

e-ISSN 2645-9132



Journal of Religious Inquiries / Dini Tetkikler Dergisi

e-ISSN 2645-9132



Journal of Religious Inquiries / Dini Tetkikler Dergisi

ULUM Journal of Religious Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year in English and Turkish in the field of "Religious Studies / Islamic Studies" [31th July and 31th December].

علوم  
مجلة الدراسات الدينية

[www.dergipark.gov.tr/ulum](http://www.dergipark.gov.tr/ulum)

Volume: 4  
Issue: 1  
July, 2021

Volume:4 Issue: 1 (July 2021)



Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

SCOPE Religious Studies	Dinî Araştırmalar <b>KAPSAM</b>
PERIOD Biannually (July & December)	Yılda 2 Sayı (Temmuz & Aralık) <b>PERİYOT</b>
VOLUME/ISSUE 4/1	4/1 <b>CİLT /SAYI</b>
ONLINE PUBL. DATE 31 July 31 2021	31 Temmuz 2021 <b>E-YAYIN TARİHİ</b>
PUBLICATION LANGUAGE English - Turkish	İngilizce – Türkçe <b>YAYIN DİLİ</b>
<p><i>ULUM</i> is an academic refereed journal dedicated to publishing articles, essays, symposium reviews, and book reviews primarily within the fields of Religious and Islamic Studies. The journal is published twice a year in July and December and adopts double-blind peer-review process. There are at least two reviewers for the total number of articles in each issue. In addition, all articles are checked by Turnitin. The journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review. It requires writers to use <i>the ISNAD Citation Style</i>.</p> <p><a href="http://www.isnadsistemi.org">www.isnadsistemi.org</a></p>	
<b>ULUM Derneği Adına Sahibi</b>	
<p>Prof. Dr. Mehmet Ünal Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey mehmetunalunal@hotmail.com</p>	
<b>Yazı İşleri Müdürü</b>	
<p>Assoc. Prof. Cafer Acar Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of History and Arts of Islam, Ankara, Turkey caferacar58@gmail.com</p>	
<b>Editor in Chief   Editör</b>	
<p>Assoc. Prof. Ferhat Gökçe Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey fgokce@ybu.edu.tr</p>	
<b>Associate Editors / Editör Yardımcıları</b>	
<p>Res. Asst. Musa Eşit Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey musaesit1@gmail.com</p>	
<p>Res. Asst. Aygün Yılmaz Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of History and Arts of Islam Ankara, Turkey aygnylmz94@gmail.com</p>	
<p>Res. Asst. Hacer Ergin Özkan Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Reliogion, Ankara, Turkey hacergin91@gmail.com</p>	
<b>Field Editors   Alan Editörleri</b>	
<p>Assoc. Prof. Mustafa Necati Barış Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty Of Theology</p>	

Department of History and Arts of Islam, Ankara, Turkey mnecati.baris@hbv.edu.tr
<b>Dr. Mesut Düzce</b> Van Yüzüncü Yıl University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Van, Turkey mesutduzce@gmail.com
<b>Dr. Peyman Ünügür Tekin</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey peyman.unugur@gmail.com
<b>Dr. Ayşe Uzun</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey a.uzun@ybu.edu.tr
<b>Dr. Kenan Özçelik</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of History and Arts of Islam, Ankara, Turkey ozcelikkenan@hotmail.com
<b>Dr. Nur Betül Atakul</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Reliigion, Ankara, Turkey nurbetulakin@yahoo.com
<b>Dr. Mehmet Akif Ceyhan</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey eylul980@hotmail.com
<b>Dr. Fatümetül Zehra Güldaş</b> Erzincan Binali Yıldırım Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Reliigion, Erzincan, Turkey f.zehra.guldas@gmail.com
<b>Res. Asst. Büşra Betül Pınar</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic Studies, Ankara, Turkey busrabetulpınar@gmail.com
<b>Res. Asst. Nur Zengin</b> Marmara Univesity, Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies, Rize, Turkey nurzengn@gmail.com
<b>Res. Asst. Zehra Betül Dindaroğlu</b> Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology Department of Basic Islamic Studies, Rize, Turkey zehrabetuld@gmail.com
<b>Res. Asst. Hayriye Özlem Sürer</b> Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Reliigion, Ankara, Turkey hayriyeilahiyat57@gmail.com
<b>English Language Editor   İngilizce Dil Editörü</b>
<b>Dr. Arif Bakla</b> Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Humanities and Social Science Department of Translation and Interpretation, Ankara, Turkey arifbakla@gmail.com
<b>Editorial And Advisory Board</b>

<p><b>Prof. Dr. İsmail Çalışkan</b> Ankara University, Faculty of Divinity Department of Tafsir, Ankara, Turkey duralaroltu@hotmail.com</p>		
<p><b>Prof. Dr. Ali Osman Kurt</b> Social Sciences University of Ankara, Faculty of Religious Education Department of History of Religions, Ankara, Turkey alosman66@gmail.com</p>		
<p><b>Prof. Dr. Muhammet Tarakçı</b> Uludağ University, Faculty of Theology Department of History of Religions, Bursa, Turkey mtarakci@uludag.edu.tr</p>		
<p><b>Prof. Dr. Ali Avcu</b> Social Sciences University of Ankara, Faculty of Religious Education Department of History of Islamic Sects, Ankara, Turkey aliavcu01@hotmail.com</p>		
<p><b>Assoc. Prof. Mehmet Kalaycı</b> Ankara University, Faculty of Divinity Department of History of Islamic Sects, Ankara, Turkey mehkala@gmail.com</p>		
<p><b>Assoc. Prof. Mehmet Nesim Doru</b> Mardin Artuklu University, Faculty of Letters Department of History of Philosophy, Mardin, Turkey nesimdoru@hotmail.com</p>		
<p><b>Dr. Abdullah Demir</b> Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences Department of Kalam and History of Islamic Sects, Ankara, Turkey abdemir@ybu.edu.tr</p>		
<p><b>Dr. Emrah Kaya</b> Sakarya University, Faculty of Theology Department of Islamic Philosophy, Sakarya, Turkey emrahkaya@sakarya.edu.tr</p>		
<p><b>Dr. Özcan Akdağ</b> Erciyes University, Faculty Of Theology Department of Philosophy of Religion, Kayseri, Turkey ozcanakdag@erciyes.edu.tr</p>		
<p><b>Dr. Kadir Gömbeyaz</b> Kocaeli University, Faculty of Theology Department of Kalam and Islamic Sects, Kocaeli, Turkey kgombeyaz@hotmail.com</p>		
<b>INDEXING</b>		
INDEX ISLAMICUS, Accepted: Volume/ Issue: 1/1 (July 2018)		
DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 03/12/2018)		
The Philosopher's Index (Indexing and Abstracting Start: Volume/Issue: 1/1 (July 2018)		
EBSCO		
<b>EXECUTIVE OFFICE</b>		
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies Esenboga Kulliyesi, Ankara, Turkey		
ulumdergisi@gmail.com	www.ulumdergisi.com	www.dergipark.org.tr/ulum

