



DİN VE BİLİM

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717

YIL/YEAR: 2020

CİLT/ VOLUME: 3

SAYI/NUMBER: 2

İslam ve Demokrasi Tartışmaları Bağlamında Selefi Öğreti ve 'Beşeri İdeolojiler' Retoriğinin Tarihsel Kökleri

Ertuğrul CESUR

İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları

Bayram ÇINAR

İhlâs Kavramının Tahlili (Sözlük Bilim ve Kur'ân Âyetleri Özelinde)

Sümeyye SEVİNÇ

Mevlânâ'da Öne Çıkan Bazı Ahlâkî Değerlerin ve Kusurların İşlenişi ve Eğitim Açısından Tahlili

Hacer ÇETİN

Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım

Hatice GÜL

El-Hurûc Mine'l-Hilâf Kâidesi ve Şâfiî Mezhebinde Uygulanması

Muhammet BAĞÇIVAN

İmâm Mâlik'in Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh

Halil KILIÇ

Albert Einstein'ın Din Felsefesi

J. A. FRANQUIZ

Sempozyum Tanıtımı: "İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar)"

Abdullah DOĞAN - Furkan ÇELEBİ



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2020 Cilt/Volume:3 Sayı/Number:2 e-ISSN: 2667-7717

KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

BASIM TARİHİ

31 Aralık 2020

YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce & Arapça

SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

PUBLICATION DATE

December 31, 2020

LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English & Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan uluslararası hakemli bilimsel ve akademik bir dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler, ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTİVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye
Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to : dinbil@alparslan.edu.tr

Tel: (90 436) 249 4949

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



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2020 Cilt/Volume:3 Sayı/Number:2 e-ISSN: 2667-7717

Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Sahibi/Owner

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT

Genel Yayın Yönetmeni/Editor in Chief

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN

Editör/Editor

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Alan Editörleri / Field Editors

Temel İslam Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Basic Islamic Sciences Department

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ARCA

Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Editörü

Editor of Philosophy and Religious Sciences Department

Dr. Öğr. Üyesi Teceli KARASU

İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Editörü

Editor of Islamic History and Arts Department

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Burak ÇAKIN

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Muş Alparslan Üniversitesi-Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AYDIN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mesut YİĞİT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Hasan HARMANCI	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Ezekiel Nathan HILLGREEN	Regina Apostolorum Üniversitesi - Vatikan
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI	Siiirt Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Murat KAYRI	Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ	Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC
Doç. Dr. Cemil ORUÇ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İsmail Çalışkan	Ankara Üniversitesi - Türkiye

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Arş. Gör. İbrahim YILDIZ – Arş. Gör. Arda DİNÇER






ARAPÇA DİL EDİTÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Dr. Mahmood GAWSANI – Dr. Hicham AI MUWALLAT

Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	İSAM		ASOS Index		Google Scholar
	İlahiyat Atf Dizini		Bielefeld Academic Search Engine (BASE)		

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceleryazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published on the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Sürelî Yayınlanan, Uluslararası Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:3 Sayı:2 – Vol:3 Issue:2

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Yazar / Author	Makale / Article	Sayfa No
Ayhan ERCÜMENT	Editörden / Editorial	5
Ertuğrul CESUR	İslam ve Demokrasi Tartışmaları Bağlamında Selefi Öğreti ve 'Beşeri İdeolojiler' Retoriğinin Tarihsel Kökleri <i>The Salafist Doctrine in the Context of Islam and Democracy Debates and the Historical Roots of 'Human Ideologies' Rhetoric</i>	6-28
Bayram ÇINAR	İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları <i>The Possibility of Talking About God in Islamic Theology: Debate of Religious Language</i>	29-48
Sümeyye SEVİNÇ	İhlâs Kavramının Tahlili (Sözlük Bilim ve Kur'ân Âyetleri Özelinde) <i>Analysis of the Concept of Ihlâs (in Terms of Lexicography and Qur'ân)</i>	49-67
Hacer ÇETİN	Mevlânâ'da Öne Çıkan Bazı Ahlâkî Değerlerin ve Kusurların İşlenişi ve Eğitim Açısından Tahlili <i>Processing of Some Moral Values and Defects that Stand out in Mewlana and Analyzing Them from the Point of View of Education</i>	68-82
Hatice GÜL	Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım <i>A Sociological Approach to Understandings and Relationships of Love in the Changing Urban Family</i>	83-96
Muhammet BAĞÇIVAN	El-Hurûc Mine'l-Hilâf Kâidesi ve Şâfiî Mezhebinde Uygulanması <i>The Principle of al-Khuruġ Minal Khilaf and Its Application in Shafii Sect</i>	97-120
Halil KILIÇ	İmâm Mâlik'in Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh <i>Hypothetical Fiqh in Imam Malik's Thought of Law</i>	121-137
J. A. FRANQUİZ	Albert Einstein'ın Din Felsefesi <i>Albert Einstein's Philosophy of Religion</i>	138-144
Abdullah DOĞAN - Furkan ÇELEBİ	Sempozyum Tanıtımı: "İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar)" <i>Symposium Introduction: The Criticism Culture and Morality of Tolerance in İslamic Thought II (Classical Period -VII AD. -XII. Centuries), (7 December 2020, Muş/Turkey)</i>	145-150
Yayın Politikası	<i>Editorial Policies</i>	151-154

Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT - dinbil@alparslan.edu.tr



Editörden

Değerli okurlarımız,

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Din ve Bilim'in, 3. cilt 2. sayısını sizlerle buluşturarak yayıncılık hayatında 3. yılınızı tamamlamış olmanın sevinç ve heyecanı içindeyiz. Dergimiz başta ilahiyat alanı olmak üzere dinî araştırmalarla ilgili bütün sosyal bilim alanlarından Türkçe, Arpça ve İngilizce dillerinde makale, çeviri, sempozyum değerlendirmesi, kitap kritiği kabul eden akademik uluslararası hakemli bir dergidir. Derginin öncelikli amacı, hem Türkiye'den hem de dünyanın çeşitli yerlerinden bilim adamlarına ilahiyat ve sosyal bilimler alanındaki nitelikli ve özgün çalışmalarını akademik çevrelerin dikkatine sunabilecekleri bir platform imkânı sunmak, böylece akademik bilginin üretilmesine ve yayılmasına olanak sağlamaktır.

Niceliğin hüküm sürdüğü akademik dünyada, hem ilgili olduğu alana katkı sağlayan nitelikli ve özgün makaleler için bir tercih sebebi olmanın hem de bu özelliklere sahip olmayan makaleleri yayımlamamayı göze almanın oldukça güç olduğunu ifade etmeliyim. Bununla birlikte Din ve Bilim Dergisi, genç bir dergi olmasına rağmen, akademik yayın çevrelerinde saygın bir yer edinebilmek hedefiyle, benimsemiş olduğu yayın ilkeleri doğrultusunda hareket etmektedir. Bu doğrultuda makaleler; intihal taraması, ön-değerlendirme, kör hakemlik ve editöryal okuma süreçlerinden geçirilmektedir. Aralık 2020 sayısı için değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmış ve editöryal ile değerlendirme süreçlerini geçmiş bulunan 7 araştırma makalesini, 1 çeviri makaleyi ve 1 sempozyum tanıtım yazısını dikkatlerinize sunuyoruz.

Dergimiz yayın dünyasında yeni bir dergi olmasına rağmen, yayın politikamıza azami derecede riayet etmeyi ilke edindik. Akademik dergicilikte dergilerin prestiji, taranılan dizin ve indeksler üzerinden değerlendirilmektedir. Şimdiye kadar dergimizi indekslere başvuruya hazır hale getirmek için uğraş verdik ve büyük oranda dergimizin altyapısını başvuruya hazır hale getirdiğimizi söyleyebilirim. Bundaki sonraki süreçte hedefimiz, çeşitli ulusal ve uluslararası indekslerde taranmaya ağırlık vermek yönünde olacaktır.

Dergimizin bu sayısında bilimsel çalışmalarıyla katkı sağlayan bütün yazarlara çok teşekkür ediyorum. Herhangi bir karşılık olmadan tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alan, büyük bir özveriyle makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara eşsiz katkılarda bulunan hocalarıma şükran ve minnettarlığım, şüphesiz lalettayin ifadelerin ötesindedir. Ayrıca danışma ve yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, redaksiyon ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma, özellikle Arş. Gör. Furkan Çelebi, Arş. Gör. Muhammet Lütfü Tatlısu ve Arş. Gör. Şaban Argun'a ve son olarak desteklerini esirgemeyen dekan yardımcımız Sayın Dr. Öğr. Üyesi Tecelli Karasu'ya teşekkürlerimi sunuyorum.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT

Editör



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 6-28

İslam ve Demokrasi Tartışmaları Bağlamında Selefi Öğreti ve 'Beşeri İdeolojiler' Retoriğinin Tarihsel Kökleri

The Salafist Doctrine in the Context of Islam and Democracy Debates and the Historical Roots of 'Human Ideologies' Rhetoric

Ertuğrul CESUR

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı.

Dr. Lecturer, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Sects, Muş/Turkey

e.cesur@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3915-8780

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Kasım/ November 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.832372

Atıf / Citation: Cesur, Ertuğrul. "İslam ve Demokrasi Tartışmaları Bağlamında Selefi Öğreti ve 'Beşeri İdeolojiler' Retoriğinin Tarihsel Kökleri. / The Salafist Doctrine in the Context of Islam and Democracy Debates and the Historical Roots of 'Human Ideologies' Rhetoric'. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 6-28. doi: 10.47145/dinbil.832372

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

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

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Daha çok dışlayıcı bir söylem olarak bilinen *Selefilik* aslında İslam ilahiyatının da temel problematiğini teşkil eder. Ancak ortaya çıkışı İslam tarihinde erken dönem iç sorunları takip ettiğinden ve tartışmaya açıldığında tüm bu sorunları göğüslemeyi gerektireceğinden ilahiyat çevrelerinin bile çoğunlukla uzak durduğu bir konu olarak kalır. Tarihte "Selefi agresivite" 10. yy'da Eş'arilik tarafından bir "yumuşak geçişle" hafifletilebilmiş ve Eş'ari öğretiyi benimseyen devlet aygıtınca baskılanmış ise de bu süreç analitik-sistematik tutarlılıktan çok politik hesaplaşmalar içinde gerçekleştiğinden sorun zaman zaman nüksederek yüzyıllar boyunca canlılığını korumayı başarmıştır. I. Dünya Savaşı'nın ardından uzun bir süre -en azından Türkiye'de- Selefilik gündemden düşer. Ancak 1950'li yıllardan itibaren yeni bir hareketlilik başlar. 1970'lerin sonuna kadar yıldan yıla artan çeviriler yoluyla Türkiye için de Selefilik adına "pasif" ancak yeni din düşüncesinin şekillenmesinde belirleyici olan bir etkiden söz edilebilir. Öyle ki, dindarlığın Türkiye'ye özgü kültürel formlarını dahi dışlayan Selefi düşünceye bizzat muhafazakâr kesimlerde belli bir tepki görülür. Ancak yine sorunun özüne cevap vermekten hayli uzak bu tepkiler gerçekte bir "alan kapma" mesabesinde kalır. Bu dönem özellikle Seyyid Kutub ve Mevdudi gibi *Neo Selefi* isimlerin kitapları Türkçeye aktarılır. 1979 tam bir dönüm noktası olur. SSCB'ye karşı "Afganistan cihadı" başlarken Türkiye de 12 Eylül Darbesiyle Selefi yayın çevirilerinde adeta patlama yaşanır.

Anahtar Kelimeler: İslam, Kozmoloji, Selefilik, Eş'arilik, Demokrasi,

Abstract

Salafism, which has become known as an exclusionary discourse, actually constitutes the basic problematic of Islamic theology. However, since its emergence follows internal problems in the early period in Islamic history and will require confrontation with all these problems when opened for discussion, it remains a topic that it mostly avoids even in theological circles. Although "Salafist aggressiveness" in history was mitigated by the Ash'arism in the 10th century with a "soft transition" and suppressed by the state apparatus that adopted the Ash'ari doctrine, this process took place in political showdowns rather than analytical consistency, the problem sometimes recurred and kept its vitality for centuries has succeeded. Salafism disappears a long time- et least in Turkey- from the agenda after the First World War. However, a new dynamism starts from the 1950s. Through translations increased year by year until the end of 1970 for Turkey "passive" but on behalf of Salafism in shaping the new religious ideas it may be mentioned a decisive impact. Such that, to Salafism that excludes even the specific cultural forms of Turkey's religiosity, are seen react in certain conservative circles. However, these reactions, which are still far from answering the essence of the problem, remain in fact like "grabbing space". During this period, the books of Neo Salafist names such as Seyyid Kutub and Mawdudi were transferred to Turkish. 1979 becomes a real turning point. Against the USSR "Afghan Jihad" begins, after the September 12 coup in Turkey, there was a sharp increase in the translation of Salafi publications.

Keywords: Islam, Cosmology, Salafism, Ash'arism, Democracy,

Giriş

Daha çok dışlayıcı söylemleri ve son çeyrek asırda özellikle Müslüman coğrafyadaki eylemleriyle gündeme gelen *Selefi* hareketlerin¹ "din dili" aslında İslam ilahiyatının da en temel problematiğini teşkil eder. Ancak tarihsel kökeninde erken dönem iç sorunlarla doğrudan ilgili olan Selefi öğretiyi tartışmaya açıldığında tüm bu sorunları göğüslemeyi gerektireceğinden ilahiyat çevrelerinde bile çoğunlukla etraftan dolaşılabilir bir konu olarak kalmaktadır. Kendisini dayandırdığı Hanbeli geleneğin tarihine bakıldığında aslında Selefi agresivitenin temellerine de inilmiş olur. Emevilerin yıkılmasının (750) ardından belli bir Ehli Hadis çevrenin yeni siyasi otoriteyi (Abbasiler) tanımama yönündeki tutumu Ahmed bin Hanbel (ö. 855) ile tam bir kutuplaşmaya dönüşür. Emeviler döneminde saray tarafından desteklenerek teşekkül etmiş *riwayet kültürü*² üzerinden dinin en iddialı

¹ Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslami Akımlar*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 70.

² Bkz. İbn Hacer Askalani, *el İsabe fi Temyizi's Sahabe*, (Beyrut: Mektebetü'l Asriyye, 2012), 5: 483.

yorumu (ya da yorumsuz temsili) olma iddiasındaki bu çevreyle yaşanan gerilimin ardından Abbasi yönetiminin tavrı halife Mütevekkil döneminde (847-861) yumuşar. Ancak özellikle 10. yy.a gelindiğinde neden oldukları şiddet hareketleriyle yeniden sorun haline gelen Hanbelilik, siyaset ve ulema çevrelerinde daha köklü bir çözüm arayışına neden olur. Hanbeli tavrı, bu dönem Mutezili öğretiyi terk edip Ehli Hadis görüşü benimsediğini deklere eden İmam Eş'ari³ (ö. 936) tarafından "içerden" bir "yumuşak geçişle" hafifletilmek istense de Hanbelilerin tavrı hiç de müspet olmaz. Fakat onun getirdiği bu açılım Hanbeliler konusunda devlet aygıtının tavrını da yansıtır. Sonuç olarak Hanbelilik ile kurulmaya çalışılan ilişki daha baştan tek taraflı ve felsefi tutarlılıktan çok politik hesaplara ve dengelere göre gerçekleşir. Böylece sorun devlet otoritesinin zafiyet gösterdiği dönemlerde nüksederek yüzyıllar boyunca canlılığını korumayı başarır. Modern dönemde ise Batı karşısında yaşanan gerilemeye paralel olarak İslam dünyasında meydana gelen siyasi otorite boşluğu sorununun, *Vahhabilik/Selefilik* suretinde yeni bir aşmaya evrilmesine ve I. Dünya Savaşı sonrası da Arap dünyasındaki din algısını ciddi şekilde belirlemesine imkân verir.

Osmanlı'nın parçalanmasıyla sonuçlanan I. Dünya Savaşı'nın ardından uzun bir süre -en azından Türkiye'de- Selefilik gündemden düşer. Ancak 1950'li yıllardan itibaren yeni bir hareketlilik başlar. 1970'lerin sonuna kadar yıldan yıla artan çeviriler yoluyla Türkiye için de Selefilik adına "pasif" ancak yeni dinî düşüncenin şekillenmesinde belirleyici olan bir etkiden söz edilebilir. Öyle ki, dindarlığın Türkiye'ye özgü kültürel formlarını dahi dışlayan Selefi düşünceye bizzat muhafazakâr kesimlerde belli bir tepki görülür. Ancak yine sorunun özüne cevap vermekten hayli uzak bu tepkiler gerçekte bir "alan kapma" mesabesinde kalır. Bu dönem çevirisi yapılmamış onca klasik temel eser dururken özellikle Seyyid Kutub ve Mevdudi gibi *Neo Selefi* isimlerin kitapları Türkçeye aktarılır. 70'li yılların ikinci yarısı Batı sistemi için Soğuk Savaş'ın sonuna gelindiğine ilişkin kesin kanaatler oluşur⁴ ve 1979 tam bir dönüm noktası olur. SSCB'ye karşı "Afganistan cihadı" başlarken Türkiye de 12 Eylül Darbesiyle yeni uluslararası duruma ayak uydurur.

80'ler, Selefi literatürün Türkçeye aktarımında adeta patlama yıllarıdır. Bu kitaplarda temel vurgu İslam adına "Kur'an ve Sünnet'e dayalı" bir yönetim kurmaktır. Bunun karşısında dünyadaki tüm rejimler, ideolojiler, felsefi akımlar ve kavramlar "beşeri"; yani "kifayetsiz insan aklının ürünüdür." Oysa olması gereken, her türlü sosyolojik sürecin ötesinde "ilahi yasalara" (Kur'an - Sünnet) dayanmaktır. Yaşanan sorunlar "beşeri aklın ürünü" yasalardan kaynaklanmakta olup "Kur'an ve Sünnet'e dayalı yönetimde" bu sorunlar da kendiliğinden ortadan kalkacaktır! Hayatı okumada -klasik literatür açısından bakıldığında bile- oldukça yüzeysel bir "fıkıh jargonuna" dayanan bu metinlerde konu daha çok bir "yasa (hukuk) sorunu" olarak görülür ve "Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyenler kâfirdir" retoriği onca yayının özetidir. *Kur'an ve Sünnet* dışı addedilen her düşünce ve kavram reddedilmekle birlikte özellikle modern kavramlar "beşeri" ya da "Batıdan gelme" olduğu için kategorik olarak merduttur. Elbette "beşer aklına" dayalı bir siyaset kuramı olan, siyasi iktidarın "yedinci kat semadan" değil toplumdan (beşer) neşet etmesi gerektiği fikrine dayanan "demokrasi" kavramı da bu kategoride baş düşman (küfür) olup hangi parti için olursa olsun "oy kullanmak" dahi "imandan çıkma" mesabesinde din dışıdır.⁵

Son derece basit olmasına karşın ciddi bir tarih-sosyoloji bilgisi olmayan, kültür düzeyi düşük gençler ve kimi gayrı memnun unsurlar için oldukça "anlaşılır" ve cazip bu "muhalif" söylem tüm keskinliğiyle 80'li yıllarda pasifizmden çıkmaya, daha eylemsel bir tavra yüz tutar. Sovyet sisteminin çöktüğü 1990'larla yeni bir dönemin kapıları aralanır. *Yeni Dünya Düzeni* şartlarında Selefi öğreti mantıksal sonuçlarına erer ve Afganistan'da dahi daha önceki yapılardan çok daha agresif bir hareket

³ Bkz. Hikmet Yağlı Mavil. "Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'ari". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Haziran 2012), 21/2: 89.

⁴ Bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, (Ankara: Sevinç Mtb. 1969), 5.

⁵ Bkz. Mehmet Metiner, *Yemyeşil Şeriat, Bembeyaz Demokrasi*, (İstanbul: Karakutu Yayınları, 2008), 93.

olarak *Taliban* suretinde somutlaşır. 2000'li yıllara gelindiğinde Afganistan sınırlarını da aşar ve önce *El Kaide*, sonra *İŞİD* ile kan donduran beynelmilel eylemler başlar. Tüm bu süreçte Türkiye muhafazakârlığı, dünya medyasındaki kötü şöhreti ve “tekfirci” söylemleri nedeniyle Selefi yapıları sahiplenmez ancak teorisi yazılmış bir karşıtlık da sergilemez. Muhafazakârlığın tekfircilikten sakınabilmesinin nedeni, Selefilikten ayrıştığı temel kaynaklara dayalı, tutarlı bir teoriye sahip olduğundan değil, tarihsel tecrübeler sonucu yoğurularak gelişmiş belli bir sağduyu ve “refleks” geliştirmiş olmasıdır. Ne var ki, çözmek yerine üzerinden atlanarak modern zamanlara kadar gelmesine göz yumulan sorunlar zaman zaman sağduyunun dahi baş edemediği ve hatta kötüye kullanıldığı durumlara neden olur. Pek çok alanda görülmesi mümkün olan bu sorunsalın en tipik yansıması, demokrasi kavramına ilişkin muhafazakâr isteksizliktir. Onlarca yıldır *Sağ muhafazakâr partilerin “demokrasi”* konusundaki iddialı söylemleri dahi *muhafazakâr tabanda* bu kavramın içselleştirilmesinde en ufak bir etki uyandıramadığı gibi en ılımlısından en aşırısına dinî cemaatlerin *demokrasi* kavramını açıkça “din dışı” niteledikleri sıklıkla görülür. Bu hengâmede Sağ siyasilerin demokrasi konusundaki olumlu ifadeleri yazılı kültürde çok da konu edilmez, siyaseten söylenmiş kabul edilir. Yapılan izahtan anlaşılacağı üzere sorunun özüne ulaşmak için aslında modern dönem sonuçlarından çok klasik dönem köklerine inilmesi gerekmektedir. Fakat ondan önce muhafazakâr taban tarafından bu kadar şeytanlaştırılan “demokrasi” kavramının kısaca tarih ve felsefesine bakmakta da fayda var.

1. Demokrasinin Mantığı ve Kozmolojik Temelleri

Bilindiği üzere demokrasi kavramının kökleri antik Yunan'a gider. Modern dönemde ise Avrupa tarihinde Aydınlanma düşüncesine dayanır.⁶ Ancak felsefi temellerine inildiğinde kavramın modern anlamıyla, tarihte insanoğlunun benzer sorunlara cevap ararken benzer sonuçlara varmasının Batıdaki tezahüründen ibaret olduğu görülür. Tarihi bilgilerin de gösterdiği üzere kadim zamanlardan beri insan toplulukları (boy, kabile, klan vb.) kendi içlerinde alt kollara bölünür ve böylece aynı soyun alt kümeleri şeklinde yeni *akraba topluluklar* oluşur. Alt kollar genellikle daha dar ve ilişkiler hala çok daha iç içe olduğundan liderlik görevinde doğal olarak doğrudan kişinin kendisinden gelen karizma, tecrübe (yaş), bilgelik, kahramanlık gibi vasıflar öne çıkar.⁷ Bu durum diğer akraba *alt boylarda* da işler ve böylece bu vasıflı liderlerin bir araya gelmesiyle tüm boyu temsil eden bir “meclis” (toy /kurultay /şura /konsül) teşekkül eder. Bu mecliste de “eşitler arası birinci” (Lat. *Primus inter pares*) olarak boyun geneli için bir lider (bey, emir, lord) seçilir. Böylece liderlik alt boylardan birinde olsa da tüm farklılıkların temsil edildiği bir mekanizma (idare) işler. Demokrasi kavramının geldiği Antik Yunan'ın *şehir devletleri* de böylesi bir yönetim sisteminin -kendi şartlarında- oldukça gelişmiş bir örneğidir.⁸

Bu siyasi - sosyal mekanizmanın tüm kültürlerde kozmolojik - teolojik açılımı da vardır. Bilindiği üzere Orta Çağ'ın sonuna kadar insanoğlunun içinde yaşadığı dış dünyaya ilişkin kabulleri nesnel bilgiye dayalı sistematik düşünceden çok duyularının sınırlarında şekillenmiş algılarına dayalı efsanevi anlatılardan oluşmaktadır. *Dünya merkezli* bu evren modeli matruşka gibi “iç içe geçmiş katmanlı kürelerden” oluşur. Bu sistemde “tanrının mekânı” en üst katmandır ve yeryüzündeki egemenliğin kaynağı da oradan gelir. Eski Türklerde hükümdarlık makamına seçilen kağan toyda “kut” alır yani; *göksel* bir yetki olarak kendisine beylik verilir.⁹ Toy, “gök tanrı” adına kut vekilini belirler.¹⁰ Kağan, toyda yapılan istişare sonucu tüm boyların görüşü alınarak seçilir. Toy, kağanı seçtiği gibi görevden de alabilir. Buna göre toy kağanın da üzerindedir. Göktürklerde toy, İrtiş

⁶ Jean François Kervegan, “Demokrasi”, *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, trc. İsmail Yerguz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2011), 192.

⁷ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, (Beyrut: Dârul Fikr, 2001), 1: 332.

⁸ Bkz. Ulrich Wilcken, *Griechische Geschichte im Rahmen der Altertumsgeschichte*, (München: R. Oldenbourg Verl., 1973), 26.

⁹ Sait Başer, *Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre*, (İstanbul: İrfan Yayınları, 2011), 18.

¹⁰ Bkz. Yaşar Bedirhan, *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*, (Konya: Eğitim Yayınları, 2019), 94-95.

Kağan'ı tahttan indirmiş, yerine Ozmuş Kağan'ı tayin etmiştir. Avrupa'da da benzer yapılar görülür. Frankların erken döneminde "Gaukönige" adı verilen Cermen boylarının liderlerinin yanında kralın "eşitler arası birinci" statüsü vardır.¹¹

Ancak zamanla ülke genişler (*boy devleti* olmaktan çıkar), fetihlerle zenginleşir ve boyun beyinde, "monarşik eğilimler" baş gösterir. Böylece diğer alt beyler mutlak otorite karşısında birincil tehdit olarak görülür ve bir bir tasfiye edilir. Artık bir "genel meclis" yok, sadece bürokratik bir mekanizma olarak kralın memurlarından ibaret "idari kurul" (divan) vardır.¹² Genişleyen sınırlar ve artan nüfus, alt beyler için krala ulaşmakta bir engele dönüşür. Bundan böyle hükümdarlığın el değiştirmesi de seçimle (meclis) değil, "babadan oğula" gerçekleşir. Hükümdar akraba boylara güvenemediğinden işleri tahtına göz dikemeyecek yabancı unsurlardan asker (devşirme) ve bürokratlarla yürütür. Tüm bu süreci İbn Haldun (ö. 1406) şöyle özetler:

Devlet ikinci devresinde bulunduğu onları istibdadı altına alarak hükümdar ululuğu ancak kendi şahsında topladıktan ve onları devlet işlerini ortaklaşmaktan uzaklaştırdıktan sonra devleti kuran bunlar hükümdarın düşmanı olurlar. Hükümdar bunların kuvvetini kırarak devlet idaresinden uzaklaştırmak için kendi neslinden olmayan yardımcıları aramağa mecbur olur. Bu yabancı kuvvetler onlara galebe çalar, bu yabancıları memuriyetlere tayin eder.¹³

Artık genel meclis ile işi olmayan hükümdar otoritesinin meşruiyeti için yeni argümanlara ihtiyaç duyar. Bu maksatla inanç sistemi yorumlanarak mutlak otorite için kozmolojik - teolojik mesnetler üretilir ve sonuçta hükümdarın doğrudan "tanrı tarafından seçildiği" tescillenir. Artık "kut" toplumu temsil eden meclis kanalıyla değil, doğada; dış dünyada görüldüğü iddia olunan "yıldız kayması", "güneş tutulması" gibi olağanüstülükler, dinî-kozmik semboller ya da -ucu tanrıya uzanan- kutsal ataların asil soyundan (kutsal kan, nesep, Kureyşilik vb.) gelme gibi "seçilmişlik" göstergelerinde aranır. Sonuç olarak tanrı ile hükümdar arasında toplumsal irade ve temsilcisi meclis bay-pas edilmiş, hükümdar doğrudan *yedinci kat semadaki tanrının yeryüzündeki vekili* olmuştur. Artık hükümdarın iradesi, tanrının iradesinin yansıması olup tanrının yeryüzüne yansıyan *silueti, gölgesi* vb. anlamında "lakaplar" (sıfatlar) alır. Bu şekilde kozmik-ontolojik delillerle temellendirilmiş "pederşahi" (patrimonyal) yönetimde mülk (devlet) tanrının, tanrı adına da hükümdarındır. Bu tanrısal temsil iddiası dünyanın dört biryanında sayısız söyleneceye konu olmuştur.

2. İslam'ın Siyaset Felsefesi

Aslında pratik gerçeği "monarşiden" ibaret olsa da Mart 1924'te Hilafetin ilgası İslam dünyasında büyük bir boşluk hissi uyandırır. Bu durum karşısında Mısırlı Ali Abdurrazık daha 1925 yılında yayınlanan *İslam'da İktidarın Temelleri- أصول الحكم الإسلام* kitabında, "İslam'da belli yönetim biçiminin olmadığı" görüşünü dile getirerek bir anlamda olayı normalleştirmeye çalışır.¹⁴ Kitap kendi döneminde büyük bir öfkeye neden olmuş ve yazara pahalıya patlamışsa da zamanla Abdurrazık'ın görüşü yaygın kanaat haline gelir. Ancak bu kanaat aslında Abdurrazık'ın kitabının içeriğiyle kıyaslandığında son derece "indirgeme" kalmaktadır. Zira küçük hacmine rağmen eserin içeriği bugünden bile İslam düşüncesine ilişkin çok ileri bir siyaset felsefesi tartışması yapmaktadır. Kitapta halifenin yetkisinin doğrudan yedinci kat gök semasında olduğuna inanılan Allah katından mı, toplumdan mı geldiği gibi konuları oldukça yetkin bir dille tartıştığı görülmekte, aynı tartışmanın Orta Çağ sonlarında Avrupa'da da yapıldığına dikkat çekilmektedir.¹⁵

¹¹ Bkz. Heinrich Dannenbauer, *Grundlagen der Mittelalterlichen Welt, Skizzen und Studien*, (Stuttgart: W. Kohlhammer Vrl., 1958), 173.

¹² Bkz. Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik, (XVII. yüzyıla kadar)", *Belleten*, 61/232 (1997), 680.

¹³ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 229.

¹⁴ Bkz. Mehmet Görmez, "İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı", *İslami Araştırmalar Dergisi*, (Yaz-Güz 1985), 8/3-4, 225.

¹⁵ Bkz. Ali Abdurrazık, *İslam'da İktidarın Temelleri*, trc. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: Birleşik Yayınları, 1995), 31-32.

Bilindiği üzere yedi kat gök (seba semavat) kozmolojisi İslam öncesi Arabistan yarımadası için de geçerlidir. Son derece katı kabile düzeninin hâkim olduğu yarımada ciddi şekilde Sasani kültürünün etkisinde olup düalist bir metafizik hâkimdir.¹⁶ Bu şartlarda ortaya çıkan İslam tüm bu metafiziği değiştirdiği gibi siyasal meşruiyette “tanrısal temsil” iddialarının dayandığı kozmoloji algısında da ciddi revizyonları gerektirir. Kur’an Hz. Peygamber’in vahye muhatap oluşunu ne onun soyuna nispet eder, ne de doğaüstü kabiliyetlerine. Hz. Peygamber’in Allah tarafından muhatap alınışı onun “ahlakına” dayandırılır.”¹⁷ Bunun dışında kendisinde hiçbir insan ötesi durum yoktur. (*Ben de sizin gibi bir beşerim.*)¹⁸ Böylece sınıflı toplum düzenlerinin temel dayanakları (kutsal kan, ilahi soy, metafizik güç vb.) açıkça reddedilir. Bilindiği üzere uyarlık ile barbarlık arasındaki en temel fark yazılı kültürle geçilmesidir.¹⁹ Cahiliye Arapları gibi yazılı hukuk kurallarının olmadığı, düzenin kabileler arası dengeye dayandığı toplumlarda güçlü olan haklıdır. Uygur toplumda ise haklılık bireylerin ait olduğu grup, kabile vb. güç merkezleri arasındaki dengeye göre değil, herkesin altında imza koyduğu, ayrımcılık gözetilmeyen normlardan ortak yazılı sözleşmeden alır.

2.1. Hz. Peygamber Pratiğinde İdeal Toplum Olarak Ümmet

Hz. Peygamber’in Yesrib’e hicretinden sonra ilk yaptığı iş bir “yazılı belge” ile kentteki tüm unsurları bir arada yaşayabilecekleri ortak bir paydada buluşturmak olur. Son derece eşitlikçi adilane ilkelerden oluşan belgede bir *ümmet* tanımı de görülür. Bu tarifin sadece Müslümanları değil, belgeye imza koyan herkesi kapsadığı açıkça görülmektedir:

هذا كتاب من محمد النبي بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومن اتبعهم فلحق بهم وحاهد معهم. إنهم "أمة" واحدة من دون الناس.²⁰

Bu, Kureyşli Müminler ve Müslümanlar ile Yesribliler ve onlara tabi olanalar ve onlardan sayılanlar ve onlarla birlikte savaşanlar arasında Peygamber Muhammed (as) tarafından (yazdırılmış) vesikadır. Bunlar, diğer insanlardan ayrı tek bir “ümmet” teşkil ederler.

Bundan böyle Yesrib şehri bir “Medine” vasfı kazanmıştır. Medine bir çeşit “cumhuriyet” anlamındadır. Hz. Peygamber’in bu pratiğinden hareketle *ümmet* kavramı için belli bir coğrafyayı yurt edinmiş, birbirlerinin hukukuna saygı çerçevesinde bir arada yaşama idealini yansıtan bir *yazılı belgeye* imza koymuş, bu belgeyi iktisadi ve askeri olarak da koruyabilecek *güce sahip* topluluk olduğu söylenebilir. Öyle ki Medine’de yaşayan ve bu belgeye imza koyanlar ümmetten sayıldığı halde, Müslüman olup hala Hicret etmemiş olanlar ümmet mefhumunun dışında tutulmaktadır: “İman edip de hicret etmeyenler ise hicret edinceye kadar onlarla sizin bir velayetiniz yoktur.”²¹

Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda kavram günümüzde ulus/millet (nation) kavramına tekabül etmekte olup modern Arapçada da *ümmet* kavramı “ulus” anlamında kullanılmaktadır (ör. الأمم المتحدة – Birleşmiş Milletler). Buna göre ne coğrafi sınırları belli, ne de askeri, siyasi, iktisadi bir birlikteliğe dayalı ortak metni olan milyarlarca insanı “ümmet” kavramı üzerinden konsolide etme iddiasının İslam’ın temel metinlerinde karşılığı olmayan, İbn Teymiyye’den (14. yy.) daha öncesine gitmeyen, modern dönemde neo emperyalist hesaplarla kurgulanmış karanlık yapıların korsan temsilciliğinden ibarettir. Müslüman ülkelerin (ulus devletlerin) dayanışması ve hatta üst ittifaklar oluşturması başka bir şeydir, ülkelerin sınırlarını, hukuk düzenlerini tanımayan, karanlık ilişkilerden beslenen anarşist/kozmopolitist enternasyonalizm başka. Kavramın felsefi anlamına bakıldığında da çoğunlukla zannedilenin aksine bir “çokluk” değil; Kur’an’da ifade edildiği üzere “azlık” vurgusu vardır. İnsanlığın her türlü zorbalıktan uzak, herkesin hakkının güvence altına

¹⁶ Bkz. 16. Nahl, 51.

¹⁷ 68. Kalem, 4.

¹⁸ 18. Kehf, 110

¹⁹ Hildegard Elsner & Hans Reichardt, *Die Germanen*, (Nürnberg: Tessloff Verl., 2008), 7.

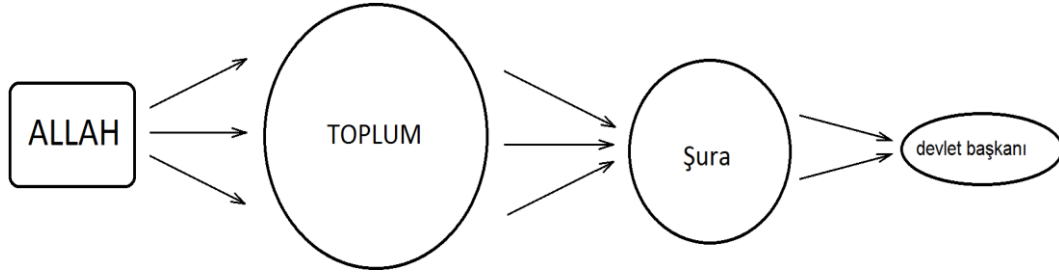
²⁰ İbn Hişam, *es Siretü’n Nebeviyye*, (Beirut: Darü’l Kitabil Arabi, 1990), 2: 143.

²¹ 8. Enfâl, 72.

alındığı bir ideal toplum düzeni bu uğurda idealist insanları gerektirir. Toplumunda yalnız kalan Hz. İbrahim "tek başına ümmettir."²² Kur'an, aslında her zaman azınlık olarak kalmaya mahkûm bu idealizmi ayakta tutmaya çağırır: "Sizden; hayra çağıran, iyiliği telkin eden ve kötülükten sakındıran (az da olsa) bir topluluk (ümme - ة) bulunsun."²³

2.2. Toplumcu Bir Kuram Olarak Hilafet

Ümme tanımından anlaşılacağı üzere İslam'ın siyaset felsefesi, *varlık şuuru* son derece güçlü bireyleri gerektirir. Böylesi güçlü bir birey imgesine "akıl" vurgusunun eşlik etmesi tesadüfi değildir. Davranışlarını mensubu olduğu gruba endeksleyen kabile düzenine bireyler bilinçli tercih yapmaya çağırılır.²⁴ İslam'ın bu güçlü birey vurgusu Kur'an'ın insan felsefesini anlatan Hz. Âdem'in yaratılış kıssasında çok daha belirgindir.²⁵ Yeryüzünde Allah adına tasarrufla görevlendirilen insan²⁶ toplumsal düzen için de yetkilendirilmiştir.²⁷ Âdem'in şahsında "insan türü"²⁸ kast edilmiştir. Buna göre tüm insanlar için "Allah'ın halifesi" sıfatı geçerlidir. Kavramın bir diğer kullanımı ise Davut Peygamber hakkındadır.²⁹ Buradaki ise liderin topluma vekâleti (hilafeti) anlamındadır. Kur'an'da yönetimle ilgili bir diğer esas da "şura" ilkesidir.³⁰ Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda iktidarın kaynağına ilişkin -bugünden bakıldığında bize oldukça aşina gelecek- şöyle bir temsil hiyerarşisi oluşur:



3. Tulekâ'dan Hulefaya Emeviler ve "Beşer'in Hükümü"

Kabileciliğin en kesif şekliyle hüküm sürdüğü Arabistan çöllerinde her türlü çıkar ilişkilerini aşip böylesi yüksek idealleri hayata geçiren Müslümanlar tarafından, Ebu Süfyan liderliğindeki Kureyşli müşriklerin direnci kırılarak nihayet Mekke de alınır (630). Şehrin kontrolü sağlandıktan sonra aslında müşrikler savaş hukuku gereği köle alınmaları ya da idam edilmeleri gerektiği halde kendilerine büyüklük gösterilir ve Hz. Peygamber'in "gidin, tulekâ'sınız (اذهبوا فانتم الطلقاء)" sözüyle serbest bırakılırlar.³¹ Fetihden sonra Ebu Süfyan'dan karısı Hint'e hepsi "Müslüman" olmuştur. Ancak "tuleka" olarak samimiyetleri tartışmalı kalacaktır. Bu durum Kur'an'da da fetih öncesi ve sonrası arasındaki farka işaret edilerek vurgulanır: "Fetihden önce infak edip savaşanlar elbette (sonrakilerle/tulekâ) bir değildir. Onların dereceleri, daha sonra infak eden ve savaşanlardan daha büyüktür."³²

Buna göre *tulekâ* "iman derecelendirmesi" ifade etmesi bakımından bir anlamda "Pro-Kelam" bir "akait kavramı" olarak değerlendirilebilir. 632 yılında Hz. Peygamber de ömrünün ahirine erer ve

²² 16. Nahl, 120.

²³ 3. Ali İmran, 104.

²⁴ 2. Bakara, 170.

²⁵ 2. Bakara, 30.

²⁶ Rafii, *el-aziz Şerhü'l Veciz*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 13.

²⁷ Bkz. Rafii, *el-aziz Şerhü'l Veciz*, 18.

²⁸ Zemahşeri, *Keşşaf*, (Riyad: Mektebetü'l Abikân, 1998), 1: 251.

²⁹ 38. Sad, 25.

³⁰ 42. Şura, 38.

³¹ Taberi, *Târîhu'r Rusül ve'l Müllük*, (Kahire: Dârü'l Me'ârif, 1967), 3: 61.

³² 57. Hadid, 10.

hayata gözlerini yumar. Ne var ki, ondan sonra Müslümanlar çok da iyi bir sınav veremezler. Hz. Peygamber'in vefat ettiği gün olacaklar sezinlenmektedir ki ilk hareket, siyasi iktidarda söz sahibi olabilme adına erken davranmaya çalışan *Ensar*'dan gelir. Ancak "Kureyş kabul etmeyeceği" gerekçesiyle Ensar kolaylıkla siyaset dışı bırakılır.³³ Kureyş'in özellikle en iddialı olabilecek *Haşmi* kolu da "aceleye getirilen" süreçte yok sayılır. Daha sonra bu aceleciliğe ilişkin rahatsızlık dillendirildiğinde şartlar gereği "oldubittiye getirildiği" söylenecektir.³⁴

Gerekçe ise ilk halifenin Haşimilerden (Hz. Ali) olması durumunda bunun nübüvvetle hilafetin Haşimiler'de birleşmesine yol açacağı ve öyle de devam edeceği endişesi olduğu şeklinde açıklanır.³⁵ Buna göre iktidar Kureyş'ten olmalı, ancak Haşimiler'den olmamalıdır. Beyat krizine rağmen Hz. Ebu Bekir (Kureyş/Teym oğulları) ve Hz. Ömer (Kureyş/Adi oğulları) dönemleri nispeten sakin ve istikrarlı geçer. Ancak Kureyş'in Emevi oğullarından Hz. Osman dönemine gelindiğinde iş değişir. Çoğu "tulekâ" olan Emeviler durumu fırsat olarak görür. Emevi valilerin zulümleri Mısır, Basra ve Küfe'de isyanlara neden olur. Nihayet 656 yılında eyaletlerden gelen gruplarca kuşatılan Medine'de yaşanan çatışmalarla Hz. Osman yaşamını yitirir.³⁶ Bu kaos ortamında Hz. Ali halifeliği kabul etmek durumunda kalır. Fakat devlet içinde devlet olmuş Şam valisi Muaviye, Hz. Ali'nin hilafetini tanımaz, yeniden çatışma baş gösterir. Bundan sonra olacak olaylarla ilgili Taha Hüseyin'in şu sözleri dikkat çekicidir:

...İslam, Arap yarımadasında gerçekten Arap aklını tümüyle İslami bir akla dönüştürmeyi başardı mı, doğrusu kuşkuluyum. İslam'ın Arap yarımadasında çok şeyi değiştirdiği kesin ancak birçok Arap'ın kalbine ulaşamadığı da kesin. Allah Teâlâ'nın şu sözünde dediği gibi: "*Bedeviler, küfür ve nifak bakımından daha şiddetlidirler...*" Bu ayet sadece Hz. Peygamber dönemi Bedevileri ile sınırlı değil, Hulefa-i Raşidin, Emevi ve Abbasi dönemleri için de geçerlidir...³⁷

Sıffin'da (657) savaş lehine giderken Hz. Ali'nin iyi niyet gösterip Muaviye tarafının -harp hilesi- "hakeme gitme" teklifini kabulü, geri dönüşü olmayan teolojik ayrışmaları tetikler. Hz. Ali safında savaşan ve daha sonra *Hariciler* olarak adlandırılacak bedevi kabileler hakeme gitmeyi "Allah'ın hükmü" yerine "beşer sözüne itibar etme" olarak görür ve Hz. Ali'den ayrılırlar.³⁸ "Hüküm Allah'ındır - ان الحكم الا لله" söylemiyle tahkimi kabul eden herkes "kâfir" ilan edilir. Yaygın kanaat Haricilerin "hüküm Allah'ındır" demekle, "Kur'an'ı hakem yapmak istedikleri" şeklindedir. Oysa Kur'an'ın (mushaf) bir "kitap" (obje) olduğu ve bizzat konuşmayacağı (hakemlik yapamayacağı) Hariciler açısından da açık bir durumdur. Hatta Hariciler Kur'an'dan gösterilen delilleri reddetmişlerdir. Hz. Ali ikna için Abdullah bin Abbas'ı Haricilere gönderir. İbn Abbas hakem olayının meşruluğunu anlatmak için Kur'an'daki, "karı-koca arasındaki ihtilaf"³⁹ ve "ihramlıyken av hayvanı öldürme"⁴⁰ konularındaki "hakem" emrini gösterir. Buna göre "beşerin hükmüne uyma" bizzat Kur'an'da yer alan, hatta emredilen bir konu olmaktadır. Hariciler İbn Abbas'ı, "Siz Müslümanların kanını av hayvanı ve karı - koca ihtilafıyla bir mi tutuyorsunuz" diyerek geri çevirirler.⁴¹

Bu itirazda Arapların İslam öncesi adetlerine bir gönderme olduğu açıktır. Bilindiği üzere İslam öncesi *düalist* bir dünya görüşüne sahip olan Araplar evrende "iyicil" ve "kötücül" iki gücün çatışma halinde olduğuna, bu çatışmanın, dünyada tarihin akışına bir çeşit "yazgı" şeklinde yön verdiğine

³³ Ahmet Cevdet Paşa, *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, (İstanbul: Merve Yayınları, tarihsiz), 1: 196.

³⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (Beyrut: Daru'l Fikr, 1995), 30: 283.

³⁵ İbnü'l Esir, *el Kâmil fi't Tarih*, 2: 458.

³⁶ İsmail Yiğit, "Osman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2007), 33: 441.

³⁷ Taha Hüseyin, *Min Târîh el Edeb el Arabi - el Asru'l Abbâsîyyi el Evvel*, (Beyrut: Dâru'l İlm li'l Melâyîn, 1971), 2: 9.

³⁸ Salim b. Zekvân el Hilali, *es Sîre*, trc. Harun Yıldız, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 65.

³⁹ 4. Nisa, 35.

⁴⁰ 5. Maide, 95.

⁴¹ İbnü'l Esir, *el Kâmil fi't Tarih*, (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1987), 3: 203.

inanıyor ve buna "Dehr" diyorlardı. Barışçıl durumlarda ya da sorunda bir karşı taraf bulunmadığında "fal bakmak" (fal okları vb.) Dehr'in sonucunu tespit için yeterliydi. (Abdumuttalib'in kurban yemini bozmak için oğlu Abdullah ile diyet miktarı develer arasında kura çekmesi gibi). Ancak olayın tarafları varsa iş biraz daha karışık bir hal alıyordu. Bu durumda bir seçenek, hakeme gitmekti. (Kabe'nin onarımında Haceru'l Esved için Hz. Peygamber'in hakem olması gibi). Ancak ihtilaf kan davaları gibi büyük olaylarda dönüşmüşse hakem de tercih edilen bir yöntem değildi. Bu durumda iki taraf çatışır, kararın "Dehr" tarafından verilmesi beklenirdi. Dehr hükmünü kılıçla (حكم السيف) savaş meydanında verir, sonuçta bir insan (beşer) olan hakemin olası hilesine, tarafgirliğine vb. fırsat verilmemiş olurdu. Muhadramun şairlerden eş Şemeyzer el Hârisi şöyle der:

فلسنا كمن كنتم تصيبون سلة
فثقل صَيِّمًا أو نُحَكِّم قاضيا
ولكنَّ حَكَمَ السيفِ فينا مُسَلِّطٌ
فرضى إذا ما أصبح السيف راضيا.⁴²

Rüşvet almış değiliz ki,
Kılıcın hükmü aramızda hakem,

Baskınıza, yargınıza olalım razı.
Kılıç neye razıysa, ona oluruz razı.

Yeniden ihya edilen düalist (Dehri) külte göre⁴³ Sıffin'da da "hüküm" hakeme gitme yoluyla değil, savaş meydanında aranmalıydı. Alınan galibiyetle "Allah'ın hükmü" tecelli edecek, kimin meşru olduğuna savaş meydanında kılıcın hükmüyle karar verilmiş olacaktı. Fakat olan olmuş; Hz. Ali öldürülmüş (661) ve Muaviye'nin "hilafet" yolu açılmıştır. Muaviye tüm bunları -Fetih Suresine atfen- şöyle yorumlar:

المنصور من نصره الله، والمهزوم من خذله الله.

Kazanan, Allah'ın yardım ettiği, kaybedense Allah'ın terk ettiği'dir.⁴⁴

Başka varyantları da görülen bu ifadedeki خذل sözcüğü Kur'an'da, "Allah'ın yardımını kesmesi" anlamında kullanılır.⁴⁵ Muaviye'ye göre yaşananlardan "halife" olarak çıkması, "Allah'ın kendisine yardımı" ve "Hz. Ali'yi yardımsız bırakması" neticesidir. Buna göre Haricilerin "hüküm Allah'ındır" görüşü de aslında gerçekleşmiş; neticede Muaviye sultan olmuştur. Bundan sonra İslam'ın kavimler üstü, toplumsal temsil temelli siyaset felsefesinin yerini hızla Cahiliye döneminin güç (kabile) dengesi esaslı düzeni alır. Elbette bu durum tarihi gerisin geri çevirmek şeklinde olmaz. Yaşananlar Muaviye'nin meşruiyetine ilişkin bir "ilahi işaret" toplumsal temsil için bir mekanizmaya (şura vb.) gerek yoktur. Bu yöndeki rivayetlerde "hilafetin 30 yıl olacağı, ondan sonra saltanata geçileceği"⁴⁶ bir yazgı olarak öngörülmüş olur. Ne var ki *işareti alan* Muaviye orada da kalmaz, bu sefer de oğlu Yezid'i "veliaht-halife" tayin eder ve bu kararı da *Allah'ın yazgısıdır*:

آن أمر يزيد قضاء من القضاء، وليس للعباد الخيرة من امرهم.⁴⁷

"Yezid'in işi kesinleşmiş bir hükümdür. Kullara seçme hakkı yoktur."

4. Arapça'nın Kıdemi ve Kavmiyetçi Teoloji

İnsanlardan bağımsız ezelden belirlenmiş bir "yazgı" ve "temsil" öğretisine karşı çıkan muhalifler Allah'ın olacakları önceden belirlediği fikrini reddederler. Allah'ın ezelden konuştuğunu (kelam), olmuş ve olacak işleri yazdığını, kendilerinin de buna binaen "sultan" olduğunu ileri süren Emevilere göre ise insanlara "zulüm gibi görünen" (şer) işlerin de bu ezeli yazgının gerçekleşmesidir (kaza-قضاء). Bu görüşleri temellendirmek için Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer

⁴² Muhammed bin Abdurrahman el Ubeydi, *et Tezkiretü's Sadiyye fi'l Eş'ari'l Arabiyye*, (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l İlmiyye, 2001), 25.

⁴³ Bkz. Müslim, *Sahih*, (Beyrut: Dârü't Kutubi'l İlmiyye, 1991), 1: 1763.

⁴⁴ 48. Fetih, 20-22.

⁴⁵ Akt. Muhammed Salih es Seyyid, *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhu el Kelamiyye*, (Kahire: Mektebetu Nahdati'ş Şark, 1985), 96.

⁴⁶ Bkz. İlyas Çelebi, "Hızlan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: DTV Yayınları 1998), 17: 419.

⁴⁷ Ebu Nuaym, *Kitabu'l İmame*, (Medine: Mektebetu'l Ulum ve'l Hikem, 1987), 358.

⁴⁸ İbn Kuteybe, *el İmame ve's Siyase*, (Beyrut: Dârü'l Edvâ, 1990), 1: 205.

dönemlerinde yasaklanan “Hz. Peygamber’e nispet ederek konuşma” alabildiğine desteklenir. Ancak *mevzuat* (uydurma rivayet) kitaplarına konu olan ve Hariciler ve Şiilere atfen aktarılan şu ifadeler dönemin ortamını özetler mahiyettedir: “Biz bir araya geldiğimizde bir şeyi “güzel” görmüşsek hadisleştirirdik.”⁴⁸

Yaşanan siyasi çekişmede “güzelliğin” de ne kadar göreceli olacağı açıktır. Bu durum Emevileri zemmeden rivayetlerin⁴⁹ yanı sıra onları göklere çıkaran rivayetleri⁵⁰ açıklamaktadır. Ancak siyasi iktidarın belirleyiciliği dikkate alındığında hangilerinin baskın çıkacağı tahmin edilebilir. Rivayet kültürünü alabildiğini esneten bu siyasi programda İsrailiyat da kendisine geniş bir alan bulur.⁵¹ Yine Hz. Peygambere nispet edilen rivayetlerle “Sultan yeryüzünde Allah’ın gölgesi”⁵² addedilir. Buna göre artık iktidarın meşruiyeti, “Allah’ın halifesi” toplumdan (Âdemoğullarından) ya da toplumu temsil eden bir *şura* yoluyla değil, soydan (Emevi/ Kureysi/ Arap) olması kesinleşir. İlk defa Muaviye kendisi için “yeryüzünde Allah’ın halifesi” iddiasında bulunur:

الأرض لله و أنا خليفة الله فما أخذت فلي، وما تركته للناس فبالفضل مني.⁵³

“Arz Allah’ın, ben de Allah’ın halifesiyim. Ne almışsam bana aittir. İnsanlara da ne bırakmışsam lütfumdandır.”

Bu yazgıcı teoloji ve kavmiyetçi siyaset felsefesine göre doğa olayları gibi insanların yapıp ettikleri de ezeli bir ilahi “konuşma” (kelam) ve “yazgı” neticesidir. Rivayetlere göre Allah’ın ilk yarattığı “Kalem” olur. “Kalem’e konuşan Allah” (kelamullah) kıyamete kadar olacak olayları yazmasını ister. Ubade bin Samit’in ölüm döşeginde oğluna şöyle nasihat ettiği aktarılır:

...Başına gelmesi takdir olunan şeyler mutlak başına gelecektir. Şunu da bilmelisin ki sana başına gelmesi takdir olunmayan hiçbir şey de isabet etmeyecektir. Ben Resulullah’ın (s), *Allah ilk olarak kalemi yaratmış ve sonra ona yazmasını buyurmuştur. Kalem de kıyamete kadar olacak olan her şeyi yazmıştır* dediğini işittim. Ey oğul, eğer bu inanç üzere değilsen öldüğünde cehennemdesin.⁵⁴

“Kalem”, kıyamete kadar olacakları Levh-i Mahfuz’a yazar.⁵⁵ Dolayısıyla *Levh-i Mahfuz* imgesi yazgı öğretisi açısından kilit önem arz eder. Bir rivayete göre Levh-i Mahfuz “beyaz inciden yaratılmış” bir çeşit kitabedir.⁵⁶ Bulunduğu yer ise “Arş’ın sağıdır”. Böylesi önceden yazgı ile belirlenme fikrine karşı çıkan muhalifler Allah’ın olayları önceden bilmesinin (el Âlim) başka, insanların fiillerini belirlemek üzere dikte etmesinin (yazdırma) başka anlama geleceğini dile getirirler.⁵⁷ Ancak bu itiraza “Kur’an’dan ayetlerle” cevap verilir. -Rivayete göre- bir adam İbn Abbas’a gelir ve “Kur’an ile ilgili “Biz onu Arapça bir Kur’an kıldık”⁵⁸ ayetini sorar. İbn Abbas şöyle der: “Allah onu Levh-i Mahfuz’da Arapça yazmıştır. Allah’ın şöyle dediğini duymadın mı?: ‘O, Levh-i Mahfuz’da yüzce bir kitaptır’.”⁵⁹

Metafizik adeta inkâr edildiği, sadece maddi-cismani bir varlık tasavvuruna dayanan bu söyleme karşı muhalifler ayette Levh-i Mahfuz’un Arapça olduğu anlamına gelmediğini, her şeyden önce Allah’a belli bir “dil” (Arapça) nispet edilemeyeceğini savunurlar. Muhaliflerin bu itirazı da önce “Allah’ın kelam (konuşma) sıfatının”, buna bağlı olarak da konuşmasının bir cüzü olan “Kur’an’ın inkârı” olduğu şeklinde suçlama ile döner. Nihayetinde Kur’an dâhil “semavi kitaplar” Levh-i

⁴⁸ İbn Cevzi, *el Mevzuât*, (Medine: Mektebetu’s Selefîyye, 1966), 1: 39.

⁴⁹ Bkz. Ebu Abdullah Nu’aym bin Hammad, *Kitabu’l Fiten*, (Kahire: Mektebetu’t Tevhîd, 1991), H. No: 422, 164.

⁵⁰ Bkz. Nu’aym bin Hammad, *Kitabu’l Fiten*, H. No: 305, 127.

⁵¹ Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 412.

⁵² Belazuri, *Ensabu’l Eşraf*, (Beyrut: Daru’l Fikr, 1996), 7: 111.

⁵³ Belazuri, *Ensabu’l Eşraf*, 5: 27.

⁵⁴ Ahmet bin Hanbel, *Müsned*, (Kahire: Daru’l Hadis, 1995), H No: 22604: 16: 397.

⁵⁵ İbn Kesir, *Tefsîrül Kur’âni’l Azîm*, (Riyad: Dârü’t Tayyibe, 1999), 8: 373.

⁵⁶ İbn Kesir, *Tefsîrül Kur’âni’l Azîm*, 8: 373.

⁵⁷ Bkz. Ebu Hanife, “Fıkhu’l Ekber”, *İmam-ı A’zam’ın Beş Eseri*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: İFAV, 2017), 54.

⁵⁸ 43. Zuhuf, 3.

⁵⁹ Suyûtî, *ed Dürrü’l Mensur fi’t Tefsiri’l Me’sur*, (Beyrut: Darü’l Fikr, 2011), 7: 365.

Mahfuz'dan "istinsah" edilmiştir.⁶⁰ Buna göre Âdem Cennet'te Arapça konuşmuştur. Yasak meyveyi yiyip âsi olunca Arapça alınır, Süryanice konuşmaya başlar. Ardından tövbe edince tekrar Arapça konuşmaya başlar.⁶¹ Daha Levh-i Mahfuz aşamasında "Allah Arapça konuştuğuna göre" Âdem'in Arapça konuşması da yadırganacak değildir. Tüm bunlara itiraz eden muhalifler diğer diller gibi Arapçanın da Allah'a değil, yaratılmış insana (Araplara) izafe bir dil olduğunu, insanın ise *yaratılmış* (*mahlûk*) olduğunda ısrarlıdır. Bu itiraz da muhaliflere, Kur'an'a "mahlûk" (*yaratılmış*) deme suçlamasıyla döner. Buna göre "Levh-i Mahfuz yaratılmıştır", ancak oradan gelen Kur'an'a "yaratılmış" denemez! Arapçanın da diğer diller gibi "insan sözü" olduğunda ısrar eden Mabed el Cüheni (ö. 702), Gaylan ed Dimeşki (ö. 738), Cad bin Dirhem (ö. 742) gibi muhalifler "inanç takibatına" (mihne) tabi tutulur, işkencelerle öldürülürler.

Tüm teolojinin (rivayetlerle) ancak Arapların söz sahibi olabileceği bir geçmişe isnat edilmesi, bu kavmiyetçi siyasetten fayda sağlayan ciddi bir çevrenin (Ehli Hadis) oluşmasına da neden olmuştur. Saray divanında adları kayıtlı bu kimselere, rivayetlere olan "hâkimiyetleri" (ilim) sayesinde yüksek maaşlar verilir.⁶² İlginç olan, rivayetlere atfedilen bu önemin yanı sıra yazılı kültür yerine sözlü (ezber) kültürdeki ısrardır. Hz. Peygamber'in, okuma - yazma öğretme karşılığında Bedir esirlerini serbest bırakması yazılı kültüre verdiği önemi açıkça gösterir. Ancak müesses öğretide onun "vefatına kadar okuma yazma bilmediğinde" ısrar edilir. Bununla "Kur'an'ın, Ehli Kitaptan öğrenildiği" iddialarına karşı çıkmış olur. Oysa felsefesine odaklanıldığında Tevrat'tan o "tanrının seçilmiş halkı" mitine karşı Kur'an'ın tümüyle "ahlak" temelli bir *değerler sistemi* vaz ettiği, bu haliyle değil Tevrat'tan alınmak, onunla çatıştığı açıkça görülür. Buna göre Hz. Peygamber daha önce okuma bilmiyorduydu da, sonra öğrenmesine engel değildir. Bu konudaki ısrar, Hz. Peygamber'e "mucize" atfının ötesinde "ümmi" kültürü mazur, hatta müspet göstermeye varmaktadır.⁶³ Üstelik Kur'an'ın yazıya attığı öneme rağmen "*ilim satırlarda değil, sadırlardadır (göğüslerdedir)*" gibi slogan ifadelerle *yazılı kültür* adeta küçümsenerek "ümmi - şifahi kültür" yüceltilir.⁶⁴ Bu yazılı kültür karşıtı tavrın açık göstergesi, rivayetlerin derlenmesi sürecinde dahi yazılı bir metin bırakmak için değil, ezberlemek maksatlı yazılmasıdır. Zühri (ö. 742) gibi rivayetleri derlemekle görevlendirilenlerin ezber için yazdıkları rivayetleri daha sonra imha etmeleri bunu göstermektedir.⁶⁵

Oysa beşer hafızası ne kadar güçlü olursa olsun yazılı belge gibi kesin olamaz. Ne kadar kendisinden emin olursa olsun insan zihni -isteyerek ya da istemeyerek- ezberindekilere ekleme ya da çıkarma yapabilir. Sözlü kültürün bu spekülâtif doğası *gayrı Arap* unsurlar için zemini bir kat daha kaygan hale getirir. (Dinî) bilginin tümüyle *Arapça* (üstelik sözlü) rivayetlere endekli olduğu bu şartlarda gayri Arap Müslümanlar en başta dile, kültüre ve tüm bu teolojik tartışmaların kökeninde yatan olaylara yabancıdır. Bu durum bu insanların neden Emevilerin kavmiyetçi politikaları karşısında kolayca "dinen kifayetsiz" ve sürekli imanını ispatlamak durumunda kaldıklarını açıklamaktadır. "Mevali" (*azat edilmiş köle, ikinci sınıf vatandaş*) denen bu insanların sürekli "iman yetersizliği" ile zan altında baskılandıkları, cizye vermeye, şehir merkezlerinden dışlanıp haraç yükümlüsü kırsalda yaşamaya zorlandıkları açıkça görülmektedir.⁶⁶ Ancak güdülen kavmiyetçi politika nihayetinde isyanları beraberinde getirir, ihtilalle Emevi hanedanı tarihten silinir (750).

⁶⁰ İbn Âdil, *el Lübab fi Ulumi'l Kitab*, (Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1998), 20: 257.

⁶¹ Suyûti, *ed Dürrü'l Mensur fi't Tefsiri'l Me'sur*, 1: 141.

⁶² Ör. Bkz. Halit Özkan, "Zühri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 44: 545.

⁶³ Bkz. M. Suat Mertoğlu, "Ümmi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2012), 42: 310.

⁶⁴ Bkz. İbnu'l Arîf, *Miftâhu's Saâde*, (Beyrut: Dar'ul Garb el İslami, 1993), 135.

⁶⁵ Bkz. Ahmet Yücel, "Kitabet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları 2002), 26: 82.

⁶⁶ Taberi, *Târîhu'r Rusûl ve'l Mülûk*, (Kahire: Dârü'l Me'ârif, 1967), 6: 381.

5. Sünnet: Örf mü, Taklit mi?

Abbasilerle birlikte kadim bir medeniyet merkezi İran coğrafyasında İslamlaşma artar. Fars kültürü Abbasi yönetiminde etkili olur. Bu durum, Emeviler döneminde saray çevresinde öbekleşmiş rivayet camiası açısından avantajlı konumlarının ellerinden çıkması anlamına gelmektedir. Arabi kültürün sahibi olmak üzerinden tüm siyasi-sosyal süreci kontrol edebilen bu çevrelere karşın şimdi böylesi “kavmiyet hassasiyeti” olmayan⁶⁷ bir siyasi akıl söz konusudur. Yeni yönetimin getirdiği açılımlardan rahatsızlık bu çevreyle gerginliğe dönüşür. Geçmiş üzerindeki otoritelerini sürdürebilmek için sosyal hayatı da namaz ve diğer ritüel ibadetler gibi aynen Hz. Peygamber’den alınabilecekmiş gibi tarif eden Ehi Hadis, Sünnete uymayı, “Hz. Peygamber’i birebir taklit” şeklinde gösterir. Böylece Hz. Peygamber’in “oturduğu yere oturmayı”⁶⁸, “bastığı yere basmayı”⁶⁹, ya da “karpuzun nasıl yediği konusunda rivayet olmadığı için karpuz yememeyi”⁷⁰ “Sünnete uymak” addeden bir anlayış gelişir. Buna göre insan, rivayetlerle kendisine öğretilmedikçe -bidatlara sapmadan- ne yemeğini yiyebilir, ne de bir bardak su içebilir.

Oysa insanın “fücur ve takva”⁷¹ arasındaki farkı dışardan bir “talim” olmadan da bilebileceği (hikmet), bunun hilkatten gelen içkin (mülhem) bir vasıf olduğu, Allah’ın bu “eğitimi” daha Âdem’i yaratırken verdiği⁷² açıktır. Ancak Ehli Hadis bunu da reddeder ve *hikmet* kavramının Sünnet⁷³, Sünnetin de “vehbi” olduğu ileri sürülür. Cebrail Hz. Peygamber’e Kur’an’ı getirdiği gibi Sünneti de “vahiy olarak getirmiş” ve (sonradan) öğretmiştir.⁷⁴ Bu durumda -karpuzun nasıl yenileceğinin bilgisi de dâhil – her türlü edim, “Sünnet” (gayri metluv vahiy) ile bildirilmedikçe bilinemez. İnsanı tümüyle bu dışsal bilgiye endeksleyen Ehi Hadis bu rivayetleri “fıkıh” ile formüle ederek hayatın tamamını kapatan bir ritüeller listesi çıkarır. Ancak hayatın çeşitliliği karşısında nakillerin yetmediği durumlar (içtihat ihtiyacı) kaçınılmazdır. Bu nedenle fıkıh, ihtiyaçlara cevap verebilecek şekilde nakilleri esnetmek için *İcma* ve *Kıyas* ayakları da eklenir (Edille-i Erbaa). Ne var ki bu *dört esastan* gerçekte sadece bir tanesi *içtihat* için işlevseldir. Zira ilk iki esas olan *Kur’an* ve *Sünnet* “nas” olup “nassın olduğu konuda içtihat kabul edilmez.” *İcma*’nın ise pratik karşılığı yoktur. “Konsül” tarzı bir organizasyon (şura) Müslümanlarda hemen hiç olmamıştır. Bir araya gelinip görüşülme bir konuda haliyle “görüş birliği” olduğu iddiası da afakidir. Bu nedenle “Sükût-u İcma” şeklinde bir kavram daha üretilir.⁷⁵ Görüldüğü gibi geriye içtihat için sadece *Kıyas* kalmaktadır. Kıyasın ise ne kadar *subjektif* olduğu açıktır; sağlıklı sonuçlar alabilmek için mantık kurallarına (Kelam) dayanmak zorundadır. Aksi halde konunun bir *nas* ile “benzeştirilmesi” kişiden kişiye değişir. Örneğin adı bile aynı olmasına rağmen günümüz faiz uygulamasının, haram olan “faiz” ile bir ilgisinin olmadığı yaygın bir kabuldür.

İnsanoğlunun en sıradan olaylara ilişkin yetkinliğini (tasarruf hakkını) dahi neredeyse sıfırlayan bu yorum karşısında elbette Sünneti, Hz. Peygamber’in yürüdüğü yol üzerinde gidip gelmek şeklinde değil, değerler eksenli okuyan ve açtığı çığı sürdürmek, daha uzak mesafeler kat etmek olarak bakan bir görüş de olmuştur. *Ehli Rey* olarak bilinen bu ekol doğal olarak taklitçi değil tahkikçi bir tavır olarak kendisini gösterir. Gelenek anlayışını, Hz. Peygamber’in ferdiyetinden değil, içinde bulunduğu içtimai hayattan devşiren Ehli Rey bunun için “Örf” kavramını esas alır.⁷⁶ Ehli

⁶⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, 1: 194.

⁶⁸ İbn Sa’d, *et Tabakatü'l Kübra*, (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1990), 1: 280.

⁶⁹ Suyuti, *Miftahu'l Cenne*, (Kahire: El İdâretu't Tîbâatu'l Müniriyye, 1928), 40.

⁷⁰ Kastallani, *el Mevâhibü'l Ledünniyye*, (Beyrut: El Mektebu'l İslami, 2004), 2: 401.

⁷¹ 91. Şems, 8.

⁷² 2. Bakara, 31.

⁷³ İbn Hacer Askalani, *Silsiletu'z Zeheb*, (Beyrut: Daru'l Marife, 1986), 193.

⁷⁴ El Mervezi, *es Sünne*, (Riyad: Daru'l Asime, 2001), 106.

⁷⁵ Bkz. İbrahim Kafi Dönmez, “İcmâ” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul TDV Yayınları 2000), 21: 425.

⁷⁶ Bkz. Abdulkadir Muhammed el Kaysi, *İctihad ve't Taklid fi's Şeriatil İslamiye ve Ebi Hanife en Numan*, (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 2019), 324.

Rey'in ilke edindiği örf tanım gereği bir *Nebevi geleneği* ifade etmekte olup gerek Kur'an'da⁷⁷ ve gerekse Hz. Peygamber'in pratiğinde doğrudan atıf yapılmış bir kavramdır. Medine sözleşmesinde sıklıkla sorunların çözümünde "örf ve adaletle" yani daha önceden herkesin bildiği ve hoşnut olduğu uygulamaların (بالمعروف) devamı öngörülür.⁷⁸ Buna göre "örf" belli bir zamanda konmuş bir yasal düzenlemeden öte bu yasayı da belirleyen, toplumun bir arada yaşama konusundaki norm niteliği kazanmış tarihi birikimi, teamülleri, "meleke" halini almış ve gerçekten adilane uygulamalarıdır. Bir nassa dayamayan bu uygulamalar fitri olup "Müslümanın güzel gördüğü Allah indinde de güzeldir."⁷⁹ Hz. Peygamber'in hayatı boyunca yaptıkları düşünüldüğünde sonuç olarak İslam'ın, içinde yaşanan toplumdaki iyilikleri (maruf-معروف) desteklemek, güçlendirmek ve kötülükleri (münker-منكر) mümkün olduğunca ortadan kaldırmak olduğu görülür.⁸⁰ Kötü bir âdete itirazla Hz. Peygamber'e gelen bir kadının isteğinin Kur'an tarafından teyidi bunun açık bir göstergesidir.⁸¹ Anlaşılacağı üzere Hz. Peygamberin tebliğinde geçmişe "format atma" değil, olumsuzluklarla mücadele ve var olan güzel (حسن) uygulamaları da güçlendirerek devam ettirme, "islahçı" bir tavır esastır. Buna göre lanetli bir "beşer hükmü" imgesinin ne kadar yanlış olduğu, "cahiliye" derken dahi İslam'ın kastının geçmişi inkâr olmadığı açıkça görülmektedir. Kur'an'da Hz. Peygamber'in tasarruflarını ifade etmek anlamında "Sünnet" kavramı geçmez, ama "örf" kavramı kesinlikle Nebevi Sünneti de içine alan Kur'ani bir kavramdır. İnsanın, "fücür ve takva" arasında hakikati kavramaya yetkinliği⁸² teyit edilerek gelenek (örf) inşa hakkı teslim edilir.

6. Ehli Rey, Ehli Hadis ve Siyaset

Bu örf anlayışı Ebu Hanife'nin (ö. 767) "istihsan" (استحسان) kavramının da temelidir.⁸³ Buna göre tüm diğer toplumsal normlar gibi dinî naslar da "hikmetinden sual olunmaz" insan ötesi buyruklar değil, uhrevi kurtuluşun da yolu olan toplumda adalet ve maslahata matuftur. Nitekim onun örf temelli usulünde de Emevi siyasetinin mağduru gayrı Arap Müslümanların konumlarının güçlendirildiği açıktır.⁸⁴ 750 yılında Emeviler yıkılıp Abbasiler iş başına geçince dayandığı toplumsal taban gereği rivayet kültürüne itibar etmeyen yeni yönetim tarafından da bu usul kabul görür. Onun da ilk başlarda Abbasi yönetimini desteklediği, ancak Abbasilerin Ehli Beyt karşıtı politikaları nedeniyle⁸⁵ daha sonra kendisine getirilen kadılık görevini dahi "ölümüne" geri çevirdiği görülmektedir. Abbasi sarayındaki üst düzey bilginlerden İbn Mukaffa'nın (ö. 759) kaydettiklerinden anlaşıldığı üzere Ehli Rey'in bu dinamik gelenek anlayışına karşın geçmiş ile ilişkiyi, kendilerinin söz sahibi olduğu rivayetler üzerinden tanımlayan Ehi Hadis, siyaset kurumuna ciddi sorunlar çıkarmaktadır. Bu çevrelerin "Sünnet'e ters davranmakla" suçladıkları insanların hayatlarına bile kast edecek kadar cüretkâr oldukları anlaşılmaktadır:

...Sünnete sarılma iddiasındakilere gelince, bunlar da Sünnet olmayan şeyleri "Sünnet" yapmaktadırlar. Bu durum öyle boyutlara varmaktadır ki, Sünnet olduğu iddiasıyla yok yerden insanların kanını dökmeye kadar gitmektedir. Yaptıkları kendilerine sorulduğunda ise Hz. Peygamber ve Râşit Halifeler döneminde böyle kan döküldüğünü söyleyememekteler. Onlara, "bu iddia ettiğiniz Sünnete göre kimin kan akıtılmış?" diye sorulduğunda, Abdülmelik b. Mervan gibi bazı [Emevi] yöneticileri gösterirler. Bunlar gerçekte sadece kendi kabulleriyle hareket etmekte... Bu görüşlerinde yalnız kalmalarını bile hiçbir

⁷⁷ "Bağışlayıcı ol, Örfle buyur.. (وامر بالمعروف)" 7. A'raf, 199.

⁷⁸ İbn Hişam, *es Siretü'n Nebeviyye*, 2: 143.

⁷⁹ Vehbi Süleyman Gavci, *Ebu Hanife Numan*, (Dimaşk: Daru'l Kalem, 1999), 141.

⁸⁰ 3. Âli İmran, 104.

⁸¹ 58. Mücadele, 1.

⁸² 91. Şems, 8.

⁸³ Bkz. Gavci, *Ebu Hanife Numan*, 140.

⁸⁴ Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Ebu Hanife*, (Kahire: Daru'l Fikr el Arabi, 1955), 271.

⁸⁵ Bkz. Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, (İstanbul: Rağbet Yay., 1999), 29.

şekilde yadırgamaz, tuhafılık hissetmezler. Kitap ve Sünnete dayanmadığını; kendi görüşü olduğunu bildikleri halde ısrar ederler.⁸⁶

Yönetimde rivayetlere dayalı “uzman görüşlerin” (Ehli Hadis) dikkate alınmaması ve bunun yerine insani inisiyatifle hareket edilmesi yine bir “beşer aklı” söylemini aralar. Siyaset kurumunun her türlü tasarrufunu rivayetlere dayandırması gerektiği, rivayetle dayanmayan her tasarrufun “zındıklık” anlamına geleceği iddiasında bulunulur.⁸⁷ Bu maksatla Kur’an’daki onca *akıl vurgusu* görmezden gelinerek “akıl” kavramı “heva” ile özdeşleştirilir. Böylece Abbasi yönetimi “Hz. Peygamberin Sünneti” addedilen rivayetler yerine beşer aklını esas almak, “beşerin heva ve hevesine uymakla” suçlanır. Bu suçlamaların, iktidarın meşruiyetini sorgulayarak “Yaratıcıya isyanda yaratılana itaat yoktur” şeklinde halkı kışkırtmaya dahi vardığı⁸⁸ görülmektedir:

Allah’tan gelen bu dinin, Hz. Peygamberin gönderilişinden kıyamete kadar gelecek insanlar için geçerli hükümler, düşünceler, emirler ve insanların karşılaştığı bütün işlerde bir harfini bile feda etmeden, sadece “azimet” gösterip uymak durumunda oldukları hükümlerin tümünü ifade ettiği kabul edilecek olsaydı, o zaman bu insanlara takatlerinin üzerinde bir sorumluluk yüklenmiş olurdu. Kulaklarının duyma, akıllarının anlama kabiliyetini aşan şeyler onlara gönderilmiş olurdu. Sonuç olarak Allah’ın nimet olarak verdiği akıl ve zekâları, karşılaştıkları şeyden dolayı şaşkınlığa düşerdi. Bu durumda akıl ve idrak, hiçbir konuda kullanılmayan, işlevsiz bir şey olarak anlamsız kalırdı.⁸⁹

İbn Mukaffa’nın dediği gibi insan aklını âtil bırakan bu din tasavvurunun aslında gerçek hayatta da bir karşılığı yoktur. Nihayetinde rivayet kültürü de akla dayanmak durumundadır. Bir rivayetin taşıyıcısının (ravi) güvenilirliğini tespit ederken de akıl ile hareket edilmek durumundadır. Nitekim farklı siyasi tercihlerin (akılların) aynı ravi hakkında birbirine zıt görüşler ileri sürdüğüne ilişkin pek çok örnek verilebilir.⁹⁰ Hz. Peygamber dönemi muamelatı, bir daha insan aklını kullanmaya gerek kalmayacak kadar tüm zamanları karşılayacak şekilde görmek, geçmişe gerçekliği olmayan bir sorumluluk yüklemektir. Hz. Peygamberin vefat etmeden önce yapabilecekken yapmadığı ya da “yapın” diyebilecekken demediği pek çok şey bizzat sahabe döneminde yapılmıştır. –İmam Eş’ari’nin de vurguladığı gibi Hz. Peygamber’in vefatıyla söylenecek her sözün bittiği, bundan sonra söylenecek ya da yapılacak her şeyin “bidat” olduğu iddiası⁹¹ doğru olsaydı;

- En başta Kur’an’ın kitaplaşması mümkün olmazdı; Hz. Peygamber bu yönde bir şey söylememiştir.
- Tarihlendirme mümkün olmazdı; “Hicri Tarih” pratik hayatın ihtiyaçlarına binaen Hz. Ömer döneminde kabul edilmiştir.
- Hadis kitaplarının hiçbiri olmazdı; Hz. Peygamberin Kur’an dışında bir şey yazılmamasını söylediği mervidir.
- Arap yazısının gelişmesi mümkün olmazdı; Arap alfabesi özellikle Kur’an’ın kıraati ile ilgili sorunlar üzere geliştirilmiştir.
- Devlet düzeninden söz edilemezdi; *divan*, *vezirlik*, *ikta* gibi çoğu düzenleme başta İran, başka memleketlerin tecrübelerinden alınmıştır.
- Para basılmazdı; Müslümanlar Abdülmelik zamanına kadar Rumların (Dinar) ve Farsların (Dirhem) paralarını kullanmıştır.

Nitekim hayatın ihtiyaçları karşısında iç çelişkilere düşen nakilcilik sorunu felsefi temellerinden görmek yerine kelimeleri kâh bölüp kâh birleştirerek yeni kavramlar ihdas etme yoluyla soyut dilin kaypaklığına sığınacaktır. Yeni olan her şeye *bidat* denip hayatın doğal akışı tıkanınca açmak için yeni

⁸⁶ İbn Mukaffa, “Risaletü’s Sahabe”, *Âsâru İbni’l Mukaffa*, (Beirut: Dâru’l Kütübî’l İlmiyye, 1989), 317.

⁸⁷ Bkz. İbn Kuteybe, *el İmame ve’s Siyase*, 2: 231.

⁸⁸ İbn Mukaffa, “Risaletü’s Sahabe”, 312.

⁸⁹ İbn Mukaffa, “Risaletü’s Sahabe”, 313.

⁹⁰ Bkz. Nihat Dalgın, “İbn Lehîa” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 20: 158.

⁹¹ Eş’ari, *İstihsânü’l Havz fi’l İlmî’l Kelâm*, 2.

kavramlara ihtiyaç duyulacak; "bidat-ı hasene", "bidat-ı seyyie" ayrımına gidilecektir.⁹² "Vahiy" kavramı yetmeyecek, "vahyi metluv"-"vahyi gayrı metluv" türetilcektir. "Kelam" yetmeyecek, "Kelam-ı Nefsi"-"Kelamı Lafzi" türeyecektir, hatta "cehennem" yetmeyecek "büyük cehennem", "küçük cehennem" türetilcektir.⁹³ Siyaset kurumu ise Ehli Rey'in açtığı çığırdan kendi meşruiyet temellerini oluşturur ve yoluna devam eder.

Genel olarak Abbasiler kuşatıcı bir politika benimsemişlerse de taht değişimlerinde yaşanan ihtilaflar Ehli Hadis için sürece müdahale fırsat yaratır. Bu ihtilaflarda eski hizip ve kavmiyet alışkanlıklarını besleyen kavgalar yaşanır. Bu kavgalardan biri özellikle halife Harun Reşit'in (ö. 809) Arap asıllı eşinden oğlu Emin ile Fars asıllı eşinden oğlu Me'mun arasında görülür. Kendisini veliahtlık sıralamasında dışarıda bırakmak isteyen Emin'e karşı harekete geçen Me'mun Arap olmayan Müslümanların desteğiyle halife olur. Merkezde Me'mun gayrı Arap kitleden çok yazgıcı teolojiye karşı olan bilginlerin desteğini yanında görebilmektedir ki bunlar da genel olarak gayrı Arap unsurlardır. Me'mun'un hilafeti İslam tarihinde tam bir "aydınlanma" rüzgârı estirir. Gümümüzde Müslümanların bilime katkısı bakımından örnek gösterdiği çalışmaların çoğu Me'mun döneminde ya da onun attığı temeller üzerinde gerçekleşmiştir.⁹⁴ Fakat Ehli Hadis, Me'mun'un iktidarının meşruiyetini tanımamakta karalıdır. Rivayetlerin esas alınmamasını "beşer aklı" ve Sünnet karşıtlığı olarak yaftalayan Ehli Hadis ile Me'mun'u destekleyen Mutezile arasında sıkı bir mücadele yaşanır. Emevilerin yazgı teolojisi Me'mun karşıtlığının ifadesi haline gelir. Bu dönem ismi öne çıkan Ahmed bin Hanbel, yazgı öğretisinin takipçisi olur.⁹⁵ Muhalefeti, Emeviler siyasetinin uzantısı⁹⁶ ve yazgı fikrinin dayanağı "Kelamullah" kavramı üzerinden yürüten İbn Hanbel, Allah'tan insan gibi "ses" (Arapça) sadır olmasının yadırganamaması gerektiğini savunur⁹⁷ ve buna uygun olarak oldukça "somut" (mücessem) bir tanrı tasavvuru vaz eder. Bunu yaparken Allah'a "cisim" olma (sınır, hacim, mekân) atfettiği eleştirilerine de Allah'ın zaten her yerde olmadığını, *yedinci kat semada istiva durumunda* olduğunu söyler:

Müslümanlar, Rablerinden bir şeyin bulunmadığı çok yer biliyor. "Ne gibi yerler" derler. Onlara şöyle deriz: "Sizin iç organlarınız, bağırsaklarınız, domuzların bağırsakları, işkembeler, pislik yerleri, evet bütün bu gibi yerlerde Rab Teala'dan bir şey yoktur. Rabbimiz gökte olduğunu haber vererek şöyle buyurmuştur, "Gökte olanın sizi yere geçirmeyeceğinden emin misiniz..."⁹⁸

7. Bir Uzlaşma Arayışı Olarak Eş'arilik

Kaynaklarda çoğunlukla tartışmanın sosyo-politik zemini aktarılmadığı için hala anlaşılmasında güçlük çekilen "Halku'l Kur'an" meselesinin arkasında görüldüğü üzere gayet anlaşılır siyasi nedenler vardır. Buna göre Ahmed bin Hanbel temsil ettiği kitle açısından sözlerinin tutarlılığından çok örgütleyici rolüyle önem arz etmiştir. Me'mun'un, Bizans'a karşı çıktığı bir sefer nedeniyle Tarsus'ta bulunduğu bir sırada büyüyen tartışmalar sonucu İbn Hanbel, Bağdat Valisi İshak b. İbrahim tarafından mahkûm edilir. Olayları haber alan Me'mun, İbn Hanbel ile bizzat görüşmek ister. Yola çıkılır, ancak heyet yoldayken Me'mun'un ölüm haberi gelir (833).⁹⁹ Böylece tekrar Bağdat'a dönülür ve yeni halife Mutasım döneminde Ahmed b. Hanbel iki sene hapis tutulur, sonra serbest bırakılır.

⁹² Bkz. Rahmi Yarman, "Bidat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 6: 129.

⁹³ Bkz. El Hereri, *Tefsiru'l Hadâiku'r Ruh ve er Reyhân*, (Beyrut: Daru't Turuk, 2001), 398.

⁹⁴ Bkz. Fuat Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, (İstanbul: Timaş Yay., 2010), 29.

⁹⁵ Bkz. İbn Kesir, *Büyük İslam Tarihi*, trc. Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994), 8: 378.

⁹⁶ Bkz. Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları-İFAV), 49.

⁹⁷ Ahmed bin Hanbel, *er Red ale'l Cehmiyye ve'z Zenâdika*, (Riyad: Dâru's Sebât, 2003), 137.

⁹⁸ Ahmed bin Hanbel, *er Red ale'l Cehmiyye ve'z Zenâdika*, 144.

⁹⁹ İbnü'l Esir, *el Kâmil fi't Tarih*, (Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1987), 6: 6.

Mütevekkil (ö. 861) dönemine gelindiğinde yeni bir durum ortaya çıkar. Özellikle Türklerin büyük kitleler halinde İslam'a girmesi ve başta ordu kademeleri olmak üzere merkezde artan nüfuzları siyasi dengeleri sarsar. Aslında Mütevekkil'in annesi de Fars asıllıdır. Ancak halife, Türklerin artan nüfuzunu dengelemek için merkezde Arapların desteğine ihtiyaç duyar. Bu maksatla merkezi Şam'a taşımaya kalkışsa da başarısız olur.¹⁰⁰ Fakat bu politikayla resmi din görüşü de ters-yüz olur ve Mutezile taraftarları tümünden ötelenirken Ehli Hadis yeniden el üstünde tutulur. Yaşananlardan sonra Ahmed b. Hanbel bir "kahraman" olarak yönetim kademesinde itibar görür. Bundan böyle siyaset kurumunun Ehli Rey'den gelen Örf öğretisi, Ehli Hadis ile problem yaşamayan bir siyasi iktidar olduğunda sorun olmazken Ehli Hadis ile problemlili yönetimler söz konusu olduğunda her seferinde bir "beşerin hükmü" tartışması nükseder.

