (Theological School) and he passed away in Aksaray in. He has written his works on Persian and Turkish languages belonging to various fields such as hadith, islamic law, morality, medicine, and linguistics. Aksarâyî has addressed his works with various fields and different languages, demonstrating that he is a multi-directional scholar, it is also important to keep the scientific accumulation of the 14th century. He has a work named Sharhu Mushkilat al-Qur'ani'l-Karim and Sharhu Mushkilâti Ahâdîsi Rabbi'l-Âlamîn, which it became famous by the name of al-As'ila Wa'l-Ajwiba. According to introduction part of al-As'ila Wa'l-Ajwiba' Jamaluddin al-Aksarâyî dedicated his work to Kutlu Shah`'s son Shamsuddin Ahmad al-Haj Shadgaldi Pasha, who he and his father were the commanders of Amasya. At the same time he considered his and people of the region's sign influential towards to write this book. It is not possible to give a clear date about the book written time, although it is known that the work was written in Amasya. The work has been translated to Turkish by Necattin Hanay and Mehterhan Furkani under the name of el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar (al-Es'ile ve'l-Ecvibe: Questions and Answers. About Tafsir and Hadith). The work will consist of his methods in this subject and the validity of hadith which he wrote in this book.

*Keywords:*

*Hadith, Aksaray, Method, Jamaluddin al-Aksarâyî, al-As'ila wa al-Ajwiba.*

## GİRİŞ

Cemâleddin el-Aksarâyî, Osmanlı Devri kuruluş devrinde Amasya, Konya ve Aksaray gibi Anadolu topraklarında yaşamış âlim ve mutasavvıftır. Farklı alanlarda eserler vermiştir. Hadise dâir eserlerinden biri de *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*'dir.

Bu çalışmada Cemâleddin el-Aksarâyî'nin *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* adlı eserindeki hadisçiliği incelenecektir. Cemâleddin el-Aksarâyî'nin söz konusu eserdeki hadisçiliğine geçmeden önce hayatı hakkında kısa bilgi vermek istiyoruz.

### 1. CEMÂLEDDİN EL-AKSARÂYÎ'NİN HAYATI

Cemâleddin el-Aksarâyî'nin asıl adı Mehmed'dir. Kaynaklarda doğum yeri ve tarihi kesin olarak belirtilmemekle birlikte 1313-1314 veya 1317-1318 yıllarında Aksaray'da veya Tebriz'de doğduğu tahmin edilmektedir. Babasının ve dedesinin adları da Mehmed'dir. Fakat Aksaray'da yaşadığı ve Aksaraylı anlamına gelen el-Aksarâyî nisbesini kullandığı bilinmektedir.<sup>1</sup>

Çocukluk ve gençlik yıllarını Aksaray veya Tebrîz'de geçiren Cemâleddin el-Aksarâyî, ilk tahsilini babasından almıştır. Aksarâyî ilk tahsilinden sonra Amasya'ya gidip orada kendisiyle aynı adı taşıyan hemşehrisi Cemâleddin İbrahim'in oğlu Fahrüddin İlyas Rûmî'den dersler almıştır. Aksarâyî daha sonra Amasya Emirliğine kadar yükselecek olan Hacı Şadgeldi ile aynı hocadan dersler almışlardır. Hacı Şadgeldi Paşa Amasya Emiri olunca Cemâleddin Aksarâyî'yi Amasya Kadılığı'na ve Dâru'l-İlim Müderrisliğine getirdi. Amasya Kadiaskeri Pîr Nizameddin Muhammed Cürçânî (öl. 768/1366-67) ölünce de Cemâleddin Aksarâyî'yi emirliğin kadiaskerliğine getirildi.<sup>2</sup> Cemâleddin Aksarâyî Amasya'dan ayrıldıktan sonra Başkent Konya'ya geldi. Konya'da hâkim olan Karamanoğlu Alaeddin Bey tarafından Konya Kadılığı'na atandı.<sup>3</sup> Konya Kadılığı'ndan sonra doğduğu yer

<sup>1</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, *Aksaray Taribi*, 2 Cilt, (İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974), 2/2278. Hayatı hakkında bkz. Ramazan Ata, *Selçukludan Osmanlıya Aksaray Okulu 1142-1566* (Konya: Hüner Yayınevi, 2016), 109-112; Mahmut Ulu, *Ulu Şeyh Cemâleddin Aksarâyî Hayatı ve Eserleri* (Aksaray: Aksaray Belediyesi Yayınları, 4. Basım, 2017), 13-111; Yusuf Küçükdağ, *Piri Mehmet Paşa* (Aksaray: Aksaray Belediyesi Yayınları, 2017), 5-8.

<sup>2</sup> Konyalı, *Aksaray Taribi*, 2/2278-2279; Ulu, *Cemâleddin Aksarâyî Hayatı ve Eserleri*, 14, 30.

<sup>3</sup> Konyalı, *Aksaray Taribi*, 2/2280

olan Aksaray'a geldi. O, İsmail b. Hammâd el-Cevherî'nin (öl. 400/1009) *Sıhabu'l-Lüğa*'sının ezberden bilinmesi şart kılınan<sup>4</sup> Aksaray'daki Zinciriye Medresesinde hocalık yapmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. Ölünceye kadar da burada müderrislik yapmıştır.<sup>5</sup>

Cemâleddin el-Aksarâyî'nin yetiştirdiği öğrencilerden biri ilk Osmanlı Şeyhülislamı<sup>6</sup> kabul edilen Molla Fenârî (öl. 834/1431)dir.<sup>7</sup> Arap Dili, Kellam ve Fıkıh âlimi Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 816/1413) kendisinden istifade için gelmişse de Cemâleddin el-Aksarâyî'nin cenazesine rastlamıştır.<sup>8</sup> Soyunun dördüncü kuşaktan Fahreddin er-Râzî'ye (öl. 606/ 1210) ulaştığı belirtilen Cemâleddin el-Aksarâyî, 14. yüzyılda Anadolu'da Fahrî Râzî ekolünün en büyük temsilcisidir<sup>9</sup> ve Cemâlî nisbesiyle tanınmıştır. Cemâleddin el-Aksarâyî, Aksaray'da (öl. 791/1388-899) vefat etmiş ve kabri Ervah mezarlığındadır.<sup>10</sup>

Cemâleddin Aksarâyî, Osmanlı Devri kuruluş devri hükümdarlarından I. Murat döneminde Amasya, Konya ve Aksaray gibi Anadolu topraklarında yaşamış âlim ve mutasavvıftır. Kadılık başta olmak üzere değişik görevlerde bulunmuştur. Tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, tıp, dilbilim gibi çeşitli

<sup>4</sup> İbrahim Hakkı Konyalı, Zinciriye Medresesinin Vakfiyesinde *Sıhab-ı Cevherî*'yi ezber bilenlerin tayin edileceğine hakkında bir şart bulunduğu ihtimal vermemektedir. Ona göre lügat, Kur'an gibi ezberlenmez. Bk. Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2282

<sup>5</sup> Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2282; Abdulhak Adnan Adıvar, Osmanlı Türklerinde İlim (İstanbul: Remzi Kitap Evi, 6. Basım, 2000), 25; Ulu, *Cemâleddin Aksarâyî Hayatı ve Eserleri*, 44; Mustafa Öz, "Cemâleddini Aksarâyî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/308.

<sup>6</sup> Bk. Mehmet İpşirli, "Şeyhülislam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/91-96.

<sup>7</sup> Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (Hazırlayanlar: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen) 3 Cilt (İstanbul: Meral Yayınlar, 1333/1915), 1/291; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 6 Cilt (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 2/592; Abdulhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Devrinde İlim* (İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.), 25; Öz, "Cemâleddini Aksarâyî", 7/308; İsmail Hakkı Aydın, "Molla Fenârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 30/245-247; Sadreddin Gümüş, "Seyyid Şerif Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 8/134.

<sup>8</sup> Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/291; Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2284; Gümüş, "Seyyid Şerif Cürcânî", 8/134.

<sup>9</sup> Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2278, 2285; Yusuf Küçükdağ, *Cemâlî Atlesi* (Aksaray: Aksaray Belediyesi Yayınları, 2017), 5; Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/89.

<sup>10</sup> Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/291. Vefat tarihini farklı verenler de vardır: Bk. Konyalı, *Aksaray Tarihi*, 2/2280

alanlara ait Arapça, Farsça ve Türkçe eserler yazmıştır.<sup>11</sup> Aksarâyî'nin farklı alanlarda ve dillerde eserler kaleme alması kendisinin çok yönlü bir âlim olduğunu göstermesinin yanı sıra 14. asırdaki ilmi birikime ışık tutması bakımından da önemlidir.

## 2. CEMÂLEDDİN ELAKSARÂYÎ'NİN EL-ES'İLE VE'L-ECVİBE'Sİ

Cemâleddin el-Aksarâyî'nin hadise dair *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* olarak şöhret bulmuş *Şerhu Müşkilâti'l-Kur'ani'l-Kerim ve Şerhu Müşkilâti Ehâdîsi Rabbi'l-Âlemin* adlı bir eseri bulunmaktadır. Eserin mukaddimesinde belirtildiğine göre Cemâleddin el-Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*'yi, Amasya Emiri Kutlu Şah'ın oğlu Şemsüddin Ahmed el-Hac Şadgeldi Paşa (öl. 783/1381)<sup>12</sup> için ve onun işaretleriyle bölge halkını da dikkate alarak Farsça yazmıştır.<sup>13</sup> Eserin Amasya'da kaleme alındığı bilinmekle birlikte yazım zamanı konusunda net bir tarih vermek mümkün değildir. Eser, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar* ismiyle Necattin Hanay ve Mehterhan Furkani tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

*el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, soru cevap üslûbuyla yazılmış ve iki bölümden oluşmaktadır. Tefsirle ilgili birinci bölümünde 152; hadisle ilgili ikinci bölümde ise 52 olmak üzere toplamda 204 soru bulunmaktadır. Bu sorular, başkaları tarafından Cemâleddin el-Aksarâyî'ye yöneltilmiş olabileceği gibi zihinlerdeki muhtemel soru işaretlerini gidermek için kendisi tarafından da kurgulanmış olabilir. Söz konusu kitaptaki bazı soruların "Hadis Problemleri" adıyla günümüzde yazılan eserlerle benzerlik arz etmesi ve kitaptaki soruların geneli itibarıyla hadis konusunda ancak birikimi olan kişilerin so-

<sup>11</sup> Eserleri için bkz. Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/291; Küçükdağ, *Piri Mehmet Paşa*, 5-8; Öz, "Cemâleddini Aksarâyî", 7/308-309. Cemâleddin Aksarâyî'ye atfedilen kaç tane eseri olduğuna dair değişik rakamlar vardır: Bunlar: 3, 7, 8, 9, 10, 13, 18 gibi. Bk. Ulu, *Cemâleddin Aksarâyî Hayatı ve Eserleri*, 95-111.

<sup>12</sup> Şadgeldi Paşa hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehterhan Furkani, "Siyasi ve İlmî Bir Kişilik: Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa ve *ed-Düverül-Mensüretü f'l-Furû'* Adlı Eserin Kendisine Nispeti", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*, (Ankara: KIBATEK, 2017), 389- 398; Mehterhan Furkanî, "Risaletü'd-Düveri'l-Mensure li-Iz el-Hanefi: Dirâse ve Tahkik", *Mütefekkir*, 4/8 (2017), 411-412.

<sup>13</sup> Cemâleddin Muhammed b. Muhammed el-Aksarâyî, *Kitabül-Es'ile ve'l-Ecvibe*, Süleymaniye Ktp. Ayasofya nr. 71, vr. 2b-a.

rabileceği sorular olması da bu soruların Aksarâyî tarafından kurgulanmış olduğu ihtimalini artırmaktadır.

Eser hakkında bu kısa bilgiden sonra Cemâleddin el-Aksarâyî'nin, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe adlı* eserindeki hadislerle ilgili soruların içeriği ve onun sorulara verdiği cevaplarda kullandığı metotlara geçebiliriz.

### 3. ESERDEKİ SORULARIN İÇERİĞİ VE CEVAPLARDA KULLANILAN METOTLAR

#### 3.1. Eserdeki Soruların İçeriği

Bu başlık altında Cemâleddin el-Aksarâyî'nin söz konusu eserindeki hadislerin içeriği ve kullandığı metotlar üzerinde durulacaktır.

#### 3.1.1. Hadislerde Kullanılan Kelimelerin Doğru Anlaşılması ile İlgili Sorular

Cemâleddin el-Aksarâyî'nin, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*'deki bazı sorular hadislerde kullanılan kelimelerin doğru anlaşılması ile ilgilidir: Örneğin, “Develerin sayısı yirmi beşe ulaşırsa bir yaşını bitirip iki yaşına basmış kız (bint-i mehâd), dişi (ünsâ) bir deve zekat olarak verilir”<sup>14</sup> mealindeki hadiste kullanılan “بِنْتُ مَخَاصٍ” sözünden dişi deve anlaşılırken ayrıca dişi “أُنْثَى” kelimesinin kullanılmasıyla ilgili soru<sup>15</sup> bunlardandır. Cemâleddin el-Aksarâyî bu soruya şöyle cevap vermektedir: “Muhaddislerden bazıları bunu tekide hamletmektedirler. Muhakkik hadisçiler ise “ibn” ve “bint” kelimelerinin insan dışındaki varlıklar için kullanıldığında cins anlamı ifade ettiğini söylemişlerdir. Nitekim deveye ister dişi ister erkek olsun “çöl kızı” anlamındaki “bintü'l-felât” ifadesi kullanılır. “Gelincik” hayvanına da dişi olsun erkek olsun “ibnü'l-ırs” denilmektedir.”<sup>16</sup>

Hadiste kullanılan kelimelerin doğru anlaşılmasıyla ilgili bir başka soru da şudur: Bir kutsi hadiste şöyle buyrulmaktadır: “Yüce Allah “Ku-

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammet b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiûs-Sabih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Zekât”, 38.

<sup>15</sup> Aksarâyî, Cemâleddin, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsîr ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*, çev. Hanay, Necattin- Furkani, Mehterhan (Ankara: Demirok Matbaacılık, ts.), 122.

<sup>16</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 122.



lum bana (farzlara ilaveten yaptığı) nafîle ibadetlerle yaklaşır, nihayet ben onu severim. Kulumu sevince de ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Ben, yapacağım herhangi bir şeyde, mümin kulumun ruhunu kabzetteki tereddüdüm kadar hiçbir hususta tereddüt etmem. (Zira) o, ölümü sevmez, ben de onun sevmediği şeyi sevmem” buyurmaktadır.<sup>17</sup> Allah hakkında kullanılan *semi*, *basar*, *yed*, *ricl ve tereddüt* ifadelerinin kullanılması ile ilgili soru bunlardandır.<sup>18</sup>

Cemâleddin el-Aksarâyî bu soruyu şöyle cevaplamaktadır: “Allah işitme vasıtasıyla elde edilen bilgiyi vasıtasız olarak ona bahşedeceğini yani “ona kuvvesi olmadan, vasıtasız ilim vereceğim” buyuruyor. Diğer insanların aksine o, maksadını elde etme hususunda işitme yetisine ihtiyaç duymayacaktır. Aynı şekilde görme, el ve ayak da üzerinde düşünüldüğünde bu şekilde anlaşılır.”<sup>19</sup> Cemâleddin el-Aksarâyî yine hadiste geçen Allah’ın tereddüdüne “Tereddütten kastedilen ise Allah’ın bir kuluna hastalık, açlık, yüksekten düşmek, zararlı hayvanların saldırısı vb. ölüm sebeplerinden birini göstermesi ve bunları bazen ölümle sonuçlandırması, bazen de sonuçlandırmamasıdır. Bu durum insanın tereddüt etme haline benzer. Müteredit biri, bazen bir işi yapmaya bazen de yapmamaya karar verdiği için Allah’ın bu eylemi ile benzetme yoluyla bu şekilde ifade etmiştir”<sup>20</sup> diyerek Muzhıruddin Ahmet’ten alıntı yaparak cevap verir fakat bu cevabı yeterli görmez ve “Bendeniz de şöyle der: Yukarda ifade edilen yorum hadisin “o, ölümü sevmez, ben de onun sevmediği şeyi sevmem” kısmını izah edememektedir. Bana göre en iyi en münasip yorum “Bu hadiste kastedilen, müminin haline Allah’ın son derece itina göstermesi ve onun mutluluğunu istemesidir. Bu ifade müsebbibin zikredilip sebebinin kastedilmesi kabildendir. Örneğin dostlarından ayrılmak istemeyen birisi uzun bir sefere çıkma mecburiyetinde kaldığında mutlaka tereddütleri olur”<sup>21</sup> diyerek kendi yorumunu verir.

<sup>17</sup> Buhâri, “Rikâk”, 38.

<sup>18</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 123- 124.

<sup>19</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 124.

<sup>20</sup> Muzhırî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hüseyin, *el-Mefâtih fi şerbi’l-Mesâbib*, thk. Nuraddin Tâlip (Kuveyt: Daru’n-Nevâdir, 1433/2012), 3/137-138.

<sup>21</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 124.

### 3.1.2. Hadisin Doğru Anlaşılması ile İlgili Sorular

Cemâleddin el-Aksarâyî'nin, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*'deki bazı sorular da hadisin doğru anlaşılmasıyla ilgilidir. Bir hadiste “Müslüman, elinden ve dilinden diğer Müslümanların güvende olduğu kimsedir”<sup>22</sup> buyrulmaktadır. Bu ifadeye göre zarar veren kimselerin Müslüman olmaması gerekmektedir. Hâlbuki bir Müslüman bir kimseye zarar verdiği için kâfir olmaz. Ayrıca bir kimsenin başka birine herhangi bir şekilde zarar vermesi caiz değilken, hadiste özellikle dil ve elin zikredilmesinin sebebinin<sup>23</sup> sorulması bundandır. Cemâleddin el-Aksarâyî bu soruya “Bu hadiste kastedilen Müslüman, dindar ve kâmil Müslümandır. Özellikle el ve dilin zikredilmesi ise insanlara zarar vermenin genelde bu ikisi ile yapılıyor olmasındandır” şeklinde cevap vermektedir.<sup>24</sup>

Diğer bir soru “Kul zina ettiğinde iman ondan çıkar ve gölgelik gibi başının üzerinde durur. Bu işi bıraktığında da iman tekrar kendisine döner”<sup>25</sup> hadisiyle ilgilidir. “Bilindiği gibi iman tasdikten ibarettir. Tasdik ise zina yaparken de kişinin kalbinde sabittir” şeklinde hadisin doğru yorumunun nasıl olması gerektiği sorulmaktadır.<sup>26</sup> Cemâleddin el-Aksarâyî bu soruya “Burada zina eden kimsenin imanının zail olması kast edilmemektedir. Nitekim zina ederken ölen kimsenin cenaze namazı kılınır ve Müslüman olan varisleri terekesinden pay alır. Bu ifadeyle zina fiilinden uzak durmanın gerekliliğine vurgu yapılmaktadır. Yani mümin bir kimse asla zina etmemelidir. İman ve zina bir arada bulunmayı hak etmeyen birbirine zıt iki husuttur. Zina edenin başında imanın durması ifadesinde de zıt iki şeyin bir araya gelmeyeceğine dair bir teşbih söz konusudur. Çünkü her hangi bir konuda birinin gelmesiyle diğerinin gitmesi iki zıt şeyin özelliğidir. Ayrıca imanın zina eden kimsenin başında durması da kişinin imanla tamamen alakasının kesilmediğini gösteren bir karinedir”<sup>27</sup> şeklinde cevap vermektedir.

<sup>22</sup> Buhârî, “İmân”, 4, 5; Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kureşî, *el-Câmiu's-Sahib* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), “İmân”, 64-66.

<sup>23</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 108.

<sup>24</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 108.

<sup>25</sup> Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “İman”, 11.

<sup>26</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 112- 113.

<sup>27</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 113.

Hız. Peygamber'in "Mümin bir kimsede şu iki özellik bir arada bulunmaz: Cimrilik ve kötü ahlak"<sup>28</sup> başka bir rivayette ise "Cimrilik ile iman bir kulun kalbinde asla bir arada bulunmaz"<sup>29</sup> şeklindeki hadislerle dair sorular içeriğinin doğru anlaşılması ile ilgilidir.<sup>30</sup> Aksarâyî bu soruya "Hadiste müminden kastedilen kâmil mümindir. Zira mümin kelimesinin nekre olarak kullanılması tazim içindir. Bu iki özelliğın hadiste beraber zikredilmesinin sebebi ise genellikle ikisinin birbirinden ayrılmayan iki vasıf olmasıdır" diyerek cevap vermektedir.<sup>31</sup>

Aksarâyî, bir rivayette Allah "Ademoğlunun yaptığı her iyiliğın mükâfatı ondan yedi yüz katına kadar verilir. Fakat oruç hariç o benim içindir. Onun mükâfatını sadece ben bilirim"<sup>32</sup> buyurmaktadır. Oysa bütün ibadetler Allah için yapılmaktadır. Bu hadiste oruca özel bir yer verilmesinin sebebi nedir?"<sup>33</sup> sorusuna "oruçta riyanın olmayışdır" şeklinde cevap vermektedir.<sup>34</sup>

Hız. Ömer, Hız. Peygamber'e "Ey Allah'ın Rasûlü! Bir kimse senenin tamamını (savm-ı dehr) oruçlu geçirse nasıl olur?" diye sordu. Hız. Peygamber de "Yılın tamamını oruçlu geçiren ne orucu tutmuştur ne de tutmamıştır"<sup>35</sup> buyurdu. İki eylemin bir arada bulunmasının nasıl olacağından sorulmaktadır.<sup>36</sup> Aksarâyî bu soruya "böyle bir orucun bazı kişilerin vücudunu zayıflatacağı ve kişiyi cihattan ve farz ibadetleri yerine getirmekten alıkoyacağını" söyleyerek bunun da bazı kimselere has olduğunu ve bunların bu şekilde oruç tutmalarının mekruh olduğunu belirtir.<sup>37</sup>

<sup>28</sup> Tirmizî, "İlim", 19; Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 3. Basım, 409/1989), 106.

<sup>29</sup> Nesâî, Ebü Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), "Cihad", 8; Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, 106.

<sup>30</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 122.

<sup>31</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 122.

<sup>32</sup> Buhârî, "Savm", 9; Müslim, "Siyâm", 164; ayrıca bk. Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 125.

<sup>33</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 125.

<sup>34</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 122.

<sup>35</sup> Müslim, "Siyâm", 36; Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî el-Ezdi, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), "Savm", 53; Tirmizî, "Savm", 56.

<sup>36</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 126.

<sup>37</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 126.

### 3.1.3. Hadisler Arasındaki Çelişkilerin Giderilmesi ile İlgili Sorular

Eserdeki bazı sorular, aralarında çelişki gibi görülen hadisler arasında uzlaşının nasıl sağlanacağı ile ilgilidir. Cibril hadisinde<sup>38</sup> (1, 2 ve 3. sorularda) imanı, inançla tanımlarken, “İman yetmiş küsur şubedir. Bunların en üstünü “lâilâhe illallah” sözüdür; en aşağı mertebede olanı da yolda bulunan rahatsız edici bir şeyi oradan kaldırmadır. Hayâ imanın bir şubesidir”<sup>39</sup> bu hadiste ise taş, diken vb. zarar verici şeylerin yoldan kaldırılması gibi hissi ameller imandan sayılmaktadır. Bu iki hadis arasında nasıl bir uzlaş sağlanabilir? şeklindeki sorularla zaman zaman iki hadis arasında anlama ilişkin problemin nasıl çözülmesi gerektiğine dair soru bunlardandır.<sup>40</sup> Aksarâyî bu soruya “Hadiste yer alan “şu’be”, sözlükte “ağacın dalı” anlamına gelmektedir. Dalın ise mutlaka bir gövdesi olmak zorundadır. Asıl gövde imandır ve dalları ise gövde üzerine bina edilen amellerdir. Bu hadiste zikredilenler ise o gövde üzerine bina edilen amellerdir. Bu hadiste zikredilenler ise iman bizzat kendisi değil; imanın yansımalarıdır. Bu da imana/gövdeye sahip olan kimse için söz konusudur” şeklinde cevap vermektedir.<sup>41</sup>

Bir hadiste Allah’ın ilk yarattığının kalem olduğu, başka bir hadiste ise ilk yaratılanın Hz. Peygamber’in nuru olduğu belirtilmiştir. Yine bir rivayette ilk inen ayetin “İkra”<sup>42</sup>, diğer bir rivayette “Ya eyyühe’l-müddessir”<sup>43</sup> olduğu nakledilmiştir. Bu hadislerdeki uzlaş nasıl sağlanacaktır?<sup>44</sup> Aksarâyî bu soruya “Kalem cinsinden ilk yaratılanın “kalem” ve nur cinsinden ilk yaratılanın da Hz. Muhammed’in nuru” olduğudur. Mağarada ilk inen ayet “İkra”, evde ilk inen ayet ise “Ya eyyühe’l-müddessir”dir” diyerek cevap vermiştir.<sup>45</sup>

Aksarâyî’nin, İsrailoğullarından rivayetin yasaklandığına<sup>46</sup> ve caiz ol-

<sup>38</sup> Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1.

<sup>39</sup> Buhârî, “İmân”, 3; Müslim, “İmân”, 57.

<sup>40</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 107.

<sup>41</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 107.

<sup>42</sup> el-Alak, 96/1.

<sup>43</sup> el-Müddessir, 74/1.

<sup>44</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 114.

<sup>45</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 114.

<sup>46</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Arnaûd, Şuayb- Mürşid, Âdil, 44 Cilt (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 22/468; Beyhâkî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî, *Şuabü’l-İmân*, (Hindistan: Mektebetü’r-Rüşd, 1423/2003), 1/199-200.

duğuna<sup>47</sup> dair rivayetler bulunduğunu bu iki rivayetin nasıl uzlaştırılması gerektiğiyle ilgili soru bu konu ile ilgili örneklerinden biridir.<sup>48</sup> AksarâÛî bu iki hadis arasındaki çelişkiyi ilk hadiste Musa şeriatini yazmanın yasaklığından ikinci hadiste ise inek, Samiri'nin buzağı, Tih çölü vb. kıssa ve hikayelerin nakledilmesinin caiz olduğunun ifade edildiğini *Mesâbih* kitabının şarihi Muzhiruddin Ahmet'ten<sup>49</sup> alıntı yaparak<sup>50</sup> cevap vermektedir.

Bir hadiste “Temizlik imanın yarısıdır”<sup>51</sup> denirken başka bir rivayette imanın tasdikten<sup>52</sup> ibaret oluşu belirtilmiştir. Bu durumda tasdik nasıl imanın yarısı olabilmektedir? diyerek iki rivayet arasının nasıl uzlaştırılması gerektiğine ilişkin soru sorulmaktadır.<sup>53</sup> AksarâÛî bu soruya “Hadiste iman ile namaz kastedilmiştir. Nitekim Kur'an'da *Allah sizin imanınızı zayi etmeyecektir*”<sup>54</sup> ayetinde namaz, iman olarak ifade edilmiştir. Bu yoruma göre abdestin namazın yarısı olarak ifade edilmesi, bir şeyin varlığı kendisinin yarısının varlığına bağlı olduğu gibi namazın geçerliliği de abdestte bağlı olmasındandır. Diğer bir yoruma göre de imandan maksat temizliktir. Yani insanı temizleyen iki şey vardır: Batınını temizleyen şey, tasdik anlamındaki iman; zahirini temizleyen de abdesttir”<sup>55</sup> şeklinde cevap vermektedir.

Bir hadiste “Kişi öldüğünde üzerinde bulunan elbise ile haşredilecektir”<sup>56</sup> başka bir hadiste “İnsanlar yalın ayak ve çıplak haşredilecektir”<sup>57</sup> buyrulmuştur. İki hadis arasındaki uzlaşımın nasıl sağlanacağı sorulmaktadır.<sup>58</sup> AksarâÛî bu soruya “ilk hadisteki elbiseden maksat, amellerdir. Nitekim iyiliğe şiar, takvaya da libas denilmektedir”<sup>59</sup> diyerek cevap vermektedir.

47 Buhârî, “Enbiyâ”, 50.

48 AksarâÛî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 115-116.

49 Muzhri, *el-Mefâtih fi şerhi'l-Mesâbih*, 1/299.

50 AksarâÛî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 116.

51 Müslim, “Tahâret”, 1.

52 Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1.

53 AksarâÛî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 118, 123, 124-125.

54 el-Bakara, 2/143.

55 AksarâÛî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 118.

56 Ebû Dâvûd, “Cenâiz”, 18; Hâkim en-Neysâbüri, İbnü'l-Beyyî' Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/490.

57 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/418.

58 AksarâÛî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 121.

59 AksarâÛî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 121.

### 3.1.4. Hadis Tarihi ile İlgili Sorular

Eserdeki bazı sorular hadis tarihi ile ilgili değerlendirilebilecek türden-  
dir. Hz. Peygamber, Hz. Muaz'a hitaben “Ey Muâz! Allah'ın kulları üze-  
rindeki hakkı ile kulların Allah üzerindeki hakkının ne olduğunu biliyor mu-  
sun?” Muâz “Allah ve Rasûlü daha iyi bilir” dedi. Hz. Peygamber “Allah'ın  
kulu üzerindeki hakkı O'na kulluk etmeleri ve hiçbir şeyi ortak koşmamalarıdır.  
Kulların Allah üzerindeki hakkı ise kendisine hiçbir şeyi ortak koşmayana azap  
etmemesidir” buyurdu. Muâz “Ey Allah'ın Rasûlü bunu insanlara müjdele-  
yeyim mi?” dedi. Hz. Peygamber “Hayır! Bu durumda gevşeklik gösterirler”  
cevabını verdi.<sup>60</sup>

“Hz. Peygamber, Muaz b. Cebel'e bu müjdeyi yaymasına izin verme-  
diyse, bu hadisin rivayeti bize nasıl ulaştı?” denilerek hadisin bize intikali  
sorulmaktadır.<sup>61</sup> Aksarâyî bu soruya “Hz. Muaz, bu izin yaşağının İslam'ın  
ilk yılları için geçerli olduğunu anlamıştı. Çünkü ilk dönemlerde insanların  
çoğunda Allah'a itaat ve ibadetin zevki ve hırsı bulunmuyordu. Daha sonra  
dine rağbetin kemal noktaya vardığına ve gevşekliğin olmayacağına kanaat  
getirdiğinde bunu nakletmiştir”<sup>62</sup> diyerek cevap vermiştir.

Cemâleddin el-Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* adlı eserinde hadisle ilgi-  
li sorularda farklı metotlar uyguladığı görülmektedir. Sorular genel olarak  
hadislerin daha doğru anlaşılması ile ilgilidir.

### 3.2. Aksarâyî'nin Sorulara Verdiği Cevaplarda Kullandığı Metotlar

Cemâleddin el-Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* isimli eserinde kendisine  
yöneltilen sorulara cevaplar verirken farklı metotlar uygulamıştır. Bu başlık  
altında bunlar incelenecektir.

#### 3.2.1. Hadisin Anlamını Ayetlerden Deliller Getirerek Desteklemesi

Aksarâyî, daha önce de değinilen Cibril hadisi diye bilinen rivayetdeki  
“Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet ederim, demendir” ifadesi yerine  
“Allah'tan başka ilah olmadığına şahadet etmemdir”<sup>63</sup> ifadesinin kullanı-

<sup>60</sup> Buhârî, “Rekâik”, 37, “Libas”, 99; Müslim, “İman”, 10.

<sup>61</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 112.

<sup>62</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 112.

<sup>63</sup> Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1.

mındaki inceliğe ilişkin soruya ayetten delil getirerek şöyle cevap vermektedir: “Hadisteki incelik şudur: “Şehadet etmek” sadece kuru bir ifade değil; aksine itikadı da izhâr eden (kalpteki inanca uygun) bir ifade biçimidir. Dolayısıyla itikat olmadan hakiki şehadet gerçekleşmez. Bundan dolayı münafığın dil ile ikrarı, lügavî bir boyun eğmeden ibaret olup şer’i bir teslimiyet olmadığı bilinmektedir. Şu ayette “*Biz senin gerçekten Allah’ın elçisi olduğuna şehâdet ediyoruz*”<sup>64</sup> diyen münafıklara karşılık Allah’ın “*Allah şahittir ki münafıklar bunu söylerken kesinlikle yalan söylüyorlar*”<sup>65</sup> buyurması da bizim söylediğimizi destekliyor demektir.<sup>66</sup>

AksarâÛ “Temizlik (abdest) imanın yarısıdır”<sup>67</sup> hadisini yorumlarken de aynı metoda başvurur. Ona göre bu hadiste iman ile namaz kastedilmiştir. Nitekim Kur’an’da “*Allah sizin imanınızı zayi etmeyecektir*”<sup>68</sup> ayetinde namaz, iman olarak ifade edilmiştir.<sup>69</sup>

### 3.2.2. Hadisin Başka Tariklerinden İstifade Etmesi

Bütünsel yaklaşım da denilen ve hadisin doğru anlaşılması için başka tariklerden de istifa etmek Cemâleddin el-AksarâÛ’nin kullandığı metotlardan biridir. AksarâÛ, Cibril hadisiyle<sup>70</sup> ilgili soruda rivayetin başka tarikinden istifade ederek cevap vermektedir. AksarâÛ, “Bir ümmü veledin kızının, annesinin efendisi (رَبَّتْهَا) olarak adlandırılması ne anlama gelir?” sorusuna “Mezkûr hüküm kız çocuğu hakkında sabit ise erkek çocuk hakkında geçerli olduğunu zikretmeye bile gerek yoktur. Çünkü (örfen) erkek çocuk kızlara göre daha üstün ve daha şereflidir. Ayrıca başka bir rivayette kız değil, “رَبَّتْهَا”<sup>71</sup> erkek çocuğu zikredilmektedir.”<sup>72</sup> şeklinde cevaplandırmaktadır.

<sup>64</sup> el-Münâfikûn, 63/1.

<sup>65</sup> el-Münâfikûn, 63/1.

<sup>66</sup> AksarâÛ, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 105-106.

<sup>67</sup> Müslim, “Tahâret”, 1.

<sup>68</sup> el-Bakara, 2/143.

<sup>69</sup> AksarâÛ, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 118.

<sup>70</sup> Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 1.

<sup>71</sup> Buhârî, “İmân”, 37; Müslim, “İmân”, 5, 7; Nesâî, “İmân”, 6.

<sup>72</sup> AksarâÛ, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 106.

### 3.2.3. Hadisin Anlaşılması ile İlgili İhtimallere Değinmesi

Hadisin doğru anlaşılması için o konudaki ihtimalleri vermek de onun metotlarından biridir. “Üç haslet vardır ki bunlara sahip olan kimse imanın tadına varır: Allah ve Rasûlü, kendisine onların dışındakilerden (mimmâ sivâhümâ) daha sevimli gelen kimse...”<sup>73</sup> Bu hadiste Hz. Peygamber “سَوَاهِمًا” tamlamasında Allah ve Rasûlüne işaret eden tesniye/ikil (hümâ) zamiri kullanılmıştır. Bir başka rivayette ise “وَرَسُولُهُ اللَّهُ يُطِيعُ مَنْ” “Ne kötü bir hatipsin! (Cümlelerin ikinci kısmını) şöyle getirmeliydin: “وَرَسُولُهُ اللَّهُ يَعِصُ وَمَنْ” Aksarâyî, bu iki hadisin uzlaştırılmasıyla ilgili şu ihtimalleri değerlendirmektedir:

1. Bazılarına göre, hatip “يَعِصُهَا وَمَنْ” deyip bir süre sustuktan sonra “فَقَدْ” demiştir. Hz. Peygamber de iki ifade arasındaki suskunluktan dolayı kendisini azarlamıştır.

2. Bazılarına göre ise Hz. Peygamber’e itaat ve isyan Allah’a itaat ve isyana tabidir. Dolayısıyla “وَرَسُولُهُ اللَّهُ يَعِصُ وَمَنْ” ifadesinin aksine “يَعِصُهَا وَمَنْ” ifadesinde bu anlam çıkmamaktadır.

3. Bazılarına göre de Hz. Peygamber, Allah ve Rasûlü için ikil zamir kullanmayı yasaklamıştır. Hz. Peygamber’in kullanması ise ona özgüdür. Bunu ifade etmek için şaire uyarıda bulunmuştur.

Aksarâyî, kendi kanaatini ise şöyle açıklamaktadır: “وَرَسُولُهُ اللَّهُ يُطِيعُ مَنْ” ile “مَنْ” arasında daha fazla bir uyum vardır. Bu da Hz. Peygamber’in itirazı için yeterli bir sebeptir.<sup>74</sup>

### 3.2.4. Hadis Usulüne İlişkin Kavramları Kullanması

Cemâleddin el-Aksarâyî az da olsa sorulara verdiği cevaplarda hadis usulü kavramlarını kullanmakta ve onları açıklamaktadır. Hz. Peygamber’in “Allah Teâlâ şöyle buyurdu...” diye başlayan bir sözü Allah kelamı olduğuna göre bu şekilde başlayan cümleler Kur’an’da olması gerekmez mi? sorusuna verdiği cevapta bunun Kutsi hadis olduğunu belirterek onu da şöyle tarif etmektedir: Bu tür hadisler manası miraçta ya da rüyada Hz.

<sup>73</sup> Hadis kitaplarında “ihtedâ” yerine “raşede” fiili geçmektedir. Bk. Buhârî, “İmân”, 9, 14, “İkrah”, 1, “Edeb”, 42.

<sup>74</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 108-109.



Peygamber'e bildirilmiş ve o da kendi cümleleriyle bunu ifade etmiştir. Bu sebeple diğer hadis çeşitlerinde olduğu gibi bu hadisler muciz değildir. Kut- si hadislerle diğer hadislerin farkı, diğerlerinin aksine bunların Allah'tan rivayet edilmesidir.<sup>75</sup>

### 3.2.5. Kelimelerin Anlamına Değınmesi

Bir hadiste Ebû Huzâme “Ey Allah'ın Rasûlü! (Hastalıklardan kurtul- mak için) rukye olarak okuduğumuz duayı, tedavi olduğumuz ilacı ve ken- dimizi korumak için kullandığımız araç-gereçleri nasıl değerlendiriyorsu- nuz. Allah'ın takdir ettiği şeyleri değıştirme konusunda bunların herhangi bir etkisi var mıdır?” diye sordu. Hz. Peygamber de ona “O (saydığın şeyler de) Allah'ın takdir ettiklerindendir”<sup>76</sup> cevabını verdi.

Cemâleddin el-Aksarâyî hadiste geçen “إِسْتَرْقَى” kelimesini “Kur'an'da yer alan ve almayan duaları okumasını birinden istemektir” olarak tarif etmek- tedir. Aksarâyî yine hadisteki “تُقَاتَى” kelimesini “kişinin kendisini şerlere karşı korumak için kale ve silah gibi şeyler” olarak tanımlayarak<sup>77</sup> okuyucunun, hadiste anlamakta güçlük çekeceğini düşündüğü bazı kelimelerin anlamını açıklamaktadır.

### 3.2.6. Sahabe Sözcülerinden İstifade Etmesi

Hadislerin anlaşılması için zaman zaman sahabe yorumlarından da istifade etmiştir. “Rüzgâr esmeye başladığı zamanlarda Hz. Peygamber “Allah'im! Rüzgârları (riyâh), bereketli eyle; şerli rüzgâr (rîh) rüzgâr eyle- me!” diye dua ederdi.<sup>78</sup> Aksarâyî, Hz. Peygamber'in, aynı varlıkla ilgili ola- rak duasında talebini dile getirirken “رِيَّاحٌ” şeklinde çoğul, sakınırken de “رِيحٌ” şeklinde tekil ifade biçimini kullanmasının sebebine ilişkin soruyu açık- larken Abdullah b. Abbâs'ın “Kur'an'da genellikle fayda verici rüzgârların

<sup>75</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 110-111.

<sup>76</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/218-219.

<sup>77</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 115.

<sup>78</sup> Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Müsennâ b. Yahyâ b. Isâ b. Hilâl et-Temimi, *el-Müsned*, thk. Hü- seyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984), 4/341; Taberânî, Ebû'l- Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *el-Mücmül'l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994), 11/213; *ed-Duâu li't-Taberânî*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 303.

*riyâb* şeklinde çoğul; zarar verici olanların ise *rib* şeklinde tekil kullanıldığı” şeklindeki yorumunu naklede<sup>79</sup> ve hadiste kullanılan bu iki ifade arasındaki farklılığın sebebi olarak da bunu belirtmektedir.<sup>80</sup>

### 3.2.7. Edebi Sanatları Kullanması

Aksarâyî, Dehr hadisi diye bilinen “Dehre sövmeyin...”<sup>81</sup> hadisini açıklarken insanların kızmalarını/gazabını gerektiren şey “eziyet” sayıldığından dolayı hadiste “eza etme” ifadesinin Allah hakkında mecazen kullanıldığını belirtir.<sup>82</sup> Aksarâyî, aynı hadisin başında kullanılan “لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ” ifadesiyle uyum sağlaması için müşâkele<sup>83</sup> sanatı bakımından Bakara suresi 138. ayette “*sıbgatullah*”<sup>84</sup> ifadesindeki kullanımda olduğu gibi “وَأَنَا الدَّهْرُ” ifadesinin kullanıldığını belirtir.

Hz. Peygamber “Allah Teâlâ şöyle buyurdu: Kibriya kaftanım (ridâ), azamet gömleğimdir (izâr). Her kim bunların biri hakkında benimle çekişirse, onu ateşe atarım”<sup>85</sup> hadisinde ridâ ve izâr ifadelerinin kullanımında teşbih değil; müşebbeh (benzeyen) ve müşebbeh bih (kendisine benzetilen) zikredildiği için istiâre söz konusudur. Ayrıca beyan âlimlerinin ifadesine göre burada (benzetme edatı bulunmayan) teşbih-i müekket vardır. Teşbih yönü ihtisastır. Nasıl ki ridâ ve izâr onu giyene özel ise ve onu kimseye paylaşmıyorsa, bu iki sıfat da Allah’a özeldir ve hiç kimse bu sıfatlarda O’na

<sup>79</sup> İbn Abbâs buna şu âyetleri örnek vermektedir: “... (*Âd kavmine*) soğuk bir rüzgr (*rihan sar-saran*) gönderdik” (el-Fussilet, 41/169), “*Âd kavmine de kâstıp kavuran rüzgârı (er-riha’l-akim) gönderdik.*” (ez-Zâriyât, 51/41); “*Biz rüzgarları aşulayıcı olarak (er-Riyâba’l-levâkub) gönderdik*” (el-Hicr, 15/22), “(*Allah’ın*) müjdeci olarak rüzgârları (*er-Riyâba*) göndermesi delillerindedir.” (er-Rûm, 30/46). Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. el-Abbâs b. Osman, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, h. 1400), 81.

<sup>80</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 120.

<sup>81</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 1, “Tevhid”, 35, Edebi, 101; Müslim, “Elfâz”, 1, 2.

<sup>82</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 111.

<sup>83</sup> Söz içinde bir kelimenin başka bir anlam ve bağlamda tekrar edilmesi, biçim benzeşmesi bağlamında edebi sanattır. Bk. İbn Hicce el-Hamevî, Ebû’l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh, *Öizânetül-Edeb ve Ğâyetül-Ereb*, thk. Isâm Şakık, 2 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Mektebetü’l-Hilâl, 2004), 2/252.

<sup>84</sup> el-Bakara, 2/138.

<sup>85</sup> Ebû Dâvûd, “Libâs”, 27; İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, 2 Cilt, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Zühhd”, 16.

ortak olamaz. Bu sebeple Allah, kendisiyle bu konuda niza edeni ateşle tehdit etmektedir.<sup>86</sup>

### 3.2.8. Farklı Kaynaklardan Nakiller Yapması

Aksarâyî, hadisleri yorumlarken başka kaynaklardan da istifade etmiştir. “Ben, yapacağım herhangi bir şeyde, mümin kulunun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiçbir hususta tereddüt etmem...”<sup>87</sup> rivayetindeki Allah hakkında tereddüdün nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili soruyu cevaplarırken *Şerhu'l-Mesâbih* sahibi Muzhiruddîn Ahmed (öl. 727/1326) bunu şöyle açıklamıştır<sup>88</sup> diyerek ondan nakilde bulunmaktadır.<sup>89</sup> Cemâleddin el-Aksarâyî'nin *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* adlı eserinin hadislerle ilgili ikinci kısmında hadisleri şerh ederken en fazla istifade ettiği eser<sup>90</sup> Muzhiruddin Ahmed'in *Mesâbih Şerhi* diye bilinen *el-Mefâtiḥ fi Şerhi'l-Mesâbih*'dir.<sup>91</sup>

Aksarâyî, hadisleri açıklarken hadis kaynaklarından nakiller yaptığı gibi tefsir kaynaklarından da nakiller yapar. Örneğin “İhlâs suresi Kur'an'ın üçte birine denktir”<sup>92</sup> hadisini açıklarken “*Tefsîr-i Kebîr*'de Kur'an ayetlerinin ilâhiyat, ahiret ve dünyaya dair hükümler ve kıssalar olmak üzere üç kısma ayrıldığı ifade edilmektedir”<sup>93</sup> diyerek Fahreddin Râzî'nin (öl. 606/1210) eserinden alıntı yapmaktadır.<sup>94</sup>

Aksarâyî, zaman zaman yakın anlamlı kelimeler arasındaki farkı açıklamak için de kaynaklardan nakilde bulunur. Örneğin “Hamd etmek, şükürün

<sup>86</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 111.

<sup>87</sup> Buhârî, “Rikâk”, 38.

<sup>88</sup> Muzhirî, *el-Mefâtiḥ fi Şerhi'l-Mesâbih*, 3/137-138.

<sup>89</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 124.

<sup>90</sup> Bk. Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 116, 124, 126,

<sup>91</sup> Bu eser, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ud el-Ferrâ el-Begâvî'nin (öl. 516/1122) *Mesâbihü's-Sünne adlı eserin şerhidir. Mesâbihü's-Sünne*; Begâvî'nin İbn Mâce'nin *Süneni*'ni hariç *Küttüb-i Sitte* ve Dârimî'nin *Süneni*'nden seçtiği yaklaşık 4931 (Şah Veliyyullah ed-Dehlevî bu sayıyı 4793 olarak vermektedir) hadisin şerhini yaptığı bir eserdir. Eser hakkında bk. Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü, çev.* Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 380; Abdülaziz b. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *Büstamül-Muhaddisin, çev.* Ali Osman Koçkuzu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), 230; İsmail Lutfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 20. Basım, 2016), 142-144.

<sup>92</sup> Buhârî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 13; Müslim, *Misâfirûn*, 259; Tirmizî, “*Fedâilü'l-Kur'an*”, 11.

<sup>93</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hüseyin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 3. Basım, 1420), 1/156, 20/231, 352, 26/321.

<sup>94</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 128.

başlıdır. Allah'a hamd etmeyen şükür de etmemektedir"<sup>95</sup> hadisinde belirtilen hamd ile şükür arasında nasıl bir fark vardır? Hamd etmenin şükürün başı olarak ifade edilmesinin sebebi nedir? Sorularına cevap verirken *el-Fâik* sahibi Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) şükürün ancak bir nimete karşılık<sup>96</sup> olduğuna dair görüşünü nakleder.<sup>97</sup>

### 3.2.9. Cevaplarda Tevakkuf Etmesi

Tevakkuf, aralarındaki zıtlık için bir çözüm bulunamayan hadisler arasındaki ihtilafa bir çözüm bulununcaya kadar amel edilmemesidir.<sup>98</sup> Cemâleddin el-Aksarâyî hadisler arasındaki tenakuzda bu metodu da kullandığı görülmektedir.

Ebü Hüreyre'nin rivayet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "Allah'a ibadet edilecek günler içinde Zilhiccenin ilk on gününden daha sevimli günler yoktur. O günlerde tutulan her günün orucu bir senelik oruca, her gecesinde kılınan namazlar Kadir Gecesi'nde kılınanlara denktir."<sup>99</sup> Hz. Âişe de şöyle demektedir: "Rasûlüllah'ı zilhiccenin on gününde oruç tutarken hiç görmedim."<sup>100</sup> Bu günlerde oruç tutma hususunda büyük mükâfatlar içeren ilk rivayet ile Hz. Peygamber'in bunu terk etmesine dair rivayetin nasıl uzlaştırılacağı sorulmaktadır.<sup>101</sup> Aksarâyî buna Muzhiruddîn Ahmed (öl. 727/1326)'in *Mesâbih* isimli eserden "bu günlerde Hz. Peygamber'in oruç tuttuğunu ve Hz. Âişe'nin bunun görmemiş

<sup>95</sup> Beyhakî, *Şuabül-İman*, 4/96.

<sup>96</sup> Ebü'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed *ez-Zemahşerî, el-Fâik fi Garibi'l-Hadis*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî- Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim, 2. Basım (Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/314.

<sup>97</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 110, 129.

<sup>98</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstılabları Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2011), 319; Osman Demir, "Tevakkuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/579.

<sup>99</sup> Tirmizî, "Savm", 52; İbn Mâce, "Sıyâm", 39.

<sup>100</sup> Müslim, "Sıyâm", 9.

<sup>101</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 112, 126.

olabileceğini”<sup>102</sup> nakleder fakat bu yorumun uzak bir ihtimal olduğunu, bu işin hakikatinin Allah'ın bileceğini belirtir.<sup>103</sup>

### 3.3. *El-Es'ile Ve'l-Ecvibe'deki Hadislere İlişkin Soruların ve Cevapların Mahiyeti*

*el-Es'ile ve'l-Ecvibe*'deki soruların içeriği farklılık göstermektedir. Bu soruların 13'ü iman, 5'i Allah'ın sıfatları, 5'i kader, 5'i oruç, 4'ü dua, 4'ü surelerin fazileti, 4'ü sadaka, 2'si Müminlerin özellikleri, 2'si haşır, 2'si namaz, 2'si temizlik, 1'i melekler, 1'i selam, 1'i Ramazan ve Zilhicce aylarının eksik olup olmaması ve 1'i ise İsrailoğullarından rivayet etmenin mahiyetine ilişkindir. Bu itibarla sorularda konusal açıdan bir çeşitlilik görülmektedir. Soruların 33'ü hadisin doğru bir şekilde anlaşılmasıyla ilgili iken; 19'u ise verilen hadisler arasındaki tenakuzun nasıl giderilebileceğiyle ilgilidir.

Bazı sorular hala güncelliğini korumakta ve günümüz hadis problemleri arasında yerini almaya devam etmektedir. Çünkü toplumlarda bazı sorunlar zamanın ihtiyaçlarına göre değişse de bazı ortak sorunlar vardır.<sup>104</sup>

Girişte belirtildiği gibi bu sorular, başkaları tarafından Cemâleddin el-Aksarâyî'ye yöneltilmiş olabileceği gibi zihinlerdeki muhtemel soru işaretlerini gidermek için kendisi tarafından da kurgulanmış olabilir. Zaman zaman medrese öğrencileri tarafından kendisine yöneltilen kendisinin de bunlara bazı ilaveler yaparak soruları oluşturma ihtimali yüksektir. Çünkü sorular dini ilimler alanında belirli bir bilgi birikimini gerektiren sorulardır. Birkaç örnek şunlardır:

Bir hadiste “Kur'an hakkında mirâ küfürdür”<sup>105</sup> buyurmaktadır. “Mirâ”dan kastedilen nedir?<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Muzhırî, hadisin yorumunda devamında “Bir fiilin yapıldığına ve yapılmadığına dair rivayetin olması halinde yapıldığına dair rivayet diğerine tercih edilir” (Muzhırî, *el-Mefâtih fi şerhi'l-Mesâbih*, 3/39-40) diyerek Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiği zilhiccenin ilk on gününde oruç tutmanın faziletiyle ilgili rivayeti tercih etmiştir.

<sup>103</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 126.

<sup>104</sup> Soruların bazıları günümüzde sorulan sorularla paralellik arz ettiği gibi Hz. Peygamber'e yöneltilmiş sorularla da paralellik içermektedir. Bk. Mustafa Karabacak, Hanımlardan Hz. Peygamber'e Sorular (İstanbul: Özgü Yayınları, 2015).

<sup>105</sup> Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 5.

<sup>106</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 117.

Hız. Peygamber “Melekler, içinde suret, köpek ve cünüp bulunan eve giremez”<sup>107</sup> buyurmaktadır. Bu hadise göre sayılanlardan birinin hanede bulunması durumunda kişi bir amel işlediğinde bunu yazacak meleklerin de yanında olmayacağı anlaşılmaktadır. Oysa durum böyle değildir. Çünkü Kur’an’da “Evet, insan ne zaman bir söz söylese yanında mutlaka onu kaydeden bir melek hazır bulunur”<sup>108</sup> buyrulmaktadır. Ayrıca bir başka hadiste “Sizinle her daim beraber bulunanlar vardır. Öyleyse Allah’tan sakının ve onlardan haya edin”<sup>109</sup> buyurmaktadır.<sup>110</sup>

### 3.4. Soru ve Cevaplarda Kullandığı Hadislerin Sıhhat Durumu ve Kaynaklarının Değeri

Cemâleddin el-Aksarâyî’nin *el-Es’ile ve’l-Ecvibe* isimli eserinde kullandığı hadislerin kaynağını belirtmemiştir. Kullandığı hadislerin tahriri yapıldığında görülmektedir ki tamamına yakını altı hadis kitabı diye meşhur Buhârî’nin (öl. 256/870) *el-Câmiu’s-Sahih’i*<sup>111</sup>, Müslim’in (öl. 261/875) *el-Câmiu’s-Sahih’i*<sup>112</sup>, Ebû Dâvûd’un (öl. 275/889) *es-Sünen’i*<sup>113</sup>, Tirmizî’nin (öl. 279/892) *es-Sünen’i*<sup>114</sup>, Nesâî’nin (öl. 303/915) *es-Sünen’i*<sup>115</sup> ve İbn Mâce’nin (öl. 273/887) *es-Sünen’i*ndendir.<sup>116</sup> Bununla birlikte az da olsa Mâlik’in (öl. 179/795) *el-Muvatta’ı*<sup>117</sup>, Ahmed b. Hanbel’in (öl. 241/855) *el-Müsned’i*<sup>118</sup>, Şafî’i’nin (öl. 204/820) *el-Müsned’i*<sup>119</sup>, Ebû Ya’lâ el-Mevsîlî’nin (öl. 307/919) *el-Müsned’i*<sup>120</sup>, Buhârî’nin *el-Edebül-Müfred’i*<sup>121</sup>, Dârimî’nin

<sup>107</sup> Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 91, “Libâs”, 47.

<sup>108</sup> Kâf, 50/18.

<sup>109</sup> Tirmizî, “Edeb”, 42.

<sup>110</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 118-119.

<sup>111</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 105, 107, 108, 110, 112, 113, 116, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128.

<sup>112</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 105, 107, 108, 110, 112, 113, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 127, 128.

<sup>113</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 111, 117, 118, 119, 121, 123, 125, 126, 128.

<sup>114</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 113, 118, 119, 122, 123, 126, 127, 128, 129.

<sup>115</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 113, 122.

<sup>116</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 106, , 111, 117, 119, 126, 127.

<sup>117</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 106, 119.

<sup>118</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 113, 115, 116, 117, 118, 121, 123, 126, 128, 129.

<sup>119</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 123.

<sup>120</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 120.

<sup>121</sup> Aksarâyî, *el-Es’ile ve’l-Ecvibe*, 122.

(öl. 255/869) *es-Sünen*'i<sup>122</sup>, Taberânî'nin (öl. 360/971) *ed-Dua'sı*<sup>123</sup>, Dârekutnî'nin (öl. 385/995) *es-Sünen*'i<sup>124</sup>, Hâkim'in (öl. 405/1014) *el-Müstedrek*'i<sup>125</sup>, Beyhakî'nin (öl. 458/1066) *es-Sünen*'i<sup>126</sup> ve *Şuabü'l-İman*<sup>127</sup> adlı eserlerini de kullanmıştır. Bu kitaplar da hadis ilminin temel kaynaklarıdır. Sahih kabul ettiği bu kitaplardan seçtiği hadislerin doğru anlaşılması ve hadisler arasında zahirde çelişki gibi görünen bazı ihtilafları gidermek için bu kitabını telif ettiği anlaşılmaktadır.

### SONUÇ

Cemâleddin el-Aksarâyî, I. Murat döneminde Amasya, Konya ve Aksaray gibi Anadolu topraklarında yaşamış âlim ve mutasavvıftır. Cemâli nisbesiyle tanınmıştır. Aksaray'daki Zinciriye Medresesinde hocalık yapmış ve Aksaray'da (öl. 791/1389) vefat etmiş önemli bir âlimdir. Tefsir, başta olmak üzere hadis, fıkıh, ahlak, tıp, dilbilim gibi çeşitli alanlara ait Arapça, Farsça ve Türkçe eserler yazmıştır. Aksarâyî'nin farklı alanlarda ve dillerde eserler kaleme alması kendisinin çok yönlü bir âlim olduğunu göstermesinin yanı sıra 14. asırdaki ilmi birikime ışık tutması bakımından da önemlidir.

Cemâleddin el-Aksarâyî'nin tefsir ve hadise dair *el-Es'ile ve'l-Ecvibe* olarak şöhret bulmuş *Şerhu Müşkilâti'l-Kur'ani'l-Kerim ve Şerhu Müşkilâti Ebâdisi Rabbi'l-Âlemîn* adlı bir eseri bulunmaktadır. Eser soru cevap üslûbuyla yazılmış ve iki bölümden oluşmaktadır. Tefsirle ilgili birinci bölümünde 152; hadisle ilgili ikinci bölümde ise 52 olmak üzere toplamda 204 soru bulunmaktadır. Bu sorular, başkaları tarafından Cemâleddin el-Aksarâyî'ye yöneltilmiş olabileceği gibi zihinlerdeki muhtemel soru işaretlerini gidermek için kendisi tarafından da kurgulanmış olabilir. Söz konusu kitaptaki bazı soruların "Hadis Problemleri" adıyla günümüzde yazılan eserlerle benzerlik arz etmesi ve kitaptaki soruların geneli itibarıyla hadis

<sup>122</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 127.

<sup>123</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 120, 128.

<sup>124</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 108, 120, 123.

<sup>125</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 121.

<sup>126</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 120.

<sup>127</sup> Aksarâyî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, 116, 129.

konusunda ancak birikimi olan kişilerin sorabileceği sorular olması bu soruların Aksarâyî tarafından kurgulanmış olduğu ihtimalini artırmaktadır.

*el-Es'ile ve'l-Ecvibe*'deki sorular iman başta olmak üzere kader, haşr, temizlik, namaz, oruç sadaka, dua ve bazı surelerin fazileti gibi çok çeşitli konulardan oluşmaktadır.

Sorularda, bir hadisteki kelimenin veya hadisin doğru anlaşılması, hadisler arasındaki çelişkilerin giderilmesi ve hadisin bize kadar nasıl ulaştığıyla ilgilidir. Ağırlıklı olarak sorular, hadisin doğru anlaşılması ve çelişki gibi görünen hadisler arasındaki tenakuzun giderilmesiyle ilgilidir.

Aksarâyî, sorulara verdiği cevaplarda da farklı metotlar takip etmiştir: Hadisleri ayetle açıklaması, hadisin başka tarikenden istifade etmesi, hadisin yorumuyla ilgili ihtimalleri vermesi sonunda kendi görüşünü de belirtmesi, hadis usulü kavramlarını kullanması, hadisteki kelimelerin anlamını açıklaması, sahabe görüşlerine yer vermesi ve edebi sanatları kullanması gibi farklı metotlar uygulamıştır.

*el-Es'ile ve'l-Ecvibe*'deki soruların içeriğinde izafilik söz konusu olmakla birlikte 13'ü iman, 5'i Allah'ın sıfatları, 5'i kader, 5'i oruç, 4'ü dua, 4'ü surelerin fazileti, 4'ü sadaka, 2'si müminlerin özellikleri, 2'si haşr, 2'si namaz, 2'si temizlik, 1'i melekler, 1'i selam, 1'i Ramazan ve Zilhicce aylarının eksik olup olmaması ve 1'i israiloğullarından rivayetin durumu ile ilgilidir.

Soruların yaklaşık 33'ü hadisin daha doğru bir şekilde anlaşılmasıyla ilgili iken; 19'u ise verilen hadisler arasındaki tenakuzun nasıl giderilebileceğiyle ilgilidir.

Sorularda bir çeşitlilik söz konusudur. Bazı sorular hala güncelliğini korumakta ve günümüz hadis problemleri arasında yerini almaya devam etmektedir. Çünkü toplumlarda bazı sorunlar zamanın ihtiyaçlarına göre değişse de aynıdır.

Kullandığı hadisler hadis ilminin temel kaynaklarından başta *Kütüb-i Sittè*'den olmak üzere zaman zaman başka kaynaklardan da kullanmıştır.

### KAYNAKÇA

- Adivar, Abdulhak Adnan. *Osmanlı Devrinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, ts.  
 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*. Thk. Arnaûd, Şuayb- Mürşid, Âdil, 44 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.



- Aksarâyî, Cemâleddin. *el-Es'ile ve'l-Ecvibe Tefsir ve Hadis İlmine Dair Sorular ve Cevaplar*. Çev. Necattin, Hanay- Mehterhan Furkanî. Ankara: Demirok Matbaacılık, ts.
- Ata, Ramazan. *Selçukludan Osmanlıya Aksaray Okulu 1142-1566*. Konya: Hüner Yayınevi, 2016.
- Aydın, İsmail Hakkı. "Molla Fenârî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 33/245-247. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstihlaları Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 4. Basım, 2011.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî. *Suabül-İmân*. 14 Cilt. Hindistan: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammet b. İsmail. *el-Câmiu's-Sabih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammet b. İsmail, *el-Edebül-Müfred*. Thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 3. Basım, 1409/1989.
- Çakan, İsmail Lutfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 20. Basım, 2016.
- Dehlevî, Abdülaziz b. Şah Veliiyullah. *Büstanül-Muhaddisin*. Çev. Ali Osman Koçkuzu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.
- Demir, Osman. "Tevakkuf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/579. İstanbul: Türkiye Diyanet vakfı Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî el-Ezdi. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Müsennâ b. Yahyâ b. Isâ b. Hilâl et-Temimî. *el-Müsned*. Thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Furkani, Mehterhan. "Siyasî ve İlmî Bir Kişilik: Amasya Emiri Hacı Şadgeldi Paşa ve ed-Dürerül-Mensûretü fi'l-Furû' Adlı Eserin Kendisine Nispeti". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu*. Ankara: KIBATEK, 2017.
- Furkani, Mehterhan, "Risaletü'd-Düreri'l-Mensure li-İz el-Hanefî; Dirâse ve Tahkik", *Mütefekkir*, 4/8 (2017).
- Gümüş, Sadreddin. "Seyyid Şerif Cürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993. 8: 134-136.
- İbn Hicce el-Hamevî, Ebû'l-Mehâsin Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ali b. Abdillâh.

- Hizânetü'l-Edeb ve Ğâyetü'l-Ereb*. Thk. İsmâ Şakîk. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebetü'l-Hilâl, 2004.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İpşirli, Mehmet. “Şeyhülislam”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/91-96. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Karabacak, Mustafa. *Hanımnlardan Hz. Peygamber'e Sorular*. İstanbul: Özgü Yayınları, 2015.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü*. Çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Konyalı, İbrahim Hakkı. *Aksaray Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1974.
- Küçükdağ, Yusuf. *Piri Mehmet Paşa*. Aksaray: Aksaral Belediyesi Yayınları, 2017.
- Küçükdağ, Yusuf. *Cemâli Ailesi*. Aksaray: Aksaray Belediyesi Yayınları, 2017.
- Muzhârî, Hüseyin b. Muhammed b. el-Hüseyin. *el-Mefâtiḥ fi şerhi'l-Mesâbih*. Thk. Nuraddin Tâlip. 6 Cilt. Kuveyt: Daru'n-Nevâdir, 1433/2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahib*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî el-Horasânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Öz, Mustafa. “Cemâleddini Aksarâyî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 7/308-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin b. el-Hüseyin. *et-Tefsîru'l-Kebir*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türasi'l-Arabî, 3. Basım, h. 1420.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. el-Abbâs b. Osman. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1400.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mücemül-Kebir*. Thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. 2. Basım, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, 1415/1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb. *ed-Duâu li't-Taberânî*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, h. 1413.
- Tâhir, Bursalı Mehmet. *Osmanlı Müellifleri* (Hazırlayanlar: A. Fikri Yavuz-İsmail Özen) 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınlar, 1333/1915.

- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ulu, Mahmu. *Ulu Şeyh Cemâleddin Aksarâyî Hayatı ve Eserleri*. Aksaray: Aksaray Belediyesi Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 6 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahredden er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/89-95. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kasım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *el-Fâik fi Garibi'l-Hadis*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî- Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, ts.



# المرأة حقوقها وواجباتها عند الزواج من خلال القرآن الكريم

Ahmet HAMİTOĞLU \*

## *KUR'ÂN-I KERİM ÇERÇEVESİNDE İSLAM DİNİNDE KADIN, KADININ HAKLARI VE EVLİLİKTEKİ GÖREVLERİ*

### Öz

Bu çalışmanın konusunu kadına verilen büyük haklar çerçevesinde kadının değer kazandığı İslam dinindeki yeri oluşturmaktadır. Söz konusu hakların ilki ve en önemlisi kız çocukların diri diri gömülmesinin haram kılınmasıdır. Bu haram kılma işlemi ile teşriddeki ilk maksat olan canın korunması ilkesi gözetilmiştir. Sadece bununla da yetinilmemiş kadınlara karşı muamelelerinde güzel davrananlara, onlara ihsanda bulunanlara cennet karşılık kılınmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde Kur'an ve hadislerde vârid olduğu şekilde kadının İslam dinindeki yeri açıklanmıştır. Çalışmada kadının günümüzde kaybolan haklarının teslim edilmesini vurgulamak ve İslam dinindeki yerini tekrar ispat etmek amaçlanmıştır. Daha sonra Kur'an'daki kullanımları doğrultusunda المرأة (mer'e) ve الزوجة (zevce) kelimelerinin arasındaki farklar ele alınmıştır. Aynı şekilde nikah ve evlilik kavramları çerçevesinde

\* Dr. Öğr.Üysi. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, **Tefsir Anabilim Dalı**, [ahha982@yahoo.com](mailto:ahha982@yahoo.com), [orcid.org/0000-0003-1748-7938](https://orcid.org/0000-0003-1748-7938)

kadınlarla kurulan dini bağ ele alınarak Kur'ân ve sünnet dairesinde bu bağın meşruiyeti ve şartları açıklanmıştır. Daha sonra kadına has olan hakların ve görevlerin açıklandığı eş olarak yerine getirmesi gereken görevleri ele alınmıştır. Evlilik esnasında kadının elde ettiği en önemli haklardan biri mihiirdir. Mihir, Yahudilerin inandığı gibi kadını elde etme karşılığında verilen bir ücret değil ona verilen bir hediyedir. Daha sonra zina kavramı altında kadınla kurulan ve şer'i olmayan bağ açıklanmıştır. Kur'ân'da ve hadislerde zinanın nasıl yasaklandığı ele alınmıştır.

*Anahtar Kavramlar:*

*Tefsir, Kur'ân, Kadın Hakları, Nikah, Kadın.*

*MARRIED WOMEN'S RIGHTS AND DUTIES IN ISLAMIC LAW  
BY THE HOLY QURA'AN*

**Abstract**

This study demonstrates how the Islam law honored women by granting them high statuses and great rights. First and foremost that it forbade burying newly-born girls and that accomplish the first goal of legislation which is to save lives; it not only did that, but also granted heaven to those who treated them well and honored them. This study includes an entry that indicates women staturse as it is mentioned in the holy Qura'an and Sunnah; the purpose of which is to confirm the status that was given to women by Islam and to emphasis the importance of performing their rights that are taken from them nowadays. It explained the difference between women and wives, then clarified the differences among the phrases that the Qura'an contains. Also it includes the legal relationships (marriage), its terms and conditions, and it elucidates how it is legalized by Qura'an and Sunnah. Then the marital rights and duties that belong to the wife, one of the most important ones is the dowry when tying the knot, which is a gift to the pride, not a price to obtain her as Jews think. In addition, it talked about the illegal relationships and affairs(adultery), and how Allah forbade such acts in multiple surat and hadeeth about fornication. Another theme was forced marriages, or in better terms, rape. And the punishment of such thing, Circumcision; it was allowed by Islam to be done by her as one of her rights, it never have been an obligation.

*Keywords:*

*Exegesis, Qur'an, women's rights, marriage, woman.*

## ملخص:

تصور هذه الدراسة المكانة التي كُرمت بها المرأة في الشريعة الإسلامية من خلال الحقوق العظيمة التي منحتها إياها، وأول هذه الحقوق وأهمها تحريمها لوأد البنت، وفي ذلك تحقيق لأول مقاصد التشريع وهو حفظ النفس، ولم يكتفي بذلك التشريع وإنما جعل الجنة جزاءً لمن يُكرّمهن ويُحسنُ معاملتهنَّ، وقد اشتملت هذه الدراسة على مدخل، بيّنت فيه مكانة المرأة في الشريعة الإسلامية كما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية، كما بيّنت الهدف من هذه الدراسة لإثبات مكانة المرأة في الإسلام والتأكيد على أداء حقوقها التي باتت مسلوّبة في زماننا هذا، ثم الفرق بين المرأة والزوجة أوضحت فيه الفرق بين الألفاظ الواردة في القرآن الكريم، كما اشتملت على الارتباط الشرعي بالمرأة (النكاح أو الزواج) بيّنت مشروعية هذا الارتباط من الكتاب والسنة، وشروطه، ثم بيان الحقوق والواجبات الزوجية التي أوضحت فيها الحقوق التي تخص الزوجة، وإن من أهم حقوقها المرأة عند الزواج الصداق أو (المهر) الذي هو حق البنت كهدية لها لا كتمن مقابل الحصول على المرأة كما تعتقده الأديان الأخرى، كما بيّنت الواجبات التي تقع عليها.

ثم بيّنت العلاقات الغير شرعية أو الارتباط الغير الشرعي (الزنا) وكيف نهى الله سبحانه وتعالى عنه في كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحدثت عن الزنا، كما بيّنت الارتباط بالإكراه والإجبار (الاعتصاب) وعقوبته، ثم أنهت هذه الدراسة بحق من حقوق المرأة المسلوّبة وهو الختان الذي أباحه الإسلام كحق لها وعدم وجوبه عليها .

## الكلمات المفتاحية:

القرآن، حقوق المرأة، النكاح، المرأة، الزوجة.

## مدخل:

خلق الله سبحانه وتعالى البشرية وفق نسقٍ منتظم، حيث خلق نبي الله آدم عليه السلام، وكان خلقه من طين كما قال «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ» (المؤمنون/12)، وأبهر الملائكة بهذا الخلق العظيم، وعندما أراد الله سبحانه وتعالى أن يكرم آدم عليه السلام خلق له زوجه حواء، ومن هنا بدأت رحلة الحياة الاجتماعية المتكوّنة من ذكر وأنثى، وكانَّ الله سبحانه وتعالى أراد بذلك أن يُعلِّم خلقه بأن الحياة لا تستقيم إلا بالرجل والمرأة على حد سواء، لذلك أولى اهتماماً كبيراً بالمرأة وأعلى شأنها بأن جعل لها سورة كاملة تحمل اسمها (سورة النساء)، إن الشريعة الإسلامية كُرّمت المرأة، وأعطتها حقوقاً كثيرة، وأول هذه الحقوق وأهمها حق الحياة، فحرم قتلها كما كان في الجاهلية قبل مجيء الإسلام، حيث قال تعالى: «وإذا الموؤدة سفلت بأى ذنب قتلت» (التكوير/8) وجعل الإسلام جزاء من يرّى البنات ويُحسن في تربيتهنَّ جزاءً عظيماً وهو الجنة، وقد بيّن نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مكانة المرأة وفضلها وأوصى بها خيراً، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا

بالنساء» وجاءت هذه الدراسة لتقف على أهم الحقوق التي منحها الله سبحانه وتعالى للمرأة، كما أمر النبي محمد صلى الله عليه وسلم الأزواج والآباء والإخوة وغيرهم أن يستوصوا بالنساء خيراً، وأن يحسنوا معاملتهن ولا يظلموهن، كما أمر بإعطاء حقوقهن، وهذا هو الواجب على الجميع لقوله عليه الصلاة والسلام «استوصوا بالنساء خيراً»، وقد تصدر منهنَّ بعض الأفعال المسيئة في بعض الأحيان سواء كان ذلك في حق أزواجهنَّ أو أرحامهنَّ أو أرحام أزواجهنَّ، فلا بُدَّ من تعليمهنَّ وإرشادهنَّ مع الصبر عليهنَّ؛ ذلك لأنهن خلقن من ضلع كما قال النبي ﷺ: «وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه»،

وقد بيّن نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مكانة المرأة وفضلها وأوصى بها خيراً، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «استوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء»<sup>1</sup> وكان هذا بمثابة أمرٍ للأزواج والآباء والإخوة وغيرهم أن يستوصوا بالنساء خيراً، وأن يحسنوا معاملتهن ولا يظلموهنَّ كما أمر بإعطاء حقوقهن، وهذا هو الواجب على الجميع لقوله عليه الصلاة والسلام: «استوصوا بالنساء خيراً»، وقد تصدر منهنَّ بعض الأفعال المسيئة في بعض الأحيان في حق أزواجهنَّ أو أرحامهنَّ أو أرحام أزواجهنَّ، فلا بُدَّ من تعليمهنَّ وإرشادهنَّ مع الصبر عليهنَّ؛ ذلك لأنهن خلقن من ضلع كما قال النبي ﷺ: «وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه».

**وإن الهدف من هذه الدراسة:** بيان مكانة المرأة الحقيقية في المجتمع الإسلامي، وبيان حقوقها التي باتت مسلوقة في زماننا هذا، حيث أصبحت المرأة الحلقة الأضعف في المجتمع بسبب الابتعاد عن فهم الشريعة الإسلامية فهماً صحيحاً، كما تؤكد الدراسة على عدم استغلال ضعفها وأخذ حقوقها بالقوة والإكراه.

### 1. الفرق بين المرأة والزوجة:

عند الحديث عن الحقوق والواجبات بالنسبة للنساء التي أوجبتها الشريعة الإسلامية على الرجال، وجب علينا أن نبيّن في البداية الفرق بين لفظ المرأة أو الزوجة، وما هو السبب في ورودها مختلفة في القرآن الكريم، وهنا نبيّن بعض الفروق بين الألفاظ الواردة في القرآن الكريم وهي:

**1.1.** إذا كان الإخبار عن الرباط بين الذكر والأنثى عند أهل الإيمان فقد أطلق عليه القرآن زوج وزوجة كما قال تعالى «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ» (الأحزاب/6)، وقال تعالى « يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ » (الأحزاب/59)، أما إذا كان أحد الطرفين أو كلاهما مشترك فقد أطلق عليه القرآن امرأة أو بعل،

كما قال تعالى « وَأَمْرُهُمْ خَمَالَةٌ كَخَطَبٍ » (المسد/4)، وقال تعالى « ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ » (التحریم/10)، أي إن كلتي امرأتيهما كانتا مشتركين فأطلق عليهما لفظ المرأة، كما أنَّ

1 - صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، باب: خلق آدم صلوات الله وذريته، 133/4، برقم: 3331.



هذا لا يشمل إن كانت وحدها مشركة بل يشمل إن كانت مؤمنة وهو مشرك قال تعالى « وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ » (التحریم/11).

وهذا على عكس ما نراه لدى المؤمنين فقوله تعالى «وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ» (البقرة/25)، وقال تعالى «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ» (البقرة/35)، وقال تعالى «إِنَّا أَخْلَلْنَا لَكَ أَرْوَاجَكَ» (الأحزاب/50)

2.1. أما الرأي الثاني فهو إذا كانت المرأة عقيمة فيطلق عليهما امرأة ورجل لعدم وجود الهدف من الزواج ولعدم اكتمال المشاكلة والمجانسة، وذلك لأن حالة المرأة تشبه حالة العزباء التي تكون بلا زوج كما جاء عن نبي الله زكريا، قال تعالى " وَكَانَتْ امْرَأَتِي عَاقِرًا " (مريم/5)، وكذلك قوله تعالى عن إبراهيم " فَأَقْبَلَتِ امْرَأَتِي فِي صَرْعٍ " (الذاريات/29)، أما إطلاق لفظ الأزواج، فيكون حين تشابه الأجناس وتماثل كقوله تعالى « أَحْشَرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ » (الصفات/22)، فأطلق لفظ الأزواج عليهم وإن كانوا من المشركين وأهل النار لقوله تعالى « وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ » (التكوير/7)؛ أي فرق بين كل شكل وشكله في النعيم والعقاب.<sup>2</sup>

3.1. والرأي الذي يميل إليه القلب هو أن إطلاق لفظ الزوج يشمل الذكر والأنثى، إذا كان بينهما توافق ومحبة وقيل كل واحد بالآخر فضلاً عن أن الرابط الذي يربطهم يكون وفق شريعة الإسلامية بدليل قوله تعالى « وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً » (الروم/21)، فجعل السكن والاطمئنان، ثم تعقبها المودة والرحمة، وهذا خلاف ما إذا كان بينهما اختلاف سواء في الفكر أو العقيدة أو المماثلة الكاملة، ففي هذه الحالة يطلق عليه امرأة ورجل أو بعل كما في قوله تعالى «وَإِنَّ امْرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا» (النساء/128)، أي إن الحالة التي بينهما غير مستقرة ولا يوجد فيها التوافق أو الوئام، وإن كان هذا الزواج قد تمَّ حسب الشريعة وحسب الأحكام الإسلامية الصحيحة .

2. (النكاح) أو (الزواج): يُعد النكاح من السنن التي أباحها الله سبحانه وتعالى للإنسان، ونظم له شروطاً وقيداً، وجعل لصحة عقده شهوداً يشهدون على ذلك النكاح، وقد عرفه أهل اللغة والعلماء بعدة تعاريف منها :

**النكاح لغة :** الضم والتداخل، و يستعمل في الوطاء، وفي العقد قيل مجاز من إطلاق اسم المُسبب على السبب، وقيل أنه حقيقة فيهما وأنه مُراد<sup>3</sup>، إذن هو مُشترك لفظي بين الوطاء والعقد<sup>4</sup> .

**اصطلاحاً:** عقد يتضمن إباحة وطء بلفظ النكاح أو التزويج، ودليل مشروعيته قوله تعالى «فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ» (النساء/3-4).

فهو بمثابة هدية وهبة من الله تعالى للبشر لكلا الجنسين الذكر والأنثى، وهنا لا أريد الخوض في تفاصيل عملية الزواج، أو إجراءاته من الجوانب الشكلية المعتادة في عقود النكاح، ولكن لأمر أهم وهو حفظ

2 - ينظر: الزرعي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب (ت.751هـ)، جلاء الإفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنعام، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، الناشر: دار العروبة - الكويت، ط1987، 2م، ص: 229-233.

3 - الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت.852هـ)، سبل السلام، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، الناشر: دار أحياء التراث العربي - بيروت، ط1379، 4هـ، 109/3 .

4 - الألويسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألويسي (ت.1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1415 هـ، 246/4.

حقوق الرّوْجة، والحفاظ على وجودها ومكائنها في المجتمع من أجل إقامة أسرة ضمن الأطر الإسلامية المشروعة، وكذلك بيان بعض الواجبات التي لا بد أن تلتزم بها كان ذلك قبل الزواج أو بعده، ذلك لأن الله لم يخلق الإنسان ليعيش وحده؛ بل لتكوين حياة اجتماعية مع بني جنسه ونوعه، ونقل جنسه ونوعه؛ لأنّ الله تعالى حتى لو خلق الكائنات الأخرى لم يجد الإنسان فيها العون المنتظر، والأنس المرتجى، وإن كانت المخلوقات الأخرى مثله خلقت من تراب، لكن الله سبحانه وتعالى جعل العقل والقلب والقدرة على الكلام، والإرادة ليكونوا ميزاناً للإنسان، وهذا تفتقر إليه باقي المخلوقات الأخرى، لذلك كان خلق المرأة بمثابة النصف الآخر للرجل.

إذ العلاقة بين الرجل المرأة علاقة تكميلية لبعضهما، وكما أنّ المرأة والرجل مُتساويان في التكليف الشرعية أمّا الحقوق والواجبات فتختلف بينهما بحسب ما يُناسب كلاً منهما، وكذلك يقع على عاتقها تكوين الأسرة وفق نظام أسري معتدل.

ومن ذلك كان للمرأة حقوق عند الزواج وبعد الزواج يجب علينا ملاحظتها إلى جانب شروط الزواج ومنها الشاهدان والولي أو الوكيل عن المرأة.

### 3. الحقوق والواجبات الزوجية:

**1.3. الحقوق:** إن الحقوق التي أثبتتها القرآن الكريم للمرأة كثيرة، ومنها أنّه جعل الرجل دقيماً وحريصاً على إكرامها وعدم النطاول والإساءة إليها بأي شكل من الأشكال، وإن من أول الحقوق التي هي من حق المرأة عند الزواج الخطوبة، إذ من حق البنت أن ترضى عن هذا الزواج وهذا الخطيب، كما أن من حقها أن يكون لخاطبها أهلية الزواج<sup>5</sup>. ونفهم من ذلك أن رضاها بمثابة إعطاء الرجل حق القيادة والسيادة في تسير الحياة الاجتماعية.

ومن حقوقها أيضاً المهر، أو ما يسمى الصداق، فلا يجوز التدخل فيه أو التجاوز عنه، ولا يكون كما يعتقد اليهود، إذ أنهم يعتبرونه ثمن مقابل الحصول على المرأة<sup>6</sup>، لكن الشريعة الإسلامية لم تتعامل مع المرأة على أنها سلعة تُعطى مقابل ثمن، بل أمرنا بإكرامها، فما يعطى لها إنما هو بمثابة هدية للبنت لتجهيز نفسها، وقد أوصانا بذلك نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم «عن سليمان بن عمرو بن الأحوص قال: حدثني أبي، أنه شهد حجة الوداع مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحمد الله، وأثنى عليه، وذكر ووعظ، ثم قال: استوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عندكم عوان، ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك، إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع، واضربوهن ضرباً غير مبرح، فإن أظعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً، إن لكم من نساءكم حقاً، ولنساءكم عليكم حقاً، فأما حقكم على نساءكم، فلا يوطئن فرشكم من تكرهون، ولا يأذن في بيوتكم لمن تكرهون، ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن وطعامهن»<sup>7</sup>.

5 - الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت204هـ)، الأم، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ط2، 1393هـ، 19/5.

6 - ينظر: اسود، العميد عبد الرزاق محمد، المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، الناشر: دار المسيرة، بيروت- لبنان، ط1، 1981م، ص172.

7 - ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (ت. 273هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، (د.ط.)، 1952م، 594/1، برقم: 1851.

وكذلك من حقها أنه لا يجوز للزوج أن يأخذ شيئاً منه، قال تعالى: «وإن أردتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَأَنْتُمْ إِحْدَاهُنَّ فَنطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا» (النساء/20)، وقال أيضاً: «وَأَتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نَحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا» (النساء/4). ومن حقوقها المشروعة أيضاً الإنفاق عليها<sup>8</sup>، وإن كانت الزوجة ميسورة الحال فهي غير ملزمة بذلك قال تعالى: «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِن أَطَعْتِكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا» (النساء/34). وكذلك من الحقوق التي أثبتتها القرآن الكريم للزوجة استحقاقها الإرث من مال زوجها حيث أمر للزوجة بالميراث من مال زوجها في حال وفاته، وبين حالات مقدار استحقاقها كي لا يقع عليها ظلم بعد وفاة زوجها، حيث أوجد لها حالتين لحصولها على الميراث:

الحالة الأولى: إذا لم يكن للزوج فرع وارث غير الزوجة يكون نصيبها الربع من الميراث، كما قال تعالى: «وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وُلْدٌ» (النساء/12)، كأن يموت الزوج تاركاً زوجته، وأمه، وأبيه، وفي هذه الحالة يكون ميراثها هو الربع، والسبب عدم وجود الفرع الوارث، لأنها منفردة، وأما إذا كان للزوج المتوفى أكثر من زوجة فإنهن يشتركن في الربع أو الثمن.

الحالة الثانية: أن يكون للزوج فرع وارث، فيكون نصيبها الثمن من الميراث، وذلك لقوله تعالى: « فَإِن كَانَ لَكُمْ وُلْدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ» (النساء/12)، كأن يموت الزوج تاركاً ابنته، وأمه، وأخته، وزوجته، فإن نصيب الزوجة في هذه الحالة الثمن من الميراث، وذلك بسبب وجود الفرع الوارث، وإذا كان أكثر من زوجة فإنهن شريكات في الثمن. كما جعل الله سبحانه وتعالى من حقوقها ثبوت نسب الأولاد. وكل ما ذكرناه من الحقوق التي أقرتها الإسلام للزوجة في حال أحببت العيش معه، لكن القرآن الكريم لم يظلمها في حال الجور أو كرهت العشرة مع زوجها كذلك جعل القرآن الكريم لها حق الخلع، لأن الشريعة الإسلامية لم تجبر الزوجة البقاء معه مدى الحياة .

### 2.3. الواجبات الزوجية:

بعد أن خص الله سبحانه وتعالى المرأة بحزمة من الحقوق التي تحفظ كيانها ودينها وحياتها، فقد ألزمها بمجموعة من الواجبات التي لا بد للمرأة أن تلتزم وتتنقيد بها، ومن جملة ما أوجب الله تعالى عليها ما تقره الآية: «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» (النساء/34)، إذ ألزمها بحفظ ما في بطنها من هذا الزواج، كما أمرها بحفظ فراشه أن لا يظأه غيره، كذلك أمرها بحفظ ماله<sup>9</sup> .

كذلك جعل القرآن الكريم طاعة زوجها واجب عليها عندما جعل حق القوامة له لأسباب استحقاقها، كما يجب عليها أن لا تطالب بالنشوز ما دام قد أعطها حقوقها . وفي حالة نشوزها من غير مبرر شرعي وجب عليها مطاوعته في حقه من الاستمتاع، فلا يحق لها أن تمنع

8 9- ينظر: الجصاص، أبو بكر احمد بن علي الرازي (ت. 370 هـ)، أحكام القران، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، الناشر: دار أحياء التراث العربي - بيروت، (د.ط)، 1405م، 149/3 .

9 10- الجصاص، أحكام القران، 149/3.

نفسها منه، إلا إذا كان هناك عارض كما ذكرنا بدليل «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ» (البقرة/228)، مثلما أن الرجل لا يستطيع أن يحتمل فراق المرأة، فكذلك يجب عليه أن لا يفارقها مدة محددة إن كانت تحت وصايته .

وأكثر مدة لا تستطيع المرأة بعدها أن تصبر على فراق زوجها هي أربعة أشهر كما في قصة عمر بن الخطاب T مع المرأة المفارقة لزوجها وهي أنه عندما سمع سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه امرأة تنشد عندما كان ماراً في إحدى شوارع المدينة ليلاً وتقول:

ألا طال هذا الليل واسودّ جانبه \*\* وأرقني أن لا حبيب ألاعبه  
فو الله لولا الله لا شيء غيره \*\* لززع من هذا السرير جوانبه  
مخافة ربي والحياء يكفني \*\* وإكرام بعلي أن تنال مراكمه

وفي اليوم الثاني أرسل إليها، فأخبرته أن المرأة لا تصبر على زوجها فوق أربعة أشهر<sup>10</sup> وكذلك قوله تعالى «لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرِيصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (البقرة/226)، وهذا يدل على مدى حفظ القرآن الكريم لحقوق المرأة أو الزوجة، ومراعاته لها في واجباتها.

#### 4. الارتباط غير الشرعي (الزنا):

مثل ما بينت الشريعة الإسلامية الطرق الصحيحة والشرعية للارتباط بين الرجل والمرأة، وأعطت لكل واحد منهما حقوق وواجبات، بينت أيضاً الطرق الغير شرعية في الارتباط وحذر منها القرآن الكريم في كثير من الآيات، وكذلك حذر منها النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وشدد على تركها ووضع أشد العقوبات لمرتكبيها، قال الله تعالى «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (الإسراء/32)، كذلك وروى أبو داود في سننه من حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال «إذا زنى الزاني خرج منه الإيمان فكان كالظلة فإذا انقلع رجع إليه الإيمان»<sup>11</sup> ، فجعل من يقترف هذا الفعل خارجاً منه الإيمان وقت وقوع الفاحشة، لأنه من الكبائر، فما تعريف الزنا؟

**الزنا: لغة واصطلاحاً:** بمعنى واحد وهو وطء الرجل للمرأة في القبل في غير ملك وشبهته<sup>12</sup>، لذلك نرى أن الله سبحانه وتعالى يحذرننا منه بأشد عبارات التشنيع والقرب منه، وذلك من خلال الآيات القرآنية الواردة في الزنا، كقوله تعالى «وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا» (الإسراء/32)، يعني أي فعل يؤدي ويقرب من الزنا فهو فاحشة، ولا يجوز فعله وهو يشمل المرأة والرجل، إذ بفعله يستحق كل من الزاني والزانية الجلد إن كانا أعزبين والرجم إن كانا متزوجين<sup>13</sup>، قال تعالى «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

10 - القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح (ت.671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، الناشر: دار الشعب، القاهرة، ط2، 1372هـ، 108/3.

11 - العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان (ت.387هـ)، الإبانة الكبرى، تحقيق: رضا معطي، وعثمان الأتيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التوجيهي، الناشر: دار الراجحة للنشر والتوزيع، الرياض، (د.ط)، (د.ت)، 718/2، برقم:976، وقال الذهبي: هذا الحديث على شرط البخاري ومسلم، الذهبي شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت.748هـ)، الكبائر، الناشر: دار الندوة الجديدة - بيروت

12 - الزحيلي، وهبه، الفقه الإسلامي وأدلته، الناشر: دار إحسان بإذن من دار الفكر، دمشق، ط1998، 1م، 5345/7.

13 14 - السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد (ت.539هـ)، تحفة الفقهاء، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1405هـ، 188/3-192.

مائة جَلْدَةً» (النور/2)، ولم يفرق الشرع بين الزنا في كل أحواله وأماكنه وأشخاصه. لذلك استحق العقوبة على فعله بالحال والمكان كافة، إلا في حالة الإكراه على فعله، قال تعالى «إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْأَيْمَانِ» (النحل/106)، إذ لا يمكن لأحد أن يغتصب امرأة ويفلت من العقوبة، فلذلك حفظت حقوقها؛ لأن عقوبة الاعتصاب هي من حقوق الرب وحقوق العباد<sup>14</sup>، في حالة إجبارها على الزنا.