Contents   İçindekiler	
From the Editor / Editörden Ferhat Gökçe (ed.)	5-6
Articles   Makaleler	
Word Made Book A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationality of the Qur'ān as Transmitted in the Medium of Revelation within the Metaphysical Sociology of Arabia Syed Waqas	7-24
Al-Juwaynī's Understanding of Maqāsid Mehmet Macit Sevgili	25-49
An Evaluation of the Fiqh Views on the Muzdalifa Waqfa and its Time Yüksel Salman	51-79
An Analytical Evaluation of The Sectarian Perspectives of The Ruling on Staying Over-night at Minā Yaşar Yiğit	81-97
A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic Muhammed Ali Yazıbaşı – Ahmet Yemenici – Mehmet Enis Serinsu – Zeki Salih Zengin	99-131
Worldview Theory and its Relation to Islam and Muslim Identity Mustafa Cabir Altıntaş	133-158
Translated Articles   Çeviri Makaleler	
Cüveynī'nin Makāsid Anlayışı Mehmet Macit Sevgili	159-182
Müzdelife Vakfesi ve Zamani Hakkındaki Fikhî Görüşlere İlişkin Bir Değerlendirme Yüksel Salman	183-211
İslam Hukuk Ekollerinin Mina'da Gecelemenin Hükmüne İlişkin Görüşlerinin Analitik Bir Değerlendirmesi Yaşar Yiğit	213-229
Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma Muhammed Ali Yazıbaşı – Ahmet Yemenici – Mehmet Enis Serinsu – Zeki Salih Zengin	231-264
Book Review   Kitap Değerlendirmesi	
Angelika Brodersen. Der unbekante kalām. Theologische Positionen der frühen Mātūrīdiya am Beispiel der Attributenlehre (Münster: Lit Verlag, 2014) Mehmet Akif Ceyhan	265-274
Summaries of Doctoral Dissertation   Doktora Tez Özetleri	
The Implicit Role of Custom ('Urf) in the Islamic Jurisprudence of Saudi Arabia and Iran: A Comparative Legal Study of Mu'āmalāt (Marriage and Divorce Rules) Sümeysra Yakar	275-280

## FROM THE EDITOR

Dear reader,

We are happy and proud to publish the first issue of the fourth volume of ULUM Journal of Religious Inquiries in 2021.

This issue includes seven scholarly research articles on different topics, the English translations of five of these research articles, a book review and a dissertation review. The book review and dissertation review are published in both Turkish and English. This issue includes four research articles, mainly on Islamic law and the translations these articles, along with two articles about religious education and an another one in the field of tafsir.

The articles submitted to our journal undergo double-blind peer-review and are checked using plagiarism software (Turnitin), used by internationally respected scholarly publications. As per the decision taken by our journal's board of directors, the articles submitted to our journal are required to use the Isnad Citation System.

Our journal, which is currently indexed by Index Islamicus, the Philosopher's Index, EBSCO and DOAJ, aims to be included in more prestigious international indexes and spares considerable effort for this purpose.

I would like to express my gratitude to the respected academics who contributed to the current issue of our journal; to each of our referees, who meticulously reviewed the articles; to our assistant editors, who worked throughout the publication process of the journal; to our field editors, and to you, our dear readers, whom we present our articles. I implore the Almighty Lord that each article contributes to our scholarly life and thought.

Ferhat GÖKÇE

Assoc. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences

Department of Basic Islamic Sciences, Hadith, Ankara, Turkey

[ferhatgokce@hotmail.com](mailto:ferhatgokce@hotmail.com)

## EDİTÖRDEN

Kıymetli okurlar,

*ULUM Dini Tetkikler Dergisi*'nin 2021 yılına ait dördüncü cilt, birinci sayısını sizlere takdim etmenin sevincini ve gururunu yaşıyoruz.

Bu sayımızda farklı alanlarda bilimsel nitelikte 7 araştırma makalesi, bu araştırma makalelerinin 5'inin çevirisi, bir kitap incelemesi ve bir de tez tanıtımı yer almaktadır. Kitap incelemesi ve tez tanıtımı Türkçe ve İngilizce yayımlanmıştır. Bu sayımızda ağırlıklı olarak 4 araştırma ve çeviri makale ile İslâm Hukuku alanına dair makaleler yer almıştır. Din Eğitimi alanına ait 2 makale, Tefsir ilminin kapsamında bir makale sizlere takdim edilecektir.

Dergimize gönderilen makaleler çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde hakem değerlendirmesinden geçirilmekte ve uluslararası saygın akademik yayın kuruluşları tarafından da kullanılan İntihali Engelleme Programında (Turnitin) taranarak işleme alınmaktadır. Yazım konusunda ise dergi yönetim kurulumuz tarafından alınan karar gereği dergimize kabul edilen makalelerin *İsnad Atıf Sistemi*'ni kullanmış olması gerekli görülmüştür.