Ancak Ehli Hadis'in dar kalıplarının yol açtığı toplumsal sorunlar bir yana, mücessem tanrı tasavvurunun teorik açmazı diğer âlimleri tarafından da görülür. Bu ortamda adeta bir uzlaşma arayışı olarak İmam Eş'ari, Mutezile'den Ehli Hadis safına geçer. Kitaplarında doğrudan Ahmed bin Hanbel'e hürmet takdimleriyle "sözlerini kabul ederiz" diye vurgular.¹⁰¹ Ancak Eş'ari eli boş gitmez; Kelami düşüncenin önemini bizzat Ehli Hadis toplumuna içerden anlatmaya çalışır.¹⁰² Allah'a Arapça nispet etmenin, İslam'ın tevhit öğretisiyle bağdaştıracak bir tarafı olmadığını, Allah'a cisim denemeyeceğinin¹⁰³ gayet farkında olan Eş'ari sorunun temelindeki politik süreci geride bırakarak teorik temelde bir anlayış geliştirmeye çalışır. Ancak tüm bu "esnetme" çabalarındaki niyeti gayet iyi gören Hanbeliler onu hiç de hoş karşılamaz. Yaşadığı saldırılar karşısında Eş'ari de üslubunu sertleştirmek zorunda kalır. Kelami düşüncenin önemini vurguladığı "İstihzanu'l Havuz" risalesinde Kelamcılarını dalaletle suçlayanların kendileri istedikleri gibi konuştuklarını, kendi lehlerine söyleyecek söz bulamayınca da "biz kelamdan nehiy olunduk" diyerek "nasçı" kesildiklerine işaret eder:

Din konusunda araştırma ve düşünme kendilerine ağır gelen bazı kimseler cehaleti kendilerine sermaye edindiler. Kendilerinin kolaya kaçarak taklide meyletmeleri yetmediği gibi dinin temel konularına kafa yoranları da sapkınlıkla itham ettiler...¹⁰⁴

Bu ayrışmayla, hocalarının açtığı çığırtı geliştiren Eş'ari bilginler kökleri daha önce İbn Küllab (ö. 854), İmam Buhari (ö. 869) ve başından beri Ehli Hadis ile sorunlu bir gelenekten gelen Maturidi (ö. 944) gibi bilginlere giden bir ayrımla "Allah'ın konuşması" (Kelamullah) ikiye ayırırlar. Buna göre Kur'an'ın nüzulünden önceki hali "kadim" olup "Kelam-ı Nefsi" denir. Hz. Peygamber'e gelmiş ve onun tarafından ifade edilmiş telaffuzu ise "mahlûk" (Arapça) olup "Kelam-ı Lafzi" denir.¹⁰⁵ Bu çıkış karşısında Ehli Hadis'in diğer âlimlere olduğu gibi Eş'ariler'e karşı da şiddeti kimi zaman büyük toplumsal olayların yaşanmasına neden olsa da sıfatlar konusundaki ayrışma bir yandan da Eş'arilik ile Maveraünnehir bölgesinden gelen Maturidilik arasında bir yakınlaşmayı getirir. Buna karşın Hanbelilik kendi görüşünde en ufak bir tashihe gitmemede ısrarlıdır. Bu tavır, toplumda da huzursuzluklara neden olur. Özellikle 10. yy.da Bağdat'ta başını Berbehari'nin (ö. 941) çektiği Hanbeli grup Hacca giden Şiileri darp edip öldürür, çalgı sesi gelen evleri basıp müzik aletlerini kırarlar. Sonunda dönemin halifesi Razi Billah bir ferman yayınlamakla tutuklanmaları talimatı verir, Berbehari kaçıp saklanır.¹⁰⁶ Bu arada tarih sahnesine çıkan Selçukluların da başta vezir Kunduri (ö. 1064) gibi etkili isimler nedeniyle Mutezili düşünceye yakın olduğu görülmektedir. Ancak Nizamülmülk (ö. 1092) ile birlikte Eş'arilik büyük bir himaye bulur. Böylece merkezde Hanbeli damarı köreltmenin zamanı gelmiştir. Bu yönde önemli bir adım Gazali'den gelir. Hanbeliliğe göre "Allah'ın konuştuğu dil" olan Arapça hakkında Gazali şöyle der:

¹⁰⁰ Fatih Güzel, "Abbâsî Halifesi Mütevekkil'in Türk Nüfuzunu Sonlandırma Çabaları", *KAREFAD*, 4/2 (2016), 117.

¹⁰¹ Eş'ari, *El İbane*, (Dımaşk: Daru'l Beyan, 1990), 43.

¹⁰² El Hay Ebu Amr, *et Temyiz*, (Kuveyt: Garas li'n Neşr, 2007), 10.

¹⁰³ Eş'ari, *el Lüma*, (Beirut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1971), 18.

¹⁰⁴ Eş'ari, *Risaletu İstihzânü'l Havz fi 'İlmi'l Kelâm*, (Haydarabad: İdaretu'l Maarif el Osmaniyye, 1979), 2.

¹⁰⁵ Eş'ari, *Maqalatü'l İslamiyyin*, (Beirut: el Mektebetü'l Asriyye, 1990), 2: 257.

¹⁰⁶ Ahmet S. Kilavuz, "Berbehari", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 5: 476.

Diğer bir fırka da nahiv, lügat, garîbi lügat ve şiirle meşgul olarak bunlara aldandılar. Bunlarla uğraşmakla affedileceklerini sandılar, kendilerini bu ümmetin âlimlerinden zannettiler. Zîra “*dinin ayakta durması, kitab ve sünnet ile bunların da ayakta durabilmesi lügat ve nahiv iledir*” dediler ve ömürlerini nahvin inceliklerinde, şiir san'atında ve garîb lügatlerde tükettiler. Bunlar, ömürlerini yazı, sanat ve tekniği ile tüketip, ilimlerin mutlak surette yazı ile temin edileceğini, bu bakımdan yazının öğrenilip tashihinin zaruri olduğunu sananlar gibidir. Eğer biraz düşünse, okunaklı yazı yazmanın yetişeceğini, diğerinin fazlalık olduğunu anlardı. Edebiyatçı da eğer düşünseydi, *Arap edebiyatının diğer lisan edebiyatından farklı olmadığını, Arap dili ve edebiyatı ile uğraşmanın, herhangi bir dilin edebiyatından farklı bir hususiyet taşımayacağını* anlardı. Aradaki fark, Kur'an ve Sünnetin Arapça olmasındadır.¹⁰⁷

Görüldüğü gibi tüm eleştiriler yine de doğrudan isim verilmeden diplomatik bir dille yapılmaktadır. Yine Gazali “Hakikati arayan gruplar” tasnifinde dört grup olarak *Kelamcılar, Bâtınileri, Felsefecileri ve Sufileri* sıralar ve kendisi tercihini Sufilerden yana koyar.¹⁰⁸ Ancak dikkat edilirse bu guruplar arsında *Ehli Hadis* ya da Hanbelileri tarif eden bir kategori yoktur. Gazali, tasnif dışı bırakarak tüm eleştirilerine rağmen aslında Ehli Hadis'i korumuştur. Ancak istisna da olsa kimi zaman üslubun sertleştiği de olmaktadır. Maturidi bilginlerden Ömer Neseî'nin (ö. 1142) kitabını şerh eden Eş'ari âlim Taftazani (ö. 1390) şöyle der:

Ömer Neseî metinde “el-Kur'an kelimullah” demek suretiyle önce “Kur'an'ı” zikrettikten sonra peşinden, “kelamullah” tabirini getirdi. Zira kelim âlimleri, “Allah Teâlâ'nın kelamı olan Kur'an gayri mahlûktur” denilir ama kadim ve ezeli olan harf ve seslerden mürekkeptir fikri akla gelmesin diye *Kur'an gayri mahlûktur* denilmez” demişlerdir. Nitekim cahillikleri veya inatlılıkları sebebiyle Hanbeliler bu kanaatle harf ve seslerin kadim olduğu fikrine sahip olmuşlardır. (Onun için *Kur'an mahlûk değildir* demektense) *Allah'ın kelamı olan Kur'an mahlûk değildir* demek daha uygun olmuştur.¹⁰⁹

Sonuç olarak Allah'a ilişkin Kur'an'daki, “haberi sıfatlar” olarak adlandırılan (vecih, yed, istiva, nüzul vb.) ifadeler mecaz kabul edilerek daha “soyut” bir tanrı tasavvuru kabul görür. Tüm bu yaşananlar için nihayet bir “dönemlendirmeye” gidilerek “yumuşak geçiş” sağlanacaktır: *Selef - Halef*.¹¹⁰ Buna göre haberi sıfatları tevil etmeyenler “Selef”, tevil edenler (Eş'ari ve sonrası) Halef olarak adlandırılacaktır.¹¹¹ Yaşananlardan, Hanbelilik konusunda Eş'arilik ve Gazali'nin tavrının, Batınlık gibi tehditlere karşı merkezi konsolide etme; bir denge ve uzlaşma arayışı olarak görülmelidir. Fakat onların uzattığı el karşılık görmediği gibi meseleler daha bir karmaşık hale gelmiştir. Bu karışıklıkta asıl mücessimeye yöneltilmesi gereken eleştirileri paratoner gibi üzerlerine çeken bu iki dâhiye ilişkin açmaz meselenin özünü teşkil etmektedir. Dinî bilginin temelinde bir yandan aklı dışardan bırakan *Edille-i Erbaa* (Ehli Hadis) kabul edilir, bir yandan da bilginin kaynağını “akıl, duyular, doğru haber” şeklinde sıralayan Kelami düşünceden, mantıktan vazgeçilmez. Öte yandan tüm bu tartışmalara paralel olarak siyasi akıl bir pragmatizmle Ehli Rey yoldan yürümeye devam eder.

8. İbn Teymiyye: Allah'ın Hükümü Versus Beşerin Hükümü

Eş'ari ve Gazali'nin kurduğu dengenin bozulması çok sürmez. 14. yy.a gelindiğinde Moğol istilası ile karşılaşan İslam coğrafyasında Hanbeliliğin kendisini göstermesi için yeni bir ortam oluşur. Bilindiği üzere özellikle Gazan Han'dan (ö. 1304) itibaren Moğol İlhanlı devletinde İslam benimsense de bir yandan da Cengiz yasası “Yasak” (*Moğol örfü*) uygulanmaya devam edilir. Bu şartlarda ismi öne çıkan İbn Teymiyye (ö. 1328), Moğol karşıtı siyasetin teolojik temellerini oluşturur. Kur'an'daki, “Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenler kâfirlerdir”¹¹² ayetinden hareketle, kendi örflerinden

¹⁰⁷ Gazzali, *İhyâu Ulûmi'd Dîn*, trc. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 3: 851.

¹⁰⁸ Gazali, *El Munkızu min ed Dalal*, trc. Hilmi Güngör, (Ankara: MEB Yayınları, 1960), 22.

¹⁰⁹ Taftazani, *Şerhu'l Akâid*, trc. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1991), 169.

¹¹⁰ Bkz. Sâbir Abdüh Eba Zeyd, *Minhâcü Ehli's Sünne*, (İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 2005), 158.

¹¹¹ Bkz. Şehristani, *Milel ve Nihal*, trc. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayınları, 2011), 91-92.

¹¹² 5. Maide, 44.

(Cengiz yasası) tümünden vazgeçmeyen Moğollara karşı cihat fetvası verir.¹¹³ Ehli Hadis söylemin devamı “beşer hükmü” Cengiz yasasına karşı “Allah’ın hükmü” şeklindeki karşıtlık, Müslüman hukukunun *ilahiliğine/gökselliğine* vurguyu arttırır. Böylece İbn Teymiyye’nin eserlerinde yoğun şekilde Hanbeliliğin “Kur’an’ın kıdemi” konusu yeniden işlenir, Kur’an’ın Arapça “ses ve harfleriyle Allah’tan olduğu” savını tekrarlama ihtiyacı duyulur. Tüm bunlara binaen İbn Teymiyye de *haberi sıfatlar* konusunda oldukça mücessem; *yedinci kat gökte istiva etmiş bir tanrı fikri* vaz eder.¹¹⁴ Böylece “dünya merkezli evren” fikrinin bir kez daha altı çizilmiş olur. O da bu görüşü sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin; yani “Selef” görüşü olarak geneller ve kendisini de onlara nispet ederken İmam Eş’ari gibi aksi görüştekileri bidatçılıkla itham eder. Ancak başta Eş’arilerle girdiği bu zıtlasma nedeniyle suçlu bulunup hapsedilir. Sonuç olarak İbn Teymiyye’nin görüşleri kendi döneminde çok da revaç bulmaz ve Moğollardan sonra normalleşen şartlarda “örf” siyaset kurumunun tasarrufları için kullanılan bir kavram olarak “Siyaset-i Şeriyeye”, “Örfi Sultani”, “Siyaseti Sultani” gibi adlarla hukuk sisteminde yerini alır. Konu Osmanlı hukuk düzeninde de şöyle ifadesini bulacaktır:

Nizam-ı âlem için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizama *Siyaset-i Sultani* ve *Yasağ-ı Padişahi* derler ki urefamızca ona örf derler.¹¹⁵

Teorik meşruiyet temelleri üzerinde çok fazla durulmasa da bu “akılcı” (Selefilik açısından beşeri) tutum Osmanlı hukuk sistemindeki esnekliği de açıklamaktadır. Öyle ki açık naslarda bile farklı uygulamalara gidilebildiği görülmektedir. Örneğin Kanuni Süleyman dönemi Osmanlı hukuk metninde şöyle denmektedir:

بر مسلمان زنا قلسه ثابت اولسه وزنا قیلان اولو اولسه بیک اقچه یادها زیادیه کوجی یتسه اوج بوز اقچه جریمه انه و اوسط الحال اولوب التی بوز اقچه مالک اولسه ایکی بوز اقچه جریمه انه...¹¹⁶

Bir Müslüman zina kılsa, *şer’ile sabit olsa* ve zina kılan evli olsa, bin Akçe ya da ziyadeye gücü yetse, üç yüz Akçe cerime alına. Ve evsâtu’l hal olup altı yüz Akçeye mâlik olsa iki yüz Akçe alına...

Böylece tarih boyunca Müslüman ülkeleri biryandan örfi hukuk şeklinde canlı hayatın taleplerine cevap verirken bir yandan da “içtihat kapısı kapandı” sözleri terennüm edilegelir. Ancak Osmanlı’da da *Kadızedeliler* benzeri İbn Teymiyyeci akımların¹¹⁷ yol açtıkları onca soruna rağmen kontrollü de olsa varlıklarını sürdürmelerine göz yumulduğu açıktır. Muhtemelen bunda da yine formal olanı aşırı küçümseyen Bâtını akımlar ve bu baskı unsurunun olmadığı ortamda serbestliğin sistemi çökertecek sonuçlara gidebileceği endişesidir. Nihayetinde saray her ne kadar tutucu çevreyle ihtilaf yaşasa da iktidarının meşruiyetini aynı “*evren modelinde*” bulmaktadır. Topkapı Sarayı’nın ana giriş kapısı olan Bab-ı Humayun’un üzerindeki kitabe bu durum şöyle özetlidir:

هذه قلعة مباركة أسس بنيانها على تأييد من الله ورضوان، ورضص أركانها بتشييد من الأمن والأمان بأمر سلطان البترين وخاقان البحرين ظلّ الله في القلمين عون الله بين الخافقين قهرمان الماء والطين فاتح قلعة قسطنطين أبو الفتح سلطان محمد خان بن سلطان مراد خان بن سلطان محمد خان خلد الله تعال سلطاناه وأعلى على فرق الفرقدین مكانه في تاريخ شهر رمضان المبارك سنة ثلاث وثمانين وثمانمائة.¹¹⁸

Bu mübarek bir kaledir ki Allah’ın te’yid ve rızasıyla kuruldu ve erkânı emn-ü emânıyla kuvvet buldu. Karaların sultanı denizlerin hakanı, *iki âlemde* (sakaleyn) *Allah’ın gölgesi*, doğuda ve batıda Allah’ın yardımı, denizlerin ve karaların kahramanı, Kostantin Kalesi’nin fatihi Sultan Mehmed Han oğlu Sultan Murad Han oğlu Ebu’l Feth Sultan Mehmed Han’ın Allahu Teâlâ saltanatını daim eylesin ve mevkiini kuzey yıldızlarının fevkinde etsin. Sekiz yüz seksen üç senesi Ramazanü’l-Mübarek ayında inşa edildi.

¹¹³ Bkz. U. Töre Sivrioğlu, “İbn Teymiyye’nin Siyaset, Hukuk ve İktisat Teorisi”, *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, (2013), 20: 97.

¹¹⁴ İbn Teymiyye, *Mecmu’u’l Fetava*, (El Mansure: Darul Vefa, 2005), 12: 39.

¹¹⁵ Akt. Halil İnalcık, *Osmanlı’da Devlet, Hukuk, Adalet*, (İstanbul: Eren Yayınları, 2005), 27.

¹¹⁶ Bkz. *Kanunname-i Âl-i Osman*, “Bâb-ı Evvel”, (İstanbul: Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuasının İlavesi, Ahmed İhsan Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1329), 1.

¹¹⁷ Bkz. Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızedeliler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 24: 100.

¹¹⁸ Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*, (İstanbul: Baha Mtb, 1974), 4: 700

Buradaki evren modeli (ve siyaset felsefesi) bilindiği üzere dünyanın geri kalanında oluşu gibi daha önce işaret edildiği üzere Hıristiyan Avrupa'da da geçerlidir. Hatta İslam dünyasındaki Hanbelilik ile saray arasındaki gerilimin Avrupa'daki izdüşümü çok daha ileri aşamalara varmış olup; papa (kilise) ile kral (saray) arasında sıkı bir "temsil" (gölge) savaşı sahnelenmektedir. Ancak 16. yy.'ın ilk yarısında Kopernik (1543) ile birlikte her iki taraf için de tehdit oluşturan bir "tehlike" baş gösterir. Evrenin "Dünya merkezli" olduğu fikrini reddi sadece astronomik bir olgu değil, siyasi sonuçları da olan bir devrimdir. Gökyüzüne ilişkin algının değişmesi, yeryüzünde "tanrının gölgesi" olma iddiasındaki papanın da kralın da altındaki tahtın çekilmesi anlamına gelir.

Osmanlı'da da bilindiği üzere ilk rasathane 1570'li yıllarda III. Murat tarafından finanse edilerek gökbilimci Takiyuddin Mehmed tarafından kurulur. Ancak İstanbul'da tutucu çevreler tarafından çıkarılan "meleklerin bacaklarını izliyorlar" türünden dedi-kodular sonucu yine padişahın emriyle yıkılır.¹¹⁹ Avrupa'da ise Galileo gibi bilginler Engizisyonunda yargılansa da Avrupa'nın içinde bulunduğu parçalanmışlık ve iç çelişkiler başkalarına modern astrofiziğin temellerini atacak çalışmalar için uygun ortamı sağlar. Böylece evren algısı değişen Batı'da (Modernite) "gökler" hakkındaki kabuller gittikçe teolojiden arınıp tanrı tasavvuru soyutlaşırken siyaset de gündün güne sekülerleşir. Bundan böyle siyasi iktidarın meşruiyeti kozmik işaretler ya da kutsal soyla göklerden değil; halktan alınmak durumundadır (demokrasi). Evren fikrinin tümüyle değiştiği Batı'da siyaset felsefesinin yanı sıra maddi âlemle ilişki de değişir; bilimsel keşifler ve icatlar birbirini kovalar.

İslam dünyasında ise teolojik spekülasyonlarla kilitlenmiş siyasi-kültürel iklimde, dünya merkezli evren fikrine dayalı siyaset felsefesine etki edebilecek ne felsefi ne de bilimsel bir dinamik söz konusudur. Böylece Müslümanların Modernite ile ilişkisi sömürgecilikten ibaret kalır. Üstelik yüzyıllardır bir şekilde varlığını devam ettiren Hanbeli öğretisi Müslümanların zayıfladığı, Osmanlı'nın güçten düştüğü bir ortamda *Vahhabilik* suretinde sahneye daha bir cüretkâr çıkar. Vahhabi isyanı 1813'te Osmanlı kuvvetleri tarafından bastırılır¹²⁰ ancak askeri olarak yenilse de politik bir öğreti olarak git gide güçlenen bu akım Arap milliyetçiliği ile de karışarak hızla Irak, Suriye ve Mısır gibi diğer Osmanlı Arap coğrafyasına yayılır. Irak'ta dönemin önemli din adamlarından Şeyh Ali es-Süveydi (ö. 1921) Vahhabi faaliyetleri nedeniyle Osmanlı valisi tarafından takibata uğrayan isimlerdendir. Daha önce onun öğrencisi olmuş ve uzun süre Bağdat'a müftülüğü görevinde bulunmuş Ebu's Sena el Alusi de benzer suçlamalar nedeniyle görevinden azledilir. Ebu's Sena'nın oğlu Numan Alusi selefi düşüncesinin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynar. İlk baskısı 1881 yılında gerçekleşen *Celau'l Ayneyn* adlı İbn Teymiyye'nin görüşlerinin propagandası mahiyetindeki kitabı oldukça etkili olur. Çıkarıdıkları *el Menar* dergisiyle Selefi öğretinin çok daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlayan Reşit Rıza, kendisinde İbn Teymiyye ile ilgili müspet düşüncelerin bu kitap sayesinde oluştuğunu ifade eder.¹²¹

Kavramın yaygınlaşması bakımından önemli bir diğer isim de Suriye doğumlu Muhibbüddin el-Hatib'tir. Osmanlı idaresine karşı ayrılıkçı faaliyetlerde aktif olan El Hatib 1909'da Kahire'de "el Mektebetu's Selefiyye" adıyla yayınevi kurar. Ancak yayınların çeşitliliğinden de anlaşıldığı üzere El Hatib'in düşünce dünyası daha çok "Arap milliyetçiliği" şeklindedir. Nitekim El Hatib bu yöndeki dernekçilik-yayıncılık faaliyetlerinin devamı olarak I. Dünya Savaşı'nda Osmanlı'ya isyan başlatan Şerif Hüseyin'in davetiyle (1916) Mekke'ye gider ve müsteşarlık görevinin yanı sıra yayıncılık faaliyetlerine de devam eder. Osmanlı'nın tasfiye edildiği Dünya Savaşı sonrası tam bağımsızlık savaşları verilmiş ve ulus devletlerle yeni bir başlangıç yapılmışken savaşın hemen ardından Selefilik

¹¹⁹ Bkz. Türkân Alvan, "Devrinden Seyrine Sultan III. Murad'ın Kitâbü'l-Menâmât'taki Mektuplarına Dair Bazı Tespitler", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (Bahar 2014), 3: 52.

¹²⁰ Bkz. Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)*, (Ankara: TTTK Basımevi, 1997), 197.

¹²¹ Basheer M. Nafi, "Yeniden Dirilen Selefilik: Nu'man el Alusi ve İki Ahmed Muhakemesi", *Marife*, tec. Kadir Gömbeyaz, (Kış 2009), 3: 294.

İslam ülkelerinde tekrar dal-budak salar. Özellikle Arabistan'da İngilizlerin Şerif Hüseyin'i tasfiye edip Suudi hanedanıyla Vahhabi bir rejime yol vermeleri belirleyici olur. Arap dünyasında 50'lerde ve 60'larda yoğun tartışmalara neden olan Selefilik Türkiye'ye de bu yıllarda girer. Özellikle *Müslüman Kardeşler*, Pakistan'dan ise *Cemâati İslami* kitapları arayış içerisindeki gençlerin önüne serilir. Seyyid Kutub'un *Din Dediğin Budur* (1964) ve *Yoldaki İşaretler* (1966)¹²², Mevdudi'nin (ö. 1979) *İslâm'da İhya Hareketleri* (1967) adlı kitapları *Hilal Yayınları* tarafından Türkçeye taşınır.¹²³ Hilal Yayınları, 1983'te Suudi Faysal Finans'ı Türkiye'ye getiren Salih Özcan tarafından 1955 yılında kurulmuştur. Benzer içerikli çok sayıda kitap, kurulacak başka yayın evleri tarafından da yıldan yıla artarak çoğalacaktır. Temel söylemi İbn Teymiyye'nin sözlerinin tekrarından ibaret "beşeri kanunlara karşı olmak" olan bu kitaplara göre insanların kanun yapması Allah'ın ulûhiyetine bir saldırdır. Bu saldırının siyasal kurama dönüştüğü *demokrasi* de insanoğlunun ilahlık taslamasıdır. *Kur'an'a Göre Dört Terim* adlı eserinde düşünce dünyasını özetleyen Mevdudi "İlah" kavramını açıklarken bazı Kur'an ayetlerinden hareketle şöyle der:

... Bu son ayetlerden kaynak ve temel olarak yüce Allah'ın hükmüne, O'nun vazettiği ölçülere dayanmadıkları halde bireysel ve toplumsal planda genel bir hayat düzeni olarak din ya da şariat yerine ikame edilen *beşer ürünü yasaları*, ilke ve töreler dizgesini olumlayıp bunlara teslim olmanın da şirk tavrının kapsamı içine girdiği, yani bu yasaları, ilke ve töreleri koyan kişilere bilerek, isteyerek boyun eğmenin de onları yüce Allah'a ortak koşmakla aynı anlama geldiğini öğrenmiş oluyoruz.¹²⁴

Mevdudi gibi demokrasinin iflasını¹²⁵ ilan eden Kutub'un eserlerinde temel vurgu "beşer aklının ürünü" yasalar ve ideolojiler sorunudur. Mevdudi de Kutub da, "beşeri ideolojiler" tanımlamasını o kadar geniş tutar ki, bildik anlamda "ideolojiler" bir yana, ilgili-İlgisiz her türlü düşünce sistemi ve felsefi görüş bir "beşer düşüncesi" olduğundan bu tanıma dâhil edilerek, "din" olarak nitelenir ve İslam'ın karşısına konumlandırılır:

...Bu "cahiliye", Allah'ın yeryüzündeki otoritesine, özellikle, "ulûhiyet" haklarına saldırı temeli üzerine kurulmuştur. Özellikle Allah'ın hâkimiyetine saldırı temeline... Söz konusu "cahiliye" anlayışı otoritesini, insanlığa dayandırır; insanların bir kısmını diğer kısmının tanrısı (rabbi) yapar. Fakat günümüz cahiliyesi ilk dönem cahiliye anlayışının kullandığı ilkel yöntemlerle bunu yapmaz, Allah'ın hayat için koyduğu ilahi yönetimi köşeye atarak, Allah'ın onayı olmayan alanlarda, değerlerde, yaşama düzeni ve yasalarda, tutum ve davranışlarda kendine özgü bir "dünya görüşü" koyma hakkına sahip olması şeklinde yapar.¹²⁶

Aynı minvalde kitapları çevrilen Said Havva'ya göre de demokrasi insanlara "helal-haram koyma yetkisi" verme anlamına gelmektedir:

Demokrasi seçimle iş başına gelen ve başka bir kurumla temsil edilen (çoğunluk egemenliğine dayanan) sistemdir. Seçimle iş başına gelmiş meclis veya kurul dilediği gibi kanun koymaya yetkili sayılmaktadır. Zaten anayasalar birtakım mercilerin sınırsız görüş ve düşünceleriyle hazırlanmaktadır. İşte böyle bir sistem ve kanun koyma, helal kılma ve haram kılma yetkisi doğrudan doğruya insanlara verilmektedir ki bu da şirk'dir.¹²⁷

Sonuç

Selefi yapıların, uzun süre İslam coğrafyasıyla sınırlı kalan faaliyetleri Soğuk Savaş'ın bitişiyle dünyanın başka coğrafyalarına da taşındı. Eylemlerin kabul edilemezliği karşısında Müslüman kitleler tarafından bu organizasyonların İslam'ı temsil etmedikleri söylense de konunun teorik temellerine dayalı yeterli bir izahının yapıldığı da söylenemez. Dünyadaki kontrol mekanizmasının

¹²² Hilal Görgün, "Seyyid Kutub", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul TDV Yayınları 2009), 37: 64.

¹²³ Anis Ahmad, "Mevdudi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara TDV Yayınları 2004), 29: 432.

¹²⁴ Ebu'l Ala Mevdudi, *Kur'an'a Göre Dört Terim*, trc. Cahit Koytak, (İstanbul: İdeal Kitaplar, 1997), 34.

¹²⁵ Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, trc. Abdi Keskinsoy, (İstanbul: Pınar Yayınları, 1997), 7.

¹²⁶ Kutub, *Yoldaki İşaretler*, 12.

¹²⁷ Said Havva, *Şehadet*, trc. Kenan Gültürk, (İstanbul: Ravza Yayınları, 2018), 116.

geldiği dikkate alındığında uluslararası sistem açısından irtibatları belirsiz bu yapıların faaliyetleri Müslümanlar açısından daha uzun süre can sıkıcı olacak görünmektedir. Ancak kendilerinden başka hemen herkesi “tekfir” etmelerine rağmen “ümme adına” hareket ettiklerini iddia eden bu yapılar karşısındaki yetersizliğin önemli bir nedeni, tarihinde yaşanmış ve Müslümanların din algısını belirlemiş temel hadiselerde yattığı da bir gerçektir. Buna göre tarihsel temellere inilmeden bu sorunların üstesinden gelinmesi de mümkün görülmemektedir. Tanrıya “oğul isnadı” (Hıristiyanlık) ya da “tanrıyla güreş tutan peygamber” (Yahudilik) gibi temel metinleri mitolojik imgelerle dolu diğer dinlerle kıyaslandığında, yalın Tevhit öğretisi ve felsefi tutarlılığı ile İslam’ın, modern çağın insanına en yakın din dili olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak Müslüman entelektüellerin, tarihte cereyan etmiş siyasi süreçlerle belirlenmiş hâkim din yorumuna ilişkin geçmişin muhasebesini yapma ve felsefi düşünce geliştirme konusundaki çekinceleri, İslam’ın özündeki yalınlığı ile bu çağa hitap eden bir dil inşası önünde bir engel olarak durmaktadır. Oysa “Büyük Anlatıların” bittiği, insanlığın nihilizime sürüklendiği çağımızda 1400 yıl önce *putçu-tefecî-kölecî* düzenleri yıkan İslam’ın *tevhît-adalet-özgürlük* çağrısı her zamankinden çok daha fazla ihtiyaç olarak kendisini göstermektedir. Ancak bu çağrı, karanlık yapıların sabotajlarından sıyrılmış, Âdemoğlunun yetkinliğine inanan, Allah’ın yaratmadaki gayesini (hikmet) sahiplenmiş bir akıl ile ifadesini bulabilir. Sorunlar karşısında mesuliyet duygusuyla davranmak yerine İslam’ın/Kur’an’ın bir siyaset felsefe ya da yönetim modeli önermediği şeklindeki yüz yıllık klişe söylemler, Batı karşısındaki yılgınlık ve çaresizliğin ifadesi olup Hz. Peygamber’in kurduğu toplum düzenini ve ilk dört halife döneminde yaşanan şura tartışmalarını görmezden gelmek anlamına gelir. Hz. Peygamber’in pratiği ve Kur’an’ın vaz ettiği ilkeler esasınca bir siyaset kuramı geliştirmekten imtina etmek, sadece sorumluluktan kaçmak ve Müslüman kitleleri, Batı düşüncesi ve selefi öğretisi arsasında tercih durumuyla baş başa bırakmaktan başka bir anlam ifade etmemektedir.

Kaynakça

- Abdurrazık, Ali. *İslam’da İktidarın Temelleri*. trc. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: Birleşik Yayınları, 1995.
- Ahmad, Anis. “Mevdudi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 29: 432-437. Ankara: TDV Yayınları 2004.
- Alvan, Türkân. “Devrinden Seyrine Sultan III. Murad’ın Kitâbü’l-Menâmât’taki Mektuplarına Dair Bazı Tespitler”. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 3 (Bahar 2014): 27-60.
- Armaoğlu, Fahir. *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1789-1914)*. Ankara: TTTK Basımevi, 1997.
- Askalani, İbn Hacer. *El İsbâ fi Temyizi’s Sahabe*. Cilt 5. Beyrut: Mektebetu’l Asriyye, 2012.
- Askalani, İbn Hacer. *Silsiletü’z Zeheb*. Beyrut: Daru’l Marife, 1986.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri*. Cilt 4. İstanbul: Baha Mtb, 1974.
- Başer, Sait. *Kutadgu Bilig’de Kut ve Töre*. İstanbul: İrfan Yayınları, 2011.
- Bedirhan, Yaşar. *İslam Öncesi Türk Tarihi ve Kültürü*. Konya: Eğitim Yayınları, 2019.
- Belazuri. *Ensabu’l Eşraf*, Beyrut: Daru’l Fikr, 1996.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslami Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Cevdet Paşa, Ahmet. *Peygamberler ve Halifeler Tarihi*, Cilt 1. İstanbul: Merve Yayınları, (tarihsiz).
- Çavuşoğlu, Semiramis. “Kadıızâdeliler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 24: 100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çelebi, İlyas. “Hızlan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 17: 419-420. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dalgın, Nihat. “İbn Lehîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 20: 158 – 159. İstanbul: TDV Yayınları 1999.
- Dannenbauer, Heinrich. *Grundlagen der Mittelalterlichen Welt, Skizzen und Studien*. Stuttgart: W. Kohlhammer Vrl. 1958.

- Dönmez, İbrahim Kafi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 21: 417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Eba Zeyd, Sâbir Abdüh. *Minhâcü Ehli's Sünne*. İskenderiyye: Dârü'l-Vefâ, 2005.
- Ebu Amr, Hay bin Salim El Hay. *Et Temyiz*. Kuveyt: Garas li'n Neşr, 2007.
- Ebu Hanife. "Fıkhu'l Ekber", *İmam-ı A'zam'ın Beş Eseri*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV, 2017.
- Ebu Nuaym. *Kitabu'l İmame*. Medine: Mektebetü'l Ulum ve'l Hikem, 1987.
- Ebu Zehra, Muhammed. *Ebu Hanife*. Kahire: Daru'l Fikr el Arabi, 1955.
- Elsner, Hildegard & Reichardt, Hans. *Die Germanen*. Nürnberg: Tessleroff Vrl., 2008.
- Eş'ari, Ebu'l Hasan. *El Lüma*. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1971.
- Eş'ari, Ebu'l Hasan. *Maqalatü'l İslamiyyin*. Cilt 2. Beyrut: El Mektebetü'l Asriyye, 1990.
- Eş'ari, Ebu'l Hasan. *Risaletü İstihsanu'l Havz fi İlmi'l Kelam*. Haydarabad: İdaretü'l Maarif el Osmaniyye, 1979.
- Eş'ari. *El İbane*. Dimaşk: Daru'l Beyan, 1990.
- Gavci, Vehbi Süleyman. *Ebu Hanife Numan*. Dimaşk: Daru'l Kalem, 1999.
- Gazali. *El Munkızu min ed Dalal*, Trc. Hilmi Güngör. Ankara: MEB Yayınları, 1960.
- Gazzali. *İhyâü Ulûmi'd Dîn*. Cilt 3. Trc. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 2002.
- Görgün, Hilal. "Seyyid Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 37: 64-68. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Görmez, Mehmet. "İslam Dünyasında Laiklik Tartışmasını Başlatan Bir Kitap ve Bu Kitabın Serencamı". *İslami Araştırmalar Dergisi* 8/3-4 (Yaz-Güz 1985): 256-263.
- Güzel, Fatih. "Abbâsî Halifesi Mütevekkil'in Türk Nüfuzunu Sonlandırma Çabaları". *KAREFAD* 4/2. (2016): 117 – 132.
- Hanbel, Ahmed bin. *er Red ale'l Cehmiyye ve'z Zenâdika*. Riyad: Dâru's Sebât, 2003.
- Hanbel, Ahmed bin. *Müsned*, Cilt 16. Kahire: , Daru'l Hadis, 1995.
- Havva, Said. *Şehadet*. Trc. Kenan Gültürk. İstanbul: Ravza Yayınları, 2018.
- Hereri, el Uremi. *Tefsiru'l Hadâiku'r Ruh ve er Reyhân*. Beyrut: Daru't Turuk, 2001.
- Hilali, Salim bin Zekvan. *Es Sîre*. Trc. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Hüseyin, Taha. *Min Târih el Edeb el Arabi - El-Asru'l Abbâsîyyi el Evvel*. Cilt 2. Beyrut: Dâru'l İlm li'l Melâyîn, 1971.
- İbn Âdil. *El Lübab fi Ulumi'l Kitab*. Cilt 20. Beyrut: Daru'l Kütübi'l İlmiyye, 1998.
- İbn Asâkir. *Târîhu Medîneti Dimaşk*. Cilt 30. Beyrut: Daru'l Fikr, 1995.
- İbn Cevzi. *el Mevzuât*. Cilt 1. Medine: Mektebetü's Selefiyye, 1966.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Cilt 1. Beyrut: Dâru'l Fikr, 2001.
- İbn Hişam. *Es Siretü'n Nebeviyye*. Cilt 2. Beyrut: Darü'l Kitabil Arabi, 1990.
- İbn Kesir. *Büyük İslam Tarihi (El Bidaye)*. Cilt 8. Trc. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1994.
- İbn Kesir. *Tefsîrü'l Kur'âni'l Azîm*. Cilt 8. Riyad: Dâru't Tayyibe, 1999.
- İbn Kuteybe. *El İmame ve's Siyase*. Beyrut: Dâru'l Edvâ, 1990.
- İbn Mukaffa. *Âsâru İbni'l-Mukaffa*, Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, 1989.
- İbn Sa'd. *Et Tabakatu'l Kübra*. Cilt 1. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1990.
- İbn Teymiyye. *Mecmu'u'l Fetava*. Cilt 12. El Mansure: Darul Vefa, 2005.
- İbnu'l Arîf. *Miftâhu's Saâde*. Beyrut: Dar'ul Garb el İslami, 1993.
- İbnü'l Esir. *El Kâmil fi't Tarih*. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 1987.
- İğde, Muhyettin. *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları-İFAV, 2016.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: , Eren Yayınları 2005.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı Devleti'nde Kazaskerlik (XVII. yüzyıla kadar)". *Belleten* 61/232. (1997): 597-700.
- Kanunname-i Âl-i Osman*. Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuasının İlavesi, Ahmed İhsan Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi İstanbul: 1329.

- Kastallani. *El Mevâhibü'l Ledünniyye*. Cilt 2. Beyrut: El Mektebu'l İslami, 2004.
- Kaysi, Abdulkadir Muhammed. *İctihad ve't Taklid fi's Şeriatil'İ İslamiye ve Ebi Hanife en Numan*. Beyrut: Daru'l Kutubu'l İlmiyye, 2019.
- Kervegan, Jean François. "Demokrasi". *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, Trc. İsmail Yerguz. İstanbul: İletişim Yayınları, 2011.
- Kilavuz, Ahmet S. "Berbehârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 5: 476-477. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. Trc. Abdi Keskinsoy, İstanbul: Pınar Yayınları, 1997.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. Ankara: Sevinç Mtb., 1969.
- Mavil, Hikmet Yağlı. "Eş'ariyye'nin Kurucusu Ebü'l-Hasan el-Eş'arî". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (Haziran 2012): 69-91.
- Mertoğlu, M. Suat. "Ümmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 42: 309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Mervezi, Ahmed bin Ali. *Es Sünne*. Riyad: Daru'l Asime, 2001.
- Metiner, Mehmet. *Yemyeşil Şeriat, Bembeyaz Demokrasi*, İstanbul: Karakutu Yayınları, 2008.
- Mevdudi, Ebu'l Ala. *Kur'an'a Göre Dört Terim*, Trc. Cahit Koytak, İstanbul: İdeal Kitaplar, 1997.
- Müslim. *El Camiu's Sahih*. Cilt 1. Beyrut: Dârü't Kutubi'l İlmiyye, 1991.
- Nafi, Basheer M. "Yeniden Dirilen Selefilik: Nu'man el Alusi ve İki Ahmed Muhakemesi". tec. Kadir Gömbeyaz. *Marife* 3, (Kış 2009): 293-326.
- Nu'aym bin Hammad, Ebu Abdullah. *Kitabu'l Fiten*. Kahire: Mektebetu't Tevhîd, 1991.
- Özkan, Halit. "Zühri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 44: 544-549. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Rafii. *el-aziz Şerhü'l Veciz*. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Salih es Seyyid, Muhammed. *Amr b. Ubeyd ve Ârâuhu el Kelamiyye*. Kahire: , Mektebetu Nahdati's Şark, 1985.
- Sezgin, Fuat. *Tanınmayan Büyük Çağ*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2010.
- Sivrioğlu, U. Töre. "İbn Teymiyye'nin Siyaset, Hukuk Ve İktisat Teorisi". *Yönetim ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 20 (2013): 88-104.
- Suyuti. *Ed Dürrü'l Mensur fi't Tefsiri'l Me'sur*. Beyrut: Darü'l Fikr, 2011.
- Suyuti. *Miftahu'l Cenne*. Kahire: El İdâretu't Tıbbâtu'l Münîriyye, 1928.
- Şehristani. *Milel ve Nihal*. Trc. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayınları, 2011.
- Taberi. *Târîhu'r Rusül ve'l Mülûk*. Kahire: Dârü'l Me'ârif, 1967.
- Taftazani. *Şerhu'l Akâid*. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1991.
- Ubeydi, Muhammed bin Abdurrahman. *Et Tezkiretü's Sadiyye fi'l Eş'ari'l Arabiyye*. Beyrut: Dârü'l Kütübü'l İlmiyye, 2001.
- Wilcken, Ulrich. *Griechische Geschichte im Rahmen der Alttertumsgeschichte*. München: R. Oldenbourg Vrl., 1973.
- Yarman, Rahmi. "Bidat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 6: 129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yiğit, İsmail. "Osman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 33: 438-443. İstanbul: TDV Yayınları 2007.
- Yücel, Ahmet. "Kitabet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 26: 81-83. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zemahşeri. *Keşşaf*. Cilt I. Riyad: Mektebetu'l Abikân, 1998.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 29-48

İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları
The Possibility of Talking About God in Islamic Theology: Debate of Religious Language

Bayram ÇINAR

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı.
PhD., Teacher, Ministry of Education, Ankara/Turkey
kocacinarby@gmail.com
ORCID: 0000-0002-4886-7610

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.791014

Atıf / Citation: Çınar, Bayram. “İslam Kelamında Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Din Dili Tartışmaları / The Possibility of Talking About God in Islamic Theology: Debate of Religious Language”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 29-48. doi: 10.47145/dinbil.791014

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

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

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu çalışmamızda İslam teolojik geleneğini temsil eden kelimâ âlimlerinin tanrıya ilişkin konuşabilmenin imkânı sorununa nasıl yaklaştıklarını ve sorunu çözmekte kullandıkları argümanları ortaya koyma çabası göstereceğiz. Bu yönüyle çalışmamız İslam teolojik geleneğinin konuya yaklaşımını ve çözüm üretme kapasitesini görmeyi amaçlamaktadır. Konuya ilişkin tarihsel detay ise çalışmamız açısından ikincil bir öneme sahiptir. Bu yüzden çalışmamız boyunca zaman zaman görmezden gelinecektir. Ekollerin farklı sonuçlara ulaştıkları bir realite olarak ortada olduğu halde, bu sonuçlara onları ulaştıran dinî yaklaşımlar bir tanrı tasavvurunun sonucudur. Önemli oranda tanrıya ilişkin kanaatlerini destekleyen onların bu tanrı algılarıdır. İslam kelimâ geleneğinde tanrıya ilişkin konuşma imkânı kelimâcılar arasında onaylanmış, üzerinde uzlaşma sağlanmış bir konu olmasına karşın, bunun dışı vurumu konusunda ekoller arasında farklılıklar görülmüş, özellikle Allah'ın sıfatları konusunda farklı ifade ve sonuçlara ulaşılmıştır. Onların farklılık arz eden bu tutumları ise önemli oranda kutsal metinlere yaklaşım farklılıklarının doğurduğu bir söylem farkı olarak görülebilir. Çalışmamız İslam kelimâcılarının konuya ilişkin görüşleri ile sınırlı olup, felsefi değerlendirmeler bu çalışmanın dışında tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelam, İslam Mezhebi, Din Dili, Tanrı Tasavvuru, Allah.

Abstract

In this study, we will see how the Kalam scholars, who represent the Islamic theological tradition, approach the question of the possibility of talking about God, and try to put forward the arguments they use to solve the problem. In this respect, our study aims to see the Islamic theological tradition, its approach and solution capacity. Historical detail on the subject has a secondary importance for our study. Therefore, it is not surprising that it is ignored from time to time throughout our study. Although it is evident as a reality that the schools reach different conclusions, the religious approaches that lead them to these conclusions are the result of a vision of god. It is their perception of god that substantially supports their conception of God. Although the possibility of talking about God in the Islamic theological tradition is an approved and agreed subject among theologians, differences have been observed among schools in terms of its manifestation, and it can be said that different expressions and conclusions have been reached especially regarding the attributes of God. Their differing attitudes, on the other hand, can be seen as a discourse difference caused by significant differences in approach to scriptures. Our study is limited to the views of Islamic theologians on the subject, and philosophical considerations are excluded from this study.

Keywords: Theology, İslamic Sect, Religious Language, Conception of God, Allah.

Giriş

Dinin, bir kültür tarafından sınırları belirlenen, doğaüstü varlıklarla karşılıklı etkileşim içinde olmayı ifade eden kapalı bir yapıdan ibaret olduğu tezi, bu çalışmada onaylanmaz. Fakat din, sözü edilen tüm bu yapıları belirli oranda içinde bulundurur. Dinin ne olduğuna ilişkin üzerinde uzlaşmış bir tanımlama yapılamadığı için, insanın dünyasında üstlendiği sorumluluk ile bağlantılı olarak kişiden kişiye değişen yorumları ortaya çıkabilmiştir. Buna bağlı olarak; dini "kutsalın" en merkezi ögesi olarak tanrının; kendi inananlarını muhatap alma ve onlara bildirimde bulunması olarak algılamak olasıdır. Bu algı teolojik imkân açısından sorunlara kaynaklık ederse de vahyi kabul eden her kelimâcının ortak teolojik bir kabulüdür. Buna ek olarak dini metinlerdeki bildirimlerin nasıl anlaşılacağı da konuya ilişkin tartışmalarda farklı sorunlara yol açmıştır. En temelde, tanrı hakkında konuşabilmenin imkânı ve tanrıya ilişkin dilin ne anlama geldiği de felsefi gelenek içerisinde tartışılmıştır.

Din dili; teolojik bir algının, dilin semantik yapısı ve grameri içinde şekillenerek, tarihsel ve olgusal bir gerçekliğe evrilmesini ifade eder (Yıldırım, 2016, 323-346). Buna göre din dili, bütünüyle psikolojik ve sosyolojik bir yapıya indirgenemez (Çağlayan, 2014, 41-58). Öte yandan; din dilinin salt tarihî-olgusal bir doğası da yoktur. Dolayısıyla din dili, doğal olanı da dışlamayan bir dili ifade eder. Bu dil, tanrıyı bilmenin ve ona ilişkin konuşabilmenin imkânı üzerinden şekillenen bir yapıdır. Bu

yapı; bilgiye konu olan varlığın objesinin neliği ve nasıllığı ile ilişkili olup, bilmek eyleminin kendisi ve onun ifade edilişi olmak üzere temelde iki problem alanıdır. Bu problem alanlarının ilki, bilmek nedir? Neyi bil(ebil)iriz? Nasıl bil(ebili)riz? Sorularına verilen cevaplarla ilintilidir. Sorunun ikinci parçası ise; dil algı ve bilgilerimizi bütünüyle ifade edebilecek bir yapıda mıdır? Şayet değilse neden(?) gibi sorun alanlarına ilişkindir.

Görüldüğü üzere; konu en temelde ontolojik varlığa karşı, epistemolojik reaksiyonu konu alan bir zemindir. Evrenle olan ilişkimiz; kaynak, mesaj ve alıcı düzleminde olduğu varsayıldığında; evrene ilişkin algılarımız ve bu algıların yaslandığı kaynaktan doğan sorunlar sebebiyle algılarımız her zaman doğru olmayacağı gibi, algılayan zihin ve duyu organlarının kaynaklık ettiği sorunlar sebebiyle de mesaj anlam yitirebilir ya da yanlış anlaşılabilir (Çağlayan, 2014, 41-58).

Din dili sorunsalında bilgiye konu olacak varlığın (tanrı) tabiatını bil(e)memekten kaynaklanan sorunlara ek olarak, duyu verilerimiz başta olmak üzere diğer bilgi kaynaklarımız da bilginin objesi olan tanrıyı algılayacak bir donanıma sahip değildir. Buna ifade sorunları da eklenince durum daha da zorlu bir hâl almaktadır.

Din dili, tanrıya ilişkin konuşmaya imkân tanıyan, *teolojik-terminolojik* zemindir. *Pozitif* ve *negatif* din dili olmak üzere ikiye ayrılır. Pozitif din dili; tanrıya ilişkin olumlu nitelikleri söz konusu ederek, tanrı hakkında konuşmaya imkân tanıyan bir söylem dilidir. Negatif din dili ise; doğası hakkında neredeyse hiçbir şey bilinmeyen tanrı hakkında pozitif konuşma imkânının bulunmadığı varsayımından hareketle, onun hakkında ancak yaratılmış evrendeki algı ve bilgilere yaslanan bir söylemin geliştirilebileceği tezine dayanır (Çınar, 2020b, 231-249).

Buna göre negatif din diline duyulan ihtiyaç, muhtemelen tanrıyı tenzih etmek anlayışının ürünüdür. Zira tanrı, insanın sahip olduğu bilgi ve dil ifadelerinin ötesinde, yüce bir varlık olduğu için; onun hakkında olumlu bir şey söylenebilmesi mümkün olmadığı tezine dayanır (Wolfson, 1962, 2/98-100). Philo'ya dayandırılan görüşe göre; tanrı hakkında söylenebilecek şeyler, ancak onun dışında kalan evrene yaslanan bir tenzih dili ile mümkündür anlayışını savunur. Bu dilde kullanılan argüman, evrendeki varlıkların eksikliğinden tanrıyı tenzih etmek fikrinde şekillenir. Oysa bilgiye konu edilen tanrı, ne düşünce tarafından bütünüyle kavranabilir, ne de söz tarafından bütünüyle dile getirilebilmektedir. Çünkü tek mutlak varlık olarak Tanrı, tüm diğer bilinirlerden farklıdır; dolayısıyla sözle anlatılamaz.

Evrende tanrıya duyulan ihtiyaç, evrenin sonradan yaratılması sebebiyle onu yaratan bir varlığa duyulan ihtiyaçtan kaynaklanır (Gazzâlî, tsa, 8). Var olması dışında, O'na ilişkin pozitif niteliklerin bilinmemesi, olumsuzlamak yoluyla O'nun hakkında daha fazla şey bilme ihtimalini gündeme getirmiştir. Bunun mümkün olduğunu öngören negatif teolojik dil, önemli oranda üzerinde konuşulan konunun objesine ilişkin, ontolojik ve epistemolojik veri eksikliğine dayanır. Zira tanrının mahiyetinin bilinmezliği sebebiyle; onun ne olduğunun tespiti, belirli zorluklar içerir. Tanrının ne olmadığına tespiti ise yaratılmış varlıklardan farklı olduğu tezine dayalı olarak, daha anlaşılabilir bir yaklaşımdır (Wolfson, 1962, 2/98-100).

Felsefi ve teolojik tarihin bir parçasını oluşturan İslam kültür tarihinde, İslam teologları da bu temelde Kur'ân'ın sağladığı imkânlarla bir tanrı tasavvuruna sahip olma çabası gütmüşlerdir. Onlar vahyin dilini çözümlenmek ve mesajı anlamak temelinde bu konuya eğilmişlerdir.

Buna göre Kur'ân norm inşa eden bir kutsal metin olarak tanrısalıdır. Vahiy metinlerine bakıldığında yoğun biçimde Allah kendi zâtı ve nitelikleri hakkında konuşur. Bu ifadelerin literal bir anlam mı ifade ettiği, yoksa sembolik bir dil mi olduğu felsefi ve teolojik bir zeminde tartışmalara neden olmuştur. Ekoller bu tanrısal dilden kaynaklanan sebeplerle ayrılarak, farklı anlayış ve söylemler dile getirmiş, dolayısıyla da bu anlayışlarının gereği tanrı tasavvurlarına sahip olmuşlardır.

Tanrının nasıl bir varlık olduğu, O'nun zâtının bilginin konusu olup olamayacağı ve O'na ilişkin konuşmanın imkânı hakkında konuşmak, İslam ilahiyatının da temel konularından birini oluşturur. Kitaplı dinler kategorisinde yer alan İslam dininin, bu sorun alanlarına ilişkin teolojik önerileri olduğu gibi, dinî metinlerin doğasından kaynaklanan ekstra sorun alanları da vardır.

Biz tanrıyı bilebilir miyiz (?) Soruya cevap "evet" ise ne oranda ve nasıl bilebiliriz (?) sorularının dış çerçevesini oluşturduğu farklı teolojik sorunlar baş gösterecektir. Ortaya çıkabilecek muhtemel sorunlardan biri de sıfatlar problemi olarak İslam inanç ekolleri arasında bir gerilime kaynaklık etmiştir. Bu sorulara verilecek cevaplar; sadece bireyin *tanrı* algısını değil *din* algısını da şekillendirir.

Öte yandan kutsal metinlerde tanrının kullandığı dil, tanrıyı merkeze alan *tanrı merkezli* bir dil midir? Yoksa insanın anlamasına imkân veren; insan merkezli bir dil mi olduğu konusundaki tartışmalar önemli oranda söz konusu bu söylemi şekillendirmiştir.

Bu sorun alanına dönük bir ifade biçimi; *Kur'ân Arapça değil; Rabçe'dir* şeklindedir. Kur'ân vahyinin Arap dili kuralları içerisinde ve bu dilin imkânları ile sınırlı bir metin olduğu realitesini göz ardı eden bu yorum, olgunun kendisi ile çelişiyor görünmesine karşın, Kur'ân metnini inşa edenin Allah, olduğunun şuurunda; Kur'ân'ın görünen anlam katmanından daha derinlerde bir anlam katmanının arayışını da dışa vurur. Buna göre *Zât-ı Barî'nin mesajı bir dilin kurallarına sığamaz, onun ifade kalıpları içerisinde dile getirilemez* anlamını da karşılar. Aslında din dili çerçevesinde ortaya çıkan sorun alanları söz konusu söylem sahibinin tanrı tasavvurunun bir ürünüdür (Çağlayan, 2014, 41-58).

Buna ek olarak kişinin din tasavvurunun izlerine de bu mesajda rastlanması olasıdır. Bu bağlamda kutsal metinlerin büyük bir semboller ve şifreler kitabı olarak görülmesinin, onun literal okunmasından daha sağlıklı bir yaklaşım olduğu da ifade edilmiştir (Izutsu, 1975, 127). İzutsu'nun konuya ilişkin bu katkısından sonra *Kur'ân Arapça değil; Rabça* olduğu anlayışına geri dönersek; evrendeki her bir şeyi, Allah'ın delili olarak sunan Kur'ân'ın, literal bir zeminle sınırlı; bir anlama çabasının yetersiz olduğunu da bu söz ifade etmiş olur. Zira kutsal metinde yer alan hiçbir olay olgu ve anlatı sadece kendisi değildir. O, daha büyük bir resmin parçasıdır, mesajı da vermiş olabilir. Vahyi kastederek ondaki her bir olay, bir trafik işareti gibidir. Bu tabelaların gidilecek güzergâh, seçilecek yolla bağlantısı vardır. Bu yüzden tabelayı yorumlarken bu güzergâh ve yol faktörü gözden uzak tutulamaz anlamı taşır. Bu bağlamda; "*Devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı?*" (Gâşiyeye 88/17) ayeti, devenin yaratılışını Allah'a delil olmak yönüyle, sahip olduğu literal anlamın dışında, teolojik bir anlam taşıdığına dikkat çeker.

"Kur'ân Tanrının kurgusu ve insana anlattığı öyküsüdür" anlayışındaki bir yaklaşım ise, doğaldır ki onun mesajında gizemler arama yoluna gidecektir. Onda çeşitli dil ve anlam oyunları arama çabası da onun bu arayışında görülebilir. Fakat dini; Allah'ın insana yön göstermesi, Kur'ân'ı da insanın bu yolculuğundaki yol gösterici rehberi olarak algılayan bir zihinde, bu tarz bir arayışa gerek duyulmayacaktır. Zira asıl olan yol göstericiliktir. Vahiy ise bu yol göstericiliğin Allah tarafından tercih edilmiş biçimidir. Vahyin dili ve hatta anlatının kendisi bir araçtır ve yol göstericiliğe nispetle ikincil bir öneme sahiptir. Çünkü amaç yol göstermek ve bir hedefe yönelmek ise "mesajın dili" "anlatımın üslubu" gibi edebi unsurlar, mesajdan daha az önemlidir.

Bu bağlamda akla gelen ilk sorun İslam kelimcilerine göre vahyin *teosantrik* bir metin mi yoksa *antropomorfist* bir metin mi inşa ettiğiidir. Kur'ân metinlerinde, Allah hakkında söylenenlerin, İslam kelimcileri açısından bir anlaşılma sorununa kaynaklık edip etmediği ise konuya ilişkin akla gelen bir diğer sorudur. Diğer yandan Allah hakkında konuşmak, İslam teolojisi açısından mümkün müdür (?) şayet evet ise bunun sınırları nasıl tespit edilecektir. Bu tespit kim tarafından nasıl (neye göre) yapılacaktır (?) gibi sorular dizisi akla gelir. Öte yandan İslam kelimcileri açısından *tanrısal din dili* şeklinde bir ayırım yapılabilmiş midir (?) nasıl (?) Tanrı tasavvuru ve ilahi sıfatlar sorununun din dili

sorunuyla ilişkisi var mıdır (?) Varsa nedir (?) ...vb. sorun alanlarına İslam kelimcilerinin yaklaşım biçimleri, çözüm önerileri; kültürel ve tarihsel zemin göz önünde bulundurularak çalışmamızda ele alınacaktır.

1.Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı: Vahiy İfade Ettiği Anlam Çerçevesindeki Sorun Alanları

Vahiy kökenli kutsal metinlerde, Allah hakkında kullanılan kavramların, nasıl anlaşılması gerektiği İslam kültür geleneğinde sorgulanmıştır. Öte yandan İslam inananları, Allah'ı bilmeye ilişkin olarak kutsal metinlerin sağladığı imkânlarla ek olarak dış dünyadan edindikleri verilerin de bir kaynak olduğuna kani olmuşlardır. Onların bu anlayışlarının temelinde “*ayet*” kavramı, anahtar bir rol üstlenmiş görünür. Zira vahiy parçaları için Kur’ân bu ifadeyi kullanırken, peygamberliğin delillerinden olan mucize için de bu kavramı kullanmayı tercih eder. Bununla bağlantılı olarak delil anlamıyla ayet kullanımının da Kur’ân’da olduğu varsayılır. Allah’ın varlığına delil olması itibarıyla *âlem* de ayet olarak algılanmış ve sözsüz ayet şekliyle literatürde kendine yer bulmuştur (Izutsu, 1975, 126-132). Basit tabiat olayları olarak rüzgâr, gecenin gündüze evrilmesi vb. Kur’ân bağlamında birer delildir diyen Izutsu, bunları yol işaretleri olarak yorumlayarak, tabela ve işaretlerin dikkati kendilerine değil gidilecek güzergaha çektiğine vurgu yapar. Buna göre söz konusu tabiat olaylarının kendince bir önemi olmasına karşın, Kur’ân metninde yer alma sebeplerinin, bu hedef ve güzergâh ile ilintilendirilmesi gerektiğini savunur (Izutsu, 1975, 126).

Tanrının kullandığı dilin tek katmanlı ve kelimenin gerçek anlamına atıf yaptığı anlayışı İslam’ın erken döneminde, İslam inananları arasında daha yaygın bir anlayıştır. Hz. Peygamberin bazı arkadaşlarının, telkin edilen vahiy metinlerinde bu doğal anlamı önceleyen bir yaklaşım gösterdiklerine ilişkin elimizde ipuçları var. Bu yaklaşımın, dinî olanı yansıtmadığı ve söz konusu durumun onların kültürel donanımları ile beslenen bir algı olduğu ise Hz. Peygamberin onların bu yaklaşımını onaylamamasında görülür. Tek katmanlı bu dil anlayışına göre, din dili kapsamında kullanılan kavramlar, gündelik dilde kullanılan kelimelerle aynı anlama sahiptir. Sözün formunun değil, konusunun dili, dinî ya da din dışı yaptığı anlayışının gelişmesi bu algıların sonucudur. İslam dünyasında *müşebbihe* ve daha ileri bir somut tanrı anlayışı olarak *mücessimenin* görüşlerinin temelini önemli oranda bu yaklaşım oluşturmaktadır (Beydâvî, 2014, 170). Kerrâmî ekolünde, Allah’ın zâtı ve sıfatlarına ilişkin yorumdan kaçınan ve literal anlama arayışlarına yönelen tarafına dikkat çekilmiştir (Bağdadî, 1988, 189,190). Tanrı hakkında konuşmaktan kaçınmak ve onun kendisi hakkında söyledikleri ile yetinmek İmam Mâlik’le bir dini tavır niteliği kazanarak yaygınlaşmıştır. Bu yaklaşımın korumayı amaçladığı, tanrıya ilişkin düşünmekten kaçınmayı telkin ederek, ona ilişkin tasavvurları sınırlamayı amaçlar.

Tevlci yorumların yoğunlaştığı bir dönemde, Zâhirî ekol yeniden literal anlam dilini popüler hale getiren bir yol izlemiştir. İbn Hazm’a göre nas subûtu bilinen, manası anlaşılabilir şeydir. Buna göre; “nasların gizli anlamları, bâtın manaları da yoktur. Allah, demek istediği şeyi, Arapçanın gramerine sadakatle Kur’ân’daki cümlelerle ifade etmiştir. Vahiy metinlerinin anlaşılması çabasında İslam inananlarının te’vîl, teşbih, mecazlardan kaçınmaları” önerisinde bulunur (Güneş, 2007, 27,28). Zâhirî anlayışa göre “bir lafzın dilde vaz’ edildiği ilk ve aslî anlamında kullanılmasına engel teşkil eden bir karînenin bulunması durumunda, ancak bu aslî anlamı dışındaki bir anlam mümkündür.” Bu ekolün bir temsilcisi olarak İbn Hazm;

Siz Allah diridir, bu dirilik, canlı olan mahlûklar için söylenen dirilik manasında değildir; Allah âlimdir, fakat bu, âlimlere benzer bir âlimlik değildir; Allah kâdirdir, fakat bu, kudretli olan mahlûkatın kudretine benzer bir kudret değildir, iddiasında bulunuyorsunuz da, niçin Allah, cisimdir, fakat yaratılmış cisimlere benzer manada değildir, demeyi yasak ediyorsunuz, diye sorulursa, aşağıdaki cevabı veririz: Eğer Kur’ân metni Allah’ı hayy, âlim, kâdir gibi isimlerle tesmiye etmemiş olsaydı, biz de O’nun hakkında bu isimlerden hiç birini kullanmazdık.Fakat nassta açıkça bulunana uymak dini bir vecibedir farzdır). Nassın

hiç bir yerinde Allah'ın "cisim" olarak tesmiye edildiğine rastlamıyoruz ve O'nu bu isimle adlandırmak hususunda da hiç bir delil mevcut değildir; aksine O'nun hakkında bu ismin kullanılmasına mani olan delil vardır. Şayet Allah'ı cisim olarak tesmiye eden bir nas bulursa idi, o takdirde nassa uymak bizim için vazgeçilmez bir vecibe olur ve o zaman, Allah cisimdir, fakat diğer cisimlere benzer bir cisim derdik (Goldziher, 1982, 118).

Yorumlarıyla Allah'a ilişkin bilgisinin varsayılan kaynağına işaret eder. Allah'ta bu sıfatın mevcudiyeti mantiken ispat edilmiş olsa bile, Allah'a kendi başına bir sıfat vermek hiç kimsenin tasarrufunda değildir, der (Goldziher, 1982, 119). Öte yandan İbn Hazm, Allah'ın ilminin Allah'ın zâtıyla aynı olduğunu felsefi olarak ispat etmek isteyen Mu'tezilî İmam Ebu'l- Huzeyl el-Allâf'a karşı "Bir kimsenin kendi istidlâline dayanarak Allah'a bir sıfat veya bir isim vermesi caiz değildir. Çünkü Allah kendi yarattıklarından başkadır, dolayısıyla istidlâle dayanarak O'na mahlûkatın sıfatlarından veya isimlerinden birisi verilemez; çünkü bu bir yönüyle yaratan yarattıklarına benzetmektir" diyerek konuya ilişkin tavrını ortaya koyar. Anlamı doğru olsa bile Allah'ın kendine nispet etmediklerini ona nispet etmek İbn Hazm'a göre Allah'a iftiradır (Goldziher, 1982, 119,120).

Batınî ekol ise dilin çok katmanlı bir anlam derinliğine sahip olduğu, asıl anlamın ise görünen ilk anlamın daha derinlerinde olduğu, dahası asıl anlamın görünen anlam tarafından gizlendiği tezi ile din dilini *örtülü dil* kategorisinde ele alan bir okumaya tâbi tutmuş görünür. Bu gizli anlamın da ancak bir öğretmen yani imamın talimi ile anlaşılabilceğine kanidir (Gazzâlî, 2016, 44-182).

Tanrı hakkında konuşmanın İslam geleneği içerisindeki en yaygın biçimi olarak sembolik din dili, kültürel sebeplerden dolayı analojik bir dil çerçevesinde şekillenmiştir. Bu dili kullanmak konusunda gösterilen ilgi, soyut anlamları daha anlaşılır kılma çabasına karşılık gelir. Benzerler arasında bir modelleme üzerinden yapılan aktarım, sunulan modelin aktarılmaya çabalanan mesaja öncelenmesinin ise çeşitli anlama sorunlarına da yol açtığı söylenebilir.

Müslüman kelimacılar, Kur'ân'da Allah'ın insanı, *insan merkezli* bir dil ile muhatap aldığını ifade eder. Bu yüzden de tanrı hakkında konuşmanın imkânı; İslam kültür tarihinin önemli sorunlarından biri olmuştur. Zira bu durumda insan merkezci bir metin olarak ilahi kitap, tanrı hakkında varsayılandan daha az veri sağlayabilecektir. Kur'ân'ın bir taraftan "... leyse ke mislihî şey'un, ve huve's-semiu'l-basîr" Şûrâ 42/11) gibi ayetleri bir yönüyle *aşkın bir tanrı* anlayışına kaynaklık ederken, diğer yönüyle aynı ayet grubu anlama ve dil kökenli sorunların kaynaklık ettiği sebeplerle *tecsime* varan insan biçimci bir tanrı tasavvuruna kaynaklık etmiştir. Bu yüzden; hem *insan biçimci bir tanrı tasavvurunun* temsilcileri hem de *tenzihçi* anlayışın temsilcileri İslam kültür tarihinde var olmuştur. Dinî metinlerin kaynaklık ettiği bu anlayış farklılıklarına, din dili sorunlarının sebep olduğu ise geriye dönük okumalarda farkına varılacak konulardandır.

Temelde tanrı hakkında konuşmanın imkânı ve konuşmaya imkân sağlayan dilin ifade ettiği anlam üzerinden İslam mezhepleri tarihinde üç anlayış söylem imkânı bulmuş görünüyor. Bunlar: *Mücessime*, *Müşebbihe* ve *Muattıla'*dır. Konuya ilişkin söylem geliştiren bu akımlara verilen isimler, onların, din dili karşısında aldıkları tutum ve onu anlama biçimlerini ifade edecek şekilde olmuştur. Buna göre mücessime ve müşebbihenin insan biçimci bir tanrı tasavvurunu, muattılanın ise tenzihçi anlayışı temsil ettiği varsayılmıştır (Baljon, 2004, 293-301).

Öte yandan Müslüman gelenek, kültür dışı okumaları hoş karşılamadığı için Müslümanlar kendinden önceki vahiy tecrübesine yabancı kalmış, dolayısıyla da Ehl-i Kitâb'ın konuya ilişkin yorumlarından da habersiz olduğu için tecrübe aktarımı da mümkün olamamıştır. Oysa vahyin başladığı süreçte Hz. Peygamberin başına gelen durumu tanımlamak konusundaki tedirginliklerinin giderilmesinde Ehl-i Kitâb'ın tecrübesi katkı sağlamış, Hz. Peygamberin karşı karşıya bulunduğu durumu tanımlamasında ve rahatlamasında onların önemli rol oynamıştır (Izutsu, 1975, 100-102).

Kur'ân'da insan doğasına ilişkin niteliklerin Zât-ı Bârî için kullanılması, özellikle Allah'ın sıfatları konusunda mezhepler arası gerilimi arttırmıştır. Oysa Kur'ân'ın, Allah'ı anlatan insan-biçimci ifadelerinin, özellikle insan duygularını Allah'a atfettiği durumlarda oldukça ihtiyatlı kullandığı dikkat çeker (Baljon, 2004, 293-301). Fakat özellikle muhataplarının kültürel birikimi, bu anlama sorunlarında başat rol oynamıştır denilebilir. İlahi sıfatlar konusunda ayrışan Müslüman söyleminin; konuya ilişkin bir şaşkınlığın eseri olduğuna ise şüphe yoktur.

Ca'd b. Dirhem'in öldürülmesine sebep olan temel etmenin de tanrısal dilin mutlak mı yoksa mecaz mı ifade ettiği konusunda tarafların anlama farklılıkları olduğu söylenebilir (Cengiz, 2013, 229-249; Buhârî, 2005, 2/9,10). Ca'd b. Dirhem'in, bayram namazı hutbesinde bölge valisinin "Bu adam İbrâhim'i, Halîlullah olarak kabul etmez, Mûsâ'yı da Kelîmullah saymaz" diyerek kurban etmesi, konunun aslında Allah'a varlığın nispeti mecazî midir yoksa hakiki midir (?) olduğu, konuya ilişkin bizim çıkarımımızdır. Buna göre; Ca'd b. Dirhem, muhtemelen söz konusu kavramların literal anlam ifade etmediğini, söz konusu ifadelerin mecazî bir anlama karşılık geldiğini, dolayısıyla bu ifadelerin literal anlamıyla anlaşılması gerektiğini söylemiş olmaktadır. Buna karşılık, Buhârî başta olmak üzere gelenek ise konuyu *Halku'l-Kur'ân* ile bağlantılı bir şekilde değerlendirmiştir (Buhârî, 2005, 2/9,10). Bu değerlendirmede Buhârî yalnız da değildir, aksine bu görüş literatürde yaygın bir kabûldür (Dârimî, 1985, 182).

İslam kültür geleneğinde Allah'ın, Kur'ân'da kültürel kökeni de olan *metafor*, *deyim* ve *mecazları* kullandığı, hatta yoğun bir alegorik anlatım biçimini tercih ettiğinin farkındaydı (Cengiz, 2013, 229-249). Fakat Allah'ın kendisine ilişkin de böyle bir dil kullanabileceği onlar tarafından varsayılmamış olmalıydı. Bu yüzden Nur Sûresindeki;

*"Allah'u nuru's-semavati ve'l ard meselu nurihî ke mişkatin fiha misbah, el-misbahu fi zucacatin, ez zucacetu ke enneha kevkebun durriyyun, yukadu min şeceretin mübareketin zeytunetin la şerkiyetin ve la garbiyyetin, yekadu zeytuha yudiu ve lev lem temseshu nar, nurun alâ nur, yehdillahu li nurihî men yeşâu ve yadribullahu'l-emsale li'n-nas, vallahu bi kullî şey'in 'alim."*¹

Bu anlatım, filolojik sorunların gölgesinde ikna edici bir anlama kavuşmamıştır. İslam kelamcısı olarak Gazzâlî'nin; *Mişkâtü'l-Envâr* ismiyle, bu konuya hasr ettiği bir eserinin var olduğu unutulmamalıdır. Metinden anlaşıldığı kadarıyla kendisine sorulan bir soru sebebiyle kaleme aldığı eserde Gazzâlî, Hz. Peygamberin, "Gizlenmiş bir inci gibi öyle bir ilim vardır ki onu ancak Allah'ı bilenler bilir" dediğine işaret eder (Gazzâlî, 1986, 117). Gazzâlî bu aktarımı ile Allah'ı zâtı itibarıyla bilginin konusu yapmış görünmektedir. Zira zâtı hakkında haber verilebilen (bilinebilen) şey, hakkında konuşma imkânı da olandır. O halde Gazzâlî'nin anlayışında, Allah'ın zâtı hakkında konuşmaya imkân vardır dememizde de bir sakınca olmamalıdır. Öte yandan Gazzâlî'ye göre bu imkân herkese açık bir alan ise değildir. Ancak Allah'ı bilenlere verilmiş bir ayrıcalıktır (Gazzâlî, 1986, 117). Gazzâlî, Allah'ı bilen "âriflerden" bazılarının rububiyete ilişkin sırları ifşa etmenin küfür olduğunu ifade ettiklerinden de söz eder (Gazzâlî, 1986, 117). Buna göre Gazzâlî bir taraftan Allah hakkında sıra dışı özel bilgilere sahip olan ve adlarına "ârif" denilen bir grubun varlığından bizi haberdar etse bile, öte yandan bu grubun sahip olduğu varsayılan bilgileri paylaşmasının ise dini bir yasak olduğunu dile getirmiştir. Dolayısıyla sözü edilen bu grubun kimler olduğunu bilme imkânımız olmadığı gibi, bunların ne bildiklerinden haberdar olma imkânımız da yoktur. Fakat onun işaret ettiği alan, tanrı hakkındaki *bireysel tecrübeyi* çağırıştırır görünür. Zira Gazzâlî bu bilgilere ulaşmak için herhangi bir yöntem ve yoldan bahsetmez.

¹ "Allah, göklerin ve yeryüzünün aydınlığıdır. O'nun aydınlığı, içinde ışık bulunan kandil yuvası gibidir. O kandil, bir fanus içindedir. O fanus, inciden bir yıldız gibidir. Doğuya da batıya da ait olmayan mübarek bir ağacın yağmardan yakılır. Onun yağı neredeyse kendisine ateş dokunmasa bile ışık verir. Aydınlık üstüne aydınlıktır. Allah, dileyen kimseyi aydınlığa iletir. Allah, insanlara örnekler verir. Allah, her şeyi bilendir" (Nûr 24/35).

İslam teoloji geleneğinde tanrı hakkında konuşmanın diğer önemli bir sorun alanı da İslam'ın önerdiği Allah inancının, eksik ve yanlış bir örneğinin cahiliye döneminde var olması ve bu yanlış anlayışın, din dilinin bir öznesi olarak da kabul edilmesidir (Izutsu, 1975, 94-99). Bu yüzden İslam erken kuşağından Allah'a ilişkin aktarılan ifadelerin, İslam'ın sunduğu Allah mı, yoksa cahiliye döneminden kalma bu çarpık anlayışın mı eseri olduğunu tespit etmek bir sorundur. İbn Teymiye, cahiliye dönemine ilişkin bu kalıntının kökeninin doğal yaşamın kendisi olduğuna kanidir ve o, bunu *tevhid-i rububiyet* ekseninde değerlendirmiştir. İslam kelimelerinin âlemi tanrıya delil olarak görme anlayışları da bu yaklaşım ile örtüşür. Buna göre kevnî ayetler üzerinden onların evrende bir yaratıcı olduğu fikrine ulaşmış olabileceklerini ifade eder (Izutsu, 1975, 114-117; İbn Teymiyye, ts, 60, vd.) .

Kur'ân'ın dili, ilk muhatabı olan toplumun doğal dili olan Arapça'dır. Buna göre Kur'ân bir teolojik dil inşa ederken içerik ve bağlam olarak bir inşa faaliyeti yürütür. Yani o bunu indiği dilin kavram ve kuralları içerisinde kalarak bunu yapar (Izutsu, 1975, 102). Temsillerde büyük oranda onların doğal yaşamlarına atıfta bulunurken, ortalama insan tipinin kullandığı dil malzemesini bu inşada kullanarak, doğal olanı korur. Kavramların içeriğine müdahale ile yeni değer yargıları üretir fakat eski dil malzemesini kullanır.

Sınırlı dil kalıpları ile ontolojik ve epistemolojik olarak sınırsız ve benzersiz bir varlık olan Allah'ı anlatmasından doğan problemler, dilin imkânları ve insan zihninin sınırları ile ilişkilidir. Allah'ın yaratılmış varlıklara benzeşmezliği, Mantık ilmi kavramsal dağarcığında *nevi* ve *cinsi* itibarıyla bir farklılık gösterir. Teolojik literatürde ise bu durum Muhâlefetun li'l-havâdis (yaratılmışlara benzemeyen) ile karşılanmak istenmiştir. Mantık ilmi çerçevesinde cinsi itibarıyla farklı olanların mukayesesi mümkün olmadığından, yaratılmış varlıklar ile Allah'ın mukayesesi hem rasyonel olarak hem de teolojik olarak olasılık dışı kabul edilmiştir. Fakat öte yandan mantık içerisinde karşılaştırma imkânı olmayan bu iki varlık formunun dilin kalıpları içinde ifade edilmesi teolojik bir zorunluluk olarak ortaya çıkmıştır. Buradaki ikilem alana ilişkin bir diğer sorundur. Alegorik *teşbih dili*, bu teolojik zorunluluğun gereği olarak kullanılmıştır denilebilir. Bu anlatı biçimi bilinen ile bilinmek istenen arasında mukayese yapmaya da imkân tanıdığı için; Kur'ân bir anlatım enstrümanı olarak kullanır. Buna göre tanrı hakkında insan biçimci din dilinin kullanılması, muhatabın insan olmasına ek olarak, tanrı mefhumunun anlaşılmasının dinin bir gereği olması sebebiyledir. Söz konusu bu yönelimde bu ihtiyaç belirleyici olmuştur denilebilir. Tefsir ilminin önemli sorunlarından biri olan *muhkem* ve *müteşabih* de önemli oranda bu anlama sorunlarından doğan bir problem alanıdır.

Tanrı'nın felsefi bir ilke olma anlamının ötesinde ve ona ek olarak, bir değer kazanması; din dili çerçevesinde Philo ile birlikte. Bu yüzden Philo'nun kendi felsefi disiplininde tanrıya ilişkin bir dil geliştirme galesi, felsefenin tanrı fikrine ilişkin bir çözüm amacından daha fazlasını ifade eder. Kitaplı bir dinin mensubu olan Philo'nun, hakkında konuşmak için çabaladığı tanrı, bu yüzden felsefenin tanrısı değil, Yahudi kutsal metinlerinde sunumu yapılan tanrıdır. Dolayısıyla bu durumda sadece akli ve felsefi bir ilke olarak tanrıdan değil, aynı zamanda *kutsal* bir tanrıdan bahsedilebilir ki bu *dinin* tanrısıdır (Çınar, 2020b, 231-249). Bu algı farkının bir gereği olarak Philo'nun tartışmasında; kutsal metinlerin sunduğu imkânlarla tanrı fikri bir ilkedan belirli nitelikleri olan fakat âlemimizde benzeri olmayan bir varlık formu, boyutuyla ele alınmıştır. Oysa dinî bir kutsal değil, felsefi bir ilke olarak tanrıyı ele alan bir filozofun, tanrıya ilişkin "kutsal" kaygısı olmadığı için ona ilişkin konuşmanın sorunlarına eğilmesi beklenemez.

Philo, tanrıya ilişkin tasavvuru sebebiyle, âlemimizdeki varlık formundan farklı olan tanrıya dair ayrı bir dil geliştirmesine duyulan ihtiyaç, ona kutsallık atfedilmesi ile ilgilidir. Bu yüzden Philo temelli negatif din dili tartışmalarının, felsefi olduğu tartışmalıdır. Tanrıya ilişkin tenzihçi söylem teolojik temellidir. Bir Yahudi dini inananı olarak Philo, inandığı tanrısının kutsallığını, bir dil soyutlaması yaparak ifade etme yoluna gitmiştir. Bunu yaparken de felsefi argümanlar kullanmıştır.

Tanrının doğasında, insan doğasındaki *kıskançlık* ve *öfke* gibi insan duyguları yer almadığı gibi, onun beden ve beden organlarının da olmaması, Philo'nun benzersizlik teorisinde kullanılan argümanlardandır (Wolfson, 1962, 2/98). Philo'nun bu bağlamda tanrıya ilişkin olarak öne sürdüğü *basitlik ilkesi* birleşik olmayan saf ve katışık olamayan anlamına karşılık kullanılmış, saflığın; bileşik ve karmaşık kavramının çeliştiği olduğu varsayılmamıştır (Wolfson, 1962, 2/98-100). O, bunda daha da ileri giderek tanrının tek olmasını, felsefi bağlamda kullanıldığı hali ile bir; ölçek/ölçü olarak ele alarak, bu basitliği izah etme çabasında olmuştur. Buna göre tanrı bölünemeyen *tek* ve *basittir* (Wolfson, 1962, 2/98-100). Şayet Philo'nun dini kaygısı olmasaydı asla negatif bir din dili kuramına kafa yormayacak, biz de bu konuyu konuşuyor olmayacaktık. Dolayısıyla negatif din diline kaynak teşkil eden, felsefe değil, teolojidir.

Bu hareket noktası İslam kelam geleneğinin sıfatlar sorununu çözüm sürecinde önemli zorlukları beraberinde getirmiştir. Bu zorlukların ilki; varlık formları arasında benzerlik bulunmayanlar arasında bir kıyasın doğru sonuçları vermeyeceği anlayışı ile sıfatlar konusunda bir analogi ve kıyasın sahil olamayacağı olmuştur. Tüm bunlardan sonra gerek dilin ifade zorluklarının kaynaklık ettiği sorunlar, gerekse insanın sınırlı potansiyeli sebebiyle tanrı hakkında konuşmanın zorluğuna, İslam kültür geleneğinde de dikkat çekilmiştir (Gazzâlî, 2014, 28). Fakat özellikle Semavî dinlerin kutsal metinlerinin tanrıya ilişkin kullandığı dil, ona ilişkin bir konuşma dili geliştirmede hem motive edici bir unsur olmuş, hem de bu dilin nasıl olması gerektiğine ilişkin ilham verici olmuştur.

Bir dinî ritüel olarak *dua*, bir tanrı tasavvurunu bireye dayatırken, din denilen yapının aslında bir yönüyle tanrı ile insan arasında yapılmış bir sözleşme olduğu anlayışı daha belirgin bir hâl alır. Bu antlaşmada tanrının insandan beklentileri vardır ve bu beklentilere cevap aldığı oranda ona vaad ettiği bir ödül söz edilebilir. Sözleşmeye muhalefet edilmesi durumunda da öngörülen cezalar, dini literatürde kayıt altına alınmıştır. Buna göre insanın tanrıyı bilme çabası, en basit haliyle insanın sözleşmedeki muhatabını bilmek isteğini ifade eder. Ona hangi oranda güvenebileceği de yine bu bilme süreci ile bağlantılıdır. Teolojik olarak insanın tanrıyı bilme çabası, ona ilişkin beklentilerini sınırlayacağı gibi, daha avantajlı olma çabasını da burada görmeye imkân vardır.

İnsanın tanrı ile olan ilişki biçimi, İslam'ın önerdiği biçim ile sınırlı olmamasına karşın, kitaplı dinlerin bu en genç üyesinin kaynaklarının benzerlerine nispetle şüpheden uzak oluşu, rasyonel tutumu önceleyen evrensel insana, tanrıya ilişkin bir tasavvur oluşturmada ekstra bir fırsat sunar. İslam teologları İslam kutsal metinlerinin sağladığı imkânlar ve akli kullanabilme becerileri ile bu metinleri yorumlama yoluna gitmiştir. Bunun insana sunulmuş bir olasılıklar alanı olduğunu varsaymışlardır. Fakat bu alan İslam içinde bile ekolden ekole farklılıklar gösterebilmiştir.

2.İslam Kelamcılarının Allah'ın Bilinirliği ve Hakkında Konuşulabilirliğine İlişkin Görüşleri

İslam kelamında tanrıya ilişkin konuşmanın iki imkânından söz edilebilir. Bunlardan ilki ilahi kelamın sağladığı imkânlardır. Bu durum vahyin ifade ettiği anlam ve dilin ifade etme becerisine ek olarak, insanın kavrayabilme becerisi ile de yakından ilişkili bir konudur. Tanrı hakkında konuşmanın İslam kelamcılarına göre ikinci kaynağı ise; insanın da bir parçası olduğu evrenin sağladığı olanaklardır. Bu İslam kelamcılarının tanrı-âlem ilişkisine ilişkin bir senteze ulaşmamıza da imkân verir (Beydâvî, 2014, 168). Âlemin Allah'a *delil* olduğu yönündeki anlayışları sebebiyle tanrı-âlem arasında bir ilişki Kelam geleneğinde varsayılmıştır (Gazzâlî, 2014, 194-196). Bu evrenin sonradan yaratılması ve mümkün varlığın bilinçli bir tercih ediciye duyduğu ihtiyaç ile yakından ilişkilidir (Gazzâlî, 2014, 194-196). Evrende var olduğu onaylanan düzen, insanın tanrıya bir bilinç yüklenmesini gerektirmiş, onun var etmek için bilgi ve kudrete sahip olduğu, dolayısıyla var olması muhtemel olanlar arasında bir tercihte bulunduğu ise onun irade sahibi bir varlık olarak görülmesini gerekli kılmıştır (Gazzâlî, 2014, 194-196). Fakat tüm bunlardan önce bu varlığın hayat sahibi, olması İslam

Kelam geleneğinde diğer tüm niteliklere mukaddemdir (Ayğın, 2006, 216). Buna göre Allah, hayat sahibi olmasaydı, sair sıfatlardan bahsetmek olanaksız olurdu (Gazzâlî, 2012, 91-94) .

Öte yandan evrenin sonradan yaratılmış olması, bir yaratıcıyı gerektirmiş ve tanrı felsefi terminoloji ile *ilk ilke* olarak bu yaratışta illet rolü üstlenmiş, mümkünler âlemini de yokluktan varlığa çıkararak görülmüştür. Bu *ilk ilke*, illeti olmayan, varlığına başlangıç tayin edilemeyen, dolayısıyla sonu olduğu da var sayılamayandır. Dini terminoloji bu felsefi söylemi *kâdim* ve *bâkî* olarak kavramsallaştırmış, ilk sebep ve illeti olarak görmüştür (Gazzâlî, 2014, 196). Bu, İslam geleneğinde *Vâcibu'l- vûcud* olarak ifade edilmiştir. Burada da vurgusu yapılan şey; tanrının bir illetinin olmadığıdır (Gazzâlî, 2014, 184-186; Beydâvî, 2014, 178). Bu *ilk ilke*, kavramın bütün anlamları ile “bir” ve *tektir*. Bileşeni olmayan sade ve saf birliği temsil eder. Onun yaratılan evrenden tür ve cins olarak farklı olduğu ise söylemin doğal sonucu olarak ortaya çıkan bir durumdur (Gazzâlî, 2014, 194-198). Zira zaman dışı ve zaman üstü olan bir varlığın, muhdes olan varlığa hiçbir açıdan benzemeyeceği kavranabilir bir durumdur. Çünkü her şeyden önce o saf-sade ve *tektir*. Sair varlık ise bileşiktir. Bu argüman; Kelamın felsefi literatürden ödünç aldığı bir bağlamdır (Çınar, 2020b, 231-249).

Görüldüğü üzere Allah’a ilişkin bilgiye kaynaklık edebilecek olan sıfatlar konusu, kelimacılar nezdinde doğal teolojik bir çerçevede ele alınmış ve evrene ilişkin sentezlerden elde edilmiş akıl yürütmelerin bir bütünüdür. Her ne kadar konuya ilişkin vahiy, aklın muhtemellik sınırlarını belirleyen bir görev üstlenirse de edinilen tanrı tasavvuru, vahyin de rehberlik ettiği bir alanda, akıl yürütmelerin oluşturduğu bir veri kümesi olarak görev üstlenmiştir. Bu bağlamda Gazzâlî tarafından kudret sıfatının Allah’a nispet edilmesi, evrendeki düzenden hareketledir. O, yaratıcının kudret sahibi olması gerektiği tasavvuru ile Allah’ın Kâdir olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre Allah Kâdir’dir, çünkü güç yetiremeyen ve kâdir olmayandan fiil meydana gelmesi mümkün değildir (Gazzâlî, 2012, 79,80).

Öte yandan Allah için semî ve basar sıfatlarını tespit eden Gazzâlî, diğer duyuların da Allah’ta ispatının akli imkânı olduğunun farkındadır. Fakat şer’in sadece bu iki niteliği Allah için ispat ettiğini, ötekiler için böyle bir şeyin olmadığını ifade eder. Gazzâlî konuya ilişkin tavrını belirlerken, naklin sınırları akıl için de bağlayıcı ve sınırlayıcıdır anlayışıyla, Allah için Kur’ân’da kendine yer bulamayan duyuları ispat etmekten kaçınır (Gazzâlî, 2012, 103). Onun bu konudaki tavrı Allah’a ilişkin konularda “nassın söylediği ile yetinmek ve Allah’ın kendisi hakkında ispat etmediği bir şeyi iddia etmeye ise yeltenmemek” şeklindeki yaklaşımdır. Çünkü Gazzâlî’ye göre; Allah’a nisbet edilen isimlerin tespitinin ancak nassın açık delaleti ile olabileceği varsayılır (Gazzâlî, 2014, 28). Dolayısıyla İslam kelimacıları iddialarına delilleri âlemden alsalar bile, elde ettikleri sonuçların, naslar üzerinden sağlamasını yapmayı da ihmal etmemişler, nassa muvafakat etmeyen akıl yürütmelerin sonuçlarını deklare etmekten de kaçınmışlardır.

İslam kelimacıları açısından Tanrı’ya ilişkin konuşulabileceği intibahı uyandıran kutsal metinlerde, Tanrı’nın nitelikleri ve fiillerine dair bütün ifadelerin, insani alana ait bir terminoloji ile yapılmış olmasına ek olarak yine insani alana ait bir araç olan dilin kullanılması, önemli zorlukları tetiklemiştir. Zira ona ilişkin konuşmak, tanrının kategorik varlık alanının ötesinde bir varoluşa sahip olması sebebiyle belirli zorlukları içerir. Tanrıya ilişkin niteliklerin kutsal kitapta insan biçimci bir dil ile ifade edilmesine karşın, varlık kategorisi olarak sair varlıklardan farklı olmasının oluşturduğu gerilimin neticesi olarak, kelimacılar tanrının fiil ve sıfatları alanında daha fazla söylem geliştirmiş, fakat sair varlıktan kategorik farklılığı ifade eden zâtına ilişkin alanlarda konuşmaktan kaçınan bir yol izlemişlerdir. Bu yüzden tanrının *bilinemez* ve *tanımlanamaz* olduğu, felsefi ve teolojik düzeyde savunulmuştur. Onlara göre, insanlar tanrı hakkında gerçeğe uygun bir şekilde konuşamaz, konuşsa bile bu konuşmanın bütünüyle tutarlı bir konuşma olması imkânsızdır. Zira tanrı, insan diliyle tam olarak ifade edilebilecek bir varlık değildir. Tüm bunlara bağlı olarak “*el-marifetu billah*”,

“*marifetullah*”, “*el-ilmu billah*” ifadeleri kelamcılar nezdinde Allah’ın sıfatları ve fiilleri ile ilişkili kullanılmıştır.