وإن القرآن الكريم وضع شروطاً يجب أن تتوفر في الشخص الذي يتهم المرأة بالزنا، وهي أن يأتي بأربعة من الشهود، وهذا العدد مظنة أن لا يجعل طريقاً للذي يريد إصاق التهم بالمرأة، ويشهر بأعراض الناس، وإن فعل هذا ولم تثبت دعوته، يستحق عقوبة الجلد عقاباً على ذلك<sup>15</sup>، وعلى افتراءه برميها بالزنا، وذلك لكي لا يترك الباب مفتوحاً لكل من أراد أن يرمي الناس بالزنا، قال تعالى «وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ» (النساء/15)، وقوله تعالى «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً» (النور/4)، كما يجب اتحاد شهادة القاذفين أو الشهود على وقت الزنا واتحادهم عند الشهادة<sup>16</sup>.

وفيه أن المرأة لا تكون عرضة للشبهة، إذ أعطاها القرآن الكريم حقوقاً من شأنها أن تحفظها من أن تُهان، أو يتعرض لها من لا يراعي حق المرأة، كما تكفل لها بحفظ كرامتها وسمعتها من أن تتعرض للكلام والشبهات في عفتها وشرفها لأنه يؤدي إلى نفور الناس من الإقبال لخطبتها.

لذلك كان القرآن الكريم متشدداً في قبول شهادة الشهود على الزنا، وهو من باب سد الذرائع وكثرة الكلام والأقوال، التي لا تؤدي إلى شيء إلا من حيث أنها تؤدي بالضرر على المجتمع والأسرة كذلك تؤدي إلى نشوب الخلافات والتفرقة بين الناس.

## 5. ختان المرأة :

حق للمرأة لا واجب عليها في الإسلام: لا تزال الشريعة الإسلامية تعطي للمرأة المسلمة الحقوق الكثيرة التي تميزها عن باقي النساء في مختلف الديانات الأخرى.

وختان المرأة هو من السنن التي تكون المرأة المسلمة مشتركة فيها مع الرجل، فما هو ختان المرأة في الإسلام؟ ولماذا سمح الإسلام للمرأة في حين لم تسمح الديانات الأخرى به.

الختان: اسم لفعل الخاتن ولموضع الختان كما في حديث عائشة رضي الله عنها قالت: "إذا التقى الختانان"<sup>17</sup>، أي ختان الرجل وختان المرأة. كما أن هناك أحاديث أخرى تدل على ذكر الختانين وهو يشمل الذكور، والختان عند اليهود فريضة في التوراة، وهو ميثاق بين العبد وربّه، كما انه سنة عند النصارى، إذ لا يعاقب تاركه ولا يثاب فاعله، كما هو سنة في القرآن الكريم، إذ جاء ذكره في قوله تعالى «ثُمَّ أُوحِيَ إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» (النحل/123)، إذ كان في ملة إبراهيم عليه السلام الختان

14 - ينظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت.1250هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم النفسير، الناشر: دار الفكر، بيروت، (د. ط.)، (د.ت)، 194/4. و محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار (شرح تنوير الأبصار)، الناشر: دار الفكر، بيروت، ط2، 1386هـ، 189/4.

15 - الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الحنفي (ت.587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد عوض وعادل احمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003م، 40/7.

16 - الغزالي، ابن جزى، لمحمد بن أحمد بن جزى الكلبي (ت.741هـ)، القوانين الفقهية، ص: 234.

17 - الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي (ت.279هـ)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: احمد محمد شاکر وآخرون، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، 180/1.

مشروعاً<sup>18</sup> وهذا ما يخص ختان الذكور. أما تشريعه للإناث في الإسلام فقد ذكر باسم الخفض. والخافضة الخاتنة وخفض الجارية يخفضها خفضاً وهو كالختان بالنسبة للغلام.<sup>19</sup> ويكون بقطع جلدة، وهي الكنواة أو كعبر الديك<sup>20</sup>، أو ما يسمى البظر، وهي التي تقطع أو القلفة التي تقوم الخافضة بخفضها<sup>21</sup>. إذ إن الواجب في قدر الخفض هو التقليل من البظر، بشرط أن يكون في الجزء المستعلي منه دون استئصاله<sup>22</sup>.

لحديث رسول الله  $\text{p}$  حيث قال للخافضة<sup>23</sup>: « أَشَمِّي وَلَا تُنْهَكِي فَإِنَّهُ أَبْهَى لِلْوَجْهِ وَأَحْطَى لَهَا عِنْدَ الرَّوْحِ »<sup>24</sup>، وقيل في رواية «أسرى للوجه» أي أكثر ملائمة وأحب للبع<sup>25</sup>، أي لا تبالي في القطع) والكلام موجه للخافضة) وذلك لأن المقصود من ختان المرأة تعديل شهوتها، فإذا كانت قلفاء كانت مغتلمة شديدة الشهوة، ولهذا يقال في المشاتمة بابتن القلفاء فإن القلفاء تتطلع للرجل أكثر<sup>26</sup>، وإذا حصلت المبالغة في الختان ضعفت الشهوة، فلا يكمل مقصود الرجل منها، أما إذا قطع باعتدال حصل المقصود<sup>27</sup>.  
وحكمه يظهر من الأدلة في الحديث الشريف وفيه «ثم إذا التقى الختان فقد وجب الغسل»<sup>28</sup>، وحديث رسول الله  $\text{p}$  «إذا التقى الختانان وتوارت الحشفة فقد وجب الغسل»، قاله الترمذي وقال حسن غريب<sup>29</sup>.  
وهذان الحديثان يدلان بمفهومهما أن للرجل ختاناً وللمرأة ختان، ونحن المسلمون مأمورون بما جاء في الحديث الشريف.

- 18- 19- الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر (ت.310هـ)، تاريخ الرسل والملوك، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، (د.ت)، 168/1، والشرييني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط.)، (2000م)، 203/4.
- 19- 20- الخزازي، علي بن محمد بن سعود أبو الحسن (ت.789هـ)، تخریج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف، تحقيق إحسان عباس، الناشر: دار المغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 1405هـ، 752/1، وابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الأفريقي المصري، (ت.711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي وآخرون، الناشر: دار صادر، بيروت، ط1، (د.ت)، 146/7.
- 20- 21- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت.728هـ)، الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين محمد مخلوف الناشر: دار المعرفة، بيروت، ط1، 1386هـ، 51/1، والعسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي (ت.852هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، الناشر: دار المعرفة، بيروت، (د.ط.)، 1379هـ، 340/10، والفاسي، عبد الحي الكتاني الإدريسي الحسني، نظام الحكومة النبوية المسمى الترتيب الإدارية، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، (د.ط.)، (د.ت)، 118/2.
- 21- 22- محي الدين بن شرف (ت.676هـ)، المجموع شرح المذهب، تحقيق: محمود مطر، الناشر: دار الفكر بيروت، ط1، 1996م، 149/2.
- 22- 23- فتح الباري، للعسقلاني، 340/10، والدمياطي، أبو بكر قرة العين السيد البكري بن السيد محمد شطا، حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، الناشر: دار الفكر بيروت (د.ط.)، (د.ت)، 174/4.
- 23- الخافضة: أي الخاتنة هي التي تقوم بعملية الختان للمرأة.
- 24- 25- الفتاوى الكبرى، لأبن تيمية 273/1، والترتيب الإدارية، للفاسي، 118/2.
- 25- 26- حاشية إعانة الطالبين، للدمياطي، 174/4، مغني المحتاج، للشرييني 20/4.
- 26- 27- ابن تيمية، فتاوى النساء، تحقيق: محمد تامر، الناشر: دار الإعلام العربي، القاهرة، (د.ط.)، 2003م، ص: 10.
- 27- 28- الفتاوى الكبرى، لأبن تيمية 51/1.
- 28- 29- الاصبهي، أبو عبد الله مالك بن انس (ت.179هـ)، موطأ مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار أحياء التراث العربي، مصر، (د.ط.)، (د.ت)، 45/1، والترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمي (ت.279هـ)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: احمد محمد شاكر وآخرون، الناشر: دار أحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.)، (د.ت)، 180/1.
- 29- 30- الكتاني، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل (ت.840هـ)، مصباح الزجاجة في زائد ابن ماجه، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، الناشر: دار العربية بيروت، (د.ط.)، (د.ت)، 82/1.

ويتضح بعد كل الذي ذكرنا أن للمرأة حقّ الخفض الذي هو حماية لنفسها من طغيان الرغبة الجنسية ووقوعها في ما لا يحمد، كما أنه للرجال سنة وللنساء مندوب<sup>30</sup> .

بدليل حديث رسول الله ﷺ «عن ابن عباس، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الختان للرجال سنة وللنساء مكرومة»<sup>31</sup> . وعلى هذا فهو مندوب للنساء عند المسلمين في مناطق محددة عن غيرها .  
الخاتمة:

الحمد لله أولاً وأخيراً، فلا بد لكل عمل من خاتمه ونتائج يصل إليها الباحث، وقد كانت أهم النتائج التي توصلت إليها:

1- أولت الشريعة الإسلامية اهتماماً بالغاً بالمرأة، وأكرمها الله سبحانه وتعالى بأن جعل سورة كاملة في القرآن الكريم باسمها (سورة النساء)، ومنحها كثيراً من المزايا في تحديد حياتها الاجتماعية، وإنّ نظرة المسلمين الحقيقية للمرأة وحقوقها وواجباتها، نراها من خلال القرآن الكريم وأحكامه لا من خلال التقاليد والعادات والأعراف السائدة التي تعيش فيها المرأة.

2- الفرق بين المرأة والزوجة: أن المرأة هي ما كان بينها وبين زوجها اختلاف في الفكر والعقيدة أو المماثلة الكاملة، وأن الزوجة هي ما كان بينهما توافق ومحبة وترايط وفق الشريعة الإسلامية ولكلتيهما حقوق.

3- جعلت الشريعة الإسلامية النكاح عقداً يضمن لكل الزوجين حقوقهم .

4- إن أول الحقوق الشرعية وأهمها للمرأة حق اختيار الزوج، فلا يحق لويلها إجبارها على الزواج.

5- ضمنت الشريعة الإسلامية للمرأة حق المهر (الصدّاق) وهو بمثابة هدية لها، ولا يحق لأحد التدخل فيه حتى الزوج.

6- للزوجة حق الحرية بعد الزواج ، فلها حق الخلع إن أرادت ذلك.

7- جعلت الشريعة الإسلامية حق الختان للمرأة دون إجبارها عليه.

8- كما أن للزوجة حقوقاً، فعليها واجبات من شأنها حفظ الأسرة ، وعدم تفكيكها ، كذلك من واجباتها حفظ ولده وماله ورفاهه .

## المصادر:

ابن تيمية، فتاوى النساء تحقيق: محمد تامر ، الناشر: دار الإعلام العربي - القاهرة، (د.ط)، ٢٠٠٣ م.  
İbn Teymiye. *Fetava El Nisa*. Tahki : Muhammed Tamir El Naşir Dar El İlam El Arabi El Kahire 2003 M.

ابن تيمية ، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني (ت.827هـ)، الفتاوى الكبرى، تحقيق: حسنين محمد مخلوف، الناشر: دار المعرفة- بيروت، ط1، 6831هـ.

30 31- مغني المحتاج، للشرييني، 203/4 .

31 32- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم (ت.360هـ)، مسند الشاميين، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1405 - 1984، 98/1، برقم: 146.

İbn Teymiye Ebu El Abas Ahmed Bin Abdulhalim El Harani Ö 728.H *El Fetava El Kübra* Tahkik Haseneyin Muhammed Mahluf El Naşir: Darul Marife Beyrut T1 1386.H.

ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن منيع البصري (ت.230هـ)، الطبقات الكبرى، الناشر: دار صادر، بيروت، (د.ط.)، (د.ت.) .

İbn Sad Ebu Abdullah Muhammed Bin Maniil Basri, Ö 230.H El *Tabakatul El Kubra* El Naşir: Dar Sadir Beyrut.

ابن شرف، محي الدين (ت.676هـ)، المجموع شرح المذهب، تحقيق: محمود مطرحي، الناشر: دار الفكر بيروت، ط1، 1996 م.

İbn Şeref Muhyedin, Ö 676.H El *Macmum Şarbul Mubezeb* Tahkik Mahmut Matarhe, El Naşir: Dar El Fikir Beyrut T1.1996.M.

ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الأفيقي المصري، (ت.711هـ)، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي وآخرون، الناشر: دار صادر، بيروت، ط1، (د. ت.) .

İbn Manzur Ebu El Fadil Muhammed Bin Mekrem El Efriki El Masri, Ö.711.H *Lisanul Arap* , Tahkik :Abdullah Ali Ve Aharun El Naşir: Dar Sadir Beyrut.

اسود، العميد عبد الرزاق محمد، المدخل إلى دراسة الأديان والمذاهب، الناشر: دار المسيرة، بيروت، لبنان، ط1، 1981م.) .

Esvad El Amid Abulrazak Muhammed *El Madhal İla Diraset El Edyan Ve Mezahip* , El Naşir: Dar El Meyrasati Beyrut Lubnan, T1, 1981.M

الاصبحي، أبو عبد الله مالك بن انس (ت. 971هـ)، موطأ مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار أحياء التراث العربي، مصر، (د.ط.)، (د.ت.) .

El Asbahi, Ebu Abdullah Malik Bin Enes, Ö.179.H, *Muatağ Malik* Tahkik Muhammed Fuat Abdul El Baki El Naşir: Dar Ahyai El Turas El Arabi ,Misir .

الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني (ت. 0721هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 5141 هـ.

El Alusi ,Şihabul El Din Mahmut Bin Abdullah El Hüseyini Ö.1270.H *,Rub El Maani Fi Tefsir El Kuran El Azim Ve El Sabul Mesani* , Tahkik Ali Abdul Bari Atiye , El Naşir: Dar El Kutub El İlmiye Beyrut T1 1415.H.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت.256هـ)، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى أديب البغا، الناشر: دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، ط3، 1987م.

El Buhari Abu Abdullah Muhammed Bin İsmail El Cahfi Ö.256. H, *El*



- Cami El Sahib El Muhtasir***, Tahkik Mustafa Edip El Buğa ,El Naşir: Dar Abn Kesir, El Yemame ,Beyrut T3, 1987m.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى السلمى (ت. 972هـ)، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تحقيق: احمد محمد شاكر وآخرون، الناشر: دار أحياء التراث العربي، بيروت، (د.ط.)، (د.ت).
- El Tirmizi Ebu İsa Muhammed Bin İsa El Sulami Ö.279.H, ***El Cami El Sahib Sünen El Tirmizi*** Tahkik Ahmet Muhammed Şakir Ve Aherun , El Naşir: Dar İhya El Turasi El Arabi Beyrut.
- الخصاص، أبو بكر احمد بن علي الرازي (ت. 073 هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد صادق قمحاوي، الناشر: دار أحياء التراث العربي، بيروت، 5041م.
- El Cesas Ebu Bekir Ahmet Bin Ali El Razi Ö.370.H ***Abkam El Kuran*** Tahkik Muhammed Sadik Kemhavi, El Naşir: Dar İhya El Turasi El Arabi Beyrut, 1405m.
- الخزاعي، علي بن محمد بن سعود أبو الحسن (ت. 789هـ)، تخريج الدلالات السمعية على ما كان في عهد رسول الله من الحرف، تحقيق إحسان عباس، الناشر: دار المغرب الإسلامي - بيروت، ط 1، 1405هـ.
- El Huzayi Abi Bin Muhammed Bin Suğut Ebu Hasan Ö.789.H, ***Tabric El Delalat El Samiye Ala Makan Fi Ahid Resul Allah Min El Hira raf***, Tahkik İhsan Abas ,El Naşir: Dar El Mağrip El İslami Beyrut T1, 1405h.
- الدمياطي، أبو بكر قرة العين السيد البكري بن السيد محمد شطا، حاشية إغاثة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، الناشر: دار الفكر - بيروت، (د.ط.)، (د.ت).
- El Dumyati Ebu Bekir Kurt El Ayin El Said El Bekri Bin Eseud Muhammed Şata, ***Haşiyet İaane El Talibi Ala Hali Elfaz Ferbil El Muin***, El Naşir: Dar Ri Fikir Beyrut.
- الذهبي شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت. 847هـ)، الكبائر، الناشر: دار الندوة الجديدة - بيروت
- El Zehebi Şems El Din Ebi Abdullah Muhammed Bin Ahmed Bin Osman Bin Kaynamaz Ö.748.H, El ***Kabair***, El Naşir: Dar El Nedu Beyrut.
- الزحيلي، وهبه، الفقه الإسلامي وأدلته، الناشر: دار إحسان ياذن من دار الفكر، دمشق، ط 1998م.
- El Zuhayli, Wuhbet , ***El Fıkıh El İslami Ve Ediletubu*** ,El Naşir: Dar İhsan Bizin Min Dar El Fikir, Dimeşik, T1, 1998m
- الزرعي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب (ت. 157 هـ)، جلاء الإفهام في فضل الصلاة على محمد خير الأنام، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، الناشر: دار العروبة، الكويت ، ط2، (7891م).

El Zuraai, Ebu Abdullah Muhammed Bin Ebu Bekir Eyup Ö751h *Celaul Efbam Fi Fatli El Salat Ala Muhammed Hayrul El Enam* ,Tahkik Şuayp El Arnavut Ve Abdulkadir El Arnavut ,El Naşir: Dar El Uru-  
bedu ,Kuvet T2 1987m

السمرقندي، محمد بن أحمد بن أبي أحمد (ت.935هـ)، تحفة الفقهاء الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 5041هـ.

El Semerkandi Muhammed Bin Ahmed Ebu Ahmed, Ö539h, *Tubfatul Hukabat* ,El Naşir: Dar El Kutubul İlmiye ,Beyrut, T1,1405m.

—ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد) ت.372هـ، (سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، (د.ط)، 2591م.

İbn Maceh, Ebu Abdullah Muhammed Bin Yezid El Kuzuyni Ö273h, *Sunen İbn Mace* ,Tahkik Muhammed Fuat Abudul Ek Baki ,El Naşir: Dar İhyaayı El Kutub El Arabi ,Fisal İsa El Babi El Halebi 1952m.

- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس (ت.402هـ)، الأم، الناشر: دار المعرفة، بيروت، ط2، 3931هـ.

Elşafiyi , Abu Abdallah Muhammed Bin İdris Ö204h ,*El Um* , El Naşir: Dar El Marife Beyrut T21393h.

—الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، (2000 م).

El Şerbini, Muhammed El Hatip ,*Muhni El Muhtac Şla Marife Maani Elfaz El Mınac* Tahkik Ala Muhammed Muhaud Ve Aharun ,El Naşir: Dar El Kutub El İlmiye. Beyrut 2000m.

—الشوكاني، محمد بن علي بن محمد (ت.0521 هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الناشر: دار الفكر، بيروت، (د. ط)، (د. ت).

El Şeukani, Muhammed Bin Ali Bin Muhammed Ö1250h, *Feth El Kadir El Cami Beyne Feney El Rioye Ve El Diraye Min İlim El Tefir* , El Naşir: Dar El Fıkır Beyrut.

—الصنعاني، محمد بن إسماعيل (ت.258 هـ)، سبل السلام، تحقيق: محمد عبد العزيز الخولي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 9731هـ.

El Sanani , Muhammed Bin İsmail Ö852h ,*Subul El Selam* , Tahkik Muhammed Abid El Aziz El Huli El Naşir: Dar Ahyai El Turas El Arabi Beyrut.

—الطبري، محمد بن جرير أبو جعفر (ت.013هـ)، تاريخ الرسل والملوك، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، ط1، (د.ت).

El Tabari Muhammed Bin Cerir Ebu Cehfer Ö310h ,*Tarib Elsruul Ve Muluk* , El Naşir: Dar Kutubul İlmiye Beyrut.

-العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل الشافعي(ت. 258هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، الناشر: دار المعرفة، بيروت،(د.ط.)،9731هـ.

El Askalani Ahmed Bin Ali Bin Hacer Abu El Fadıl El Şafiyi ,Ö852h,*Fatbul El Bari Şerib Sahibul Buhari* , Tahkik Muhammed Fuat Abdul Baki ,Muhibil Din El Hatip El Naşir: Dar El Marife Beyrut ,1379h.

-العكبري، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد بن محمد بن حمدان(ت. 783هـ)، (الإبانة الكبرى، تحقيق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوايل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، الناشر: دار الراجة للنشر والتوزيع، الرياض، (د.ط.)،(د.ت).

El Akberi Ebu Abdullah Ubeydullah Bin Muhammed Bin Muhammed Bin Hamdan Ö387h ,*El İbane El Kurra* , Tahkik Rida Muğti Ve Osman El Efyubi Ve Yusuf El Vabil Ve El Ulid Bin Seyfil Nasir Ve Hamed El Tueyceri , El Naşir: Dar El Rivaye Lil Naşir Ve Tevzih ,El Riyad .

-الغرناطي، محمد بن أحمد بن حربي (ت. 741هـ)، القوانين الفقهية، الناشر: الجماهيرية الليبية، دار العربية للكتاب،(د.ط.)، (1988م).

El Ğürnati Muhammed Bin Ahmed Bin Harbi Ö741h,*El Kevenin El Fıkıhye* ,El Naşir: El Camahiriyel El Libiye ,Dar El Arabi Lil Kitap 1988m.

-الفاسي، عبد الحي الكتاني الادريسي الحسني، نظام الحكومة النبوية المسمى التراتيب الإدارية الناشر: دار الكتاب العربي- بيروت، (د.ط.)،(د.ت).

El Fasi , Abdulhay El Kitani El İdrisi El Haseni ,*Nizam El Hukumul El Nebeuye El Musema El Taratip El İdariye* ,El Naşir: Dar El Kutub El Arabi Beyrut.

-القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح (ت. 176هـ)، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: احمد عبد العليم البردوني، الناشر: دار الشعب، القاهرة، ط2، (2731هـ).

El Kurtubi ,Ebu Abdullah Muhammed Bin Ahmed Bin Abi Bekir Bin Farh Ö671h,*El Cami Li Abkam El Kuran* , Tahkik Ahmed Abdulalimel Berduni El Naşir: Dar El Şab ,El Kahire, T2,1372h.

-الكاساني، علاء الدين أبي بكر بن مسعود الحنفي (ت. 785هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق: علي محمد عوض و عادل احمد عبد الموجود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، (3002م).

El Kasani Aalaudin Ebi Bekir El Masut El Hanafi Ö587h, *Bedai El Snain Fi Tertip El Şaeain*, Tahkik Ali Muhammed Aud Ve Adil Ahmed Abdulnevcud, El Naşir: Dar El Kutubul İlmiye Beyrut, T2, 2003m.

-الكتاني، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل (ت.048هـ)، مصباح الزجاجاة في زائد ابن ماجة، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، الناشر: دار العربية بيروت، (د.ط.)، (د.ت).

El Kiteni Ahmet Bin Abi Bekir Bin İsmail Ö840h, *Musbahul Zucace Fi Zaid İbn Mace*, Tahkik Muhammed El Muntaka El Keşnau, El Naşir: Dar El Arabiye Beyrut

. محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار (شرح تنوير الأبصار)، الناشر: دار الفكر، بيروت، ط2، 6831هـ.

Muhammed Amin, *Haşiyet Red El Muhtar Ala Dur El Muhtar* Şarh Tenunyn El Absar El Naşir: Dar El Fıkr Beyrut T2, 1386h.

-المنأوي، محمد عبد الرؤوف (ت.1031هـ)، التوقيف على مهمات التعريف، تحقيق: محمد رضوان الداية، الناشر: دار الفكر المعاصر، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط1، 1410 هـ.

El Manauy, Muhammed Abdulrauf Ö1031h, *El Teukif Ala Mubimat El Tarif*, Tahkik Muhammed Rıdoan El Daye El Naişir: Dar El Fıkr El Muasir, Dar El Fıkr, Beyrut, T1, 1410h.

## MÜRSEL VE MÜDELLES RİVÂYETLER - İBNÜ'L- MİBRED EL-MAKDİSÎ (ö.909/1503) ÖZELİNDE\*.

Rıdvan KALAÇ\*\*  
Hayrullah ENGİN\*\*\*

### Öz

İrsâl terimi, hadis ıstılahında tâbiûn neslinden olan birinin sahabeyi atlayarak doğrudan Hz. Peygamber'den hadis rivâyet etmesidir. Usûl âlimleri ile bazı fıkıhçıların kullanımına göre ise irsâl, hadisi senedinde yer alan bir veya birkaç râviyi düşürerek rivâyet etmektir. Bu durumda irsâl yaparak hadis rivâyet eden râviye mürsil; bu şekilde irsâl eyleminde bulunan râvinin rivâyet ettiği hadise de mürsel hadis denilmiştir. Tedlis ise hadis ıstılahında herhangi bir râvinin görüşmediği veya görüştüğü halde kendisinden hadis dinlemediği hocasından işittiği vehmini uyandıracak şekilde rivâyette bulunmasıdır. Buradan hareketle bir râvinin naklettiği hadisin isnadında muhatabı aldatarak görüşmediği veya görüştüğü halde hadis rivâyet etmediği hocasından işittiği

\* Bu makale, 2019 yılında Van YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde tamamlanan *Kudâme Ailesi ve Hadis* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmış olup 9 Mayıs 2020 tarihinde Kayseri'de düzenlenen 3. Uluslararası Erciyes Bilimsel Araştırmalar Kongresi'nde sözlü tebliğ olarak sunulan 'İbnü'l-Mibred'e Göre Müdelles Rivâyetler' başlıklı bildirinin sonradan genişletilmiş ve gözden geçirilmiş şeklidir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Van YYÜ İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı, r30kacal@hotmail.com, Orchid. Org: 0000-0002- 3257-2471

\*\*\* Arş. Gör., Hakkâri Ü. İlahiyat Fakültesi Hadis Ana Bilim Dalı, h.engin8871@gmail.com, Orchid. Org: 0000-0001-6358-9666.

zannını uyandıracak biçimde rivâyet ettiği hadîse müdelles hadîs denilmiştir. Mürsil ve müdelles râvinin irsâl ve tedlîs yaparak naklettiği hadîsin hükmü değeri konusunda âlimler muhtelif görüşler ileri sürmüşlerdir. Ancak genel olarak bu türden olan rivâyetler, zayıf hadîs kategorisinde değerlendirilmiştir. Mürsel ve müdelles hadîs, aynı zamanda hadîs usûlünün önemli konularından biridir ve hadîs tarihinde bu konuyla ilgili pek çok muhaddis âlim önemli malumatlar kaydetmiştir. Bu muhaddislerden birisi de İbnü'l-Mibred el-Makdisî'dir (ö.909/1503). Bilhassa Hadîs ilimleri ve Hanbelî fıkıhında temayüz eden İbnü'l-Mibred, dört yüzün üzerinde eser kaleme almıştır. Bu çalışmada çeşitli eserlerinden hareketle İbnü'l-Mibred'in mürsel ve müdelles rivâyetlerle ilgili yaklaşımı incelenecektir.

*Anahtar Kelimeler:*

*Hadîs, İrsâl, Tedlîs, Mürsel, Müdelles.*

*MURSAL AND MUDALLAS NARRATIONS -SPECİFİC TO IBN AL-MİBRAD AL-MAQDİSÎ (D.909/1503)*

**Abstract**

The term of *irsâl*, in the hadith statement means narrating the hadith directly from the Prophet by one of the generation of successors by passing the Companions. According to the use of methodologist scholars and some jurists, the *irsâl*, is narrating by dropping one or more narrators in hadith. In this case, the narrator who narrates hadith by *irsâl* is named *mursil*; in this way, the hadith narrated by the narrator who acting *irsâl* is named *mursal* hadith. The *tadlîs* in the hadith contest in a way that awakens he heard from his teacher, when he did not meet or listen to hadith, even though he did not meet him. From this point of view, the hadith narrated by a narrator, deceiving the interlocutor in the name of the hadith narrated by him, or narrating that he had heard from his teacher that he had not heard the hadith although he had met, was called the *mudallas* hadith. Scholars have suggested various opinions about the judgment value of hadith that narrated by *mursil* and *mudallis* narrator who doing *irsâl* and *tadlîs*. However, narrations of this type are generally evaluated in the weak hadith category. *Mursal* and *mudallas* hadith are also one of the important issues of the hadith methodology and many scholars in the history of hadith recorded important information. One of these hadith scholars is İbn al-Mibrad al-Maqdisî (d.909/1503). İbn al-Mibrad who made an appeal especially in hadith sciences and Hanbali jurisprudence, wrote more than four hundred works. In this study, based on his various works, the approach of İbn al-Mibrad that regarding *mursal* and *mudallas* will be examined.

*Keywords:*

*Hadîth, Irsal, Tadlîs, Mursal, Mudallas.*

## GİRİŞ

İf'âl babından mastar olan "ırsâl" kelimesi, sözlükte göndermek, salıvermek, haber vermek, bir kimseyi kışkırtarak diğerinin üzerine saldırtmak ve kendi haline bırakmak gibi çeşitli anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Mürsel hadîs kavramının hadîşçilerin ve fıkıh usûlcülerinin ıstılahında birbirinden farklı tarifleri yapılmıştır.<sup>2</sup> Burada hadîşçiler ve fıkıhçılar tarafından mürsel hadîs için yapılan tarifleri zikretmek uygun olacaktır.

Muhaddislerin ıstılahında mürsel hadîs için yapılan tanımın daha dar kapsamlı ve özel olduğu görülmektedir. Nitekim İbnü's-Salah (ö.643/1245), Nevevî (ö.676/1277), İbn Kesîr (ö.774/1373), İbn Hacer (ö.852/1449) ve Süyûtî (ö.911/1505) gibi hadîşçilere göre mürsel hadîs; ister büyükleri ister küçükleri olsun, tâbiünun sahâbeyi zikretmeden Hz. Peygamber'den nakletmiş oldukları hadîstir.<sup>3</sup> Tâbiünun büyüklerinin sahâbeyi atlayarak Hz. Peygamber'den hadîs nakletmesi, mürsel hadîs kapsamında ele alınmış ve kibâr-ı tâbiünun bu tür rivâyetlerinin mürsel hadîsin kapsamında değerlendirilmesi noktasında âlimler arasında ihtilaf söz konusu olmamıştır.<sup>4</sup>

Fıkıh usûlcülerinin ıstılahında mürsel hadîs daha geniş kapsamlıdır. Onlara göre mürsel hadîs, muttasılın mukabili olarak kullanılmış ve senedi muttasıl olmayan her hadîs bu kapsamda değerlendirilmiştir. Buna göre isnadın neresinde bulunursa bulunsun senedinde kopukluk olan hadîs mürsel

<sup>1</sup> İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdır, ts.), 11: 285; Selahattin Polat, *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri*, (Ankara: TDV Yay., 2010), 61-63; a.mlf., "Mürsel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 52-54; Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*, (Ankara: TDV Yay., 2018), 163-164.

<sup>2</sup> Mürsel hadîsin muhaddisler ve fakihler arasında yapılan tarifi, delil olma değeri ve bu konuda ön plana çıkan yaklaşımlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Polat, *Mürsel Hadîsler*, 61-165.

<sup>3</sup> İbn Salâh, Ebü Amr Takıyyüddin Osmân b. Salâhiddin eş-Şehrazûri, *Mukaddimetü İbnî's-Salâh fî 'Ulûmi'l-Hadis*, thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 48; Nevevî, Ebü Zekerıyya Yahya b. Şerefuddîn, *Sahibu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevi*, (Mısır: el-Matba'atü'l-Mısıriyye, 1929-1930), I, 30; İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Nüzhetü'n-Nazar fî Tavdîhi Nubbeti'l-Fiker fî Mustalabi Eblî'l-Eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rehîlî, (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2001), 100-101; İbn Kesîr, *İbtisârü Ulûmi'l-Hadis*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl, (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1431), 135-136; Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Tedribü'r-Râvi fî Şerhi Takribi'n-Nevevi*, (Beirut: Dâru İbn Hazm, 2009), 104-105.

<sup>4</sup> İbn Salâh, *Mukaddime*, 48; Nevevî, *et-Takrib ve't-Teyisir li Ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n-Nezir*, thk. Abdullah Feyzi Kocaer, (Ankara: Mütercim Yay. 2017), 39; Suyûtî, *Tedribü'r-Râvi*, 104.

adını alır. Bu durumda isnadda peş peşe veya ayrı olarak birden fazla râvinin düşmesi halinde de ilgili hadîs mürsel olur. Netice olarak hadîşçilerin ıstılahında munkatı, mu'dal, müdelles veya muallak denilen hadîsler, fıkıh usûlcüleri tarafından mürsel hadîs kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>5</sup> Fıkıh usûlcülerinin mürsel hadîse dair bu yaklaşımı, meşhur muhaddislerden Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1071) tarafından da benimsenmiştir. el-Bağdâdî'nin konu hakkında zikrettiği bilgilerden anlaşıldığına göre o, tâbiûn neslinden olan kimselerin Hz. Peygamber'den doğrudan yaptıkları nakillerin yanında tâbiûndan sonraki nesillerden olan kimselerin de Hz. Peygamber'den veya muasırı olmadığı bir kimseden rivâyet ettikleri hadîsleri mürsel cinsinden kabul etmiştir.<sup>6</sup>

Karanlık, zulmet anlamına gelen 'دلس' kök fiilinden türeyen ve tef'îl ölçüsünde mastar olan "tedlîs" kelimesi ise sözlükte alışveriş esnasında satıcının malın ayıbını müşteriden saklaması, gizlemesi anlamına gelir.<sup>7</sup> Hadîs terminolojisinde tedlîs, râvinin bir kusuru veya hoş görülme-yen bir vasfı bulunan bir hadîsi, bu kusurun bulunmadığını zannettirecek bir biçimde rivâyet etmesidir.<sup>8</sup>

Râvinin şeyhinden işittiği ve işitmediği hadîsleri birbirinden ayırt etmeksizin nakletmesi de tedlîs kabul edilmiştir. Çünkü râvi bu şekilde işitmediği hadîsler hakkında işitmiş vehmi uyandırmış olur.<sup>9</sup> Diğer taraftan herhangi bir râvinin, muasırı olduğu halde görüşmediği veya görüşmüş olduğu halde hadîs almadığı bir şeyhten hadîs işitmiş gibi rivâyette bulun-

<sup>5</sup> İbn Salâh, *Mukaddime*, 48; Nevevî, *et-Takrib*, 40; a.mlf., *Sabihu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*, I, 30; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvi*, 104-105; Polat, *Mürsel Hadîsler*, 64-65.

<sup>6</sup> Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekr, *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*, thk. Zekeriyya Umeyrat, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 333.

<sup>7</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6: 86.

<sup>8</sup> Misfir Garamullah ed-Dümeynî, *et-Tedlîs fi'l-hadis*, (Riyad, 1992), 35-36; Salih b. Saîd Avamâr el-Cezâirî, *et-Tedlîs ve abkâmuhu ve asarubü'n-nakdiyye*, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 33; Rezân Muhammed Mâcid Arafe, "el-Hadîsu'l-Mudelles: Dirâseten Te'siliyye Tattibikiyye", *Mecelletü Camiatül-Kudüs el-Meftûbe li'l-Ebbâs ve'd-Dirâsat*, 2/30 (2013), 340; Ali Toksarı, "Müdelles Hadîs ve Sahabeye Tedlîs İsnâdı", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (1988), 221-236; Abdullah Aydın, *Hadis İstılabları Sözlüğü*, (İstanbul: MÜİFAV Yay., 2012), 312.

<sup>9</sup> Nâsır b. Hamd el-Fahd, *Menbecül-mutakaddimin fi't-tedlîs*, (Riyad: Advâu's-Selef, 2001) ; 58-59; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılabları*, (Ankara: AÜİF Yay. 1980), 432.



ması da tedlîs faaliyeti olarak kabul edilir.<sup>10</sup> Bu durumda tedlîs kavramını açıklamak gerekirse şu hususlar ön plana çıkmaktadır: Bir râvi aynı sırada yaşadığı bir şeyhle görüşmemiştir ya da görüşmüştür; ancak ondan hadîs işitmemiştir. Durum böyle iken râvi, bu şeyhten görüşmüş gibi rivâyette bulunursa yaptığı bu işe tedlîs adı verilir. Ayrıca râvi, yalnızca bir veya iki hadîs işittiği şeyhten aslında işitmemiş olduğu hadîsleri ona isnad ederek naklederse bu da tedlîse girer.<sup>11</sup>

Rivâyetlerinde tedlîs yapan râviye müdellis râvi denilir. Râvinin tedlîs yoluyla nakletmiş olduğu hadîse ise müdelles hadîs adı verilmiş ve bu tür rivâyetler zayıf hadîs kategorisinde değerlendirilmiştir. Hadîs usûlü âlimlerine göre tedlîs, önemli bir cerh sebebidir. Nitekim âlimlerin büyük çoğunluğu isnadında tedlîs olan rivâyetleri reddetmişlerdir. Âlimler tedlîsin çeşitli şekillerde gerçekleşebileceğini ifade etmişlerdir. Dolayısıyla tedlîsin muhtelif şekilleri bulunmaktadır. Nitekim kaynaklarda tedlîsin; *tedlisu'l-isnad*, *tedlisu't-tesviye*, *tedlisu's-şuyûh*, *tedlisu'l-atf*, *tedlisu's-sukût*, *tedlisu'l-bilâd*, *tedlisu'l-kat'*, *tedlisu'l-hazf*, *tedlisu'l-iskat*, *tedlisu'l-icazet*, *tedlisu'l-metn*, *tedlisu'l-münâvele*, *tedlisu'l-viceade* gibi pek çok çeşidinin olduğu zikredilmektedir.<sup>12</sup>

Görüldüğü üzere pek çok tedlîs çeşidi bulunmaktadır. Râvinin tasarrufuna göre isim alan bu tedlîs çeşitlerinin ortaya çıkışı da bazı amaçlara matuftur. Başka bir ifadeyle râvileri tedlîse iten önemli sebepler bulunmaktadır. Râvileri tedlîse iten sebeplerden en çok rastlanani, müdellis hadîs

<sup>10</sup> el-Fahd, *Menbecül-mutakaddimin fi't-tedlis*, 60-62.

<sup>11</sup> Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 395.

<sup>12</sup> Bkz., İbn Hacer el-Askalani, "Ta'rîfu Ehli't-Takdis bi Merâtib'il-Mevsûfine bi't-Tedlis (Tabakâtu'l-Müdellesin)," cev. Veysel Özdemir, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 4/8 (2014), 186-187; el-Cezâiri, *et-Tedlis ve ahkâmuhu ve asarubû'n-nakdiyye*, 54-79; Rezân Muhammed, "el-Hadisu'l-Mudelles: Dirâseten Te'siliyye Tatbikiyye", 344-347; Toksarı, "Müdelles Hadîs ve Sahabeyle Tedlîs İsnâdı", 221-223; Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: TDV Yay., 2013), 78-83; Uğur, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, 396-398; Aydın, *Hadis İstılabları*, 312-314; Bünyamin Erul, "Tedlîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 262-264; Cüneyt Coşkun, *Hadis Rivâyetinde Tedlîs ve Çeşitleri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 12-36; Mustafa Tanrıverdi, *Müdelles Hadis ve Tedlis Yapan Râviler*, (İğdır: İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 47-65; Veysel Özdemir, "Ebû Hureyre'ye Yöneltilen Tedlîs İsnâdı Bağlamında Sahâbe Zamanında Tedlîsin İmkân ya da İmkânsızlığı", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II - Sabâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler*, 2016, 301-302.

aldığı şeyhinin mecruh olmasıdır. Dolayısıyla bu tedlîs işlemi sonucunda müdellisin ilk hedefi, cerhe uğramış bir şeyhten rivâyette bulunduğunu bir şekilde gizleyerek böyle bir cerhe uğramaktan kendisini korumaktır. Râviyi tedlîse iten diğer bir sebep ise, senetten bir râviyi düşürüp hadîsi sayıca daha az râviyle Hz. Peygamber'e ulaştırmak yoluyla âli isnad elde etmesidir. Ancak böyle bir tedlîste müdellisin asıl gayesi, mecrûh olan hocasını gizlemektir. Diğer taraftan tedlîs yapan râvi, rivâyette bulunduğu kişinin yaşından ve muhaddisler arasındaki menfi konumundan rahatsızlık duyarak da tedlîse başvurabilir. Ayrıca müdellis tedlîs yaparken, gösteriş yapmayı veya kendi hadîslerini daha değerli hale getirmeyi de amaç edinebilir.<sup>13</sup>

Önemli bir hadîs usûlü kavramı olan irsâl ve tedlîs mevzuuna pek çok usûlcü âlim eserlerinde kayda değer ölçüde yer vermiştir. Bu âlimlerden birisi de İbnü'l-Mibred el-Makdisî'dir (ö.909/1503). Bu çalışmada bir hadîs usûlü konusu olan mürsel ve müdelles rivâyetler ile irsâl ve tedlîs olgusu İbnü'l-Mibred el-Makdisî perspektifinden ele alınacaktır. Ancak İbnü'l-Mibred'in konuyla ilgili yaklaşımına yer vermeden önce onun hakkında kısaca bazı bilgiler vermek uygun olacaktır.

Asıl adı Cemaluddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Hasen b. Ahmed b. Hasen b. Ahmed b. Abdülhâdi el-Makdisî olan İbnü'l-Mibred, 840/1436-909/1503 yılları arasında Dımaşk Salihîyye Mahallesi'nde yaşamış ve döneminin önde gelen Hanbelî fakihleri ve muhaddisleri arasında yerini almıştır.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Râvileri tedlîse iten temel sebepler hakkında detaylı bilgi için bkz., Coşkun, *Hadis Rivâyetinde Tedlîs ve Çeşitleri*, 44-60. Yapılan başka çalışmalarda tedlîsin sebepleri şunlar da sıralanmıştır: İtikadi nedenler, kabul görme eğilimi, alışkanlık, yaş faktörü, âli isnad isteği, ilmi rekâbet, tezyin/süsleme, metnin isnada tercih edilmesi. Ayrıntılı bilgi için bkz., Toksarı, "Müdelles Hadis ve Sahabe Tedlîs İsnâdı", 223-226; Tanrıverdi, *Müdelles Hadis ve Tedlîs Yapan Râviler*, 40-47; Ali Çelik, "Tedlîs Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (2019), 190-191; Özdemir, "Ebû Hureyre'ye Yöneltilen Tedlîs İsnâdı Bağlamında Sahâbe Zamanında Tedlîsin İmkân ya da İmkânsızlığı", 304-306.

<sup>14</sup> Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân, *ed-Dav'ül-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 10: 308; Necmuddin el-Gazzî, Muhammed b. Muhammed, *el-Kevâkibüs-Sâire bi Ayâni'l-Mieti'l-Aşire*, thk. Halil Mansûr, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1: 317; Kemaluddin el-Gazzî, Muhammed Kemaluddin b. Muhammed el-Âmirî, *en-Na'tu'l-Ekme li Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. M. Mutî el-Hâfız, (Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1982), 67; Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer, *Fibrisü'l-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemü'l-Me'âcim ve'l-Mesyâhât ve'l-Müselâlat*, nşr. İhsân Abbâs, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982), 12: 1141; Nâsir b. Suûd es-Selâme, *Mu'cemü Müellafati Yûsuf b. Hasen b. Abdülhâdi el-Hanbeli el-Mahbûta bi Mekhtâti'l-Âlem*, (Riyad: Dâru İşbiliyye, 1999), 7; Ferhat Koca, "İbnü'l-Mibred",

ed-Dımaşkî, es-Salihî, el-Hanbelî gibi çeşitli nisbelerle anılan<sup>15</sup> Yûsuf b. Hasan, dedesi Ahmed b. Hasan'ın lakabı olan Mibred'den dolayı kaynaklarda daha çok İbnü'l-Mibred lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>16</sup> İbnü'l-Mibred, büyük dedelerinden Abdülhâdî'ye nispetle İbn Abdülhâdî lakabıyla da anılmıştır.<sup>17</sup> el-Mibred lakabı ise dedesi Ahmed b. Hasan'a elinin sertliği ve güçlülüğünden dolayı amcasının takmış olduğu bir lakaptır.<sup>18</sup>

Muhtelif alanlarda pek çok eser telif eden İbnü'l-Mibred, Hadîs ilmi ve Hanbelî fihhında daha çok temayüz etmiştir. Hadîs ilmindeki birikimini mensup olduğu Benî Kudâme ailesi muhaddislerinin yanı sıra Dımaşk'ın meşhur muhaddislerinden tahsil etmiştir. Aslında İbnü'l-Mibred'in çeşitli mekânlarda hadîs ahzettiği ve kendilerinden hadîs yazdığı hocaların sayısı bir hayli çoktur.<sup>19</sup> Yaşadığı sırada Dımaşk'ın pek çok medresesinde hadîs öğrenen İbnü'l-Mibred, Dımaşk'ın meşhur muhaddislerinden olan Burhaneddîn İbn Müflîh (ö.884/1479), Şeyh Burhaneddîn ez-Zurâî, Ebu Abdullah b. Cevârîş, Burhaneddîn el-Bâ'unî, Ebu'l-Ferec b. Halil, Ebu'l-Abbas b. Hilâl, Fatıma bnt. el-Herestânî gibi pek çok kişiden hadîs dinlemiştir.<sup>20</sup> İbnü'l-Mibred, İbn Hacer ve Kâsım b. Kutluboğa (ö.879/1474), Takıyuddîn eş-Şümunnî (ö.872/1468), Şihabuddîn el-

*Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 126.

- <sup>15</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ül-Lâmi'*, 10: 308; İbn İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Abbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, I-XI, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993), 10: 62; Kemaluddîn el-Gazzî, *en-Na'tu'l-Ekmele*, 67; Kettânî, *Fibrisü'l-Fehâris*, 2: 1141; Kehhâle, Ömer Rızâ, *Mu'cemül-Müellifin Terâcimü Musannifil-Kütübil-'Arabiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, ts.) 13: 289.
- <sup>16</sup> Necmuddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâire*, 1: 317; Kemaluddîn el-Gazzî, *en-Na'tu'l-Ekmele*, 67; Kettânî, *Fibrisü'l-Fehâris*, 2: 1141; Kehhâle, *Mu'cemül-Müellifin*, 13: 289; Selahaddin el-Müneccid, *Mu'cemül-Müerrihin ed-Dımaşkiyyin ve Asâruba'l-Mabtûta ve'l-Matbûa*, (Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Cedîd, 1978), 272; es-Selâme, *Mu'cemü Müellafat*, 7.
- <sup>17</sup> İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetül-Arifin ve Esmâul-Müellifin ve Asârul-Musannifin*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1951), II, 560.
- <sup>18</sup> İbn Molla el-Halebî, Şihabuddîn Ahmed b. Muhammed, *Mut'âtül-Ezhân mine't-Temettui bi'l-Akrân beyne Terâcimi's-Şuyüh ve'l-Akrân*, thk. Selahattin Halil eş-Şeybânî, (Beyrut: Dâru Sadr, 1417), II, 839; Kemaluddîn el-Gazzî, *en-Na'tu'l-Ekmele*, 67.
- <sup>19</sup> Bu hocaların geniş listesi için bkz., es-Selâme, *Mu'cemü Müellafat*, 9-25.
- <sup>20</sup> İbn Hamid, Muhammed b. Abdullah b. Hâmid en-Necdî, *es-Sububu'l-Vâbile 'alâ Derâihil-Hanâbile*, (Mektebetü'l-İmam Ahmed, 1989), 488.

Hicâzî, Ebû Abdullah İbnü'l-Fehd gibi âlimlerden hadîslerini rivâyet için icâzet almıştır.<sup>21</sup>

Temel İslâmî ilimlerden hadîs, fıkıh, kelim, tasavvuf başta olmak üzere çeşitli dallarda telifâtta bulunan İbnü'l-Mibred, kaleme aldığı eserlerin sayısıyla da dikkat çekmiştir. Nitekim kaynaklar onun 400'den fazla eser kaleme aldığını kaydetmiştir.<sup>22</sup> Esasında İbnü'l-Mibred, telif ettiği kitapların çeşitliliği ve sayısı bakımından Celaleddîn es-Süyûtî'ye benzetilmiştir. Ancak onun kitaplarını telif ederken itinasız bir yazı ve üslup kullanmasından dolayı eserleri güç okunmuş ve bu durum okuyucu açısından bir problem arz etmiştir. Netice olarak Süyûtî'nin kitapları daha çok meşhur olmuştur.<sup>23</sup>

İbnü'l-Mibred'in hadîs ilimlerine dair kaleme aldığı bazı önemli eserlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Bulğatü'l-Hasîs ilâ İlmi'l-Hadîs
2. Zübedü'l-Ulûm ve Sahibu'l-Mantûk ve'l-Mefhûm
3. et-Tahrîcu's-Sağîr ve't-Tahbîru'l-Kebîr
4. Zeylû İbn Abdülhâdî 'alâ Tabakâti İbn Receb
5. Tezkiretü'l-Huffâz ve Tefsiretü'l-Îkâz
6. el-İhtilâf beyne Ruvâti'l-Buhârî ani'l-Firebrî ve Rivâyât an İbrahim b. Ma'kûl en-Neseî
7. el-Cevherü'l-Münaddâd fi Tabakâti Müteahhirî Ashâbı Ahmed
8. Bahru'd-Dem fi men Tekelleme fihî el-İmam Ahmed bi-Medh ev Zem
9. Zabtü men Gaber fi men Keyyede hû İbn Hacer
10. ed-Dürerü'l-Kebîr fi Tabakâti's-Şafîyye
11. İrşâdu's-Sâlik ilâ Menâkıbı Mâlik
12. Mu'cemu'l-Buldân
13. Buğyetü'l-Hasîs fi Fadli Ehli'l-Hadîs
14. Edebu'l-Mürteâ fi İlmi'd-Duâ
15. en-Nihâye fi İttisali'r-Rivâye
16. el-Erbeüne'l-Muhtâre min Hadîsi'l-İmâm Ebî Hanîfe<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Kemaluddîn el-Gazzî, *en-Na'tu'l-Ekmele*, 68.

<sup>22</sup> İbnü'l-Mibred'in hayatı, ilmi faaliyetleri ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz., Rıdvan Kalaç, *Kudâme Ailesi ve Hadîs*, (Van: YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 156-178.

<sup>23</sup> Koca, "İbnü'l-Mibred", *DİA*, 21: 126-127.

<sup>24</sup> Bu eserler hakkında detaylı bilgi için bkz., Kalaç, *Kudâme Ailesi ve Hadîs*, 161-178.

## 1. İBNÜ'L-MİBRED'E GÖRE MÜRSEL RİVÂYETLER

İbnü'l-Mibred mürsel hadîs tarifini oldukça geniş tutmuştur. Ona göre mürsel hadîs, bir kişinin kendisiyle Hz. Peygamber arasında bulunan bir râviyi veya râvileri düşürerek 'Rasulullah şöyle dedi' ifadesiyle rivâyette bulunmasıdır. İbnü'l-Mibred, rivâyeti aktaran kimsenin isnatta düşürdüğü râvilerin tek kişi veya daha fazla kişi olması arasında bir fark görmemiştir.<sup>25</sup>

İbnü'l-Mibred'in mürsel hadîse ilişkin yapmış olduğu bu tanımın, fıkıh usûlcülerinin tanımlarıyla benzer olduğu görülmektedir. Bu tanıma göre tâbiün sonrası dönemde de râvinin kendisiyle Allah Rasûlü arasındaki vasıtaları düşürüp doğrudan Hz. Peygamber'den naklettiği rivâyetler mürsel adını almaktadır. Bu durumda İbnü'l-Mibred'in mürsel hadîse dair yaptığı tanımdan anlaşıldığına göre o, mürsel hadîsi sadece sahâbe ve tâbiün tabakası ile sınırlandırmamıştır. Bilakis sahâbe ve tâbiün asrından sonra herhangi bir asırda yaşayan birinin kendisiyle Hz. Peygamber arasında bulunan râvileri düşürerek doğrudan doğruya Hz. Peygamber'den naklettiği merfu hadîsler de mürsel kapsamında değerlendirilir.

İbnü'l-Mibred'in, mürsel hadîsin tarifi noktasında hadîs usûlcüleriyle aynı yaklaşımı benimsemediği, bilakis mürsel hadîsin kapsamını oldukça geniş tutarak, fıkıh usûlcülerinin yaklaşımına kâil olması dikkat çekicidir. Nitekim onun yaklaşımına göre isnadda yer alan her türlü kopukluk mürsel tabiri ile ifade edilir. Esasında onun fıkıh usûlcülerinin mürsel hadîs kavramına dair yapmış oldukları tanıma kâil olması, hadîsçi kimliği taşımasının yanında aynı zamanda önemli bir Hanbelî fıkıh usûlcüsü olmasının bir yansıması olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Hanbelî fıkıh usûlcülerin hadîs metodolojisine yönelik yapılan çalışmalarda onların mürsel hadîsin kapsamını oldukça geniş tuttukları tespit edilmiştir.<sup>26</sup>

İbnü'l-Mibred'e göre mürsel hadîsin delil olma değerini ele almadan önce bu tür rivâyetlere dair genel yaklaşımı sunmak uygun olacaktır. Belirtmek gerekir ki mürsel hadîsin delil olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesi hakkında âlimler arasında ihtilaf vuku bulmuştur. Bu ihtilafların temelinde,

<sup>25</sup> İbnü'l-Mibred, Cemaluddin Yûsuf b. Abdilhadi, *Şerhu Ğâyeti's-Sûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Ahmed b. Tarîki el-Anzî, (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000), 245.

<sup>26</sup> Hanbelî usûlcülerin mürsel hadîs yaklaşımları hakkında geniş bilgi için bkz., Ramazan Özmen, *Hanbelî Usulcülerin Hadis Metodolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018), 320-347.

adâlet açısından meçhul olan râvinin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği meselesi yer alır. Nitekim mürsel rivâyette düşen râvinin kimliği belirsiz olduğu için adâlet durumu da cerh ve ta'dil açısından belirsiz olmaktadır. Mechûl olan râviden rivâyette bulunan ve adâleti sabit olan râvinin bu fiili, ismi anılmayan râvi için ta'dil sayılıp sayılmayacağı, tartışmaların odak noktasını oluşturmaktadır. Mürsel hadîsin delil olarak kabul edilip edilmeyeceği noktasında âlimler arasında temelde üç yaklaşım ortaya çıkmıştır. İlki, mürsel hadîsin mutlak anlamda delil olarak kabul edileceği; ikincisi mürsel hadîsin mutlak anlamda kabul edilmeyeceği; diğeri ise mürsel hadîsin bazı şartları hâiz olması durumunda kabul edileceği yönündedir.<sup>27</sup>

Mürsel hadîsin mutlak anlamda delil olarak kabul edileceğine dair görüşün sahibi Ebû Hanife (ö.150/767), İmâm Mâlik (ö.179/795), Cessâs (ö. 370/981) gibi ehl-i re'ye mensup âlimlerdir.<sup>28</sup> Mürsel hadîsi delil olarak kabul eden âlimlerden biri de Hanefî fakihlerden Îsâ b. Ebân'dır (ö.221/836). Belirtildiğine göre Îsâ b. Ebân, hüccet olması açısından mürsel hadîsin müsned ve mevzul hadîsten daha sağlam olduğunu savunmaktadır.<sup>29</sup>

Mürsel hadîsin delil olma değerini tartışırken, sahâbe mürsellerinin delil olup olamayacağı hakkında da bilgi vermek gerekmektedir. Bir sahâbinin kendisi gibi bir sahâbiden işitmiş olduğu halde onu zikretmeksizin doğrudan Hz. Peygamber'den işitmiş gibi nakletmiş oldukları rivâyetlere *sahâbe mürseli* denilmiştir.<sup>30</sup> Sahâbe mürselleri Hz. Peygamber hayattayken çocuk veya genç olan sahâbilerde ve İslâm'a geç giren kimselerde daha çok meydana gelmiştir.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Bu yaklaşımları benimseyen âlimler ve buna dair delilleri hakkında bkz., Polat, *Mürsel Hadisler*, 116-165; a.mlf., "Mürsel", *DİA*, 32: 52-54.

<sup>28</sup> Tarihte mürsel hadîsi mutlak anlamda kabul eden âlimler şu şekilde sıralanmıştır: Ebû Hanife, Evzâi (ö.157/774), Süfyan es-Sevrî (ö.161/778), Mâlik b. Enes (ö.179/795), İbn Cerir et-Taberî (ö.310/923), Cessâs, Tahâvî (ö.321/933), Seyfuddin el-Âmidî (ö.631/1233), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö.751/1350), İbn Kesîr (ö.774/1373), Mutezile'nin cumhuru, Mâlikî ve Hanefî fukahasının çoğunluğu. Bu âlimlerin mürsel hadîsin delil olacağına dair ileri sürdükleri deliller hakkında bkz., Polat, *Mürsel Hadisler*, 117-128.

<sup>29</sup> Îsâ b. Ebân ve bu görüşte olan âlimlerin konuyla ilgili savunduğu görüşe dair deliller hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Abdülhâdî, Şemsuddin Ebu Abdullah, *Mecmû'ur-Resâil el-Hâfiz İbn Abdî'l-Hâdî*, thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe, (Kahire: el-Furûku'l-Hadisîyye, 2006), 123-133.

<sup>30</sup> Aydınlı, *Hadis İstılabları*, 215; Polat, *Mürsel Hadisler*, 88.

<sup>31</sup> Suyûtî, *Tedribur-Râvi*, 112; Koçyiğit, *Hadis İstılabları*, 297.

İbnü'l-Mibred, sahâbe mürselinin delil olarak kabul edileceğini ifade etmiş ve bu görüşün âlimlerin ekserisi tarafından benimsendiğini kaydetmiştir.<sup>32</sup> Sonraki asırların mürsellerinin delil olup olmayacağı meselesini de tartışan İbnü'l-Mibred, bu konuda iki farklı yaklaşımın olduğunu ifade ettikten sonra mürsel/munkatı hadîsin bazı durumlarda müsned hadîsten isnad açısından daha sağlam olduğunu ifade ederek mürsel hadîsin delil olarak kabul edileceği görüşüne kâil olmuştur. İbnü'l-Mibred'in belirttiğine göre Hanbelî âlimlerin önemli bir kısmı da mürsel hadîsin delil olacağı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>33</sup>

Mürsel hadîslerin mutlak anlamda delil olarak kabul edileceği yönündeki İbnü'l-Mibred'in bu yaklaşımı dikkat çekicidir. İbnü'l-Mibred, bu yaklaşımıyla klasik hadîs ulemasından ayrılmıştır. Nitekim hadîs âlimlerinin ekserisine göre isnatta düşen râvinin kimliği belirsiz olduğu için mürsel hadîs, zayıf hadîs kapsamında değerlendirilmiştir. Ancak mürsel hadîs başka kanallarla müsned bir hadîs tarafından desteklendiğinde, hadîşçiler bu tür hadîslerin delil olarak kullanılabilirliğini ifade etmişlerdir.<sup>34</sup>

Netice olarak İbnü'l-Mibred, mürsel hadîsin tarifi noktasında hadîşçilerden ayrıldığı gibi bu tür hadîslerin delil olma değeri hakkında da hadîşçilerle aynı zeminde yer almamış bilakis Ebû Hanîfe, İsâ b. Ebân ve Cessâs gibi ehl-i re'ye mensup âlimlerle aynı yaklaşıma sahip olmuştur.

## 2. İBNÜ'L-MİBRED'E GÖRE MÜDELLES RİVÂYETLER

İbnü'l-Mibred tedlîs kavramının tanımına yer vermemiş, ancak müdelles hadîsin tanımına yer vermiştir. Ona göre müdelles hadîs, müdellis olan kimse ile hadîsin isnad edildiği kimse arasında lika/karşılaşma ihtimalinin bulunduğu delâlet eden 'an (عن) gibi rivâyet sigalarından herhangi biriyle nakledilen hadîstir. İbnü'l-Mibred'e göre râvinin muasırı olmakla birlikte kendisiyle mulâki olduğu şeyhten işitmediği halde hadîs işitmiş gibi rivâyet etmesi sonucu tedlîs faaliyeti gerçekleşmiş olur.<sup>35</sup> Burada üzerinde dur-

<sup>32</sup> İbnü'l-Mibred, *Şerhu Ğâye*, 244; a.mlf., *Ğâyetüs-Sâl ilâ İlmî'l-Usûl*, thk. Bedr b. Nâsır, (Kuveyt: Dâru Ğurâs, 2012), 80.

<sup>33</sup> İbnü'l-Mibred, *Şerhu Ğâye*, 244.

<sup>34</sup> İbn Salâh, *Mukaddime*, 48-49; Nevevî, *et-Takrîb*, 41; Suyûtî, *Tedribu'r-Râvi*, 106.

<sup>35</sup> İbnü'l-Mibred, *Zübedü'l-Ulûm ve Sahibu'l-Mantûk ve'l-Mefhûm*, thk. Abdullah b. Hüseyin

mamız gereken önemli bir husus, İbnü'l-Mibred'in müdelles rivâyetler ile mürseli hâfi/gizli irsâl ayırımına<sup>36</sup> dikkat çekmiş olmasıdır. Nitekim ona göre râvinin muasır olmakla beraber mülâkî olmadığı kimseden işitmiş gibi rivâyet ettiği hadis, müdelles rivâyet olmayıp bilakis bu tür rivâyetler mürsel-i hafî adını alır.<sup>37</sup>

Buradan hareketle âlimlerin tedlîse dair yer verdiği “râvinin muasır olduğu halde görüşmediği bir kimseden rivâyette bulunması” şeklindeki tanımların İbnü'l-Mibred'e göre müdellesin değil bilakis mürsel-i hafî'nin tanımını olduğunu söyleyebiliriz. Âlimlerin müdelles rivâyete dair yapmış oldukları tanımdan da anlaşıldığına göre onlar, râvi ile şeyhi arasında li-kanın/görüşmenin olup olmadığına itibar etmeyip çağdaş olmalarını yeterli görmüş ve müdelles rivâyetin tanımını buna göre yapmışlardır. Nitekim İbn Hacer'den önce müdelles ve mürsel-i hafî ayırımına pek dikkat çekilmemiş ve müdelles hadîse yapılan tariflerde mülâkat meselesi pek göz önünde bulundurulmayıp muasarât meselesi söz konusu edilmiştir.<sup>38</sup> Örneğin hadîs tarihine bakıldığında klasik hadîs ulemasından İbnü's-Salâh ve Nevevî başta olmak üzere hadîşçiler, mürsel-i hafî'yi de müdelles hadîs için yapmış oldukları tanımın içine soktukları görülmektedir. İbnü's-Salâh müdelles hadîsi, râvinin mülâkî olduğu şeyhten işitmeden veya muasır olup da görüşmediği bir kimseden mülâkî olmuş gibi rivâyet ettiği hadis olarak

el-Mûcan, (Mekke: Merkezü'l-Kevn, 2010), 1: 287-288.

<sup>36</sup> Esasında müdelles ile mürsel-i hafî ayırımına dikkat çeken ilk âlim İbn Hacer olduğu görülmektedir. Nitekim İbn Hacer'e göre müdelles ile mürsel-i hafî arasında çok ince bir fark vardır. Ona göre müdelles, râvinin yalnızca mülâkî olduğu şeyhten işitmeden rivâyet ettiği hadîstir. Mürsel-i hafî ise, muasır olan ancak mülâkatı olmayan iki kimse arasında işitme olmaksızın nakledilen rivâyettir. Ayrıca İbn Hacer'e göre eğer tedlîste sadece muasarâta iktifa edilmiş olsaydı muhadramlar da müdelles sayılırdı. Çünkü bu kimseler Hz. Peygamber ile çağdaş olmalarına rağmen ona mülâkî olmamışlardır. Oysa bunların doğrudan Hz. Peygamber'den yapmış oldukları rivâyetler müdelles olmayıp mürsel-i hafîdir. İbn Hacer'in kaydettiğine göre tedlîste likây şart gören kimseler arasında İmâm Şafî, Ebû Bekir el-Bezzâr ve Hatîb el-Bağdâdî de bulunmaktadır. Bkz., İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 103-105; Mürsel-i hafî rivâyetler ile müdelles rivâyetlerin birbiriyle ilişkileri hakkında cerh ve ta'dil âlimlerin görüşleri için bkz., Şerif Hâtîm b. Arif el-Avnî, *el-Mürselül-hafî ve alâkâtuhû bi't-tedlîs: dirâse nazariyye ve tatbikiyye ala mervîyyati el-Hasan el-Basrî*, (Riyad: Dârü'l-Hicre, 1997), 1: 43-216.

<sup>37</sup> İbnü'l-Mibred, *Zübedü'l-Ulûm*, 1: 287-288.

<sup>38</sup> İbn Hacer öncesi bu iki kavrama yüklenen anlamlar için bkz., el-Avnî, *el-Mürselül-hafî ve alâkâtuhû bi't-tedlîs*: 1: 143-216; Rezân Muhammed, “el-Hadîsu'l-Mudelles: Dirâseten Te'siliyye”, 341-343.



tanımlamıştır. Nevevî ise, râvinin muasır olduğu şeyhten işitmediği halde kendisinden hadîs işitmiş intibai vererek nakletmiş olduğu hadîs şeklinde tarif etmiştir.<sup>39</sup>

Ancak İbnü'l-Mibred, tedlîsin olabilmesi için râvi ile şeyhin çağdaş olmasına ilave olarak bu iki şahsın görüşmüş olması gerektiğine kâil olmuştur. Dolayısıyla İbnü'l-Mibred'e göre râvi ile şeyhi arasında muasır olmak yeterli olmadığı için muasır olduğu halde mülâkatı/görüşmesi olmayanların rivâyetleri tedlîs faaliyeti olarak sayılmaz. Bilakis bu şekilde nakledilen rivâyetler mürsel-i hafî kapsamına girer.<sup>40</sup> Netice olarak İbnü'l-Mibred'e göre müdelles hadîs, şeyhe mülâkî olduğu bilinen râviye mahsus olmaktadır. Mürsel-i hafî ise şeyhe çağdaş olan ancak mülâkatı bilinmeyen râviye has bir durumdur.

Tedlîsin farklı şekilleri vardır. İbnü'l-Mibred'e göre râvinin aynı asırda yaşadığı ve mülâkî olduğu şeyhinden bazı hadîsleri işitmiş ve rivâyet etmiş olduğu halde, ondan işitmediği bir hadîsi işitmiş izlenimi vererek rivâyet etmesi tedlîs olur. İbnü'l-Mibred bu şekilde yapılan tedlîse *isnad tedlîsi* demiştir.<sup>41</sup> Dolayısıyla bu tedlîs çeşidine göre râvi aslında mülâkî olduğu şeyhten doğrudan işitmediği, ancak başka bir kimseden işitmiş olduğu hadîsi aradaki vasıtayı kaldırarak hocasına nispet eder.

İbnü'l-Mibred'in kaydettiğine göre bu tedlîsin oluşum şekli şöyledir: Râvi, bir hadîsi A isimli hocasından işitmiştir. Ancak A isimli hocası da bu hadîsi B isimli hocasından semâ yoluyla almıştır. Râvi her iki hocayla muasır ve mülâkî olup B isimli hocadan da birtakım hadîsler işitmiştir. Râvi, A hocasından işitmiş olduğu ancak B isimli hocadan işitmediği bir hadîsi A isimli hocasını düşürerek doğrudan B hocasından işittiği izlenimi oluşturacak şekilde nakletmesiyle isnad tedlîsi yapmış olur. İbnü'l-Mibred bu türden olan rivâyetlerin delil olup olamayacağına dair kendi kanaatine yer vermemiştir. Ancak İbnü'l-Mibred'in kaydettiğine göre bu tür yapı-

<sup>39</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz., İbn Salâh, *Mukaddime*, 58-59; Nevevî, Ebû Zekerîyya Yahya b. Şerefuddîn, *et-Takrib ve't-Teyis li Ma'rifeti Süneni'l-Beşiri'n-Nezir*, thk. Abdullah Feyzî Koçer, (Ankara: Mütercim Yay. 2017), 46.

<sup>40</sup> İbnü'l-Mibred, *Zübedü'l-Ulûm*, 1: 287-288.

<sup>41</sup> İbnü'l-Mibred, *Bulğatü'l-Hasis İlä İlmî'l-Hadis*, thk. Salâh b. İyâz, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995), 22.

lan tedlîsin hükmü ve müdelles rivâyetin kabul edilip edilmeyeceğine dair âlimler ihtilaf etmiştir.<sup>42</sup>

Burada hadisçilerin bu türden olan tedlîse dair yaklaşımlarına değinmek uygun görünmektedir. Bazı hadisçiler tedlîsin en ağır ve en çirkin şeklinin isnad tedlîsi olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin Şafî'nin (ö.204/820) Şu'be b. Haccac'tan (ö.160/776) naklettiğine göre o bu tür tedlîs hakkında şöyle demiştir: “*Zina etmiş olmam isnad tedlîsi yapmamdan daha hafif gelir.*”<sup>43</sup> Yine Şu'be'den nakledildiğine göre o “*Tedlîs yalanın kardeşidir.*” demiştir. Ancak İbnü's-Salâh'ın kaydettiğine göre isnad tedlîsinin hükmü hakkında âlimlerin ekserisi mekruh olduğuna kâil olmuş ve bu türden yapılan tedlîsi ayıplamışlardır.<sup>44</sup> Bunun yanında İbnü's-Salâh ve Nevevî'ye göre bu türden olan müdelles rivâyetleri toptan reddetmek doğru bir yaklaşım değildir. Onlara göre bu türden rivâyetler için râvinin rivâyette kullanmış olduğu sigalara bakmak suretiyle hüküm vermek en sahih olan görüştür. Sika bir müdellisin hadîsi işittiğine kesin bir şekilde delâlet eden 'semi'tu, haddesenâ ve ahbâranâ' gibi rivâyet lafızları kullanması durumunda bu tür rivâyetler delil olarak kullanılabilir.<sup>45</sup>

İbnü'l-Mibred'in ifade ettiğine göre tedlîsin diğer bir çeşidi ise *şuyûh tedlîsi*'dir. Bu tedlîste râvi, isnadı zikrederken hadîs almış olduğu şeyhini meşhur ve ma'ruf olan isim, künye, kabile, belde ve köyü ile değil de hocasının tanınmaması için onu bilinmeyen bir isim, künye veya lakabıyla anarak zikreder. İbnü'l-Mibred, bu türden yapılan tedlîsin hüküm açısından isnad tedlîsinden daha hafif olduğunu ifade etmiştir. Ancak İbnü'l-Mibred, nihayetinde bu türden olan tedlîsin kerahet durumunun müdellisin hadîs rivâyet durumuna ve maksadına göre değışeceğini sözlerine eklemiştir.<sup>46</sup> Nitekim râviyi böyle bir tedlîsi yapmaya sevk eden âmiller arasında şeyhinin sika olmayışı, şeyhin geç vefat etmiş olması, râvinin kendisinden hadîs aldığı hocasının yaşça kendisinden küçük olması veya râvinin şeyhten yaptığı

<sup>42</sup> İbnü'l-Mibred, *Bulğetü'l-Hasis*, 22.

<sup>43</sup> İbnü's-Salah, Şu'be b. Haccac'ın bu ifadesinin tedlîsten nefret ettirmek ve ondan sakındırmak konusunda mübalağaya hamledilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bk., İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 60.

<sup>44</sup> İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 59-60.

<sup>45</sup> İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 60; Nevevî, *et-Takrib*, 46-47.

<sup>46</sup> İbnü'l-Mibred, *Bulğetü'l-Hasis*, 22.

rivâyetlerin oldukça çok olması sebebiyle, hocasının ismini tek bir şekilde çokça anmak istememesi yer alır.<sup>47</sup>

İbnü'l-Mibred'in ifade ettiğine göre tedlîsin diğer bir çeşidi ise *tesviye tedlîsi*'dir. Bu tedlîs çeşidinde râvi, sika râviler arasındaki zayıf bir râviyi atlamak suretiyle hadîsin hep sika râvilerden rivâyet edildiği zannını uyardırmak amacı taşır. İbnü'l-Mibred'e göre bu tedlîsin oluşum şekli şöyledir: Râvi, hadîsi sika/güvenilir bir şeyhten, bu şeyh de zayıf bir şeyhten, zayıf olan şeyh ise sika bir şeyhten rivâyet etmiştir. Hadîsi birinci sikadan işitmiş olan müdellis râvi, isnattaki zayıf râviyi düşürür. Daha sonrasında hadîsi muteber yollardan olan lafızlardan biriyle, sika olan şeyhinin diğer sika olan kimseden aldığı göstererek bir biçime sokar ve isnadın tamamını sika râviler olarak düzeltir. İbnü'l-Mibred'in ifade ettiğine göre bu türden olan tedlîs, hüküm açısından tedlîs çeşitlerinin en kötüsü ve en çirkin olup bu nevi rivâyetler kabul edilmez.<sup>48</sup>

Bazı âlimler, bu türden olan tedlîsin zemmedildiğini ve çirkin olduğunu ifade etmiş ve Bakıyye b. el-Velîd (ö.197/812) ile el-Velid b. Müslim'in (ö.195/810) tesviye tedlîsi yapmakla şöhret kazanmış kimseler olduklarını belirtmişlerdir. Ayrıca bu âlimlere göre göre Süfyan b. Uyeyne'nin (ö.198/814) yaptığı gibi sadece sika kimselerden tedlîs yaptığı bilinen kimselerin bu türden rivâyetleri kabul edilir, bunun dışındakiler ise kabul edilmez.<sup>49</sup>

## SONUÇ

Önemli bir hadîs usûlü konusu olan mürsel ve müdelles rivâyetlerle ilgili İbnü'l-Mibred'in yaklaşımı dikkat çekicidir. Nitekim İbnü'l-Mibred, mürsel hadîsin tarifi noktasında hadîs usûlcüleriyle aynı yaklaşımı benimsememiş, bilakis mürsel hadîsin kapsamını oldukça geniş tutarak, fıkıh usûlcülerinin yaklaşımına kâil olmuştur. Bu yaklaşıma göre isnadda yer alan her türlü kopukluk mürsel tabiri ile ifade edilmiştir. İbnü'l-Mibred'in fıkıh usûlcülerinin mürsel hadîs kavramına dair yapmış oldukları tanıma kâil olması, her ne

<sup>47</sup> İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 61.

<sup>48</sup> İbnü'l-Mibred, *Bulğetü'l-Hasis*, 23.

<sup>49</sup> İbn Abdülhâdi, *Mecmû'ur-Resâil*, 275.

kadar hadîsçi kimliği ağır bassa da aynı zamanda önemli bir Hanbelî fıkıh usûlcüsü olmasından ileri gelmektedir. Esasında hadîsçiler ile usûlcüler arasında mürsel hadîsin tarifine dair kapsam açısından büyük bir farklılık olduğu görülse de pratikte bunun ne kadar uygulandığı akla gelebilir. Mürsel hadîs bahislerinin ele alındığı fıkıh usûlüne dair eserlere bakıldığında usûlcüler teoride her ne kadar mürsel hadîsin tanımını oldukça geniş kapsamlı ele almışlarsa da zikrettikleri örnekler açısından pratikte hadîsçilerle aynı zeminde buluştuklarını ifade etmek mümkün gözükmemektedir.

Mürsel hadîslerin delil olma değeri hakkında da İbnü'l-Mibred'in yaklaşımı dikkat çekicidir. Nitekim sahâbe mürselinin delil olacağına kâil olan İbnü'l-Mibred, sonraki asırların mürsellerinin delil olabileceğini hatta mürsel hadîsin bazen müsned hadîsten isnad açısından daha sağlam olduğunu savunmuştur. İbnü'l-Mibred, bu yaklaşımıyla klasik hadîs ulemasından ayrılmıştır. Nitekim hadîs âlimlerinin ekserisine göre mürsel hadîs, sened tekniği açısından yani seneddeki inkıttadan dolayı zayıf hadîs kapsamında değerlendirilmiştir. Dolayısıyla bu tür rivâyetler onlara göre delil olarak kabul edilmez. İbnü'l-Mibred, her ne kadar Hanbelî/Ehl-i hadîs bir çizgiye sahip olsa da bu yaklaşımıyla İsâ b. Ebân, Ebû Hanife, Cessâs ve İmâm Mâlik ile aynı safta yer alarak ehl-i rey çizgisine yakın durmuştur.

Onun müdelles rivâyetlerle ilgi yaklaşımı da dikkate değerdir. Nitekim hadîs usûlü kaynaklarında İbn Hacer'den önce gelen ve müdelles hadîs rivâyeti meselesine yer veren âlimler, daha ziyade tedlîsin kapsamını irsâli içerecek şekilde geniş tutarak tedlîsin olabilmesi için râvi ile şeyhin çağdaş olmasını yeterli kabul etmiş ve bunun yanında mülâkat meselesini şart olarak sunmamışlardır. Ancak İbn Hacer'den sonra bu anlayışın değiştiği ortaya çıkmaktadır. Nitekim İbn Hacer, tedlîsin olabilmesi için muasarâtın yanında lika şartını da ileri sürmüştür. İbn Hacer'in bu anlayışının kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilediği ortaya çıkmaktadır. Bu âlimlerden birisi de İbnü'l-Mibred el-Makdisî'dir.

İbnü'l-Mibred'e göre tedlîsin olabilmesi için râvi ile şeyhin muasır olmasına ek olarak mülâkatın gerçekleşmiş olması gerekir. Ayrıca muasır şartına ek olarak mülâkat şartını sağlamayan kimsenin rivâyeti mürsel-i hafî olur. Bunun için müdelles hadîs, şeyhe mülâkâ olduğu bilinen râviye; mürsel-i hafî ise şeyhe muasır olan ancak mülâkatı bilinmeyen râviye has bir durum ol-

maktadır. İbnü'l-Mibred'e göre tedlîsin *isnad*, *şuyûb* ve *tesviye* olmak üzere üç çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan hüküm açısından en kötüsü *tesviye tedlîsi*; en hafifi ise *şuyûb tedlîsi*'dir. Hadîs âlimleri, *tesviye tedlîsi* türünden olan rivâyetlerin kabul edilmeyeceğini ve tedlîsin en kötü olanının bu tür olduğunu kâil olmuşlardır. İbnü'l-Mibred'in müdelles hadîs ile mürsel-i hafî ayrımına dikkat çekmesi, mürsel ve müdelles hadîsin benzerlikleri ve birbirinden ayrılan yönleri üzerinde ayrıca durulmasını gerekli kılmıştır.

Müdelles hadîs ile mürsel hadîsin kabul edilmeme gerekçesinin oldukça benzer olduğunu ifade etmemiz gerekir. Nitekim her ikisinde de senedde bir inkita söz konusu olup gizlenen râvinin durumu bilinmemektedir ve bu sebeple ikisi de zayıf hadîs olarak kabul edilmiştir. Ancak mürsel ve müdelles hadîse dair kaydedilen bilgilerden de açıkça anlaşıldığına göre müdelles hadîste râvi, isnattan zayıf olan râviyi düşürmek gibi veya başka nedenlerden dolayı bilinçli bir şekilde rivâyetin reddine sebep olabilecek bir kusuru gizleme gayreti içerisindedir ve bu faaliyet her tabakada meydana gelebilir. Mürsel hadîste ise râvinin irsâl faaliyetinde bulunduğu yani düşürdüğü tabaka daha çok sahâbî tabakasıdır. Dolayısıyla mürsel rivâyetler ilk iki asırla ilgiliyken müdelles rivâyetler her asırla ilgili olabilmektedir. Netice olarak mürsel rivâyetlerin müdelles rivâyetlerden daha sağlam olduğunu ifade etmemiz gerekir. Çünkü bu durumda seneden düşürülen râvi sahabidir ve âlimler nezdinde sahabenin adâlet sahibi olduğu ön kabulü vardır. Ayrıca müdelles rivâyetlerde râvi çağdaşı ve mülâkî olduğu ve aslında kendisinden bazı hadîsler işitmiş olduğu kimseden, işitmediği bir hadîsi nispet ederek aktardığı için bunu tespit etmek oldukça zor bir durumdur. Ancak mürsel rivâyetlerde, tâbiûnun Hz. Peygamber'i görmediği kabulünden hareketle mürselin kendisinden rivâyette bulunduğu kimseden hadîs işitip işitmediği bellidir. Dolayısıyla rivâyette irsâli gerçekleştirenin, tedlîse nispetle izahı daha kolay gibi görünmektedir.

### KAYNAKÇA

- Aydın, Abdullah. *Hadis İstıblahları Sözlüğü*. İstanbul: MÜİFAV Yay., 2012.
- Coşkun, Cüneyt. *Hadis Rivâyetinde Tedlîs ve Çeşitleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Çelik, Ali. "Tedlîs Yapmakla İtham Edilen Basralı Râviler". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 13 (2019): 185-210.

- el-Avnî, Şerif Hâtım b. Arif. *el-Mürselül-hafî ve alâkâtubû bi't-tedlis: dirâse nazariyye ve tatbikiyye ala mer'ıyyatı el-Hasan el-Basrî*. Riyad: Dârü'l-Hicre, 1997.
- el-Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyetül-Arifîn ve Esmâu'l-Müellifîn ve Asârü'l-Musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1951.
- el-Cezâirî, Salih b. Saîd Avamâr. *et-Tedlis ve abkâmuhu ve asarubü'n-nakdiyye*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- el-Müneccid, Selahaddîn. *Mu'cemül-Müerrihîn ed-Dımaşkiyyîn ve Asâruba'l-Mahtûta ve'l-Matbûâ*. Beyrut: Dârü'l-Kitabî'l-Cedid, 1978.
- Erul, Bünyamin, "Tedlis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- ed-Dümeynî, Misfir Garamullah, *et-Tedlis fi'l-hadis*, Riyad: 1992.
- es-Selâme, Nâsır b. Suûd. *Mu'cemü Müellafatı Yûsuf b. Hasen b. Abdülhâdî el-Hanbelî el-Mahtûta bi Mektebâti'l-Âlem*. Riyad: Dârü İşbiliyye, 1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali Ebû Bekr. *el-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye*. thk. Zekerriyya Umeyrat, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Abdülhâdî, Şemsuddin Ebû Abdullah, *Mecmû'ur-Resâil el-Hâfiz İbn Abdî'l-Hâdî*. thk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ukkâşe, Kahire: el-Furûku'l-Hadisîyye, 2006.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzbetü'n-Nazar fi Tavdîbi Nubbeti'l-Fiker fi Mustalabi Ehli'l-Eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Rehîlî, Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyye, 2001.
- İbn Hacer el-Askalani. "Ta'rîfu Ehli't-Takdîs bi Merâtibi'l-Mevsûfîne bi't-Tedlis (Tabakâtu'l-Müdellisîn)". çev. Veysel Özdemir, *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 4/8 (2014): 183-215.
- İbn Hamîd, Muhammed b. Abdullah b. Hâmîd en-Necdî. *es-Sububu'l-Vâbile 'alâ Derâihi'l-Hanâbile*. Mektebetü'l-İmam Ahmed, 1989.
- İbn İmâd, Abdülhay b. Ahmed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-Zehab fi Abbâri men Zeheb*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût-Mahmûd el-Arnaût, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986-1993.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmaduddin. *İbtisâru Ulûmi'l-Hadis*. thk. Mâhir Yâsin el-Fahl, Riyad: Dâru'l-Meymân, 1431.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Molla el-Halebî Şihabuddin Ahmed b. Muhammed. *Mu'âtü'l-Ezbân mine't-*

- Temettui bi'l-Akrân beyne Terâcimiş-Şuyûb ve'l-Akrân*. thk. Selahattin Halil eş-Şeybânî, Beyrut: Dârü Sadr, 1417.
- İbn Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrazûrî. *Mukaddime-tu İbni's-Salâh fi 'Ulûmi'l-Hadis*. thk. Ebu Abdurrahman Salah b. Muhammed. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- İbnü'l-Mibred, Cemaluddin Yûsuf b. Abdilhadi. *Şerhu Ğâyeti's-Sûl ilâ İlmi'l-Usûl*. thk. Ahmed b. Tarikî el-Anzî. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.
- İbnü'l-Mibred, *Bulġatü'l-Hasis İlä İlmi'l-Hadis*. thk. Salâh b. İyâz, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- İbnü'l-Mibred, *Ğâyetü's-Sûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Bedr b. Nâsır. Kuveyt: Dâru Ğurâs, 2012.
- İbnü'l-Mibred, *Zübedü'l-Ulûm ve Sahibu'l-Mantûk ve'l-Mefbûm*. thk. Abdullah b. Hüseyin el-Mûcan, Mekke: Merkezü'l-Kevn, 2010.
- Kalaç, Rıdvan. *Kudâme Ailesi ve Hadis*. Van: YYÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu 'cemü'l-Müellifin Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-'Arabıyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kemaluddîn el-Gazzî, Muhammed Kemâluddîn b. Muhammed el-Âmirî. *en-Na'tu'l-Ekmele li Ashâbi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. M. Mutî' el-Hâfız, Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1982.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer. *Fibrisül-Fehâris ve'l-Esbât ve Mu'cemül-Me'âcim ve'l-Mesyabât ve'l-Müselâlat*. nşr. İhsân Abbâs, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1982.
- Koca, Ferhat. "İbnü'l-Mibred". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: AÜİF Yay. 1980.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*, Ankara: TDV Yay., 2013.
- Nâsır b. Hamd el-Fahd, *Menbecül-mutakaddimin fi't-tedlis*, Riyad: Advâu's-Selef, 2001.
- Necmuddîn el-Gazzî, Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's-Sâire bi A'yâni'l-Mietî'l-Aşire*. thk. Halil Mansûr, Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Nevevî, Ebû Zekerıyya Yahya b. Şerefuddîn. *et-Takrîb ve't-Teysîr li Ma'rifeti Süneni'l-Beşîri'n-Nezîr*. thk. Abdullah Feyzî Kocaer. Ankara: Mütercim Yay. 2017.

- Nevevî, Ebû Zekerriyya Yahya b. Şerefuddîn. *Sahîbu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî*. Mısır: el-Matba'atü'l-Mısriyye, 1929-1930.
- Özdemir, Veysel. "Ebû Hureyre'ye Yöneltilen Tedlîs İsnâdı Bağlamında Sahâbe Zamanında Tedlîsin İmkân ya da İmkânsızlığı". *İslâm Medeniyetinin Kuruca Nesli Sabâbe-II -Sabâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler*. 2016: 301-302.
- Özmen, Ramazan, *Hanbelî Usûlcülerin Hadîs Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadîsler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: TDV Yay., 2010.
- Polat, Selahattin. "Mürsel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Rezân Muhammed Mâcid Arafe. "el-Hadîsu'l-Mudelles: Dirâseten Te'siliyye Tatbikiyye". *Mecelletü Camiatü'l-Kudüs el-Meftûbe li'l-Ebbâs ve'd-Dirâsat*. 2/30 (2013), 335-364.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân. *ed-Dav'ül-Lâmi' li-Ehli'l-Karni't-Tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribür-Râvi fi Şerhi Takribi'n-Nevevî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009.
- Tanrıverdi, Mustafa. *Mudelles Hadîs ve Tedlîs Yapan Râviler*. Iğdır: Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Toksarı, Ali. "Mudelles Hadîs ve Sahabeye Tedlîs İsnâdı". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (1988): 221-236.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadîs Terimleri Sözlüğü*. Ankara: TDV Yay., 2018.



## ŞARK MEDRESELERİNDEKİ İŞLEV KAYBININ NEDENLERİ ÜZERİNE BİR ALAN ARAŞTIRMASI

Ahmet AKTAŞ\*

### Öz

İslam medeniyetinin temel kurumlarından birisi olan medreselerin tarihi İslamiyet'in ilk yıllarına dayanmaktadır. Selçuklular döneminde kurum-sallaşan medreseler, Osmanlı İmparatorluğu döneminde zirveye çıkmıştır. Osmanlı'nın son iki asrında medreseler işlevini yitirmeye başlamıştır. Bu işlevsizleşmenin arka planında birçok faktör etkili olmuştur. Söz konusu işlev yitimi Şark medreseleri için de geçerlidir. Bu çalışma, şark medreselerinin devamı niteliğinde olan Güneydoğu Anadolu Bölgesindeki medreselerinin işlevsizleşmesinin nedenlerini Siirt ili örneğinde ele alan bir alan araştırmasıdır. Araştırma kapsamında medreselerin tarihsel süreci işlendikten sonra, şark medreselerinin etkisizleşmesinin nedenleri, alandan elde edilen çerçevesinde değerlendirilmiştir. Araştırmanın örnekleme seçilirken kartopu örneklem seçme tekniği kullanılmıştır. Nitel bir araştırma olarak tasarlanan çalışmada farklı yaş ve meslek kategorilerinden 25 kişi ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Sahadan toplanan veriler analiz edilmek için önce bilgisayar ortamında yazıya geçirilmiş, ardından da analiz edilmeye hazır

\* Dr. Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Sosyolojisi ABD, e-posta: [aktasahmet21@gmail.com](mailto:aktasahmet21@gmail.com) ORCID: [0000-0003-3986-6189](https://orcid.org/0000-0003-3986-6189)

hale getirilmek için temalara ayrılmıştır. Çalışma sonucunda, medreselerin işlevlerini yitirmesinde etkili olduğu düşünülen dört farklı tema tespit edilmiştir.

*Anahtar Kelimeler:*

*Eğitim, Medrese, Siirt, İşlevsizleşme*

### *A FIELD STUDY ON THE CAUSES OF LOSS OF FUNCTION IN THE EAST MADRASA*

#### **Abstract**

The date of madrasahs, one of the basic institutions of Islamic civilization, dates back to the first years of Islam. The madrasahs, which were institutionalized during the Seljuk period, peaked during the Ottoman Empire. Madrasahs began to lose their function in the last two centuries of the Ottoman Empire. Many factors have influenced the background of this dysfunction. This loss of function is also valid for Şark Madrasahs. This study is a field study that deals with the reasons for the dysfunction of the madrasahs in the Southeastern Anatolia Region, which is the continuation of the oriental madrasahs, in the example of the province of Siirt. After processing the historical process of madrasahs within the scope of the research, the reasons for the ineffectiveness of the madrasahs were evaluated within the framework obtained from the field. While selecting the sample of the research, the snowball sample selection technique (or chain sample technique) was used. In the study designed as a qualitative research, in-depth interviews were made with 25 people from different age and profession categories. After the data is written, it is devoted to themes to be ready for analysis. As a result of the study, four different themes that were thought to be effective in losing their functions were identified.