Hâli hazırda Index Islamicus, The Philosopher's Index'te taranan, EBSCO ve DOAJ'da yer alan dergimiz daha fazla Uluslararası prestijli tarama endekslerinde yer almayı hedeflemekte ve bu amaçla girişimlerini sürdürmektedir.

Son olarak dergimizin bu sayısında emeği geçen değerli araştırmacı akademisyenlere, makaleleri titiz bir incelemeden geçiren her bir hakemimize, derginin yayımlanma aşamasının tamamında emek veren editör yardımcılarımıza, alan editörlerimize ve makalelerimizi buluşturduğumuz siz değerli okurlarımızı şükranlarımı arz ediyor. Her bir makalenin ilim ve düşünce hayatımıza katkıda bulunmasını yüce Rabbimden niyaz ediyorum.

Ferhat GÖKÇE

Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye

[ferhatgokce@hotmail.com](mailto:ferhatgokce@hotmail.com)



ISSN 2645-9132  
Volume: 4 Issue: 1 (July 2021)

**Word Made Book**  
**A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationality of the Qur'ān as Transmitted in the Medium of Revelation within the Metaphysical Sociology of Arabia**

<b>Syed Waqas</b>	
Cincinnati Christian University, Department of Theology, Cincinnati, Ohio, USA	
syed.waqas@ccuniversity.edu	ORCID 0000-0003-0867-5400

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 11 November 2020	<b>Accepted</b> 29 July 2021	<b>Published</b> 31 July 2021
<b>Cite as</b> Waqas, Syed. "Word Made Book A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationality of the Qur'ān as Transmitted in the Medium of Revelation within the Metaphysical Sociology of Arabia". <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 7-24.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		



## Word Made Book

# A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationality of the Qur'ān as Transmitted in the Medium of Revelation within the Metaphysical Sociology of Arabia

### Abstract

This article argues that the Qur'ān seeks to place its modality of revelation within the oracle of Arabia and recognizes it as such a valid “form” of revelation. It inducts its medium of revelation within the familiar apparatus of the pagan divination institution by tapping into the realm of supra-rationality while, simultaneously, making a radical departure from it at the doctrinal level. The Qur'ānic oracle speaks for one *universal* God as opposed to a tribal deity, pantheon of gods, or an anthropomorphized divinity that partakes of the experience of humanity. The article seeks to work with the core Islamic concept of *revelation* in dialogue with the notion of the Word of God in a semantic slash historical context.<sup>1</sup> The inquiry glances at the historical presentation of what Islam warrants as a rationale of revelation by maintaining a propositional and qualitative distinction from the pagan oracle. It projects the dialectics of quality versus quantity and principle versus form rather than undertaking a complete break with the existing metaphysical and epistemological cosmos. Such a claim of *external* guidance, from the above, as laid by all three Semitic religions is, inherently, based upon, and rooted within the source of a higher realm attributed to the divinity. Islam's hierarchy of being and non-being revolves around an essential Being, the one *true* God, as a theological necessity, whereas all contingency, the creation including mankind, is granted existence in the sanctuary of the divine will that takes place through God's grace.<sup>2</sup> The will of God, *Logos*, defines the relationship between the necessity and the contingency in the self-consciousness of the Qur'ān.

### Keywords

Logos, Word of God, Book, *kāhin*, *shā'ir*, *nabī*, *waḥī*, *tanzīl*

### Introduction

Man is a special creation in the divine plan, an image-bearer and deputy of God, who embodies the manifestation of divine attributes, especially, in accordance with the teachings of the two most sacred scriptures of Abrahamic religious tradition, the Bible and the Qur'ān.<sup>3</sup> Man, being ordained as the vicegerent of God, is directed and aided by the higher intellect outside man's own intellectual limits, the supra-rationality,

---

<sup>1</sup> The inquiry of the subject centers on the use of terminology from epistemological and conceptual standpoints, particularly the Qur'ānic text's response to, and reception of the biblical text.

<sup>2</sup> R. Baine Harris, ed., *Neoplatonism and Contemporary Thought: Part Two* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002), 330.

<sup>3</sup> Genesis 1:26-28; Qur'an 2:30 and 15:29.

## 9 | Waqas, Word Made Book A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationality of the Qur'ān as Transmitted in the Medium of Revelation within the Metaphysical Sociology of Arabia

---

which, Islam has posited as *wahī*, “revelation.”<sup>4</sup> This Islamic concept of revelation characterizes the crucial process of *external* guidance and bears the essential qualification of a God-man communication. Revelation is, technically, a subjective reality for the one undergoing such an ecstatic slash mystical experience, for it does not yield the possibility of an *a posteriori* inquiry into the stated dimension of being and enlightenment. It is, therefore, crucial for the present study of the history and semantics of God-man communication as discoursed in the sociological construct of religious phenomena to analyze the concept, structure, and background of Islam’s cornerstone of revelation. It is this medium of revelation, a refined form of biblical inspiration, that Islam employs for the event of “sending down” (Arabic, *tanzīl*) the so-called Word that is made *the Book*, Al-Qur’ān.<sup>5</sup>

In the present study of the transcendent and revealed Word of God, at least three historical terms—which were all well known to the Arabs of early 7<sup>th</sup> century<sup>6</sup>—are primarily important for an inquiry to be carried out within Islam’s metaphysical purview. The Qur’ān’s semantic structure, in principle, offers an epistemological threshold to distinguish revelation from what it calls “roaming in imagination” and “whispering” on a qualitative scale.<sup>7</sup> *Shā’ir*, “poet,” *kāhin*, “soothsayer,” and *nabī*, “prophet,” for instance, are those particular terms, representing three diverse socio-religious phenomena, that are employed by the Qur’ān to explore into the origin of what it purports to be an epiphany from the higher intellect. The nature and veracity of such an epiphany set the stage here for the intuitive perception of the substance received by a person and to distinguish between the true and false origins of an alleged revelation. The divination category outlined in the Qur’ān includes the above spoken three classes into the fold of those supposedly “aided from on high” against a falsification test that the Qur’ān devises to authenticate each claim, thereof. The criterion suggested in the Qur’ān, for instance, grants authenticity in association with truth to the intuition and epiphany of the “prophet” alone in the stated falsification test.<sup>8</sup> A prophet is the recipient of true revelation, the Qur’ān concludes, because the origin of the content of a prophet’s revelation is the only true *essential* being, God.