İslam kültür geleneğinin metin merkezli bir anlayışın İslam’ın başlangıç evresinde daha yoğun olduğu varsayımı, ilk Müslüman kuşağının felsefe ile olan mesafesi sebebi ile varsayılabilir (Izutsu, 1975, 117). Bu yüzden doğal olarak gelişen anlayışların, dilin verilerinden de beslenen literal yaklaşımlar olması, kuvvetle muhtemeldir. Konuya ilişkin kültür tarihi okumalarımız da bu görüşü doğrular. Bu görüş, önemli oranda sonraki kuşakların daha erken kuşaktan, onların da Resulullahtan aktardıkları materyale dayandırdıkları, kutsal tekstlerin yorum ve tefsirleri merkeze alarak yaptıkları aktarımlardır.

Mezhepleşme sonrası dönemde farklılaşan yapılar karşın, başlangıçta İslam dindarlığının ana gövdesini teşkil eden yapı bu anlayışı sürdürmek istemiştir (Eş’arî, 1995, 22-48). Kurgunun doğası gereği, diğer tüm ekoller bu ana gövdeden ayrılmışlardır. Dolayısıyla ana gövdeden ayrılmış olsa bile, her bir yapı bir biçimde bu rivayet geleneğiyle ilişkilidir. Zira ekoller öncesi dönemi işaret eden tüm kronolojik okumalar bu perspektifi kabul ederek alanı okuma yoluna giderler. Bu yüzden kendisine gelenekte *selef* denilen ve çağrışımı itibarıyla erken kuşak Müslüman inananlarına atf yapan bu kavramın; ifade ettiği dini yaklaşımı ortaya koymak gerekmiştir. Bu durum; onların çözümsüz bıraktığı alanları tespit açısından önemli olduğu gibi, bölünmenin bu çözümsüzlük alanları ile olan ilişkisini tespit açısından da önemlidir. Hz. Peygamber modelinin sonraki kuşaklar açısından oluşturduğu handicap ise onun uygulama modelini idealize eden kesimlerce, onun döneminde kullanılmayan yöntemlerin daha sonraki dönemlerde kullanılmasının dinen sakıncalı olduğu yönündeki varsayımlarıdır (Cürçânî, 2015, 1/350-366; Eş’arî, 1995).

Hz. Peygamber yaşadığı dönemde dini bir otoritedir ve konuya ilişkin içerikleri belirler ve sınırlar çizer. O, anlam sorunlarına müdahale eden bir yargıç ve çekişen anlayışlar arasında hakem rolü üstlenir. Onun anlayışı dini bir değer olarak *doğru ölçektir*. Buna bağlı olarak diğer tüm görüşler bu terazi tarafından onay gördükleri oranda doğru kabul edilirler. Geleneği temsil ettikleri iddiasında olan gruplar, sonraki yüzyıllarda, Peygamber otoritesine yaslanarak kendileri ile çelişen anlayış ve yaklaşımları baskı altına almak istemişlerdir (Eş’arî, 1995, 22-25). Peygamber sonrası dönemde, onun daha önce verdiği kararlar, yaptığı yorumlar ve konuya ilişkin görüşlerinin aktarılması ile bu otorite sorunu aşılmak istenmiştir. Bu süreçte hem anlama hem de aktarımın sıhhati konusunda sorunlar gündeme gelir. Hz. Peygamber sonrası süreçte, varsayılan yerel otoriteler ortaya çıkar. Sahabe arasında da dini anlayışı itibarıyla yetkinlik farkları olması insanın doğası gereğidir. Her çağda bu yerel otoriteler sima olarak değişseler bile fonksiyon olarak *kanaat önderliği rolü* ile varlıklarını sürdürdüler. Bu yerel otoriteler, kendilerinden önceki otoritelerin aktarımları ve anlayışları çerçevesinde doğru dini anlayış arayışlarını sürdürdüler. Rivayete dayalı ve her kuşağın kedinden önceki kuşakların aktardıkları ile beslenen bu yapı; *Ehl-i Hadis, ehlu’r-rivaye, ehlu’l-eser, Selef...* olarak farklı biçimlerde isimlendirilmiştir (Çınar, 2020a, 39-47).

Selef’in konuya ilişkin tutumunu temsil eden ve kendi dönemi açısından bir yerel otoriteyi Mâlik b. Enes temsil eder. Beyhakî’nin aktarımına göre bir adam ona gelerek, “*Rahman arşa istiva etti*” (Tâhâ 20/5) ayetinde geçen “*istivâ*”nın ne olduğunu ve ne anlam ifade ettiğini sorar. Malik ise “*İstiva, bilinmeyen birşey değildir, keyfiyeti ise meçhuldür. Ona inanmak vacip, onun hakkında soru sormak bid’attır*” diye cevap verir (Beyhakî, 1358, 408). Beyhakî, aynı konunun kendi döneminin bir başka otoritesi Rabi’u’r Rey’e de sorulduğunu; onun da “*İstivâ’nın keyfiyeti meçhul ve İstiva gayri makuldür. Bana ve sana düşen ise ona mutlak imandır*” şeklinde cevap verdiğini aktarır (Beyhakî, 1358, 408).

Bu yaklaşım, Tanrının mutlak bilinmezliğini, evrende O’nun benzerinin olamayacağı şeklinde açıklanmış olmasına karşın, din dilinin imkânlarının el verdiği oranda bir bilme çabasını da ortaya çıkarmıştır. Bu bilme çabasının neticesi olarak; söz konusu ekol içerisinde bazı âlim grupları kültürel

arka planlarının sağladığı imkânları da bu vahiy metinlerinin anlaşılmasında araç olarak kullanmış, *teşbih* ve *tecsime* varan sonuçlara da ulaşmışlardır (Baljon, 2004, 293-301). Gazzâlî bu ekolün metinlere yaklaşım yöntemlerini yedi madde şeklinde sunar.² Onun sunduğu perspektifte ısrarla vurgulanan ise müteşbihât alanı olan sıfatlara ilişkin yorumdan kaçınmaktır. Yorumdan kaçınma çabası ekol içerisinde farklı yönelimlere yol açmış görünüyor ki bunlardan biri de literal yaklaşımı temsil eden Zahirî ekoldür. Onlar rivayetçi geleneğin yönetsel sınırlar içindeki en marjinal grubunu oluşturur.

Öte yandan İbn Küllâb; haberi sıfatlar denilen *el* ve *yüz* gibi Allah'a isnat edilen şeylerin haber olarak değerlendirip, yorumlanmaması gerektiğine yönetsel olarak dikkat çeker (Eş'arî, 1950, 1/266). Fakat Abdulazîz el-Kinânî, İbn Küllab öncesi bir dönemde *el-Hayde* adlı eserinde, Allah'a isnat edilen niteliklere ilişkin dikkat çekici bir biçimde bu ifadelerin *haber olduğu* vurgusunu zaten yapmıştır (Kinânî, ts, 43-48). Buna göre; sıfatlar tevil edilemez. Oldukları biçimiyle kabul edilirler. Zira erken dönem Ehl-i Hadis'i olarak değerlendirilebilecek ulemanın bu konuda yoruma gitmeden; metinde olanı, olduğu hali ile kabul etmek şeklindeki tutumu; bir bütün olarak bu kavramları haber olarak anlamaları ile yorumlanabilecek bir tutumdur. Küllâbîlik, Ehl-i Hadis'e, konu çerçevesinde yeniden *temkin* vurgusu yaparak, farklı bir açılım sağlamış olmasına karşın, geç dönemlere kadar Ehl-i Hadis içerisinde *tecsime* varan teşbihçi yorumlara yine de rastlanabilmiştir (İbn Kudâme, 1999). Bu anlayışa göre sıfatlar, iletilmiş haberlerdir ve lafızda söylendiği şekliyle kabul etmek gerekmektedir. Fakat bu çıkışa rağmen İslam mezheplerinin rivayet kanadı içerisinde, sıfatlar konusuna ilişkin olarak temelde dil ve anlam sorunlarının doğurduğu sorunlar zemininde *tecsim* ve *tevil* arasında bir seyir izlenebilmiştir.

Eş'arî, *İstihsânü'l-Havz Fî-İlmi'l-Kelam* adlı eserinde "Hz. Peygamber dinî meseleler hakkında ihtiyaç duyulan her şeyi söylemeksizin vefat etmemiştir" der. Hz. Peygamberden bu konuya ilişkin rivayet gelmediğinden anlıyoruz ki bu eser, Allah'a ilişkin konuşmak bidat, araştırma yapmak ise sapkınlıktır diyen gelenekçi ekole cevap niteliğinde kaleme alınmıştır (Eş'arî, 1995, 22). O bu eserde; gerek Kur'ân'ın gerekse Hz. Peygamberin akli istidlâle imkân tanıyan ve Allah'ın varlığına evrende deliller aramaya imkân veren pasajlar içerdiğini ortaya koyar (Eş'arî, 1995, 22-48).

Mu'tezile, ana gövdeden kopuş teziyle uyumlu bir biçimde geleneğin temsilcisi Hasan Basrî'nin ders halkasından kopan âlim grupları tarafından oluşturulmuş, İslam Kelam ekolleri arasında tevil en fazla öne çıkarmış, daha rasyonel ekoldür. Onlar tenzihçi bir anlayışla insan biçimci Kur'ân lafızlarını yorumlama yoluna gittikleri için; *muattıla* ya da *ehli ta'til* olarak görülmüştür. Bu isimlendirme onların Allah'ın sıfatlarını kabul etmedikleri yönünde bir kanaate kaynaklık etmiştir (Buhârî, 2005, 2/34).

Erken dönem kelam eserlerine baktığımızda, kavramsal eksikliklere ek olarak, Allah'ın Kur'ân'da kullandığı dilin niteliğine ilişkin sorunlar sebebiyle; sıfatlar konusunda bir kısım ulema tevilci bir yolu tercih ederken, diğer yandan *bilâ keyf* tavrı takınan âlimler arasında değişen bir dağılım gösterdikleri dikkat çeker (Baljon, 2004, 293-301). Ebu Hanife; kısmen tevilci kanadın temsilcisidir onun temel eseri *Fıkhû'l-Ekber*'inde bazı sıfatlara ilişkin *bilâ keyfe* atf yaptığı görülür (Ebu Hanife, 1979, 3). İmam Malik'in takındığı ve muhataplarına önerdiği yöntem, bu konuda bütünüyle

² 1- *Takdis*: Allah'ın şanına layık olmayan her türlü noksan sıfatlardan tenzih etmek 2- *Tasdik*: Kur'ân ve hadislerde aktarıldığı gibi Allah'ın bütün kemal sıfatlarını münakaşa etmeden ve bu konuda herhangi bir yorumda bulunmadan olduğu gibi kabul etmek ve bunlara ifade edildikleri hali ile iman etmek. 3- *Aczi İtiraf*: Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde geçen müteşabih naslar karşısında aczi itiraf etmek 4- *Sükût*: Bu gibi naslar hakkında soru sormamak, münakaşa yapmamak ve tam bir sükût tercih etmektir. Çünkü bu konularla ilgili herhangi bir soru, herhangi bir tartışma akidenin zayıflamasına, tehlikeye girmesine sebep olabilir. Hatta bazı durumlarda, bu haller sahibini bilmeyerek küfre bile götürebilir. 5- *İmsak*: Muhkem olmayan bu gibi naslar üzerinde akli istidlâl veya tevil yapmamak, yorumlarda bulunmamak. 6- *Keff*: Kalbi bozacak her türlü düşünce ve araştırmadan kaçınmak, uzak durmak 7- *Teslim*: Marifet ehline kendini teslim etmek, bu konuda onların şerh ve izahlarına tereddüt etmeksizin tam teslim olmak. Bkz. Gazzâlî: İlcam el-Avam an İlmi'l-Kelam, trc. Ahmet Mak, (İstanbul: Hak yayınları 2018), 9,10.

yorumdan kaçınma tavrıdır (Baljon, 2004, 293-301). Ebu Hanife'ye kısmen tevilci deyişimiz *bilâ keyfi* bir bütün olarak değil kısmen öngörüyor oluşu sebebiyledir. Buna göre; İmam Malik'in önerisinin bu tavır ile sınırlı olduğu varsayılır. Onlar; Allah kendini vasfettiği gibidir demeyi konuya ilişkin doğru dini görüş olarak görmüşlerdir. Buna karşı Mu'tezile, tevhid ilkesi çerçevesinde belirginleştirdiği tanrı tasavvuru sebebi ile Allah'a nispet edilen nitelikleri literal veya haber olarak ele almayı, tevil yolunu tercih etmişlerdir.

Mu'tezilî ekolün IX. yüzyıl temsilcilerinden Arap dili çalışmalarıyla öne çıkan temsilcilerinden Câhız, Allah'ın hiçbir yönden yaratılmışlara benzemeyeceğini ifade ederken, *bilâ keyfi* eleştirir (Cahız, 1991, 4/5-16). Buna göre o, Allah'ın zâtına nispet edilen nitelikler ile ilişkili olarak literal yaklaşımlardan kaçınılmıştır. Zira mensubu olduğu Mu'tezile'ye göre *Allah'a nisbet edilen lafzın, ona nispetinin mecazî olması esastır* (Cahız, 1991, 3/340).

Allah'a nispet edilen nitelikler konusunda *lafızcı ve tevilci* yaklaşım farklılığı, *Halku'l-Kur'ân* tartışmasının da toplumsal kamplarını oluşturmuştur. Mihne ise bu iki akımın çatışmasının bir sonucudur denilebilir. Buna göre; *Halku'l-Kur'ân* sorunu; Allah'a nispet edilen niteliklerin ne ifade ettiği tartışmalarının bir türevi olarak ortaya çıkmıştır demekte de bir mahzur görünmüyor. Yine buradan hareketle *kelimetullah* bağlamında sürdürülen spekülasyonlar; aslında Allaha nispet edilen nitelikler (sıfatlar) konusunda tarafların tutumlarının bir sonucudur.

Kelamcılar temelde Allah'ın kelam sahibi olmasını, tanrının yetkinliği bağlamında ele almış, onun duyuran emir ve yasak koyan oluşunu bu çerçevede değerlendirmişlerdir. Buna göre Allah'ın peygamber göndermesi, insanı sorumlu tutmasını da onun bu niteliği çerçevesinde bir değerlendirmeye tâbi tutmuşlardır (Gazzâlî, 2022, 104). Allah'a nelerin nispet edilebileceği, nelerin nispet edilemeyeceğine ilişkin uzayıp giden tartışmaların İslam Kelamındaki merkezi ögesi; kelâmullahın var olup olmadığı değil Allah'ın sözü ya da kelamının zamansal uzamının ne olduğu bağlamında olmuştur (Çınar, 2019, 107). Bu durumun temel sebebi, bir araz olarak konuşmanın, ezeli ve aşkın olan Allah ile ilişkilendirilmesi sorunudur. İslam kelamının felsefe ile daha yakın teması olan kelamcılar, söz konusu teolojik sorunun zorluğunun farkına varmışlarken, felsefeye mesafeli olan diğer bir âlim grubu ise insanın kıraatini, okunan şeyden ayırmak konusunda bile zorluk yaşamış, arazları bile kelamullah çerçevesinde yorumlama girişiminde bulunmuşlardır (İbn Kudâme, 1999). Buhârî, kendi okuyuşunu; kelamullah olarak yorumlayanın rablik iddiasında bulunduğu uyarısında bulunarak, söz konusu anlayışın İslam dindarlığı için oluşturduğu tehlikeye dikkat çeker (Buhârî, 2005, 2/279).

Tanrı hakkında varlık mahiyet ayrımını onaylamayan İslam kelamcıları, onun mevcudiyetine ilişkin bilgiler ile sınırlı bir bilme alanını olası görürler (Mâturîdî, 2010, 104,105). Bu yüzden *Marifetullah* olarak kelamda ifade edilen şey; Allah-âlem ilişkisinin dışında O'nun zâtına ilişkin özel detayları içermez (Cürcânî, 2015, 1/336-366). Kelamcılar, evren-tanrı ilişkisini *illet-malul* olarak algırlar (Cürcânî, 2015, 1/382-384). Bu algının bir iz düşümü de *eser ve sanatçı* ilişkisidir. Bu ilişki eser ve müessir ilişkisi olarak görülür. İslam geleneğinde, Allah'ın varlığına ilişkin bu deliller, varsayılan bu ilişkinin alana yansımalarıdır. Konunun literatüre yansımaları *İsbât-ı vâcip* şekliyle oluştu, İslam kelamcılarının konuya yaklaşımını ve yöntemlerini ifade eder.

Öte yandan İslâm kelam geleneğinde de Allah'a ilişkin negatif söylem dili bir yöntem olarak Mu'tezile ile ön plana çıkmıştır. Tanrının sıfatlarının onun zâtına bir ek olmadığı zâtının gereği olduğu anlayışıyla ile zâtı ile özdeş olduğunu, sıfatların tanrının zâtı dışında ve zâtından ayrı bir gerçekliğe sahip olmadığını iddia ederek; tanrıya ilişkin nefy sıfatları kullanma eğilimi göstermişlerdir. Bununla bağlantılı olarak; tanrının kutsal metinlerde kendisi hakkında kullandığı, pozitif dilin literal anlaşılması gerektiğini, onun yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır. Zira temelde teolojik metodolojileri olan *usulû'l- hamse*nin birinci ilkesi olan *'tevhîd'* anlayışlarının gereği olarak onlar; tanrıyı mutlak anlamda birlemek gerektiği fikrine ulaşmışlardı. Sıfatları tanrının

zâtından ayrı ve fakat onunla kaim olan ezeli sıfatları kabul etmenin, tanrı dışında kâdim varlıkları kabul etmek anlamına geleceğini, bu yüzden de tevhîd ilkesini ihlal edeceğini düşünmektedirler. Zira Mu'tezile'ye göre kıdemde müşareket, ilahlıkta da müşareketi gerektirmektedir ki bu durum, birden fazla ilah kabul etmeyi gerektirir (Kâdî Abdulcebbar, 2013, 1/316). Bu soruna çözüm sadedinde yapılması gereken, Allah'ın zâtından ayrı nitelikler kabul etmek yerine, tüm bu vasıfları, tanrılığın bir gereği olarak kabul etmektir. Dolayısıyla tanrı, varlığı ve mevcudiyeti sebebiyle bu özelliklere sahiptir. Onlara göre Allah'a nispet edilen isim ve sıfatlar; gerçekliği olmayan lafızlardan ibaret şeylerdir. Onlar Allah'a atfedilen isim ve sıfatların olumlu anlamlarının olmadığını, yalnızca Allah'ı zâtına yakışmayacak bazı vasıflardan tenzih ettiğini savunmaktadır. Mu'tezilî literatürde bu ekol mensuplarından konuya ilişkin çok sayıda aktarım yapılmıştır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Dırâr b. Amr: "Allah'ın *âlim* olmasının anlamı, O'nun *câhil* olmamasıdır. O'nun *kâdir* olmasının anlamı, *aciz* olmamasıdır. O'nun *Hayy* olmasının anlamı, *ölü* olmamasıdır" der (Eş'arî, 1950, 1/226).

İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ise: "Allah için *âlim* ifadesi O'nun zâtında ilmi ispat ve O'nun için cehaletin söz konusu olmadığını ifade etmek anlamına gelir. *Kâdir* ifadesinin anlamı, O'nun zâtında kudreti ispat ve O'nun aciz olduğunu reddetmek etmektir. Allah için *Hayy* ifadesinin anlamı, O'nun zâtında diriliği ispat ve O'ndan ölümü nefyettir" der (Eş'arî, 1950, 1/227).

Kinânî ise konu ile ilgili negatif teolojiye ilişkin eleştirisinde, Mu'tezile'nin kullandığı biçimiyle negatif teolojik din dilinin tanrı hakkında konuşmaya imkân tanımadığı vurgusu yapar (Kinânî, ts, 45). Zira negatif teolojik bu argüman, tanrının ne olmadığını ifade etmekte bir anlam ifade etse de, ne olduğuna ilişkin bize veri sağlamaz. Çünkü Allah'ın âlim olduğunu ikrar, onun cahil olmadığını ifade ile aynı anlama gelmez. Buna göre bu teolojik dilin, gerçeğin sadece yarısı hakkında söz söylemeye imkân verdiği ifade edilebilir.

Allaf, Allah'ın her yönüyle yaratılmış varlıktan farklı olduğunu, cisim olmadığını, herhangi bir biçimi, suret ve sınırının olmadığını dile getirir (Hayyat, 1993, 8). Onun bu yaklaşımı Mu'tezilî ekolün Allah'a ilişkin neden negatif bir dil geliştirmek çabasında olduklarına dair bir kanaat verir. Zira O'nun fiillerine ilişkin bir gayeden bahsedilemediği gibi, yaratılmış varlıkla bir mukayesenin sonucu olarak O'na nispet edilen özellikleri de bu ekol bütünüyle reddeder. Dolayısıyla O'nun ne olduğunu konuşmak imkânı olmadığına göre, ne olmadığı hakkında konuşulmaktadır.

Öte yandan evrenin bir şuurun tercihi olduğu anlayışında olan Mu'tezile, Allah'ın fiillerinde *fâil-i muhtâr* olduğu görüşünü savunmuştur (Hayyat, 1993, 24). Nazzâm ise Allah'a ârazın nispet edilemeyeceği görüşündedir (Hayyat, 1993, 27).

Mu'tezile Allah'ın ezeli/kadim olmasının, Allah'a mahsus en özel sıfatı olduğu anlayışındadır. Onlara göre eğer Allah'ın kıdemi haricinde O'na herhangi bir sıfat isnat edilirse, birçok ezeli varlığın mevcudiyeti kabul edilmiş olur ki bu da Allah'ın tevhidinde aykırıdır. Bu yüzden de onlar, Allah'a mahsus diğer zâtî sıfatları te'vil etme yoluna gitmişlerdir (Baljon, 2004, 293-301). Mu'tezile'ye göre Allah zâtıyla Hay'dır, zâtıyla Âlim'dir, zâtıyla Kâdir'dir. Yoksa ilim, hayat, kudret sıfatlarıyla O, Kadir, Âlim ya da Hay değildir. Aksi durumda; şayet sıfatlar tanrının zâtından ayrı ezeli sıfatlar olsa, bu sıfatlar ulûhiyette Allah'ın şeriki olur; şeklinde bir algı geliştirmişlerdir (Şehristani 1993, 1/57). Bu anlayışa göre Kur'ân'da geçen Allah'ın söz konusu sıfatları, Allah'ın zâtının dışında kabul edilirse, birden fazla kadim varlık (*taaddüdü kudemâ*) kabul edilmiş olur. Böyle bir varsayım ise onlara göre *tevhid* ilkesine aykırıdır.

Mu'tezile, felsefi donanımlarının sağladığı imkânlarla Allah'ın evrendeki sair varlıktan cins ve tür olarak, kategorik bir farklılığı olduğunu, dolayısıyla tanrıya ilişkin konuşmanın sınırlı imkân olduğunu varsaymış, konuya ilişkin Kur'ân pasajlarını da yorumlama yoluna giderek tenzih yönündeki tercihini öne çıkarmıştır. Buradan Mu'tezile'nin ulaştığı sonuç; Allah'ın birliğine ve mutlak eşsizliğine ilişkin tenzih fikridir. İlkeye göre Allah'ın evrendeki her türlü varlıktan bütün

tasavvurlarımızın sınırlarını aşan bir biçimde farklılık gösterir. O, sadece nitelik ve isimlendirme açısından değil, *her açıdan* kesin ve köklü farklılıklarla ayrıdır (Ünverdi, 2017, 1-28).

Buna göre Mu'tezilî ekole göre sıfatlar, müstakil ontolojik hakikatler değildir. Onlar, Allah'ın doğru tasavvur edilmesi için üretilen zihinsel itibarlardır. Varsayıma göre insanı Allah'a bazı nitelikler atfetmeye sevk eden, insanın sınırlı kapasitesi ve Allah'ın zâtının tam olarak kavranamamasıdır (Ünverdi, 2017, 1-28).

Tanrı hakkında konuşmanın imkânı sorununa ilişkin tartışılması gereken bir diğer konu da *ru'yetullah* ile bağlantılıdır. Mu'tezile aşkın ve sınırsız bir varlık olan Allah'ın sınırlı bir varlık tarafından ihata edilemeyeceği gerekçesi ile görülemeyeceğini savunur. Buna karşı, selef akidesine mensup bir kısım ulema ise rivayet kaynaklı algıları sebebiyle, bunun olabileceği kanaatini ileri sürmüşlerdir. Bu ikinci yaklaşım, insanın duyu imkânları ekseninde konuya yaklaşmak yerine konuyla ilişkili olduğunu varsaydıkları ayetleri tevîl etmiş (Suyûti, ts, 270) ve Hz. Peygamberden aktarılan bir rivayet bağlamında yorumlamaya çaba harcamışlardır (Suyûti, 1990, 3/546-549). Yöntemsel olarak tevilden uzak durdukları ifade edilen bu akım mensuplarının, bu tevilleri muhtemelen, Resulullah'ın ayete ilişkin olduğu düşünülen rivayetlerinin normatif bir anlam taşıdığı yönündeki kanaatleri sebebiyledir. Bu konu ile bağlantılı başka ayetler de bu anlam ile ilişkili bir yoruma tâbi tutulmuşlardır. Öte yandan, Kur'ân Allah'ın rü'yetini, mümkün gören bir pasaj içermez. Aksine; “Gözler O’nu göremez; hâlbuki O, gözleri görür. O, eşyayı pek iyi bilen, her şeyden haberdar olandır” (En’am 6/103) gibi ayetler, bunun mümkün olmadığı şeklinde yorumlanabileceğini gösterir.

Lafızcı ekol mensubu bu âlim grupları, bu yoruma giderlerken ezeli ve sınırsız varlığın ihata edilip edilemeyeceği gibi felsefî tartışmaları ise felsefeye olan mesafeleri sebebiyle yine muhtemelen farkında bile değillerdir.

İstiva ve nüzule ilişkin olarak Mu'tezile'nin tenzih yaklaşımını anlamlı bulan; dolayısıyla ona yakın bir çizgi takip eden Gazzâlî, bu konuda, onlardan farklı olarak, Allah'ın görüleceğine inandığını ifade eder (Gazzâlî, 2012, 64). Gazzâlî görmenin Allah'a yer ve mahal tahsis etmek anlamı taşımadığına ek olarak zâtı itibarıyla, var olan bir varlığın *görülmesini* ise mümkün görür (Gazzâlî, 2012, 69). Fakat bu görülme *bil kuvvedir; bil fiil* değildir (Gazzâlî, 2012, 65). Yani Gazzâlî, Allah'ın görülmediğine değil, insanın donanımı sebebiyle onu göremediğine kanidir. Öte yandan yine ona göre; Allah'ın görülebilmesi sıfatları gereği değil, zâtının gereğidir (Gazzâlî, 2012, 65). Gazzâlî Kur'ân'ın paylaştığı olguya mutabakatla, Allah'ın dünyada görülmesi önermesini teorik olarak tartıştıktan sonra; bunun bir imkân olarak mümkün olduğunu, fakat insanın potansiyelinin bunun için yeterli olmadığını söyleyerek konuyu kapatır (Gazzâlî, 2012, 72,73). Dolayısıyla dünyada rü'yet fikrinin, *bil kuvve* olarak olası olsa bile, *bil fiil* vuku bulmadığını ve olmayacağını söyler (Gazzâlî, 2012, 72,73). Onun bu temellendirmesinin kaynağı; mümkün olmayan bir talepte bulunmak bir peygamber açısından olası değildir tezidir. Zira Hz. Musa bir peygamber olarak Allah'ı görmeyi istemiştir. O halde bu mümkündür. Aksi durum bir peygamberi; Allah'a ilişkin cehalet ile itham etmek olur. Konuya ilişkin tavrını ise Peygamberi Allah'a ilişkin cehl ile itham etmemek, yönünde kullanır (Gazzâlî, 2012, 72,73). Hz. Mu'sa'nın bu talebi kabul görmemiştir; ona göre bu durum dünyaya ilişkin bir talebin reddidir. Dolayısıyla söz konusu durum; Ahireti ise kapsamaz diyerek, konuya ilişkin tavrını netleştirir (Gazzâlî, 2012, 72,73). Gazzâlî rü'yeti kabul eden ekollerdeki yanlış inanışlar ve bunların uzanımlarına vurgu yaparken, rivayetçi ekolün temsilcilerinden kabul edilen Haşeviye'yi, Allah'a yer ve yön tayin ettikleri gerekçesi ile eleştirir (Gazzâlî, 2012, 73).

Öte yandan Eş'arî, “Her şey üzerinde tefekkür ediniz, ancak Allah'ın zâtı üzerinde tefekkür etmeyiniz” rivayetini Allah'ın zâtına ilişkin bilmenin imkânı olmadığına delil olarak kullanır (Eş'arî, 1995, 25).

Öte yandan Eş'arî, marifetullah'ın istidlâl ve akıl yürütme ile elde edilebileceğini özellikle ifade eder. Çünkü ona göre Allah'ın varlığına ancak akıl yürütme ile ulaşılabilir (Eş'arî, 1995, 22-48). Onların erken dönem sıfat anlayışlarına ise çeşitli eleştiriler yöneltilmiştir. İbn Rûşd, Eş'arîleri;

Allah, zâtı üzerine zait olan bir ilimle âlimdir, zâtı üzerine zait olan bir hayatla hayy'dır derler diyerek eleştirir. Eş'arîlerin yaptıkları değerlendirmeler esas alınrsa yaratıcının cisim olması gerektiğini söylemek de mümkündür. Zira ortada bir sıfat ve mevsuf, bir hamil ve mahmul vardır. Bu ise cisme has bir durumdur. Onlar, buna karşı ya zât yine kendi zâtı ile kaimdir; sıfatlar da o zâtle kaimdirler diyecekler, ya da zât da sıfatlar da kendi kendilerine kaimdirler diyeceklerdir. Oysa bu durum; âlemde ilahların çokluğu taaddüdü kudema'yı gerektirir (İbn Rûşd, 1998, 75).

şeklinde eleştirir.

Gazzâlî ise kutsal kitapta yer alan bazı ifadelerin, din dilinin insan merkezci olmasını gerektirdiğini, dolayısıyla tanrının kendine ilişkin kullandığı ifadelerin anlaşılacak amaçlı olarak insani özellikler taşıdığına dikkat çeker. Söz konusu bu ifadelerin literal anlamıyla değil, mecazi anlamlı ifadeler olarak algılanmasını teklif etmiştir (Gazzâlî, 2019, 76). Gazzâlî, Allah'ı varlığı tek olan, bir-tekliği akli ve hissi bir bölünme kabul etmeyen olarak tavsif eder. Bu, ilim, kudret ve diğer sıfatların O'nun zâtında bir ziyade olduğu anlamına gelmez diyerek, sıfatların, zâtın dışında bir varlığa ise sahip olmadıklarını ifade eder (Gazzâlî, tsb, 69). Gazzâlî anlayışında, tanrının gerekliliği evrenin sonralığı ekseninde ele alınmış ve âlemin devamı için varlığı lüzumlu görülmüştür (Gazzâlî, tsc, 105). Fakat Eş'arî bir kelamcı olarak Gazzâlî'nin bu ifadeleri İbn Rûşd'ün yukarıda aktarılan ifadelerinin gerçeği ifade etmediği ya da Eş'arîlik ile bağdaşmadığı anlamına gelmez, bu iki söylem arasındaki fark; Eş'arî ekol içerisinde tarihsel süreçte söylem değişimi sebebiyledir.

Gazzâlî'ye göre mükemmel olan Zât-ı İlahi, eksiksiz sıfatlara sahiptir, bütün varlıklar ona nispetle eksik ve kusurludur (Gazzâlî, tsb, 91). Mükemmel olan Zât-ı Bârî bileşik değil basittir (Gazzâlî, tsb, 83) O cevher değil, araz değil, bir yere ya da yöne nispet edilemez, ahirette görülecektir, bir ve tektir (Gazzâlî, tsb, 69,70). Şeklindeki ifadeleri ilahi varlığa ilişkin bir bilgiyi değil, teolojik kabulleri ifade eder.

Gazzâlî tevhide ilişkin olarak ise: "Sıfatları kabul etmek, Allah'ın zâtını şirkten tebriye etmek, araz ve cevherden uzak tutarak cisim ile onun bir benzerliği olabileceğini reddetmek içindir" görüşünü dile getirir. Allah'ın yaratmayı kendi kudreti ve iradesi ile yoktan yaptığını bilmek gerektiği de onun konuya ilişkin görüşünün bir gereğidir. O'nun, fiillerinde ise bir illet ve malul aramamak icap eder. Gazzâlî'nin anlayışında yaratılmış her şeyin idaresi de Allah'a aittir. Evrenin idaresinde ise O'nun yardımcı ve ortağı yoktur (Gazzâlî, tsc, 116) .

Tanrıya ilişkin bir kıyas dili ve analogik üslubun kullanılması da kelamcılar arasında Allah'ın kategorik olarak sair âlemden farklı olması sebebiyle, temkinle karşılanmıştır. Kelamcıların buna titizlikle dikkat ettikleri söylenemez olsa bile Cüveynî'nin Allah ile mahlûklar arasında kıyaslar yalnız amelle (efâl) ilgili sahalarda yapılır; fakat Allah'ı tesmiye ve taosif konusunda, kıyasa sarılmak caiz değildir yaklaşımı sergilediği aktarılmıştır (Goldziher, 1982, 120). Onun bir kelamcı olarak yaptığı bu eleştiri, sıfatlar konusunda bilgi edinme potansiyelimizin de varsayılandan daha az olduğuna işaret eder. Öte yandan Sıfatlar konusunda kelamcıların kıyaslar üzerinden ulaştıkları sonuçların önemli oranda sorunlu olması da bu durumda muhtemel görünür.

Kelamcılar tanrıya ilişkin bir tasavvurda bulunurken metodolojik olarak *kıyâsu'l-gâib ale'ş-şâhid'i* kullanır. Oysa şahid olunan âlemden analogi ve kıyas ile hakkında söz söylenilmeye çalışılan varlık, kategorik olarak sair varlıktan farklı olan tanrıdır. Dolayısıyla kıyasın sıhhati konusu tartışmalıdır denilebilir. Çünkü analogi ve kıyas ancak benzerler arasında doğru sonuca ulaşmaya olanak tanır. Evren-tanrı ilişkisi üzerinden kelamcıların yaptığı yordama bu sebeple ciddi sorunlar içerir. İmamü'l-Harâmeyn'in dikkatlerimizi çektiği nokta da burasıdır.

Mâturîdî'nin, istidlâllere dayalı olarak Kur'ân'da bahsi geçen sıfatları ispatlama yoluna gittiği görülür. Onun bu sunumunda Sıfatlara ilişkin ispat, aklın görevi ise de neyin Allah için ispatlanacağına ilişkin rehberliği ise naklin yaptığı kanaatine dayandığı söylenebilir (Mâturîdî, 2010,108- 109). Öte yandan o tekvini de Allah için ayrı bir sıfat olarak ispat eder. Zira o bu tutumuyla tanrısal yaratmaya, benzerlik çağrışımı yapan insan fiilleri alanından, Allah'ın fiillerini ayırmış olur (Mâturîdî, 2010, 110). Buna göre Tekvin, Mâturîdî anlayışta Allah'a özgü bir fiildir (Mâturîdî, 2010, 110-113). Ve bu fiil, Allah'ın imzasını taşır.

Öte yandan o, kelimelerin Allah'a nispet edilebileceğine ilişkin hem sem'î, hem de akli delilin olduğunu söyler (Mâturîdî, 2010, 120). Onun bu yaklaşımında, istidlâl imkân veren şey, âlem-tanrı arasında varsayılan bu ilişki sebebiyledir. Yetkinlik sıfatı olarak gördüğü kelimeler ile ilgili bir analogi yaparak, şayet bir acz ve engellenme yoksa -ki Allah aczden ve engellenmekten müstağnidir- o halde konuşur; diyerek evlâ kıyası kullanır (Mâturîdî, 2010, 120). Kelamı yetkinlik sıfatı olarak alması sebebiyle ise daha üstün olan insanın, hayvandan ayrıldığı melekenin konuşmak olduğu şeklindeki felsefi postulata yaslanır. Onun bu yaklaşımı, tanrıya ilişkin konuşabilme imkânının kelamcılardaki ifadesi olarak önemlidir. Bir yandan sair varlıklara benzerliği onaylanmayan tanrının, evrendeki varlıklarla mukayesesinden yapılan bu sentez, bu bağlamda önemli bir işlev üstlenmiştir (Mâturîdî, 2010, 120,121). Fakat burada da varlık kategorisi itibarıyla insan ile kıyası yapılan varlık olarak tanrının en mükemmel özellikleri kendinde bulundurduğu varsayılsa bile bu analoginin sağladığı bilginin sıhhatli olduğu tartışmalıdır. Burada, onun tanrıya ilişkin kullandığı ifadelerin doğruluk değerine ilişkin bir şey söyleme imkânından mahrum olsak bile Mâturîdî'nin Allah'ı tenzih eden bir anlayışı temsil ettiği ise söylenebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

İslam kelam geleneğinde tanrı hakkında konuşmanın onun sıfatları çerçevesinde olası olduğu düşünülmüştür. Kutsal metinlerinin doğası ve üslup özellikleri İslam dindarları arasında insan biçimci anlayışların ortaya çıkmasına da imkân tanımıştır. Fakat bu akım temsilcileri genel akım İslam dindarlığında marjinal kanadın temsilcileri olarak görülmüş ve onaylanmamışlardır.

Felsefi bir argüman olarak tanrının varlığı, evrendeki varoluşu izahta eksik olan ilk sebep, varoluşun tetikleyicisi ve hareketin başlatıcı unsuru olarak ilgi uyandırmıştır. Dolayısıyla tanrı felsefi bir temel prensip olarak, diğer temel prensipler mesabesinde önemli olabilmıştır. Felsefi çevrelerin tanrıya ilişkin incelemelerinde kutsallık aramak bu yüzden olası bir beklenti değildir.

Buna karşın teologların tanrıya ilgileri, dinî kutsalın merkezi ögesi olması ve dine duyulan ihtiyacın kaynağı olması sebebiyledir. Buna göre kelamcıların tanrıya duydukları ilgi felsefecilerin ilgileriyle farklılık gösterir. Gerek felsefecilerin ilgisi gerekse teologların ilgilerinin tanrının zâtı olduğu ise söylenemez. Fakat teologların tanrıya ilgileri, tenzih etmek ve kutsamak yönüyle felsefecilerden farklıdır. Teologların tanrının zâtına duydukları ilgi, onun nitelikleri merkezlidir ve âlem-tanrı ilişkisini anlamlandırılma çabasının bir gereğidir.

Felsefi olarak evrende bir temel prensip, bir fikir öbeği olarak *tanrı* aranır ve keşfedilmeye çabalanır. Kelamcının bu yönüyle evrende aradığı şey, tanrının varlığına ilişkin delillerdir. Bu yüzden kelamcının evrende tanrı arayışında; öncelikle tanrıya duyulan ihtiyacın kaynağının tespit edilmesi gerekmektedir. Zira O'na ilişkin bir arayışın olabilmesi için yokluğundan doğacak sorun alanlarının tespit edilmiş olması gerekir. Buna göre tanrının varlığı için duyulan ihtiyaç ve bulunan gerekçeler, onun yokluğuna ilişkin varsayımdaki aksaklıklardır.

İslam kelam geleneği, tanrıya ilişkin bilme çabası göstermiştir. Fakat bu çaba asla onun zâtını bilmek çabasına karşılık gelmez. Müslüman kelamcılarının çabası tanrının evrendeki işlevini anlamaya dönüktür, arayışları da bu yöndedir. Özellikle rivayetçi anlayışlar içinde insan biçimci tanrı

tasavvurlarına rastlanmış olsa bile kelim geleneğindeki genel temayül, Allah-âlem ilişkisi merkezinden bir tanrı algısı geliştirme çabasına dönüktür.

Kelamcıların ve filozofların tanrıya ilişkin sundukları poster, tanrıyı bir fikir, bir kavram düzeyinde ele almaları sebebiyle bir resim niteliği taşımaz. İnsani algı ve dilin gereği olarak, tanrıya ilişkin bir tablo çizme teşebbüslerinde bulunmuş olsalar da bu tablonun net ve okunabilir olduğunu söylemek oldukça güç.

İslam öğretisine göre dinin varoluş amacı, din dilinin gayesi, tanrı hakkında konuşmayı merkezi öge olarak belirlemiş de değildir. Kelamî tezde dinin amacı, insana yaşam yolculuğunda rehberlik etmektir. Bu rehberlik sürecinde dinin kutsallarının merkezi ögesi olan Allah'a ilişkin insanın duyduğu merakı gidermek de kutsal metinlerde önemsenmiş ve buna da "miktarınca" yer verilmiştir.

Dini metinlerin doğasından kaynaklanan sebeplerle, İslam dindarları arasında farklı anlayışlar ortaya çıkmıştır. Temelde nakilci ve akılcı çizginin çerçevesini oluşturduğu bir çift kutupluluktan söz edilebilir. Fakat bizim tercihimiz, bu ayrımı *tenzihçi* ve *temkinci* şeklinde ifade etmektir. *Temkinci* gruptan kasıt; konuya ilişkin metinleri yorumlamaktan kaçınan akım temsilcileridir. Onlar *bilâ keyf* akımı olarak da anılırlar. Bu akıma ilişkin gelenekte kullanılan *teşbihçi* ifadesi ise ekol içi yaklaşımları bütünüyle temsil etmediği için tercih edilmemiştir.

Öte yandan İslam geleneğinin muhalif iki akımı da *tenzih* konusunda ısrarcı olmuştur denilebilir. Muhalif gruplar arasındaki fark ise bazı gruplar tenzihi metodolojik tavır olarak sergileler iken, bazılarının tenzihi dindarlıklarının gereği olarak uyguluyor olmalarıdır. Tanrıyı kutsamak ve tenzih etmek dindarlığın ayırt edici vasfıdır.

Tüm bunlardan sonra İslam kelamcılarının tanrıya ilişkin tasavvuru şöyledir: Kelamcı evrende tanrıyı aramaya çabalamaz. Kelamcı, tanrı fikrine ilişkin araştırma yapar. Onun evrendeki fonksiyonunun ne olduğunu anlamaya çalışır. Allah'ı bilmek, kelamcılar arasında ittifak ile vaciptir. Bu vacibin kaynağının akıl ya da nakil olduğu ise kelamcılar arasında ihtilafıdır. Diğer yandan zâtına ilişkin konuşmak ise onun mevcudiyetine ilişkin konuşmaktan ibarettir. Zira tanrıya ilişkin varlık-mahiyet ayrımı İslam kelamında onaylanmaz.

Kaynakça

- Ayğan, Fadıl. "Muhammed b. Ca'fer Es-Sanhaci'nin" Serhu Akideti Ebi İshâk el-İsferâyinî Adlı Eserine Göre Ebû İshâk El-İsferâyini'nin Kelâmî Görüşleri." İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi), 2006.
- Bağdâdî, Abdülkahir el-. *el-Fark Beyne'l-Fırâk* thk. Muhammed Osman el-Huşî. Kahire: Mektebetü İbn Sina, 1988.
- Baljon, Johannes Marinus Simon. "Kur'ân'ın İnsan-Biçimci Dili, çev. Mevlüt, Erten." *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 293-301.
- Beyhaki, Hüseyin b. Ali el-. *el Esma ve's-Sıfat*. Mısır, 1358.
- Beydâvî, Kâdî. *Tavâli'u'l-Envâr*. çev. İlyas Çelebi ve Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku Ef'ali'l- İbad*, thk. Fahd b. Suleyna el- Fuheyd. 2 Cilt. Riyad: Dâru'lt-turasu'l - Hadara, 2005.
- Câhız, Ebu Osman Amr b. Bahr. *Resailu'l Cahızl* thk. Abdüsselam, Muhammed Harun. 4 Cilt. Beyrut: Daru'c- Ceyl, 1991.
- Cengiz, Yunus. "Teolojik Dilde Mecaza Yer Bulmanın İmkânı." *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 229-249.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler

Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çağlayan, Harun. "Rasyonalizm Bağlamında Dilbilim Ve Din Dili İlişkisi." *Ekev Akademi Dergisi* 58/58 (2014), 41-58.

Çınar, Bayram. "Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi." Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2019.

Çınar, Bayram. "Metodolojik Bir Dini Yaklaşım Olarak Ehl-i Hadis." *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 3/5 (2020a), 39-47.

Çınar, Bayram. "Tanrı Hakkında Konuşmanın Felsefî İmkânı:Negatif Din Dili." *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/2 (2020b), 231-249.

Dârimî, Ebu Saîd Osman. *er-Raddu alâ'l-Cehmiyye*, thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr. Kuveyt: Dâru's-Selefiye, 1985.

Ebu Hanife, Nu'man b. Sabit. *el Fıkhu'l ekber*. Haydarabad: Meclisu'd Dairetu Me'arif el Osmaniye, 1979.

Eş'arî, Ebu Hasan. *Risâletu istihsânu'l-havd fi ilmi'l-kelam*. Beyrut: Dâru'l-Meşârik, 1995.

Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetu'n Nahdatu'l Mısıriye, 1950.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *el-Mustasfa min İlmi'l-Usul*, thk. Ahmed Zeki Hammad. Riyad: Daru' Miman-Sidretu'l Munteha, tsa.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Esâsu'l-kıyâs*. çev. Bayram Pehlivan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Gazzâlî, Ebu Hamid. "Mi'racu's-Salikîn." *Mecmuatu Resail*. thk.İbrahim Emin Muhammed. içinde, yazar Ebu Hamid Gazzâlî. Kahire: Mektebetu't -Tevfikkiye, tsb.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *el-İktisad fi'l-İtikad: İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *El-Kıstasü'l - Mustakim*. çev İbrahim Çapak. İstanbul: Türkiye Yazma Eerler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Gazzâlî, Ebu Hamid. "Ravdatu't-Tâlibîn ve Umdetü's-Sâlikîn." *Mecmuatu Resail*. thk. İbrahim Emin Muhammed. içinde, yazar Ebu Hamid Gazzâlî. Kahire: Mektebetu't -Tevfikkiye, tsc.

Gazzâlî, Ebu Hamid. *Tehâfütü'l-Felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

Gazzâlî, Ebu'l Hamîd. *Mişkatu'l-Envar*, thk. Abdulaziz İzzuddin Seyrevanî. Beyrut: Alemu'l Kutub, 1986.

Goldziher, Ignace. *Zâhirîler: Sistem ve Tarihleri*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

Güneş, Hüseyin. *İslam'da Zâhirî-Sünnî Düşüncenin Çekişmesi "İbn Hazm ve Eş'arîlik Örneği"*. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2007.

Hayyat, Ebu'l-Hüseyin. *el-İntisar*, thk. Nyberg H.S. Beyrut: Evraku Şarkiya, 1993.

İbn Kudame, Muvafakuddin. *es-Siratu'l-Mustakim fi İsbati Hurufi'l-Kâdîm*, thk. Abdurrahman el-Humeyis . Birleşik arap emirlikleri: Mektebetu'l- Furkan , 1999.

İbn Rüşd. *El Keşfan Menahic'il Edile, fi Akaid'el Mille*, thk.Muhammed Abid el Cabiri. Beyrut, 1998.

İbn Teymiyye, Takiyuddin. *Risaletu't-Tedmuriyye*. Kahire: Mektebetu's -Suneti'm -Muhammediye, ts.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ânda Allah ve insan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.

Kâdî Abdulcebbâr. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse, (Mu'tezilenin Beş İlkesi)*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kinânî, Ebu'l-Hasan Abdülaziz b. Yahya b. Abdülaziz b. Müslim b. Meymûn. *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halkı'l-Kur'ân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. Medine: Mektebetu'l Camiatu'l İslamiye, ts.

- Mâturîdî, Ebu Mansur. *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi. Beyrut, İstanbul: Daru Sadr, Mektebetu'l-İrşad, 2010.
- Suyûti, Celaluddin. *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsiri'l-Me'sûr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1990.
- Suyûti, Celaleddin, ve Mahallî, Celaleddin el-. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Beyrut: Daru'l- Kalem, ts.
- Şehristani. *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Abdülemir Ali Mehnâ-Ali Hasan Fâûr. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l Ma'rife, 1993.
- Ünverdi, Veysi. "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usûl-i Hamse/Beş İlke ve Arka Planı." *Artuklu Akademi Dergisi* 4/ 2 (2017), 1-28.
- Wolfson, Harry Austryn. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism Christianity and Islam*. 2 Cilt. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Yıldırım, Ali. "Din Dili Dinî Dil Ayrımı." *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/ 1 (2016), 323-346.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 49-67

İhlâs Kavramının Tahlili (Sözlük Bilim ve Kur'ân Âyetleri Özelinde)
Analysis of the Concept of Ihlâs (in Terms of Lexicography and Qur'ân)

Sümeyye SEVİNÇ

Arş. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. PhD.
Research Assistant, Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kütahya/Turkey

sumeyye.sevinc@dpu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3083-6453

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 09 Kasım / November 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 28 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.823387

Bu çalışma Sümeyye Sevinç'in *Kur'ân'da İhlâs Kavramı* isimli lisans bitirme tezinden (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Tezi, 2010) istifade edilerek hazırlanmıştır. Çalışmama destek veren muhterem hocam Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Bilgin'e şükranlarımı sunarım.

Atıf / Citation: Sevinç, Sümeyye. "İhlâs Kavramının Tahlili (Sözlük Bilim ve Kur'ân Âyetleri Özelinde) / Analysis of the Concept of Ihlâs (in Terms of Lexicography and Qur'ân)". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3 / 2 (Aralık 2020): 49-67. doi: 10.47145/dinbil.823387

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

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

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Kur'ân muhtevası hususundaki çalışmalar, tefsirin temel araştırma alanları arasında yer almaktadır. Kur'ân muhtevası bağlamında yapılan kavram tahlilleri ise herhangi bir kavramın gerek sözlükler gerekse Kur'ân âyetleri açısından ifade ettiği manayı bütünlük içerisinde sunabilmektedir. Bu çalışmada söz konusu çalışmalara katkı sağlamak üzere Kur'ân'da lafzî olarak bulunmasa da İslam geleneğinde ıstılahî manasıyla teamül eden "ihlâs" kavramının köken itibarıyla ifade ettiği genel anlamı ve Kur'ân âyetlerinde irtibatlı olduğu kavramlar üzerinde durulmaktadır. Böylelikle zikri geçen kavramın terim haline gelme aşamasında, anlam alanının ortaya koyulması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda araştırma esnasında öncelikle söz konusu kavram, sözlükler ve Kur'ân âyetlerinde zikri geçen anlamlar açısından kategorize edilerek değerlendirilmektedir. Bu aşamada kavramın kullanım alanları detaylı olarak tasnif edilmektedir. Ardından kavramın mahiyeti özne ve nesne açısından olmak üzere iki aşamada değerlendirilmektedir. Nihâyetinde kavramın öznesine dair Allah ve insan; nesnesine göre ise iman ve amel boyutunun ortaya çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla ihlâsın anlam alanı bu kavramlar ve bunların ilişki ağları çerçevesinde belirlenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sözlük Bilim, Kur'ân, Âyet, İhlâs.

Abstract

Studies on the content of the Qur'ân are among the basic research areas of tafsir. The conceptual analysis made in the context of the content of the Qur'ân can present the meaning expressed by any concept in terms of both the dictionaries and the verses of the Qur'ân in integrity. In this study, although it is not included in the Qur'ân literally, the general meaning of the concept of "ihlâs", which is used in the Islamic tradition in its terminology, as its origin and the concepts related to the verses of the Qur'ân are emphasized in order to contribute to the aforementioned research. In this way, it is aimed to reveal the mentioned concept at the stage of becoming a term. In this context, during the research, the concept in question is categorized and analyzed in terms of the meanings mentioned in the dictionaries and verses of the Qur'ân. The concept is classified and evaluated in two stages as subject and object within the scope of its nature. Ultimately, regarding the subject of the concept, God and human; according to the object, it is seen that the dimension of belief and deeds appears. Thus the scope of the ihlâs is determined within the framework of these concepts and their conceptual networks.

Keywords: Tafsir, Lexicography, Qur'ân, Verse, Ihlâs.

Giriş

Kur'ân muhtevası çalışmaları kapsamında Kur'ân'da geçen kavramların tahliline yönelik araştırmalar dikkat çekmektedir. Esasında söz konusu çalışmalarda bir taraftan çağdaş dönem yöntemlerinden biri olan semantik analizler yapılmakta, bir taraftan da kavramın terim manasına geçişi ele alınmaktadır. Ancak mezkûr çalışmalara konu edilen kavramlar, ıstılahî mananın öne çıktığı alanlardaki malumat üzerinden değerlendirilmektedir. Bu durumda araştırmalar kavramla ilgili dilbilim ve âyetler üzerindeki tahlillerden ziyade, kavramının ilgili olduğu alanın verilerinden mürekkep bir hal almaktadır. Söz gelimi kavram fıkıhla irtibatlı bir terim manasına geliyorsa fıkıhın; kelamla alakalı ise kelamın, kavram tahlillerine hatırı sayılır derecede tesiri söz konusu olmaktadır. Bu nedenle kimi zaman kavram tahlillerine dair çalışmalar, Arap dilinin ve âyetlerin ihtiva ettiği manaların ötesinde yeni anlamlara yoğunlaşmak suretiyle değerlendirilmiş olmaktadır. Elbette bu bütün kavram tahlillerinde görülen bir sorun değildir. Ne var ki bazı kavramlar üzerinde yapılan çalışmaların belirli alanlara göre sınırlı kalması, söz konusu kavramları yeniden Arap dili ve âyetler özelinde değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır.

Araştırmamıza konu olan "ihlâs" kavramı da tasavvufa dair olması hasebiyle hakkında yapılan çalışmalarda genellikle tasavvufî bir bakış açısı ile ele alınmıştır. Esasında kavramla ilgili eserleri genelde Kelime-i tevhîd ve İhlâs Sûresi çerçevesinde; özelde ise kavramın ya Kur'ân'daki yeri ya da semantik tahliline dair çalışmalar açısından iki kısımda ele almak mümkündür. Nitekim kelime-i

tevhîd ile ilgili olarak ihlâsı konu edinen eserler arasında İbn Receb'in (öl. 795/1393) *Kelimetü'l-İhlâs ve Tahkîku Ma'nâhâ* adlı telifi örnek verilebilir.¹ Eserde İbn Receb ihlâsı Kelime-i tevhîd hususundaki samimiyet üzerinden sahabeden gelen rivâyetler çerçevesinde ortaya koymaktadır. Aynı şekilde Muhammed b. Ali eş-Şevkânî'nin (öl. 1250/1834) *ed-Dürrü'n-Nadîd fi İhlâsi Kelimetü't-Tevhîd* adlı eserini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.² Bununla birlikte İhlâs Sûresi'ne dair telif edilen çalışmalarda da müstakil olarak "ihlâs" kavramı ele alınmasa da ihlâsın mahiyeti hakkında malumat bulunmaktadır. Söz gelimi Muallim Nâci'nin (öl. 1310/1893) *Hulâsatü'l-İhlâs* adlı risâlesi İhlâs Sûresi'nin tefsiri hakkında zikredilmeye değerdir.³ Bu risâle hakkında daha sonra Ali Öztürk bir makale de hazırlamıştır.⁴ Muallim Nâci'nin risâlesinin yanı sıra farklı müelliflerin risâleleri de geç dönem araştırmacıları için çalışma konusu haline gelmiştir. Bu hususta "Kur'an'ın İlk Tercüme ve Mustafa b. Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri"⁵ ve "Ekmelüddîn Bâbertî'nin İhlâs Sûresi'nin Tefsirine Dair Risâlesi Üzerine Bir Değerlendirme"⁶ başlıklı çalışmalarını misal vermek mümkündür. Ayrıca "İşâri İhlâs Tefsiri Risâleleri"⁷ adlı makale de İhlâs Sûresi'nin işâri tefsiri hakkında detaylı bir literatür bilgisi mevcuttur. Ancak buraya kadar zikri geçen eserler muhtevaları gereği müstakil olarak "ihlâs" kavramına yoğunlaşmamışlardır.

Diğer taraftan "ihlâs" kavramına dair daha özel nitelikteki araştırmalar arasında konulu Kur'an çalışmaları bulunmaktadır. Fakat bu kabilden çalışmalar daha çok kavramın geçtiği âyetlerle sınırlı kalmaktadır. Ayrıca Kur'an kavramlarına dair semantik tahliller yapan eserlerde, müstakil olarak ihlâs kavramından ziyade ihlâsla ilgili bazı kavramların incelendiğini ifade etmek mümkündür. Söz gelimi *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar* adlı eser⁸ bu bağlamda değerlendirilebilir. Ancak müstakil olarak ihlâs hakkında yapılan çalışmalar arasında Gülen Acar'ın *Kur'an-ı Kerîm'de İhlâs* isimli yüksek lisans çalışması zikredilebilir.⁹ Araştırmamızın konusuyla yakından ilgili olan bu tez, kavramın sözlüklerdeki kullanımının yanı sıra Kur'an âyetlerindeki geçiş şekillerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ne var ki söz konusu çalışma sözlüklerle ilgili kısımda daha fazla sözlükten istifade etmek ve Kur'an âyetlerindeki manaları daha sistematik bir şekilde sunmak açısından geliştirilmeye muhtaç kalmaktadır. Aynı şekilde Ahmet Özdemir'in "Kur'an'da İhlâs" başlıklı makalesi¹⁰ de kavramın tahlili hususunda bu araştırmamızın hedeflerini karşılayamamaktadır. Bunlara ilaveten "İhlâs Kavramının Semantik Analizi" başlıklı makalede¹¹ kavram; sadece sözlükler değil aynı zamanda Kur'an, hadis ve tasavvuf açısından ele alınmaktadır. Ancak makalenin sınırları gereği sözlük ve Kur'an kısmı muhtasar olarak işlenmiştir. Öte yandan "Kur'an'da İhlâs Kavramı ve Muhlis İnsanın Vasıfları" isimli makalede¹² kavramın Kur'an âyetlerindeki kullanım şekilleri hususunda niceliksel bilgi verilse de kavramın kök anlamı ve anlam alanlarının tasnifi sınırlı kalmaktadır.

¹ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, *Kelimetü'l-İhlâs ve Tahkîku Ma'nâhâ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1397/1977), 7-71.

² Ebü Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *ed-Dürrü'n-Nadîd fi İhlâsi Kelimetü't-Tevhîd* (Mısır: Matba'atü'l-Menâr, 1340/1921), 2-42.

³ Muallim Nâci, *Hulâsatü'l-İhlâs* (Konstantiniye: Matbaatü Ebu'd-Diyâ, 1304/1886), 3-36.

⁴ Ali Öztürk, "Muallim Nâci (1849-1893)'nin "Hulâsatü'l-İhlâs" İsimli İhlâs Sûresi Tefsiri", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012), 109-139.

⁵ Yusuf Akçay, "Kur'an'ın İlk Tercüme ve Mustafa b. Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri", *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (2012), 125-140.

⁶ Ali Eroğlu, "Ekemelüddîn Bâbertî'nin İhlâs Sûresi'nin Tefsirine Dair Risâlesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu 28-30 Mayıs 2010*, ed. Selçuk Coşkun (Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları 2014), 535-542.

⁷ Semih Ceyhan - İslim Gümüştekin, "İşâri İhlâs Tefsiri Risâleleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 317-371.

⁸ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 197-371.

⁹ Gülen Acar, *Kur'an-ı Kerîm'de İhlâs* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 5-85.

¹⁰ Ahmet Özdemir, *Kur'an'da İhlâs*, *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015), 153-166.

¹¹ Yunus Ekin, "İhlâs Kavramının Semantik Analizi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 147-160.

¹² İsmail Karagöz, "Kur'an'da İhlâs Kavramı ve Muhlis İnsanın Vasıfları", *Diyanet İlmî Dergi* 33/ 4 (1997), 69-84.

İhlâs kavramı hakkında yapılan mezkûr çalışmalarda, gerek kavramın sözlük bilim açısından tahlili gerekse âyetlerdeki anlamlarının düzenli bir şekilde tasnifinin, bu araştırmamızda amaçladığımız düzeyde ele alınmadığı görülmektedir. Nitekim ihlâsla ilgili telif edilen eserlerde âyetlerdeki bazı hususlara işaret edildiği tespit edilmiştir. Ancak bu araştırmada söz konusu mesele, âyetler açısından tasnife tabi tutulacak ve farklı bağlamlarda zikredilen âyetler ortak bir anlam alanında ele alınacaktır. Bu nedenle araştırmamızda kavramın önce sözlük bilim açısından detaylı tahlili yapılacak, ardından da muhteva tahlili hususunda kavramın Kur'ân âyetlerinde geçiş şekillerine göre ikili bir tasnif önerilecektir. Böylelikle araştırmada sistematik analiz ile kavramın ifade ettiği kök anlamların ve âyetlerdeki manaların kategorik bir şekilde ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.

1. İhlâs Kavramının Anlamı

İhlâs kavramı “خلص” kökünden türemiş olup bir şeyi, içine karışan ve değerini düşüren başka şeylerden temizleyip arındırmak ve saflaştırmak manalarına gelmekle birlikte samimiyeti ve gönülden bağlılığı ifade etmektedir.¹³ Kavramın öncelikle Arap dilindeki kullanımları, ardından âyetlerdeki anlamları detaylandırılacaktır.

1.1. Arap Dilinde “خلص” Maddesi

Arap dilinde “خلص” maddesi, sözlüklerdeki fiil ve isim türevleri açısından değerlendirilebilir. Buna göre söz konusu maddenin fiil türevleri sülâsî mücerred ve sülâsî mezîd olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Sülâsî mücerred olarak fiilin birinci ve dördüncü bâbta kullanıldığı görülmektedir. Bu minvalde kelime “خَلَصَ-يَخْلُصُ-خُلُوصًا”¹⁴, “خَلَصًا”¹⁵ ve “خَالِصَةً”¹⁶ şeklinde bir nesnenin saf, temiz ve katışıksız olması anlamına gelmektedir.¹⁷ Aynı zamanda kelime bu kullanımı ile kurtulup emniyette olmayı da ifade etmektedir.¹⁸ Bununla birlikte kelimenin aynı bâbtan “خَلَصَ إِلَيْهِ خُلُوصًا”¹⁹ ve “خَلَصَ بِهِ”²⁰ şeklindeki kullanımı ise “ulaştı” anlamına gelmektedir. Üstelik ulaşmanın zikri geçen hakikî anlamının yanı sıra hüznün ve mutluluğa ermek için de “خَلَصَ إِلَيْهِ الْحُزْنُ وَالسُّوْرُ”²¹ olarak mecâzi kullanımı da söz konusudur. Öte yandan kelimenin yine birinci bâbtan “خَلَصَ مِنَ الْقَوْمِ”²² şeklinde “Kavimden ayrıldı.” anlamı da bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in dedesi Abdulmuttalib hakkındaki bir rivâyette bu kullanım görülmektedir.²³ Rivâyete göre kıtlık ve kuraklık döneminde Rukayka binti Ebî Sayfî b. Hâşim rüyasında birinin Kureyşlilere hitaben kendisiyle bereket gelecek olan peygamberi müjdeleyip içlerinden birinin vasıflarını söyledikten sonra, vasıfları zikredilen kimse ve evlâdının insanların arasından ayrılıp öne çıkmalarını ve her kabileden bir kişinin de onlara eşlik edip Ebû Kubeys Dağı'na

¹³ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), “hls”, 7/26-29.

¹⁴ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2004), “hls”, 218; Ebû Bekr Muhammed b. Hasen b. Düreyd, *Cemheratü'l-Lüğa* (Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “hls”, 1/604; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Lüğa ve Sihâhü'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr (Kâhire: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1399/1979), “hls”, 3/1037; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1972), “hls”, 1/245; İbn Manzûr, “hls”, 7/26; es-Seyyid Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs* (Beyrût: Dâru's-Şâdir, 1306/1888), “hls”, 4/388; Ebû'l-Kemâl Ahmed Âsım Efendî, *el-Ükyânûsu'l-Besît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhîd* (İstanbul ts.), “hls”, 2/373.

¹⁵ İbn Düreyd, “hls”, 1/604; İbn Manzûr, “hls”, 7/26; Zebîdî, “hls”, 4/389.

¹⁶ Zebîdî, “hls”, 4/388; Âsım Efendî, “hls”, 2/373.

¹⁷ Âsım Efendî, “hls”, 2/373.

¹⁸ Halîl b. Ahmed, “hls”, s.218; Zebîdî, “hls”, 4/390; İbn Manzûr, “hls”, 7/26, 27.

¹⁹ Halîl b. Ahmed, “hls”, s.218; Cevherî, “hls”, 3/1037; Zemahşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/26; Zebîdî, “hls”, 4/389; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

²⁰ Zemahşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/26. Zebîdî, “hls”, 4/389.

²¹ Zemahşerî, “hls”, 1/246; Zebîdî, “hls”, 4/389.

²² Zemahşerî, “hls”, 1/246; Zebîdî, “hls”, 4/390.

²³ İbn Manzûr, “hls”, 7/27.

çıkıp dua etmelerini söylemiştir. Rukayka bu rüyasını anlattığında söz konusu vasıfları taşıyan kişinin Abdulmuttalib olduğu anlaşılmış ve Hz. Peygamber'in de bulunduğu bir grupla belirtilen mekânda duaya çıkılmıştır.²⁴ Rivâyette Abdulmuttalib'in insanların arasından öne çıkması “فَلْيُخْلِصْ هُوَ وَوَلَدُهُ” şeklinde ifâde edilmiştir. Diğer taraftan kelimenin “خَلِصَ الْعَظْمُ يُخْلِصُ خَلِصًا”²⁵ şeklindeki dördüncü bâbtaki kullanımı ise el ve ayaktaki uzun kemiklerin ince filizler gibi olmasını ve etin kemikten ayrılmasını ifâde etmek için tercih edilmektedir.

“خلص” maddesinin sülâsî mezîd fiilleri ise altı farklı bâbta gelmektedir. Söz konusu bâbların ilki “أَخْلَصَ إِخْلَاصًا”²⁶ şeklinde اِفْعَال bâbıdır. Bu bâbta kelimenin ifâde ettiği anlamlardan biri “bir şeyi tahsis etti, seçti” anlamında “أَخْلَصَ الشَّيْءَ”²⁷ şeklindeki kullanımıdır. Kelimenin aynı bâbtaki “أَخْلَصَ الرَّجُلُ”²⁸ şeklindeki kullanımı ise “bir kimse yağın özünü aldı” anlamına gelmektedir.²⁹ Aynı şekilde bu bâbta kelimenin “devenin ilikli (ilikleri sağlam ve çok), semiz ve besili olması” anlamına gelen “أَخْلَصَ الْبَعِيرُ”³⁰ şeklindeki kullanımı da bulunmaktadır. Bunlara ilaveten kelime aynı bâbta “أَخْلَصَ لِلَّهِ” şeklinde “ibadette riwayı bırakıp sadece sadece Allah'a ibadet etti” manasına gelmektedir.³¹ Bu son kullanımı ile ilgili olarak bir de “أَخْلَصَ لَهُ الْمَوَدَّةَ” şeklinde “birine samimi olarak dost oldu” manasına gelen mecazî anlam da söz konusudur.³² Dolayısıyla zikri geçen bâbta kelimenin dört farklı kullanımının olduğu tespit edilmektedir.

Kelimenin sülâsî mezîd bâbların ikincisi ise “خَلَصَ مُخْلِصًا تَخْلِيسًا” şeklinde gelen تَفْعِيل bâbıdır. Kelimenin bu bâbtaki “خَلَصْتُهُ تَخْلِيسًا” kullanımı “onu arıttım, saflaştırdım” anlamına gelmektedir.³³ Ayrıca kelimenin bu bâbtaki bir diğer kullanımı olan “خَلَصَ الرَّجُلُ” ise “bir kimse bir şeyin özünü aldı, damıttı” anlamını ifâde etmektedir.³⁴ Bunlara ilaveten “bir kişi birine ücretini, mislini verdi” anlamında “خَلَصَ الرَّجُلُ تَخْلِيسًا” şeklinde bir kullanım daha görülmektedir.³⁵ Bununla birlikte kelime “خَلَصَ” veya harfi cerli olarak “خَلَصَ مِنْ”³⁶ veya harfi cerli olarak “خَلَصَ مِنْ”³⁷ şeklinde “kurtulmak” anlamına da gelmektedir. Son olarak “dolaşık ipi açtı” anlamında “خَلَصَ الْغَزْلَ الْمَتَبَسَّ”³⁸ kullanım da söz konusudur.

“خلص” maddesinin sülâsî mezîd bâblarından üçüncü kullanımı ise “تَخَلَّصَ بِتَخْلِيسٍ تَخْلِيسًا” şeklindeki تَخَلُّصٌ bâbıdır. Kelime bu bâbta “تَخَلَّصَ مِنْ”³⁹ veya harfi cerli olarak “تَخَلَّصَ مِنْ”⁴⁰ şeklinde “bir şeyden kurtulmak” anlamını ifâde etmektedir. Kelimenin dördüncü olarak “خَلَصَ مُخْلِصًا تَخْلِيسًا” şeklinde

²⁴ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1984), 24/259, 260, (no. 661).

²⁵ İbn Manzûr, “hls”, 7/29; Zebîdî, “hls”, 4/389; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

²⁶ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219; İbn Düreyd, “hls”, 1/604; Cevherî, “hls”, 3/1037; Zemaşşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/26; Zebîdî, “hls”, 4/388-389; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

²⁷ Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

²⁸ “Adam yağın özünü aldı.”

²⁹ İbn Manzûr, “hls”, 7/28; Zebîdî, “hls”, 4/390; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

³⁰ İbn Manzûr, “hls”, 7/28; Zebîdî, “hls”, 4/390; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

³¹ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219; Cevherî, “hls”, 3/1037; Zemaşşerî, “hls”, 1/245; İbn Manzûr, “hls”, 7/26; Zebîdî, “hls”, 4/390; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

³² İbn Düreyd, “hls”, 1/604; Zemaşşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/26; Zebîdî, “hls”, 4/390.

³³ İbn Düreyd, “hls”, 1/604; Zemaşşerî, “hls”, 1/246; İbn Düreyd, “hls”, 1/604.

³⁴ Zebîdî, “hls”, 4/390; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

³⁵ İbn Manzûr, “hls”, 7/28; Zebîdî, “hls”, 4/390; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

³⁶ Zebîdî, “hls”, 4/390; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

³⁷ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219; Ebü'l-Huseyn ez-Zekeriyya Ahmed b. Fâris, *Mücmelü'l-lüga* (Beyrut Müessesetü'r-Risâle, 1984), “hls”, 299; Cevherî, “hls”, 3/1037; İbn Manzûr, “hls”, 7/26.

³⁸ Zemaşşerî, “hls”, 1/246.

³⁹ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219; İbn Manzûr, “hls”, 7/26; Zebîdî, “hls”, 4/390; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

⁴⁰ İbn Düreyd, “hls”, 1/604; Zemaşşerî, “hls”, 1/246.

bâbında kullanımı “samimi ve içten olmak, dostluk kurmak, kavgasız iyi geçinmek” manalarına gelmektedir.⁴¹ Bunların yanı sıra kelimenin sülâsî mezîd bâblardaki beşinci kullanımı ise “تَخَالَصَ تَخَالَصَ تَخَالَصَ” şeklinde tâğül bâbındadır.⁴² Bu da “birbirine karşı samimi, içten ve dürüst davranmak” anlamını ifâde etmektedir. Son olarak kelime “إِسْتَخْلَصَ إِسْتَخْلَصَ إِسْتَخْلَصَ” şeklinde altıncı olarak bâbında da kullanılmaktadır.⁴³ Bu durumda kelime “bir şeyi kendisine mahsus kılmak, kendisine seçmek” anlamına gelmektedir.

“خلص” maddesinin sözlüklerdeki isim kullanımları ise 18 farklı formda görülmektedir. Bunlardan ilki “خَالِصٌ”⁴⁴ kullanımınıdır. Bu kullanım “saf”⁴⁵ ve “beyaz”⁴⁶ manalarını taşımakta ve “الخالص” şekliyle Bağdat’ın doğusunda büyük bir mahalle veya bir nehrin adı için kullanılmaktadır.⁴⁷

Maddenin “خَالِصَةٌ” ikinci formu ise birinci bâbın masdarı olarak kullanılıp, if’âl bâbının mastarı⁴⁸ ile de aynı anlamı taşımaktadır. Bunların yanı sıra kelime bu haliyle ism-i fâilin müennes çekiminde “saf”⁴⁹ olmak anlamına gelmektedir. Ayrıca kelimenin “filanca bana karşı karşı dürüst ve samimidir” manasına gelen “فُلَانٌ لِي صَائِفَةٌ وَخَالِصَةٌ” şeklinde bir başka anlamı daha bulunmaktadır.⁵⁰ Kelimenin özellikle birine mahsus olmayı ifâde etmek üzere “هَذَا الشَّيْءُ خَالِصَةٌ لَكَ” şeklinde kullanımı da mevcuttur.⁵¹ Sözlüklerde bu son iki kısma giren âyetlerdeki kullanımlarla ilgili tefsir kabilinden bilgiler de verilmektedir.⁵² Ayrıca bu formuyla kelime “arkadaş, samimi dost” anlamlarına da gelmektedir.⁵³ Bütün bunlara ilaveten kelimenin, Sicilya adasındaki bir belde,⁵⁴ Efer ile Huzeymiye arasındaki bir küçük göl,⁵⁵ Şamlıların giydiği bir elbise⁵⁶ ve bir kadının ismi⁵⁷ olarak taşıdığı manalar da dile getirilmektedir.

Maddenin “مُخْلِصٌ مُخْلِصٌ” şeklindeki üçüncü formu ise ism-i fâil olarak “samimi olan”⁵⁸ ve “semiz, yağlı”⁵⁹; ism-i mefûl olarak ise “seçilen”⁶⁰ anlamını ifâde etmektedir. Aynı şekilde maddenin “مُخْلِصٌ مُخْلِصٌ” şeklindeki dördüncü formunun ism-i fâili “samimi”,⁶¹ ism-i mefûlu ise “arıtılmış, saflaştırılmış”⁶² anlamındadır. Öte yandan maddenin beşinci formu olan “الخالص” “pişirilmiş hurmadan çıkan özlü su”,⁶³ “pişirilen yağdan çıkan öz”⁶⁴ ve “sütün yağı”⁶⁵ anlamlarında da kullanılmaktadır. Maddenin “الخالصة والخالصة الخلوص” şeklindeki altıncı formu da “ateşte eritilen yağ, altın veya gümüşün

⁴¹ Cevherî, “hls”, 3/1037; İbn Manzûr, “hls”, 7/27; Zebîdî, “hls”, 4/390; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

⁴² Zemaşşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/27; Zebîdî, “hls”, 4/390.

⁴³ Cevherî, “hls”, 3/1037; Zemaşşerî, “hls”, 1/245-246; İbn Manzûr, “hls”, 7/28; Zebîdî, “hls”, 4/390; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

⁴⁴ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219; Zemaşşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/28.

⁴⁵ Zemaşşerî, “hls”, 1/246; Zebîdî, “hls”, 4/389; Âsım Efendî, “hls”, 2/373-374.

⁴⁶ Zemaşşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/29; Zebîdî, “hls”, 4/389

⁴⁷ Zebîdî, “hls”, 4/389; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

⁴⁸ İbn Manzûr, “hls”, 7/26; Zebîdî, “hls”, 4/390.

⁴⁹ İbn Manzûr, “hls”, 7/27; Zebîdî, “hls”, 4/389; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

⁵⁰ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219.

⁵¹ İbn Düreyd, “hls”, 1/604; Zemaşşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/27.

⁵² İbn Manzûr, “hls”, 7/27; Zebîdî, “hls”, 4/389; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

⁵³ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219; Zemaşşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/28; Zebîdî, “hls”, 4/390.

⁵⁴ Zebîdî, “hls”, 4/389; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

⁵⁵ Zebîdî, “hls”, 4/389; Âsım Efendî, “hls”, 2/374.

⁵⁶ İbn Manzûr, “hls”, 7/28, 29.

⁵⁷ İbn Manzûr, “hls”, 7/29; Zebîdî, “hls”, 4/390.

⁵⁸ İbn Düreyd, “hls”, 1/604; Zemaşşerî, “hls”, 1/246; İbn Manzûr, “hls”, 7/26; Zebîdî, “hls”, 4/389, 390.

⁵⁹ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219; İbn Manzûr, “hls”, 7/26.

⁶⁰ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219; İbn Manzûr, “hls”, 7/26.

⁶¹ Zemaşşerî, “hls”, 1/246.

⁶² Zemaşşerî, “hls”, 1/246; Zebîdî, “hls”, 4/390.

⁶³ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219.

⁶⁴ İbn Manzûr, “hls”, 7/27.

⁶⁵ Halîl b. Ahmed, “hls”, s. 219.

çökeltisi" anlamında kullanılmaktadır.⁶⁶ Benzer şekilde "çökeltiden altta kalan" anlamına gelen "الإِخْلَاصُ وَ الإِخْلَاصَةُ" da yedinci formu teşkil etmektedir.⁶⁷ Bunların yanı sıra yağın dibinde kalan tortu için "الْخُلُوصُ" kelimesi de sekizinci form olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁸ Maddenin dokuzuncu formu olan "الْخُلَاصُ"⁶⁹ ev veya odadaki yarık ve çatlağı; onuncu formu olan "الْخُلُوصُ"⁷⁰ ise eski kırbanın iki tarafında olan kayışların aralığından süzülüp akan suyu ifâde etmektedir. On birinci form olan "الْخُلَيْصُ" ise "Usfan ile Kudeyd arasında bir kale ismi" ve "beyaz" anlamlarına gelmektedir.⁷¹

Maddenin diğer formları ise "bir tür sarmaşık" ve "Müzeyne'de bir yer" anlamına gelen "خُلُوصُ";⁷² yine yer adı anlamında "الْخُلُوصَاءُ"⁷³ ve "الْخُلُوصُ";⁷⁴ "الْخُلُوصِيُّونَ"⁷⁵ şeklinde Câferilerin bir kolu ve "Halasa"⁷⁶ şeklinde özel isim olarak kullanılmıştır. Ayrıca kelimenin terkip olarak sırasıyla "Kelime-i tevhid", "kurtuluş günü" ve "içtenlikle" anlamlarına gelen "كَلِمَةُ الإِخْلَاصِ",⁷⁷ "يَوْمُ الإِخْلَاصِ"⁷⁸ ve "ذُو الخُلَيْصَةِ"⁷⁹ şeklinde kullanımları da mevcuttur. Bu kullanımları hakkında sözlüklerdeki malzeme son derece detaylıdır. Netice itibariyle "خلص" maddesi gerek fiil gerekse isim kullanımları açısından sözlüklerde geniş bir anlam alanına sahiptir. Nitekim kelimenin fiil kullanımlarından sülâsi mücerred bâbtaki formları saf ve katışıksız olmak, ulaşmak gibi manalarda kullanıldığı gibi mecâzi olarak mutluluğa ulaşmak anlamında da dile getirilmiştir. Ayrıca kelimenin bu haliyle "ayrılmak" anlamı da bulunmaktadır. Dolayısıyla kelimenin mücerred kullanımında ayırıştırmak manası öne çıkmaktadır. Bu bir nesne söz konusu olduğunda fiziksel olarak ayırıp özünü almayı, bir kişi olduğunda ise kişinin diğerlerinden ayrılmasını ifâde etmektedir. Bu ayrılık ise fiziksel olarak mekândan ayrılmak olabileceği gibi biriyle ilişkisini kesmeyi de ifâde etmektedir. Aynı şekilde kelimenin kök anlamlarından "ulaşmak" da hakikî ve mecâzî manada gelebilmektedir.

Kelimenin mezîd bâblarından ilki olan if'âl bâbındaki kullanımı da hakikî anlamıyla bir şeyin özünü almayı, mecâzî olarak ise birine kaşrı samimi olmayı ifâde etmektedir. Buna ilaveten kelimenin tef'îl bâbındaki kullanımı fiziki olarak bir şeyin artırılması, dolaşık ipin açılması gibi manalara gelirken mecâzî olarak da kurtulmayı ifâde etmektedir. Öte yandan kelimenin tefa'ul bâbındaki formu kurtulmak ve birine dürüst davranmak anlamına gelmektedir. Bu formun ikinci anlamı tefâ'ul bâbında da karşılıklı samimiyeti göstermektedir. Mezîd fiillerini son kullanım şekli olan istif'âl bâbında ise bir şeyi kendisine has kılma öne çıkmaktadır. Dolayısıyla fiil kullanımları mezîd bâblarda kök anlamıyla bağlantılı bir şekilde hakikî ve mecazi olarak kullanılmaktadır. Aynı durum isim kullanımları için de söz konusudur.

⁶⁶ Daha detaylı anlamlar için bk. Halîl b. Ahmed, "hls", s. 219; Ahmed b. Fâris, "hls", 299; İbn Düreyd, "hls", 1/604; Cevherî, "hls", 3/1037; Zemahşerî, "hls", 1/245; İbn Manzûr, "hls", 7/28; Zebîdî, "hls", 4/389; Âsım Efendî, "hls", 2/374.

⁶⁷ Ahmed b. Fâris, "hls", 299; İbn Manzûr, "hls", 7/28; Zebîdî, "hls", 4/389.

⁶⁸ Âsım Efendî, "hls", 2/374.

⁶⁹ Zebîdî, "hls", 4/389; Âsım Efendî, "hls", 2/374.

⁷⁰ Zebîdî, "hls", 4/389; Âsım Efendî, "hls", 2/374.

⁷¹ Zebîdî, "hls", 4/389; Âsım Efendî, "hls", 2/374.

⁷² İbn Manzûr, "hls", 7/28; Zebîdî, "hls", 4/389; Âsım Efendî, "hls", 2/374.

⁷³ Halîl b. Ahmed, "hls", s. 219; İbn Düreyd, "hls", 1/604; Cevherî, "hls", 3/1037; Ahmed b. Fâris, "hls", 299; İbn Manzûr, "hls", 7/29; Zebîdî, "hls", 4/389; Âsım Efendî, "hls", 2/374.

⁷⁴ Zebîdî, "hls", 4/390.

⁷⁵ Zebîdî, "hls", 4/390.

⁷⁶ Zebîdî, "hls", 4/390.

⁷⁷ İbn Düreyd, "hls", 1/604; Zemahşerî, "hls", 1/246; İbn Manzûr, "hls", 7/26; Zebîdî, "hls", 4/390.

⁷⁸ Zebîdî, "hls", 4/390.

⁷⁹ İbn Düreyd, "hls", 1/604; Cevherî, "hls", 3/1038; İbn Manzûr, "hls", 7/29; Zebîdî, "hls", 4/389; Âsım Efendî, "hls", 2/374.

1.2. Kur'ân'da "خلص" Maddesi

Kur'ân-ı Kerîm'de "خلص" maddesi yedi farklı mâna ile on yedi sûrenin otuz bir farklı yerinde geçmektedir.⁸⁰ Maddenin fiil türevleri sülâsî mücerred ve mezîd fiiller olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Bu bağlamda madde Kur'ân'da sülâsî mücerred olarak sadece "خَلَصُوا" şeklinde yer almaktadır. Söz konusu âyet Hz. Yusuf'un kardeşleri hakkında olup şu şekildedir:

فَلَمَّا اسْتَيْسَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ آبَاءَكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مِيثَاقًا مِنَ اللَّهِ وَمِنْ قَبْلُ مَا فَرَّطْتُمْ فِي يُوسُفَ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْتِيَ
لِي أَيْ أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ

"Yûsuf'un onu vermesinden ümitlerini kestikleri zaman, (meseleyi) gizli görüşmek üzere ayrılıp (bir kenara) çekildiler. Büyükleri dedi ki: "Babanızın sizden Allah adına söz aldığını ve daha önce de Yûsuf hakkında işlediğiniz kusuru bilmiyor musunuz? Artık babam bana izin verinceye veya Allah hakkımda hükmedinceye kadar buradan bir adım dahi atmam. O, hüküm verenlerin en hayırlısıdır."⁸¹

Zikredilen âyete göre Hz. Yûsuf'un kardeşleri Bünyâmîn'i geri getireceklerine dair babalarına söz vermelerine rağmen hırsızlık durumu nedeniyle ahitlerinde duramayacaklarını anlayıp, umutlarını kestiklerinde aralarında konuşmak üzere insanlardan uzaklaşarak kenara çekilmişlerdir. İçlerinden en büyük olanı kendileri adına bir af ve suçsuzlukları anlaşılması için orada kalarak kardeşlerine Bünyâmîn ile ilgili durumu babalarına anlatmalarını istemiştir.⁸² Âyette bu durum anlatılırken "kendî aralarında görüşmek üzere bir kenara çekildiler" ifâdesi yer almaktadır.

"خلص" maddesinin sülâsî mezîd fiilleri ise sadece if'âl ve istif'âl bâblarında gelmektedir. Madde if'âl bâbındaki formu ile Kur'ân'da "أَخْلَصُوا" şeklinde Nisâ Sûresi dördüncü âyetinde tövbe ettikleri zaman müminlerle ilgili ve Sâd Sûresi'nin 46. âyetinde "أَخْلَصْنَاهُمْ" şeklinde peygamberler hakkındaki olmak üzere iki yerde geçmektedir. Bununla birlikte maddenin "أَسْتَخْلِصُهُ" şeklindeki istif'âl bâbındaki tek kullanımı da yine Yusuf Sûresi'nin şu âyetinde gelmektedir:

وَقَالَ الْمَلِكُ اثْنُونِي بِهِ أَسْتَخْلِصُهُ لِنَفْسِي فَلَمَّا كَلَّمَهُ قَالَ إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا

"Hükümdar 'Onu yanıma getirin, kendime özel danışman edineyim' dedi. Onunla konuştuktan sonra da: 'Sen artık bundan böyle, nezdimizde yüksek mevkili ve güvenilir birisin' dedi."⁸³

Âyette zikredildiğine göre hükümdar Yûsuf'a bazı hasletleri hasebiyle itimat etmiştir. Hz. Yûsuf da hükümdardan devletin hazinelerinin sorumluluğunu istemiştir.⁸⁴

Maddenin Kur'ân-ı Kerîm'de dört farklı isim formu da bulunmaktadır. Bunlardan ilki "خَالِصًا" kelimesidir. Bu kelime hakikî ve mecazî anlamda geçmektedir. Nitekim şu âyeti, kelimenin hakikî manası açısından değerlendirmek mümkündür:

وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِعًا لِلسَّائِرِينَ

"Elbette hayvanlarda da siz için ibretler vardır. Onların karınlarındaki fişkı ile kan arasından; size, içenlerin boğazından kolaylıkla geçen dupduru bir süt içeririz."⁸⁵

Âyette Allah Teâlâ kudretine işaret ederken hayvanların karınlarındaki dışkı ile kan arasından beyazlığı, kokusu ve tatlılığı ile dupduru süt çıkardığını buyurmaktadır. Bu âyetin öncesinde gökten

⁸⁰ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1945), 238.

⁸¹ Yûsuf 12/80.

⁸² Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 4/346.

⁸³ Yûsuf 12/54.

⁸⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/338-339.