*Keywords:*

*Education, Madrasah, Siirt, Nonfunctionality*

## **GİRİŞ**

Tarihsel süreçte toplumları yönlendiren, onların siyasal, sosyal, kültürel, eğitsel ve ahlaki açıdan şekillendiren kurumlar var olmuştur. Bu kurumlar, dönemin şartları çerçevesinde toplumsal alanda önemli roller üstlenmişlerdir. Söz konusu bu kurumlar, değişen şartlarla beraber kimi zaman toplumda daha nüfuzlu bir konuma gelirken kimi zaman da unutulup yok olmaya yüz tutmuştur. Toplumsal alanda önemli fonksiyonlar üstlenmiş olan kurumlardan biri de şüphesiz medreselerdir. Medreseler, faaliyette bu-

lundukları coğrafyalarda sosyo-kültürel ve ahlaki alanda önemli hizmetler sunmuştur.<sup>1</sup>

İslam medeniyetinin temel eğitim kurumlarından birisi olan medreselerin tarihi, İslamiyet’le yaşıttır. Bu eğitim kurumları, İslamiyet’in ilk yıllarında mescitlerde faaliyet yürütürken, Selçuklular döneminde daha kurumsal bir yapıya kavuşmuştur. Selçuklular ile başlayan kurumsallaşma süreci Osmanlı İmparatorluğu ile zirve noktaya ulaşmıştır. Bu süreçte bilim tarihine yön veren birçok âlim bu kurumlardan yetişerek medeniyete önemli katkılarda bulunmuştur.

Osmanlı imparatorluğunun son 200 yılına gelindiğinde bu eğitim kurumlarında birtakım bozulmalar yaşanmıştır. Söz konusu kurumun ıslahı için birçok girişimde bulunulmuş ancak medreseler bir daha o eski ihtişamlı günlerine kavuşamamıştır. Cumhuriyetin ilanıyla birlikte başlayan süreçte çıkarılan Tevhid-i Tedrisat kanunu ile birlikte bu eğitim kurumları resmi olarak kapanmıştır. Ancak özellikle kırsal alanlarda veya devlet otoritesinin nispeten zayıf olduğu bölgelerde, medreseler gizli bir şekilde varlıklarını sürdürmüşlerdir. Medreselerin Osmanlı’nın son iki yüzyılında başlayan bozulma sürecine cumhuriyetle birlikte kanuni olarak yasaklanma süreci de eklenince bu kurumların etkileri gittikçe zayıflamıştır.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu kapsamında medreseler resmi olarak yasaklanmasına rağmen; araştırma sahamızdaki medreseler varlıklarını sürdürmüştür. Bölgedeki medreselerin gayr-i resmi olarak faaliyetlerine devam etmelerine karşın; toplumsal alandaki etkinlikleri sınırlanmıştır. Geçmişle kıyaslandığında, özellikle son 30-40 yıllık dönemde, bu etki yitimi artmış vaziyettedir. Medreselerin yaşamış olduğu bu etki yitiminde birçok nedenden bahsedilebilir. Biz de bu çalışmada, Şark medreselerinin devamı niteliğinde olan bölgedeki medreselerin etkisizleşmesinde rol alan faktörleri Siirt ili örneğinde ele alacağız.

### 1. ARAŞTIRMANIN METODU

Nitel bir araştırma olarak tasarlanan bu çalışma bir alan araştırmasıdır. Araştırma kapsamında “Geçmişle kıyaslandığında medreselerin etkisiz-

<sup>1</sup> M. Halil Çiçek, *Şark Medreselerinin Serencamı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2009), 7.

*leşmesi söz konusu mu? (Şayet etkisizleşme söz konusu ise) bunun nedenleri nelerdir?*” sorusuna cevap aranmıştır. Araştırmada çalışılan konunun kendi bağlamı içerisinde anlaşılması hedeflendiği için, katılımlı gözlem ve mülakat gibi araştırma teknikleri kullanılmıştır. Çalışılan konunun anket vasıtasıyla derinlemesine anlaşılacağı düşüncesinden hareketle nitel yöntem ağırlıklı olarak kullanılmıştır. Araştırmada yarı yapılandırılmış soru formu çerçevesinde derinlemesine mülakat tekniği kullanılmıştır. Bu teknik, araştırılan konuyla ilgili, daha çok açık uçlu soruların sorulduğu ve detaylı cevapların alınmasına imkân tanıyan bir veri toplama tekniğidir.<sup>2</sup> Mülakat tekniğinin yanı sıra gözlem, literatür taraması gibi veri toplama araçları da kullanılmıştır.

Araştırmanın evrenini Siirt ili oluşturmaktadır. Çalışmamızda örneklem seçiminde *kartopu* tekniği kullanılmıştır. Bu kapsamda farklı meslek ve yaş kategorisinden 25 kişi ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Örneklem seçiminde şeyh, seyda, müderris, şeyh ailesi üyesi, medrese mezunu ve tarikat mensubu gibi hem medreseler ile doğrudan ilgisi olan hem de bu kurumla ilgisi olmayan kişilerle görüşülmeye çalışılmıştır. Böylelikle elde edilen verilerin tek taraflı olması engellenmeye çalışılmıştır. Mülakatlar 2019 yılı Mart-Eylül ayları arasında yapılmıştır. Mülakat yapılan kişiler K1, K2, K3 şeklinde kodlanmıştır. Katılımcılar ait bilgiler çalışmanın sonunda liste halinde verilmiştir.

Nitel veri analizi konusunda sıklıkla başvurulan analiz türlerinden birisi fenomenolojik analizdir.<sup>3</sup> Biz de araştırmamızda desen olarak fenomenolojik araştırma deseni benimsedik. Bu deseni benimsememizin nedeni, araştırmaya konu edilen olgu hakkında detaylı bilgi sahibi olma isteğidir. Bu kapsamda, çalışmamızda kesin açıklamalar yapmak yerine anlayıcı bir yaklaşım benimsenmiştir. Araştırmamıza konu olan olay, olgu, deneyim ve algıların katılımcıların dünyasında nasıl algılandığı keşfedilmeye çalışılmıştır.

<sup>2</sup> Hasan Hüseyin Tekin - Hasan Tekin, “Nitel Araştırma Yönteminin Bir veri Toplama Tekniği Olarak Derinlemesine Görüşme” *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi* 3/13, (2006), 101

<sup>3</sup> Murat Özdemir, “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/1, (2010), 323.

## 2. TARİHSEL SÜREÇTE MEDRESELER

İslamiyet'in ilk devirlerinde, öğretim, mescitlerde yapılmaktaydı.<sup>4</sup> Medreselere gelinceye kadar Hz. Muhammed döneminde, önce Mekke'de Ebul Erkam'ın evinde, hicretten sonra ise Medine'de inşa edilen mescidin bir parçası olan Suffa'da ilmi çalışmalar sürdürülmüştür.<sup>5</sup> Medine'ye hicret sonrasında yapılan Mescid-i Nebevi, ibadet edilen yer olmanın yanında eğitim öğretim faaliyetlerinin de yürütüldüğü bir mekândı. İslamiyet'in ilk yıllarında mescid ve camilerde yapılan dersler, ders programlarının genişlemesi ve artan ilimlerin bir düzen içinde öğretilmesi gerekliliği eğitim için özel binalar kurulması ihtiyacını doğurdu.

Abbasiler döneminde ilmi faaliyetler kapsamında Bağdad'da *Beytü'l Hikme* açılmış, Halife Me'mun zamanında burası büyük bir ilim merkezi haline gelmiştir. Bu kurum daha sonra Halife Mütevekkil döneminde kapatılmış, yerine Dâru'l-ilm adlı müesseseler kurulmuştur. Bu müesseselerden ilki IX-X. asırlarda Musul'da kurulmuştur.<sup>6</sup>

İslam eğitim tarihinde dönüm noktası olarak kabul edilebilecek dönemlerden birisi Selçuklular dönemidir. Zira medreselerin kurumsallaşma sürecinin Selçuklular döneminde başladığını görmekteyiz. 1040 yılında Nişabur'da Tuğrul Bey tarafından açılan medrese Selçukluların ilk medresesi olmuştur. Takip eden süreçte Sultan Alparslan döneminde vezir Nizam'ül Mülk'ün 1066 yılında Bağdat'ta açtığı Nizamiye medresesi, İslam dünyasında sistemli eğitim faaliyetlerinin başlangıç tarihi olmuştur. Nizamü'l-Mülk zamanında kurumsal bir yapıya ve olgunluğa kavuşmuş olan medreseler, bu tarihten sonra Bağdat, Musul, Basra, Belh, Herat, İsfahan, Rey gibi farklı coğrafyalarda gelişmeye başlamıştır.<sup>7</sup> Selçuklular döneminde biçim, içerik ve teşkilat bakımından üst seviyeye ulaşan bu eğitim müesseseleri, daha da geliştirilerek Osmanlılar döneminin temel eğitim kurumu olmuştur.<sup>8</sup>

<sup>4</sup> George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim* (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004), 71-72.

<sup>5</sup> Ahmet Turan Yüksel, *İslam'da Bilim Tarihi -Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar-* (Konya: Kitap Dünyası, 2016), 51.

<sup>6</sup> Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 333.

<sup>7</sup> Mehmet Dağ - Hıfzırahman Öymen, *İslam Eğitim Tarihi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 122.

<sup>8</sup> Übeydullah Pilatin, *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Faaliyet Gösteren Geleneksel Eğitim Kurum-*

Osmanlı Devleti'nin kuruluşunu takip eden süreçte padişahlar ve devlet adamlarının önem verdiği hususlardan birinin de eğitim ve öğretim faaliyetleri olduğu görülmektedir. Osmanlı hükümdarları, ilk medreseleri kurarken Selçuklu, Mısır ve Türkistan medreselerinin teşkilatından istifade ettiler.<sup>9</sup> İlk Osmanlı Medresesi İznik'te Orhan Gazi tarafından 1330'da kurulan İznik Orhaniyesi'dir. Osmanlı devletinde resmi kurumlar olarak medreselerin devlet düzeni içerisinde düzenli bir yapıya kavuşması, Fatih Sultan Mehmet'in kendi adıyla açtığı Fatih Medreseleri ile başlamıştır.<sup>10</sup> Sahn-ı Seman olarak da bilinen bu medreselerde kelam, hadis, tefsir, fıkıh usulü gibi din derslerinin yanı sıra; mantık, riyaziyat ve felsefe de okutulmaktaydı. Özellikle medrese eğitiminin üst kısmını teşkil eden *Sahn* medreselerinde felsefe dersleri önemli bir yer işgal etmekteydi.<sup>11</sup> Kanuni Döneminde devletin genişleyen sınırlarına paralel olarak eğitim, yargı, fetva ve yönetim alanında ortaya çıkan yetişmiş eleman ihtiyacını karşılamak adına yeni medreseler kurulmuştur.<sup>12</sup>

Osmanlı devletinin son iki asrına gelindiğinde medreselerde bozulmalar başlamıştır. Osmanlı devletindeki medreselerin küresel ölçekte yaşanan gelişmeler sonucunda ortaya çıkan yeni düzene karşı kendini yenileyememesi, sadece dini ilimlerin ağırlıklı olarak okutulması ve bu eğitimin de aktarmacı bir eğitimden öteye geçememesi gibi nedenlerle, medreseler eski işlevselliğini kaybetmeye başlamıştır.

Araştırma sahamızdaki medreselerin tarihsel sürecine baktığımızda, Osmanlı'daki gelişmelerle paralel bir süreç yaşadıklarını söyleyebiliriz. Şark medreseleri olarak tarif edilen medreselerin bölgede faaliyet göstermeye başladığı tarih kesin olmamakla birlikte, Hz. Ömer döneminde bölgede başlayan fetihlerle beraber ilmi kurumların da varlık göstermeye başladığı kabul edilmektedir. Bölgedeki medreselerde okutulan *Tasrifâ Kurmanci* (Kürtçe Tefsir) isimli eserin hicri 1000 yılında yazılmış olması bölgedeki

ları. (Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 11; Kenan Yakuboğlu, *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*. (İstanbul: Gökkuşbe Yayınları, 2006), 17.

<sup>9</sup> Nafi Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi -Bir deneme-*. (Ankara: Mualim Ahmet Halit Kitaphanesi, 1930), 17.

<sup>10</sup> Remzi Kılıç, "Osmanlı Devleti'nde Medreseler" *Türk Kültürü*, 39/456, (2001), 210.

<sup>11</sup> Atuf, *Türkiye Maarif Tarihi -Bir deneme-*, 17.

<sup>12</sup> Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2010), 67.

medrese tarihinin uzun bir geçmişe dayandığının kanıtıdır.<sup>13</sup> Şark Medreseleri, Osmanlı'daki genel medrese yapılarıyla benzerlik taşımaktadır. Bölgede imparatorluğun direkt etkisi altında olan medreselerin sayısı azdır. Bu medreseler, “Resmî” medrese sistemine alternatif eğitim kurumları statüsündeydi. Bu medreselerde icazet alan biri, Osmanlı medrese sistemine dâhil olmak istediği zaman kurulan bir komisyon tarafından imtihana tabi tutulmaktaydı. Bu imtihandan başarılı bir şekilde ayrılan kişi Osmanlı medreselerinden icazet alan hocalarla aynı statüye kavuşuyordu.<sup>14</sup> Bu durum Osmanlı Devleti döneminde alternatif medrese yapılanması şeklinde ifade edilebilir. Bölgedeki otonom yapı medreseler için de geçerliydi. Ancak imparatorluk genelinde medreselerde yaşanan aksaklıkların, bölge medreseleri içinde geçerli olduğunu ifade edebiliriz.

Osmanlı döneminde bölge medreseleri daha çok Mirlerin destekleriyle varlığını sürdürmekteydi. Zira medreselere verilen destek Mirler için bir takva göstergesi olarak kabul edilmekteydi. Öte yandan Mirlerin medreseye destek vermesi, onların, hem tebaasının hem de ulemanın saygısını kazanmasında etkiliydi.<sup>15</sup> Zamanla beylerin verdiği desteğin zayıflamasıyla medreseler, şehirlerdeki varlıklarına alternatif olarak yeni etki alanları aramaya başladılar. Bu durum medreselerin kırsala doğru kaymasına neden oldu.

Mirlikler döneminde medreselerin sayısındaki artış bölgede eğitim seviyesinin yükselmesini sağlamıştır. Ancak mirliklerin tasfiye edilmesiyle medreseler ekonomik anlamda sıkıntılar yaşamaya başlamıştır. Bu süreçte medreseler kırsala kaymak zorunda kalmış ve kırsal alanda bu kurumların devamını sağlamada Nakşibendî tarikatı öncülük etmiştir.<sup>16</sup> Birçok şeyh, ya bizzat kendi medresesini kurarak ya da uygun gördüğü bir öğretici aracılığıyla faaliyet yürüterek medrese geleneği ile yakın ilişki içinde olmuştur. Bölgede tarikatlar ve medreseler bazen yan yana birbirini tamamlayarak

<sup>13</sup> Çiçek, Şark Medreselerinin Serencamı, 33-34.

<sup>14</sup> Musa Kazım Yılmaz, “Kürtlerde Din Eğitimi ve Medreseler” *Kürtler*, ed. Adnan Demircan vd. (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2015), 111.

<sup>15</sup> Metin Atmaca, “Şeyh, Şah ve Sultan: Kürtlerde Tarikat ve Devlet İlişkisi”, *Uluslararası Seyyid Tâbâ-i Hakkâri Sempozyumu Bildiri Kitabı* (İstanbul: Hakkari Üniversitesi Yayınları, 2014), 232.

<sup>16</sup> Şakir Epözdemir, *Medreseyên Kurdistanê*. (İstanbul: Nubihar Yayınları, 2015), 25.

bazen de aynı çatı altında birleşerek var olmuşlardır.<sup>17</sup> Bazı medrese hocaları, buldukları bölgedeki insanların tarikat mensubu olduklarını bildikleri için onlarla yakın ilişkiler geliştirmeye çalışmışlardır. Zira tarikata karşı bir pozisyon alan birçok medrese o bölgede faaliyet yürütemiyordu. Medreseler, tarikatlarla benzer gayeler peşinde oldukları için (ya da en azından bazı hususlarda ortak gayelere sahip olduklarından) tarikatlarla iyi ilişkiler kurmuşlar ve müderrislerin büyük bir kısmı bir şekilde tarikat/şeyh ile yakın ilişkiler içinde olmuşlardır. Öyle ki, bölgede ilim ve irfanlarıyla önemli bir itibar gören *Molla Halil es-Siirtî*, *Molla Halit el-Ureki*, *Şeyh Alâeddin Ohini* gibi zatlar aynı zamanda bir tarikat mensubu veya şeyhidir.<sup>18</sup> Medrese ve tarikat arasındaki ilişki bazı yerlerde o kadar iç içedir ki aynı mekân hem medrese hem de dergâh olarak kullanılabilir. Örneğin, Kuzey Irak'ın Süleymaniye kentine bağlı Halepçede bulunan *Biyare Medresesi*, Mevlânâ Hâlid'in ilk halifesi olan Şeyh Osman Siracüddin et-Tavîlî'den (ö.1283/1866) bugüne kadar hem medrese hem de tekke olarak hizmet vermiştir.<sup>19</sup> Bu medreselerde eğitim görenler müfredatlarındaki dersler çerçevesinde eğitim görmelerinin yanı sıra tasavvufi eğitimden de geçirilmiştir. Böylece buradan icazet alanların bir kısmı tarikat icazeti alarak halife olurken diğerleri de tarikata bağlı müderrisler olarak farklı bölgelerde faaliyet göstermişlerdir.<sup>20</sup>

Yenileşme politikaları çerçevesinde modern okulların açılmasının yanı sıra medreseleri finanse edecek güç de ortadan kalkınca, bu eğitim kurumları da ortadan kalkmaya başladı. Kent merkezlerinde açılan modern eğitim kurumlarına alternatif olarak kırsal alanda Nakşibendî şeyhlerinin medreseleri açılmaya başlandı. Günümüze kadar varlığını sürdüren medreselerden büyük bir kısmı Nakşibendî şeyhleri tarafından kırsalda açılan medreselerdir. Çok az olmakla beraber beylikler döneminden kalma medreseler de bulunmaktadır. Mirlerin açtıkları medreselerin aksine şeyhlerin açtıkları

<sup>17</sup> Nihat Karademir, *Sultan Abdülhamit ve Kürtler*, (İstanbul: Nübihar Yayınları, 2016), 423.

<sup>18</sup> Çiçek, Şark Medreselerinin Serencamı, 156.

<sup>19</sup> Abdulcebbar Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdadi ve Hâlidî Tasavvuf Geleneginin Tarihsel Gelişim Süreci* (Erzurum, SBE, Doktora Tezi, 2013), 157.

<sup>20</sup> Abdulcebbar Kavak, "Hâlidîyye Medreselerinin Anadolu'daki İlim ve Kültür Hayatına Katkısı". *Uluslararası İlahiyat ve İslâmî İlimler Kavşağında Medreseler Sempozyumu*, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları, 2013), 280.



medreseler köylerdeydi. Medreselerin şeyhlerin etkisine girmesiyle neredeyse her köyde bir medrese açılmaya başlamıştır. Çünkü icazet alan bir talebe imamlik yapmak üzere gittiği bir köyde eğer köy doğrudan şeyhe bağlı ise doğal olarak, eğer şeyhe bağlı değilse de köylüler masraflarını karşılamayı kabul ederse medrese açabiliyordu. Böylece kısa bir süre içinde neredeyse her köyde *feqî*lerin yetişmeye başladığı bir durum ortaya çıkmıştır.<sup>21</sup>

Kırsala kaymayla birlikte, medreselerin, şehirlerdeki hayat akışı, yeni bilgi ve gelişmelerden haberdar olma şansları azalmıştır. Bu durum medreselerin toplumsal hayatta köklü dönüşümler yapma gücünü sekteye uğratmıştır. Kırsala doğru kayış, belli bir süre sonra medreselerin kendi içine kapanması, dış dünya ile fikri, ilmi ve akademik bağlantılarının kesilmesini beraberinde getirmiştir. Medreselerin yasaklı kurumlar haline gelmesi de, onların çağdaş ilim dünyasıyla irtibata geçme imkânlarını kısıtladı. Böylelikle medreseler kapalı kurumlar şeklinde kendi müfredatlarını oluşturmak zorunda kaldı. Medreselerin dış dünya ile olan bağlantısının kesilmesi, müfredatlarının dönemin gereklerine uygun bir şekilde düzenleme imkânını zayıflatmıştır.

Özetleyecek olursak, kökleri İslamiyet'in ilk yıllarına dayanan medreseler, Anadolu Selçukluları döneminde düzenli bir yapıya kavuşmuş, Osmanlı döneminde ise en parlak dönemlerini yaşamıştır. Gerek müfredattaki değişiklikler gerekse medreselerin iç yapısından kaynaklı sorunlardan dolayı medreselerin kendilerini yenileyememesi, bu kurumların işlevsizleşmesine neden olmuştur. Osmanlı Devletinde 1776'dan itibaren Batı tarzında askeri okullar ve Tanzimat yıllarından itibaren yine Batı'dan ilham alınarak Rüşdiye, İdadi, Sultani gibi okullar açılmaya başlanmıştır. Maarif Vekâletine bağlı bu kurumların yanında Meşihat, Şer'iyye ve Evkaf Nezaretine bağlı medrese ve eğitim kurumlarının olması eğitimde iki başlılık oluşturmaktaydı.<sup>22</sup> Cumhuriyetin ilk yıllarında eğitimdeki bu iki başlılığı ortadan kaldırma maksadıyla çıkarılan Tevhid-i Tedrisat kanunu sonrasında medreseler resmi olarak kapatılmıştır. Ancak devlet kontrolünün nispeten zayıf olduğu kırsal

<sup>21</sup> Serdar Şengül, *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, SBE, Doktora Tezi, 2008), 95.

<sup>22</sup> Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 329.

alanlarda bazı medreseler gayr-i resmi olarak faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Faaliyetlerine devam eden medreselerin büyük bir kısmı, Osmanlı döneminde Şark Medreseleri olarak adlandırılan medreselerin devamı niteliğinde olan Doğu ve Güneydoğu'daki medreselerdir.

Medreseler gayr-i resmi olarak faaliyetlerini sürdürmüş olsalar da, bu kurumun geçmişte üstlendiği işlevler ile günümüzdeki işlevleri arasında önemli farklılıklar olmuştur. Geline süreçte geçmişle kıyaslandığında medreselerin toplumdaki etkilerinin azaldığı söylenebilir.

### **3. MEDRESELERİN ETKİLERİNİN AZALMASININ NEDENLERİ**

Medreselerin tarihsel süreçte bozulmalarının nedenlerine yukarıda değinmiştik. Burada medrese geleneğinin hala canlı olduğu bir il olan Siirt ili örneğinde medreselerin etkilerinin azalmasının nedenlerini ele alacağız. Medreselerin geçmişe oranla etkilerinin kaybolmasında birçok faktör etkili olmuştur. Araştırmanın uygulama kısmı kapsamında topladığımız verilere bakıldığında dört ana temanın ortaya çıktığını görmekteyiz.

#### **3.1. Medreselerin Güncellenme Sorunu**

Osmanlıdaki medreseler, değişen şartlar karşısında etkili bir dönüşüm yapamamıştı. Çağın gereklerine uygun bir yenilenme süreci geçiremeyen medreseler zamanla asıl işlevlerinden uzaklaşmaya başlamıştır. Şark medreselerindeki durum da bundan pek farklı sayılmazdı. İmparatorluğun son aşısında yoğunluk kazanan ve cumhuriyet ile beraber zirveye ulaşan değişim rüzgârı karşısında medreseler kendilerini yenileme konusunda efektif sayılabilecek adımlar at(a)madılar. İki hatta üç asır önce kullanılan müfredat programıyla eğitim-öğretim faaliyetlerini sürdürmede ısrar ettiler. Söz konusu müfredattan ilk etapta fenni ilimlerden bazıları çıkartılmış, daha sonra da İslami ilimler ikinci plana itilmişti. Bu süreçten sonra medreseler artık ağırlıklı olarak dil eğitimine öncelik vermeye başlamıştır. Dünyanın farklı bölgelerindeki medreseler radikal sayılabilecek değişimlere girmeleri rağmen şark medreseleri 200 yıllık müfredatın büyük ölçüde kırıpılmış hali

ile iş görmeye çalıştı. Dolayısıyla bu müfredat da köklü değişimler yaşayan toplumun ihtiyaçlarını karşılamaktan uzaktı.<sup>23</sup>

Bizim çalışmamızda da medreselerin işlevsizleşmesinde etkili olan hususlar konusunda sıklıkla kodlanan temaların başında bu güncelleneme sorunu gelmiştir. Bu sorun ile ilgili farklı nedenler öne sürülmüştür. Medresesi olan bir şeyh ile yaptığımız mülakatta bu konuda şu ifadeler kullanılmıştır:

*Bugünkü durumda medrese ile toplum arasında eski zamanlardaki etki malesef çok azaldı. Özellikle medreselerin resmi olarak kapatılması bunda çok etkili oldu. Medreseler donduruldu; ama toplum değişmeye devam etti. Son yıllarda medreseler açısından uygun ortam oluşmaya başlayınca medreseler buzlarını kırmaya başladı ama gözlerini açtığı anda içinde buldukları toplum artık eski toplum değildi. Toplum değişti ama medreseler dondurulduğu için eski usulde kaldı. Eski usul ile yeni şartlardaki topluma uyum sağlayamadı, onun üzerinde etkili olamadı (K19).*

Medreselerin değişen toplumun karşısında, farklı nedenlerden dolayı durağan bir süreç yaşaması, bu kurumun etki alanını kısıtlayıcı bir faktör olmuştur. Özellikle Cumhuriyet ile birlikte bu kurumun yasaklanması, bu süreci daha da hızlandırmıştır. Tevhidi Tedrisat Kanunu ile içe kapanan medreseler, günümüzde toplumsal ihtiyaçlara karşılık verme kabiliyetlerini kaybetmeye başlamıştır. Son yıllarda medreseler için yeni imkânlar oluşmasına rağmen, değişen topluma eski yöntemlerle nüfuz etme çabaları medreselerin etkisini sınırlandırmıştır. Medreselerin gerek müfredat gerekse öğretim yöntemleri konusunda kendilerini güncelleyememeleri, onların etkinliğini sınırlandırmıştır.

Çiçek, medreselerin bu kendini yenileyememe sorununun yeni olmadığını, aslında bu virüsün Osmanlının son yıllarında medreselere bulaştığını ifade etmektedir. Bu “kendini yenileyememe” virüsünün o zamanlarda kuluçkaya yattığını söyleyen Çiçek, bu sorunun cumhuriyet öncesi dönemde öldürücü özelliği pek hissedilmediğini ancak cumhuriyetten sonra öldürücü özelliğinin daha belirgin hale geldiğini ifade etmektedir.<sup>24</sup>

<sup>23</sup> Çiçek, Şark Medreselerinin Serencamı, 168.

<sup>24</sup> Çiçek, Şark Medreselerinin Serencamı, 170.

Medreselerdeki güncellen(e)meme sorununun nedenlerine baktığımızda üç alt temanın ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu temalar: *toplumdan soyutlanma, alet ilimlerine ağırlık verme, ezbere dayalı eğitim sistemi*'dir. Söz konusu bu hususlar aslında bu güncellenememe sorununun hem nedeni hem de sonucu olarak değerlendirilebilir. Şöyle ki; medreseler bir taraftan toplumdan soyutlandığı için gerekli dönüşümü yapamazken; diğer taraftan bu dönüşümü sağlayamama durumu medreselerin toplumdan soyutlanmasını derinleştirmiştir. Söz konusu hususlar medreselerin toplumsal alandaki etkisinin azalmasına neden olmaktadır.

### 3.1.1. Toplumdan Soyutlanma

Medreselerin güncellenme sorunu kapsamında ortaya çıkan birinci alt tema medreselerin toplumdan soyutlanmasıdır. Toplumdan soyutlanma, Medreselerin güncellenme sorununda hem sebep hem de sonuç olarak değerlendirilebilecek bir husustur. Medreseler toplumdan soyutlandıkça yaşanan değişimi algılamakta sorun yaşamış ve yeni şartlara uyum konusunda gerekli refleksi göstermekten uzak kalmışlar. Öte yandan toplumdan soyutlandığı için değişimi yakalayamama durumu, medreseleri gittikçe içine kapanan bir kurum haline getirmiştir.

Medreselerin çağın gerekliliklerinin farkında olmadığını, dolayısıyla toplumun ihtiyacı olan bilgi ve beceriyi de bilmediklerini söyleyen bir katılımcı (K11) bu durumu şöyle ifade etmiştir:

*Toplumun nabzını bilmiyorlar. Kendi dergâhına kapanmışlar. Etraflarındaki insanlara baktığımızda eleştiren, sorgulayan kişiler değil. Daha çok itaat merkezli bir yaklaşım var. Belli bir kitap sırası var medreselerde. Bu kitaplar çok önemli. Burada hemfikiriz ama hayat sadece bu kitaplardan ibaret değil. Sadece bunlara yoğunlaştığınızda bu sefer toplumdan kopuk bir kesim yetiştiriyorlar. Bu nedenle toplumun sorunlarına çözüm üretecek kişiler yetişmiyor (K11).*

Medreselerin son yıllarda yaşadığı dönüşümlerden dolayı, bu kurumun toplumun nabzını tutma, onun ihtiyaçlarına cevap verebilme kabiliyetinin azaldığı düşünülmektedir. Medreseler, toplumun nabzını tutma konusunda gerekli yeterliğe sahip olmayınca, toplumdaki sorunların kaynağı ve bu sorunların muhtemel çözüm yollarını tespit etmede efektif olamamaktadır. Medreselerdeki eğitimin sadece burada okutulan "sıra kitapları" ile sınırlı

olması, bu kitapların da ezberlenmesinden öteye geçilmemesi güncel problemler hakkında herhangi bir fikir üretmeyi sınırlamaktadır.

Medreseler aslında sadece dini eğitim veren kurumlar değildir. Tarihsel sürece baktığımızda astronomiden matematiğe, tıptan mantığa kadar birçok ilim dalının bu kurumlarda okutulduğu bilinmektedir. Medreselerde belli bir süre sonra fenni ilimlerin ihmal edilip sadece dini ilimlerin okutulduğu bir döneme girmiştir. Bu uygulama medreselerin genel bir eğitim kurumu olmaktan çıkıp sadece dini eğitim veren kurumlar haline gelmesine neden olmuştur. Dolayısıyla medreselerin toplumdan soyutlanmasında eğitim kurumu olan medresenin tarihsel süreçte bu eğitimi sadece bir alan ile sınırlamasının da etkili olduğu söylenebilir. Bu konuda K12'nin "Günümüz medrese eğitiminin sadece dini eğitim ile sınırlı olması medreseler için çok ciddi bir dezavantajdır. Böyle olunca sosyal hayattaki problemlere çare üretecek bir eğitim ve buna bağlı olarak öğrenci profili yetişmiyor." şeklindeki ifadeleri bu durumu destekler niteliktedir.

Medreselerde yaşanan bu dönüşüm, çağın gerekleri konusunda bazı aksaklıkların yaşanmasına neden olmuştur. Bu aksaklıklardan birisi de toplumdan soyutlanma şeklinde ifade ettiğimiz içine kapanma sorunudur. Medreseler, sadece dini konulara yönelince dünyadaki gelişmelerden yeterince haberdar olamama sorunu ile karşılaştılar. Değişen şartlar hakkında yeterince bilgi sahibi olamayan bir kurumun toplumun ihtiyaç duyduğu şeyleri sunması pek kolay olmamaktadır.

Medreselerin toplumdan habersiz olmaları, dolayısıyla toplumla ilgili konularda bir misyon üstlenmelerine ket vurmaktadır. Aşırı korunmacı bir tavır, medreselerin toplumsal sorunlarda aktif rol almalarını kısıtlamaktadır. Bu çekincelerin altında toplumu yeterince analiz edememe ve onun sorun ve ihtiyaçlarından haberdar olmamanın etkili olduğu kanaatindeyiz. K13'ün "kaplumbağa misali tehlike anında kabuğuna çekiliyorlar" şeklindeki ifadesi bu durumu izah etmesi açısından önemlidir.

Medreselerin halini "kapalı kutu" metaforu ile ifade eden K11, bu durumun sonuçlarını şöyle izah etmiştir:

*Medreselerin dış dünya ile bağlantılarının çok zayıf olduğunu, dolayısıyla 10 yıl boyunca burada eğitim görüp mezun olan birinin toplumla bağlarının zayıfladığını ifade etmiştir. Toplumun yeterince tanımayan birisi nasıl onun so-*

*runlarına çözüm üretebilir ki? Teşhisi koyabilmek ve tedavi önerebilmek için önce hastayı tanıman gerekiyor (K11).*

Eğitimin, bireylerin entelektüel gelişimlerine katkıda bulunmak kadar, toplumun ihtiyaç duyduğu alanlarda bilginin üretimi, kalifiye eleman yetiştirme, vb. ihtiyaçları karşılamaktır. Söz konusu bu amaçlara ulaşabilmek için, toplumun ihtiyaçları hakkında bilgi sahibi olmak ve bu kapsamda programlar hazırlamak gerekmektedir. Eğitim programları hazırlanırken pedagojik, teknik, sosyolojik, siyasal vb. birçok husus göz önüne alınmaktadır. Bu hususlar göz önüne alınmadan hazırlanan programların istenilen hedeflere ulaştırma imkânı sınırlı olabilmektedir. Belirlenen hedeflere ulaşmak için birçok yönden toplumun ihtiyaçlarının belirlenip bu ihtiyaçlar doğrultusunda programların hazırlanıp uygulanması gerekmektedir. Toplumdan soyutlanmış veya sadece dar bir alan ile sınırlı kamış bir eğitim programının toplumun ihtiyaçlarına cevap verme potansiyelinin azalması muhtemeldir. Toplumdan soyutlanmış bir eğitim kurumu olan medreselerin bu kapsamda toplumu etkileyebilecek bir eğitim politikası belirleyip onu uygulaması da zorlaşmaktadır.

### **3.1.2. Alet İlimlerine Ağırlık Verilmesi**

Medreselerin güncellenememe teması altında gelişen ikinci alt tema ise alet ilimlerine ağırlık verilmesidir. Medreselerin fenni ilimleri müfredat dışında tutmasından sonra tamamen dini eğitim denilebilecek bir müfredat uygulanmaya başlanmıştır. Daha sonra ise İslami ilimlerin ana omurgasını oluşturan hadis usulü, fıkıh usulü, mezhepler tarihi, dinler tarihi gibi ilimlerin programdaki ağırlığı azaltılmış ve neredeyse sadece Arapçaya yoğunlaşmış bir program uygulamaya konulmuştur. Bu program sadece alet ilimleri denilen ilimlerin öğretilmesinden oluşmaktadır. Bu durumun, medreselerin etkilerinin azalmasında önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Yaptığımız mülakatlarda, kendisi de medrese eğitimi almış olan bir katılımcı, medreselerin bu konudaki eksikliğini şöyle ifade etmiştir:

*Burada 10-15 yıl boyunca Arapçanın bütün yönleri öğreniliyor. Fakat bu eğitimin birkaç açıdan problemi var. Bunlardan biri de, medreseler dilin üzerinde çok durdukları için asıl problemlerine, dinin bizzat kendisi ile ilgili olan*

*kısmına gelemiyorlar. Yani çok fazla alet ilimlerinin üzerinde durulması problem olmuştur (K2).*

Katılımcıya göre, Arapçanın bütün yönleriyle medreselerde öğretilmekte, ancak dilin üzerinde çok durulması dolayısıyla meselenin aslına gelememektedirler. Alet ilmi olan Arapçanın çok detaylı bir şekilde medreselerde öğretiliyor olması önemli bir husus iken; medrese eğitiminin sadece Arapça öğretiminden ibaretmiş gibi algılanması problem teşkil etmektedir. Alet ilimlerinin öğretilmesine verilen ağırlık din öğretiminin ihmal edilmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla, medreselerde Arapça dil eğitimi etrafında şekillenen bir eğitim programının diğer alanların ihmal edilmesine neden olduğunu söyleyebiliriz. Medreselerde artık sadece ilimlerin anahtarı denilebilecek düzeyde bir bilgi verildiğini söyleyen bir katılımcının, “medrese anahtarı veriyor, kapıyı açmak ve oradaki şeyleri keşfetmek talebeye kalmıştır” şeklindeki ifadeleri, medresenin genel bir eğitimdeki konumunu ifade etmesi açısından dikkate değerdir.

*Medreselerde asgari düzeyde verilen ilmi aletlerden sonra talebe buralarda fıkıh, hadis gibi ilimlerin yanı sıra dünyadaki fikir akımları vb hakkında okumalar yapmayınca, toplum içerisine çıktığında ne söyleyeceğini bilmiyor. Niye? Çünkü medresede sadece ilim öğrenebileceği alet ilimleri öğrenmiş. Yani anahtarı almış ama kapıyı açmamış. Böyle olunca toplumda ne olup bittiğini, dünyada neler olup bittiğini bilmiyor. Böyle bir medrese mezununun toplum üzerinde etkili olma şansı da kalmıyor (K19).*

Medreselerde yaklaşık 10 yıl boyunca verilen eğitimi, katılımcı “anahtarı almış kapıyı açmak ona kalmış” olarak ifade etmektedir. Oysa eğitimde 10 yıllık bir süre azımsanacak bir süre değildir. Medreselerin bu konuda yeni bir yaklaşım benimsemeleri gerekmektedir. Zira 10 yıl boyunca sadece “anahtarı verebilmek” buradaki eğitim metodu da bir eksiklik olduğunu göstermektedir.

Medreselerin sadece asgari düzeyde eğitim verdiğini ifade eden katılımcı K21, durumun bu hale gelmesinde medreselerin yasaklı olmasının etkili olduğunu ifade etmiştir. Ona göre medreselerin yaşadığı sıkıntılar, onları böyle bir sürece zorlamıştır. Böyle bir süreçte medreselerde, “biz alet ilimlerini öğretilim ondan sonra bireyler bu ilimler sayesinde kendi çabalarıyla diğer ilimleri öğrensinler” anlayışının geliştiğini ifade etmiştir.

Aşkın'ın yaptığı çalışmada,<sup>25</sup> katılımcılara medrese ve devlet okulları (ilahiyat fakülteleri ve imam hatipler) arasındaki fark sorulduğunda; katılımcılar, medreselerin ilahiyat fakültelerinden daha iyi olduğunu ifade etmiş; buna gerekçe olarak da Arapça bilgisi sunmuşlardır. Medreselerin daha kaliteli olduğu vurgulanırken, Arapçanın sürekli ön planda tutulduğu görülmektedir. Medreselerde yıllarca verilen Arapça eğitimi, buradan mezun olan kişilerin bu konuda detaylı bilgiye sahip olmalarını sağlamaktadır. Ancak buradaki temel problemlerden birisi, medrese eğitiminin ağırlıklı olarak Arapça eğitimi üzerinde durmasıdır. Arapça bir alet ilmidir. Bu alet aracılığıyla ilme ulaşmak hedeflenir. Bu eğitim anlamlı olmasının yolu, bu alet ilimlerini aldıktan sonra ilme ulaşılacak bir eğitimin de olmasıdır. Ancak bölgedeki medreselere bakıldığında eğitim süresinin neredeyse tamamı bu alet ilimlerinin öğretilmesiyle geçmektedir. Dolayısıyla sadece alet ilimlerine ağırlık verilmesi, medreselerin etkinliğini sınırlayıcı olabilmektedir. Medreselerde Arapça dil eğitimi o kadar çok önemsenmiş ki eğitim neredeyse tamamen Arapça öğrenmeye eşdeğer olarak görülmeye başlanmıştır. Günümüzde medreseler, genel bir eğitim merkezi olmaktan çıkmış adeta bir Arapça dil merkezi hüviyetine bürünmüştür.

### ***3.1.3. Ezbere Dayalı Eğitim Sistemi***

Medreselerin güncellenememe teması altında gelişen üçüncü alt tema ise ezbere dayalı eğitim sistemi olmuştur. Katılımcıların verdikleri cevaplara baktığımızda, 'ezbere dayalı eğitim sisteminin' medreselerin toplumsal etkisini azalttığı düşüncesinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz.

Ezber birçok eğitim kademesinde kısmi olarak başvurulan bir yöntemdir ancak eğitimin tamamı bu ezber üzerine inşa edildiğinde bir süre sonra kendisini sadece ona sunulan metni ezberlemekle sorumlu tutan bir öğrenci profiline yetişmesi olasıdır. Bu sistem analitik düşünme becerilerinin zayıflamasına neden olabilmektedir. Böyle bir durumda kişinin bildiklerini sosyal hayata aktarması ve karşılaştığı problemlere çözüm üretme kapasitesinin azalması muhtemeldir.

<sup>25</sup> Deniz Aşkın, *-Din Gelenek ve Modernleşme- Türkiye'de Şark Medreseleri ve Seydalar*, (Ankara: Nobel Yayınları, 2018), 308 vd.



Çiçek'e göre, şark medreselerinde kök salmış olan ezbere dayalı sistem, medrese mensuplarının düşünme melekelerini çok olumsuz etkilemiştir. 1960'lı yıllara kadar medreselere gidenlerin zekâ seviyelerinin iyi düzeyde olduğunu ama medreselerin bu potansiyeli bilgi üretme, düşünceyi yenileme ve yeni bilgileri keşfetmede değil; bilakis sadece bilgiyi ezberlemede ve tekrarlamada kullanmıştır. Söz konusu ezberci zihniyet medresedeki buluşçu ruhu öldürmüş, bu yüzden de şark medreselerinde keşfedici ilmi gelenek zayıflatmıştır.<sup>26</sup> Çalışmamamızda ulaştığımız sonuçlar, Çiçek'in bahsettiği bu husus ile paralellik arz etmektedir. Katılımcılar, ezbere dayalı sistemin, medreselerde toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak ilmi düzeyin oluşmasını engellediğini ifade etmiştir. Medreselerdeki eğitimin büyük bir kısmının, okutulan kitapları ezberlemekten ibaret olması, bir süre sonra eğitimin sadece ezberlemeye indirgenmesine neden olmaktadır. Ezberlemeye endekli bir eğitim programının analitik düşünme becerisini geliştirmesi sınırlı olmaktadır.

Medreselerdeki ezber sisteminin bir süre sonra hayatı yorumlama ve analiz etme becerilerini körelttiğini belirten bir katılımcının *"Medreselerde olan bilginin ezberlenmesi ön plana çıkmıştır. Ezber de önemlidir ama sadece ezber ile bu işler artık olmuyor. Burada elde edilen bilgilerle hayatı yorumlama, değerlendirme analiz etme gibi hususlar pek fazla öne çıkmıyor (K2)."* şeklindeki ifadeleri, medreselerdeki ezberci eğitim sisteminin hangi olumsuz sonuçlar doğurduğunu göstermektedir.

Medreselerde belli bir sıra ile okutulan kitaplar bulunmaktadır. Bir öğrencinin hangi seviyede olduğunu öğrenmek istendiğinde "hangi kitabı okuyorsun?" şeklinde sorulur. Bu okutulan kitapların baştan sona ezberlenmesi gerekmektedir. Günlük dersinden geçmek isteyen talebe o dersi ezberlemek zorundadır. Özellikle ilk sıra kitaplarında bazı talebeler anlamadığı halde ezberleyerek o dersi geçebilmektedir. Yaptığımız mülakatlarda medrese eğitimi alan kişilerden sıklıkla duyduğumuz "medrese eğitiminin ilk zamanlarında bazı kitapları anlamadığımız halde ezberleyip geçiyorduk" sözü bu durumu izah etmektedir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi ezberleme, her eğitim kademesinde ilgili

<sup>26</sup> Çiçek, Şark Medreselerinin Serencamı, 175.

derse ait asgari düzeyde bilgi sahibi olmak için başvurulan bir yöntemdir. Ancak eğitimin tamamını bu yöntem üzerine inşa etmek belli bir süre sonra sadece okuduğunu ezberleyen bir ve bunun dışında pek fazla bir zihinsel çabaya girmeyen bir öğrenci profilinin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Bu durumda talebe, bilgi üretmekten ziyade onu tüketen bir pozisyona gelmektedir. Bilgiyi ele alıp ondan hareketle karşılaştığı yeni problem alanlarına uyarlayamayan, eldeki bilgiden hareketle karşılaştığı farklı sorunlara çözüm üretemeyen bir talebenin sosyal hayatta etki edebileceği alanlar da sınırlı düzeyde kalmaktadır.

Medreselerin güncellenmesi konusunda “sorunun ne olduğu bilindiği halde güncellenme adına niçin reform yapılmadığını sorduğumuzda, medrese hocalarının “değişim adına bazı düzenlemelere gidilirse ve bu düzenlemeler kötü sonuçlanırsa” çekincesine sahip olduğu ifade edilmiştir. Kimse- nin böyle bir vebal atına girmek istemediği ifade edilmiştir. Bu vebali almak istememe durumunun, medreselerin gittikçe toplumdan soyutlanmasına neden olduğu kanaatindeyiz.

### ***3.2. Pedagojik eksiklik/Usul eksikliği***

Medreseleri işlevsizleşmesinde etkili olan ikinci ana tema, medreselerin pedagojik eksiklikleridir. Medreselerin eğitim metotlarını ve materyallerinin seçimi noktasında yaşadıkları sorunlar onların etki gücünü azaltan hususlardan birisidir. Son yıllarda Medrese Âlimleri Vakfı'nın (MEDAV) kurulması ve bu çatı altında çalıştayların düzenlenmesi, bu sorunları aşmaya yönelik çabalar olarak görülebilir. MEDAV, bu kapsamda kendileri için belirledikleri hedefleri şöyle sıralamaktadır:

1. “Bölgede yönlendirici ciddi bir kitle rolünde olan medrese mensuplarını ve âlimlerini bir vahdet çatısı altında toplamak,
2. Şu ana kadar illegal bir şekilde faaliyet gösteren bu eğitim kurumunu legal bir yapıya kavuşturmaya gayret etmek,
3. Toplum nezdinde ciddi saygınlıkları olan bölge âlimlerini toplumu irşat etmeye motive etmek ve bu irşat faaliyetlerini ulaşılamayan kesimlere götürmek ve dinin değişik nedenlerle bozulan imajını düzeltmek için stratejiler geliştirmek,
4. Toplumda yayılmaya yüz gösteren ve gittikçe daha fazla yaygınlık ka-

zanan uyuşturucu, sigara, fuhuş ve kumar gibi sâri hastalıklarla mücadele etmek,

5. Medrese müfredatını revize ederek çağın taleplerini karşılayabilecek bir program geliştirmek ve medreseleri yeniden inşa etmek,

6. İlahiyat gibi modern eğitim gören kurumlarla klasik yöntemlerle eğitim gören medrese arasında iletişim kurmak için gayret etmek. Zira her iki kurumun da birbirlerinde istifade edebilecekleri çok ciddi hususların olduğu kesindir.

7. Uzun vadede toplumu yönlendirecek ilim insanında tefekkür melekesini geliştirecek stratejiler geliştirmek.<sup>27</sup>

Vakfın kendisine hedef olarak belirlediği hususlara baktığımızda, geliştirilmek istenen hususlar ile araştırmamızda katılımcılar tarafından belirtilen sorunlar arasında paralellik olduğunu görmekteyiz. Bu durum çalışmamızda ulaştığımız sonuçların teyit edilmesi anlamına gelmektedir. Öte yandan, böyle bir vakfın kurulmuş olması, bu kurumlardaki kişilerin sorunların farkında oldukları ve buna göre bir strateji geliştirmek istediklerini göstermektedir. Ancak vakfın çalışmalarına rağmen hala medreseler arasında eğitim yaklaşımları ve materyaller konusunda ortak bir programın ortaya çıkmaması söz konusu sorunların devam ettiğini göstermektedir.

Yaptığımız mülakatlarda da benzer sorunların varlığından bahsedilmiştir. K16'ın "... Eksiklikler var tabii ki. Mesela medreselerin oturmuş bir programı yok. Her medresenin kendisine göre bir programı var. Yani bütün medreselerde aynı şekilde uygulanan bir program yok. Eskiden beri süregelen bir kitap sırası var ona göre gidiliyor." şeklindeki ifadeleri, medreseler arasında henüz bir eşgüdümün oluşmadığını göstermektedir. Bütün medreselerde sırayla okutulan bir kitaplar olmasına rağmen, medreseden medreseye değişen bir farklılıklar olabilmektedir.

Medreselerdeki eğitimim modern hiçbir yaklaşımı kabul etmediğini, dolayısıyla anti-modern olduğunu ve tek tip öğrenci profili yetiştirdiğini

<sup>27</sup> Medrese Alimleri Vakfı (MEDAV), <http://medresealimleri.com/hakkimizda/> (Erişim: 15.02.2020)

ifade eden bir başka katılımcı, bu eğitimlerini sosyal hayatta bir karşılığının kalmadığını ifade etmiştir.

*Medreselerin ortak herhangi bir eğitim metotları yok. Modern hiçbir eğitim yaklaşımını kabul etmiyorlar. Bundan 50 yıl önce ne okutuyorlarsa şimdi hala onu okutuyorlar. Eski usul devam ediyorlar. Okuttukları kitaplar da değişmez. Dolayısıyla medreseden çıkan birisinin profilinin bilirsin. Tek tip insan yetiştiriyorlar. Devlet ile paralel bir eğitim anlayışları yok. Oradaki eğitimin sosyal hayatta bir karşılığı yok. Yani havada kalıyor çocuk. Geleceğine etki eden, onu meslek sahibi edecek, entelektüel bilgi kazandıracak hiçbir fonksiyonu yok (K20).*

Medreselerin işlevini yitirmesinde etkili pedagojik eksiklik konusu medreselerde katı bir geleneğin devam etmesinde etkili olmaktadır. Medresedeki müderris, kendisi nasıl bir eğitim metoduna tabi tutulmuşsa o da aynı metodu uygulamaktadır. Çağdaş gelişmelerin takip edilmesi, yeni öğretim stratejilerinin belirlenmesi vb. bir çabanın içerisine girmemektedirler. Aynı konuları daha etkili bir şekilde anlatan yeni eserler olmasına rağmen, sıra kitaplarında herhangi bir değişiklik söz konusu olmamaktadır. Öğrenme psikolojisi, eğitim psikolojisi, özel öğretim yöntemleri gibi eğitimde çok önemli etkisi olan hususlar, müderrisler tarafından pek de itibar edilmeyen konulardır.

Medreselerin çağın gelişmelerine kapalı bir yapıyı sürdürme çabası, onların topluma dokunabilme güçlerini kısıtlayıcı olabilmektedir. Toplumsal alana müdahil olamayan medreseler, asıl işlevlerini yetire getirme konusunda sorunlar yaşabilmektedir. Şeyh olan ve aynı zamanda medresesi olan K19'un, *geldiğimiz aşamada medreselerimiz, 'toplum için medreseden medrese için medreseye döndü'* şeklindeki ifadesi, asıl işlevi toplumun eğitim ihtiyacını karşılamak olan medreselerin artık kendi devamını sağlamaya çalışan bir yapıya dönüştüğünü göstermektedir. Bu durum doğal olarak medreselerin işlevsizleşmesine neden olmaktadır.

### **3.3. Yasal Engeller ve Statüsüzlük**

Medreselerin etkilerinin azalmasında etkili olduğu düşünülen üçüncü ana tema bu yapıların belirli bir statülerinin olmamasıdır. Son yıllarda AK Parti hükümetleri tarafından bu kurumlara Kur'an Kursu adı altında bir

statü verilmeye çalışılmış olsa da medreselerin resmi olarak statüsü henüz netleşmiş değildir. Öte yandan buradan alınan icazet belgesinin resmi anlamda bir karşılığı henüz bulunmamaktadır. Bu durum da medreselerin tercih edilme düzeylerini azaltmakta ve dolayısıyla etki alanını da kısıtlamaktadır. Aşağıda iki katılımcıdan aktardığımız ifadeler bu duruma örnek olarak verilebilir.

*Eski gücü ve etkisini sürdüren medreseler kalmadı. Buralarda İbrahim Hakkı, Sultan Memduh vb. gibi âlim zatlar yetişmiyor artık. Osmanlı'nın son dönemlerinde medreselerde başlayan yozlaşma Cumhuriyet dönemiyle illegal hale gelince etkileri iyice azaldı. Burada suçu hep medreselere ve müderrislere atmak insafli olmaz. Devlet bir anda bu kurumları yasaklayınca onların etkileri doğal olarak azaldı. Bir ara form olarak diyanet bünyesinde kurs olarak faaliyet gösteriyorlar ama bu da net değil (K4).*

*Medreselerin resmi statüde olmaması problemdir. Resmi olmayınca verdikleri icazetname de bir karşılık bulmuyor. Buradan aldığı icazet eğer bir lise diploması yerine geçseydi buradaki öğrenci ve eğitim kalitesi de artardı. Böyle olunca milletin çocuğunu burada 15 yıl tuttuktan sonra burası bitince git başının çaresine bak diyemiyoruz (K15).*

Her iki katılımcının ifadelerine baktığımızda, medreselerin etkisizleşmesinde bu kurumların resmi bir statüsünün olmaması ve buna bağlı olarak vermiş oldukları icazet belgelerinin yasal bir karşılığının olmamasının etkili olduğu görüşü ön plandadır. Söz konusu bu statüsüzlüğün, bu kurumları etkisizleştirdiği düşünülmektedir.

Resmi olarak medreselerin herhangi bir statüsünün olmaması ve ortak bir programa tabi olmamaları, bu eğitim kurumları arasında farklılıklara neden olabilmektedir. Medreselerden alınan diplomanın resmi olarak bir karşılığının da olmaması, buralarda eğitim görececek öğrenci bulmayı zorlaştırmaktadır. Medreseler artık tercih sıralamasında sonlarda yer almaktadır. Yaklaşık 10 yıllık bir eğitimden sonra herhangi bir iş imkânı sunamayan medreselere öğrenci bulmak zorlaşmış durumdadır. Herhangi bir gelecek vaat edemeyen medreselerin öğrenciler tarafından tercih edilme ihtimali de düşmektedir.

Eğitimde önemli girdilerden birisi de şüphesiz öğrencinin bilişsel özellikleridir. Parlak bir zekâyâ sahip bir öğrencinin başarılı olması, fikir üret-

mesi daha muhtemeldir. Medreselerin altın çağlarını yaşadıkları dönemlere baktığımızda keskin zekâlı talebelerin buralarda eğitim gördüğünü görebiliriz. Günümüzde gelinen noktada medreselere giden öğrenci profiline bakıldığında aynı şeyi söylemek pek mümkün görünmüyor. Medreseler eskiden tercih sıralamasında ilk sıralarda bulunurken artık son seçenek olarak görülmeye başlanmıştır. “medreseye gitsin bari dinini öğrensin” anlayışı ile öğrenciler buralara gönderilebilmektedir. Eğitiminde başarılı olan öğrenciler kolay kolay medreselere gönderilmiyor. Dolayısıyla medreselerin etkisini azaltan hususlardan birisi de, daha düşük profilli öğrencilerin burarla gönderilmesidir. Zira bu medreseler herhangi bir statüye sahip olmadığı için buralardan mezun olan kişiler herhangi bir iş imkanına kavuşamamaktadır. Medreselerin işlevsizleşmesini buralara gönderilen öğrenci profilinin düşüklüğüne bağlayan bir görüşmeci durumu şöyle ifade etmiştir:

*Eğitimde önemli olan başka bir husus da zekâdır. Çocuk ilkokulu bitirdi, ortaokulu bitirdi Anadolu lisesine giremiyor, dersleri kötü babası onu alıp medreseye gönderiyor. Yani belli bir seviyenin altındaki çocuklar medreseye gönderilmeye başlandı. Fen lisesini kazanan çocuğunu kimse medreseye göndermiyor (K22).*

Normal okulda herhangi bir başarı yakalayamamış kişilerin aileleri tarafından “belki bir şey çıkar” ümidiyle medreseye gönderilen düşük profilli öğrencilerden dolayı kalitenin düştüğünü ifade eden katılımcı K4, medresedeki eğitim kalitesindeki düşüklüğü ve buna bağlı olarak işlevsizliğini bu hususa bağlamıştır.

Düşük profilli öğrencilerin medreselere gönderilmesi yukarıda ifade edildiği gibi medreselerin toplumsal alandaki etkisini azaltan nedenlerden birisi olarak gösterilebileceği gibi, medreselerin etkisizleşmesinin bir sonucu olarak da gösterilebilir. Zira insanların medreseleri tercih etmemelerinin nedeni, bu kurumların sosyal hayatta etkinliklerini yitirmiş olmasıdır. Medresenin herhangi bir gelecek vaat edememesi, insanların bu kurumu tercih etmemelerine neden olmaktadır. Böyle bir durumda medrese ilk tercih olmak yerine en son seçenek olarak kabul edilmektedir. “Belki bir şey çıkar” veya “bari dinini öğrensin” düşüncesiyle medreselerin son çare olarak tercih edilmesi, bu kurumun toplumdaki etkisinin azalmasının hem sonucu hem de nedeni olarak değerlendirilebilir.

### 3.4. Soy Şeyhliğinin Artması ve Medreselerin İtibar Aracına

#### Dönüşmesi

Medreselerin yetkinliğini kaybetmesi konusunda oluşan dördüncü ana tema ise soy şeyhliği ve buna bağlı olarak liyakatsiz kişilerin bu kurumların başına geçmesidir. Nakşibendî-Halidi geleneğindeki “tekke medrese birlikteliği” düşüncesi, şeyhlerin yetkin oldukları ve eğitime önem verdikleri dönemlerde, bölgedeki eğitim faaliyetleri açısından önemli hizmetlerin sağlanmasında etkili olmuştur. Hem şeyhlik hem de eğitim konusunda liyakatli kişilerin varlığı tekke-medrese birlikteliğini iyi bir şekilde sürdürmüştür. Bu birliktelik öyle bir boyuta gelmiş ki tekkesiz medrese düşünülemeyecek bir hal almıştır. Her şeyhin tekkesinin yanında bir medresesi olmuştur.

Tekke-medrese birlikteliği, eğitim alanında önemli hizmetlerin icra edilmesini sağlamış; ancak bu ilişki kırılğan bir zemin üzerinde olmuştur. Kırılğanlık, medresedeki eğitimin tekkenin başındaki zatın inisiyatifinde olmasından kaynaklanmaktadır. Şeyhin liyakatli olduğu zamanlarda bu kırılğanlık pek hissedilmemiştir. Ancak şeyhlik kurumundaki bozulmalardan sonra bu durum daha belirgin bir şekilde görülmeye başlanmıştır. Şeyhliğin bireysel çaba ile elde edilen bir makam olmaktan çıkıp, soy üzerinden devam etmesi, liyakat konusunda problemler yaşanmasına neden olmuştur. Bir kişinin babasının şeyh olması, onun şeyh olarak kabul edilmesi için yeterli bir sebep olarak kabul edilmeye başlandığında, hem tasavvufi terbiye hem de ilim olarak yetersiz kişilerin şeyhlik iddiasında bulunması daha muhtemel hale gelmiştir.

Bu durumun eğitim ile ilişkisine baktığımızda, yetkin olmayan bir şeyhin medresenin başında olması doğal olarak medreselerdeki eğitim kalitesini de olumsuz etkilemeye başlamıştır. Liyakatsiz şeyhlerin artmasıyla birlikte medreselerde ortaya çıkan kalitesizlikle ilgili K5 şu ifadeleri kullanmıştır:

*Bugün şeyh diye ortalıkta olanların büyük bir kısmı aslında şeyh değildir. Babadan kalma bir şeyhlik söz konusu. Soydan kaynaklanan bir şeyhlik söz konusudur. Bunlar tarikat şeyhi değil; babaları şeyh olduğu için şeyh deniliyor bunlara. Bunlar medrese eğitimini bıraktılar. Çok cılız bir medrese eğitimi var. Kendileri yetkin değil ki iyi bir eğitim verebilsin. Her önüne gelen medrese açıyor. Kalite dersen çok zayıf (K5).*

Katılımcının ifadelerinden hareketle, medrese açan kişilerin eğitimi olması gerektiği düşüncesinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. “Her önüne gelen kişi medrese açıyor” ifadesi medreseler üzerinde sağlanmak istenen bir itibar elde etme çabası olarak değerlendirilebilir. Medrese sahibi olmak kişiye toplum içerisinde bir itibar sağladığı için, işlevsel bir araç olarak kullanılması gündeme gelebilmektedir. Kişinin sahip olduğu medresenin büyüklüğü ve öğrenci sayısının çokluğu ile doğru orantılı olarak toplumsal saygınlık söz konusu olmaktadır. Dolayısıyla şeyhe/seydaya bağlı medreselerin sayısı ve öğrencilerinin çokluğu toplumsal saygınlığını arttırıcı bir faktör olabilmektedir. Birçok yerde çok az sayıda talebe olmasına rağmen 4-5 katlı medreselerin yapılması, yapılan bu medreselerin bir kısmının çok lüks imkânlarla sahip olması, medrese üzerinden bir güç gösterisi yapmaya kadar varabilmektedir. Bu durum, kurumsal olarak azalan itibarların binalar üzerinden ifade edilmeye çalışıldığı izlenimi uyandırmaktadır. Bir katılımcının şu ifadeleri medreselerin nasıl bir işlev gördüklerini ifade etmektedir:

*Medreseler, kurumsal saygınlık sağlamada işlev görüyor. Medreselerde verilen eğitim ve din adamı rolü medrese aracılığıyla o kuruma bir saygı duyulmasını sağlıyor. Fakat toplumu bilgilendirme, yönlendirme ve ihya etme konusunda çok eksik kalıyorlar hatta zarar bile verebiliyorlar. Çünkü pek çok modern konuya çözüm üretilmiyorlar. Bunlar büyük eksiklikler. Kendini yenileyemiyorlar (K20).*

Bu işte artık ihlâs kalmadığını ve bazılarının bu işi sadece gösteriş için yaptığını ifade eden başka bir katılımcı ise şunları söylemiştir:

*Artık o eski ihlâs yok. Bu işi rant için yapanlar bile var. Ortalıkta mantar gibi medrese bitiyor ama âlim yetişmiyor. Kendini ilme adamıyorlar. Samimiyet kalmadı. Gösteriş işine çevirmiş bazıları. 100 talebe yetiştireceğine 10 tane yetiştirsin ama en azından yetkin olsunlar. Bakıyorsunuz bir sürü öğrenci var ama icazet alınca topluma yön verecek pek kimse çıkmıyor (K6).*

Medreselerin asıl işlevlerinden uzaklaştığını, eskiden önemli hizmetler sunmalarına rağmen günümüzde bu işlevlerini kaybettiğini söyleyen bir katılımcı ise (K7) “medreseler artık ailenin ekmeğ teknesi haline gelmiş.” şeklindeki ifadesiyle bu eğitim kurumunun nasıl dönüştüğünü ifade etmiştir.

Özetle, medreselerin başında bulunan kişilerin yetkin olmaması ve medreselerin asıl işlevinden sıyrılarak birer itibar aracı olarak kullanılması,



bu kurumun işlevsizleşmesinde etkili olmuştur. Medreselerin itibar aracı olarak kullanılmasının yanı sıra bazıları tarafından bir geçim kaynağı olarak görülmesi de bu kurumun işlevsizleşmesinde etkili olmuştur.

## SONUÇ

Bu çalışmanın sonucunda, medreselerin etkisizleşmesinde birden fazla faktörün etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bunlardan ilki medreselerin değişen şartlar karşısında kendisini güncelleyememesidir. Medreseler günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek şekilde gerek müfredat gerekse öğretim metotlarını güncellemedikleri için, tarihsel süreçte üstlendikleri rollerden uzaklaşmışlardır. Medreselerin güncellenememesinde, medreselerin toplumdaki soyutlanması, alet ilimlerine ağırlık vermeleri ve ezbere dayalı bir eğitim sistemi benimsemelerinin etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Günümüzdeki medreseler, kapsayıcı bir eğitim merkezi olmaktan çıkıp neredeyse sadece birer “dil eğitimi merkezleri” haline gelmiştir. Bu durum, medreselerin perspektifinde bir daralmaya neden olmuştur. Söz konusu daralma, medreselerin topluma etkilerini sınırlamıştır.

Medreselerin bilgi üretmeyi bırakıp sadece mevcut bilgiyi ezberlemeye çalışmaları da bu kurumun etkisizleşmesinde önemli rol oynamıştır. Günümüzdeki medreselerdeki eğitim, okutulan “sıra kitaplarının” ezberlenmesi ile sınırlandırılmış vaziyettedir. Bu durum medreseleri “bilgi üretim merkezleri” olmaktan çıkarıp “bilgi tüketim merkezlerine” çevirmiştir. Bu aynı zamanda bir pedagojik eksikliği de doğurmuştur.

Medreselerin yasal zeminde bir statülerinin olmaması da bu kurumun etkisizleşmesinde önemli bir faktör olmuştur. Özellikle cumhuriyetin ilanı ile birlikte yasaklı duruma gelmeleri, bu kurumun faaliyetlerini sınırlayıcı olmuştur. Medreselerin mezun ettiği talebelerine verdikleri icazet’in yasal bir geçerliliğinin olmaması da bir başka etken olarak ifade edilebilir.

Medreselerin işlevsizleşmesinde etkili olan hususlardan birisinin de soy şeyhliği olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği üzere, Nakşibendî gelenekte tekke-medrese birlikteliği söz konudur. Şeyhlerin ehil olduğu dönemlerde tekke-medrese birlikteliği sorunsuz bir şekilde ilerlerken; liyakatsiz şeyhlerin ortaya çıkmasıyla birlikte medreselerdeki eğitimin kalitesi de düşmüştür. Liyakatsiz şeyhlerin türemesinde, şeyhliğin babadan oğula geçen bir olgu

olarak algılanması önemli olmuştur. Liyakatsiz şeyhlerin öncülük ettiği medrese eğitimi de doğal olarak bu süreçten olumsuz etkilenmiştir.

Bölgede medreselerin birer itibar aracı haline gelmiş olması da bu eğitim kurumlarının işlevsizleşmesinde önemli rol oynamıştır. Bölgede medrese sahibi olmak bireye toplumda önemli bir statü sağlayabilmektedir. Bu statü uğruna yeterli bilgi birikimi olmadan medrese açma durumu söz konusu olabilmektedir.

### KAYNAKÇA

- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.17. Baskı, 2010
- Aşkın, Deniz. -*Din Gelenek ve Modernleşme- Türkiye’de Şark Medreseleri ve Seydalar*. Ankara: Nobel Yayınları. 2018.
- Atmaca, Metin. “Şeyh, Şah ve Sultan: Kürtlerde Tarikat ve Devlet İlişkisi”. *Uluslararası Seyyid Tâhâ-i Hakkâri Sempozyumu Bildiri Kitabı*. 232-238. İstanbul: Hakkari Üniversitesi Yayınları. 2014.
- Atuf, Nafi. *Türkiye Maarif Tarihi -Bir deneme-*. Ankara: Mualim Ahmet Halit Kitaphanesi. 1930.
- Çiçek, M. Halil. *Şark Medreselerinin Serancâmi*. İstanbul: Beyan Yayınları. 2009.
- Dağ, Muharrem. - Öymen, Hıfzırrahman. R. *İslam Eğitim Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Basımevi. 1974.
- Epözdemir, Şakir. *Medreseynê Kurdistanê Dı Dewra Miran û Neqşebendıyan De*. İstanbul: Nubihar Yayınları. 2015.
- MEDAV. <http://medresealimleri.com/hakkimizda/> 15.02.2020
- Karademir, Nihat. *Sultan Abdülhamit ve Kürtler*. İstanbul: Nubihar Yayınları. 2. Baskı. 2016.
- Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Bâğdadî ve Hâlidî Tasavvuf Geleneğinin Tarihsel Gelişim Süreci*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi. SBE. Doktora Tezi. 2013.
- Kavak, Abdulcebbar. “Hâlidîyye Medreselerinin Anadolu’daki İlim ve Kültür Hayatına Katkısı”. *Uluslararası İlahiyat ve İslâmî İlimler Kavşağında Medreseler Sempozyumu*. 1/ 267-287. Bingöl: Bingöl Üniversitesi Yayınları. 2013.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları. 16. Baskı. 2016.

- Kılıç, Remzi. “Osmanlı Devleti’nde Medreseler”. *Türk Kültür*. 39/456. 2001. 205-216.
- Makdisi, George. *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*. İstanbul: Gelenek Yayıncılık. 2004.
- Özdemir, Murat. “Nitel Veri Analizi: Sosyal Bilimlerde Yöntembilim Sorunsalı Üzerine Bir Çalışma”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 11/1. 2010. 323-343.
- Pilatin, Übeydullah. *Güneydoğu Anadolu Bölgesinde Faaliyet Gösteren Geleneksel Eğitim Kurumları*. Elazığ: Fırat Üniversitesi SBE. Doktora Tezi. 2010.
- Şengül, Serdar. *Bilgi, Toplum, İktidar: Osmanlı ve Cumhuriyet Modernleşmesi ile Karşılaşma Sürecinde Doğu Medreseleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi SBE, Doktora Tezi. 2008.
- Tekin, Hasan Hüseyin. - Tekin, Hasan. “Nitel Araştırma Yönteminin Bir veri Toplama Tekniği Olarak Derinlemesine Görüşme”. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3/13. 2006. 101-116.
- Yakuboğlu, Kenan. *Osmanlı Medrese Eğitimi ve Felsefesi*. İstanbul: Gökkuşbu Yayınları.2006.
- Yılmaz, Musa Kazım. “Kürtlerde Din Eğitimi ve Medreseler”. Kürtler. Ed. Adnan Demircan vd. 2/111-125. İstanbul: Nida Yayıncılık. 2015.
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslam’da Bilim Tarihi (Başlangıçtan Osmanlı Döneminin Sonuna Kadar)*. Konya: Kitap Dünyası. 2002.

### Görüşmeciler Listesi

- K1 Eski Diyanet personeli - 39
- K2 Şeyh Ailesi Üyesi, Medrese mezunu - 37
- K3 Şeyh - 42
- K4 Tarikat mensubu - 61
- K5 Memur, Medrese Mezunu, - 35
- K6 Gazeteci - 66
- K7 Eğitimci - 41
- K8 Geleneksel Kanaat Önderi - 74
- K9 Siyasetçi, Şeyh Ailesi Üyesi- 48
- K10 Şeyh Ailesi Üyesi, Medrese Mezunu - 42
- K11 İşçi, Tarikat mensubu - 40

- K12 Hizmetli, Tarikat mensubu – 36  
K13 Eğitimci – 66  
K14 Memur – 52  
K15 Müderris- 34  
K16 Müderris- 38  
K17 Şeyh - 36  
K18 Memur, Tarikat Mensubu – 39  
K19 Şeyh – 38  
K20 Eğitimci – 40  
K21 Siyasetçi – 51  
K22 Avukat – 36  
K23 Esnaf, Tarikat Mensubu – 39  
K24 Sağlıkçı, Tarikat mensubu – 42  
K25 İşçi, Şeyh ailesi üyesi - 30

## KULLANIŞLI BİR TEOLOJİK SİLAH OLARAK TEKFİR -MEZHEBÎ İZDÜŞÜM-

Mehmet ÖDEMİŞ\*

### Öz

Tekfir başlangıçta, Hz. Peygamberin vefatından sonra baş gösteren olayların tetiklediği süreçte politik bir enstrüman olarak kullanılmıştır. Sonraları muarızları susturmadaki pratik faydası keşfedildiğinde, entelektüel dünyaya hâkim olmuş ve İslam dininin ruhuna aykırı bir hoşgörüsüzlük ve tahammülsüzlük örneği haline gelmiştir. İlerleyen süreçte “elfâz-ı küfür” kitaplarıyla kurumsallaşmış, normal ve meşru bir uygulama haline gelmiştir. Aslında tekfir basit bir ötekileştirme aracı değildir. Dinî, hukukî ve iktisâdî sonuçları göz önünde bulundurulduğunda ağır yaptırımlar içeren bir uygulamadır. İslam kendisini hak din olarak deklare etmesine rağmen başka din mensuplarının inanç ve fikir hürriyetini koruma altına almış ve saygı duyulmasını emretmiştir. Müslüman olmayanlara bile bu hakkı tanıyan İslam'ın mensupları ise ilk nesilden itibaren gerek fikrî gerekse fiilî düzeyde entelektüel şiddetin dozunu artırmış ve tekfir mezheplerin teşekkülünden itibaren hız kazanmıştır. Teolojik ve epistemolojik bir problem olarak değerlendirdiğimiz tekfir, dinî tolerans ve çoğulculuğa aykırıdır. Tekfirin siyasal, toplumsal,

\* Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Kelâm Ana Bilim Dalı. [mehmetodemis@hotmail.com](mailto:mehmetodemis@hotmail.com) Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3657-480X>.

kültürel, tarihsel ve dinî pek çok nedeni vardır. Bu çalışmada mezheplerin tekfir anlayışlarına ilişkin bir değerlendirme sunulacaktır.

*Anahtar Kelimeler:*

*Kelâm, Tekfir, Mezhep, Büyük Günah, Toleras.*

### TAKFİR AS A USEFUL THEOLOGICAL WEAPON

#### **Abstract**

In the beginning, takfir (accusing someone heretic) has been used as a political instrument in the process triggered by the incidents that emerged after the death of the Prophet Mohammad. Later, when its practical effect has been discovered on winning advantage against the opponents, it became dominant in the intellectual domain and became an example of intolerance which is against the core of the Islam. In the following period, it became institutionalized with “elfâz-ı küfür” (the expressions which cause to unbelief) books and became a normal and legitimate practice. Takfir is not a simple othering tool. Considering its religious, legal and economic consequences, it is an enforcement with heavy sanctions. Although Islam declared itself as a true religion, it protected the freedom and belief of other religious members. Islam granted this right even to non-Muslims but the dose of intellectual violence has increased among its members since the first generation, and it has gained momentum since the establishment of sects. Takfir, which is considered as a theological and epistemological problem has many political, social, cultural, historical and religious reasons. In this study, an evaluation will be presented about the understanding of takfir among different sects.

*Keywords:*

*Kalâm, Takfir, Sect, Cardinal Sin, Tolerance.*

#### **Giriş**

Tekfir, bir Müslümanın başka bir Müslümanı herhangi bir düşüncesi ya da davranışı sebebiyle İslam dışı olarak tanımlaması şeklinde özetlenebilecek fikhî ve kelâmî bir terimdir. İslam tarihi boyunca bir başkasını küfür (dinden çıkma) ile ilan etme davranışı, ne yazık ki oldukça yaygın bir uygulama olarak kendini göstermiştir. Hâriciler, sistematik tekfir sorunuyla yüzleşmemizin ilk müsebbipleridir. “*Mürtekeb-i kebîre*”, yani büyük günah işleyenin dinen ve hukuken vaziyetinin ne olacağı hakkındaki münakaşalar, ortaya çıkışı itibarıyla dinî olmaktan çok siyasi karakterlidir. Müslümanlar için geleceğin kaderini belirleyen tarihi süreç, daha çok Allah Resulünden

sonraki çeyrek asırda yaşananlarla ilgilidir. Bu zaman zarfında cereyan eden hadiselerin yarattığı travma ve kriz, geçmişi şekillendirdiği gibi bugünü ve yarını da şekillendirme gücünü haizdir. Doğu toplumlarının karakteristik özelliğinden kaynaklı olarak geçmiş çoğu zaman geçmemekte, bazen bir yas kültürü aracılığıyla bazen de ‘recmen bi’l-gayb’ (gaybı taşlamak) düzeyindeki metafizik tartışmalarla aktüelin bir cüzü olmaya devam etmektedir.

Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte zuhur eden hadiseler, Hz. Osman’ın (öl. 35/656) katli, Cemel ve Sıffin savaşları, Emevî iktidarındaki ayaklanmalar ve bunların önlenmesinde yaşanan trajik olaylar (Kerbelâ ve Hârre örnekleri) hafızalarda kalıcı izler bırakmıştır. Bilhassa Cemel vakası ve bu savaşta her iki taraftan hayatını kaybeden binlerce Müslümanın “*dini durum*”u hakkındaki suallere verilen cevaplar Hâriciyye, Mürcie, Şia, Mu‘tezile ve Ehl-i Sünnet akımlarının doğmasında etkili olmuştur.

İlk dönem Hâricileri meseleye lafızcı yaklaşmış ve daha sonra literatüre “*mürtekb-i kebire*” isimlendirmesiyle girecek teolojik bir probleme öncülük etmişlerdir. Bu radikalizme tepki olarak ortaya çıkan Mürcie, hem Hz. Ali (öl. 40/661) ve Osman hem de Cemel ile ilgili kötücül yaklaşımın önüne geçmek için iman tarifinin sınırlarını genişleterek eylemdeki ahlaki sorumluluğu ahirete ertelemeyi önermiştir. Mutezili âlimler ise bu sorundan hareketle geliştirdikleri “*el-menzile beyne’l-menzileteyn*” nazariyesiyle kendine özgü bir kavramsallaştırmayı tercih etmişler ve çözüm için bir orta yol bulmakla problemden kaçmak arasında (el-menzile beyne’l-menzileteyn) kalmışlardır. İslam düşüncesinin kaidelerini oluşturan Ehl-i Sünnet düşünürlerinin ise bu konudaki en belirgin tavrı susmak ve hükümden kaçınmak olmuştur. Onlar tarafından bu kelâmî mesele zaman zaman Allah’a havale edilmiş, zaman zaman ise her iki tarafın da haklı olduğu belirtilerek olayların geri planındaki failerin rolü irdelenmemiştir.<sup>1</sup>

Sahâbe ve tâbiûn dönemleri, Müslümanlar açısından her bakımdan tarihin en dinamik dönemlerindedir. Bu dönemlerde askeri gelişmeler, siyasi çalkantılar ve entelektüel hareketlilikler yoğundur. İlk siyasi ayrılıklarla birlikte fikri aykırılıklar da bu döneme rastlar. Ortaya çıkan mezheplere bak-

<sup>1</sup> Mehmet Ödemiş, Kullanışlı Bir Teolojik Silah Olarak Tekfir II, Diriliş Postası (26 Haziran 2016), 3.

tığımızda Mu'tezile Vâsıl b. Ata'nın (öl. 131/748) büyük günah işleyenin durumu ile ilgili itirazdan, Eş'arîler aslah problemi ile ilgili tartışmalardan, Hâricîler hakem olayındaki tutumlarından, Mürcie Hâricî ötekileştirmenin şiddetine tepkiden, Şîa ise Hz. Ali'nin mağduriyeti üzerinden bir mezhebî inşa süreci yaşamıştır.<sup>2</sup>

Hâricî huruç ile başlayan tekfir zamanla inanç konularına ilişkin tartışmalarda muhaliflere psikolojik açıdan üstünlük elde etmek için mezheplerin başvurduğu araçlardan birisi olagelmıştır. Savunduğu görüşten emin ve delili sağlam fırkalar, tekfire doğal olarak pek ihtiyaç duymamışlardır. Bu sebepten tekfire daha çok, makul olmaktan ve ilmîlikten uzak ehl-i bidat fırkalarının müracaat ettiği görülse de zamanla her kesin başvurduğu bir araç haline gelmiştir.<sup>3</sup> Başlangıçta büyük günah işleyen müminin dinden çıkıp çıkmadığı hususuyla sınırlı kalan tekfir, mezheplerin teşekkülünden sonra farklı bir boyut kazanmış ve mezhep mensupları hemen her meselede muhaliflerini küfürle suçlamaya yönelmiştir.<sup>4</sup>

Tekfir, İslam'ın ilk asrından itibaren çözümü bulunamayan teo-sosyolojik bir problemdir. Bu fikrî virüs adeta her çağda kendini yenilemekte ve güncellemektedir. "Kalplerde olanın sadece Allah tarafından bilinebileceği"<sup>5</sup> ilahî prensibi hafızalarda öylece dururken Allah Teâlâ adına ona inananları küfür ile itham edip ötekileştirmek, iman dairesinden çıkarmak ve hatta çeşitli yaptırımlara maruz bırakmak kimin yetkisindedir? Böyle bir yetki söz konusu ve gerekli ise bunu kim yapacaktır? Sınırı ve yöntemi nedir? Bu yetki, İslam'ı her türlü zararlı ve yabancı fikirden korumakla kendini vazifeli addeden herkes için geçerli midir?

Bu araştırmada, tarih boyunca ve hatta bugün sıkça başvurulanan tekfirin sebeplerine kısaca değinip mezheplerin bu konuya temel yaklaşımlarının ne olduğunu anlamayı amaçlamaktayız. Bu makalenin amacı Hâricî, Mu'tezilî, Şîî, Mürcie ve Sünnî düşüncenin tekfir problemine yaklaşımları

<sup>2</sup> Salih Aydın, *İslam Düşüncesi I* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2016), 60.

<sup>3</sup> Recep Ardoğan, "Ehl-i Sünnet Kelâmında (Eşariyye ve Mâtüridiyye) Tekfirde Sınırlar", *Kabramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 25, (2015), 315-342.

<sup>4</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Tekfir", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim: 20 Nisan 2020).

<sup>5</sup> Fâtır, 35/38



hakkında genel bir değerlendirme imkânı verebilmektir. Konuyu çözümlmeye imanın tanımıyla başlamak, İslam'da müminin belirlenmesi ve asgari özelliklerinin tespiti açısından yararlı olacaktır.

## 1. Tekfirde Anahtar Tanımlar

### 1.1. İmanın Tanımı

İman; 'emn' kökünden türetilmiş olup birini emin kılmak, bir şeyden emin olmak, kalbi sükûna kavuşturmak manalarına gelir.<sup>6</sup> Âmene fiilinden if'âl babında bir mastar olan iman, kişinin söylediği bir sözle ilişkisini kurmak demektir.<sup>7</sup> İman lügatte, "mutlak tasdik" anlamındadır.<sup>8</sup> Haber, kişi ya da hüküm nev'inden bir şeye içten gelerek inanmak, onu doğrulamaktır. Bu tasdik sayesinde ki kalp sekînet ve sükûna kavuşur. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) de iman kelimesinin kök anlamının 'tasdik' olduğunu belirtir.<sup>9</sup> Tasdik ile bilgi arasında şart-meşrut ilişkisi vardır çünkü bilgi olmadan bir şeyin doğrulanması imkânsızdır.<sup>10</sup>

İman ıstılahta, Allah tarafından peygamber vasıtasıyla ulaştığı kesin olan haber, dinî ilke ve ahkâmın doğruluğuna şüphe etmeksizin inanmak ve kabul etmektir.<sup>11</sup> Allah'ın vahdaniyetini kabul etmekle birlikte Hz. Peygamberin getirdiklerini tasdik etmeyen iman etmiş sayılmaz.<sup>12</sup>

İman, "dil ile ikrar, kalp ile tasdik" ifadesi Ebû Hanîfe'den (öl. 150/767) mühlhemdir.<sup>13</sup> Uzuvarla amelî, imanî ayrılmaz bir parçası olup olmadığı ise ihtilafî bir meseledir. İman kalbin, dilin ve diğer azaların fiilinden ibarettir anlayışı, Ehl-i Hadis, Mu'tezile, Hâriciyye, Zeydiyye, Ahmed b.

<sup>6</sup> Saduddin Mesûd b. Ömer Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), 55.

<sup>7</sup> Ebu'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-Arap*, nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk (Beyrut: t.s.), "İman", 13:21.

<sup>8</sup> Muhammed Tehânevî, *Keşşâf-ü ıstılabât'il-fünûn*. y.y., t.s., "İman", 1:297

<sup>9</sup> Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Dârü'l-Câmiati'l-Misriyye, t.s.), 377.

<sup>10</sup> Kâdi Ebubekir Muhammed b. Tayyip el-Bâkullânî, *Kitâbü't-Tevhîd-ü'l-evâil ve telbisüd-delâil*, thk. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut:1987), 389.

<sup>11</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 55; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, nşr. İsmail Karacam, Emin Işık, Nusreddin Bolelli, Abdullah Yücel (İstanbul: 1994), 1:170.

<sup>12</sup> Tehânevî, "İman", 1:297.

<sup>13</sup> Ebu Hanîfe, *el-Âlim ve'l-müteallim*, haz. Mustafa Öz, İmam- Azam'ın Beş Eseri (İstanbul: MÜ İlahiyat Vakfı Yayınları, 2015), 18.

Hanbel (öl. 241/855), İmam Mâlik (öl.179/795), Evzâi (öl. 157/774) ve İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) görüşüdür. Hatta Hadisçilerin bazıları nafileleri bile imandan sayar.<sup>14</sup> Mu'tezile, imanı "gerek farz gerek nafile tüm taatler"<sup>15</sup> olarak tanımlar.

Kelâmcıların çoğunluğu ise iman, kalp ile tasdikten ibaret kabul etmiştir. Ebû Bekir Bâkılânî (öl. 403/1013), Cüveynî (öl. 478/1085), İmam Gazzâlî (öl. 505/1111), Şehristânî (öl. 548/1153), Seyfüddin Âmidî (öl. 631/1233), Mâtürîdî ve İsferyânî (öl. 471/1078) bunların önde gelenleridir.<sup>16</sup> Mezhepler tarihinde ameli imanın bütünüyle dışında tutmasıyla bilinen ve aykırı bir yeri olan Mürce'den bir grup ise imanı sadece bilgiye indirgeyerek tanımlamıştır. Bu gruba göre iman; Allah', peygamberi ve Allah'tan gelen şeylerin hepsini bilmektir.<sup>17</sup>

Amelin imandan bir cüz olup olmadığı konusu, tekfir için kritik bir husustur. İslam mütefekkirleri arasında bu hususta ihtilaflar yaşanmış ve mezheplerin tekfirle münasebetleri iman tanımlarına göre değişmiştir. İman, kalbî bir tasdik/katılım ve zihnî bir tutum şeklinde tanımlandığında mümin olmak kolaylaşmaktadır. Ancak dinî pratikler ve ödevler, ahlak ve muamelat dâhil edildiğinde sınırlar hem belirginleşmekte hem de muğlaklaşmaktadır. İman tezahürleri (davranışlar) üzerinden değerlendirildiğinde, ölçme kolaylaşmakta fakat ölçütlerin tespitindeki zorluk muğlaklığa yol açmaktadır. Bir farzın terki ya da haram sayılan bir işin icrası, kişiyi diğerlerinin gözünde geri dönülmez bir yola sokabilmektedir. İmanın içine dinle doğrudan alakalı olmayan hususların dahil edilmesi (imamet) ise hem sosyolojik hem de teolojik fay hatlarının oluşmasına sebebiyet vermektedir.

İslam düşüncesinin teşekkül etmeye başladığı süreç, Emevîlerin iktidar dönemiyle paraleldir. Siyasi hegemonyanın etkin olduğu bu vetirede kader ve insan hürriyeti gibi iman tanımları da siyasi etkiden bağımsız şekillenmemiştir. İmanın neliği meselesi statüko, devrim ve iktidar üçgenindeki müca-

<sup>14</sup> Tehânevî, "İman", 1:299-300.

<sup>15</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtül-İslâmiyyin ve'htilâfül-müsallin*, nşr. Helmuth Ritter (Wiesbaden: 1980), 266.

<sup>16</sup> Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 20-21.

<sup>17</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 132. Cehm'in bu tanımında, bilgiyle tasdiki kastetmiş olması da muhtemeldir. Bk. Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı*, 125.

delelerde, kitleleri mobilize etmenin pratik bir aracı olarak kullanılmıştır.<sup>18</sup> Bu etkiden iman gibi zıddı olan küfür kavramı da payını almıştır. İmanın kapsamı daralırken küfrün bağlamı genişlemiştir.

## 1.2. Küfrün Tanımı

“Küfr” kelimesi, lügatte bir şeyi örtmek demektir. Bu bağlamda nime-tin şükrünü eda etmeyen nanköre, hakikati örten, saklayan kimseye; kılıcın kınına, silahlı kişiye “kâfir” denilmiştir. Küfrün öne çıkan lügat anlamları, örtmek, nankörlük ve inkârdır.<sup>19</sup> Küfür bir şeyi örtme ve perdeleme ma-nasına geldiği için geceye; tohumu toprakta gizlediği için çiftçiye kâfir adı verilmiştir.<sup>20</sup> İsfahâni küfürle eş anlamlı kullanılan inkârı, cehaletle bağlan-tılı olarak imanın değil, irfanın zıddı olarak değerlendirir.<sup>21</sup>

Dinî bir terim olarak kâfir, büyük azabı hak eden, nikâh, miras, Müs-lüman mezarlığına defnedilme gibi haklardan mahrum bırakılan kim-seye denir. Zira kâfir, Allah’ın kendisine verdiği nimetleri inkâr etmiş ve onları örtmeye kalkışmış kişidir.<sup>22</sup> Kur’an’da kök halinde kırk bir yerde geçen küfür,<sup>23</sup> iman kavramının zıddıdır.<sup>24</sup> Bunda tam bir icmâ olduğu söylenebilir.<sup>25</sup> Kâfir, hem Allah’ı bilmeyen hem de Allah’ın varlığını delile dayalı olarak bildiği halde herhangi bir sebepten inkâr ederek yalanlayan kişiye denir.<sup>26</sup> Fakat bilgisizliğinden dolayı Allah’a inanmayan ile bildiği halde onun varlığını kendi içinde ve zahirde inkar eden kişinin dinî duru-mu aynı değildir.<sup>27</sup>

Tekfir ise bir kişiyi, kâfir olmakla itham etmek, herhangi bir eylemi ya

<sup>18</sup> Aydın, *İslam Düşüncesi I*, 63.

<sup>19</sup> Ebü’l Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahâni, *el-Müfredât elfüzül-Kuran*, thk. Savfan Adnan Dâvûdi (Beyrut: 1996), “Küfür”, 714.

<sup>20</sup> Ebu’l-Hasen Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, haz. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2/635.

<sup>21</sup> İsfahâni, “İnkâr”, *el-Müfredât*, 823

<sup>22</sup> Kâdi Abdülcebâr, *Usûli’l-hamse*, 2/637.

<sup>23</sup> Mustafa Sinanoğlu, “Küfür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 4 Nisan 2020)

<sup>24</sup> Bâkîllâni, *Kitâbü’t-Temhid*, 394.

<sup>25</sup> Tehânevî, “Küfür”, 2:1368.

<sup>26</sup> Bâkîllâni, *Kitâbü’t-Temhid*, 394.

<sup>27</sup> Ebu Hamit Gazzâlî, *Faysalût-tefrika beyne’l-İslam ve’z-zendeka*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: 2014), 63.

da düşüncesi nedeniyle küfrüne hükmetmektir. Tekfir yerine “*ikfar*” kavramı da kullanılmaktadır. Ulema küfrü; “küfr-i inkârî, küfr-i cühûd, küfr-i inâdî, küfr-i nifak”<sup>28</sup> şeklinde tasnif etmiştir. İnkârî küfür Allah’ın varlığını, nübüvveti ve nebiden gelen bilgileri açıktan inkâr anlamındadır. Fakat bu inkâr daha çok bilgisizlikten kaynaklanır. Küfr-i cühûd, kalben kabul edilen imanî bahislerin zikren reddedilmesidir. İnâdî küfür, kalben ve delile dayalı olarak Allah’ı ve peygamberi açık bir bilgiyle bilmesine rağmen haset, ırkçılık, sosyal baskı ve çeşitli çıkarların kaybı endişesi gibi sebeplerle inkâr halidir. Küfr-i nifak ise münafığın küfrünü ifade etmek için kullanılır.<sup>29</sup>

## 2. MEZHEPLERDE TEKFİR ANLAYIŞI

### 2.1. Hâricî Düşüncede Tekfir

Hâricî, “karşı çıkan” isyan eden” anlamında bir isim fiildir. Sıffın savaşında Hz. Ali’ye isyan eden ve Hakem olayının ardından ordudan ayrılan bir grup bu hareketin çekirdeğini oluşturur.<sup>30</sup> Daha sonra muhalifleri onları “insanlardan, dinden, haktan ve yönetime karşı gelerek cemaatten ayrılanlar anlamında anmıştır. İslam’da tekfiri ilk başlatanlar Hâricîler’dir.<sup>31</sup> Öyle ki Hâricilik adı, fanatizm ve şiddet terimleriyle özdeşleşmiştir.<sup>32</sup> Onlar, bu yöntemi mezheplerinin ana karakteristiği haline getirmişlerdir.