The present historical analysis of those allegedly supernaturally aided pagan institutions of pre-Islamic Arabia begins with the cadre of poets. The word poet appears 11 times in the Qur’ān and it is

---

<sup>4</sup> *Sūrah Baqarah* 2:30-33 narrates the purpose and story of man’s creation. It articulates Islam’s doctrine of man’s special creation as an ‘intelligent creature’ and selection of the ‘earth’ for man’s dwelling. For instance, verses 30-31 explicitly lay it out: “Behold, thy Lord said to the angels: ‘I will create a vicegerent on earth.’ They said: ‘Wilt Thou place therein one who will make mischief therein and shed blood?— whilst we do celebrate Thy praises and glorify Thy holy (name)?’ He said: ‘I know what ye know not.’ And He taught Adam the nature of all things...” [see footnote 10]

<sup>5</sup> *Tanzīl* is the Arabic word employed by the Qur’ān to state the gradualness of the process of revelation. It resembles the Christian doctrine of incarnation to a degree that the divine attribute of *Logos*, whether abstract or real, is sent down to mankind and transformed in (a) human language. However, there is a marked difference between the Qur’ān’s “sending down” and the Johannine incarnation because the concept of *tanzīl* stands for a piecemeal revelation process rather than birth in flesh in a single instance.

<sup>6</sup> This reference is to the moment of the commencement of the Qur’ānic revelation. Historically, it is placed between the years 608 and 611 of the Common Era, whereas the most favored year is 610. See ‘Abdullah Saeed, *The Qur’an: An Introduction* (New York, NY: Routledge Taylor & Francis Group, 2008), 26, 45.

<sup>7</sup> “Roaming in imagination” in *Sūrah Shu’ara* 26:224-225 and “whispers of whisperer” in *Sūrah Nās* 114:4-5.

<sup>8</sup> Some instances in the Qur’ān where the test can be recognized in the trajectory of discerning the truth from falsehood are *Sūrah Baqarah* 2:147, *Sūrah Nahl* 16:116, *Sūrah Hajj* 22:62, *Sūrah Nūr* 24:25, *Sūrah Fāṭir* 35:31, *Sūrah Fuṣṣilat* 41:42, *Sūrah Shūrā* 42:51 etc.

noteworthy that it bears negative connotation in almost every single instance.<sup>9</sup> The Qur'ān does not condemn poetry itself *per se*, albeit it looks down upon the contemporary Arabic poetry, which it terms fallacious and misleading. The Qur'ānic voice, for instance, explains the above stipulation in the following verses.

And We have not taught him (Muḥammad) poetry, nor is it suitable for him. This is only a Reminder and a plain Qur'ān. (*Sūrah Yā-Sīn* 36:69)<sup>10</sup>

Shall I inform you (O people) upon whom the Shayātīn (devils) descend? They descend on every lying, sinful person. Who gives ear (to the devils), and most of them are liars. As for the poets, the erring ones follow them. Do you not see that in every area they imagine? And that they say what they do not do. (*Sūrah Shu'arā* 26:221-226)

Pre-Islamic Arabia is said to be a land of peerless eloquence expressed in the heart-rending poetry of the desert poets, which was often termed as 'magic.'<sup>11</sup> The boastful Arabs were extremely proud of the excellence of their language, because they had preserved the primordially of their language not only in the genius of poetry, but even in the ordinary speech that would yield original meaning without reducing the language to the Indo-European languages' subordination and architectonic model, and thereby it preserves the originality of language in addition to bearing powerful rhythmic patterns and poetical qualities.<sup>12</sup> And above all, the genre of poetry had taken on the form of an art among the nomadic Arabs and was, in fact, a source of pride and glory in the chivalrous culture of the desert.<sup>13</sup> The primitive concept of poetry was, however, still alive behind the façade of art, for the outpouring of poetry was deemed as an initiative external to man's own faculties. The poetical process was understood to be a sudden outburst of an intuitively received message from a higher source coded in a majestic and overly ornate language—an Arabian version of the Greek Muses of Poetry.<sup>14</sup> Such a process of reception and transmission of the descending verses would take place in a state of trance as a norm rather than an exception.<sup>15</sup>

When the Prophet Muḥammad first brought forth the verses of the Qur'ān, his pagan audience in Mecca alleged him to be a poet due to the language phenomenon. Their initial reaction was of surprise and disbelief confusing the verses of the Qur'ān with plain poetry, primarily, because of the use of poetic meter, eloquent language, allegory and symbolism, and rhyming arrangement of powerful vocabulary.<sup>16</sup> The Qur'ānic narrator promptly responded to that situation and the Qur'ān vehemently defended itself against

---

<sup>9</sup> Thomas Patrick Hughes, *A Dictionary of Islam* (London: W.H. Allen & Co., 1885), 459-460s, art. "Poet."

<sup>10</sup> I have not restricted myself to one particular translation of the Qur'ān in the article, for such a thing does not fulfill the requirement of an academic research with reference to the transmission of the Islamic scripture's meaning and message. The article has preferably benefited from the renowned English translations of 'Abdullah Yusuf 'Ali [*The Meaning of the Holy Qur'an*] and Taqi-ud-Din Hilali and Muhsin Khan [*The Noble Qur'an: The English Translation of the Meanings and Commentary*].

<sup>11</sup> Akhtar, *Quran and Secular Mind*, 121.

<sup>12</sup> Cyril Glassé, *The New Encyclopedia of Islam* (3rd Edition. Lanham, MD: Roman & Littlefield Publishers, 2008), 59, art. "Arabic."

<sup>13</sup> Robert G. Hoyland, *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam* (New York, NY: Routledge, 2003), 212.