⁸⁵ en-Nahl 16/66.

yağmur yağdırıp kupkuru yeri diriltmesi; âyetin devamında ise insanların içecek ve güzel gıdalar elde ettikleri meyvelerde yine Allah'ın kudretine ibretler olduğu vurgulanmaktadır.⁸⁶ Bununla birlikte maddenin isim formlarından olan “خالصًا” kelimesi mecazî anlamda şu âyette geçmektedir:

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ

“Haberiniz olsun ki; halis din yalnızca Allah’a mahsustur. O’ndan başka bir takım dostlar edinenler (şöyle derler): ‘Biz onlara sadece bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz.’ Doğrusu Allah, ihtilafa düştikleri şeylerde, aralarında hüküm verecektir. Muhakkak ki Allah; yalancı, kâfir kimseyi hidâyete eristirmez.”⁸⁷

Âyette din mecâzî isnad ile sahibinin sıfatıyla vasıflanmıştır.⁸⁸ Burada mana ise “Ey insanlar! Uyanınız, hakikî, Allah’ın rızasına uygun, şirk ve riya şüphesinden uzak olan din, Allah Teâlâ’nın kabul buyurmuş olduğu İslâm dinidir, o tevhîd dinidir. Binaenaleyh ondan başka hakikî bir din yoktur ve o ezeli mâbûddan başka ibadet ve itaate lâyük bir yaratıcı mevcut değildir. İlahlık sıfatlarında tek olan, ancak O’dur.” şeklinde dir.⁸⁹

“حَلِصٌ” maddesinin âyetlerdeki ikinci isim formu ise “خالصةً” şeklinde geçmektedir. Bu hususta geçen dört âyet şu şekilde sıralanabilir:

قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Eğer ahiret yurdu Allah katında başkalarına değil de yalnız size mahsus ise ve bu iddianızda samimi iseniz haydi ölümü temenni edin!”⁹⁰

Âyet Yahudilere meydan okumaktadır. Nitekim Yahudiler Allah Resûlü ile ilgili bilgilerine rağmen onu inkâr ettiklerinden ölümü temenni etmeyeceklerdir.⁹¹ Cuma Sûresi’ndeki “De ki: Ey Yahudiler! Bütün insanlar değil de, yalnız kendinizin Allah’ın dostları olduğunuzu iddia ediyorsanız, bunda da samimi iseniz, haydi ölümü temenni edin! Ama onlar, önceden yaptıklarından dolayı ölümü asla temenni etmezler. Allah, zalimleri çok iyi bilir. De ki: Sizin kendisinden kaçtığımız ölüm, muhakkak sizi bulacaktır. Sonra da görüleni ve görülmeyeni bilen Allah’a döndürüleceksiniz de O size bütün yaptıklarınızı haber verecektir.”⁹² âyeti de bu anlamı desteklemektedir. Konuyla ilgili bir başka âyette Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur:

وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِّدُنُونَا وَإِنَّا لَمُبْرَمُونَ وَعَلَىٰ أَرْوَاحِنَا وَإِن يَكُن مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِيهِمْ شَرِكًا سَيَحْزَنُونَ وَصَفَّوهُمْ إِنَّهُ حَكِيمٌ عَلِيمٌ

“Dediler ki: ‘Bu hayvanların karınlarındakiler sadece erkeklerimize ait olup hanımlarımıza haram kılınmıştır. Eğer (hayvanın yavrusu) ölü doğarsa hepsi ona ortak olur.’ Allah, onların bu tür nitelendirmelerinin cezasını verecektir. Muhakkak ki O, hikmet sahibidir, her şeyi bilendir.”⁹³

Âyet hakkındaki rivâyetlerde âyette kastedilenin süt olduğu ifâde edilmektedir. Nitekim Araplar sütü hanımlarına haram kılıp erkeklerine içirirler, deve veya koyun eğer erkek doğursa onu keserler ve bu erkeklere ait olurdu, şâyet dişi doğursa onu kesmezlerdi ancak ölü doğursa onda

⁸⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/498.

⁸⁷ ez-Zümer 39/3.

⁸⁸ Ebû’l Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an Hakâiki’t-Tenzil ve ‘Uyûni Ekâvîl fi Vücûhi’t-Te’vîl*, thk. Adil Ahmed Ebû’l-Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Riyâd: Mektebetü’l-Ubeykân, 1418/1998), 5/286.

⁸⁹ Ömer Nasûhî Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsîri*, sad. Muhsin Demirci, Sadrettin Gümüç (İstanbul: İpek Yay., ts.), 6/333.

⁹⁰ el-Bakara 2/94.

⁹¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân ‘an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Hicr, 1422/2001), 2/273; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/220, 221.

⁹² el-Cum’a 62/6-8.

⁹³ el-En’âm 6/139.

kadın erkek hepsi ortak olurlardı.⁹⁴ Bu husustaki bir diğer âyet “خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ” ifâdesinin geçtiği el-A'râf Sûresi'nin 32. âyetidir.⁹⁵ Âyette istifham-ı inkârî ile Allah'ın çıkardığı zînetleri ve temiz şeyleri haram kılan kimseler kastedilmektedir. Ayrıca kıyamet gününde nimetlerin sadece müminlere mahsus olduğu vurgulanmaktadır. Maddenin bu isim formundaki son kullanımı ise “خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُونِ” şeklinde Ahzâb Sûresi'nde geçmektedir.⁹⁶ Bu âyette de Allah Resûlü'nün (s.a.v.) evlenebileceği hanımlar zikredilirken diğer müminlerden farklı olarak bir kadının kendisini Hz. Peygamber'e velisiz ve mehirsiz hibe edebileceği bildirilmektedir.⁹⁷

“خالص” maddesinin âyetlerdeki üçüncü isim formu ise “مُخْلِصًا” şeklinde tekil ve çoğul olarak geçmektedir. Buna göre Bakara Sûresi'nde (مُخْلِصُونَ)⁹⁸, A'râf Sûresi'nde (مُخْلِصِينَ)⁹⁹, Yûnus Sûresi'nde (مُخْلِصِينَ)¹⁰⁰, Ankebût Sûresi'nde (مُخْلِصِينَ)¹⁰¹, Lokman Sûresi'nde (مُخْلِصِينَ)¹⁰², Zümer Sûresi'nde (مُخْلِصًا)¹⁰³, (مُخْلِصًا)¹⁰⁴ ve (مُخْلِصًا)¹⁰⁵ Mü'min Sûresi'nde (مُخْلِصِينَ)¹⁰⁶, Beyyine Sûresi'nde (مُخْلِصِينَ)¹⁰⁷ ifâl bâbında ismi fâil şeklinde gelmiştir. Bakara Sûresi'ndeki âyette Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e hitaben Yahudi ve Hristiyanlara, onların yaptığı gibi Allah'a şirk koşmadıklarını, bilakis ibadeti sadece Allah'a has kıldıklarını belirtmesini emretmektedir. Zira Yahudiler buzağıya taparak, Hristiyanlar ise Mesih'i ilah addederek Allah'a ortak koşmuşlardır.¹⁰⁸ A'râf Sûresi'nde ise yine Hz. Peygamber'e hitaben kendisinin Allah'a yalan isnad edenlere nasıl cevap vereceği belirtilmekte ve bu bağlamda dini ve itaati sadece Allah'a has kılmak emredilmektedir.¹⁰⁹ Öte yandan Yûnus Sûresi'nde musibet anından kurtulmak isteyenler, Allah'ın kendilerini kurtarması halinde hiç kimseyi O'na ortak koşmayacaklarını ve ibadeti sadece O'na mahsus kılacaklarını vaat etmektedirler.¹¹⁰ Aynı şekilde Ankebût Sûresi'nde de müşriklerin sıkıntı anında Allah'a şirk koşmamayı ifâde etmelerine rağmen kurtulduktan sonra yine ortak koşmaları anlatılmaktadır.¹¹¹ Bunlara ilaveten Lokman Sûresi'nde de gemidekilerin, dalgalar etraflarını sardığında Allah'a samimi bir şekilde yalvarmaları ve karaya oturduktan sonraki durumlarından bahsedilmektedir. Diğer âyetlerden farklı olarak burada karaya oturunca hepsinin şirk üzere olmadığı ve içlerinde şükredenlerin de bulunduğu belirtilmektedir.¹¹² Bu hususta Zümer Sûresi'nde gelen âyetlerde ise Kur'an'ın Allah katından indirildiğinde dikkat çekildikten sonra Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmadan sadece O'nun için amel etmek anlamında dinin Allah'a has kılınması emredilmektedir.¹¹³ Mü'min Sûresi'nin 14. âyetinde ise müşriklere muhalefet ederek dini Allah'a has

⁹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Ebû Suheyb el-Kermî (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye l'in-Neşr, 1419/1998), “Menâkib”, 9 (no. 3521); İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dâru Taybe, ts.), 1/209; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9/584-589; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 3/311.

⁹⁵ el-A'râf 7/32.

⁹⁶ el-Ahzâb 33/50.

⁹⁷ el-Ahzâb 33/50.

⁹⁸ el-Bakara 2/139.

⁹⁹ el-A'râf 7/29.

¹⁰⁰ Yûnûs 10/22.

¹⁰¹ el-Ankebût 29/65.

¹⁰² Lokmân 31/32.

¹⁰³ ez-Zümer 39/2.

¹⁰⁴ ez-Zümer 39/11.

¹⁰⁵ ez-Zümer 39/14.

¹⁰⁶ Mü'min 40/14, 65.

¹⁰⁷ Beyyine 98/5.

¹⁰⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 2/608.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 10/141.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/226.

¹¹¹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/264, 265.

¹¹² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 6/313, 314.

¹¹³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/74, 79, 80.

kılmak buyrulmaktadır.¹¹⁴ Beyyine Sûresi'ndeki âyette de aynı bağlam, tevhid inancını benimseyen haniflerle irtibatlı olarak zikredilmiştir.¹¹⁵

“خلص” maddesinin isim formlarının dördüncüsünün “مُخْلِصًا” şeklinde, yine tekil ve çoğul olarak yer aldığını ifâde etmek gerekir. Bu minvalde kelime söz konusu haliyle Yûsuf Sûresi'nde (المُخْلِصِينَ),¹¹⁶ Hicr Sûresi'nde (المُخْلِصِينَ),¹¹⁷ Meryem Sûresi'nde (مُخْلِصًا),¹¹⁸ Sâffât Sûresi'nde (المُخْلِصِينَ),¹¹⁹ Sâd Sûresi'nde (المُخْلِصِينَ)¹²⁰ âyetinde ism-i mefûl olarak kullanılmaktadır. Bu minvalde Yûsuf Sûresi'nde geçen âyette Hz. Yûsuf ile hükümdarın hanımı arasında geçen hadisede kendisinin günaha girmekten korunması hususu zikredilmekte ve Hz. Yûsuf'un tevhidi ve ibadeti sadece Allah'a has kılan kullardan olduğu, O'na hiçbir şeyi ortak koşmadığı belirtilmektedir.¹²¹ Bu âyette geçen (المُخْلِصِينَ) kelimesinin ism-i fâil olarak okunmasının yanı sıra ikinci bir kıraat şekli olarak ism-i mefûl şeklinde okunduğu, bu durumda mananın onun nübüvvet vasıtasıyla Allah'ın seçkin kullarından olduğu belirtilmektedir. Her iki kıraatin manası da birbirine yakındır.¹²² Hicr Sûresi'ndeki âyette ise İblis'in insanlara yeryüzündeki kötülükleri güzel göstermek için vaadini dile getirirken içlerinden çok azını istisna etmesi zikredilmektedir.¹²³ Meryem Sûresi'ndeki âyette ise ulu'l-azim peygamberlerinden olan Hz. Musa'nın Allah'ın insanlar arasında seçilmiş olan kullarından olduğu belirtilmektedir. Bu âyette geçen (مُخْلِصًا) kelimesinin de ism-i fâil halindeki ikinci kıraatine göre Hz. Musa'nın ibadeti samimi bir şekilde yaptığı ifâde edilmektedir.¹²⁴ Diğer taraftan Sâffât Sûresi'ndeki 40. âyette Allah Teâlâ insanları azabı ile uyarırken salih amel işleyen muhlis kulları istisna etmiştir.¹²⁵ Aynı sûrenin 74. âyetinde ise Allah'ın uyarıcı peygamberler göndermesine rağmen peygamberlerin kavimleri tarafından yalanmaları üzerine içlerinde sadece muhlis kulların kurtulduğu belirtilmektedir.¹²⁶ Sûrenin 128. âyetinde de Hz. İlyas'ın kavmine Allah'a ibadeti tebliğ etmesine rağmen içlerinden çok azı hariç kavminin kendisini yalanladığı ifâde edilmektedir, muhlis olanlar bu azınlığı teşkil etmektedir. Âyette zikredilen kavmin İsrailoğulları olduğuna ve Hz. İlyas ile Hz. İdris'in kastedildiğine dair rivâyetler mevcuttur.¹²⁷ Saffât Sûresi'nin 160. âyetinde ise Allah'ın kendisine evlad isnat edilmekten ve bunun gibi şanına yakışmayan şeylerin ileri sürülmesinden münezzehe olduğu ve muhlis olanların dışındakilerin bu iftiralarından dolayı azap göreceği ifâde edilmektedir. Âyette muhlis olanlarla gönderilmiş peygambere hak olarak indirilene tâbi olanlar kastedilmektedir.¹²⁸ Son olarak Sâd Sûresi'ndeki âyet ise İblis'in insanlardan çok azını saptırmayacağı hakkındadır.¹²⁹

“خلص” maddesi sözlüklerde “ihlâs” kavramı da dâhil geniş bir anlam alanında izah edilmektedir. Ancak Kur'ân'ı Kerîm'de söz konusu maddenin muhtelif âyetlerde sözlüklere nazaran çok daha sınırlı bir alanı olduğunu ifâde etmek mümkündür. Bununla beraber kelimen kökünün gerek fiil gerekse isim formlarında farklı ve yakın anlamların bulunduğu ifâde edilebilir. Nitekim kelimenin fiil olarak sülâsî mücerred kullanımı fiziksel olarak bir mekândan ayrılmayı ifâde ederken,

¹¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/121.

¹¹⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/338.

¹¹⁶ Yûsuf 12/24.

¹¹⁷ el-Hicr 15/40.

¹¹⁸ Meryem 19/51.

¹¹⁹ es-Saffât 37/40, 74, 128, 160.

¹²⁰ Sâd 38/83.

¹²¹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/100, 101.

¹²² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 13/100, 101.

¹²³ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/459.

¹²⁴ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/210, 211.

¹²⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/9, 10.

¹²⁶ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/19.

¹²⁷ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/32.

¹²⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/37, 38.

¹²⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/71, 72.

kelimenin mezîd bâblarından if'âl bâbında Allah'ın kulları arasından bazılarını seçmesini, istif'âl bâbındaki formu ise bir insanın birini kendisine tahsis etmesini ifâde etmektedir. Dolayısıyla ilkinde Allah'ın, ikincisinde ise insanın birini tercih etmesi ve seçmesi durumu söz konusudur. Kelimenin isim kullanımlarında ise hem hakîkî hem de mecâzî kullanımlar bulunmaktadır. Ayrıca kelimenin isim formlarında genellikle azınlık bir grup diğerleri içerisinden istisna edilmektedir. Üstelik söz konusu âyetlerde kelime "ihlâs" haliyle geçmemektedir. Buna rağmen maddenin kök kullanımları içerisinde "ihlâs" formu daha yaygın bir terim anlam ifâde etmektedir. Bu da maddenin söz konusu formu üzerinde odaklanılmasına sebebiyet vermektedir.

2. İhlâs Kavramının Tahlili

İhlâs genel olarak herhangi bir işin saf ve samimi bir şekilde yapılması gibi manalarına gelmekle birlikte özel olarak dünya faydalarını düşünmeden bütün işleri, ibadet ve davranışları yalnız Allah için, Allah'a has kılarak icra etmeyi, zihni başka düşüncelerden temizleyip riya ve gösterişten uzak durmayı ihtiva etmektedir.¹³⁰ İhlâsın hakikati Allah Teâlâ dışındaki her şeyden uzaklaşmaktır.¹³¹ Daha özel anlamıyla Müslümanlar için ihlâs, Yahudiler'deki "Teşbih", Hristiyanlardaki "Teslis" iddialarından uzak durmayı ifâde etmektedir.¹³² Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bu "*Hakikaten Allah için üçüncüsüdür diyenler kesin olarak kâfir olmuştur.*"¹³³ âyetinde görülmektedir. Kur'an'da ihlâs kavramının mahiyeti incelendiğinde ise âyetlerde geçen kelime türevlerine göre kavramı temelde öznesi ve nesnesi açısından olmak üzere iki kısımda ele almak mümkündür. Zira aynı fiilin fâiline göre taşıdığı anlam farklılaşabilmektedir.

2.1. İhlâsın Kısımları

Kur'ân âyetlerinde ifâde ettiği anlam cihetinden öznesine göre ihlâsı, öznesi Allah olan ve öznesi insan olan ihlâs olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür.

2.1.1. Öznesi Açısından İhlâs

Özne Allah olduğunda fiil "Birini ihlâslı kılmak, ona ihlâs vasfını vermek", özne insan ise fiil "ihlâslı olmak" anlamına gelmektedir. Allah Teâlâ kullarına ihlâsı vebhî ve kesbî olarak lütfetmiştir. O halde öznesi Allah olan ihlâs kendi içerisinde peygamberlere verilen ihlâs ve diğer insanlara verilen ihlâs olmak üzere iki aşamada ele alınabilir.

Bu kısımda öncelikle Allah'ın peygamberlere verdiği ihlâs üzerinde durulmaktadır. Allah diğer insanlar arasında seçkin kıldığı peygamberlere vebhî olarak ihlâsı bahşetmiştir. Esasında peygamberlerin nübüvvetten öncesi de dâhil olmak üzere işledikleri hayırlı amelleriyle ihlâs vasfını kesbî olarak da elde ettikleri vâkidir. Ancak peygamberler diğer insanlardan vebhî ihlâsları ile temayüz etmektedirler. Nitekim konuyla ilgili olarak şu âyet zikredilebilir:

إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ

"Biz onları ahiret yurdunu düşünen, gönülden bağlı kullar kıldık."¹³⁴

Âyette gönülden bağlı olan kullarla, bir önceki âyette zikredilen İbrahim, İshâk ve Yâkûb (a.s.) peygamberlerin ayrıcalıklı yönleri kastedilmektedir. Sürekli ahireti hatırlayan ve hiçbir düşüncesi

¹³⁰ Ali b. Muhammed el-Hafî et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtü'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1998), 4/44; es-Seyyîd eş-Şerîf el-Cürcânî, Ali b. Muhammed el-Hüseynî el-Hanefî, *et-Tarifât*, thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003), 70; Âsım Efendî, "İhlâs", 2/374.

¹³¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Kalem, 2002), 29; Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub, *Besâir-u Zevî't-Temyiz fi Letâifu'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 2/173.

¹³² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 292; el-Fîrûzâbâdî, *Besâir-u Zevî't-Temyiz*, 2/173.

¹³³ el-Mâide 5/73.

¹³⁴ es-Sâd 38/46.

ahiretin önüne geçirmeme hasletine sahip olan kulların, kendilerine bahşedilen bu hasletleri hasebiyle seçkin kılındıkları ifâde edilmektedir.¹³⁵ Başka bir âyette de Allah Teâlâ Hz. İbrahim’i andıktan sonra Hz. Mûsâ’yı şu şekilde ihlâslı bir kul olarak nitelendirmektedir:

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَىٰ إِنَّهُ كَانَ مُخْلَصًا وَكَانَ رَسُولًا نَّبِيًّا

“Kitab’ta Mûsâ’yı da an. O seçkin kılınmış bir kul, tarafımızdan gönderilmiş bir peygamberdi.”¹³⁶

Allah sadece bu âyette değil başka bir âyette de Hz. Musa’nın insanlar arasından seçildiğini haber vermektedir.¹³⁷ Bu konudaki bir diğer âyette ise Yûsuf (a.s.) ile azizin hanımı arasında geçen hadise anlatılırken “إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ”¹³⁸ şeklinde bir ifâde geçmektedir. Bu da Hz. Yûsuf’un ihlâsa erdirilmiş kullardan olduğu anlamına gelmektedir. Hz. Yûsuf, haramlardan uzak durma hususunda mükelleflerden alınan kesin delil vesilesiyle büyük bir bela karşısında gösterdiği büyük sabırdan dolayı övülmüştür.¹³⁹ O halde Allah Teâlâ nebî kullarını diğer insanlardan üstün kılmış ve onları ihlâslı kulları içinde ayrı bir derecede tutmuştur.

Allah’ın insanlara verdiği ihlâs hususundaki âyetler incelendiğinde Allah Teâlâ’nın kullarını, kendi rızası doğrultusundaki amelleri neticesinde diğer insanlardan seçkin kıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Allah kullarına ihlâsı bahşetmekte, kulları da onun bu lütfuyla ihlâsa nâil olmaktadır.

Öznesi insan olan ihlâsla ilgili âyetleri ise kendi içerisinde mümin, kâfir ve münâfıkların ihlâsı olarak üç aşamada değerlendirmek mümkündür. Nitekim Zümer Sûresi’nin şu âyetinde ihlâsın öznesi dini Allah’a has kılan insandır:

إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ

“Şüphesiz ki bu Kitab’ı sana hak olarak indirdik. O halde sen de dini Allah’a has kılarak kulluk et.”¹⁴⁰

Burada kelime ile kastedilenler şirk, riyadan ve her türlü şüpheden uzak olarak, tevhid üzere dini Allah’a has kılandır. Zira Allah kullarına nimetlerini herhangi bir menfaat beklemezsizin lütfeğinden buna müstahaktır.¹⁴¹ Allah Teâlâ bir diğer âyette nebisi şahsında bütün inananlara sadece kendisine ibadet edip kendisi dışındakilere ubûdiyeti terk etmeyi emretmektedir:

قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ

“De ki: ‘Ben, dini yalnızca kendisine has kılarak Allah’a ibadet etmekle emrolundum.’”¹⁴²

Zümer Sûresi’nde de “مُخْلِصًا لَهُ دِينِي” şeklinde benzer bir ifâde geçmektedir.¹⁴³ Bütün bu âyetlerde ihlâs kelimesi ile ilgili olarak “insan” özne konumundadır. Ancak insanlardan hangilerinin kastedildiği hususu üzerinde daha detaylı olarak durulabilir. Bu bağlamda zikri geçen âyetler içerisinde ilk olarak müminlerin ihlâsı hakkındakilere temas edilebilir. Nitekim “فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ”¹⁴⁴ ve “فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ”¹⁴⁵ ifâdelerinin geçtiği âyetlerde sadece Allah’a kulluk eden müminlerden bahsedilmektedir.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/274, 275.

¹³⁶ el-Meryem 19/51.

¹³⁷ el-A’râf 7/144.

¹³⁸ el-Yûsuf 12/24.

¹³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/267-270.

¹⁴⁰ ez-Zümer 39/2.

¹⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/286, 287.

¹⁴² ez-Zümer 39/11.

¹⁴³ ez-Zümer 39/14.

¹⁴⁴ el-Mü’min 40/14.

¹⁴⁵ el-Mü’min 40/65.

Kâfirlerin ihlâsı hususundaki âyetler ise birkaç farklı şekilde tezahür etmektedir. Söz gelimi şu âyet zikredilebilir:

هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَخَرْتُمْ بِحِمِّ بَرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِمَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِن أُجِيبْنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

“Sizi karada ve denizde yürüten O’dur (Allah’tır). Öyle ki siz gemilerde bulunduğunuz, o gemiler de içindekileri hoş bir esinti ile götürdükleri ve (yolcular) bu yüzden neşelendikleri zaman, o gemiye şiddetli bir fırtına gelip çatar ve dalgalar her taraftan onları sarar, onlar çepeçevre kuşatıldıklarını anlarlar da dini yalnız Allah’a has kılarak: ‘And olsun eğer bizi bundan kurtarırsan mutlaka şükredenlerden olacağız.’ diye Allah’a yalvarırlar.”¹⁴⁶

Âyette inkâr edenlerin başlarına gelen bir tehlike anında ibadeti sadece Allah’a has kılmaya yönelik ifâdeleri söz konusudur. Ancak müminlerinkinden farklı olarak kâfirler, Allah’a ibadet etmek için karşılaştıkları tehlikeden kurtulmayı şart koymaktadırlar. Hâlbuki hakikî ihlâs herhangi bir menfaat olmaksızın sadece Allah rızası için samimiyeti gerektirmektedir. Ancak onlar dalgalar etraflarını sardığında Allah’la beraber bir başkasına dua edemediklerinden şirk koşmaksızın yalvarmış olmaktadır.¹⁴⁷ Aynı şekilde gemiye bindiklerinde yürekten Allah’a yalvarıp karaya varınca ona ortak koşanlarla ilgili olarak da “Dini Allah’a has kılarak O’na yalvarırlar”¹⁴⁸ meâlindeki “دَعَا” ifâdeleri geçmektedir. Bunlara ilaveten putperestlerin kendilerinden öncekilere verilenlerden bir kitap olması halinde Allah’ın ihlâslı kullarından olacaklarını ileri sürdüklerine dair “Elbette biz Allah’ın ihlâslı kulları olurduk.”¹⁴⁹ meâlindeki “لَكُنَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ” ifâdelerinin bulunduğu âyet de yine ihlâsın öznesinin kâfirler olması bağlamında değerlendirilebilir. Hâlbuki Allah Teâlâ “Onlara dini sadece Allah’a has kılarak O’na kulluk etmek emredildi.”¹⁵⁰ meâlindeki “وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ” âyetiyle kâfirlere kendisine kulluk etmeyi, dolayısıyla da onların kendi hallerine bırakılmadıklarını bildirmektedir.

Münâfıkların ihlâsı hakkında onların tövbe etmeleri durumu ile ilgili olarak zikredilen âyet üzerinde durulabilir. Allah müminleri bırakıp kâfirleri dost edinen münâfıkları uyarmakta ve onların cehennem ateşinin en alt tabakasında olacağını ifâde eden âyetin¹⁵¹ ardından “وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ”¹⁵² buyurmaktadır. Dolayısıyla münâfıklardan samimi olarak tövbe edip Allah’a yönelenlere dair bir istisna söz konusudur. Nihâyetinde âyetlerde öznenin mümin, kâfir ve münâfık olmasına göre durumları farklı bağlamlarda ortaya çıkmaktadır.

2.1.2. Nesnesi Açısından İhlâs

Âyetlerdeki geçiş şekillerine göre nesnesi açısından ihlâsı ise iman ve amel olmak üzere iki kısımda değerlendirmek mümkündür. Bunlardan ilki iman alanındaki ihlâstır. Bu konuda zikredeceğimiz âyet, amelle birlikte dile getirilse de esasında âyette imana ihlâs açısından vurgu yapılmaktadır. Söz konusu kısımda Allah nebisine müşriklerle mücadele etme hususunda yol göstermekte ve “وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ” (Biz O’na samimiyetle bağlanmış kimseleriz)¹⁵³ buyurmaktadır. Âyete göre Allah’ın birliği ve ona ihlâsla boyun eğmek hususunda müşriklerin müminlerle münakaşa etmesi

¹⁴⁶ Yûnus 10/22.

¹⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/126.

¹⁴⁸ el-Ankebût 29/65; el-Lokman 31/32.

¹⁴⁹ es-Sâffât 37/169.

¹⁵⁰ el-Beyyine 98/5.

¹⁵¹ en-Nisâ 4/145.

¹⁵² en-Nisâ 4/146.

¹⁵³ el-Bakara 2/139.

yadırganmaktadır. Oysa Allah'a samimi olarak ubûdiyet açısından müminlerin müşriklerle mukayese edilecek bir tarafı bulunmamaktadır.

Amel alanındaki ihlâs hususunda ise âyetler, sâlih ve fâsid olmak üzere iki açıdan ele alınabilir. Bu minvalde sâlih amel kapsamında âyetlerde fitrata ittibâ, Allah ile Hz. Peygamber'e (s.a.v.) itaat ve şeytana muhalefet gibi dört husus dikkat çekmektedir. Bunlardan ilki olan fitrata itaat, ihlâsla irtibatlı âyetlerde doğrudan değil dolaylı olarak tespit edilmektedir. Nitekim "فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ" (O halde yüzünü bir hanif olarak dine, Allah'ın fitratına çevir)¹⁵⁴ ifâdelerinin geçtiği Rûm Sûresi'nde gerçek din olan tevhid dinine yönelmek emredilmektedir. İhlâsla ilgili zikredilen âyetlerde din ile ilgili aynı vurgu söz konusudur. Dolayısıyla bu dinin saf ve samimi hali fitratta insana bahşedilmiştir. Bu yüzden fitrat üzere dine yönelme ile ihlâs arasındaki ilişki ortaya çıkmaktadır. İkinci olarak sâlih amel bağlamında Allah'a itaat hususunda şu âyet zikredilebilir:

إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ

"Allah'ın ihlâsa erdirilmiş kulları müstesna."¹⁵⁵

Allah Teâlâ herkesin yaptığıyla cezalandırılacağını söyledikten sonra ihlâslı olan insanları bu şekilde istisna etmiştir. Buradaki istisnanın çeşidinin müstesna ve müstesna minhin ayrı türden kabul edildiği ileri sürülmüştür.¹⁵⁶ Devamındaki âyetlerde bu kullara lütfedilecek nimetler zikredilmektedir. Üçüncü olarak Hz. Peygamber'e itaat ise "إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ"¹⁵⁷ âyetinde zikredilmektedir. Âyette müşriklerin Allah Teâlâ hakkında ileri sürdüklerinden ihlâslı kulların beri olduğu ifâde edilmektedir. Nitekim onlar meleklerle ilgili asılsız ithamlarda bulunmuşlardır. Bu bakımdan âyette Allah'ın ihlâsa erdirilmiş kulları daha açık bir ifâde ile peygamber ve resûle indirilen gerçeğe tabi olanları, bütün insanlardan istisna edilmiştir.

Son olarak sâlih amelde şeytana muhalefet hususunda Sâd Sûresi'nden "إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ"¹⁵⁸ âyetini zikretmek mümkündür. Bu âyet Allah'ın meleklerle Hz. Âdem'e secde etmelerini emretmesiyle alakalıdır. Allah Kur'an'da birkaç farklı sûrede bu meseleyi zikretmiştir. Nitekim Allah Teâlâ bu hususu Bakara Sûresi'nde,¹⁵⁹ A'râf Sûresi'nin başında,¹⁶⁰ Tâhâ, İsrâ, Kehf ve Sâd Sûreleri'nde¹⁶¹ haber vermektedir. Melekler secde etmişler ancak İblis secde etmemiş, kendisini Hz. Âdem'den üstün tutmuş ve kovulmuştur.¹⁶² İblis Allah'tan kendisine âdemoğullarını azdırmak üzere mühlet vermesini istemiş ancak sonraki âyetlerde bütün kullar arasından ihlâslı olanlarını istisna etmiş başka bir ifâde ile onları azdıramayacağını ikrar etmiştir.¹⁶³ Böylelikle ihlâsın sâlih amelle ilgili kısmı ana hatlarıyla ele alınmış olmaktadır. Buna mukabil ihlâsın fâsid amelle ilgili kısmına dair âyetleri de kendi arasında nefse ittibâ, Allah'a ve Hz. Peygamber'e itaatsizlik ve şeytana itaat olarak dört şekilde incelemek mümkündür.¹⁶⁴ Ancak bu husustaki âyetlerde zikredilen hasletlerin kınandığı ve bu eylemlerde bulunmayanların diğerleri nezdinde daha itibarlı olduğu görülmektedir. Bu minvalde nefse ittibâ hususunda Allah'ın Kur'an'da kullarına ikazı söz konusudur.¹⁶⁵ Zira insan kendisine nefsinin emrettiği kötülüklerin güzel görünmesinden ötürü nefsine uymakta ve işlediği

¹⁵⁴ er-Rum 30/30.

¹⁵⁵ es-Sâffât 37/40.

¹⁵⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/208.

¹⁵⁷ es-Sâffât 37/160

¹⁵⁸ es-Sâd 38/83.

¹⁵⁹ el-Bakara 2/30.

¹⁶⁰ el-'Arâf 7/11.

¹⁶¹ el-Hicr 15/28-31; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/115-122; Sâd 71-83.

¹⁶² es-Sâd 38/71-77.

¹⁶³ es-Sâd 38/79-83.

¹⁶⁴ el-Yûsuf 12/53; es-Sâffât 37/128; el-Hicr 15/40.

¹⁶⁵ es-Sâffât 37/74.

güzel ameller de boşa çıkmaktadır. Bu nedenle Allah şu âyette nefsin kötülükleri emrettiğini kullarının nazarına sunmaktadır:

وَمَا أُبْرِي نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

“Ben nefsimi temize çıkarmam; çünkü nefis, Rabbimin merhameti olmadıkça, kötülüğü emreder. Doğrusu Rabbim başıslayandır, merhamet edendir.”¹⁶⁶

Allah’a itaatsizlik hususunda ise şirkin asla affedilmeyeceği ancak ihlâsla nefislerini temizleyen kulların ayrı tutulacağı haber verilmektedir.¹⁶⁷ Öte yandan Hz. Peygamber’e itaatsizlik ile ilgili “إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ” âyetinde¹⁶⁸ Allah, peygamberlerin uyardığı kavimlerden, peygambere uyup ona muhalefet etmeyenleri istisna etmektedir. Esasında Allah geçmiş ümmetler hakkında, kendisini inkâr ederek başkasına kulluk edenleri azabından koruyacak uyarıcı peygamberler gönderdiğini ancak kavimlerinin onların yalanlamaları üzerine helâk olduklarını haber vermekte ve uyarılanlar içerisinde peygambere itaat edenleri diğerlerinden ayırmaktadır. Son olarak şeytana itaatsizlik konusunda ise daha önce ifâde edildiği üzere İblis’in kulları saptırırken ihlâslı olanları istisna etmesinin ifâde edildiği âyetlerden biri olan “إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ”¹⁶⁹ zikredilebilir. Zira İblis onları tuzağa düşüremeyeceğini ve onların bunu kabul etmeyeceğini bilmektedir.¹⁷⁰ Dolayısıyla şeytana itaat amelin fâsid olmasına neden olmaktadır. Böylelikle bu araştırmada sâlih ve fâsid ameller hakkındaki âyetler, birbirinin zıddı olan başlıklar açısından tasnif edilmiştir.

3. İhlâsın İlişkileri

İhlâsın ilişkili olduğu kavramlar da ihlâsın mahiyetinin anlaşılması açısından üzerinde durulmaya değerdir. Zira ihlâs, amel ve niyet arasında üçlü bir ilişki söz konusudur. İhlâs-niyet ilişkisi sıdk, rıza ve riya kavramları çerçevesinde değerlendirilebilir. Nitekim sıdk ve rıza samimi niyete ulaşmaya yardımcı unsurlardır. Sadâkat, peygamberlerin birinci vasfı, ihlâs ise Cenâb-ı Hakk’ın peygamberlerine doğrudan mazhar kaldığı ilahi bir lütfudur.¹⁷¹ Sadâkata bağlı ameller, kulun Allah’ın inâyeti ve gözetiminde olduğunu bilmesiyle irtibatlıdır. İhlâs, yaptığı her işi Allah’ın istediği şekilde ve rızası doğrultusunda yapmak; rıza ise O’nun bütün emir ve tecellilerine razı olmaktır. Öte yandan riya genellikle ihlâsın zıddı olarak kullanılmaktadır. Riyanın sadece dünyayı istemek ve amelle dünya ve ahiret menfaatini birlikte ummak gibi iki yönü bulunmaktadır. Ayrıca ihlâsın zıt anlamlısı olarak iştirak da zikredilmektedir. İhlâs’ın kemali ise doğruluktur.¹⁷²

Râzî, tefsirinde niyet ve ihlâs arasındaki ilişkiyi dile getirirken kalbi Allah’ın rızasından başka her şeyden arındırmak gerektiğine dikkat çekmekte ve Hz. Peygamber’in “Ameller niyetlere göre değerlendirilir”¹⁷³ hadisini hatırlatmaktadır.¹⁷⁴ Dolayısıyla amellerdeki samimi niyet, cehennem korkusu veya cennet ümidi gibi herhangi bir beklenti olmaksızın sadece Allah rızası için eylemlerde bulunmayı ifâde etmektedir.

İhlâs-amel ve amel-niyet ilişkileri de ayrıca dikkate alınmalıdır. İhlâs-amel ilişkisinde ise amelin ihlâsla mı yoksa gösteriş olarak mı yapıldığı sorgulanmaktadır. Bu bakımdan ameller itaat, günah ve mubah gibi farklı şekillerde tezahür etmektedir. İslam insanı fıtratına uygun bir şekilde

¹⁶⁶el-Yûsuf 12/53.

¹⁶⁷ es-Sâffât 37/128.

¹⁶⁸ es-Sâffât 37/74.

¹⁶⁹ el-Hicr 15/40.

¹⁷⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/407.

¹⁷¹ Bk. Yûsuf 12/24, Meryem 19/51, es-Sâffât 37/128.

¹⁷² et-Tehânevî, *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fümûn*, 4/44.

¹⁷³ Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, “Bedü'l-Vahy”, 1 (no. 1).

¹⁷⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Mahammed b. Ömer b. Huseyn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 11/42.

yönlendirirken onun kemâle ermesinin yollarını açar. Bu bağlamda yaptığı amele Allah'tan başka bir şahit aramamak amelleri sadece onun rızası için işlemeyi sağlamaktadır.

Amel-niyet ilişkisi hususunda insanlar amelleri açısından amel ve niyetlerinde ihlâslı olanlar, amellerinde ihlâslı olup niyetlerinde ihlâs bulunmayanlar ve ihlâstan nasibi olmayanlar şeklinde üç kısımda değerlendirilebilir. Bunlardan sadece amel ve niyette Allah'ın rızasını gözetenler hakikî anlamda ihlâsa sahip kimselerdir.

İhlâsın mahiyeti Kur'ân âyetleri üzerinden değerlendirildiğinde İslam âlimlerinin terime zaman içerisinde yükledikleri anlamların âyetlere dayandığı ifâde edilebilir. Bu araştırmada ihlâsla ilgili âyetler sözlükler ve dil bilimin imkânları çerçevesinde detaylı bir tasnife tutulmuştur. Böylelikle kavramın öne çıkan belirli yönlerinin yanı sıra ihmâl edilen anlamlarına da dikkat çekilmiştir.

Sonuç

Kur'ân muhtevası hakkında yapılan çalışmalardan biri olan kavram tahlilleri tefsir araştırmalarına yön vermektedir. Bu minvalde bu araştırmada "ihlâs" kavramı tahlil edilmiştir. Her ne kadar söz konusu kavramla ilgili bazı çalışmalar yapılmışsa da mevcut literatür içerisindeki eserlerin ya tasavvuf ya da fıkıh gibi alanlardaki verilere yoğunlaştığı, buna mukabil kavramın sözlüklerdeki ve Kur'ân âyetlerindeki durumunun detaylı tasnifi hususunda sınırlı kaldıkları tespit edilmiştir. Nitekim yapılan çalışmalarda kavramın kelime kökünü teferruatlı bir şekilde ele alınamamaktadır. Ayrıca çalışmalar konu hakkındaki âyetlerle ilgili sayısal verilerle sınırlı kalmaktadır. Bu nedenle bu araştırmada öncelikle kelime kökü sözlüklerde detaylı bir şekilde incelenmiş, ardından Kur'ân âyetleri açısından genel bir tablo oluşturulmuştur. Böylelikle kelimenin kökünün daha nesnel bir şekilde ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu bağlamda araştırma esnasında kategorilere ayırma yöntemine başvurulmuştur.

Araştırmanın ilk bölümü olan sözlüklerle ilgili kısımda sadece "ihlâs" kelimesi değil, aynı zamanda bu kelimenin köken itibarıyla irtibatlı olduğu bütün türevleri incelenmiştir. Bu minvalde ilk dönem sözlüklerinden başlamak suretiyle kadim sözlüklerdeki veriler teker teker incelenmiştir. Kelimenin daha sonradan kazandığı anlamlar ve mevcut kavramlarının daha iyi anlaşılabilmesi açısından kelime kökleri, Arapça dil yapısı gereği fiil ve isim olmak üzere tasnif edilmiştir. Diğer taraftan kelimenin Kur'ân'da "ihlâs" şeklinde geçmemesine rağmen bu manayı ifâde etmekle birlikte bu kökten türeyen kelimelerin geçtiği âyetlerde kelime, Arap dilindeki kısımla irtibatlı olarak fiil ve isim türevlerine ayrılmıştır. Dolayısıyla ilk kısım gerek sözlükler gerekse Kur'ân âyetleri kapsamında bir tür sarf tahlili şeklinde sunulmuştur. Buna göre kelimenin sülâsi mücerred ve mezîd fiilleri ile isim formlarında kök anlamıyla irtibatlı hakikî ve mecâzî kullanımların olduğu tespit edilmiştir. Kelimenin her iki kullanımı da bağlama göre şekillenmiştir.

Araştırmanın ikinci bölümünde ise ihlâsın mahiyetini ortaya koymak üzere zikredilen âyetler, yeni bir tasnife tabi tutulmuştur. Bu bağlamda kelimelerin ilk bölümdeki sarf açısından ifâde ettiği manalar da göz önüne alınarak, nahiv bağlamında başka bir ifâde ile cümlenin öğeleri açısından özne ve nesneye dair bir tasnif hazırlanmıştır. Özne ile ilgili olan kısımda âyetlerde ihlâs, öznesi Allah ve insan olan ihlâs olmak üzere iki aşamada değerlendirilmiştir. Bu kısımda Allah söz konusu olduğunda ihlâsı bahsetmek, insanla ilgili olarak ise ihlâslı olmak gibi manalara dikkat çekilmiştir. Bu minvalde Allah'ın ihlâsı vehbî ve kesbî olarak iki şekilde kullarına lütfettiğine işaret edilmiştir.

Diğer taraftan ihlâsın nesnesi açısından tahlilinde ise öncelikle iman ve amel ayrımı yapılmış ardından amel, kendi içerisinde sâlih ve fâsid olarak iki kısımda değerlendirilmiştir. Söz konusu kısımların alt başlıkları birbirine zıt olarak hazırlanmıştır. Nitekim sâlih amel kısmında âyetlerin fitrata ittibâ, Allah Teâlâ ve Hz. Peygambere (s.a.v.) itaat ve şeytana muhalefet gibi başlıklarda tasnif edilmesine karşın; fâsid amel kısmında ise nefse ittibâ, Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber'e (s.a.v.)

itaatsizlik ve şeytana itaat başlıkları tespit edilmiştir. Dolayısıyla ihlâsı anlamak için bu zıtlıklar göz önüne alınmıştır. Böylelikle ihlâsın kısımları tespit edilmeye çalışılmıştır.

İhlâsın kısımlarından sonra ikinci aşamada ihlâsın ilişkili olduğu kavramlara da değinilmiştir. Bu bağlamda niyet kısmında sıdk, rıza ve riya gibi başlıklar öne çıkarken amel ve niyet ile ihlâs arasındaki ilişki de ihlâsın mahiyetini değerlendirmeye imkân sağlamıştır.

Bu araştırmaya göre ihlâs; umûmî anlamda yapılan her işte samimiyeti, hususî olarak ise ibadeti sadece Allah'a mahsus kılmayı ifâde etmektedir. Diğer taraftan ıstılahî olarak yerleşen ikinci anlamıyla ihlâs, cennet mükâfâtı veya cehennem korkusu gibi herhangi bir beklenti içerisinde olmadan sadece Allah rızası için davranış sergilemek anlamına gelmektedir. Ancak bu mana öznenin insan olduğu durumda geçerlidir. Buna ilaveten kelimenin sözlüklerde ifâde ettiği anlam genişliği âyetlere de yansımaktadır. O halde ihlâsın mahiyetinin ortaya koyulabilmesi için kavramın sadece özneye değil aynı zamanda nesneye göre de değerlendirilmesi beklenir. Dolayısıyla kavram tahlili çalışmalarını bazı alanlarla ilgili verilerle sınırlamak yerine, kelimelerin Arap dilindeki kök yapısı ve âyetlerdeki ifâde tarzları üzerinden yapılması nitel verilerin sunulmasına katkı sağlayabilmektedir. Ancak bu durum, bir kavramın Kur'ân'daki anlam alanının anlaşılması hususunda salt sözlükler ve dilbilgisi kâidelerinin yeterli kaldığını göstermez. Zira âyetler söz konusu olduğunda bağlamın anlaşılması açısından rivâyetlerin ve belâğatın imkânlarına da müracaat etmek gerekecektir. Ne var ki rivâyetler ve belâğatın anlam için destekleyici unsurlar olarak bulunması nedeniyle bunların sınırlı bir şekilde kullanılması beklenmektedir. Kavram çalışması yapılırken, ihlâs kavramının gerek hakikî gerekse mecâzî anlamında bulunduğu gibi, kavrama sonradan dâhil edilen anlamların ayrıştırılması ve kök anlamının Kur'ân'daki kullanım şekillerine göre irdelenmesi manayı daha nesnel bir şekilde sunabilmeyi sağlayacaktır.

Kaynakça

- Acar, Gülen. *Kur'ân-ı Kerîm'de İhlâs*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Ahmed b. Fâris, Ebû'l-Huseyn ez-Zekerîyya. *Mücmelü'l-lüga*. 4 Cilt. Beyrut Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Akçay, Yusuf. "Kur'ân'ın İlk Tercüme ve Mustafa b. Muhammed'in İhlâs Sûresi Tefsiri". *Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 5 (2012), 125-140.
- Âsım Efendî, Ebû'l-Kemâl Ahmed. *el-Ükyânûsu'l-Besît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît*. 3 Cilt. İstanbul ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Âlisi ve Tefsiri*. sad. Muhsin Demirci, Sadrettin Gümüş. 8 Cilt. İstanbul: İpek Yay., ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Ebû Suheyb el-Kermî. Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye li'n-Neşr, 1419/1998.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcü'l-Lüga ve Sihâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr. 7 Cilt. Kâhire: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979.
- Ceyhan, Semih - Gümüştekin, İslim. "İşârî İhlâs Tefsiri Risâleleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 317-371.
- Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Hüseynî el-Hanefî. *et-Tarifât*. thk. Muhammed Abdurrahman Maraşlı, Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2003.
- Ekin, Yunus. "İhlâs Kavramının Semantik Analizi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/9 (2002), 147-160.
- Eroğlu, Ali. "Ekmelüddîn Bâbertî'nin İhlâs Sûresi'nin Tefsirine Dair Risâlesi Üzerine Bir Değerlendirme". *Ekmelüddîn Bâbertî'yi Keşif Yolunda I. Ekmelüddîn Bâbertî Sempozyumu* 28-30 Mayıs 2010. ed. Selçuk Coşkun. Erzurum: Bayburt Üniversitesi Yayınları 2014, 535-542.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *Besâir-u Zevî't-Temyiz fi Letaifu'l-Kitâbi'l-Azîz*. 6 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 2004.

- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasen. *Cemheratü'l-lüga*. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. 17 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Kelimetü'l-İhlâs ve Tahkîku Ma'nâhâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 4. Basım, 1397/1977.
- Karagöz, İsmail. "Kur'ân'da İhlâs Kavramı ve Muhlis İnsanın Vasıfları". *Diyanet İlmî Dergi* 33/ 4 (1997), 69-84.
- Muallim Nâci. *Hulâsatü'l-İhlâs*. Konstantiniye: Matbaatü Ebu'd-Diyâ, 1304/1886.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-Müfrehes li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1945.
- Özdemir, Ahmet. Kur'ân'da İhlâs". *Gazi Osman Paşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015), 153-166.
- Öztürk, Ali. "Muallim Nâci (1849-1893)'nin "Hülâsatü'l-İhlâs" İsimli İhlâs Sûresi Tefsiri". *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012), 109-139.
- Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kalem, 2002.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Mahammed b. Ömer b. Huseyn. *et-Tefsîru'l-Kebîr: Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Şevkânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *ed-Dürrü'n-Nadîd fi İhlâsi Kelimetit-Tevhîd*. Mısır: Matbaatü'l-Menâr, 1340/1921.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. nşr. Hamdi Abdülmeccid es-Selefi. 25. Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1984.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Hicr, 1422/2001.
- Tehânevî, Ali b. Muhammed el-Hafî. *Keşşâfu Istilâhâtı'l-Fünûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Zebîdî, es-Seyyid Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-'Arûs*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru's-Şâdır, 1306/1888.
- Zemahşerî, Ebû'l Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an Hakâiki't-Tenzîl ve 'Uyûni Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*. thk. Adil Ahmed Ebû'l- Mevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyâd: Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *Esâsü'l-Belâga*. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 2. Basım, 1972.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 68-82

Mevlânâ'da Öne Çıkan Bazı Ahlâkî Değerlerin ve Kusurların İşlenişi ve Eğitim Açısından Tahlili

Processing of Some Moral Values and Defects that Stand out in Mewlana and Analyzing Them from the Point of View of Education

Hacer ÇETİN

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı.
PhD., Teacher, Ministry of Education, İstanbul/Turkey
hacercetin66@gmail.com
ORCID: 0000-0002-2044-7913

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 14 Ekim / October 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.810832

Bu çalışma, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ahmet Koç danışmanlığında 2019 yılında tamamladığımız “Mevlâna'da Ahlak Eğitimi” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır./ This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Moral Education in Mevlâna”, supervised by Professor Ahmet Koç (Ph.D. Dissertation, Marmara University, İstanbul/Turkey, 2019).

Atıf / Citation: Çetin, Hacer. “Mevlânâ'da Öne Çıkan Bazı Ahlâkî Değerlerin ve Kusurların İşlenişi ve Eğitim Açısından Tahlili / Processing of Some Moral Values and Defects that Stand out in Mewlana and Analyzing Them from the Point of View of Education”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 68-82. doi: 10.47145/dinbil.810832

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

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

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** tinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Bu makalede, Mevlânâ'nın *Mesnevî* adlı eserinde geniş yer verdiği bazı ahlâkî değer ve kusurlar ele alınmıştır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de anlattığı hikâye ve aktardığı bilgiler incelenerek bu kavramların eğitim süreçlerine dair tespitler yapmak amaçlanmıştır. Bu amaç çerçevesinde Mevlânâ'nın bu kavramlara yüklediği anlam ve işlev tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu da, günümüzde yapılan değer eğitimi çalışmalarında, Mevlânâ'nın eğitim örneğinden faydalanma imkânını ve bunun önemini ortaya koymada bir farkındalık oluşturmaya katkı sunacaktır. Mevlânâ ahlâkî değer ve kusurların anlatımını yaptığı eğitim örneğinde kavramların imanla olan ilişkilerini ön plana çıkarmakta ve pratik yönlerine daha fazla yer vermektedir. Mevlânâ, imanı içsel bir unsur olarak en büyük değer olarak algılamakta, değerleri ve kusurları bu içsel unsurun özelliği ve doğruluğu oranında davranışları oluşturan sebepler olarak görmektedir. Ahlâkî değerler ve kusurlar, iman gibi üst bir değerle ilişkileri anlamında önemli ve öncelikli konulardır. Bu sebeple ahlâkî değer ve kusurlara dönük yapılacak her faaliyet önem taşımaktadır. Bu önem sebebiyle makalede Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de geniş yer verdiği bazı ahlâkî değer ve kusurların kazandığı anlam ve işlevler incelenmiştir. Bu değerler *sevgi*, *hoşgörü*, *sabır* olarak tespit edilmiştir. Ahlâkî kusurlar ise *yalan*, *hile*, *kıskançlık-haset* olarak belirlenmiştir. Makalede bu ahlâkî değer ve kusurlara ait tanıtıcı bilgiler aktarılmış ve Mevlânâ'nın bu değerleri öğretirken yüklediği anlamlara yer verilmiştir. Mevlânâ, değerleri ve kusurları pratik yönleriyle ele almış ve onlara dair tanıtıcı zihinsel, duyuşsal ve davranışsal unsurları örneklemiştir. Ahlâkî değerlerin hangi kusurdan koruyucu olduğuna dair vurgular yapmış ve ahlâkî kusurları ortadan kaldırmada doğru değerlerin teşhisi ve tedavi sürecine dair ipuçları vermiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Ahlâk, Değer, Değer Eğitimi, Mevlânâ.

Abstract

In this article, some of the moral values and flaws that Mewlânâ has widely included in his work called *Mesnevî* are discussed. It was aimed to make determinations about the educational processes of these concepts by examining the story and information conveyed by Mewlana in *Mesnevî*. Within the framework of this purpose, the meaning and function that Mewlana attributed to these concepts were tried to be determined. It was tried to determine the meaning and function that Mewlana imposed on these concepts and in this way it was tried to show the possibility of using the example of Mawlana's education in the value education studies carried out today. In the example of education in which Mawlana describes moral values and defects, he highlights the relationship of concepts with faith and gives more place to practical aspects. He perceives faith as the greatest value as an internal element, and sees values and flaws as the reasons that form the behavior in proportion to this inner elements' characteristics and faithfulness. For this reason, moral values and defects are important and priority issues in terms of their relationship with a higher value, such as faith. According to this reason, every activity aimed at moral values and defects requires seriousness and is important. Concerning this importance, this article examines the meaning and functions gained by some moral values and flaws. These values are defined as love, tolerance and patience. Moral flaws, on the other hand, have been identified as lies, cheat, jealousy-envy. In the article, introductory information about these moral values and defects is conveyed and the meanings that Mawlana uploaded when teaching these values are included. Mawlana addressed values and defects in practical aspects and exemplified the introductory mental, behavioural and affective elements about them. He emphasized the imperfection of moral values and gave presumptions to the process of diagnosing and treating the correct value in eliminating moral defects.

Keywords: Education, Moral, Values, Value Education, Mewlana,

Giriş

Mevlânâ, *Mesnevî* adlı eserinde ahlâkî değerler ve kusurlarla ilgili birçok hikâyeye anlatmaktadır. Bu hikâyelerde değerlere ait tanıtıcı bilgiler aktarmaktadır. Teorik bağlamda bir tanımlama yapmamakla birlikte bu değerlerin hangi davranış modellerini içermesi gerektiği, hangi düşünce ve duygu yapıları ile görünür hale geldiği ve bireysel ve sosyal yaşam üzerinde hangi etki ve sonuçları ortaya çıkardığına dair açıklamalar yapmaktadır. Bazı ahlâkî değerleri tekrar tekrar gündemine almakta ve bu değerlerin yokluğu halinde ortaya çıkacak ahlâkî kusurlara işaret etmektedir. Bunları yaparken ahlâkî değerleri ve ahlâkî kusurları temsil eden modeller üzerinden anlatımını yapmakta, muhtemel soruları sormakta ve cevaplamaktadır. Örnek olaylarla muhatabını zihinsel bir tefekküre davet etmekte, ayet ve hadis örnekleri üzerinden değerleri İslâm ahlâkı bağlamında anlamlandırmakta, deliller sunmakta ve onlara Kur'ânî bir bakış açısı ile bakmaktadır. Aynı zamanda psikolojik bağlamda ahlâkî değerlere dönük motivasyon ve ahlâkî kusurlara karşı ise bir nefret duygusu oluşturmaya çalışmaktadır. Ahlâkî değerlerin veya ahlâkî kusurların oluşumunda sosyal çevrenin etkisine dikkat çekmekte ve bu konuda yapılacak eğitime uygun yaşlarda başlamanın ve nasihat almaya hazırbulunmuşluk seviyesinin önemine dikkat çekmektedir. Basit örnek olay örgülerinden karmaşık yapıdaki hikâyelere geçiş yapmakta, başladığı bir hikâyeyi yarım bırakarak daha önce anlattığı hikâyeye atıflarda bulunarak onu tamamlayan bir hikâyeye örgüsü ile devam ederek soyut kavramlara ait somut bir kazanım elde etmeye çalışmaktadır. Bu psikolojik ve metodik unsurları kullanırken de şiirlerden ve çoğunlukla hikâyelerden yararlanmaktadır. Bu makale çerçevesinde yapılan incelemede, Mevlânâ'nın bazı değerlere ve kusurlara daha fazla yer verdiği ve atıfta bulunduğu görülmüştür. Bu değer ve kusurların, iman ve nefis ile ilişkisi üzerinden öncelendiği tespit edilmiştir. Mevlânâ'nın ortaya koyduğu eğitim örneğinde bazı önemli noktaların olduğu görülmüş ve bu noktalara bağlı bazı önerileri sıralamak mümkün olmuştur.

1. Mevlânâ'ya Göre Kazanılması Gereken Bazı Ahlâkî Değerler

Ahlâkî değer kazanımı bir eğitim meselesidir. Zira en genel tanımı ile eğitim, toplumun bireylerini kendi yaşantılarına ve bu arada aktarılan bilgilere ve değerlere dayalı olarak, önceden belirlenen doğrultuda değiştirme ve dönüştürme faaliyetidir.¹ Değer eğitimi süreci de bu dönüşümün ahlâkî değerler üzerine değişimini ve dönüşümünü ifade etmektedir. Bu sebeple İslâm ahlâk eğitimcileri, gelenekten bugüne doğruluk, sevgi, sabır, şükür vb. değerleri ön plana çıkarmış ve canlı tutmuştur. Zira kişinin ahlâkî yapısı, sahip olduğu değer sistemi ve davranış modelleri üzerinden anlaşılmaktadır. Mevlânâ da *Mesnevî*'de İslâm ahlâk eğitim geleneğinin bakışını yansıtmış, kişinin iç ve dış dünyasını değer kazandırma yoluyla şekillendirmeye çalıştığı bir eğitim örneği ortaya koymuştur. Bu sebeple Mevlânâ'nın ahlâk eğitiminde ön plana çıkardığı değerleri hangi yönleri ile ele aldığı ve onlara hangi fonksiyonları yüklediği önem arz etmektedir. Makalede, belirtilen önem sebebiyle değerlerin eğitimsel yönlerden yüklendikleri anlam ve işlevlere dair tahliller ve tespitler yapılmıştır. Mevlânâ'nın bu değerler ile vermeye çalıştığı mesajlar tespit edilmiş ve bu değerlerin bireysel ve toplumsal, aynı zamanda da ruhsal ve davranışsal önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır. *Mesnevî*'de sevgi, hoşgörü ve sabrın öncelikli olarak kazandırılmaya çalışılan ahlâkî değerler olduğu görülmüştür.

1.1. Sevgi

Temelde kalbe ait bir duygu olan sevgi, İslâmî perspektifte varlığı başlatan bir hareketin kaynağı olarak görülmektedir.² Bu mânada sevgi, her hareketin kaynağı, başlangıcın sebebidir denilebilir. Zira İslâm'da gerçekte hiçbir hareketin korku ile başlamayacağı düşüncesi vardır. En başa

¹ Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayıncılık, 2010), 165.

² Âl-i İmrân, 3/ 31.

dönüldüğünde, varlığın temelinde mutlak varlığın bilinmeyi istemesi, irade etmesi ve sevmesi sebebiyle yapılan bir takdir vardır. O halde, âlem içinde her türlü var oluş ve hareket sevgi kaynaklı meydana gelmektedir.³ Sevgi, aynı zamanda hayatın hareket ettirici gücüdür. Ayrılmış olanı birleşmeye sevk eden, aidiyet kazandıran, kâmil bir formla kişiler arası ilişkilerde üstünlüğü ortaya çıkaran onkolojik bir gerçekliktir.⁴ Bu bağlamda sevgiyi anlam ve işlevine uygun anlayan ve anlatan önemli şahsiyetlerden biri Mevlânâ'dır. Zira bu başarısı sebebi ile Mevlânâ, sevgi değeri ile anılan bir düşünür haline gelmiştir. Mevlânâ'da sevgi değeri, önce yaratıcıya dönük güçlü bir nitelik olarak anlaşılmaktadır. Daha sonra bu sevginin genellemesi süreci işletilmektedir. Bu süreç ile sevilenin sahibi olduğu bütün varlıklarla olan ilişkide görünür hale gelen bir sevgi anlayışı geliştirilmektedir. Bu da var olan sevginin gerçek ve anlamlı oluşunun işareti olarak kabul edilmektedir. Mevlânâ, bütün değer sitemini bu özellikteki bir sevgi ile desteklemektedir. Zira Mevlânâ'ya göre diğer bütün değerlerin arzusunu oluşturan duygu sevgi olduğu gibi, bütün değerlerin varlığı da sevgiyi canlı ve gerçek kılmamanın imkânını oluşturmaktadır. Sevginin olmadığı bir yerde yaratıcı ile insan arasında kulluk ilişkisinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Zira Mevlânâ'da sevginin hâsıl edeceği kullukta ısrar ve mücadele ile en nihâî değer olan aşka ulaşılmaktadır. Kullukta ibadet ve iyi işler vesilesi ile bir kazanç, karşılıklı ilişki vardır. Bunun yanı sıra bu ilişkide hiçbir karşılığın beklenmediği, birliği-vahdeti oluşturmaya bir yol vardır. Mevlânâ, bu ilişkiyi; "Kulluk et, belki âşık olursun!" diyerek özetlemiş ve bu bakışını Allah'ın Peygamberi sevgilisi seçmesi ile hikâyelendirmiştir. Sevgi kulluğu, kulluk aşkı, aşk ise vahdeti doğurmaktadır.⁵ Zira kelime anlamı itibari ile de sevgi iki yönlü ve farklı mesajları kapsamaktadır. Sevgi kelimesi bir şey hakkında kullanılır ve başka kasıtlar ile mesajlar taşır. Örneğin Ehabbu'llahe (Allah'ı seviyorum) ifadesi, Allah'a itaati seviyorum anlamı verebilmektedir. Burada Allah'a itaat hususundaki muhabbet, Allah'a muhabbet şeklinde ifade edilmiştir. Bu sevgide muhabbete, merhamete, dostluğa ve ödüle yönelik yönler vardır. Birini sevmek aynı zamanda onun için asla herhangi bir kötülük istenmediği mesajını vermenin biricik yoludur. Bu sebeple Allah, *Halil* (dost) ve *Habib* (sevgili) esmaları ile de kulu ile kurduğu ilişkinin temellerine dair mesajlar vermektedir.⁶

O halde kulluk, sevgi temeli üzerine yükselmektedir. Aynı zamanda kâmil bir sevgi, şimdi ve gelecekte Allah ile olmayı ve ona kavuşmayı ifade etmektedir. Bu ise hakiki aşkın temsildir. Sevginin her türlü ise bu gaye için birer vesile ve basamak hükmündedir. Zira ancak bu sevginin kişiyi yaratıcısına yöneltmesi ile insan kemâle ulaşma faaliyeti içinde olabilir. Nitekim kâmil insan örneği olarak Hz. Muhammed ile Allah arasındaki bağın da sevgi temelinde alınışı bu ilişkiye işaret etmektedir. O halde en büyük eğitici olan Allah'ın, kâmil insan modelini ortaya koyan Peygamberine "sevgili" hitabı ve sevgiyi bakış ile davranışa sebep göstermesi, diğer duygularda olduğu gibi sevginin de bir eğitim konusu olduğuna işaret eder. Sevginin mekânı kalptir ve sevgi anlamla birlikte kalpte yerleşik hale gelir. Bu sebeple sevgi, aynı zamanda kalp eğitiminin önemli bir unsurudur.⁷ Kalpte yer edinecek sevginin hangi özellikte olması gerektiği, sevginin türleri ve insan için anlamları ve sınırları, sevgiye dair müspet ve menfi haller bu eğitimin birer parçasını oluşturmaktadır.

İnsanın yaratıcısı ve çevresi ile ilk ilişkisi, sevgi üzerinde başlamaktadır. Bu ilişkinin farkındalığı olan imanun özünde de sevgi ve tezahürlerini görmek mümkündür. Kur'ân'da da "*İman edenlerin Allah'a olan sevgileri (onlarınkinden) çok daha fazladır*"⁸ ifadeleriyle bu ilişkiye işaret edilmektedir. Zira insan faaliyetlerinde değerli olanları ortaya çıkarmaya teşvik edici güçlü duygu, sevgidir. Bu duygu sebebiyle fitrî sevgi, neslin devamını temin ettiği için değerlidir ve teşvik içerir.

³ İbnü'l Arabî, *Fusûsü'l Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 1999), 498.

⁴ Aliye Çınar, *Erdemler Felsefesi ve Psikolojisi* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 72-73.

⁵ Şefik Can, *Mesnevî Tercümesi* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), C. V, 228, b. 2725-2735. Bu eser daha sonraki dipnotlarda Mesnevî olarak verilecektir. Gerek duyulan dipnotlarda beyit numaralarına da yer verilecektir.

⁶ Ebû Hilâl El-Askerî, *Arap Dilinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*, 2. Basım (İstanbul: İşaret Yayınları, 2013), 162.

⁷ Ahmet Koç, *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi* (İstanbul: İfav Yayınları, 1999), 160.

⁸ Bakara, 2/ 165.

Evlat sevgisi koruyup kollama, meşakkatlere katlanma ve terbiye faaliyeti olarak tezahür etmektedir. Sanat eseri ortaya koyma, siyaset ile nizama katkı sunma isteği, ilimler ile nefsi ve ahlâkı tezkiye etme arzusu sevgi ile ortaya çıkan ve anlam kazanan faaliyetlerdir.⁹ Görülmektedir ki yaratıcıya duyulan sevgi, diğer varlıklara duyulacak sevginin sebebi ve temelidir. Allah'a dönük bir sevgi olmadan Yunus'un ifade ettiği "yaratılanı severiz, yaratandan ötürü" ilkesi ile uyumlu evrensel ve işlevsel tam bir sevgi anlayışına ulaşmak mümkün değildir. Bu sebeple Mevlânâ, kişiye yaşadığı zorlukları bile güzel ve anlamlı gösterecek bir sevgi kazandırma gayreti göstermiştir. Zira Mevlânâ'ya göre sevgi bilgi gerektiren, elde edilmesi halinde de kişiyi arif derecesinde övülecek bir makama taşıyacak olan değerdir. Bu yolda kişiye engel olacak davranış modelleri üzerinde de duran Mevlânâ, bu konudaki eğitimin nihaî hedefi olarak da aşka işaret etmektedir. Bu hedefe ulaşabilmede vasıtalara ve sınırlı sevgi alanlarına dikkat çeken Mevlânâ, eğitimden uzak bireyde dünya sevgisine dair oluşacak aşırılığın, insanı hakikatlerden ve özünden koparan etkisine vurgu yapmaktadır. Sevginin bilinebilir ve uygulanabilir bir duygu olduğunu belirtmektedir. Sevginin görünür bir duygu olduğunu, aksi halde gerçek varlığa sahip olmayacağını ifade etmektedir. Yaşanan zorlukları, sevginin hakikatini açığa çıkarmada ve eksiklikleri göstermede vesileler olarak görmektedir.¹⁰ Mevlânâ, aynı şekilde sevginin iyileştirici yönüne dikkat çekmektedir. Sevginin bireysel ve toplumsal faydaları konusunda, muhabatını bilgilendirmekte ve bu değeri edinmeye dönük güçlü sebepleri şöyle sunmaktadır:

Sevgi ile tortular durulur, arınır. Sevgiden dertler şifa bulur, sağlığa kavuşur. Sevgide ölü dirilir, sevgi yüzünden padişah kul olur. Sevgiden hapisane, zindan gül bahçesi olur. Sevgi yüzünden karanlık evler aydınlanır, nurlanır. Sevgi yüzünden dikenler suzan olur. Sevgi yüzünden nar nur olur. Sevgiden dev huri kesilir. Sevgiden kederler, üzüntüler neşe olur, sevinç olur. Sevgi yüzünden yol azdıran "gul" yol gösterici olur, hidayete yol açar. Sevgi yüzünden hastalık, sıhhat ve afiyete çevrilir. Sevgiden kahr rahmet olur.¹¹

Mevlânâ'nın sevginin iç ve dış dünyayı şekillendirici, değiştirici gücüne dikkat çektiği görülmektedir. Zira Mevlânâ'ya göre sevgi, öncelikle kişiyi yaratıcısına karşı şekillendirir, dönüştürür ve kul olma makamına yükseltir. Bu bağ yaratıcının kulu, kulun yaratıcıyı sevdiği ilâhî aşk için önemli bir basamaktır.¹² Bu aşamadan sonra her şey başka bir boyut ve anlam kazanır. Toprakta yaratılan insan, bu sevgiyle âli işler ve hisler için yüceliğe doğru bir oluş içine girmektedir.¹³ Bu oluş, kişinin yaratıcısı ile yakınlığına, iç dünyasına, diğer insanlar ile ilişkisine, yaşadığı çevreye kadar her şeyi içine alan bir devinim halidir.

Görülmektedir ki Mevlânâ, imanın amel ile görünür olmaya başladığı gibi, derin ve sağlam bir psikolojik temsilin de ancak çok yönlü faziletlere ulaştırılan sevgi değeri ile görünür olabileceğine işaret etmektedir. *Mesnevî*'de bütün ârizî kusurların, ruhsal hastalıkların kaynağı olarak sevginin yokluğu fikri canlı tutulmuş ve neredeyse her hikâyeye veya konunun bir parçası olarak sevgi, aşk kavramına bakan bir yöne atıf yapılmıştır. Bu yönü ile bakıldığında Mevlânâ'da bir değer olarak sevgi, bireysel ve toplumsal yaşam için lokomotif görevi görmekte ve insan yaşamına kutsallık katan bir değer olması sebebiyle, eğitimsel bir önem taşımaktadır. Bütün değerlerin kazanımına teşvik oluşturmada, zihinsel, duyuşsal ve davranışsal bakımdan iyi oluşu, anlamlı ve değerli görmeyi, lezzet almayı sağlayan bir bilişin imkânıdır. Sevgi değeri, bir yerdeki olumlu değişimin ve dönüşümün ilk basamaklarını ortaya çıkarmada itici bir güç olarak da öncelenmesi gereken değerlerden biridir. Diğer yandan sevgi, yaşamın zorlukları karşısında umudu canlı tutmakta ve yaşamı iyi yönleri üzerinden anlamlandırmayı sağlayan güçlü bir psikolojik duruşu mümkün kılmaktadır. Mevlânâ, sevgi değerini işlerken özellikle yaratıcı ile kul arasındaki ilişkiyi hikâyeleştirmekte, örnek olaylar üzerinden sevginin kazanımı halinde ortaya çıkabilecek düşünce, duygu ve davranış modellerinin neler

⁹ İhvân'ı Safâ, *Resâilü İhvânî's Safâ ve Hullânî'l Vefâ*, C.4, (Beyrut: Daru Sadır, 1974), 278-279.

¹⁰ *Mesnevî*, C. II, 134, b.1530.

¹¹ *Mesnevî*, C. II, 135, b.1530-1535.

¹² *Mesnevî*, C. IV, 223-224, b. 2921-2925.

¹³ Bayraktar Bayraklı, *Kur'ân'da Değişim, Gelişim ve Kalite Kavramları* (İstanbul: İfay Yayınları, 1999), 235.

olabileceğinin tanıtıcı bilgisini vermektedir. Bu da gerçek anlamda sevginin bir değer olarak neyi ifade ettiğinin bilgisini kazanmayı mümkün kılmaktadır. Aynı zamanda sevgi; yaratıcı, diğer varlıklar ve içinde yaşanılan dünya ile ilişkinin kazanımlarına ve dönüşümüne dair bir bilinç oluşturarak şahsiyetin inşa edilmesinde zengin bir biliş sunacaktır.

1.2. Hoşgörü

Sözlükte “kolaylık göstermek, yumuşak davranmak, hatayı görmezlikten gelmek” anlamındaki müsâmaha, “smh” şeklindeki aynı kökten gelen “tesâmuh” ve “semâha” ile birlikte kullanılan, ahlâk terimi olarak insanlara yükümlülükler konusunda kolaylık göstermeyi, toplumsal yapıyı sarsıcı mahiyette olmayan hata ve kusurları hoş görmeyi, çeşitli düşünce, inanç ve davranışları özgürce dile getirmeyi ifade eden bir değerdir. Günümüz Arapçasında müsamaha yerine daha çok “tesâmuh” ve “semâha”, Türkçede ise “hoşgörü” kelimeleri kullanılmaktadır.¹⁴ Konu ile ilgili ayet ve hadislere bakıldığında “silm”, “sulh”, “lin (yumuşaklık)”, “hilm” gibi kelimeler ile İslâm’ın temel ilkelerine bağlı kalmak kaydıyla diğer insanların kişiliklerine, düşünce ve inançlarına saygı duyma ve istenmeyen durumları iyilikler üzerinden çözümlemenin tavsiye edildiği görülmektedir.¹⁵ İnsan yaratılış özelliği itibari ile hata yapabilen bir varlıktır. Bu özelliği, insanın hatadan korunamayacağı anlamında değildir. İnsan kendisinin ve diğer insanların kusurları ile karşı karşıya kalabilmektedir. İslâm ahlâk eğitiminde, kişinin kendi kusurları veya başkalarının kusurları karşısında yapıcı bir rol üstlenebilmesinde hoşgörü gibi bir değer öncelenmiştir. Zira insan olmak, kutsal bir değer taşımaktadır. İnsanın değerini koruyabilmesi için özverili çabalara ihtiyacı vardır. Eğitim, bu konuda ortaya konulan çabaların en değerlisini oluşturmaktadır. Bu eğitimin gücü ise insanın kendisinin ve başkalarının haklarına karşı bir bilinç ve anlayış geliştirmesi ile doğru orantılıdır.¹⁶

Hoş görme ve görülme kültürü, yaratıcı ile insan ilişkisinin temelinde vardır.¹⁷ O halde insan için bu değer, varoluşsal bir anlam taşımaktadır. Zira tövbesini sayısız defa bozan bir kula, yöneldiği ilâhî kapıdan her zaman bir hoşgörü ve kabul vadedilmiştir.¹⁸ Bu aynı zamanda Kur’ân’î ve Peygamberî bir yaklaşım örneğidir.¹⁹ Zira tövbe, aynı zamanda hoş görülmek isteyen kişiye güçlü bir şekilde hoş görmesi gerektiği farkındalığı kazandırmakta ve “hoş gör ki hoş görülesin”²⁰ ilkesinin kazanımını ifade etmektedir.

Mevlânâ'da hoşgörü, onarıcı psikolojik bir faaliyet olarak anlaşılmaktadır. Zira Mevlânâ'ya göre hoşgörü kültüründen uzaklaşma, kınama alışkanlığını oluşturmaktadır. Kınama ise kişinin kendi menfaat ve bakış açısından kaynaklanan bir haldir. Bu yönüyle kınama, zan ve hayallere dayalı bir bakışı simgelemektedir. Mevlânâ, bu bakış ile temsil edilen durumun imana/inanca zarar vereceğini savunmaktadır. Bu bakışın gerek iç gerekse dış dünyada vehimleri, düşünce ve hayalleri ortaya çıkaran psikolojik ve ahlâkî çöküşü hazırlayacağına dikkat çekmektedir. Mevlânâ'ya göre kınama faaliyeti içerisinde olan bireyde, şahsiyet oluşmamış ve gelişmemiştir. Bu sebeple kınama alışkanlığını

¹⁴ Mustafa Çağrı, “Müsamaha”, DİA, 2006. Erişim tarihi: 29.11.2020.

¹⁵ Lokman , 31/18-19; Bakara, 2/44; Fussilet, 41/34.

¹⁶ Kemal Çakmaklı, *Koruyucu Ruh Sağlığı* (İstanbul: Seha Yayınları, 1997), 56-57.

¹⁷ Al-i İmran, 3/155; Nisa, 4/99-149-153

¹⁸ “Gel, gel ne olursan ol yine gel; ister kâfir, ister mecusi, ister puta tapan ol yine gel! Bizim dergâhımız ümitsizlik dergâhu değildir; Yüz kere tövbeni bozsan da yine gel!” hitabı Mevlânâ'ya atfedilmektedir. Fakat daha sonra yapılan araştırmalarda bu mısraların Orta Asyalı ünlü sufi Ebu Said-i Ebu'l-Hayr'a ait olduğu iddialarına yer verilmiştir. Fakat bu beyitlerin Mevlânâ'nın bakışına aykırı bir mâna taşımadığını söylemek mümkündür. Nuri Şimşekler ve Esin Çelebi, *Mevlânâ'dan Mevla'ya Ulaşanlar* (Konya: Bahçivanlar Matbaa, 2012),51.

¹⁹ “Ey kaümin! Rabbinizden bağışlanma dileyin, sonra da töbe edin ki, üzerinize bol bol yağmur göndersin ve gücünüze güç katsın. Günahkârlar olarak yüz çevirmeyin.” bk. Hûd, 11/ 52-61-90; Nahl , 16/ 119; İsrâ,17/ 25 vd. Ebü Bekri's-Sıddık (r.a) anlatıyor: “Resulullah (a.s) buyurdular ki: “İstiğfar eden kimse günde yetmiş kere de teobesinden dönse günahı masum sayılmaz.” Hadisler için bk. Ebü Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen*, hzl. Necati Yenial ve Hüseyin Kayapınar, C.6 (İstanbul, Şamil Yayınları,1987) Salat, 1514.

²⁰ Salih bin Ahmet bin Hanbel, çev. Hüseyin Yıldız, Zekeriya Yıldız, Hasan Yıldız, C.I (İstanbul: Ocak Yayınları,2013) *Müsned*, 249.

tezkiye etmek ahlâkî, bireysel, toplumsal ilerleme ve gelişme için de bir ihtiyaçtır. Mevlânâ, *Mesnevî*'de bu bakışı yansıtan bir hoşgörü algısı ve kültürü oluşturmak için farklı farklı hikâyelerle konuyu ele almaktadır. Mevlânâ'ya göre kınama kültürünün yukarıda bahsedilen bireysel etkilerinin yanında toplumsal etkileri de vardır.²¹ Mevlânâ, bu kültürün bir toplum içerisinde eleştirilme ve toplumsal baskı endişesi doğurabileceğini ifade etmektedir. Bu durumda bireysel gelişimin aksayacağını ve toplumsal kabul görme gayretinin ortaya çıkacağını savunmaktadır. Mevlânâ, bu durumu psikolojik ve ahlâkî baskının bir ürünü olarak, asli sorumluluklarda ihmalin ortaya çıkmasının sebebi olarak görmektedir. Bu da Mevlânâ'ya göre vazife kültüründen uzaklaşma anlamı taşımakta; tutarsız ve çok yapılı kişiliklerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.²² Mevlânâ için bu süreç bireyler arasında halis, geliştirici, olumlu eleştiri kültürünün oluşumunu da engellemektedir. Çünkü toplumsal kınamalara maruz kalan birey, bu baskıdan kurtulamadığı takdirde şiddet eğilimi içine girebilmekte, kendini kabul ettirmeye dönük davranışlar sergilemektedir. Bütün çabalarına rağmen bütünleşemediği toplum, onun gözünde değersizleşmekte ve sonuç itibarıyla bir kopuş yaşanmaktadır.²³

Hoşgörü zemininin korunamadığı toplumlarda bireysel yaşamda benlik, sosyal yaşamda kimlik sorunu ortaya çıkmaktadır. Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de sık sık bu soruna işaret eden konulara yer verdiği görülmektedir. Bu konularda benlik sorunu ile öz denetimini yapamayan bireye, kimlik sorunu ile birbirini tanıyamayan bireylerin olduğu bir topluma işaret etmektedir. Mevlânâ, bu iki sorunun, kişiyi yoldan çıkararak ve değerlerine aykırı unsurlarla mücadelede alıkoyan yönlerine dikkat çekmektedir. *Mesnevî*'de bu kişiler için ortaya çıkacak olası beklenti ve hayallere yer vermektedir.²⁴ Mevlânâ'ya göre bu durum ise, kurban psikolojisi ile hareket eden edilgen bireylerin sayısını artırmaktadır. Bu sonuca işaret eden Mevlânâ: "Allah aşkı için çalış, Allah aşkı için hizmette bulun; halkın kabul etmesi ile reddetmesi ile ne işin var?"²⁵ sorusu ile kişiyi benlik ve kimlik kazanacağı hakiki uğraşlara davet etmektedir. Bu tablo, kimlik ve kişiliğe kaynaklık edecek, hoşgörü kültürünü kazandıracak, içsel ve dışsal bir bütünleşmeye imkân verecek bir değer eğitimi ihtiyacının varlığını göstermektedir. Mevlânâ, bu ihtiyaca cevap verecek, güçlü bir farkındalık oluşturacak bir eğitim örneği ortaya koymakta ve insanların kınaması karşısında benlik ve kimliğini geliştirmeye odaklanmış kişi örneğinin hedeflenmesi gerekliliğini savunmaktadır.²⁶ Mevlânâ, burada yaratıcının normlarına yüklenmesi gereken kutsallığın, toplumun normlarına yüklendiği yanılığına işaret etmekte ve bu yanılığa düşmemek için kınama kültürü karşısında gelişim faaliyetlerine teşvik etmektedir.

Mevlânâ, kınama kültürünün insan ilişkilerinde diğerini sevmeye, benimsemeye ve olgun ilişkiler kurabilmede bir pranga görevi üstlendiğine dikkat çekmektedir. Kınama kültürünün hâkim olmasını, bireysel ve toplumsal gelişmelerin sekteye uğradığı durumlar olarak görmektedir.²⁷ Bu sebeple Mevlânâ, gerçekleştirdiği eğitim faaliyeti ile kınama kültürüne karşı güçlü bir irade oluşturmak istemektedir. Bu iradenin elde edilmesine yönelik bir arzu oluşturmayı amaçlamaktadır.²⁸ Mevlânâ'da, "Kim bu dünyada bir kulun ayıbını örterse, Allah da onun ayıbını kıyamette örter", "Hoş gör ki hoş görülesin"²⁹ öğütlerinin işaret ettiği kültürel zemin, hem bireysel hem de toplumsal bir ihtiyaç olarak algılanmaktadır. Buradaki önemi ve işlevi sebebiyle Mevlânâ, hoşgörü değerinin kazanımını öncelemektedir.

²¹ Mesnevî, C. VI, 25.

²² Mesnevî, C. I, 212, b. 3245.

²³ Mesnevî, C. III, 140-145, b. 1522- 1600.

²⁴ Hayatî Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitim* (İstanbul, Timaş Yay, 2011), 40.

²⁵ Mesnevî, C. VI, 71, b. 845.

²⁶ Mesnevî, C. II, 42, b. 410-415.

²⁷ Mesnevî, C.I, 212, b. 3240.

²⁸ Mesnevî, C. III, 140, b. 1515-1520.

²⁹ Hanbel, *Müsned*, 6- 145.

1.3. Sabır

Sabır, *Mesnevî*'de sık sık anılan değerlerden biridir. Mevlânâ, farklı bölümlerde ve konularda sabrın nasıl ve niçin olması gerektiğine dikkat çekmektedir. Bu konu ile ilgili ayet ve hadislerle atıflar yapmakta, Allah sevgisi ve rızasına ulaşmış kişinin vasfı olarak darlıkta, insanlarla ilişkide, ibadetlere devam hususunda sabırlı olmayı teşvik etmektedir. Âl-i İmrân Sûresi'nin 200. ayetinde "Sabrediniz" hitabını elde edilecek mükâfata vurgu yaparak şöyle açıklamaktadır: "Ey Hakk yolcusu, sen de sabretmek zahmetine düşmedikçe, o zahmete katlanmadıkça, karşılığında bir hayır ve mükâfat elde edemezsin. Ne hoştur o şart ne güzeldir o gönüller açan, canlara can katan karşılık."³⁰ Görülmektedir ki Mevlânâ, sabrın zorluk içindeki lütüflara vesile olan yönüne dikkat çekmektedir. Zira Mevlânâ'ya göre sabır, Allah'ın "hilm" sıfatı ile de ilişkili bir değerdir. Hilm; yapılan hatalara, cezalandırma imkânına rağmen terbiye amaçlı kalpte merhamet ve rahmeti işler hale getirmektir.³¹ Hilm, bu mânada yaratıcının sıfatı olarak Kur'an'da anılmaktadır. Bununla birlikte hilm, kulun da öfkesini kontrol etmesinde ihtiyaç duyacağı bir değer olarak değerlidir.³² Bu değere atıfla Mevlânâ, sabrın hilmi ortaya çıkaracağına ve hilm ile muamele görmeye vesile olacağına işaret etmektedir. Mevlânâ, sabra ulaşılması zor olmayan, içerdiği güzellikler sebebiyle arzulanması gereken bir değer bakışı ile bakmaktadır. Güçlü bir irade ve kararlılık duygusuna sahip olmayı, sabırla mümkün görmektedir. Sabrın kişiye bireysel anlamlar ve tecrübeler sunmasının yanında, nefste iradeye uygun hadiseler yaşama imkânı oluşturmaya da dikkat çekmektedir.³³

Sabır, ahlâk eğitiminde öne çıkan ve İslâm ahlâk anlayışında üstünlük tanınan en önemli değerlerden biridir. Zira sabrın hem sosyal ilişkilerde hem de inanç dünyasında önemli karşılığı vardır. Dünya zorlukları ile baş etmede bir kalkan olarak kişiyi gücüne odaklanmaya çağıran sabır, her koşulda mâkul kalabilmeyi, isyana kapılmadan sahip olduğu değerleri korumaya alabilmenin teminatıdır.³⁴ Zira bu yönüyle bakıldığında sabrı helal ve haramlar karşısında, hayatın zorlukları, acıları gibi insanî hal ve durumlar karşısında bir ihtiyaç olarak görmek mümkündür. Çünkü yaşam kişi için bir imtihan alanıdır ve kozmik acılar, sıkıntılar barındırmaktadır. Mevlânâ, bu sebeple sabır değerini bu dünyanın çetin imtihan ve zorluklarını aşmada bir ihtiyaç olarak görmektedir. Bu imtihan alanındaki en büyük ahlâkî değer kuşkusuz iman-inançtır. Mevlânâ'ya göre iman birey için zorlukları, imtihanları anlamlı hale getirmekte ve bütün zorluklara rağmen inançlı bireyi üstün bir ahlâka taşıyacak, merhamete ulaştıracak imkânlar sunmaktadır. Mevlânâ, bütün yaşamsal kaygı, korku ve zorluklara rağmen bu imanın varlığına işaret eden bazı hal ve tavırlar olduğunu ifade etmektedir. Bu hal ve tavırları ortaya çıkarmada ise bazı değerlerin öncelenmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu konuda sabır değerini daha aktif bir değer olarak görmektedir.³⁵ Sabır, iman ve hayatın zorlukları arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Sabır değerinin psikolojik sağlığın korunmasındaki fonksiyonunu da göz önünde bulundurmaktadır. Sabrı kişi için anlamı, ihtiyacı, önemi, kazanımları ve çok yönlü etki alanı üzerinden *Mesnevî*'nin farklı bölümlerinde ele almaktadır. Örneğin psikolojik anlamda sabrı: "Gamdan kurtulmak için bir anahtar" olarak görmektedir. Devamında muhatabına bu ifade ile neyi anlatmak istediğini şöyle açıklamaktadır: "Eğer tamamıyla zorluklara daldınsa, daralıp kaldınsa sabret. Çünkü sabır, rahatlığın, genişliğin anahtarıdır. Düşüncelerden sakın, canındaki gücü seyret."³⁶

Sabrı, insan tabiatına aykırı olan zaruri hallere uymak ve karşı koymak olarak kapsamlı şekilde anlamak mümkündür.³⁷ Aynı zamanda sabır, kötü bir şey ile karşılaşmaması için nefsin zapt

³⁰ Mesnevî, C. V, 59, b. 584.

³¹ Bayraklı, 76.

³² Âl-i İmrân, 3/ 155; Tevbe, 9/ 114.

³³ Mesnevî, C. III, 28, b. 210.

³⁴ Yusuf Ziya İnan, *İslâm Ahlâkının İçeriği*, C.I (İstanbul: Yaylacık Yayınları, 1992), 71.

³⁵ Mesnevî, C. V, 59.

³⁶ Mesnevî, C. I, 186, b. 2910.

³⁷ Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 171.

edilmesine, güçlükler karşısında üzülmekten kendini alıkoymasına karşılık gelen bir kavramdır.³⁸ Bu anlamları üzerinden bakıldığında sabır, ahlâkîliğin ve inancın önemli bir bölümüne karşılık gelmektedir. Bu yönüyle ahlâk eğitimi kazandırılacak değerler arasında, aktifliği ve eylemi en çok gerekli kılan değerdir. Fakat İslâmî bakışa atfedilen yorumlara bakıldığında, sabrın bu hakikatlerine aykırı algılar ile karşılaşmak mümkündür. Bu yorum ve algıların, yaşanan zorluk ve sorunlar karşısında hareketsiz kalmayı, zillet ve meskenete bürünmeyi sabır olarak telakki eden bir yanlışlık taşıdığı görülmektedir.³⁹ Oysa genel anlamda ahlâk eğitimcileri, özel anlamda Mevlânâ, sabır değerini kazanabilmede hareketliliğe ve çabaya dikkat çekmektedirler. Bu anlamda Mevlânâ sabrı, zorluklar karşısında zaruretlere mahkûm olmamak için tahammül içinde olma, şikâyet etme yerine üretme ve çözmeye odaklanma faaliyeti olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte Mevlânâ, sabrı zevkin anahtarı, şüphelere karşı bir hazine, her türlü derde karşı savunma ve çözüm imkânı olarak görmekte; bataklıktaki birine el uzatarak onu kurtarma faaliyetine benzetmektedir.⁴⁰

Mevlânâ'ya göre sabır değeri ile kanaat değeri arasında yakın bir ilişki vardır.⁴¹ Sabır kanaati gerektirirken kanaat da sabrı besleyen ve devamını sağlayan bir değerdir. Bu iki değer arasındaki ilişki, sabrın kişide yerleşik hale gelmesini ve kişi üzerinde belirleyici olmasını sağlamaktadır. Çünkü bu değer, kişinin hayatına dair çok yönlü etki alanı olan bir değerdir. Ahlâkta yerleştirilmesi halinde birçok işleve sahip olacağı gibi, birçok sorunun çözümüne de imkân verecek niteliktedir.⁴²

Mevlânâ, sabrın ihtiyatlı davranmayı kapsadığına işaret etmektedir. Bu da zorluklar, sıkıntılar, üzüntü ve keder halinde yanlış karar alma ihtimalini azaltmaktadır. Zira Mevlânâ'ya göre bu zor süreçlerde öfke, keder ve çaresizlik ortaya çıkmaktadır. Sabır, kişiye bu hallerin geçeceğine dair ümit sunarken, duyguları kontrol altına almayı, temkinli davranmayı telkin etmektedir. Bu sebeple Mevlânâ, *Mesnevî*'de sabrın kazanımları konusuna geniş yer vermektedir.⁴³ Mevlânâ'da sabır değeri o an görülemeyen, olayların yönünü değiştirecek sırları keşfetmeye imkân vermektedir. Mevlânâ, kazanımları üzerinden kişide, sabra karşı güçlü bir teşvik oluşturmak istemektedir.