Hâricî düşüncede, küçük-büyük tüm günahlardan kaçınmak imanın bir gereğidir. Çünkü her masiyet, küfürdür.<sup>33</sup> Onlara göre iman kalp ile tasdik ve dille ikrar olduğu kadar uzuvlarla da ameldir. İmanın sınanma alanı ya da tasdikın sadakatini ispat edeceği yer, muamelattır. İlginç olan şu ki Hâricîlerin çizdiği bu katı çerçeve, daha sonra diğer mezheplerin nazariyelerinde, “elfâz-ı küfür”<sup>34</sup> kavramsallaştırmasıyla kendine yer edinmiştir.<sup>35</sup>

<sup>28</sup> Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, 59.

<sup>29</sup> Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, 59.

<sup>30</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/106.

<sup>31</sup> Kılavuz, *İman Küfür Sınırı*, 243.

<sup>32</sup> Mehmet Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 71.

<sup>33</sup> Tehânevî, “*Küfür*”, 2:1368

<sup>34</sup> Bkz. Ahmet Ziyaeddin Gümüşhanevî, *Câmiul-mütün fi bakki envâis-sıfâti’-ilâbiyye ve elfâzi’lküfri ve tashihi’l-a’mali’-acibiyye*, çev. Abdülkadir Kabakçı-Fuad Günel (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2015).

<sup>35</sup> Aydın, *İslam Düşünce I*, 69.

Hâriciler, Hakem olayından sonra Hz. Ali'yi terk etmişler ve onu Kur'an dışı davranmakla itham etmişlerdir. Bu anlamda belki de ilk tekfir ettikleri kişi, Hz. Ali olmuştur. Hakem olayına önce sıcak bakarken sonra şiddetle muhalefet etmelerinin nedeni, Cahili geçmişin geri gelmesiyle ilgilidir. Cahiliye döneminde kabileler dünyevi mülahazalarla ittifaklar kurarlar ve iktidarı beşeri akılla sağlardı. Kur'an ise bu paradigmayı alt üst ederek vahiy merkezli ilkelere müteşekkil bir iktidarın teşekkülünü teklif etmekteydi. Onlar hakem olayında iktidarın 'nas'ın (vahyin) yetkisinden alınıp yeniden 'nâs'ın (insanların) uhdesine dönüşünü görmüştü.<sup>36</sup>

Hz. Ali'nin Muaviye (öl. 60/680) ile mücadelesinde, Hâriciler'in itici kuvveti "kurra" topluluğudur. Kurralar coşkulu dindarlıkları ve mutaassıp kişilikleri sebebiyle Hâricî grubun ana omurgasını oluştururlar. Onlar, hem eğitim seviyelerinin düşüklüğünden hem de düşüncelerini kuramlaştıracak düşünsel imkâna sahip olmadıklarından ötürü literal okuma hatasına düşmüşlerdir.<sup>37</sup> Hâricî topluluğun önemli bir kesimi, hızlı bir sosyo-ekonomik değişim yaşamıştır. Onların çoğu, İslam'a girmeden önce şiddetli fakirlik içindeyken İslam'dan sonra refaha ermiş kişilerdi.<sup>38</sup> Topluluğun kahir ekseriyetini Arapların oluşturmasının nedeni onların Arap olmayanlardan pek haz etmemeleridir.<sup>39</sup>

İslam düşünce tarihinde büyük günah tanımlamasından hareketle tekfire kalkışan ilk grup olan Hâriciler, ümmetin kahir ekseriyetinin aksini savunmasına rağmen; bu radikal fikirlerinden ödün vermemişlerdir. Bu yönüyle fundamentalist bir karakteristiğe sahiptirler. Kendi anlayışlarını dinin hakikatiyle özdeş kabul etmiş ve zahire göre hareket etmeyi prensip edinmişlerdir. Muhakkimetü'l ûla'daki tutumlarında bunu görmek mümkündür.<sup>40</sup>

Hâricî topluluk imanının ne olduğundan çok küfrün ve büyük günahların neleri kapsadığıyla ilgilenmiştir. Hâriciler, "kim mümindir?" yerine "kim kâfirdir?" sorusunu ümmetin boynunda kılıç gibi gezdirmişlerdir. Hâricî

<sup>36</sup> Evkuran, *Sünni Paradigmayı Anlamak*, 78.

<sup>37</sup> Ömer Aydın, *Kuran-ı Kerimde İman Amel İlişkisi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 59.

<sup>38</sup> Muhammed Ebu'z-Zehra, *Târihül-mezâhibi'l-İslâmiyye* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Ârabî, t.s.), 1/59.

<sup>39</sup> Ebu'z-Zehra, *Târihül-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/60.

<sup>40</sup> Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. Muhammed Bedir (Kahire: t.s.), 73-76.

harekete kadar kavlen de olsa Müslümanlık iddiasında bulunan birisi, malının, canının ve onurunun masuniyetini elde etmiş sayılırdı.<sup>41</sup> Hâricîlerin yeni tip Müslümanlık tanımı, negatif bir din formülasyonu inşa etmiş ve fetihlerle birlikte İslam ile henüz tanışmakta olan toplulukların İslam'a ısınmalarını zora sokmuştur.

Hz. Ali'nin vurguladığı gibi<sup>42</sup> “*onlar hak bir sözle batılı kastederek*”<sup>43</sup> terör ve tedhiş üretmişler ve aralarında sahabenin de bulunduğu pek çok masum Müslümanın kanını dökmüşlerdir. Kur'an anlayışları hususunda lafzıcılardır ve ayetleri bağlamından kopararak anlarlar; ayetleri anlama ve yorumlama şartlarından biri olan Kur'an'ın bütüncülüğünü göz ardı ederler. Aslında iddialarında samimi olmakla birlikte<sup>44</sup> ilahî metni doğru anlayamamış ve kendilerinden menkul bir kaosun failleri konumuna gelmişlerdir.

## 2.2. Mürcie'de Tekfir

İrcâ'nın manası, tehir etmek ve ümit vermektir. Mürcie isminin verilmesinin nedeni, “amelin imandan ayrı tutulması” ve “küfürle birlikte taatın yararı olmadığı gibi imanla birlikte de masiyetin zararı yoktur” anlayışını savunmalarıyla ilgilidir.<sup>45</sup> Onların bazısına göre Allah'ı, peygamberi ve peygamberin getirdiklerini bilmek dışında ne ikrar ne tasdik ne de uzuvlarla amelın imanla bir ilgisi yoktur.<sup>46</sup> Aynı Mürciî grup, imanı bilgiden ibaret saymanın tabii bir sonucu olarak küfrü de Allah'ı bilmemek şeklinde tarif etmiştir.<sup>47</sup> Hanefî gelenek ve İmam Mâtürîdî bu grubun imanını sadece marifete indirgemesine itiraz etmiştir.<sup>48</sup>

Denilebilir ki Hâricîlik'in ortaya çıkmasına neden olan tarihsel ve toplumsal ortam Mürcie'nin de ortaya çıkma sebebidir. Ancak ircâ düşüncesine sebebiyet veren en önemli etki Hâricî bağnazlığıdır. Hâricîler'in kendileri

41 Muhammed Mücahid Dünder, *Teşekkül Dönemi Kelâm Problemlerine Devrin Siyasi Sosyal Haddelerinin Etkileri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013), 173.

42 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/109.

43 Kastedilen söz: “Lâ hükme illâ lillâh” ifadesidir.

44 Ebu'z-Zehra, *Târihü'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 1/59.

45 Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/137.

46 Eş'arî, *Makâlât*, 132.

47 Eş'arî, *Makâlât*, 141.

48 Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, 73; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, 380.

gibi düşünmeyenleri hatta kendileri gibi amel etmeyenleri düşmanlaştırması, Mürcie'nin doğmasında en önemli faktördür. Yeni fethedilen yerlerdeki sosyo-politik yapı da Hâricî radikalizmden ziyade Mürcî söylemlerin benimsenmesini sağlamıştır. Bu işin öncülüğünü, hem Hâricî teolojiden hem de Emevî teokrasiden mustarip olan mevâliler yapmıştır. Mürcî fikirlerin öncüsü olarak Abdullah b. Ömer (öl. 74/693), Hasan b. Muhammed (öl. 100/718), Hammad b. Ebî Süleyman (öl. 120/738) ve Ebû Hanîfe (öl. 150/767) gibi isimler zikredilse de bu ekol, bir isimden ziyade bir fikrin etrafında teşekkül etmiştir.<sup>49</sup>

Temel doktrini gereği Mürcî paradigmasında sistematik bir tekfirden söz etmek mümkün değildir. Mürcie'nin konumuz açısından önemi, onların Hâricî düşünceye tepki olarak kapsamını geliştirdikleri iman tanımı, büyük günah işleyeninin durumu ve hükmün ahirete ircası temelindeki fikirleridir.

### 2.3. Mu'tezilî Düşüncede Tekfir

Mu'tezile'nin ortaya çıkışı, dönemin kritik tartışmalarından biri olan “büyük günah işleyeninin durumunun ne olduğu” meselesinden kaynaklanmıştır. Mu'tezile'nin öncüsü sayılan Vâsıl Bin Atâ, Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) talebesiyken bu konuyla ilgili hocasına sorulan bir soruya, daha hocası yanıtlamadan farklı bir cevap vermiş ve bu düşüncesiyle halkadan ayrılarak Ashâbül-Adl'in kurulmasına öncülük etmiştir. Hasan-ı Basrî, Ehl-i Sünnet kelâmının öncü isimlerinden biri olması hasebiyle önemli bir şahsiyettir. O, büyük günah sahibinin münafık olacağını belirterek belki de Hâricîler'den bile daha sert bir hükümde bulunmuş olsa da kanaatimizce onun kastettiği itikadî nifak değil, amelî nifaktır.

Vâsıl, çağdaşlarından farklı olarak büyük günah işleyeni “*el-menzile beyne'l-menziletayn*” şeklinde tavsif etmiştir. Bu yeni kavramsallaştırma, ‘mürtekib-i kebir’i kâfir yapmazken mümin olarak da kabul etmiyordu. Onlar bu durumdaki kişiye ‘fâsık’<sup>50</sup> adını vermiş ve fisk ile küfrün hükmü-

<sup>49</sup> Sönmez Kutlu, *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Etkileri* (Ankara: TDV Yayınları, 2000) 58-59.

<sup>50</sup> Fâsık negatif imanı temsil eder. Bu iman, kişiyi ateşte ebedi kalmaktan koruyan imandır. Pozitif iman (itaatkâr müminin imanı) ise kişiyi ateşe girmekten koruyan imandır. (Aydın, *İslam Düşüncesi I*, 72)

nün aynı olmadığını vurgulamışlardır. Mu'tezile bu konudaki haklılığını hem sahâbe uygulamasına atıf yaparak hem de akli istidlallere başvurmak suretiyle ispata çalışmıştır.<sup>51</sup>

Mu'tezile, Havâric ile Mürcie arasında bir orta yol tutturmaya çalışmış ama oldukça muğlak ve kebîre sahibinin durumu hakkında net bir hüküm vermekten uzak duruşuyla problemi çözememiş adeta geçiştirmiştir. Onlar büyük günah işleyen hakkındaki teorilerini “mümin de değildir, kâfir de değildir” diyerek bir çıkmaza sokmuşlardır. Fâsıkın mümin olduğu hususunda net bir duruşları yoktur. Bu yüzdendir ki bu özgün teori ne kendi dönemlerinde ne de tarih içerisinde yeterince kabul görmüştür.<sup>52</sup> Yine de imanın sınırlarını alabildiğine daraltan Hâricî savrulma ile imanı bilgiye hasrederek sınırlarını muğlaklaştıran Mürcie tavır arasında orijinal bir nazariye geliştirmişlerdir. Mu'tezile'nin 'mürtekib-i kebîre'nin ahiretteki durumundan çok dünyevi konumuyla ilgili olarak bu yaklaşımı ileri sürdüğü söylenebilir. Vâsıl ve Amr'ın (öl. 144/761) kuramlarının şekillenmesinde siyasi tarafsızlıklarının etkisi görülmektedir.<sup>53</sup>

Fâsık, bütün mezheplerde büyük günah meselesi ile ilişkili olarak kullanılan bir terimdir. Büyük günah işleyeni Hâricîler “*kâfir-fâsık*”, Mürcie “*mümin-fâsık*”, Şîa “*nimet-i kâfir-fâsık*”, Hasan el-Basrî “*münafık-fâsık*” şeklinde adlandırmıştır. Büyük günahla ilgili olarak bütün gruplar fâsık ismi üzerinde birleşmişken Vâsıl ve Amr, “iki yer arasında bir yer” ifadesiyle tartışmaya ilk kez kullanılan farklı bir kavramsallaştırmayla katılmıştır.<sup>54</sup>

Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinden Eb'ül-Huzeyl (öl. 235/849), “imanın tamamı Allah'a imandır” diyerek ameli imandan kısmen ayırır. Ona göre taatlerin bir kısmının terk edilmesi küfürdür bir kısmı ise küfür olarak değerlendirilmez. Namaza ve Ramazan orucuna riayet etmemek küfür değil fâsıklıktır.<sup>55</sup> Abbad b. Süleyman (öl. 250/864), imanı Allah'a iman ve Allah için iman şeklinde kategorize eder. Allah'a iman, onun em-

<sup>51</sup> Kâdi Abdülcebâr, *Usûli'l-hamse*, 2/635-643.

<sup>52</sup> Abdülhamit Sinanoğlu, *İmam Ebu Hanîfe ve Vâsıl Bin Ata* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012), 165.

<sup>53</sup> Abdünnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak - Kâdi Abdülcebâr Örneği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 74.

<sup>54</sup> Sinanoğlu, *Ebu Hanîfe ve Vâsıl bin Ata*, 141.

<sup>55</sup> Eş'ârî, *Makâlât*, 267.



rettığı farzların ve önemseydiği nafilelerin tümüdür. Allah için imansa bazı taatleri kapsar ki terki kişinin fiskına yol açarken diğer bir kısmı küçük günahlar kabilindedir.<sup>56</sup> Nazzâm'ın (öl. 231/845) kişinin dinden çıkmasına neden olan büyük günahlar tarifi daha insaflıdır. Büyük günahlar, hakkında vaîd bulunan günahlardır.<sup>57</sup> Cübbâî (öl. 303/916) de ameli imandan sayar ve Allah'ın kullarına farz kıldığı her şeyin imandan olduğunu belirtir. O, fâsık-ı millî şeklinde bir kavramsallaştırmaya giderek, mümin olduğu halde büyük günah işleyen kişinin lafzen/ismen mümin sayılsa da gerçekte/dinen mümin olamayacağını kaydeder.<sup>58</sup>

Geç dönem Mu'tezilî kelâmcılardan Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025) ise seleflerinin görüşlerini yer yer tenkit, yer yer de tashih eder. O'na göre büyük günah işleyen mümin şeklinde tesmiye edilmez. Binaenaleyh kişinin büyük günah nedeniyle zem, lanet, istihfaf ve ihanete müstahak olduğu sabittir. Ancak o, mutlak anlamıyla olmasa da mukayyet olarak kebîre sahibine mümin denmesine cevaz verir.<sup>59</sup> Öte yandan büyük günah işleyene kâfir de denmez. Zira o, kâfirin karşı karşıya kaldığı uygulamalara maruz bırakılmaz. Kâdî, el-menzile beyne'l-menziyleteyn kuramına, Hz. Ali'den delil getirir. Hz. Ali Hâriciler'i öldürmemiş ve onları kâfir olarak isimlendirmemiştir.<sup>60</sup> O, Hz. Ali'nin Hâriciler hakkındaki değerlendirmesinin hukukî ve dinî olmaktan çok siyasi bir değerlendirme olma ihtimalini göz ardı eder.

Kur'an'ın kadim olduğunu söylemek, iktidarla yakın ilişki kurmak, insanların fiillerinin yaratıldığına inanmak, Allah'ın ahirette görüleceğine inanmak Mu'tezile'den bazılarının küfür nedenleri arasında yer alır.<sup>61</sup> Ayrıca onlar, Allah'ın birleşik ve sınırlı bir cisim olduğunu, zulmü ve cehaleti yarattığını iddia edeni de kâfir kabul ederler.<sup>62</sup>

<sup>56</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 268.

<sup>57</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 268.

<sup>58</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 269.

<sup>59</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Usûl-i hamse*, 2/621-629.

<sup>60</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Usûl-i hamse*, 637. Hz. Ali'ye Hâricilerin kâfir olup olmadığı sorulduğunda "küfürden kaçtılar" demiştir. "Onlar Müslüman mıdır?" diye sorulduğunda ise "Eğer Müslüman olsalardı onlarla savaşmazdık. Dün kardeşlerimizdiler, bize başkaldırdılar" buyurmuştur. (Kâdî, *Usûl-i Hamse*, 637.)

<sup>61</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihal*, 1/60-61.

<sup>62</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 266-267.

Her ne kadar Mu'tezeli kelâmcıların tekfire başvurduğu hususlar burada saymaya imkân vermeyecek kadar çoksa da bu ekolün tekfir konusunda önemli bir yeri vardır. Onlar, Hâricîlerin zıddına büyük günah işleyenin kâfir sayılamayacağını Kur'an, Sünnet, sahabe uygulaması ve akli delillerle ispat ederek toplumsal ve entelektüel bir kaosun engellenmesinde kritik bir fonksiyon ifa etmişlerdir. Bu tarihî işlevin değeri; Müslüman topluma yöneltilen tekfir anlayışı ile akademik tartışmalarda kullanılan tekfir anlayışı arasındaki fark kadar açıktır.

#### 2.4. Şîî Düşüncede Tekfir

Şiîlik'in esasını, Hz. Peygamber'in vefatından sonra yerine geçecek halifenin Hz. Ali olması gerektiği görüşü teşkil eder. Şîa'nın temel doktrini imamet kuramı üzerine bina edilmiştir. Bu bakımdan Şîa'yı diğer İslam mezheplerinden farklılaştıran ayırt edici karakteristik, siyaset teorisinde tebarüz eder. Şîa, tümüyle din dışı bir meseleyi (imamet) iman esaslarından birisi haline getirerek Şîî olmayanlarla arasına aşılmaz duvarlar örmüştür. Şîî düşüncenin İslamî teoloji ve sosyolojide meydana getirdiği en büyük tahribat budur.

Bazı araştırmacılara göre Şîa'nın ortaya çıkışı tümüyle siyasi-muhalif bir tutuma bağlıdır.<sup>63</sup> Çünkü Şîa'nın ortaya çıkışında savunduğu fikirler ve hareket tarzı bir siyasi parti tutumu gibidir. 'Şîa' tabiri grup ve hizip anlamında farklı şekillerde kullanılmışsa da Hz. Ali'nin nasla Hz. Peygamberden sonraki imam/halife olarak tayin edildiği fikriyle birlikte ıstılah haline gelmiştir. Şiîlik'in tarihsel seyrini tespitin zorluğundan dolayı mezhebin ortaya çıkışıyla ilgili çeşitli teoriler ortaya atılmakla birlikte<sup>64</sup> hicri ikinci asrın başlarından itibaren Şîî düşüncenin neşet etmeye başladığı söylenebilir.<sup>65</sup>

Teolojik bir inceleme olarak nübüvvet bahsi ilk defa Şîa tarafından ele alındığı gibi nübüvvetin Hz. Muhammed ile sona ermediğine ilişkin ilk

<sup>63</sup> Julius Wellhausen, *İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*, çev. Fikret İşıltan (Ankara:1989), 89.

<sup>64</sup> Halife Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa'nın İnanç Esasları* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 26.

<sup>65</sup> Hasan Onat, *Emeviler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği*, 2. Baskı (İstanbul: Endülüs Yayınları, t.s.), 142.

fikirler de aşırı Şii'ler tarafından ortaya atılmıştır. Zamanla Şii düşüncede halife ile nebînin işlevleri benzeşmeye başlamış,<sup>66</sup> bu işlevsel benzerlik, ilerleyen süreçte yerini aksiyolojik olarak aynılığa bırakmıştır. İmametî halka bırakılmayacak kadar önemli ve kamu maslahatından öte oluşu onu, dinin esaslarından biri haline getirmiştir. Sünnî düşünce risaletin tamamlandığını savunurken Şîa, Allah ile insanlar arasındaki irtibatın imam aracılığıyla devam ettiğini iddia etmiştir. Buna göre imamet, risaletin mütemmim cüzüdür ve imameti inkâr, nübüvveti inkârdır. Kur'an'ı tefsir etme, din hakkında konuşma ve hüküm verme işi ancak peygamber soyundan gelen yetkin bir kişi eliyle mümkündür.<sup>67</sup>

Şii düşünce böylece 'kutsal soy' inhirafı üzerinden rakip partilere ve mezheplere üstünlük sağlamanın yolunu açmış; Kerbelâ olayı ve Emevî yönetiminin hataları da eklenince kolayca taraftar toplayabilmiştir. Yahudilikten devşirilen yas kültürü, İran kültüründen iktibas edilen beşeri ulaştırma gibi faktörler teşekkül etmekte olan mezhebin karakterini belirlemiştir. Zamanla Şii doku imamet konusunda epistemolojik zorunluluk düşüncesinden ontolojik zorunluluk düşüncesini çıkarmıştır ki bu durumda imam artık sadece akıllara marifet fezeyân eden bir varlık değil, aynı zamanda başlangıçta ve sondaki her şeyi yapan bir varlık haline gelmiştir.<sup>68</sup>

Şiilik'in bir siyasi grup olarak ortaya çıkıp taraftar bulmasında Haricîler'in etkili olduğu kuşkusuzdur. Sosyolojinin tepkime kuralına bağlı olarak Haricîler tarafından Hz. Ali ve taraftarlarına yönelik geliştirilen aşırı ve abartılı tekfir söylemi, Ali taraftarlarında aynı oranda sahiplenme ve yüceltmeyle karşılık bulmuştur. Başlangıçta sadece siyasi bir tutumu ifade eden hareket, politik nedenler ve kültürel etkileşim sürecinin etkisi ile kendi akaidini üretmiştir. Şii düşüncenin teşekkülünde kadim Pers kültürünün etkisi açıktır. "Persliler mi İslamlaşmıştır, İslam mı Perslileşmiştir?" sorusu bile bu kültürel etkiyi ifade eder.

Şiiler Hz. Ali'nin imametini temellendirmek için Kur'an'dan delil ge-

<sup>66</sup> Ali Mebruk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), 121.

<sup>67</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Ali el-Kummî, *Risâletül-İ'tikadâtül-İmâmiyye*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, (Ankara:1978), 109-110.

<sup>68</sup> Mebruk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, 148.

tirmeye çalışmış, bunun için ayetleri zorlama tevellere maruz bırakmıştır.<sup>69</sup> Şîa'nın, kendi içinde en çok bölünüp fırkalaşan ekol olmasının nedenlerinden biri, kelâmî alt yapısındaki zayıflıkta aranabilir.

Şîa, imanın mahiyeti konusunda üç fırkaya ayrılmıştır. Onların cumhuru imanı; peygamberi, imamı ve bu ikisinin haber verdiği her şeyi ikrar etmek şeklinde tarif ederler. Bu bilgileri ifade eden ve bilen ancak mümin ve Müslümandır. Söyleyen fakat bilmeyen ise Müslümandır fakat mümin değildir. İkinci grup ameli imana dâhil eder ve bütün taatleri iman, bütün günahları ise küfür kabul ederler. Üçüncü fırkaya göre iman bilgi, ikrar ve diğer taatler için bir isimden ibarettir. Allah'ın farz kıldığı hususlardan herhangi birini yapmak için gayret etmeyen ve terk eden kişi mümin değil, fâsıktır. Yine de bu durumdaki kişi Müslüman sayılır, nikâh ve miras hukukuna sahiptir.<sup>70</sup> Şîa'nın genel itikadı üzerinde Mu'tezile'nin etkisini gözlemlemek mümkündür. Kendileri gibi düşünmeyenleri tekfir ederek kanlarını ve mallarını helal gören bir grubun üzerindeyse Hâricî damar fark edilir.<sup>71</sup>

Şîî gruplar içerisinde düşünceleri itibariyle Ehl-i Sünnet'e en yakın olduğu bilinen Zeydiyye imanı; bilgi, ikrar ve hakkında vaîd bulunan işleri yapmaktan sakınmak şeklinde tanımlar. Hakkında vaîd bulunan şeyler (büyük günahlar) şirke değil, küfre neden olur. Bu onların cumhurunun görüşüdür. Zeydiyye'den bir başka grup ise vaîd bulunan şeyleri yapmayı küfür olarak niteler.<sup>72</sup>

Şîî gruplarda bir cedel yöntemi olarak tekfîre sık başvurulmuştur. Aynı mezhep mensupları muhtelif fikrî ayrılıklardan dolayı birbirlerini küfür ile itham etmişlerdir. Örneğin Şîî-Zeydî gruplardan Süleymaniyye ve Butriyye, Hz. Ebubekir (öl. 13/634) ve Ömer'i (öl. 23/644) tekfir ettiği için Cârüdiyye'yi; Cârüdiyye de Hz. Ebubekir ve Ömer'i tekfir etmedikleri için onları tekfir etmiştir.<sup>73</sup>

Şîa'nın tekfir konusundaki negatif katkısı imameti, "zarurât-ı diniyye"den

<sup>69</sup> Keskin, *Kendi Kaynakları Işığında Şîa'nın İnanç Esasları*, 140-142.

<sup>70</sup> Eş'ari, *Makâlât*, 53-54.

<sup>71</sup> Ebu'l-Huseyn Muhammed bin Ahmed Abdurrahman el-Malâti, *et-Tenbih ve'r-red ale'l-ehli'ehvâü ve'l-bid'a*, (Beyrut: 1968), 20-22.

<sup>72</sup> Eş'ari, *Makâlât*, 89.

<sup>73</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 34.

biri haline getirmesidir. İktidar mücadelesi, güç ve itibarı ilgilendirdiğinden insanlık tarihi boyunca en çok kanın döküldüğü hususlardandır. Kur'an bu konuya sadece ilkesel düzeyde yaklaşmış, zamana ve mekâna göre değişikliği gerektirdiğinden tarihi dondurucu sabit bir ilke vaz etmemiştir. Ancak Şîa, imameti iman esaslarına dâhil ederek ümmet içinde hareketli ve kırılan bir tekfir frekansının tesisini sağlamıştır.

### 2.5. Ehl-i Sünnet Düşüncesinde Tekfir

Enes b. Mâlik (öl. 612-709) Ehl-i Sünnet'in tarihsel bir tarifini "İlk iki halifeyi seven, ondan sonraki iki damat halifeyi karalamayan ve mest üzerine meshi caiz görendir"<sup>74</sup> şeklinde yapar. Tarihsel süreçte kurumsallaşmasını tamamlayan Ehl-i Sünnet'in iki temel özelliği vardır. Birincisi sünnete uyma, ikincisi ise cemaat kavramıdır ki bu ikinci özellik; çoğulculuğu, kapsayıcılığı, müsamahayı, maslahatı ve fikir hürriyetini içermektedir. Ehl-i Sünnet'in İslam'ın teşekkül etmiş en geçerli ve yaygın yorumu sayılmasının sebebi, yukarıda özetlediğimiz temel nitelikleridir.<sup>75</sup>

Ehl-i Sünnet ulemasının genel görüşü; imanı dil ile ikrar, kalp ile tasdikten ibaret saymak şeklindedir. Sadece dil ile ikrar etmek de sadece kalp ile tasdik edip izhar etmemek de iman değildir. Bu sebepten zor ile küfür sözcüğü söylenen ve zorlama altında dillendirilen iman hakikatinde iman değildir. İmanın asıl yurdu kalptir.<sup>76</sup> Çünkü "*tasdik*" dediğimiz psikolojik ve epistemolojik hal, kalpte gerçekleşen bir hadisedir. İman kalpte olup biten bir tasdik ameliesidir fakat dil ile ikrar, öncelikle dünyevi hüküm/durum için bir gerekliliktir. Sünnî düşüncenin daha arkaik modeli kabul edilen Ehl-i Hadis, "*İman dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve uzuvlarla amel etmekten ibarettir.*" der.<sup>77</sup> Ashâbü'l-Hadis ile Ashâbür-Rey arasındaki temel ayrımlardan biri, imanın tanımı hakkındadır. Hadisçiler, ameli imandan bağımsız ve ayrı görmezler.

<sup>74</sup> Taftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 75

<sup>75</sup> Mehmet Ödemiş, *Talita Kum* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2019), 164.

<sup>76</sup> Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhid*, 389.

<sup>77</sup> Nurettin es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fi usûli'd-din*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: 1976), 87; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhid li kavâidi't-tevhid*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 144-145.

Amelin imana dâhil edilemeyeceğini yüksek sesle savunarak Havâric ve Mürcie'nin ürettiği çıkmazı, ilk sonlandıran mezhep İmamı Ebu Hanife'dir. O, amelin imana dahil edilemeyeceğini Hz. Yunus,<sup>78</sup> Hz. Musa ve Hz. Yusuf'un<sup>79</sup> kardeşleri hakkındaki ayetleri örnek göstererek delillendirir. Yine Allah Teâlâ, Hz. Muhammed'e "*Senin geçmiş ve gelecek günahını Allah'ın affetmesi için*"<sup>80</sup> buyurmuş, "*günahını*" yerine "*küfrünü*" ifadesini kullanmamıştır.<sup>81</sup> O'nun Hz. Ali'yi Ehl-i Sünnet'in öncüsü olarak nitelmesi, hem Hâricî düşünceye bir cevap hem de savunduğu fikirleri delillendirme niyetiyle ilgilidir.<sup>82</sup> Helal saymamak şartıyla büyük günahlardan herhangi birini işleyen mümin kâfir değil, günahkâr olur. Son nefese kadar imanını muhafaza edebilen kişi fâsık da olsa cehennemde sürekli kalıcı değildir.<sup>83</sup>

Sünni teolojinin önemli isimlerinden biri kabul edilen İmam Mâtürîdî, imanın yerini kalp olarak tayin eder.<sup>84</sup> Mâtürîdî, bu tezini ispat etmek için akli ve nakli delillere başvurur.<sup>85</sup> O, imanı sadece dille ikrara ya da bilgiye indirgeyenleri eleştirir.<sup>86</sup> Zira kalp yani tüm düşünce edimlerinin gerçekleştiği organ olan beyin ve onun bir epifenomeni kabul edilen zihin imanın gerçek yurdudur. Zira kişi, kalbiyle tasdik etmedikçe bilse ve bildiğini ilan/ikrar etse de yani zahiren mümin gibi görünse de gerçekte sadece münafıktır. O, iman için bilgiyi, bilgi için de akli şart görür. İmanî bilgilere ancak akılla erişilir.<sup>87</sup> Çünkü gerçek anlamda içselleştirilmiş bir dindarlık için aklin içsel olarak iknası şarttır.<sup>88</sup>

Sâbûnî'nin ifadesine göre Ehli Sünnet'in genel kanısı, küfür hariç büyük günah işleyenin imandan çıkmadığı yönündedir. Bu durumdaki kişi tevbe etmeden ölürse Hak Teâlâ ya bir şefaatinin şefaati ile ya da kendi lütf-u

<sup>78</sup> Enbiya, 21/87

<sup>79</sup> Yusuf, 12/97

<sup>80</sup> Feth, 48/2

<sup>81</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, 62.

<sup>82</sup> Ramazan Biçer, *Akil ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî* (İstanbul: Erdem Yayınları, 2018), 44.

<sup>83</sup> Ebû Hanife, *el-Fıkhu'l-ekber*, 73-74.

<sup>84</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 377.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 374-377.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 373.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 378.

<sup>88</sup> John Locke, *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*, çev. Melih Yürüşen (Ankara: 1998), 19.

keremi ile onu bağışlar ve yahut suçu nispetince cezalandırdıktan sonra cenete girmesine izin verir.<sup>89</sup> Yakın dönem müfessirlerden Elmalılı da imanla küfrü sadece zıt değil mütenakız kabul eder. Bir arada bulunmaları mümkün değildir. Bir kişi ya mümin ya kâfirdir ya da günahı ölçüsünde fâsıktır. O, el-menzile beyne'l-menziletayn kavramsallaştırmasını reddeder.<sup>90</sup>

Gazzâlî'ye göre Allah'a, Resulüne ve ahiret gününe iman dışında kalan hususlar fer'îdir. Bir mesele hariç fûruatla ilgili hususlarda kimse küfürle itham edilemez. Müstesna olan husus; “Hz. Peygamber'den tevâtür yoluyla bize gelmiş olduğu kesin bir şekilde bilinen dini bir esası reddetmek”tir.<sup>91</sup> Sünnî paradigmada epistemolojik nedenlerle tekfirin önüne geçmek için mütevâtir haber, âhâd haber ayırımına gidilmiş; bu kavramlar üzerinde tam bir uzlaşma sağlanamasa da haber-i vâhidle gelen haberin tekfire konu edilemeyeceği üzerinde mutabık kalınmıştır. Bir kimseyi reddettiği bir görüş/ inanç nedeniyle tekfir edebilmek için o görüşün dayandığı delilin mütevâtir olması gereklidir. Haber-i vâhide dayanan bir inancı benimsememek küfrü ve tekfiri gerektirmez. Çünkü haber-i vâhid zannî delildir. İman ile küfrün sınırı ise ancak katî bir delille tespit edilir.<sup>92</sup> Ebû Hanîfe'den Gazzâlî'ye kadar pek çok mütefekkirin “Ehl-i kible tekfir edilemez.” düsturunu benimsemesi, tekfir hastalığına karşı alınan önlemlerden bir diğeridir.<sup>93</sup>

Gerek iman tanımını gerekse mürtekeb-i kebîre hakkında Ehl-i Sünnet'in genel tutumu, Kur'an'ın diyalektiğine daha uygun olmakla birlikte hem kendi içlerindeki tartışmalarda hem de muarızlarına karşı yürüttükleri fikri mücadelede, tekfiri susturucu ve tahrip edici bir silah olarak kullanmaktan geri kalmamışlardır. Eş'arî ile Bâkıllanî'nin Nazzâm'ı tekfir için ayrı ayrı kitap yazmış olmaları sadece bir örnektir.<sup>94</sup> Sünnî dünyada tekfire en çok müracaat, Ehl-i Rey ile Ehl-i Hadis arasında cereyan eden tartışmalarda vuku bulmuştur. Daha sonra “Selefiyye” şeklinde anılacak olan bu grubun Haricîler'den sonra tekfire en çok başvuran ekol olduğu kabul edilir.

<sup>89</sup> Sâbüni, *el-Bidâye*, 88.

<sup>90</sup> Ahmet Akbulut, “M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 270.

<sup>91</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 27.

<sup>92</sup> Ardoğan, “Ehl-i Sünnet Kelâmında (Eşariyye ve Maturidiyye) Tekfirden Sınırlar”, 315-342.

<sup>93</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika*, 49.

<sup>94</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 115.

Sünnî ekolde yaşanan örneklerden bazılarını zikrederek tekfirin neden olduğu felaketlerin bir resmini vermek, Ehl-i Sünnet'in de bütün müsama-halı tutumu ve vaz ettiği ilkelere rağmen tekfirle arasına mesafe koyamadı-ğını gösterecektir.

Hanbeliler, "*Nebi'nin haber verdiği fevk ve istivayı tekzip ediyorlar*", gerek-çesiyle Eş'ariler'i; Eş'ariler ise "*Allah'ın misli olan hiçbir şey yoktur*"<sup>95</sup> ayetini yalanlayarak haberi sıfatlar yoluyla teşbihe düşüyorlar diyerek Hanbeliler'i tekfir etmişlerdir. Eş'ariler, "*rü'yatullâh'ı, ilim ve kudret gibi sıfatların varlığı-nı inkâr ettiler*" diye Mu'tezile'yi de tekfir etmiştir.<sup>96</sup> İmam Şâfi de halku'l-kur'an tartışmalarında tekfire yönelenlerdendir.<sup>97</sup> Eş'arilerle Mâtürîdiler arasında bile birbirlerinin kanının dökülmesine, medreselerin ve camilerin yakılmasına yol açacak kadar şiddetli kavgalar yaşanmıştır.<sup>98</sup> Saymakta olduğumuz bu üzücü olayların tek sebebi, dinî hoşgörüsüzlük değildir. Politik kamplaşmalar çoğu zaman dini bir kisve altında yürütülmüş, kitleleri yö-netmek isteyenler dini duyguların pratik yararından istifade etmiştir.

Hem bir tarihçi hem de fakih olan İbn Cerir et-Taberî (öl. 310/923), kendi anlayışına binaen İbn Hanbel'i fakihten ziyade muhaddis olarak gör-düğü için "*İhtilâfül-Fukahâ*" adlı eserinde ismini zikretmemiştir. Bunun üzerine Bağdat Hanbelîlerinin gadrine uğramış, evi muhasara edilmiş ve taşlanmıştı. Taberî'nin ölümünün ardından cenazesi, korku nedeniyle gece evinin içirisine gömülmüştür.<sup>99</sup> Yine İmam Mâlik (öl. 175/795), baskı al-tındaki boşanmanın geçersiz olduğuna dair verdiği fetvadan dolayı muha-liflerinden dayak yemiş ve eli felç kalmıştır.<sup>100</sup>

Sünnî kelâmın zirve isimlerinden ve her fırsatta Ahmet bin Hanbel'e duyduğu saygıyı dillendiren Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (öl. 324/935) başı-na gelen de farklı değildir. Ölümünden sonra kabri maruz kaldığı tacizler

<sup>95</sup> Şura, 42/11

<sup>96</sup> Gazzâlî, *Faysalût-tefrika*, 29.

<sup>97</sup> Koçyiğit, *Hadisçiler ile Kelâmçılar Arasındaki Tartışmalar*, 255.

<sup>98</sup> Wilferd Madelung, "*11.-13. Asırlarda Haneî Âlimlerin Orta Asyadan Batıya Göçü*", İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik, nşr. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 374-378.

<sup>99</sup> Tâceddin es-Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv-Mahmud Muhammed et-Tinahî (Kahire: 1966), 3/124-125.

<sup>100</sup> Abdülhamid Ebu Süleyman, *Müslüman Akılın Krizi*, çev. Yasemin Savur (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2012), 38.



sonucunda ortadan kaldırılmış ve belirsiz hale getirilmiştir.<sup>101</sup> Onun ölüm döşegindeki son sözleriyle ilgili iki farklı rivayet yer alır. Özellikle ikincisi konumuz açısından önemlidir: “Bu kibleye mensup hiç kimseye kâfir demem. Onlar bir Allah’ı kabul ederler, fark sadece kullanılan kelimelerdedir.” Diğer rivayet ise onun Mu‘tezile hakkındaki görüşüdür: “Allah Mu‘tezile’ye lanet etsin, onlar yalanlar uydurup durdular.”<sup>102</sup>

İslam düşünce tarihinde en çok tartışılan ve felsefi düşünceyi durdurduğu eleştirisine muhatap olan tekfir hareketi ise İmam Gazzâlî’nin filozoflara yönelik ithamlarıdır. Öyle ki gücünü ve etkinliğini tarih boyunca koruyan Gazzâlî’nin filozoflar hakkındaki şiddetli tenkitlerinin bir sonucu olarak İslam dünyasında felsefi düşüncenin akamete uğradığı tespitleri yapılır. Gazzâlî’nin son yazdığı eser olan *Mustasfâ*’da bu fikirleri tadil ettiği ileri sürülmekle birlikte bu bahis hala tartışmalıdır. Gazzâlî “*Tehâfütü’l-Felâsife*”de, filozofları tenkitten çok tekfir ederek onları İslam dışı davranmak, İslami epistemolojiye ve teolojiye yapısal ve köklü zararlar vermekle suçlar. Oysa bir kelâmcı, filozof ve mutasavvıf olarak Gazzâlî, düşüncenin önemini pekâlâ farkındadır. Onun ne felsefeye ne de bilime düşman olduğu söylenemez. O, klasik bir Eş’arî tavrıyla ilahiyatla ilgili konularda daha temkinli, sistemli ve metodolojik konuşmayı teklif ederken tercihini doğal olarak insandan yana kullanmamıştır. Pek çok kelâmcının tekfir ettiği Mu‘tezile’yi tekfirden kaçınan Gazzâlî’nin filozoflara yönelik tutumunu, başka şekilde anlamak gerekir.<sup>103</sup> Gazzâlî, tevilde bir metodoloji geliştirerek Müslümanlar arasında yaşanan ötekileştirmelerin önüne geçmeye çalışmıştır. Onun filozofları küfürle suçlaması fikhî bir tekfir olmaktan ziyade felsefi tekfir kategorisinde değerlendirilebilir ki bu tekfirin amelî tekfirdeki gibi hukuki sonuçları yoktur. Onları tekfir etmekle birlikte katilleri hakkındaki soruyu cevaplamamasından çıkarılabilecek sonuç budur.<sup>104</sup>

Sadece fikrî zenginlik ve entelektüel farklılık olarak değerlendirilmesi gereken hususlarda ortaya konan tekfir söylemi, kelâm ilminin teşekkülünden önce başlasa da sonraları kelâmcılar tarafından da kolayca araçsallaştı-

<sup>101</sup> Ferhat Koca, “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik”, *İlahiyat Akademi*, 1/1-2, (2015), 40.

<sup>102</sup> Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: 1983), 164.

<sup>103</sup> Gazzâlî, *el-Münkızu mine’l-dalâl*, nşr. Ramazan el-Bûtî, (Şam: 2. Basım, 1992), 50-55.

<sup>104</sup> Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ (Mısır: Dârü’l-Meârif, 1966), 307-310.

rılmıştır. Oysa kelâmciya düşen iman-küfür sınırını kesin deliller ışığında ve ilkeler düzeyinde net bir şekilde belirleyerek<sup>105</sup> dogmatizme set çekmek ve düşüncenin önünü açmaktır. Olması gereken akide ile kelâmı ya da felsefeyi birbirinden ayırmaktır.<sup>106</sup> Felsefe ya da kelâm yaparak üretilen düşünceyi akideleştirmeye çabalamak da bu düşünceyi akideyle çarpıştırarak zındıklık yaftası üretmek de medeniyetimizin kodlarıyla örtüşmemektedir. Düşünce, epistemolojinin konusu olarak doğru-yanlış yargılarıyla değerlendirilirken inancın konusu edildiğinde iman-küfür bağlamında irdelenmektedir. Aslında fıkıh kültürümüzdeki efâl-i ibâd başlığı her şeyin siyah ya da beyaz ikiliğine mahkûm edilemeyeceğinin bariz bir örneği niteliğindedir. Farz ile haram arasında ara kategoriler vardır. İmanî meselelerde de kategorik yaklaşımdan uzak durarak ara kategorilerin olabileceğini varsaymak ve meseleye doğru-yanlış mefhumlarıyla yaklaşmak daha isabetlidir. Namık Kemal'in "Bârîka-i hakikat, müsâdeme-i efkârdan doğar" vecizesi bu hakikati özetler. Tefkirin (düşünmenin) olmadığı yerde tekfirin, tekbir getirerek nasıl can aldığına dair dinler tarihi yeterince örneğe sahiptir.<sup>107</sup> Sahihliği tartışmalı da olsa "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisi/sözü<sup>108</sup>, hakikate farklı yollardan erişilebileceğinin ve bunun meşruluğunun açık bir ifadesidir. Hakikate giden yolun tek olması ise rahmet değil ancak izdiham üretir.<sup>109</sup>

Tekfirin sadece tarihsel değil; politik, sosyolojik, epistemolojik ve teolojik nedenleri olduğu vakıadır. Fakat bunlar dışında dilsel ve semantik bir faktörün varlığından da söz etmek gerekir. Zira bir dinsel geleneğe ait olmak aynı zamanda bir dilsel geleneğe de ait olmaktır. Mensup olunan dil, 'söz'e erişimin yegâne yoludur. İnsan kendini ve düşüncelerini, bağlı olduğu dil ve kültürün imkânları çerçevesinde ve o imkânlara hükmettiği nispette ifade eder. Dil kişisel dünyanın, tahayyül ve tasavvurun sınırı olduğu gibi, din de dinsel dünyanın sınırınıdır. Mümin ne kadar asli ve hakiki olduğu kanısını taşısaya da dine erişimi kısmî bir erişimdir ve başkalarının da farklı

<sup>105</sup> Recep Ardoğan, *Akideden Kelâma* (İstanbul: Yeni Asya Yayıncılık, 2015), 146.

<sup>106</sup> Ardoğan, *Akideden Kelâma*, 240.

<sup>107</sup> Mehmet Görmez, "Dindarlığımız Gösterişin Kurbanı Oldu" (Görüşmecisi: Emeti Saruhan: 19 Kasım 2018).

<sup>108</sup> Halil İbrahim Kutlay, "Ümmetimin İhtilafı Rahmettir Sözü Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 2/1 (2004), 81-104.

<sup>109</sup> Aydın, *İslam Düşüncesi* I, 36.

şekillerde bu kaynağa erişme imkânı vardır. Bunu kabullenmek, büyük bir dinî hoşgörü ve tevazunun göstergesidir.<sup>110</sup> Bilgisizlik, bilmediğini bilmemek, bildiğini gerçekliğin bütünü sanmak, dinî bilgiye taklit yoluyla erişim, taassup, siyasi ikbal için dini suistimal gibi nedenler de tekfirin sebepleri arasındadır. Patolojik bir maraz olarak kendinde Allah adına hareket etme yetkisi görme, epistemolojik inhisar ya da hakikat tekellülüğü,<sup>111</sup> mezhebî taassup, insan onurunu göz ardı etme, tövbenin ve doğruyu bulmanın zamansal imkânına fırsat tanımama, siyasal ihtilafın itikadî ve fikhî ayrılıkları tetikleme, siyasal ve entelektüel liderliğin ayrışması (bilgisiz yöneticilerin iktidara gelmesi), bilgi üretilemediği için koyu taklitçiliğin benimsenmesi<sup>112</sup> ve en önemlisi de Kur'an'ın ruhunu kavrayamama ya da tümüyle kavradığı iddiasında bulunma tekfirin başta gelen sebepleri arasındadır. Bir şeye delalet edenle bir şeyden dalalet eden arasındaki farkı fark etmek için bazen ilim (malumat) yetmemekte, irfan da gerekmektedir. “Âlemlerin Rabbi” vurgusuyla başlayıp “insanların Rabbi”<sup>113</sup> vurgusuyla biten bir kutsal kitap-tan hoşgörüden, dinî çoğulculuktan, düşünme ve eyleme özgürlüğünden başka bir mesaj çıkarmak mümkün değildir.

## SONUÇ

Tekfir, tamamıyla dinî anlamlar yüklü bir mefhum olarak kendi ontolojisi ve epistemolojisinin dışında mükeffir ile mükeffer arasında gelişen ve çoğu zaman lâdinî nitelikli ilişkinin kurbanı olmuştur. Tekfir, tarih boyunca “tevil alel ahsen” ilkesinin yürürlükten kalkmasının doğal bir sonucu olarak negatif bir din örneği sergilenmesine yol açmıştır. Bu ise münazaranın nazari bereketini tüketmesine, toleransın coğrafyamızı terk etmesine ve tefrikanın artmasına yol açmıştır. Tekfiri fikir ayrılıklarında pratik bir

<sup>110</sup> Jean-Pierre Changeux - Paul Ricoeur, *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*, çev. İsmet Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 245.

<sup>111</sup> Kuranda “Her bilenin üzerinde daha iyi bir bilen vardır.” (Yusuf, 12/76) “Allah bilir, siz bilmezsiniz.” (Bakara, 2/216) gibi ayetlerle insana bilebilmesinin sınırları ve bilgisinin mutlak olamayacağı hatırlatılır. Zira bilginin mutlak kabul edilmesi, başka bilgi ve fikirlere gözleri kör eder. Hakikat donar.

<sup>112</sup> Taha Cabir Alvani, *İhtilaf, Farkın Farkındalığı*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2011), 127-135

<sup>113</sup> Şaban Ali Düzgün, *Din, Birey ve Toplum*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 2013), 7.

enstrümana dönüştürmek, tarihi süreçte olduğu gibi bugün de bilimsel ve düşünsel hoşgörüsüzlüklere yol açmakla kalmamakta; bilimsel, toplumsal ve dinî problemlere sebebiyet vermektedir.

Tekfir, kutsalın her geçen gün bireyin hayatından azaldığı ya da seküler fenomenlerle yer değiştirdiği bir vetirede, evrensel değer kabul edilen din ve düşünce özgürlüğünün yanlış yorumlanmasının bir sonucudur. İnsanın fıtratı ve ilahî hikmet gereği ihtilaftan daha doğal bir şey yoktur. Ancak ihtilaf ahlakını gözetmeden yapılacak tartışmalar, hakikati paylaşmaktan çok onu parçalamakla sonuçlanacaktır. Her teoloji, mezhebî görüş ya da dinî telakki, dinin kendisi değil; dinden anlaşılan hükmündedir. Dinî inanç ve pratiklere bu nazarla bakmak, horgörü yerine hoşgörünün yayılmasını sağlayacaktır. Müslümanların kaybettikleri güçlerine yeniden kavuşmalarının birinci yolu, bilgiyle kopan/koparılan bağların yeniden inşa edilmesine bağlıdır. Düşünce geleneğimizde yer alan içtihatlardaki ihtilafın rahmet olarak tanımlanma yaklaşımının yaygınlaştırılması, bilimsel düşüncenin önündeki engellerin aşılmasını kolaylaştıracaktır.

### **Kaynakça**

- Akbulut, Ahmet. “*M. Hamdi Yazır’da Kelâmî Problemler*”. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu. (Ankara, 4-6 Eylül 1991), 265-280, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Alvani, Taha Cabir. *İhtilaf, Farkın Farkındalığı*. çev. İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2. Basım, 2011.
- Ardoğan, Recep. *Akideden Kelâma*. İstanbul: Yeni Asya Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Ardoğan, Recep. “Ehl-i Sünnet Kelâmında (Eşariyye ve Maturidiyye) Tekfirde Sınırlar”.
- Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 25 (2015), 315-342.
- Aydın, Ömer. *Kur’an-ı Kerim’de İman Amel İlişkisi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 3. Basım, 2016.
- Aydın, Salih. *İslam Düşüncesi I*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Bağdâdî, Ebu Mansur Abdülkâhir bin Tahir bin Muhammed. *el-Fark beyne’l-fırak*. nşr. Muhammed Bedir, Kahire: tsz.

- Bâkullânî, Kâdî Ebubekir Muhammed b. Tayyip. *Kitâbü Temhidül-evâil ve telbîsüdelâil*. thk. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: 1987.
- Biçer, Ramazan. *Akıl ve İrade Kapısı İmam Mâtürîdî*. İstanbul: Erdem Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kitâbüs-Sünne*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Basım, 2014.
- Changeux, Jean-Pierre – Ricoeur, Paul. *Neden Nasıl Düşünürüz? Etik, İnsan Doğası ve Beyin Üzerine Bir Tartışma*. çev. İsmet Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Mustafa, Çakmak. *Çağdaş Batı ve İslam Düşüncesinde Dinsel Kapsayıcılık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Dündar, Muhammed Mücahid. *Teşekkül Dönemi Kelâm Problemlerine Devrin Siyasi Sosyal Hadiselerinin Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora tezi, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali. *Din, Birey ve Toplum*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Ebu Süleyman, Abdülhamid, *Müslüman Aklın Krizi*. çev. Yasemin Savur. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 1. Basım, 2012.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *el-Fıkhul-ekber*. haz. Mustafa Öz. İmam- Âzam'ın Beş Eseri, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2015.
- Ebu Hanife, Numan b. Sabit. *el-Âlim ve'l-müteallim*. haz. Mustafa Öz. İmam- Âzam'ın Beş Eseri, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 11. Basım, 2015.
- Ebu'z-Zehra, Muhammed. *Târihül-mezâhibi'l-İslamiyye*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Ârabî, ts.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlâtül-İslâmiyyin ve'htilâfül-müsallin*. nşr. Helmuth Ritter. Wiesbaden: 1980.
- Evkuran, Mehmet. *Sünni Paradigmayı Anlamak, Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 2015.
- Gümüşhanevî, Ahmet Ziyaeddin. *Câmiu'l-mütün fi hakki envâis-sıfâti'l-ilâhiyye ve elfâzi'l-küfri ve tashibi'l-a'mali'l-acibiyye*. çev. Abdülkadir Kabakçı-Fuad Günel. İstanbul: Bedir Yayınevi, 4. Basım, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tebâfütül-felâsife*, thk. Süleyman Dünyâ. Mısır: Dârü'l-Meârif, 1385/1966.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslam ve'z-zendeka*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Münkızu mine'd-dalâl*. nşr. Ramazan el-Bûtî. Şam: 2. Basım, 1992.
- Görmez, Mehmet. “*Dindarlığımız Gösterişin Kurbanı Oldu*”. (Görüşmeci: Emeti Saruhan, Görüşme Transkripsiyonu), Gerçek Hayat Dergisi, (19 Kasım 2018). <http://www.gercek hayat.com.tr/roportaj/dindarligimiz-gosterisin-kurbani-oldu/>
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arap*. nşr. Ahmed Fâris eş-Şidyâk. 15 Cilt. Beyrut: ts.
- İsfehânî, el-Huseyn b. Muhammed er-Râgıb. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: 1996. Kâdî Abdülcebâr, Ebu'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. haz. İlyas Çelebi. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. Basım, 2013.
- Keskin, Halife. *Kendi Kaynakları Işığında Şia'nın İnanç Esasları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Kılavuz, Ahmed Saim. *İman-Küfür Sınırı*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Basım, 1984.
- Koca, Ferhat. “İslam Düşünce Tarihinde Selefilik”. *İlahiyat Akademi*, 1/1-2, (2015): 15-70.
- Koçyiğit, Talat. *Hadisçiler ile Kelâmcular Arasındaki Tartışmalar*. Ankara: AÜİF Yayınları, ts.
- Kutlu, Sönmez. *Türklerin İslamlaşma Sürecinde Mürcie ve Tesirleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2000.
- Kutlu, Sönmez. *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*. Ankara: Otto Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Locke, John. *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. çev. Melih Yürüşen. Ankara: 1998.
- Malâtî, Ebu'l-Huseyn Muhammed bin Ahmed bin Abdirrahman. *et-Tenbih ve'r-red alâ eblî'l ahvâ ve'l-bida'*. nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1968.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhid*. thk. Fethullah Huleyf. Mısır: Dârü'l-Câmiati'l-Mısriyye, ts.

- Mebruk, Ali. *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Kitâbü't-Temhid li kavâidi't-tevhid*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2007.
- Onat, Hasan. *Emeviler Devri Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*. 2. Basım, Ankara: Endülüs Yayınları, 1993.
- Ödemiş, Mehmet. *Talita Kum*. Ankara: Maarif Mektepleri, 1. Basım, 2019.
- Ödemiş, Mehmet. Kullanışlı Bir Teolojik Silah Olarak Tekfir II. Diriliş Postası (26 Haziran 2016). <https://www.dirilispostasi.com/makale/kullanisli-bir-teolojik-silah-olarak-tekfir-ii-5a78424c18e540239c10894a>
- Sâbüni, Ebû Muhammed Nurettin. *el-Bidâye fi usûli'd-din*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 1976.
- Sinanoglu, Abdülhamit. *İmam Ebu Hanife ve Vâsıl Bin Ata*. İstanbul: Rağbet Yayınları. 1. Basım, 2012.
- Sinanoglu, Mustafa. "Küfür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 4 Nisan 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kufur.e.t>
- Sübkî, Takiyyüddin Ali. *Tabakâtü's-Şâfiyye*. nşr. Abdülfettah Muhammed el-Hulv- Mahmud Muhammed et-Tinahî. 8 Cilt. Kahire: 1966.
- Süt, Abdünnasır. *Mu'tezile ve Ahlak- Kâdi Abdülcebâr Örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1. Basım, 2016.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Tâcüddin Muhammed bin Abdilkerim bin Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. tsh. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Taftâzânî, Saduddin Mesud b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 7. Basım, 2015.
- Tehânevî, Muhammed b. Â'la b. Ali b. Muhammed Hamid. *Keşşâf-ü istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. nşr. Ali Dahrûc -Abdullah Halidî. 2 Cilt. (Beyrut: t.s.).
- Tritton, Arthur Stanley, *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: 1983.
- Wellhausen, Julius. *İslamiyet'in İlk Devrinde Dini-Siyasi Muhalefet Partileri*. çev. Fikret Işıltan. Ankara: 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Tekfir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Erişim 20 Nisan 2020. <http://www.islamansiklopedisi.org.tr/tekfir>
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. nşr. İsmail Karaçam - Emin Işık vd. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, 1994.





KUR'ÂN'DA ŞİRKİN İPTALİNDE VÂRİT OLAN  
İFADELERİN DİLSEL ÖZELLİKLERİ\*

Ahmet GEZER\*\*

## Öz

Kur'ân'ın indirilişindeki birinci gaye, insanları tevhdî inancına ulaştırmak, bu inancı benimsemelerini ve özümsemelerini sağlamaktır. Bu ise ilkin tevhide zıt fikir ve inanışları ortadan kaldırmakla mümkündür. Tabii olarak Kur'ân bunlarla mücadele etmeye yönelmiş ve toplumu bütün yönleriyle saran şirk anlayışını bertaraf etmeye çalışmıştır. Kur'ân, müşriklerin toplumsal yapılarını, temayül-lerini ve ruh hallerini göz önünde bulundurarak, şirkî ve şirk tanrılarını iptal için muhataplarıyla muhtelif usûllerle mücadele etmiştir. Bu cümleden olarak, Arapların öteden beri alışageldikleri üslubu da muhafaza etmiş, bildikleri bir üslupla onlarla mücadele etmeye ihtimam göstermiştir. Sıklıkla kullandıkları ifadeleri Kur'ân da en mükemmel biçimde kullanmış ve bu yolla da onları ikna etmeyi hedeflemiştir. Örneğin, Araplar kasemi sıklıkla kullanmışlardır. Baktığımızda kasem Kur'ân'da da çok gelmiştir. Aynı şekilde te'kid, istifham, teşbih ve tekrar gibi kullanımlar sıklıkla gelmiştir. Gayemiz bu tür kullanımların şirk tanrılarının iptalinde ifade ettikleri mana ya da manaları ortaya çıkarmak ve çıkan bu manaların şirk tanrılarının iptalinde oynadığı rolü dikkatlere sunmaktır.

## Anahtar Kelimeler:

Tefsîr, Kur'ân, Şirk, Müşrik, Tanrılar.

\* Bu makale 29/12/2019 tarihinde tamamladığımız "Kur'ân'ın Şirk Tanrılarını Red Usûlü" adlı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Mardin İl Müftülüğü, Din Hizmetleri Uzmanı E mail: gezer4782 gmail.com **Orcid:** 0000-0002-4343-1770

**RELIGIOUS FEATURES OF EXPRESSIONS THAT ARE  
INHERITED IN THE CANCELLATION OF THE COMPANY IN  
THE QUR'ÂN**

**Abstract**

The first goal in the resurrection of the Qur'an is to bring people to the belief that they are committed, to embrace this faith and to assimilate. This is possible by eliminating the opposite ideas and beliefs in the first place. Of course, the Qur'an is directed to fight them. He tried to dispel the shirk mentality that surrounds society in all aspects. The Qur'an is a qur'an. He targeted all sections, such as Jews, Christians, Sabii, Muslims and polytheists, and proved that their beliefs and gods were sacred. He never tolerated any of this in this sense; he declared war against all of them. Taking into account the social structures, themes and moods of the polytheists, he fought various methods with his interlocutors to cancel the shirki and the shiraz gods. In this sentence, the Arabs have kept the style they have been accustomed to from a long time, and they are eager to fight them in a style they know. He used the phrases they often used in the Most Perfect Way in the Qur'an and in this way he aimed to convince them. For example, Arabs often used my kame, and when we look at the Qur'an, we see that my kasis is very much in the Qur'an. Likewise, it is seen that uses such as te'kid, hoarding, re-use often come. We tried to establish the meaning symposia or meanings expressed in the cancellation of such uses.

*Keywords:*

*Tafseer, Qur'an, Shiran, Polytheists, Gods.*

**GİRİŞ**

Kur'ân-ı Kerim'de tevhid inancını kökleştirmek, bunun yanında şirkin her türlüünü çürütmek, geçersizliğini ortaya koymak geniş bir yer tutar. Onda, bu ilkelerin yerleşmesi ve açıklanması için değişik yollar, çeşitli üsluplar ve pek çok vasıtalar kullanılmıştır.<sup>1</sup>

Müşrikler çok mücadeleci olduklarından ve şirkte ısrar ettiklerinden dolayı Kur'ân, onları yumuşatmak ve bu ısrarlarından vazgeçirmek adına her türlü örneği zikreder.<sup>2</sup> Birçok sûrede, kavrayabilecekleri ve ibret alıp putlara tapmayı bırakmaları yönünde onlara etki edecek gerekli her türlü delil ve ge-

<sup>1</sup> \* Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'ân*, 17/41 hk. (Beyrût: Dâruş-Şurûk 1991), 4: 2230.

<sup>2</sup> Kâdi Ebu Said Abdullah b. Ömer Nasruddin el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 18/54 hk. 2. Baskı, (Mısır: 1968) 3: 285.

rekçeleri sunar.<sup>3</sup> Kur'ân'ın şirk tanrılarını red usûlünü anlamak için onun, bu husustaki delil ve gerekçeleri nasıl, ne tür ifadelerle ve nasıl bir dil kullanarak sunduğunu tespit etmenin de önemli olduğuna inanıyoruz.

Kur'ân'ın şirk ve sahte tanrıları reddederken kullanmış olduğu bütün ifadeler özenle seçilmiş, muhatapların bâtil inanışları redededilirken bunun etkili, ikna edici ve netice almaya yönelik olmasına ihtimam gösterilmiştir. Şimdi Kur'ân'ın bu manada kullanmış olduğu ifadeleri ele alacağız.

### 1. İCÂZ

Sözlükte “sözü kısaltmak”<sup>4</sup> anlamına gelen icâz, terim olarak “bir maksat ve fikrin en az sözle açıklanması” demektir.<sup>5</sup> İcâzlı söze vecîz ve mücez, denir.<sup>6</sup>

Bir davanın ispatı ya da inkârında sözün çok büyük bir önemi ve gücü vardır. Bu itibarla kullanılan sözlerin muğlak ve müphem olmaması, muhataplar tarafından anlaşılır olması gerekmektedir. Zira bir sözden amaçlanan şeyin, muhataba ulaşması ve ona tesir etmesi için ilk önce o sözün anlaşılabilir olması şarttır.<sup>7</sup> Bu nedenle Kur'ân indiği toplumun diliyle inmiştir. Yine bütün peygamberler de kavimlerinin diliyle gönderilmişlerdir. Aksi halde muhataplar hiçbir şey anlamayacak ve yüklendikleri sorumluluktan kaçmak için bunu mazeret olarak öne sürebileceklerdir.<sup>8</sup>

“Bu, bilen bir toplum için Arapça bir Kur'an olarak âyetleri genişçe açıklanmış bir kitaptır.” (Fussilet, 41/3.)

“Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik ki, onlara (Allah'ın emirlerini) iyice açıklasın.” ( İbrâhîm, 14/4.)

Bu usûl, Kur'ân'ın şirk iptalinde ve bâtil tanrıların reddinde gelen ifadelerinde de kendini göstermektedir. Nitekim Kur'ân'ın ilgili ifadelerinin son derece açık ve net olduğu, kelimelerin mükemmel bir biçimde dizil-

<sup>3</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 18/54 hk. (Basım yeri yok: Müessesetu'r-Risale 2000) 18: 48.

<sup>4</sup> Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, “EKD” md. (Beyrût: Dâru Sadr 1414/1993), 5: 427.

<sup>5</sup> Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1988), 41.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 5: 427.

<sup>7</sup> Abdulkerim Zeydân, *Usûlü'd-da've*, (Bağdad: Matba'atu Selmân el-Azamî 1972), 452.

<sup>8</sup> Zeydân, *Usûlü'd-Da've*, 452.

diği, cümleye en ufak bir müdahalede belâğat ve güzelliğinin bozulacağı, muğlaklık ve karışıklıktan arı ve şüphe uyandırmaktan uzak olduğu çok rahat bir şekilde görülmektedir.<sup>9</sup> Örneğin: **وَالْهَيْكَمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ** “Tanrınız bir tek tanrıdır.” (el-Bakara, 2/163.) Bu ifade; zatıyla, esmâ ve sıfatlarıyla bir ve tek ilâhları olduğunu, mahlûklardan herhangi bir eşi ve benzerinin olmadığını çok net ve kolay anlaşılır bir şekilde insanlara beyan etmektedir.<sup>10</sup>

“Eğer yerle gökte Allah’tan başka tanrılar olsaydı, ikisi de bozulurdu. Arşın Rabbi olan Allah, onların vasıflandırdıklarından münezzehdir.” (el-Enbiyâ, 21/22). Burada sözün ifede edilmişindeki belâğat, icaz ve güzellik ortadadır. Eğer bunun ardından **إِلَهٌ الْإِلَهِاتِ** “bozulmamışlardır, o halde yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar yoktur.” densesydi bu söz, çok cılız ve basit olur, Kur’ân’ın belâğatına yakışmazdı.”<sup>11</sup>

Bu cümleden olarak, şirk tanrılarını reddeden âyetlerde nehyi-sarih (açık nehy) sıklıkla varid olmuş ve muhtelif suretlerde gelmiştir:<sup>12</sup>

a. Şirkin her türüne yönelik olarak gelen nehy: **وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا** “Allah’a kulluk edin, O’na bir şeyi ortak koşmayın.” (en-Nisâ, 4/36).

b. Şirkin herhangi bir türü için gelen nehy: **وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ** “Allah’la beraber başka tanrı tutup tapma.” (el-Kasas, 28/88). Burada nehy, şirk türlerinden biri olan dua ve ibâdetteki şirki reddetmek için gelmiştir.

c. Nehyin peygamberlerin şahsında muhataplara yönelik gelişi: **وَأَنْ أَقِمَّ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ** «Yüzünü, doğruya yönelmiş olarak dine çevir, sakın puta tapanlardan olma» (Yûnus, 10/105). Peygamberler tevhîd ve iman bakımından en mükemmel ve şirke en uzak insanlar olmalarına rağmen nehyin onlara yöneltilmiş olmasının sebebi şirkin çirkinliğine, günah olarak büyüklüğüne ve ne kadar tehlikeli olduğuna dikkatleri çekmek, özellikle, onların şahsında müminlerin dikkatini çekmek içindir.

d. Nehyin bazı peygamber ve sâlih kişilerin diliyle zikredilmiş olması. Mesela; Hz. İbrâhîm’in babasına şu çağırısı gibi: **يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ**

<sup>9</sup> Abdussettâr Fethullah Saïd, *el-Medhal, el-Medhal ile’t-tefsiri’l-mevdui*, (Kahire: Dâru’t-Tevzîi 1991), 116.

<sup>10</sup> Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 2/163 hk. 3: 265.

<sup>11</sup> Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Mecmuû fetâvâ İbn Teymiyye*, Medine: Mecma’u’l-Melik Fehd Li’t-Tiba’eti ve’n-Neşr 1995), 14: 60.

<sup>12</sup> Muhammed Abdulhâlık Azîme, *Dirâsâtum li’Uslûbi’l-Kur’ân*, (Kahire: Dâru’l-Hadis ts), 2: 26.

”وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا“ “Babacığım! İşitmeyen, görmeyen ve sana bir faydası olmayan şeylere niçin tapıyorsun?” (Meryem, 19/42). Yine Lokman’ın oğluna öğütü gibi: “وَاذْ قَال لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يُعْطِيهِ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ” Lokman, oğluna öğüt vererek: ‘Ey oğulcuğum! Allah’a eş koşma, doğrusu eş koşmak büyük zulümdür’ demişti.” (Lokmân, 31/13).

e. Bazen doğrudan şirkten değil de şirkle muttasıf olmaktan nehyedilmiştir: “قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ: “Gökleri ve yeri yaratan, beslenmeyip besleyen Allah’tan başka bir dost mu edinirim? de. ‘Doğrusu ben ilk müslüman olmakla emrolundum’ de; asla ortak koşanlardan olma!” (el-En’âm, 6/14). Burada, şirkle muttasıf olmaktan (müşrik olmak) nehyedilmiştir. Bu, birine “zulmetme” yerine “zâlim olma” demek gibidir. İkincisinde zulme “bulaşmaktan” nehiy söz konusu iken, birincisinde ise zulüm sıfatıyla muttasıf olmak yani “zâlim olmak”tan nehiy söz konusudur. Böylece bu, öbüründen çok daha belîğ olmaktadır. Onun için Kur’ân’da bu ifade tarzı tercih edilmiştir.<sup>13</sup>

Şirkin iptalinde varid olan ifadeler ister mücerret haber ister nehiy olarak gelsin hepsinin ortak özelliği; açık, net ve herkesin kolayca anlayabileceği bir şekilde gelmiş olmasıdır.

## 2. Te’kid

“EKD” kökünden türeyen te’kid sözlükte “güçlendirmek, sağlamlaştırmak, pekiştirmek” demektir. Vekd ve Kur’ân’da da geçtiği şekliyle “tevkîd” (Bk. en-Nahl, 16/91). de aynı mânada gelir.<sup>14</sup> “Sözü pekiştirmek” anlamında daha çok “te’kid”, “yemini pekiştirmek” anlamında ise tevkîd kelimesi tercih edilir.<sup>15</sup> Kur’ân’da, şirk tanrılarının iptalinde pek çok ve farklı şekillerde te’kid gelmiştir. “inne”, “lam” ve “kasem”le te’kid onlardan bir kaçıdır.<sup>16</sup> Gelen âyet bu her üç te’kid türünü de ihtiva etmektedir:

وَالصَّافَاتِ صَفًا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا إِنَّ إِلَهَكُمْ لَوَاحِدٌ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا

<sup>13</sup> Muhammed b. Yüsuf Ebû Hayyân, *el-Bebru’l-muhit*, (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsî’l-Ârabî 1990), 6/14 hk. 1: 437.

<sup>14</sup> İbn Manzûr, *Lisânül-arab*, 1: 100.

<sup>15</sup> Ebu’l-Kasım Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, “VKD” md. (Beyrût: Dâru’l-Marife ts), 531.

<sup>16</sup> Abdussettâr, *el-Medhal*, 116.

وَرَبُّ الْمَشَارِقِ“Sıra sıra duran ve önlerindeki sürdükçe süren ve Allah>1 an-dıkça anan meleklerle and olsun ki, sizin Tanrınız birdir; göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir.” (es-Sâffât 37/1-5).

Te'kid manası “hasr” ile de gerçekleşmiştir ve Kur’ân’da farklı şekillerde hasr örnekleri bulunmaktadır. Sözlükte “kuşatmak, kısaltmak, daraltmak, sıkıştırmak, hapsetmek, menetmek” gibi anlamlara gelen hasr, belâgat yönünden bir îcâz ve tekit türü sayılır. Edebiyat terimi olarak hasr, bir ifade içinde bir lafız veya lafızlar kümesinin diğer bir lafız veya lafızlar kümesine özel bir yolla tahsis edilmesini ve sadece onu belirtmesini ifade eder.<sup>17</sup> Şimdi örneklere bakalım:

a. Nefiy ve istisna ile gerçekleşmiş olan hasr: لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا “Şüphesiz Ben Allah’ım, Benden başka tanrı yoktur” (Tâhâ, 20/14).

b. İstisna ile olan: «إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» «O ancak tek tanrıdır, doğrusu ben ortak koşmanızdan uzağım» de.” (el-En’âm, 6/19).

c. Takdîm ve tehîr ile olan: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» “Ancak Sana kulluk ederiz” (el-Fatiha, 1/5). Bu cümle aslında “نَعْبُدُكَ” şeklindedir. Nesnenin (إِيَّاكَ) takdîm (öne alınma) edilmesiyle hasr manası oluşmuştur. Yani biz sadece Allah’a ibadet ederiz, Allahtan başka hiçbir varlığa tapmayız.

d. Cümlenin her iki tarafının marife olmasıyla da hasr manası gerçekleşmiştir: «اللَّهُ رَبِّي عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ» “Allah, benim Rabbimdir. O’na güvenirim ve O’na yönelirim.” (eş-Şûrâ, 42/10). Burada haberin (رَبِّي) marife olması mübtedaya (اللَّهُ) hasredilmiş olduğunu gösterir. O zaman da mana şöyle olmaktadır: Ancak Allah rabbimdir, rubûbiyyet O’na hâstır.<sup>18</sup>

Yukarıdaki âyetlerde olduğu gibi, Kur’ân’daki pek çok âyette Allah’tan başka bir varlığın ilâh olamayacağı belirtildikten sonra, ayrıca bu, “te’kid” ile pekiştirilip sağlaştırmıştır.

### 3. KASEM

Kasem yemin demektir.<sup>19</sup> Kur’ân’da bu bağlamda birçok yeminler vardır. Allah Teâlâ’nın Kur’ân’da kendi zatına ve isimlerine, Kur’ân-ı Kerime,

<sup>17</sup> Abdurrahmân b. Ebî Bekir Celalettin es-Suyûtî, *el-İtkân*, (Kahire: 1974), 2:

<sup>18</sup> Abdussettâr, *el-Medhal*, 117.

<sup>19</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-Ârab*, “KSM” md. 5: 3630.

kıyâmet gününe, güneş ve ay gibi gök cisimlerine, peygamberlere, peygamberlerin zuhur ettiği bölgelere, meleklerle, kâinata ve yiyeceklere yemin ettiği görülmektedir. Gece, gündüz, kuşluk vakti gibi zaman dilimlerine de yemin edilmiştir.<sup>20</sup>

Kur'ân-ı Kerim her türlü akli delillerle muhataplarının tamamına ulaşmayı hedeflemiştir. Ancak muhataplarından bazılarının akli muhâkeme yapabilecek kapasitede olmadıkları bir gerçektir. Bu kesimin ihmal edilmesi olmazdı. İşte bunlar için kase m üslubu çok müessir olacaktı. Kur'ân böylelerini ikna ve irşâd etmek, onlara tesîr etmek, düşünceye sevk etmek, kabul ve tasdike hazır hale getirmek için kase m üslûbunu kullanmıştır.<sup>21</sup>

İslâmiyet'ten önceki Arapların sosyal hayatlarında yeminin büyük bir rolü vardır. Kur'ân-ı Kerîm de Arapların öteden beri alışageldikleri üslûbu korumuş, yeminler bu üslûba uygun şekilde gelmiştir. Allah Teâla indirmiş olduğu âyetler ve delilleri bu yeminlerle desteklemiştir.<sup>22</sup>

Kur'ân'ın temel meselelerinden biri bâtil tanrıları red olduğundan bu husus da kase m le teyit edilmiştir. Çünkü kase m, muarızı daima tasdike sevk etmese de, ekseriyetle onun fikrini zayıflatır, gevşetir ve derin düşünceye sevk eder.

Gelen âyetler tevhid inancının kase m le teyit edilmesi ve güçlendirilmesine de örnektir: وَالصَّافَاتِ صَفًا فَالزَّاجِرَاتِ زَجْرًا فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا إِنَّ إِلَهُكُمْ لَوَاحِدٌ رَبُّ السَّمَاوَاتِ<sup>23</sup> “Sıra sıra duran ve önlerindeki sürdürükçe süren ve Allah>ı andıkça anan meleklerle and olsun ki, sizin Tanrınız birdir; göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunanların Rabbidir.” ( es-Sâffât, 37/1-5). Melekler Allah'a her daim ibadet ettikleri, bir an bile O'na isyân etmedikleri için Allah Teâla bu âyetlerde onlarla yemin etmek suretiyle hem onları onurlandırmış<sup>24</sup> hem de ulûhiyyet ile rubûbiyyette bir ve tek olduğunu bildirmek suretiyle aynı zamanda şirk tanrılarını reddetmiştir.<sup>25</sup>

Burada kendisi için yemin edilen ve böyle birden çok kase m e cevap teşkil

<sup>20</sup> İsmâil Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, (Ankara: TDV 2013), 168.

<sup>21</sup> Kazım Fethi er-Râvî, *Esâlibu'l-kasem fi'l-luğati'l-arabiyye*, (Bağdat: 1976), 30-31.

<sup>22</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 4: 53.

<sup>23</sup> Abdussettâr, *el-Medhal*, 116.

<sup>24</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi' li'abkâmi'l-Kur'ân*, 37/1-4 hk. (Beyrût: ts) 15: 62.

<sup>25</sup> Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'ân*, 37/1-4 hk. 5: 2981.

eden mühim meseleyi beyan için şöyle buyurulmuştur: Ey insanlar! Sadece kendisine kulluk etmeniz emredilen Rabbiniz birdir. O'nun herhangi bir benzeri ve ortağı yoktur. O halde sadece O'na kulluk edin. İbadetlerinizde hiçbir şeyi O'na ortak koşmayın. Çünkü O, Halık-ı kâinat olan Allah'tır.<sup>26</sup> Kâinatın sahibi, yaratıcı ve hükümdarı kim ise, gerçek ilâh ve mabud da ancak o olabilir.

#### 4. İSTİFHÂM

Kur'an'da şirk tanrıları reddedilirken sık gelen üslûplardan biri de istifhâmdır. Lugat anlamı, anlamayı istemek, anlamaya çalışmak<sup>27</sup> olan istifhâmın terim anlamı ise bilinmeyen bir şeyi öğrenmek için bazı özel edatlar kullanmaktır.<sup>28</sup> İstifham Kur'an'da daha çok Mekki surelerde vârit olmuştur.<sup>29</sup> Bu, istifhâmın ekseriyetle inkâr, taaccüb, tevbih, va'id ve tahkir anlamlarını ifade ettiğinden ve muhatapları da mukezzib ve muannit olduğundan dolayıdır.<sup>30</sup> İstifhâm, şirk tanrılarının reddinde ekseriyetle takrîr ve inkâr manasını ifade eder.

Birincisine örnek: “*يَا صَاحِبِي السِّجْنِ أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ*” “Ey mahpus arkadaşlarım! Ayrı ayrı bir sürü uydurma rabler mi daha iyidir, yoksa her şeyden üstün tek Allah mı?” (Yûsuf, 12/39). Bu âyetteki istifhâmdan maksat Hz. Yûsuf'un zindan arkadaşlarını Allah'ın ulûhiyyet ve rubûbiyyetini ikrâr etmelerini sağlamaktır. Hz. Yûsuf istifhâm ile onlarla diyaloga geçmek istemiştir. Çünkü eğer doğrudan delil getirerek bunu yapsaydı onlar kendisinden uzaklaşacaklardı. Bundan dolayı istifhâm vasıtasıyla kendileriyle diyalog kurmaya çalışmıştır. Bu şekilde de hakîkati (Allah'ın birliğini) itiraf etmelerini amaçlamıştır.<sup>31</sup>

Takrîr ifade eden istifhama bir diğer örnek: *قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ* “İbrâhîm: ‘Çağırduğunuz zaman sizi duyarlar veya size bir fayda ve zarar verirler mi?’ demişti.” (eş-Şu'ârâ, 26/73). Âyette “هل” edâtıyla

<sup>26</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 37/1-5 hk. 21: 9.

<sup>27</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, “FHM” md. 12: 459.

<sup>28</sup> Hâmid Avnî, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belağe ve'l-Hikem*, (Mektebetu'l-Ulûm: ts), 2: 108.

<sup>29</sup> Abdülâlîm es-Seyyid Fevde, *Esâlibu'l-istifhâm fi'l-Kur'an*, (Basım yeri yok: Muessesetu Dâri's-Sa'id ts), 496.

<sup>30</sup> es-Seyyid Fevde, *Esâlibu'l-İstifhâm fi'l-Kur'an*, 496.

<sup>31</sup> Ebû Hayyân, *el-Bebru'l-muhîr*, 12/39 hk. 12: 274.



gelen istifhâm, müşriklerin delili ikrâr etmeleri için vârit olmuştur. Müşriklere söylenen şudur: Eğer bu tanrılarınız sizlere ne bir fayda ne de zarar veremiyorlarsa onlara tapınmanızın anlamı nedir? Bunlara tapmamanız gerekir.<sup>32</sup> Onlara tapınmanız beyhudedir.

Aynı şekilde istifham-ı inkâr ile şirk tanrıları reddedilmektedir. Mesela: “Allah’ı وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ bırakıp da, kıyâmet gününe kadar cevap veremeyecek şeylere yalvarandan daha sapık kimdir? Çünkü, yalvardıkları şeyler yalvarışlarından habersizdirler.” (el-Ahkâf, 46/5). Âyetteki inkârî istifhâm cümleye şu anlamı vermiştir: Müşrikler kadar hâktan ve hakîkatten sapmış ve uzaklaşmış hiç kimse yoktur. Çünkü onlar kıyâmete kadar kendilerini duymayacak ve dualarını işitmeyecek şirk tanrılarına dua ediyorlar. Bunun akılla izâh edilecek bir tarafı yoktur. Ancak dalâlette çok ilerlemiş kimseler bunu yapar.<sup>33</sup> O halde böyle bir duruma düşmekten sakınmak gerekir.

Şu sunacağımız ayette de istifham-ı inkâr ile şirk iptal edilmiştir: أَفَمَنْ أَفْضَلُ مِمَّنْ يَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَنْ لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَهُمْ عَنْ دُعَائِهِمْ غَافِلُونَ “Hiç yaratan, yaratamayana benzer mi? İbret almaz mısınız?” (en-Nahl, 16/17). Burada Allah’tan başka varlıklara tapanlara, “Hiç yaratan ile yaratmayan bir ve denk olur mu?” denilmiştir. Bunun mümkün bir şey olmadığı belirtilmiştir.<sup>34</sup>

## 5. TEKRAR

Tekrar, manayı pekiştirir, kuvvetlendirir; şüpheyi ortadan kaldırarak uyarıyı artırır. Verilmek istenen mesajın muhataplara etkili bir şekilde ulaştırılmasında ehemmiyet arzeder.<sup>35</sup> İnsana verilmek istenen mesaj tekrarlandıkça, onun kalbine yerleşir ve orada kökleşmiş bir akîde durumuna gelir. Tekrarlanmayan bir mesajın kalıcı olması ve beklenen etkiyi vermesi çok zordur.<sup>36</sup> Onun için bazıları, “İddianın hakiki bir tesir husule getirmesi için

<sup>32</sup> Bk. Kurtûbî, *el-Câmi' li'abkâmi'l-Kur'an*, 26/73 hk. 13: 74.

<sup>33</sup> Muhammed b. Mustafa Ebû's-Suûd, *İrşâdu'l-âkli's-selim ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerim*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Ârabî ts), 46/5 hk. 8: 78.

<sup>34</sup> Ebû Hayyân, *el-Bebru'l-mubît*, 7/191 hk. 8: 215.

<sup>35</sup> Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1408/1987), 3: 9.

<sup>36</sup> Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemâhşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûbi't-te'vil*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr ts), 39/23 hk. 4: 127.

mümkün olduğu kadar aynı kelimelerle tekrar edilmesi şarttır” demişlerdir.<sup>37</sup> İnsan nefsinin vaz ve nasihate karşı soğuk durması ve bundan kaçmasının önüne geçmenin bir yolu da, verilen vaz ve nasihatın kendisine tekrar edilmesidir. Çünkü ancak bu sayede ona tesir etmesi mümkün hale gelebilir.<sup>38</sup>

“Tekrar”da hiçbir fayda olmadığını zannederek, onu fesahat üsluplarından addetmeyenler olmuştur. Ancak bunların yanıldıklarını söylemek gerekir. Çünkü tekrar, özellikle birbirleriyle alakalı olan meselelerde gelirse, en güzel fesahat üsluplarından olduğu muhakkaktır. Araplar, hitaplarında anlaşılmayan bir şey kaldığında onu tahkik etmek yahut bedduâ kasdolunduğunda, manayı güçlendirmek için onu tekrarlıyorlardı. Kur’ân onların diliyle nâzil olduğundan hitap tarzının da onların aralarında cârî olan üsluba göre olmasından daha tabîi bir şey olamazdı.<sup>39</sup> Bu güzel üslup, Kur’ân’ın birçok konuları için geçerli olduğu gibi şirk tanrılarının reddinde varîd olan deliller ve ifadeler için de geçerlidir. Akkâd (ö. 1383/1964), her cins topluma ve çağlara hitap ettiğinden dolayı Allah’ın varlığına, birliğine dair delillerin, Kur’ân’da olduğu kadar hiç bir semâvî kitapta tekrarlanmadığını söylemektedir.<sup>40</sup> Bu delillerin Kur’ân’ın müteaddit yerlerinde tekrarlandığını görmek mümkündür. Bununla hedeflenen de, insanları şirk tanrılarını hususunda uyarmak ve bunların bâtil olduklarına onları iknâ etmektir.<sup>41</sup>

Mekke’deki müşrik Arapların İslâm davasına karşı gösterdikleri şiddetli mukâvemet, husûmet ve fenalık bilinen bir husustur. Onların putperestlik ve şirk hususundaki ısrarlarına karşı cevap olarak uyarı ve tehditlerin ehemmiyetini yükseltmek, ifade ve hükümlerin kuvvetini artırmak için iddialarını çürüten delilleri barındıran ifadelerin de tekrarlanmasından daha tabîi bir şey olamazdı.<sup>42</sup> Bu itibarla Kur’ân’da, özellikle kıssâlarla mesellerin içinde şirk tanrılarını iptal eden delillerin tekrar tekrar varîd olduğu görülmektedir.

Bunu bir örnekte görelim. Mekki olan Hûd sûresinde tevhide ve sadece

<sup>37</sup> Gustave Le Bon, *Kitleler Psikolojisi*, Çev. Selahaddin Demirkıran, (İstanbul: Yağmur Yayınevi 1974), 124.

<sup>38</sup> Zerkeşi, *el-Burbân*, 3: 9.

<sup>39</sup> Zerkeşi, *el-Burbân*, 3: 9.

<sup>40</sup> Abbâs Mahmûd el-Akkâd, “*Allab*”, (Beyrût: el-Mektebetu’l-Asriyye ts), 225-226.

<sup>41</sup> Abdulkadir Halil el-Melkâvî, *Akîdetu’t-tevhîd fi’l-Kur’ân*, (Riyâd: ts), 350.

<sup>42</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 173.

bir tek Allah'a ibâdete dâvet, dört defa tekrarlanmaktadır. Kur'ân bu sûrede, geçmiş peygamberlerin kavimlerini tevhide dâvet etmelerini onların dilinden zikreder:

“وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ” And olsun ki biz Nûh'u kendi milletine gönderdik; ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım; Allah'tan başkasına kulluk etmeyin.” (Hûd, 11/25).

Bunu takiben Hûd, Sâlih ve Şuayb (asm)'in kavimlerini dâvet ederlerken “Allah'a kulluk edin. Sizin O'ndan başka hiçbir ilâhınız yok.” şeklindeki sözleri, aynı sûrede üç defa tekrarlanmaktadır. (Bk. Hûd, 11/50, 61, 84).

Benzer şekilde “يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ” “Ey milletim! Allah'a kulluk edin; O'ndan başka tanrınız yoktur” (el-Mü'minûn, 23/23, 32). ifadesi, bir defa Hz. Nuh, bir defa da bir kavmin içinden seçilmiş Resul'ün dili üzere Mü'minûn sûresinde varid olmaktadır. Böylece bütün peygamberlerin, insanları sadece bir tek olan Allah'a kulluk etmeye dâvet ettikleri, O'ndan başkasına kulluk etmekten sakındırdıkları bildirilmektedir. Bu, dinin birinci temelini oluşturduğundan ve her zaman ve çağda yaşayan insanları en fazla alakadar eden husus olduğundan tekrar edilmesine ihtiyaç hasıl olmuştur. Böylelikle, dinin temel prensibi insanların zihinlerine yerleştirilmiş olmakta, onların en çok ayaklarının kaydığı hususta uyarılmaktadırlar.<sup>43</sup>

Gelen âyetlerde de, Allah'tan başka bir ilâhın olamayacağını vurgulamak için “أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ” “Allah ile birlikte başka ilâh mı var!?” ifadesinin beş defa tekrarlandığını görüyoruz:

“Yahut gökleri ve yeri yaratan ve size gökten yağmur yağdırıp, onunla, ağaçlarını sizin yetiştiremeyeceğiniz gönül alıcı güzel bahçeler meydana getiren mi? **Allah ile birlikte başka ilâh mı var!?** Hayır, onlar (Allah'a) eş tutan bir kavimdir. Yahut yeryüzünü karar kılma yeri yapan, içinde nehirler akıtan, onun için oturaklı dağlar yapan ve iki denizin arasına bir engel koyan mı? **Allah ile birlikte başka bir ilâh mı var!?** Hayır, onların çoğu bilmiyor! Yahut kendisine dua ettiği zaman zorda kalmışa cevap veren ve başa gelen kötülüğü kaldıran, sizi yeryüzünün halifeleri kılan mı? **Allah ile birlikte başka ilâh mı var!?** Ne kadar az düşünüyorsunuz! Yahut karanın ve denizin karanlıklarında size yolunuzu gösteren ve rahmetinin önünden

<sup>43</sup> Muhammed Çelik, *Kur'ân'ın İknâ Husûsiyeti*, (İzmir: Çağlayan Yay., 1996), 246.

rüzgârları bir müjdecî olarak gönderen mi? **Allah ile birlikte başka bir ilâh mı var!?** Allah, onların ortak koştuklarından yücedir. Yoksa, başlangıçta yaratmayı yapan, sonra onu tekrarlayan ve sizi gökten ve yerden rızıklandıran mı? **Allah ile birlikte başka bir ilâh mı var!?** De ki, Eğer doğru söyleyenler iseniz kesin delilinizi getirin.” (en-Neml, 27/60-64).