<sup>14</sup> Yudit Kornberg Greenberg, *Encyclopedia of Love in World Religions* (vol. 2; Santa Barbara, CA: ABC-CLIO Inc., 2008), 473.

<sup>15</sup> Glassé, *New Encyclopedia of Islam*, 278, art. "Kāhin."

<sup>16</sup> Nasr, *Study Quran*, p.925, footnote *al-Shu'arā* 26:224-226.

being a creation of a poet.<sup>17</sup> The Qur'ān, in turn, polemically charged at this critical point laying a bold “challenge” (Arabic, *taḥaddī*) to the pagan poets of producing a similar piece of linguistic artwork.<sup>18</sup> As it turns out, it was the traditional Arabic poetry embedded in the pre-Islamic *poetics* of the land, which the Qur'ān laid a challenge to and upset with its exquisite lyricism and distinct genre. The primitive concept of poetry had not undergone yet a complete transformation in the Arab mind as to drift away from the idea of supernatural influence.<sup>19</sup> Poets were believed to be possessed by supernatural entities, particularly a *jinn*, “genie” or a *shayṭān*, “demon.”<sup>20</sup> It was a *jinn* who was believed to inspire a poet in the process of the composition of poetry.<sup>21</sup> The poet would gush forth the desired poetic verses of his/her supernatural inspirer in a state of trance—conceptually not dissimilar to the Greek composition and function of poetry under the influence of Muses.<sup>22</sup> The Qur'ān has used a compound expression for this phenomenon, *shā'ir majnūn*, “a *jinn*-possessed poet” (*Ṣāffāt* 37:36)—demonic poetry.<sup>23</sup> This personal *jinn* of the Arab poets, deriving its roots from the folklore, was conventionally called *khalīl*, “a close friend,” in both cultured and nomadic settings of Arabia. The Prophet of Islam, due to the cultural and experiential relativism of the Arabs peculiar to the Muses phenomenon, was also termed as one “possessed by the *jinn*.” The Qur'ān confirms the charge of pagans on the Prophet Muḥammad.

And they say: “What! Shall we give up our gods for the sake of a Poet possessed?” (*Sūrah Ṣāffāt* 37:36)

A poet has a twofold function according to the pre-Islamic Arabian model of poetry: (a) he entertains his audience with his musical poetry in public gatherings, particularly with a touch of romance, and (b) he acts as a political as well as tribal agent to incite their chauvinism while arraying up for a battle with his magical words.<sup>24</sup> The poet, being himself only a channel, is purportedly aided from the “above” while the poetic substance “descends” (Arabic, *nuzūl*) on him in a process similar to dictation.<sup>25</sup> Historically, it was presumed that a poet’s job was inherently structured along the needs of occasion, which would innately

---

<sup>17</sup> Thomas Hoffmann, *The Poetic Qur'an* (Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag, 2007), 17.

<sup>18</sup> *Sūrah Baqarah* 2:23 lays the challenge in following words: “And if ye are in doubt as to what We (Allah) have revealed from time to time to Our servant (Muḥammad), then produce a Chapter like thereunto; and call your witnesses or helpers (If there are any) besides Allah, if your (doubts) are true.”

<sup>19</sup> (a) Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an* (Kuala Lumpur: Islamic Trust, 2002), 182.

(b) Toshihiko further comments on the Arabian Muse’s inspiration activity on page 182 in the following words: “(Poet) was a person who had the first-hand knowledge of the unseen world. And this knowledge of the unseen world he was supposed to derive, not from his own personal observation, but from constant intimate commerce with some supernatural beings, called *jinn* ... who were believed to be hovering around in the air.”

<sup>20</sup> Raymond H. Prince, *Trance and Possession States* (Bloomington, IN: Indiana University, 1968), 189. The Arabic word for the possession or being under the influence of a supernatural entity, particularly a *jinn*, is *tajnīn*.

<sup>21</sup> In Arabic, *jinn* is a plural form of the singular word *jinnī*. However, it is commonplace to use the plural form, *jinn*, to reference one individual *jinnī*. I will follow this popular understanding in the article.

<sup>22</sup> Guthrie in Yoram Hazony, *The Philosophy of Hebrew Scripture* (New York: Cambridge University Press, 2012), 276.

<sup>23</sup> The compound *shā'ir-i-majnūn* can also be described as a “demon possessed poet,” but the problem with such a translation would be that the word “demon” primarily carries a negative connotation in English, whereas a *jinni* can be both good and bad in the mind of the ancient Arabs. Theodore Nöldeke brings up discussion on this topic in *The History of the Qur'an*. See Theodore Nöldeke et al, *The History of the Qur'an*, ed. and trans. Wolfgang H. Behn (Leiden, the Netherlands: Brill Publishing, 2013), 20-22.

<sup>24</sup> Ali Ahmad Hussein, *The Lightning-Scene in Ancient Arabic Poetry* (Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag, 2009), 23, 66.

<sup>25</sup> Reuven Snir, *Religion, Mysticism and Modern Arabic Literature* (Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag, 2006), 94.

require of him to accomplish the crucial task of bringing forth occasion-based poetry—that too spontaneously. It was a role primarily ordained and assigned by the poet's tribe for political ends and was *ipso facto* embedded in the framework of Arabia's pagan religiosity.<sup>26</sup> The poet, nevertheless, only represents the supernatural phenomena of lower ranks and remains completely inadmissible into the more powerful and complex realm of gods. Due to such an overlapping role and loose understanding of the poet's dominion, the pagan audience of the Prophet Muḥammad did not authenticate his prophetic message as God's "Word" and thereby confused the "God-breathed" verses of the Qur'ān, as it claims for itself, with the "jinn-breathed" poetry of Arabian mythology.<sup>27</sup> By committing this error of judgment, therefore, they were responsible for setting up in the language of the Qur'ān "a kinship between Allah and the jinns" (Ṣāffāt 37:158).