Mevlânâ, zorluklardan kurtuluş ve uhrevî mükâfatları elde etme imkânı üzerinden bir sabır anlayışı oluşturmaya çalışmaktadır. Mevlânâ, sabır değerini kazandırmaya dönük yaptığı eğitimde sabır gerektiren farklı cihetlere dikkat çekmektedir. Dünya nimetlerine ve zorluklarına, nefsanî isteklere, ibadet ve itaatte devamlılığın engellerine, aile içi ilişkilerde yaşanan sorunlara, toplumsal eleştirilere, eğitim faaliyetlerinin güçlüğüne, kötü davranış ve hallere, günahlardan kaçınmanın zorluğuna karşı birçok cihet üzerinden sabrı ele almakta; bu değerın zorluklar karşısında lütuflar doğurduğuna ve kişiyi kazançlı hale getiren davranış örnekleri sunduğuna dikkat çekmektedir. Mevlânâ'da sabır kavramı, pasif bir duruşun aksine aktif bir hal olarak görülmektedir. Sabır, kişi için bu çok yönlü kazanımları sebebiyle *Mesnevî*'de geniş yer tutmaktadır. O halde sabrın alanları, sabrın işlevsel olduğu duygu ve düşünce örnekleri, dünyevi ve uhrevi kazanımları, bu değerın kazanımını hedefleyen bir eğitim faaliyetinde yer verilmesi gereken alanları ifade etmektedir.

2. Mevlânâ'ya Göre Sakınılması Gereken Bazı Ahlâkî Kusurlar

İslâm ahlâk eğitimi; yalan, hırsızlık, kıskançlık, kibir gibi birçok davranışı ahlâkî açıdan bir rezilet olarak görmektedir. İslâm ahlâk eğitimi değer eğitimi, bu vasıflara karşı koruyucu, kusurları kontrol altında tutmaya imkân veren güzel ahlâk vasıflarını yerleştirme faaliyeti olarak görülmektedir. Bu faaliyetin sağlıklı yürütülmesi için ise onları ortaya çıkaran psikolojik ve sosyolojik

³⁸ El-Askerî, 292-293.

³⁹ Akseki, 172.

⁴⁰ RA. Nicholson, *The Matnawi of Jalaluddin Rûmî I-II* (Lahore: İslâmîc Book Service, 1989), 9.

⁴¹ Burada sıklıkla "Bir kimse de sabır yoksa onda sağlam bir iman da yoktur." Hadis-i şerifine işaret edilmektedir. bk. *Mesnevî*, C. II, 56, b. 590-595-600.

⁴² *Mesnevî*, C. VI, 120-121, b. 1405-1417-2040-2041.

⁴³ *Mesnevî*, C. II, 249-250, b. 3145.

koşulları iyi tahlil etmek gerekmektedir. Bu nedenle burada, Mevlânâ'nın *Mesnevî*'de yoğunlukla konu edildiği kusurlardan birkaç örneğin anlamı ve içeriğine dair tahliller yapılmaya çalışılacaktır.

Mevlânâ, ahlâk eğitim sistemi içerisinde fazilet kabul edilen değerler kadar değerleri ortadan kaldıracak kusurlar üzerinde de durmaktadır. Zira ahlâk eğitimi sistematik bir yapı içermektedir. Bu sistematik yapı, ahlâkî değer ve kusurlarda daha da belirginleşmektedir. Örneğin doğruluk değerine sahip bir kişi ahlâkî yön itibarıyla yalan, hile gibi kusurlu hallere karşı korunmaktadır. Yalan ve hilenin ortaya çıktığı durumlarda ise orada doğruluk değerini yerleştirmek üzere bir terbiye sürecinin takip edilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu durum tıp ilmine kıyasla teşhis ve tedavi sürecine tekabül etmektedir. Tedavide en önemli iki unsur doğru teşhis ve soruna uygun, anlamlı çabaları ifade eden doğru tedavidir. Bu sebeple makalenin bu bölümünde birkaç ahlâkî kusur ele alınmış ve terbiye sürecinde bu kusurların fonksiyonlarına dair bir değerlendirme yapılmıştır. Bu kusurlar iman ve nefse ilişkileri bağlamında öncelenen yalan, hile ve hasettir.

2.1. Yalan

Gerçeğe aykırı beyanda bulunmak olan yalan, şayet güçlü bir irâdî süreçle kontrol altına alınmaz ise kişide alışkanlığa dönüşmektedir. İnanç ve ahlâk, doğruluk üzerine kurulduğu gibi yalan ile de yıkılmakta, yok olmaktadır. Bu yönü ile yalan, kişi için büyük tehlike içermektedir. Yalan, hem iç âlemde hem de dış âlemde bir takım yıkıcı sonuçlar ortaya çıkarmaktadır. Bu kusurdan korunabilmede rol modeller büyük sorumluluk taşımaktadır. Zira öz itibarı ile bakıldığında çocukluk devresi yalandan uzaktır. Fakat yanlış bilgi aktarımı ve rol modellerin örnekliği, bu kusuru ortaya çıkarmaktadır. Devamında ise eğitimin kişiye bu konuda bir irade kazandıramaması, doğruluğu yerleştirmede yetersiz kalması, bu kusuru kalıcı hale getirmektedir. Kişi birçok sebeple yalana başvurabilir. Övülme, ilgi çekme, cezadan kaçınma, alay edilme ve kınanma, menfaat elde etme bu sebeplerden bazılarıdır.⁴⁴ Görülmektedir ki yalanın ortaya çıkışında duyguların önemli bir etkisi vardır. Mevlânâ da bu etkiye işaret ederek, yalan ve doğru kavramını duygularla analiz etmektedir. Kişiyi yalana iten temel duyguları ise güvensizlik ve şüphe olarak görmektedir.⁴⁵ Bu minvalde Mevlânâ, doğruluğu kişiyi yüceltici bir vasıf olarak övmektedir. Buna karşılık yalanın ise ilâhî takdir sebebiyle gizli kalmayacağına ve kişiyi küçük düşüreceğine inanmaktadır.⁴⁶

Mevlânâ, değer konusunu teşvik yöntemi ile ele almakta ve bilgilendirici, motive edici bir yaklaşım sergilemektedir. Ahlâkî kusurları ise sakındırma yöntemi ile zarar verici, küçük düşürücü, bayağı haller olarak ele almakta, hem dünya hem de ahiret sonuçlarına dikkat çekmektedir. Bu yolla ahlâkî kusurlara karşı bir nefret ve irâdî bir tepki oluşturmaya çalışmaktadır. Aksi halde bu kusurların normalleşeceğini savunmakta ve kusurların yerleşik hale geleceği tehlikesine karşı uyarmaktadır.⁴⁷ Mevlânâ'ya göre doğruluk, verdiği sözü tutmak, konuştuğunda yemin etmeye gerek bırakmayan söz söylemektir. Doğruluk, yalandan ve hileden kaçınmaktır. Şayet bu özelliklerde bir doğruluk inşa edilememişse, Mevlânâ bu durumu, dine vefasızlık olarak görmektedir ve kişiyi münafıklık tehlikesi konusunda uyarmaktadır.⁴⁸ Diğer yandan yalanı sözde, hileyi de davranışta doğruluk değerinden uzaklaşılmasının göstergesi olarak kabul etmektedir. Aynı zamanda, bu bakışı ile doğruluğun olmadığı ahlâkî yapıya yerleşecek kötü vasıfların neler olduğuna işaret etmektedir. Mevlânâ'ya göre hile ve yalanın varlığı, uygulanacak eğitimde doğruluk, dürüstlük değerini kazandırma önceliğine duyulan ihtiyaca işaret etmektedir. Zira kişide doğruluk yerleştirilemediği sürece hile ve yalandan korunmak ve kurtulmak pek mümkün değildir.

⁴⁴ Hüseyin Peker, *Din ve Ahlâk Eğitiminde Psikolojik ve Metodik Esaslar*, 2. Basım (Samsun: Aksi Seda Matbaası, 1998), 192.

⁴⁵ *Mesnevî*, C. VI, 323, b. 4310.

⁴⁶ *Mesnevî*, C. I, 232.

⁴⁷ *Mesnevî*, C. I, 234-235

⁴⁸ *Mesnevî*, C. II, 224-227.

Mevlânâ, İslâm ahlâk eğitiminde nefsin eğitimi ile hedeflenen en nihâî değer olan adâletin doğrulukla yakın ilişkisine dikkat çekmektedir. Mevlânâ, doğruluğu ayırıcı kriterleri ve adâlet için doğruluğun gerekliliğini şöyle açıklamaktadır:

Emîr Muaviye dedi ki: “Doğruluktan başka hiçbir şey seni kurtaramaz, adâlet seni doğruluğa davet etmektedir. Doğru söyle de elimden kurtul, hile savaşımın tozunu yatıştırılmaz!”

- Şeytan dedi ki: “Ey hayal kuran ve türlü düşüncelere dalan Muaviye! Yalan ile doğruyu nasıl ayırt edersin?”

- Muaviye; “Hz. Peygamber Efendimiz buna dair bir açıklama yapmış, kalp için sağlam mihenk taşı vermiştir. Buyurmuştur ki: “Yalan kalplerde şüphe uyandırır; doğru ise insana emniyet ve neşe verir.

- Doğru söz gönül rahatlatır. Doğru sözler gönül tuzağının taneleridir. Gönül hasta ve ağzının tadı bozulursa, doğru ile yalanın çeşnisini, ayırt edemez. Fakat gönül hastalıktan kurtulmuş olursa, yalanın, doğrunun tadını bilir ve anlar.⁴⁹

Mevlânâ, devamındaki beyitler ile Hz. Âdem’in şeytanın yalan ve hilesi karşısında yaşadığı durumu hikâyelendirmektedir. Burada yalan ve hilenin değerli bir varlık olan insanı ne hale düşürebileceğinin tasvirini şöyle yapmaktadır: “Ey Şeytan, Âdem senin yalanına, işvene kulak astı, sana aldandı ve öldürücü zehri içti. Hz. Âdem buğdayı akrepten ayırt edemedi. Çünkü hevesinin, isteğinin sarhoşu olanın ayırt etme duygusu kalmaz.”⁵⁰ Görülmektedir ki Mevlânâ’ya göre doğruluk, ruhu hayal ve yanıltıcı düşünceden temizleme imkânını içermektedir. Zira Mevlânâ, hayal ve düşüncelerden, şüphe veren hallerden kurtulamama halinde doğru sözün gönle girmeyeceğini ve bunun bir hastalık olarak görülebileceğini savunmaktadır.⁵¹ Bu durumu o kadar vahim görmektedir ki doğru sözün bile o gönül için illet haline geleceğini ifade etmektedir. Bu hastalığın ise ahmaklığı ortaya çıkaracağına ve artık burada eğitimin sonuçsuz kalacağına vurgu yapmaktadır. Bu kişiye karşı da sükutu tavsiye etmektedir.

Diğer yandan Mevlânâ, ahlâk eğitim kavramlarından olan gönül ile yalan arasında bir bağ kurmaktadır. Mevlânâ, bu yolla yalan söylemenin içsel âlemde nasıl bir etki oluşturacağına dikkat çekmektedir. Zira Mevlânâ’ya göre bu konuda bir bilişe sahip birey, bu duygular ile karşılaştığında onları tanıyacak ve sebeplerinin farkındalığına sahip olabilecektir. Diğer yandan Mevlânâ, gönlün yalan olan söz ve davranışlara karşı ilâhî bir duyarlılığa sahip olduğuna dikkat çekmektedir. “Gönül asla yalan söylemez” diyerek Mevlânâ, bütün yalanlara rağmen gönlün hakikat olanın farkındalığı içinde olduğunu savunmaktadır. Gönül, bu özelliği sebebiyle hem dış âlemde hem de iç âlemde hakikatleri yansıtanın mücadelesi içine girmektedir. Mevlânâ, gönüldeki bu ilahî yöne rağmen yalan ve hileye düşmeyi, “körün kuyuya düşmesine şaşılmaz; asıl şaşılacak şey, yol gören kişinin düşmesidir” diyerek eleştirmektedir.⁵²

Görülmektedir ki Mevlânâ, gönlün hakikatleri yansıttığını, gönlü bulandıran durumların doğruluktan uzaklaşmayla ilişkili olduğunu savunmaktadır. Yalanı inancın ortaya çıkışına engel olarak görmekte, küçük düşürücü sonuçlarına dikkat çekmektedir. Bu yönü ile yalan, ahlâk eğitiminin koruyucu nitelikleri ile sakındırıldığı bir kusurdur. *Mesnevî*, doğruluğa inanç açısından önemli bir değer olması sebebiyle yer verdiği kadar, yalana da sakınılma gerekliliği üzerinden yer ayırmaktadır. Bu yolla doğruluğun kazanımı, yalandan da kaçınma iradesini ortaya çıkarmaya çalışmaktadır. O halde bu kavramların, inançla olan ilişkisi ve insan için iç ve dış âlemdeki sonuçlarına dair bir biliş kazanmadan bu iradenin ortaya çıkması mümkün görünmemektedir. Bu sebeple bir değer eğitimi sürecinde bu iradi gücün hedeflenmesi, doğruluk ve yalanın bu güçle ilişkisine dair bir farkındalığın olması gerekir.

⁴⁹ Mesnevî, C. II, 217, b. 2730-2735.

⁵⁰ Mesnevî, C. II, 218, b. 2740.

⁵¹ Mesnevî, C. II, 216, b. 2715.

⁵² Mesnevî, C. VI, 210.

2.2. Hile

Hile, kişinin beğenmediği şeyden sevdiği şeye geçmesidir. Hile, doğruluktan ayrılan kişinin sözle yalana başvurmasının ardından, davranışlarıyla da yanıltıcı olmasını karşılamaktadır.⁵³ Hile, yalanın bir sonucu olarak ortaya çıkmakta ve terbiye sürecini zora sokan alışkanlıkların varlığına işaret etmektedir. Mevlânâ, hikâyelerinde bu kusur ile anılan prototiplere sıklıkla yer vermektedir. Ahlâk eğitiminin doğruluk-dürüstlük değerini kazandırmasının önem ve önceliğini, yalan ve hilesi ile tanınan hikâyeye kahramanları üzerinden vurgulamaya devam etmektedir. İnsanı hileye sürükleyen unsurlara dikkat çeken Mevlânâ, konuyu insanların, nefsin, şeytanın, eşyanın, dünyanın hileleri üzerinden ele almaktadır.⁵⁴ Mevlânâ, yapılan hilenin dinî ve toplumsal zararlarına *Mesnevî*'de geniş yer vermektedir.⁵⁵ Hikâyeler ile hilenin sorunlu kişilik yapısına yol açan örneğini vermekte ve bu durumun imanı zedeleyecek, ortadan kaldıracak kadar tehlike içerdiğine dikkat çekmektedir. Kişiyi münafık veya kâfir olarak tanımlamaya yol açacak bu kusurların, eğitim açısından da terbiyenin tesirinin olmadığı kişilik özelliği olarak görmektedir. Mevlânâ'ya göre terbiye sürecinde kişi, bu kusurlara yol açan hal ve davranışlardan korunamadığında iman ortadan kalkmaktadır. Bu da bireysel sağlığın, dinî ve ahlâkî düzenin, toplumsal birliğin bozulması anlamı taşımaktadır. Mevlânâ, bir kişinin hileyle anılıyor olmasını o kişinin kötü ahlâklı insan olması ile aynı görmektedir.⁵⁶ Burada katî bir duruş sergilemekte ve hile konusunda kişinin ahlâkî olarak sakınma ihtiyacına vurgu yapmaktadır.⁵⁷ Mevlânâ, ahlâk eğitiminde yalan ile hileyi ilişkilendirmektedir. Yalan ve hileyi şeytanî vasıflar olarak telakki etmekte ve bu niteliklerin kul olmaya engel olacağını vurgulamaktadır. Bu iki kusurun haseti doğuracağına, besleyeceğine vurgu yapmakta ve bu durumun da ahlâkî bir çöküntü anlamına geldiğini ifade etmektedir. Kurtuluşu ise doğruluk ve dürüstlük değerini kazanmakla mümkün görmektedir. Yaptığı eğitimle de kişiyi bu konuda bilinçlendirmeyi istemekte ve bu kusurlardan sakındırmaktadır. Zira yalan ve hilenin bir arada bulunmuşluğu, kişi için bu kusurlardan korunmayı zorlaştırmaktadır. Bu kusurlar kişinin iç aleminde büyük yıkıcı etkilere yol açacağı için güven duyulan ve güven veren bir şahsiyetin oluşması mümkün görünmemektedir. Bu da toplumdan kopuş anlamına gelmekte ve kişiliğin oluşumuna engel olmaktadır. Görülmektedir ki Mevlânâ'da bu kusurun öğretiminde iman ile olan ilişkisi, kişide bu kusurun varlığına işaret eden düşünce, duygu ve davranış modellerine ait tanıtıcı bilgilerin öğretimi önem taşımaktadır. Bu kusurun, doğruluk değerinin yokluğu halinde ortaya çıktığı ve tedavisinin doğruluk değerinin kazanımı ile mümkün olacağını bilmesi, işlevsel bir öğretimin yapıldığı anlamı taşımaktadır. Bu yolla kişi, kendi kendini değerlendirmeye tâbi tutma ve terbiye etme sürecine aktif katılma imkânı bulmaktadır.

2.3. Kıskançlık-Haset

Bir başkasının sahip olduğu maddî veya mânevî imkânları kıskanmak, onların kendisine geçmesini istemek şeklinde tanımlanan haset-kıskançlık duygusu doğuştan var olan bir duygudur.⁵⁸ Aynı zamanda haset, kişide kederlenme, kalp yorgunluğu ve azabı gibi kötü sonuçları olan bir erdemsizliktir.⁵⁹ Burada önemli olan, hasetin ortaya çıkaracağı kötülüklerin farkında olunması ve bu duyguda itidal için ilâhî yardımın talep edilmesidir. Çünkü bu duygu kişi üzerinde güçlü etkiler oluşturmaktadır. Kişinin bu duyguyu tanıyıp olması, yıkıcı etkilerine karşı kontrol oluşturması beklenmektedir.⁶⁰ Haset, şeytanın azgınlığını temsil eden bir duygudur. Mevlânâ, bu duygu nedeniyle

⁵³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitabü't- Ta'rifât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 91.

⁵⁴ Ayrıntılı içerik için bk. *Mesnevî*, C. VI, 57; C. I, 163; C. IV, 135; C. VI, 21-22; C. III, 54-55; C. V, 107.

⁵⁵ *Mesnevî*, C. II, 224-230.

⁵⁶ *Mesnevî*, C. IV, 189.

⁵⁷ *Mesnevî*, C. V, 51-52.

⁵⁸ Cürcânî, 87.

⁵⁹ Bedreddin İbn Cemâa El-Kinânî, *İslâmi Gelenekte Eğitim Ahlâkı*, çev. M. Şevki Aydın, 2. Basım (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 83.

⁶⁰ *Mesnevî*, C. VI, 62, b. 695.

saadetten mahrum kalındığını belirtmektedir. Mevlânâ'ya göre Hakk yolunda en zor ve tehlikeli geçit, haset duygusudur. Zira şeytan bu duygu sebebiyle Âdem'e secde etmeye utanmıştır. Haset, ruh evini karartan duygulardandır. Bu sebeple Mevlânâ, "Evimi temizleyin"⁶¹ ayetindeki emrin işaret ettiği duyguyu haset olarak anlamaktadır.⁶²

Mevlânâ'ya göre haset, kötülüklerin oluşmasına sebebiyet veren bir duygu olmasının yanında iyilikleri de yok eden bir özellik taşımaktadır. Bu sebeple Mevlânâ'da sevgi, hoşgörü, cömertlik, şükür, kanaat gibi birçok değer haset duygusunun insana hâkim oluşuna engel olmaktadır. Zira bu değerler kıskançlığı dengeleyen, kişiyi kıskançlık duygusunun etkisinden kurtaran değerlerdir. Bu özellikleri üzerinden bakıldığında Mevlânâ'ya göre haset, fitrî olması, kötüye yöneltmesi ve iyilikleri yok etmesiyle kötü ahlâkı ortaya çıkarmada belirleyici unsurlardan biridir. Bu sebeple Kur'ân'da bu duyguya, duyguyu kontrol etmenin zorluğuna ve ilâhî yardımın gerekliliğine dikkat çekilmektedir. Mevlânâ, bu sürece ve haset duygusunun kişinin iç ve dış dünyasında oluşturacağı yıkıcı etkiye vurgu yapmaktadır. Mevlânâ, haseti kişiyi bireysel gelişimden alıkoyan bir duygu olarak anlamaktadır. Başkaları ile meşgul olan zihnin ve kalbin kişide bir hastalık olduğunu, bu kişinin sürekli olarak hesap ve arzular içinde kıvranacağını düşünmektedir.⁶³ Böyle bir durum Mevlânâ'da kişinin gelişimi ve değişimi açısından enerji kaybı olarak görülmektedir. Bu kişi, iç huzursuzluğun pençesine kapılmış kişidir.

Mevlânâ, haset duygusunu mânevî gelişime engel olması yönüyle eğitime konu etmektedir. Haset duygusunu, insanlığın başlangıcına dayandırmakta ve şeytana has bir vasıf olarak görmektedir.⁶⁴ Bu sebeple Mevlânâ, şeytanın Âdem'e secde etmemesi sebebiyle içine düştüğü duruma vurgu yapmakta, hasedin ebedî saadete engel olacağına dikkat çekmektedir. Mevlânâ, haset duygusuna karşı ihtiyatlı davranmanın ve bu duyguya kapılmış kişilerin yaşadıklarından ders almanın önemine vurgu yapmakta ve burada ihtiyatı ve ders almayı öğreten bir eğitim örneği ortaya koymaktadır. Zira iç dünyayı yakıp yıkan haset, bireysel ve toplumsal ilişkilerde büyük hata ve sorunlara yol açmakta, insanî ilişkilere büyük zarar vermektedir. O halde haset duygusuna karşı sistematik, dinamik, koruyucu (önleyici) bir eğitim süreci değer eğitiminin önemli bir kısmını oluşturmaktadır denilebilir. Sistematik olarak kişi bu duygu ve bu duygunun özellikleri gibi konulara ait bir bilgilenme sürecine girmelidir. Bu duygunun sürekli kontrol altında tutulması gereken bir duygu olduğunun bilinci ile hareket etmeyi sağlayan güçlü bir irade oluşturulmalı ve bu duygunun yıkıcı alanlarına girmekten korunma ihtiyacının önemi gibi konulara ait ayet ve hadisler ışığında ikna edici bir eğitimin uygulanması gerekir.

Sonuç

Değer kazanımı, çok yönlü bir eğitim gerektirmektedir. İnsana ait her unsur ve her olgu bu eğitimin bir yönünü veya örneğini oluşturur. Bu kazanım insanın kendisiyle, diğer insanlarla, canlı veya cansızlarla, içinde yaşadığı evrenle ilişkisinde belirleyici bir rol oynamaktadır. O halde değer kazanımı temelli yapılacak bir eğitimin bütün bu ilişki alanlarına ait konu ve durumları içermesi, işlevsel ve aktif bir süreçle anlatımının yapılması gereklidir. Zira böyle bir eğitimden kötüye karşı sakındırıcı, iyiye teşvik edici, rol modeller kazandıracak somutlukta, duyuşsal anlamda bir değer, bilişsel anlamda bir kültür, davranışsal anlamda bir tercih oluşturacak güce sahip olması beklenir. Diğer yandan bu amaçla yapılan faaliyetlerin daha etkin uygulama örneklerine ihtiyaç vardır. Örneğin insan ait bir olgu, durum veya duygunun bir hikâye-temsîl örneği üzerinden anlatımını yapmak; içeriğin, karakterlerin, duyguların, düşüncelerin, mevcut bilgilerin, davranış modellerinin

⁶¹ Bakara, 2/125

⁶² Mesnevî, C. I, 51, b. 430 vd.

⁶³ Mesnevî, C.V, 106.

⁶⁴ Mesnevî, C. II, 126.

değerlendirmeye tâbi tutulmasına zemin oluşturan bir eğitim uygulaması anlamına gelmektedir. Böyle bir eğitim ise bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bütünlüğe sahip bir kazanımı ve değişimi mümkün kılmaktadır. Ancak bu şekilde kişinin doğru ve yanlışları öğrendiği, kendi dünyasında bu durumlara ait karşılıkları eleştirmeye, değerlendirmeye tâbi tuttuğu, aktif katılımın olduğu ve işlevsel şemaların kazanıldığı, kusurlara karşı bir sakınma ve iyiyi yapmaya dair bir teşvikin oluşturulduğu bir eğitim örneği ortaya konulmuş olacaktır. Nitekim böyle özellikleri barındırması anlamında Mevlânâ'nın Mesnevî eseri, önemli bir değer kazanımı imkânı sunması sebebiyle bu makalede temel kaynak olarak kullanılmıştır. Bu makale konusu çerçevesinde yapılan araştırmada Mevlânâ'nın birçok ahlâkî değer ve kusura yer verdiği ve bunların eğitiminde sıklıkla;

- ahlâkî değer ve kusurların teorik zemininden ziyade pratik alandaki etkilerine dair tahliller yaptığı ve farklı hikâyelerle tekrar tekrar bu kavramları gündemine aldığı,
- ahlâkî değerlerin işlenişinde zıt kutupların neler olduğuna dair ipuçları verdiği, arzulanması gerekenin ne olduğuna ve kaçınılması gerekenin ne olduğuna dair bütüncül bir bakış açısı oluşturmaya çalıştığı,
- ahlâkî değer ve kusurların kişi üzerindeki etkinliğinin arka planını, yaratıcı tasavvuru ve ahiret inancının doğru ve tam olması ile ilişkilendirdiği,
- metodik olarak şiir ve hikâye anlatımı, sorular üzerinden cevaplar arama, rol modeller sunma, soyut olay ve konuları somutlaştırma, tekrar, ayet ve hadislerle deliller sunma, örnek olaylar üzerinde tartışma ve beyin fırtınası veya tefekkür etme gibi yöntemleri sık sık kullandığı,
- ahlâkî değerlerin ve kusurların öncelikli olarak inaçla ilişkisini, duygular, düşünceler ve davranışlar üzerindeki etkinliğini ve modellerini örneklediği,
- ahlâkî değer ve kusurların eğitiminde teşvik etme ve sakındırma üzerinde fayda ve zararlarına dair bir öğretim yaptığı,
- ahlâkî değerlerin ve kusurların Kur'ân ve Sünnette öne çıkan yönlerine ve özelliklerine atıflar yaptığı ve deliller sunduğu,
- ahlâkî değerler ve kusurlar arasındaki ilişkiye vurgu yaptığı, hangi değer hangi kusurla nasıl bir ilişkisi olduğuna dair bir öğrenme gerçekleştirdiği,
- ahlâkî değerleri ve kusurları, dünyaya ve ahirete bakan yönleri üzerinden bir değerlendirmeye tâbi tuttuğu ve insan için bu sonuçların önemini açıklayarak öğütler verdiği,
- ahlâkî değerlerin ve kusurların bireysel ve toplumsal yaşama bakan yönlerine ve bu yönlerin insan için önemine dikkat çektiği,
- ahlâkî değerlere ve kusurlara ait konu, olay ve olguları somutlaştırarak, değer ve kusura ait özellikleri taşıyan rol modeller üzerinde hikâyeler anlattığı,
- ahlâkî değerlerin ve kusurların iman/inançla ilişkisi üzerinden bir değerlendirmeye tâbi tuttuğu, ahlâkî değerleri ve kusurları İslâm ahlâk eğitimindeki anlamlarına, işlevlerine bağlı ele aldığı,
- insanın olumlu yönden değişim ve gelişim ihtiyacına ve bu ihtiyaca cevap vermede değerlerin imkân, kusurların engel oluşuna vurgu yaptığı,
- psikolojik unsurlar olarak kişinin güçlü bir inanç sahibi olması, nasihat almaya hazırbulunuşluğu, aklını kullanma yeteneği ve bilgi düzeyi, bu eğitim konusunda ısrarcı ve ciddiyete sahibi olması ve hayatın içinde muhtemel konu ve örnekler üzerinden öğrenme, doğru tercihte bulunma, tedbir ve öğüt alabilmede gerekli bilişsel-duyuşsal olgunluğa sahip olma ve farklılıkları dikkate alma gibi kriterlere yer verdiği bir eğitim örneği ortaya koyduğu görülmüştür.

Öneriler

Değer eğitimi bağlamında yapılacak bir eğitim faaliyetinde Mevlânâ'nın eğitim örneğinden yola çıkarak;

- Değer kazanımını anlamlı ve mümkün kılan bilgileri aktarma, muhtemel soru ve sorunları örnekleyen olayların üzerinde geniş tahlillere yer verme,

- Yerinde özel ve özet bilgi aktarımı yaparak çoklu öğrenmeyi mümkün ve etkili kılar, pekiştirme,
- Kuvvetli içsel unsurlar oluşturma (tam ve sağlam bir inanç gibi) ve bu unsurlar bağlamında değer ve kusurların etki alanlarını ortaya koyma,
- Bireysel farklılıkları göz önünde bulundurarak farklı metotlardan yararlanma ve farklı hikâye örgüleri ile değerleri ve kusurları hikâye etme,
- Kişinin yaşamı içinde tecrübelediği konu, düşünce veya duygulara yer vererek bunları değerlendirebileceği bir eleştirel bakış kazandırma,
- Değerlerin önemi ve kusurların yıkıcı etkilerine dair devamlı bir bilgi aktarımı yapma,
- Bu eğitimin ciddiyet içeren bir eğitim olduğunun farkındalığını oluşturma, sık sık tekrarlara yer verme, ayetler ve hadislerle deliller sunma,
- Hikâyelerde gelinen noktayı müzakere etme ve kavramla ilgili farklı cihetleri münazara örneklerine yer vererek resmetme,
- Problem çözme gibi didaktik metodları kullanma, değerler veya kusurların ortaya çıkışında belirleyici olan bireysel veya toplumsal unsurları tanıtmaya,
- Davranış, düşünce ve duygu sorunlarına yol açan sebeplere ait doğru tespitlerin ve sorunlara uygun çözüm ortaya koyacak doğru tedavilerin neler olduğuna dair bilgilendirmenin yapılması gibi özellikleri taşıyan bir eğitim örneği ortaya koymanın bu tecrübeden yararlanma imkânı oluşturacağı gibi öneriler sunmak mümkündür.

Kaynakça

- Akseki, A. Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2016.
- Arabî, İbnü'l Muhyiddin. *Fusûsü'l Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1999.
- Bayraklı, Bayraktar. *Kur'ân'da Değişim, Gelişim ve Kalite Kavramları*. İstanbul: İfav Yayınları, 1999.
- Can, Şefik. *Mesnevî Tercümesi*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitabü't- Ta'rifât*. çev. Arif. Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997
- Çağrı, Mustafa. "Müsamaha". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Çakmaklı, Kemal. *Koruyucu Ruh Sağlığı*. İstanbul: Seha Yayınları, 1997.
- Çelebi, Esin - Şimşekler, Nuri. *Mevlânâ'dan Mevlaya Ulaşınlar*. Konya: Bahçivanlar Matbaa, 2012.
- Çınar, Aliye. *Erdemler Felsefesi ve Psikolojisi*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- El-Askerî, Ebu Halil. *Arap Dilinde ve Kur'ân'da Farklar Sözlüğü*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2. Basım, 2013.
- es-Sicistânî, Ebu.Davud. *Sünen*. çev. H. K. Necati Yenial. İstanbul: Şamil Yayınları, 2011
- Hanbel, Salih bin Ahmet. *Müsned*. çev. Z. Y. Hüseyin Yıldız. İstanbul: Ocak Yayınları, 2013.
- Hökelekli, Hayati. *Değerler Psikolojisi ve Eğitim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- İhvân'ı Safâ. *Resâilü İhvânî's Safâ ve Hullânî'l Vefâ*. 4.Cilt, Beyrut: Daru Sadır, 1974.
- İnan, Y. Ziya. *İslâm Ahlâkının İçeriği*. 1. Cilt, İstanbul: Yaylacık Yayınları, 1992.
- Kinani, Bedreddin İbn Cema. *İslâmi Geleneğe Eğitim Ahlâkı*. çev. M. Şevki Aydın, Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Koç, Ahmet. *İhvân-ı Safâ'nın Eğitim Felsefesi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1999
- Nicholson, Reynold Alleyne. *The Matnawi of Jalaluddin Rûmî I&II*. Lahore: İslamic Book Service, 1989.
- Peker, Hüseyin. *Din ve Ahlâk Eğitiminde Psikolojik ve Metodik Esaslar*. Samsun: Aksi seda Yayınları, 2. Basım, 1998.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 83-96

Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım
A Sociological Approach to Understandings and Relationships of Love in the Changing
Urban Family

Hatice GÜL

Dr., PhD., Turkey

hgul11212@gmail.com

ORCID: 0000-0001-5905-3850

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Aralık / December 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.837193

Bu makale, “Yeni Kentsel Ailenin Manevi Boyutları: Gaziantep Örneği” (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir./ This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “The Spiritual Dimensions of The New Urban Family: A Case Study in Gaziantep”, supervised by Professor Celalettin Çelik (Ph.D. Dissertation, Erciyes University, Kayseri/Turkey, 2019).

Atıf / Citation: Gül, Hatice. “Değişen Kent Ailesinde Sevgi Anlayışları ve İlişkilerine Sosyolojik Bir Yaklaşım / A Sociological Approach to Understandings and Relationships of Love in the Changing Urban Family”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 83-96. doi: 10.47145/dinbil.837193

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

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

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /

Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

Aile tarih boyunca değişerek varlığını sürdüren bir kurumdur. Ailenin toplumsal hayattaki değeri ve önemi günümüzde giderek daha belirgin hale gelmektedir. Zira aile ve ailenin ilişkili olduğu her türlü yapı, toplumsal değişimlerin etkisinde kalmıştır. İçinden geçtiği değişim süreçleri; ailenin iç yapısında, roller ve ilişkiler sisteminde çok boyutlu farklılaşmalara yol açmıştır. Ailenin uğradığı en köklü ve sarsıcı değişimler, modernleşme ve kentleşme süreçlerinde meydana gelmiştir. Modernleşme ve kentleşme süreçleri; aile üzerindeki etkilerini en çok sosyalleşme, güvenlik, ekonomi ve sevgi gibi özel boyutlarda göstermiştir. Kentleşme sürecinin etkilediği aile yapısında sevgi faktörü; yuvanın kurulmasından, devamına ve aile içi ilişkilere kadar hemen her boyutta çok önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda nitel yöntem ve tekniklerini kullandığımız doktora tez çalışmamızın verilerinden ürettiğimiz bu makale, değişim sürecindeki ailede eşler arasındaki sevgi ve bileşenlerinin konumlanması ile işleyişini özel bir önemle ele almaktadır. Ayrıca bu çalışma; Gaziantep kent ailesi örneğinde sevginin değişimle birlikte ortaya çıkan yeni anlamlarını ve işlevlerini, sevginin eşler arasında düzenleyici ilişkisel önemini ortaya koymayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Aile, Değişim, Sevgi, Fedakârlık

Abstract

Family is an institution that continues its existence by changing throughout history. The value and importance of family in social life is becoming increasingly apparent today. Because all kinds of structures that family and family are associated with have been affected by social changes. The change processes it went through have led to multidimensional differentiation in the family's internal structure, roles, and relationships system. The most radical and shocking changes experienced by the family have occurred in the processes of modernization and urbanization. Modernization and urbanization processes have shown their effects on the family most in special dimensions such as socialization, security, economy, and love. In the family structure affected by the urbanization process, the love factor has emerged as a very important factor in almost every dimension, from starting a family to maintaining the family, and domestic relations. In this context, this article, which we produced from the data of our doctoral thesis study in which we used qualitative method and techniques, deals with special importance the positioning and functioning of the components of love and love among spouses in the family in the process of change. In addition, this study aims to reveal the new meanings and functions of love that emerge with change, and the regulatory relational importance of love among spouses in the case of Gaziantep city family.

Keywords: Religion, Family, Change, Love, Sacrifice

Giriş: Toplumsal Dönüşüm Sürecinde Aile

Aile toplumdaki her kurum gibi belli bir toplumsal düzenin parçasıdır. Aileye dair yapılan tanımlamalar da ailenin toplumsal bir birim olduğu yönündedir. Buna göre aile, “ana-baba çocuklar ve tarafların kan akrabalarından (aile biçiminin gereğine göre) meydana gelmiş ekonomik ve toplumsal bir birliktir.”¹ Bir başka tanıma göre “biyolojik ilişkiler sonucu insan türünün devamını sağlayan, toplumsallaşma sürecinin ilk ortaya çıktığı, karşılıklı ilişkilerin belirli kurallara bağlandığı, o güne dek toplumda oluşturulmuş özdeksel ve tinsel zenginlikleri kuşaktan kuşağa aktaran, biyolojik, psikolojik, ekonomik, toplumsal, hukuksal vb. yönleri bulunan toplumsal bir birimdir.”² Bu ve benzeri tanımların özünde aile, aynı zamanda “sürekliliği olan ama değişimlerle kendini geleceğe taşıyan bir kurumdur.”³

¹ Birsen Gökçe, “Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme”, *Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 8/1-2 (Mart-Ekim 1976), 48.

² Önal Sayın, *Aile Sosyolojisi: Ailenin Toplumdaki Yeri* (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1990), 2.

³ Kenan Çağan, “Ailenin İşlevleri,” *Aile Sosyolojisi*, ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 84.

Bugün ailenin içinde yaşadığı toplumsal dünyayı tanımlamak oldukça önemlidir. Günümüzde büyük çaplı değişimlerin niteliğini ve yönünü tayin edebilmek için *risk toplumu*, *geç modernite*, *post-geleneksel toplum*, *düşünümsel modernite*, *akışkan modernite* gibi kavramlardan yararlanılmaktadır. Söz konusu büyük çaplı söylemler esasen yaşanan değişimi ifade eden kavramlardır.⁴ Aile ile ilgili sosyolojik çalışmalar için önemli olan, yaşanan değişimin aile üzerindeki etkilerinin farklılaşarak devam etmesidir. Genel olarak bilinmektedir ki kavramlar olgulara dayandırılmakla birlikte insan zihninin ürünleridir ve üretildikleri bağlamlara göre değişirler. Dolayısıyla içinde bulunduğumuz dönem ister postmodern ister ileri/geç modern gibi kavramlarla tasvir edilmeye çalışılsın, bilimsel çalışmalarda önemli olan, önceden tayin edilmiş kavramların sınırlarına sıkışmak yerine yaşadığımız zamanın bize yansıyan sosyal eylem ve pratiklerini sosyal olgular üzerinden anlamaya çalışmak olmalıdır.⁵ Toplumsal düzenin bir parçası olarak aile, kentleşme ve modernleşme ile birlikte köklü değişimlere uğramıştır. Ailenin kentleşme ve modern süreçlerin etkilerine maruz kalması, ailenin maddi ve manevi yapısında birtakım değişimleri beraberinde getirmiştir. Modernleşmenin getirdiği iş bölümü ve cinsiyetler arası rol dağılımı, kadın ve erkeği aile olarak aynı mekânı paylaşabilecekleri uzun birlikliklerden uzaklaştırmıştır. Kentleşmeyle birlikte ailede eşler arasında sevgi, saygı, sorumluluk, şefkat, güven, fedakârlık ve din vb. birçok manevi unsurlar arasındaki bağların, geleneksel aileye göre zayıflığı gündeme gelmiştir. Bilindiği üzere geleneksel ailelerde çevre ve akrabalık ilişkileri daha samimi ve güçlü dayanışma bağlarına sahipken kentleşme bu güçlü dayanışma bağlarını zayıflatmıştır. Kentsel toplumun karakteristiği heterojen bir yapı olmasından dolayı yabancılarla ve bilinmeyenlerle karşılaşma ve temas süreci, psikolojik şokların, sorunların ve sürprizlerin yaşandığı bir mecrayı oluşturmaktadır.⁶ Dolayısıyla tek bir yaşam tarzı ve tek tür aile yapısı kentlerin ayırıcı bir özelliği olmadığı için bu durumun, özellikle aile içi ilişkiler ve tutumlar ile yeni muhit ve mekânsal çevre dinamikleri arasında yaşanan süreçlere de etkide bulunduğunu belirtmeliyiz.

Esasen kentleşme, bireyin yaşam dünyasına öngörülemeyen birtakım sorunları da beraberinde getirmiştir. Kentleşme ve küreselleşmenin de etkisiyle teknolojinin günlük hayatı ve ilişkilerini dönüştürmediği aile yoktur. Günümüzün bireyi, yalnızlığını teknoloji marifetiyle telafi etmeye yönelmiştir. Kentli insanın teknolojiyle teması, aile içi yaşamı özgür kılarak eşlerin birbirlerine karşı sorumluluklarını geleneksel aileye göre esnetmektedir. Dışarıdan bakıldığında evliliğin getirdiği sorumluluklar, bu esneklik sebebiyle zayıflamış gibi görünmektedir. Hatta kentsel yaşamda bireyler arasındaki kişisel ve psikolojik bağların önemi, bu esneklik sebebiyle belirgin bir biçimde öne çıkmaktadır. Ancak diğer taraftan kentsel yaşamda geleneksel algı ve yaşayışı sürdüren ailelerin de var olduğunu görmek şaşırtıcı değildir. Nitekim günümüzün kentsel yaşamı farklı türden aile yapılanmalarını gündeme taşımaktadır. Dolayısıyla sadece modern aile biçiminin değil senkretik aile türlerinin de ortaya çıktığı bir süreci yaşamaktayız.

Kentleşme sürecinin yoğun etkileriyle karşı karşıya kalan ve modern/geç modern koşullarla kuşatılmış bir iklimden kaçınmada aile kurumu, üyelerine sağladığı güven ve huzur ortamıyla öne çıkmaktadır. Ailenin ortaya çıkan bu belirgin yönü, kutsallıktan bir parçayı da taşıdığını göstermektedir. Bu manada aile, kutsallık yönüyle dinsel sınırların da ötesinde sonsuz manevi değerler alanı içinde kentsel yaşamın temel unsurlarından biri olmaya devam etmektedir. Aile içindeki önemi düşünüldüğünde kutsallık atfedilen diğer manevi değerler gibi sevgi olgusu da karakteristik yönleriyle öne çıkar. Sevginin; akrabalık, kardeşlik, romantik ilişki ve evlilik gibi olgu ve eylemleri tesis etmesi ve bu önemli yapıların zemini olması, sevginin aile yaşantısında çok yönlü

⁴ Mustafa Günerigök, *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), 20.

⁵ Hatice Gül, *Yeni Kentsel Ailenin Manevi Boyutları: Gaziantep Örneği* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 7.

⁶ Kevin Robins, *Into The Image: Culture and Politics in The Field of Vision* (London: Routledge, 1996), 131.

işlevlerinin olduğunu göstermektedir. Ailenin temelinde sevgi vardır. Sevgi duygu ve eylemi içerir. Bu bağlamda ailenin, sevginin eylem boyutuyla da bir anlam kazandığını belirtmek yanlış olmayacaktır. Bu makale, yeni kent ailesi ile ilgili doktora tez çalışmamızın sevgi başlıklı bölümünden elde ettiğimiz verilerden hareketle üretilmiştir. Nitel yöntem ve tekniklerini benimsediğimiz doktora tez çalışmamızın verilerinden ürettiğimiz bu makalede; sevginin aile içi ilişkilerde eşler için anlamı, eşlerin tutum ve davranışlarında birbirlerine sevgilerini gösterme biçimleri ve sevginin yakın akraba ilişkileri üzerinde yarattığı mücadelecı yönü ortaya koyulmuştur.

Sevginin Anlamı: Manevi Gücün Ailevi Temeli

Literatürde “sevme(k)” kelimesinin tanımıyla ilgili farklı yaklaşımlar olup bu yaklaşımların ikisinden geniş bir şekilde bahsedilmektedir. Yaygın bir şekilde kullanılan ise Bahr&Bahr’ın geliştirdikleri yaklaşımdır. Birçok bilim adamı bu konuda onların geliştirdikleri tipolojiyi tercih etmektedir. Bahr&Bahr’ın analizi çok yönlü ve güçlüdür. Onların sentezlerinde “aile sevgisi paradigması”, sağlıklı birey ve aile için gereken “sevme(k)” duygusunu içeren üç önermeyi ele almaktadır. Birincisinde “sevme(k)”, *kabull/onaylanma ya da cömertlik*; ikincisinde, *kalıcılık*; üçüncüsünde ise akraba ilişkilerine yönelik sorumlulukları içeren bir *fedakârlık*’tır. Ancak üçüncü önermedeki “fedakârlık”ta sevme(k), bir duygu olarak değil, bir eylem olarak ele alınmıştır. Burada önemli olan; ilişkilerde duygular, deneyimler ve hisler boyutundan çok “sevme eyleminin” ağır basmasıdır.⁷

Pitirim Sorokin; varlık bakımından sevginin “gerçek ve güzellikle yan yana, birleştirici, uyumlayan, yaratıcı enerji ya da gücün en yüksek biçimlerinden birisi” olduğunu belirtir. Sevginin birleştirici gücünü; karmaşıklığın, çekişmenin ve düşmanlığın karşısına koyarak uyum, birlik ve düzene vurgu yapar. Sevginin olmadığı yerde düşmanlık ve düzensizliğin hâkim olduğunu söyler.⁸ Sorokin’e göre “psikolojik yaşantı olarak sevgi, niteliği gereği ‘özgeci’dir. Oysa karşıtı olan nefret, doğuştan bencildir. Gerçek sevgide sevilen insan her zaman amaç değildir; oysa bencil yaşantıda araç değer olmaktadır.”⁹ Sorokin, sevginin kişisel yalnızlığı yok eden yönüne dikkat çekmektedir, intihar istatistikleri verilerine göre intiharın başlıca nedeninin yalnızlık olduğunu vurgular. Sevgi, bizim hayatımızı ve başka hayatları birbirine bağlayarak kendi hayatlarımızı insanlığımızın en soylu değerleriyle kıyaslanamayacak kadar zenginleştirmektedir. Sorokin, sevgi ile özgürlüğü eşanlamlı olarak görür ve sevginin “en yüksek özgürlük biçimi” olduğunu ifade eder. Özgür olmayı, insanın sevdiği şeyleri yapması olarak kabul eder. Sorokin’e göre sevginin toplumsal görünümü de vardır: “Toplumsal alanda sevgi, bir insanın amaçlarının gerçekleşmesi sırasında, başkaları tarafından paylaşıldığı ve yardım gördüğü, iki ya da daha çok insan arasındaki anlamlı ilişkidir.” Seven bir insan, sevilen kişinin akla uygun amaçlarını gerçekleştirmesine yardım eder, onun mutluluğunu artırır. “Bu, vermek ve almak zevkidir; kendisini başkalarında ve başkalarıyla ‘tatmin’dir. ‘Dayanışma’, ‘karşılıklı yardım’, ‘iş birliği’, ‘iyi komşuluk’, ‘aile ilişkisi’ ve bunlar gibi deyimler, toplumsal ilişki olarak sevginin çeşitli biçimlerini belirtmektedir.”¹⁰

Fromm, sevgi’yi “zorlama olmadan sadece özgür olunduğunda yaşanabilen, insan gücünü somutlayan bir eylem” olarak tanımlar. Kişinin kendi bütünlük ve bireyselliğini koruduğu, insanın “kendisi” olmasına yol açan duygu olduğunu ifade eder. Sevmek, bir eylemdir; edilgen bir duygu değildir. “Sevme”nin etken yapısının, almak değil öncelikle vermek olduğu söylenebilir. Ona göre sevgi, dayanışma yaşantısıdır; sevgi, üretici bir güçtür. Sevgi edimi esnasında bir şeyler üretilir ve bu

⁷ Howard M. Bahr - Kathleen S. Bahr, *Toward More Family-Centered Family Sciences: Love, Sacrifice and Transcendence* (New York: Lexington Books, 2009), 116-117.

⁸ Pitirim Sorokin, “Özgeci Sevgi”, çev. Mehmet Harmancı, *Aşkın Anatomisi*, der. A. Krich (İstanbul: Say Yayınları, 2005), 233-234.

⁹ Sorokin, “Özgeci Sevgi”, 238.

¹⁰ Sorokin, “Özgeci Sevgi”, 239-241.

üretim katılanlar yaşama bütün gücüyle bağlanır. Aksine güçsüzlük ise sevgi üretememektedir. Fromm, bu durumu Marks'ın bir ifadesi ile dile getirir:

İnsanı insan olarak düşünün ve onun dünya ile ilişkileri de insanca olsun, o zaman sevgiyi sadece sevgiyle, güveni güvenle vs. değiştirebilirsiniz. Eğer sanattan tat almak istiyorsanız, sanatkarca eğitilmiş olmanız gerekir, eğer başka insanları etkilemek istiyorsanız, onlar üzerinde gerçekten uyarıcı ve geliştirici etki yapan bir kişi olmalısınız. İnsanlarla ve doğayla olan her ilişkiniz, sizin iradenizin nesnesi olan, gerçek bireysel yaşamınızın en net yansıması olmalıdır. Eğer sevginiz sevgi doğurmuyorsa bu, sevginizin, sevgi üretmediği anlamını taşır. Eğer seven kişi olarak yaşamınızı ortaya koyuyor ama sevilen bir kişi olamıyorsanız, sevginiz güçsüzdür. Şanssızlıktır.¹¹

Fromm, böyle bir sevgiye “üretici sevgi” derken bununla sevginin toplumsal boyutuna dikkat çekmektedir. Fromm, üretici olduğu sürece sevginin güçlü olduğu vurgusunu yapmaktadır. Fromm'a göre sevginin verme unsurunun dışında, sevginin her türü için geçerli olan belli temel unsurları vardır. Bunlar ilgi, sorumluluk, saygı ve bilgi'dir. “Sevgi, sevdiğimiz şeyin büyümesi ve yaşaması için gösterdiğimiz etken ilgidir.”¹² Etken ilginin olmadığı yerde sevginin olamayacağını belirtir. Aksi takdirde çiçekleri sevdiğini söyleyip onları sulamayan kişinin sevgisine kim inanabilir. Sevginin bir unsuru olan ilgi ve bakım, sorumluluk duygusunu ortaya çıkarır. Sorumluluk tamamıyla iradi bir edim olup insanların gereksinimlerine verilen yanıttır. Saygı ise sevginin üçüncü unsurudur. Saygı ne korkmak ne de çekinmektir, “diğer kişinin olduğu gibi büyüüp gelişmesine duyulan ilgi”dir ve saygı, varlığını ancak özgürlüğün temelleri üzerinden sürdürebilir. Fromm, sevginin diğer unsurunun ise bilgi olduğunu vurgular. Bir insanı tanımadan onu saymanın mümkün olamayacağına göre ilgi ve saygı, bilgi tarafından yönlendirilmektedir. Gösterilen ilgi, bilgiyi içermiyorsa anlamsızdır. “Gerçek bilgiye erişmenin tek yolu, sevme edimidir.” Bu edim, sözlerin de düşüncenin de ötesine geçmektedir. Ona göre sevgi; ilgi duyma, sorumluluk, saygı ve bilme gibi davranış biçimlerini kapsar. İnsan sevdiği insanların gelişmesi ve mutluluğu ile ilgilenir, edilgen olmaz. Sevdiklerinin ihtiyaçlarına karşılık verir, sorumluluk duyar. Aynı zamanda sevdiklerine saygı duyar ve onları tanır, bilir.¹³

Sevgi konusunda tanımlamalar ve çalışmalar esasen çok fazla olmamakla birlikte birkaç bilim adamı da kuram geliştirmişlerdir. Örneğin, Sternberg ve Lee aşk kavramı üzerinde durarak belli sınıflandırmalar yapmışlardır. Sternberg sevgide; yakınlık, tutku, bağlılık gibi üç öğenin farklı bileşenlerinden oluşturduğu bir “üçgen aşk kuramı”nı geliştirerek sekiz aşk türünü ortaya koymuştur. Lee ise altı tip sevgi öğesini dairesel bir modelde öne çıkararak aşkı; eros (tutkulu), mania (bağımlı), ludus (oyun gibi aşk), pragma (mantıklı), storge (arkadaşça) ve agape (özgeci) aşk olarak sınıflandırmıştır.¹⁴

Kuşkusuz ki sevginin tanımı kişiden kişiye, kültürden kültüre ve yaşanan çağa göre farklılık göstermektedir. Hatta aynı kültürde bile farklılaşan sevgi anlayışlarını görmek mümkündür. Özellikle kentleşmeyle birlikte değişen aile yapısında sevgi; aile içi ilişkilerin devamından tutun, ilişkinin başlangıcına ve eş tercihine kadar önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumun geleneksel toplumlarda da bir karşılığı olmakla birlikte daha çok değişmekte olan kent aile yapısında öncelikli bir etken olarak öne çıktığı görülmektedir. Bütün bunlardan anlaşılan husus şudur ki sevgi duygusunun bireyler arasında aktarılmasıyla üretici ve paylaşımcı özelliğinin öne çıkması, onun ailesel ve toplumsal bir yönünün olduğunu gösterir. Bu da sevginin toplumsal yönü kadar kültürel yönlerini de ortaya çıkarır. Bu bağlamda düşünüldüğünde sevginin insanları birleştirici ve aile bağlarını güçlendirici bir rolü olduğunu görürüz.

¹¹ Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, çev. Işitan Gündüz (İstanbul: Say Yayınları, 1985), 30-33.

¹² Fromm, *Sevme Sanatı*, 34.

¹³ Fromm, *Sevme Sanatı*, 35-40.

¹⁴ Hasan Atak - Nuray Taştan, “Romantik İlişkiler ve Aşk”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/4 (Aralık 2012), 526-529.

Ailede Sevginin Dile Gelen Boyutları

Birey ve toplum arasındaki ilk bağlantının mekânı olarak aile; üyeleri arasında sağlıklı sosyal ilişkilerin geliştirildiği, üyelerinin kolektif eylem potansiyelini açığa çıkarabildiği, normların ve kuralların içselleştirildiği ve sosyalleşmenin sağlandığı mekândır. Aile üyelerinin toplumla olan bağının varoluşsal bir gereklilik taşıması, bireyin kendini var edebilecek değer ve anlam duygularını içselleştirip dışarıya yansıtabilmesi, karşdakini “sevme” duygusuyla başlar. Bu bağlamda sevginin ilk yeşerdiği mekân olarak ailede, üyelerin sevgi anlayışlarının kazanılmasında yaşanan süreçler, bireyin insanlarla sağlıklı ilişki kurmasında önemli derecede rol oynamaktadır.

Yeni kentsel ailenin manevi boyutlarını ele aldığımız doktora çalışmamızda sevginin aile içindeki anlamına ilişkin özel bulgulara ulaştık. Sevginin anlamı üzerine elde ettiğimiz verilerde şu bulguları gözlemledik. Çalışmamızda kadın katılımcılar; sevgiye “fedakârlık, sadakat, değer ve saygı görmek, sorunlarının dinlenilmesi, paylaşılması ve anlaşılma” gibi anlamlar yüklerken erkekler; daha çok “ilgi görmek, sıcak bir tebessüm, saygı duyulmak ve sorunları paylaşmak” gibi anlamlar tanımlamaktadır. Öte yandan erkekler için “nezaketli davranmak, eşe hâl ve hatır sormak” gibi ifadeler de bağlılığı ve yakınlığı güçlendiren sevgi anlayışı olarak ortaya çıkmaktadır. Sevgi anlayışlarının çok boyutlu olduğu, katılımcılarla yapılan görüşmelerde anlaşılmaktadır. Yapılan çalışmada sevgi kavramının *hissi ve fiili* şeklindeki ayrımının öne çıkması ise ilgi çekici bir bulgu olmuştur.¹⁵

Çalışmamızda “evlilikte sevginin eşler için anlamının” çok yönlü ve karmaşık bir doğası olduğu anlaşılmıştır. Sevgiyi anlama biçimlerinde kadın ve erkek cinsiyetinin pek de farklılaşmadığını söylemek gerekir. Ancak sevgiyi, eylemlerle gösterme biçimlerinde bir farklılığın olduğunu ifade edebiliriz. Esasen aileden gelen kültürel değerlerin, kadınların ve erkeklerin tutum ve davranışları üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Mesela; bir erkek katılımcı, kendi ailesinin yanında eşine mesafeli davrandığını ifade ederken buna gerekçe olarak eşe yakınlık göstermenin kültürde hoş karşılanmadığını dile getirmiştir. Erkeğin kendi aile çevresinin olduğu yerlerde eşine daha mesafeli davranması, kadında bir kırgınlık yaratmakla birlikte kadının bu durumu çaresizce bir kabullenme eğilimine girdiği görülmektedir. Erkeğin kendi ailesinin yanında eşine mesafeli oluşunun temelinde esasen ilişki mahremiyetini başkalarının yanında alenileştirmekten çekinmesi yer alabilmektedir. Bazı erkek katılımcılar, ailelerinin yanlarında her ne kadar eşlerine sevgilerini gösterme noktasında rahat olmasalar da buna tezat olacak şekilde eşlerinden “saygı, ilgi ve hürmet” görmek istemektedirler. Kadınlar ise eşlerinden her durumda sevildiklerini hissetmeyi ve bunu, eşlerinin davranışlarında görmeyi beklemektedirler. Kadınlar, özellikle eşlerinin aileleri ile birlikteyken eşlerinin tutum ve davranışlarında sevgi görmeyi istemektedirler. Eşi tarafından sevildiğini hisseden kadın, erkeğin ailesine karşı kendisini daha güçlü hissetmektedir. Ancak aile içinde gerçekleşen sevgi edimlerinin başkalarının yanında sürmemesi veya daha sınırlı olması, kadınların çoğunlukla dile getirdiği hususlardan biri olmuştur. Sevginin başkalarının yanında eyleme dönüşmemesi veya eylemin sınırlı olması, kadınlarda eşlerine karşı sevgiyle ilişkili bir kırılma yaratsa da kendi özel mekânlarında sevgi duygusu eyleme dönüşmekte ve eşlerinin sevgisinden şüphe duymamaktadırlar. Zira erkekler kendi özel/mahrem mekânlarında sevgilerini daha rahat ifade etmektedirler. Netice itibariyle sevginin tutum ve davranışlarla gösterilme biçimlerinde daha çok içinde yaşanan kültürün yansıması ortaya çıkmaktadır.

¹⁵ Gül, *Yeni Kentsel Aile*, 115-122.

Aile İçi Yumuşak Rekabet Fırsatı: Sevgi Mücadelesi

Evlilik yaşamı bir etkileşim ve iletişim sistemidir. Başarılı bir evlilikte karşılıklı sevgi, saygı, paylaşma ve uyum söz konusudur.¹⁶ Evlilikte bunların eksikliği, evlilik sürecini olumsuz etkilemektedir. Hatta ilgisizlik, sorumsuzluk, aldatma ve ekonomik sebepler asıl gerçek sebeplerin üstünü örtebilir. Eşler arasında sevgi, saygı gibi manevi değerlerin aşınması evlilik bağının zayıflamasına etkiye bulunmaktadır. Fromm'a göre "Sevmek, yaratıcı bir etkinliktir. Bir insana (ya da şeye) ilgi duymayı, onu tanımak istemeyi, onu anlamayı, doğrulamayı ve onun yanındayken sevinç duyabilmeyi doğurur."¹⁷ Dolayısıyla sevmek, aynı zamanda üretici ve paylaşımcı özelliği ile öne çıkmaktadır. Bir başka deyişle sevginin üretilmesi ve paylaşılması, aile ilişkilerinde güçlü manevi bağlar yaratmaktadır. Aile üyelerinin sevgi ve ilgi duygularını birbirlerine iletmeleri, aile üyelerinin bireysel olarak değerli olduklarını ve aileye aidiyet duygusuyla bağlı olmalarını destekler ve geliştirir.¹⁸

Bilindiği üzere ailede sevgi öncelikli olarak eşler arasında başlar. Ancak evlilik zamanla olgunlaştıkça çocuk çocuk ve akrabalar devreye girmektedir. Dolayısıyla sevgi nesnelere çoğalır. Bir müddet sonra sevgi paylaşılmaya başlar. Bu aşamada evliliği etkileyen birçok unsur devreye girer. Aileye katılan bireyler sevgi paylaşım zincirinin içinde olmak ister. Aileye katılanların niceliği ve sevgi talepleri arttıkça ailede söz sahibi olma isteği artmaktadır. Dolayısıyla sevgi yoğunluğuna sahip olma isteği, neredeyse çatışma risklerini arttırarak iktidar mücadelelerine ve iktidar arzusuna dönüşmektedir. İktidar isteği, sevgi yoğunluğunu elinde bulunduranların amaçlarının gerçekleşmesine imkân sağlar. Bir başka deyişle kadın, eşinin yoğun ilgisiyle birlikte ailede güçlü duruma gelerek avantajlı bir duruma geçmektedir. Bu iktidar hissini vermiş olduğu güvenle aile içerisinde, diğer aile bireylerine karşı edindiği üstünlük sayesinde hareketlerinde daha rahat davranır. Özellikle kayınvalide/görümce karşısında edindiği bu üstünlük sayesinde fazla bir çekince duymadan diğerlerine karşı iletişimini rahat sürdürmektedir.

Evliliğinin ilk yıllarında eşinin akrabaları yanında bir söz hakkı olmayan kadının zamanla aile içi konumunu sağlamlaştırma adına verdiği güç arayışları, aile içi savaflara dönüşmektedir. Nitekim kentsel aile ortamı sadece kentin sorunlarından kaçmak için bir sığınak değil aynı zamanda kadınların diğerleriyle mücadele ve erkeğin ise idare alanıdır. Rus yazar Vladimir Solovyev'e göre bencilliğin olduğu bir yaşamda varlığın tüm hayatı, düşman çevreyle mücadele etmek ve kendini dünyaya karşı korumaktır. Yazara göre "... Bir varlık ötekine karşı düşmanca davranırsa, öbürleri de ona düşmanca davranmaktadır"¹⁹ Yaptığımız çalışmada bu durumun bir örneğini, eşi tarafından çok sevildiğini söyleyen ama eşinin ailesi yüzünden boşanmanın eşine gelen Tuğba'nın ifadesinde görebiliyoruz:

Eşimin ailesi eşimin beni sevdiğini bilir ancak eşimin bir özelliği ailesiyle birlikte olduğu zamanlarda, tüm ilgisini onlara yöneltir. Bana da yabancıymışım gibi davranır. Zaten kayınvalidemle çok yakın ve sıcak ilişki içerisinde değilim. Eşimin bana yabancı gibi davranması, eşimin ailesinin de bana o şekilde davranmasına yol açtı. Hatta biz eşimle yıllarca ailesi yüzünden tartışma ve kavgalar yaşadık. Eşimle boşanma aşamasına dahi geldik. Kayınvalidem rahmetli olduğunda onlarla iletişimimizi kopardık. Kocam tüm ilgisini bana ve çocuğuma yöneltti. O taraftan sadece eşimin kardeşiyle görüşüyoruz. Biz neredeyse boşanıyorduk. Ama mücadeleden vazgeçmedim (Tuğba B., Ev Hanımı, 37).

Başka bir örnekte ise Pelin'in anlattığına göre eşi, Pelin'e olan sevgisini her yerde göstermektedir. Öyle ki Pelin, eşinin akrabaları yanında eşinden sevgi ve ilgi görmeyen avantajlarını yaşamaktadır:

¹⁶ İbrahim Ethem Özgüven, *Evlilik ve Aile Terapisi* (Ankara: PDRM Yayınları, 2000), 73.

¹⁷ Erich Fromm, *Sahip Olmak ya da Olmak*, çev. Aydın Arıtan (İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003), 73.

¹⁸ Özgüven, *Evlilik ve Aile Terapisi*, 71.

¹⁹ Sorokin, "Özgeci Sevgi", 235.

Her karı koca gibi bizim de sorunlarımız oluyor. Kocam empati sahibi birisidir, beni başkalarının yanında zor durumda bırakmak istemez. Bu yüzden kendi ailesinin yanında sürekli benim yanımda olduğunu davranış ve tutumlarıyla gösterir, kayınvalidem ve kayınlarımdan gelebilecek herhangi bir laf sokma karşısında korumacı davranır, cevabını verir. O yüzden kimse bana bir şey diyemez, kocam beni sevdiğini saydığını gösterince, onlar da bana karışmazlar, saygı duyarlar (Pelin A., Yönetici Asistanı, 41).

Kimi zaman gelin ve kayınvalide arasındaki iktidar savaşları arasında kalarak kendini ifade etmede zorlanan erkekler, kadınların sevgi talepleri arasında gelgitli bir tavır sergilemektedir. Kadın açısından sevginin gerektiği yerde eyleme dönüşmemesi durumu, kadınlarda eşlerine karşı bir kırılma yaratmaktadır. Tam da en zorlandıkları noktada ilgiyi ve sahiplenilmeyi hissedemeyen kadın, bu kırılmayı daha fazla yaşamaktadır. Ancak burada olumlu kabul edilebilecek bir durum ise Türk ailesinde, erkek ailesinin ve kadının bu güç savaşlarında çok ileri gitmeme gibi bir eğilim içinde olmalarıdır. Zira her iki rakip taraf da ortak sahip oldukları kişinin sevgisini kaybetmemek ve yaşanabilecek daha büyük tartışmaların önüne geçebilmek adına kendiliğinden bir anlaşma sistemi yani "ılımlı bir diyalog" geliştirmişlerdir. Bu yol ile rakip tarafların çok ileri gitmediği, birbirlerine laf atmalar ve imaların geçici bir süre ertelendiği, çay/kahve vs. gibi ikramlarla münakaşaların üstünün örtüldüğü görülmektedir. Nitekim her iki rakip taraf da gerilimin yükselmemesi için susmayı tercih eder. Esasen rakip taraflar arasında yaşanan olayların yoğunluğu çok yüksek değilse bir anlaşma sistemi kendiliğinden mevcuttur. Anlaşılan o ki sevgiyi paylaşma kadar paylaşamama duygusu da kaçınılmaz olarak sevginin doğasında içkin gözükmektedir. Rakip taraflar arasında ortaya çıkan olası gerilimlerde kadınların eşlerinden talep ettikleri sevginin, başkalarının yanında eyleme dönüşmemesine rağmen bu duruma kadınların alıştıkları sonucuna varıyoruz. Nitekim erkeklerin, eşlerine karşı hissettikleri sevginin duygu boyutunda bir kırılma yaşanmamaktadır. Ancak sevginin eyleme dönüşmemesi durumu, erkeklerin kendilerini dışarı yansıtma eğilimlerinin farklı bir dokuya sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla erkeğin ve kadının sevgi davranışlarının farklılığında, aileden gelen kültürel değerlerinin etkisinin olduğunu söyleyebiliriz.²⁰

Sevginin Ailedeki Görünümleri: Bir Hâl Olarak Sevgi

Ailede sevgi söz konusu olduğu zaman sevgiyle ilişkili birçok unsur da önem kazanmaktadır. Katılımcıların sevgi anlayışları ile ilgili ifadelerindeki bazı kilit özelliklere bağlı olarak, ailede sevgiyi anlama ve eyleme dönüştürmede *saygı, fedakârlık, sorumluluk, güven, nezaket, şefkat ve din* gibi manevi bileşenlerin öne çıktığını görüyoruz. Sevgi ve öne çıkan bu manevi bileşenler arasında güçlü bir etkileşim olmakla birlikte evliliğin sürdürülmesinde de önemli rolleri bulunmaktadır. Satir için sağlıklı aile; eşler arasında sevgi ve saygının karşılıklı olduğu, üyelerinin birbirlerine değer verip saygı gösterdiği bir ailedir.²¹ Daha öncede belirttiğimiz üzere Fromm saygıyı, sevginin bir bileşeni olarak görmektedir. Aile içi ilişkilerde sevgi ve saygı kavramları neredeyse iç içe geçmiştir. Hatta saygının olmadığı bir ailede sevgiden bahsetmek neredeyse imkânsızlaşır. Boşanmanın birçok nedeni arasında bile saygısızca tutum ve davranışlar önemli bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz ki bu kadar iç içe geçmiş iki önemli manevi unsurdan birinin eksikliği, evlilik ilişkilerinin aleyhine sonuçlanacak bir durumu kaçınılmaz kılmaktadır.

Sevgi ile ilgili üzerinde durulması gereken ve literatürde genellikle göz ardı edilen en önemli manevi bileşenlerden biri "fedakârlık"tır. Fedakârlık, bir kişinin, partnerinin ya da ilişkisinin iyiliği için kendi çıkarlarından vazgeçmesi olarak tanımlanmaktadır.²² Van Lange, Rusbult ve arkadaşlarının yaptığı çalışma, fedakârlığın evlilik gibi yakın ilişkiler üzerindeki etkilerini araştırma açısından ilk

²⁰ Gül, *Yeni Kentsel Aile*, 121-122.

²¹ Virginia Satir, *İnsan Yaratmak: Aile Terapisinin Başyapıtı*, çev. Selim Yeniçeri (İstanbul: Beyaz Yayınları, 2018), 27-32.

²² Paul A. M. Van Lange vd., "Willingness to sacrifice in close relationship", *Journal of Personality and Social Psychology* 72/6 (1997), 1374.

çalışmadır denilebilir. Onlar, fedakârlık/özveri ile ilgili birtakım incelemelerden sonra bir dizi çalışma gerçekleştirmişlerdir. İlişkilerin işleyişiyle ilgili fedakârlık olgusuna dair yaklaşımlarında dört temel ilke belirlemişlerdir. Bunlar; fedakârlığın karşılıklı olduğu, fedakârlığın aile üyelerinin problemlerini çözmeye yönelik olduğu, ilişkilerde iş birliği ve güven ortamı yaratması ve fedakârlığın bir iletişim işlevi görmesidir.²³

Bilimsel literatürde fedakârlık konulu çalışmaların çok az olması, bizi bu konuyla ilgili verileri sunarken kısıtlı bir duruma sokmaktadır. Çalışmamızda katılımcılara sevgi anlayışlarıyla ilgili sorular yönelttiğimizde özellikle kadınlar tarafından “fedakârlık” kelimesinin öne çıktığını gözlemledik. Fedakârlığın anlamı; erkek katılımcıların ifadelerinde “evliliğin sürdürülmesi, eş ve çocuklar için her şeyi yapmak, beklenti ve isteklerden vazgeçmek” gibi anlamlara gelmekteyken görüşülen kadınların fedakârlığın anlamına ilişkin ifadelerinde ise genellikle “aileyi her türlü tehlikelere karşı korumak, mücadele etmek, eşle inatlaşmamak/eşi idare etmek, eşin kötü huylarını görmeyip iyi huylarını öne çıkarmak, ev işleri ve düzenini sürdürmek” gibi çeşitli anlamların öne çıktığı görülmüştür. Çalışmamızda fedakârlığın çeşitleri ve dereceleri aynı olmasa da fedakârlığın anlamı konusunda katılımcıların algılarında ortaya çıkan benzerlikler dikkat çekicidir. Dolayısıyla katılımcılarla yaptığımız görüşmelerde evliliğin devamı için fedakârlığın eylemsel yönünün anlamlı bir biçimde öne çıktığı ve aile içi ilişkileri güçlendirdiği görülmüştür. Ayrıca fedakârlığın eylemsel boyutunun aile düzenine yaptığı katkının eşler arasında ilişki memnuniyetini arttırdığı da anlaşılmıştır.

Sevgi ve aile kavramları birlikte ele alındığında bu iki kavram arasında yakın bağı sağlayan kuşkusuz ki “fedakârlık” olmaktadır. Çünkü eşlerin fedakârlık kavramına yüklediği anlam, bizi sevgi kavramına götürmektedir. Bu yüzden sevgi ve fedakârlık kavramları birbirinden ayrı tutulamaz. Ancak bazı istisnai durumlar da ortaya çıkabilmektedir. Mesela; bazı kadın katılımcılar evliliği sürdürme gerekçesi olarak “yuvam için, çocuğum için” cevabını verirken sosyoekonomik özgürlüğü olan kadınlar “kendim için” cevabını vermiştir. Esasen “kendim için” cevabının altında daha özgürce ve bağımsız bir sevginin yattığını söyleyebiliriz. “Yuvam için, çocuğum için” cevabı daha kapsayıcı ve daha özverili bir sevgi anlayışını ortaya koymaktadır. Burada sevgi ve fedakârlık arasında yakın bağlar olsa da aralarında karışık bir dokunun da varlığını görmekteyiz. Bu durum sevgi içeriği kadar fedakârlık içeriğinin de geniş ve derin bir boyuta sahip olduğunu gösterir.²⁴

Şefkat genellikle sıcaklık, incelik, nezaket gibi özelliklerle karıştırılarak kullanılan bir kavramdır. Bu özellikler, bir insanda önemli olmasına rağmen şefkat bunları da aşan bir anlama sahiptir.²⁵ Hökelekli şefkat kavramını; kişinin çevresindeki insanları koruma, himaye altında bulundurma, onları kabullenme, yakından ilgilenme, onlara sevecenlik ve sempati ile yönelme davranışında bulunma olarak açıklar.²⁶ Popüler kullanımda şefkat daha çok bir annenin çocuğuna olan duygusu anlamında kullanılsa da şefkat ve acıma duygusu birbirine karıştırılabilmektedir. Şefkat, acıma ile aynı manaya gelmemektedir; bir kişiye şefkat göstermek, şefkat gösterilen kişinin zayıf olduğu anlamına gelmemektedir.²⁷ Çalışmamızda kadın katılımcılara göre şefkat, karşı cinsten “yoğun ve sürekli bir karşılık görme beklentisini” içermektedir. Başka bir ifadeyle kadınlar, duygularının paylaşılması ve dertlerinin dinlenilmesini istemektedirler. Erkek katılımcılara göre ise şefkatin anlamı, kadınların şefkat anlayışlarından biraz daha farklılaşmaktadır. Onlar; şefkat

²³ Van Lange vd., “Willingness to sacrifice in close relationship”, 1376; Wesley R. Burr vd., *Sacred Matters: Religion and Spirituality in Families* (New York: Routledge, 2012), 71-73.

²⁴ Gül, *Yeni Kentsel Aile*, 122-126.

²⁵ Alys Cole-King - Paul Gilbert, “Compassionate Care: The Theory And The Reality”, *Journal Of Holistic Healthcare* 8/ 3 (2011), 30.

²⁶ Hayati Hökelekli, “Şefkat” *Dem Dergi* 3 (Ocak-Şubat-Mart 2008), 109.

²⁷ Cole-King - Gilbert, “Compassionate Care: The Theory And The Reality”, 30.

duygusunu karşı cinsten “nezaketle davranılmak, ilgilenilmek, anlayış ve sabır” anlamında ele almışlardır.²⁸

Nezaket de şefkat gibi sevginin önemli tezahürlerinden biridir. Nezaket, diğerlerine karşı kırıcı üslup ve davranışların önüne geçerek aile üyelerine karşı gösterilen şefkati ve önemi gösterir. Evlilik her şeyden önce bir iletişim ve etkileşim ağıdır.²⁹ Başarısız bir ilişkinin temelinde başarısız bir iletişim vardır.³⁰ Eşler arasında sağlıklı bir iletişimin olmayışı, eşler arasında sorunların algılanıp kavranmamasından kaynaklanmaktadır. Evlilikteki iletişim trafiğinde eşlerin duygu ve düşüncelerini birbirlerine iletişim tarzındaki eksiklikler, yanlış ifadeler çok basit görünen olayları ve konuları üst derecede sorunlar yumağına dönüştürebilmekte ve eşler arasında çatışmalar kaçınılmaz olmaktadır.³¹ Kaba tutum ve davranışlar, aile içi iletişimin sağlıklı yürütülmesinde gerekli temel birtakım unsurları göz ardı eden olgular haline gelebilmektedir. Evlilik üzerine çalışmalar yapan Gottman'a göre bir evliliğin bitip bitmeyeceğinin en iyi belirtilerini, eşlerin tartışma biçimlerinde görmek mümkündür.³² Yeni kentsel aileyi mercek altına aldığımız niteliksel çalışmamızda görüşme yaptığımız katılımcılar için nezaket ve görgü kurallarına dikkat etmek; eşler arasındaki iyi iletişimi pekiştiren, saygıyı ve dostluğu arttıran hususiyetler olarak ifade edilmiştir.³³ Nitekim eşler arasında nezaketli dil, duyguları dostluğa dönüştürmekte ve saygıyı arttırmaktadır. Mutlu evliliğin temelinde eşler arasında derin bir dostluk bağı yatmaktadır.³⁴ Dostluk bağına giden yol ise nezaketli iletişimden geçmektedir. Eşler, özellikle tartışma sırasında incelikli bir yaklaşım sergileyemiyor ve eleştiri ve hakaret içerikli bir tutumla hareket ediyorsa bu durum tartışmaların daha da yükselmesine sebep olmaktadır. Özellikle yüksek sesler, kötü sözler ve ilgisizlik eşleri birbirinden soğutmakla birlikte eşe hitap biçimi, şefkat göstermeme, kaba konuşmalar ilişkilerde yaşanabilecek birçok problemi ve çatışmayı tetiklemektedir. Nezaket içeren davranışlar ise aile içinde çıkabilecek münakaşa, misilleme gibi olumsuz durumları azaltarak aile ilişkilerini güçlendirmektedir.³⁵ Evlilikte eşlerin duygu ve düşüncelerini birbirlerine aktarma biçimlerinde yaşadıkları sorunlar aile içi çatışmaların ve geçimsizliklerin önemli nedenini oluşturmaktadır. Dolayısıyla görüşme yaptığımız erkek ve kadın katılımcıların da bu konuya oldukça duyarlı yaklaştıkları görülmüştür.

Sorumluluk duygusunu sevginin bir bileşeni kabul eden Fromm, sorumluluğun dışarıdan kişiye atfedilmiş bir görevden ziyade tamamıyla iradi bir davranış olduğunu ifade eder. Ona göre sorumluluk, diğer insanların gereksinmelerinin karşılanmasıdır.³⁶ Bir başka deyişle sorumluluk hissini birey, kendi yaratmalıdır; bunu dışarıdan dayatılan bir görev gibi algılamak bireyi iradesi dışında davranmaya sürükler. Söz konusu aile olduğu zaman eşlerin birbirleriyle ve çocuklarıyla olan ilişkilerinde birbirlerinin gereksinimlerine karşı duyarlı davranması neredeyse aile kurumu için bir gereklilik haline gelmiştir. Aile olmanın bilincinde olan bireyler, evlilikte ortak sorumluluklarının farkında olarak hareket ederler. Bu yüzden evliliğin yürütülmesinde eşlere büyük roller düşmektedir. Özellikle kadınlara evliliğin yürütülmesinde düşen görev ve sorumluluklar kadını daha fazla fedakârlığa iterek aile kurumunu kutsal bir kategoriye yerleştirmektedir. Çalışmamızda görüşme yaptığımız katılımcılar; evlilik ilişkilerinde rollerin, sorumlulukların ve aile içi özgürlük sınırlarının önemine ve muhafazasına dikkat çekmişlerdir. Özellikle de bir evlilikte “biz” duygusunun eşler tarafından idrak edilebilmesinin önemine vurgu yapmışlardır. Kuşkusuz ki bir evlilikte sorumluluk

²⁸ Gül, *Yeni Kentsel Aile*, 139-142.

²⁹ Özgüven, *Evlilik ve Aile Terapisi*, 73.

³⁰ Zygmunt Bauman, *Akışkan Aşk*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Versus Kitap, 2012), 34.

³¹ Özgüven, *Evlilik ve Aile Terapisi*, 73, 83, 84.

³² John Gottman - Nan Silver, *Evliliği Sürdürmenin Yedi İlkesi*, çev. Ezgi Deniz (İstanbul: Varlık Yayınları, 2013), 32.

³³ Gül, *Yeni Kentsel Aile*, 133.

³⁴ Gottman - Silver, *Evliliği Sürdürmenin Yedi İlkesi*, 25.

³⁵ Burr vd., *Sacred Matters*, 102-103.

³⁶ Fromm, *Sevme Sanatı*, 35.

kadar göz ardı edilmemesi gereken bir husus da özgürlüğün sınırlarının çizilmesidir. Evlilik öncesi bireysel özgürlüklerini evliliğin inşasından sonra da devam ettiren eşler, ilişkilerinde birtakım sıkıntılarla karşılaşmaktadırlar. Özellikle evlilik gibi düzen ihtiyacının önemli olduğu bir kurumda özgürlük ve sorumluluk alanlarında bir dengesizlik, aile içi ilişkileri olumsuz etkilemektedir. Ailenin düzene olan ihtiyacı, sorumluluk ve özgürlük alanlarında ancak bir denge ve istikrarla karşılanabilir. Bu da eşlerin tutum ve davranışlarında birbirlerinin özgürlüklerine müdahalelerini sınırlı tutmalarını, farklılıklarını kabul etmelerini ve sorumluluklarını bilmelerini gerektirir.³⁷

Sevgiyle yakından ilgili bir diğer unsur da “güven” duygusudur. Zira güven ikili ilişkilerimizi ve diğer insanlarla olan ilişkilerimizi sağlıklı bir şekilde sürdürmemiz için en temel gereksinimlerimizden biridir. Güven duyamadığımız insanlardan uzaklaşır ve iletişimimizde itinalı olmaya gayret ederiz. Güven; bireylerin aile üyeleri, arkadaşları ve iş arkadaşlarıyla devam eden ilişkilerinin en önemli özelliklerinden biridir.³⁸ Güvenin birçok olumlu etkileri vardır. Örneğin romantik ilişkilerde ve dostluklarda güven; samimiyet, bağışlama ve fedakârlık istemede kilit bir rol oynar.³⁹ İş arkadaşlarımızla olan ilişkilerde bile güven; takım çalışmasını, sosyal etkileşimi ve sorumlu davranışları teşvik etmede kilit bir rol oynamaktadır.⁴⁰ Özetle sağlıklı ilişkiler büyük ölçüde güvene dayanır. Bir bireyin güven yaratmak için hem karşıdakine güvenmesi hem de kendisine güvenilmesi gerekir. Günümüzde güven ilişkisinde asıl mesele, kişinin diğerinin davranışlarına ve sözlerine güvenebilmesi meselesidir.

Güvenin inşasında mahremiyete büyük bir pay biçilmektedir. Zira ikili veya çoklu ilişkilerde mahremiyetin sağlanamadığı durumlarda güvenin inşası da imkânsızlaşmaktadır. Güvenle yakından ilişkili olarak mahremiyet güvenin en önemli parçasıdır ve bireylerin belirli düzeyde kendilerine ait özel bir hayatlarının olmasını gerektirir. Mahremiyet cinsel yaşamda olduğu kadar sosyal ilişkiler ve arkadaşlıklarda da ihtiyaç duyulan bir şeydir. Mahremiyetin sağlanmasıyla güven ilişkisi de sağlamlaşmaktadır.⁴¹ Güven duygusunu sevginin bir bileşeni olarak görmemizde, özellikle sevginin anlam ve bileşenlerinde “güven” olgusunun dikkat çekici bir şekilde öne çıkması etkilidir. Güvenin olmadığı bir yerde aileyi söz konusu etmemiz anlamsız gözükecektir. Bir düzen temelinde inşa edilen evlilikte, eşlerin tutum ve davranışlarında birbirlerinin farklılıklarını kabul etmeleri ve özgürlüklerine müdahalelerinin sınırlı olması ancak güven duygusuyla aşılabilmektedir.

Sevgiyle yakından ilgili diğer manevi bileşenin “dinî inanç ve pratikler” olduğunu söyleyebiliriz. Zira yaptığımız niteliksel çalışmada, din olgusunun eşleri birbirine yakınlaştıran, evliliğin daha iyi gitmesi yönünde “pekiştirici” bir rol oynadığı yönünde görüşler mevcuttur. Çalışmanın bulgularına göre dinî inanç ve pratikler bir evlilikte kimi zaman saydığımız diğer manevi bileşenlerin de üzerine geçebilmektedir. Hatta iki farklı görüş bildiren katılımcıların ifadelerinde dinî inancı algılama ve deneyimleme, ailevi ilişkiler açısından farklı anlayışlara işaret etmektedir. “Dinî inancı yoksa boşanırım” diyenlerin eğilimleri radikal ve sert bir tutum içerisindeyken “Dinî inancı yoksa sabırla dinî inancı benimsemesini beklerim” diyenlerin ise daha toleranslı ve yumuşak bir yaklaşım içerisinde oldukları görülmüştür. Eşler, birbirlerine olan yaklaşım ve tutumlarında genellikle dinî ayet ve hadislere referansla hareket edebilmektedir. Katılımcılarla yapılan görüşmelerde evliliğin başlangıcından sürdürülmesine kadar aynı dinî inanca sahip olmanın yanı sıra

³⁷ Gül, *Yeni Kentsel Aile*, 126-127, 134-138.

³⁸ Harry T. Reis vd., “The Relationship Context of Human Behavior and Development”, *Psychological Bulletin* 126/6 (2000).

³⁹ Caryl E. Rusbult vd., “Interdependence, Closeness, and Relationships”, *Handbook of Closeness and Intimacy*, ed. D. J. Mashek - A.P. Aron (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2004).

⁴⁰ R. M. Kramer, “Trust and Distrust in Organizations: Emerging Perspectives, Enduring Questions”, *Annual Review of Psychology* 50 (1999).

⁴¹ Anthony Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 128-129.

dua ve pratiklerin de eşleri birbirine yakınlaştırmada ve ilişkilerde yaşanan olası çatışmaları atlatabilmede önemli bir rol oynadığı görülmüştür.⁴² Ancak çalışmanın bulgularıyla ilgili ortaya çıkan dikkat çekici bir unsur da gözden kaçmamaktadır. Ailede eşlerden birinin evlilik esnasında yaşadığı inanç zayıflığı veya dinî pratiklerde yaşanan bazı eksikliklerine rağmen eşler, “evliliği sürdürme” noktasında çaba sarf etmektedirler. Bu durum, Türk toplumunun aileye verdiği özel bir önemle açıklanabilir.

Sonuç

Kentleşme sürecinin zorlu etkilerine maruz kalan ailenin, günümüzde de önemini ve varlığını koruyup korumadığı din sosyolojisi ve sosyoloji literatürünün önemle üzerinde durduğu meselelerden biridir. Nitekim bu değişim süreciyle birlikte aile, üyelerinin birbirine olan yabancılaşmasından, boşanmaya kadar zorlu bir sınavı vermiştir. Bu bağlamda aileyi mercek altına aldığımız çalışmamızdan elde ettiğimiz bulgularda; ailenin, geçirdiği birçok değişime rağmen önemini ve değerini koruması dikkat çekici olmuştur.

Çalışmamızda “sevginin eşler için anlamının” çok yönlü ve karmaşık bir doğası olduğu anlaşılmıştır. Kadınlar; sevgiye “fedakârlık, sadakat, değer ve saygı görmek, sorunlarının dinlenilmesi, paylaşılması ve anlaşılma” gibi anlamlar yüklerken erkekler; “ilgi görmek, sıcak bir tebessüm, saygı duyulmak ve sorunları paylaşmak” gibi anlamlar tanımlamaktadır. Ayrıca erkekler için “nezaketli davranmak, eşe hâl ve hatır sormak” gibi ifadeler de bağlılığı güçlendiren sevgi anlayışı olarak ortaya çıkmaktadır. Aile içi ilişkilerde sevgi anlayışlarının cinsiyet bağlamında belirgin bir farklılığı olmasa da sevginin tezahür etme biçimlerinin erkek ve kadın cinsiyeti açısından farklılaştığını görmek mümkündür. Eşler arasında gerçekleşen sevgi davranışlarının başkalarının yanında sürmemesi veya daha sınırlı olması, kadınların çoğunlukla dile getirdiği hususlardan biri olmuştur. Nitekim kadınların ve erkeklerin sevgiyi gösterme biçimlerinde aileden gelen kültürel bir anlayışın etkisi açıkça görülmektedir. Bu da sevginin kültürel bir dokuya sahip olduğu konusunda öne sürülen birçok görüşü doğrular niteliktedir. Çalışmada kadınların, sevginin gösterim tarzına büyük bir önem verdikleri görülmüştür. Kadınların, sevgi edimini erkeklerin tutum ve davranışlarında görme beklentileri, özellikle kadının erkeğin ailesiyle yan yana geldiği ortamlarda daha fazla ön plana çıkmaktadır. Erkeklerin, başkalarının yanında tutum ve davranışlarıyla sevgilerini göstermesi kadınlarda sevildiğini hissettirmektedir. Böylelikle sevilme hissinin kazandırdığı iktidar ile kadın, aile içerisindeki sevgi mücadelelerinde eşinin akrabalarına karşı avantajlı duruma geçmektedir. Zira yakın akrabalar arasında erkeğin sevgisine sahip olma isteği, aile içerisinde bir gerilim ve mücadele alanı yaratarak kadınların güç arayışlarını tetiklemektedir. Bu durum sevgiyi paylaşma kadar paylaşmama duygusunun da sevginin doğasında içkin olduğuna işaret etmektedir. Anlaşılan o ki aile içi ilişkilerde sevginin bencil bir tarafı da bulunmaktadır. Günümüz kent yaşamında sadece modern aile veya geleneksel algı ve yaşayışı sürdüren aile biçiminin değil senkretik aile türlerinin de ortaya çıktığı farklı bir yapılanma söz konusudur. Dolayısıyla erkeğin sevgisine sahip olma isteğinin gelin ve görümce/kayınvalide arasında yarattığı gerilimi, geleneksel ailede olduğu gibi değişmekte olan kent ailesinde de görmek şaşırtıcı değildir. Nitekim günümüzde de kent içerisindeki mesafelerin yakınlığına veya uzaklığına bakılmaksızın geleneksel ailedeki gibi ilişkilerini sıcak ve yakın tutan ailelerin varlığı gözden kaçmamaktadır. Hatta yaşanan ekonomik kayıplar/kaygılar veya başka sebepler ile aile büyükleriyle yakın ilişkiler kurmak ve onlardan destek almak neredeyse bir ihtiyaç haline gelmiştir. Her ne kadar yaşanan değişimlerin etkilerine karşı aileler kırılğan bir yapı gösterse de yine de kendi içlerinde güçlü manevi dinamikleri

⁴² Gül, *Yeni Kentsel Aile*, 143-154.

barındırmaktadırlar. Bu anlamda Türk ailesinin evliliğe verdiği önem dikkat çekicidir. Kentleşmenin getirdiği zorluklara rağmen aile büyükleri, evli çocuklarından maddi ve manevi olarak kendilerini tamamen soyutlamamaktadırlar. Hatta kimi zaman aile büyüklerinin evliliklere aşırı müdahaleleri dahi söz konusu olabilmektedir. Öyle ki günümüzde aile büyüklerinin evliliklere müdahalelerinin boşanma nedenleri arasında sayılması, evlilikler üzerinde ailelerin etkisinin boyutunu göstermesi açısından önemli bir detaydır.