Bu âyetlerde **اللَّهُ مَعَ الْإِلَهِ** ifadesinin tekrarlanmasından gaye, “Allah’ın bir ve tek olduğu ve O’ndan başka bir ilâhın olmadığı” fikrini putperest muhataplarına kabul ettirip, tevhid inancının kalplerine nüfuz etmesini kolaylaştırmaktır.<sup>44</sup>

## 6. KIYÂS

Kur’ân, insanların fitraten doğru bilecekleri, güvenli, yararlı ve kesin sonuçları, bunların tam tersi olan tehlikeli, korkulu ve şüpheli olanlarıyla mukayese ettirerek, onları düşündürmek ve doğruyu bulmalarını sağlamak ister.<sup>45</sup> Allah ile şirk tanrıları arasında, Allah’ın sonsuz kudreti ile yaptıklarını ve şirk tanrılarının son derece aciz ve çaresiz olmaları sebebiyle yapamadıklarını kıyâslamak suretiyle şirk tanrılarını reddetme yoluna gitmiştir. Her iki tarafın durumunu izâh ederek insanlara, hangisinin daha hayırlı, üstün ve sahip oldukları vasıfları göz önünde bulundurarak ilâh olmaya kimin layık olduğunu onlara buldurmayı hedeflemiştir. Sunacağımız âyetlerde bunu görüyoruz:

“De ki: Hamd Allah’a mahsustur, seçtiği kullarına selam olsun. Allah mı daha iyidir, yoksa O’na koştukları ortaklar mı? Yoksa gökleri ve yeri yaratan, gökten size su indirip onunla, bir ağacını bile bitirmeye gücünüzün yetmediği, güzel güzel bahçeler meydana getiren mi? Allah’ın yanında başka bir tanrı mı? Hayır; onlar taptıklarını Allah’a eşit tutan bir millettir. Yoksa yeri, yaratıklarının oturmasına elverişli kılan ve aralarında ırmaklar meydana getiren, yeryüzüne sabit dağlar yerleştiren, iki deniz arasına engel koyan mı? Allah’ın yanında başka bir tanrı mı? Hayır; çoğu bilmezler. Yoksa, darda kalana, kendisine yakardığı zaman karşılık veren, başındaki sıkıntıyı gideren ve sizi yeryüzünün sahipleri yapan mı? Allah’ın yanında başka bir tanrı

<sup>44</sup> Ebû Zehra, *el-Mucizet’u’l-kübrâ el-Kur’ân*, (Mısır: Daru’l-Fikri’l-Arabî 1970), 119.

<sup>45</sup> Veli Ulutürk, *Kur’ân-ı Kerim Allah’ı Nasıl Tanıtıyor*, (İzmir: Nil A.Ş. Yay., 1988), 208.

mi? Pek kıt düşünüyorsunuz. Yoksa, karanın ve denizin karanlıklarında size yol bulduran, rüzgarları rahmetinin önünde müjdeci gönderen mi? Allah'ın yanında başka bir tanrı mı? Allah, koştukları eşlerden yücedir. Yoksa, önce yaratan, sonra da yaratmayı tekrar edecek olan; size gökten ve yerden rızık veren mi? Allah'ın yanında başka bir tanrı mı? De ki: Eğer doğru sözlülerden iseniz, açık delilinizi getirin. De ki: Göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka bilen yoktur. Ne zaman diriltileceklerini de bilmezler.” (en-Neml, 27/59-65).

Görüldüğü üzere bu âyetlerde, müşriklere birtakım sorular yöneltilerek onlardan iddialarını doğrulayacak bir cevap talep edilmiştir. Allah'ın varlığı ve birliğine işaret eden vasıfları üzerinde durularak, müşriklerin Allah'tan başka taptıkları tanrılarının bu zikredilen özelliklerinden hiçbirini taşımadıkları, böylece de onların tanrı olamayacağı fikri ortaya konulmuştur.

Mukayese yoluyla şirk tanrılarının reddedildiği başka ayetler de var: “Allah'a koştüğünüz ortaklardan nasıl korkarım? Oysa siz, Allah'ın hakkında size bir delil indirmediği bir şeyi O'na ortak koştuktan korkmuyorsunuz. İki taraftan hangisine güvenmek daha gereklidir, bir bilseniz.” (el-En'âm, 6/81). Burada Hz. İbrahim putperestlere şunu demektedir: Kendisinden başka tanrı olmadığı ve benim kendisi hakkında kanıtlara sahip olduğum halde benimle Allah hakkında mı tartışyorsunuz? Sizin fasit sözlerinize ve asılsız şüphelerinize nasıl dönüp bakarım? Tanrılarınızın hiçbir etkilerinin olmadığı ve sizin onlar hakkındaki sözlerinizin batıl olduğuna benim onlardan korkmamam ve onları umursamamam bir delildir.<sup>46</sup> Âyette putperestlik ile tevhîd birbirileriyle mukayese edilirken, tevhîdin kesin delili olduğu, putperestliğin ise hiçbir delili olmadığı bildirilmiştir. O halde bunların hangisi korkulardan emin olmaya hak sahibidir? Elbette selim akıl, tevhîdin lehine cevap verecektir.

Gelen âyetlerde de Hz. İbrâhîm'in putperestleri iknâ ve irşâd için mukayese üslubundan genişçe istifade ettiğini görüyoruz:

“Onlara İbrâhîm'in kıssasını anlat. İbrâhîm, babasına ve milletine: Nelere tapıyorsunuz? demişti. Putlara tapıyorsunuz, onlara bağlanıp duruyorsunuz

<sup>46</sup> İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, Thk. Sami b. Muhammed, (Basım yeri yok: 1999), 6/81-82 hk. 3: 293.

demişlerdi. İbrâhîm: Çağırduğunuz zaman sizi duyarlar veya size bir fayda ve zarar verirler mi? demişti. Hayır ama, babalarımızı da bu şekilde ibâdet ederken bulduk demişlerdi. İbrâhîm: Eski atalarınızın ve sizin nelere tap-tıklarınızı görüyor musunuz? Doğrusu onlar benim düşmanımdır. Dostum ancak âlemlerin Rabbidir. Beni yaratan da, doğru yola eriştiren de O'dur. Beni yediren de, içiren de O'dur. Hasta olduğumda bana O şifa verir. Beni öldürecek, sonra da diriltecek O'dur. Âhîret gününde yanılmalarımı bana bağışlamasını umduğum O'dur.” (eş-Şu'ârâ, 26/69-82).

Bu âyetlerde önce putların âcizliği, çaresizliği, cansızlığı, fayda veya zarar vermekten aciz oldukları abitlerine itiraf ettirilmiştir. Daha sonra da yüce Allah'ın sonsuz kudretiyle kâinattaki her şeyi idâre ettiği, en küçüğünden en büyüğüne kadar, canlı-cansız her şeyin müdebbiri olduğu anlatılarak, muhatapların mukayese yaparak, hakikati görmeleri için kendilerine imkan tanınmıştır.<sup>47</sup>

Gelen âyetlerde ise, Allah'ın ilk defa mahlûkatı yaratıp ölümlerinden sonra tekrar diriltme, doğru yolu gösterme, insan bilgisine kaynaklık etme gibi vasıfları ile tapınılan putların vasıfları karşılaştırılmıştır:

“De ki: Koştuğunuz ortaklardan, önce yaratan, sonra, bunu tekrar eden var mıdır? De ki: Allah önce yaratır, sonra bunu tekrar eder. Nasıl da döndürülürsünüz! De ki: Koştuğunuz ortaklardan gerçeğe eriştiren var mıdır? De ki: Ama Allah gerçeğe eriştirir. Gerçeğe eriştiren mi, yoksa, birisi götürmezse gidemeyen mi uyulmağa daha layıktır? Ne biçim hüküm veriyorsunuz?” (Yûnus, 10/34-35). Bu gökler ve yeri yaratmaya başlayan, sonra onlardaki yaratıkları var eden, gök cisimlerini ve yeryüzünü ayıran, onlardakileri yokluğa çeviren ve sonrada yaratıkları yeni bir yaratılışla tekrar eden kimdir? Tek ve ortağı olmaksızın bir başına bunları yapan Allah'tır. Siz de biliyorsunuz ki, Allah'tan başka taptığınız tanrılar, sapkınlığa düşmüş birini hidâyete eriştiremezler. Şaşkınlığa ve dalâlete düşenleri hidâyete eriştiren, kalpleri dalâletten hidâyete çeviren ancak kendinden başka tanrı olmayan Allah'tır.<sup>48</sup> Şu halde Allah'a mı, yoksa diğer tanrılara mı tapmak gerekir.

<sup>47</sup> Çelik, *Kur'an'ın İknâ Husûsiyeti*, 274-275.

<sup>48</sup> İbn Kesîr, *Tefsîr*, 10/34-35 hk. 4: 267.

Elbetteki sarîh akıl Allah'a tapmanın daha doğru ve akılcı olduğu sonucuna varacaktır.

Gelen âyette ise muvahhid kul ile müşrik kulun durumları bir mesel ile tasvir edilmiş, daha sonra da bunlar birbirleriyle kıyaslanmıştır:

“Allah, geçimsiz efendileri olan bir adamla, yalnız bir kişiye bağlı olan bir adamı misal olarak verir. Bu ikisi eşit midir? Övülmek Allah içindir, fakat çoğu bilmezler.” (ez-Zümer, 39/29). Bir tarafta birbirleri ile anlaşamayan birkaç ortağın mülkü olup hepsinden farklı emirler alan, bu yüzden de şaşırıp kalan, bir metotta sabit kalamayan, bir yol tutturamayan, dolayısıyla farklı tercih ve zevkleri bulunan sahiplerinden hiçbirini razı edemeyen bir köle; diğer tarafta ise tek bir sahibi olan, sahibinin isteklerini ve belirlediği vazifeleri bilen ve bu sayede rahat, tutarlı olan bir diğer köle. Durum olarak bu ikisi eşit olur mu? Eşit olmayacakları muhakkaktır. Tek bir efendiye boyun eğen istikamet tayininde zorluk çekmez, yönü tek, enerjisi bütün, yolu açıktır. Birden fazla ve anlaşamayan efendilere sahip olan diğeri ise azap içindedir, bir hal üzere kalamaz ve bırak efendilerinin hepsini memnun etmeyi, tek birini bile memnun edemez.<sup>49</sup>

Kur'ân'da, şirk tanrılarının iptalinde kıyâs türlerinden biri olan “kıyâs-ı evlâ” (basiti zora kıyaslama) sıklıkla gelir. Hatta İbn Teymiyye, Kur'ândaki kıyâsların hemen hepsinin bu tür kıyâslardan ibaret olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup> Bu çeşit kıyâsta basit olan bir şey, kendisinden daha zor olan bir şeye kıyâslanır. Mahlûkata ait kemâl sıfatlarının tamamına Allah Teâla sahiptir. O halde bir mahlûkun bile kendisine yakıştırmadığı, kendisini tenzîh ettiği olumsuz sıfatlardan yüce Yaratıcının münezzeh olması evlâdır. Kur'ân'ın Allah'a yakıştırılan kız evladını Allah'tan nefyederken, müşriklerin bunu kendileri için dahi kabul etmediklerine işaret etmesi bu kıyâs türünün bir örneğidir. Mülkünde ve tasarruflarında Allah'ın ortakları olmasını nefyederken, efendilerinin mülklerinde ve tasarruflarında kölelerini kendilerine ortak kabul etmediklerine işaret etmesi de böyledir. (Bk. er-Rûm, 30/28).

<sup>49</sup> Seyyid Kutub, *Fizilâli'l-Kur'an*, 39/29 hk. 5: 3046.

<sup>50</sup> Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalîm İbn Teymiyye, *Muvafeketu sahibi'l-menkül li'saribi'ma'kül*, (Kahire: es-Sünnetü'l-Muhammediyye 1951), 1: 15.

Kur'ân bu kıyâs türüyle, en güzel örnek sahibi Hâlıkın bu tür yakıştırma-  
dan uzak ve münezze olmasının evlâ olduğunu bildirmektedir.<sup>51</sup>

### 7. TEŞBÎH

Teşbîh, lügâtte “bir şeyi başka bir şeye benzetmek”<sup>52</sup> manasındadır. İstılahta ise teşbîh; muayyen bir amaç için, bir edat ile aralarındaki müşterek vasıftan dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetmektir.<sup>53</sup> Diğer bir ifadeyle teşbîh, bir veya birkaç şeyin bir veya daha fazla özellikte müşterek olduklarını beyan etmektir.<sup>54</sup> Temsilî ve teşbîhî ifadeler, Kur'ân'ın edebî güzelliğinin açıkça sergilendiği anlatımlar olarak kabul edilmektedir. Bu üslûpta mesela; bazı âyetlerde güzel söz kökü sağlam bir ağaca (Bk. İbrâhîm, 14/24), Allah'ın nuru cam bir fanus içindeki ışığa (Bk. en-Nûr, 24/35). dünya hayatı gökten inen bir yağmura (Bk. Yûnus, 10/24), arz beşiğe (Bk. en-Nebe, 78/6), dağlar çadır kazıklarına (Bk. en-Nebe, 78/7), gece elbiseye (Bk. en-Nebe, 78/10), güneş kandile (Bk. en-Nebe, 78/13), dalgalar dağlara (Bk. Hûd, 11/42) benzetilmiştir.

Teşbîh, Kur'ân üslûbunun bir parçası ve Kur'ân'daki en güçlü anlatım araçlarındandır.<sup>55</sup> Kur'ân zihni manayı, psikolojik durumu, görülen sahneyi, insan örneğini ve beşerî tabiatı hissedilir ve hayal edilir şekilde resmeder. İnsan bir bakar ki anlatılan o zihni mana, psikolojik durum, insan örneği; bir gerçeklik, somut bir cisim durumuna gelmiştir. Sanki tasvîr ve teşbîh; olayları, sahneleri, kıssaları ve görüntüleri birden bunları, içinde hayat ve hareket olan, zihinde canlanan belirgin varlıklara çevirmiştir.<sup>56</sup>

Teşbîh ile anlatmak, konuyu doğrudan anlatmaya oranla muhatabı daha fazla etkiler, ona tesîr eder. Kur'ân da en derin konuları en güzel teşbîhlerle anlatır. Bunların başında da tevhîd gelmektedir. Örneğin; Kur'ân, Allah'a ortak koşan kimsenin içinde bulunduğu durumun vehametini, “Kim Allah'a ortak koşarsa o, sanki gökten düşmüş de kendisini kuşların kapıştığı veya

<sup>51</sup> Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *er-Reddu alâ'l-mantikiyyin*, (Lahor: Maârif 1976), 150.

<sup>52</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-ârab*, “ŞBH” md. 3: 2190.

<sup>53</sup> Nesrettin Bolelli, *Belağat*, (İstanbul: MÜİF Yay. 2013), 34-35.

<sup>54</sup> Bolelli, *Belağat*, 34-35.

<sup>55</sup> Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvîr*, Çev. İsmâil Aslan, (İstanbul: Ravza Yay. 1999), 53.

<sup>56</sup> Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvîr*, 53.



rüzgârın onu uzak bir yere sürüklediği nesne gibidir” (el-Hac, 22/31) diyerek anlatır. Bir başka yerde ise inkâr edenlerin amellerinin işe yaramayacağını Kur’ân şu ifadelerle anlatır: “Onların amelleri, fırtınalı bir günde rüzgârın şiddetle savurduğu küle benzer. (Dünyada) kazandıkları hiçbir şeyin faydasını (âhirette) görmezler.” (İbrâhîm, 14/18). Kur’ân müşriklerin infaklarının hiçbir fayda vermeyeceğini şöyle bildirir: “Onların bu dünya hayatında harcadıkları malların durumu, kendilerine zulmeden bir topluluğun ekinlerini vurup mahveden kavurucu ve soğuk bir rüzgârın durumu gibidir. Allah, onlara zulmetmedi. Fakat onlar kendi kendilerine zulmediyorlar.” (Al-i ‘İmrân, 3/117). Gelen âyet de, müşriklerin inançlarının anlamsızlığını, bozukluğunu; tanrı diye inanıp taptıkları varlıkların zayıflığını ve yararsızlığını şöyle tasvir eder: “Allah’tan başkalarını dost edinenlerin durumu, kendine bir ev edinen örümceğin durumu gibidir. Evlerin en dayanıksızı ise şüphesiz örümcek evidir. Keşke bilselerdi!” (el-Ankebût, 29/41). Bu, Allah Teâlâ’nın, O’ndan başka ilâhlar edinip onlardan yardım ve rızık dileyen, zor zamanlarında onlara yönelen müşrikler hakkında verdiği bir misaldir. Müşrikler bu durumlarında zayıflık ve boşluğu itibarıyla örümcek evine benzerler. Onların tanrılarından ellerinde kalacak olan, sadece örümcek evine sığınan, tutunan kimsenin elinde kalacak olan gibidir. Şüphesiz ki bu, hiçbir şekilde ona bir fayda vermeyecektir. Müşrikler bu durumu bilmiş olsalardı, kesinlikle Allah’tan başka ilâhlar edinmezlerdi.<sup>57</sup>

Razî, örümcek misaliyle ilgili şunları kaydeder: Bir evin, sağlam bir duvarı, gölgeleyen bir tavanı, kilitlenen bir kapısı ve bunlar gibi benzer bazı şeylerinin olması şarttır. En azından, soğuğa ve sığağa karşı koruyan bir duvar ve tavanı olması icab eder. Eğer bu iki şey de olmazsa o ev ev değildir. Fakat örümceğin evi ne örter, ne kapatır. Kendisine tapılacak olan varlığın da, yaratıcı, rızık verici, fayda verici ve zararı defedici olması gerekir. Eğer bunların hepsini kendisinde cem etmezse en azından zararı defeden ve faydalı olan bir varlık olması gerekir. Çünkü böyle olmayan varlık ile yok olanın varlığı aynıdır. O halde örümceğin o evi yapması ile bir evde bulunması gereken şeylerden hiçbir şeyin meydana gelmemesi gibi, müşriğin de

<sup>57</sup> İbn Kesir, *Tefsîr*, 29/41 hk. 10: 512.

putları dost ve mabud edinmesinde, kendisi için bir dosttan beklenen hiçbir şey meydana gelmez.<sup>58</sup>

Bu gibi teşbih ve tasvirleri okuyan kişi adeta bunun bir örnek olduğunu unutup, bizzat şahit olduğu bir olay gibi onu gözü önünde canlandırır. Öyle ki kişi sanki tasvir edilen şahıslardan biriymişçesine bu sahneden etkilenir ve bu, duygularını jest ve mimikleriyle açığa vurur.<sup>59</sup> Dolayısıyla şirkin çirkinliğini, vehametini ve uzak durulması gereken bir durum, bir inanç olduğunu derinden hissederek, bundan sakınmaya meyleder.

### SONUÇ

Kur'an'da şirk, yanlış inanç türü bakımından her şeyden önce reddedilmektedir. Allah'tan başka ilâh olmadığı ve O'ndan başka Rab bulunmadığı fikri hassasiyetle vurgulanmakta; şirkin insanlık için büyük ve yakın bir tehlike olduğu göz önüne alınarak, putperestliğin iptaline büyük bir ihtimam gösterilmektedir.

Kur'an'ın şirk tanrılarıyla mücadelesi çok boyutludur. Aklı, psikolojik, teolojik, tarihi, edebî ve benzeri birçok yönü bulunmaktadır. Kur'an edebî açıdan çok zengin olan bir bölgeye inmiştir. Nitekim bu bölgedeki muhatapları olan Araplar, beşeri belağatın ilerisinde olan bir toplumdular. Kur'an, onların çokça kullandıkları ve aşına oldukları bir dille şirk tanrılarını reddetmiştir. Böylece müşrik muhataplarına tesir etmeyi hedeflemiştir. Çok iyi bildikleri ve sık kullandıkları ifadelerle onları mağlup etmiştir, adeta kendi silahlarıyla onları vurmuştur.

Kur'an-ı Kerim her türlü akli delillerle muhataplarının tamamına ulaşmayı hedeflemiştir. Ancak muhataplarından bazıları akli muhâkeme yapabilecek kapasitede değildi. Bu kesimin ihmal edilmesi olmazdı. Kur'an böylelerini ikna ve irşâd etmek, onlara tesir etmek, düşünceye sevk etmek, kabul ve tasdike hazır hale getirmek için ifadeleri güçlendiren ve onları zenginleştiren te'kid, tekrar, kasem vb. kullanımlardan sıklıkla yararlanmıştı. Bunu şirk tanrılarını red bağlamında gelen ifadelerde de sıklıkla yapmıştır.

<sup>58</sup> Râzî, *Tefsîr-i kebir*, 18: 23-24.

<sup>59</sup> Seyyid Kutub, *Kur'an'da Edebî Tasvir*, s. 54.

### KAYNAKÇA

- Akkâd, Abbâs Mahmûd, *Allab*, Beyrût: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Âvnî, Hamîd, *el-Minhâcu'l-vâdih li'l-belağa*, Basım yeri yok: Mektebetu'l-Ulûmi ve'l-Hikem, ts.
- Azîme, Muhammed Abdulhâlık, *Dirâsât li'uslûbi'l-Kur'an*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts. Bolelli, Nesrettin, *Belâğât*, İstanbul: MÜİF Yay., 2013.
- Cerrahoğlu, İsmâil, *Tefsîr Usûlü*, Ankara: TDV Yay. 2013.
- Çelik, Muhammed, *Kur'an'ın İkna Husûsiyeti*, İzmir: Çağlayan Yay., 1996.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf (ö. 754/1353), *el-Babru'l-muhîd*, Dâru Beyrût: İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1990.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed (ö. 1394/1974), *el-Mu'cizet'u'l-kübrâ el-Kur'an*, Basım yeri yok: Daru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Âzîm*, thk. Sami b. Muhammed, 2. Baskı, Basım yeri yok: 1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim (ö. 711/1311), *Lisânu'l-'Arab*, Beyrût: Dâru's-Sadr, 1993.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm, *Mecmuu'l-fetavâ*, Medine: Mecma'u'l-Melik Fehd Li't-Tiba'eti ve'n-Neşr, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Muvafakatu sabihî'l-menkül li sarihî'mâ'kül*, es-Sünnetu'l- Muhammediyye, Kahire: 1951.
- \_\_\_\_\_, *er-Reddu âla'l-mantikiyyin*, Lahor: Maarif, 1976.
- el-İsfahânî, Râğîb, *el-Müfredât fi'garibi'l-Kur'an*, Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Kurtûbî, Muhammed b. Ahmed (ö. 670/1272), *el-Cami' li abkâmi'l-Kur'an*, Beyrût: ts. Kutub, Seyyid, *Fî zilâli'l-Kur'an*, Beyrût: Dâru's-Şurûk, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an'da Edebî Tasvîr*, Çev. İsmail Aslan, İstanbul: Ravza Yay., 1999. Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*, Çev. Selahaddin Demirkıran, İstanbul: Yağmur Yayınevi, 1974.
- el-Melkâvî, Abdulkâdir Halil, *Akîdetu't-tevhîd fi'l-Kur'an*, Riyad: ts.
- er-Râvî, Kâzım Fethi, *Esâlibu'l-kasem fi'l-lugati'l-arabiyye*, Bağdad: 1976.
- er-Râzî, Fahrettin (ö. 606/1210.), *et-Tefsîru'l-kebir*, Beyrût: Dâru'İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Saîd, Abdussettâr Fethullah, *el-Medhal ila't-tefsîri'l-mevdûi*, Kahire: Dâru't-Tevziî, 1991.

- es-Suyûtî, Abdurrahmân b. Ebi Bekir (ö. 911/1506), *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire: 1974.
- et-Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Basım yeri yok: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Ulutürk, Veli, *Kur'ân-ı Kerîm Allah'ı Nasıl Tanıtıyor*, İzmir: Nil A.Ş Yay., 1988.
- ez-Zemâhşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer (ö. 1075/1143), *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*, Beyrût: Dâru'-Fikr, ts.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burbân fi'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Zeydân, Abdulkerîm, *Usûlü'd-davve*, Bağdad: Matba'atu Selmân el-Azamî, 1972.

## İBN ATIYYE TEFSİRİNDE ŞEFAAT

Abdurrahim KAPLAN\*

### Öz

Endülüs medeniyetinin yetiştirdiği büyük âlimlerden biri olarak kabul edilen İbn Atıyye el-Endelüsî, (ö. 541/1147) İslâmî ilimlerin birçok alanında eser kaleme almıştır. Müellifi asıl şöhrete ulaştıran *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz* isimli tefsiridir. Eserini rivayet ağırlıklı bir yöntemle yazmasına rağmen kendi görüş ve tercihlerine yer vererek eserine dirayet yönü de kazandırmıştır. Eseri hakkında çok sayıda çalışma yapılmış, çeşitli konularda görüşüne başvurulmuştur. Tefsirinde birçok konu ve kavrama titizlikle yaklaşan müellif, İslam toplumunda fikir ayrılıklarına sebep olan şefaât konusunu da detaylı işlemiştir. Şefaatin Allah'ın iznine bağlı olarak belli kimselere verileceğini ifade eden İbn Atıyye, Müminlerin şefaatten faydalanacağını, müşriklerin ise iddia ettiklerinin aksine istifade edemeyeceklerini vurgular. Müminlerin her hâlükârda şefaatten istifade edeceğini vurgulayan İbn Atıyye, günahkârlar dahil bütün müminlerin şefaatten istifade edeceğini savunmuştur. Büyük günah işleseler bile müminlerin şefaatten istifade edeceğini savunması, şefaatin olmayacağına dair ayetlerin ise müşrikleri kapsadığını söylemesi, şefaât hakkında onu farklı kılan görüşlerindedir. Sonuç olarak bu çalışmada İbn Atıyye tefsiri bağlamında şefaât meselesi üzerinde durulmuştur.

*Anahtar Kelimeler:*

*Tefsir, Kur'an, İbn Atıyye, el-Muharraru'l-vecîz, Şefaât,*

\* Dr. Öğretim Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Bölümü [nu-reyn47@hotmail.com](mailto:nu-reyn47@hotmail.com), Orcid: 0000-0002-6259-0726

## INTERCESSION IN THE TAFSİR OF IBN ATIYYA

**Abstract**

Ibn Atiyye el-Endelusi, considered one of the great scholars trained by Andalusian civilization, has written works in many fields of Islamic sciences (d. 541/1147). The tafsir titled al-Muharraru'l-veciz fi tafsiri'l-kitabi'l-'aziz is his most important work that make him famous. Although he wrote his work with a narrative method, he also included his own views and preferences which make his work wisdom. Many studies have been done about his work and he has been consulted on many issues. The author, who meticulously approached many issues and concepts in his tafsir, also elaborated on the issue of intercession, which caused disagreements in Islamic society. Ibn Atiyye stated that the intercession will be given to certain people depending on the permission of Allah, stressing that the believers will benefit from intercession, and that the polytheists will not be able to benefit as opposed to what they claimed. Ibn Atiyye emphasized that the believers will benefit from intercession, in any case, arguing that all believers, including sinners, will benefit from intercession. He claimed that the believers will benefit from intercession even if they commit great sins, and the verses about the intercession are descended for the polytheists, and such ideas about intercession made him different than others.

*Keywords:*

*Tafsir, Quran, Ibn Atiyye, al-Muharraru'l-veciz, Intercession.*

**Giriş**

Asıl adı Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Galib el Muharibî el-Gırnâî el-Endelüsî olan İbn Atiyye, 481/1088 yılında Gırnata'da (Granada) doğdu.<sup>1</sup> İlk tahsilini babası Ebu Bekr Galib b. Atiyye'den alan müellif, tarihçi, edîp, muhaddis, müfessir, fakih, lügatçi, nahivcî unvanlarına da sahiptir.<sup>2</sup> İlme düşkün bir aileden gelmesi ve kendisinin de keskin bir zekâyâ sahip olması onun tanınmış bir müfessir olmasına yardımcı olmuştur.<sup>3</sup> Zamanının birçok aliminden ders almış ve Kurtuba,

<sup>1</sup> İbn Atiyye Ebû Muhammed Abdu'l-Hakk, *Fibrusu İbn Atiyye*, thk. Muhammed Ebu'l-Ecfan/Muammed ez-Zâhî, (Beirut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî,1983), 12.; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000), 1: 170.

<sup>2</sup> Yasîn Casım Muhaymid, *Dırâsâtu'n-nabviyye fi tefsiri İbn Atiyye*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 43.

<sup>3</sup> İbn Hakan el-Feth b. Muhammed b. Ubeydullah el-İşbîlî, *Kalâidu'l-ikyân ve mebasinu'l-a'yân*, (Mısır, Mektebetu menâr, 1989), 3: 636.

İşbiliyye, Melensiye, Belensiye gibi şehirlere ilmî seyahatler düzenlemiştir.<sup>4</sup> El-Meriyye şehrinde bir dönem kadılık yapmasından dolayı kadı ünvanına da sahip olan müellif, orada görev yaptığı sırada el-Meriyye halkıyla birçok savaşa da katılmıştır.<sup>5</sup> Ölüm tarihi ile ilgili farklı nakiller olmakla beraber 541/1147 yılında Lorca'da vefat ettiğine dair rivayet öne çıkmaktadır.<sup>6</sup>

İbn Atıyye'nin tefsir kaynakları ve müfessirler arasında çok kıymetli bir eser olarak kabul edilen *el-Muharraru'l-veciz* adlı eseri, rivayet ve dirayet tefsir yöntemiyle yazılmış eşsiz bir eserdir.<sup>7</sup> İlmî yeteneği sayesinde müellif, âyet ve sûreleri derinlemesine mutalaa edebilmektedir. İlmî bir derinliğe sahip olan müellif, âyet ve sûrelerin derin manalarını vermede üstün bir zekaya sahiptir. Rivayet yöntemiyle kaleme alınan eseri sahabe, tabiün ve sonraki dönem alimlerinin görüşlerine yer vermesi ile dirayet alanında da değerlendirilmesini sağlamıştır. Birçok konuda müfessirlerden farklı görüşlerde bulunmuş, kendisinden nakilde bulunduğu Taberî (ö. 310/923) gibi birçok müfessirin de bazı görüşlerini tenkit etmiştir.<sup>8</sup> Eserinde, söz konusu ayetleri te'vil edebildiği kadarıyla yorumlama yoluna gitmiştir. Birçok ayetin tefsirinde şiirle istişhad yöntemini kullanmış, kelimeleri nahiv yönünden ele alarak dil bilimine de ağırlık vermiştir. Kıraat farklılıklarına değinerek, bunları naklederken sahih kıraatleri nakletmek için titiz davranmıştır. Rivayet tefsirlerinde yer alan birçok israilî nakle yer vermezken hadislere ise sıhhat derecesine göre ehemmiyet vermiştir. Ele alınması gereken bütün konuları tefsirine alan müfessir, tefsircilerin ihtilafa düştükleri konularda da görüş belirtmekten geri durmamıştır. Tefsir ilmi başta olmak üzere birçok ilim dalında diğer âlimlerden farklı görüşlerde bulunmuştur. İbn Atıyye, tefsir âlimlerinin ihtilaf ettiği hususlarda da açık bir şekilde görüşlerini dile getirmiştir. Bu hususlardan biri de şefaatin meselesidir. Tefsir ilminin tedvininden bugüne kadar şefaatin varlığı kabul edilmekle beraber,

<sup>4</sup> Abdulhamit Birişik, "İbn Atıyye el-Endelüsî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 338.

<sup>5</sup> Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lam*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2003), 3: 282.

<sup>6</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1993), 2: 59.

<sup>7</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, 1: 171.

<sup>8</sup> Bk. Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Ğâlib İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Aziz*, thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi, (Beyrut: Darül-Kütubil-İlmiyye, 1422), 1: 401; 2: 38; 2: 52.

şefaatin ne şekilde, nasıl ve kimler için gerçekleşeceği ihtilaf konusudur. Şefaath kavramının İslâm alimleri arasında farklı yorumlanması bu konuda birçok çalışmanın yapılmasına kapı aralamıştır. Ülkemizde de bu konuda birçok kitap yazılmış; doktora tezi, yüksek lisans tezi ve makale gibi akademik çalışmalar da yapılmıştır. Her müminin şefaatten istifade edeceğini savunan İbn Atıyye el-Endelüsi'nin şefaath konusuna yaklaşımı tarafımızca merak edilmiş ve bu minvalde çalışma yapılmıştır.

## 1. ŞEFAATH KAVRAMININ DİLSEL BOYUTU

### 1.1. Şefaath Kelimesinin Sözlük Anlamı

En genel anlamıyla şefaath, yardım etmek veya yardım istemek manasındadır. "Aracılık yapmak, vesile olmak, dua etmek" gibi anlamlara da gelmektedir. Şefaath (شفع) fiili, «birisi hakkında şefaathçi olmak, aracılık yapmak, vesile olmak, bir iş hakkında kullanıldığında ise o işte yardımcı olmak anlamlarına gelir.»<sup>9</sup> Şef (شف) kökünden türeyen ve ş-f-a (شفع) nın mastarı olan şefaath, «bir şeye bir mislini ekleyerek çift kılmak, tek olan bir şeyi de bir başka şeyle birleştirmek» anlamındadır.<sup>10</sup> Şefaath, "rütbece yüksek birinin daha aşağı birine katılması, tek iken çift yapması" anlamına da gelmektedir.<sup>11</sup> İbn Atıyye'ye göre şefaath kelimesi şefaath (شفع) kökünden türemiştir. شفع ise çift/ikil manasındadır. Bu kelimeden türeyen شافع ve مشفوع kelimeleri ise iki kişinin birbirleriyle olan ortaklığını ifade etmek için kullanılır. شفيع ise taksim edilmeyen şey olarak bilinir.<sup>12</sup> شفيع kavramı yüksek mevki sahibi olmayı zorunlu kılar. صديق kelimesi, çokça paylaşma ve yardımlaşmayı, حميم kelimesi ise birbirleriyle sırlarını paylaşan yakın dostlar manasında olup ikisi de شفيع kalıbından türemiştir.<sup>13</sup> İbn Atıyye, tefsirinin başka bir yerinde ise şefaatin, şuf'a شفعا vb. kelimelerin aslı olan شفع kelimesinden türediğini ve çift anlamına geldiğini ifade eder. Ona göre günah işleyenin çifti şâfi'

<sup>9</sup> Rağıp el-İsfehâni, *Müfredât'ü Elfâzi'l-Kur'an*, trc. Abdülbaki Güneş- Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yayınları, 2014), 556.

<sup>10</sup> Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Thk.: Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr.), (Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, tsz. ş-f-a. Maddesi.

<sup>11</sup> Ebû Cafer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed. Muhammed Şakir, (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2000), 1: 33.

<sup>12</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru'l-veciz*, 2: 86.

<sup>13</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru'l-veciz*, 4: 236.



(شافع) olur. İbn Atıyye, günah işleyenin ilk başta tek başına günah işlediğini, günah işledikten sonra ise kendisine şefaata edecek birine ihtiyaç duyduğunu ifade eder. Günahkar kişiye şefaata edenin günahkârın ikincisi olduğunu söylemekle bu konuda farklı bir görüş ortaya koyar. İbn Atıyye, شفيع kelimesinin müşterinin aldığı ikinci mal için kullanıldığını dolayısıyla ikinci malı aldığı anda شفيع vasfına sahip olduğunu da ifade eder.<sup>14</sup>

### 1.2. Şefaata Kelimesinin Terim Anlamı

Terim olarak “birisi için başka bir şahıstan herhangi bir şeyi talep etmek, yalnız olan birinin yanında bulunarak ona güç vermek” gibi manalara gelen şefaata, “kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen salih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması veya bir kimsenin başka birine hayır ve şer konusunda yardımcı olması, ona aracılık etmesidir.”<sup>15</sup> Zor durumda olan birinin başkasına aracılık etmesi, onu kurtarması, ona öncülük etmesi gibi anlamlar da verilebilir. Fahreddin Râzi’nin (ö. 606-1209) ifadesi ile şefaata, yardım edenlerin olması ve onların yardımı ile ilahi azabın zail olması veya insanların daha önce yaptıklarından farklı bir şey yapabilmeleri için Allah’ın kendilerini yeniden dünyaya göndermesi için yardımcı olmasını talep etmeleridir.<sup>16</sup> İbn Atıyye şefaati, bir insanın sıkıntıya düşmesi halinde sıkıntıdan kurtulmak için başkasının kendisine yardımcı olması veya onu kurtarması sebebiyle ona fidye vermesi örneğiyle değerlendirir. Sıkıntıya düşen şahsa yardım edildiğinde bu şahsın sıkıntıdan kurtulacağını bunun da bir nevi şefaata olacağını ifade eder.<sup>17</sup> İbn Atıyye, şefaata kelimesinin sözlük anlamından çok şefaatin nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durur. Tefsirinde şefaata konusuna ziyadesiyle değinerek bu kavramın geçtiği her âyeti bütün yönleriyle ele almıştır. Konuyu işlerken çok sayıda hadis kullanmasının yanında birçok müfessirin görüşünden de faydalanmıştır. Allah, izni olmadan O’nun katında kimsenin şefaata ede-

<sup>14</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4: 236.

<sup>15</sup> Mustafa Alıcı, “Şefaata”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 410.

<sup>16</sup> Fahrudin er-Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Gayb*, (Beyrut: Dâru İhyâi Tûrasi’l Arabî, 1420), 14: 254.

<sup>17</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 1: 139-140.

meyeceğini, kendisinden başka dost ve şefaatchi arayanların hayal kırıklığına uğrayacağını (es-Secde, 32/4), ancak kendisinin izin verdiği kimselerin ise şefaate edebileceğini haber verir (en-Necm, 53/26). Şefaate izninin nasıl ve ne şekilde gerçekleşeceği itikadî-ameli mezhep imamaları arasında görüş farklılıklarına sebep olmakla beraber müfessirler arasında da tartışma konusu olmuştur. Şefaate, Kur'ân'da on dokuz sûrede olmak üzere sözlük anlamı dışında kullanılan bir yer dışında otuz bir ayette geçmektedir. Bunların on üçünde şefaate kavramı olarak geçerken diğer yerlerde ise fiil ve isim kalıpları şeklinde yinelenmektedir.<sup>18</sup>

Kur'ân, şefaatten bahsederken iki çeşit şefaate vurgu yapar. Birincisi müşriklerin kendilerini kurtaracağına inandıkları put vb. şeylerin şefaati ki bu Allah tarafından kesin bir şekilde reddedilmiştir (Yûnus, 10/18; ez-Zümer, 39/3; el-Müddessir, 74/43). İkincisi müminlerin kıyamette elde etmek istedikleri şefaate türüdür ki bu mümkün olmakla beraber bu tür şefaate Allah'ın iznine bağlanmıştır (el-Enbiyâ, 21/28; en-Necm, 53/26; Tâ-hâ, 20/109; Sebe, 34/23). Çünkü Allah, “*iman edenlerin velisidir; onları karanlıklardan nura çıkarır; küfredenlerin velileri ise tâguttur; onları nurdan karanlıklara çıkarır*” (el-Bakara, 2/257). Allah insanı yarattığı zaman ona gitmesi gereken yolu göstermiş, hangisinin doğru olduğunu ve doğru yola nasıl gidileceğini açıkça belirtmiştir. Ayrıca insana her iki yola da gidebilme imkân ve yetkisi tanımış, takvâya yahut fücra uyması kendi iradesine bırakılmıştır.<sup>19</sup> Allah'ı, Resûlünü ve iman edenleri dost edinen, onlara yönelen herkes üstün gelecektir (Maide, 5/56). Günahkâr kulların ise âkibetlerinin ne olacağı, Allah'ın izin vereceği şefaatchiler aracılığıyla af olunup olunmayacakları İslâm alimleri arasında tartışılmalıdır. Bu tartışmaların odağını alimlerin şefaate kavramına yükledikleri farklı manalar oluşturmaktadır. Aslında alimler arasında ihtilafa sebep olan husus şefaatin var olup olmadığı tartışmasından öte bir şeydir. Şefaatin nasıl ve kimler tarafından gerçekleşeceği, şefaate edilecek kişilerin kimler olduğu tartışmanın asıl konusudur. Bu sebeple şefaate konusu ile ilgili birçok çalışma yapılmıştır. Şefaatin Allah'ın iznine bağlı olduğunu ve onun rızası doğrultusunda gerçekleşeceğini haber

<sup>18</sup> Mustafa Alıcı, “Şefaate”, 38: 411.

<sup>19</sup> Ali Ünal, *Kur'ân'da Temel Kavramlar*, (İstanbul: Beyan Yayınları, tsz.), 454.

veren ayetler olduğu kadar (el-Enbiyâ, 21/28; en-Necm, 53/26), şefaata yetkisinin hiç kimseye verilmediğini ifade eden ayetler (el-Müddessir, /4/48; eş-Şuarâ, 26/100) de mevcuttur. Ayrıca herkesin yaptığından sorumlu olduğunu ve bundan hesaba çekileceğini ifade eden ayetler (es-Saffât, 37/24-26; en-Nisâ, 4/123-124) şefaatin herkesi kapsayacağı şeklinde savunulan görüşlerin irdelenmesini zorunlu kılmaktadır.

## 2. İBN ATİYYE'NİN ŞEFAAT KAVRAMINI DEĞERLENDİRMESİ

### 2.1. Şefaatin Allah'ın İznine Bağlanması

Allah, kullarının kendisine ibadet etmesini (el-Bakara, 2/21), başlarına gelen musibette kendisine iltica etmelerini (el-Bakara, 2 /156), dilemeleri halinde kendilerine yakın olacağını ve taleplerini karşılayacağını (el-Bakara, 2 /186) haber vermektedir. Aslında Allah, kendisine şirk koşulması dışında bütün günahları affedebileceğini ve bunu birtakım aracı olmadan yapacağını haber vermektedir (en-Nisâ, 4/48-116). Allah kötülükten sonra tevbe edip kendini ıslah edeni bağışlayacağını müjdelemektedir (el-En'âm, 6/54). Bütün bunlar Allah'ın başkasının aracı olmasına gerek kalmadan kullarını affedeceğinin işaretidir. İnsanları kendisinden başkasına kulluk etmemelerini, aksi takdirde onları acı bir azapla cezalandıracağı hususunda uymaktadır (Hûd, 11/26). Allah'a şirk koşarak başkasının kendilerine şefaata edeceğini düşünen inkârcı kulları ise şu ayetle uymaktadır: "*Onlar Allah'ı bırakıp kendilerine kâr veya menfaat vermeyen şeylere tapıyorlar ve Allah nezdinde şefaatchileri olduklarını söylüyorlar, De ki: "Siz Allah'a göklerde ve yerde bilemeyeceği bir şeyi mi haber veriyorsunuz? Hâşâ! O, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir"* (Yunus, 10/18). Âyet, Nadr b. Haris'in kıyamet gününde Lât ve Uzzâ'nın kendisine şefaata edeceğini iddia etmesi üzerine nazil olmuştur.<sup>20</sup> Ayet, müşriklerin putların aracılığıyla affedilme beklentilerinin boşa çıkacağını, şefaatten mahrum kalacaklarını vurgulamaktadır.<sup>21</sup> Mümin kulların ise, Allah'ın izin vereceği kişilerin şefaati ile affedileceklerini haber vermektedir. Şefaatin sadece Allah'ın iznine bağlı olması şe-

<sup>20</sup> Suyûti, Celâlüddin Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-mensür*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4: 349.

<sup>21</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 4: 331.

faat olunacak şahıslarda birtakım vasıfların olmasını gerekli kılmaktadır. Öncelikle şefaaf olunacak şahsın Allah'ın kendisinden razı olduğu şahıs olmalıdır. Şefaaf edecek kişinin de o şahsa şefaaf edebilmesi için Allah'ın iznini almış olması gerekmektedir.<sup>22</sup>

Şefaafın, Allah'ın iznine bağlı olduğunun vurgulanması, inkarcuların iddialarını yalanmaya yöneliktir. Çünkü günahları Allah'tan başka hiç kimse bağışlayamaz. Kulları bağışlamak ancak O'na mahsustur. Bağışlamak istediği kullarını ise kendilerine izin verilen kişilerin aracılığı üzerinden de yapabilmektedir. İslam dininde buna şefaaf yetkisi denilmektedir. Allah, bu yetkiyi başta peygamberler olmak üzere salih kimselere vermiştir. Kendisine şefaaf yetkisi verilenler bunu Allah'ın izin verdiği miktarda kullanabilmektedir.<sup>23</sup> Nitekim, bu durum Kur'an'da şöyle haber verilmektedir: “*Takvâ sahiplerini heyet halinde çok merhametli olan Allah'ın huzurunda toplayacağımız gün günabhârları da susuz olarak cehenneme süreceğiz. O gün Rahmân (olan Allah)'ın nezdinde söz ve izin alandan başkalarının şefaafa güçleri yetmeyecektir.*” (Meryem, 19/85-87), “*O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden hoşlandığından başkasının şefaafı fayda vermez.*” (Tâ-Hâ, 20/19) ayetleriyle Allah, şefaafın kendi iznine bağlı olduğunu, kendisi dışında hiç kimsenin şefaaf edemeyeceğini haber vermesine rağmen ayetlerde farklı yorum ve görüşler inşa edilmiştir. Konuyla ilgili görüş belirten İbn Atıyye, müminler için şefaafın gerçekleşeceğini, kafirler için ise bunun mümkün olmayacağını naklettiği şu hadisle savunmaktadır. “*Kıyamet gününde melekler, peygamberler, salihler, şehitler ve âlimler müminlere şefaafçı olacaklardır. Sonra Allah, kullarım şefaafçı oldu, şimdi sıra bendedir diyecektir. Böylece kalbinde iman olan hiç kimse kalmayacaktır.*”<sup>24</sup>

İbn Atıyye, şefaaf ile ilgili görüşünü ifade ederken müminlerin bundan istifade edeceğini ifade etmiş, ancak bunun müminlerin hangi fiilini kapsayacağı konusunda görüş beyan etmemiştir. Onun bu yaklaşımı birçok alimden farklı yol izlediğini göstermektedir. Çünkü şefaafın olup olmayacağı, olacak ise kimleri kapsayacağı meselesi mezhepler arasında tartışma konu-

<sup>22</sup> Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh, *Rûbu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'ânîl-Azîm ve's-seb'îl-mesâni*, (Beirut: Daru'l-Fikr, ts.), 8: 117.

<sup>23</sup> Ahmet Ak, *Haneî-Maturidî Alimlerine Göre Şefaaf Kitabı*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 62.

<sup>24</sup> Buhârî, “Tevhid”, 24.

su olmuştur. Mutezile, günahlardan tövbe eden müminlerin, Mürcie fasıkların, Eş'arî ise Peygamber'in ümmetinden günahkarların şefaatten istifade edeceğini söylemiş; Allah'ın izin vereceği belli kimselerin de müminlere şefaatchi olacaklarını savunmuştur.<sup>25</sup> Bütün bunlar, bu konuda mezhepler arasında görüş birliğinin olmadığını göstermektedir.

İbn Atıyye, şefaatin Allah'ın iznine bağlı olduğunu öne çıkarmaktadır. Ona göre, şefaet edecek ve şefaet olunacak kimseler rastgele belirlenmeyecek, bunlar belli vasıflara sahip şahsiyetlerden seçilecektir.<sup>26</sup> Konuyla ilgili olarak şu ayeti delil getirir. “Göklerde nice melek var ki onların şefaathleri, dilediği ve hoşnut olduğu kimse için Allah'ın izin vermesi dışında, bir işe yaramaz” (en-Necm, 53/26). İbn Atıyye, Allah'ın bir kısım meleğe de şefaet izni vereceğini ifade etmektedir. Meleklerin şefaatinin de Allah'ın iznine bağlı olduğunu, istedikleri herkese şefaet edemeyeceklerini savunmaktadır. Buna mukabil Kureyş müşriklerinin iddia ettiği gibi, taptıkları put ve bir kısım meleklerin kendilerine şefaatchi olamayacaklarını savunmaktadır. Müşriklerin bu iddialarını yalanlayan Allah, inkarcıların kendisi dışında başkasından şefaet dilemelerinin büyük bir yanılğı olduğunu, edindikleri şefaatchilerin hiçbir şeye güç yetiremeyeceğini, şefaet yetkisinin kendisinde olduğunu haber vermektedir (ez-Zümer, 39/43-44). O gün, Allah'ın kendisine izin verdiği şahıslar dışında hiç kimse başkasına şefaet edemeyecektir.<sup>27</sup>

Razî de kafirlerin şefaet olunmayacakları gibi mağfirete ehil olamayacaklarını da söyler. Âyet, tevbe etmeden büyük günah işleyen kişileri kapsamaktadır. Razî, ayetin büyük günah işleyen müminlerin şefaet olunacağına delalet ettiğini ifade eder.<sup>28</sup> İbn Atıyye'ye paralel görüşte bulunan Elmalılı, ayetin putların şefaet davasını iptal ettiğini, şefaet sahibinin Allah olduğunu, gerçekleşmesinin onun iznine bağlı olduğunu, kendilerine şefaet izni verilenlerin de onun rızasını düşünerek şefaet edebileceğini ifade eder.<sup>29</sup> Kur'ân, Allah'ın dilemesi dışında hiç kimsenin başkasına fayda sağlama-

<sup>25</sup> Süleyman Narol, *Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın Şefaet Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 13/26 (2015), 131.

<sup>26</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarrarü'l-veciz*, 5: 201.

<sup>27</sup> Seyyid Kutup, *Fizilali'l-Kur'an*, (İstanbul: Hikmet Yayınları ts.),10: 80.

<sup>28</sup> Fahreddin Razi *Mefatihu'l- Gayb* (Beyrut: Daru ihyâu't-Turasi'l- Arabî, 1420), 3: 494-495.

<sup>29</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016).7: 172.

yacağını haber vermekte olduğunu bunlara meleklerin de dâhil olduğunu şöyle haber vermektedir: “Göklerde nice melek var ki onların şefaati, dilediği ve hoşnut olduğu kimse için Allah’ın izin vermesi dışında, bir işe yaramaz.” (en-Necm, 53/26) İnkarcıların, melekler tarafından şefat olunacakları şeklindeki söylemlerine karşılık birçok ayet, aslında meleklerin müminler için dua ettiklerini (Muhammed, 47/19), dualarında müminler için mağfiret dilediklerini (eş-Şûrâ 42/5), müminlerin cennete yerleştirilmelelerini istediklerini ve bunun da müminler için talep edecekleri şefaati olarak değerlendirilebileceğini göstermektedir.<sup>30</sup> Birçok ayette Allah’ın kullarına yakın olduğunu, dua edenin duasını kabul edeceğini haber vermesi (el-Bakara, 2/186), başkasına dua edilse bile hiçbir yararının olmayacağını hatırlatması (Fâtır, 35/13-14), Hz. Peygamber’in ve müminlerin Allah’tan mağfiret dilemesinin emredilmesi (en-Nûr, 24/62; Mümin, 40/55) af ve mağfiretin Allah’ın dilediği şekilde gerçekleşeceğini ve buna aracı gerekmeceğini de göstermektedir. İnkarcıların putlardan medet ummaları, onların kendilerine şefaati edeceklerini iddia etmeleri gibi birçok husus hem onları yalanlama hem de şefaatin Allah’ın iznine ve birtakım şartlara bağlı olduğunu vurgulayan ayetlerin nâzil olmasına sebep olmuş olabilir.

## 2.2. İnkarcıların Şefaatten Yoksun Kalmaları

İnsanı yaratan ve onu en iyi tanıyan Allah’tır. “Kendisine birtakım nimetler verilen insan, çoğu zaman bu nimetlerin hakkını vermez. Kendi yaratıcısını unuttur. Kendisini bela ve musibetlerden müstağni görür. Ekolojik denge içerisinde yerini ve görevini idrak edemez. Ölümü ve hesap vermeyi düşünmez ve Allah’a şirk koşar.”<sup>31</sup> Müşrik, yüksek makamda olduğunu düşündüğü put vb. cisimlerin kendisine menfaat sağlayacağını, kendisini her türlü zarardan kurtaracağını düşünür. Bununla birlikte âhirette de talep etmesi halinde putların kendisine şefaati edebileceğini düşünür.<sup>32</sup> Putperest Mekke halkının âhret gününde şefaati beklentisini taşıması akıllara ölümünden sonraki hayata inanıp inanmadıklarını getirmektedir. Âyetlerden

<sup>30</sup> Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, (İstanbul: Mektebetu Eser, 1969), 8: 157.

<sup>31</sup> Mehmet Yolcu, *Kur'an'da İnkâr Psikolojisi*, (İstanbul: Çıra Yayınları, tsz.), 132.

<sup>32</sup> Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 606.

anlaşıldığı kadarıyla Mekkeli müşriklerde Allah inancı vardır (el-Ankebût, 29/61-63; Lokman, 31/25). Mekkeli müşriklerin saf Tanrı tasavvurunun tahribata uğradığını, Allah ile kendileri arasında aracı koymaya çalıştıklarını da “Allah’ı bırakarak, kendilerine fayda da zarar da veremeyen putlara tapmalarından ve “Bunlar, Allah katında bizim şefaathilerimizdir.” (Yunus, 10/18) demelerinden anlıyoruz. Müşrikler arasında âhîret hayatına inmayan belli bir kesimin olduğunu<sup>33</sup> da “Biz öldükten, toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra, biz mi bir daha diriltileceğiz.” el-Vakıâ, 56/47) şeklindeki sorularından anlamaktayız. Kur’ân ayetlerine bütüncül yaklaşığımızda Mekkeli müşriklerin tahrife uğramış tanrı tasavvuruna ve tahrif edilmiş âhîret inancına da sahip olduklarını anlamaktayız.

Müşriklerin bir kısmı put ve benzeri cisimlerden medet umarken (er-Rûm, 30/13) Ehl-i Kitab ise “*Sayıhı günler dışında bize ateş değmeyecektir.*” (el-Bakara, 2/80) diyerek kendilerini kandırmaktadır. Cennete girmeyi “*Yahudi ve Hristiyan olmadıkça kimse cennete girmeyecektir.*” (el-Bakara, 2/111) düşüncesiyle Yahudi ve Hristiyan olma şartına bağlayarak ilginç bir iddiada bulunmaktadır. Ancak bütün bu iddialar Kur’ân tarafından reddedilmiştir. İbn Atıyye, müşriklerin ve Ehl-i Kitab’ın iddia ettiği gibi Allah’ın kendilerine yardım etmeyeceğini ve şefaatten mahrum kalacaklarını ifade eder. Ayrıca kendilerine şefaathiler düşüncesiyle taptıkları putlar, onlardan kaçacağı gibi aralarındaki sahte dostluğu da inkar edecektir.<sup>34</sup> Kendilerine kıyamet gününde şefaathiler düşüncesiyle taptıkları putlar onları yüz üstü bırakacaktır.<sup>35</sup> İsrailoğulları ise kendilerini Allah’ın çocukları hatta çocuklarının çocukları olarak tanıtmakta dolayısıyla babalarının kendilerine şefaathiler iddia etmektedirler.<sup>36</sup> Bu tarz bir iddia da Kur’ân tarafından şu ifadelerle yalanlanmaktadır: “*Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz; hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaathiler kabul olunmaz, fide alınmaz; onlara asla yardım da*

<sup>33</sup> Ebû Ubeyde, Ma’mer b. el-Müsennâ, *Mecâzül-Kur’ân*, thk. M. Fuad Sezgin, (Kahire: Mektebetu Hancı, 1381), 2: 271.

<sup>34</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4: 330.

<sup>35</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, thk. Abdürrezak el-Mehdi, *Zadı’l-Mesir*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-Arabî, 1422), 3: 418.

<sup>36</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 1: 138.

yapılmaz.”(el-Bakara, 2/48). Kur’ân, onların bu tarz bir beklenti içerisine girmelerinin beyhude olduğunu, bu konuda yanıldıklarını şöyle ifade eder: “İnkâr edenlere gelince, onların amelleri, ıssız çöllerdeki serap gibidir ki susayan onu su zanneder; nihayet ona vardığında orada herhangi bir şey bulamamış, üstelik yanibaşında da (inanmadığı, kendisinden sakınmadığı) Allah’ı bulmuştur; Allah ise, onun hesabını tastamam görmüştür. Allah hesabı çok çabuk görür.”(en-Nûr, 24/39)<sup>37</sup> Bu âyet, müşriklerin Hz. İbrahim ve Hz. İshak’ın çocukları olduklarını, kıyamet gününde Allah’ın bu peygamberlere şefaathet vereceğini ve onların da kendilerine şefaathet edeceklerini iddia etmeleri üzerine nazil olmuştur.<sup>38</sup> Taberî, müşriklerin bu iddialarının asılsız olduğunu, tevbe etmeden şirk üzerine ölmeleri halinde şefaathet yoksun kalacaklarını, kendilerine herhangi bir yardımın da yapılmayacağı görüşünü savunur.<sup>39</sup> Aslında müşriklerin uyarıldığı husus, kıyamet gününde mümin bir nefsin müşrik bir nefse yardımının dokunamayacağıdır. Bütün bu âyetler, Allah’ın kıyamet gününde müşriklere şefaathet etmeyeceğini ortaya koymaktadır.

İbn Atıyye, Bakara sûresi 123. âyette buna benzer uyarıların yapıldığını ifade eder. Ona göre kıyamet gününde hiçbir şahıs başkasının adına herhangi bir ödemede bulunamayacaktır. Hiç kimsenin ödeme teklifi de kabul edilmeyecektir. İnkarcı olarak ölen kimse şefaathet istifade edemeyecek, hiç kimseden de yardım görmeyecektir.<sup>40</sup> İbn Atıyye’ye göre müşrikler, kıyamet gününde şefaathet istifade edemeyecekleri gibi böyle bir talepte dahi bulunamayacaklardır. Nitekim talebinde bulunulamayan bir şeyin gerçekleşmesi de imkansızdır. Ona göre âhiretteki şefaathet, dünyadaki şefaathet (yardımlaşmaya) benzemez. İnkarcıların kıyamet gününde elde edecekleri şefaathet hesaba çabuk çekilme olarak anlaşılmalıdır. Yoksa müşriklerin şefaathet olunmaları söz konusu değildir.<sup>41</sup> İbn Atıyye, kâfirlerin kıyamet gününde

<sup>37</sup> Maverdî, kıyamet gününde şefaathet edecek olanların melekler ve insanlar olduğu şeklinde iki görüş olduğunu söyler. Ancak bunların kimler olduğu ile ilgili detaylı bir bilgiyi nakletmez. Ancak İbn Atıyye, şefaathet edecek olanları açıklama cihetine gider. Bk. Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ty.), 4: 178.

<sup>38</sup> Ebu’l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *Babrul-’ulûm*, (Basım yeri ve yayıncı bilinmiyor) 1: 50.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi’ul-beyân fi te’vili âyi’l-Kur’ân*, 1/ 33.

<sup>40</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru’l-vecîz*, 1/ 205.

<sup>41</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru’l-vecîz*, 1/ 205.



yaşayacakları pişmanlıkları şu âyetle örneklendirmektedir: “*İnkarcılar orada birbirlerine düşecek ve şöyle diyecekler: Allah’a yemin olsun ki , bizler büyük bir sapıklık içindeymişiz çünkü biz putları Allah ile bir tutuyorduk. Bugün de haliyle şefaathçilerimiz olmadığı gibi yakın bir arkadaşımız da yoktur. Bizim dünyaya geri gönderilme imkanımız olsaydı ve biz de mümin olsaydık ne güzel olurdu.*” (eş-Şuarâ, 26/96-103). İbn Atıyye’ye göre cehennem ehli ateşte iken birbirlerini suçlayıp kınayacaktır. Kendilerini büyüklerinin ve günahkâr kimselelerin saptırdığını, taptikları putları Rableriyle bir tutarak büyük bir sapıklık içerisine girdiklerini itiraf edeceklerdir. Cehennemde yanma sebebini de başkalarına yıkacaklardır. İnkarcılar, kıyamet gününde meleklerin, peygamberlerin, alimlerin ve dostun dosta şefaathçi olduğunu gördüklerinde “*Şimdi artık bizim ne şefaathçilerimiz var, ne de yakın bir dostumuz*” ifadeleriyle çaresizlik ve pişmanlıklarını dile getireceklerini ifade etmektedir.<sup>42</sup>

### 2.3. Müşriklerin Şefaath Arayışları

Müşrikler, cehenneme konulacağı vakit âhirete hazırlıksız gitmeleri sebebiyle pişmanlık duyacaktır. (el-Fecr, 89/23/24). Müşriklerin pişmanlığı daha dünyada iken başlayacaktır. “*İnsan Ölüm anına gelip ölüm onu yaka paça yakaladığında: “Beni bu ölümden kurtaracak yok mudur?”*” (el-Kıyâme, 75/26-27) diyerek feryat edeceklerdir. İbn Atıyye’ye göre müşrikler kıyamet gününde birtakım arayışlar içerisinde olacaklardır. Kendilerini saran azaba teslim olmamak için şefaathçi arayacaklardır. Ancak inkarcıların şefaathçi arayışları kendilerine fayda sağlamayacağı gibi onları azaptan da kurtarmayacaktır.<sup>43</sup> Halbuki müşrikler henüz dünyada iken Kur’ân tarafından çetin gün için uyarılmış fakat bu uyarıyı dikkate almamışlardı. Konuyla ilgili âyet şöyledir: “*Yaklaşan gün hususunda onları uyar! Çünkü o onda dehşet içinde yutkunurken yürekleri ağızlarına gelmiştir. Zalimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir şefaathçisi vardır.*” (Mümin, 40/18) Âyette Allah, peygamberine müşrikleri uyarmayı emrederek içine düşecekleri çaresizlik için tedbir almalarını istemektedir. Çetin günden korunabilmelerinin tevhid inancına yönelmelerine bağlı olduğunu haber vermektedir. O gün hiç kimsenin kendi-

<sup>42</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4/ 236.

<sup>43</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4: 552.

lerine dost olmayacağı gibi kendilerine şefaath edecek kimseyi de bulamayacaklardır. Ancak âyetten anlaşıldığı kadarıyla inkarcılar azaptan kurtulmak için çıkış yolları arayacaktır. Ancak bu arayışlar hüsrarla sonuçlanacaktır. İbn Atıyye, inkarcıların kıyamet gününde şefaath arayışında bulunacaklarını bunun ise sonuçsuz kalacağını şu kıssa ile haber vermektedir: “Rivayet olunur ki kâfirler İblis’ten kıyamet gününde kendilerine şefaathçi olmalarını isteyecektir. İblis, onlara şefaath etmek için ayağa kalkacak, ancak ondan çok kötü bir koku yayılacaktır. Bu koku mahşer ehlini o kadar rahatsız edecek ki İblis, daralıp mahcup olup orayı terk edecektir.”<sup>44</sup> Bu ifadenin sıhhat derecesi tartışılmaya açık olmakla beraber, anlaşıldığı kadarıyla onlardan herhangi biri başkasına şefaathçi olmak istemesi halinde kendisine şefaath izni verilmeyeceği gibi şefaath talebi de kabul edilmeyecektir. Bütün bu rivayet ve görüşler kafirlerin kıyamet gününde büyük bir çaresizlik içerisinde gireceklerini ve bu durumdan kurtulmak için kendilerine şefaathçi bulmaya çalışacaklarını göstermektedir.

İbn Atıyye’ye göre müşrikler kıyamet gününde sadece İblis’ten şefaath dilemeyecektir. Dünyada iken taptıkları putlardan da şefaath dileyenler ancak bu da sonuçsuz kalacaktır. Halbuki putlara taptıklarında bunların kıyamette kendilerine şefaathçi olacaklarını umarak tapıyorlardı.<sup>45</sup> Kur’ân onların bu beklentilerinin boşa çıkacağını şu âyetle haber vermektedir: “*And olsun ki, sizi ilk defa yarattığımız gibi size verdiklerimizi arınızda bırakarak bize birer birer geldiniz; içinizde Allah’ın ortakları olduğunu sandığımız şefaathçilerinizi beraber görmüyoruz. And olsun ki aranızdaki bağlar kopmuş, ortak sandıklarınız sizden ayrılmışlardır.*” (el-En’âm, 6/94) Bu âyet onların yalnız olarak hesaba çekileceklerini ve kendilerine şefaathçi olacaklarını umdukları putların da yanlarında yer almayacağını haber vermektedir. Taberî, âyetin sebebi nüzulu olarak kabul ettiği şu nakli getirir: “Ona göre bu âyet Nadir b. Hâris hakkında nazil olmuştur. Çünkü o kıyamet gününde Lat ve Uzza’nın kendisine şefaathçi olacağını iddia etmişti. Âyet Nadir b. Hâris’in iddiası üzerine nazil oldu” diyerek bu konuda kıyamet gününde Lat ve Uzza gibi putların kafirlere şefaathçi olamayacaklarını, iddialarının boşa çıkacağını ifa-

<sup>44</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru’l-veciz*, 4: 552.

<sup>45</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru’l-veciz*, 3: 111.

de eder.<sup>46</sup> Kur'an, müşriklerin *"Allah'ı bırakarak, kendilerine fayda da zarar da veremeyen putlara taptıklarını onlar için: "Bunlar, Allah katında bizim şefaathçilerimizdir" dediklerini Yüce Allah'ın kendilerine "Göklerde ve yerde, Allah'ın bilmediği bir şeyi mi O'na haber veriyorsunuz?"* (Yunus, 10/18) diyerek bu konuda Allah'ın, müşriklerin taptıkları putlardan berî ve yüce olduğunu haber verir. İbn Atıyye'ye göre burada kastedilenler Kureyş müşrikleridir. Onların ileri gelenlerinin *"Bunlar, Allah katında bizim şefaathçilerimizdir"* şeklinde ifadeler kullanmaları üzerine bu âyet nazil olmuştur. Kıyamet gününde putların kendilerine şefaathçi olamayacakları gibi onlara yapamayız veya gücümüz yetmez deme kabiliyetleri dahi yoktur. Ayrıca âyette *"Göklerde ve yerde Allah'ın bilmediği bir şeyi mi O'na haber veriyorsunuz?"* şeklinde gelen sorunun sebebi Araplardan bir kısmının meleklerle ibadet edip kendilerine şefaathçi olacaklarını ummalarındandır.<sup>47</sup> İbn Kesir'e göre Allah'ı bırakarak kendilerine şefaath edeceğini iddia ettikleri putlara tapan müşriklerin yaptıkları davranış kerih görülmektedir. Kendilerine taptıkları putlar kimseye fayda ve zarar veremeyeceği gibi inkarcıların beklentileri de gerçekleşmeyecektir.<sup>48</sup>

İbn Atıyye, müşriklerin şefaath kavramına farklı bir anlam yüklediklerini düşünmektedir. O, inkarcıların kıyamet günündeki şefaath taleplerinin affedilmeye yönelik bir talep olmayacağını, bunun yerine farklı bir talebin olacağını ifade eder. İbn Atıyye'ye göre müşrikler, kıyamet gününde çetin bir azaba maruz kalmaları sebebiyle, dünyaya tekrar geri gönderilme talebinde bulunacaktır. Günahkâr olduklarından bu talebi kendileri dile getiremeyecektir. Bu sebeple onlara sözcülük yapacak, kendilerine şefaath edecek birini bulmaya çalışacaklardır. Ancak âyetten anlaşıldığı üzere bu konuda da başarılı olamayacaklardır. Müellif, inkarcıların dünyaya geri gönderilme talebinde bulunacaklarını şu âyetten çıkarmaktadır: *"Kur'an'ın onlara bildirdiği akibetten farklı bir durum mu bekliyorlar. Kendilerine bildirilen vâki olduğu vakit dünyada iken Allah'ı unutmuş olan inkarcılar, "Rabbimizin peygamberleri şüphesiz bize gerçeği getirmişti, şimdi bize şefaath etsin, yahut geriye"*

<sup>46</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 11: 547.

<sup>47</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 3: 111.

<sup>48</sup> İbn Kesir, Ebül-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-kur'âni'l-azim*, thk. Sami Mahmud Selame, (Beyrut: Daru Taybe, 1999), 4: 356.

*çevrilsek de işlediklerimizin başka türlüünü işlese*” derler. Halbuki bu tavırla abiretlerini *hebâ ettiler. Dünyada iken uydurdukları yalanlar onları çoktan terk etmiştir*” (el-Arâf, 7/53). Müşrikler, yaptıkları yanlış telafi etme adına dünyaya tekrar geri gönderilme talebinde bulunacaklardır. Şefaatin peygamberler vasıtasıyla gerçekleşeceğini bildiklerinden bu taleplerini peygamberlere iletmeye çalışacaklardır. İbn Atıyye'nin yaptığı bu yorum inkarcıların şefaate farklı bir anlam yüklediklerini göstermektedir.<sup>49</sup> Ancak İbn Kesîr, bu konuda İbn Atıyye gibi düşünmez. İbn Kesîr, inkarcıların dünyaya geri gönderilme taleplerinde samimi olmadıklarını ifade etmektedir. İnkarcıların geri gönderilmeleri halinde kendilerine haram kılınan her şeyi yapacaklarını, bu taleplerinin yalandan ibaret olduğunu En'âm suresi yirmi sekizinci âyeti delil getirerek itiraz etmektedir.<sup>50</sup> Müşrikler dünya hayatında iken kendilerinden medet umdukları putları Allah'a şirk koşmuş, ahirette de bu putların kendilerine şefaatchi olacakları inancıyla hareket etmiştir. Bu yüzden inkarcılar kıyamet gününde şefaatten mahrum bırakılacak, şefaate elde etmek için gösterdikleri bütün çabalar sonuçsuz kalacaktır.

### **3. ŞEFAAT ELDE EDECEKLER VE BU YETKİYE SAHİP OLANLAR**

#### **3.1. Müminlerin Elde Edecekleri Şefaate**

Kur'an'a göre yaratılanın en aslı vazifesi, Allah'ı bilip ona tabi olmaktır ( el-Bakara, 2/177-218). “Müslüman, âhiret gerçeğine yakinen inanır. Âhirette Allah'ın huzurunda mahcup olmamak için tedbir alır. Bunları yaparken Kur'an'a uyar, gönderilen peygamberi sever, kendi arzu ve özlendilerinin Allah'ın ve peygamberinin emrettiği şeyin önüne geçmesine izin vermez.”<sup>51</sup> Müminler, Allah'ı hoşnut etmek için çaba içerisine girerken müşrikler ise böyle bir çabaya ihtiyaç duymamaktadır. Müşrikler, nefislerinin isteklerine boyun eğerek Allah'ın âyetlerini yalan sayma, Allah'ı bırakıp sahte tanrılara yönelme (en-Necm, 53/25) gibi davranışlarda bulunurlar. Bu sebeple müşrikler, iddia ettiklerinin aksine kıyamet gününde

<sup>49</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru'l-veciz*, 2: 408.

<sup>50</sup> İbn Kesîr, *Tefsiru'l-kur'âni'l-azim*, 3: 426.

<sup>51</sup> Fahrettin Yıldız, *Kur'an Aydınlığında Hayatı doğru Anlamak*, (İstanbul: İşaret Yayınları, tsz.), 196.

affedilmeyecekleri gibi kendilerine şefaata de edilmeyecektir. İslam alimleri, müşriklerin şefaatten mahrum kalacakları konusunda ortak görüşe sahiptirler. Müminlerin hangi şartlarda şefaatten istifade edebileceği konusu ise alimler arasında ihtilafa sebep olan konudur. Alimler, Müminlerin şefaata elde edip etmeyeceği konusundan çok, kimlerin hangi şartlarda şefaata edeceği veya şefaata olunacağı hususu üzerinde durmuşlardır. Dünyada iken müminlerin sınıksız sarıldığı tevhid inancı ve salih amellerinin kıyamet gününde affedilmelerine vesile olacağını, şefaata olunacakları ümidini kuvvetlendirmektedir. Başta İmam Maturidî (ö. 333/944) olmak üzere bütün mezhep imamları şefaatin müminler için hak ve sabit olduğu konusunda mutabıktırlar.<sup>52</sup> Ancak şefaatin Allah'ın iznine bağlı olduğunun vurgulanması (en-Necm, 53/26; Sebe, 34/23; Meryem, 19/87), kıyamet gününde Allah'ın razı olduğu kimsenin şefaatten istifade edeceğini haber vermesi (el-Enbiyâ, 21/28) gibi birçok ayet şefaata edilecek kişilerin sınırlı olacağını delili olarak görülmektedir. Böyle olunca da günahkar ve asi kulların şefaatin dışında kalacağı görüşü birçok müfessir tarafından dile getirilmiştir. İbn Atıyye ise günahkâr müminlerin şefaatten istifade edebileceğini savunarak bu konuda farklı görüşte bulunmuştur. İbn Atıyye'ye göre peygamberler ümmetlerinden ateşe düşmüş günahkâr kimselere şefaata edeceklerdir. Ona göre peygamberlerin ümmetleriyle irtibatı onların sadece onlara iman etmiş olmalarındandır. Aralarında herhangi bir dostluk veya yakınlık yoktur. İbn Atıyye, büyük günah işleyerek günaha gark olmuş müminlere peygamberlerin şefaataçı olamayacaklarını ancak bunlara Allah'ın şefaata edeceğini ifade etmektedir.<sup>53</sup> İbn Atıyye, bütün müminlerin şefaatten istifade edebileceğini savunurken Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Fahreddin er-Râzî gibi birçok müfessir günahkâr ve asî kulların şefaatten istifade edemeyeceğini dillendirmektedir. Örneğin Zemahşerî (ö. 538/1144) ayetin, günahkâr ve asi kulların şefaatten istifade edemeyeceklerine, şefaata etmek isteyen kişinin de şefaatinin kabul görmeyeceğine delil olduğunu savunmaktadır.<sup>54</sup>

Fahreddin er-Râzî “Öyle bir günden korkun ki, o günde hiç kimse

<sup>52</sup> Matûridî, Ebû Mansur, *Kitabul-Tevhid*, thk, Fethullah Huleyf, (İstanbul, y.y. 1981), 324.

<sup>53</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 1: 340-342.

<sup>54</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer, *Tefsiru'l-Kesşâf'an Hakaiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Arabi, 1408), 1: 137.

başkası için herhangi bir ödemede bulunamaz; hiç kimseden (Allah izin vermedikçe) şefaath kabul olunmaz, fidye alınmaz; onlara asla yardım da yapılmaz” (el-Bakara, 2/48) ayetinden yola çıkarak günahkârların şefaatten istifade edemeyeceğini savunur. Ona göre kıyamet gününde bir kimse başkası adına ödemede bulunamayacağı gibi, bir nefis başka bir nefis adına da şefaath edemeyecektir. Şefaath etse dahi kabul edilmeyecektir. Hz. Peygamber’in Ebû Bürde b. Yaser (r.a) için: “Bu kurban sana kifayeth eder, fakath senden başka kimseye kifayeth etmez.” şeklindeki uyarısı kıyameth gününde herkesin ameliyle başbaşa kalacağını göstermektedir.<sup>55</sup> Merâğî’ye (ö.1952) göre kişiyi ateşten kurtarmak için ödenmek istenen fidye kabul edilmeyeceği gibi bir nefsin günahkar bir nefse yapacağı şefaath de kabul edilmeyecektir. Hz.Peygamber’in: “Ey Muhammed’in kızı Fatıma! malımdan dilediğın şeyi iste vereyim ancak Allah’ın azabından hiçbir şeyi senden def edemem”<sup>56</sup> şeklindeki uyarısı kimsenin kimseye şefaath edemeyeceği şeklinde yorumlanmıştır.<sup>57</sup> Ayrıca “Yanında din kardeşinin ırzı, malı ve makamı bakımından bir hakkı bulunup da bu hak kendisinden alınmadan ondan hellalikh isteyen kimseye Allah merhameth etsin. Çünkü ahirette ne bir dinar ne bir dirhem vardır. Eğer o kimsenin iyilikleri varsa, kardeşinin hakkı onun iyiliklerinden alınır. Eğer iyilikleri yok ise o zamanda üzerinde hakkı olan kardeşinin günahlarının bir kısmı ona yüklenir.”<sup>58</sup> Bu ve buna benzer hadisler de kıyameth gününde şefaathın günahkârlar kimseler için gerçekleşmeyeceğinin delili olarak görölmektedir.<sup>59</sup>

### 3.2. Şefaath Yetkisine Sahip Olacak Şahıslar

İbn Atıyye, kıyameth gününde müminlerin şefaath elde edecekleri hususunda İslam alimleri ile paralel bir görüşe sahiptir. Bununla beraber kendisine şefaath yetkisi verilecek olanların kimler olduğu üzerinde durmaktadır. Konuyu açıklığa kavuşturmak için şu âyeti delil getirmektedir: “Allah, onların önlerindeki de, arkalarındaki de (yaptıklarını da, yapacaklarını

<sup>55</sup> Fahrüddin er-Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Gayb*, 6: 532.

<sup>56</sup> Buhârî, “Vesâyâ”, 11.

<sup>57</sup> Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsiru’l-Merâğî*, (Mısır: Mustafa babî el-Halebî, 1946), 1: 207.

<sup>58</sup> Tirmizî, “Kıyame” 2.

<sup>59</sup> Fahrüddin er-Râzi, *Tefsir-i Kebir Mefâtihu’l-Gayb*, 6: 533.

da) bilir. Allah rızasına ulaşmış olanlardan başkasına şefaata etmezler. Onlar, Allah korkusundan titrerler!” (el-Enbiya, 21/28). İbn Atıyye, kıyamet gününde şefaata yetkisine sahip olacakların Allah’ın kendilerinden hoşnut olduğu kimselerden seçileceğini ifade etmektedir. Bunların başında da Hz. Peygamber olmak üzere Hz. İsa, Hz. Uzeyr, melekler ve alimler olduğunu söylemektedir.<sup>60</sup> İbn Atıyye, istisnai olarak Hz. İsa ve Hz. Uzeyr’in, müşriklerin kendilerine taptıkları halde müminlere şefaataçı olabileceklerini şu âyetle delillendirir: “Allah’ı bırakıp da taptıkları putlar, şefaata edemezler. Ancak bilerek hakka şabitlik edenler bunun dışındadır.” (ez-Zuhruf, 43/86) Ona göre âyette kendilerine şefaata izni verilecek kişiler istisna edilmiştir. İbn Atıyye, Katade’nin bunların Hz. İsa ve Hz. Uzeyr ve meleklerin olduğu şeklindeki görüşünü nakletmektedir.<sup>61</sup> İbn Atıyye, tefsirinin başka yerinde şefaata için Allah’ın izninin kaçınılmaz olduğunu ve şefaata edeceklerin peygamberler, ulema ve diğer salih insanlar olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, yalnızca Allah’ın kendilerinden hoşnut olduğu kimseler şefaata edebileceklerdir.<sup>62</sup>

İbn Atıyye’ye göre meleklerin vazifeleri arasında şefaata yetkisinin de olacağı şu âyetten anlaşılmaktadır: “Melekler Rablerini överek tesbih eder ve yeryüzünde bulunanlar için O’ndan bağışlanma dilerler. İyi bilin ki Allah şüphesiz bağışlayandır, merhametli olandır.” (eş-Şûrâ, 42/5) ve “Arşı yüklenen ve çevresinde bulunanlar, Rablerini överek tesbih ederler; O’na inanırlar. Müminler için: “Rabbimiz! İlmin ve rahmetin her şeyi içine almıştır. Tevbe edip senin yoluna uyanları bağışla; onları cehennemden azabından koru diye bağışlanma dilerler” (Mümin, 40/7). Kur’ân, meleklerin özelliklerinden bahsederken onların müminler için bağışlanma talebinde bulunacaklarını haber vermektedir. İbn Atıyye’ye göre âlimlerin ve salihlerin şefaata edecekleri şahıslar sınırlıdır. Bu şahıslar salih amel sayesinde ateşe düşmemiş olanlar veya ateşe düşmüş ancak salih ameli çokça olan kimselerden oluşacaktır.<sup>63</sup> Ancak müfessirlerin çoğunluğuna göre şefaata ediciler Lailahe illallah diyen herkese şefaata edebileceklerdir.<sup>64</sup> İbn Atıyye, Hz. Peygamber’in şu hadisinden yola

<sup>60</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4: 79.

<sup>61</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 5: 67.

<sup>62</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 5: 201.

<sup>63</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4: 79.

<sup>64</sup> İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 4: 79.

çıkarak alimlerin kıyamet gününde şefaata edebileceğini söylemektedir. Konuyla ilgili Hz. Peygamber'in hadisi şöyledir: "Kıyamet gününde üç zümre şefaata eder: Bunlar peygamberler, alimler ve şehitlerdir."<sup>65</sup> Sem'anî (ö. 489/1096) ise İbn Atıyye'den biraz farklı olarak kıyamet gününde şefaata edeceklerin peygamberler, melekler ve müminler olduğunu ifade eder.<sup>66</sup>

Kur'an bir çok peygamberin, ümmetleri için af ve mağfiret talebinde bulunduğunu haber vermektedir. Kur'andaki şu âyetlerden yola çıkarak peygamberlerin şefaata ettiği sonucuna ulaşılabilir: "*Mallarının bir kısmını, kendilerini temizleyip arıtacak sadaka olarak al, onlara dua et; senin duan onlar için bir güvendir. Allah işitir ve bilir*" (et-Tevbe, 9/103). "Oğulları: *Ey Babamız! Suçlarımızın bağışlanmasını dile, bizler hiç şüphesiz suçluyuz*" dediler." (Yusuf, 12/97-98) "Peygamberleri onlara şöyle dedi": "*Biz ancak sizin gibi birer insanız ama, Allah, kullarından dilediğine iyilikte bulunur. Allah'ın izni olmadıkça biz size delil getiremeyiz. İnananlar sadece Allah'a güvensin*", "*Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni, anamı babamı ve inananları bağışla*" (İbrâhim, 14/41). Bütün bu âyetler kıyamet gününde şefaata edecekler arasında peygamberlerin olacağını ortaya koymaktadır.

İbn Atıyye, peygamberlerin şefaati dışında başka kimselerin de kıyamet gününde şefaataçlı olacaklarını ifade etmektedir. Hz. Peygamber dışında salih kimseler ile şehitlere şefaata yetkisinin verileceğini şu hadislerle delillendirmektedir: Abdullah b. Şakik'den rivayet edildiğine göre Peygamber efendimiz şöyle buyurmuştur: "Benim şefaatomdan başka ümmetimden bir kişinin şefaati ile Beni Temim kavminden daha fazla kişi cennete girecektir."<sup>67</sup> Aynı şekilde İbn Atıyye'nin Katade'den naklettiği şu söz şehitlerin şefaata etme yetkisine sahip olacaklarını ve etraflarında bulunan yetmiş kişiye şefaata edebileceklerini haber vermektedir. Söz konusu ifade şu şekildedir: "Bir şehit 70 kişiye şefaata edecektir." İbn Atıyye, Katade'nin bu sözünü şehitlerin kıyamet gününde etraflarındaki müminlere şefaataçlı olabilecekleri şeklinde yorumlamaktadır.<sup>68</sup> Nitekim Hz. Peygamber şehitlerin kıyamet gününde

<sup>65</sup> Buhârî, "İlm", 14.

<sup>66</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temimî el-Mervezî es-Sem'anî, *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. Yasir b. İbrahim -Anim b. Abbas, (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 4: 56.

<sup>67</sup> Tirmizî, "Sıfatu'l-Kiyame", 12.

<sup>68</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru'l-veciz*, 5: 265.



müminlere şefaatchi olabilecekleri ile ilgili bir hadiste şunları ifade eder: “Allah katında şehitler için altı haslet vardır: Dökülen ilk kan damlası için günahları silinir ve cennetteki yeri kendisine gösterilir. Kabir azabından korunur, en büyük korkudan emin olur. Kendisine iman elbisesi giydirilir, hurilerle evlendirilir. Akrabalarından yetmiş kişiye şefaet etme talebi kabul olunur.”<sup>69</sup> Hz. Peygamber’in bir çok hadisinde şehitlerin akrabalarına şefaatchi olacaklarını haber vermesi şehitlik mertebesinin ulviligini ortaya koymaktadır. Bununla beraber şefaet edecek olanların Allah’ın seçkin kulları arasından seçileceğini göstermektedir. Konuyla ilgili olarak Ebû Hayyân (ö. 745/1344), şefaet edecek olan şahsın Allah’ın rızasını kazanmış, fazilet ve sevap konusunda belli mertebeye ulaşmış Allah dostları tarafından gerçekleştirilebileceğini, kâfirlerin bu vasıflara haiz olmamaları sebebiyle şefaatten mahrum bırakılacakları gibi kendilerine şefaet etmek isteyen kimselerin de şefaetlerinin kabul edilmeyeceğini ifade eder.<sup>70</sup>

İbn Atıyye, Hz. Peygamber’e diğer peygamberlerden farklı olarak ona has bir şefaet yetkisi tanınacağını ifade etmektedir. Sadece ona tanınacak şefaet, mahşer gününde hesabın çabuk görülmesi için Allah’tan talepte bulunması şeklinde olan şefaattir. Nitekim Hz. Peygamber’e has olan bu şefaet yetkisi bütün insanları kapsayacaktır. Bu şefaet müminler için hesabı kolaylaştırıcı, kâfirler için ise azabın bir an önce gerçekleştirilmesi şeklinde olacaktır.<sup>71</sup> Hz. Peygamber’e has kılınan bu şefaet çeşidi İslam alimleri tarafından şefaati uzmâ olarak tanımlanmaktadır.<sup>72</sup>

Allah, her peygamberin bir duasını kabul edeceğini beyan etmiştir. Birçok peygamber dua hakkını dünyada kullandığı halde Hz. Peygamber ümmetine şefaet etmek amacıyla bu hakkını ahirete bırakmıştır. Nitekim Hz. Peygamber Allah’a ortak koşmamak kaydıyla, bütün günahkâr kulların bundan yararlanacağını haber vermiştir.<sup>73</sup> Hz. Peygamber’in ilk şefaati âhiretin ilk merhalesi olan mahşerde gerçekleşecektir. Dünya hayatının he-

<sup>69</sup> Tirmizi, “Fezailu’l-Cihad”, 25.

<sup>70</sup> Ebû Hayyân Muhammed Yûsuf b. Ali el-Endelûsî, *el-Babru’l-Muhit fi’t-Tefsîr*, Thk. Sıdkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1999), 9: 247.

<sup>71</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru’l-vecîz*, 1: 342-343.

<sup>72</sup> Akif Akay, *İslam İnançında Şefaet*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 26.

<sup>73</sup> Buhari, “Tevhid”, 31.

sabını vermek için uzun süre bekleyen insanlar hesabın bir an önce başlatılması için bir çok peygambere başvuracak ancak hiçbir peygamber buna cesaret edemeyecektir. Sonuç itibarıyla bu konuda şefaathane talep etme vazifesi Hz. Peygamber'e kalacaktır.<sup>74</sup> İbn Atıyye, peygamberler arasında şefaathane yetkisini en çok kullanacak olanın Hz. Peygamber olduğunu, diğer peygamberlerin kendilerine şefaathane için yapılacak müracaatları Hz. Peygamber'e havale edeceklerini şu hadisle ifade eder: "Müminler kıyamet gününde bir araya gelir ve Rabbimizin huzurunda bize şefaathane olacak birini bulalım derler. Bunun üzerine Hz. Adem'e giderler. Hz. Adem'in kendileri için şefaathane olması isterler. Hz. Adem ise cennette işlemiş olduğu günahtan ötürü bunu yapamayacağını onlara, Hz. Nuh'a gitmelerini tavsiye eder. Bunun üzerine müminler Hz. Nuh'a gider, kendilerine şefaathane olmasını isterler. Hz. Nuh ise ben dua hakkımı dünyada kavmimin helakı için kullandım diyerek Hz. İbrahim'e gitmelerini tavsiye eder. Müminler Hz. İbrahim'e gider, ancak o da onları Hz. İsa'ya gönderir. Hz. İsa'ya giden müminler de olumlu bir cevap almaz. Ancak Hz. İsa onları Hz. Peygamber'e yönlendirir. Hz. Peygamber ise müminlerin bu taleplerini kabul eder ve Allah'ın huzuruna çıkmak için izin talebinde bulunur. Hz. Peygamber, Allah'ın huzuruna gider, secdeye kapanır. Allah ise bütün taleplerini karşılayacağı müjdesini verir. Nitekim Hz. Peygamber Allah'ın huzurundan ümmete şefaathane olarak döner."<sup>75</sup> İbn Atıyye, bu hadisten yola çıkarak şefaathane hakkının kullanılmasında Hz. Peygamber'e öncelik tanınacağını ifade etmektedir.<sup>76</sup> Nitekim Kur'an, Hz. Peygamber'in ahirette hoşnut olacağı şekliyle kendisine her türlü nimetin bahşedileceği müjdesini verir (ed-Duhâ, 93/5). İbn Atıyye'ye göre kıyamet gününde Hz. Peygamber'e verilecek nimetler arasında ailesinin cehennem azabından kurtulması ve ümmetine yapacağı şefaathane vardır.<sup>77</sup>

Anlaşıldığı kadarıyla İbn Atıyye'nin, büyük günah işleyenler dahil bütün müminlerin şefaathane istifade edeceğini savunduğu görülmektedir. Râzî, Zemahşerî gibi birçok müfessir ise büyük günah işleyenlerin şefaathane mah-

<sup>74</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Şefaathane" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 412.

<sup>75</sup> Buhârî, "Tevhid", 19/36/37.

<sup>76</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru'l-veciz*, 4: 33.

<sup>77</sup> İbn Atıyye, *el-Mubarraru'l-veciz*, 8: 426.

rum kalacaklarını savunmaktadır. Düşüncelerini delillendirmek için aşağıda zikredeceğimiz birçok ayeti delil getirmektedirler: “Kimsenin kimseden faydalanamayacağı, kimseden bir şefaata kabul edilmeyeceği, kimseden bir fidye alınmayacağı ve yardım görülmeyeceği günden korunun (el-Bakara, 2/48), “Şimdi artık bizim ne şefaathçilerimiz var” (eş-Şuarâ, 26/100), “Artık şefaathçilerin şefaati onlara fayda vermez” (el-Müddesîr, 74/48), “Yaklaşan gün hususunda onları uyar! Çünkü o anda dehşet içinde yutkunurken yürekleri ağızlarına gelmiştir. Zalimlerin ne dostu ne de sözü dinlenir şefaathçisi vardır” (el-Mü’min, 40/18), “Herkesin yaptıkları işlere göre dereceleri vardır. Rabbin onların yaptıklarından habersiz değildir” (el-En’am, 6/132), “Ne sizin kuruntularınız ne de ehl-i kitabın kuruntuları (gerçektir); kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür ve kendisi için Allah’tan başka dost da, yardımcı da bulamaz” (en-Nisâ, 4/123), “Andolsun ki, mallarınız ve canlarınız konusunda imtihana çekileceksiniz” (Âl-i İmrân, 3/186), “Onları tutuklayın, çünkü onlar sorguya çekilecekler” (es-Saffât, 37/24). O Sûr’a üfürüldüğü zaman var ya, işte o gün zorlu bir gündür (el-Müddesîr, 74/8-9). İbn Atıyye’ye göre bu ayetlerin muhatabı müşrikler, Yahudiler ve Hristiyanlardır. O, bu yaklaşımıyla müminleri ayrı tutmaktadır.<sup>78</sup> İbn Atıyye’nin şefaata ile ilgili görüşünü daha net anlamak için tefsirinde günah işleyenlerin cezalandırılacağını ifade eden ayetleri değerlendirdiğimizde ağırlıklı olarak bu ayetlerin müşrikleri kastettiğini savunduğu görülmektedir. İlginç olan başka bir husus doğrudan müminlere hitap eden “Kim bir mümini kasden öldürürse cezası, içinde ebediyen kalacağı cehennemdir. Allah ona gazap etmiş, onu lânetlemiş ve onun için büyük bir azap hazırlamıştır” (en-Nisâ, 4/93) öldürme ile ilgili ayetin tefsirinde aslında bu suçu işleyenin cehennemde yanmayı hak ettiğini ancak “Allah’ın dilediği kimseyi bağışlayabileceği” (en-Nisâ, 4/48) ayetini delil getirerek konuya esnek yaklaşmasıdır.<sup>79</sup>

Kur’ân’da Allah’ın rızasını kazanmanın ve cennette birtakım nimetlere sahip olabilmenin salih amel işlemeye bağlı olduğu şartına bağlanması (el-Bakara, 2/25; en-Nisâ, 4/57; el-Mâide, 5/93), İslam alimleri arasında şefaata

<sup>78</sup> İlgili ayetlerin tefsirinde İbn Atıyye’nin görüşü için bk. İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 2: 86; 1: 139; 4: 236; 5: 399; 2: 347; 2: 116; 1: 549; 5: 394.