*Kāhin*, "oracle," "soothsayer" or "diviner," on the other hand, is the mouthpiece of a god or goddess whom that particular deity, say the god of a tribe, battle, or affluence, has endowed with occult powers.<sup>28</sup> This Arabian soothsayer hears a mysterious voice from a supernatural entity invisible to human eye, directly descending from the realm of the unseen, and thereupon transmits the formless sound to his clients in a mysteriously worded human speech in a state of overwhelming excitement often leading to frenzy.<sup>29</sup> He performs the miracle of transforming speechless *mantic* sound into a sensible speech, allegedly, by using his occult powers. A *kāhin*, moreover, interprets dreams, casts lots, and guides his tribesmen through various religious, socio-economic, and political enterprises, whereas, most importantly, leading his community into the observance of sacrificial and religious rituals is an inherent part of the vocation of *kahānah*. A *kāhin*, therefore, enjoys a socially privileged status, which is, universally, embedded in the core of mythological *weltanschauung* of the world. The *kāhin*-oracle is presumed to be the portal of connectivity between the divine and the human realms as conceived in the mythological principle of "continuity" in the ancient Near East.<sup>30</sup>

The office of *kahānah*, critically speaking, closely resembles the office of prophethood in its mechanics, dynamics, and objectives—the difference being the claim to truth and the origin of inspiration.<sup>31</sup> However, it is emphasized that an oracle is an "antitype of the prophet (*nabī*) in the same sense as a king (*malik*) is an antitype of an apostle (*rasūl*)."<sup>32</sup> The Qur'ān distinguishes between the two vocations by considering the origin of each institution rather than the function, whereby it builds the argument for the truth of

---

<sup>26</sup> Roger Allen, *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Criticism* (New York, NY: Cambridge University Press, 1998), 109.

<sup>27</sup> Snir, *Religion*, 95.

<sup>28</sup> The word *kāhin* appears only two times in the text of the Qur'ān (*Sūrah Ḥāqqah* 69:42; *Sūrah Ṭūr* 52:29). The Hebrew word for the Arabic *kāhin* is כהן (Cohen), but it bears a slight difference in meaning.

<sup>29</sup> *The Encyclopedia Britannica: A Dictionary of Arts, Science, and General Literature* (vol. 19; New York, NY: The Henry G. Allen Company, 1890), 727.

<sup>30</sup> John N. Oswalt, *The Bible Among the Myths* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009), 29.

<sup>31</sup> Here the resemblance is being spoken of in terms of the word's Arabian context. The Qur'ān views "prophethood/prophesy" in a relatively broader context than the Judeo-Christian Bible does, which is the reason why it develops conceptual details and theological connotations based on context around the concept that were unheard of in the Hebrew culture.

<sup>32</sup> Cohn-Sherbok, *Islam in a World*, 97.

### 13 | Waqas, Word Made Book A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationality of the Qur'ān as Transmitted in the Medium of Revelation within the Metaphysical Sociology of Arabia

prophethood.<sup>33</sup> On the other hand, furthermore, a *kāhin*'s distinction from a poet crystallizes in the fact that his utterances are in no way conventional poetry. Such homiletic utterances, instead, consist of a specialized discourse called *saj*, “cooing of the dove.”<sup>34</sup> It is a genre of Arabic literature that is made up of rhymed prose in the literary art, which is stylistically close to the early Qur'ānic language. Ahmad Von Denffer, a modern Muslim expert of the Qur'ānic sciences, defines *saj* genre as:

[*Saj*] is a literary form with some emphasis on rhythm and rhyme, but distinct from poetry. *Saj* is not really as sophisticated as poetry, but has been employed by Arab poets, and is the best known of the pre-Islamic Arab prosodies. It is distinct from poetry in its lack of metre.<sup>35</sup>

The particular style of *saj* is generally understood to be a blend of the characteristic features of both poetry and prose, whereas the beginning of a piece of *saj*, as a norm, is marked with a formula of “oaths” (Arabic, *wa*). In this form of language, as linguistic scholars have observed, the most recurring among the oaths are those of the objects of nature.<sup>36</sup> A popular southern Arabian legend, for instance, narrates the story of a *kāhin* named *Saṭīḥ*, who, according to the early Islamic chronicler *Ibn Ishāq*, was interviewed by the chief of Yemen's Lakhmīd Kingdom, *Rabī'ah ibn Naṣr*. The event took place before the dawn of Islam and the chief of the Lakhmīd Kingdom asked him if a certain prophecy of his regarding a looming foreign invasion, which afterwards turned out to be the Abyssinian attack, was true.<sup>37</sup> Upon hearing the question, he replied to the king in his *saj*-style oracular discourse breaking it into a series of invocative oath-propositions:

<i>wa-shafaq,</i>	By the evening twilight.
<i>wa'l ghasaq,</i>	By the darkness.
<i>wa'l falaq,</i>	By the dawn.
<i>idhā-tasaq,</i>	When it breaks bright.
<i>innā mā anbā'tukā bihī lā-ḥaq.</i>	Verily what I have told you is true. <sup>38</sup>

According to the majority of the Arabists, *saj* is the prototype of the classical Arabic poetry.<sup>39</sup> What appeals the interest of critical scholarship at this stage is the discovery of an identical linguistic character in the opening of the Qur'ānic *sūrah*s, particularly those composed in the Prophet Muḥammad's native city, Mecca. Some critics, especially those coming of the Western Orientalist and secular schools, contend that the early Qur'ānic revelation, which is often rendered as the "Qur'an in miniature," proceeded under a direct influence of Arabia's *kāhin* discourse—ubiquitous in southern Arabia in particular.<sup>40</sup> This scholarly stance may broadly be termed as the ‘similarity hypothesis.’

<sup>33</sup> See *Sūrah Ḥāqqah* 69:41-43 where the Qur'ān compares and contrasts all three classes in question.

<sup>34</sup> Allen, *Heritage*, 87.

<sup>35</sup> Ahmed Von Denffer, *‘Ulum al-Qur’an: An Introduction to the Sciences of the Qur’an* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 2003), 75.

<sup>36</sup> Allen, *Heritage*, 86.