Çalışmamızda aile içi ilişkilerde sevginin yakından ilişkili olduğu birçok manevi unsurun öne çıktığını belirtmek gerekir. *Saygı, fedakârlık, güven, sorumluluk, nezaket, şefkat ve din* gibi manevi bileşenler, birbirleriyle ilişkili olduğu kadar sevgiyle de yakından ilişkili olarak öne çıkmaktadır. Sevgi ve söz konusu bu manevi bileşenler arasındaki güçlü etkileşimler, ailede eşler arasındaki bağları güçlendirmektedir. *Fedakârlık, şefkat, dinî inançlar ve pratikler* boyutunda kadınların, erkeklerle kıyaslandığında bu manevi değerlere büyük önem attıkları ve bu değerleri aile içi tutum ve davranışlara uygulamada erkekler üzerinde yönlendirici bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu manevi unsurlardan özellikle *fedakârlık, şefkat, dinî inanç ve pratikler* neredeyse kadın kimliğiyle özdeşleşmekte ve bu unsurların cinsiyet karakterinin kadınsı bir yapı arz ettiğini ifade etmek mümkündür. Ayrıca evliliklerde, erkeklerin de en az kadınlar kadar fedakâr olduğu ancak erkek fedakârlığının genellikle kadınlar tarafından çok fazla dile getirilmediği anlaşılmaktadır.

Öte yandan çalışmada dinî inanç ve pratikler ile sevgi arasında çok fazla gündeme gelmeyen yakın bir etkileşimin olduğu görülmüştür. Hatta sevginin önemli bir bileşeni olarak dinî inanç ve pratikler; evliliğin kuruluşundan, eş seçimi ve evliliğin devamına kadar önemli bir unsur oluşturmaktadır. Kentleşmeyle birlikte gündelik yaşam pratiklerinde bir değişme olsa da dinî alanda maneviyatın güçlü olduğu ve dinin hâlen önemli bir unsur olarak kent ailesinde karşımıza çıktığı anlaşılmaktadır. Bilhassa kadınların dinî alana verdiği önem açısından, dinî inanç ve pratiklerin cinsiyet karakterinin kadınsı bir yapı arz ettiğini söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra dinin de ailede diğer manevi bileşenlerle iç içe bulunduğu ve onları beslediği gözlenmiştir. Çalışmamızda dikkat çeken bir diğer unsur ise kadınların eş seçerken inançlı ve dindar bir erkeği tercih etmesidir. Erkeklerle kıyaslandığında kadınların, bu konuda daha hassas olduğu görülmektedir. Ancak önemli bir hususu belirtmek gerekir ki evliliğin kurulmasından sonraki aşamalarda, dinî inanç ve pratikler üzerinde yaşanan olası gerilimlerde aile olgusunun dine baskın geldiğini söylemek mümkündür. Zira günümüz kent ailesinde eşlerden birinin evlilik esnasında yaşadığı inanç zayıflığı veya dinî pratiklerde yaşanan bir eksiklik, eşlerin “evliliği sürdürme” gayretini engellemektedir. Bu durumun günümüz kent ailesinde öncelikli bir etken olarak öne çıktığı görülmektedir.

Kaynakça

- Atak, Hasan - Taştan, Nuray. “Romantik İlişkiler ve Aşk”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 4/4 (2012), 520-546.
- Bahr, Howard M. - Bahr, Kathleen S. *Toward More Family-Centered Family Sciences: Love, Sacrifice and Transcendence*. New York: Lexington Books, 2009.
- Bauman, Zygmunt. *Akışkan Aşk*. çev. Işık Ergüden. İstanbul: Versus Kitap, 2. Basım, 2012.
- Burr, Wesley R. vd. *Sacred Matters: Religion and Spirituality in Families*. Newyork: Routledge, 2012.
- Cole-King, Alys - Gilbert, Paul. “Compassionate Care: The Theory And The Reality”. *Journal Of Holistic Healthcare* 8/3 (2011), 29-37.
- Çağan, Kenan. “Ailenin İşlevleri”. *Aile Sosyolojisi*. ed. Kadir Canatan - Ergün Yıldırım. 83-93. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Erdoğan, Zeki. “Türk Ailesini Postmodern Çağa Hazırlamada Sosyolojik Bir Bakış Açısı”. *Aile Kurultayı- Değişim Sürecinde Toplumsal Katılım ve Demokratik Değerler (16-18 Kasım 1994)*. Ankara 1995.

- Fromm, Erich. *Sevme Sanatı*. çev. İştan Gündüz. İstanbul: Say Yayınları, 1985.
- Fromm, Erich. *Sahip Olmak ya da Olmak*. çev. Aydın Arıtan. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2003.
- Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. çev. Ümit Tatlıcan. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Goleman, Daniel. *Duygusal Zekâ*. çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 33. Basım, 2010.
- Gottman, John - Silver, Nan. *Evliliği Sürdürmenin Yedi İlkesi*. çev. Ezgi Deniz. İstanbul: Varlık Yayınları, 2013.
- Gökçe, Birsen. "Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir inceleme". *Hacettepe Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi* 8/1-2 (Mart-Ekim 1976), 46 – 67.
- Gül, Hatice. *Yeni Kentsel Ailenin Manevi Boyutları: Gaziantep Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Günerigök, Mustafa. *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Hökekleli, Hayati. "Şefkat". *Dem Dergi*. 3 (Ocak-Şubat-Mart 2008), 109-113. Erişim 1 Aralık 2020. https://media.dem.org.tr/dir/dem/dem/yayin/goruntuleme/20181207204305_0.pdf.
- Kramer, R. M. "Trust and Distrust in Organizations: Emerging Perspectives, Enduring Questions". *Annual Review of Psychology* 50 (1999), 569-598.
- Özgüven, İbrahim Ethem. *Evlilik ve Aile Terapisi*. Ankara: PDRM Yayınları, 2000.
- Reis, Harry T. vd. "The Relationship Context of Human Behavior and Development". *Psychological Bulletin* 126/6 (2000), 844-872.
- Robins, Kevin. *Into The Image: Culture and Politics in The Field of Vision*. London: Routledge, 1996.
- Rusbult, Caryl E. vd. "Interdependence, Closeness, and Relationships". *Handbook of Closeness and Intimacy*. ed. D. J. Mashek - A.P. Aron. 137-161. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 2004.
- Satir, Virginia. *İnsan Yaratmak: Aile Terapisinin Başyapıtı*. çev. Selim Yeniçeri. İstanbul: Beyaz Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Sayın, Önal. *Aile Sosyolojisi: Ailenin Toplumdaki Yeri*. İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları. No. 57. 1990.
- Sorokin, Pitirim. "Özgeci Sevgi". çev. Mehmet Harmancı. *Aşkın Anatomisi*. der. A. Krich. 229-242. İstanbul: Say Yayınları, 2005.
- Van Lange, Paul A. M. vd. "Willingness to sacrifice in close relationship". *Journal of Personality and Social Psychology* 72/6 (1997), 1373-1395.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 97-120

El-Hurûc Mine'l-Hilâf Kâidesi ve Şâfiî Mezhebinde Uygulanması
The Principle of al-Khuruġ Minal Khilaf and Its Application in Shafii Sect

Muhammet BAĞÇIVAN

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic
Law, Muş/Turkey
m.bagcivan@alparslan.edu.tr
ORCID: 0000-0002-6624-5620

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received: 05 Kasım / November 2020
Kabul Tarihi / Date Accepted: 20 Aralık / December 2020
Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December
DOI: 10.47145/dinbil.821949

Bu makale, “Şâfiî Mezhebinde el-Hurûc Mine'l-Hilâf Kâidesinin Uygulanması” başlıklı doktora seminerimizin düzenlenmiş halidir.

Atıf / Citation: Bağcivan, Muhammet. “El-Hurûc Mine'l-Hilâf Kâidesi ve Şâfiî Mezhebinde Uygulanması / Al-Hurûc Minel-Khilaf and Its Application in Shafii Sect”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 97-120. doi: 10.47145/dinbil.821949

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

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

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

“Fakihin, şer’î bir meselenin hükmünde kendinden farklı bir sonuca ulaşan bir diğer fakihin görüşüyle - kendi benimsediği hükmü ihlal etmeden- amel etmesi” şeklinde tanımlanabilecek *el-hurûc mine’l hilâf*, fıkıh geleneğinde farklı fikirlere karşı hoşgörüyü ifade eden önemli kâidelerden biridir. Bu çalışmada *el-hurûc mine’l hilâf* hakkında bilgi sunulması ve Şirbînî’nin *Muğnî’l-Muhtâc* adlı eserinde söz konusu kâidenin uygulandığı meselelerin tespit ve tahlili amaçlanmaktadır. Bu bağlamda hurûc mine’l hilâfın mahiyeti, ilgili kavramlar, hilâf çeşitleri ve kâidenin uygulanması için gereken şartlar irdelenmiştir. İlkenin pratiğini yansıtmaları için *Muğnî’l-Muhtâc*’da hurûc mine’l-hilâfın uygulandığı konulardan temsil gücü yüksek olduğuna inanılan başlıca meseleler tahlil edilmiştir. *Muğnî’l-Muhtâc*’da hurûc mine’l-hilâfın tatbik edildiği meseleler ibâdât, muâmelât ve ‘ukûbât başlıkları altında incelenmiştir. İbâdet konusunda bu kâidenin daha fazla uygulandığı ve hurûc mine’l-hilâfın uygulanmasına “efdal/daha faziletli”, “evlâ”, “müstehap”, “mendûp” ve “sünnet”; terkedilmesine ise “hilâf-ı evlâ” ve “mekruh” hükümlerinin verildiği görülmüştür. Nitekim bazı meselelerde hilâfa riâyet edilmemesi durumunda hilâfın söz konusu olduğu fiilin tekrar yapılması gerektiği belirtilmiştir. Ancak bunu yapmak vacip değil; müstehap görülmüştür. Bununla birlikte müçtehidin zannına göre sahih sünnete ters düşen ve yine onun mezhebine göre mekruh ya da haram olan bir fiilin yapılmasına neden olması halinde hilâfa riâyet edilmediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Şirbînî, *Muğnî’l-Muhtâc*, Hilâf, İhtiyât, Hoşgörü.

Abstract

Al-khuruĵ minal khilaf which can be defined as "the faqih's acting with the view of another faqih who has reached a conclusion different from his in the hukm of a shariah issue" -without violating the hukm he himself has adopted-" is one of the important kaidahs that express tolerance towards different ideas in the fiqh tradition. In the study, it is aimed to present information about *al-khuruĵ minal khilaf* and to identify and analyze the issues in which the aforesaid kaidah is applied in Şirbînî's work *Mughnî’l-Muhtâc*. In this context, the nature of khuruĵ minal khilaf, the types of the khilaf, the concepts it is related to and the conditions required for the practice of the principle are examined. To reflect the practice of the principle in *Muğnî’l-Muhtâc*, the main issues that are believed to be highly representative of the subjects in which khuruĵ minal khilaf is applied have been analyzed. In *Mughnî’l-Muhtâc*, the issues in which khuruĵ minal khilaf is applied are examined under the titles of ibadat, muamalat and uqubat. It has been observed that this kaidah is applied more in the subject of ibadah and the ahkam of "aftal/ more virtuous", "awlâ", "mustahabb", "mandub" and "sunnah" were given on the practice of khuruĵ minal khilaf while the ahkam on its being abandoned are "khilaf al awla" and "makruh". As a matter of fact, it has been stated that if the khilaf is not obeyed in some issues, the act in which the khilaf is in question must be repeated. However, it is not wajib to do this; it is considered "mustahabb". Moreover, it has been determined that if it causes causes an act contrary to the sound sunnah in accordance with the zan of the mujtahid and which is makruh or haram according to his madhhab, the khilaf is not followed.

Keywords: Fiqh, Şirbînî, *Mughnî’l-Muhtâc*, Khilaf, Precaution, Tolerance.

Giriş

İnsan; düşünen, üreten ve hemcinslerinden birçok açıdan farklı özellikler taşıyan bir canlıdır. Buna ilişkin olarak bireysel bağlamda zekâ, yetenek, idrâk, huy, seciye ve tabiat açısından da diğer insanlardan farklıdır. Dolayısıyla olaylar ve olgular üzerindeki düşünce farklılığının insanlık tarihi kadar eskiye dayandığını söylemek mümkündür. Aslında söz konusu husus, gariptenecek bir durum olmayıp özellikle sosyal bilimlerde sıklıkla görülmektedir. Hatta daha çok objektif veriler kullanan fen bilimlerinde bile kimi zaman uzmanlar arasında görüş ayrılıkları meydana gelmektedir. Bu nedenle fukahâ arasındaki görüş ayrılıklarının da abes karşılanmaması gerekir.

İnsanın hem uhrevî hem de dünyevi saadetini gaye edinen İslâm, doğumundan itibaren hayatının her safhasında ona yol göstermektedir. Bu anlamda fıkıh ilmi de insan hayatında yaşanmış ya da yaşanabilecek meselelerin hükmünü belirlemeye ve açıklamaya çalışmaktadır. İnsan

hayatındaki olayların sayılamayacak kadar çok olduğu göz önünde bulundurulduğunda bunların hükümleri hakkındaki görüş ayrılıklarının sayısı mâkûl karşılanabilir.

İslâm tarihinde meseleler hakkındaki görüş farklılıkları vahiy dönemine kadar uzanmaktadır. Ancak bu dönemde Rasûlullah (s.a.v.), hayatta olduğu için doğru ve yanlış görüşleri birbirinden ayırıyor; kimi zaman da her iki görüşe de hak veriyordu. Nitekim o, verdiği “Kim Allah’a ve Rasûlüne inanıyorsa, ikinci namazını Benî Kureyza yurdunda kılsın!” emrini yorumlayıp -vaktin çıkmaması için- ikinci namazını yolda kılanları da; yoldayken kılmayıp güneşin batımından sonra ikinci namazını Benî Kureyza yurdunda kılanları da kınamamıştır.¹ Rasûlullah’ın (s.a.v.) vefatından sonra da görüş farklılıkları meydana gelmiş fakat onun gibi teşri‘ makamında kimsenin olmamasından Müslümanlar, Kur’ân, Sünnet, icmâ‘, kıyâs gibi şer‘î delilleri nazara alarak şâz nitelenebilecek görüşlere itibâr etmemişlerdir. Bu bağlamda İmam Şâfiî (ö. 204/820), ihtilâfı iki kısımda inceleyerek bunlardan birinin haram olduğunun söylenebileceğini ancak diğeri için aynı şeyin söylenemeyeceğini belirtmektedir. Ona göre Kur’ân ve Sünnet’te kesin delillerle hükmü belirtilen bir meselede ihtilâf câiz değildir. Bununla birlikte ona göre farklı yorumlara ve kıyâsa açık olan hususlarda ihtilâf câizdir. Şâfiî, hem “temizlik” hem de “hayız” dönemi anlamına gelme ihtimali olan “kur’/قرء” kelimesini bu kısma örnek vermektedir.²

İslâm âlimleri, görüş farklılıklarının rahmet olduğunun bilincinde oldukları için Müslümanları tek bir görüş etrafında birleştirme çabasına girişmemişlerdir. İmâm Mâlik’in (ö. 179/795) *Muvatta’yı* bir kanunnâme olarak kabul edip insanların onunla amel etmesini isteyen Harûn Reşîd’i (ö. 193/809) engellemesi, bunun bir örneği olarak zikredilebilir.³ Fukahâ, ictihâd ameliyesini Allah’ın rızasını kazanmak için yapmaktaydılar. Bazen görüşlerinin haklılığını ispat etme sadedinde yaptıkları münâzaraların, doğruyu bulmak için olanca gücünü harcayan birinin, ulaştığı sonucu savunma refleksi olarak görülmesi gerektiğini düşünmekteyiz. .

İctihâta farklı metodları kullanma, nasları anlama ve rivâyetleri kabul etme kriterlerine ilaveten içinde yaşadıkları ortam gibi birçok etken, ulemânın görüş ayrılığına düşmelerine neden olmuştur. Bununla birlikte onlar, fikir ayrılıklarına rağmen genelde birbirleriyle güzel ilişkiler kurmuşlardır. Hatta birçok fakih arasında hoca-talebe ilişkisi bulunduğu bilinmektedir.⁴ Onların birbirilerine karşı hoşgörüyü yaklaşmaları *el-hurûc mine'l-hilâf* kâidesiyle fıkha yansımıştır.⁵ Fakîhler, “Hilâftan çıkmak müstehaptır” kâidesiyle farklı görüşleri göz önünde bulundurarak Müslümanlar arasında olabildiğince uygulama birliğini sağlamaya çalışmışlardır. Bu kâide ayrıca fikhî meselelerdeki ihtilâfların uzlaşımında büyük bir rol üstlenmiştir. Çalışmada bu önemli konunun kavramsal tahlili yapılmış ve mezkûr kâidenin uygulamalarına yer verilmiştir. Buna ilaveten çalışmamızda Şâfiî mezhebinde önemli bir yere hâiz olan İmâm Nevevî’nin *Minhâcü’t-Tâlibîn*’ine yapılan şerhlerden Hatîb eş-Şirbînî’nin (ö. 977/1570) *Muğnî'l-Muhtâc* adlı eserindeki *el-hurûc mine'l-hilâf* kâidesinin uygulandığı meseleler tespit edilmeye çalışılmıştır. Fakat *Muğnî'l-Muhtâc*’taki her meselenin ele alınması çalışmanın sınırlarını aşabileceğinden söz konusu kâidenin mantalitesini yansıtabileceğine inanılan başlıca örnekler üzerinde durulmuştur.

Meseleler tahlil edilirken farklı görüşteki müctehidlerin görüşleri de araştırılmaya çalışılmıştır. Yine sadece *Muğnî'l-Muhtâc* ile yetinilmemiş diğer Şâfiî fıkıh kitaplarından da istifade edilmiştir.

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ‘îl b. İbrâhîm b. Muğîre el-Cu‘fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, i’tinâ, Ebû Abdillâh Abdusselâm b. Muhammed b. Ömer Alluş, (Riyad: Mektebü’r-Rüşd, 1427/2006), “Megâzî”, 30 (No. 4119)

² Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rif‘at Fevzî Abdulmuttalip (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001), 1/259-263.

³ Muhammed Ebû Zehra, *İslâm’da Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev. Abdulkadir Şener (b.y.: Hisar Neşriyat, ts.), 302.

⁴ Bekir Karadağ, *Mısır Hanefîliği Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi* (Ankara: Astana Yayınları 2020), 79-84.

⁵ Hilâfa riayet veya ihtilâftan kurtulmanın fukahânın hoşgörü tavrını yansıttığına dair bk. Yusuf Eşit, “Fikhî hükümlerin Kat’î ve Zannî Ayırımın İslam Medeniyetindeki Hoşgörü Kültürüne Katkısı”, *Eleştiri ve Tahammül Ahlakı*, ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 3/422-423.

El-hurûc mine'l-hilâf kâidesi ve ilgili olduğu kavramlar hakkında bilgi verilmesi ve *Muğnî'l-Muhtâc'* ta bu kâidenin tatbik edildiği meselelerinin tespit edilmesi çalışmanın hedefleridir.

1. İslam Hukukunda El-Hurûc Mine'l-Hilâf Kâidesi

1.1. El-Hurûc Mine'l-Hilâf Kâidesi'nin Mâhiyeti ve Önemi

El-hurûc mine'l-hilâf kavramı, mastar olan iki isim ve bir harfi cer olmak üzere üç kelimeden oluşmaktadır. “Hurûc/خروج” kelimesi “harace/خرج” fiilinin mastarıdır ve “girmek” anlamındaki “dehale/دخل”nin zıttı olup, “çıkma” anlamına gelmektedir.⁶ “Hilâf/خلاف” ise “hâlefe/خالف” fiilinin mastarı olup “muhâlefet etme, farklı davranma” gibi birçok anlamı içermektedir.⁷ Bu açıdan aynı kökten türeyen “ihtilâf” ile aynı anlama gelmektedir.⁸

Bir usûl terimi olarak *hurûc mihe'l-hilâfî*; “fakihin, şer’î bir meselenin hükmünde kendinden farklı bir sonuca ulaşan bir diğer fakihin görüşüyle -kendi benimsediği hükmü ihlal etmeden- amel etmesi” şeklinde tanımlamak mümkündür. Tanımda “kendi ulaştığı hükmü ihlal etmeden” ifadesini özellikle vurgulama ihtiyacı hissetmekteyiz. Zira *hurûc mine'l-hilâf* kâidesi, -istisnâlar hariç tutulursa- müçtehidin kendi ulaştığı görüşe zıt olmayan durumlarda dikkate alınmaktadır.

Nevevî'nin (ö. 676/1277) belirttiğine göre âlimler, icmâ edilen meselelere aykırı olan görüş ve fiillere tepki gösterirken, ihtilâflı olan konularda ise bunu yapmazlar. Zira muhakkik âlimlerin çoğunluğuna göre, her müçtehid isâbet etmiştir. Diğer bir görüşe göre ise mezkûr görüşlerden biri doğru olup diğerleri yanlıştır ancak yanlış olan görüş malum olmadığından günah kaldırılmıştır. Bununla birlikte herhangi bir âlimin insanları hilâftan çıkmaya yönlendirmesi hoş görülen bir durumdur. Nitekim âlimler, sâbit olan bir sünnete aykırı olmama ve başka bir hilâfa düşmeme şartıyla hurûc mine'l-hilâfa teşvik etme hususunda hemfikirdirler.⁹ Ancak hilâfa riayet, içtihadı açık meselelerde müstehaptır.¹⁰ Bu nedenle kesin (ya da kesine yakın) delillere aykırı olarak öne sürülmüş şâz görüşler dikkate alınmaz.

Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) de müftülerin iki farklı fetva vermesi halinde fetva isteyen kişinin –mümkünse- ihtiyât ve el-hurûc mine'l-hilâf nedeniyle iki fetvayı cem’etmesi gerektiğini söylemiştir.¹¹ Bu durum “Hilâftan çıkmak müstehaptır” kâidesiyle ifade edilmiştir.¹² Bunun yanı sıra hilâfa riâyet edilmemesinin günah olmadığı fakat yapılması durumunda sevap kazanılacağı ifade edilmiştir.¹³ Bu bağlamda İmâm Şâfiî'nin hilâfa riâyet ettiği bir meselede kullandığı “seviyorum/أحب”¹⁴ ifadesinden anlaşılacağı üzere hilâfa riâyet, herkesin uyması gereken bir zorunluluk olmayıp, kişisel bir tutumdur.¹⁵ Hanbelî fakih Halvefî (ö. 1088/1678) de hilâfa riâyetin vacip olmadığını fakat bazı

⁶ Muhammed Murtazâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-ârûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdussetâr Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti Kuveyt, 1385/1965), “ha-ra-ce”, 5/508.

⁷ Zebîdî, *Tâcu'l-ârûs*, “ha-le-fe”, 23/274.

⁸ Ali İhsan Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 25.

⁹ Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî* (b.y.: el-Matba'atu'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1347/1929), 2/23.

¹⁰ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî vd. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.), 3/196.

¹¹ Ebûbekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh* (Riyâd: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1417/1996), 2/428.

¹² Celâlüddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi kavâ'id ve furû'î'ş-Şâfi'iyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983/1403), 137.

¹³ Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfî es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1/111; Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), 4/253.

¹⁴ Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 2/88-89.

¹⁵ Bedruddîn Muhammed. b. Bahâdır eş-Şâfiî/ez-Zerkeşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id*, thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1404/1985), 6/265.

yerlerde müstehap olduğunu ifade etmiştir.¹⁶ Buna göre kişinin kendi mezhebine uyararak yaptığı fiil sahihtir fakat diğer görüşlere de mümkün merteye riâyet etmesi güzel görülmüş ve teşvik edilmiştir.¹⁷

Bazı muhakkik âlimler, hakkında sünnetten delil bulunmayan bir meseleye bu kâide nedeniyle *evleviyyet* ve *efdaliyyet* hükmünün verilmesini problemlili görmüşlerdir. Tâcuddîn es-Sübkî (ö. 771/1370) bu görüşte olanlara karşı “*evleviyyet* veya *efdaliyyet* hükmünün, o konuya özel vârid olan bir nass nedeniyle değil; ihtiyâtı ve tehlikeli şeylerden uzak durmayı tavsiye eden nasslar nedeniyle olduğu” cevabını vermiştir. Bu nedenle o, helal olduğuna inandığı halde haram olduğunu söyleyen âlimler de olduğundan dolayı satranç oynamayı terkedenin güzel ve vera‘a uygun davrandığını ifade etmiştir.¹⁸ Ancak bu kâide, ihtilâfın olduğu her meselede uygulamaya konulamaz. Söz konusu kâidenin uygulanması bazı şartlara bağlıdır. Bu şartlar şu şekilde sıralanabilir.

1. Kâide uygulanırken, başka müctehidlerin hilâfına düşülmemelidir.¹⁹ Söz gelimi, Şâfiî mezhebine göre vitir namazının iki rekât kılınıp selam verildikten sonra ayrıca bir rekât şeklinde (fasletilerek) kılınması, üç rekâtı bir selamla (vasledilerek) kılınmasından daha faziletlidir. Bu meselede Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) hilâfı dikkate alınmaz. Zira Ebû Hanîfe'ye göre üç rekâtı birlikte kılmak vacipken; İmâm Malik ise faslederek kılmamanın vacip olduğu görüşündedir.²⁰ Şâfiî mezhebinde de faslederek kılmak daha faziletli olduğundan bu görüşle uyumlu olan İmâm Mâlik'in içtihadı, Ebû Hanîfe'ninkine öncelenmiştir.

Şâfiî fakih Rûyânî (ö. 502/1108), bazı meselelerde ihtiyât gerekçesiyle hilâftan çıkılmaya çalışıldığı ama aynı tavrın neden vitir namazında gösterilmediği sorusuna “Vitir namazının fasl ile kılınması hakkında çok sayıda meşhur hadis bulunması nedeniyle Ebû Hanîfe'nin hilâfına riâyet edilmediği” cevabını vermiştir.²¹ Rûyânî'nin verdiği cevaptan, bu meselede aşağıda zikredilecek olan sahih sünnete ters düşmesi sebebiyle de mezkûr hilâftan çıkılmaya çalışılmadığı anlaşılmaktadır.

2. Kâidenin uygulanması, müctehidin zannına göre sâbit olmuş sahih bir sünnete muhâlefet²² veya mezhebine göre mekrûh olan bir şeyi yapma gibi şer'an yasaklanmış bir fiile neden olmamalıdır.²³ Bu sebeptir ki namazda rükû ve i'tidâle yapılırken ellerin kaldırılması elliye yakın sahâbîden rivâyet edildiği için Hanefîlerin bunu çok hareket sayarak namazın bâtil olmasına sebebiyet vereceği görüşü²⁴ dikkate alınmamıştır.²⁵ Yine Ahmed b. Hanbel'e (ö. 241/855) göre şek (Şa'bân ayının otuzuncu) günü havanın bulutlu olması nedeniyle Ramazan hilalinin görülememesi durumunda oruç tutmak vaciptir.²⁶ Şâfiî mezhebine göre ise şek günü nafil oruç tutmak helal değildir. Heytemî (ö.

¹⁶ Muhammed b. Ahmed el-Buhûtî/Halvetî, *Hâşiyetü'l-Halvetî 'alâ Müntehâ'l-İrâdât*, thk. Sâmî b. Muhammed b. Abdillâh es-Sukayr- Muhammed b. Abdillâh b. Sâlih el-Lüheydân (Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011), 2/344.

¹⁷ Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, 2/88.

¹⁸ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/111-112.

¹⁹ Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 2/23; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 137.

²⁰ Süleymân b. Muhammed b. Ömer el-Büceyrimî eş-Şâfiî, *el-Büceyrimî 'alâ'l-Hatîb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/58. Mezhepteki müftâ bih görüş bu olmakla birlikte, bazı Şâfiî fakihleri Ebû Hanîfe'nin hilâfından çıkmayı öncelemiştir. Bkz. Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 4/13.

²¹ Ebû'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâil er-Rûyânî, *Bahru'l-mezheb fi furû'l-mezhebi's-Şâfiî*, thk. Târik Fethî es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 2/319.

²² Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 3/196; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 2/23; Şehâbuddîn Ahmed b. Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc* (Mısır: Matba'atu Muhammed Mustafa, ts.), 3/350; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 137; Büceyrimî, *el-Büceyrimî 'alâ'l-Hatîb*, 2/211.

²³ Kâdî Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Muhammed. b. Ahmed el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, ts.), 2/1085; Ebû'l-Abbâs Necmuddîn Ahmed b. Muhammed İbnü'r-Rif'a, *Kifâyetü'n-nebih şerhu't-Tenbîh*, thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsellum (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 4/188; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/112; Muhammed Emîn/İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenviri'l-Ebsâr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dâru Âlemi'l Kutub, 1423/2003), 1/278-279.

²⁴ Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî/İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir 'alâ'l-Hidâye şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, ta'lik, Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2003), 1/452.

²⁵ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 137; Büceyrimî, *el-Büceyrimî 'alâ'l-Hatîb*, 2/211.

²⁶ Şemsuddîn Ebû'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *Şerhu'l-kebir*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire Dâru'l-Hicr, 1993/1414), 7/331.

974/1567) ve Şirbînî (ö. 977/1570), Ahmed b. Hanbel'in görüşünün dikkate alınarak o gün oruç tutmanın neden müstehap görülmediği sorusunu "Çünkü biz sarîh sünnete muhâlefet eden hilâfa riâyet etmeyiz. Bu meselede de 'Eğer o gün bulutlu olursa Şa'bân ayını otuza tamamlayın!'²⁷ hadisi bulunmaktadır" cevabını vermiştir.²⁸ Dahası Hanefî mezhebine göre secdeden kalkarken bir yere dayanmamak ve celsetü'l-istirâha²⁹ yapmamak sünnet iken; Şâfiîlere göre ise yapmak sünnettir. Bu nedenle, Hanefîlere göre hilâftan çıkmak için bu fiillerin yapılması mekrûh görülmüştür.³⁰ Çünkü bu durumda Hanefî mezhebine uyan kişi, kendi mezhebinde mekrûh sayılan bir eylemi yapmış olmaktadır.

3. Karşı görüşün hatalı sayılamayacak şekilde delili güçlü olmalıdır.³¹ Delilinin zayıf olması halinde karşı görüş nazara alınmaz.³² Dolayısıyla bir meselede ihtilafın olması, kâidenin uygulanması için tek başına yeterli değildir. Hilâfa riâyette gerekli olan asıl unsur, karşı görüşün delilinin güçlü olmasıdır.³³ Nitekim 'İzz b. Abdisselâm (ö. 660/1262), delillerin güçlülük dereceleri bakımından birbirine yakın oldukları ve diğer görüşün tümüyle reddedilemediği durumlarda, doğru olma ihtimaline binâen, kâidenin uygulanmasının müstehap olduğunu söylemektedir.³⁴ Zerkeşî'ye (ö. 794/1392) göre de İmam Şâfiî, kendi görüşünün doğru olduğunu düşündüğü ancak diğer görüş ya da görüşleri kesinlikle yanlışılamadığı meselelerde hilâfa riâyet etmiştir. O, İmâm Şâfiî'nin bir mesele hakkında zann-ı galible sabit olan hükmü ihlal etmeyecek tarzda hilafa riayet ettiğini ve bunların çoğunun ihtiyât ve vera' kâbilinden olduğunu ifade eder. Yine bu bağlamda Kurtubî (ö. 671/1273), İmâm Mâlik'in ihtilâflı olan her konuda hilâfa riâyet ettiğini söyleyenleri cahillik ve insafsızlıkla suçlamış ve onun karşı görüşün delilinin güçlü olması durumunda bunu yaptığını söylemiştir.³⁵ Nitekim karşı görüşün delilinin zayıflığı sebebiyle, Şâfiî mezhebinde seferî kişinin (aşırı zorlanmadan) yapabileceği durumda oruç tutmasının daha faziletli olduğu ifade edilmiştir. Bu meselede seferînin tuttuğu orucun sahih olmadığını söyleyen Davûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) görüşü dikkate alınmamıştır.³⁶ Her ne kadar Cüveynî (ö. 478/1085), muhakkik âlimlerin zâhir ehlinin hilâfını gözetmediklerini söylese de³⁷ ileride de görüleceği üzere Zâhirîlerin görüşleri bazı meselelerde dikkate alınmıştır.³⁸ Kanatimizce bunda delillerinin güçlü olması etkili olmuştur. Yine 'Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732) âriye olarak alınan cariyeyle cimâ etmeyi mübâh gördüğü rivâyet edilmesine rağmen âriye aldığı câriye ile cimâ yapan kişiye had cezasının uygulanmasının vacip olduğu belirtilmiştir. Zira bu görüşün ona isnadı sahih yollarla gelmemiştir. Kaldı ki mezkûr rivâyet sahih olarak gelse bile -had cezasının uygulanmaması noktasında- zayıf bir şüphe sayılıp, cezanın uygulanmasına etkisinin olmadığı ifade edilmiştir.

Bu yöntem, sadece diğer mezhep görüşlerine karşı uygulanmamıştır, bazen mezhep içindeki farklı görüşler de zayıf delillere dayandığı için dikkate alınmamıştır. Örneğin; resim yapmanın haram

²⁷ Buhârî, "Savm", 11 (No. 1909); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991/1412), "Sıyâm", 11 (No. 1081).

²⁸ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/417; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2/164.

²⁹ İkinci secdeden kıyama doğrudan kalkmadan önce hafifçe oturduktan sonra kıyâma gitmek.

³⁰ İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 1/279.

³¹ Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/112; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 137.

³² Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/129.

³³ Bedruddîn Muhammed b. Bahâdur b. Abdullah Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulkâdir Abdullah el-'Ânî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1413/1992), 6/266.

³⁴ 'İzzeddîn b. Abdisselâm, *el-Kavâ'idü'l-kübra/kavâ'idü'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm*, thk. Nezîh Kemâl Hammâd - Osmân Cum'a Damîriyye (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1421/2000), 1/370.

³⁵ Zerkeşî, *el-Bahrü'l-Muhît*, 6/265.

³⁶ Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî vd. (Mısır: İdâretü't-Tibâati'l-Muniriyye, 1347), 6/193 ve 247.

³⁷ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 137.

³⁸ Zâhirîlerin icmâ ehli oluşuna dair tartışmalar için bk. Yusuf Eşit, "Fıkıh Usûlünde İcmâ Ehliyeti Tartışmaları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 175-176.

kılınmasının nedeninin o dönemdeki insanların putlara tapılan zamana yakın olması olduğunu söyleyen Şâfiî fakihî İstahrî'nin (ö. 328/940) görüşü dikkate alınmamıştır. Ancak Zerkeşî'nin belirttiğine göre Kaffâl (ö. 417/1026), ihtiyâta uygun olması halinde delili zayıf olsa bile muhâlif görüşün dikkate alınacağını söylemiştir.³⁹ İstahrî'nin görüşünün dikkate alınmamasının ise dayandığı delilin zayıf görülmesinin yanı sıra güçlü görüşe göre haram olan bir fiilin yapılmasına sebep olması hasebiyle ihtiyâta aykırılık teşkil etmesinden kaynaklandığı söylenebilir.

4. Farklı görüşleri cem'etmenin mümkün olması gerekir. Farklı görüşlerin cem edilmesinin mümkün olmadığı durumda kişi, hilâfa riayet için râcih/güçlü/müftâ bih olduğuna inandığı görüşü terkedip mercûh/zayıf görüşle amel edemez.⁴⁰ Çünkü bu durumda kişi, zann-ı galibine göre doğru olduğuna inandığı için amel etmesi gereken görüşü terketmektedir ki; bu şekilde davranmak caiz değildir.⁴¹ Zerkeşî, Şâfiî'nin hilâfa riayet ettiği meselelerin genelinde farklı görüşlerin cem' edilmesinin mümkün olduğunu söylemiştir. Önceden de değinildiği üzere o, Şâfiî'nin bir mesele hakkında zann-ı galible sabit olan hükmü ihlal etmeyecek tarzda hilafa riayet ettiğini ve bunların çoğunun ihtiyât ve vera' kâbilinden olduğunu ifade eder.⁴² Dolayısıyla haram-vâcip gibi birbirine zıt olan hükümlerin cem' edilmesi mümkün olmadığından kişi, bağlı bulunduğu mezhebi taklit eder ya da ictihâd derecesindeyse bunlardan birini tercih eder. Söz gelimi; bazı Şâfiî âlimlerine göre imâmdan önce Fâtiha süresini okuyanın, tekrar fatihayı okuması gerekir. Diğer bir gruba göre ise Fâtiha'nın iki kere okunması namazı bâtil eder. Mezkûr iki görüşten birini benimseyenin hilâfa riayet ederek diğer görüşle de amel etmesi mümkün değildir.⁴³ Buna ilaveten İbn-i Âbidîn'in (ö. 1252/1836) getirdiği şu örnek de verilebilir; Hanefilere göre sabah namazının isfâr vaktinde⁴⁴; Şâfiîlere göre ise tağlîs⁴⁵ vaktinde kılınması sünnettir. Bu durumda iki görüşün cem' edilmesi mümkün değildir. Bu nedenle İbn-i Âbidîn'in de belirttiği gibi Hanefî mezhebini taklit eden biri, hilâfa riayet ederek sabah namazını tağlîs vaktinde kılması uygun bir yaklaşım olmaz.⁴⁶ Farklı görüşlerin cem' edilmesinin mümkün olduğu örneklere ileride yer verileceğinden burada ayrıca irdelenmeyecektir.

5. Hilâfa riayet, icmâya aykırı olmamalıdır. Nakledildiğine göre İbn Süreyc (ö. 306/918), abdestte yüzü kulaklarla birlikte yıkar; başla birlikte kulakları da mesheder ardından kulakları ayrıca meshedermiş. Böylece hem kulakların yüzden hem baştan hem de onların müstakil bir organ olduğunu söyleyenlerin hilafından çıkmaya çalışmış. O, bu şekilde icmâya aykırı davranmıştır. Çünkü bunların tümünün aynı abdestte yapılacağını söyleyen hiçbir müctehid yoktur.⁴⁷ İbn Salâh (ö. 643/1245) da İbn Süreyc'in bu şekilde hilâftan çıkmadığını, aksine tüm görüşleri bir araya getirdiğini ve hiç kimsenin bu kanaatte olmadığını söylemiştir. Ancak Nevevî'ye göre bu, icmayla mahzurlu olmayıp aksine güzel görülen bir durumdur; nitekim buna benzer birçok meselede âlimler, hilaftan ancak bunların yapılmasıyla çıkılabiliyorsa İbn-i Süreyc gibi yapmanın müstehap olduğunda ittifak etmiştir. Ona göre doğru olan, İbn-i Süreyc'in yaptığının güzel görülen bir durum olarak görülmesidir.⁴⁸ Nevevî, bu hususta onu yanlışlayanların aslında hata yaptıklarını ifade etmiştir.⁴⁹ İmrânî (ö. 558/1163) ve Nevevî'nin de ifade ettiği gibi İbn Süreyc, bunu ihtiyât nedeniyle yapmıştır.⁵⁰

³⁹ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/130.

⁴⁰ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/131-132; Büceyrimî, *el-Büceyrimî 'alâ'l-Hatîb*, 2/211.

⁴¹ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/131-132.

⁴² Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 6/265.

⁴³ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/132.

⁴⁴ Ortalığın aydınlanmaya başladığı vakit.

⁴⁵ Fecr-i sâdik doğduktan sonraki ortalığın henüz ağarmadığı vakit.

⁴⁶ İbn-i Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 1/279.

⁴⁷ Zerkeşî, *el-Mensûr*, 2/131.

⁴⁸ Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 1/416-417.

⁴⁹ İmâm en-Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1412/1991), 1/61.

⁵⁰ Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebi'l Hayr b. Sâlim el-Yemenî el-İmrânî eş-Şâfiî, *el-Beyân fi mezhebi'l-İmami's-Şâfiî*, i'tinâ, Kâsım Muhammed en-Nurî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000/1421), 1/130; Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 1/417.

Bu bağlamda Zerkeşî'nin zikrettiği bu şartın, mezhebin önde gelen muhakkik âlimleri arasında tartışmalı olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. İlişkili Kavramlar

Bu başlıkta *el-hurûc mine'l-hilâf* kâidesiyle yakın ilişkili olan “murâ'âtu'l-hilâf” ve “ihtiyât” kavramlarına değinilecektir.

1.2.1. Murâ'âtu'l-Hilâf

“Murâ'âtu'l-hilâf/مراعاة الخلاف” tamlamasındaki “murâ'ât/مراعاة”, “راعى” fiilinden türemiş olup lügatta “gözlemek, gözlemlemek, gözetmek, bakmak, kulak vermek ve korumak” gibi birçok anlamı bulunmaktadır.⁵¹ Bu bağlamda kısaca “hilâfı gözetip dikkate alma” şeklinde ifade edilebilir. Nitekim aralarındaki anlam benzerliğinden dolayı çoğunlukla “hurûc mine'l-hilâf” ile eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.⁵² Ancak Mâlikî doktrininde bu kavram farklı bir muhtevaya bürünmüştür. Bu sebeple bazen anlam karmaşası yaşandığı görülmektedir. Söz gelimi Mâlikî fakih İbn-i Rüşd el-Cedd'e (ö. 520/1126) göre *murâ'âtu'l-hilâf*, istihsânın bir türü olup mezhepteki asıllardan biridir. O, bu kavramı şu örneklerle açıklamaktadır: Mâlikî mezhebine göre az miktardaki suya düşen necâset, suyun vasıflarını değiştirmemesi halinde temiz sayılır ve onunla abdest alınabilir. Ancak böyle bir durumda Mâlikî âlimler, mezkûr suyun necis olacağını söyleyenlerin görüşünü dikkate alarak kişinin o suyla abdest almamasını ve (başka bir su yoksa) teyemmüm yaparak namaz kılmasını; söz konusu suyla abdest alıp namaz kılmışsa ve henüz vakit çıkmamışsa namazı iade etmesi gerektiğini söylemişlerdir. Anlaşılacağı üzere bu örnek *el-hurûc mine'l-hilâf* ile örtüşmektedir. İbn Rüşd el-Cedd, bunun ardından Mâlikî mezhebine göre fâsid olduğu için feshedilmesi gereken -ancak fâsidliği hususunda âlimler arasında ittifâk olmayan- nikâh akdinin boşamayla sonlandırılması gerektiğini ve böylesi durumda mîras ve boşama hükümlerinin câri olduğunu ifade etmiştir. O, bu anlamdaki *mûrâ'âtu'l-hilâf* örneklerinin sayılamayacak kadar çok ve bilinmemesi mümkün olmayacak kadar meşhur olduğunu söylemiştir.⁵³ Bu örnek, aşağıda zikredileceği üzere Mâlikî usulünde ayrı bir anlam kazanan *mûrâ'âtu'l-hilâf* ile paralellik arz etmektedir.

Mâlikî fakih Ebü'l-Abbâs el-Kabbâb (ö. 779/1377-1378), *murâ'âtu'l-hilâf* “iki delilden her birine kendi hükmünü vermek” şeklinde tanımlamıştır. Şöyle ki, müctehid gerekli tahkikatı yaptıktan sonra kendince iki delilden güçlü olanı tercih eder ancak hala diğer delille amel etmeye meylî devam etmektedir. Bu tür meselelerde *murâ'âtu'l-hilâf*ın uygulanması güzel karşılanmıştır. Bununla birlikte başlangıçta gâlib zannına göre güçlü olan delille sabit olan (yani ercah/güçlü) görüşle amel eder. Ancak diğer görüşe (mercûh/zayıf) göre sahih olan fakat ercah görüşe göre bâtil olan bir akit veya ibadetin vukû bulması halinde müctehid, *murâ'âtu'l-hilâf*a göre hüküm verir yani ercah görüşle amel ederek mezkûr akdi feshetmez veya ibadetin bâtil olduğunu söylemez. Müctehidin zannına göre delilin kuvvetli olduğu açık olup, iki delilden birinin sıhhati ona göre kesin olması halinde ise diğer delille amel edemez ve *murâ'âtu'l-hilâf*a göre hüküm veremez.⁵⁴ Özetle böylesi bir durumda mesele vukû bulmadan önce “yasaklayıcı delil” daha kuvvetliken; vuku bulduktan sonra ise “cevâz veren”

⁵¹ Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, “ra-'a-ya”, 38/164-167.

⁵² Bkz. Ebü'l-Velîd el-Kurtubî İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-şerḥ ve't-tevcîh ve't-talîl fi mesâilî'l-Müstahrecc*, thk. Muhammed Huccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1408/1988), 1/46-47; 3/367; 4/157; Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Huccî vd. (Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1994), 1/209; Zerkeşî, *el-Bahrû'l-Muhîr*, 6/265-266; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 137; Hamevî, *Ġamzu 'uyûni'l-besâir*, 2/44; Büceyrimî, *el-Büceyrimî 'alâ'l-Hatîb*, 2/58 ve 211.

⁵³ İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Beyân ve't-taḥşîl*, 4/157.

⁵⁴ Ebü Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *el-Mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli İfrîkiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, thk. Muhammed el-Huccî vd. (Rabât: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye bi'l-Memleketi'l-Mağribiyye – Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1401/1981), 6/388.

delil daha kuvvetli sayılır.⁵⁵ Ancak Venşerîsî'nin (ö. 914/1508) özellikle vurguladığı üzere bu kâidenin uygulanabilmesi için karşı görüşün delilinin kuvvetli olması gerekir. Bu nedenle bazı meselelerde karşı görüşün delili zayıf görüldüğünden mezkûr kâide uygulanmamıştır.⁵⁶

Bu konu, Şâtübî'nin (ö. 790/1388) verdiği şu örnekle daha da somutlaştırılabilir: Rasûlullah (s.a.v.) "Velisinin izni olmaksızın evlenen kadının nikâhı bâtıldır, bâtıldır, bâtıldır"⁵⁷ buyurduğu için bu şekilde yapılan evlilik akdi bâtıldır. Ancak zifâf gerçekleşikten sonra bu nikâhı sahih sayanların görüşleri tercih edilerek sahih bir nikâh akidindeki gibi doğan çocuğun miras ve nesep hakkı sabit olur. Nitekim ona göre hadisin devamında "Zifâf olması durumunda kadının mehir hakkı vardır" ifadesi de bu durumu desteklemektedir. Aksi takdirde taraflara zinâ etmiş gibi muamele edilmesi gerekirdi. Dolayısıyla sahih olup olmadığı hakkında ihtilaf olan nikâh akidinin zifaktan sonra bilinmesi durumunda *murâ'âtu'l-hilâf* kâidesi tatbik edilerek bu tür nikâhı sahih sayanların görüşlerine göre hüküm verilir.⁵⁸

Mâlikîlerin yorumladıkları şekliyle *murâ'âtu'l-hilâf*ın meşruiyeti hakkında ihtilâf bulunmaktadır. İbn-i Abdilber (ö. 463/1071) gibi Mâlikî fakihlerin de arasında bulunduğu âlimler *murâ'âtu'l-hilâf*ı hukukta ikilem oluşturması gibi nedenlerle kabul etmemişlerdir.⁵⁹ Bu açıdan *el-hurûc mine'l-hilâf* ile aralarında farklılık bulunmaktadır. Zira -belli şartları hâiz olması şartıyla- hurûc mine'l-hilâfın fikhî meselelerde tatbîkinin müstehap oluşunda fukahâ arasında görüş birliği varken; *murâ'âtu'l-hilâf* hakkında ihtilâf vardır. İkinci önemli farklılık ise *hurûc mine'l-hilâf*ta amel dairesi daraltılarak bir anlamda zorlaştırma varken; *murâ'âtu'l-hilâf*ta amel dairesinin genişlettilerik kolaylaştırma prensibinin uygulandığı görülmektedir. Bu durum şu şekilde açıklanabilir:

Kişinin veresiye olarak sattığı birinden aynı malı peşin olarak daha düşük bedelle satın alması anlamına gelen "'îne" satışı⁶⁰, Mâlikî mezhebine göre haramdır dolayısıyla da bâtil bir akitir.⁶¹ Şâfiî mezhebine göre ise caizdir.⁶² Mâlikî mezhebini taklit eden bir âlim, ilkin bu akdin haram ve geçersiz olduğuna hükmeder. Ancak söz konusu akit meydana geldikten sonra *murâ'âtu'l-hilâf* gereğince akdin feshedilmesinin neden olabileceği olumsuzlukları göz önünde bulundurarak Şâfiî mezhebinin verdiği cevaz hükmüne göre fetvâ verir. *Hurûc mine'l-hilâf*ta ise Şâfiî mezhebini taklit etmesine ve bu mezhepte "'îne" satışı câiz olmasına rağmen kişinin, Mâlikî mezhebinde mezkûr akdin haramlığını göz önünde bulundurarak "'îne" satışından uzak durmasının gerekliliğinin ifade edilmesi örnek gösterilebilir.⁶³ Örnekten de anlaşılacağı üzere bir diğer fark ise *murâ'âtu'l-hilâf* istihsan ve sedd-i zerâ' gibi gerekçelerle meselenin vukuundan sonra; *el-hurûc mine'l-hilâf* ise ihtiyât nedeniyle meselenin vukuundan önce uygulanmaktadır.

⁵⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Muwâfakât fi usûli's-şerî'a*, tlk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan (b.y.: Daru İbni 'Affân 1417/1997), 5/191.

⁵⁶ Ebû Abbâs Ahmed b. Yahyâ el-Venşerîsî, *Uddetü'l-burûk fi cem'i mâ fi'l mezheb mine'l-cumû' ve'l-furûk*. thk. Hamza Ebû Fâris (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 1410/1990), 235-236.

⁵⁷ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevra et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (b.y.: Şirketu Mektebe ve Matba'a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 1968/1388), "Nikâh", 14 (No. 1102).

⁵⁸ Şâtübî, *el-Muwâfakât*, 5/191. Şâtübî'nin *murâ'âtu'l-hilâf* düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muharrem Kılıç, "Hukuki Görüş Ayrılıkları (İhtilâf) ve Hilâf'a Riayet (Mürââtü'l-Hilâf) İlkesi Konusunda Şâtübî'nin Yaklaşımı", *Marife Dergisi* 5/2 (Güz 2005), 55-73.

⁵⁹ Muhtâr Kavâdirî, *Murâ'âtu'l-Hilâf ve Eseruhu fi Fikhi'l-İslâmî* (İslamabad: Câmî'tü'l-İslâmîyyetü'l-Âlemiyye, Külliyyetü's-Şerî'a ve'l-Kânûn, Yüksek Lisans Tezi, 1999-2000), 105-116. *Murâ'âtu'l-hilâf*ın hüccet değeri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Fatih Orhan, "Fıkıh Usûlünde Murâ'âtu'l-Hilâf ve Hüccet Değeri", *Usûl İslam Araştırmaları* 29, (Bahar 2018), 97-122.

⁶⁰ Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 4/574; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/418-419.

⁶¹ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Rüşd (el-Hafid) el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402/1982), 2/141-142.

⁶² Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 4/574; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 3/418-419.

⁶³ Bkz. İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Beyân ve't-tahşîl*, 15/342; Şemsuddîn b. Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbidîn er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/477. Mâlikî mezhebindeki *murâ'âtu'l-hilâf* ve örnekleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Muhtâr Kavâdirî, *Murâ'âtu'l-Hilâf ve Eseruhu fi Fikhi'l-İslâmî* (İslamabad: Câmî'tü'l-İslâmîyyetü'l-Âlemiyye, Külliyyetü's-Şerî'a ve'l-Kânûn, Yüksek Lisans Tezi, 1999-2000),

Her iki kâide de karşı görüşün delilinin kuvvetli olmasının gerekmesi ve hilâfın gözetilmesi dahası farklı görüşlere tahammül ve hoşgörü gösterilmesi, aralarındaki benzerlikler olarak zikredilebilir.⁶⁴

1.2.2. İhtiyât

“İhtiyât/احتياط” kelimesi, lügatta “ihtâta/احتاط” fiilinden türemiş olup, “kuşatmak, sarmak, korumak, toplamak, kesin ve güvenli olanı almak” gibi birçok anlamı ihtiva etmektedir.⁶⁵ Bir fıkıh terimi olarak ise Ali İhsan Pala tarafından “İştibaha konu olan meselede mükellefin, farz veya mendûbun lehinde, haram veya mekruhun aleyhinde olmak üzere, hükümlerin delillerini kuşatıcı ve sorumluluktan kesin çıkmasını sağlayıcı tarzda; yapmak veya yapmamak şeklinde tutum sergilemesi” şeklinde tanımlanmıştır.⁶⁶

El-hurûc mine'l-hilâf kâidesinin işletildiği yerlerde sık sık ihtiyât⁶⁷ ve onunla ilişkili olan vera⁶⁸ kavramlarına yer verildiği görülmektedir. Vera'ı “sakıncalı şeylerden sakınmak için sakıncalı olmayanlardan uzak durmak” şeklinde tanımlayan Karâfi, hurûc mine'l hilâfı verâ'dan saymıştır.⁶⁹ Örneğin; Şâfiî mezhebine göre kırâat esnasında kelimeleri art arda okumak (muvâlât), namazın rûknü olup sadece nefes alıp vermek için ara verilebilir. Kırâatı yaparken, hapşırın kişinin “Elhamdülillâh” demesi gibi namaza taalluk etmeyen zikirler muvâlata zarar verir ve dolayısıyla kişinin kırâatı baştan alması gerekir. İmâmın, kırâat yaparken tıkanıp susması durumunda (imâmın kaldığı yerden kırâate devam etmesi için) me'mûmun kırâat yapması esah görüşe göre muvalâta zarar vermez ve kişi kaldığı yerden kırâate devam eder. Fakat Şâfiî mezhebindeki esah görüşün mukâbili olan zayıf görüşe göre ise bu durum, muvâlata zarar verir ve me'mûm kiraate baştan başlamalıdır. Çünkü bu, onlara göre namazın maslahatından değildir. Bu nedenle Şirbîni, kişinin hilâftan çıkarak kiraatine yeniden başlamasının ihtiyâtın gereği olduğunu söylemiştir.⁷⁰ Yine Nevevî, kişinin hilâftan çıkarak ihtiyâta uymasının gerektiği hususları alışkanlık haline getirmesinin önemine dikkat çekmiş ve Şâfiî mezhebinde başın tümünün meshedilmesi farz olmamasına rağmen bu görüşte olan fakihler bulunması nedeniyle başın tümünün⁷¹ ve kulakların meshedilmesini, abdestte pazu ve bacakların yıkanması vb. meseleleri buna örnek vermiştir.⁷²

Örneklere de anlaşılacağı üzere ihtiyât kavramında da el-hurûc mine'l-hilâf gibi diğer görüşlerin göz önünde bulundurulması şüpheli durumlardan uzak durulması amaçlanmaktadır. Böylelikle birbirinden farklı olan görüşlerin bir arada uygulanması sağlanmaktadır. Bu bağlamda 'İzz b. Abdisselâm, şerîatin haram ve mekrûhların yapılmamasında olduğu gibi vâcip ve mendûpların yapılması hakkında da ihtiyâtı gözettiğini ifade etmektedir.⁷³ Ancak Nevevî'nin vurguladığı gibi ihtiyât ya da vera', vesvese düzeyinde olmamalıdır. Söz gelimi, bir şeyin mübâh olduğuna dair sahih bir hadis olup ona zıt bir hüküm bildiren hadis olmadığı ve bu hadisi başka bir şekilde tevîl etmek

⁶⁴ İki kâide arasındaki ilişki için bkz. Ali İhsan Pala, “Fıkıhî İhtilâfların Uzlaşımına Katkısı Açısından 'Murâ'âtu'l-Hilâf' ve 'el-Hurûc mine'l-Hilâf' İlkeleri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14/28 (Ekim 2016), 607-609.

⁶⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr el-İrîkî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.), “ha-ve-da”, 7/279.

⁶⁶ Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 24.

⁶⁷ Bkz. Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 2/1084, Rûyânî, *Bahru'l-mezheb*, 1/171; 2/319 ve 3/275; 'İzzeddîn b. Abdisselâm, *el-Kavâ'idü'l-Kübra*, 1/369; Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 1/417 ve 9/344; Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*, 10/63; Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebir*, 1/366; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/111-112; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 137.

⁶⁸ Bkz. Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 9/ 344; Karâfi, *el-Furûk*, 4/368; Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 1/111-112; Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhît*, 6/265.

⁶⁹ Karâfi, *el-Furûk*, 4/368.

⁷⁰ Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/356.

⁷¹ Ayrıca bkz. Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 1/402; Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 1/350; Bedruddîn Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebîbekir el-Esedî eş-Şâfiî /İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*, i'tinâ, Enver b. Ebîbekir Şeyheyî'd-Dâğîstân (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011/1432), 1/142; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/232; Şirbîni, *Muğni'l-muhtâc*, 1/189.

⁷² Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 1/465.

⁷³ 'İzzeddîn b. Abdisselâm, *el-Kavâ'idü'l-Kübra*, 1/370.

imkânsız ya da uzak bir ihtimal olması durumunda bu hadisin hilâfına hüküm verenlerin görüşleri dikkate alınmaz. Dahası onların görüşü o meselenin hükmü hakkında bir şüphe doğurmaz. Böyle bir meselede karşı görüşü dikkate almak, övülen ve teşvik edilen vera' türünden değildir. Yine delili haber-i vâhid olan ancak mübâh olduğunda ittifak olan bir mesele hakkında bir kişinin, bazı insanların haber-i vâhidi delil kabul etmemeleri nedeniyle mübah olan şeyden imtinâ' etmesi, ona göre vera'/takva değil; vesvesedir.⁷⁴

1.3. Hilâf Çeşitleri ve Dikkat Edilmesi Gereken İlkeler

'İzz b. Abdisselâm, Şâfiî mezhebinin büyük âlimlerinin, hakkında görüş ayrılığı olan meselelerde mutlak anlamda hurûc mine'l-hilâfın o konuda açmaza girmekten daha faziletli olduğunu söylediklerini ancak mutlak olarak tüm ihtilaflı konularda bu kâidenin uygulanamayacağını belirterek hilâfı şu üç kısma ayırır:⁷⁵

1. İhtilâf, bir meselenin caizliği ile haramlığı hakkında ise haramdan uzaklaşılarak hilâftan çıkmak daha faziletlidir.⁷⁶ Bu durumda haramdan kaçınmaya öncelik verilir. Çünkü haramın olduğu yerde ihtiyatlı davranmak daha uygundur.⁷⁷ Nevevî, bunu şöyle açıklamaktadır: Şâfiî mezhebine göre kesilirken besmele çekilmemiş hayvanın etini yemek mübâhken; âlimlerin çoğunluğuna göre ise haramdır. Bu nedenle besmele çekilmeden kesilen hayvanın etini yemeyerek hilâftan çıkmak vera'ın gereğidir. Ona göre bu tür yerlerde vera' nedeniyle haram olduğu söylenen bir şeyi yapmamak teşvik edilmekte ve güzel görülmektedir.⁷⁸ Yine Şâfiî mezhebine göre mütemekkin (mak'adı yere bitişmiş) şekilde uyuyanın abdesti bozulmaz. Dolayısıyla Şâfiî mezhebine göre bu abdestle namaz vb. ibadetlerin yapılması caizdir. Ancak Şâfiî âlimlerinden Büveyfî (ö. 231/846) ve Müzenî'nin (ö. 264/878) de arasında bulunduğu bazı âlimlere göre⁷⁹ bu kişinin abdesti bozulduğu için mezkûr ibadetleri yapması câiz değildir. Bu nedenle hilâftan çıkmak için mütemekkin vaziyette uyuyanın abdest alması müstehap görülmüştür.⁸⁰

2. İhtilâf, bir meselenin müstehap ile vacipliği hakkında ise söz konusu şeyi yapmak daha faziletlidir.⁸¹ Söz gelimi; Şâfiî mezhebine göre guslederken ağzı ve burnu suyla çalkalamak sünnet iken Hanefîlere ve bazı Şâfiîlere göre ise vaciptir. Bu sebeple hilaftan çıkmak için bunları terkedenin dönüp ağzını ve burnunu çalkalaması müstehap sayılmıştır.⁸²

3. İhtilâf, bir husûsun meşru/şer'î olup olmadığı hakkındaysa o fiili yapmak daha faziletlidir. Örneğin; namazda Fâtiha'nın başında besmeleyi okumak Şâfiî'ye göre vacipken; Mâlik'e göre mekruhtur. Bu durumda besmeleyi okumak daha faziletlidir. Yine Şâfiî'ye göre namazda rukûya giderken ve rükûdan kalkarken elleri kaldırmak sünnetken; Ebû Hanîfe ve bir rivayete göre Mâlik'e göre ise sünnet değildir. Bu durumda Şâfiî mezhebini taklit eden kişi, hilâfa dikkat etmeksizin ellerini kaldırır. Aynı durum güneş tutulması namazının kılınması hakkında da geçerlidir.⁸³ 'İzz b. Abdisselâm'ın zikrettiği bu şart, sarîh sünnete muhâlefet etmeme ve mezhebindeki hükmü ihlal etmeden hilâfa riâyet edilmesiyle doğrudan ilgili gibi durmaktadır. Dolayısıyla kuvvetli delillerle meşrûiyeti ispatlanmış ancak başkalarının meşrû görmediği meselelerde hilâfa riâyet edilmez.

⁷⁴ Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 9/344.

⁷⁵ 'İzzeddîn b. Abdisselâm, *el-Kavâ'idü'l-Kübra*, 1/369.

⁷⁶ Hafîb el-Bağdadî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/428; 'İzzeddîn b. Abdisselâm, *el-Kavâ'idü'l-Kübra*, 1/369.

⁷⁷ Zerkeşî, *el-Bahru'l-Muhîr*, 6/265. Maslahat-mefsedet çatışmasında geçerli olan ilkeler için bk. Bekir Karadağ, "İslam Hukukunda Maslahat-Mefsedet Dengesi", *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, Ed. Abdülcelil Bilgin-Yusuf Aydın (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 230-235.

⁷⁸ Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 9/344.

⁷⁹ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 1/270-271

⁸⁰ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 1/271; Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/144.

⁸¹ 'İzzeddîn b. Abdisselâm, *el-Kavâ'idü'l-Kübra*, 1/369.

⁸² Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 1/390.

⁸³ 'İzzeddîn b. Abdisselâm, *el-Kavâ'idü'l-Kübra*, 1/369-370.

‘İzz b. Abdisselâm ‘İzz b. Abdisselâm’ın zikrettiği bu maddelerden de istifade ederek hilâf çeşitlerine ve hilâfa riâyet edilirken dikkat edilmesi gereken ilkelere şunları da eklemek mümkündür:

4. İhtilâf, bir meselenin mübahlığı ile vacipliği arasında olursa o fiili yapmak daha faziletlidir. Aslında bunun birinci kısma eklenmesi de mümkündür. Zira tek bir zıttı olması durumunda bir şeyi emretmek, aynı zamanda onun zıttından nehyetmek anlamına da gelmektedir.⁸⁴ Örneğin; Şafîî mezhebine göre kişinin ikâmet ettiği yer ile Mekke arasında -yolculuk mesafesi olan- iki merhale (yaklaşık 90 km) veya daha fazla mesafe olması durumunda ona haccın farz olması için (satın alarak veya kiralarak) binek temin edebilecek gücünün de bulunması gerekir. Bu sebeple söz konusu kişinin yürüyerek hacca gitmesi vacip olmamakla birlikte mübâhtır. Fakat İmâm Mâlik’in de arasında bulunduğu bazı fakîhler, binekleri olmasa da aşırı derecede zorlanmadan yürüyerek gidebilen kişilere haccın vacip olduğu görüşünde olduğundan⁸⁵ hilâftan çıkmak için bineği olmasa da yürüyerek hacca gitmenin müstehap olduğu ifade edilmiştir.⁸⁶

Aynı durum diğer mezheplerde de görülmektedir. Örneğin; İmâm Mâlik’e göre teyemmümde “*el*”’in sınırı, bileğe kadar olup; kişinin burayı toprak veya aynı hükümde olan bir şeyle meshetmesi yeterlidir. Ancak meshin dirseklere kadar yapılmasının farz olduğu görüşünde olan âlimler de bulunduğundan o, henüz vakit çıkmamışsa bileğine kadar mesheden kişinin tekrar teyemmüm yapması gerektiğini söylemiştir. Ancak İmâm Mâlik, omuzlara kadar meshedilmesi gerektiği görüşünde olanların görüşünü şâz olması hasebiyle dikkate almamıştır.⁸⁷ Yine cinsel organına ya da karşı cinsin tenine dokunan veya deve eti yiyen kimsenin -abdesti bazı âlimlere göre bozulacağı için- bu durumdaki kişinin namaz kılmak için abdest alması vaciptir. Hanefîlere göre ise bu durumdaki birinin abdesti bozulmamasına rağmen onlar, hilâftan çıkmak için abdest almanın müstehap olduğunu söylemişlerdir.⁸⁸

5. İhtilâf, bir meselenin mübahlığı ile mekrûhluğu arasında ise o fiilin terkedilmesi daha faziletlidir. Örneğin; ölünün gece defnedilmesi Şafîî mezhebine göre câizdir. Ancak Hasan Basrî (ö. 110/728) bunu mekruh görmüştür. Bu sebeple hilâftan çıkmak için ölünün gündüz vakti gömülmesinin evlâ olduğu ifade edilmiştir.⁸⁹

6. İhtilâf, bir meselenin mekrûhluğu ile sünnet ya da vacip olması hakkında ise kişi kendi mezhebinde mekrûh kabul edilen bir fiili yapmaz; bu durumda kendi mezhebinin taklit eder. Şafîî fakîh Kâdî Merverrûzî’nin (ö. 462/1069) dediği gibi hurûc mine’l-hilâfın uygulanması, kendi mezhebinde haram ya da mekruh kabul edilen bir fiilin yapılmasına neden olmamalıdır. Nitekim ona göre vitir namazının vasledilerek kılınmasında da teşehhüdün terki söz konusu olduğundan bu meselede ihtiyât gerekçesiyle hilaf gözetilmez.⁹⁰ Çünkü kişi üç rekâtı birleştirerek kıldığında birinci teşehhüd sünnet durumuna düşer ve kişi ikinci rekâtın son secdesinden sonra doğruca üçüncü rekâta kalkabilir. Hanefî mezhebinde de mezhepte mekruh kabul edilen bir durumu yapmamak şartıyla hilâfa riâyetin müstehap görüldüğü ifade edilmiştir.⁹¹

Bu konuda farklı tutumların olduğu da görülmektedir. Söz gelimi, Mâlikî mezhebinde cehrî namazlarda me’mûmun, imamın kıraatte belli bir süre susması ya da imamın sesini duymaması

⁸⁴ Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît*, 2/416.

⁸⁵ İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Beyân ve’t-taḥşîl*, 4/10-12.

⁸⁶ Şirbînî, *Muḡnî’l-muhtâc*, 2/211.

⁸⁷ İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Beyân ve’t-taḥşîl*, 1/46-47.

⁸⁸ Ahmed b. Muhammed el-Hanevî, *Çamzu ‘uyûni’l-besâir şerhu kitâbi’l-Eşbâh ve’n-Nezâir* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1405/1985), 2/44.

⁸⁹ İbnü’r-Rif’a, *Kifâyetü’-n-nebih*, 5/134.

⁹⁰ Merverrûzî, *et-Ta’lîka*, 2/1085; İbnü’r-Rif’a, *Kifâyetü’-n-nebih*, 4/188.

⁹¹ Ahmed b. Muhammed b. İsmâ’il et-Tahtâvî, *Hâşiyetü’t-Tahtâvî*, tsh. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî, (Beyrut: Dâru Kutubî’l-İlmiyye, 1417/1998), 584.

durumunda Fâtiha'yı okuması mekruh sayılmıştır. Ancak kişinin Şâfiî mezhebinin hilâfından çıkmayı kastetmesi durumunda mekruh sayılmayacağı belirtilmiştir.⁹² Bu meselede kanaatimizce el-hurûc mine'l-hilâf ile değil; ya bazı Malîkî fakîhlerin de bu görüşte olması nedeniyle⁹³ ya da ileride değinileceği üzere Karâfî'nin tespit ettiği esaslarla uyumlu olarak fetva verildiği söylenebilir. Bu konu aşağıda ayrıntılı olarak irdelenmeye çalışılacaktır.

7. İhtilâf, bir meselenin vâcipliği ile haramlığı ya da caiz olmaması veya sahih sayılmaması hakkında ise kişi, kendi mezhebine göre vacip olanı yapar. Örneğin; Hanefî mezhebine göre Cuma namazının şehirde kılınması, sıhhat şartlarından biridir.⁹⁴ Dolayısıyla köy gibi yerlerde Cuma namazı kılınması caiz değildir.⁹⁵ Şâfiî mezhebine göre ise bir köyde Cuma namazının farz kılınmasına yönelik şartları taşıyan kırk kişi bulunması halinde onlara Cuma namazı farz olur. Öyle ki onların şehre gidip namazı orada kılınmaları durumunda farzı yerine getirmiş olurlar ancak buldukları köyde Cuma namazının kılınmamasına neden oldukları için günahkâr olurlar. Şâfiî mezhebindeki zayıf bir görüş, Ebû Hanîfe'nin görüşünü esas alarak el-hurûc mine'l-hilâf sebebiyle günahkâr olmadıklarını söylese de mezhep âlimleri tarafından bu görüşün yanlış olduğu ifade edilmiştir.⁹⁶

8. İhtilâf, bir meselenin sünnetliği ile haramlığı ya da caiz olmaması veya sahih sayılmaması hakkında ise kişi, kendi mezhebine göre sünnet olanı yapar. Önceden zikredildiği üzere Şâfiî mezhebine göre namazda rükû ve i'tidâle giderken ellerin kaldırılması sünnet olup Hanefîlerin bunu çok hareket sayarak namazın bâtil olmasına sebebiyet vereceğine⁹⁷ dair görüşü Şâfiî alimlerce dikkate alınmamıştır.⁹⁸

9. İhtilâf, bir meselenin haramlığı ile sünnet veya vacip olması hakkında ise mezhebinde haram kabul edilen bir fiili yukarıda da zikredildiği üzere yapmaz.

Bu hususta farklı bakış açılarının da olduğu görülmektedir. Örneğin, Karâfî (ö. 684/1285) *vera'* konusunu ele alırken hilâfa riâyet edilecek meseleleri şu şekilde ayırmıştır:

- I. İhtilâf, bir şeyin mübâhlığı ve haramlığı hakkında ise *vera'* olan onun yapılmamasıdır.
- II. İhtilâf, bir şeyin mübâhlığı ve vâcipliği hakkında ise *vera'* olan bunun yapılmasıdır.⁹⁹
- III. İhtilâf, bir şeyin meşrûiyeti hakkında ise *vera'* olan bunun yapılmasıdır. Çünkü bir şeyi isbât eden delil, nefyedene öncelenir. Örneğin; cenaze namazında Fatiha süresinin okunması Mâlik'e göre meşru değilken; Şâfiî'ye göre meşru olup vaciptir. Bu durumda günahattan kurtulmak için Fatiha süresi okunur. Mâlik'e göre namazda Fatiha'nın başında okunması mekruh olup, Şâfiî'ye göre farz olan besmelede de aynı durum vardır.¹⁰⁰ Karâfî'nin mezkûr üç maddede hocası 'İzz b. Abdisselâm'dan etkilendiğini söylemek mümkündür. Daha önce ifade edildiği gibi o da hilâfın çeşitlerini bu üç maddeyle özetlemektedir.
- IV. İhtilâf, bir şeyin mendûp ve haramlığı husûsunda ise *vera'* bu fiilin terkedilmesidir.
- V. İhtilâf, bir şeyin mekruh ve vâcipliği hakkında ise *vera'* bu fiilin yapılmasıdır. Çünkü mekruhun yapılması kişiye zarar vermezken; vâcibin terki cezayı gerektirmektedir.

⁹² Şemsüddîn Muhammed ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.), 1/247.

⁹³ Bkz. Muhammed b. 'Arafe el-Vergammî et-Tûnisî, *el-Muhtasarü'l-fikhî*, thk. Hâfız Abdurrahman Muhammed Hayr (Dubai: Müessesetü Ahmed el-Habtûr, 1435/2014), 1/241.

⁹⁴ Serahsî, Şemseddîn, *Kitâbu'l-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 2/23-24; Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî el-Hanefî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, i'tinâ Muhammed Adnan Dervîş (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.), 1/122-123; Abdulganî el-Ğuneymî el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitab*, tlk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru Kitâbî'l-Arabî, 2014), 1/113.

⁹⁵ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/113.

⁹⁶ Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 4/487; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/37

⁹⁷ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 1/452.

⁹⁸ Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, 137; Büceyrimî, *el-Büceyrimî 'alâ'l-Hatîb*, 2/211.

⁹⁹ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs es-Sanhâcî el-Karâfî, *el-Furûk/Envâru'l-burûk fî envâi'l-furûk*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 1418/1998), 4/368.

¹⁰⁰ Karâfî, *el-Furûk*, 4/368-369.

VI. İhtilâf, bir şeyin haram ve vâcipliği hakkında olursa her ikisine de riâyet edilmemesi durumunda ceza olduğundan bu meselede bunlardan birini tercih etmek vera' değildir. Ancak bazı durumlarda mefseleti def', maslahatı celbetmekten evla olması nedeniyle haramdan uzak durmanın vera'a uygun olduğu söylenebilir.¹⁰¹

VII. İhtilâf, bir şeyin mendûp ve mekrûhluğu hakkında olursa her iki durum da eşit olduğu için vera' gerekçesiyle biri diğerine tercih edilmez. Ancak haramlıktaki gibi mekruhtan kaçınmaya öncelik verilmesi mümkündür.¹⁰²

Karâfî, mezkûr taksimatın ardından aynı şeyin helalliği ve haramlığı hakkında hurûc mine'l-hilâfın söz konusu olmadığını; sadece görüşlerden birinin tercih edileceğini söyler. Örneğin; at eti Mâlik'e nispet edilen bir rivayete göre haram diğer rivayete göre ise mekruh; Şâfiî'ye göre ise mübâhtır. Kişi at etini yerse Şâfiî'nin görüşünü; yemezse Mâlik'in görüşünü tercih etmiş olur.¹⁰³ Ancak belirtilmesi gerekir ki kâide neredeyse en fazla bu tür yerlerde uygulanmıştır. Yine bu bağlamda metodolojik anlamda kişinin uyduğu mezhebin görüşüyle çelişmeyecek şekilde farklı görüşü uygulayabileceği meselelerin el-hurûc mine'l-hilâf başlığında incelenmesi daha isâbetli görünmektedir. Nitekim Karâfî'nin *el-Furûk* adlı eserini şerheden İbnü's-Şât (ö. 723/1323) da onun bu taksimine katılmamıştır. Çünkü Karâfî, vacibin yapılmaması veya haramın yapılması durumunda ceza görüleceği gerekçesiyle vera'ya uyularak hilâfın gözetilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Ancak İbnü's-Şât, şartları hâiz olan müctehidlerin hata etseler bile günahkâr olmayacakları ve ulaştıkları hükümle amel etmeleri durumunda ceza görmeyecekleri hakkında icmâ bulunduğunu belirterek Karâfî'nin görüşünün doğru olmadığını ifade etmiştir.¹⁰⁴ Yine ona göre, hükmünde te'âruz olan bir meselede ancak müctehid tarafından görüşlerden biri tercih edilir. Bu nedenle bir mezhebe bağlı bulunan kişi, kendi mezhebinin görüşüne bağlı kalır ve onu terkedemez,¹⁰⁵ İbnü's-Şât'ın bu görüşü hurûc mine'l-hilâfın gayesi ve şartlarına daha uygun görünmektedir. Zira Karâfî'nin zikrettiği bazı durumlarda kişi, kendi mezhebinin görüşünü terkederek aslında başka bir hilâfa düşmekte dolayısıyla hilâftan çıkmak isterken kendi mezhebinin hilâfına girmektedir. Karâfî'nin yaptığı taksimatta özellikle vera'ı dikkate almasının ve 'İzz ibn Abdisselâm gibi hocaları nedeniyle Şâfiî mezhebinin tesiri altında kalmasının etkili olduğu söylenebilir. Nitekim verdiği örneklerin daha çok Malikî ve Şâfiî mezhebi arasındaki görüş ayrılıkları olması bunu desteklemektedir.

2. El-Hurûc Mine'l-Hilâf Örnekleri

Bu bölümde Şirbînî'nin *Muğnî'l-Muhtâc* adlı eserinde *el-hurûc mine'l-hilâf* kâidesinin uygulandığı meselelerin başlıcaları *ibâdât*, *muâmelât* ve *'ukubât* başlıkları altında ele alınmıştır.

2.1. İbâdât

1. Şâfiî mezhebine göre gusûl abdesti alırken vücudu ovmak (delk) vacip değildir. Nitekim Şâfiî, guslederken vücudu ovmayı güzel gördüğünü ancak ovmaksızın vücudundan suyu akıtmanın da yeterli olduğunu söylemiştir.¹⁰⁶ Mâlik¹⁰⁷ ve Müzenî'ye göre ise guslederken vücudunun her tarafını ovmayanın guslû yerine gelmemiştir.¹⁰⁸ Bundan ötürü Şâfiî fakihler, ihtiyât¹⁰⁹ ve hilâftan çıkmak¹¹⁰

¹⁰¹ Karâfî, *el-Furûk*, 4/370.

¹⁰² Karâfî, *el-Furûk*, 4/370.

¹⁰³ Karâfî, *el-Furûk*, 4/371.

¹⁰⁴ Ebû Kâsım Kâsım b. Abdullah İbnü's-Şât, *İdrâru's-şurûk 'alâ Envâi'l-Furûk*, thk. Halil el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998), 4/370.

¹⁰⁵ İbnü's-Şât, *İdrâru's-şurûk*, 4/371.

¹⁰⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/88-89.

¹⁰⁷ İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Beyân ve't-tahşîl*, 1/49-50.

¹⁰⁸ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 1/392.

¹⁰⁹ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/220;

gereksesiyle gusledenin vücudunu ovması gerektiğini belirterek; ovmayı guslün sünnetleri arasında saymışlardır. Yine benzer gerekçelerle teyemmüm alınırken de toprağın vücudun üstünden gezdirileceği ifade edilmiştir.¹¹¹

2. Şâfiî, Ebû Sevr (ö. 240/854), Davûd, İbnü'l-Münzir (ö. 318/930?) ve Ahmed b. Hanbel'den gelen en sahîh rivayete göre menî temizdir. Evzâ'î (ö.157/774), Sevrî (ö. 161/778), Mâlik ve Ebû Hanîfe ise menînin necis olduğu görüşündedirler.¹¹² Şâfiî fakihler de menînin yıkandığını bildiren hadisler¹¹³ ve necis olarak görmeleri nedeniyle yıkanması gerektiği görüşünde olan âlimler sebebiyle meninin yıkanmasının müstehap olduğunu söylemişlerdir.¹¹⁴

3. Başta İmâm Malik,¹¹⁵ İmâm Ebû Hanîfe¹¹⁶ ve İmâm Ahmed b. Hanbel¹¹⁷ olmak üzere Tâvûs (ö. 106/725), Züfer (ö. 158/775), Ebû Sevr ve Dâvûd ez-Zâhirî'nin arasında bulunduğu¹¹⁸ birçok fakîhe göre –aralarında ayrıntılarda görüş farklılıkları bulunmakla birlikte- vakti geçmiş namazları kılarken tertibe uymak vacipken; Şâfiî mezhebine göre vâcip değildir.¹¹⁹ Bunun yanı sıra Hendek Savaşı'nda Rasûlullah'ın (s.a.v.) ikinci namazını güneş battıktan sonra kaza ederken önce ikinci sonra akşam namazını kılması¹²⁰ ayrıca bazı âlimlerin tertibe uymanın vâcip olduğu görüşünde olması nedeniyle kaza namazları kılarken tertibe riâyet etmenin sünnet olduğu Şâfiî âlimler tarafından ifade edilmiştir

121

4. Şâfiî fakihler namazdan çıkmaya niyetin hükmü hususunda ihtilaf etmişlerdir. Horasan Şâfiîlerine göre namazdan çıkmaya niyet etmek vacip değilken; aralarında İbn-i Süreyc ve Mâverdi'nin (ö. 450/1058) de bulunduğu Irâk Şâfiîlerinin çoğunluğu ise bunun vacip olduğunu söylemişlerdir. Nevevî, çıkış niyetinin vacip olmadığını söyleyen görüşün sahîh olduğunu belirtmiştir.¹²² Nitekim sonraki süreçte de bu şekilde fetva verilmiştir.¹²³ Ancak mezkûr ihtilaftan kurtulmak için mezhep içindeki karşıt görüşte olan fakihlerin de görüşleri dikkate alınarak selam verirken namazdan çıkış niyeti getirmenin sünnet olduğu ifade edilmiştir.¹²⁴

5. Namaza başlarken söylenen iftitâh tekbirine eklenen “الله الأَكْبَرُ” ve “اللهُ الْجَلِيلُ أَكْبَرُ” kelimelerindeki gibi harfler ve kelimeler ona “tekbîr” adı verilmesine mâni teşkil etmiyorsa esah görüşe namaza zarar vermez. Diğer görüşe göre bu tür eklemeler de namaza zarar verir. İftitâh tekbirinin “اللهُ أَكْبَرُ” lafzıyla okunması gerektiğini bildiren hadisler ve mezkûr hilâftan çıkmak için herhangi bir ekleme yapılmaksızın “اللهُ أَكْبَرُ” lafzının söylenmesinin evlâ¹²⁵ ve iftitâh tekbirine mezkûr ziyadeyi yapmanın bu husustaki görüş ayrılığından dolayı hilâf-ı evlâ¹²⁶ olduğu ifade edilmiştir.¹²⁷

¹¹⁰ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 1/280; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/220..

¹¹¹ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/265.

¹¹² Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 2/554. Ayrıca bkz. Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 2/350-351.

¹¹³ Bkz. Buhârî, “Vudû”, 65 (No. 232); Müslim, “Tahâre”, 108 (No. 289).

¹¹⁴ Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 2/553-554; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/234. Şâfiî fukahânın Hanefî mezhebindeki görüşleri dikkate aldığı örnekler için bkz. Soner Duman, “Hanefî Mezhebinin Şâfiî Muhitteki Yankısına Bir Örnek Olarak ‘Hurûc Mine'l-Hilâf’”, *Hikmet Yurdu* 10/19 (Ocak-Haziran 2017/1), 53-64.

¹¹⁵ İbn Rüşd (el-Hafîd), *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/183-184.

¹¹⁶ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/96.

¹¹⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî, *el-Muğnî şerhu muhtasari'l-Hirakî*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 1997/1417), 2/336.

¹¹⁸ Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 3/70

¹¹⁹ Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi el-Basrî, *Hâvi'l-kebîr hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/277.

¹²⁰ Buhârî, “Mevâkîtu's-Salât”, 36 (No. 596); Müslim, “Mesâcid ve Mevâdi'u's-Salât”, 209 (No. 631).

¹²¹ Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 3/70; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/308.

¹²² Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 3/ 476. Ayrıca bkz. Mâverdi, *Hâvi'l-kebîr*, 2/146-147; Merveerrûzî, *et-Ta'lika*, 2/788-789.

¹²³ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 2/172; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 2/91.

¹²⁴ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 2/91; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/385; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1/536.

¹²⁵ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/345.

¹²⁶ Hilâf-ı evlâ, mekrûh ile mübah arasında bir kategori için kullanılmaktadır. Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhîd*, 1/302.

¹²⁷ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 2/15; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 1/459.

6. Şâfiî mezhebinde tercih edilen görüşe göre rekât sayısını belirtmeden mutlak olarak nâfile namaz kılmaya niyet eden kişinin bir rekât kılmakla yetinmesi mekruh değildir. Dahası bazı Şâfiî âlimler, bu durumdaki kişinin bir rekât kılması gerektiği görüşündedir.¹²⁸ Ebû Hanîfe'ye göre ise nâfile namaz en az iki rekâttır.¹²⁹ Bu meselede her ne kadar Ebû Hanîfe'nin hilâfından çıkılmasa da bir rekât kılınması gerektiği görüşünde olan Şâfiî fakihlerin hilâfından çıkmak için bir rekât kılmanın müstehap olduğu belirtilmiştir.¹³⁰ Dolayısıyla hilaftan çıkma hususunda, mezhep içindeki görüş, diğer mezhebin görüşüne öncelenmiştir.

7. Şâfiî mezhebine göre me'mûmun (imâma uyanın) tek başına safta durması mekrûhtur.¹³¹ Nehâ'î (ö. 96/714), İbnü'l-Münzir ve Hanbelîler ise bu şekilde namaz kılan me'mûmun namazının sahîh olmadığı dolayısıyla bu şekilde kıldığı namazı iade etmesi görüşündedir.¹³² Bu sebeple Şâfiî fakihler, hilâftan çıkmak için me'mûmun öndeki safta yer varsa o safa dâhil olmasını; yer yoksa namaza başlayıp ön saftaki birini çekerek yanına gelmesini sağlaması¹³³ gerektiğini belirtmişlerdir.¹³⁴

8. Hanefî¹³⁵, Mâlikî¹³⁶ ve Hanbelîlerin çoğunluğuna¹³⁷ göre farz namaz kılanın nâfile kılana uyması sahîh değildir. Şâfiîler ise "Muâz (ra), Rasûlullah ile birlikte yatsı namazını kıldıktan sonra kavmine döndüğünde onlara yatsı namazını kıldırırdı"¹³⁸ rivayetini delil göstererek farz namaz kılanın nâfile kılana uymasının caiz olduğunu söylemişlerdir. Fukahâ arasındaki mezkûr görüş ayrılığından çıkmak için Şâfiîlerce farz kılanın nâfile kılana uymamasının sünnet¹³⁹ ve böyle bir durumda tek başına namaz kılanın daha faziletli olduğu ifade edilmiştir.¹⁴⁰ Fakat bu hüküm, iade edilmeyen namazlar içindir. Muâz'ın (ra) yaptığı gibi, farz namazı cemâtle kıldıktan sonra tekrar kılan kişiye uyulması ise sünnettir.¹⁴¹

Bu meselede de görüldüğü üzere Şâfiî fukahâ, farklı görüşleri mümkün merteye gözetmekte ancak delillerinin güçlü olduğu durumda delilin gereğini söylemekten de çekinmemektedir.

9. Şâfiî mezhebine göre seferilik mesafesi, iki günlük (iki merhale) olup seferinin namazları kısaltması caizdir.¹⁴² Hanefî mezhebine göre ise seferî, üç günlük (üç merhale) yolculuğa çıkan kişi olup onun dört rekatli namazları iki rekât olarak kılması gerekir; tam kılması caiz değildir.¹⁴³ Başta İmâm Şâfiî olmak üzere Şâfiî fakihler üç günlük (üç merhaleye) mesafeye ulaşmayan yolculuklarda namazları kısaltmamayı, bu husustaki hadisler¹⁴⁴ ve Ebû Hanîfe'nin hilâfından çıkmak için daha faziletli görmüştür.¹⁴⁵ Fakat ailesiyle birlikte seyahat eden denizcilerin ve herhangi bir yeri yurt

¹²⁸ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc* 1/461.

¹²⁹ Bkz. Mevslî, *el-İhtiyâr*, 1/104.

¹³⁰ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/461.

¹³¹ Muhyiddîn Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müftîn*, i'tinâ, Muhammed Muhammed Tâhir Şa'bân (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, Beyrut 1436/2015), 122.

¹³² Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 421.

¹³³ Zerkeşî'nin de dediği gibi, çekilen kişinin geleceği mümkün görülüyorsa yapılırsa yoksa kişi kargaşaya yol açmamak için öndekini çekmez ve tek başına namazını kılar. Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, I, 494.

¹³⁴ İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc*, 1/341; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/494; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 2/197.

¹³⁵ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/92-93.

¹³⁶ Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/242-243.