<sup>79</sup> İbn Atıyye’nin büyük günah işleyenler ile ilgili görüşleri için bk. İbn Atıyye, *el-Muharraru’l-veciz*, 1: 171; 1: 174; 2: 111; 2/94.

ile ilgili farklı görüşlerin olması gibi birçok husus müminlerin şefaathat konusunu iyi tahlil etmesini zorunlu kılmaktadır. Her hâlükârda müminlerin şefaathat olunacağı düşüncesi onları birçok günaha sevk edeceği gibi birçok ilahi emri yerine getirmede ihmalkâr davranmalarına sebep olacaktır.

### SONUÇ

İslâmî ilimlerin birçok alanında şefaathat ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların şefaathatın anlaşılmasına katkı sağladığı kanaatindeyiz. Bu sebeple şefaathat ile ilgili birçok görüş oluşmuştur. İbn Atıyye kıyamet gününde şefaathatın gerçekleşeceği konusunda net bir görüşe sahip bir müfessirdir. O, bu konuya önem vermiş, kendi görüşlerini âyet ve hâdisler ışığında ortaya koymaya çalışmıştır. İbn Atıyye, şefaathatı inkarcıların yaklaşımıyla tahlil ettiği gibi, müminlerin bakış açısıyla da tahlil etmiştir. Ona göre inkarcılar kıyamet gününde şefaathatten mahrum kalacaklardır. Dünyada iken taptıkları, güvendikleri ve medet umdukları putlar, iddia ettiklerinin aksine kendilerine şefaathatçı olamayacaktır. Müşrikler, çetin bir azaba sürüklenirken etraflarında yardımcı veya arkadaş da bulamayacaklardır. İbn Atıyye, inkarcıların şefaathate ayrı bir anlam yüklediklerini savunmaktadır. Ona göre kıyamet gününde inkarcılar dünyaya tekrar geri gönderilmek için peygamberlerden yardım talebinde bulunacaklardır. Ancak girişimleri sonuçsuz kalacaktır.

İbn Atıyye, günahkâr ve asi kullar dahil bütün müminlerin şefaathatten istifade edeceğini savunmaktadır. O, bu görüşüyle birçok müfessirden ayrılmaktadır. Halbuki Zemahşerî, Râzî gibi müfessirler günahkâr ve asi kulların şefaathatten istifade edemeyeceğini düşünmektedir. Yapılacak her kötülüğün hesabının sorulacağını ifade eden âyetler ve Hz. Peygamber'in kızı Fatıma'ya: "Allah'ın azabından hiçbir şeyi senden def edemem" demesi, sahabeden Ebû Bürde b. Yaser'e (ra) : "Bu kurban sana kifayet eder, fakat senden başka kimseye kifayet etmez" şeklinde ifade edilen âyet ve hâdisler, kıyamet gününde kimsenin kimseye şefaathat edemeyeceğini savunanların kullandıkları delillerdir. İbn Atıyye, peygamberlerin az veya çok günah işlemiş müminlere şefaathatçı olacaklarını savunmakla beraber, Allah'ın bütün müminlere şefaathat edeceğini iddia etmektedir.

İbn Atıyye, şefaathat yetkisine sahip olan kişileri âyetlerden yola çıkarak açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, geçmiş ümmetle-

rin peygamberleri, melekler, şehitler ve salih kullar Allah'ın izin vermesi halinde kıyamet gününde şefaatchi olabileceklerdir. Bununla beraber Hz. Peygamber'in diğer peygamberlerden daha çok şefaata yetkisine sahip olacağını ifade etmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Atıyye, müminlerin her halukârda şefaatten istifade edeceğini ileri sürmektedir. Kanaatimize o, bu görüşüyle bu konuda abartıya kaçmıştır. Günah işleyenlerin cezasız kalmayacağı birçok ayette haber verildiği gibi bu konuda birçok hadis de mevcuttur. Ayrıca alimler arasında şefaatin nerede, ne şekilde ve hangi şartlarda gerçekleşebileceği ile ilgili ihtilaflar dikkate alındığında İbn Atıyye'nin ise her müminin şefaatten istifade edebileceğini savunması onun bu konuda farklı düşüncesini göstermektedir. Kaldı ki böyle bir düşünce müminleri rehavete de sevk edecektir. Allah'ın kendilerinden hoşnut olduğu müminlerin şefaatten faydalanacağı, geriye kalanların ise faydalanmayacağı şeklinde müfessirler tarafından ortaya konulan görüşün daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

### KAYNAKÇA

- Kâdi Abdülcebâr. *Şerhu'l-usûl'l-hamse*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Ak, Ahmet. *Hanefî-Maturîdî Alimlerine Göre Şefaata Kitabı*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Akay, Akif. *İslam İnançında Şefaata*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Alıcı, Mustafa. "Şefaata". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 410. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Âlûsî, Şihâbuddin Mahmud b. Abdillâh. *Rûbu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânîl-Azîm ve's-seb'il-mesâni*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- Birişik, Abdulhamit. "İbn Atıyye el-Endelûsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim, *el-Câmi'us-Sahîb*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, İstanbul: Mektebetu Eser, 1969.
- Ebû Ubeyde, Ma'mer b. el-Müsenâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*. thk. M. Fuad Sezgin, Kahire: Mektebetu Hancî, 1381.

- Endelûsî, Ebû Hayyân Muhammed Yûsuf b. Ali. *el-Babru'l-Muhît fi't-Tefsîr*. Thk. Sıdkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1999.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Ğâlib. *el-Muharraru'l-veciz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi, Beyrut: Darül-Kütubil-İlmiyye, 1422.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Ğâlib. *Fibrusu İbn Atıyye*. thk. Muhammed Ebu'l-Ecfan/Muhammed ez-Zâhî. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1983.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr, thk. Abdürrezzak el-Mehdî. *Zadül-Mesîr*. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-Arabî, 1422.
- İbn Kesîr, Ebûl-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, thk. Sami Mahmud Selame, (Beyrut: Daru Taybe, 1999),
- İbn Kesîr, Ebûl-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddin, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, H. 1419.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Thk.: Abdullah Ali el-Kebîr v.dğr. Kâhire: Dâru'l-Ma'ârif, tsz.
- İsfehânî, Rağıp. *Müfredât'ü Elfâzi'l-Kur'an*. trc. Abdalbaki Güneş- Mehmet Yolcu, İstanbul: Çıra Yayınları, 2014.
- İşbîlî, İbn Hakan el-Feth b. Muhammed b. Ubeydullah. *Kalâidu'l-ikyân ve mebâsinu'l-a'yân*. Mısır: Mektebetu menâr, 1989.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mücemu'l-Müellifin*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1993.
- Kutup, Seyyid. *Fizilali'l-Kur'an*. İstanbul: Hikmet Yayınları ts.
- Matûridî, Ebû Mansur. *Kitabu'l-Tevhid*. thk, Fethullah Huleyf, İstanbul, y.y.y. 1981.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, tsz.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. Mısır: Mustafa babî el-Halebî, 1946.
- Muhaymid, Yasîn Casım. *Dirâsâtu'n-nabviyye fi tefsiri İbn Atıyye*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Narol, *Süleyman*. Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın Şefaât Konusundaki Ayetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi, *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/26 (2015): 131.

- Râzi, Fahrüddin. *Tefsir-i Kebir Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrasi'l Arabî, 1420.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdilcebbar et-Temimî el-Mervezî. *Tefsiru'l-Kur'an*. thk. Yasir b. İbrahim -Anim b. Abbas. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bahru'l-'ulûm*. Basım yeri ve yayıncı bilinmiyor.
- Suyûti, Celâlüddin Abdurrahman. *ed-Dürrü'l-mensûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerîr. *Câmi'ül-beyân fi te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed. Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'us-Sahih* (Sünenü't-Tirmizî). İstanbul. Çağrı yayınları, 1992.
- Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, tsz.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38: 412.
- Yazar, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 2016.
- Yıldız, Fahrettin. *Kur'an Aydınlığında Hayatı doğru Anlamak*. İstanbul: İşaret Yayınları, tsz.
- Yolcu, Mehmet. *Kur'an'da İnkâr Psikolojisi*. İstanbul: Çıra Yayınları, tsz.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer. *Tefsiru'l-Keşşâf'an Hakaiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vücûbi't-Te'vil*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-Arabî, 1408.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lam*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2003.





## EDEBİYAT ELEŞTİRİSİ BAĞLAMINDA HZ. PEYGAMBER'İN ŞİİR DEĞERLENDİRMELERİNİN ARAP EDEBİYATINDAKİ YERİNE BİR BAKIŞ

İslam BATUR\*  
Cuma TANIK\*\*

### Öz

Araplarda edebiyat eleştirisi özellikle şiir ekseninde ortaya çıkmış bir faaliyettir. Çünkü şiir Arap toplumunda oldukça önemli bir yere sahiptir. Ancak ilk dönem şiir eleştirileri edebî gayeden ziyade kabile taassubu etkisiyle gerçekleşmiştir. Şiirin oldukça yaygın olduğu bir dönemde Hz. Peygamber'in İslam dinini tebliğ etmesi çeşitli söylemleri beraberinde getirdi. İslamiyet'in gelmesiyle birlikte Hz. Peygamber'e inanmayanlar onu şair olmakla suçlamışlardır. Onun şair olmadığı ve söylediklerinin de Allah kelamı olduğu ayetlerle açıklanmıştır. Ayetlerin ilk etapta şiir konusunda olumsuz ifadeler içerdiği anlaşılmıştır. Ancak Hz. Peygamber'in açıklamalarıyla şiirin özünde kötü olmadığı ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz Hz. Peygamber ne bir edip ne de şairdir. Ayrıca o bir edebiyat eleştirmeni de değildir. Rivayetlere göre Hz. Peygamber bazı şiirleri değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeler belli ölçütler

\* Arş. Gör., Bursa Uludağ Üniversitesi/ İlahiyat Fakültesi/ Temel İslam Bilimleri Bölümü/ Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, [i\\_batur21@hotmail.com](mailto:i_batur21@hotmail.com), Orcid: 0000-0002-7252-1775.

\*\* Arş. Gör., Harran Üniversitesi/ Fen-Edebiyat Fakültesi/ Doğu Dilleri ve Edebiyatları Bölümü/ Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, [cumatanik@harran.edu.tr](mailto:cumatanik@harran.edu.tr), Orcid: 0000-0003-1980-3543.

çerçevesinde gelişmiştir. Bu ölçütlerin bir kısmı dinî ve ahlakî, bir kısmı ise belâgatla ilgilidir. Bu makalede onun şiir değerlendirmelerinin birer edebiyat eleştirisi olup olmadığı tartışılacaktır. Ayrıca bu değerlendirmelerin Arap edebiyatındaki yeri ve önemi üzerinde durulacaktır.

*Anahtar Kelimeler:*

*Belâgat, Edebiyat eleştirisi, Şiir, Kur'an, Peygamber.*

*AN OVERVIEW OF THE PROPHET'S POETRY  
EVALUATIONS IN ARABIC LITERATURE IN THE CONTEXT  
OF LITERARY CRITICISM*

**Abstract**

Literary criticism in the Arabs is an activity that emerged especially in the poetry axis. Because it's important for Arabs. But, at first poetry criticism was realized more with tribal infiltration rather than literary purpose. In a period when poetry was widespread, the Prophet's presentation of the religion of Islam brought along various discourses. With the Islam, who did not believe in Islam accused him of being a poet. It is explained in verses that he was not a poet and what he said was the words of Allah. At first it is understood that verses contain negative expressions about poetry. But, with the explanations of him, it was revealed that poetry in essence is not bad. Undoubtedly, he is neither a author nor a poet and also not a literary critic. The prophet evaluated some of the poems. These evaluations have developed within the framework of certain criteria. Some of these criteria are religious and moral, and some are related to retoric. In this article, it will be discussed whether his poetry evaluations are literary criticism. In addition, the importance of these evaluations in Arabic literature will be emphasized.

*Keywords:*

*Rhetoric, Literary criticism, Poetry, Quran, Prophet.*

## **GİRİŞ**

Yazın dünyasında “*eleştiri*” ile aynı anlamda kullanılan “*kritik*” kelimesi, Yunanca sözcük olan ve “*yargılamak*” anlamına gelen “*krínō*” ve “*yargıç ya da jüri üyesi*” anlamına gelen “*krités*” kelimesinden türemiştir.<sup>1</sup> Söz konusu kelimenin Arapçadaki karşılığı ise “*n-k-d*” kökünden türemiş olan “*naqd*” sözcüğüdür.

<sup>1</sup> Charles E. Bressler, *Yazımsal Eleştiri Kuramsal ve Pratik Bir Giriş*, (Ankara: Birleşik, 2017), 10.

Edebî eleştiri, anlamları inceleyen bir sanat dalıdır.<sup>2</sup> Diğer bir deyişle edebî eleştiri, sanat yapıtlarını tanımlama, inceleme, çözümleme, yorumlama ve değerlendirmeye çalışan disiplinli bir faaliyet raporudur. Matthew Arnold'un (1822-1888) da dediği gibi “*edebî eleştiri, dünyada bilinen ve düşünülen en iyi şeyleri öğrenmeye ve çoğaltmaya yönelik tarafsız gayret*”tir. Ona göre yazınsal eleştiri denen bu disiplin, “*eleştirmenin bir metni değerlendirmesini sağlayacak estetik ve metodolojik ilkeler formüle etmeye çalışır.*”<sup>3</sup>

Her kültürde olduğu gibi Araplarda da edebiyat eleştirisi özellikle şiir eleştirisi ekseninde ortaya çıkmıştır. Bunun nedeni, Arapların İslamiyet'ten önceki ve sonraki hayatlarından kalan en büyük sanat eserinin şiir olmasıdır.<sup>4</sup> Araplarda edebî eleştiri, “*naqd*” sözcüğüyle ifade edilmiştir. *Lisânu'l-<sup>c</sup>arab* ve *el-Mu<sup>c</sup>cemu'l-vasîf* gibi eski ve çağdaş sözlüklerde “*naqd*” kavramı için; *toplama, iğneleme, darp etme, münakaşa etmek* gibi birtakım anlamlara rastlanmaktadır. Edebî eleştirmenin, Araplarca ortaya atılmış en bariz ve en yaygın tanımı ise “*İyinin kötüden, semizin sıskadan, doğrunun yanlıştan ayırt edilmesi*”<sup>5</sup> şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu tanım daha çok dirhemle özdeşleştirilmiş ve şöyle denilmiştir: “*Sarrafa dirhemleri inceledi.*” (*Naqada es-Sayrefiyyu ed-derâhime.*) Abbasi dönemi eleştirmelerinden Ebû Aḥmed Yaḥyâ b. Âlî el-Munecim'in (ö. 300/912) aşağıdaki beytinde de görüldüğü üzere eleştirmenlik, sarraflığa benzetilmiştir:<sup>6</sup>

رُبُّ شَعْرٍ نَقَدَتْهُ مِثْلَ مَا يَبْدُ قَدْ رَأْسُ الصَّيْرِافِ الدِّينَارَا

*Ne çok şiir eleştirdim Sarrafın dinarları seçtiği gibi*

Sarrafa, dirhemini iyisini kötüsünden ayırmak için onu dikkatlice inceler. “*Naqd*” (Eleştiri) kelimesinin ıstılah anlamı ise; *iyi şiirin ve sözün, kötüsünden ayırt edilmesidir.*<sup>7</sup> Eleştiri yapan kişiye *nâkıd* (eleştirmen) denir. Bu kelimenin düzenli çoğulu *nâkıdûn* (eleştirmenler), kırık çoğulları ise *nukkad* ve *naqada*'dır.

Edebî eleştiri için birçok tanım yapılmıştır. Örneğin Aḥmed Emîn

<sup>2</sup> Roland Barthes, *Yazı ve Yorum*, (İstanbul: Metis, 2015), 83.

<sup>3</sup> Bressler, *Yazınsal Eleştiri Kuramsal ve Pratik Bir Giriş*, (Ankara: Birleşik, 2017), 10.

<sup>4</sup> Şiirin Araplardaki toplumsal rolüne dair ayrıntılı bilgi için bkz. Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019).

<sup>5</sup> Abdullah Hıdr Hâmd, *İtticâhâtun-naqdi'l-<sup>c</sup>arabiyyi'l-<sup>c</sup>kadim*, (Lübnan: Dâru'l-Kalem, tsz), 9.

<sup>6</sup> Hıdr Hâmd, *İtticâhâtun-naqdi'l-<sup>c</sup>arabiyyi'l-<sup>c</sup>kadim*, 11.

<sup>7</sup> İsa el-<sup>c</sup>Âkûb, *et-Tefkirun-naqdi 'inde'l-<sup>c</sup>arab* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 2012), 14.

(1886/1954) şöyle bir tanım yapar: “Edebi eleştiri, edebî bir eseri araştıran ve tahlil eden; birtakım objektif temel ve yöntemlere dayanarak onu yorumlayan ve değerlendiren bir sanattır.”<sup>8</sup> Dolayısıyla edebî eleştiri ister kısmi ister kapsamlı olsun edebî olguya yönelen; onun incelenmesini, çözümlenmesini ve açıklanmasını hedefleyen, kaliteli ve kalitesiz, güçlü ve güçsüz yönlerini belirleyen ve sonucu hakkında hükümler çıkaran filolojik bir deneyim olarak tanımlanabilir.

Tenkit, yani eleştiri, insanoğlunun doğuştan sahip olduğu bir yeti olup beğeni duygusu ile doğrudan bağlantılıdır. İnsan, bir olayı ve durumu, akıl ve duygu süzgecinden geçirip kıyas ve diğer mantıkî dayanakların da desteğiyle inceler. Bu sayede eleştiriye konu olan şeyi beğenip beğenmediğini açığa çıkarır. Ancak her insan, doğuştan sahip olduğu eleştirme güdüsünü kullanamayabilir. Bunun için, eldeki malzemeyi eleştiri edebilecek yetkinliğe ulaşmak gerekir. Bu da belli bir birikim ve sorgulama yeteneğinin olmasına bağlı olarak zaman içinde kazanılacak bir durumdur. Burada her eleştirinin ilmî ve edebî eleştiri olamayacağı gerçeğine özellikle dikkat çekmek gerekmektedir. Şevkî Dayf’ın (1910-2005) da belirttiği üzere eleştiriden kasıt, edebî bir metni sanatsal açıdan inceleyip değerlendirmektir. Metnin iyi mi kötü mü olduğunu belirtip övmek ya da yermek değildir.<sup>9</sup>

Edebî eleştirinin hemen hemen her toplumda var olduğunu söyledik. Elde edilen bulgular neticesinde edebiyat eleştirisinin ilk defa Antik Yunan’da başladığı söylenmektedir.<sup>10</sup> Nitekim tespit edildiği kadarıyla felsefe, siyaset ve diğer akli ilimlerin ilk nüveleri eski Yunan’da ortaya çıkmıştır. Ancak eski Yunan’da eleştirinin şiirle sınırlı kaldığı söylenebilir. Yani burada tam bir edebiyat eleştirisinden söz etmek mümkün değildir.<sup>11</sup> Araplarda ise edebiyat eleştirisinin başlangıcı cahiliye döneminde düzenlenen Ukaz panayırı olduğu konusunda yaygın bir kanaat söz konusudur. Zira burada söylenen şiirler belli bir değerlendirme ve tahlilden geçmiş, dolayısıyla edebiyat eleştirisinin bir nevi ilk örnekleri sergilenmiştir. Ancak cahiliye dönemi edebiyat eleştirisinin basit, sade ve hissiyattan uzak, tamamen kişisel zevke dayanan ve şairler

<sup>8</sup> Ahmed Emîn, *en-Nakdu’l-’edebe*, (Kahire: Muesseset Hindawî li’t-Ta’lîm ve’ş-Şekâfe, tsz), 13.

<sup>9</sup> Şevkî Dayf, *en-Nakdu’l-’edebe*, (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, 1926), 9.

<sup>10</sup> Bkz. Dayf, *en-Nakdu’l-’edebe*, 7-15.

<sup>11</sup> Dayf, *en-Nakdu’l-’edebe*, 9.

konusunda hüküm veren bir yapıda olduğu söylenmektedir.<sup>12</sup> Bu dönemde kabileler arasında yoğun bir mücadele ve üstünlük yarışının ön planda oluşu, edebiyat eleştirisinin şiiirden ziyade kişi merkezli olmasına neden olmuştur. Her kabile kendisini diğer kabilelerden üstün görmüş ve bu doğrultuda şairlerden şiir söylemesini istemiştir. Dolayısıyla bu dönemde yapılan şiir eleştirileri genelde düşmanlara cevap verme ve onları şiir üzerinden eleştirmek şeklinde gerçekleşmiştir. Bu dönemin inancına paralel olarak putperest bir Arap şiirinin varlığından da söz edilebilir. Bu şiir, kabile yaşamı, öç, hamaset ve üstünlük gibi konular üzerine inşa edilmiştir. Dolayısıyla bu dönem şiiri, sanatsal yanından ziyade bizim için İslam öncesi sosyal yaşamı yansıtmaları açısından önemlidir.<sup>13</sup> Cahiliye dönemi edebiyat eleştirisinin basit, sade ve hissiyattan uzak oluşu Emeviler dönemi için de söylenebilir. Ancak Abbasi-lerle birlikte edebiyat eleştirisi, sosyo-kültürel hayatın da gelişmesi sayesinde önemli bir mesafe kat etmiştir.<sup>14</sup>

Bu çalışmada mümkün mertebe ilk dönem kaynakları kullanıldı. Çalışmanın hadis alanıyla bağlantılı olması nedeniyle *kutub-i sitté*'nin içerisinde yer alan hadis kaynaklarına referansta bulunuldu. Ancak konu Arap Dili ve Edebiyatı açısından incelendiğinden hadislerin usul ilminde ne şekilde değerlendirildiği meselesi üzerinde durulmadı. Bunun yerine zayıf rivayetlere yer verilmeyip sahih olup Arap dilcilerinin de referans ettiği hadis rivayetleri esas alındı. Bunların arasında ilk başta *sahibayn* diye bilinen İmam Buhari (ö.256/870) ve İmam Müslim'in (ö.261/875) kitaplarında geçen hadisler vardır.

Şiirin Araplar nezdindeki önemi ve daha birçok konuyla ilgili şiire olan bakış açısını irdelemek için ilk dönem kaynaklarından olan İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889), *eş-Şi'r veş-şu'arâ* ve Muhammed b. Sellâm el-Cumahi'nin (ö. 231/846) *Tabâkâtü's-şu'arâ* adlı eserlerini kullandık.

Konunun edebiyat eleştirisi ile ilgili yerlerinde kullanılan kaynaklar, alanla ilgili en çok referans alan kaynaklar olup şu şekildedir: Şevki

<sup>12</sup> M. Akif Özdoğan, "Klasik Arap Edebi Tenkidine Genel Bir Bakış", *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/1 (2015), 2.

<sup>13</sup> Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 21.

<sup>14</sup> Dayf, *en-Nağdu'l-edebi*, 30.

Dayf, *en-Naḫdu'l-edebî*, el-<sup>°</sup>Âḫûb, *et-Tefkîru'n-naḫdî 'inde'l-<sup>°</sup>arab*, Taḥâ Ahmed İbrâhîm, *Târiḫu'n-naḫdî'l-<sup>°</sup>edebî 'inde'l-<sup>°</sup>arab mine'l-<sup>°</sup>aşri'l-câhili 'ilâ'l-ḫarnî'r-râbi<sup>°</sup> el-bicri*. Bunun yanında ülkemizde yapılan çalışmalara da referans edildi. Bunlardan bazıları: Mehmet Yalar'ın “İslâmî Arap Şiiri ve Peygamber”, İsmail Güleç'in, “İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler”, Osman Nedim Yektar'ın, *Hadis Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Bakışı*, Mehmet Yılmaz'ın *Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı* başlıklı çalışmalarıdır. Bu makaleler genel olarak Kuran ve Sünnetin şiire olan bakış açısını irdelemekte olup bu alanda önemli bir boşluğu kapatmaktadır.

Yaptığımız okumalar ve araştırmalar neticesinde Hz. Peygamber'in şiir değerlendirme ölçütlerinin nasıl olduğu, neye dayandığı ve bu değerlendirmelerin Arap Dili ve Edebiyatı temel alındığında birer edebiyat eleştirisi sayılıp sayılmayacağı üzerinde herhangi bir çalışmanın olmadığını fark ettik. Yapılan çalışmaların genel manada Kuran ve Sünnetin şiire olan bakış açısı üzerinde yoğunlaşmakla birlikte Hz. Peygamber'in şiir değerlendirmeleri üzerinde fazla durmadığını gördük. Dolayısıyla bu çalışmada Hz. Peygamber ve şiir konusuna başka bir zaviyeden bakmaya ve bu doğrultuda Hz. Peygamber'in şiir değerlendirmelerini daha iyi anlamaya gayret ettik. Gayret bizden başarı her daim yüce Mevlâ'dandır.

### 1. ARAPLARDA ŞİİRİN ÖNEMİ VE ŞİİR ELEŞTİRİSİ

Hemen hemen her toplumda şiir vardır. Arapların da şiire olan sevgisi ve bağlılığı devenin yavrusuna olan sevgisine ve bağlılığına benzetilmiştir. Hatta, “*deve, yavrusuna olan düşkünlüğünü terk etmedikçe Arapların da şiiri terk etmeyecekleri*”<sup>15</sup> söylenmiştir. Şiirle bu kadar sıkı bağları olan bir toplumda şiir eleştirisinin ortaya çıkması haliyle kaçınılmaz olmuştur.

Ancak Edebî eleştiri, oldukça dikkat ve emek isteyen ilmî bir faaliyettir. Edebî eleştirinin malzemesi şiir olunca bu zorluk daha da artmaktadır. Nitekim eleştirinin zorluğundan bahseden rivayetler de mevcuttur. er-Râğîb el-İsfehâni'den (h. V. /X1. yüzyılın ilk yarısı) naklen <sup>°</sup>Amr b. el-<sup>°</sup>Alâ<sup>°</sup> (ö. 154/771), eleştirinin zor bir sanat olduğunu iddia edip şöyle der: “*Şiir eleş-*

<sup>15</sup> Mehmet Yalar, “İslâmî Arap Şiiri ve Peygamber”, *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2009), 69.

*tirisi şiir yazmaktan daha zordur...*<sup>16</sup> “Şiir eleştirisi” ile “iyisini kötüsünden ayıran” meselelerini aynı çatı altında işleyen yazarlar olmuştur. Yani bir dönem şiir eleştirisi, yalnızca “iyi” ve “kötü” şiirden ibaret sayılmıştır. Bunun en bariz kanıtı Kudâme b. Ca’fer’in (ö. 337/948) *Naḳduş-şi’r* eserindeki ifadeleridir. O bu anlamda şöyle der: “*Daha önce kimsenin şiir eleştirisi ve şiirin iyisini kötüsünden arındıran konularında kitap yazdığını görmedim.*” Kudâme b. Ca’fer, burada şiir eleştirisi konusunda eser ortaya koyan ilk kişinin kendisi olduğunu söyler ve şiir eleştirisinin “iyi şiirin kötü şiirden ayıklanması” üzerine kurulu olduğuna işaret eder.<sup>17</sup> Bu iddia, erken dönem şiir eleştirilerinin bilimsellikten ne kadar uzak olduğunu göstermektedir.

Arap edebiyatı kültüründe eleştiri, Cahiliye döneminden itibaren var olagelmiş ve şiirle paralel bir gelişme göstermiştir. Cahiliye döneminden itibaren şiir, Arapların sosyal ve siyasî yaşamları içerisinde vazgeçilmez bir savunma, övünme ve yergi aracı olarak günümüze kadar ulaşmış edebi bir türdür. Şiir, Arapların bütün bir yaşamını yansıttığı için “*divânu’l-‘arab*” olarak tabir edilmiştir.<sup>18</sup>

Araplarda şiirin doğuşu ve gelişimi, yaşadıkları çöl hayatıyla ilişkilendirilmektedir. Araplar çölde bineklerinin üzerinde giderlerken, su birikintilerinden su alırlarken, develerini güderlerken, develerinin daha süratli yürümesi için ve içlerini rahatlatmak için şiir söylemişlerdir. Araplara göre söyledikleri şiirde, yaptıkları işte motive olmayı ve bu işte başarılı olmayı sağlayan efsunlu bir güç vardı. Onların hayat tasavvurlarında şiir, yalnızca ağızdan çıkan sesler değil, aksine dinleyiciyi etkisi altına alan, muhatabını cezbeden önemli bir araçtı. Bu yüzden şiir söyleyenler, sıradan insanlar değil, algı düzeyleri üst seviyede olan şahsiyetlerdi.<sup>19</sup> Cahiliye döneminde eleştiri geleneği şiirle beraber gelişme göstermiştir. Bu yüzden şiiri estetik açıdan değerlendiren eleştirilerin tarihi, şiir kadar eskidir.

Cahiliyede eleştirmenler çoğu zaman iyi birer şair, bazen de bir kabilenin

<sup>16</sup> el-‘Âküb, *et-Tefkiru’n-naḳdi ‘inde’l-‘arab*, 13.

<sup>17</sup> el-‘Âküb, *et-Tefkiru’n-naḳdi ‘inde’l-‘arab*, 14-15.

<sup>18</sup> Emîn, “*en-Naḳdu’l-‘edebe*”, 358. Ayrıca bkz. Mustafa Çağrı (ed.), *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, (İstanbul: Kuramer, 2019), 173.

<sup>19</sup> Ṭahâ Ahmed İbrâhîm, *Târihu’n-naḳdi’l-‘edebe ‘inda’l-‘arab mine’l-‘aşri’l-‘câbili ‘ilâ’l-ḳarni’r-râbi’ el-bicri*. (Mekke-i Mükerrreme: el-Fâsîle, 2004), 21-22.

tamamı olarak ön plana çıkmaktaydı. Şair-eleştirmen olgusu, en-Nâbiğa ez-Zubyânî (ö. 604) olarak bilinen büyük şair Ziyâd b. Mu'âviye'de açıkça görülmektedir. el-<sup>o</sup>Aşma'î'den (ö. 216/831) rivayetle; Ukaz panayırında en-Nâbiğa için bir çadır kurulurdu ve şairler buraya gelip şiirlerini ona sunardı. Yine bir panayır döneminde en-Nâbiğa'ya önce el-<sup>o</sup>A<sup>o</sup>şâ (ö. 7/629) sonra da Hâssân b. Şâbit (ö. 60/680) gelip şiirlerini sunmuşlardır. Şair Hâssân b. Şâbit, aşağıdaki beyti okuduktan sonra en-Nâbiğa ez-Zubyânî, el-<sup>o</sup>A<sup>o</sup>şa ve Hâssân b. Şâbit'i karşılaştırarak bu beyitleri farklı açılardan eleştirmiştir. Söz konusu beyit ve Türkçesi aşağıda verilmiştir:<sup>20</sup>

لَنَا الْجَفَنَاتُ الْعَرَّةُ يَلْمَعَنَّ بِالضُّحَىٰ وَأَسْيَافُنَا يَقَطُرَنَّ مِنْ نَجْدَاتٍ دَمًا

“Sabableyin parlayan tencerelerimiz/ mazlumlar için kan akıtan kılıçlarımız var.”

Denildiği gibi en-Nâbiğa ez-Zubyânî, Hâssân b. Şâbit'e ait yukarıdaki beyti eleştirmeden önce Hâssân b. Şâbit'e yönelik, “Şayet Ebû Basîr – yani el-<sup>o</sup>A<sup>o</sup>şâ – bana şiir okumamış olsaydı senin cinlerin ve insanların en büyük şairi olduğunu söyledim”, deyince Hâssân da buna karşılık olarak, “– Yemin olsun ki – ben senden, babandan ve ondan daha şairim,” şeklinde karşılık verir. en-Nâbiğa ez-Zubyânî daha sonra Hâssân'ın yukarıdaki beytini kullandığı kelimeler bağlamında eleştirir. Örneğin tencereler anlamındaki جَفَنَات (cefenât) kelimesi yerine جِفَان (cifân) kelimesini kullanmasını önerir çünkü kullandığı çoğul kelimenin azlık (cem<sup>u</sup> kılet) bildirdiğini ifade eder. Aynı nedenden ötürü kılıçlar anlamına gelen أُسْيَاف (esyâf) yerine سُيُوف kelimesini kullanmasını önermiştir. Yine kuşluk vakti anlamındaki الضُّحَى (ed-duhâ) kelimesi yerine gecenin karanlığı anlamındaki الدُّجَى (ed-ducâ) kelimesini kullanmasını gerektiğini, çünkü sabahleyin değil de geceleyin parlayan tencerelerin bir değerinin olabileceğini söylemiştir.<sup>21</sup> ez-Zubyânî'ye göre Hâssân, azlık bildiren çoğul kelimeleri kullanırken, farkında olmadan kendi kabilesini övmek yerine alçaltmıştır.

Bu ve benzeri eleştiri geleneği, Cahiliye döneminde de günümüz edebiyat kulüplerine benzer yapıların olduğunu göstermektedir. Zira şairler ürünlerini aralarında şiir estetiğinden anlayanların da olduğu bir topluluğa

<sup>20</sup> el-<sup>o</sup>Âkûb, *et-Tefkîrû'n-naqdi 'inde'l-<sup>o</sup>arab*, 19-20

<sup>21</sup> el-<sup>o</sup>Âkûb, *et-Tefkîrû'n-naqdi 'inde'l-<sup>o</sup>arab*, 20-21-22.



sunar, böylece bu ürünler eleştiriye tabi tutulurdu. Sonuçta şairlerin arasında bir seçim yapılır, kabileler de kendi şairleriyle övünürdü.

Bir diğer husus, Cahiliye döneminde eleştirilerin genel olarak doğaçlama (fitrî) olarak yapılagelmiş olmasıdır. Diğer bir ifadeyle yapılan eleştiriler çoğunlukla doğrudan ya da dolaylı olarak kişisel zevklere göre yapılıyordu. Örneğin Tarafa b. el-°Abd'in (ö. 564) şair el-Mutelemmis'in (ö. 569) aşağıdaki beytine yaptığı eleştiri, doğaçlama eleştiri türüne örnek olarak gösterilebilir.

وَقَدْ أَتَنَأَسَى الْهَمَّ عِنْدَ إِحْتِضَارِهِ بِنَاجٍ عَلَيْهِ الصَّيْعَرِيَّةُ مُكْدَمٌ

“Üzerinde dişi devenin takısı bulunan devesiyle geldiğinde/ tüm dertlerimi unutturum adeta”

el-Mutelemmis yukarıdaki beyti okuyunca, Tarafa müdahale ederek beytin hatalı olduğunu; الصَّيْعَرِيَّةُ kelimesinin dişi develer için kullanıldığını, oysa bu beyitte erkek deve için kullanıldığını, daha sonra da alaycı bir üslupla اِسْتَنَوَقَ الْجَمَلِ diyerek, “dişi devenin erkek deveye dönüştüğünü” ifade etmiştir. Başka bir rivayete göre Temim kabilesinden ez-Zeberkân b. Berd, el-Muhbel es-Sa°di, °Ubda b. e°-Tayyib ve °Amr b. el-Ehdem gibi şairler bir içki meclisinde toplanarak her biri kendi şiirinin en iyisi olduğunu iddia ederek bir tartışmaya girmişlerdir. En sonunda kendi aralarında bir hakem tayin edip hakemlik yapmasını istemişlerdir. Bunun üzerine hakem, hangi şairin daha iyi, hangisinin kötü olduğuna dair birtakım eleştiriler yapmıştır.<sup>22</sup>

Ahmed Emîn (öl. 1954), *en-Nakdu'l-edebi* adlı eserinde Cahiliye döneminde üç tür eleştirinin olduğunu belirtmektedir. İlki, yukarıda da değinildiği gibi, şiirde kullanılan sözcüklere ve harfi manaya; ikincisi de şairleri karşılaştırarak aralarındaki üstünlük ve kusurlara dikkat çeker. Üçüncü eleştiri yöntemi de bir şiirin başka bir şiirle estetik açısından karşılaştırılmasıdır. Her üç eleştiri yöntemi de ilkindir.<sup>23</sup> Edebî eleştiri faaliyetleri İslâmiyet öncesi Cahiliye toplumunda her ne kadar fitrî olup, kişisel beğenilere göre gelişme göstermişse de İslâmiyet'le başlamak üzere sonraki dönemlerde daha sistematik bir hâl almıştır. Arap edebiyatı araştırmacısı H. A. R. Gibb'in bu konuda söyledikleri dikkate değerdir:

<sup>22</sup> Emîn, “*en-Nakdu'l-edebi*”, 357.

<sup>23</sup> Emîn, “*en-Nakdu'l-edebi*”, 358.

“Lisaniyat ekollerinin yorulmak bilmez faaliyetleriyle desteklenen edebî üretimdeki bu muazzam gelişme, zamanla dikkate değer derecede bir teknik edebî eleştiri külliyyatı ihtiyacını doğurdu. Tabii ki ilk lisaniyatçılar, genellikle özel bir tutumla, belirli şair ve şiiirlerin değerleri üzerine görüşlerini özgürce ifade etmişlerdi. Daha sistematik bir eleştiri yolunda ilk adım ise el-Câhiz (ö. 868) ve İbn el-Mu'tez (ö. 869) tarafından atılmıştı, belâgat ustası Kudâme b. Ca'fer de (ö. 922) şiiirsel “güzellikler” ve “yanlışlar”ın sınıflandırılmasını yapmıştı. 10. Yüzyılın sonu itibariyle Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 1005) şiiir ve nesrin, yapısal, belâgat araçları ve söz sanatları çerçevesi içinde eksiksiz bir eleştirel tahlil sunmuştur.”<sup>24</sup>

Kuşkusuz İslamiyet'in gelmesiyle birlikte Kur'an-ı Kerim şiiir ve şair olgusu üzerinde algıların değişmesine neden olmuştur. Bu durum şiiir eleştirisi üzerinde de gözle görülür etkiler bırakmıştır. Konunun daha iyi anlaşılması için Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra Hz. Peygamber'in sünnetinin şiiire ve şaire olan yaklaşımını ele almak gerekmektedir.

## 2. KUR'ÂN-I KERİM VE SÜNNETTEN HAREKETLE ŞİİR VE ŞAİR OLGUSU

Apaçık bir Arapça<sup>25</sup> ile inen Kur'an-ı Kerim indiği günden bu yana edebiyat dünyasına çeşitli açılardan katkı sağladığı görülmektedir. İslamiyet'in gelmesiyle birlikte şiiir ve şair olgusuna olan bakış Kuran ve sünnetin belirlediği ilkeler ışığında yeniden şekillenmiştir.

Hz. Muhammed, şiiirin önemli bir toplumsal etmen olduğu bir zaman ve zeminde peygamber olarak görevlendirildi. Ancak İslam'a karşı çıkanlar onu çeşitli şekillerde itham ettiler. Bu ithamlardan belki en çok dillendirileni onun şiiir öğrenen bir şair olduğuydu. Çünkü onlara göre şairler büyülenmiş kimseler olup güzel söz söylerlerdi. Hz. Peygamberin aktardığı ayetler onlara oldukça güzel ve etkileyici gelmişti. Dolayısıyla Hz. Peygamberi itham ederlerken en çok tekrarladıkları şey onun şair olduğuydu. Ancak bütün bu itham ve karalamalar karşısında Allah, resulünü ayetlerle

<sup>24</sup> H. A. R. Gibb, *Arap Edebiyatı*, (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 95-96.

<sup>25</sup> eş-Şu'ârâ, 26/195.

inkârcılardan korudu. Nitekim Kurân-ı Kerîm'de şiir ve şairlerle ilgili aşağıdaki ayetler indi:<sup>26</sup>

Onlar dediler ki: “Hayır, bunlar karma karışık yalancı düşlerdir. Hayır, onu kendisi uydurdu; hayır, o bir şairdir..” (el-Enbiya, 21/5).

“Yoksa onlar, “O bir şairdir; onun, zamanın felaketlerine uğramasını bekliyoruz” mu diyorlar? (Tur, 52/30).

“O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz!” (el-Hâkka, 69/41).

“Biz, Peygamber'e şiir öğretmedik. Bu, ona yaraşmaz da. O (na verdiğimiz) ancak bir öğüt ve apaçık bir Kuran'dır.” (Yasin, 36/69).

“Biz deli bir şair için ilahlarımızı mı terk edeceğiz diyorlardı.” (es-Sâffât, 37/36).

“Yoksa onlar, “O bir şairdir; onun, zamanın felaketlerine uğramasını bekliyoruz” mu diyorlar.” (Tur, 52/30).

“Şairler (e gelince) onlara haddi aşan azgınlara uyarlar. Görmez misin ki onlar, her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar ve yapmadıkları şeyleri söylerler. Ancak iman edip salih amel işleyen, Allah'ı çok anan ve haksızlığa uğratıldıktan sonra öçlerini alanlar başka. Zulmedenler hangi akıbeta uğrayacaklarını göreceklerdir.” (eş-Şuara, 26/224-227).

Allah ve resulünü inkâr edenlerin iddiası, ayetlerin şiir, Hz. Peygamber'in de şair olduğuydu. Onların bu bühtanlarına cevaben yukarıdaki ayetler inmiştir. Bu ayetler, belli bir siyak sibak içerisinde sebep-i nüzul faktörü de göz önünde tutularak değerlendirilmelidir. Ancak bu, bizim maksadımızı aşacağından konunun tefsir ilmi ile ilgili kısmına girmek istemiyoruz. Amacımız ayetleri tefsir ilmi bağlamında değerlendirmekten ziyade Kur'ân-ı Kerîm'in şiire karşı yaklaşımını ve Hz. Peygamber'in de bu konudaki görüşlerini ve eleştirilerini değerlendirmeye çalışmaktır. Buradan hareketle Kur'ân-ı Kerîm'in eleştirdiği şiirin Allah ve resulünü inkâr etmeye davet eden şiir olduğu açık bir şekilde görülür.

Ayetlere bakıldığı zaman ilk etapta şiirin yerildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ka'b b. Mâlik (ö. 50/670), Hâssân b. Şâbit ve Abdullâh b. Revâhâ (ö.

<sup>26</sup> Ayet mealleri verilirken Diyanet İşleri Başkanlığının 2012 yılında yapılmış 14. baskılı Kuran-ı Kerim Meali esas alınmıştır.

8/629) Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Allah'ın Resulü! Biz helak olduk! Allah, şair olduğumuzu bildiği halde bu ayetler nazil oldu." diyerek üzüntülerini bildirmişlerdi. Hz. Peygamber onlara cihâdın kılıç ve dille yapıldığını, Müslüman şairin şiiriyle ve diliyle düşmana ok attığını söyleyerek onları teselli etmiştir. Daha sonra eş-Şu'ârâ suresinin 227. ayetinin inmesiyle birlikte bu şairlerin sıkıntıları giderilmiştir.<sup>27</sup>

Muallaka şairlerinden Lebîd b. Rabî'a'nın (ö. 40/660) İslam'ı kabul ettikten sonra şiir söylemediği rivayet edilir. Hz. Ömer (ö. 23/644) kendisinden şiir söylemesini isteyince; "el-Bakara ve Âl-i İmrân Sûreleri indikten sonra bana şiir söylemek düşmez." şeklinde cevap vermesi ayetlerin farklı şekilde de anlaşıldığını göstermektedir.<sup>28</sup>

Hadis rivayetlerine bakıldığı zaman şiir ve şairle ilgili Hz. Peygamber'in nasıl bir tasavvura sahip olduğu anlaşılmaktadır. Kuşkusuz Hz. Peygamber'in şiir konusundaki yaklaşımı ve şiir anlayışı rivayetler çerçevesinde anlaşılacak ve değerlendirilecek bir husustur.<sup>29</sup> Ancak bazı rivayetlerde şiir övülürken bazı rivayetlerdeyse yerilmektedir. Burada şiir konusunda olumlu ve olumsuz bazı hadis rivayetleri incelenecek ve bu sayede Hz. Peygamber'in şiir anlayışı hakkında bir çıkarımda bulunulacaktır. Ardından rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in şiir değerlendirme ölçütleri ve bazı şiir değerlendirmelerinden örnekler ele alınacaktır.

Câbir b. Semure'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber birçok kez mescidde sahabelerle oturup şiir okur ve cahiliye meselelerinden bahsedip tebessüm ederdi.<sup>30</sup>

İbn Reşîk el-Kayrevânî'nin (ö.456/1064) *el-Umde'sine* bakıldığı zaman şiir konusunda Hz. Peygamber'den bize kadar şu sözlerin rivayet edildiği geçmektedir:

"Şiir, sözün hakka uyanları güzel, uymayanları ise kötü olan bir sözdür."

"Şiir de nihayetinde bir sözdür ve bu sözün iyisi de vardır, kötüsü de."

<sup>27</sup> İsmail Güleç, "İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler", *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 13 (2014), 17.

<sup>28</sup> Güleç, "İslam'da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler", 8.

<sup>29</sup> Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Yılmaz, "Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2013), 177-206.

<sup>30</sup> Bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, thk. Şu'ayb Arnavut vd. (Muessesetu'r-Risâle, 2001/1421), 34/436.

“Şiirde hem güzel söz hem de çirkin söz vardır. Sen sen ol iyi olanını al kötü olanını ise bırak.”<sup>31</sup>

Hz. Peygamber, ilâhî mesajlara karşı çıkarak müminlere saldıranlara karşılık sadece kılıçla savaşmadı. Aynı zamanda şiirin de bir silah olarak kullanılmasını uygun gördü ve müşriklerin aleyhinde şiir söylenmesini serbest kıldı.<sup>32</sup> Nitekim bir kısım Kureyşli şairin Hz. Peygamber’i hicvetmesi üzerine Hassân b. Şâbit öfkelenmiş ve Hz. Peygamberden bu şairlere şiirle karşılık vermek için izin istemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber Hâssân b. Şâbit’e şöyle buyurmuştur: “*Yâ Hâssân, onları hicvet! Şunu bilmelisin ki Cibrîl seninle beraberdir; senin sözlerin kılıçtan daha tesirlidir.*” sözleriyle onu övmüştür.<sup>33</sup> Ayrıca Hz. Aişe’den (ö. 58/678) rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber Hâssân b. Şâbit’e mescidde şiir okuması için bir minber tahsis etmişti. Buradan Hâssân b. Şâbit, Hz. Peygambere hicvedenlere cevap verirdi.<sup>34</sup>

Denilebilir ki Hz. Peygamber’in şiir ve şair konusundaki düşünceleri Kur’ân-ı Kerîm’in belirlediği yolla şekillenmiştir. Bu noktada Hz. Peygamber’in karşı olduğu şiir ve şairler Kur’ân-ı Kerîm’in bahsettiği ve eleştirdiği şiir ve şairlerdir. Nitekim Allah ve Peygamber inancını besleyen ve bu yolda kalemiyle mücadele eden şairler övgüye her zaman mazhar olmuşlardır. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in şiir anlayışını bu şekilde değerlendirmek gerekmektedir.

Hz. Peygamberin bizzat kendisi herhangi bir şiir yazmamıştır. Ancak bazen sevdiği şiirlerden beyitler okuduğu rivayet edilmiştir. Örneğin; Buhârî (ö. 256/870), Berâ’ b. Âzib (ö. 71/690)’den şöyle bir rivayet aktarır<sup>35</sup>:

“Ahzab savaşında Resulullah’ın bizimle beraber toprak taşırken şöyle dediğini işittim”

<sup>31</sup> Bk. İbn Reşîk el-Ķayrevânî, *el-‘Umde fi meĶâsiniş-şî‘r ve ‘âdâbib*, thk. MuĶammed MuĶyiddîn ‘AbdulĶamid, (Dâru’l-Cil, 1981), 1/27.

<sup>32</sup> MuĶammed ‘Ârif, “er-Resûl ve’n-naĶdu’l-‘edeбі”, *el-Cami‘atu’l-İslamiyye Dergisi*, 1/58 (h. 1403), 274.

<sup>33</sup> Bk. el-Ķayrevânî, *el-‘Umde*, 1/31.

<sup>34</sup> Bk. el-Ķayrevânî, *el-‘Umde*, 1/27.

<sup>35</sup> el-Buhârî, *el-Câmi‘uş-şâhib*, thk. Muştafâ Dîb el-BuĶâ, (Beyrût: Dâr İbn Keşîr, 1987/1407), Kitâbu’l-Ķader, 6/2441.

وَاللَّهُ لَوْلَا اللَّهُ مَا اهْتَدَيْنَا وَلَا صُمْنَا وَلَا صَلَّيْنَا  
فَأَنْزَلْنَا سَكِينَةً عَلَيْنَا وَثَبَّتْ الْأَقْدَامَ إِنْ لَأَقَيْنَا  
وَالْمُشْرِكُونَ قَدْ بَعَوْا عَلَيْنَا إِذَا أَرَادُوا فِتْنَةً أَبِينَا

“Allah bizi hidayete erdirmeseydi, tutmazdık oruç, kılmazdık namaz/ O yüzden (Ey! Rabbim) sükunet indir üzerimize, Ve düşmanla karşılaştığımızda kuvvet ver bize/ Müşrikler ki muhakkak bize düşmanlık gösterirler/ Şayet fitne isterlerse gelmeyiz oyunlarına (reddederiz) ”

Şiirini okuduğu şairlerden biri Abdullâh b. Revâhâ idi. Bir rivayette Hz. Peygamber mealen şöyle buyurmuştur:

“İçinizden bir kardeşiniz var ki kötü söz söylemez, o da İbn Revâhâ’dır. Allah ondan razı olsun ki şöyle demiştir:”<sup>36</sup>

أَرَانَا الْهُدَى بَعْدَ الْعَمَى فَقُلُوبُنَا بِهِ مُوقِنَاتٌ أَنْ مَا قَالَ وَقَعُ  
بَيْتٌ يُجَافِي جَنْبَهُ عَنْ فِرَاشِهِ إِذَا اسْتَنْقَلَتْ بِالْمُشْرِكِينَ الْمَضَاجِعُ

“Yanlış yoldayken bize doğru yolu gösterendir o/ Ona inancımız tamdır, dedikleri hakikattir,

Kâfirler yataklarında uyurken/ o yan tarafına yatmaz (gece namazı kılarak sabahlar)”

Daha önce belirttiğimiz üzere Mekkeli müşrikler, şairleri İslam’a ve peygambere bir saldırı aracı olarak kullandıkları zaman, Hz. Peygamber İslam’ın izzetini korumak maksadıyla Hâssân b. Şâbit, Kâ’b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâhâ’ya müşriklerin aleyhinde şiir okumayı serbest kılmıştır.<sup>37</sup>

Yine rivayete göre Hz. Peygamber, Kâ’b b. Malik’ten müşriklerin aleyhinde şiir söylemesini ister, Kâ’b da okurdu. Hz. peygamber tekrar okumasını ister ve Kâ’b şiiri üç defa okurdu. Bunun üzerine Hz. Peygamber “İşte bu, onlara okların saplanmasıdan daha etkilidir” diye buyurmuştur.<sup>38</sup>

Başka bir rivayette Hz. Peygamber, Ümeyye b. Ebu’s-Şalt’tan aktarılan çok beyit dinlemiş, onun hakkında daha sonraları “Her ne kadar o iman etmemiş olsa da dili (şiirleri) iman etmiştir” demiştir.<sup>39</sup>

Ebü Süfyân, Amr b. Âs ve Abdullah b. Ziba’râ gibi çoğu Kureyşli olan

<sup>36</sup> el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sâbiğ*, 5/2278.

<sup>37</sup> Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi II-Sadru’l-İslâm Dönemi*, (Erzurum: Fenomen, 2010), 35.

<sup>38</sup> Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi II-Sadru’l-İslâm Dönemi*, 36.

<sup>39</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi’r ve’ş-şu’arâ*, (Kâhire: Dâru’l-Hadis, h.1423), 1/450.

müşrik şairlerin hücumları artınca Hâssân b. Şâbit, Kâ'b b. Mâlik ve Abdullah b. Revâha gibi Müslüman şairler bunlara karşılık vermek için Hz. Peygamber'den izin istemiş, o da izin vermiş; ancak, "*Ben de Kureyş'tenim, beni onlardan nasıl ayırıp da hicvedeceksiniz?*" deyince Hâssân, "*Seni onlardan hamurdan kıl çeker gibi ayırırım*" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, Hâssân'a kabilelerin eski eyyâm, mesâlib, ahbâr ve ensâbı hakkında bilgi edinmesi için Hz. Ebû Bekir'e başvurmasını tavsiye etmiştir.<sup>40</sup>

Hız. Peygamber'in eşi Hız. Aişe validemiz de şiire oldukça ilgili biriydi. Miqdâd b. el-Esved (ö. 33/653) onun hakkında, "*Resulullah'ın ashabı arasında onun kadar şiir bilen kimseyi tanımıyorum*" şeklinde rivayet etmektedir. Hız. Aişe'nin şiirlerini beğendiği birçok şairi takdir ettiği görülür. Hız. Peygamber yanındayken Züheyr b. Cenâb'ın (ö. 60/564) şu mısralarını okuduğu rivayet edilir.

إِرْفَعْ ضَعِيفَكَ لَا يَحْرُ بَكَ ضَعْفُهُ يَوْمًا فَتُدْرِكُهُ عَوَاقِبُ مَا جَتَى  
يَجْزِيكَ أَوْ يَثْنِي عَلَيْكَ فَإِنَّ مَنْ أَثْنَى عَلَيْكَ بِمَا فَعَلْتَ كَمَنْ جَزَى

"*Düşmüşe yardım et ki onun durumuna düşmeyesin/ ola ki bir gün onun başına gelen senin de başına gelir,*

*Elbet bir gün yaptığın iyiliğin karşılığını alırsın/ ya da belki bunun yerine övülürsün bir gün.*"

Bu şiiri dinleyen Hız. Peygamber; "*Doğru söyledin Aişe, muhakkak ki insanlara şükretmeyen Allah'a da şükretmez*" buyurmuştur.<sup>41</sup>

Şiir konusunda olumlu rivayetlerin yanı sıra olumsuz birtakım rivayetler de mevcuttur. En yaygın rivayetlerden biri "*Birinizin içinin kusmukla dolması şiirle dolmasından daha iyidir*"<sup>42</sup> anlamındaki hadistir. Bu hadisin hangi bağlamda söylendiği Hız. Aişe tarafından açıklanmıştır. Hız. Aişe'ye göre Ebu Hureyre (ö. 58/678) hadisin başını ezberlemiş ama sonunu ezberlememiştir. Çünkü bu hadis müşriklerin Hız. Peygamber'i hicvetmesi üzerine söylenmiştir.<sup>43</sup> Bazı hadislerin eksik metinle gelmesi İbn Hâcer'in

<sup>40</sup> İsmail Durmuş, "Şiir," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV yayınları, 2010), 39/148.

<sup>41</sup> İbn Abdurrahbi, *el-İkdu'l-ferid*, (Beyrüt: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h.1404), 1/235.

<sup>42</sup> el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahib*, thk. Muhammed Zuher b. en-Nâsir, (Dâr-u Tavku'n-Necât, 2001/1422), 8/36; Müslim, *Sabihu müslim*, thk. Muhammed Fuat Abdubaki, (Beyrüt: Dâr-u İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4/1769.

<sup>43</sup> Ebu Ca'fer Tahâvî (ö. 321/933), *Şerh-u me'âni'l-âsâr*, thk. Muhammed Zehra, Muhammed

de belirttiği üzere ravi kaynaklı bir durumdur. Dolayısıyla Ebu Hureyre'nin bu hadisi eksik aktarmasını bu açıdan düşünmek gerekir.<sup>44</sup>

### 3. HZ. PEYGAMBER'İN ŞİİRİ DEĞERLENDİRME ÖLÇÜTLERİ

İlk başta belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber kesinlikle ne bir edip ne de bir şairdir. Onun şair olmadığı ve şairliğin de ona yakışmayacağı Kur'an-ı Kerim ayetiyle sabittir.<sup>45</sup> Çünkü beşer düzeyinde düşünüldüğü zaman peygamberlik mertebesinin üzerinde hiçbir mertebe yoktur. Dolayısıyla peygamberlik görevinin yanında şairlik ona yakışmaz.

Bunun yanında Hz. Peygamber belli bir edebî birikime ve yüksek bir ahlaka sahiptir. Ayrıca o yüksek bir edebî zevk ve beğeni duygusuna da sahiptir. Bunların yanı sıra yetiştiği ortamda özellikle şiirin yaygın olması onun bu alanda birikim sahibi olmasını sağlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber bir rivayete göre kendisini "Kureysten olması ve Sa'd b. Bekr oğulları içinde yetişmesinden dolayı Arapların en fasih olduğunu" söylemiştir.<sup>46</sup> Hz. Peygamber son derece fasih ve açık bir Arapça konuşurdu.<sup>47</sup> Duyduğu şiirlere karşı olan beğenisini ifade etmiş, bazı şiirleri beğenmediğini, hatta okunmasını hoş karşılamadığını belirtmiş ve bazı şiirleri de belli düzeylerde eleştirmiştir. Örneğin; Nâbiğa el-Ca'dî'nin (ö. 65/685) şiirlerini çok beğenmiş ve ona "ağzına sağlık, Allah dişlerine sağlık ve sıhhat versin" anlamında bir söz söylemiştir.<sup>48</sup> Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'in bu duasından sonra Nâbiğa ömür boyu dişlerinden yana bir sıkıntı yaşamamış ve hiçbir dişini kaybetmemiştir.<sup>49</sup>

Hz. Peygamber'in şiir eleştirisi salt eleştiri olmayıp belli bir edebî birikim üzerine yapılan ilmi eleştirilerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in edebî eleş-

Seyyid, (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1994), 4/296.

<sup>44</sup> İbn Hacer el-Aşkalânî, *Fethu'l-bâri şerhu sahibu'l-buhârî*, (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, h. 1379), 10/549; Osman Nedim Yektar, "Hadis Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Bakışı", *EKEV Akademi Dergisi*, 20/65 (2016), 410.

<sup>45</sup> Yâsin, 36/69.

<sup>46</sup> İbn Sinân el-Hafâci, *Sirru'l-fesâha*, (Beyrüt: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1982), 59.

<sup>47</sup> Celâleddin es-Suyûtî, (ö. 911/1505), *el-Muzbir fi 'ulümi'l-luğa ve envâ'ibâ*, thk. Fuâd Ali Maşûr, (Beyrüt: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998), 7.

<sup>48</sup> Ebû Uşmân 'Amr b. el-Câhiz (ö. 255/869), *el-Beyân ve't-tebyin*, thk. el-Muhamî Fevzî 'Atâvî, (Beyrüt: Dâr-u Sa'b, 1968), 147.

<sup>49</sup> İbn Hâmdûn, *et-Tezkiretu'l-hamdüniyye*, (Beyrüt: Dâr-u Sadr, h. 1417), 6/42.



tiri ölçütleri İslam'ın ruhuna uygun ahlâkî bir zemin üzerine inşa edilmiş ve İslam'ın faziletleri çerçevesinde gelişen ölçütlerdir. Bunlar hoşgörü, tevazu, adalet, ihsan ve güzel ahlak gibi hasletlerdir.<sup>50</sup> İslâm'ın ruhuna uygun bir şekilde söylenen şiirlerin temel amaçları kısaca şu başlıklar altında toplanabilir: Allah yolunda her türlü cihada teşvik, kişiyi azimli, kararlı ve çalışkan olmaya teşvik, nefsi şiirin hikmetinden faydalandırıp rahata ermesini sağlama, İslam düşmanlarını hicvetme.<sup>51</sup>

Kuşkusuz yüksek bir söz sanatına sahip olan Kur'ân-ı Kerîm Arap edebiyatını üslup, içerik, konu, terim, mana ve daha birçok yönden bariz bir şekilde etkilemiştir. Arap edebiyatında Kur'ân-ı Kerîm'in etkisini düzyazı, şiir, gramer ve edebiyat eleştirisinde görmek mümkündür. Arap edebiyatının yanı sıra diğer İslâmî ilimler de bu etkilenmeden nasibini almıştır. Onun edebî eleştiri ölçütlerini kısaca iki başlık altında toplamak mümkündür. Birincisi dinî ölçütler, ikincisi beyânî/belâğî ölçütlerdir.<sup>52</sup>

### 3.1. Dinî ve Ahlâkî Ölçütler

Şiirin din ve ahlak ekseninde değerlendirilip değerlendirilmeyeceği edebiyatçılar arasında tartışma konusu olmuştur. Dinî ve ahlâkî kuralların şiir için ölçüt olduğunu savunanların yanı sıra, şiirin bu ölçütlere göre değerlendirilemeyeceğini savunanlar da olmuştur. Örneğin; el-Aşma'î (ö. 216/831) ve Ebûbekir eş-Şûlî'ye (ö. 335/946) göre şiir, din ve ahlak ekseninde değerlendirilemez ve hiçbir şair dininden ötürü de yerilemez. Onlara göre şiiri, dinî ve ahlâkî ölçütlerle anlamaya çalışmak -örneğin Cahiliye döneminde putperest bir inanca sahip olan Mutenebbî (ö. 354/965) ve gayri ahlâkî şiirler yazan Ebû Nuvâs (ö. 198/813) gibi şairlerin yerilmesi- anlamına gelmektedir. Hâlbuki şiir, bu tür ölçütlerden uzak bir şekilde değerlendirilmelidir.<sup>53</sup>

Şiirin din ve ahlahtan bağımsız olduğunu savunan bu görüşe karşı çikanlardan biri Baķillânî (ö. 403/1013) olmuştur. Ona göre dinî ve ahlâkî

<sup>50</sup> Ârif, "er-Resûl ve'n-naķdu'l-eğebi", 273.

<sup>51</sup> Bkz. Emin Muhammed, Selam Muhammed, "eş-Şi'ru fı'l-ĥadisî'n-nebevî", *Merkezu Buĥûs-Sünne ve's-Sire Dergisi*, 10 (2001), 573-596.

<sup>52</sup> Ârif, "er-Resûl ve'n-naķdu'l-eğebi", 273.

<sup>53</sup> İĥsân Abbâs, *Târiĥü'n-naķdu'l-eğebi 'inde'l-arab*, (Beyrût: Dâru' s- Seķâfe, 4. Basım, 1983), 31.

zaviyeden de edebiyat eleştirisi yapılabilir. Bu yüzden İmrullıks (ö. hicri 540 civarı) gibi şairlerin şiirleri bu ölçütler etrafında eleştiriye tabi tutulmalıdır.<sup>54</sup>

Bilindiği üzere Hz. Muhammed'e (s.a.v) peygamberlik görevi verilmesi şiirin oldukça yaygın olduğu bir zaman ve zeminde gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber'e inanmayanların temel dayanaklarından biri onu bir şair olarak göstermekti. Bu iddiasını sürdüren inkârcılar şiirle Hz. Peygamber'e ve İslam dinine saldırmaya başlamışlardı. Hatta müşrikler, şairlere para verip Hz. Peygamber ve İslam dinî aleyhinde şiir okumalarını istemişlerdi. Buna karşılık Hz. Peygamber, İslam dinini inkârcıların saldırılarından şiirle korumaya çalışan şairleri her zaman takdir etmiştir. O, Allah inancına vurgu yapan ve insanları her türlü kötü ahlaktan men eden şiirlerin huzurunda okunmasında herhangi bir beis görmemiştir.

Hz. Peygamber Allah'ın bir kulu ve elçisi olması hasebiyle dinin pratiğini en güzel örnek (üsve-i hasene) vasfına yakışır bir şekilde sergilemiştir. Dolayısıyla onun edebî eleştiri ölçütlerinin en önemlisini dinî ölçütler oluşturmaktadır. Dinî ölçütler her türlü ahlâkî ölçütü de içinde barındırmaktadır. Bu ahlâkî ölçütleri taşıyan Hz. Peygamber ayetle övgüye mazhar olmuştur. Nitekim Allah (c.c) "(Ey Resulüm!) *Muhakkak ki sen pek yüce bir ahlak üzere sin*"<sup>55</sup> buyurarak toplumun da ahlakına ve güvenilirliğine kefil olduğu yüce peygamberini övmüştür. Hz. Peygamber de Allah'ı ve yüce dinini öven şairleri takdir etmiştir. Örneğin; kelimelerin en doğru ve en güzel olanının Lebîd b. Rebî'a'nın şu beyti olduğunu buyurmuştur:<sup>56</sup>

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ إِذَا مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

"*Muhakkak ki Allah'tan başka her şey batıldır/ Ve her nimet de mutlaka yok olmaya mahkûmdur*"

Hz. Peygamber, zaman zaman huzurunda okunan şiirleri değerlendirip beğenip beğenmediğini ifade etmiştir. Bu değerlendirmelerde bulunurken yine dinî ölçütleri göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır. Örneğin;

<sup>54</sup> °Abbâs, *Târihu'n-naqdul-edebî inde'l-°arab*, 31.

<sup>55</sup> Kalem, 68/4.

<sup>56</sup> el-Buhârî, *el-Câmi'us-sahib*, 3/1395; İbn Mâce, *es-Sunen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/1236; Lebîd b. Rabî'a, *Divân Lebîd b. Rabî'a el-°Amiri*, (Dâru'l-Ma'rife, 2004), 85.

Kâ'b b. Mâlik'in Hendek savaşında okuduğu şiirin son beytinde Kureyşli müşriklere hitaben:

زَعَمْتُ سَخِينَةً أَنْ سَتَغْلِبُ رَبِّهَا      وَوَلَّيْعَلْبَنَّ مُغَالِبُ الْعَلَابِ

“Sabine (Kureyşliler) rablerine karşı üstün geleceklerini iddia etti, ancak nafîle, zira her şeye üstün gelene (Allah'a) üstünlük taslayanlar kuşkusuz yenilgiye mahkûmdurlar” şiirini dinleyen Hz. Peygamber bu söze karşı Allah'ın rızasını müjdeleyerek onu takdir etmiştir.<sup>57</sup>

Bu rivayeti iki yönden incelemek gerekmektedir. Birincisi müşriklerin Allah'ı inkâr etmelerine karşılık Müslümanlar şiirle de cevap verme yoluna gitmiştir. İkincisi ise savaşlarda Müslümanlara moral ve motivasyon amaçlı şiir okunduğunu görmekteyiz. Bu yüzden Hz. Peygamber, Kâ'b b. Mâlik tarafından okunan bu şiire karşılık beğenisini ifade ederek şiire karşı olan tutumunu bir kez daha belirtmiştir.

Başka bir rivayete göre Hz. Peygamber bir sefer esnasında Kâ'b b. Mâlik'ten şiir okuyarak develeri sürmesini ister. Bunun üzerine Kâ'b şu şiiri okumuştur:<sup>58</sup>

قَضَيْنَا مِنْ تِهَامَةٍ كُلِّ رَيْبٍ      وَخَبِيرٌ لَمْ أَجْمَعْنَا السُّيُوفَا  
تُخْبِرُنَا وَلَوْ نَطَقَتْ لَقَالَتْ      قَوَاطِعُهُنَّ دَوْسًا أَوْ ثَقِيفَا

“Tihâme ve Hayber'de her öcün hükmünü yerine getirdikten sonra kılıçları kınına soktuk/ Eğer bu kılıçlar konuşacak olsalardı, onların keskin olanları dile gelir ve bize Dews ya da Sakif topluluklarından birini haber verirlerdi.

Şiiri dinleyen Hz. Peygamber “Allah'a yemin olsun ki bu söz onlara kılıç saplanmasından daha beterdir” diyerek bu şiire karşı olan beğenisini ifade etmiştir.<sup>59</sup> Burada Hz. Peygamber'in şiiri bir savunma ve karşı tarafı eleştirme aracı olarak kullanılmasını serbest bıraktığı hatta bu konuda teşvik ettiği de anlaşılmaktadır.

Bir diğer rivayet ise Kâ'b b. Mâlik ile Hz. Peygamber arasında geçmiştir. Bir gün Kâ'b şiir okurken Hz. Peygamber içeri girer. Onu gören Kâ'b çok utanır. Hz. Peygamber ona ne yaptıklarını sorar, o da şiir söylediğini deyince Hz. Peygamber “O halde söyle” der. Bunun üzerine Kâ'b şiirlerini söyler.

<sup>57</sup> el-Cumâhî (Muhammed b. Sellâm), *Tabakâtü's-şu'arâ'*, nşr. Joseph Hell, (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, ts), 89.

<sup>58</sup> Mutta'î el-Hindî, *Kenzu'l-ummâl*,3/870.

<sup>59</sup> Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi II-Sadrul-islâm Dönemi*, 37.

Ancak şiirin bir yerinde مُجَالِدْنَا عَنْ جَذْمِنَا كُلِّ فَحَمَةٍ “aşlımızdan söz etmemiz her türlü takdirin üstündedir” anlamındaki bir beyti okuması üzerine Hz. Peygamber araya girer ve ona أَيُضَلِّحُ أَنْ تَقُولَ: مُجَالِدْنَا عَنْ دِينِنَا؟ “aşlımızdan söz etmemiz yerine dinimizden söz etmemiz demen daha doğru olmaz mı?” şeklinde şiiri değiştirmesini ister. Kâ'b da şiirini o şekilde düzeltir.<sup>60</sup>

Bu da gösteriyor ki Hz. Peygamber cahiliye asabiyetini canlandıracak hiçbir ifadenin kullanılmasını hoş karşılamamıştır. Nitekim o meşhur veda hutbesinde de hiçbir ırkın diğer ırka üstünlüğünün olmadığını, üstünlüğün ancak takvayla olduğunu belirtmiştir.

Hz. Peygamber abartı olmamak kaydıyla Allah ve resulünü öven şiirlerin okunmasını da uygun görmüştür. Ancak şiirde uygun görmediği ifadelerin başka ifadelerle değiştirilmesini istemiştir. Mesela Kâ'b. b. Zühayr meşhur “Bânet Su'âd” kasidesinin bir beyitinde şöyle demiştir:

إِنَّ الرَّسُولَ لَنُورٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ      مُهَنْدٌ مِنْ سَيْوِفِ الْهِنْدِ

“Kendisiyle aydınlanan bir ışıktır Allah'ın elçisi/ kınından çıkarılmış bir Hint kılıcıdır adeta”

Bu beyti dinleyen Hz. Peygamber beyitte geçen مِنْ سَيْوِفِ الْهِنْدِ (Hint kılıçlarından biri) yerine مِنْ سَيْوِفِ اللَّهِ (Allah'ın kılıçlarından biri) denilmesi gerektiği suretiyle şiiri eleştirmiş, ardından Kâ'b. b. Zühayr de şiirini bu şekilde değiştirmiştir.<sup>61</sup> Kaynakların çoğuna bakıldığı zaman şiirin Hz. Peygamber tarafından değiştirilmiş şekliyle rivayet edildiği görülmektedir.<sup>62</sup>

Hz. Peygamber her türlü aşırı mübalağa, kibir ve ahlaksız ifadelerin şiirde kullanılmasından hoşnut olmamıştır. Bunu şu rivayetten anlıyoruz: Ebu Leyla künyesiyle hitap edilen en-Nabiğa el-Ca'di Müslüman olduktan sonra Hz. Peygamber'in huzurunda onu methetmiş ve şu beyitleri okumuştur:

بَلَّغْنَا السَّمَاءَ مَجْدُنَا وَجَدُوْنَا      وَإِنَّا لَنَرْجُو 3 فَوْقَ ذَلِكَ مَطْهَرًا

“İzzet, cömertlik ve şerefimizle göklere ulaştık biz/ Ancak bunun da üzerinde bir makamda olmaktır asıl gayemiz”

<sup>60</sup> el-Mubberred, *el-Fâdil*, (Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Mısrıyye, 3. Basım, h. 1421), 12; İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, thk. Mustafa Sağa vd., (Mısır, 2. Basım, 1955), 2/136; Ayrıca bk. Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi II-Sadru'l-islâm Dönemi*, 38-39.

<sup>61</sup> Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi II-Sadru'l-islâm Dönemi*, 38.

<sup>62</sup> Örnek için bkz. İbn Hişâm, *es-Siretu'n-nebeviyye*, 2/512.

Bu beyti dinleyen Hz. Peygamber ilk başta biraz kızmıştır.<sup>63</sup> Çünkü beyitte cahiliye düşüncesine benzer bir hissiyatın olduğunu sezmiş<sup>64</sup> ve ona hangi makamda görünmek istediğini sormuştur. O da “*cennette*” görünmek istediğini söyleyince bu cevap Hz. Peygamberin hoşuna gitmiş ve “*inşallah*” diyerek ona karşılık vermiştir.<sup>65</sup>

Bu da gösteriyor ki cahiliye düşüncesini hatırlatıcı ifadelerin kullanılmasını Hz. Peygamber, hoş karşılamamıştır. Çünkü cahiliye demek başta soy ve nesep olmak üzere birçok konuda taassup sahibi olmak ve kibirli davranmak demektir. Nitekim Cahiliye dönemi şiiirlerine bakıldığı zaman şiiirlerin, yoğun bir kabile taassubuyla şiiirlerin yazıldığı da görülmektedir. İslam dinî ise taassuba karşı bir dindir. Her konuda ifrat ve tefrit arasında mutedil dediğimiz çizgiyi tavsiye eder.

Hz. Peygamber, şiiirlerinde dinî ölçütlerin yanında toplumsal ahlâkî kurallara riayet etmeyen şiiir ve şairleri eleştirmiştir. Örneğin; Muallaka şairlerinden İmrulkaays her ne kadar şairliği konusunda bazı rivayetlerde övülmüşse de şiiirlerinde fuhuş, zina ve mahrem konuları işlemeden dolayı eleştirilmiş ve onun hakkında Hz. Peygamber'in “*cehenneme giden şairlerin bayraktarlığını yapacak olan kişidir o*” dediği rivayet edilmiştir. Bu rivayet her ne kadar zayıf olarak kabul edilse de<sup>66</sup> onun toplumsal ahlaka uymayan şiiirleri Hz. Peygamber tarafından tasvip edilecek türden olmadığı da bir hakikattir.

### 3.2. Beyâni/Belâğî İlgili Ölçütler

Kuran-ı Kerim yüksek bir belâgat ve i'câza sahip bir kitaptır. Nüzulü esnasında ayetlerin yüksek bir edebî özelliğe sahip oluşu herkesi etkilemiştir. Bu etkilenme iman etmek isteyenler için bir delil, iman etmek istemeyenler için ise türlü iftiralar için bir bahane olmuştur. İnkârcılar bu denli belâğî ifadelerin ancak bir şairin sözleri olabileceğini iddia etmişlerdir. Ancak bu söz, hiçbir beşer sözüne benzemiyordu. Kur'ân-ı Kerim'in dil ve edebiyat yönünden benzersiz oluşu Hz. Peygamberin edebî zevkini ve fasih konuş-

<sup>63</sup> Ârif, “er-Resûl ve'n-nağdu'l-edeбі”, 276.

<sup>64</sup> Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi II-Sadru'l-islâm Dönemi*, 39.

<sup>65</sup> Bk. İbn Kuteybe, *eş-Şi'r veş-şuarâ*, I, 280.

<sup>66</sup> Ahmed b. Hanel, *el-Musned*, 12/27.

masını da oldukça etkilemiştir. Edebiyat yönünden oldukça mesafe kat etmiş bir toplumun içerisinde yetişen Hz. Peygamber, Kur’ân-ı Kerîm’in ayetlerinin de nüzulüyle birlikte üst düzey bir edebî yetiye ulaşmıştır. O, yetiştiği toplumun dil ve edebiyat zevkine de son derece hâkim bırıydı.

“Kur’an’ın indiği Arap toplumunun, edebî yönden ileri düzeyde olmasından dolayı Allah, Hz. Peygambere onları ikna edecek ileri seviyede dil yeteneği vermiştir. Ayrıca bu toplumda doğup büyüdüğünden, onların dil ve edebî kabiliyetlerini hem fitrî hem de aralarında yetişerek almıştı. Bu nedenle Hz. Peygamber, muhataplarını ikna etmede dili en güzel şekilde kullanmıştır. Onun kısa ve veciz hadisleri, dil ve edebiyat kaynaklarında değişik amaçlarla kullanıldığı görülür.”<sup>67</sup>

Hz. Peygamber kendisine, veciz ve özlü bir biçimde konuşma, az sözle çok şey ifade etme anlamına gelen “cevâmî’ul-kelim” özelliğinin verildiğini ifade etmiştir.<sup>68</sup> O, sözün kısa ve veciz olanını tercih eder ve bunu tavsiye ederdi. Aynı şekilde şiirin de veciz olanını beğenirdi.<sup>69</sup>

Fasih konuşmayanları şu sözleriyle uyardığı rivayet edilir:<sup>70</sup>

إِنَّ أَبْعَدَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الثَّرَثَارُونَ وَالْمُتَشَدِّقُونَ وَالْمُتَفَهِّقُونَ

“Kıyamet gününde bana en uzak olacak olan kimseler konuşması karmaşık olanlar, sözü gereksiz yere uzatanlar ve abartılı bir şekilde konuşanlardır.”

Şiirleri karmaşık olanların da şiirlerini Hz. Peygamber’in beğenmediği bu rivayetten anlaşılmalıdır. Çünkü o, sözün kısa, veciz ve abartısız olanını severdi. Bu husus Kur’ân-ı Kerîm’in de üzerinde durduğu bir meseledir. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm’in bütüncül bir bakış açısıyla okunduğu zaman doğru, kısa, abartısız ve sağlam sözün ve konuşmanın tavsiye edildiği anlaşılır.

<sup>67</sup> M. Akif Özdoğan, “Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber’in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/4 (2005), 242.

<sup>68</sup> Bk. el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahib*”, 1087.

<sup>69</sup> Hz. Peygamber’in hadislerine bakıldığı zaman onun birçok belâgat sanatını kullandığı görülür. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. M. Akif Özdoğan, “Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber’in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/4 (2005), 223-242.

<sup>70</sup> Şehâbeddin er-Remlî, *Şerhu sünen-i ebî dâvûd*, thk. Hâlit er-Rebât vd., (Mısır: Dâru’l-Fellâh, 2016), 19/167; Muḥammed Murtaḍâ ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Ḳâmûs*, (Dâru’l-Hidâye, ts), 36/333; el-Câhîz, *el-Beyân ve’t-tebyîn*, 223.

Sırf güzel konuşma amacıyla ağzını ve dilini normalin dışında kullanan kişilere karşı ise Hz. Peygamber'in şöyle dediği rivayet olunur:<sup>71</sup>

إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْبَلِيغَ مِنَ الرِّجَالِ الَّذِي يَتَخَلَّلُ بِلِسَانِهِ تَخَلُّلَ الْبَقْرَةِ بِلِسَانِهَا

“Allah, güzel konuşacağı mı diye inekler gibi dilini ağzında dolaştıran kim-seden nefret eder.”

Hız. Peygamber'in bazı durumlarda zor ve anlaşılmaz kelimelerin kullanıl-maması konusunda uyarılarda bulunduğu da rivayet edilmiştir. Örneğin; Cerir'e şöyle dediği rivayet edilir:<sup>72</sup>

يَا جَرِيرُ إِذَا قُلْتَ فَأَوْجِزْ فَإِذَا بَلَغْتَ حَاجَتَكَ فَلَا تَتَكَلَّفْ

“Cerir! Konuştuğun zaman sözün veciz olsun, meramını ifade edip maksadına ulaştığın zaman da sözü daha fazla uzatma”

Hız. Peygamber uzun ve gereksiz sözün Allah katında da makbul olmadığına da altını çizmiştir. Sözünü uzatan bir adama şöyle dediği rivayet edilir:<sup>73</sup>

إِنَّ اللَّهَ يُكْرَهُ الْأُنْبَعَاقَ فِي الْكَلَامِ، فَنَضَّرَ اللَّهُ وَجْهَ رَجُلٍ أَوْجَزَ فِي كَلَامِهِ وَأَقْتَصَرَ عَلَى حَاجَتِهِ

“Allah sözünü uzatandan hoşnut olmaz. Rabbim sözünde veciz olanın ve sözünü kısa kesenin yüzünü aka çıkarırın.”

Hız. Peygamber, kişinin fasih bir dile sahip olmasının önemini şu sözüy-le dile getirmiştir:<sup>74</sup>

جَمَالُ الرَّجُلِ فَصَاحَةُ لِسَانِهِ

“İnsanın güzelliği fasih bir dile sahip olmasından gelir.”

Konuşmada ifade gücünün öneminden bahseden şu rivayet de oldukça önemlidir:<sup>75</sup>

إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحَكْمًا وَإِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا

“Muhakkak ki şiirde hikmet, beyanda (ifade gücü) sihir vardır.”

<sup>71</sup> Bk. Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, 11/101.

<sup>72</sup> el-Muberrred, *el-Kâmil fi'l-lug' a ve'l-<sup>o</sup>edeb*, thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrâhîm, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-<sup>o</sup>Arabî, 1997), 10; Rivayetin bir başka versiyonu için ayrıca bkz. Muttaḳî el-Hindî, *Kenzu'l-<sup>o</sup>ummâl*, thk. Bekri Hayânî, Şafve es-Sîḳâ, (Muessesetu'r-risâle, 1981), 3/346.

<sup>73</sup> İbn Reşîk, *el-<sup>o</sup>Umde*, 1/241.

<sup>74</sup> Bk. İsmâ'il b. Muḥammed el-<sup>o</sup>Aclûnî, *Keşful-<sup>o</sup>hafâ ve müzîlu'l-<sup>o</sup>ilbâs*, (Kahire: Mektebetu'l-<sup>o</sup>kudsî, h.1351), 333.

<sup>75</sup> Bk. İbn Cinnî (ö. 392/1002), *el-<sup>o</sup>Ḥaşâis*, thk. Muḥammed <sup>o</sup>Alî en-Neccâr, ( Beyrût: <sup>o</sup>Âlemu'l-kutub, ts), 1/220.

## SONUÇ

Cahiliye ve İslâmî dönemde eleştiri edebî kurallar çerçevesinde değil de tamamen sezgiye dayalı ve doğaçlama olarak yapılmıştır. Ancak bu iki dönemde eleştirinin temelleri atılarak sonraki dönemlerde belli bir kuramsal çerçeveye oturtulması sağlanmıştır.

Hz. Peygamber'in şiir eleştirilerinin bütünüyle edebî gayeler taşıdığını söylemek yanlış olur. Çünkü o bir şair değildi, ona şiir öğretilmedi ve kendisi de hiçbir zaman şiir yazmadı. Dolayısıyla onun şiir eleştirilerini, Peygambere has bir bakış açısıyla yapılmış değerlendirmeler olarak kabul etmek gerekir. Ancak bu eleştirilerin salt değerlendirme olarak kabul edilmesi de yanlıştır. Çünkü Hz. Peygamber belli bir edebî zevke sahip olup Arap dilinin de inceliklerine hakkıyla vakıf bir şahsiyetti. Yetiştirdiği toplumun edebî birikiminden ve Kurân-ı Kerim'in de icâz özelliğinden beslenen bir peygamberdi. O yüzden onun şiir değerlendirmeleri dinî, ahlâkî ve sağlam bir edebî zevk ve beğeni üzerine inşa edilmiş önemli eleştirilerdir. Bu eleştiriler Arap edebiyatı açısından son derece önemlidir. Nitekim onun şiir konusunda yaptığı eleştiri ve düzeltmeler neticesinde birçok şair toplumun ahlakına uymayan konular hakkında şiir yazmayı bırakmış ve Allah'ın razı olacağı şiirler yazmaya çalışmışlardır. Bu bile Arap edebiyatı açısından üzerinde çokça durulması gereken önemli bir noktadır. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in her ne kadar bazı eleştirileri edebî özellikler taşısa da onun ana gayesi din ve ahlak ekseninde dilin de veciz ifadelerle kullanılması suretiyle şiirlerin inşâ edilmesi ve bu suretle İslam'ın kendisine ait bir edebiyat dilinin inşâ edilmesinin sağlanmasıdır. Hz. Peygamberin yaptığı her türlü edebiyat eleştirisinin ve şiir değerlendirmesinin şairler tarafından dikkate alınması da son derece önemi haizdir.



## KAYNAKÇA

- °Abbâs, İhsân. *Târîhu'n-nağdu'l-edebi 'inde'l-°arab*, Beyrût: Dâru's-Şekâfe, 4. Basım, 1983.
- el-°Aclûnî, İsmâ'îl b. Muhammed. *Kesfu'l-hafâ ve müzilu'l-ilbâs*, Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, h.1351.
- el-°Âküb, °İsa. *et-Tefkîru'n-nağdi 'inde'l-°arab*. Suriye: Dâru'l-fîkr, 2012.
- °Ârif, Muhammed. "er-Resûl ve'n-nağdu'l-edebi", *el-Cami°atu'l-İslamiyye Dergisi*, 1/58 (h. 1403), 273-287.
- el-°Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bâri şerhu sahibu'l-buhâri*, 13 Cilt, (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, h. 1379).
- Barthes, Roland. *Yazı ve Yorum*, İstanbul: Metis, 2015.
- Bressler, Charles E. *Yazınsal Eleştiri Kuramsal ve Pratik Bir Giriş*, Ankara: Birleşik, 2017.
- el-Buhârî. *el-Câmin°u's-sahîb*, thk. Muştafa Dîb el-Bugâ, 6 Cilt, Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1987/1407.
- el-Buhârî. *el-Câmi°u's-sahîb*, thk. Muhammed Zuher b. en-Nâsir, 9 Cilt, Dâr-u Tavku'n-Necât, 2001/1422), 8/36.
- el-Câhîz, Ebu °Uşmân °Amr. *el-Beyân ve't-tebyin*, thk. el-Muhâmi Fevzî °Atâvî, Dâr-u Sa'b, Beyrût, 1968.
- el-Cumaî (Muhammed b. Sellâm). *Tabâkâtu's-şu°arâ*, nşr. Joseph Hell, Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-°İlmiyye, 1042/1982.
- Çağrıçı, Mustafa (ed.). *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*, İstanbul: Kuramer, 2019.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*, İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Dayf, Şevkî. *en-Nağdu'l-°edebi*, Kahire: Dâru'l-Me°ârif, 1926.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-°edebi'l-°arabi: el-°Asru'l-câhili*, Kahire: Dâru'l-Me°ârif, 1960.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi II-Sadru'l-islâm Dönemi*, Erzurum: Fenomen, 2. Basım, 2010.
- Durmuş, İsmail. "Şiir," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2010), 39/144-154.
- Emîn, Ahmed. *en-Nağdu'l-°edebi*, Kahire: Muesseset Hindawî li't-Ta'lim ve's-Şekâfe, tsz.
- Gibb, H. A. R. *Arap Edebiyatı*, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

- Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, Ankara: İmaj Yayınları, 1993.
- Güleç, İsmail. “İslam’da Şiir ve Şair Algısına Dair Kimi Tespitler,” *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi*, 13 (2014), 1-22.
- el-Fîrûzâbâdî, Ya’kûb. *el-Kâmûsü’l-muḥîṭ*, ed. Hâlıl Me’mûn, Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 5. Basım, 2011.
- el-Hafâcî, İbn Sinân. *Sirru’l-fesâḩa*, Beyrût: Dâru’l-Kutubu’l-İlmiyye, 1982.
- Ḩamd, ‘Abdullah Ḩıdr. *‘İtticâhâtun-naḩdî’l-‘arabiyyi’l-kadîm*, Lübnan: Dâru’l-Ḩalem, tsz.
- İbn Abdurrabiḩ. *el-‘İḩḩu’l-ferîd*, 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, h.1404.
- İbn Cinnî. *el-Ḩaşâis*, thk. Muḩammed ‘Alî en-Neccâr, 2 Cilt. Beyrût: ‘Alemlü’l-Kutub, ts.
- İbn Ḩamdûn. *et-Tezkiretu’l-ḩamdüniyye*, 10 Cilt, Beyrût: Dâr-u Şadr, h. 1417.
- İbn. Ḩanbel, Aḩmed. *el-Musned*, thk. Şu’ayb Arnavut vd. 45 Cilt. Muessesetu’r-Risâle, 2. Basım, 2001/1421.
- İbn Ḩişâm (ö. 218/833), *es-Siretu’n-nebeviyye*, thk. Mustafa Şaka vd., Mısır, 2. Basım, 1955.
- İbn Manzûr. *Lisânu’l-‘arab*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru Şadr, ts.
- el-Hindî, Muttaḩî. *Kenzu’l-‘ummâl*, thk. Bekrî Hayânî, Şafve es-Şikâ, 12 Cilt. Muessesetu’r-Risâle, 5. Basım, 1981.
- İbn Ḩuteybe. *eş-Şi’r ve’s-şu’arâ*, 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ḩadis, h.1423.
- İbn Mâce. *es-Sunen*, thk. Muḩammed Fu’âd Abdulbâḩî, 2 Cilt. Beyrût: Dâru’l-Fikr, ts.
- İbn Rabî’a, Lebîd. *Dîvânu Lebîd b. Rabî’a el-‘Âmirî*, Dâru’l-Ma’rife, 2004.
- İbrâḩîm, Ṭahâ Aḩmed. *Târiḩun-naḩdî’l-‘edeбі ‘inde’l-‘arab mine’l-‘asri’l-câbili ilâ’l-ḩarnî’r-râbi’ el-hicrî*. Mekke-i Mûkerreme: el-Fâşile, 2004.
- el-Ḩayrevânî, İbn Reşîḩ. *el-‘Umde fi meḩâsini’s-şî’r ve ‘âdâbiḩ*, thk. Muḩammed Muḩyiddîn ‘Abdulḩamîd, 2 Cilt, Dâru’l-Cil, 5. Basım, 1981.
- el-Muberred, *el-Fâḩil*, Kâhire: Dâru’l-Kutubu’l-Mışriyye, 3. Basım, h. 1421.
- el-Muberred. *el-Kâmil fi’l-luḒḩa ve’l-‘edeb*, thk. Muḩammed Ebu’l-Faḩl İbrâḩîm, Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 3. Basım, 1997.
- Muḩammed, Emin, Muḩammed, Selmân. “eş-Şî’ru fi’l-ḩadisi’n-nebevi”, *Merkezu Buḩûs-Sünne ve’s-Sîre Dergisi*, 10 (2001), 573-596.