<sup>37</sup> *The Encyclopedia of Islam* (New Edition, vol. IX. Sana'a: The International Union of Academies, 1989), 84, art. “*Saṭīḥ*,”

<sup>38</sup> Izutsu, *God*, 188.

<sup>39</sup> *Ibid*, 184.

<sup>40</sup> Diane Morgan, *Essential Islam: A Comprehensive Guide to Belief and Practice* (Santa Barbara, CA: Praeger ABC CLIO, 2010), 24.

Textual critics will recognize that the Qur'ānic language reflects a bearing of the *saj* patterns originally developed by the institution of *kāhānah*. It is historically plausible that the Qur'ān came to adopt the linguistic threshold from the discourse of *kāhin* to develop its own thesis on a structure already recognized by the immediate audience of the Qur'ānic voice.<sup>41</sup> It is not, however, a total reliance on the *saj* structure that advances the Qur'ānic thesis, because the overall style is fully immersed in the paradigmatic dimensions of supra-rational theme and message of the Scripture, which transforms poetic language structure to transcend human emotionality in order to adjust it within its own devised framework. Toshihiko Izutsu, for instance, comments on this aspect of the Qur'ān's linguistic evolution.

The rhythm of some verses resembles the regularity of *saj*... But it was recognized by the *Quraysh* [sic] critics to belong to neither one nor the other category.<sup>42</sup>

Having observed such a technical difference between the traditional *saj* genre and the Qur'ānic language, therefore, scholars have preferred to put this style under the distinct heading of the “Qur'ānic *saj*.”<sup>43</sup> Given such a radical nature of the message and innovativeness of style in that it found acceptance as an independent genre among the Arab audiences *ab initio*, the transition turned out to be a revolutionary feat. The *saj* of the *kāhin* was a vehicle to release magical powers, and so was the *rajaz*, “chivalric poetry,” of the *shā'ir*.<sup>44</sup> But the Qur'ānic revelation distanced itself from the concept of magical powers found associated with the words released through incantations and enchantments, as was an established practice in the pre-Islamic period of *jāhiliyyah*, “ignorance.”<sup>45</sup> “In the Qur'an,” says Izutsu, “many of the old pre-Islamic words and concepts are used with entirely new connotations; they have been adjusted to an entirely new conceptual framework.”<sup>46</sup> The Qur'ānic use of this familiar linguistic structure—moral, political, and theological vocabulary—breathed a new spirit into the recipient community under a radically new concept of religious nature, which sealed the fate of paganism in Arabia and reshaped the whole socio-cultural fabric of the peninsula.<sup>47</sup> The Qur'ān, on the one hand, boasts of its linguistic and stylistic grandeur, but, simultaneously, it also lays emphasis on its quality of being a book in the language of the immediate audience, Arabic, which carries a message from the divine that is plain and requires only basic human intellect to understand.<sup>48</sup>

The above historical picture shows that the Qur'ānic *Logos* comes in direct confrontation with the rival pagan institutions, which brings about a radically new context for the emergence of the doctrine of “Word of God.”<sup>49</sup> At this point, the Johannine *Logos* vanishes behind the curtain and the Qur'ān goes into

---

<sup>41</sup> Allen, *Heritage*, 87.

<sup>42</sup> A.F.L. Beeston et al., ed., *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* (New York, NY: Cambridge University Press, 1983), 34.

<sup>43</sup> Devin J. Steward, “‘Saj’ in the Qur’an: Prosody and Structure,” *Journal of Arabic Literature*, No. 21, (1990), 102.

<sup>44</sup> Allen, *Heritage*, 108-109.

<sup>45</sup> Such things as ‘magic’ and ‘enchantments’ are an essential part of mythical systems and mystery cults. For more on the Qur'ān's spectrum on the manipulative supernatural powers, see Nasr, *Study Quran*, 925, footnote *Sūrah Shu'arā* 26:224-226.

<sup>46</sup> Izutsu, *God*, 198.

<sup>47</sup> Akhtar, *Quran and Secular Mind*, 160-161.

<sup>48</sup> The Qur'ān acknowledges and articulates the necessity of linguistic finitude in its text on several places. It directly implies a connection between the language and human reason, and insists that the message was made plain and clear for those who use reason. For instance, in *Sūrah Yūsuf* 12:2, it says: “Truly we sent it down as an Arabic Qur'ān, that haply you may understand.”

<sup>49</sup> Hoffmann, *Poetic Qur'an*, 17-18.

## 15 | Waqas, Word Made Book A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationality of the Qur'ān as Transmitted in the Medium of Revelation within the Metaphysical Sociology of Arabia

contextual mode seeking a redefinition of the historical ideology of *Logos* in line with the perceptibility of its Arabic speaking audience.<sup>50</sup> To this end, therefore, the Qur'ān places both poet and soothsayer into the same fold of disillusioned classes of people. These two classes, the Qur'ān maintains, lay claims to supernatural revelation and inspiration and thus stray in evil led by their desires and blinded by the agency of Satan.<sup>51</sup> Such a picture makes it natural for the Qur'ān to rebut their claims and not grant certification to the sources of either poet or soothsayer. The divine origin, which it associates with the unimpeachable *absolute* truth, is exclusively acclaimed for the prophetic revelation, whereas it is distinctly identified with the Word of God.