¹³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/67.

¹³⁸ Buhârî, "Ezân", 60 (No. 700); Müslim, "Salât", 180 (No. 465).

¹³⁹ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/502-503.

¹⁴⁰ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 2/332.

¹⁴¹ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/502-503.

¹⁴² Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Firûzebâdî eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmami's-Şâfiî*, thk. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416/1416), 1/192; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/522.

¹⁴³ Meydânî, *el-Lübâb*, 1/110.

¹⁴⁴ Bkz. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 4 (No. 686); Ebû Dâvud, "Salât", 269 (No. 1199).

¹⁴⁵ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/193; Rûyânî, *Bahru'l-mezhep*, 2/317; Râfî, *el-Azîz*, 2/219-220; Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 2/429; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/528.

tutmayıp sürekli yolculuk yapanların Ahmed b. Hanbel'e göre namazlarını tam kılmaları vacip olduğundan¹⁴⁶ onların namazlarını tam kılmaları daha faziletli görülmüştür.¹⁴⁷ Zira aslanan namazların tam kılınmasıdır ve bu meselede de Ahmed b. Hanbel'in görüşü asla dayandığı için Ebû Hanîfe'nin görüşüne öncelenmiştir.¹⁴⁸ Yine yolculuk mesafesi üç merhaleye ulaşmadığında da aslanan namazın tamamlanması olduğu ve Ebû Hanîfe'nin bu mesafe için namazın kısaltılmasını caiz görmemesi hasebiyle en faziletli olanın namazın tam olarak kılınması olduğu belirtilmiştir.¹⁴⁹

10. Şâfiî mezhebine göre seferî olan birinin öğle-ikindi ve akşam-yatsı namazlarını cem'etmesi caizdir. Hanefî mezhebine göre ise sadece Arafat ve Müzdelife vakfesinde cem' yapılabilir.¹⁵⁰ Şâfiî fakîhler, Hanefîlerin hilâfından çıkmak için cem' yapmamanın daha faziletli olduğunu ifade etmiştir.¹⁵¹ Heytemî, bu durumu şöyle açıklamaktadır:

Başka fakîhlerin görüşü, sahîh sünnete muhalefet etmesi halinde onların hilâfına riayet edilmez. Ancak görüşleri, namazların cem'edilemesinde olduğu gibi aslolana tutunma gibi haklı görülebilecek bir delile dayanıyorsa dikkate alınır. Arafat ve Müzdelife'de cem' yapılabileceğinde icmâ olduğu için buralarda namazların cem' edilerek kılınması sünnettir.¹⁵²

11. Şâfiî mezhebine göre bayram namazının vakti, güneşin doğuşuyla başlar zevâl vaktine kadar devam eder. Hanefî,¹⁵³ Mâlikî¹⁵⁴ ve Hanbelî¹⁵⁵ mezhebine göre ise bayram namazının vakti, güneşin bir mızrak boyu yükselmesinden sonra başlar. Rasûlullah'ın güneşin bir mızrak boyu yükseldikten sonra namaz kıldığını bildiren hadîsler¹⁵⁶ ve mezkûr hilâftan çıkmak için güneş bir mızrak boyu yükseldikten sonra kılmanın sünnet olduğu ifade edilmiştir.¹⁵⁷

12. Şâfiî mezhebine göre nafil oruca ya da namaza başlayan kişi, bunları yarıda bırakabilir ve kaza etmesi de gerekmez. Hanefî ve Malîkîlere göre ise kaza etmesi gerekir. Çünkü onlara göre nafil olsa da bu ibadetlere başlanması, onların tamamlanmasını vacip kılmaktadır.¹⁵⁸ Şâfiî fakîhler de "Yaptıklarınızı boşa çıkarmayın/heder etmeyin!"¹⁵⁹ ayeti ve el-hurûc mine'l-hilâf kâidesi nedeniyle kişinin başladığı nafil orucu ve namazı yarıda bırakmasının mekrûh olduğunu yine Rasûlullah'ın nâfile orucu bozanın kaza edip etmemek arasında muhayyer olduğunu bildiren ifadeleri¹⁶⁰ ve bunların tamamlanmasının vâcip olduğu görüşünde olan alimler nedeniyle bunları tamamlamayanların kaza etmelerinin mendûp olduğunu belirtmiştir.¹⁶¹

14. Şâfiî mezhebine göre Cuma namazı kılınmayan mescitte de i'tikâf sahih olur. Ancak İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742)¹⁶² de arasında bulunduğu bazı âlimlere göre i'tikâf, sadece Cuma kılınan câmilerde yapılabileceğinden hilâftan çıkmak için bu tür câmilerde i'tikâfa girmenin evlâ olduğu belirtilmiştir.¹⁶³

¹⁴⁶ Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 5/82-83.

¹⁴⁷ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/403; Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 2/430; İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc*, 1/367; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 2/392; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/528.

¹⁴⁸ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 2/392.

¹⁴⁹ Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/528.

¹⁵⁰ Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 1/149.

¹⁵¹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 1/403; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/530.

¹⁵² Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/350.

¹⁵³ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/129.

¹⁵⁴ Desûkî, *Hâşiyetü'l-Desûkî*, 1/396.

¹⁵⁵ Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 5/318-319.

¹⁵⁶ Bkz. Buhârî, "Mevâkitü's-Salât", 31 (No. 585 ve 586); Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 288-289 (No. 827 ve 828)

¹⁵⁷ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/40; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/587.

¹⁵⁸ Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 3/68-70; Karâfî, *ez-Zahîre*, 3/249-250.

¹⁵⁹ Muhammed 47/33.

¹⁶⁰ Bkz. Ebû Dâvud, "Sıyâm", 73 (No. 2456); Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2002), 4/459 (No. 8349-8351).

¹⁶¹ Nevevî vd., *el-Mecmû'*, 6/393; Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 3/460; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/186.

¹⁶² Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 3/372.

¹⁶³ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 3/372; İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc*, 1/599; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/189-190.

15. Şâfiî mezhebine göre i'tikafa giren kişinin oruçlu olması şart değildir.¹⁶⁴ Hanbelî mezhebindeki güçlü görüş de bu yöndedir. Buna karşın İmam Malik,¹⁶⁵ İmam Ebû Hanîfe,¹⁶⁶ bir rivayete göre İmam Ahmed b. Hanbel'e¹⁶⁷ ve İmam Şafii'nin kavli-i kadîmine göre oruçlu olmak, i'tikâfın sıhhati için şarttır. Şirbînî de i'tikâfa giren kişinin oruç tutmasını tavsiye eden hadisler¹⁶⁸ ve i'tikâfın sıhhati için oruçlu olmayı şart koşan âlimler olması nedeniyle i'tikâf yapanın oruçlu olmasının sünnet olduğunu belirtmiştir.¹⁶⁹

16. İbn-i Hazm (ö. 456/1064), hac yapan erkeklerin Müzdelife vakfesinin yapıldığı günün sabah namazını, hac işlerini yürüten yöneticiyle birlikte kılmalarının farz olduğunu ve bunu yapmayanlardan hac farızasının düşmeyeceğini söylemiştir.¹⁷⁰ Buna karşın Şâfiî fakihler ise bu husustaki rivayetleri de göz önünde bulundurarak¹⁷¹ hilâftan çıkmak için kadın ve zayıfların gece yarısından sonra Minâ'ya gönderilmelerinin sünnet olduğunu; geri kalanların ise sabah namazını Müzdelife'de kılmak için çabalamaları gerektiğini belirtmişlerdir.¹⁷² Ayrıca Şâfiî mezhebindeki bir görüşe göre hac işlerini yürüten yöneticinin imâmetinde sabah namazının Müzdelife'de kılınması bazı âlimlerce hacın sıhhati için şart görüldüğünden yöneticiyle beraber kılınması müekked bir sünnettir.¹⁷³

17. Şafî mezhebine göre Meccid-i Haram'ın ehlinden olmayıp temettü' hacı yapan kişinin, hac için ihrama girdikten sonra temettü' kurbanını kesmesi câizdir. Ancak Hanefî, Mâlikî ve Hanbelî mezhebine göre ise temettü' kurbanının kesim zamanı nahr (bayram) günüdür.¹⁷⁴ Bundan ötürü üç mezhep imamının hilâfından çıkmak ve ne Rasûlullah'ın (s.a.v.) ne de başka birinin bayram gününden önce kurban kestğine dair herhangi bir rivayetin bulunmaması nedeniyle temettü' kurbanının bayram günü kesilmesinin daha faziletli olduğu belirtilmiştir.¹⁷⁵

2.2. Muâmelât

1. Şafî fakihler, müslüman birinin ölü arazileri ihyâ/imâr ederek mülk edinmesini devlet başkanının izni olmasa bile câiz görürler.¹⁷⁶ Hanbelîler, Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ile Muhammed (ö. 189/805) de bu görüştedirler.¹⁷⁷ Onlara göre bu hususta Râsûlullah'ın (s.a.v.) verdiği izin yeterli olup;¹⁷⁸ ölü arazilerin ihyâ edilmesi, odun toplama ve avlanma gibi mübâh bir işlemdir.¹⁷⁹ Ebû Hanîfe'ye göre mutlak olarak;¹⁸⁰ Malikî mezhebindeki meşhûr görüşe göre ise yerleşim yerine yakın ölü arazilerin ihyâ edilip mülk edinilmesinde¹⁸¹ devlet başkanının izninin alınması zorunludur. Bu

¹⁶⁴ Nevevî, *Minhâcü't-tâlibîn*, 187.

¹⁶⁵ İbn Rüşd (el-Hafîd), *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/316.

¹⁶⁶ Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 3/115-116; Meydânî, *el-Lübâb*, 1/162-163.

¹⁶⁷ Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 7/566-567.

¹⁶⁸ Bkz. Ebû Dâvud, "Sıyâm", 81 (No. 2474).

¹⁶⁹ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2/193.

¹⁷⁰ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/118.

¹⁷¹ Zayıf kişilerin önden gönderildiğini ifade eden rivayetler için bkz. Buhârî, "Hac", 98 (No. 1678); Müslim, "Hac", 300 (No. 1293). Peygamberimizin Müzdelife'de iken tağlîs vaktinde sabah namazını kıldığınıyla ilgili rivayetler için bkz. Buhârî, "Hac", 99 (No. 1682); Müslim, "Hac", 292 (No. 1289).

¹⁷² Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2/265; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/302.

¹⁷³ Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc*, 4/115.

¹⁷⁴ Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 4/32; İbn Rüşd (el-Hafîd), *Bidâyetü'l-müctehid*, 1/435-436; Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 8/182.

¹⁷⁵ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 3/569; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 2/290.

¹⁷⁶ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/293; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 5/278.

¹⁷⁷ Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 16/ 87; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/128.

¹⁷⁸ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 5/278. Konuyla ilgili rivayetler için bkz. Buhârî, "Hars ve Muzâra'a", 15; Tirmizî, "Ahkâm", 38 (No. 1379).

¹⁷⁹ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/293; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 3/495.

¹⁸⁰ Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 16/87; Meydânî, *el-Lübâb*, 2/128.

¹⁸¹ İbn Rüşd (el-Cedd), *el-Beyân ve't-tahşîl*, 10/303.

sebeple Şâfiî fakîhler, ihtilaftan çıkmak için devlet başkanının izninin alınmasının müstehap olduğunu ifade etmişlerdir.¹⁸²

2. Şâfiîlere göre kişi, üçte birine kadar malında vasiyette bulunabilir.¹⁸³ Hanbelîler ise vasiyet edenin zengin olması halinde vasiyet ettiği miktarın malının üçte birinden az olması gerektiğini ve en faziletli olan miktarın ise beşte bir olduğunu belirtmişlerdir.¹⁸⁴ Malının tamamını vasiyet etmek isteyen Sa'd b. Ebî Vakkas'ın (ra) en sonunda "Malımın üçte birini vasiyet edeyim mi?" sorusuna Rasûlullah'ın (s.a.v.) "Tamam, üçte birini vasiyet et! Üçte bir de çoktur"¹⁸⁵ yanıtı vermesi ve mezkûr hilâftan çıkmak için Şâfiî fakîhler de kişinin malının üçte birinden azını vasiyet etmesinin sünnet olduğunu söylemişlerdir.¹⁸⁶

3. Bir kimsenin kendisinden sonra işlerini yürütmesi için tayin ettiği vasî'nin erkek olması şart değildir.¹⁸⁷ Bununla birlikte kişi, vefatından sonra çocuklarının bakımı için çocuklarının annesini vasî tayin etmek zorunda da değildir. Ancak İstahrî'ye göre baba ve dededen sonra çocukların velisi, annedir. Annenin çocuklarına şefkatinin diğer kadınlara nispetle daha fazla olması ve İstahrî'nin hilâftan çıkmak için vasî tayin edenin -gerekli şartları taşıması durumunda- çocuklarının bakımı için annelerini vâsî tayin etmesinin evlâ olduğu ifade edilmiştir.¹⁸⁸

4. Şâfiî mezhebine göre mehir için asgari bir miktar bulunmamaktadır.¹⁸⁹ Hanefî mezhebine göre ise mehir en az on dirhem ya da onun kıymetinde olmalıdır.¹⁹⁰ Bu sebeple hilâftan çıkmak için mehrin en az on dirhem olması müstehap görülmüştür.¹⁹¹

5. Şâfiî fakihlere göre kişi, mehrini vermeden önce karısıyla zifâfa girebilir. 'Atâ, Sa'id b. Müseyyib (ö. 94/713) ve Amr b. Dînâr'ın (ö. 126/744?) da arasında bulunduğu bazı âlimlere göre mehri veya onun bir kısmını vermeden kişinin karısına dokunması caiz değildir.¹⁹² Bu nedenle hilaftan çıkmak için kişinin, zifaftan önce eşine -az da olsa mehirden- birşeyler vermesinin sünnet olduğu ifade edilmiştir.¹⁹³

6. Şâfiî mezhebine göre kurban etinin bir kısmını tasaddukta bulunmak vacip olup, ondan yemek farz değildir. Efdal olan ise teberrüken yenecek birkaç lokma haricinde kurbanın tamamını sadaka olarak dağıtmaktır.¹⁹⁴ Buna karşın Zâhirîler, kişinin kestiği/kestirdiği kurbandan bir lokma dahi olsa yemesinin vacip olduğunu söylemişlerdir.¹⁹⁵ Kişinin kestiği kurbandan yemesine yönelik nakli delillerin yanı sıra¹⁹⁶ bazı âlimlerin de bundan yemenin vacip olduğu görüşünde olması nedeniyle kişinin kurbandan birkaç lokmayla da olsa yemesinin daha faziletli olduğu belirtilmiştir.¹⁹⁷

¹⁸² Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 3/495.

¹⁸³ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/78

¹⁸⁴ Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 17/212-214.

¹⁸⁵ Buhârî, "Merdâ", 13 (No. 5659); Müslim, "Vasiyyet", 8 (No. 1628).

¹⁸⁶ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/78; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, 3/47.

¹⁸⁷ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/66 ve 118.

¹⁸⁸ Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 6/327-328; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/118.

¹⁸⁹ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 9/400; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 7/249.

¹⁹⁰ Mevslî, *el-İhtiyâr*, 3/125-126.

¹⁹¹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 7/249; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/367.

¹⁹² İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/488-489.

¹⁹³ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 4/367.

¹⁹⁴ Nevevî, *Minhâcü't-Tâlibîn*, 538.

¹⁹⁵ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/383.

¹⁹⁶ Bkz. el-Hac, 22/28 ve 36.

¹⁹⁷ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 6/134-135.

2.3. 'Ukûbât

1. Şâfiî mezhebine göre birini kesici bir aletle ya da boğarak veya aç bırakarak öldüren kişi, aynı şekilde kısâs yapılarak öldürülür.¹⁹⁸ Ancak Hanefîlere,¹⁹⁹ Sevri, Atâ ve Ahmed b. Hanbel'den gelen bir rivayete göre kısas, sadece kılıçla yapabileceğinden²⁰⁰ hilâftan çıkmak için kılıçla kısas yapılmasının evlâ olduğu belirtilmiştir.²⁰¹

2. Şâfiî mezhebine göre gayr-i müslimlerle cizye karşılığında anlaşma yapılırken üzerinde uzlaşılacak cizye miktarının en az bir dinar olması gereklidir.²⁰² Fakat Hz. Ömer (ra), gayr-i müslimlerin zenginlerinden yıllık dört, orta halli olanlardan iki, fakirlerinden ise bir dînar almıştır.²⁰³ Ebû Hanîfe'ye göre de cizye, bu miktarda olmalıdır.²⁰⁴ Devlet başkanı tüm müslümanlar adına tasarrufla bulunduğu için hilâftan çıkararak ihtiyâtlı davranması gerektiği ve mezkûr miktara ulaşmaya kadar karşı tarafla pazarlık yapmasının müstehap olduğu ifade edilmiştir.²⁰⁵

3. Kişi, bozulması caiz olan yemini bozmadan önce oruç dışındaki keffâret (on miskini yedirmek veya giydirmek yahut bir köle azat etmek) seçeneklerini yerine getirebilir.²⁰⁶ Hanefî mezhebinde ise kişinin, yemini bozmadan önce keffâret vermesi caiz değildir.²⁰⁷ Bundan ötürü hilâftan çıkmak için yemin bozulduktan sonra keffâretin verilmesinin müstehap²⁰⁸ ve evlâ olduğu²⁰⁹ belirtilmiştir.

4. Bir kişi, birkaç gün oruç tutmayı nezreder (adar) ve tutacağı günlerin art arda mı yoksa ayrı ayrı günlerde tutacağını belirtmezse istediği şekilde orucunu tutar. Bununla birlikte Hanefî mezhebine göre kişinin adadığı orucu art arda tutması gerektiğinden²¹⁰ hilâftan çıkmak için art arda tutmanın daha faziletli olduğu ifade edilmiştir.²¹¹

Sonuç

Hurûc mine'l hilâf kâidesi, ilk dönemlerden itibaren uygulanmış ve -bazı şartları taşıması durumunda- hilâfa riâyet etmenin müstehap olduğu ifade edilmiştir. Buna göre hilâftan çıkma, müçtehide göre sâbit olan bir sünnete muhâlefet etmemeli ve ona göre mekruh ya da haram olan bir fiili yapmasına neden olmamalıdır. Çünkü bu durumda kişi, zann-ı galibine göre doğru olduğu görüşü terketmekte ve hilâftan çıkmak isterken bağlı bulunduğu mezhebe aykırı davranarak başka bir hilâfa düşmektedir. Kişinin benimsediği bir hükmün aksinin yapılmasını gerektiren durumlarda bu kâide uygulanamaz. Yine hurûc mine'l hilâf kâidesine riayet edilirken başka bir müçtehidin hilâfına düşülmemeli ayrıca riâyet edilecek görüşün delili güçlü olmalıdır. Bununla birlikte ihtiyâta uygun olması durumunda diğer görüşün delili zayıf olsa bile dikkate alındığı meseleler tespit edilmiştir. Ancak haramlık-vâciplik gibi birbirine zıt olan hükümlerin cem' edilmesi mümkün değildir. Bu durumda iki görüşten biri tercih edilir. Bu da ictihâd ehliyetini taşıyanların yapabileceği bir faaliyettir.

¹⁹⁸ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 5/281-283

¹⁹⁹ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 5/481.

²⁰⁰ Şemsuddîn b. Kudâme, *Şerhu'l-kebîr*, 25/178-179.

²⁰¹ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 5/283.

²⁰² Bir dînar, on iki dirheme karşılık gelmektedir. Bkz. Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 10/311.

²⁰³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 9/329 (No. 18685).

²⁰⁴ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/384.

²⁰⁵ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 6/69.

²⁰⁶ Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 6/190.

²⁰⁷ Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 4/277.

²⁰⁸ İmrânî, *el-Beyân*, 10/587.

²⁰⁹ İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc*, 4/395; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 6/190.

²¹⁰ Bkz. Serahsî, *Kitâbu'l-Mebsût*, 24/170.

²¹¹ İbn Kâdî Şühbe, *Bidâyetü'l-muhtâc*, 4/425; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 6/238.

Birden fazla farklı görüş olduğunda ise Şâfiî fukahâ, kendilerince en kuvvetli delillere sahip olan görüşün hilâfından çıkmaya çalışmıştır.

Muğnî'l-Muhtâc' ta mezkûr kâidenin uygulandığı birçok örnek tespit edilmiştir. Ancak özellikle ibâdet konularında daha fazla kullanıldığı görülmüştür. İbâdet konularında ihtiyâtın daha fazla önemli olmasının bunda etkili olduğu söylenebilir.

Hilâfa riâyet edilirken sadece diğer mezheplerin değil aynı zamanda mezhep içindeki görüşlerin de dikkate alındığı ve mezhep içi hilâfın diğer mezheplerin hilâfına öncelendiği tespit edilmiştir. Ayrıca iddia edildiğinin aksine zâhir ehlinin hilâfı da gözetilmiştir. Bunda onların delillerinin kuvvetli olmasının etkili olduğunu söylemek mümkündür.

Hurûc mine'l hilâfın uygulanmasına “efdal/daha faziletli”, “evlâ”, “müstehap”, mendûp ve “sünnet”; terkedilmesine ise “hilâf-ı evlâ” ve “mekruh” hükümlerinin verildiği görülmüştür. Nitekim bu bağlamda bazı meselelerde hilâfa riâyet edilmemesi durumunda hilâfın söz konusu olduğu fiilin tekrar yapılması gerektiği belirtilmiştir. Ancak bunu yapmak vacip değil; müstehap görülmüştür. Fakat bu hükümler genellikle mevzu bahis konulara özel bir nassın bulunması nedeniyle değil; ihtiyâtı ve tehlikeli durumlardan uzak durulmasını teşvik eden naslardan dolayıdır. Şu da belirtilmeli ki mezkûr hükümler verilirken yer yer naklî ve aklî deliller de gerekçeler arasında zikredilmektedir. Bu durum hilâfa riâyette karşı görüşün delilinin de dikkate alındığını göstermektedir.

El-hurûc mine'l hilâf kâidesi, fıkıh geleneğinde tek tip düşünmenin dayatılmadığının göstergesidir. Bu kâide yoluyla farklı fikir ve düşüncelerin de gözetilmesinin teşvik edilmesiyle Müslümanlar arasında uygulama birliği de sağlanmaya çalışılmıştır. Bu kâide ayrıca fikhî meselelerdeki ihtilâfların uzlaşımında büyük bir rol üstlenmiştir. Bu nedendir ki bölgesel bazı tartışmalar hariç tutulacak olursa İslam toplumunda farklı mezhep mensupları bir arada huzurla yaşamışlardır.

Bu konu hakkında daha fazla çalışma yapılması gerektiği kanaatindeyiz. Böylelikle bazılarınca iddia edildiğinin aksine İslâm ilim geleneğinde hoşgörünün ve tesâmühün hâkim olduğu görülecektir.

Kaynakça

- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1422/2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'il b. İbrâhîm b. Muğîre el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. i'tinâ, Ebû Abdillâh Abdusselam b. Muhammed b. Ömer Alluş. Riyad: Mektebü'r-Rüşd, 2. Basım, 1427/2006.
- Büceyrimî, Süleymân b. Muhammed b. Ömer eş-Şâfiî. *el-Büceyrimî 'alâ'l-Hatîb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- Demîrî, Kemâluddîn Ebû'l-Bekâ Muhammed b. Musa b. İsmâ. *en-Necmü'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. i'tinâ, Salâhuddîn Muhammed Me'mûn el-Hımsî vd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004.
- Desûkî, Şemsüddîn Muhammed. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Duman, Soner. “Hanefi Mezhebinin Şâfiî Muhitteki Yankısına Bir Örnek Olarak ‘Hurûc Mine'l-Hilâf’”. *Hikmet Yurdu* 10/19 (Ocak-Haziran 2017/1), 53-64.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da Fıkhi Mezhepler Tarihi*. çev. Abdulkadir Şener. yy: Hisar Neşriyat, 2. Basım, ts.
- Eşit, Yusuf. “Fıkıh Usûlünde İcmâ Ehliyeti Tartışmaları”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (2019), 168-184.

- Eşit, Yusuf. "Fıkhî hükümlerin Kat'î ve Zannî Ayırımının İslam Medeniyetindeki Hoşgörü Kültürüne Katkısı". *Eleştiri ve Tahammül Ahlakı*. ed. Mahsum Aytepe-Teceli Karasu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Halvetî, Muhammed b. Ahmed el-Buhûtî. *Hâşiyetü'l-Halvetî 'alâ Müntehâ'l-İrâdât*. thk. Sâmî b. Muhammed b. Abdillâh es-Sukayr- Muhammed b. Abdillâh b. Sâlih el-Lüheydân. 7 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 1432/2011.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Hanefî. *Ğamzu 'uyûni'l-besâir şerhu kitâbi'l-Eşbâh ve'n-Nezâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Hatîb el-Bağdadî, Ebûbekr Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefakkih*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1417/1996.
- Heytemî, Şehâbuddîn Ahmed b. Hacer. *Tuhfetü'l-muhtâc bi şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. Mısır: Matba'atu Muhammed Mustafa, ts.
- İbn 'Arafe, Muhammed el-Vergammî et-Tûnisî. *el-Muhtasarü'l-fikhî*. thk. Hâfız Abdurrahman Muhammed Hayr. 10 Cilt. Dubai: Müessetü Ahmed el-Habtûr, 1435/2014.
- İbn Kâdî Şühbe, Bedruddîn Ebü'l-Fazl Muhammed b. Ebîbekîr el-Esedî eş-Şâfiî. *Bidâyetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc*. İ'tinâ, Enver b. Ebîbekir Şeyheyî'd-Dâğîstân. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011/1432.
- İbn Kudâme Makdisî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ahmed. *el-Muğnî şerhu muhtasari'l-Hirakî*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 25 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kutub, 3. Basım, 1997/1417.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdir, ts.
- İbn Rüşd (el-Cedd), Ebü'l-Velîd el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahşîl ve's-şerh ve't-tevcîh ve't-talîl fi mesâilil-Müstahrece*. thk. Muhammed Huccî vd. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1408/1988.
- İbn Rüşd (el-Hafîd), Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 6. Basım, 1402/1982.
- İbn-i Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddül-Muhtâr 'alâ'd-Dürri'l-Muhtâr Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr*. Thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz. 14 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l Kutub, 1423/2003.
- İbni Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. thk. Muhammed Münîr ed-Dımaşkî vd. 11 Cilt. Mısır: İdâretu't-Tibâati'l-Muniriyye, 1347.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethü'l-kadîr 'alâ'l-hidâye şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. tlk. Abdurrezzâk Gâlib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1423/2003.
- İbnü'r-Rif'a, Ebü'l-Abbâs Necmuddîn Ahmed b. Muhammed. *Kifâyetü'n-nebih şerhu't-Tenbih*. thk. Mecdî Muhammed Surûr Bâsellum. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü's-Şât, Ebû Kâsım Kâsım b. Abdullâh. *İdrâru's-şurûk 'alâ Envâi'l-Furûk*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- İmrânî, Ebü'l-Hüseyn Yahyâ b. Ebî'l Hayr b. Sâlim el-Yemenî eş-Şâfiî. *el-Beyân fi mezhebi'l-İmami's-Şafiî*. i'tinâ, Kâsım Muhammed en-Nurî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2000/1421.
- İzzeddîn b. Abdisselâm. *el-Kavâ'idü'l-kübra/kavâ'idü'l-ahkâm fi islâhi'l-enâm*. thk. Nezîh Kemâl Hammâd - Osmân Cum'a Damîriyye. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem 1421/2000.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs es-Sanhâcî. *el-Furuk/Envâru'l-burûk fi envâi'l-furûk*. thk. Halîl el-Mansûr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ahmed b. İdrîs. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Huccî vd. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

- Karadağ, Bekir. *Mısır Hanefîliği Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesi*. Ankara: Astana Yayınları, 2020.
- Karadağ, Bekir. "İslam Hukukunda Maslahat-Mefsedet Dengesi". *İslam Düşüncesi Araştırmaları*, Ed. Abdülcelil Bilgin-Yusuf Aydın, 213-239, Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Kavâdirî, Muhtâr. *Murâ'âtu'l-Hilâf ve Eseruhu fî Fıkhî'l-İslâmî*. İslamabad: Câmi'tü'l-İslâmîyyetü'l-Âlemiyye, Külliyyetü's-Şerî'a ve'l-Kânûn, Yüksek Lisans Tezi, 1999-2000.
- Kılıç, Muharrem. "Hukuki Görüş Ayrılıkları (İhtilâf) ve Hilâf'a Riayet (Mürââtü'l-Hilâf) İlkesi Konusunda Şâtibî'nin Yaklaşımı". *Marife Dergisi* 5/2 (Güz 2005), 55-73.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Hâvi'l-kebîr hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Merverrûzî, Kâdî Ebü Muhammed el-Hüseyn b. Muhammed. b. Ahmed. *et-Ta'lika*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâr Mustafâ el-Bâz, ts.
- Mevsilî, Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Hanefî. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. i'tinâ, Muhammed Adnan Dervîş. 4 Cilt. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Meydânî, Abdulganî el-Ğuneymî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitab*. tlk. Abdurrezzâk el-Mehdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Kitâbi'l-Arabî, 2014.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991/1412.
- Nevevî, Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref.- Sübkî, Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi.- el-Muti'î, Muhammed Necîb. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. thk. Muhammed Necîb el-Muti'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşad, ts.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Minhâcü't-Tâlibîn ve 'umdetü'l-Müftîn*. i'tinâ, Muhammed Muhammed Tâhir Şa'bân. Beyrut: *Dâru'l-Minhâc*, 3. Basım 1436/2015.
- Nevevî. *Ravzatü't-Tâlibîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrût: el-Mektebu'l-İslâmî, 3. Basım, 1412/1991.
- Nevevî, Muhyiddîn Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. b.y.: el-Matba'atu'l-Mısriyye bi'l-Ezher, 1347/1929.
- Orhan, Fatih. "Fıkıh Usûlünde Murâ'âtu'l-Hilâf ve Hücet Değeri". *Usûl İslam Araştırmaları* 29 (Bahar 2018), 97-122.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Pala, Ali İhsan. "Fıkhî İhtilafların Uzlaşımına Katkısı Açısından 'Murâ'âtu'l-Hilâf ve 'el-Hurûc mine'l-Hilâf' İlkelere". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 14/28 (Ekim 2016), 589-615.
- Remlî, Şemsüddîn b. Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza b. Şihâbiddîn. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım 1424/2003.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdulvâhid b. İsmâîl. *Bahru'l-mezheb fî furûi'l-mezhebi's-Şâfiî*. thk. Târik Fethî es-Seyyid. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.
- Serahsî, Şemseddîn. *Kitâbu'l-Mebsût*. 31 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-Eşbâh ve'n-nezâir fî kavâ'idî ve furû'î's-Şâfi'îyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983/1403.
- Sübkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb b. Ali b. Abdilkâfi. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. thk. Rif'at Fevzî Abdulmuttalip. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1422/2001.
- Şâtibî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât fî usûli's-şeri'a*. tlk. Ebü 'Ubeyde Meşhûr b. Hasan. 6 Cilt. b.y.: Daru İbni 'Affân 1417/1997.
- Şemsüddîn İbn Kudâme Makdisî, Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî. *Şerhu'l-Kebîr*. Thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 32 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1993/1414.

- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzebâdî. *el-Mühezzeb fî Fıkhî'l-İmami's-Şâfiî*. thk. Zekerıyyâ Umeyrât. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416.
- Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Muhammed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma 'rifeti me 'ânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1421/2000.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'îl. *Hâşiyetü't-Tahtâvi*. tsh. Muhammed Abdulazîz el-Hâlidî. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. b.y.: Şirketu Mektebe ve Matba'a Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, 2. Basım 1968/1388.
- Venşerîsî, Ebû Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *el-mi'yâru'l-mu'rib ve'l-câmi'u'l-muğrib 'an fetâvâ ehli ifrikiyye ve'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, Thk. Muhammed el-Huccî vd., 13 Cilt. Rabât: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye bi'l-Memleketi'l-Mağribiyye – Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1401/1981.
- Venşerîsî, Ebû Abbâs Ahmed b. Yahyâ. *Uddetü'l-burûk fî cem'i mâ fi'l mezheb mine'l-cumû' ve'l-furûk*. thk. Hamza Ebû Fâris. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1410/1990.
- Zebîdî, Muhammed Murtażâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc vd. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti Kuveyt, 1385/1965.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed. b. Bahâdır b. Abdullah eş-Şâfiî. *el-Bahru'l-muhîr fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdulkâdir Abdullah el-'Ânî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım 1413/1992.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed. b. Bahâdır eş-Şâfiî. *el-Mensûr fî'l-kavâ'id*. thk. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd. 3 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1404/1985.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 121-137

İmâm Mâlik'in Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh
Hypothetical Fiqh in Imam Malik's Thought of Law

Halil KILIÇ

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Research Assistant, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic
Law, Muş/Turkey
h.kilic@alparslan.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7424-7212

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 19 Aralık / December 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.843179

Bu makale, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan "İslam Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh" başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.

Atıf / Citation: Kılıç, Halil. "İmâm Mâlik'in Hukuk Düşüncesinde Farazî Fıkıh/Hypothetical Fiqh in Imam Malik's Thought of Law". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 121-137. doi: 10.47145/dinbil.843179

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

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

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz

İslâm Hukuku kazuist/meseleci yöntemle gelişmiş ilahî kaynaklı bir hukuk sistemidir. Bu özelliğinden dolayı İslam hukuku, müctehidlerin ilmî ve kazaî ictihâdlarıyla gelişim göstermiştir. Sahâbe döneminde İslam hukuku/fıkıh usulü teorik olarak henüz gelişmediğinden müctehid sahâbîler, ictihâd faaliyetlerini vuku bulmuş meseleler üzerine inşa etmiştir. Tâbiîn dönemine gelindiğinde belirli âlimler etrafında fıkıh halkaları oluşmuş ve İslâm hukuk düşüncesinde teorik tartışmalar hız kazanmıştır. Ancak bu dönemde varsayıma dayalı bir hukuk anlayışı henüz oluşmuş değildir. Tebe-i tabiîn döneminde Irak merkezli ehl-i re'y çevrelerinde farazî meseleler üzerinde fıkıh yapma eğilimi başlamıştır. Merkezi Medine olan ehl-i hadis fakîhleri bu yöndeki faaliyetlere olumsuz yaklaşmışlardır. Bu çalışmada hicri ikinci asırda Medine merkezli ehl-i hadisin en önemli temsilcilerinden olan İmâm Mâlik'in farazî fıkıh düşüncesi ele alınacaktır. Bunun için öncelikle İmâm Mâlik'in yetiştiği çevre olması itibarıyla Medîne ilim geleneğindeki sahâbe ve tâbiîn fakîhlerin farazî fıkıh bakışları incelenecektir. Böylece İmâm Mâlik'in farazî fıkıhın meşruiyetine bakışı ortaya konulacak ve onun ictihâdlarında tespit edilen farazî meseleler değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: İmâm Mâlik, Farazî Fıkıh, Ehl-i Re'y, Ehl-i Hadis, İctihâd

Abstract

Islamic Law is a divine-based law system developed by the casuistic methods. Because of this feature, Islamic law has developed with the scientific and jurisdiction of the mujtahids. Since the fiqh method was not yet developed theoretically during the Sahabah/Companions period, the mujtahid companions built their ijihad activities only on the issues that had occurred. In the period of Tabiîn/followers of companions, fiqh circles were formed around certain scholars and theoretical discussions in Islamic Law thought gained momentum. But in this period, a hypothetical understanding of law has not yet formed. In the period of Tebe-i Tabiîn/followers of the followers, there was a tendency to make fiqh on hypothetical issues in the people of Iraq-based people. Ahl al-hadith scholars, whose center is Medina, have a negative attitude towards such activities. In this study, the hypothetical idea of fiqh of Imam Malik, who was one of the most important representatives of the Medina-based Ahl al-Hadith in the second century of Hijri, will be discussed. For this, first of all, the view of the fiqh of the faqih who are the Companions and subordinates in the tradition of Madinah, where is the environment where Imam Malik was raised, will be examined. Thus, Imam Malik's view of the legitimacy of hypothetical fiqh will be presented and the hypothetical issues determined in his judgments will be evaluated.

Keywords: Imam Malik, Hypothetical Fiqh, Ahl-i Re'y, Ahl-i Hadith, İjihad

Giriş

Temel kaynakları vahye dayanan İslâm hukuku, müctehidlerin ilmî ve kazaî ictihâdları ekseninde sivil bir çabanın ürünü olarak gelişim göstermiştir.¹ Fakîhler, hukukî mekanizmada hiçbir boşluğa mahal bırakmamak adına fıkıh konularını en ince ayrıntısına kadar işlemişlerdir. Bu nedenle İslâm hukuku diğer beşerî hukuk sistemlerinde olduğu gibi kazuist/meseleci bir yöntemle gelişmiş ve günümüze kadar varlığını korumuştur. Yaşanmış ve yaşanabilecek bütün olaylara hukukî çözümler getirmeyi gaye edinen İslâm hukukçuları, hayat ve hukuk arasındaki bağlantıyı sağlamlaştıracak teknik ve yöntemler geliştirmişlerdir. Bunlardan biri de yalnızca vakıyyla yetinmeyip vuku bulmamış meseleler hakkında da ictihâdî faaliyetlerde bulunmayı² ifade eden farazî fıkıhtır.

İslâm hukukuna hem pratik hem de teorik anlamda dinamizm ve işlevsellik kazandıran farazî fıkıhın meşruiyetine yönelik sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde olumsuz yaklaşımlar bulunmaktadır.³ Ekolleşmelerin belirgin bir şekilde ağırlığını hissettirmeye başladığı hicrî birinci asırdan sonra fıkıhî faaliyetlerin icrası için hâdisenin vukuu önemini yitirmeye başlamıştır. Geniş bir coğrafyaya yayılmış

¹ Talip Türcan, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*, (Ankara: Ankara Okulu yay., 2016), 88.

² Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe; Hayâtuh ve 'Asruh - Ârâuh ve Fıkıhu*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1976), 258.

³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, (Riyâd: Dâru İbnî'l-Cevzî, 1996), 2: 11-17.

İslam hâkimiyeti altındaki tebaaya ait problemler yalnızca problemin yaşandığı topraklardaki fakîhleri değil, diğer bölgelerdeki fukahânın da gündemine oturmuştur. İlmî seyahatlerin artması sayesinde hukukî çözüm bekleyen bu problemlerin (mesâil) bölgeler arası dolaşımı artmıştır. Bazı fakîhlerin kendilerine sorulan meselelerin gerçekte vuku bulduğunu teyit ettirme çabaları bulunsa da bu her zaman mümkün olmamıştır. Bu nedenle fikhî meselelerin vuku bulup bulmadığından ziyade varlığı yeterli görülmeğe başlanmış, hakkında hüküm vermek için artık bir soru sorulması beklenmemiş, nihayetinde de fakîhlerin kendileri mesele üretmeye başlamışlardır. Böylece fûrû-ü fıkıh git gide nazârî bir boyut kazanmış ve farazî bir üsluba bürünmüştür.

Farazî meselelerin sistemli bir şekilde fıkıh faaliyetlerinde kullanılması Irak merkezli ehl-i re'y ekolüyle olmuştur. Döneminde ehl-i re'y'in en önemli temsilcisi konumundaki Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve onun ashâbı, farazî fıkıhı aktif bir şekilde kullanmış ve bu yöntem çok kısa bir sürede diğer ilim merkezlerinde konuşulur ya da uygulanır olmuştur.⁴ Diğer taraftan merkezi Hicâz/Medine'de bulunan ehl-i hadis ekolüne mensup fakîhler farazî fıkıha karşı bir tavır içinde olmuşlardır.⁵ Sonraki dönemlerde ehl-i hadîs de fıkıh faaliyetlerinde farazî fıkıha vermiş, böylece iki ekol arasındaki farazî fıkıh temeline dayanan ayrışma son bulmuştur.⁶ Nitekim tebe-i tâbiîn döneminde Mâlik b. Enes (ö. 179/795) etrafında kümelenmiş bu ekol, nihayetinde sonraki nesilde farazî fıkıha başvurmayı bir gereklilik olarak görmüş ve Medîne merkezli ehl-i hadis fikhınınecessüm ettiği ve Sahnûn'un (ö. 240/854) kaleme aldığı *el-Müdevvene* adlı eser bu yöntemle yazılmış ve günümüze ulaşmış ilk eser olmuştur.⁷

Bu çalışmada, farazî fıkıh ekseninde yapılmış fikhî faaliyetlerin olduğu bir dönemde yaşayan ve Medîne fikhının sonraki nesilde bir doktrin olarak ortaya çıkmasında kurucu imâm rolü üstlenen Mâlik b. Enes'in farazî fıkıh anlayışı incelenmeye çalışılacaktır. İmâm Mâlik'in *el-Muvatta'*ı bir fıkıh kitabı olmaktan ziyade hadis ve rivayetlerin toplandığı bir eser olmasından ötürü, onun görüşleri mezhep içinde kaleme alınmış eserlerden derlenerek onun farazî fıkıha bakışı irdelenecektir.

1. Farazî Fıkıh Hakkında

İslâm hukuk düşüncesi farazî fıkıh eksenli bir gelişme göstermiş olmasına rağmen, klasik fıkıh kaynaklarımızda "farazî fıkıh" kavramını ifade eden herhangi bir isimlendirme bulunmamaktadır. Söz konusu kaynaklarda farazî fıkıhı yansıtan temel ifadeler, "tefrî",⁸ fard,⁹ takdîr,¹⁰ tevlîd,¹¹ teşkîk¹²

⁴ Adnan Koşum, "Akıl (Re'y-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12, (Ekim 2008), 94.

⁵ Zeynüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâbuddîn b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Câmi' u'l-'Ulûmi ve'l-Hikem*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebû'n-Nûr, (Kahire: Dâru's-Selâm, 2004), 1: 263.

⁶ Koşum, "Akıl (Re'y-Nakil (Eser/Hadis) Ayrışmasının Fikhî Boyutları", 95.

⁷ Mâlikî Mezhebine ait farazî fıkıh eksenli ilk eser, Esed b. Furât'ın *el-Esedîyye*'sidir. Esed b. Furât, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin kitaplarındaki meseleleri Abdurrahman b. Kâsım'a sormuş ve ondan, bu meselelere İmâm Mâlik'in usulü üzere cevap vermesini istemiştir. Kâdî İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî es-Sebtî, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma' rifeti A' lâmi Mezhebi Mâlik*, (Ribât: Vizâretü'l-Evkâf ve Şuûni'l-İslâmiyye, ts), 3: 296. Mâlikî mezhebi içerisinde teveccüh görmeyen eser günümüze ulaşmamıştır.

⁸ İbn Hazm, "fer'ü'l-furu" kökünden türeyen ve sözlükte "bölümlere ayırmak, türetmek" anlamına gelen "tefrî", farazî meseleleri üretme bağlamında şöyle tanımlar: "Tefrî", bir nassın kapsamına giren meselenin, farklı formlarını zikretmektir." Bkz.: İbn Hazm Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî el-Kurtûbî ez-Zâhirî, *Resâilu İbn Hazm el-Endülüsî*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: el-Müessesetu'l-' Arabiyye li'd-Dirâsât ave'n-Neşr, 1987), 3: 101-102. Cüveynî; müctehid sahâbîlerin ve Ebû Hanîfe'nin faaliyetlerini farazî fıkıh bağlamında değerlendirirken "tefrî" kelimesini ve türevlerini kullanır. لم يتفرغ لتفريع التفاريع، gibi. Bkz.: İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âli Ruknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *Muğsû'l-Halk fi Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*, (Mısır: el-Matba'atü'l-Misriyye, 1934), 18.

⁹ Sözlükte "kesmek, zorunlu kılmak, varsaymak" gibi anlamlara gelen "fard" ve türevlerinin meselelerin varsayımında kullanılması Cüveynî'nin şu ifadelerinde görülür: "... Bu taksime aykırı olabilecek meseleler olursa, onları da meseleler varsayma (فرض المسائل) ve furûu resmetme yoluna gideceğiz." Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezhep*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007), 6: 447.

¹⁰ Cüveynî, şu ifadelerinde "miktarı belirlemek, varsaymak" gibi anlamlara gelen "takdîr" kelimesinin türevini kullanmıştır: "Fakîh bazen benzerinin vuku bulmayacağı bir şeyi varsayar (يفرض)...". Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab*, 2: 641.

gibi kelimeler ve bunların türevleridir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla farazî fıkıh kavramına dair ilk isimlendirme, 20. yüzyıl İslâm hukukçusu Hacvî'ye (ö. 1376/1956) aittir. O, teknik bir tanıma yer vermeden, söz konusu kavramı “el-fikhü't-takdirî/takdirî fıkıh” şeklinde ifade eder. Hacvî'nin yaptığı açıklamalara göre takdirî fıkıh, gerçekleşmemiş hukukî olayların (mesâil) farz edilerek şerî hükmünün ortaya konmasıdır.¹³ Hacvî'den sonra bu ameliyeyi ifade eden birçok isimlendirme yapılmış ve tanım ortaya konmuştur. Bu isimlendirmelerde ya Hacvî'nin kullanmış olduğu “takdir” kelimesiyle aynı anlama gelen “fard/فرض” kökü ve türevi olan “iftirâd/افتراض” ifadesi kullanılmıştır. Bunlardan biri çalışmamızın başlığında kullandığımız ve en az “takdirî fıkıh” kadar yaygın olarak kullanılan “farazî fıkıh” ifadesidir. Ya da farazî fıkıhın “gelecekte vukuu öngörülen hadiselerin ictihâda konu edilerek hadiselerle hazırlıklı olma” işlevi ekseninde “fikhü'l-müstakbel, el-fikhü'l-istikbâlî, fikhü't-tevakku” şeklinde yapılmış isimlendirmelerdir.¹⁴ Yapılan tanımlar da Hacvî'nin tanımı çerçevesinde seyretmiştir. Bu bakımdan takdirî/farazî fıkıh “Henüz vuku bulmamış meselelerin tafsîlî delillerden elde edilen şerî amelî hükümlerini bilmek” şeklinde tanımlanmıştır.¹⁵

İslâm hukuk düşüncesinde farazî fıkıhın kullanımının ilk defa ne zaman başladığıyla ilgili olarak iki yaklaşım söz konusu olup bunlardan biri yukarıda ifade ettiğimiz üzere Hacvî'ye aittir. Ona göre farazî fıkıhı ilk defa kullanan kişi, altmış bin veya üç yüz bin mesele üreten Ebû Hanîfe'dir.¹⁶ Ebû Zehre (ö. 1974) ise farazî fıkıhın Ebû Hanîfe'den önce ehl-i re'y çevrelerince kullanıldığını belirtir.¹⁷ Esasen bu iki iddia farazî fıkıhın sistemli bir şekilde kullanıldığıyla alakalı olmalıdır. Zirâ Kur'ân-ı Kerim'de bir meseleyle ilgili teferruat içeren birçok ahkâm ayeti, sonraları fukahâ tarafından kullanılacak olan farazî fıkıh amelîyesinin alt yapısını oluşturacak niteliktedir.¹⁸ Ayrıca sahâbîlerin Hz. Peygamber'e (s.a.v.) henüz gerçekleşmemiş hadiseleri sorduklarına ve onun da bu sorulara cevaplar verdiğine dair birçok rivayet mevcuttur. Bu rivayetlerden biri şöyledir:

“Hz. Peygamber'e (s.a.s.) bir adam gelip ‘Ya Resûlellâh! Biri gelip malımı almak isterse ne yapayım?’ diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.v.) ‘Malını ona verme!’ buyurur. Bunun üzerine adam, ‘Şayet benimle savaşırsa?’ diye sorar. Hz. Peygamber (s.a.v.), ‘Sen de onunla savaş!’ der. Adam, ‘Peki ya beni öldürürse ne olacak?’ diye sorunca, Hz. Peygamber (s.a.v.), ‘O hâlde sen şehit olursun’ buyurur. Bu sefer adam, ‘Peki ya ben, onu öldürürsem?’ diye sorunca, Hz. Peygamber (s.a.v.), ‘O, cehennemlik olur’ buyurdu.”¹⁹

¹¹ İbn Kayyim, sözlük anlamı “doğum yaptırmak, üretmek, türetmek” olan “tevlîd” kelimesini “tefrî” kelimesiyle birlikte sahâbenin farazî meseleler üretmediklerini ifade ettiği bağlamda kullanır. “Onlar (sahâbe), meseleleri üretmek ve türetmekle uğraşmamışlardır وتوليدها/المسائل بتفريع المسائل ولم يكونوا يشتغلون بتفريع المسائل”. İbn Kayyim Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ' lāmü'l-Muvakkî' in ' an Rabbi'l- ' Âlemîn*, (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 2: 134.

¹² Sözlükte “yarmak” anlamına gelen “teşkîk” kelimesinin “bir meseleyi bütün yönleriyle enine boyuna ve etrafıca detaylandırmak” anlamında kullanıldığını, Ebû Hayyân'ın, fakîhlerin farazî meseleler üretmedeki maharetlerini muhabatına anlattığı şu ifadelerinde görebiliriz: “Ulema ve fukahânın... meselelerin muhtemel yönlerini, uzak ve yakın yönlerini enine boyuna detaylandırmalarına/teşkîk vâkif olsaydın kendini ve arkadaşlarını küçümserdin.” وسعة تشقيقهم للوجه المحتملة والكيانات المفيدة. “Ebû Hayyân, Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Müâneşe*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1432/2011), 99-100.

¹³ Muhammed b. Hasan el-Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî fi Tarihi'l-Fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 1: 419.

¹⁴ Farazî fıkıh kavramına dair bazı isimlendirmeler için bkz.: Abdulfettâh Hemmâm, “el-Fikhu'l-Mustakbelî; Te'sîl ve Âfâk”, *Mecelletu'l-Va' yi'l-İslâmî*, (560), 2012, 20.

¹⁵ Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Muhammîdî, “el-Fetvâ el-İftirâdiyye Mefhûmuhâ ve Ehemmiyyetuhâ ve Hukmuhâ”, *Mu'temeru'l-Fetvâ ve İstîşârü'l-Mustakbel*, (Suud: Câmi' atu'l-Kasîm, 1434), 1: 102.

¹⁶ Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî*, 1: 419.

¹⁷ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 258.

¹⁸ İlgili bazı ayetler için bkz.: el-Bakara: 2/196, 183-185, 203, 228-230, 282-283; en-Nisâ: 4/3, 4, 6, 11-14, 23-24, 34-35, 59, 102, 128, 176, et-Talâk: 65/6

¹⁹ Müslim, “İmân”, 62. Bu rivayette Hz. Peygamber'e soru soran kişi “eraeyte” kipini kullanarak olası ihtimallere dair farazî meseleler üretmiştir. جاء رجل إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فقال: يا رسول الله، أ رأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: “فلا تعطيه”، قال: أ رأيت إن قاتلني؟ قال: “هو في النار”. Diğer bazı rivayetler için bkz.: Buhârî, “Sayd ve Zebâih”, 23; “Meğâzî”, 11; Müslim, “Edâhî”, 4; “İmâre”, 12; “İmân”, 41, 62; “Hacc”, 66; Tirmizî, “Fiten”, 30; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 104; “Menâsik”, 19.

Hiz. Peygamber (s.a.v.), kendisine sorulan farazî meselelere cevap verdiği gibi bazen de kendisine sorulan vakıalara cevap verirken muhatabın daha iyi anlaması için varsayımlara başvurmuştur.²⁰ Örneğin Hiz. Peygamber (s.a.v.), oruçluken karısını öptüğünü söyleyen Hiz. Ömer'e, "Söyler misin? Şayet oruçlu olduğun halde ağzını suyla çalkalasaydın ne olurdu?" diye sormuştur. Hiz. Ömer, "Bir zararı yok" deyince, Hiz. Peygamber, "Daha ne?" dedi.²¹ Görüldüğü üzere Hiz. Peygamber (s.a.v.), muhatabına cevap vermekle kalmamış, cevabın daha anlaşılır olmasını farazî bir metotla açıklamıştır. Bu rivayetler göz önüne alındığında, çıkış noktası itibarıyla farazî fıkıhın vahiy dönemine dayandığını ifade edebiliriz. Ancak vahiy dönemindeki farazî meseleler daha çok vakia odaklı ve pratik gayeye yönelik meselelerdir.

Hiz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra vahiy sonlandığı için Kitâb ve Sünnet'in esas alındığı icthâd faaliyetleri sahâbe ve tâbiîn fakihleri tarafından icra edilmiştir. İctihâdın, re'ye ve zanna dayalı bir işlem olması, bu iki delilin yanında aklî metotlardan da istifade etmeyi gerekli kıldığından bir yöntem olarak farazî meselelerden istifade kaçınılmaz olmuştur. Sahâbe ve tâbiîn döneminde fetih hareketleri sonucu genişleyen İslâm topraklarında farklı örf, kültür ve geleneklere sahip toplumların bulunması yaşanan hadiselerin çeşitliğinin artmasına neden olmuştur.²² Çoğunlukla nassların doğrudan düzenleme alanına girmeyen bu hadiseler re'ye başvurmayı,²³ aynı oranda farazî metodun kullanımını arttırmıştır. Bununla birlikte bazen sahâbe ve tâbiîn fakihlerine afakî nitelikte farazî meselelerin sorulduğu da olmuştur.²⁴ Farazî meselelerin her iki yönde kullanılması hususunda sahâbe ve tâbiîn fakihlerinden farklı tavırlar nakledilmiştir. Bu bağlamda Hiz. Ömer (ö. 23/644), Übeyy b. Ka'b (ö. 33/654 [?]), Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]), Abdullah b. Ömer (ö. 73/693), Şakîk b. Seleme (ö. 82/701) ve 'Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî (ö. 104/722), Ubâde b. Nüseyy (ö. 112/730) gibi önde gelen fakihlerin kendilerine sorulan farazî nitelikli soruları hoş karşılamadıklarına yönelik rivayetler²⁵ bulunur. Ancak bu rivayetleri değerlendiren birçok âlim söz konusu rivayetlerin, dönemin şartları çerçevesinde ihtiyaç duyulmayan farazî meseleler hakkında olduğunu ifade ederler.²⁶ Ayrıca bu rivayetler farazî meselelerin; tartışmalarda muhatabı küçük düşürme, rivayetleri nakzetme, aklı bulandırma gibi İslâmî ve ilmî değerlere aykırılık teşkil eden amaçlar için kullanılması yönünde yorumlanmaktadır.²⁷ Sonraki dönemlerde olduğu gibi farazî fıkıh, sistematik ve teorik bir düşünce çerçevesinde bütün fıkıh konularına uygulanmamış olduğundan sahâbe ve tâbiîn dönemlerinin fıkıh anlayışının vakia eksensli olduğu²⁸ genel kanaati temsil etmiştir.

Kısmen tâbiîn dönemi içerisinde yer alan hicrî birinci asrın sonları ile ikinci asrın başlarını kapsayan dönem, diğer İslâmî ilimlerde olduğu gibi fıkıhın teorik gelişimi açısından dönüm noktası olmuştur. Zira bu dönemde teorik düşünce sistemleri belirginleşmeye eğilimindedir. Bunun en bariz yansıması olarak sonraki dönemlerde mezhepsel yapılanmalara kapı aralayan ehl-i re'y ve ehl-i hadîs ekollerinin oluşmaya başlamasıdır.²⁹ Bu ekoller; nassları anlama ve yorumlama, hükümlere ulaşma

²⁰ Bkz.: Buhârî, "el-İ'tisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne", 12; Müslim, "Zekât", 16; "Sıyâm", 27; Ebû Dâvûd, "Salât", 301.

²¹ Ebû Dâvûd, "Savm", 33; Dârimî, "Savm", 21.

²² Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015), 156.

²³ Ahmet Yaman, Halit Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, (İstanbul: İFAV yay., 2014), 83.

²⁴ Örneğin, İbnü'l-Kevvâ, Hiz. Ali'ye "Ben ölü bir tavuğa basınca tavuktan bir yumurta çıktı. O yumurtayı yiyebilir miyim?" diye sormuştur. Hiz. Ali, "Hayır, yeme!" diye cevap verince, İbnü'l-Kevvâ, "Peki o yumurtayı bir tavuğun altında kuluçkaya bırakırsam ve ondan bir civciv çıkarsa civcivi yiyebilir miyim? diye sordu. Hiz. Ali, "Evet, yiyebilirsin" diye cevap verince, İbnü'l-Kevvâ, "Neden/nasıl?" diye sormuştur. Hiz. Ali, "Çünkü o civciv, ölüden çıkmış bir canlıdır" diye cevap vermiştir. bkz.: Ebû Muhammed Abdullah İbn Vehb el-Mısırî, *el-Câmi' li İbn Vehb fi'l-Ahkâm*, thk.: Rıf'at Fevzi, Ali Abdulbâst, (b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2005), 21.

²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-Mütefakkih*, 2: 11-17.

²⁶ Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 271

²⁷ İbn Emîr el-Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*, thk. Abdullah Mahmûd Ömer, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 3: 435.

²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980), 494-495.

²⁹ Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe*, 108.

yöntemleri, rivayetleri delil kabul etme kriterleri gibi hususlarda farklı yaklaşımlar sergilemiştir.³⁰ Bundan mütevellit bu ekollere mensup fakihler kendi görüşlerini ispatlamaya ve karşıt görüşleri çürütmeye yönelik tartışmalarda bulunmuşlardır. Teorik fıkıh anlayışının gelişimi açısından oldukça önemli bir rol üstlenen bu tartışmalarda farazî meselelerden istifade edilmiştir.³¹ Farazî meselelerin bir yöntem olarak tartışmalarda kullanılması bu dönemin sahâbe ve tâbiîn dönemiyle ortak noktasını oluşturmaktadır. Ancak Ebû Hanîfe, farazî fıkıhı daha geniş bir biçimde kullanmaya başlayarak farazî fıkıha farklı bir ivme kazandırmıştır. O, hocasını yaptığı ilim halkasında benzeri görülmemiş bir faaliyet icra etmiştir. O, farazî fıkıh temelli bu faaliyette fıkıh konularını farazî meselelerle yoğurarak işlemiş³² ve sistematik anlamda farazî fıkıhın kurucusu olmuştur. Ayrıca onun öncülüğünde ortaya konan farazî meseleler, Mâlikî mezhebinin gelişimine de katkı sağlamıştır.³³

Çıkış noktası itibarıyla vahiy dönemine dayanıp giderek gelişen, Ebû Hanîfe'yle sistematik bir ameliyeye dönüşen farazî fıkıh, İslâm hukukunun bir bilim olarak neşvünema bulması açısından oldukça önemli işlevlere sahiptir. Öncelikle farazî fıkıh, vukuu muhtemel vakıalara hazır hükümler getirir ve adaletin en kısa zamanda teminini sağlayarak olası gecikmelerin önüne geçer.³⁴ Nitekim hukukî boşluğa mahal bırakmayan farazî fıkıh eksenli telifler Müslüman toplumun hukuk ihtiyacını karşılayarak tarih boyunca garantör işlevi görmüştür. Ayrıca farazî fıkıh, fûrû-u fıkıhın ana ve alt başlıklarının (kitâb ve bâb) kuramsal bir çerçevede değerlendirilerek meseleler arası kopukluğun ortadan kaldırılmasına ve mantıkî örgünün tesisine olanak sağlar.³⁵ Bütün bunların yanı sıra farazî fıkıh doktrinel düşüncüyü geliştirme, re'y ve icthâdlarda gözetilen amaç ve ilkeleri kavrama ve talebeye hukukçu formasyonu kazandırma gibi fonksiyonları da icra etmiştir.³⁶ Kısacası farazî fıkıh, İslam hukukun hem bilim olarak olgunlaşmasına hem de pratikte uygulanabilirliğine dinamizm kazandırmıştır denebilir.³⁷

2. Medine İlim Geleneğinin Farazî Fıkıha Bakışı

Ehl-i hadis düşüncesinin merkezi konumundaki Medîne ilim geleneğinde vuku bulmamış meselelerin sorulmasına ve bu sorulara cevap verilmesine karşı olumsuz tavır hâkimdir. Nitekim bu geleneğin sahâbe hocaları olan Hz. Ömer'in, gerçekleşmemiş hadiseleri soranları lanetlediği, bu tür

³⁰ Yaman, Çalış, *İslâm Hukukuna Giriş*, 81-82.

³¹ Örnek olarak bkz.: Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Abdülkâdir 'Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 1: 215.

³² Nitekim Cüveynî, Ebû Hanîfe'nin farazî fıkıha dair faaliyetleri hakkında şu ifadeleri kullanır: "...Onlardan (sahâbe ve tâbiünden) sonra Ebû Hanîfe geldi ve (fıkıh meselelerini) detaylı bir biçimde teferruatlandırdı. Sayılamayacak kadar çok furû meseleleri üretti. O, akıllı insanların bile hayrete düştüğü, gaybı aydınlatacak kılı kırk yararcasına dakik meseleler getirdi. Ömrünü meseleler vaz ederek tüketti. Cüveynî, *Muğîsü'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*, 18. Bezzâzî (ö. 827/1424) de Ebû Hanîfe'nin ürettiği meselelerin kapsayıcılığını şöyle vurgular: "Ebû Hanîfe, (fıkıh meselelerini) öyle bir teferruatlandırdı ve tedvin etti ki önemli bir olay onun müdevvenatının dışında kalmaz. Gerçekleşen herhangi bir olayın cevabı kitaplarında yazılı olarak korunmuştur." Hâfızuddîn b. Muhammed el-Kerderî el- Bezzâzî, *Menâkıbu Ebî Hanîfe*, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981), 34.

³³ Ebû Hanîfe'nin ürettiği farazî meseleleri öğrencisi Şeybânî eserlerinde toplamıştır. Mâlikî mezhebinin ilk farazî fıkıh eksenli eseri olan *el-Müdevvene*, Şeybânî'nin eserlerindeki meselelerden esinlenerek yazılmıştır. Bkz.: Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 3: 296

³⁴ Nitekim Ebû Hanîfe, gerçekleşmemiş bir meselenin sorulmasına karşı çıkan Katâde'ye "biz bela gelmeden önce ona hazırlıklı oluruz; böylece bela geldiğinde onunla nasıl başa çıkacağımızı biliriz" diyerek farazî fıkıhın bu getirisine işaret etmiştir. Bkz.: Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Çarbi'l-İslâmî, 2001), 15: 477.

³⁵ Muhammed Ali Sâys, *Neş'etu'l-Fıkhi'l-İctihâdî ve Etvârûhu*, (b.y.: Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1389/1970), 91; Yunus Apaydın, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni: Ebu Hanîfe", *İslami Araştırmalar Dergisi Ebu Hanîfe Özel Sayısı* 15/1-2 (2002), 147.

³⁶ Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 19-20.

³⁷ Farazî Fıkıhın İslam Hukuk ilmine katkıları için ayrıca bkz.: Halil Kılıç, "İmâm Şâfiî'de Farazî Fıkıh", *İslam Düşüncesi Araştırmaları II*, ed. Mahsum AYTEPE-HASAN KAYA (Ankara: Araştırma yay., 2020), 29-33.

sorulara cevap vermeyi gereksiz bir yük olarak gördüğü ve yasakladığı rivayet edilir.³⁸ Zeyd b. Sâbit'in de bir mesele sorulduğunda meselenin vuku bulup bulmadığını irdelediği; vuku bulmuşsa cevapladığı, gerçekleşmemişse cevap vermediği nakledilir.³⁹ Übeyy b. Ka'b ve Ammâr b. Yâsir de gerçekleşmemiş bir hadisenin hükmü sorulduğunda "Gerçekleşinceye kadar bizi rahat bırakın. Gerçekleşince size görüşümüzü bildiririz"⁴⁰ dedikleri aktarılır. Benzer tavırlar Abdullah b. Ömer'den de rivayet edilir. Bu geleneğin tâbiîn hocalarından İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) de kendisine gerçekleşmemiş bir meselenin hükmünü soran halife Abdülmelik b. Mervân'a (ö. 86/705), "Ey Emîrelmu'minîn! Bu soruları sorma! Çünkü vuku bulduğunda Allah (c.c.) bir ferahlık getirecektir" dediği nakledilir.⁴¹

Bu rivayetler dikkate alındığında Medîneli sahâbe ve tâbiîn fakîhlerin farazî fıkha tamamen karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak bu rivayetlerde mevzubahis meselelerin ne tür meseleler olduğu açık değildir. Bu rivayetlerin aksini gösteren somut örnekler de yukarıda mezkûr kişilerden nakledilmiştir. Onların farklı şekiller ve amaçlarla farazî meseleleri kullandıkları örnekler bulunmaktadır. Bu meyanda Hz. Ömer'in ferâiz meseleleri oluşturmak suretiyle fıkıh müzakerelerini teşvik etmesi⁴² dikkate değerdir. Aynı zamanda o, bir kadının bir adamla birlikte kocasını öldürmesi durumunda, her ikisine kısâs uygulanıp uygulanmayacağı konusunda kararsız kalınca, Hz. Ali, "Bir grup kimse kesilmiş bir deveyi her biri ayrı organlarını alarak çalmış olsa ne dersin? Onların ellerini keser miydin?" şeklinde bir farazî örnek vermiştir. Hz. Ali'nin farazî mesele üzerinden yapmış olduğu bu kıyâs, Hz. Ömer tarafından kabul görmüş ve "Bu öldürme eylemine bütün San'â halkı iştirak etmiş olsaydı hepsini öldürürdüm"⁴³ diyerek katillerin kısâsen öldürülmesine hükmetmiştir. Görüldüğü üzere Hz. Ömer bu örnekte hem muhatabının farazî bir mesele üzerinden istidlâlini kabul etmiş hem de kendisi bir farazî mesele inşasında bulunmuştur. Abdullah b. Ömer de topladığı malları henüz evin dışına çıkarmadan yakalanan bir hırsızın elinin kesilmesine hükmeden İbn Zübeyr'e (ö. 73/692) "Söyle misin? Bir adamı, bir kadının iki bacağı arasında henüz ilişkiye girmemişken görsen had (zinâ) cezasını uygular mıydın?" şeklinde bir farazî örnekle verdiği hükümden onu vaz geçirmiştir.⁴⁴

Übeyy b. Ka'b de kendisine "Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bütün eşleri vefat etmiş olsalardı evlenebilir miydi?" diye soran birine, "Neden soruyorsun? Evlenmesine engel bir durum mu var?" diyerek karşılık verir. Adam, "Bu sayılanlardan sonra kadınlar sana helâl değildir"⁴⁵ ayetinin Hz. Peygamber'in tekrar evlenebilmesine engel olduğunu söyler. Übeyy, Allah'ın, Hz. Peygamber'in evlenebileceği kadınlara ait özellikleri sıraladıktan sonra bu ifadeyi söylediğini, bu nedenle bütün eşleri vefat etmiş olsalardı bile Hz. Peygamber'in evlenebileceğini söyler.⁴⁶ Görüldüğü üzere bu rivayette muhatabın sorduğu meselenin gerçekleşme imkânı yoktur. Çünkü Hz. Peygamber vefat etmiştir.

³⁸ Ebû Muahammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî, (Riyâd: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420), 1: 242, 244; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996), 2: 12.

³⁹ Ebû Hayseme Züheyr b. Harb en-Nesâî, *Kitâbu'l-İlm*, thk. Nâsiruddîn el-Elbânî, (Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2001), 33; Dârimî, *Sünen*, 1: 243; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.), 1: 398.

⁴⁰ Dârimî, *Sünen*, 1: 243.

⁴¹ İbn Abdilberr Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Câmi'u Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî, (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994), 2: 1067.

⁴² Beyhakî, *Sünen*, 6: 344.

⁴³ Ebû Bekr Abdurrazzâk b. Hemmâm b. Nâfi el-Himyerî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, (Gucerat: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 9: 476.

⁴⁴ Abdurrazzâk, *Musannef*, 9: 491; İbn Abdilberr, *el-İstizkâr'ul-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr*, (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993), 24: 253.

⁴⁵ el-Ahzâb: 33/52.

⁴⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fi Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 20: 298.

Medineli fukâhanın farazî fıkı kullandıklarını gösteren örnekler bunlarla sınırlı değildir. Peki, onların farazî fıkha olumsuz baktıklarını gösteren yukarıdaki rivayetler nasıl yorumlanabilir? Öncelikle gerek yukarıdaki örneklerde gerek burada yer vermediğimiz örneklerdeki farazî meselelere baktığımızda bu meselelerin hayatın olağan akışı içerisinde ihtiyaç duyulan ve vukuu mümkün meseleler olduğu görülür. Bu bakımdan Medineli fakîhlerin temelde farazî fıkıhın meşruiyetine olumsuz yaklaşmadıklarını ifade edebiliriz. Nitekim Abdullah b. Ömer, içki (hamr) içip sarhoş olunmaması durumu sorulduğunda soruyu soran kişiyi azarlayarak, sarhoş etmenin (iskâr) içkinin temel vasıflarından biri olduğu halde muhatabının böyle bir varsayıma başvurmasına karşı çıkmıştır.⁴⁷ Bu bakımdan İbn Ömer, gerçekleşmeyecek farazî bir meselenin sorulmaması gerektiğini ifade etmiştir.

Medine'deki ehl-i hadis fakîhlerinin farazî fıkıh konusunda karşı çıktıkları bir diğer husus farazî meselelerle sünnetin ya da rivayetin nakzedilmeye çalışılmasıdır. Örneğin Abdullah b. Ömer, Hacerulesved'in istilâm⁴⁸ edilmesini soran birine Hz. Peygamber'in istilâm ettiğini naklederek cevap verir. Soruyu soran kişi "Peki ya (eraeyte) izdiham olur da yapamazsam ne olacak?" deyince İbn Ömer, "Eraeyte'yi Yemen'de (soran kişinin Yemenli olmasından dolayı) bırak. Ben Hz. Peygamber'in bunu yaptığını söylüyorum" diye cevap vermiştir.⁴⁹ Görüldüğü üzere İbn Ömer rivayetle cevap verdiği bir meseleyi farazî bir örnekle reddetmeye çalışılmasına karşı çıkmıştır.

Bu örneklerde de görüldüğü üzere Medîne ehl-i hadîs fakîhleri, farazî meselelerin fıkıh faaliyetlerde kullanılmasına esas itibarıyla karşı değillerdir. Onların bu konuda karşı durdukları nokta, faraziyenin, aklî bir metot olarak rivayetlerin sorgulanmasında ve değerlendirilmesinde kullanılmasıdır. Ayrıca vukuu muhtemel olmayan meselelerin varsayımına karşı da olumsuz yaklaşmışlardır. Bununla birlikte onlar, nassların ve rivayetlerin anlamını ortaya koymak ve hakkında nass ya da rivayet bulunmayan konularda aklî istidlâl başvurmak için farazî meselelerden istifade etmişlerdir. Kısaca ifade etmek gerekirse onlar, farazî fıkıh, nass ve rivâyetlerin bir alternatifi olarak değil destekleyicisi olarak kullanmışlardır.

3. İmâm Mâlik'in Farazî Fıkıh Anlayışı

İmâm Mâlik'in yaşadığı dönemde farazî fıkıh temelli fıkıh anlayışı ortaya çıkmıştır. Nitekim bu yönde ilk adımı atan Ebû Hanîfe'nin oluşturduğu meseleler Irak haricindeki ilim merkezlerinde konuşulmaya başlanmıştır. Bu eksende yapılan fıkıh faaliyetleri bu merkezlerde yapılmıştır. Nitekim Mekke'de Atâ b. Ebî Rebâh'ın (ö. 114/732), İbn Cüreyc'le (ö. 150/767) yaptığı müzakereler teferruata dayalı farazî meseleleri içermektedir.⁵⁰ İmâm Mâlik'in, Medîne gibi Müslümanların uğrak yerinde yaşıyor olması ayrıca onun bu merkezlerdeki meselelere vukufiyetini kolaylaştırdığı söylenebilir. Nitekim İmâm Mâlik'in, "Fıkıh meselelerini çoğaltmak hoşuma gitmiyor. Bu beldede gördüğüm kişiler, insanların bugün yaptığı işten hoşlanmıyorlardı. Bu ümmetin ilkleri çok soru soran ve meseleleri derinleştiren kimseler değillerdi"⁵¹ şeklindeki ifadeleri onun bu meselelerden haberdar olduğunu göstermektedir.

⁴⁷ Abdurrazzâk, *Musannef*, 9: 394.

⁴⁸ İstilâm, tavafta Hacerulesved'in önüne gelindiğinde ona dönülüp, namazda durur gibi tekbir ve tehlîl ile bu kutlu taşta el sürülüp mümkün ise öpülüp saygı gösterilmesi; mümkün olmayınca da bunların karşıda el işareti ile yapılmasıdır. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 267.

⁴⁹ Buhârî, "Hacc", 60. «أرأيت إن زحمت، أرأيت قال: قلت: أرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمه ويقبله، قال: إن غلبت، قال: اجعل أرأيت باليمن، أرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يستلمه ويقبله»

⁵⁰ Örnekler için bkz.: Abdurrazzâk, *Musannef*, 1: 28, 29, 66, 115-119, 122, 136, 137, 154, 162, 267, 158, 392, 394, 499; 2: 14, 38, 102, 391, 407; 4: 130, 349-351, 359, 365, 399, 508; 5: 85; 6: 28, 360, 383, 384; 7: 99.

⁵¹ İmâm Mâlik b. Enes el-Asbahî, *el-Muvatta'*, thk. Ebû Üsâme Selîm b. 'Îd, (b.y.: Mecmû'atü'l-Furkân et-Ticâriyye, 2003), 1: 259; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkîh*, 2: 15; İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, 2: 1029.

Bu rivayette olduğu gibi İmâm Mâlik'in, yaşadığı dönemde ortaya çıkan teferruata dayalı farazî meseleleri üretmek ve bunlar üzerinde fıkıh faaliyetinde bulunmaktan hoşlanmadığını gösteren ifadeleri nakledilir. İmâm Mâlik, ilmin Allah tarafından bahşedilen bir lütuf olduğunu çok mesele ile elde edilemeyeceğini söyleyerek⁵² başta ehl-i re'y olmak dönemin anlayışına hâkim olan farazî fıkıh ihtiyacı duymadığını ifade etmiştir. Yine başka bir rivayete göre İmâm Mâlik, kendisine sorulan meselenin gerçekleşip gerçekleşmediğini irdeler, vuku bulmuşsa cevaplar, aksi halde cevaplamazdı. O bu tavrını şöyle açıklar: Bana ulaşan rivayete göre bir mesele gerçekleştiğinde hüküm bildirmesi gereken kişiye yardım olunur (Allah ona yardım eder ve meselenin çözümünü kolaylaştırır); vuku bulmamış meseleleri cevaplamak için kendisini zorlayan kişi hüsrana uğrar.⁵³ Abdullah b. Vehb (ö. 197/813) de İmâm Mâlik'in ardı ardına soru sorulmaya başlandığında cevap vermediğini ve çok cevap verenin hataya düşeceğini söylediğini nakleder.⁵⁴

İmâm Mâlik'in ilim halkasındaki fıkıh mesaisi Ebû Hanîfe'de olduğu gibi sorulardan ve bu sorulara verilen cevaplardan müteşekkil farazî fıkıh dayanmamaktadır.⁵⁵ Ancak halkasına katılan bazı şahsiyetlerin bu yönde temayülleri olduğunu gösteren rivayetler mevcuttur. Örneğin talebelerinden Abdurrahmân b. Kâsım'ın (ö. 191/806) anlattığına göre İmâm Mâlik'in ashâbı, bir adamı ona gönderirler ve bir meseleyi vuku bulmuş gibi anlatırıp cevap almaya çalışırlardı.⁵⁶ Esed b. Furât (ö. 213/828) ise İbn Kâsım ve bazı kimselerin Mâlik'e soru sorması için kendisini gönderdiğini; Mâlik, cevap verdiğinde "فان كان كذا وكذا/peki şöyle şöyle olursa ne olur?" şeklinde detaylı sorular sormasını istediklerini söyler. Esed, bir defasında İmâm Mâlik'in sorulardan daraldığını, "هذه سلسلة بنت /bunların ardı arkası kesilmeyen sorular olduğunu ve "böyle sorularla uğraşmak istiyorsam Irak'a gitmem gerektiğini" söylediğini nakleder.⁵⁷

İmâm Mâlik'in farazî fıkıh olumsuz tavrını gösteren rivayetlerin yanında bazı somut örnekler üzerinden aynı bakışa sahip olduğunu anlayabiliriz. İlgili rivayetler şöyledir:

Hârûnürreşîd'in (ö. 193/809) meclisinde Ebû Yûsuf'la (ö. 182/798) İmâm Mâlik münazara ederler. Ebû Yûsuf, İmâm Mâlik'e; karısına, 'bir kap dolusu seni boşadım' diyen adam hakkındaki görüşünü sorar. İmâm Mâlik, uzun bir süre düşünür ve "Allah'ın Kitâb'ını, Resûlünün Sünnet'ini, sahâbe ve tabiûn sözlerini tefekkür ettim; ancak bununla ilgili hiçbir şeye rastlamadım. Bunların içinde yer almayan bir ilimde hayır yoktur." diye cevap verir.⁵⁸

Başka bir rivayette Iraklı bir adam İmâm Mâlik'e "Bir kimse ölü bir tavuğa basarsa, bu tavuktan yumurta çıkarsa ve kuluçkadan sonra yumurtadan civciv çıkarsa, bu civcivin etini yenir mi?" diye sordu. İmâm Mâlik, "Olabilecekleri sor, olamayacakları sorma!" diye çıkıştı. Yine başka biri buna yakın bir soru sorunca İmâm Mâlik cevap vermedi. Neden cevap vermediğini sorduğunda "Faydalı bir şey sorsaydın cevaplardım"⁵⁹ demiştir.

Amr b. Kays'ın, ihrâmlı bir kimsenin tilkinin köpek dişini sökmesinin hükmüne yönelik sorusuna İmâm Mâlik cevap vermemiştir.⁶⁰

⁵² İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlm ve Fadlih*, 1: 83.

⁵³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâti el-Übbî, *İkmâlu İkmali'l-Mu'lim*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1: 203-204.

⁵⁴ Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 1: 190.

⁵⁵ Muhammed İbrâhîm Ali, *Istîlâhu'l-Mezheb 'inde'l-Mâlikiyye*, (Dubâ: Dâru'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1421/2000), 48.

⁵⁶ Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 1: 191.

⁵⁷ Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 3: 292; Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-eş-Şâtübî, *el-Muwâfekat fi Usûli's-Şerî'a*, thk.: İbrâhîm Ramadân, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 4: 662.

⁵⁸ Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 2: 122.

⁵⁹ Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 1: 191.

⁶⁰ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Abdirabbih el-Endelûsî, *el-'İkdü'l-Ferîd*, thk. Müfîd Muhammed Kamîha, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983), 2: 91.

Bir adam İmâm Mâlik'e gelir ve bir kimse başkasına 'eşek' derse hükmün ne olacağını sorar. İmâm Mâlik, "bu kimse (taziren) kırbaçlanır" cevabını verince adam, "Peki "at" derse hüküm nedir?" diye sorar. İmâm Mâlik, "Bu sefer de sen kırbaçlanırsın" diyerek çıkarır ve "Ey aciz! Sen hiç, birine "at" diye seslenen kimseyi gördün mü?" diyerek adamı azarlar.⁶¹

Ayrıca İbn Kâsım, hunsâ (çift cinsiyetli veya cinsiyeti belirsiz) kimselerin (namaz, nikâh miras vb.) hükümleri hakkında Mâlik'ten hiçbir rivayette bulunmadığını; çünkü hunsâ meselelerini ona sormaya cüret edemediklerini söylemektedir.⁶²

Görüldüğü üzere bu rivayetlerde İmâm Mâlik farazî meselelere cevap vermemiştir. İlk dönemlerden itibaren oldukça detaylı ve ilginç meselelere konu olan hunsâyâ ait hükümlerin İmâm Mâlik'ten rivayet edilmemesi hatta bu konuda ona soru sorulmaya cesaret edilmemesi onun farazî meselelere olumsuz baktığını göstermektedir. Ancak İmâm Mâlik, farazî fıkıhın gayr-ı meşruluğuna dair delillerden biri olan Hz. Peygamber'in çok sual (kesretü's-süâl) etmeyi ayıpladığına yönelik hadisi hakkında "Bu rivayetteki sualden kastın sizi alıkoyduğum çok soru sormak mı, insanlardan bir şeyi istemek mi olduğunu bilmiyorum"⁶³ diyerek tereddüdünü dile getirmiştir.

Bu rivayetler, İmâm Mâlik'in vakıa odaklı bir fıkıh anlayışına sahip olduğunu gösterse de aksini gösteren emareler de yok değildir. Zira böyle bir anlayışa sahip birinden rivayet edilen meselelerin oldukça az olması beklenir. Ancak ondan rivayet edilen meselelerin sayısı ile ilgili verilen rakamlar durumun zannedildiği gibi olmadığını gösterir. İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî (ö. 386/996), İmâm Mâlik'in bizzat kendisine ait yetmiş bin meselenin Irak'a aktarıldığını ifade eder.⁶⁴ Karafî (ö. 684/1285) de İmâm Mâlik'in imla edilmiş görüşlerinin yüz elli cild civarında olduğunu ve fûrû-u fıkha ait her konuda ona ait bir görüşün bulunduğunu söyler.⁶⁵ Ayrıca İmâm Mâlik farazî fıkıh faaliyetlerine karşı çıksa bile onun, dönemin meselelerinden haberdar olduğunu gösteren bilgiler mevcuttur. Nitekim Zâhid el-Kevserî (ö. 1952), İmâm Mâlik'in, Ebû Hanîfe'nin kitaplarına vâkıf olduğunu ve onun fıkıh birikiminden altmış bin meselenin kendisinde bulunduğunu nakleder.⁶⁶ Hacvî, İmâm Mâlik'ten; *el-Muvatta'*, *el-Müdevvene*, *el-Mevvâziyye*, *el-'Utbiyye* ve diğer eserlerde yer alan birçok mesele nakledildiğini ve Endülüslü Mâlikîlerden Muaytî (ö. 367/978) ve Ebû Ömer el-İşbilî'nin (ö. 401/1010) yalnızca İmâm Mâlik'e ait topladıklarını ve bu meselelerin yüz ciltlik bir birikime ulaştığını söyler. Hacvî, bu meselelerin tamamının İmâm Mâlik döneminde gerçekleşmiş olmasının çok uzak bir ihtimal olduğunu belirtir.⁶⁷ Tüm bunlarla birlikte İmâm Mâlik'e bazen yüzer ve yirmişer gibi toplu halde sorular sorulduğu rivayet edilir. Bu meselelerden bazılarını "bilmiyorum" şeklinde cevaplar vermiş olsa⁶⁸ bile sorulan meselelerin her birinin vukuunu teyit ettiğini düşünemeyiz. Bunları da farazî meseleler olarak değerlendirme imkânımız bulunmakla birlikte İmâm Mâlik'in sorulan farazî meselelere tamamen karşı çıktığını söylemek güçtür.

Fikhî mesâide re'ye dayalı ictihâd yapılırken farazî yöntemden yararlanır. Nitekim en basit bir kıyâs işlemi bile makîs/fer'vakıa veya farazî mesele olabilirken makîsün 'aleyh/asl farazî mesele görümündedir. Bu kullanımın daha çok *erayte* kelimesiyle yapılan ve akli tutarlılığı test etmek amacıyla kullanılan faraziyelerde görmek mümkündür. Bunu İmâm Mâlik'in kıyâs işlemlerinde de görmek mümkündür. İbn Kâsım'dan nakledilen şu mesele bu kullanıma örnek teşkil eder: Bir kadın

⁶¹ Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 2: 145.

⁶² Ebû Saîd Sahnûn Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevvenetu'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2: 173.

⁶³ İbn Abdilberr, *el-İstizkâr*, 27: 364; *Câmi'u Beyânî'l-İlm ve Fadlih*, 2: 1059.

⁶⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebû Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî, *en-Ne'vâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene ve Ğayrihâ mine'l-Ümmehât min Mesâilî Mâlik ve Ashâbih*, thk. Muhammed Haccî vd., (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 1: 8.

⁶⁵ Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris el-Karâfî, *ez-Zehîra*, thk. Muhammed Haccî vd., (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1: 34; Muhammed İbrâhîm, *Istîlâhu'l-Mezheb*, 49.

⁶⁶ Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, *Akveümü'l-Mesâlik fi Bahsi Rivâyeti Mâlik 'an Ebî Hanîfe ve Rivâyeti Ebî Hanîfe 'an Mâlik (İhkâku'l-Hakk ile birlikte)*, (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 93.

⁶⁷ Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî*, 1: 420.

⁶⁸ Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 1: 183-185.

kocasıyla tartışmış ve ondan kendisini boşamasını istemişti. Kocası kadına 'şayet hamile değilsen boş ol' diyerek boşamayı hamileliğe bağlamıştı. Medine'de vuku bulan bu olayda İmâm Mâlik'e kadının hamile olup olmadığı anlaşılincaya kadar karı-kocanın birbirinden ayrı yaşamlarının gerekip gerekmeceği soruldu. İmâm Mâlik, 'Bana göre bu söz ağızdan çıktığı anda boşama gerçekleştiği için ayırmaya gerek yok' demiştir. Mâlik'in yanında bulunanlardan bazıları Mâlik'e, 'hamile olduğu bilinmeden nasıl talâk ile hüküm veriyorsun?' diye sordular. Mâlik bu itiraza şöyle cevap verdi: Söyler misin? (ارایت) Hamile olduğu anlaşılana kadar ayırsaydım ve bu sırada kadın ölseydi kocası ona varis olur muydu? Orada bulunanlar, 'Hayır, varis olmazdı' cevabını verince o, 'Öyleyse karısı öldüğünde ona mirasçı olmayacak bir adamı, karısıyla nasıl birlikte tutayım?' demiştir.⁶⁹

Şu örnekte de kendi görüşünü desteklemek için İmâm Mâlik'in faraziyeden yararlandığı görülür: İmâm Mâlik, ölü birinden sağılan süt necis olsa da bir çocuğun bu sütü içmesi durumunda süt hısmılığının (radâ') oluşacağını söyler. Necis süttten radâ'nın oluşmasını çelişkili bulanlara "süt nasıl olursa olsun haramlık oluşturur. Görülmüyor mu ki (ألا ترى) bir kimse süt içmemeye yemin etse ve içine farenin düşüp öldüğü bir sütü içse, yeminiyle helâl sütü kastetmemişse adam yeminini bozmuş olmaz mı?⁷⁰

Bununla birlikte İmâm Mâlik'in kendisine sorulan bazı meselelerin vuku bulup bulmadığı teyit etmeden icthâdda bulunduğu görülmektedir. İmâm Mâlik'e sorulan ilgili örnek mesele şöyledir: Bir kavim, kendilerine vakfedilmiş bir bölgede bir bina inşa ettiler. O kavimden biri vefat edince vârislerden bazıları, kendi paylarını satmak istediler. Kardeşleri de şuf'a/ön alım hakkını kullanarak o payı almak istediler. Onların şuf'a hakkı var mıdır? Bu meseleye İmâm Mâlik şöyle cevap verdi: Şuf'a yalnızca arsa ve tarlalarda geçerlidir. Binada şuf'anın varlığına yönelik herhangi bir rivayet işitmedim. Böyle bir hadise vuku bulursa, şuf'a hakkının bulunduğu görüşümdedir."⁷¹ Görüldüğü üzere İmâm Mâlik kendisine sorulan bir meseleye "böyle bir hadise vuku bulursa" kaydını koyarak cevap vermiştir. Bu kayıt onun meselenin vukuunu dikkate almadan, yani kendisi için farazî olan bir meseleye cevap verdiğini gösterir. Bu tür kayıtlar *el-Müdevvene*'nin farklı bölümlerinde de bulunmaktadır.⁷² Ayrıca İmâm Mâlik, boynu kırılmış hayvanın sağ kalamayacağını belirtmesine rağmen bunu takdir etmiş ve kesilmesi durumunda etinin yenilebileceğini söylemiştir.⁷³

Birbirine zıt gibi görünen bu hususlar üzerinde bir değerlendirme yapacak olursak İmâm Mâlik'in farazî meselelerin iki şekline karşı çıktığını söyleyebiliriz. Birincisi gerçekleşmesi mümkün olmayan ya da uzak ihtimalli olan veya uçsuz bucaksız ardı arkası kesilmeyen meselelerdir. Rivayetlerde yer alan "كثرة المسائل/çok mesele sorulması" kaydının da buna işaret ettiğini söyleyebiliriz.⁷⁴ Aynı zamanda İmâm Mâlik'in, Esed b. Furât'la diyalogunu aktaran rivayette "ضاق علي/bıkıp usanmak, baskı yaptı"⁷⁵ ifadesi de kanaatimizce bu tür meselelere işaret eder. Ayrıca Şâtübî (ö. 790/1388), İmâm Mâlik'in, Iraklıların fıkıhını hoş görmemesinin nedeni olarak Iraklı fakihlerin, meselelere dalmaları ve re'ye teferruata girmelerini zikreder.⁷⁶ Nitekim İmâm Mâlik'ten rivayet edilen meseleler, peş peşe farazî problemler şeklinde bir sistematiğe sahip değildir.⁷⁷ Bu bağlamda İmâm Mâlik'in, uzun uzadıya ve kılı kırk yararcasına oluşturulan meselelerden hoşlanmadığı ancak

⁶⁹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2: 64. İmâm Mâlik'in benzer bir tarzda "eraeyte" üslubuyla kullandığı örnek için bkz.: Mâlik, *el-Muvatta'*, 3: 535-536; Ebü'l-Mutarrıf Abdurrahmân b. Mervân el-Kunâzî'î el-Kurtûbî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, thk. 'Âmir Hasan Sabrî, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1429/2008), 2: 501-502.