- Muştafâ, İbrahîm vd. *el-Mu'cemu'l-vâsît*, Kahire: Dâru'd-Da've, 1982.
- Müslim. *Sahîhu müslim*, thk. Muḥammed Fuat Abdalbaki, 5 Cilt, Beyrût: Dâr-u İhyâi't-Turâsi'l-°Arabî, ts., 4/1769.
- er-Remlî, Şehâbeddin. *Şerḥu sunen-i ebî dâvûd*, thk. Hâlit er-Rebât vd., 20 Cilt, Mısır: Dâru'l-Fellâh, 2016.
- Ṭahâvî, Ebu Ca'fer. *Şerḥ-u me'âni'l-°âşâr*, thk. Muḥammed Zehrâ, Muḥammed Seyyid, 5 Cilt, Beyrût: °Âlemu'l-Kutub, 1994.
- es-Suyûtî, Celâleddîn. *el-Muzbir fi °ulûmi'l-luġa ve °envâ°ihâ*, thk. Fu'âd °Alî Mañsûr, Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-°İlmiyye, 1998.
- Özdoğan, M. Akif. "Arap Dili ve Edebiyatı Kaynaklarında Hz. Peygamber'in Dil ve Edebiyattaki Yerine Bir Bakış," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/4 (2005), 223-242.
- Özdoğan, M. Akif. "Klasik Arap Edebî Tenkidine Genel Bir Bakış," *KSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/1 (2015), 1-28.
- Yalar, Mehmet. "İslâmî Arap Şiiri ve Peygamber", *U. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2009), 61-68.
- Yektar, Osman Nedim. "Hadis Rivayetleri ve Hz. Peygamber'in Şiire Bakışı," *EKEV Akademi Dergisi*, 20/65, 2016, 405-432.
- Yılmaz, Mehmet. "Hz. Peygamber'in Şiire Yaklaşımı," *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/2 (2013), 177-206.
- ez-Zebîdî, Muḥammed Murtaḏâ. *Tâcu'l-°arûs min cevâbiri'l-Kâmûs*, 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.



## ”منهج اللامشي في كتابه“ كتاب في أصول الفقه

Shawish MURAD\*

### *EL-LÂMIŞÎ'NİN “KİTÂB FÎ USÛLÎ'L-FIKH” KİTABINDA YÖNTEM*

#### Öz

Bu araştırma, “Hanefi ekolü” yöntemini benimseyen mütekaddim usulü'l-fikh âlimlerinden olan Lâmişî'nin “Kitâb fî Usûli'l-Fikh” eserini ele alarak usulü fikh ilminin tedvin yöntemlerinden bir yöntemin, şekil ve özelliklerinin önemini açıklamıştır. Lâmişî'yi, kitabın bölümlerini sunmadaki tarzı ve içeriğini aktarmadaki metodunun önemli hatlarını inceleyerek sonunda Lâmişî'nin fukahâ yöntemini izlediği, metodunda furû-i fikh meselelerini çokça zikrettiği, usul ve furûu bağdaştırdığı sonucuna ulaştık. Ayrıca mütekaddim Hanefilerin görüşlerini zikretmeyi, ayırtırmayı, bağımsızlaştırmayı, bu görüşleri Hanefi ekolünün dışında kalan Mutezile ve diğer kelimcilerin görüşleri ile kıyaslayarak tercihte bulunmayı, kelam ve mantık meselelerini usulle kaynaştırarak Hanefi mezhebinin delillerini çoğaltmayı ve tanımları önemsedğini gördük. Objektif ve bilimsel metodu takip etmesinin açık bir şekilde görülmesi eserini çok faydalı kılmakta, sahasında onu önemli olduğunu göstermekte ve sonra gelen birçok kişinin istifade etmesini sağlamaktadır. Ancak furû-i fikhın bütün meselelerini

\* Dr. Öğr. Üyesi. Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku/ Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı. [murad1980m1980@gmail.com](mailto:murad1980m1980@gmail.com) / 0000-0001-7872-9705

ele almaması ve sadece kendi mezhebine mensup fakihlerine tolerans göstermesi bir eksiklik olarak atfedilebilir. Araştırmada bütün bunları doğrulayacak örnekler vererek konuyu ayrıntıya kavuşturmaya çalıştık.

*Anahtar Kelimeler:*

*Usûl-i fıkıh, Fürû-i fıkıh, Hanefî Mezhebi, Yöntem, Lâmişî.*

*AL- LAMASHI APPROACH IN HIS BOOK "A BOOK ON THE ORIGINS OF JURISPRUDENCE"*

**Abstract**

This research clarified the importance and status of one of the methods of codifying the science of jurisprudence, and its most important of its features, which is the method of jurists "Hanafi method", by studying the approach of a scientist of advanced scholars of jurisprudence, imam Lamshi in his book "Book in the Origins of Jurisprudence", Through his recognition and his book, and his approach in presenting the subject of the book, and the most important features of his approach in presenting the contents of the book, to reach in the end that he followed the approach of jurists, and that it is a method characterized by the frequent mention of the branches of jurisprudence and linking it between branches and origins, and taking care of the mention of the applicants the Hanafi, scrutinizing, editing and weighting each other with comparison with the origins of other speakers and mu'tazil, and his frequent inference of the Hanafi doctrine, with its integration of some issues of speech and logic in the origins and the connection between them, and his attention to the limits His approach was based on his objective scientific approach, which made his book very useful, important in his section, benefited many of those who came after him, but one of his weakness is not to mention every issue of doctrinal branches, and to have mercy only on the scholars of his doctrine. We mentioned all this in the research with examples from his book as approve to what we say.

*Keywords:*

*Origins, Jurisprudence, Hanafi , Method , Al-Lamchi.*

**ملخص**

أوضح هذا البحث أهمية ومكانة منهج من مناهج تدوين علم أصول الفقه، وأهم ملامحه ومميزاته، وهو منهج الفقهاء «طريقة الحنفية» من خلال دراسة منهج عالم من علماء أصول الفقه المتقدمين، وهو الإمام اللامشي في كتابه «كتاب في أصول الفقه»، من خلال التعرف عليه وعلى كتابه، ومنهجه في عرض مادة الكتاب، وأهم ملامح منهجه في عرض مضامين الكتاب، لنصل في النهاية أنه اتبع منهج الفقهاء، وأنه منهج تميز بكثرة ذكره

للفروع الفقهية وربطه بين الفروع والأصول، واعتناؤه بذكر آراء متقدمي الحنفية وتمحيصها وتحريها وترجيح بعضها على بعض مع مقارنة بينها وبين أصول غيرهم من المتكلمين والمعتزلة، وكثرة استدلاله لمذهب الحنفية، مع دمج بعض مسائل الكلام والمنطق في الأصول والربط بينها، واعتناؤه بالحدود والتعريفات؛ فكان منهجه متمسكاً باتباعه المنهج العلمي الموضوعي، مما جعل كتابه كثير الفائدة، مهم في بابه، استفاد منه كثير ممن جاء بعده، إلا أنه يؤخذ عليه عدم ذكره لكل مسألة فروع فقهية، وعدم ترجمه إلا على فقهاء مذهبه. ذكرنا هذا كله في البحث مع أمثلة من كتابه تدل على صحة ما نقول.

الكلمات مفتاحية:

أصول، فقه، الحنفية، منهج، اللامثني.

### المقدمة

امتازت الشريعة الإسلامية بمنهج فريد من نوعه لضبط طرق استنباط الأحكام الشرعية من نصوصها ومعرفتها وشروط المستنبط وهو ما يسمى بأصول الفقه. استمد العلماء هذا العلم من قواعد اللغة العربية التي جاءت بها أصول الشريعة من الكتاب والسنة ومن حقائق الأحكام الشرعية ومبادئها، فهذه القواعد التي احتكم إليها الصحابة والتابعين عملياً وضبطوا بها أفكارهم واجتهاداتهم، حتى تبلور هذا العلم في عهد أئمة المذاهب، باتفاقهم على مضمونه، وإن اختلفوا في بعض التسميات، وظهرت مدرستا أهل الحديث وأهل الرأي اشتهرت الأولى بتغليبها الأخذ بالحديث ووقوف عنده، والثانية اشتهرت بتغليبها الأخذ بالرأي عند عدم وجود الحديث.

ثم بدأ تدوين أصول الفقه من قبل الأئمة أو أتباعهم، وتميز كل مذهب عن غيره، فانتهج الفقهاء منهجاً آخر غير منهج المتكلمين، وامتاز كل مدرسة ببعض الخصائص دون الأخرى، فامتازت مدرسة المتكلمين «طريقة الشافعية» بتقرير قواعد الأصول المأخوذة من أدلتها، وجعلها ميزاناً لضبط الاستنباط وأساساً للاجتهد، وحققوها من غير النظر إلى الفروع الفقهية، فجاءت هذه الأصول حاكمة على الفروع، ومقيدة لها، فلم يذكر الفروع الفقهية إلا على سبيل التمثيل والتوضيح، وأشهر من امثل بهذه الطريقة علماء الشافعية، بينما امتازت مدرسة الفقهاء «طريقة الحنفية» باستنباط القواعد الأصولية في ضوء الفروع الفقهية التي قررها أئمتهم، فجاءت قواعدهم منسجمة مع الفروع الفقهية وخاضعة لها، لذا أكثروا من الفروع ودمجوها بين الأصول، وأشهر من امثل هذه الطريقة علماء الحنفية. وقد اعقبت هاتين المدرستين مدرسة أو طريقة جمعت بين مزايا المدرستين السابقتين، وسميت بمدرسة المتأخرين، وسار عليها علماء من مختلف المذاهب<sup>1</sup>.

وقد اخترنا هنا إمام من أئمة المذهب الحنفي عاش بين قرني الخامس والسادس للهجرة قد صنّف كتاباً قيماً في هذا الفن، نبين منهجه في تأليف الكتاب، وأهم خصائص هذا المنهج، وعلى أية طريقة من الطرق السابقة سار، لنعرف سمات هذه المدرسة بالتطبيق العملي من خلال هذا الكتاب وهذه الشخصية، ونكشف عن منهج أصولي يعتبر من السابقين في المذهب الحنفي، والطريقة التي سار عليها الفقهاء في ذلك العصر، ويعتبر الإمام اللامثني أنموذجاً لعلماء هذا العصر، وفي سبيل تحقيق هذه الغاية فقد جر البحث على النحو القادم:

1 الزحيلي، وهبة بن مصطفى، أصول الفقه ومدارس البحث فيه، شبكة الألوكة، تاريخ الوصول: 9/2/9102  
http://www.alukah.net/Sharia/0/243

**إشكالية البحث:** ما المنهج الذي اتبعه علماء الحنفية المتقدمون منهم؟ وماهي الخطوات ذلك المنهج من خلال بيان منهج عالم من علماء أصول الفقه عاش بين القرن الخامس والسادس للهجرة؟

**هدف البحث:** الهدف من البحث هو: إبراز سمات وملامح منهج مدرسة الفقهاء التي اتبعها علماء أصول الفقه من خلال عالم أصولي هو الإمام اللامشي.

**منهج البحث:** اتبع الباحث منهج الاستقرائي الوصفي القائم على القراءة والنظر والتتبع لكتاب أصول الفقه للإمام اللامشي ودراستها وتحليلها، ثم توصيف تلك الخطوات التي سار عليها هذا الأصولي وجعلها في خطوط عريضة والتي تميز بها في كتابه؛ وبعد هذا البيان سنبدأ أولاً بـ :

### التعريف بالإمام اللامشي

اسمه: محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، ينتسب اللامشي إلى قرية لامش باللام والألف وميم مكسورة وشين معجمة، قرية من قرى الفرغانة التي تقع في بلاد ما وراء النهر، عاش هناك وتلقى علومه من مشايخها، وله عدة كتب منها كتاب «الإعجاز في الاعتراض على الأدلة الشرعية» و« مشرق الأنوار في مشكل الآثار» و« مقدمة في رفع اليدين في الصلاة» و« مقدمة في أصول الفقه» مؤلفة من أربعين ورقة كما قال أصحاب التراجم، و« كتاب التمهيد بقواعد التوحيد»، وهو ماتريدي العقيدة حنفي المذهب<sup>2</sup>.

أما عن سنة ولادته ووفاته، فلم تتحدث عنه كتب التراجم التي أتاحت لنا مراجعتها، إلا أن محقق كتابه «كتاب في أصول الفقه» تحرر من ذلك فتبين له أنه من علماء أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجري، وكانه بأبي الثناء<sup>3</sup>، وأيد هذا الرأي باحث آخر نشر بحثه في موسوعة الديانة في الجمهورية التركية: بأن اللامشي من علماء نهاية القرن الخامس الهجري الموافق الحادي عشر ميلادي<sup>4</sup>، أما محقق كتاب: «بيان كشف الألفاظ» للامشي فقد أثبت أنه من علماء القرن الرابع الهجري، وكانه بأبي المحامد بدر الدين<sup>5</sup>. وعلى كل حال فقد جاء اسمه ووصفه في بداية متن هذا الكتاب-« كتاب في أصول الفقه» للامشي-، قال: الشيخ الإمام الأجل الزاهد الأستاذ صدر الدين حسام النظر محمود بن زيد اللامشي أطال الله بقاءه»<sup>6</sup>.

لا شك أن اللامشي قد عاش في بلاد ما وراء النهر وتلقى علومه من مشايخها ولا سيما مشايخ سمرقند القريبة من فرغانة، وهذا واضح من خلال كتابه فإنه يحيل كثير من المسائل والآراء إلى مشايخ سمرقند، ومشايخ ما وراء النهر،

<sup>2</sup> عبد القادر القرشي، أبو محمد محيي الدين عبد القادر بن محمد بن نصر الله، *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*، مكتبة مير محمد كنب خان، كراتشي، بدون ط، ت، 2/ 157، 358؛ وابن فطويعا، أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم، *تاج التراجم*، ت: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، ط1، 1992م، 1/ 290؛ وحاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، *سلم الوصول إلى طبقات الفحول*، ت: محمود عبد القادر، مكتبة إرسیکا، إسطنبول، ط1، 2010م، 3/ 311، 5/ 263؛

<sup>3</sup> وهو عبد المجيد تركي، تحقيقه في كتاب ل: اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد، *كتاب في أصول الفقه*، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995م، 9-11.

<sup>4</sup> YUSUF ŞEVKİ YAVUZ, "Lâmişi", TDV İslâm Ansiklopedisi, 2016 EK-2, Cilt, 146-147.

<sup>5</sup> وهو محمد حسن مصطفى شلبي، تحقيقه في كتاب ل: اللامشي، أبو المحامد بدر الدين، *بيان كشف الألفاظ*، ونشره في مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي، العدد الأول، عام 1398هـ، مكة، مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي لجامعة الملك عبد العزيز، ص 245-267.

<sup>6</sup> اللامشي، *كتاب في أصول الفقه*، 29.



ويطلق عليهم بمشاخ ديارنا، وهذا واضح من خلال ترجيحه لأراء هؤلاء المشايخ<sup>7</sup>، وعلى رأسهم الإمام أبو منصور الماتريدي<sup>8</sup>.

### التعريف بكتابه «كتاب في أصول الفقه»

نسب عبد القادر القرشي (775هـ) في كتابه «الجواهر المضية في طبقات الحنفية» هذا الكتاب إلى اللامثني وقال: «محمود بن زيد اللامثني له مقدمة في: أصول الفقه رأيها نحواً من أربعين ورقة رحمه الله تعالى»<sup>9</sup>، وكذلك نسب ابن فطوبغا هذا الكتاب له في كتابه «تاج التراجم»<sup>10</sup>، وكذلك حاجي خليفة في كتابه «سلم الوصول إلى طبقات الفحول»<sup>11</sup>، وقد قال محقق الكتاب عبد المجيد تركي: «وقد ثبت لدينا صحة نسبة الكتاب إلى اللامثني سواء بالاعتماد على ما تقدمه المعلومات التاريخية القليلة عنه وعن صاحبه أو بالرجوع إلى بيانات غلاف العنوان للمخطوطتين المعتمدتين لتحقيق النص أو بالإحالة إلى بيان آخر» كشف الألفاظ الذي هو عبارة عن مقدمة «لكتاب في أصول الفقه» هذا<sup>12</sup>.

والكتاب «كتاب في أصول الفقه» من أوائل الكتب التي ألفت في علم أصول الفقه<sup>13</sup>، ولا سيما فيما يتصل بالمعاني والمصطلحات التي يستعملها أرباب هذا الفن، وأشهر القواعد والآراء الأصولية، التي تنسب إلى الرعيل الأول من علماء أصول المذهب الحنفي، فالكتاب مقسم إلى قسمين، القسم الأول: فصل في كشف الألفاظ الجارية على ألسنة الفقهاء وبيان حدودها وما يتصل بها من المسائل، والقسم الثاني: وفيه فصول ومسائل، وبدأه بالفصل الأول: في الكلام ودلالته على القرآن. أما عن منهج الكتاب ومؤلفه فسوف يأتي ضمن مقالنا هذه- إن شاء الله تعالى-<sup>14</sup>.

### منهج اللامثني في كتابه «كتاب في أصول الفقه»

إن أول ما يثير نظر القارئ لكتاب ما هو طريقة المنهج الذي سار عليه صاحب الكتاب من خلال رسم معالمه، وترتيب أبوابه، ورسم قواعده، وتسلسل أفكاره، وترايط بعضها مع بعض، ولمعرفة منهج الإمام اللامثني في كتابه «أصول الفقه»، لا بد لنا من تلمس هذه الجوانب من منهجه بتتبع الكتاب وتحليله للكشف عن النظام الذي سلكه في عرض كتابه شكلاً ومضموناً، وهذا ما سنبينه فيما يلي:

**منهجه في عرض مادة الكتاب:** إن المؤلف اعتمد في تقسيم كتابه على فصول بلغت ثلاث وأربعين فصلاً، بدأها بتوطئة موجزة عن أصول الفقه- بعد البسملة والحمدلة والصلوامة-، وأنه ثلاثة على التحقيق، وهو: الكتاب والسنة والإجماع، وسبب تسميتها بالأصول، وأن القياس فرع لهذه الأصول الثلاثة؛ لأنه لا يمكن إثبات الحكم به ابتداءً، بل

7 مقدمة محقق الكتاب: اللامثني، أبو الفناء محمود بن زيد، كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995م، 15.

8 على سبيل المثال في صفحة 160 يقول: "وقال مشايخنا ورئيسهم الإمام أبو منصور الماتريدي رحمه الله".

9 عبد القادر القرشي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، 2/ 157.

10 ابن فطوبغا، تاج التراجم، 1/ 290.

11 حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، 5/ 204.

12 مقدمة كتاب: اللامثني، كتاب في أصول الفقه، ت: عبد المجيد تركي، 9- 11.

13 أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، جدة، ط1، 1983م، ص 159.

14 أما كتابه "بيان كشف الألفاظ" وهو كتاب في المصطلحات المتداولة بين الأصوليين والفقهاء، وهو كمقدمة لكتابه: أصول الفقه كما صرح بذلك محققه: محمد حسن مصطفى شلبي، بيان كشف الألفاظ، ونشره في مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي، العدد الأول، عام 1398هـ، مكة، مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي لجامعة الملك عبد العزيز، ص 245- 267.

هو التعدية، وأن الحسَّ أصل في الضرورات لا في الأحكام، ويجب اعتباره<sup>15</sup>. اختصر المؤلف مادة الكتاب بهذه الكلمات، وأنها تبدأ في ثلاثة أصول. « فكل علم لم يتولَّ صاحبه في الابتداء نظره على مجامعه ولا مبادئه لم تفتد في الظفر بأسراره ومباغيه»<sup>16</sup>، كما قاله الإمام الغزالي - رحمه الله-؛ ليبين بعد ذلك هذه الأصول وغيرها وما يترتب عليها من فصول ومسائل. مما يحس القارئ بموضوع الكتاب وأهميته. وختم الكتاب بقوله: « تم الكتاب بعون الملك الوهاب»<sup>17</sup>.

واعتمد المؤلف في تقسيم عناوين فصول كتابه على تسميتها بعبارات الأصوليين وكذلك المسائل التي تقع تحتها، فاطرد على هذا الشكل في كل الكتاب، مثلاً قال: « الإجماع»<sup>18</sup>. ومن أمثلة تبويبه لمسائل المندرجة تحت هذا الفصل قوله: « هل يمتنع الاختلاف في العصر الأول انعقاد الإجماع في العصر الثاني؟»<sup>19</sup>. وفي أسلوب صياغة عناوين الكتاب فإنه في الأغلب يسوق العنوان بأسلوب مباشر من غير ترايط بينها وبين التي قبلها، وقد يورد العنوان بصيغة الاستفهام وبلغ عددها (17) عنواناً، مثلاً قوله: « فصل: وهو أن النصوص هل هي معلولة أم لا؟»<sup>20</sup>.

مما يميز منهج اللامشي في عرضه لمادة الكتاب الالتزام بالاختصار في كافة فصوله ومسائله وعباراته اختصاراً غير مغل للمعنى، فمع اختصاره للكتاب فهو غني بالمعلومات والقواعد والأصول الفقهية، فجاءت مسأله في صحيفة أو نصف صحيفة وربما في عدة أسطر، حتى أن بعض المسائل جاء معروضة في عنوان وسطر واحد معه، كما في مسألة: « الإسناد ليس بشرط لقبول خبر الواحد عندنا. خلافاً للإمام الشافعي. والمسألة معروفة»<sup>21</sup>.

#### أهم ملامح منهجه في عرض مضامين الكتاب

لقد أكثر الإمام اللامشي من موضوعات كتابه واختصرها جداً، ويستطيع الباحث أن يتبين منهجه من خلال ذكر أهم ملامح هذا المنهج في خطوط عريضة وهي كالتالي:

**أولاً: اعتناؤه بالحدود والتعريفات:** لقد اهتم المؤلف بالمصطلحات الأصولية والفقهية وبيَّنَها بطريقة منطقية؛ لذلك خصص في بداية كتابه بذكر مجموع من الكلمات التي تجري على ألسنة الفقهاء فقال: « فصل في: كشف الألفاظ الجارية على ألسنة الفقهاء وبيان حدودها وما يتصل بها من المسائل، نحو: ...»<sup>22</sup>، وذكر (115) كلمة من دون شرح وبيان لها، ثم بدأ بشرح وبيان معنى (12) كلمة منها ليقول: « أما الحد فهو المنع في اللغة. ومنه سمي البواب حداً لمنعه الناس عن الدخول في البيت. وحدود الشرع موانع وزواجر. وحدود الدار موانع من وقوع الاشتراك فيها. 1. هـ»<sup>23</sup>. وختمها بمعنى كلمة: « والجهل نقيض العلم. وقيل: هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به. والصحيح هو الأول.»<sup>24</sup>، ثم بدأ بفصول ومسائل أخرى ولكنه جرى على نفس المنوال يذكر الفصل فيبين معانيه وما

15 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 30، 31.

16 الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، ت: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993م. 1/ 4، في خطبة الكتاب.

17 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 205.

18 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 160.

19 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 162.

20 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 179.

21 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 149.

22 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 30.

23 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 31، 32.

24 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 36.

قيل فيه والصحيح من تلك المعاني حتى بلغ صفحة (84) ليقول في نهاية: «وما بقي من الألفاظ يأتي بيان كل واحد منها في موضعه إن شاء الله تعالى»<sup>25</sup>. وليس هذا فقط بل ربما يستفتح الفصل أو المسألة بكلمة التي يتضمنها عنوان الفصل ومعناها وما قيل فيها، كما قال في فصل العام والخاص: «فالخاص عبارة عن المنفرد في اللغة، ويقال: فلان خاص فلان، أي منفرد له، و: اخص فلان بكذا، أي انفرد به،..... والعام مشتق من العموم ويستعمل للاستيعاب والكثر والاجتماع.....، والحد الصحيح للعام أن يقال: هو اللفظ المشتمل على أفراد متساوية في قبول المعنى الخاص الذي وضع له اللفظ بحروفه لغة..... إلخ»<sup>26</sup>.

**ثانياً: وضوح عباراته وسهولتها:** امتاز أسلوب الإمام اللامشي في عرضه مضامين الكتاب من الفصول والمسائل بأنه أسلوب علمي، يمتاز بفساحة عباراته، ووضوح معانيها، وسهولتها على الفهم، فكان بليغاً في عباراته وجملته، والبلاغة كما يقال: «مطابقة الكلام لمقتضى الحال»<sup>27</sup>، وقد استهل بالكشف عن الألفاظ التي تجري على ألسنة الفقهاء، وبثها وشرح مدلولاتها وما يتصل بها من مسائل؛ لأن هذه الألفاظ أصبحت ذات أهمية علمية بعد تواطئ الفقهاء على استعمالها، وأصبحت لها دلالات ومعاني معينة تخصهم دون غيرهم من أرباب الفنون الأخرى، ثم نثى بعده بالدلالات اللغوية مبتدئاً بالحقبة والمجاز والعام والخاص، ثم بالأخبار، فالإجماع، والنسخ والقياس، كل ذلك بعبارة جميلة بليغة ومختصرة. فمن أمثلة ذلك قوله: «والاجتهاد في اللغة: بذل المجهود في إدراك المقصود ونيله. وفي عرف الفقهاء: بذل الوسع والطاقة في طلب الحكم الشرعي بطريقه. وشرط صيرورة المرء مجتهداً: أن يعلم من الكتاب والسنة ما يتعلق به الأحكام الشرعية دون ما يتعلق به المواعظ والقصاص وأن يكون عارفاً بمعاني خطابات الشرع، وذلك بمعرفة أقسام الكلام وموارده ومصادره؛ لأن الحكم يختلف باختلافه»<sup>28</sup>. وسيأتي مزيد من الأمثلة على ذلك من خلال الملامح الآتية.

**ثالثاً: كثرة ذكره للفروع الفقهية ضمن المسائل الأصولية تمثيلاً واستشهاداً:** اهتم الإمام اللامشي كثيراً بالتفريعات الفقهية للمسائل الأصولية التي عرضها في كتابه إما على شكل تمثيل لها أو استشهاد بها، لغرض توضيح القواعد الأصولية والمدلولات اللغوية، فربط الفرع بالأصول يكشف عن مدى أهمية ذلك الأصل وضرورة الاهتمام به، فقد قال الإمام الشاطبي (790هـ): «كل مسألة مرسومة في أصول الفقه، لا يبنين عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عنواً في ذلك، فوضعها في أصول الفقه عارئة»<sup>29</sup>، فمن الفروع التي ذكرها على سبيل التمثيل لبيان مدلول لغوي: ما ذهب إليه بعضهم: بأن هناك فرق بين الإضمار والاختصار، فالإضمار من باب الحذف. والاختصار هو كالمذكور لغة حتى قالوا: إن للمضمر عموماً، كمن قال لامرأته: طلقي نفسك! ونوى به الثلاث يصح؛ لأن المصدر محذوف. فهو كالمذكور لغة فصار كأنه قال: طلقي نفسك طلاقاً»<sup>30</sup>. ومن الفروع التي ذكرها على سبيل التمثيل لبيان قاعدة أصولية: «أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار والدوام، كالأمر بالحج فإنه يقتضي الفعل مرة دون التكرار،

25 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، من صفحة 36 إلى 84.

26 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 115.

27 إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، بيروت، ط1، بدون ت، باب الباء، 1/70؛ وخلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار القلم، دمشق، ط8، بدون ت، 1/28.

28 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 201.

29 الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، الموافقات، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 1997م، 1/37.

30 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 50.

وكذلك في الأمر بالصلاة ما عرفنا الدوام والتكرار بنفس الصيغة بل بدليل زائد وهو قوله- صلى الله عليه وسلم-: « إن الله - تعالى - فرض عليكم خمس صلوات في كل يوم وليلة»<sup>31</sup>.

**رابعاً: نقله لكثير من آراء متقدمي الحنفية وغيرهم:** يعد كتاب أصول الفقه للإمام اللامشي من كتب التي نقلت وبينت آراء كثير من متقدمي الحنفية وغيرهم، فقد نقل كثير من آراء أئمتهم أمثال: أبو حنيفة النعمان (150هـ) فقد ذكره مرتين، الأولى عندما نقل قوله: « أن لا عذر لأحد في جهله بالله وذلك لما يرى من خلق السماوات والأرض»<sup>32</sup>. والثانية عند حديثه ما ينسب إليه من القول أن: « كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد»<sup>33</sup>. ومحمد بن الحسن الشيباني (189هـ) جاء ذكره في الكتاب ثلاث مرات<sup>34</sup>، منها رواية انفرد بها، وهي: تجيز تقليد المجتهد من هو أعلم منه في الشرعيات<sup>35</sup>، وذكر عيسى بن أبان (221هـ) مرتين، منها عند قوله: إن جاحد خبر المتواتر يُضلل ولا يكفر واختاره اللامشي، والثانية ذكره عند مسألة تعارض خبرين في النفي والإثبات وإقراره هذا التعارض وطلبه الترجيح بشيء آخر<sup>36</sup>، وذكر اللامشي الجصاص (370هـ) مرة واحدة، وذكر الدبوسي (430هـ) ست مرات، وذكر آراء الشافعي (204هـ) في ستة عشرة موضعاً، فقد رد عليه كثيراً وناقش آراءه الأصولية، وذكر كثير غير هؤلاء العلماء أيضاً.

**خامساً: عقده مقارنات بين أصول الحنفية وغيرهم:** لقد اهتم الإمام اللامشي كثيراً بذكر اختلاف العلماء، إما بين علماء مذهبه، أو بينهم وبين غيرهم من أصحاب الحديث والمتكلمين، والمعتزلة<sup>37</sup>، وعقده مقارنات بين أصول الحنفية وغيرهم؛ وذلك بذكره أدلة المخالف ونقضها وذكر شبههم وردّها، وبيان تلك الآراء وشرحها، وربما ذكر ثمره الاختلاف؛ ولا يخفى ما لهذه المقارنة من فوائد، إذ فيها تتبين صحة الآراء وتنتضح الأفكار وتتكشف الأدلة والحجج، حتى قالوا: « إذ بضدها تتبين الأشياء»<sup>38</sup>.

لبلوغ عقد هذه المقارنات يستهل الإمام اللامشي كل فصل بعرض معنى مصطلح الفصل لغةً وشرعاً، ثم يعرض مذهب الحنفية بتحليل واختصار، ثم ينتقل إلى آراء المخالفين يشرحها ويفصل القول فيها، ويبيّن أدلتهم ويناقشهم ويرد عليهم، ويختار القول الصحيح في مذهبه حسبما يرى، ويذكر أدلة والحجج التي تؤيد رأيه، فهو محكم في بنائه للمسألة، واضح في عرضه، دقيق في عباراته، فعلى سبيل المثال: في مسألة: خطاب الرجال يتناول النساء على سبيل

31 البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ت: محمد زهير، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ، باب وجوب الزكاة، 104 / 2، برقم: 1395؛ ومسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ط، ت، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام، 1 / 50، برقم: 19؛ وأبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد، **سنن أبي داود**، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، بدون ط، ت، باب في الزكاة السائمة، 104 / 2، برقم: 1584؛ واللامشي، **كتاب في أصول الفقه**، 94.

32 اللامشي، **كتاب في أصول الفقه**، 104.

33 اللامشي، **كتاب في أصول الفقه**، 202.

34 اللامشي، **كتاب في أصول الفقه**، 107، 152، 201.

35 اللامشي، **كتاب في أصول الفقه**، 201.

36 اللامشي، **كتاب في أصول الفقه**، 147، 198.

37 هم أرباب الكلام وأصحاب الجدل، وهم عشرون فرقة، يجتمعون على أصول خمسة، وهي: العدل والتوحيد والوعد والوعد والمنزلة بين المنزلتين، وسموا أنفسهم بالمعتزلة: أبي علفة، رائد بن صبري، **معجم البلدع**، دار العاصمة للنشر، الرياض، ط1، 1996م، 1 / 481.

38 أبو بكر الخوارزمي، محمد بن العباس، **مفيد العلوم ومبيد الهموم**، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1418هـ، 1 / 229.

التبعية: أوضح أن هذا الرأي هو رأي عامة أصحاب المذهب، وذكر بعده رأي الإمام الشافعي ورأي بعض أصحابه ثم أوضح رأيهم ودليلهم، ثم ذكر أدلة الحنفية، ثم ناقش أدلة الشافعي ومن تابعه<sup>39</sup>.

وفي فصل الإجماع ذكر تعريف الإجماع في اللغة وفي الاصطلاح، وأهل الاجماع، وشروط انعقاده، واختلاف البعض، وأنه لا عبرة لمخالفة الأقل وحجتهم، وقول المختار، ثم ناقش أدلة هؤلاء البعض، ثم عقد مسائل وفصول الإجماع واحدة تلو الأخرى، والاختلاف الحاصل فيها، والمسائل والفصول التي ذكرها تحت هذا الفصل: مسألة: (هل يمنع الاختلاف في العصر الأول انعقاد الإجماع في العصر الثاني)، ومسألة: (هل يعتبر انقراض العصر شرطاً لانعقاد الإجماع)، ومسألة: (في وجوب انعقاد الإجماع عن الدليل)، وفصل: (في بيان صورة الإجماع)، وفصل: (في حجية إجماع أهل كل عصر)<sup>40</sup>. وذكر ثمره الاختلاف في بعض منها، عند كلامه عن الفصل: (فصل في الكلام حقيقة) ذكر الاختلاف، ثم قال: «وثمره الاختلاف تظهر في أفعال النبي - صلى الله عليه وسلم - هل هي موجبة أم لا؟ على ما يأتيك بيانه»<sup>41</sup>. ومن ثمره الاختلاف الحاصل في مسألة أقل الجمع: أن من نذر أن يتصدق بدهم أو أقر لفلان بدهم فإنه يقع على الثلاثة ويخرج من العهدة بذلك، وكذلك لو نذر أن يتصدق على فقراء أو على مساكين فيخرج من العهدة بصرف الدراهم إلى ثلاثة عنده، وعند المخالف بصرف الدراهم إلى اثنين منهم في كلتا المسألتين<sup>42</sup>.

**سادساً: استقلاليته الفكرية في بعض المسائل:** استفاد اللامثني ممن سبقه من الأصوليين في كتابه - وقد مرَّ سابقاً نقله لأراء كثير من العلماء - فجاء كتابه حسن تبويب، مختصر العبارة، كأنه ثمره جهود تراكمت فأنتجت قواعد وأصول للفقه الإسلامي، ولكن هذا لا يعني أن اللامثني قد كَرَّ على قواعد الأصول ومدلولاته فكتبها، وإنما امتاز باستقلاليته الفكرية وشخصيته العلمية، فتراه يناقش آراء الأصوليين ممن قبله بأدلة وحجج قوية، وهذا واضح في مناقشته لأراء الإمام الشافعي، وغيره من الأصوليين كالمعتزلة ومن علماء مذهبه، ويختار من تلك آراء ما يدل عليه الدليل الشرعي حسب علمه واجتهاده، من تلك المسائل:

قول الأكثرية في عدم الفرق بين المعرفة والعلم، والأصح عند الإمام اللامثني: أن المعرفة اسم للمعلم المستحدث وهو بمنزلة القصد من الإرادة<sup>43</sup>. ومنها: تأكيدها أن العقل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة<sup>44</sup>. ومنها: تصحيحه أن الكلام معنى قائم بالمتكلم بنافي صفة السكوت والطفولية والخرس أو صفة يصير الذات به متكلماً<sup>45</sup>. ومنها: ذكره أن هناك اختلاف في عبارات أهل الأصول في تحديد كل من الحقيقة والمجاز، والأصح عنده: أن الحقيقة ما وضعه واضع اللغة في أصل الاستعمال، والمجاز ما استعمل في غير ما وضع له بمناسبة بينهما من حيث الصورة أو من حيث المعنى اللازم المشهور في محل الحقيقة<sup>46</sup>. ومنها: ذكره اشتراط بعضهم في المجاز أن يكون المعنى اللازم المشهور في المستعار منه أبلغ من المستعار له حتى يصح المجاز، والصحيح المختار عند الإمام اللامثني أن ذلك ليس بشرط<sup>47</sup>. ومنها: ذكره قول بعض الفقهاء أن المجاز لا يجري في الألفاظ الشرعية،

39 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 101، 102.

40 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 160 - 169.

41 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 84، 85.

42 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 125 - 127.

43 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 34.

44 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 35.

45 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 37.

46 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 39، 40.

47 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 42.

لكن اللامشي صحح أن ذلك واقع واستدل باللغة عليه<sup>48</sup>. ومنها اختياره أن الكناية ليست بمجاز<sup>49</sup>. ومنها: ترجيحه أن الفرض والواجب فعل يستحق الذم على تركه من غير عذر<sup>50</sup>. ومنها: ترجيحه قول العامة على غيرهم؛ بأن للأمر صيغة مخصوصة هي قول القائل: افعل على وجه الاستعلاء. وتصحيحه أن هذه الصيغة هي دلالة عليه<sup>51</sup>. وغير ذلك كثير من المسائل.

**سابعاً: كثرة استدلاله لمذهبه:** إن معرفة الدليل وكيفية استنباط الحكم منه له أهمية عظيمة، بل هذا هو الغاية العظمى من علم أصول الفقه، فقد ذكر الإمام الزركشي (794هـ) عن الأستاذ أبو منصور البغدادي (429هـ) قوله: «الغرض من أصول الفقه معرفة أدلة أحكام الفقه، ومعرفة طرق الأدلة؛ لأن من استقرأ أبوابه وجددها إما دليلاً على حكم أو طريقاً يتوصل به إلى معرفة الدليل، وذلك كمعرفة النص، والإجماع، والقياس، والعلل، والرجحان. وهذه كلها معرفة محيطة بالأدلة المنصوصة على الأحكام. ومعرفة الأخبار وطرقها بالطرق الموصلة إلى الدلائل المنصوصة على الأحكام»<sup>52</sup>. ولهذا اهتم علماء الأصول بالدليل وطرق الاستدلال به، وسعى كل فريق بدعم آراءه وقواعد أصوله بأدلة تدل على صحة ما ذهب إليه، وهذا واضح من منهج الإمام اللامشي فهو يجيد تفسيرات وتعليقات منطقية وكلامية معقولة للأحكام والأصول التي ذهب إليه أئمة مذهبه، لتقرير أصول وآراء مذهبه، وكثيراً ما يستدل بالأدلة الشرعية المختلفة كالأيات القرآنية والأحاديث النبوية والإجماع والقياس ومدلولات اللغة العربية لما ذهب إليه فقهاء مذهبه، فعلى سبيل المثال:

مسألة (حكم مطلق الأمر ممن هو مفترض الطاعة) هو الوجوب قطعاً عند عامة الفقهاء والمتكلمين، وقالت الواقفية: لا حكم له بدون القرينة. وقال بعض الفقهاء: حكمه الإباحة. وبعض المتكلمين حمله على الندب، قال اللامشي: «والصحيح قول العامة؛ لأنه لا خلاف في وجوب طاعة الله - تعالى - وطاعة رسوله - عليه السلام - ولا شك أن طاعة الله - تعالى - ورسوله في أمر بالفعل إنما يتحقق بتحصيل الفعل لا تركه فوجب القول بلزوم الفعل الذي هو طاعة إلى أن يقوم الدليل على غيره. والدليل عليه قوله - تعالى -: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور/24/63] ألحق الوعيد الشديد بمخالفة الأمر، والإنسان إنما يستحق الوعيد الشديد بترك الواجب لا بترك المباح والمندوب. والمراد بالآية أمر الرسول لأنه قال: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ﴾ [النور/24/63] ودعاؤه أمره. والدليل عليه قول النبي - صلى الله عليه وسلم -: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل طهور»<sup>53</sup>. وإنما يشق عليهم إذا كان المأمور به واجباً. فدل على أن مطلق الأمر للوجوب. والمعقول وهو أن صيغة: افعل، على سبيل الاستعلاء ممن هو مفترض الطاعة لطلب الفعل لا محالة في اللغة على وجه ليس فيه رخصة الترك

48 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 45، 46.

49 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 50.

50 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 57.

51 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 87، 88.

52 الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، القاهرة، ط1، 1994م، 1/42.

53 البخاري، صحيح البخاري، باب السواك يوم الجمعة، 2/4، برقم: 887، من رواية أبي هريرة، وفي باب سواك الرطب واليابس للصائم، ذكره معلقاً 3/31، وفي باب ما يجوز من اللو، من رواية أبو هريرة، 9/85، برقم: 7240، بألفاظ مختلفة؛ ومسلم، صحيح مسلم، باب السواك، 1/220، برقم: 252.

وهو المفهوم منه عند الناس لا التخيير بين الترك والإتيان فكان إيجاباً وإزاماً»<sup>54</sup>. إنما ذكرنا النص بأكمله ليتبين كثرة استدلاله لأصول مذهبه.

**ثامناً: دمج بعض مسائل العقيدة والكلام والمنطق في الأصول والربط بينها:** لقد اشتمل «كتاب أصول الفقه» لبعض المباحث العقيدة والكلام والمنطق، ودمج بينها المؤلف، وهي ذات صلة وارتباط وثيق بالفروع الفقهية، مثل قوله: (العقل حُجَّةٌ من حُجج الله - تعالى! - على عباده يدعو عباده إلى الحقّ. وهو غير موجب بل الموجب هو الله - تعالى! - لكنّه مُستغنٍ عن واسطة السمع في وُجوب الاعتراف بالصانع وتوحيده...، وفي ما عدا هذا كالصوم والصلاة وسائر أحكام الشرع فحفظُ العقل فيه التوقُّفُ على وُجود السمع)<sup>55</sup>. ومنها: دمج مسألة: (في أزية أمر الله - تعالى - مع احتمال تغييره)، ومسألة: (في مخاطبة الكافر بالإيمان قبل بلوغ الدعوة إليه)، ومسألة: (في خطاب الشرائع الكفار قبل ورود الشرع) في مسائل الأمر والنهي<sup>56</sup>. ومنها: مسألة: (الإرادة) فقد بيّن أن الإرادة ليس بشرط لصحة الأمر عند أهل الحق، وعند المعتزلة إرادة المأمور به شرط، وعند البصريين منهم لا بدّ للأمر من إرادات ثلاث: إرادة إحداث هذه الصيغة، وإرادة كون الصيغة أمراً، وإرادة وجود المأمور به، وقال: وهي من مسائل الكلام<sup>57</sup>. ومنها دمج مسائل المنطق في الأصول، كقوله: في الجنس: هو دال على كثيرين مختلفين بالنوع، والنوع اسم دال على كثيرين مختلفين بالشخص. كذا قاله أهل المنطق، ثم ربطه بالأصول من جهة صرف الجنس إلى المعهود وعدم المعهود وخلاف الأصوليين في ذلك والأصح في ذلك والأدلة على ذلك<sup>58</sup>. وغيرها من المسائل، وهذا من المنهج الذي سار عليه أوائل أصولي الحنفية<sup>59</sup>.

**تاسعاً: كثرة استدلاله باللغة على المسألة:** تميز منهج الإمام اللامثني بكثرة استدلاله لمذهبه لتقرير آراء أئمة المذهب وبيان وجهة نظرهم وبيان مدرك الاستنباط ومناحي الاجتهاد عندهم، وقد مرت الإشارة إليه سابقاً، لكن كان أكثر الاستدلال باللغة ومدلولاتها؛ لأن فهم مراد الله - تعالى - ورسوله - صلى الله عليه وسلم - متوقف على فهم لغة العربية ومدلولاتها وعلومها، قال الإمام الشافعي: «أن القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنه لا يعلم من إيضاح جُمَل علم الكتاب أحد، جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفريقها. ومن علمه انتفت عنه الشبهة التي دخلت على من جهل لسانها»<sup>60</sup>، والأمثلة على استدلاله باللغة كثيرة منها:

استدلله بأنه اذا اقترنت بالصيغة الأمر قرينة تهديد أو إباحة يكون اللفظ له بطريق المجاز؛ لأنه لما ثبت أن اللفظ حقيقة للأمر فعند اقتران قرينة به يتغير معنى الأمر فيجب الحمل على المجاز ضرورة. ولأن جعل اللفظ حقيقة على الإباحة مع القرينة إبطال للمجاز. فإن المجاز لا بدّ له من قرينة. فمتى صار اللفظ مع القرينة حقيقة أدى إلى خلاف إجماع أهل اللغة على أن الكلام قسمان: حقيقة ومجاز<sup>61</sup>. ومنها: استدلاله أن مطلق الأمر لا يقتضي التكرار وإن كان معلق بشرط أو صفة أو وقت مالم يكن مقروناً بكلمة التكرار ككلمة: كلما أو متى ونحوهما؛ والدليل عليه أنه

54 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 89 - 91.

55 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 35.

56 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 103 - 105.

57 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 86.

58 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 118، - 121.

59 أبو سليمان، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، 162 - 164.

60 الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان، الرسالة، ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة، ط1، 1940م، 1/ 47.

61 اللامثني، كتاب في أصول الفقه، 88.

لو قال لامرأته: إن دخلت الدار فأنت طالق، فدخلت مرة وقعت عليها طلقه. ولو دخلت بعد ذلك مراراً لا يقع شيء؛ لأن أهل اللغة فرقوا بين قول القائل: إذا زالت الشمس فافعل كذا، وبين قوله: كلما زالت الشمس فافعل كذا. فلا يُسوّى بينهما»<sup>62</sup>. وهناك أمثلة أخرى تبين هذا المنهج، وفي هذا بلاغ لبيانه.

**عاشراً: تحريره محل النزاع في بعض المسائل:** إن تحرير محل النزاع من الأمور التي جرى عليها منهج كثير من الأصوليين في معالجة القضايا الخلافية، فهي تساعد المناقشة لتكون سليمة ومنطقية، وبها يلزم الخصم بأصل قوله عند اعتراضه عليه إذا لم يحرر محل النزاع<sup>63</sup>، والإمام اللامشي حرّر محل النزاع في بعض المسائل التي تحتاج إليها من دون ذكر عبارة تحرير محل النزاع وإنما يطلق عليها عبارة: صورة المسألة، كما في مسألة: حكم تقليد التابعي للصحابي، قال: «وصورة المسألة: أن الصحابي إذا بلغ درجة الفتوى وورد عنه قول في حادثة لا تتم بها الحاجة والبلوى ولن ينقل عن أقرانه خلافاً، هل يجب على التابعي تقليده أم لا؟ موضع الخلاف هذه الصورة»<sup>64</sup>.

وفي مسألة شريعة من قبلنا هل تلزمنا؟، قال: «وصورته ما ثبت بكتابنا أو بقول رسولنا من غير إنكار، لا ما ثبت بقولهم؛ لأنهم متهمون في ذلك، ولا ما ثبت بكتابهم؛ لأنه ثبت تحريف بعضه، ولا ما ثبت بقول من أسلم منهم؛ لأنه تلقى ذلك من كتابهم أو سمع من جماعتهم. ومتى عُرف موضع المسألة فتقول: ...»<sup>65</sup>. فتحريه محل النزاع يعصم الباحث من أن يتشتت فكره وبحثه، وإنما ينصب دعواه وأدلته واستدلاله على محل الخلاف والنزاع فيسعى سعياً الحثيث لبيانه وتوضيحه وشرحه، وبه يقف على محل الخلاف بين الفقهاء، ومحل الوفاق في المسألة، فيكون على بينة لما يشمله البحث ويتضمنه، وهذا يبعده عن الخلط والتلبس التي يمكن أن يقع فيه<sup>66</sup>.

**حادي عشر: بيانه وجه قول المخالف:** من الموضوعية التي سار عليها الإمام اللامشي في كتابه أصول الفقه بيانه وجه قول مخالفه بعد ذكر دليله، وهذا من المنهج العملي الموضوعي الذي تميز به علماء الشريعة الإسلامية عموماً وعلماء أصول الفقه خصوصاً، فهم أصحاب منهج يصلح أن يلتزم به أصحاب كل العلوم والفنون. فقد ذكر الإمام اللامشي في فصل: (في اعتبار النسخ بالزيادة على الحكم الثابت بالنص) ذكر قول المخالف - وهم أصحاب الحديث والشافعي والجبائي وابنه - بأنه لا يكون نسخاً، ثم قال: «وجه قولهم: وهو أن النسخ في اللغة إزالة وبالإضافة لا تتحقق الإزالة، وفي الشرع هو انتهاء الحكم الأول. وبزيادة التغريب لا ينتهي الجدل وكذلك بزيادة وصف الإيمان لا ينتهي الحكم الأول فانعدم ما هو حد النسخ لغة وشرعاً»<sup>67</sup>. وفي وجه قول الواقفية<sup>68</sup> والأشعرية<sup>69</sup> والمرجئة<sup>70</sup> الذين قالوا:

62 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 95، 96.

63 سيب، خير الدين، المنهج الأصولي عند الإمام الغزالي من خلال كتابه المستصفى من علم الأصول، أصله رسالة دكتوراه، جامعة وهران، الجمهورية الجزائرية، وزارة التعليم العالي، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، لعام 2012م، ص 132.

64 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 155.

65 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 158.

66 مراد، شاويش محمد، منهج محمد سعيد رمضان البوطي وآراؤه الفقهية، جامعة بوزنجويل، وان، رسالة دكتوراه، قسم العلوم الإسلامية، لعام: 2019م، ص 145.

67 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 175، 176.

68 هي طائفة يقفون في القرآن، فلا يقولون بخلق ولا بقديم: ابن ناصر الدين الدمشقي، محمد بن عبد الله بن محمد ابن أحمد المتوفى "842"، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1993م، 4/ 96.

69 هي فرقة من المتكلمين ينتسبون إلى أبي الحسن الأشعري يخالفون المعتزلة في آرائهم: إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، باب الشين، 484/ 1.

70 هي فرقة تعتقد أنه لا يضر مع الإيمان معصية، ولا ينفع من الكفر طاعة: قلنجي وقنبي، محمد رواس وحامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار الفنايس، الأردن، ط 2، 1988م، 1/ 421.



بأنه لا صيغة للعموم ويجب التوقف في حكمه حتى يقوم الدليل، قال: «وجه قولهم هو: أنا لا نجد في كتاب الله - تعالى - صيغة للعموم يُراد بها الاستيعاب إلا قليلاً نحو قوله - تعالى -: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 2/282]، ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: 2/284]...»<sup>71</sup>.

**ثاني عشر: التزامه الأدب مع المخالفين بحسن الرد على الخصم:** يبرز بشكل واضح أن الإمام اللامشي التزم الحوار الهادئ مع مخالفه بعيداً عن القول الغليظ المقيت، والتشدد في النكير، بل جاءت مناقشاته بشكل متزن مع أدب كبير ورقة في العبارة، وهذا واضح من منهجه، فعلى سبيل المثال قال: «ثم الكلام بيننا وبين المعتزلة بناء على أن الحق حقوق عند الله - تعالى - أم واحد معين! اتفقنا على أن الحق في العقليات واحد وأن المجتهد فيها يخطئ ويصيب، إلا ما روي عن أبي الحسن العنبري (168هـ) من المعتزلة أن الحق فيها حقوق وأن كل مجتهد فيها مصيب. وهذا القول باطل رده عليه جميع إخوانه من أهل الاعتزال، فضلاً من غيرهم لما فيه من تصويب الدهري والنوي واليهود والنصارى والمجسمة والمشبهة وجعل كل فريق منهم على الحق وأنه محال»<sup>72</sup>. وفي رده على من قال بأنه لا يجوز تخصيص العام بالدليل العقلي، قال: «وقلنا لهم: إن الصبيان والمجانين هل دخلوا تحت خطاب الصلاة والزكاة وغيرهما أم لا؟ فإن قالوا: نعم! فقد أحوالوا حيث قالوا بتكليف العاجز وتكليف من لا يفهم!. وإن قالوا: لا! عرفنا بالعقل أن هؤلاء غير مرادين بالتكليف. فهذا عين التخصيص»<sup>73</sup>. بهذا الأدب الجم ورقة في العبارة خاطب مخالفه.

**ثالث عشر: اتباعه المنهج العملي القائم على ربط الأصول بالفروع:** سار عليه الإمام اللامشي في كتابه أصول الفقه، فقد ذكر أصول مذهبه والخلاف القائم بين فقهاء مذهبه من جهة، وأصحاب الحديث والمعتزلة والمتكلمين والشافعي من جهة أخرى، وقد ذكر بعض الفروع الفقهية وربطها بالأصول، فمن أمثلة منهجه هذا: مسألة: (في أقل الجمع) بين أن أقل الجمع عنده في المذهب ثلاثة وعند أصحاب الإمام الشافعي والأشعرية اثنان وذكر أدلتهم من القرآن والسنة، ثم رد عليهم وناقش أدلتهم، ثم قال: «ثم على هذا الأصل إذا نذر أن يتصدق بدرهم أو قال: لفان عليّ دراهم، فإنه يقع على الثلاثة إلا أن بنوي الزيادة. ولو نذر أن يتصدق على فقراء أو مساكين فصرف إلى اثنين منهم لا يجزيه عندنا، خلافاً لهم والله أعلم»<sup>74</sup>. ومنها: فصل (في اعتبار النسخ بالزيادة على الحكم الثابت بالنص) فإنه عند عامة مشايخ العراق من الحنفية يعتبر نسخاً، وقال أبو منصور الماتريدي يجوز أن يكون نسخاً ويجوز أن يكون بياناً، فلا بد من دليل يدل على أحدهما. وذهب أصحاب الحديث والشافعي وأبو علي الجبائي (303هـ) وابنه هاشم (321هـ) من المعتزلة إلى أنه لا يكون نسخاً، ثم قال: «وفائدة الخلاف ألا تجوز هذه الزيادة عندنا بخبر الواحد والقياس لكونها نسخاً وجاز عندهم لكونها بياناً حتى قال الإمام الشافعي بزيادة التغريب على الجدل في زنى البكر، وقال بوجوب تحرير رقبة مؤمنة في كفارة اليمين والظهار بعد وجوب تحرير رقبة مطلقاً»<sup>75</sup>.

#### اتباع اللامشي منهج الفقهاء في عرضه للكتاب

يتبين من خلال ما مرَّ أن الإمام اللامشي قد اتبع المنهج الفقهاء في عرض مادة كتابه ومضامينه، فقد اعتنى بالحدود والتعريفات والمصطلحات الأصولية وهذا من مناهج التي سار عليها علماء المتقدمين من الحنفية وغيرهم، حتى إذا تقررت معاني مدلولات الأصولية وتعارفت فيما بينهم، وأصبحت من العرف الخاص، بنوا عليه الأصول،

71 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 121.

72 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 202، 203.

73 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 131، 132.

74 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 125-127.

75 اللامشي، كتاب في أصول الفقه، 174، 175.

وأكثر من ذكر الفروع الفقهية ضمن المسائل الأصولية تمثيلاً واستشهاداً وهذه الطريقة التي عرفت بها مدرسة الحنفية وامتازت بها<sup>76</sup>، وأكثر أيضاً من نقل آراء متقدمي الحنفية وغيرهم؛ لأن من المنطق أن مرحلة النقل تأتي بعد مرحلة تقرير الأصول، ويعقبه النقد لذلك عقد مقارنات كثيرة بين أصولي الحنفية بعضهم مع بعض وغيرهم، ثم تصحيحه ببعضها وهذا ما جعله يستقل ببعض الأفكار ويختار بعضها الآخر حسب الأدلة، فامتاز باستقلالته الفكرية في بعض المسائل، وكذلك أكثر من الأدلة استدلالاً لمذهبه، ودمج بعض مسائل العقيدة والمنطق في الأصول وربط بينها لصلة الوثيقة فيما بينها، واستدل باللغة العربية فإنها اللسان الذي نزل به التنزيل وخاطب بها الرسول - صلى الله عليه وسلم -، فتبين أن هناك اختلاف بين فهمه لتلك النصوص وبين فهم غيره، فبين رأي المخالف بأدب جم ورد حسن، بعد أن حرر محل النزاع والخلاف بينه وبين مخالفه في الرأي ووجه قوله، حتى إذا تم مرحلة النقد والتصحيح والتعليل والتأميم، جاء بعده مرحلة البناء فربط بين الفروع والأصول بتخريج الفرع على الأصل، ولبيّن أن أصول مذهبه حق ويصح أن يبنى عليها الفروع فأكثر منها.

### الخاتمة

بعد البحث والتحليل في هذا الموضوع انتهى بي البحث إلى النتائج التالية:

1. محمود بن زيد اللامشي من علماء أصول الفقه الحنفي عاش بين قرني الخامس والسادس الهجري، له عدة كتب ومن بينها كتاب «كتاب في أصول الفقه».
2. تميز منهج الإمام اللامشي في كتابه «كتاب في أصول الفقه» من جهة عرضه لمادة الكتاب بتقسيمه إلى فصول ومسائل، معتمداً أسلوب المباشرة في وضعه للعناوين وبعض منها بصيغة الاستفهام، وأسماء أصولية، وجعل له توطئة وخاتمة، كل ذلك باختصار غير مخل.
3. اتبع الإمام اللامشي في كتابه طريقة ومنهج مدرسة الفقهاء، والدليل على ذلك أنه ربط بين الفقه والأصول بذكره الفروع الفقهية وتخريجها على الأصول، والإكثار منها ضمن المسائل الأصولية تمثيلاً واستشهاداً، ونقله الكثير من آراء متقدمي الحنفية وغيرهم، وعقد مقارنات بينهم وبين الآخرين، واستدل له لمذهبه، مع بيانه رأي المخالف ووجه استدلاله، وتحرير محل النزاع قبل ذلك، واستقلاله في بعض المسائل برأي أو ترجيح لبعض منها لقوة الدليل، كل ذلك بعبارة واضحة وسهلة ومختصرة، وملتزماً بالأدب وحسن الردّ مع المخالف.
4. تميز منهج الإمام اللامشي بسيره على المنهج العلمي الموضوعي، فجاء كتابه مختصراً كثير الفائدة، مهم في بابه، ولكن يؤخذ عليه أنه لم يذكر لكل مسألة فروع فقهية، وكذلك أنه لم يكن يترحم إلا على علماء مذهبه<sup>77</sup>.
5. تميزت مدرسة الفقهاء في تدوينهم علم الأصول الفقه بعدة خصائص ومميزات، وقد سار عليها الإمام اللامشي في كتابه «كتاب في أصول الفقه» وطبقها تطبيقاً عملياً.
6. يوصي الباحث بدراسة وتحليل مناهج علماء الأصول الفقه؛ لمعرفة طريقة التي ساروا عليها، وإلى أي مدرسة ينتمي مؤلفاتهم.

<sup>76</sup> ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، **تاريخ ابن خلدون**، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988م، 576/1.

<sup>77</sup> فقد كان يترحم كلما ذكر علماء مذهبه كأبي حنيفة ومحمد بن الحسن أو أبو منصور الماتريدي، ولم يترحم على الإمام الشافعي مثلاً عندما ذكره في ستة مرة، ينظر على سبيل المثال: 149، 151، 152، 160، 163، 165، 175.

## المصادر والمراجع

- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة، بيروت، ط1، بدون ت.
- İbrahim Mustafa ve Aherûn. *el-Mu'cnu'l-Vasit*. Daru'l Devâ: Beyrut, Ts.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن محمد، تاريخ ابن خلدون، ت: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 8891م.
- Ibn Haldün, Abdurahman b. Muhammed b. Muhammed. *Tarih İbn Haldün*. Thk: Halil Şahada. Daru'l Fikr: Beyrut, 1988.
- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 0091م.
- Ibn Halikan, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *Vafiyat Ağyan ve Enbaü Ebnai Zaman*. Thk: İhsan Abas. Daru'l Sadir: Beyrut, 1900.
- ابن قُطُوبغا، أبو الفداء زين الدين أبو العدل قاسم، تاج التراجم، ت: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم، دمشق، ط1، 2991م.
- Ibn Katlubuğa, Ebul Fida Zeynuddin Ebu>l Edıl Kasım. *Tacüt-Terâcim*. Thk: Muhammed Her Yusuf. Daru'l Kalem: Dimaşk, 1992.
- ابن ناصر الدين الدمشقي، محمد بن عبد الله بن محمد ابن أحمد، توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 3991م.
- Ibn Nâsir, Muhammed b. Abdulah b. Muhammed. *Tevdihül El-Müştebeh fi Dabti Esmâ'îl-Rüvati ve Ensâbihim ve Elkâbihim ve Künâhim*. Thk: Muhammed Naim Ereksusi. Müsesetül Risâle: Beyrut, 1993.
- أبو بكر الخوارزمي، محمد بن العباس، مفيد العلوم ومبيد الهموم، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 8141هـ.
- Ebü Bekir el-Hevârizmî, Muhammed b. el-Abbas. *Mufid Üläm ve Mubid Humum*. Mektebetül Asriya: Beyrut, 1418.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، بدون ط، ت.
- Ebü Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî. *Sünen-i Ebi Dâvûd*. Tak. Muhyiddîn Abdulhamid. Mektebetu'l-Asriyye: Kahire, ts.
- أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي دراسة تحليلية نقدية، دار الشروق، جدة، ط1، 3891م.
- Ebu Süleyman, Abdulvahhâb İbrahim. *El-Fikru'l-Usüli Dirase Tabliliya Nakdiya*. Daru'l Şurûk: Cida, 1983.
- أبي علفة، رائد بن صبري، معجم البدع، دار العاصمة للنشر، الرياض، ط1، 6991م.
- Ebi Alafa, Raid b. Sabri. *Mucaem el-Bida*. Daru'l Âsima: Riyad, 1996.

البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، ت: محمد زهير، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 2241هـ.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sabih el-Buhârî*, Thk. Muhammed Zahir el-Nasır, Dâru Tevki'n-Necât, Beyrut, 1422.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، *سلم الوصول إلى طبقات الفحول*، ت: محمود عبد القادر، مكتبة إرسىكا، إسطنبول، ط1، 0102م.

Katîp Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Süllemül-Vusûl ilâ Tabakâti'l-Fuhûl*. Neş: Mahmud Abdülkadir el-Arnâvût, İrcica: İstanbul, 2010.

خلاف، عبد الوهاب، *علم أصول الفقه*، دار القلم، دمشق، ط8، بدون ت.

Hallâf, Abdülvehhâb. *İlm-i Usûli'l-Fıkıh*. Dâru'l-Kalem: Dımaşk , ts.

الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، *البحر المحيط في أصول الفقه*، دار الكتبي، القاهرة، ط1، 4991م.

Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah. *Babrül-mübit fi Üsûli'l-Fıkıh*. Dâru'l-Kütüb: Kahire, 1994.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، *الأعلام*، دار العلم الملايين، بيروت، ط51، 2002م.

Zirikli, Hayreddin B. Mahmud b. Muhammed. *El-Alam*. Daru'l Ilmi Lil-malayin: Beyrut, 2002.

سيب، خير الدين، *المنهج الأصولي عند الإمام الغزالي من خلال كتابه المستصفى من علم الأصول*، أصله رسالة دكتوراه، جامعة وهران، الجمهورية الجزائرية، وزارة التعليم العالي، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، لعام 2102م.

Seyip, Hayreddin. *el-Menbec el-Üsüli İnde'l-İmam el-Gazali Min Hilali Kitabihî el-Müstasfa Min İlmî'l-Usûl*. Vehran Üniversitesi. Sosyal ve Din Fakültesi. Doktora Tezi. 2012.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، *الموافقات*، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة، ط1، 7991م.

Şâtibî, İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Müvafakât*. Thk: Meşhûr el-Süleyman. Dâru İbn Affân: Kahire, 1997.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان، *الرسالة*، ت: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، القاهرة، ط1، 0491م.

Şafii, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*, Thk. Ahmet Muhammed Şakir. Mektebetü'l-Halebî: Kahire, 1940.

عبد القادر القرشي، أبو محمد محيي الدين عبد القادر بن محمد بن نصر الله، *الجواهر المضبية في طبقات الحنفية*، مكتبة مير محمد كنب خانة، كراتشي، بدون ط، ت.

Abdulkadir El-Kureşî, Muhyiddîn b. Muhammed b. Nasrullâh. *el-Cevahiru'l-Müdia fi Tabakati el-Hanefiyye*. Mektebetu Mîr Muhammed: Karaçi. ts.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، *المستصفى*، ت: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 3991م.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa*. Thk: Muhammed Abdüsselam. Daru'l Kütübî'l-İlmiyye: Beyrut, 1993.

اللامشي، أبو الثناء محمود ابن زيد، *بيان كشف الألفاظ*، ت: محمد حسن مصطفى شلبي، مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي، العدد الأول، عام 8931هـ، مكة، مركز البحث العلمي والتراث الإسلامي لجامعة الملك عبد العزيز.

Lâmişî, Ebu Senâ Mahmud b. Zeyd. *Beyan Keşfi'l-Elfaz*. Thk. Muhammed Şelebî. Mecelle el-Bâhis el-İlmî bi't-Türâsi'l-İslâmî. s.1. Camiatu'l-Melik Abdülaziz: Mekke, 1398.

اللامشي، أبو الثناء محمود ابن زيد، *كتاب في أصول الفقه*، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 5991م.

Lâmişî, Ebu Sena Mahmud b. Zeyd. *Kitabün Fi Üsûl El-Fikh*. Thk: Abdülmeceid Türki. Daru'l Garbil İslami: Beyrut, 1995.

اللامشي، أبو الثناء محمود بن زيد، *كتاب التمهيد لقواعد التوحيد*، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 5991م.

Lâmişî, Ebu's-Senâ Mahmud b. Zeyd, *Kitâbu't-Temhid li Kavâidit-Tevhid*, Tahk: Abdülmeceid et-Türki, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî: Beyrut, 1. Baskı, 1995.

مراد، شاويش محمد، *منهج محمد سعيد رمضان البوطي وآراؤه الفقهية*، جامعة بوزنجويل، وان، رسالة دكتوراه، قسم العلوم الإسلامية، 9102م.

Murad, shawish Muhammed. *Menbec Muhammed Said Ramazan el-Bûti Ve Arâuhul-Fikhiyye*. Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi. Doktora Tezi. 2019.

مسلم، أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون ط، ت.

Müslim, Ebû Hasan b. Haccâc. *Sahib-i Müslim*. Thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Dâru İhyâ-i Turâs: Beyrut, ts.

Yusuf Şevki Yavuz, "Lâmişî", TDV *İslâm Ansiklopedisi*, 2016 EK-2. Cilt, 146-147.



## GÜNÜMÜZDE İBADETLERİN FORMA İNDİRGENMESİNİN DİNÎ VE AHLÂKÎ SONUÇLARI

Hafsa KESGİN\*

### Öz

Geleneksel fıkhîta ibâdetler İslâmî ilimlerin ayrışmasının doğal bir sonucu olarak ahlâktan ayrı bir başlıkta değerlendirilmektedir. Bu farklılık, günümüzde toplumsal ve bireysel bazda ibâdet-ahlâk arasındaki ilişkinin zayıflığını kendini gösterebilmektedir. İbâdet açısından hassas olan bireylerin ahlâkî zaafiyet taşıması sıradan bir durum olarak algılanırken dindarlığın gücü ibâdetlerin fazlalığı ve niceliğiyle ölçülür hale gelebilmektedir. Namaz, oruç vb. ibâdetlerin kişilerin hayatlarında karşılık bulan anlamı “sadece Allah’ın bir emrini yerine getirmek, Allah’ın rızasını kazanmak” anlayışıyla sınırlı kalabilmektedir. Söz konusu bu anlayışın nihai süreçte geldiği noktada anlam ve ahlâktan yoksun olan ve sadece forma/şekle indirgenmiş bir dindarlık anlayışı yanında ibâdet kavramının da anlam ve eksen kaymasına uğramasıdır. Bu durum namaz kılan ancak insanlara karşı enaniyet ve egosundan bir şey kaybetmeyen, zekât veren ancak toplumsal sorunlarla ilgilenmekten uzak kalan, oruç tutan ancak Allah için değil bireysel çıkar ve gösteriş için bir iş yapan bir zihniyetin de tezahür etmesine zemin hazırlamıştır. Burada sorunun odağı dinin formel ve zahir kısmını temsil eden ritüellerin sadece uygulanması gereken birer emir olarak telakki edilmesi ve ahlâkla

\* Uzman Vaiz. Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Bursa ([hafsasenses@hotmail.com](mailto:hafsasenses@hotmail.com)) orcid.org/0000-0003-3603-7422

olan irtibatlarının kesilmesidir. Çalışmada formel ibâdetlerin toplumsal ve bireysel ıslaha nasıl etki ettiğini, namaz, oruç gibi şekilsel ibâdetlerin hangi ahlâkî ilkeleri tesis etmek amacıyla gönderildiğini ve formelleştirilen din-darlığın hangi dinî ve ahlâkî sonuçları ortaya koyduğunu irdeledik.

*Anahtar Kelimeler:*

*Din, İbadet, Ahlâk, Form, İndirgeme*

*THE RELIGION AND MORAL RESULTS OF RECUDING  
WORSHIP TO FORMS AT THE PRESENT TIME*

**Abstract**

Worship in traditional fiqh is evaluated in a separate title from morality with a natural result of the separation of Islamic sciences. Today, this different topic can be reflected in the weakness of the relationship between worship and morality on a social and individual basis. While the moral vulnerability of individuals who are sensitive to worship may be perceived as an ordinary situation, the power of religiosity has been measured by the abundance and quantity of worship. The meaning of performing salaah, fasting, etc. could not go beyond the understanding of “only fulfilling the order of Allah, gaining the consent of Allah” in the lives of people. This understanding ultimately reaches the point where the understanding of religiosity is reduced to only form/shape and lacks meaning and moral as well as experiencing a change in the concept of worship because the dominance of a religiosity understanding in Muslim societies which perform salaah and give zakat despite possessing serious weaknesses in moral principles has become inevitable. This issue described as “immoral religiosity” constitutes the most serious problem of today’s society. The focus of the problem here is that the rituals that represent the formal and apparent part of religion are considered only as orders to be followed and their connection with morality is cut off. In this context, what moral principles the rituals such as performing salaah and fasting might have been sent to establish and which religious and moral results/problems may the formalized religiosity could emerge will be examined by revealing how formal worship affects social and individual betterment.

*Keywords:*

*Religion, Worship, Moral, Form, Recuding*

**GİRİŞ**

**D**in-ibâdet ve ahlâk birbiriyle ilişkili olan kavramlardır. Bu ilişkinin boyutu dinin inanç, ibâdet ve ahlâkî barındıran ilahi bir sistem olarak tanımlanmasında görülmektedir. Bu sistemin hedefi ise insanın ıslah ve in-



şasıdır. Dinin muhatap aldığı insan belli emir ve yasaklarla istenilen düzeye getirilmeye çalışılır. Kötülüklerden uzak tutulması, onurunun korunması ve belli bir ahlâkî olgunluğa ulaştırılması söz konusu bu hedefin sonuçlarıdır.<sup>1</sup> Dinle bağlantılı ve kişinin dine olan yakınlığını ifade eden dindarlık kavramı ise daha özel bir tecrübeyi içerdiğinden objektif bir tanıma sahip değildir.<sup>2</sup> Ancak inanılan dinin emirleri doğrultusunda yaşamayı ifade eden ve inanç, bilgi, tecrübe, ibâdet, etki gibi boyutları olan bir kavramı ifade eder.<sup>3</sup> Yani her dine inanan kişinin dindarlığından söz edilmesinin belli şartları vardır. Günümüze bakıldığında dindarlıkla muttasıf olanların ibâdetler açısından dikkatli ve devamlı kişiler olduğu görülebilmektedir. Böylesi bir durum dinin sadece ibâdetler boyutuna vurgu yapılmasına sebep olmaktadır.

İbâdetlerin kişinin dindarlığının artırılması amacıyla gönderildiğini savunmak, dinin gaye ve hedeflerini tam olarak ifade etmez. İbâdetler insanın, fitratına uygun hale gelmesine destek olmak amacıyla emredilmiştir.<sup>4</sup> Diğer bir ifadeyle söz konusu bu ibâdetler bireyin ahlâkî gelişimini tesis etme maksadını taşımaktadır. Ancak modern dönem dindarlık anlayışında bu hedefin kesintiye uğradığı görülmektedir. Ortaya çıkan bu kesintinin sebepleri arasında ibâdet-ahlâk arasındaki ilişkinin yeterince anlaşılabilmesi, sekülerleşme, görünür olma isteği gibi nedenler sayılabilir. Zihin dünyasında ve dini algıda meydana gelen bu anlayışlar, bazı fertleri ibâdetin şekil ve niceliğine önem vermeye sevk etmiştir. Sonuçta ibâdetlerin gayesini anlamayan ve sadece form eksenli olan bir dindarlık anlayışı baş göstermeye başlamıştır. Söz konusu bu anlayış niceliksel dindarlığı ve gösterişi artırsa da ahlâken bir gerilemeye yol açmıştır.

Toplumun ve bireyin ahlâken bozulmasının arkasındaki etkenlerden birinin de ibâdetlerin bilinçsiz ve şuursuzca yapılması olduğu söylenebilir.

1 Süleyman, Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1989), 35.

2 Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 252-270.

3 Ejder Okumuş, "Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık", *İslâmiyât*, 5/4 (Ankara 2002), 194-195.

4 İnsanın belli fitrat üzerine yaratıldığına ve söz konusu bu fitratın temiz olduğunu ifade eden "her doğan İslam fitratı üzere doğar" şeklindeki hadis için bkz. Buhârî, "Cenâiz", 79; Müslim, "Kader", 22; Ayrıca fitrat kavramını tahlil ve değerlendirmesi için bkz. Hayati, Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 1993), 124 vd..

Burada temel soru ibâdetlerin ahlâkî boyutunun olup olmadığı ve şayet varsa nasıl anlaşılması gerektiğidir. Bu bağlamda önce dinin gayesinin ne olduğu ele alınmalı sonrasında din-ibâdet ve ahlâk arasındaki ilişki bağlamında ibâdetlerin ahlâkî boyutları belirtilmelidir. Dindarlık ve ahlâk arasında bulunması gereken sıkı bağın zayıflaması veya kopması bütün dindarların sorunu olmasa bile önemli bir kesimin bu durumda bulunduğu, yaşadığımız dönemin kayda değer sorunlarından biridir.

Bu amaçla önce ilgili kavramların tanımı verilip aralarındaki ilişki ele alınarak temel ibâdetlerin ahlâkî amaçları belirtilecek, ibâdetin sadece şeklen yapılması durumunda ahlâktan yoksun bir dindarlık tehlikesine vurgu yapılarak söz konusu bu durumun dini ve ahlâkî sonuçlarına değinilecektir.

## 1. DİNDÂRLIK, İBÂDET VE AHLÂK İLİŞKİSİ

### 1.1. Kavram Olarak Dindarlık, İbâdet ve Ahlâk

Dindar olma diye tanımlanan dindarlık, kişinin herhangi bir dinsel yapıya bağlı olma ve dinin gereklerini dikkatle ve istekle yerine getirme, kişinin benimsediği dinin inanç, ibâdet ve sembollere dair onay, yoğunlaşma ve meşgul olma derecesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>5</sup> Bir başka tanımda ise dindarlık, dinin yapılmasını emrettiklerini yapma, yasaklarından kaçınma yani tedeyyün hali olarak tanımlanmış bunları yapan kişiye ise dindar, mütedeyyin ismi verilmiştir.<sup>6</sup> Ancak dindarlığın pratik dini hayatın kişilerin özel hayatında anlamını bulan görece bir kavram olduğu ve bu bağlamda subjektifliği içeren bir boyutunun bulunduğu da vurgulanmalıdır. Zira bu kavram bazen ibâdet boyutuyla öne çıkarılırken bazen de bilgi ve ahlâk temelinde öne çıkarılmıştır.<sup>7</sup>

Arapça “abd” fiil kökünden türemiş olan ibâdet kavramı kulluk etmek, tapmak, itaat etmek, boyun eğmek manalarına şamildir.<sup>8</sup> Terim olarak ise; Allah’a yakınlaşmak gayesiyle, usulüne uygun olarak yapılmasında sevap

<sup>5</sup> Abdurrahman Kurt, “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”, *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2009), 1-26, 2.

<sup>6</sup> Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Beyan Yayınları 1987), 262.

<sup>7</sup> Mustafa, Öztürk, “Bilgi-Ahlâk-Dindarlık”, *Diyanet Aylık Dergisi*, 200 (Ağustos, 2007), 5-7, 5.

<sup>8</sup> Cevherî, İsmail b. Hammad, *es Sıhab (Tâcu'l-lüğa ve sıhabü'l-'arabiyye)*, nşr. Ahmed Abdülğafur Attar, (Mısır: Darü'l-Kitabi'l Arabiyye, ty.), 2: 503; Firuzâbâdi, Muhammed b. Ya'kub Firuzâbâdi Şirâzî, *el-Kâmus'ül muhit*, (yy.: ty.), 1: 308.

olan hareket ve davranışlar bütünü olarak tanımlanmıştır.<sup>9</sup> Bu açıdan insanın Allah'a karşı olan bağlılığını söz ve davranışlarla ifade etmesinin bir yöntemi olarak da ifade edilebilir. Yapmış olduğu ibâdet ve uygulamalarla aşkın olanla bir bağ kurma gayreti olarak da anlaşılabilir bu yaklaşma, insanın Allah'a olan minnet duygularını temsil etmektedir. Diğer bir ifadeyle ibâdet, aşkın bir varlığa gösterilen saygı, itaat, tevazu ve tazimi gösteren en yüce gösteriş biçimidir.<sup>10</sup> Esasen İslam düşünce sisteminde ibâdetin sadece Allah'a yapılan belli ritüellerden daha öte bir anlamı vardır. Allah'ın rızasını gözeten gizli açık her davranış ibâdet olarak nitelenmektedir.<sup>11</sup> Bu bağlamda ibâdetin çok geniş bir anlam dünyasının olduğu ortaya çıkmaktadır.<sup>12</sup> İbâdet kavramına bu kadar geniş bir anlam yüklediğimizde ve Allah'ın rızasına muvafık her işi ibâdet<sup>13</sup> olarak telakki ettiğimizde bir sorun görünmemektedir. Ancak ibâdetin ritüel yani şeklen emredilen boyutuna gelindiğinde o alanda bazı sorunlar ortaya çıkabilmektedir. Diğer bir ifadeyle forma dönüştürülmüş bir biçimde edâ edilen ibâdetlerde bir anlam boşluğu meydana gelmektedir. Bu anlam boşluğu, din ve ahlâk arasındaki kopmaz bağ ne kadar güçlü olursa o kadar azalmaktadır.

Arapça *hulk* ya da *huluk* kökünden gelen ve onun çoğulu olan, huy, tabiat, seciye, mertlik, din ve yaratılış vb. sözlük manaları ihtivâ eden ahlâk kavramı<sup>14</sup> terim olarak iyi ve kötü sonuçları olan insan ruhundaki bir meleke<sup>15</sup> veya nefiste/ruhta köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışlar

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab* (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1990), 4/ 260-262; Muhammed Hamdi, Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1982), 1/95.

<sup>10</sup> Beğâvi, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud, *Me'âlimü't-tenzil*, nşr. Muhammed Abdullah enNemr, Osman Cuma' Damiriyye, Süleyman Müslim el-Hariş, (Riyâd: Dâru Taybe, 1987), 1: 53; Vecdi, Akyüz, *Mukayeseli İbâdetler İlmihali* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/56.

<sup>11</sup> İbn Teymiyye, Takyyi'd-Din Ahmed b. Abdül Halim b. Teymiyye, *el-Kevâşifül mü'diyyet 'an lalâi risalti'l-'ubudiyyet*, (İskenderiye: Dâru'l İmân,2004), 7-8; Yusûf, Kardavî, *İbâdet*, çev. Hüsâmettin Cemal (Trabzon: Pınar Yayınları, 1986), 42-70.

<sup>12</sup> İbâdet insanın hem bedeni olan maddi yönünü hem de ruhi/kalbî olan manevi yönünü kuşatan iki yönlü bir özelliğe sahiptir. Hayati, Hökelekli, "İbâdet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 148-252.

<sup>13</sup> Ferhât, Koca, "İbâdet: İnsani Varoluşun Anlamı", *İslâma Giriş*, (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 256.

<sup>14</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: yy., 2009), 105. İbn Manzûr, *Lisânü'l 'arab*, "HLK."md.

<sup>15</sup> Ömer Nasuhi, Bilmen, *Büyük İslam İlmihali*, (İstanbul: yy., ts.), 462.

düşünmeden zorlamaya ihtiyaç duymadan kolaylıkla meydana gelen bir hal olarak tanımlanmıştır.<sup>16</sup> Toplum içinde insanların uyması gereken davranış ve kurallar bütünü olarak ifade edilebilecek ahlâk, olması gerekeni esas alır, evrenseldir ve her toplum için söz konusudur. Bu bağlamda ahlâk kamu otoritesinin kanunlaşmış şekli olarak da yorumlanmıştır.<sup>17</sup>

### **1.2. Dindarlık-İbâdet İlişkisi**

Dindarlığın hem ibâdet hem de ahlâkla ilişkisi bulunmaktadır. Bu durum birey ve toplumların özelliklerine göre değişkenlik gösterebilir. Toplumun öncelendiği dindarlık tiplerini bireyleri de etki altına aldığından bazı bireylerde ibâdî bazılarının da ise ahlâkî boyut daha baskındır. Günümüz açısından değerlendirildiğinde şekilselliğin, görselin ve formun ön planda olduğu ibâdetlerin nihai hedefi olan ahlâkın ise daha geri planda tutulabildiği göze çarpmaktadır. Bu anlayış, ibâdetlerin içinin boşaltılmasını ve sadece forma indirgenen bir ibâdet anlayışını sorun olarak ortaya çıkarmıştır.

#### **1.2.1. İbâdetlerin Forma İndirgenmesi Sorunu**

Tarihsel süreç içinde zaman zaman İslam toplumlarının ibâdet ve amelilerine kutsal metinler yerine gelenek yön verebilmiştir. Modernleşme ve bunun sonucunda da dünyevileşme sebebiyle ibâdet kavramı çok ciddi bir anlam kaymasına uğramıştır. Daha ziyade deruni ve içsel tarafı ağır basan ibâdetler giderek şekle ve forma indirgenen ritüeller haline gelmiştir. Hayatın bütün yönlerini kuşatan ibâdet kavramının kapsamı daraltılarak Allah'a ibâdet sadece namaz, oruç, hac gibi şekli ibâdetlerle sınırlandırılmıştır.

Günümüzde artık şekli ibâdetlere bağlılık gösteren namaz kılan, oruç tutan, tesettüre bürünen, hacca giden ancak söz konusu bu ibâdetlerin içsel anlamından haberdar olmayan dindar/nicelik olarak ibâdeti artıran ancak ahlâkî zaafiyetler gösteren bir dindarlık anlayışına sahip bir kesimin varlığı görülmektedir. Kişilerin ibâdete dair sorduğu sorulardan ahlâkî yanlışlıklardan daha ziyade şekilsel yanlışlık yapmamayı daha dikkate değer

<sup>16</sup> Hüsameddin, Erdem, *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1996), 55.

<sup>17</sup> İsmâil, Killoğlu, *Ahlâk Hukûk İlişkisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 325.

gördükleri anlaşılmaktadır. Söz konusu bu durumu, ilk dönemin aksine sonradan yapılan tasnifte ilmihallerde ibâdetlerin sadece şekilsel bilgi ve hükümler açısından ele alınması ve bu izahatlara lafız ve ahkâm tartışmalarının hakim olmasıyla irtibatlandıran bazı araştırmacılar bulunmaktadır. Bu bağlamda ibâdetlerdeki şekil, amaç değil araç olarak anlaşılmalıdır.<sup>18</sup> Bu açıdan ilk dönem fıkıh risâlelerinde iman, İslam ve ihsan konularının en başa yerleştirildiği bilgisi oldukça dikkat çekici bir değerlendirmedir.<sup>19</sup> Bu bilgi fıkıh ilminin ortaya çıktığı ilk dönemlerde ibâdetlerin imânî boyutu yanında ahlâkî boyutuna da vurgu yapıldığını göstermektedir.

İmânî ve ahlâkî boyutu yanında şekli boyut da elbette ihmal edilmemelidir. İbadetlerde belli bir şeklin olduğu bizzat Hz. Peygamber'in "benim namaz kıldığım şekilde namaz kılın"<sup>20</sup>, "hac menasikini benden öğrenin"<sup>21</sup> gibi ifadelerinde görülmektedir. Bu bağlamda ibadette kural anlamında bir şeklin varlığı esastır. Diğer taraftan Sünnet'te Müslüman kimliğini ortaya koymak amacıyla şekle yapılan vurgu, dinde şeklin de önemli olduğunu gösteren verilerdir. Esasen Sünnet'in öne çıkardığı anlayış şekil-mana birlikteliğidir. Ancak burada tartışılan sorun ibâdette "dış görünüş" anlamına gelen "şekil" değil "özü, içeriği yeterince önemsemeden yalnız biçim üzerinde durma, biçime ağırlık verme" anlamındaki "şekilcilik"tir. İslam'da ibadetlerde ve yaşantıda şeklin bulunması, içi boşaltılmış şekilcilikten öte bir İslamî kimlik oluşturma çabası olarak anlaşılmalıdır.

### 1.2.2. İbadette Nicelik-Nitelik İkilemi

İbâdetlerin şekil şartını ortaya çıkaran temel görünüm onların sürekli tekrar edilmesidir. Namaz ibâdetinin günde beş vakit olması, oruç ibâdetinin bir ay boyunca devam etmesi ve söz konusu bu ibâdetlerin nafîle olarak da yapılması bahsettiğimiz tekrarı ifade eder. Esasen her tekrar insanda yeni ve farklı manalar kazanmayı sağlama açısından önemlidir. Ancak zamanla söz konusu ibâdetlerin sürekli tekrarı insanda alışkanlığa ve bilinçsizliğe dönüşme tehli-

<sup>18</sup> Yüksel, Kanar, *İbâdet*, (İstanbul: Beyân Yayınları,1984), 63.

<sup>19</sup> Tuncer, Namlı, "Fıkıhçıların Allah Algısı (Namaz örneği)", *Eskiyeni Sosyal Bilimler Dergisi*, 33 (Güz 2016), 7-26, 8-9-16.

<sup>20</sup> Buhârî, "Ezân", 18.

<sup>21</sup> Ebû Dâvûd, "Menâsik", 5.

kesini de beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda ibâdetlerin bilinçten ziyade “taklid” boyutu daha da ön plana çıkmaktadır. Terimsel manada “taklid” olarak ifade edeceğimiz bu durum ibâdetin niteliğinden çok niceliğine vurgu yapmaya sebep olmaktadır. Bu sorunun farkında olan İslam ulemâsı, Hz. Peygamber’in ibâdet hayatını uygulamayı, bilinci dışarıda bırakan “taklid” kavramı yerine şuur ve bilinç odaklı “ittibâ” kavramıyla ifade etmişlerdir. Bu bağlamda da ibâdette “taklid” yerilirken “ittibâ” terimi maksadı daha iyi ifade etmesi şekil ve mana bütünlüğünü de içermesi bakımından övülmüştür.<sup>22</sup>

Burada şu soruyu sormak elzemdir. İbadette aslolan nicelik mi yoksa nitelik midir? İlim çevreleri bu soruya nitelik cevabı verseler de günümüz halk İslam’ında ibâdetlerin niceliksel tarafı daha fazla önemsenmiş ve insanların dindarlık boyutu bu sayısal verilerle ölçülür hale gelmiştir. Nitekim şu kadar namaz kıldım, şu kadar oruç tuttum ve şu kadar tavaf yaptım ibareleri toplum içinde çok sıkça duyduğumuz ifadelerdir. Toplumda ibâdetle dair bu algı olsa da ulemâ ibâdetle niceliği değil niteliğin/niyetin esas olduğunu vurgulamıştır. İslam açısından davranışların hukukiliği ya da ahlâkiliği yerine esasında daha üst bir kavram belirlenmiştir. İnsanın iç benliğini terbiye eden bir anlayış benimsenmiş ve bu bağlamda davranışların temelini “niyet” konulmuştur. İslam’a göre davranışların Allah katındaki nihai değerini, davranışı yapanın niyeti belirler. Niyet, ibâdetler yanında hukûka tekâbül eden İslam Ceza Hukuku’nda da bazı suçlara ceza takdir etmede belirleyici bir unsur olarak kabul edilmiştir.<sup>23</sup> Ulemâdan bazısına göre “niyet” anlayışı, İslam’ın hukuk sahasına dahil ettiği ve hukukun temel kavramları arasında yer verdiği orijinal bir kavramdır. Bu bağlamda İmâm Gazzâlî’nin (ö. 505) ibâdetle temel kriter olarak ilmi esas alması ve ibâdetlerin temelini niyet, ihlâs ve samimiyeti koyması zikre değerlidir. Ona göre ihlasla yapılan her ibâdet bilinçli yapılması yanında Allah’a yaklaşmaya vesiledir. Dolayısıyla bu şekilde edâ edilen bir ibâdet nicelik olarak az da olsa nitelik açısından çok değerlidir.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Ekrem, Sarıkçıoğlu, *Din Fenomolojisi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2002), 94.

<sup>23</sup> Alauddin Ebuû Bekr b. Mes’ud, Kasanî, *Bedâi’us-sanâi fi tertibi ş-şerîf*, (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1997), 7: 233; ‘Abdü’l-Gâni el-Gânîmi, Meydânî, *Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, (İstanbul: , ts.), 3: 141, 189.

<sup>24</sup> Vahdettin, Başçı, *Gazzâlî’de İbâdet Kavramının Felsefi Tablîli* (Erzurum: yy.,1994), 65, 69.

### 1.3. Din, İbâdet ve Ahlâk İlişkisi

İbâdetin ahlâkla olan bağlantısını anlayabilmek dinin ahlâkla olan bağlantısını anlamakla paraleldir. Bu bağlamda önce din-ahlâk ilişkisinin temellendirilmesi gereklidir. Diğer bir ifadeyle dinin emir ve yasaklarının hedefi ortaya konmalı ve ibâdetle irtibatı belirtilmelidir.