⁷⁰ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 2: 299-300.

⁷¹ Sahnûn, *el-Müdevvene*, 4: 216.

⁷² Sahnûn, *el-Müdevvene*, 3: 204, 309

⁷³ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsil*, 3: 279.

⁷⁴ Abdulfettâh Hemmâm, "el-Fikhü'l-İftirâdî 'inde'l-İmâm Mâlik ve'l-Mâlikiyye", *Mu'temeru'l-İmâm Mâlik ed-Devli*, (Libya: Merkezü'l-Bühûs ve'd-Dirâsâti'l-İlmiyye el-Câmi'atü'l-Esmeriyye, 2013), 21.

⁷⁵ Kâdî 'İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 3: 292; Şâtübî, *el-Muvafekeât*, 4: 662.

⁷⁶ Şâtübî, *el-Muvafekeât*, 4: 662.

⁷⁷ Übbî, *İkmâlu İkmali'l-Mu'lim*, 1: 204.

vakiyadan kopuk olmayan yakın ihtimalli meselelerle iştigal etmekten de geri durmadığı söylenebilir. Nitekim daha çok bir hadis ve rivayet kitabı görümündeki *el-Muvatta'* da bile yer yer bu tür detaylandırmaya gittiği görülür.⁷⁸ İmâm Mâlik'in Yukarıda verdiğimiz rivayetler de bu konuda ipucu verebilir. Nitekim İmâm Mâlik, bulunduğu toplumda bir kimsenin başka birine "at" diyerek hitap etmesi gibi bir olgu bulunmadığından bu meseleye cevap vermemiştir. Aynı şekilde ihrâmlı birinin tilkinin köpek dişini çıkarması, ölü tavuğa basmaktan ötürü çıkan yumurtanın kuluçkaya yatırılarak doğacak civcivin etinin yenilmesi meselesini cevapsız bırakması da bu bağlamda İmâm Mâlik'in vakiyadan kopuk gördüğü meselelerden olsa gerektir.

İmâm Mâlik, cedel ve münazaraya olumsuz yaklaşan bir fakihdir.⁷⁹ Nitekim o, dinî bilginin veya bir rivayetin cedel ve münazara üzerine inşa edilemeyeceğini ifade ederken "bir kimse diğer bir kimseden daha iyi tartışıyor diye Cebrâil'in Hz. Peygamber'e getirdiklerini red mi edeceğiz?" diyerek karşı çıkmıştır.⁸⁰ Bu bakımdan İmâm Mâlik'in karşı çıktığı farazî mesele çeşitlerinden birinin cedel ve münazara amacıyla yapılan yapılan meseleler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Şâtübî yukarıda zikrettiğimiz İmâm Mâlik'in, Esed b. Furât'ın sorduğu farazî meseleler hakkındaki ifadelerini naklettikten sonra verdiği örnekler, Esed b. Furât'ın sorduğu meselelerin cedel ve münazara amacıyla oluşturulmuş meseleler olduğu anlaşılır.⁸¹ Esed b. Furât'ın münazaraya dayalı meseleler üzerinde fıkıh yapma eğiliminde oluşu⁸² da bunu destekler. Farazî meselelerin özellikle rivayetlerin aklı tutarlılığını test amacıyla kullanımı, bu işlemi "eraeyte" ile başlayan örneklerle yapmaları nedeniyle Iraklı ehl-i re'yin "eraeytiyyûn/eraeyteciler" şeklinde isimlendirilmesine neden olmuştur.⁸³ İmâm Mâlik'in de "eraeyte" üslubuyla münazara edilmesine karşı çıkmıştır. Nitekim İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe ve ashâbını "الداء العضال/amansız hastalık" olarak nitelemiş, bunun gerekçesi olarak da re'y ile sünneti reddetmeyi zikretmiştir.⁸⁴ İmâm Mâlik'in bu husustaki tavrını gösteren örneklerden biri şöyledir: "İmâm Mâlik'e bir adam geldi ve ona bir mesele sordu. İmâm Mâlik, "Allah Resulü şöyle buyurdu" diye cevap verdi. Adam, "أرأيت/eraeyte" diye ekleyecekken İmâm Malik, "(Ey inananlar!) Peygamberin (sizi) çağırmasını aranızda birbirinizi çağırmanız gibi tutmayın. İcinizden birbirini siper ederek sıvışıp gidenleri Allah gerçekten bilir. Artık onun emrine muhalefet edenler, başlarına bir belânın gelmesinden veya elem dolu bir azaba uğramaktan sakınsınlar"⁸⁵ ayetini okudu.⁸⁶

İslâm hukukunda ele alınan bazı meselelerin hile-i şer'iyeye yol açtığı bilinmektedir. Kazuist hukuk anlayışına yönelik temel eleştirilerden biri olan bu husus yalnızca İslam hukuku için değil bu anlayışa sahip diğer hukuk sistemleri için de geçerlidir.⁸⁷ Zira hukukî bir konunun bütün detaylarıyla incelenmesi özellikle davalık meselelerde müeyyidelerden kurtulmaya kapı aralayabilir. Hudarî Bek (ö 1927), bu hususu kanunların detaylarına vâkıf olan avukatların, müvekkillerine cezalardan kurtulmalarını sağlayacak beyanatları öğretmeleri ile örneklendirir.⁸⁸ Fikhî meseleleri detaylandırma faaliyeti (tefrî) farazî fıkıhın bir işlevi olduğundan farazî meselelerin üretilmesi hile-i şer'iyeye neden

⁷⁸ Bazı örnekler için bkz.: Mâlik, *el-Muvatta'*, 2: 530-531; 3: 356-359, 426-430.

⁷⁹ Kadî 'İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 2: 38-49.

⁸⁰ İbn Batta Ebû Abdillâh Ubeydullâh b. Muhammed el-'Ukberî, *el-İbânetü'l-Kübrâ*, thk.: Ridâ Mu'tî vd., (Riyâd: Dâru'r-Râye, 1994), 2: 507; İbn Abdilberr, *Câmi'u Beyâni'l-İlmi ve Fadlihi*, 2: 941.

⁸¹ Nitekim Şâtübî, rivayetten sonra şu değerlendirmeyi yapar: İmâm Mâlik, vermiş olduğu cevaba itirazda bulunmasından ötürü Esed'i, kendisinden istifadeden mahrum bırakmakla tehdit etmiştir. Şâtübî, *el-Muvafekât*, 4: 667.

⁸² Kâdî 'İyâz, *Tertîbü'l-Medârik*, 3: 297.

⁸³ Şâtübî, *el-Muvafekât*, 4: 661.

⁸⁴ Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Endelûsî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*, (Mısır: Matbaatu's-Saade, 1332), 7: 300.

⁸⁵ Nûr: 24/63.

⁸⁶ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak el- İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 6: 326; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülüsî el-Kurtûbî ez-Zahiri, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, thk. Muhammed Şâkir, (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, ts.), 6: 56.

⁸⁷ Hâmide Topçuoğlu, *Kanuna Karşı Hile (Kanundan Kaçınma Yolları)*, (İzmit: Selüloz Basımevi, 1950), 283; Saffet Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile - Hile-i Şer'iyeye*, (İstanbul: Birleşik yay., 1996), 208 (Öztekin Tosun, *Suç Hukuku Dersleri*, 74'ten naklen).

⁸⁸ Muhammed Hudarî Bek, *Tarîhu't-Teşri'i'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1983), 239.

olabilir. Bu dezavantaja işaret eden bazı fakîhler, özellikle avamdan gelen meselelere cevap verirken detaylara girilmemesi gerektiği yönde ikazlarda bulunmuşlardır.⁸⁹ İmâm Mâlik'in de kendisine sorulan bazı farazî meselelere cevap verirken hile-i şer'iyeye yol açabileceği endişesi taşıdığını görmekteyiz. Örneğin ona, doğum yapmadığı için göğsünde süt bulunmayan bir kadının yediği bitkiden dolayı sütünün oluşması durumunda bu sütün hısımlık (radâ) oluşturup oluşturmadığı sorulmuştur. İmâm Mâlik, doğumdan kaynaklanmasa bile kadının göğsünde oluşan sütün hısımlık oluşturacağını; ancak böyle bir bitkinin var olduğunu düşünmediğini, zinâ eden kadınların zina fiillerini örtbas etmek amacıyla böyle bir meseleyi uydurduklarından endişelendiğini söylemiştir.⁹⁰

4. İmâm Mâlik'in İctihâdlarından Farazî Mesele Örnekleri

İmâm Mâlik'in aşırı derecede teferruata girme anlamında farazî fıkıh bakışı negatif yönde bir izlenim verse de onun bazen vukuu imkânsız ya da nadir olabilecek türden meseleler hakkında icthâd ettiği görmekteyiz. Oldukça sınırlı sayıda tespit edebildiğimiz bu meseleler şöyledir:

4.1. Deriden Üretilen Paranın Ribevîliği

Metal paranın tarihi MÖ. 7. yüzyıllara kadar uzanmaktadır. Kâğıt paranın ise MÖ. 140'lı yıllarda Çinliler tarafından basıldığı ve kullanıldığı bilinmektedir.⁹¹ Deriden para imal edilmesine yönelik herhangi bir tarihî bilgiye rastlayamadık. Yaşadığı bölgede bulunmayan hatta dünyada bile 17. yüzyılda yaygınlaşmaya başlayan metal harici bir maddeden üretilen paraların varlığını tasvir eden İmâm Mâlik, bu tür paraların insanlar arasında tedavüle girmesine yönelik farazî bir mesele tasvirinde bulunmuştur. Sahnûn'un İmâm Mâlik'e nispet ettiği ifadeleri şöyledir: "Şayet insanlar kendi aralarında deriyi kullanıma sokup bunlardan sikkeler (fûlûs) üretseler, bu sikkelerin altın ve gümüş ile eşdeğer olarak satımını hoş görmem"⁹² demiştir. Buna göre İmâm Mâlik altın ve gümüşte olduğu gibi hangi maddeden üretilirse üretilsin bunların yerine kullanılacak paraları ribevî olarak değerlendirmektedir.

4.2. Ölen Hamile Kadının Karnındaki Cenin

İmâm Mâlik'in ele aldığı vukuu imkânsız olduğunu gördüğümüz mesele, karnında canlı cenin bulunan ölü hamile kadının karnının değilip deşilmeyeceğidir. Hanefiler ve Şâfiîlerden İbn Süreyc'e (ö. 306/918) göre bu durumda ölünen karnı yarılar ve cenin çıkarılır.⁹³ Şâfiîlerin çoğunluğu ise sağ kalma ihtimali olmadığı için altı ayı dolmamış çocuk için ölünen karnı deşilmez, altı aylık olmuşa sağ kalma ihtimali bulunduğu için ölünen karnı deşilir ve cenin çıkarılır.⁹⁴ Tenuhî'nin (ö. 536/1142'den sonra) aktardığına göre İmâm Mâlik, hamile bir kadın öldüğünde karnındaki cenin ölmemişse kadının karnının deşilerek bebeğin çıkarılmasını câiz görmez. Ancak o, canlı hamile bir kadının doğumunda olduğu gibi bebeğin normal yolla çıkması mümkünse ölü hamile kadına normal doğum yaptırılır. Aksi halde karnındaki cenin için ölünen karnı yarılmaz demektedir. İmâm Mâlik'in

⁸⁹ Bkz.: İbnü's-Salâh Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Müvaffak Abdullah Abdulkâdir, (Medine: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 135; Ebû Abdullah Ahmed b. Hamdân, el-Harrânî el-Hanbelî, *Sifetu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*, thk. Nasıruddîn Albânî, (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1380), 57; İbn Kayyim, *İlâmü'l-Muvakkî'in*, 6: 195.

⁹⁰ İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsil*, thk. Muhammed Haccî, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 5: 153.

⁹¹ Hakan Kaymak, *Banknot Sahteciliği*, Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, İstanbul 1999, 3-4.

⁹² Sahnûn, *el-Müdeveve*, 3: 5.

⁹³ Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Uyûnü'l-Mesâil fi Fûrû'î'l-Hanefiyye*, thk. Seyyid Muhammed Mühennâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 384; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, thk: Mahmûd Matracî vd, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 3: 62. Nitekim Ebû Hanîfe döneminde böyle bir hadisenin vukuu bulduğu ve onun bu yönde hüküm verdiği nakledilir. Bkz. Semerkandî, *Uyûnü'l-Mesâil*, 384.

⁹⁴ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*, 3: 62.

bu tasvirini nakleden Lahmî (ö. 478/1085), bu meselenin vukuu mümkün olmayan bir tasvir olduğunu söylemektedir.⁹⁵ Çünkü olağanüstü durum haricinde ceninin normal doğumla doğabilmesi için doğum yapan annenin itici gücünün bulunması gereklidir. Bu güç ise ancak bir canlıda bulunabilir.⁹⁶

4.3. Erkeğin ve Gebe Kalmadan Kadının Göğsünde Oluşan Sütün Radâ'a Etkisi

Gebelikte ve bilhassa doğum sonrasında kadındaki prolaktin hormon seviyesinin yükselmesiyle vücut süt üretmeye başlar. Bununla birlikte bazı hastalıkların ve tedavi için kullanılan ilaçların veya bitkilerin etkisiyle vücut bu hormonu üreterek gebelik ve doğum olmadan da sütün oluşması mümkündür. Çoğunlukla kadınlarda, nadiren de yetişkin erkeklerde ve çocuklarda görülen bu duruma "galaktore" denilmektedir.⁹⁷

İmâm Mâlik'in hem gebeliğe bağlı kalmadan kadının hem de erkeğin göğsünde sütün oluşmasının radâ'a etki edip etmeyeceği sorulmuştur. Daha önce gebelik ya da doğum sebebi olmadan kadının göğsünde oluşan sütün radâ'a etkisine yönelik İmâm Mâlik'in görüşünü nakletmiştik. İmâm Mâlik zinâ fiilini örtbas etmek amacıyla bu meselenin kullanılması endişesini dile getirmişse de meseleyle ilgili görüş bildirmiştir. Ona göre herhangi bir sebepten dolayı kadının göğsünde oluşan süt, süt hısımlığının oluşumuna etki eder.⁹⁸ İmâm Mâlik, erkeğin göğsünde sütün oluşması meselesinin de nifak ehlinin ortaya attığı bir mesele olduğunu söylemiştir.⁹⁹ Ancak o, bu meseleye de cevap vermiş ve "anneler çocuklarını iki yıl boyunca emzirsinler..."¹⁰⁰ ayetinin kadınlara yönelik bir hüküm olmasından hareketle erkeğin göğsündeki sütün radâ' oluşturmayacağını ifade etmiştir.¹⁰¹

Sonuç

İslâm hukukunun bir bilim olarak gelişmesinde inkâr edilmeyecek derecede fayda sağlayan farazî fıkıhın İmâm Mâlik'in fikhî faaliyetlerinde önemli bir rol üstlenmediği tespit edilmiştir. Onun, Ebû Hanîfe ve ashâbının yapmış oldukları gibi fıkıh konularından birini farklı formatlara sokarak söz konusu fıkıh konusunu kuramsal ve teorik bir çerçevede ele almadığı görülmüştür. O, fıkıh konularını bir bütünlük içerisinde farazî meselelerle yoğurmamış bu yönde öğrencilerine de herhangi bir telkinde bulunmamıştır. Buna neden olan farklı etkenlerden söz edilebilir. İmâm Mâlik'in diğer fıkıh merkezlerinin bulunduğu bölgelere oranla daha sade bir yaşam profiline sahip bölgede yaşaması dolayısıyla re'ye daha az başvurmaya ihtiyacı olmuştur. Bu nedenle re'yin doğal bir sonucu olan farazî yönteme gerek duymamıştır. Diğer bölgelere göre hadis malzemesinin fazla olduğu Hicâz/Medîne gibi bir bölgede yaşaması bu ihtiyacı minimize etmiştir. Ayrıca sahâbe ve tâbiîn görüşlerini ve Amel-i ehl-i Medîne gibi pratik bir delili kaynak olarak görmesi ayrıca bu hususta etkili olmuştur. Ancak bu durum onun asla farazî meselelere başvurmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim İmâm Mâlik'in gerek bir metot olarak farazî yöntemden istifade ettiğini gerekse farazî meseleler üzerinde hüküm beyan ettiğini gösteren örnekler bulunmaktadır. Bu bağlamda o, bazen vuku imkânı vermediği meseleler hakkında hüküm ortaya koymuşken bazen de döneminin şartları içerisinde bulunmayan meseleleri ictihâdına konu edinmiştir.

⁹⁵ Ebu't-Tâhir İbrahim b. Abdussamed b. Beşîr et-Tenûhî, *et-Tenbîh alâ Mebâdi't-Tevcih -Kısmü'l-İbâdât-*, thk. Muhammed Bilhassân, (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007), 2: 692.

⁹⁶ Salih Abdüssemi' el-Âbî el-Ezheri, *Cevâhirü'l-İklîl Şerhu Muhtasari'l-Allâmeti'ş-Şeyh Halîl*, thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1: 164-165.

⁹⁷ Tracee Cornforth, "Causes of Galactorrhoea or Lactation", <https://www.verywellhealth.com/what-is-galactorrhoea-2721950>, (Erişim tarihi: 15.09.2020).

⁹⁸ Sahnûn, *el-Müdevene*, 2: 299.

⁹⁹ İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, 5: 153.

¹⁰⁰ Bakara, 2/223.

¹⁰¹ Bkz.: Sahnûn, *el-Müdevene*, 2: 299.

Kaynakça

- Abdulfettâh Hemmâm, "el-Fıkhü'l-Mustakbelî; Te'sîl ve Âfâk", *Mecelletu'l-Va' yi'l-İslâmî*. (560), 2012.
- Abdurrazzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm b. Nâfi el-Himyerî, *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 cilt, Gucerat: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.
- Âbî, Salih Abdüssemi' el-Âbî el-Ezheri, *Cevâhirü'l-İklîl Şerhu Muhtasari'l-Allâmeti's-Şeyh Halîl*. thk. Muhammed Abdulaziz el-Hâlidî, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Apaydın, Yunus, "Bir Muhafazakar Reycilik Teorisyeni: Ebu Hanîfe", *İslami Araştırmalar Dergisi Ebu Hanîfe Özel Sayısı*. 15/1-2 (2002).
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Endelûsî el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu'l-Muvatta'*. 7 cilt, Mısır: Matbaatu's-Saade, 1332.
- Bardakoğlu, Ali, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 1-21. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Abdülkâdir 'Atâ, 11 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Bezzâzî, Hâfızzeddîn b. Muhammed el-Kerderî, *Menâkibu Ebî Hanîfe*. 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1981.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *el-Câmi'us-Sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, ts.
- Cornforth, Tracee, "Causes of Galactorrhea or Lactation", <https://www.verywellhealth.com/what-is-galactorrhea-2721950>, (Erişim tarihi: 15.09.2020).
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Me'âli Ruknüddîn Abdümelik b. Abdullâh el-Cüveynî, *Muğîsü'l-Halk fî Tercîhi'l-Kavli'l-Hakk*. Mısır: el-Matba'atü'l-Misriyye, 1934.
- Cüveynî, *Nihâyetü'l-Matlab fî Dirâyeti'l-Mezheb*. thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb, 10 cilt, Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2007.
- Dârimî, Ebû Muahmed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 cilt, Riyâd: Dâru'l-Muğnî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1420.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah Ömer b. İsa ed-Debûsî, *Takvîmü'l-Edille*. thk. Halîl Muhyiddîn el-Meys, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed 'Avvâme. 5 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1425/2004.
- Ebû Hayseme, Züheyr b. Harb en-Nesâî, *Kitâbu'l-'İlm*. thk. Nâsiruddîn el-Elbânî, Riyâd: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2001.
- Ebû Hayyân, Ali b. Muhammed b. Abbâs et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Müânese*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1432/2011.
- Ebü'l-Mutarîf, Abdurrahmân b. Mervân el-Kunâzî 'î el-Kurtûbî, *Tefsîru'l-Muvatta'*. thk. 'Âmir Hasan Sabrî, 2 cilt, Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- Ebü Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshak el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*. 10 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Ebü Zehre, Muhammed Ebü Zehre, *Ebü Hanîfe; Hayâtuh ve 'Asruh - Ârâuh ve Fıkhuh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1976.
- Erdöğân, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min Ta'likâti'l-Uşûl*. thk. Muhammed Hasan Heyto, Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1980.
- Hacvî, Muhammed b. Hasan el-Hacvî, *el-Fikru's-Sâmî fî Tarîhi'l-Fıkhî'l-İslâmî*. 1. Baskı, 2 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-Mütefakkih*. thk. 'Âdil b. Yûsuf el-'Azâzî, 2 cilt, Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Tarîhu Medîneti's-Selâm*. thk. Beşşâr Ma' rûf, 17 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2001.
- Hudârî Bek, Muhammed, *Tarîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1983.

- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh el-Kurtubî, *Câmi' u Beyâni'l- İlmi ve Fadlihi*. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri, 2 cilt, Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1994.
- İbn Abdilberr, *el-İstizkâr'ul-Câmi' li Mezâhibi Fukahâi'l-Emsâr*. 30 cilt, Beyrut: Dâru Kuteybe, 1993.
- İbn Abdirabbih, Ebû Ömer Şihâbuddîn Ahmed b. Abdirabbih el-Endelûsî, *el-'Ikdü'l-Ferîd*. thk. Müfîd Muhammed Kamîha, 9 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1983.
- İbn Batta, Ebû Abdillâh Ubeydullâh b. Muhammed el-'Ukberî, *el-İbânetü'l-Kübrâ*. thk.: Rîdâ Mu'tî vd., 9 cilt, Riyâd: Dâru'r-Râye, 1994.
- İbn Emîr, el-Hâcc el-Halebî, *et-Takrîr ve't-Tahbîr*. 3 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Hamdân, Ebû Abdillâh Ahmed b. Hamdân, el-Harrânî el-Hanbelî, *Sıfetu'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Nasıruddîn Albânî, Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1380.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülûsî el-Kurtubî ez-Zahiri, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. thk. Muhammed Şâkir, 8 cilt, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm, *Resâilu İbn Hazm el-Endülûsî*. thk: İhsân Abbâs, 4 cilt, Beyrut: el-Müessetu'l- Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ' lâmü'l-Muvakkı' in ' an Rabbi'l- Âlemîn*. 7 cilt, Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Receb, Zeynüddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Şihâbuddîn b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Câmi' u'l-'Ulûmi ve'l-Hikem*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr, Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Beyân ve't-Tahsîl*. thk. Muhammed Haccî, 20 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî, *Edebü'l-Müftî ve'l-Müsteftî*. thk. Müvaffak Abdullah Abdulkâdir, Medine: Mektebetü'l- Ulûm ve'l-Hikem, 2002.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed Abdullah İbn Vehb el-Misrî, *el-Câmi' li İbn Vehb fi'l-Ahkâm*. thk.: Rif' at Fevzî, Ali Abdulbâsıt, b.y.: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- İmâm Mâlik, Mâlik b. Enes el-Esbahî, *el-Muvoatta'*. thk. Ebû Usâme Selîm b. İd. 5 cilt, by.: Mecmû'atü'l-Furkân et-Ticâriyye, 2003.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsâ el-Yahsûbî es-Sebtî, *Tertîbu'l-Medârik ve Takrîbu'l-Mesâlik li Ma' rifeti A' lâmi Mezhebi Mâlik*. 5 cilt, Ribât: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Karâfî, Şihâbuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdris, *ez-Zehîra*. thk. Muhammed Haccî vd. 14 cilt, Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.
- Kaymak, Hakan, *Banknot Sahteciliği*, Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Adli Tıp Enstitüsü, İstanbul 1999.
- Kayrevânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebû Zeyd Abdurrahmân el-Kayrevânî, *en-Nevâdir ve'z-Ziyâdât alâ mâ fi'l-Müdevvene ve Çayrihâ mine'l-Ümmehât min Mesâili Mâlik ve Ashâbih*. thk. Muhammed Haccî vd., 15 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- Kevserî, Muhammed Zahid b. Hasan el-Kevserî, *Akveümü'l-Mesâlik fi Bahsi Rivâyeti Mâlik 'an Ebî Hanîfe ve Rivâyeti Ebî Hanîfe 'an Mâlik*. (b.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Kılıç, Halil, "İmâm Şâfiî'de Farazî Fıkıh", *İslam Düşüncesi Araştırmaları II*. ed. Mahsum Aytepe-Hasan Kaya, Ankara: Araştırma yay., 2020, 27-60.
- Koşum, Adnan, "Akıl (Re'y-Nakil (Eser/Hadis) Ayırışmasının Fikhî Boyutları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (12), (Ekim 2008), 87-98.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*. 5. Baskı, İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2015.
- Köse, *İslam Hukukunda Kanuna Karşı Hile - Hile-i Şer'iyye*. İstanbul: Birleşik yay., 1996.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr*. thk: Mahmûd Matrâcî vd, 22 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Muhammed İbrâhîm, Ali, *Istîlâhu'l-Mezheb 'inde'l-Mâlikiyye*. Dubâ: Dâru'l-Bühûs li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1421/2000.

- Muhaymîdî, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Muhaymîdî, "el-Fetvâ el-İftirâdiyye Mefhûmuhâ ve Ehemmiyyetuhâ ve Hukmuhâ", *Mu'temeru'l-Fetvâ ve İstişârâfu'l-Mustakbel*. 3 cilt, Suud: Câmi' atü'l-Kasîm, 1434, 1: 97-140.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccâc en-Nîsâbûrî, *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fûâd Abdülbâkî. 5 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1412/1991.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd et-Tenûhî, *el-Müdevoenetu'l-Kübrâ*. 1. Baskı, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1994.
- Sâyis, Muhammed Ali Sâyis, *Neş'etu'l-Fikhi'l-İctihâdî ve Etoâruhu*, b.y.: Mecma' u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1389/1970.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî, *'Uyûnü'l-Mesâil fî Fürû'î'l-Hanefiyye*. thk. Seyyid Muhammed Mühennâ, Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-eş-Şâtıbî, *el-Muvâfekat fî Usûli's-Şerî' a*. thk.: İbrâhîm Ramadân, 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma' rife, 2010.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. 24 cilt, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tenûhî, Ebu't-Tâhir İbrahim b. Abdussamed b. Beşîr et-Tenûhî, *et-Tenbîh alâ Mebâdi't-Tevcih –Kismü'l-İbâdât*. thk. Muhammed Bilhassân, 2 cilt, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1428/2007.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*. 5 cilt, thk.: Ahmed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd., Mısır: Matba'atü Mustafâ el-Bâbî, 1975.
- Topçuoğlu, Hâmide, *Kanuna Karşı Hile (Kanundan Kaçınma Yolları)*. İzmit: Selüloz Basımevi, 1950.
- Türcan, Talip, *İslam Hukuk Biliminde Hukuk Normu Kavramsal Analiz ve Geçerlilik Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu yay., 2016.
- Übbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hilfe b. Ömer el-Veştâtî el-Übbî, *İkmâlu İkmali'l-Mu'lim*. 7 cilt, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, ts.
- Yaman, Ahmet; Çalış, Halit, *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: İFAV yay., 2014.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuayb Arnavut vd., 25 cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 138-144

Albert Einstein's Philosophy of Religion

Albert Einstein'ın Din Felsefesi

J. A. FRANQUIZ

Department of Philosophy, W. Virginia Wesleyan College, Buckhannou, USA

Çeviren /Translator

Adem AKMAN

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı
PhD Student, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy of Religion
adem.akman@outlook.com

ORCID: 0000-0002-2565-0910

Zehra ORUK AKMAN

Arş. Gör. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı
Research Assistant, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Logic
zoruk@ankara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3673-7536

Makale Bilgisi | Article Information

* This article has been published previously in English: J. A. Franquiz, "Albert Einstein's Philosophy of Religion". Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 4, No. 1. (Autumn, 1964), pp. 64-70 (7 pages), Published By: Wiley.

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translated Article

Geliş Tarihi / Date Received: 23 Kasım / November 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 23 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.47145/dinbil.831569

Atıf / Citation: FRANQUIZ, J. A.. "Albert Einstein'ın Din Felsefesi / Albert Einstein's Philosophy of Religion". Çev. Adem Akman - Zehra Oruk Akman. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 138-144. doi: 10.47145/dinbil.831569

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Albert Einstein'ın ilgisini uyandırmayan, insanî meselelere ilişkin neredeyse hiçbir temel alan yoktur. Her ne kadar o, dâhiyane başarılarını özellikle fizik ve matematik alanlarına borçlu olsa da aynı zamanda, etik, estetik, epistemoloji, metafizik, siyasal teori, eğitim, sosyoloji, felsefi düşünce tarihi ve özellikle din alanında da yazılar kaleme almıştır.¹ Gerçek şu ki, matematik ve fizik alanlarındaki teorileri dışında diğer alanlara yönelik sistemli, akademik ve kapsamlı bir girişimde bulunmamıştır. Ancak yine de Einstein'ın yazıları, bilim insanlarının bu yazılardaki işaretlerden yola çıkarak onun nihâî meseleler hakkındaki düşüncesinin genel karakterini çözebilmeleri ve içsel eleştiri yöntemi ile onu kendi diyalektiği bağlamında değerlendirebilmeleri açısından yeterlidir.

Einstein'ın ismi ile akla ilk; genel ve özel görelilik teorilerinden biri, moleküllerin Brown hareketi, kuantum analizleri üzerindeki etkisi gibi bilimsel görüşü derinden etkilediği birçok yolun gelmesi, modern insan zihninde köklü bir değişiklik yapar, herhangi biri doğal olarak onu bilimle özellikle de fizik bilimi ile ilişkilendirmeye meyleder. Bu nedenle Einstein'ın bilim anlayışına ilişkin bir değerlendirme, aydınlatıcı ve yararlı olmalıdır. Onun ifadelerine göre bilim, "asırlardır sistematik düşünce yoluyla, bu dünyanın algılanabilir fenomenlerini, mümkün olduğunca kusursuz bir ilişki içerisinde bir araya getirme çabasıdır. Cesurca ifade etmek gerekirse, bu, kavramsallaştırma süreci tarafından varlığın sonraki yeniden inşasındaki girişimdir."² Onun "Bilimsel Sistemin Tabakalaşması" ifadesi ile ilişkili olan "Fizik ve Gerçeklik" üzerine yazdığı makalesinde "bilimin amacı, bir yandan, kendi bütünlükleri içerisinde duyu deneyimleri arasındaki bağlantıyı olabildiğince eksiksiz bir şekilde kavramak iken, diğer yandan bu amacı, temel kavram ve ilişkileri asgari düzeyde kullanarak gerçekleştirmektir" ifadelerine yer verir. Temel kavramların ise "doğrudan duyu tecrübelerimiz ile bağlantılı olduğunu"³ ekler. Einstein'ın tekabuliyet ve bağıntı kavramlarının tanımlarından elde edilen, özellikle de Kantçı epistemoloji ile açıkça ayrıştığı ya da uzlaştığı epistemik çıkarımlarına girmeden, onun duyu tecrübelerine ısrarla başvurmasını bir kez daha gözlemleyelim. "Teorik Fiziğin Temelleri" üzerine yazdığı makalesinde bize söylendiği üzere "Bilim, duyu deneyimimizin kaotik çeşitliliğini mantıksal olarak tek tip bir düşünce sistemine karşılık getirme çabasıdır. Bu sistemde, elde edilen uyum mükemmel ve tatmin edici olacak şekilde tekil deneyimler, teorik yapı ile ilişkilendirilmelidir. Duyu deneyimleri, verilen konudur."⁴

Bu yüzden duyu deneyimi ki bu deneyimlerimizin tamamı değildir, hatta Einstein'a göre, deneyim türünün en önemlisi bile değildir, bilimin konusudur. Örneğin, daha fazla açıklama amacıyla, "Bilim ve Din" adlı makalesindeki bilimsel rasyonalizme istinaden, o, inancın giderek daha fazla bilgiyle yer değiştirmesi gerektiği yönündeki ileri düzey akıllar arasında hâkim olan görüşe karşı çıkar. Onun açısından, "Bu anlayışa göre eğitimin yegâne işlevi, düşünme ve bilmeye giden yolu açmaktır ve halkın eğitimi için seçkin bir organ olarak okul, yalnızca bu amaca hizmet etmelidir." Ancak Einstein bu görüşün zayıf noktası olarak, şunu ekler: "Eylemlerimiz ve yargılarımız için gerekli olan fikirler, yalnızca katı bir bilimsel yöntem ile bulunamaz." Bu durumda biz, nasıl olur da duyusal ve ölçülebilir olmayabilirler? diye sorarız. Einstein, "Bilimsel yöntem", bize gerçeklerin birbiriyle nasıl ilişkili olduğu ve birbiriyle nasıl koşullandırıldığı dışında hiçbir şey öğretmez şeklinde açıklama yapar. Bu tür nesnel bilgiye yönelik istek, insanın gücünün yetebileceği en yüksek mertebeye aittir. Yine de aynı derecede açıktır ki, *ne olduğuna* dair bilgi, *ne olması gerekir*in kapısını açmaz. Kişi, *ne olduğu* konusunda en net ve en eksiksiz bilgiye sahip olabilir ve yine de bundan bizim insani isteklerimizin amacının ne olduğunu çıkaramayabilir. Nesnel bilgi, bize belirli amaçlara ulaşmak için güçlü araçlar sağlar, ancak nihâî hedefin kendisi ve ona ulaşma arzusu başka bir kaynaktan gelmelidir. Varlığımızın ve eylemlerimizin ancak böylesi bir amaç ve bu amaca karşılık gelen

¹ Paul Schlipp, ed., *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, 730-56. Library of Living Philosophers, vol. 7 1949.

² Albert Einstein, *Out of My Later Years*, 24, N. Y.: Phil. Library, 1950.

³ Ibid, 98.

⁴ Ibid, 98.

değerlerin oluşturulmasıyla anlam kazanacağı görüşünü ileri sürmek pek gerekli değildir.”⁵ Böylelikle Einstein’a göre varlık ve insan eyleminin aşkın önemi ve tatmin edici gerekçelendirme üzerinde bildirilen duyu deneyimlerinin rasyonel ilişkilerinden ziyade, bu tür duyuusal-olmayan hedeflerin oluşturulması ve bunlara karşılık gelen mekanik-olmayan değerlerin geliştirilmesidir. Doğal olarak, yukarıdaki alıntılar ve kişisel yorumlar, Einstein’ın beyanlarına yeni yorum (aksiyoloji) atfetmeyi amaçlamaz. Amacımız, onun bilimsel düşüncesinin gerçek değerini, dinî fikirlerle gölgede bırakmak değildir. Ancak Einstein’ın bu sözleri onun din algısını yorumlamak için büyük önem taşır.

Einstein’ın dinî söylemlerinden iki tanesi yani "Spinoza'nın Tanrısı"na olan inancı ve kişisel bir Tanrı'ya olan inançsızlığı, yaygın bir şekilde tartışılmaktadır. O, "Spinoza'nın Kendisini ifşa eden Tanrısına inanıyorum," "var olanların düzenli uyumu içerisinde kendisini gösteren bir Tanrı'ya inanıyorum, insanların kaderleri ve eylemleri ile ilgilenen bir Tanrı'ya değil".... Ben, zekânın tüm doğada tezahür ettiğine inanıyorum... ifadelerinde bulunur. Tüm bilimsel çalışmaların temelinde, dünyanın düzenli ve anlaşılır bir varlık olduğu ve şans eseri olmadığı inancı mevcuttur.”⁶ Ancak bu Tanrı'nın karakterine gelince, O'na kişisel nitelikler (sıfatlar) atfedilmemelidir. Bize göre, "doğal olaylara müdahale eden kişisel Tanrı doktrini, bilim tarafından hiçbir zaman gerçek anlamda reddedilemez, çünkü bu doktrin bilimsel bilginin ayak basmadığı alanlara her daim sığınabilir. Böylesi bir davranış, dinin temsilcileri açısından ele alındığında yalnızca değersiz olmakla kalmaz, aynı zamanda zararlıdır... Din öğreticileri ahlâkî iyilik için mücadelelerinde, korku ve umut kaynağı olan kişisel bir Tanrı doktrininden vazgeçecek kişiliğe sahip olmalıdır... Onlar görevlerinde kendilerini, insanlığın kendisinde iyiyi, doğruyu ve güzeli geliştirebileceği güçlerden faydalandırmaları gerekir.”⁷ Genelde daha az bilinmekle birlikte, belki de Spinoza'nın Tanrısı hakkındaki ifadesi ve onun kişisel Tanrıya yönelik tavrı kadar önemli olan, dinî farkındalığın alternatif evreleri olarak ele aldığıdır. *Cosmic Religion* adlı kitabında, ilk evre, tanrısının yatışmasını arayan bir korku dinî olarak ilkel dindir. Böyle bir din, dinî kurumların çalışmalarından oluşmamakla birlikte, onlarla sabit kılınmıştır... İkinci evreye, vahiy temelli dinleri yerleştirir. Örn; toplumsal bilinçten neşet eden din gibi. Şu durumda Tanrı, ahlâkî değerleri gözetir, ödüllendirir, cezalandırır, teselli eder, cesaret verir ve insan görünüşünde tasavvur edilmiştir. Üçüncü evre ya da kendi ifadeleriyle "kozmetik dinsel duyuş", yalnızca lütfedilmiş kişilerde mevcuttur ve o zaman bile saf hali ile nadiren bulunur. Onun karakteristik özelliği, "insanın amaç ve arzularının değersizliğinin, doğada ve düşünce dünyasında var olan asaletin ve muhteşem düzenin farkına varmaktır.”⁸ Buda ve Spinoza da doğal olarak bu en yüksek seviyeyi temsil eden lütfedilmiş kişilerdendir. Tanrı, tüm antropomorfik özelliklerden arı kılınmalıdır. Geleneksel Tanrı tasavvurunun antropomorfik karakterininin "İnsanların dualarında İlahî varlığa yönelmesi ve arzularını yerine getirmesi için yalvarması gerçeğiyle... gösterilmiş olduğunu Einstein'dan öğreniriz. Her şeye gücü yeten ve sırf iyi olan kişisel bir Tanrı'nın varlığı fikri basitliğinden dolayı, en ilkel zihin tarafından elde edilebilir, ancak", "Tarihin başlangıcından itibaren acı bir şekilde hissedilen bu fikre ilişen bir takım nihaî zayıf noktalar vardır." diye ekler. Einstein'a göre, eğer Tanrı her şeye gücü yeten ise "insan düşüncelerini, duygularını ve arzularını da içeren tüm oluşumlar O'nun fiilidir." Bu durumda, Einstein, "insanları yaptıklarından ve düşündüklerinden bu kadar yüce bir Varlık önünde sorumlu tutmayı düşünmek nasıl mümkün olabilir?" diye sorar. "(Zira bu durumda Tanrı) ceza ve mükafat verirken belli bir dereceye kadar Kendi hakkında hüküm vermiş olurdu. Bu durum ona atfedilen iyilik ve doğrulukla nasıl uyuşabilir?"⁹

⁵ Ibid, 21-2.

⁶ *The New York Times*, April 25, 1929.

⁷ Einstein, *Out of My Later Years*, 28-9.

⁸ Albert Einstein, *Cosmic Religion*, 48, N. Y.: Covici Friede, 1931.

⁹ *Out of My Later Years*, 26-7.

Herhangi bir kişi, kısa bir süreliğine Einstein'ın Spinoza'nın Tanrı'sına yönelik sevgisini ve kişisel bir Tanrı'ya inancın gerektirdiği antropomorfizme nefretindeki mantığı düşünmek için duraksadığında, daha önce belirtilen dinî görüşlerde çeşitli zayıflıklar ve yanlışlıklar kendiliğinden ortaya çıkar. Panteizm bir metafiziksel mutlakiyet biçimidir. Felsefi olarak, doğanın var olan her şey ve var olan her şeyin de doğa olduğunu öngörür. Bununla birlikte, doğa, Tanrı ile ve Tanrı da doğa ile tanımlanır (özdeşir). Mantıksal olarak eşitlerin yerine eşitler konulduğunda, "Her şey, Her şeydir" totolojisi ile sonuçlandırıldığından sezgisel olarak konuşmak anlamsız ve faydasız hale gelir. Ancak mantıksal zorluklar ortadan kaldırılrsa bile, *Her şey (All)* veya *Bütün (Whole)* kavramı ille de iyiliği gerektirmez, çünkü tamamen kötü bir *Her Şey* de tasarlanabilir. Buna karşın, felsefi olarak konuşursak, Tanrı her ne olursa olsun, O, değerlerin nihai kaynağıdır. Tanrı, bir değer kavramıdır. Mantıksal olarak ikna edici olsalar da bu düşünceler dinî açıdan hemen önemli olmayabilirler; ancak Einstein'ın benimsemiş olduğu (düşünce), Spinoza'nın panteizm anlayışına uygundur. Yine de bu düşünceler, Spinoza'nın Tanrısı ile Einstein'ın insanın kutsal değerine yönelik anlayışı ve onun, özgürlüğün ve bireyselliğin korunması için, ısrarlı mücadelesi arasındaki tutarsızlıkla karşılaştırıldığında küçük bir öneme sahiptir. Böyle bir özgürlük ve bireysellik, *Bütün*'ün metafiziksel determinizmi tarafından zorunlu olarak imkânsız hale getirilmiştir. Einstein, bilimsel bilginin gelişmesi ve yayılması için vazgeçilmez olan iletişim özgürlüğünden; o olmaksızın ifade özgürlüğünün anlamsız olacağı ekonomik özgürlükten ve "doğanın bir hediyesi olarak kişilere eşit bir şekilde dağıtılan ruhun manevî özgürlüğünden"¹⁰ bahseder. Eğitimin işlevi ile ilgili olarak, onun inancına göre "okul, ulusun refahı için değerli olan bu nitelikleri ve yetenekleri genç bireylerde geliştirmelidir. Ancak bu, bireyselliğin yerle bir edileceği ve bireylerin yalnızca toplumun araçlarına dönüşeceği anlamına gelmez. Amaç, bağımsız hareket eden ve düşünen bireyler eğitimi olmalıdır."¹¹ Bu bireysellik ve bu özgürlük Einstein'ın dünya görüşünün kalbine uzanır. Bir keresinde özel bir konuşmasında Wirgil G. Hindshaw'a "Vicdanına karşı olacak hiçbir şey yapma, bunu devlet talep etse bile" diye anlatır ve Hindshaw, Einstein'ın sözleri ve Yeni Ahit'in içerdikleri arasında bir paralellik kurar: "Peter ve Havariler şöyle cevapladılar: Biz insanoğlu yerine Tanrı'ya itaat etmeliyiz" (*Acts, V: 29*).¹² Birey kutsaldır ve özgürlüğü devlete bile bağlı değildir. Aslında o (birey), düşüncenin kendisinin ontik temeline kadar uzandığından daha ileri ve daha derinlere gider. Amerika'ya gitmek üzere Avrupa'dan ayrılmadan kısa bir süre önce 1933 yazında Oxford konuşmasında fiziksel teoriye atıfta bulunarak şöyle dedi: "O zamanların (18. ve 19. yüzyıllar) bilim adamlarının çoğunluğu, fiziğin temel kavramlarının ve yasalarının mantıksal anlamda insan zihninin özgür icatları olmadığına, daha ziyade mantıksal bir süreç tarafından deneyimden soyutlama yoluyla elde edildiğine inanmışlardı. İkna edici bir yöntem ile bu görüşün yanlışlığını gösteren, genel görelilik teorisiydi." Einstein, "Eğer teorik fiziğin aksiyomatik temelini, deneyimden bir çıkarsama olmak yerine, özgür icad olması gerekirse, doğru yolu bulacağımızı ümit etme hakkımız var mı? Dahası -Bu doğru yaklaşım hayal gücümüzün dışında da mevcut mudur?"¹³ diye sorar. Burada kesinlikle Bowne'ın özgürlük hakkındaki spekülâtif argümanının bir taklidi söz konusudur, ancak, onun hoş hikmeti ve sonsuz bereketliliği, bilimsel ve felsefi bir anlayış olarak, özgürlük ve bireyselliğe hiçbir aralık bırakmayan, mutlak Spinozacılığın metafiziksel nedenselliği tarafından iptal edilmiştir. Dolayısıyla William Ernest Hocking, "bilim ve Spinoza'ya başvurulduğunda Einstein, ikisinin de ötesine geçmek için belirir, dünyadaki şeylerin ve olayların düzenli ve anlaşılabilir bir şekilde ilişkili olduğu ve hiçbir şey ve olayın rastlantı eseri olmadığı düşüncesi bilim ve Spinoza'ya ait olduğu sürece, dünyanın kavranabilir bir düzen içine yerleştirilen bir bütün olduğu ya da varlığın, zekanın mutlak bir tezahürü olduğu

¹⁰ Ibid, 12-4.

¹¹ Ibid, 32.

¹² *Albert Einstein: Philosopher-Scientist, op cit, 653.*

¹³ Philip Franks, *Einstein, His Life and Times*, 217-18, N. Y.: Alfred Knopf, 1947.

yargısı ne Spinoza'ya ne de bilime ait olamayacaktır"¹⁴ gözlemi için haklı görünür. "Tesadüf eseri olamayan bir şey" ifadesinin içeriği Einstein'ın yazılarında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. O, "Tanrının dünya ile zar attığına inanamıyorum" dedikten sonra şöyle ekler "Tanrı bilgidir, ancak kötü niyetli değildir." Öte yandan, sık sık zekanın kozmik tezahürüne, doğanın rasyonelitesine olan inancına, gerçekliğin rasyonel yönüne olan hayranlığına, dünyada ortaya çıkan akla ve hatta nihai düzenin bilinebilirliğine atıfta bulunur. Bu kavramların birlikteliği hiçbir zaman Spinoza'nın Tanrısına tekabül etmez. Onlar Hristiyan teizmi anlamına gelir.

Ancak böylesi bir teizm örtük bir şekilde antropomorfizmi barındırmasından dolayı Einstein tarafından reddedilmektedir. Demokritos ve Epikür'ün zamanından beri Tanrı'ya olan inanç, antropomorfik olmak ile suçlanmaktadır, ve şüphesiz dinî ritüellerde anlamsız antropomorfizm oldukça fazladır, ancak bu saldırı zeki bir mümin açısından zararsız olmalıdır. Sağlıklı bir mümin, söz konusu saldırıyı Eski Ahit'te geçen şu sözleri aklında tutarak hafifletir: "Tanrı'nın yolları bizim yollarımız değildir ve O'nun düşünceleri bizim düşüncemiz değildir." Aynı zamanda Galilee Adamı'nı (İsa'yı) düşündüğünde, mükemmelliğin Baba olarak Tanrı'ya hasredildiğini, O'nun mükemmel olduğunu bizim ise mükemmel olmadığımızı hatırlar. Tam manası ile ele alınacak olursa, bilimsel düşünce de dahil olmak üzere tüm düşünceler antropomorfiktir, çünkü, diyalektikimizin ortaya çıkışındaki ortak nokta, insanî duyularımız, insanî tecrübelerimiz ve insanî mantığımızdan teşekkül etmektedir. Perry'nin ben-merkezli açmazı bilim insanlarına, filozoflara, sanatçılara, dincilere ve benzer tüm insanlara uygulanabilir. Bu durumda soru antropomorfizm veya antropomorfizmin kendisinin varlığına yönelik değil, ne tür bir antropomorfizm olduğuna ilişkindir. Edward Le Roy Long Jr. "Einstein, antropomorfizmden kaçınma konusunda oldukça isteklidir, ancak bunu başardığı konusunda şüphe bulunmasının bir gerekçesi vardır, çünkü onun doğaya attığı düzen ve rasyonellik bir insanın evrene bakış açısı dışında başka bir şey olmayabilir... Doğanın kanunları elverişlidir ve dış dünyaya uygulanan keyfi şekiller bile insan zihni tarafından atfedilir. Bilim tarafından fark edilen düzende ise güç bela antropomorfizmden bir kaçış buluruz..."¹⁵

Bahsettiğimiz düşünceler kulağa sıradan veya yüzeysel, belki de sıkıcı ve hatta konumuzla alakasız gelebilir. Bununla birlikte dikkat edilmesi gereken konu, Einstein'ın dinî düşüncelerinin geri kalanına dayanan varsayımlar ve onun ulaştığı çıkarımları takip etmeye ne denli uzak olduğumuzdur. Bu, daha az fayda ve daha dikkatli bir metafizik soruşturma gerektirir. Ancak, bu görev için Einstein'ın sözlerinden daha iyi bir teşvik edici olamaz: "Metafizik korkusu, çağdaş tecrübeci/deneyselci felsefi düşüncenin bir hastalığıdır."¹⁶ Einstein, kendi sözlerini en uzak çıkarımlarına kadar izlerse, onu kişisel olmayan Tanrı'ya götüren teodise problemi onu başka bir alternatif de götürebilir. Plato, Mani, Mill, F. C. S. Schiller, Wm. James, Bradley, H. G. Wells, Bergson, Whitehead, Montague, Brightman, Hartshorne ve diğerleri, Einstein'ın dinî düşüncesine meydan okuyan kötülük problemi ile mücadele ettiler ve görünüşe bakılırsa diyalektik uzlaşmayı Sonlu İlah düşüncesinde buldular. Bu teori bizim konumumuzu temsil etmez, ancak tecrübelerin unsurlarına karşı daha adil olmakla, Spinoza'daki Tanrı kavramından daha tutarlı ve bu nedenle metafiziksel olarak daha etkilidir.

Buna karşın Einstein'ın din felsefesi taslağını belirtmiş olduğumuz basit inançlar karşısında çaresiz değildir. Son otuz beş yıldır, o, geleneksel Siyonizm davasının etkin şampiyonu; dünya hükümeti ve yalnızca Faşizm, Narsizm gibi zihnin özgür çalışmasını ve yaşamın kutsallığını tehlikeye sokan diğer organize hareket durumlarında değiştirilmiş olan barışseverlik için güçlü bir yandaş; olarak bilinir. Siyahileri, Yahudileri, mültecileri ve diğer azınlık gruplarını savunmak için yazılar kaleme almıştır; ulusun ve dünyanın entelektüellerine aydın yurttaşlık ve sosyal sorumluluk

¹⁴ William Ernst Hocking, *Science and the Ideas of God*, 16, U. of N. Carolina Press, Chapell Hill, 1944.

¹⁵ Edward LeRoy Long, Jr., *Religious Beliefs of American Scientists*, 25, Phil.: Westminster Press, 1952.

¹⁶ *The Philosophy of Bernard Russell*, op. Cit., 289.

için meydan okumuştur; ulusların ahlâkî ve ruhsal uyanışı için haykırarak, komünist olduğu ithamlarına maruz kalsa bile demokratik sosyalizme destek vermiştir.

Einstein'a göre ülkümüz ve muhakememiz için gerekli olan en yüksek prensipler bize Yahudi-Hristiyan geleneğinde verilmiştir.¹⁷ Bilimin gaye ve amaç sağlamayacağı konusunda oldukça emin olduğundan Einstein, Philipp Frank'in de gözlemlediği gibi "Kilise organizasyonlarının yararlılığı hakkındaki tartışmalardan uzaktır. O, geleneksel kiliselerin ahlâkî eğitim adına en yüksek sorumluluklar ile yükümlü olduğunu düşünmektedir." Einstein, "din sınıfının, varlık dünyası için geçerli olan düzenliliğin rasyonel olduğu ve onun zihin tarafından anlaşılabilirliğine yönelik inanca ait" olduğunu söyleyerek "Böylesi temel bir inanca sahip olmayan gerçek bir bilim adamı tasavvur edemiyorum" ifadelerini kullanır. "Bu durum bir imge ile ifade edilebilir; dinsiz bilimin total, bilimsiz dinin kördür" şeklinde eklemelerde bulunur. (Bu bize, Aziz Augustine'in *credo ut intelligam, intelligo ut credam* cümlesini hatırlatmaktadır.)

Einstein, "evrene ilişkin kavranması en zor olan şey, evrenin kavranabiliyor olmasıdır ve bu bir mucizedir"¹⁸ şeklinde açıklama yapar. Einstein'ın dinî tecrübesi böylesi bir farkındalıktan doğar, daha doğrusu bahsi geçen farkındalık, onun dinî tecrübesini tesis eder. O, "kozmetik dinî tecrübeyi; bilimsel araştırmaların ötesinden neşet eden en güçlü ve en değerli şey" olarak anlatmaktadır. Bilimsel düşünceye öncülük yapan oluşumların, kişinin pratik yaşamından doğan duygularının güçlenmesinden ileri geldiğini hesaba katmadan, büyük çaba ve bağlılığı takdir edemeyen hiç kimse gelişme gösteremez. Dünyanın yapısının rasyonelliğine dair inanç Kepler ve Newton'da olmalıydı!..."Biri Einstein'ın coşkulu güzellikteki şu sözlerini tekrar ederken onunla nerdeyse hemfikir olabilir: "tecrübe edebileceğimiz en güzel duygu mistik olandır. O, tüm hakiki sanat ve bilimin kaynağıdır. Bu duyguya yabancı olan kimsenin merak, hayret ve hayran olma duyguları ölü gibidir. Bizim açımızdan aşılması mümkün olanın gerçekten var olduğunu bilmek, duygularımızın en ilkel formu ile kavrayabileceği en yüksek erdem, en parlak güzellik olarak tezahürüdür; söz konusu bilgi ve duygu gerçek dindarlığın merkezindedir. Bu anlamda ve yalnızca bu anlamda ben, adanmış dindar kimselerin saflarındayım."¹⁹

Tüm hakikî mistik tecrübelerde coşku her zaman toplumsal eylemlerde ortaya çıkar. Musa, İshaya, Samuel, İsa ve Paul'da durum böyleydi. Laozi, Buda ve Şankara'da da durum böyleydi. Augustine, Aziz Francis ve İspanyol sufilerinde de durum aynıydı. Wycliff, Cox ve Wesley'de de durum böyleydi. Einstein'da da durum böyledir. Mantıkçı pozitivist Philipp Frank, Einstein'ı coşkusuz anlamda mistik hazzı asla bitmeyen ancak kendisini dinamik, yapıcı bir harekete dönüştüren anlamında bir "katı mistik" olarak karakterize etmektedir. Ancak aynı meseleyi her ne kadar bazı önyargıları ve tarihî perspektif eksikliği olsa da Frank de ele almıştır, buna karşın Einstein'ın ortaya koymaya çalıştığı şeylerin mistik düşünce tarihinde bir istisna olduğunu söylemek zordur. . Mistik tecrübe her bir insanda farklılık göstermektedir. Ancak netice dinamikliği, tutkulu sosyal merakı ve eylemi bakımından sonuç çoğu zaman aynıdır. Böylelikle onun mucize olarak gördüğü, evrenin rasyonel oluşuna ve bilinebilirliğine yönelik coşkulu ve dinî hayranlığı²⁰ Einstein'ın insanlığa -tümel olan insana değil, etten ve kemikten bir fert olarak insana- ilişkin kaygısıdır. Bu nedenle Einstein şunu tavsiye etmektedir: "İnsanın kendisine ve kaderine yönelik kaygısı, daima tüm teknik çabalarının temel ilgisini oluşturmalıdır... Bunu grafiklerin ve denklemlerin arasında asla unutma."²¹ Başka bir yerde Einstein bize şunları söylemektedir. "Bilgi, bitmeyen bir çaba ile sürekli olarak yenilenmelidir ki kaybolmasın. Bu durum, çölde bulunan ve sürekli olarak yer değiştiren topraklardan dolayı gömülü

¹⁷ *Out of My Later Years*, op. Cilt., 23.

¹⁸ *Ibid*, 61.

¹⁹ Frank, op. Cit., 284.

²⁰ *Out of My Later Years*, op. Cit., 61.

²¹ Robert S. Lynd, *Knowledge for What*, 114, Princeton: 1939, and *Albert Einstein: Philosopher Scientist*, op. cit., 649.

kalma riski ile karşılaşan mermer bir heykelin durumuna benzer. Mermerin güneşin altında sürekli parlaması için *daima hizmet eden ellerin bulunması* gerekmektedir. *Benim ellerim dahi söz konusu hizmete aittirler.*²² Yaşamın kendi anlamını ve hazzını başkalarına hizmet etmekte bulduğunu açıklayarak nihayetinde şunu eklemektedir: “Ahlâk, hayatta, yargılanabilen ve yargılanması gerekenlere yöneltilen tüm soruların ortaya çıkışının merkezindedir... Bu idealle gerçekten donanmış herhangi bir insanın hemcinslerinden iyilik ve hizmet konusunda diğerlerinin şimdiye kadar aldığından çok daha büyük bir kazanç elde etmesiyle daha memnun olacağını hayal edebilir misiniz? O, ülkesinde askeri anlamda güvenli hissettiği için uzun zamandır arzu ettiği uluslararası güvenlik ve adalet sistemini yaratmaktan uzak mı duracaktı? Dünyanın başka yerlerinde masum insanlara acımasızca zulmedilirken, haklarından mahrum bırakılırken ve hatta katledilirken pasif bir şekilde veya belki de kayıtsızca izleyebilir miydi... ?”²³ Albert Einstein’ın tarzı budur!!! bir bilim insanı, filozof, peygamber, mistik ve insanlığı seven biri...

²² *Out of My Later Years*, op. cit., 31-32.

²³ *Ibid*, 19-20.



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2020, 3(2): 145-150

Sempozyum Tanıtımı

İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar) (7 Aralık 2020, Muş)

Symposium Introduction

The Criticism Culture and Morality of Tolerance in İslamic Thought II (Classical Period -VII AD. -XII. Centuries), (7 December 2020, Muş/Turkey)

Abdullah DOĞAN

Arş. Gör., Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
Research Assistant, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
a.dogan@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0001-5878-6294

Furkan ÇELEBİ

Arş. Gör. Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı,
Research Assistant, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic
History and Arts

f.celebi@alparslan.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5858-0824

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Olgu Sunumu / Case Report

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Aralık / December 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 27 Aralık / December 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

Atıf / Citation: Doğan, Abdullah - Çelebi, Furkan. "İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı II (Klasik Dönem - M. VII. - XII. Yüzyıllar). / The Criticism Culture and Morality of Tolerance in İslamic Thought II (Classical Period -VII AD. -XII. Centuries)". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2020): 145-150.

web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** dinbil@alparslan.edu.tr

Copyright © Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi /
Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi ile İslami İlimler Araştırmalar Vakfı (İSAV) tarafından 2019 yılında “Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı” adlı sempozyum düzenlenmişti. Yoğun bir katılımın sağlandığı bu sempozyumun sonuç bildirgesinde, konunun ehemmiyetine bağlı olarak “klasik dönem”, “klasik sonrası dönem” ve “çağdaş İslam düşüncesi” şeklinde üç farklı sempozyumun seri halde yapılmasının, bilimsel bilgi üretme ve İslami mirasını gün yüzüne çıkarma adına önemli olduğu katılımcılar tarafından dile getirilmişti. Öneriler doğrultusunda bu serinin ikincisi “İslam Düşüncesinde Eleştiri ve Tahammül Ahlakı II Klasik Dönem- (M. VII.-XII. yüzyıllar) başlığı ile 7 Aralık 2020 yılında icra edildi.

Pandemiden dolayı online yapılan bu sempozyumda Türkiye’deki çeşitli ilahiyat fakültelerinde görev yapan seçkin ilim adamlarının iştiraki ile on iki oturumda (eş zamanlı iki oturumda) otuz sekiz bildiri ile konu pek çok yönden ele alınıp tartışıldı. Bu tanıtım yazısında oturumlarda sunulan tebliğler hakkında kısaca bilgiler verilecektir.

Sempozyumun selamlama konuşması Doç. Dr. Mahsum Aytepe tarafından yapıldı. Aytepe konuşmasında geçen sene yapılan “Uluslararası İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı” sempozyumunda alınan karar doğrultusunda bu sene ikincisinin yapıldığını belirtti. Sempozyumun “eleştiri ve tahammül ahlakı” hakkında sunulacak olan diğer tebliğlere giriş mahiyetindeki açılış konferansı Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi dekanı Prof. Dr. Abdülcelil Bilgin tarafından yapıldı. Burada özet olarak İslam düşüncesinde eleştiri ve tahammül kültürünün önemine dikkat çekildi. Eleştirinin teminatının özeleştirisi olması gerektiği belirtildi. Bilgin, günümüz Müslümanlarının birbirlerini anlamada, hatalardan ders çıkarmaları ve eleştirel düşünme becerileri kazanmaları noktasında eleştiri ve tahammül konusunun önemli olduğunu belirtti. Sempozyuma dair kısa bir tanıtım yaptıktan sonra hayırlı sonuçlar temennisinde bulunarak konuşmasını bitirdi.

Hadis İlminde Usûl Tartışmaları ve Eleştiri başlıklı oturumda toplam üç sunum yapıldı. “Eleştiren ve Eleştirilen Bir Sahabî Olarak Hz. Aişe” isimli tebliğ Prof. Dr. Bünyamin Erul tarafından sunuldu. Erul, sunumunda Hz. Aişe’nin sadece eleştiren olmadığını, hem kendi döneminde, hem de ilerleyen asırlarda çeşitli eleştirilere de maruz kaldığını belirtti. Hz. Aişe’nin bazı sahabilere bir takım eleştirilerde bulunduğunu, ancak Hz. Peygamber başta olmak üzere, farklı sahabilerden ve sonraki âlimlerden onun bazı görüşlerine yönelik çok farklı eleştirilerin ortaya çıktığını belirtti. Özetle Erul sunumunda eleştirenin aynı zamanda eleştirilebileceğini de Hz. Aişe örneğiyle ortaya koymaya çalıştı. Aynı oturumda Prof. Dr. Recep Tuzcu tarafından “Debûsî’ye Usûl Açısından Yöneltilen Eleştirilerin Değeri” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda Gazzâlî ve Semânî’nin Debûsî’ye yönelttiği eleştiriler ele alındı. Tuzcu, Gazzâlî ve Semânî’nin Debûsî’ye haberin kabulü konusunda takip ettiği metoduna yönelttikleri eleştirileri Umûmü’l-belvâ prensibi, râvilerin fakih olma şartı, usûl ile kıyas arasındaki ilişki, hadisin Kur’an’a arzı, mürsel haber ve haberin diğer konuları başlıkları altında sıraladı. Ayrıca eleştiriye konu edilen örnek hadisler üzerinden bir değerlendirme yapıldı. Arş. Gör. Dr. Abdulalim Demir ise “İmâmiyye Şîa’sının ‘Aşere-i Mübeşşere’ye Yaklaşımı” isimli tebliği sundu. Demir sunumunda Aşere-i Mübeşşere hadisinin Ehlî Sünnet kaynaklarında bulunduğunu ancak bu hadisin İmamiyye Şîa’sı hadis kaynaklarında yer almadığını belirtti. Bunun sebebinin de Ehl-i sünnet ile Şîa arasında meydana gelen siyasi olayların etkili olmasının muhtemel olduğunu, bunun sonucunda Şîilerin ne sahabenin cennetle müjdelenmelerine inandıklarını, ne de başka konularda -Hz. Ali hariç- onlardan vârid olan hadisleri kabul ettiklerini belirtti.

Usûlü’l-din’de Akıl-Nakil Tartışmaları başlıklı oturumda üç bildiri sunuldu. Doç. Dr. Yusuf Acar tarafından “Endülüste Ehl-i re’y ve Ehl-i hadis Çatışması ve Ulemânın Baskıya Maruz Kalmasında Üslubun Etkisi” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda İslam kültür tarihinin h. III. asrında hadis tarihi bağlamında Doğu’da tarih sahnesine çıkan re’y-eser fikir çatışmasının Endülüs’teki izdüşümleri ile bu fikir çatışması etrafında yürütülen tartışmalar ve bazı hadisçiler üzerinde kurulan baskılarda üslubun etkileri dile getirildi. Dr. Öğr. Üyesi Abdulvasıf Eraslan “Ehl-i Hadis ile Mu’tezilî Kelamcılarının Birbirlerine Yönelik Eleştirilerinde Tahammül Sınırları (Ahmed b. Hanbel, Buhârî-Câhız, Kâdî Abdülcebâr Özelinde)” isimli bir sunum gerçekleştirdi. Sunumda Mu’tezilî âlimlerin asli

kaynaklarından istifade edilerek onların hadisçilere yönelik tutumlarına değinmenin yanı sıra hadisçilerin eserlerinden yola çıkılarak onların Mu'tezile'ye yönelik tutumları hakkında da önemli bilgilere yer verildi. Çalışmanın sonucunda; iki grup arasında meydana gelen tartışma, eleştiri ve bunun tahammül düzeyi ortaya konularak, buna etki eden sebeplerin ne olduğu, eleştiri ve tahammül seviyesinin değişiminde nasıl bir rol oynadığına yönelik değerlendirmelerde bulunuldu. Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yalçın ise "Hanbelî-Eş'arî İhtilafının Tahammül Ahlakı Bağlamında Değerlendirilmesi" isimli tebliğ ile sempozyuma katıldı. Sunumda genel olarak Eş'arî-Hanbelî, özelde ise İbn Teymiyye ve muhalifleri üzerinden dönemselsel olarak ötekine karşı gösterilen tahammül/tahammülsüzlüğün ulaştığı seviye hakkında bilgi verildi. Böylece aynı kaynaktan beslenmesine rağmen, temelde usûl ayrılığı sebebiyle ortaya çıkan farklı anlayış biçimlerine ötekileştirici bir bakış yerine, karşıdakini anlamaya yönelik bir perspektif geliştirilmesinin önemine değinildi.

Tasavvufî Düşüncede Eleştirel Yaklaşımlar başlıklı oturumda Doç. Dr. Nesim Sönmez tarafından "Baba Tâhir-i 'Uryân'ın Eserlerinde Bireysel ve Toplumsal Eleştiri" isimli tebliğ sunuldu. Sunumda Baba Tâhir'in ardından üç eser bıraktığı, genel olarak bu eserlerde ilahi aşk-ın ele alındığı dile getirildi. Ayrıca sunumda Baba Tâhir-i 'Uryan'ın hayatı kısaca verilip eserleri tanıtıldıktan sonra onun şiirlerinde değindiği bireysel ve toplumsal eleştiriler hakkındaki görüşler irdelendi. Aynı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Mesut Yiğit tarafından "İmam Kuşeyrî'nin Hallâc-ı Mansûr'u Müdafaası" isimli tebliğ sunuldu. Sunumda Hallac-ı Mansur ve Kuşeyrî'nin hayatları hakkında kısaca bilgiler verildikten sonra Hallac'ın maruz kaldığı zındıklık ve karmatilik iddialarının asılsız olduğuna dair açıklamalarda bulunuldu. Ayrıca Hallac'a karşı sergilenmiş üç tavrın olduğu, bunların onu reddedenler, savunanlar ve hakkında yorum yapmaktan kaçınanlar şeklinde olduğu belirtildi. Sunumda Hallac hakkında yorum yapmaktan kaçınanların safında olduğu bilinen Kuşeyrî'nin aslında Hallac'ı savunan biri olduğu *Er-Risale* adlı eserden pasajlar sunularak ispatlanmaya çalışıldı. Son olarak Dr. Öğr. Üyesi Mevlüt Özçelik tarafından "Ebû Nâsr Serrâc'ın (ö. 378/988), Dönemindeki Bazı Tasavvufî Akımlara Yönelttiği Eleştiriler" isimli tebliğ sunuldu. Ebu Nâsr Serrâc'ın Sünniliği ve tasavvufu bir arada tutma çabalarından bahsedilen çalışmada el-Lümâ' adlı eser bağlamında Serrâc'ın, eleştiriye maruz kalan sûfilerin görüşlerine dair yorumları ve savunmaları aktarıldıktan sonra, yanlış tasavvufî görüşlere yönelttiği eleştiriler analiz edildi.

Müslüman Düşünürlerde Eleştirel Düşünce Dili başlıklı oturumda Prof. Dr. Cemil Oruç tarafından "Gazzâlî'de Bilgi Temelli Eleştirinin Mahiyeti" isimli tebliğ sunuldu. Sunumda Gazzâlî'nin farklı zamanlarda kaleme aldığı eserlerin bir bütün olarak incelendiğinde onun büyük bir analitik yeteneğe sahip olduğu, kendi dönemindeki düşüncelerin tümünü eleştiri süzgecinden geçirdiği ve sapkın fikirleri ayıkladığı vurgulandı. Onun özellikle "Kötülüğü kötülük etmek için değil, ondan korunmak için tanı." şeklinde sistematize ettiği düsturun onun eleştirel tutumunu açıklar nitelikte olduğu belirtildi. Aynı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Sadrettin Buğda tarafından "Gazzâlî'nin Eleştiriye Yaklaşımı ve Mezheb İmâmılarına Yönelik Eleştiri Üslûbu" isimli sunum yapıldı. Sunumda genel anlamda Gazzâlî'nin eleştiri üslûbu özelde ise hayatının ilk dönemlerindeki mezhep imâmılarına yönelik eleştiri üslubu ile eleştiri üslubunun keyfiyeti ele alınıp değerlendirmelerde bulunuldu. Dr. Öğr. Üyesi Mahsum Aslan tarafından "Bir Talebenin Hocasına Eleştirileri: İmâmü'l- Harameyn El-Cüveynî- Ebu'l-Kasım el-Furanî Örneği" isimli sunum gerçekleştirildi. Sunumda Horasan Şâfiî Ekolü'nün önde gelen fakihlerinden biri kabul edilen Fûrânî'nin ilim meclisine genç yaşta katılan ve talebeleri arasında öne çıkan fakihlerden İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin, Şâfiî fikhına dair yazdığı *Nihâyetü'l-matlab* adlı eserinde hocasının bazı görüşlerini eleştirdiğine değinildi. Ayrıca bir talebe olarak Cüveynî'nin hocası Furânî'ye yaptığı eleştirilerden ana hatlarıyla bahsedilerek yaptığı eleştirilerin yöntem ve keyfiyeti üzerinde duruldu.

İslam Hukukunda Usûl Tartışmaları başlıklı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Eren Gündüz tarafından "Teravih Namazının Meşruyeti Bağlamında İmam Serahsî'nin el-Mebsût'undaki Râfizilere Yönelik Olumsuz Tutumun Eleştiri ve Tahammül Ahlakı Açısından Sorgulanması" isimli tebliğ sunuldu. Sunumda *el-Mebsût*'taki çeşitli bahislerde geçen "er-revâfız" kelimesini takiben kullanılan olumsuz nitelermeler, eleştiri kültürü ve tahammül ahlakı açısından sorgulanmaya çalışıldı. Özellikle, nadiren

görülmekle birlikte “lâ bârekellahü fihim”, “kâtelehümüllah” ve “leanehümüllah” gibi ağır ifadelerin, hem Hanefi kimliğinin, hem de bunlarla vasıflandırılan Şii-Râfizî-Ca'ferî kimliğinin biçimlenmesine olan etkilerinin tespit ve analizi yapıldı. Dr. Öğr. Üyesi Şenol Saylan tarafından “İmam Mâlik'in Murââtü'l-Hilâf İlkesine Yaklaşımı: el-Beyân ve't-Tahsîl Örneği” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda Mâlikî mezhebinin teşekkül döneminde İmam Mâlik ve ashabının fikhî görüşlerini bir araya getirmek amacıyla tedvin edilen ve “ümmehât” adıyla anılan kitaplar çerçevesinde İmam Malik'in mürââtü'l-hilâf (Fikhî bir meselede muhalifin delilinin gereği ile amel etmek) ilkesine, dolayısıyla da hukukî görüş farklılıklarına yaklaşımı tespit edilmeye çalışıldı. Ayrıca ümmehât eserlerinde mürââtü'l-hilaf ilkesiyle ilişkilendirilen örneklerden hareketle İmam Mâlik'in söz konusu ilkeyi nasıl anladığı ve uygulamada nasıl kullandığı ortaya konuldu. Öğr. Gör. Dr. Muhammed Hüsni Çiftçi tarafından “İmam Tahâvî'nin Bazı Fikhî Görüşleri ve Tercih Sebepleri” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda Tahâvî'nin özellikle fikhî ihtilaflara dair kaleme aldığı *Şerhu Meâni'l-Âsâr* ve *Muhtasaru İhtilâfi'l-ulemâ* adlı eserlerinde takip ettiği metod yansıtılarak fikhî örnekler ortaya konuldu. Ayrıca Tahâvî'nin farklı görüş sahiplerine muhalefet ederken ilmi bir üslûbu esas aldığı, özellikle bazı müelliflerin yer yer düştüğü muhatabı küçümseme veya hafife alma gibi kötü hasletlerden uzak, oldukça yapıcı bir eleştiri anlayışına sahip olduğu vurgulandı.

İslam Hukukunda Mezhepler Arası Eleştiri başlıklı oturumda Doç. Dr. Yusuf Eşit tarafından “İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî'nin Muğîsü'l-Halk fî Tercihî'l-Hak Eserinde Ebu Hanife'ye Yönelik Eleştiriler” adlı tebliğ sunuldu. Eşit, Cüveynî'nin Kureyş kabilesine mensup olması, Arap olduğundan dolayı dile hakim olması, hadis ilmine daha vakıf olması, usûl konularına önem vermesi ve zamansal olarak kendisinden daha sonra gelmesi gibi hususların onun *Muğîsü'l-Halk* adlı eserinde İmam Şafii'yi Ebû Hanife'ye tercih etmesinde rol oynadığını belirtti. Ayrıca Cüveynî'nin *el-Burhân* adlı eserinde Ebû Hanife'ye yönelik daha yumuşak bir dil kullandığını belirten Eşit, iki eser arasında kıyaslama yaparak konuşmasını tamamladı. Aynı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Bedri Aslan tarafından “Malikilerin Şafii Eleştirisi: İbnü'l-Lebbâd'ın Kitâbü'r-Redd ala's-Şâfiî Adlı Kitap Örneğinde” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda sahabe döneminden itibaren ictihadla ilgili tartışmaların olduğu, Şafii'lerin en çok Malikiler tarafından eleştirildiği, bunun en güzel örneklerden birisinin İbnü'l-Lebbâd'ın *Kitâbü'r-Redd ala's-Şâfiî* adlı eser olduğu belirtildi. Ayrıca müellifin otuz dört meselede -bilinen fıkıh kitaplarındaki düzene uymadan- Şafii'leri eleştirdiği ve bu eleştirilerinde bazen İmam Şafii'nin söylemediği sözlerin kendisine atfedildiği vurgulandı. İbnü'l-Lebbâd'ın söz konusu otuz dört eleştirisinden örnekler getirilerek sunum tamamlandı. Son olarak Dr. Öğr. Üyesi Rifat Yıldız tarafından “Fikhî Eleştiri Bağlamında İbn Abdülber'in Zâhirîleri Eleştirisi” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda ilk dönem âlimlerinin eleştirmek ve eleştirilmekten geri durmadıkları ve tek gayelerinin hakikat olduğu vurgulandı. İbn Abdülber'in çeşitli mezheplere yönelik eleştirilerine dair örnekler sunuldu.

İslam Tarihinde Sosyo politik Tartışmalar başlıklı oturumda Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç tarafından “İlk Dönem Hilafet Tartışmalarında Abbasilerin Konum ve Tutumu” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda Emevilerin kendi dönemlerinde yaşattıkları adaletsizlik ve zulüm neticesinde başkaldıran Abbasilerin, hilafette muktedir olduklarında kendilerinin de aynı akıbeti yaşattığı, farklı bir durumun oluşmadığı ifade edildi. Dr. Öğr. Üyesi Yılmaz Ceylan tarafından “Medine Vesikası: Ötekine Tahammül mü Hoşgörü mü?” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda tahammül ve hoşgörü kavramları ele alındıktan sonra Medine Vesikasının Müslümanların heterojen bir toplumda -ki çoğunluğunu Yahudilerin oluşturduğu Ehl-i kitap söz konusu- nasıl yaşayabilecekleri ile ilgili tabi olacakları bir düzeni meydana getiren bir sözleşme olduğundan söz edildi.

İslam Düşüncesinde Öteki Tasavvurları başlıklı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Ertuğrul Cesur tarafından “Klasik Dönem İslam Düşüncesinde Dünya Merkezli Evren Algısı ve Teolojik Nedenleri” başlıklı tebliğ sunuldu. Sunuma “dünya sabit mi? dönüyor mu?” sorusuna, ayetler ve akli çıkarımlardan hareketle yanıt vermeye çalışan bir video içeriği tartışmaya açılarak girildi. Emeviler döneminde insan biçimci bir tanrı anlayışının tasavvur edildiği, buradan hareketle Muaviye dâhil, diğer yöneticilerin kendi hilafet ve meşruiyetlerini naslardan çıkarma yoluna gittikleri ifade edildi. Doktora öğrencisi Nesim Aytepe tarafından “İskenderiye Okulunun Alegori Yöntemi Bağlamında

Klasik Dönemde İslami İlimlerde Hristiyan Kültürünün Etkisi Tartışmaları” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda Hz. Peygamber’den sonraki dönemlerde yapılan fetihlerle birlikte yeni karşılaşılan toplumlar ve inançlarıyla karşılıklı etkileşimin olduğu ifade edildi. Sonraki süreçte özellikle Beytül-Hikme’de tercüme hareketleriyle birlikte pek çok soruya cevap üretilebildiği dile getirildi. Ayrıca geç dönem İskenderiye Okulundaki Aristo ve diğer Yunan filozofları şarihlerinin alegori yöntemi bağlamında Müslüman düşünürleri etkilediği açıklandı. Son olarak Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Uysal tarafından “Bakillani’nin Nübüvveti İspat Noktasında Berahime’nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda peygamberliği reddeden anlayışlardan ve özellikle Berahime’den bahsedilerek peygamberlikle ilgili eleştirilere değinildi. Daha sonra Bakillani’nin Berahime, Sümeniyye, Mecusiler, Yahudiler ve Hristiyanlara verdiği cevaplardan örnekler verildi.

Hadis İlminde Problem Alanları başlıklı oturumda Doç. Dr. Recep Aslan tarafından “Tarihten Günümüze Kur’an ile Yetinme Söyleminin Kritiği” adlı tebliğ sunuldu. Sunumda hadisi inkâr etme düşüncesinin her dönemde olduğu, günümüzde de hadisleri kabul etmeyenlerin olduğu belirtilerek bu durumun tarihi arka planı analiz edildi. Ayrıca hadislere karşı ilk menfi yaklaşımın Haricilerde başladığı daha sonra Şîa’ ile devam ettiği vurgulandı. Mu’tezile’nin de bazı hadisleri reddettiği ancak bu reddin “toptan reddetme” olmadığı bir kısmının kendi ideolojilerine uymayan hadisler olduğu ifade edildi. Günümüzde Pakistan, Hindistan ve Mısır gibi ülkelerde “Kur’an bize yeter” söylemini benimseyen grupların ortaya çıktığı, bu yolla hadisin ve sünnetin devre dışı bırakılmasının amaçlandığı belirtildi. Doç. Dr. Bayram Kanarya tarafından “İbn Kuteybe’nin İhtilaflı Hadislere Yaklaşımı –Te’vilu Muhtelifi’l Hadis Eseri Örneğinde” adlı tebliğ sunuldu. Sunumda, eserde üzerinde durulan en temel konunun “Ehli Hadis’e yönelik eleştirilere cevap vermek” şeklinde özetlenebileceği vurgulandı. Ele alınan eserde Ehli Rey, Rafızî, Mürcii ve Ehl-i Kelam’ın hadisi değerlendirme yöntemleri hakkındaki tenkitler örnekler üzerinden analiz edildi. Doç. Dr. Mehmet Salmazzem “Kur’an’daki Mübhematın İdeolojik Yorumu (Kummi Örneği)” başlıklı tebliğ ile sunum yaptı. Sunumda mübhem kavramının belirsizliği ifade ettiği, Kur’an’da bulunan zamir, ismi mevsul ve edat gibi kullanımların mübhem kavramlar olduğu belirtildi. Ayrıca tebliğin başlığında yer alan Kummi’nin, Şiilerin önde gelen bir ismi olduğu, onun mübhemata bakışının siyasi ve ilmi olmak üzere iki kısma ayrıldığı belirtildi. Kummi’nin mübhematla ilgili yorumlarının Ehl-i Beyt’e dayandığı ifade edildi.

Dil ve Edebiyat başlıklı oturumda Dr. Öğr. Üyesi Rıfat Akbaş tarafından “Klasik Arap Edebiyatında Teorik Bir Eleştiri Olarak Kılıç ve Kalem Tartışırılması -Zeynüddîn İbnü’l Verdî Örneği-” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda edebiyat âlimi mutasavvıf ve şâir olan Zeynüddîn İbnü’l-Verdî’nin (ö. 749/1349) “Risâletü’s-sayf ve’l-kalem” başlığıyla kendi Dîvân’ında yer verdiği tartışma, İbn Bürd el-Asgar’ın (ö. 445/1054) “es-Seyf ve’l-kalem ve’l-müfâhara beynehümâ” adlı eserinden sonra kaleme alınmış en meşhur risâle olduğu belirtildi. Risalede değer ve işlev bakımından kalem ve kılıçtan herhangi birisinin net bir şekilde tercih edilmediği, bunun da dönemin eleştiri ve tartışma ortamını gösteren kriterlere dolaylı bir şekilde ulaşmayı mümkün kıldığı vurgulandı. Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Yıldız tarafından “4./10. Yüzyılda Edebî Tenkit Kültürünün Gelişim Serüveni: Sâhib B. Abbâd’ın El- Keşf ‘an Mesâvii Şi’ri’l-Mutenebbî İsimli Risalesi Örneği” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda, Sahib b. Abbâd’ın, Mutenebbî ile İsfahan’da yaptığı edebî konuşmalar sonunda onu reddetmek amacıyla *el-Keşf an Mesâvii Şi’ri’l-Mutenebbî* isimli eseri kaleme aldığını, bu eser üzerinden Mutenebbî’yi eleştiren Sahib’in üslubu değerlendirildi. Ayrıca şairin meşhur olma nedenleri ve tenkit kültürüne katkısı üzerinde duruldu. Dr. Fatih Ulugöl ise “Zünbûriye Meselesi Bağlamında Arap Dilcileri Arasında Meydana Gelen İhtilaflar” isimli tebliğ ile katıldı. Sunumda Basra ile Kufe Ekolü’nün dilcileri arasındaki tartışmalar Sibeveyh ile Kisâî arasında gerçekleşen “Zünbûriyye” meselesi üzerinden ele alındı. Arş. Gör. Mehmet Şirin Aladağ tarafından *الانتحال في الشعر الجاهلي* “الانتحال في الشعر الجاهلي” başlıklı sunum ise Arapça olarak yapıldı. Sunumda Cahiliye şiirindeki intihal olgusunun geçmişten günümüze aralarında oryantalistlerin de olduğu birçok edebiyatçı tarafından tartışıldığına ve şiir hırsızlığı ile intihal arasındaki ilişki ve buna yönelik tartışmalara yer verildi.

İslam Düşüncesinde Disiplinler Arası Eleştiri başlıklı oturumda Prof. Dr. Emin Çelebi tarafından “Bilmenin Sınırları Bağlamında Eleştiri ve Öz Eleştiri” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda hem bilginin sınırları hem de eleştiri kavramı *Saf Aklın Sınırları, Pratik Aklın Sınırları* başlıklı eserleri olan Kant temel alınarak izah edildi. Bu bağlamda eleştiri, öz eleştiri, olgu, değer ve kavramların farklı dillerdeki tanımları sunulduktan sonra bunların gündelik hayat ve akademik camiadaki referansları üzerinde duruldu. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami Baga tarafından “Mu’tezili Bir Kelâmcının Gözünden Filozofların Yaratma Görüşü: İbnü’l-Melâhimî’nin Eleştirileri” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda, İbnü’l-Melâhimî’nin felsefeyi bir bütün olarak İslâm dışında gördüğü ve tıpkı Gazzâlî gibi onun da özellikle filozofların reisi olarak gördüğü İbn Sînâ’yı (ö. 428/1037) hedef alarak görüşlerini dile getirdiği belirtildi. Tuhfetü’l-mütekellimîn’de yaratmanın ezililiği ve âlemin kıdemi konularını ele alan İbnü’l-Melâhimî’nin hem filozofların bu konudaki delillerini değerlendirdiği hem de onların kelâmcıların hudûs deliline yönelik eleştirilerini ele aldığı vurgulandı. Dr. Öğr. Üyesi Rafiz Manafov-Doktora öğrencisi Adem Akman tarafından “Akılsal Mecburiyet ve Dinî Meşruiyet Bağlamında İbn Rüşd’ün Felsefe Savunusu” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda hem mütekellimler tarafından dinsel endişelerle teolojik cepheden gelen saldırıları, hem de felsefî argumantasyonu kullanan Gazzâlî tarafından yöneltilen felsefe eleştirilerini göğüslemek zorunda kalması İbn Rüşd’ün, bu tenkidî müktesabatla entelektüel bir hesaplaşması olduğu vurgulandı. İbn Rüşd’ün felsefedeki bu tarz tartışmalara son vermek adına, düşünsel açıdan insanî yetkinliğin son noktası olarak gördüğü Aristoteles’e ve dindeki teolojik tartışmaları sonlandırmak adına otorite olarak Kur’an’a dönüş çağrısı yaptığı iddia edildi. Prof. Dr. İsmail Taş - Arş. Gör. Havva Sümeysa Altınsoy tarafından “Erken Dönem İslam Filozoflarının İslam Düşünce Geleneğindeki Yeri” isimli tebliğ sunuldu. Sunumu yapan Havva Sümeysa Altınsoy şu ifadelerle yer verdi: İslam geleneğinde filozoflar yahut felsefi ilimlerin durumu, çoğunlukla tehâfütler üzerinden tartışılmıştır. Hâlbuki filozofların İslam düşüncesindeki konumu, dini metinlere, din ve nübüvvet olgusuna yaklaşım tarzlarında aranmalıdır. Bu anlamda İslam filozoflarının, dinî düşünceye, din aktı ile yaklaşanların getiremeyeceği, küllî, eleştirel, objektif bir bakış açısı getirmeleri, esasen onların İslam düşüncesine en büyük katkısı olarak karşımızda öylece durmaktadır.

İslam Eğitim Anlayışında Eleştiri Ahlakı başlıklı oturumda Doç. Dr. Yusuf Batar tarafından “Fuat Sezgin’in Eğitim Felsefemize Işık Tutacak Bazı Tespitleri” adlı sunum gerçekleştirildi. Sunumda Fuat Sezgin’den mülhemle bugünün eğitim câmiasına yön verecek 10 önemli ilke tartışıldı. Sezgin’in İslam bilim tarihi çalışmalarında, eğitim bağlamında çıkardığı sonuçlar değerlendirildi. Doç. Dr. Mahmut Dünder tarafından “Dört Halife Döneminde Din Eğitimi” adlı sunum gerçekleştirildi. Sunumda Dört Halife Dönemindeki din eğitiminden, kullanılan yöntemlerden, eğitim kurumlarından ve bu dönemin sonrasındaki din eğitimine olan etkilerinden söz edildi. Dr. Öğr. Üyesi Teceli Karasu tarafından “Din Eğitiminde Eleştirel Düşünme ve Özeleştiri” isimli tebliğ sunuldu. Sunumda, insan aklının işlevselleştirilmesi anlamında eleştirel düşünme ve buna bağlı olarak ortaya çıkan ve kişinin öz muhasebesini yaparak doğruyu bulma anlamına gelen öz eleştiri ele alındı. Ayrıca günümüz din eğitiminde bu becerilerin geliştirilmesi noktasında nelerin yapılabileceği tartışıldı. Dr. Öğr. Üyesi Beşir Çelik tarafından “Nahl 125. Ayeti Bağlamında Hakka Davet Metodu, Hoşgörü ve Eleştiri Ahlakı” isimli tebliğ sunuldu. Çelik, davetçinin tenkit edici, katı, usandırıcı ve uzaklaştırıcı bir üslup ve yöntem benimsemesinin davetin başarıya ulaşmasını engelleyeceğini vurguladı. İlgili ayetin İslam’ın davet metodunu, hoşgörü ve eleştiri ahlakının ilkelerini ortaya koyması açısından önem arz ettiğini belirtti.

Önceki sempozyumda olduğu gibi, İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı II Sempozyumu’nun tebliğlerinin de sempozyumun akabinde kısa bir süre içerisinde kitaplaştırılarak ilim dünyasının ilgisine sunulacak olması, ayrıca sevindiricidir. Böylece bu eser, İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlakı düşüncesi üzerine çalışanlar için önemli bir başvuru kaynağı olacaktır. Sempozyumun gerçekleşmesinde emeği geçen ve katkı sunan herkese teşekkürler!



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences
Aralık / December 2020, Cilt/Volume 3, Sayı/Issue 2

Yayın ilkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannually: June & December).



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Yayın Dili

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150, en fazla 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Language of Publication

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150, up to 250 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Notes and Bibliography

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Arşivlenme

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talepmemektedir.

Telif Hakkı

Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Din ve Bilim Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim 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. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmalarını değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Archiving

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to Religion and Science Journal Editorial Office.

Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.