Zorunlu olan ve süreklilik arz eden davranış ilkeleri olarak tanımlanabilecek ahlâk, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi fikri bir mülâhaza olmadan nefiste kendiliğinden ortaya çıkan bir durumdur. Din ve ahlâk arasındaki ilişkiyi ele aldığımızda ahlâkın kaynaklarından birinin hatta en kapsamlısının din olduğunu görmekteyiz.<sup>25</sup> Esasen İslam düşünce tarihinde dinin mi ahlâkın kaynağı olduğu ahlâkın mı dinin kaynağı olduğu konusunda bir tartışma olduğu görülür. Ahlâkın kaynağını din olarak ortaya koyan bir anlayışa karşın dinin kaynağının ahlâk olduğunu savunanlar da vardır. Ahlâkı dine dayandıranlar dini boyutu ağır basan bir ahlâk anlayışını benimserken bunun tersini savunanlar ahlâk ağırlıklı bir din anlayışını benimsemişlerdir.<sup>26</sup> Bizim burada konu aldığımız dinin ahlâkî esaslı yaşanmasının gerekliliği dinin kaynağının ahlâk olması anlayışıyla sonuç olarak benzerlik gösterse de mahiyet itibarıyla farklılık arz etmektedir. Yani ahlâkın dine dayandığı ancak dinin de ahlâk yönünün ön plana çıkarılması gerektiğidir. Bu bağlamda bu iki anlayışın mezcedilmesi söz konusudur. Din salt ahlaktan ibaret değildir, ancak ahlak dinin vazgeçilmezi ve ana unsurudur.

Din ve ahlâk arasında kopmaz bir ilişki mevcuttur. Yani din olmadan ahlâk, ahlâk olmadan da din eksik kalır. Dinler insanın Allah'la, insanın insanla ve kainattaki bütün varlıklarla olan ilişkisini düzenler. Amaç insanın kâmil bir hale gelmesi, fıtratında olan o ulvi karaktere bürünmesi, ahlâken inşâ ve ıslah olarak iyi insan olmasını sağlamaktır. Dinin ortaya koyduğu emir ve yasakların hedefi insanı iyiliğe teşvik edip kötülükten alıkoyarak ahlâkî gelişimini tamamlamaktır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim"<sup>27</sup>, "Terazide en ağır basan amel

<sup>25</sup> Erol, Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008).

<sup>26</sup> Din ve ahlâk arasındaki ilişkinin neliğine dair değerlendirme ve tahliller için bkz. Lokman, Çilingir, "Din mi, Ahlâk mı", *International Journal of Science Culture and Sport*, (Haziran, 2014), 714-715.

<sup>27</sup> Muvattâ', "Hüsni'l-hulk", 8.

güzel ahlâktır"<sup>28</sup>, "En hayırlınız ahlâkça güzel olanınızdır"<sup>29</sup>, "Mü'minlerin imân bakımından en mükemmel olanı, ahlâkı en iyi olanıdır"<sup>30</sup> şeklindeki ifadeleri dinin ahlâkla olan bağlantısını göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ahlâkî davranış ve ilkelerin tek kaynağı din olmasa da büyük bir kısmını dinin oluşturduğu söylenebilir. Zira "Din, güzel ahlâktır" ibaresi bu gerçeği en açık biçimde ifade eder. Din özelde İslâm dini müntesibi olanlara bir ahlâk sistemi teklif eder. Öyle ki, söz konusu bu sistemin yaşanabilirliği bizzat Hz. Peygamber tarafından gösterilmiş bu husus Kur'an tarafından "Gerçekten sen yüce bir ahlâk sahibisin"<sup>31</sup> hitabıyla da vurgulanmıştır. Sonuç olarak din ve ahlâkın ortak gayesi "insan ruhunu temizlemek, yükseltmek ve sonsuza doğru yöneltmektir"<sup>32</sup> denebilir.

Din ve ahlâk arasındaki ilişkinin mahiyetine ilişkin verdiğimiz bilgilerin temel hareket noktası dinin emri olan ibâdetlerin ahlâkî boyutunun olup olmadığı meselesidir. Zira dinin getirdiği salt ahlâkî kuralların amacı ve hedefi açıktır. Hırsızlık yapmak, adam öldürmek, zina etmek vb. fillerin haram olmasının ahlâklı ve erdemli bir toplum oluşturmaya matuf emir ve yasaklar olduğu aklen de anlaşılmaktadır. Ancak özellikle temel ibâdetler olarak kabul ettiğimiz şekli ibâdetlerin şekilden ve emredilen bir fiili yerine getirerek sadece Allah'ın rızasını kazanmaktan başka bir amacının olup olmadığı da anlaşılmalıdır. Özellikle ibâdetlerin bireyin ya da toplumun ahlâkî seviyesine ve gelişimine bir katkı sağlayıp sağlamadığı, Müslümanlar açısından olayın ahlâkî boyutunun nasıl anlaşıldığı üzerinde de durulmalıdır. Zira modern dönem Müslümanları açısından ibâdetlerin yapılma gerekçesi çoğunlukla Allah'ın emirlerini yerine getirip rızasını kazanma bağlamında anlaşılmış ve bu sebeple ibâdetin ahlâkla olan bağlantısı geri plana itilmiştir. Dolayısıyla burada vurgulanması gereken en önemli husus ibâdetlerin bireysel ve toplumsal ahlâkî inşayı gerçekleştirme amacının olduğudur. Zira Allah tarafından emredilen hiçbir emir bir amaç ve gayeden beri değildir.

<sup>28</sup> Tirmizi, "Birr", 62.

<sup>29</sup> Müslim, "Fedâil", 68.

<sup>30</sup> Buhârî, "Edeb", 39.

<sup>31</sup> Kalem, 68/4.

<sup>32</sup> Nurettin, Topçu, *Ahlâk* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 29.



Bu açıdan dinin emrettiği namaz, oruç, hac ve zekât gibi temel ibâdetlerin amaç ve hikmetini doğru ortaya koymak gerekmektedir. Bu hikmetin idrak edilmesi dinin esas hedefinin ahlâklı, erdemli ve faziletli bir birey ve toplum oluşturma çabası ışığında anlaşılmalıdır. İbadetlerin şekil ve öz/mana olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Bu boyutların biri diğerine tercih edilemez. Yani bir ibâdet şeklen yapıp mana boyutu geri planda bırakılırsa kişi sadece forma indirgenmiş bir hareket yapmaktan öteye geçemez. Tersî durumda, mesela namazda aslolan dua, zikir ve Allah ile olan ilişkidir, bu bağlamda şeklini uygulamaya gerek yoktur da denilemez.

Mekke döneminde inen âyetlerde temel ibâdetlerden önce imâni ve ahlâkî ilkelere vurgu yapılması<sup>33</sup> yine akabe biatlarında Müslümanlardan imani ve ahlâkî hususlara uymalarının istenmesi dinin ahlâkî olana verdiği değeri göstermesi açısından oldukça önemlidir. Esasen vahyin iniş sırasına bakıldığında Mekke döneminde ahlâkî Medine döneminde ise hukuki âyetlerin ağırlıkta olduğu görülür. Bu bağlamda önce ahlâkın daha sonra hukukun inşa edildiği anlaşılmaktadır.<sup>34</sup>

## 2. FORM EKSENLİ İBÂDET ALGISİNİN DİNİ VE AHLÂKÎ SONUÇLARI

İbadetlerin form eksenli uygulanmasının hem dini hem de ahlâkî sonuçları olmuştur. Dini olarak ortaya çıkan en önemli sorun, ibâdetlerin özünün anlaşılabilmesidir. Bu durumda amacına ulaşamayan bir dindarlıktan söz etmek gereklidir. Zira şekil ve öz birlikteliği bozulan bir ibâdet, eksik bir Müslüman şahsiyet ortaya çıkaracaktır. Nasıl ki, İslâm Hukûku'nun ilkeleri ve ahlâkın ortaya koyduğu kurallar hem hukûku hem de ahlâkı ayakta tutmak ve toplumda istikrârı sağlamak içinse<sup>35</sup> ibâdet ilkeleri de ancak ahlâka dönüştüğünde bireyin istikrârını sağlayabilir.

<sup>33</sup> Toshikio, İzutsu, *Kur'ân'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yay. ty.), 129-137.

<sup>34</sup> Mekki ve Medenî âyetlerin konu başlıklarına dair bkz. Atilla, Yargıcı, "Mekki ve Medenî Sûrelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 17/4 (2004), 281-294, 288 vd. . Ahlâkla ilgili âyet örnekleri için bkz. Kalem, 68/4, 10-14; Âraf, 7/199; Hâkka, 69/33-34; Hümeze, 104/1-9; Mâûn, 107/1-3.

<sup>35</sup> Hamidullâh, Muhammed, "Müslümanlarda Hukuk Felsefesi", çev. İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Medeniyeti- Mecmausı*, 4/4 (İstanbul,1980), 25; Yaman, Ahmet, "İslam Ahlâkının

Diğer bir problem ise şekle yapılan vurgunun bilincin önüne geçirilmesi ve ibâdetlerin edasında bilinç ve şuur kaybının ortaya çıkmasıdır. Bu iki sorun ise son yıllarda gençlerin şekli uygulamaların gereksizliğini, din veya ibâdetten daha ziyade “iyi insan” olmanın önemli olduğunu savunmalarına ve sonuçta, dine ve ritüele karşı bir tavır gelişmesine sebep olmuştur.<sup>36</sup>

Bireyde ve toplumda ortaya çıkan ahlâkî yozlaşma ve bozulma ise en negatif ahlâkî sonuçtur. Bunun yanında dindarlıkla ibâdetin özdeşleşerek ahlâkın geri planda bırakılması, toplum içinde ahlâkî dikkate almayan bir dindarlık algısının yerleşmesine yol açacağı gibi gösterişe ve riyâyaya dayalı şekilci ve âdeten ibâdet yapan bir dindarlık anlayışına da kapı aralamaktadır.

## 2.1. Dini Sonuçlar

### 2.1.1. İbadetlerin Özünün Anlaşılmasında Sorunu

Vahiy kaynaklı din, insanların hem bu dünya hem de öteki dünya mutluluğunu sağlamak maksadıyla gönderilmiş bir sistem olarak tanımlanmaktadır. İlahî dinlerin gönderiliş gayesi, bireysel ve toplumsal kemâle ulaştırmadır. Şekilsel ibâdetlerin bireylerin hayatlarına dahil olma sürecine bakıldığında söz konusu ibâdetlerin öncelikle taklidi olarak uygulandıkları görülür. Bu durum kişilerin yaptığı ibâdetlerin özünü anlamasının önündeki engellerden biri olarak zikredilebilir.<sup>37</sup>

İbadetlerin sadece biçimsel ve formel davranışlardan ibaret olmadığı daha ziyade kutsal ve aşkın olanla bir bağ kurmak olduğu bilinmelidir. Bu bağlamda ibadi davranışların toplumsal ve ahlâkî bir boyuta da sahip olduğu vurgulanmalıdır.<sup>38</sup> “İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyilik, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgilerine rağmen, onu yakın-

Ameli Boyutu: İlkeler ve Uygulamalar”, Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları, (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2009), 210.

<sup>36</sup> Söz konusu bu durum görevli olduğumuz alan gereği lise gençlerinin dilinden bizzat tecrübe edilmiştir.

<sup>37</sup> İbrahim, Kutluay, “Güzel Ahlâka Dönüştürülemeyen ve Âdetleşen İbadetler Sorunu: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”, *Geçmişten Geleceğe Ahlâk Sempozyumu*, ed. Asife Ünal (Bartın: Eflal Matbaacılık, 2015), 323.

<sup>38</sup> Certel, Hüseyin, “Dini Yaşayış Açısından Oruç”, *Türk Yurdu*, 15/90 (1995), 50.

lara, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, Allah'a karşı gelmekten sakınanların ta kendileridir"<sup>39</sup> âyeti ibâdetlerin özüne bir vurgu yapıldığını, şekille birlikte özün korunmasının esas olduğunu çok açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu manada kullanılan "Doğu'da Allah'ındır Batı'da, ne tarafa yönelirseniz yöneliniz, Allah'ın yüzü işte o taraftadır"<sup>40</sup> âyeti de bu gerçeği ifade etmektedir.

### 2.1.2. İbadetlerde Şuur Yoksunluğu

Sözlükte bilmek, hissetmek, anlamak, idrak etmek<sup>41</sup> gibi manaları ihtiva eden şuur kavramı, bilinç kavramıyla eş anlamlı kullanılan ve fıkıh ilminde hak ve sorumluluklara etki eden bir terimdir.<sup>42</sup> Bilinç esasen hayatımızın her alanını kuşatması gereken ve sorumluluk alanlarımızla birebir ilişkili olan bir kavramdır. Özellikle insan ile bağlantılı düşünüldüğünde insan cinsini diğer canlılardan ayıran unsurlardan biri olarak zikredilebilir. Zira kainattaki her varlığın Allah'a olan bir kulluğu ve boyun eğişi söz konusudur. Bu durumu güneş, ay, dağ, taş gibi varlıkların Allah'a secde ettiğini bildiren âyetler<sup>43</sup> ortaya koymaktadır. Diğer taraftan tek görevi sadece Allah'ı tazim olan ve O'na boyun eğen melekler için de aynı ibareler kullanılmış onların da Allah'a boyun eğdiği ve kulluk yaptığı vurgulanmıştır.<sup>44</sup>

Kâinattaki varlıkların tamamı düşünüldüğünde insan dışındaki tüm

<sup>39</sup> Bakara, 2/177.

<sup>40</sup> Bakara, 2/115.

<sup>41</sup> Hikmet, Özdemir- İsmail, Karakullukçu, *Arapça-İngilizce-Türkçe Modern Lugat* (İstanbul: Gonca Yayınları, 1987), 342.

<sup>42</sup> Şuur kavramının bilinç ve benzeri kelimelerle olan ilişkisi ve fıkıh ilmindeki hak ve sorumluluklara etkisinin boyutunu anlayabilmek ve detaylı değerlendirme ve tahliller için bkz. Cemalettin, Şen, *İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 49-64.

<sup>43</sup> Âyetin tam metni "Göklerde ve yerde olanların, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğunun Allah'a secde ettiğini görmez misin?" şeklindedir. Hâc, 22/18.

<sup>44</sup> İlgili âyetler için bkz. A'râf 7/206; Ra'd 13/13; Enbiyâ 21/19-20; Zümer 39/75; Çâfir 40/7; Fussilet 41/38; Şûrâ 42/5.

varlıkların Allah'a olan boyun eğişleri ve itaatlerinde herhangi bir eksiklik ve noksanlık görülmez. Allah'a itaat etme ve boyun eğme konusunda tek zaafı olan varlık insandır denebilir. Ancak bütün bu gerçeklere rağmen Allah insana değer vermiş<sup>45</sup> ve kainattaki varlıkların tamamını kendisi için yarattığını ifade etmiş<sup>46</sup>, meleklerin dahi insana secde etmesini emretmiş<sup>47</sup> ve böylece insanın diğer varlıklar içindeki konumunun yüksekliğini açık bir biçimde belirtmiştir. Söz konusu âyetlerle insanın ve diğer varlıkların Allah'a karşı olan davranışları birlikte düşünüldüğünde insanın dezavantajlı durumuna rağmen nasıl böyle bir konumla konumlandırıldığı cevaplanması gereken bir sorudur. Burada biraz zihni mülahazadan sonra insanla diğer varlıkların Allah'a olan itaat ve boyun eğişlerinin bir karşılaştırılması yapıldığında kanaatimizce en önemli fark, insanın bu boyun eğiş ve itaatini bilinç, şuur ve irade halinde yapmasına karşılık diğer varlıkların söz konusu bu bilinç ve şurdan yoksun bir teslimiyet içinde olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle insan türünün her tercihinde bir bilinç ve şuur hali vardır ve Allah'a boyun eğiş bilinçli bir tercihi içermektedir. Güneş dönerken, ısıtırken ve ısıtırken söz konusu bu bilinç halinin kendisinde olduğunu söylemek aklen muhal bir durumdur. Ancak o ve benzeri varlıklar bilinç olmasa da görevlerini eksiksiz yapsalar da üstün olan insandır. İnsana bu üstün olma şerefini bahşeden şeyin kendisinde bulunan irade, bilinç ve şuur hali olduğu söylenebilir. Bu bağlamda ibâdetlerin bilinçten yoksun olarak sadece şekle indirgenmiş, belli hareketleri yapmaktan ibaret hale getirilmesinin, insanın kemâle ulaşma yolculuğuna katkısını azaltacağı bilinmelidir.

<sup>45</sup> İlgili âyet şöyledir: “Andolsun ki biz, insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Karada ve denizde taşıtlara yükledik ve temiz yiyeceklerden onları rızıklandırdık. Onları yarattıklarımızın bir çoğundan üstün kıldık.” İsra, 17/70.

<sup>46</sup> İlgili âyet şöyledir: “O (Allah) ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı . Sonra göğe yöneldi, onları yedi gök olarak dü zenledi. O, her şeyi bilir. Bir zamanlar Rabb'in meleklerle: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” demişti. (Melekler): ” Orada bozgunculuğa ve yozlaşmaya yol açacak ve kan dökecek birisini mi yaratacaksın ? Oysa biz seni överek tesbih ediyor ve seni takdis ediyoruz” dediler. (Rabb'in): “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim.” Dedi.” Bakara, 2/ 29- 30.

<sup>47</sup> “Ey Peygamber! Rabbinin meleklerle şöyle dediğini hatırla: “Ben, kuru balçıkta, şekil verilmiş kokuşmuş çamurdan bir insan yaratacağım. Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın. Bunun üzerine meleklerin hepsi toptan secde ettiler.” Hicr, 15/28-30.

### 2.1.3. Dine ve Ritüele Karşı Tavrın Gelişmesi

Günümüzde özellikle gençlerin temsil ettiği ve dillendirdiği bu tavır oldukça riskli bir durumu göstermektedir. Sıklıkla gençlerden duyulan “Müslüman böyle ise, ahlâkî değerleri hiçe sayıyorsa ben Müslüman olarak anılmak istemiyorum, kendimi “Müslüman” yerine, “iyi insan” şeklinde isimlendirmek ve tanımlamak istiyorum, bunun için de ibâdetlere ihtiyacım yok, ben irademle bunu yapabilirim”<sup>48</sup> gibi ifadeler gençlerin dünyasındaki dine ve ritüele karşı olan sorgulamayı ortaya koyan çarpıcı bir ibaredir. Günümüz gençliğinin bu ve buna benzer anlayışlara kapılmasının arkasındaki sebeplerden biri, sadece şeklen esas alınmış içi boşaltılmış ve amacından saptırılmış bir dindarlık anlayışı ve yaşayışıdır. Bu tür bir tavrın gelişmesinde esasen günümüz dindarlık tiplerlerinden biri olan “modernist/hümanist dindarlık” anlayışının da etkili olduğunu ifade etmek gereklidir. Geleneksel dindarlık<sup>49</sup> anlayışının aksine sosyal yaşamın içinden çekilerek daha özel, ferdi ve vicdani bir alana çekilmek istenen bu anlayışta<sup>50</sup>, vicdan temizliği, iyilik, yardımseverlik gibi bazı ahlâkî ilkelerin benimsenmesi ön plandayken dindeki kurallara riayet etme ve dini ritüelleri yerine getirme ikincil bir durum olarak nitelendirilmektedir.<sup>51</sup> Böyle bir düşüncenin toplumda giderek yaygınlaşan bir anlayış haline gelmesinde modernizm, hümanizm, sekülerleşme gibi akımların etkisi yanında ibâdetlerin özü yerine şekline vurgu yapılması da etkilidir. Bu durumda hayatı ve her şeyi sorgulayan ibâdetlerin yapılma gerekçesini anlamlandıramayan gençlerin zihninde ibâdetlerin ve hatta dinlerin gereksiz olduğu vehmi belirmektedir.

## 2.2. Ahlâkî Sonuçlar

### 2.2.1. Ahlâksız Bir Dindarlık Anlayışının Ortaya Çıkması

Günümüz toplumunun dindarlara dair en baskın kanaati aldaticı din-

<sup>48</sup> Günümüz gençlerinin dini algısına dair daha geniş bir tahlil ve değerlendirme için bkz. Kemâlettin Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri* (Ankara: Alter Yayınları, 2005)

<sup>49</sup> Geleneksel dindarlık toplumun genelinde kabul edilen, daha ziyade ilmihal esaslı dinin emir ve yasaklarının dikkate alındığı ve özellikle inancın yanında ibâdet ve ritüellerin de ön planda tutulduğu bir dindarlık anlayışıdır. Daha detaylı bilgi için bkz. Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 58-59.

<sup>50</sup> Coşkun, Ali, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 82.

<sup>51</sup> Taş, *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*, 63-64.

darlık olarak da ifade edilen ahlâksız bir dindarlık anlayışının benimsenmiş olduğudur. Söz konusu bu durumun bir sendrom olarak yayılması, güncel yayın ve basın organlarında tartışılması bu gerçeği ifade eden en önemli veriler olarak zikredilebilir.<sup>52</sup> Ahlâkın, dinin akli ve dindarlığın gayesi olması gerekirken ibâdetlerin ahlâksızlığı telâfi eden bir yapıya dönüştürülmesi gibi bir sorun ortaya çıkarmıştır.<sup>53</sup> Diğer bir ifadeyle namaz kılan, oruç tutan ve hatta nafileri artıran, zikir halkalarından kalkmayan, hayır ve hasenatta önde olan, hac ve umre yapmaktan beri durmayan ancak kötülükleri işlemede öncü, yaptığı işleri sırf gösteriş ve riyâ amaçlı yapan, davranışlarında adaletsiz ve zâlim insan ve Müslüman tipleri ortaya çıkabilmektedir.

Takva kavramıyla ahlâk arasında çok sıkı bir ilişki vardır. Zira Kur'ân'da takvaya dair zikredilen âyetlerin hemen tamamında ahlâkla olan irtibatı vurgulanmıştır.<sup>54</sup> Ancak günümüzde takvalı olmanın ölçüsü kıyafetle, eldeki tespihle ölçülür hale gelmiştir. Yakınında olan birisini takvalı olarak tarif eden kişi onun ahlâkına değil yaptığı fazla sayıda ibâdetine vurgu yapmaktadır.

Hac ibâdeti dinin farz olarak bilinen ve İslâm'ın beş temel şartlarından olan ana ibâdetlerden birisidir. Hac yapan Müslümanların söz konusu bu ibâdetlerini yerine getirirken haceru'l-esved denilen taşı öpmesi ise mendup olarak nitelenen ve Hz. Peygamber'den günümüze taşınan bir sünnet olarak kabul edilmektedir. Her yıl dünyanın dört bir tarafından hac ibâdeti yapmak için kutsal beldelere gelen Müslümanlar bu mendup ibâdeti yapmak için onlarca Müslümanın hayatına kastetmekte ve söz konusu bu taşla ulaşabilmek için Müslüman kardeşini itip kakmaktan hiç rahatsız olmamaktadır. Burada çok ciddi bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Sünnet ve mendup olan bir ibâdet için haram olan bir fiil işlenmekten, insanlara kaba

<sup>52</sup> Söz konusu haber ve yorumlara ilişkin olarak bkz. <https://www.milligazete.com.tr/haber/3448971/mehmet-gormezden-ahlaksiz-dindarlik-cikisi>; <https://www.sozcu.com.tr/2017/yazarlar/ayse-sucu/ahlaksiz-dindarlik-olur-mu-1881008/>; <https://www.diyanehaber.com.tr/sinop-muftulugu/dr-argun-ahlaksiz-dindarlik-sendromu-siddetli-bir-sekilde-yayiliyor-h8049.html>, Erişim 21 Şubat 2020.

<sup>53</sup> Görmez, Mehmet, <https://www.youtube.com/watch?v=Lx5MsnEGRc0>, 8. 51, 12.5, dk.

<sup>54</sup> Takvâ ve ahlâk arasındaki ilişkiyi gösteren örnek âyetler için bkz. Bakarâ, 2/177; Mâide, 5/2, 8; Âli-İmrân, 3/134, 135; Ahzâb, 33/70.

davranmaktan ve dolayısıyla ahlâka muğayir bir hareket içinde olmaktan kimse çekinmemektedir.<sup>55</sup>

Sonuç olarak günümüz toplumunda dindarlık algısının ibâdetlerin şekli ve sayısı üzerine oturmuş olmasının ve dinin asıl gayesi olan ahlâkın ikinci plana itilmesinin dindarlık anlayışının ahlâksızlık ekseninde değerlendirilmesine sebep olduğunu ifade edebiliriz.

### **2.2.2. Bireysel ve Toplumsal Ahlâk Yapısında Bozulma**

Daha önce de belirtildiği gibi dinin yapılmasını zorunlu kıldığı temel ibâdetlerin esas amacı birey ve toplumun ahlâkî ıslahını sağlamak, erdemli ve faziletli bir kişilik ve toplum oluşturulmasına katkıda bulunmak ve ahlâkın birey ve toplumda yerleşik karakter haline gelmesini sağlamaktır.<sup>56</sup> Bu bağlamda yapılması gereken, temel ibâdetlerin kişilerin hayatına ahlâkî açıdan nasıl yön verdiğini ele almaktır. Şüphesiz her ibâdetin amacı ve hikmeti çerçevesinde çok uzun tahliller yapmak mümkündür. Ancak burada çalışmanın sınırlarını aşmamak üzere temel ibâdetlerden namaz, oruç, zekât ve hâc ibâdetinin ahlâkî boyutunun neler olduğu açıklanıp sadece şeklin esas alınmasında bireysel ve toplumsal bazda ortaya çıkabilecek ahlâkî sorun ve sonuçlar üzerinde durulacaktır.

İbadetlerin temeli ve direği olarak kabul edilen namazın bireyin hem psikolojik hem de sosyolojik hayatına dair etkileri çok fazla olsa da burada namazın ahlâkî boyutuna vurgu yapılacaktır. Zira namazla ilgili en çarpıcı ibarelerden biri “ Şüphesiz ki namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıko-  
yar. Allah’ı anmak elbette (ibâdetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir”<sup>57</sup> âyeti namazın direk ahlâkî ilkelerle ilişkisini kuran bir cümledir. Burada geçen “fahşâ” kavramına çok farklı anlamlar yüklenmiştir. Bu bağ-  
lamda Abdullah b. Mesûd’a (ö. 32/652-53) “falan kişi çok namaz kılıyor”  
şeklinde bilgi verildiğinde “o, namazın hakkını veriyorsa kıldığı namazın  
ona bir faydası vardır, namazı kişiye iyiliği emrediyor ve onu kötülüklerden

<sup>55</sup> Haceru’l-esvedî öpmek için ortaya çıkan izdihamı hergün basın yayın organlarından söz konusu durumun yaşandığı görüntüleri müşahede etmek mümkündür.

<sup>56</sup> Saffet, Köse, “İslam Nokta-i Nazarından Din Ahlâk-Hukûk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *İslam Hukûku Araştırmaları Dergisi*, 17 ( Nisan 2011), 18.

<sup>57</sup> Ankebût, 29/45.

alıkoyuyorsa faydalıdır, böyle değilse bu Allah'tan uzaklaştıran bir namazdır”<sup>58</sup> şeklindeki açıklaması namazın emrediliş amacını ifade etmesi yanında namaz ibâdetinin kişinin ahlâkî yapısını inşâ etmeyle olan irtibatını ortaya koyması bakımından da önemlidir. Bu soruna “kim namaz kılar ancak kıldığı namaz kendisini açık ve gizli kötülükten alıkoymazsa o namaz sahibini Allah'tan uzaklaştırır”<sup>59</sup> sözüyle işaret eden Hz. Peygamber ibâdetle kötü ahlâkın aynı anda bulunamayacağını vurgulamaktadır. Burada toplum içinde namaz ehli olup ahlâk açısından ciddi zaafı barındıran çok sayıda Müslümandan bahsetmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle bugün en önemli problem namaz kılan ancak kendisini kötülüklerden koruyamayan insan tiplerinin toplumda sayısının çoğalmasındır. Bu durum namazın amacına uygun ifa edilmemesiyle ilişkilidir. Zira hem âyet hem de hadis metinlerinde “dosdoğru namaz” ifadesi namazın özünü anlayarak edâ etmeyi vurgulamaktadır. Nitekim vahyin “içinizde nice namaz kılanlar vardır ki, kıldıkları namazdan gaflettedir, riyâ için namaz kılarlar”<sup>60</sup> ibaresi ve sünnetin “aranızda nice namaz kılanlar vardır ki, kıldıkları namazdan yanlarına kalan kâr boş yere zahmet ve yorgunluktur”<sup>61</sup> ifadesi namaz ibâdetinin amacına ulaşmadığında boş yere kılındığını vurgulamaktadır.

Namazın en temel hedefi insanı kötülükten alıkoyarak iyi işler yapan ve dolayısıyla iyi ahlâklı bir insan olmasını sağlamaktır. Lokman (a.s)'ın oğluna yaptığı “yavrum, namazı dosdoğru kıl, iyiliği emret, kötülükten alıkoy” şeklindeki nasihatı namaz ve iyilik arasındaki ilişkiyi göstermesi bakımından dikkat çekici bir tavsiyedir. Diğer taraftan günde beş defa Allah'a boyun eğmeyi ve en kıymetli gördüğü alnını sadece Allah için toprağa vurmayı başarabilen insan şayet kıldığı namazın bilinci içindeyse, kendisinde bulunan ve bütün kötülüklerin neredeyse temel kaynağı haline gelen kibir hasletini yok ederek, hem Allah'a hem de insanlara karşı daha mütevazı bir kişilik ortaya koyar. Allah karşısındaki konumunu ve acziyetini namazla idrak eden insan ahlâkî açıdan kötü bir karakter ortaya koymaktan imtinâ

<sup>58</sup> Taberî, *Câmi'ul-beyân* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1405), 10/ 145.

<sup>59</sup> Münâvî, *Feyzül-kadîr şerhu Câmiî's-sagîr* (Mısır: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-kübrâ, 1356), 6/261.

<sup>60</sup> Mâûn, 107/4-5.

<sup>61</sup> İbn Mâce, “Sıyâm”, 21; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 373.



eder. Zira zaaf ve kusurlarının farkında olan bir kimlik ve kişilik oluşturmuştur. Ancak namazın bu erdemi kazandırma amacının farkında olmayan insan enaniyet, ego ve kibrinin zirvesinde olan bir kişilik olarak hem kendine hem de ilişkili olduğu insanlara zulmederek zâlimler kategorisine dahil olur. Toplum içinde zâlim, egoist, bencil, kibirli ve haddini aşan kötü ahlâklı bir kişiliği temsil etmeye başlar. Böylelikle namaz kılan ancak kötü hasletlerle muttasıf olan bir birey ve Müslüman olarak algılanır. Bu durumun sadece kişiye değil o kişinin temsil ettiği dine ve ibâdete de zarar vereceği izahtan varestedir.

Namazın kişiyi iyiliğe yönlendirdiğine ve iyi ahlâklı bir birey oluşturmayı hedeflediğine dair bir diğer boyutu ise bireyin söz verip sözüne sadık olmayı başarmasına katkı sağlamasıdır. Zira namaz, vakitleri belirlenmiş<sup>62</sup> bir ibâdet olmasından dolayı bireyin her gün aynı saat ve vakitte Rabbine verdiği sözü yerine getirme iradesini gösteren bir davranıştır. Namaz bu yönüyle kişide irade eğitimi sağlama, verdiği sözde durma gibi bir sorumluluk ahlâkı yerleştirme ve bireyin bilişsel tutarlılığını<sup>63</sup> sağlaması açısından oldukça önemli bir ibâdetdir. Diğer taraftan yerine getirilen her namazda bireyin kendisini doğru yola iletmesini<sup>64</sup> talep etmesi kişilerin doğru ve dürüst olma taleplerini ifade etmektedir. Ancak bu amacın anlaşılması, namazın şeklen kılınmasından ziyâde özünün ve ruhunun anlaşılmasıyla doğru orantılıdır.

Namaz gibi kişiyi erdemli, faziletli ve ahlâklı bir kişi olarak inşa etmeye çalışan diğer bir ibâdet ise oruçtur. Orucun neden emredildiğini ve hangi ahlâkî ilkeyi tesis ettiğini anlamak ise vahyin hitabına kulak vermeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda “oruç sizden öncekilere farz kılındığı gibi size de farz kılındı, umulur ki, takvaya erersiniz”<sup>65</sup> âyeti söz konusu amacı anlama hususunda yol gösterici bir ibâdedir. Burada sözü edilen takvâ kavramına elbette ulemâ tarafından çok farklı tanım ve anlamlar yüklenmektedir.<sup>66</sup>

62 “Namaz, mü'minlere vakitleri belirlenmiş olarak farz kılındı”, Nisâ, 4/103.

63 Esmâ, Sayın, “Değerler Eğitimi Açısından İbâdetler (Namaz ve Hac Örneği)”, *Bakü Devlet Üniversitesi İmî Mecmuası*, 17 (Haziran 2012), 154.

64 “Bizleri doğru yola ilet” şeklindeki âyet her namaz içinde okunması zorunlu olan bir ibâdedir. Fâtihâ, 1/5.

65 Bakarâ, 27/183.

66 Söz konusu mana ve tanımlar için bkz. Galip, Gezgin, “Kur’ân Meallerinde Takva Kelimesinin

Biz burada takvâ kavramının bütün yönlerini ele almak yerine direk olarak oruç ibâdetiyle olan bağlantısı üzerinde duracağız. Zira namaz ya da diğer ibâdetler için direk olarak böyle bir ibâre kullanımı görülmemektedir. Bu bağlamda öncelikli olarak cevaplanması gereken soru oruç ve takvâ arasında nasıl bir bağ olduğu meselesidir.

Sözlük anlamı itibariyle bir şeyi korumak, sakınmak, korkmak manalarına gelen takvâ, Allah bilinci, Allah'a karşı sorumluluk bilinci şeklinde tanımlanmıştır.<sup>67</sup> Takvâ kelimesini oruç ibâdeti üzerinden düşündüğümüzde kişinin nefsinin günahlara karşı koruması anlamının öne çıktığını görebiliriz. Zirâ oruç ibâdeti hem yeme içme hem de cinsel arzularından uzak durmayı ifade eden bir ibâdetdir. Oruç ibâdetinin ahlâka katkısını Hz. Peygamber'in ifadelerinde bulmak mümkündür. Zira O “ Oruç perdedir, biriniz bir gün oruç tutacak olursa kötü söz sarfetmesin, bağırıp çağırmasın, kendisine yakışsız laf edecek veya kavga edecek olursa “ben oruçluyum“ desin”<sup>68</sup> sözleriyle orucun ahlâkla olan irtibatını açık bir şekilde ortaya koyacak ibareler kullanmıştır. Aynı şekilde “oruç kötülüklerle karşı bir kalkandır”<sup>69</sup> ibaresi de oruç-ahlâk ilişkisini ifade eden Hz. Peygamber'in diğer bir ifadesidir. Orucun insanın yapacağı ahlâka muğayir davranışları engelleyici olan boyutuna vurgu yapılmış böylece kişinin bireysel anlamda üstün bir ahlâka sahip olması amaçlanmıştır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in “yalan söylemeyi ve yalanla iş görmeyi bırakmadıkça Allah tuttuğunuz oruçlara değer vermez”<sup>70</sup> sözü de orucun kabul edilme şartı olarak sunulmuş ve burada ibâdetlerin şekilden öte manasına vurgu yapılarak oruç ibâdetiyle bireyin güzel ahlâkının inşa edilmesi hedeflenmiştir. Oruç ibâdetinin özü anlaşılmalıyıp sadece şekle indirgenmiş, içi boşaltılmış ve amaçsız bir ibâdete dönüştürülmesinin sonucunu ise Hz. Peygamber (a.s) “içinizde nice oruç tutanlar var ki, tuttukları oruçtan yanlarına kalan kâr

Türkçeye Çevirisi Sorunu”, *Kur’ân Mealleri Sempozyumu*, ed. Ömer Dumlu vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 295-315, 297-299.

<sup>67</sup> Süleyman, Uludağ, “Takva”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010) 39/484. Takvâ kavramının geçtiği örnek âyetler için bkz. Bakara, 2/2; Âli İmrân, 3/76; Mâide, 5/27; Tevbe, 9/4; Hicr, 15/45.

<sup>68</sup> Müslim, “Sıyâm”, 164.

<sup>69</sup> Buhârî, “Savm”, 9.

<sup>70</sup> Buhârî, “İlim”, 30; Tirmizî, “Buyu”, 3.

boş yere açlık ve susuzluktur”<sup>71</sup> şeklinde en çarpıcı ve anlamlı bir biçimde vurgulamaktadır.

Bireysel ahlâkın oluşmasını sağlayan ve sembolik yönü baskın olan bir diğer şekli ibâdet ise hâcdır. Hâc ibâdetiyle ilgili rivâyet edilen “Kim Allah için hacceder de kötü söz ve davranışlardan ve Allah’a karşı gelmekten sakınırsa annesinin onu doğurduğu günkü gibi döner”<sup>72</sup> hadisi haccın sonucunu belli şartlara bağlamıştır. Söz konusu şartlarda bireyin kendisini kötü söz ve davranışlardan uzak tutmasının bulunması hac ibâdetinde ulaşılmak istenen amacın kişinin ahlâkî durumunda bir dönüşüm tesis etmek olduğu görülmektedir. Diğer taraftan bu ibâdetin belli aşamalarında kişinin bitki ya da hayvan en küçük canlıya dahi zarar vermemesinin emredilmesi bu ibâdetin toplumsal bir davranış biçimi oluşturma hedefinin bir göstergesidir. Hac ibâdetinin bireyin nefsi bir eğitim süreci olarak tanımlanması mümkündür. Zira kişinin bu ibâdeti yaparken, sabır, fedakârlık, paylaşma, yardımlaşma, kardeşlik gibi duygularını harekete geçirmesi onun ahlâkî bir eğitim süreci yaşamasını sağlamaktadır.<sup>73</sup>

Yukarıda ifade ettiğimiz bilgiler ışığında dinin emrettiği temel ibâdetlerden namaz, oruç ve haccın bireyin ahlâkî açıdan gelişimini sağlamaya dönük hedeflerinin bulunduğu ortaya çıkmaktadır. Yani bu ibâdetlerin temel amacı bireysel ıslah, inşâ ve en üst düzey kabul edilen bireylerin ihsân mertebesine ulaşmalarına yardımcı olmaktır.<sup>74</sup> Zira ihsân, Allah’ı görür gibi bir hayat sürdürmektir. Elbette bireyin inşası dolaylı olarak toplumun da inşası manasına gelmektedir. Ancak bu ibâdetlerin bireyle doğrudan toplumla da dolaylı bir irtibatı olduğu ifade edilebilir. Sonuç olarak söz konusu bu ibâdetlerin sadece uygulama değil mana boyutu ve nihâi hedefi dikkate alınarak yerine getirilmesi halinde ahlâkî erdemleri haiz bir bireyden söz edilebilir. Yani şeklen ve âdeten yapılmayan ibâdetler, bencil ve kibirli olmayan, açık ve gizli kö-

<sup>71</sup> İbn Mâce, “Sıyâm”, 21.

<sup>72</sup> Buhârî, “Hâc”, 4.

<sup>73</sup> Şükrü, Özübuğday, “Haccın Hikmetleri ve Faydaları”, *Diyânet Aylık Dergisi*, 146 (Şubat 2003), 145.

<sup>74</sup> Şah Velîyullah, Dihlevî, Hüccetullâhî'l-Bâliğa, çev. M. Erdoğan, (Ankara: Yeni Şafak Neşriyat, 2003), 2: 74.

tülük yapmaktan çekinen, yalan söylemekten kaçan, doğru sözlü, uyumlu ve fedakâr, nefsanî arzularının esiri olmayan bireylerin ortaya çıkmasına katkı sağlayacaktır.

İbâdetlerin temel hedefi ve hitâbı öncelikle birey olsa da ikincil amaç bireylerin oluşturduğu toplum ve toplumsal ahlâktır. Zira bireylerin birbirleriyle ilişkilerinde din, hukuk ve ahlâk kuralları etkin değilse o toplumda düzen yerine kaos hakimdir. Diğer bir ifadeyle toplumsal düzeni ahlâkî kurallar üzerine bina edilmiş bir toplumun düzeninden bahsedilebilir. Vahyin ulaşmaya çalıştığı hedef sadece bireysel değil aynı zamanda toplumsal arınmadır. Toplumsal ahlâk kavramının esasen bireysel ahlâkî da içine alabilecek genişlikte bir kavram olduğu söylenebilir. Bu bağlamda toplumun ortak bir ahlâkının olmasının gereği açıktır.

Temel ibâdetlerden olan zekât verme ve nafilâ bir ibâdet olan sadaka ise bireyin paylaşımcı bir kişiliğe sahip olmasını sağlaması bakımından bireysel ahlâkî da inşa etmekle birlikte toplumsal ahlâkî daha ağırlıkta olduğu bir alanı ifade eder. Bu bağlamda zekât ibâdetinin toplumsal mutluluk ve refahın aracı olarak kullanılması esastır. Söz konusu ibâdet bireylerin cömert ve yardımsever duygularını isteyerek<sup>75</sup> öne çıkarmalarını sağlayarak toplumsal yardımlaşmaya vesile olur. Böylece bireyin davranış bakımından eğitilmesi aracılığıyla toplumsal bir sonuç ortaya çıkar. Kur'an'ın ifadesiyle insanın zaaflarından biri de mal ve servet edinme hırsıdır. Bu duygu insanın kibrinin artmasına yol açarak malı ve serveti olan kişiyi toplumun diğer fertlerine zulüm ve işkence yapmaya sevk edebilir. Daha fazla mal ve servet elde etmek için diğer insanları kullanmak ve onları kötü emellerine alet etmek isteyebilecektir.

Zekât sosyal boyutu ön planda olan bir ibâdetdir. Zira zengin kişi malında bulunan fakirin hakkını kendisine zorunlu olarak teslim etmekle toplum tabakaları arasındaki mali dengeyi sağlamaya katkıda bulunmuş ve bu yönüyle bireyler arasındaki sosyal adaleti sağlamıştır. Söz konusu bu ibâdetle bireylerin mala karşı olan tamah ve hırslarının belirli bir seviyeye getirilmesi ve toplumun menfaatine kullanılması hedeflenmektedir.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> Nedvî, *Kitap ve Sünnet Işığında Dört Rükun*, 124.

<sup>76</sup> Yavuz, Yunus Vehbi, *İslam'da Zekât Müessesesi*, 5. Baskı, Doğan Ofset, İstanbul 1983, s. 54.

Zekâtın toplumsal mâli denge konusunda bir katkı sağlama amacını güden bir ibâdet olduğu vurgulanmalıdır. Diğer taraftan toplum içinde parasızlık, açlık ve yoksulluktan kaynaklı suça sürüklenmeye müsait olan kesimin bu suçları işlemesine dolaylı yoldan engel olarak toplumsal düzen ve asayîşi sağlamada önemli rol oynar. Zira zengininin malının bir kısmını ihtiyaç sahibi olan birisiyle paylaşması, toplum içinde parasızlık ve açlık sebebiyle ortaya çıkabilecek ve toplumsal düzeni bozabilecek durumların azalmasına katkıda bulunur.<sup>77</sup> Toplum içindeki sosyal dengeyi sosyal yardım aracılığıyla oluşturmada etkili olan bu ibâdet, kişilerin bireysel ahlâklarına da etki ederek cimrilik yerine cömertliği hayat tarzı haline getiren bireyler inşa eder.<sup>78</sup> Diğer taraftan sınıflar arası mücadelenin temelinde bulunan kin, hased, buğz, cimrilik, ihtiras, egoistlik, mala düşkünlük, fakirlerin hakkını yemek gibi kötü ahlâkî özelliklerin ıslahını sağlamaya çalışır.<sup>79</sup>

Sonuç olarak dinin yapılmasını emrettiği şekli ibâdetlerin derûnî marnaları anlaşılmasızın sadece formel olarak edâsı, bireyin ahlâkî gelişimine katkı sunmadığı gibi toplum içinde de ahlâk sisteminin tesis edilmesini sağlamayacaktır. Bunun sonucunda, birey ve toplumun ahlâkî yapısında dejenerenin ortaya çıkması kaçınılmaz bir hal alacaktır. Birey ve toplumların kendilerini bağlayıcı bir unsur olmadan ahlâkî gelişmeye ulaşmaları çok zordur. İşte söz konusu bireysel ve toplumsal ahlâkî düzeyi tesis eden en önemli bağlayıcı unsurun “din” ve dinin emrettiği “ibâdetler” olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir.

### 2.2.3. Gösterişçi / Riyâkâr Bir Ahlâk Anlayışının Yaygınlaşması

Sözlük anlamı itibariyle “görmek” manasına gelen re’y kökünden türeyen riyâ kavramı, Allah’a boyun eğiyor görünerek kulların beğenisini bekleme, ibâdeti Allah’tan başkası için yapma ve onlar üzerinden dünyevî bir menfaat beklentisi içinde bulunma, Allah’ın rızasından ziyade insanlara gösteriş maksadıyla bir fiil işleme, insanlar görsün ve takdir etsin diye ibâdeti açıktan

<sup>77</sup> N. Haydar Nakvî, *Ekonomi ve Ahlâk*, (Çev. İlhan Kutluer), İnsan Yay., İstanbul 1985, s. 105-110.

<sup>78</sup> Karaman, *Zekât*, s. 188.

<sup>79</sup> Nedvî, *Kıtap ve Sünnet Işığında Dört Rukûn*, s. 123.

yapmayı tercih etme gibi manaları içermektedir.<sup>80</sup> Kur’ân’da konuya vurgu yapan âyetlerin muhtevasında Allah için değil sırf gösteriş yapma amacıyla sadaka verme<sup>81</sup>, savaşa çıkma<sup>82</sup> ve namaz kılma<sup>83</sup> şeklinde üç şekli ibâdette vurgu yapılmış ve söz konusu bu ibâdetlerin riyâ amacıyla eda edildiği ifade edilmiştir. Özellikle namazla ilgili olan âyette “şu namaz kılınların vay haline onlar gaflettedir ve gösteriş için ibâdet yaparlar”<sup>84</sup> ibaresi ibâdetinde sadece forma, şekle önem verilmesini eleştirme bakımından çok çarpıcı bir hitaptır. Söz konusu âyetler, bedenen yapılan ibâdetlerde sözlü ve fiili davranışlarla düşünsel ve iç niyetin birbirine uygunluğunun bulunmamasından dolayı ilgili ibâdetlerin Allah katında değersizliğine vurgu yapmıştır.

Gösterişi, sadece şekli esas alan dindarlığa karşı vahyin ciddi uyarıları bulunmaktadır. Bu bağlamda infâk ve sadakayla ilgili “Ey İman edenler Allah’a ve ahiret gününe inanmadığı halde insanlara gösteriş olsun diye malını harcayan kimse gibi sadakalarınızı başa kakmak ve gönül kırmak suretiyle boşa çıkarmayın”<sup>85</sup>, “Onlar mallarını insanlara gösteriş yapmak için infâk ederler”<sup>86</sup> şeklinde zikredilen âyetler, ibâdetinde belirleyici olan ve Allah tarafından kabul edilmesini sağlayan ölçünün ibâdetin özünün anlaşılmasıyla bir bağlantısının olduğuna vurgu yapmaktadır. Toplum tarafından ibâdetlerin nicelik ve görsellik açısından takdir edilmesi bireyin sadece dışa oynayan ancak kendi içinde samimiyetsiz bir dindarlık anlayışına itilmesine kapı aralar. Diğer bir ifadeyle özünden ve amacından uzaklaşmış bir ibâdet, bireyi Allah’ın değil insanların rızasını kazanmaya teşvik etmesi yönüyle kişide riyâkar ve gösterişçi bir ahlâk anlayışının yerleşmesine zemin hazırlayabilir.

<sup>80</sup> Çağrı, Mustafa, “Riyâ”, Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi, ss. 137-138, 35, 137.

<sup>81</sup> Sadaka ibâdetine dair âyetler için bkz. Bakarâ, 2/264; Nisâ, 4/38.

<sup>82</sup> Sadece gösteriş ve şöhrat için savaşa katılan insan tipleri örneği için bkz. Enfâl, 8/47.

<sup>83</sup> Şekli ibâdetlerden namazın gösteriş amacıyla kılınmasının eleştirildiği ilgili âyet için bkz. Mâûn, 107/6. Burada geçen gösteriş kavramının “insanlara karşı içlerinde bulunmayan şekilde davranma”, “gerçek yüzlerinin aksini gösterme” manaları için bkz. Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân* (Beyrût: Âlemü’l-Kütüb, ty.), 3/295; M. İzzet Derveze, et-Tefsîru’l-hadis, çev. Ş. Karataş-A. Çelen-M. Çelen (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 1/194.

<sup>84</sup> Mâûn, 107/6.

<sup>85</sup> Bakarâ, 2/264.

<sup>86</sup> Nisâ, 4/38.

## SONUÇ

Dindarlık kavramı subjektif bir perspektifle tanımlanmış bir kavramdır. Söz konusu bu tanımlama bazen ibâdet bazen bilgi bazen de ahlâk temelli olmuştur. Dindarlığın göstergesinde ibâdeti baz alanlar ağırlıklı olarak ibâdetin niceliksel tarafına vurgu yapmış ve bu manada ileri düzeyde olan kişileri dindar olarak tanımlamıştır. Dindarlığın daraltılarak sadece ibâdetle sınırlandırılması bir adım daha öteye gidilerek ibâdetlerin de formelliğine indirgenmiştir. Bu durum ibâdetlerin içinin boşaltılmasına sebep olarak yanlış ve sadece forma dayalı bir dindarlık anlayışının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Dinin asıl hedefinin ahlâk olduğu düşünüldüğünde bu tarz bir dindarlık anlayışının bireysel ve toplumsal bazda dine dair birçok problemin ortaya çıkmasında etkin olduğu söylenmelidir. Burada ortaya çıkan en önemli sorun din-ibâdet-ahlâk arasındaki ilişkinin koparılmasıdır. Ancak vahyin bütün varlıklar içinde insana olan hitâbının arka planına bakıldığında ahlâkî açıdan kâmil bir insan tasavvurunun hedef olduğu görülür. İnsan ibâdeti, Allah'ın ibâdete ihtiyacı olduğundan yerine getirmez. Bilakis insanın ibâdetle yücelmeye, arınmaya ve olgunlaşmaya ihtiyacı vardır. Bu bağlamda Şâri tarafından emredilen her hususun erdemli ve faziletli bir kişilik ve toplum tesis etme amacı olduğu ifade edilmelidir. Esasen güzel ahlâkın tesisi sadece ibâdetlerin değil vahyin temel hedefidir. Hz. Peygamber'in bizzat güzel ahlâkî tamamlamak üzerine gönderildiğini beyân etmesi dinin gönderiliş amacını belirtmesi bakımından önemli bir vurgudur.

Günümüz modern dünyasında Müslümanların bir kısmına bakıldığında vahyin gönderiliş amacı daha ziyade dindarlıkla irtibatlandırılmıştır. Diğer bir ifadeyle Allah katındaki değer, ahlâklı bir kişilik yerine ibâdeti çok olan bir kişilikle ölçülür hale gelmiş, ibâdetlerin özü yerine şekli esas alınmıştır. Nicelik olarak fazla olan ibâdet dindarlığın simgesi haline getirilmiştir. Söz konusu bu anlayışın tahlil edilip vahyin ibâdetlerdeki amacı sorgulandığında ise ibâdetin şekline değil manasına bir vurgu olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda namaz, oruç, zekât ve hac gibi şekilsel ibâdetlerin bireysel ve toplumsal ahlâk açısından birçok kazanım sağladığı âyet ve hadislerden anlaşılmaktadır. İbâdetlerin her birisinin ahlâkî bir boyutu olduğu ve her bir ibâdetin özü anlaşılabilir yapılmaması durumunda kişiyi ahlâkî olgunluğa

ulaştıracağı görülmektedir. Ancak aksi bir durumda bireysel ve toplumsal bazda dini ve ahlâkî problemler baş göstermektedir. İbâdetlerin özünün anlaşılabilmesi bilinçsiz ve ruhsuz bir din anlayışına sebep olmuştur. Dindarların ahlâkî zafiyetleri ise yapılan ritüellerin gereksiz yapıldığına dair bir algı oluşturarak şekli ibâdetlere karşı bir tutum geliştirilmesine yol açmıştır. Diğer taraftan ibâdetlerin ahlâkla ilişkisinin kesilmesi ve ibâdetlerin sadece formuna vurgu yapılması ve önem verilmesi en başta toplumda ahlâka dayalı olmayan kuru bir dindarlık anlayışına sebep olmaktadır. Bu anlayışın ortaya çıkardığı diğer bir sonuç/sorun ise bireyde ve toplumda ahlâkî zafiyet ve bozulmanın yanında riyâkâr ve gösterişçi bir dindarlık anlayışının baş göstermesidir.

Sonuç olarak ifade etmek gerekirse ibâdetler şekil ve özden oluşan bir bütündür. Şayet bu bütünlük anlayışı korunursa, dinin amacı olan ahlâklı birey ve toplum hedefine ulaşılabilecektir. Ancak ibâdetlerde öz/bilinç/derinlik yerine şekil/form/gösterişin esas alınmasının ibâdetlerin erdem, fazilet ve ahlâka ulaşmada istenilen düzeyde bir katkı sağlamayacağı görülmelidir.

### KAYNAKÇA

- Aktay, Yasin, -Köktaş, M. Emin. *Din Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Akyüz, Vecdi. *Mukayeseli İbadetler İlmihali*. İstanbul: İz. Yayıncılık, 1995.
- Başçı, Vahdettin. *Gazâlî'de İbâdet Kavramının Felsefî Tablîli*. Erzurum: yy., 1994.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ud. *Me'âlimü-'t-tenzil*. nşr. Muhammed Abdullah en-Nemr, Osman Cuma' Damîriyye, Süleyman Müslim el-Hariş. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1987.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: yy., ts..
- Certel, Hüseyin. "Dini Yaşayış Açısından Oruç". *Türk Yurdu* 15/90 (1995), 50-53.
- Cevherî, İsmail b. Hammad. es Sıhah (Tâcu'l-lüğa ve sıhahü'l-'arabiyye). nşr. Ahmed Abdülğafur Attar. Mısır: Darü'l-Kitabi'l Arabiyye, ty..
- Coşkun, Ali. *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Cürçânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. Beyrut: yy., 2009.
- Çağrıncı, Mustafa. "Riyâ", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 35/137-138. Ankara: TDV Yayınları, 2008.



- Çilingir, Lokman. “Din mi, Ahlâk mı”. *International Journal of Science Culture and Sport*. 711-720. Haziran, 2014.
- Derveze, M. İzzet. *et-Tefsîru'l-hadis*. çev. Ş. Karataş-A. Çelen-M. Çelen. 2. Basım. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Hüccetullâhi'l-Bâligâ*. çev. M. Erdoğan. 2 Cilt. Ankara: Yeni Şafak Neşriyat, 2003.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1987.
- Erdem, Hüsameddin. *Son Devir Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, 1996.
- Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. 3. Baskı. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, ty..
- Firuzâbâdî, Muhammed b. Ya'kub Firuzâbâdî Şîrâzî. *el-Kâmus'ül muhit*. yy: ty..
- Gezgin, Galip. “Kur'an Meallerinde Takva Kelimesinin Türkçeye Çevirisi Sorunu”, *Kur'an Mealleri Sempozyumu*. ed. Ömer Dumlu vd. 295-315. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Görmez, Mehmet, <https://www.youtube.com/watch?v=Lx5MsnEGRe0>.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2008.
- Hamidullâh, Muhammed. “Müslümanlarda Hukuk Felsefesi”. çev. İbrahim Kafi Dönmez, *İslam Medeniyeti- Mecmausı*. 4/4 (İstanbul,1980). 19-34.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Hökelekli, Hayati. “İbâdet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19: 148-252. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'arab*. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1990.
- İbn Teymiyye, Takyî'd-Din Ahmed b. Abdü'l Halim b. Teymiyye. *el-Kevâşifü'l mü'diyyet 'an lalâi risâleti'l-'ubudiyyet*. İskenderiye: Dâru'l İmân,2004.
- İzutsu, Toshikio. *Kur'an'da Dini ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yay. ty..
- Kanar, Yüksel. *İbâdet*. İstanbul: Beyân Yayınları,1984.
- Kardavî, Yusuf. *İbâdet*. çev. Hüsamettin Cemal. Trabzon: Pınar Yayınları, 1986.
- Kasanî, Alauddîn Ebuû Bekr b. Mes'ud. *Bedâi'us-sanâi fî tertibi ş-şerif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1997.
- Kurt, Abdurrahman. “Dindarlığı Etkileyen Faktörler”. *Uludağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 18/2 (2009), 1-26.
- Kutluay, İbrahim. “Güzel Ahlâka Dönüştürülemeyen ve Âdetleşen İbadetler So-

- runu: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme”. *Geçmişten Geleceğe Ahlâk Sempozyumu*. ed. Asife Ünal. 311- 328. Bartın: Eflal Matbaacılık, 2015.
- Koca, Ferhât. “İbâdet: İnsânî Varoluşun Anlamı”. *İslâma Giriş*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kıllıoğlu, İsmail. *Ahlâk Hukûk İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Köse, Saffet. “İslam Nokta-i Nazarından Din Ahlâk-Hukûk İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”. *İslam Hukûku Araştırmaları Dergisi*. 17 (Nisan 2011), 15-50.
- Meydani ‘Abdü’l-Gâni el-Gânîmi. *Lübâb fî şerhi’l-Kitâb*. İstanbul: , ts..
- Münâvî. *Feyzül-kadîr şerhu Câmîi’s-sagîr*. Mısır: Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-kübrâ, 1356.
- Namlı, Tuncer. “Fıkıhçıların Allah Algısı (Namaz örneği)”, *Eskiyeni Sosyal Bilimler Dergisi*. 33 (2016), 7-26.
- N. Haydar Nakvî. *Eknomi ve Ahlâk*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1985.
- Okumuş, Ejder. “Bir Din İstismarı Olarak Gösterişçi Dindarlık”. *İslâmiyât*. 5/4 (2002), 194-195.
- Özbuğday, Şükrü. “Haccın Hikmetleri ve Faydaları”. *Diyânet Aylık Dergisi*. 146 (2003), 6-9.
- Özdemir, Hikmet-Karakullukçu, İsmail. *Arapça-İngilizce-Türkçe Modern Lugat*, İstanbul: Gonca Yayınları, 1987.
- Öztürk, Mustafa. “Bilgi-Ahlâk-Dindarlık”. *Diyânet Aylık Dergisi*. 200 (2007), 5-7.
- Sarıkcıoğlu, Ekrem. *Din Fenomolojisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2002.
- Sayın, Esmâ. “Değerler Eğitimi Açısından İbâdetler (Namaz ve Hac Örneği)”, *Bakü Devlet Üniversitesi İlmî Mecmuâsı*, 17 (2012), 152-168.
- Şen, Cemalettin. *İslam Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2009.
- Taberî. *Câmî’u’l-beyân*. 30 Cilt, Beyrût: Dâru’l-fıkr. 1405.
- Taş, Kemâleddin. *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*. Ankara: Alter Yayınları, 2005.
- Topçu, Nurettin. *Ahlâk*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.

- Uludağ, Süleyman. “Takva”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yaman, Ahmet. “İslam Ahlâkının Ameli Boyutu: İlkeler ve Uygulamalar”. Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2009.
- Yargıcı, Atilla. “Mekkî ve Medenî Sûrelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi”. *İslâmî Araştırmalar Dergisi*. 17/4 (2004), 281-294.
- Yavuz, Yunus Vehbi. *İslam'da Zekât Müessesesi*. 5. Baskı. İstanbul: Doğan Ofset, 1983.
- Yazar, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1982.
- <https://www.milligazete.com.tr/haber/3448971/mehmet-gormezden-ahlaksiz-dindarlik-cikisi>. Erişim 21 Şubat 2020.
- <https://www.sozcu.com.tr/2017/yazarlar/ayse-sucu/ahlaksiz-dindarlik-olur-mu-1881008/>. Erişim 21 Şubat 2020.
- <https://www.diyanehaber.com.tr/sinop-muftulugu/dr-argun-ahlaksiz-dindarlik-sendromu-siddetli-bir-sekilde-yayiliyor-h8049.html>, Erişim 21 Şubat 2020.



## KİTAP TANITIMI

### MİTOLOJİ 101 -Eski Yunan ve Roma Mitolojisi Hakkında Bilmeniz Gereken Her Şey-

*Kathleen Sears,  
Say Yayınları,  
Çeviren: Ekin Duru, 2019,  
s. 256.*

Necati SÜMER

**M**itoloji 101, Eski Yunan ve Roma mitolojisi hakkında yazılmış bilgilendirici, betimleyici, eğlenceli derli toplu bir kitaptır. Bir giriş ve altmış beş başlıktan

\* Doç. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Ana Bilim Dalı, necatisumer@gmail.com, Orchid. Org: 0000-0002-7875-6671.

oluşan kitap, Eski Yunan ve Roma mitolojisi hakkında bilmek isteyeceğiniz her şeyi özetleyen verimli bir çalışmadır. *Bir Söylenceyi Tanımlamak* başlığında tutku, trajedi, savaş ve kahramanlık söylencelerine kısa bir giriş yapılır. Yazar, bu bahiste mitosların araladığı kapılara değinir. *Yunan Öykücüküleri* kısmında, Kadim Yunan'ın velut öykücükülerinden söz eder. Burada Homeros, Hesiodos, Aiskhylos, Sofokles ve Euripides gibi Yunan mitosunun can damarlarından bahseder. *Roma Söylencelerini Yaratanlar* başlığında Vergilius ve Ovidius gibi önemli iki ozanın Roma mitoslarının en sağlam kaynaklarından olduğu değerdendirmesini yapar.

Yazar, *Kaos, Prometheus ve İnsanın Doğuşu* başlığında *Büyük Patlama Kuramının* mitos dilindeki yorumlanışına değinir. Evrenin yaratılışı ve Prometheus'un insanlara yardım etmek için tanrılardan ateşi çalışı bu başlıkta sözü edilen diğder bir konudur. *Evrenin Düzeni: Güneş, Ay ve Şafak* başlığında Güneş Tanrısı Helios, Ay Tanrıçası Selene ve Şafak Tanrıçası Eos'un kısa maceralarına değinir. *Pandora'nın Kutusu* başlığında yazar, Zeus'un armağanına ad olan güzel Tanrıça Pandora'nın öyküsünden bahseder. *Gaia ve Pontus* kısmında Yunan mitoslarında toprak tanrıçası olarak bilinen Gaia ve deniz tanrısı olarak ifade edilen Pontus'un maceralarından söz eder. Ayrıca yazar Pontus, Uranus ve Dağlar karakterlerinin çıkış öykülerine değinmeyi unutmaz.

*Kikloplar ve Yüz Elliler* kısmında yazar, Yunan mitoslarında yer alan hilkat garibesi canavarlardan söz eder. *Edebiyatta Söylenceler* başlığı altında ise mitolojinin edebiyata yansımasını ve esin kaynağı olduğu bazı yapıtları ele alır. *Erkek ve Dişi Titanlar*, yazarın Coeus, Crius, Kronos, Hyperion, İapetus, Oceanus ve diğder altı önemli Titan üzerinde durduğu diğder başlıktır. *Devler* kısmında yazar, Yunan mitoslarında yer alan ürkütücü bir ırka tasvir eder. Bununla ilintili olarak *Typhon* adlı sonraki başlıkta, bu korkunç canavarlardan biri olan Typhon'un öyküsünden bahseder. *Kronos'un ve Zeus'un Doğuşu ve Zeus Kronosa'a Karşı: Titanlarla Savaş* adlı ardı ardına gelen başlıklarda yazar, Kronos'un, oğlu Zeus ile savaşını ve bunların Titanlarla ilişkisini anlatır. *Olympos Dağı ve Mitolojik Yasalar* kısmında Yunan tanrılarının evinden yani Olympos Dağı'nın yasalarından bahseder. Buranın düzeni ve işleyişi özellikle üzerinde durulan temel husustur.

*Olympos'taki On İki Tanrı* başlığı altında Sears, buranın belli başlı tanrı- larını anlatır. Üç erkek tanrı Zeus, Poseidon ve Hades; üç kız kardeş tanrıça Hera, Hestia ve Demeter kendisinden söz edilen tanrı ve tanrıçalardır. Bu- nun dışında Olympos'taki diğer tanrı ve tanrıçalar ise Athena, Ares, Arte- mis, Apollo, Hermes ve Afrodit'tir. Afrodit'in kocası Hephaistos bu başlık- ta sözü edilen diğer bir tanrıdır. Yazar bu başlık altında tanrıları sıraladıktan sonra ilerleyen başlıklarda her bir tanrı ve tanrıçaya ayrı yer verir. Buna göre *Zeus ve Hera* kısmında Zeus ve Hera çiftinin aşk hayatı ve çocuklarından bahsedilir. Yazar, *Poseidon* bölümünde denizler tanrısı Poseidon'un sevgi- lileri, eşleri, kaçamakları, çocukları, iktidar kavgası ve diğer maceralarını anlatır. *Hades* kısmında, yeraltı dünyasının korkunç tanrısı Hades ve onun mitoslardaki işlevinden söz edilir. Bu başlığın devamı olarak *Yeraltı Dün- yasının Haritası* kısmında ise Hades ile bağlantılı yeraltı dünyası, Styx Ir- mağı, Kayıkçı, Kerberos ve diğer yeraltı canavarlarından söz edilir. Dinlere kaynaklık eden Cennet, Cehennem ve Araf motifleri yine bu başlık altında işlenen mitik motiflerdir.

*Sanat ve Müzikte Söylenceler* bölümünde yazar, sinemaya ve müziğe yansıyan mitolojik unsurlardan bahseder. Bu bölümü hem Yunan hem de Roma mitosları bağlamında örnekleyerek açar. *Zeus'un Sayısız Maceraları* başlığında Zeus'un sevgilileri ve kaçamakları problem edinilir. Buna göre Callisto, Aegina, Alcmena, Danae, Ganymede, İo, Elektra, Europa, Semele, Leda, Maia ve Taygete Zeus'un aşk yaşadığı kadınlardan birkaçıdır. *Ölüm- den Kaçış: Yeraltı Dünyası'na Giden Ölümlüler* kısmında yazar, Orpheus, Ae- neas, Theseus ve Sisifos gibi ölümlülerin yeraltına iniş macerasına değinir. Sears, Yunan mitoslarının önemli kahramanlarıyla ilgili ayrıntılı bilgileri ise art arda sıralar. Buna göre *Hestia* başlığında mitoslarda deyim yerindeyse "aile hekimi" olarak bilinen sağlığın ve ailelerin koruyucu ocak tanrıçası Hestia'dan söz eder. Arkasından *Demeter* kısmında tarım, bereket, tahıl ve hasat tanrıçası Demeter'i anlatır. Onun cömertliği ve iyi kalpliliğinin yanı sıra öfkeli oluşu da bu başlıkta ön plana çıkan nitelikler olarak betimlenir. *Athena* başlığında barış ve bilgelik tanrıçası Athena tasvir edilir. Onun Ares ile savaşı ve İlyada Destanı'ndaki rolü tartışılır. Bekarete önem veren Tan- rıça Athena ile ilgili kulte de yine bu başlık altında yer verilir.

Yeraltı dünyasını anlatan bir diğer başlık olan *Ölümlerin Yargıçları* kıs-

mında yazar, Aeacus, Minos ve Rhadamanthys gibi üç önemli yargı dağıtan kahramandan söz eder. Yazar, devamında gelen başlıklarda on iki tanrıyı anlatmaya devam eder. Bu çerçevede *Apollo* başlığında yazar; okçuluk, sağlık, müzik ve sanat tanrısı *Apollo*'yu masaya yatırır. Ayrıca onun etrafında oluşan kültlere ve yaşadığı çapkınlık öykülerine değinir. *Dionysos* bölümünde şarap ve şenlik tanrısı *Dionysos*'un Yunan mitoslarındaki belli başlı görevlerine açıklık getirir. Eğlenceyle özdeşleşen tanrıyı, onun etrafında yapılan şenlikleri ve mitosunun bugüne yansımalarından söz eden yazar, *Ares* başlığı altında ise savaş tanrısı *Ares*'in önemi ve işlevi üzerinde durur. Bu başlıkta *Ares*'in soy ağacı, çocukları, aşkları ve savaşındaki ustalığı dile getirilir. Okçuların ve avcılarının tanrıçası *Artemis*, *Artemis* bölümünde ele alınan diğer bir Yunan tanrıçasıdır. *Athena* gibi *Artemis* de bekaretine önem vermesiyle ön plana çıkan bir tanrıça olarak tasvir edilir.

*Afrodite* başlığında yazar, birçok yapıta ve söyleneceye konu olan aşk tanrıçası *Afrodite*'in Yunan mitoslarındaki önemine değinir. Onun Roma mitosunda *Venus*'ün karşılığı olduğunu dile getiren yazar, bu tanrıçanın yaşadığı aşk maceralarından ayrıntılı olarak söz eder. *Hâlâ Çözümlememiş Gizem: Eleusis Ayinleri* kısmında *Demeter*'in kızının nasıl bir yas mitosuna dönüştüğü ve onun etrafında bir kültürün oluştuğuna değinir. *Hephaistos* başlığında ise zanaatkarların ve demircilerin tanrısı *Hephaistos* konu edinilir. *Afrodite* ile zıt karakter olmasına rağmen onların aşk öyküsünün nasıl geliştiği anlatılır. On parmağında on marifet olan *Hermes*'in haberci, gezgin, sporcu, müzisyen ve bereket tanrısı olması *Hermes* başlığı altında dile getirilir. *Zeus'un Altı Karısı* bölümündeysse *Zeus*'un *Metis*, *Leto*, *Demeter*, *Themis*, *Mnemosyne* ve *Eurynome* adlı eşleriyle yaşadığı gönül maceralarına değinilir. Bu bölümün ardından gelen *Hera'nın Gazabı* başlığı, tanrıçaları kıskanan bir eş olarak *Hera*'nın *Zeus*'a ve diğer tanrıçalara beslediği kıskançlık ve öfke krizlerinin bir anlatısı olarak ön plana çıkar.

*İlham Perileri, Orman Perileri, Satirler ve İyilik Perileri* kısmı, Yunan mitoslarında önemli olan bazı perilerden söz eder. Buna göre ilham perileri sanat tanrıçaları, orman perileri doğa tanrıçaları, satirler şehvetli tanrılar ve iyilik perileri ise güzellik, zarafet ve dostluk tanrıları olarak ifade edilir. *Triton, Hekate ve Pan* bölümünde *Poseidon*'un oğlu deniz tanrısı *Triton*, takıntılı dişi titan *Hekate* ve ormanların tanrısı *Pan* üzerinde durulur. Ardi



sıra gelen ve *Daha Önemsiz Diğer Tanrılar* başlığı altında ise Boreas, Eris, Eros, Eurus, Kaderler, Hebe, Hymen, İris, Nemesis, Nike, Notus, Thanatos, Tyche ve Zephyrus gibi Yunan mitoslarında ikincil önemdeki tanrılardan söz edilir.

*Sinema ve Popüler Kültürde Söylenceler* başlığında Yunan ve Roma mitoslarının beyaz perdeye aktarımı bazı örnekler üzerinden tartışılır. *Scylla* bölümünde güzel bir periyken çirkin bir canavara dönüşen Scylla'nın dokunaklı öyküsüne temas edilir. Savaşçı kadınlar Amazonlar ve onların kendine özgü özellikleri *Amazonlar* başlığı altında betimleyici bir üslupla anlatılır. Bundan sonra altı bölüm boyunca Sears, Yunan mitolojisindeki cezalandırıcı ve korkutucu bazı varlıklara temas eder. Buna göre *Minotor* bölümünde başı boğa, bedeni insan olan bir figürden yani boğayla Pasiphane'nin oğlu Minotor'dan bahsedilir. Onun Theseus tarafından labirentte nasıl öldürüldüğü betimlenir. *Chimera* başlığında ağzından alevler saçan canavar, dişil bir varlık olarak anlatılır. Onun kanatlı at Pegasus'un ehlileştirmesi öyküsüne de değinilir. Çirkin saçlı bir cadı olan Mesuda ise *Medusa* kısmında ayrıntılı olarak öykülenir. *Sentorlar* bölümünde yarı at yarı insan olan yaratıklar konu edinilir. *Diğer Canavarlar: Grisparlar, Erinyeler, Harpiller ve Lernalı Hydra* başlığı altında geceleri ortaya çıkan yaratıklar olan Grisparlar, Erinyeler, Harpiller ve Lernalı Hydra tasvir edilerek anlatılır. *Sfenks* bölümünde Sfenks adlı varlık, bulmaca tanrısı olarak ifade edilir.

*Nasıl Kahraman Olunur* başlığında kahramanların belli başlı özellikleri ve başından geçen olaylar dile getirilir. *Herakles'in On İki Görevi* kısmında diğer bölümün tamamlayıcısı olarak bir tanrı ile insandan olan Herakles'in üstlendiği on iki farklı görevden söz edilir. *Eski Kan Davaları: Athena Ares'e Karşı* başlığında bilgeliği tanrıçası Athena ile savaş tanrısı Ares'in bitmek bilmeyen mücadelesi anlatılır. Medusa'yı yenen tanrı Perseus, *Perseus* kısmında bir aile babası, canavar avcısı ve kahraman olarak tanıtılır. Başka bir bölüm olan *Theseus'ta* bir Atina efsanesinin kahramanı olarak bilinen Theseus'dan bahsedilir. *İason* başlığında Yunan mitoslarında Argonotların lideri olarak bilinen İason'un altın postun peşindeki serüveni anlatılır. Benzer şekilde *Odyseus* başlığında İthaka Kralı bilge, kurnaz ve yol gösterici Odyseus'un hayat öyküsü kısaca dile getirilir. *Akhilleus, Agamemnon ve Diğer Önemli Kahramanlar* bölümünde yenilmez savaşçı Akhilleus, Yunan

komutan Agamemnon ve diğer önemli kahramanlara temas edilir. Akhalar ve Truvalılar arasında savaşın niçin ve nasıl ortaya çıktığı ise *Truva Savaşının Nedenleri* başlığı altında ayrıntılı olarak ele alınır. *Truva Savaşı'nın Kahramanları* bölümünde kısa öykülerle bu savaşa katılanlardan söz edilir. Ardından *Truva'nın Düşüşü* başlığında savaşın kaybedilme sebepleri üzerinde durulur.

Yazar, *Yunan ile Roma Söylencelerinin Kıyaslanması* bölümü altında iki farklı kültüre ait mitosların benzerlikleri ve farklılıkları üzerinde durur. *Aeneas: Truvalı Kahraman* başlığında Roma medeniyetinin teşekkülüne giden yol anlatılır. *Romulus, Remus ve Roma'nın Kuruluşu* kısmında Roma'yı kuran önemli şahsiyetlerden bahsedilir. Yazar, *Romalı Krallar* başlığıyla adını tarihe yazdıran önemli bazı krallardan söz açar. Kathleen Seears, *Günümüzde Söylenceler* adlı son başlıkta Yunan ve Roma mitoslarının sanat, bilim ve gündelik yaşantımızdaki izlerini sürer.

Sonuç olarak Mitoloji 101 adlı kitap bilgilendirici, akıcı ve eğlendirici üslubuyla geniş kitlelere mitolojiyi sevdirecek bir yaklaşımı önelemektedir. Yazar, Yunan ve Roma mitoslarını sistematik bir düzen içinde ele alması da başarılı bir çalışma ortaya koymuştur. Mitosları betimleyici ve öyküleyici bir anlatım yöntemiyle kısa kısa anlatması oldukça başarılıdır. Kathleen Seears'ın bu kitabı Yunan ve Roma mitolojisine giriş bağlamında herkesin okuyabileceği nitelikli bir çalışma olarak ifade edilebilir.

POLITICAL SCIENCE OF RELIGION,  
THEORISING THE POLITICAL ROLE OF  
RELIGION

*Maciej Potz*  
*Palgrave Macmillan, 2020,*  
*s. 192.*

Harun BIÇAKCI\*

**M**aciej Potz, Polonya'nın Łódź Üniversitesi, Siyasal Sistemler Bölümü'nde Siyaset Bilimi profesörüdür. Doktorasını 2006 yılında Katowice'deki Silesian Üniversitesi'nden ve doktora sonrası derecesini 2017 yılında Łódź Üniversitesi'nden siyaset bilimi alanında aldı. Araştırmaları siyaset teorisine (özellikle iktidar teorisi ve demokratik teori) ve din siyaset bilimi dalına (Political Science of Religion ) odaklanmaktadır. İkincisi içinde, özellikle Polonya ve Amerika Birleşik Devletleri başta

\* Arş. Gör., On Dokuz Mayıs Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, [harunbicakci@gmail.com](mailto:harunbicakci@gmail.com), [orcid.org/0000-0002-9222-6124](https://orcid.org/0000-0002-9222-6124)

olmak üzere çağdaş demokrasilerdeki teokrasiler ve dini aktörlerin siyasi stratejileri ile ilgilenmektedir (ix).

Kısaca bakıldığında eser üç ana başlık altında toplam altı bölümden oluşmaktadır. Her bir kısım iki alt bölüme ayrılmıştır. Siyaset bilimi için dini geri kazanmak (Reclaiming Religion for Political Science) başlığını taşıyan birinci kısımda Giriş:Neden Din Siyaset Bilimi Alt Dalına İhtiyacımız Var (Introduction: Why We Need Political Science of Religion) ve Din Siyaset Bilimi Dalı:Alanın Sınırlandırılması (Political Science of Religion: Demarcating the Field) başlıklı iki bölüm vardır. İkinci kısım Teokrasiler (Theocracies) başlığını taşımakta ve İktidarın Dini Meşruiyeti ve Teokrasi Kavramı (Religious Legitimation of Power and the Concept of Theocracy) ile Siyasal Sistemler olarak Teokrasiler (Theocracies as Political Systems) adıyla iki başlıkta ele alınmaktadır. Demokrasiler Din (Religion in Democracies) başlıklı son kısım ise Çağdaş Siyasette Dinin Rolü (The Role of Religion in Contemporary Politics) ile Veto Aktörleri ve Paydaşlar: Polonya ve Amerikan Siyasetinde Din (Veto Players and Stakeholders: Religion in Polish and American Politics) bölümlerinden oluşmaktadır.

Yazar, Giriş:Neden Din Siyaset Bilimi Alt Dalına İhtiyacımız Var başlıklı ilk bölüme özellikle son yıllarda dinin siyasi önemi konusunda farkındalığın arttığı ve çeşitli disiplinlerden akademisyenlerin dikkatini çektiğine değinerek başlamaktadır. Siyaset bilimciler de dini siyaset çalışmalarına geri getirmek için bu hareketin ön saflarında yer almaktadırlar (3). Ancak yazar, mevcut çabalarının başarısız olduğunu savunmaktadır. Bu kitabın amacı da siyaset ve din arasındaki ilişkinin irdelenmesindeki eksikliği gidermeye yardımcı olmaktır.

Bu noktada çabaların başarıya ulaşması adına din siyaset bilimi alt bilim dalı (political science of religion) diye tanımladığı alanın siyaset bilimi disiplininde uygun bir çalışma alanı olarak görülmelidir (4). Devamında ise mevcut din ve siyase ilişkisine dair mevcut yaklaşımların bir kritiğini sunmaktadır. Başat yaklaşımlar olarak “kilise-devlet paradigması”na odaklanmakta ve aralarındaki ilişkiye dair çeşitli sorulara cevap aramaktadır (6-8). Sonrasında kilise-devlet ilişkisini farklı kategorilerde inceleyen çeşitli çalışmalardan söz etmektedir. Ancak Potz’a göre kilise-devlet ilişkisine dair mevcut yaklaşımlar siyaset bilimi alanı için fonksiyonel değildir. Çünkü bu

ilişkinin yasalar ekseninde algılanması (legal blindness) (9); dinin kamusal alandaki yerine ilişkin tartışmaların normatif olarak fazlalığı (normative overload) (10); diğer aktörlerden farklı olarak yapılan analizlerde özel bir muamale için dinin seçilmesi (singling out religion for special treatment) (11-12) nedeniyle siyaset bilimi içinde dinin teorik çerçevesinin yeniden tanımlanması gereklidir. Bu özel girişimine karşın yazar bu giriş mahiyetindeki bölümünde siyaset ve din arasındaki ilişkiyi tartışmaya çalışsa da siyaset biliminin temel kavramları olan siyasal iktidar, hegemonya ve devlet gibi kavramların doğasını kısa da olsa tartışmaması göze çarpmaktadır. Din ve devlet ilişkisine dair yasal-kurumsal yaklaşımın başatlığını savunurken bu yasal-kurumsal bakışın siyasal iktidarın kurumsallaşmasının bir yansıması olduğu da unutulmamalıdır.

İkinci bölüm, din siyaset bilimi disiplinin sahip olması gerektiğini düşündüğü “dokuz tez”le başlar (20-21). Örneğin, din ve dini inançlara dair son dönemlerde yapılan tartışmalara da yol gösterici olması açısından yazarın sekizinci tezi dikkat çekicidir. Sekizinci tezi şu şekildedir: “Dini inançların geçerliliğini veya doğruluk durumunu değerlendirmek gerekli değildir; bireysel ve kolektif aktörleri, belirli siyasi görüş ve tutumları benimsemeleri ve politik davranışları yerine getirmeleri konusunda teşvik ettikleri süreç, bir çalışma konusu olarak “gerçek” ve “nesnel”dirler” (21). Bu bakış açısının alanda yer edinerek yeni bir dilin ikame edilmesi hem siyaset bilimciler, hem de seküler olduğunu iddia eden ve iktidarı hedefleyen kişi, part ve gruplar için de siyasetin dilinin yeniden kurulması demektir. Bölümün devamında temel analiz öğelerinin yeni disiplindeki (din, siyasi sistem, siyasi aktör vb.) kavramsallaştırılmasına geçer ve dinin siyasal rolünün çalışmasının makro, mezo ve mikro düzeylerini birleştiren teorik bir çerçeveyi ortaya koyar. Sonrasında ise disiplin içindeki üç ana araştırma perspektifinin ana hatları ile son bulur: ekonomik, sosyal hareketler teorisi (SMT) ve “kültürel” perspektifler (41-54). Yazara göre bu üç perspektifin entegrasyonu dinin siyasal öneminin kapsamlı bir açıklamasını sunar.

Kısım II (Bölüm 3,4) ve Kısım III (Bölüm 5,6) bu çerçeveyi, din siyaset bilimi alt disiplini içindeki temel çalışma konularının bazılarını araştırmak için kullanmaktadır.

Bu kapsamda, Bölüm 3, iktidarın dini meşruiyetini tartışır, meşruiyet

temelli bir teokrazi kavramını geliştirir. Yazar, teokrasinin kaynağını doğa üstü güçlerden alan bir siyasal sistem olduğunu (66) ve iktidarın dini meşruiyetinin teokrasinin belirleyici bir özelliği olduğunu vurgular (63). Çünkü dini doktrinler, siyasal iktidar için meşruiyet sağlamakla birlikte siyasal sistem için uyarlanabilir ve dengeleyici mekanizmaları da sunmaktadır (78). Bu bağlamda, Potz'a göre çeşitli formlarıyla teokrazi, bir siyasal sistem için rasyonel ve optimal bir seçimdir (82). Bu nedenle meşruiyet ve meşruiyetin gücü ikinci bölümde bahsettiği üç metodolojik perspektif için de önemlidir.

Dördüncü Bölüm iktidarın veraset mekanizmalarına, onun kurumsallaşmasına ve teokrasilerde siyasi kontrol olarak adlandırdığı noktaya odaklanır. Bunun için de teorik güç ilişkilerinin üç yönünü ele alır: yöneticilerin nasıl seçildiği, güçlerinin sistem içinde nasıl kurumsallaştırıldığı ve yönetilenlerin belirledikleri normlara nasıl uyum sağladıkları (87). İlk sorunun cevabı olarak teokratik siyasi sistemlerde tanımlanabilir en önemli halefiyet prosedürlerinden atama, adaylık, seçim, işbirliği, öncelik gibi bazılarını açıklar (88-92). Ancak halefiyet prosedürlerinde olduğu gibi, teokratik siyasi sistemlere özgü çok az kurumsal düzenlemenin varlığına işaret eder (95). Yazara göre teokratik kurumsal rejimler nispeten nadirdir. Hiyerokrasilerde bile, rahip hükümdarlar kendi zamanlarında ve kültürlerinde tipik olan kurumsal düzenlemeleri yeniden üretme eğilimindedir (107). Bölümün devamında, yöneticiler tarafından bilinçli olarak kullanılan toplumsal kontrol için çeşitli siyasi kontrol mekanizmalarını ortaya koyar. Ayrıca, teokrasilerde normlar dinden çıkarıldığını söyler ancak yaptırımların kurumsal rejimin türüne göre değiştiğini belirtir. Teokratik devletlerin de seküler muadillerinde olduğu gibi şiddete başvurduklarını çeşitli örneklerle tartışmaktadır (108).

Beşinci Bölümde sekülerleşme ve resmi otorite konumlarının kaybı karşısında dinin ve dini aktörlerin hayatta kalma stratejilerini açıklamaya çalışır. Potz'a göre "(a) dünyadaki dindarlığın azalması olarak anlaşılan sekülerleşme tezi yanlış; (b) dinin modern bir devletteki toplumsal ve politik işlevlerinin, özellikle de devletin güç aygıtlarıyla kurumsal ve normatif bağlantılarının kademeli olarak ortadan kaldırılması ve Batı'daki merkezi siyasi rolünün bununla ilgili sınırlanması kesinlikle doğrudur; ve (c) örgütlü dinin

kamusal alandan çekilmesi - çoğunlukla yanlıştır.” (117-118). Ayrıca, Potz, çağdaş Batı dünyasının kamusal alanında dinin sürekli varlığına katkıda bulunan oldukça geniş iki hayatta kalma stratejilerini de tanımlar. “Birincisi, din felsefi, yasal ve kurumsal düzeylerde diğer inanç, fikir ve değerler sistemleri arasında özel bir statü iddia eder. İkincisi, dini örgütler siyasal bir sistem içinde siyasal aktörler gibi davranırlar” (121). Sonrasında ise modern devletlerin dine bağlı dönüşüm türleri tablosunu bizlerin dikkatine sunar. Bölümün devamında, Potz, dini örgütlerin, konumlarına meydan okuyan ideolojik, normatif ve kurumsal gelişmelere başarılı bir şekilde karşı koyarak kendilerini demokratik kamusal alana sıkıca yerleştirebildiklerini vurgular. Yazara göre bu “taklit” stratejilerinin (“mimicry” strategies) demokratik siyaset bağlamında meşrulaştırılması dine özgü olmaktan daha kolaydır (139). Son olarak, dini aşırılıkçılığın tartışılmasında çeşitli siyasi analiz düzeylerinden açıklamalara değinerek bölüme noktayı koyar.

Son bölümde (Veto Aktörleri ve Paydaşlar: Polonya ve Amerikan Siyasetinde Din), Potz, dini örgütleri veto aktörleri ve paydaşlar olarak ele almaktadır<sup>1</sup>. Bu bağlamda, dini siyasi aktörlerin rolünü, dinin son yıllarda siyasi süreçleri önemli ölçüde etkilediği iki siyasi sistemde karşılaştırmaktadır: Polonya ve ABD (145). Polonya anayasasının oluşturulma süreci örneğini kullanarak, Polonya Katolik Kilisesi’nin kamu politikasının önemli alanlarında dikkate değer veto gücünü göstermeye çalışır. Polonya Katolik Kilisesi’nin genel politik etkisine kıyasla Amerikan dini örgütlerinin etkilerini genellikle daha konu odaklı bir şekilde uygulayabildiklerini teorik gerekçeleriyle sunar (172). Potz’a göre, Amerikan dini örgütleri kendi ilgi alanlarına giren pek çok siyasi meseleye dahil olmalarına karşın bu meselelerde siyasal paydaşlardır. Polonya’daki Katolik Kilisesi’nin olduğu gibi önemli politika kararlarını nadiren engelleme veya destekleme yeteneğine sahiptirler. Ancak bunun, dinin Amerikan toplumunda ve siyasetindeki rolünün Polonya’dan daha az belirgin olduğu anlamına gelmediğinin de altını çizer (173). Bu değişkenlerin ABD ile Polonya arasındaki karşılaştırmalı

<sup>1</sup> Ona göre, seçim ya da referandum sırasında seçmen grupları veto, ancak seçimler arasındaki dönemlerde paydaşlardır (36).

analizi, farklı siyasi sistemlerde dini aktörlerin farklı potansiyellerini gözler önüne serer.

Sonuç olarak, günümüzde din ve dinin değişen konumu hakkında yapılan tartışmaların yerine oturabilmesi ve çözümlenmeler geliştirilebilmesi adına siyaset bilimi önem taşımaktadır. Bu noktada da yazarın siyaset bilimi alanı içerisinde yeni bir kürsü olarak political science of religion ismiyle bir alt disiplinin oluşturulması gerektiği düşüncesi dikkate değer bir bakış açıdır. Çünkü, dini ritüeller, semboller vb. siyasal sistemin ve devletin devamlılığı, insanların siyasal iktidara gönüllü hizmetinin (kulluğunun) aksamaması için önemli bir araçsallık taşımaktadır. Bu noktada, din üzerine yapılan tartışmaları din sosyolojisi, dinler tarihi, sosyoloji ya da psikoloji gibi alanlardaki verilere hapsolmadan siyaset bilimcilerin ayrı bir kürsü kurarak dine gerekli önemi vermeleri elzemdir. Ayrıca teokrasiyi tanımlarken sadece rahiplerin yönetimi şeklinde ele almaması ve daha genişletici bir yaklaşımla ele alarak kavramsal genişlemeyi sağlaması günümüz siyasetinin çözümlenmesi açısından dikkat çekici bir yeniliktir.



## SİİRT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 Haziran ve 30 Aralık tarihlerinde yılda iki sayı olarak Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal nitelikte akademik bir dergidir (Makale kabul tarihleri: 30 Haziran tarihli sayı için 01 Ocak - 15 Mayıs; 30 Aralık tarihli sayı için 01 Temmuz - 15 Kasım).
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmalarını yayınlamayı ve kamuoyu ile paylaşmayı amaçlamaktadır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Arapça makalelerin Türkçe ve İngilizce başlık ve özet ile Latin Alfabesi kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi de gereklidir.
- Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde yalnızca doktora derecesine sahip araştırmacıların çalışmaları değerlendirilmeye kabul edilmektedir.
- Makale hacmi, 7500 kelimeyi geçmemelidir.
- Metin yazı tipi Times New Roman ve boyutu 12 punto, dipnotlar ise 10 punto olmalıdır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.
- Makalelerin Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.
- Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
- Yayımlanmak üzere gönderilen makaleler **Ön Kontrol, İntihal Taraması, Hakem Değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce Dil Kontrolü** aşamalarından geçirilmektedir. Ön Kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön Kontrol aşamasını geçen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.
- Hakem süreci tamamlanan/hakemden geçen makalelerin en az 150 en fazla 200 kelime-lik öz/abstract ve en fazla 5 kelimelik anahtar kavramlar/keyword içermesi gerekir.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, **İsnad Atf Sistemini (The Isnad Citation Style)** kullanmaktadır.
- Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