It is not the word of a poet (*shā'ir*): little it is ye believe! Nor is it the word of a soothsayer (*kāhin*): little admonition it is ye receive. (This is) a Message sent down from the Lord of the Worlds. (*Sūrah Ḥāqqah* 69:41-43)

Such a complete rejection of the poet and soothsayer's *inspiration* is, at large, an emphatic denial of a connection between their imagination and the Creator's ratification in Islam's ontological design. They are part of the spectrum of visions deluded and bedeviled leading to disastrous ends according to the theory of religious ethos the Qur'ān propounds.<sup>52</sup>

In the third place is the recurrent term of the Qur'ān's revered scenario, *nabī*, which, in every respect, is an equivalent of the biblical Hebrew word נָבִיא (*nevi*), Greek word προφήτης (*prophetes*), and modern English word "prophet." *Nabī* is more commonly taken to mean "one who bubbles forth" among scholars, whereas the Arabic lexicon *Al-Qāmūs* puts it as the "exalted one."<sup>53</sup> The word *nabī* has occurred 75 times in the text of the Qur'ān, while the noun *nabuwwah*, "prophethood" or "office of prophecy," has made five appearances therein. In addition to these key terms of the Qur'ān's theological epistemology, the root verb for these words, *nabā'*, "to bring news," in all of its forms, occurs at least 160 times and constitutes a central part of the Qur'ān's message undergirding its layers of themes and subthemes.<sup>54</sup>

The word *nabī*, philologically speaking, is neither originally an Arabic word nor an Arabian concept of indigenous roots; instead, the term in question is a loanword into Arabic language from the Jewish Aramaic along with the concept it bears.<sup>55</sup> A section of the Muslim scholarship, however, often attempts to defy such a philological and semantic connection of the word to a foreign language and thus refuses to acknowledge the foreign origin of the word *nabī*.<sup>56</sup> In spite of coordinated Islamic criticism, this resounding view of the Oriental scholarship does not appear entirely baseless, for the Jewish history of the word's usage strengthens the evidence for the aforesaid conclusion. What can, therefore, be considered in a critical study is the

<sup>50</sup> Rev. E.M. Wherry, *A Comprehensive Commentary on the Quran* (vol. IV, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1896), 1.

<sup>51</sup> "And as for the Poets, it is those straying in evil, who follow them: Seest thou not that they wander distracted in every valley? - And that they say what they practise not?" (*Sūrah Shu'arā* 26:224-226)

<sup>52</sup> The Qur'ān expresses Islam's views on the influence wielded by sensational poets and soothsayers on the ethos of a culture in *Sūrah Ṭūr* 52:29. "So remind, for thou art not, by the Blessing of thy Lord, a soothsayer or one possessed. Or do they say, "A poet—let us await the vagaries of fate for him" Say, "Wait! For truly I am waiting along with you." (See Nasr, *Study Quran*, 925, footnote on *Sūrah Shu'arā* 26:224-226)

<sup>53</sup> Hughes, *Dictionary of Islam*, 475, art. "Prophet"

<sup>54</sup> 'Omar, *Dictionary of Qur'an*, 550.

<sup>55</sup> Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (New Delhi: Cosmo Publications, 2009), 276.

<sup>56</sup> נָבִיא (*nevi*) is the more commonplace form of the English word "prophet" in Hebrew. The word represents, in essence, an identical concept as Arabic *nabī*, which is pronounced slightly differently.



likelihood of the word having undergone a transition in its lexical function, theological designation, and social connotation after being adopted into Arabic.

The institution of prophecy, *nabuwwah*, is established in Islam as an unimpeachable spiritual station that plays vital role in shaping up religious ethos and lifestyle of the believers. It earns its *raison d'être* in that it is ordained by God to be as such and no corporeal power can undo the principal task of prophecy.<sup>57</sup> A principal code of conduct and ministerial qualification, *modus operandi*, for the class of prophets is outlined in the 3<sup>rd</sup> chapter of the Qur'ān.

It is not (possible) that a man, to whom is given the Book, and Wisdom, and the prophetic office, should say to people: "Be ye my worshippers rather than Allah's": on the contrary (He would say) "Be ye worshippers of Him Who is truly the Cherisher of all: For ye have taught the Book and ye have studied it earnestly. Nor would he instruct you to take angels and prophets for Lords and patrons. What! Would he bid you to unbelief after ye have bowed your will (to Allah in submission)? (Sūrah Āl 'Imrān 3:79-80)

After having proclaimed the ordination of the prophetic office and having outlined the anatomy of it, the Qur'ān makes it incumbent on the believers to profess faith in the true prophets of God that were sent to every inhabited landmass in the world.<sup>58</sup> According to a tradition found in a popular book of *Ḥadīth*, *Mishkāt al-Maṣābiḥ*, the prophets number around 124,000 with their ministries instituted all over the world, among all the nations, within the timeframe spanning the period between the historical persons of Adam and Muḥammad.<sup>59</sup>

Say: "We believe in Allah, and in what has been revealed to us and what was revealed to Abraham, Ishmael, Isaac, Jacob, and the Tribes, and in (the Revelation) given to Moses, Jesus, and the prophets, from their Lord: We make no distinction between one and another among them, and to Allah do we bow our will (in Islam)." (Sūrah Āl 'Imrān 3:84)

To the end of distinguishing a prophet from both poet and soothsayer, the Qur'ān takes a recourse back to the revelation—the *Logos* emanating from God. As above noted, the Qur'ānic challenge to pagans to produce a work of a similar style and nature is not only meant to establish the linguistic superiority of the "Book," but also the other premise behind the challenge is to grant legitimacy to the origin of a prophet. Failing to meet the challenge, therefore, disqualifies both the poet and the soothsayer for the elevated station of prophecy and discredits their claim of having access to a supernatural source. This challenge runs into the Qur'ān's rhetorical structure with an exceptional confidence that it has in its own source of revelation. It is, therefore, argued on the above premise that none but God alone can be the author of the Qur'ān.<sup>60</sup>

The word prophet is, therefore, used as a model concept to illustrate the nature of truth in revelation—or more appropriately, true revelation—and build the hierarchy of its qualified recipients called in by

---

<sup>57</sup> Colin Turner, *Islam: The Basics* (New York, NY: Routledge, 2011), 119.

<sup>58</sup> Nasr, *Study Quran*, 664-665, footnote *Naḥl* 16:36.

<sup>59</sup> Hughes, *Dictionary of Islam*, 475, art. "Prophet."

<sup>60</sup> Richard Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (London: Routledge, 2012), 51.

the Supreme Being. Such a huge number of occurrences of the words pertinent to revelation, in fact, manifest the importance of revelation as a medium as well as its substance in the religious contour described in the Qur'ān.

Another alternative, though more frequently occurring, term for a yet higher designation of divine emissaries is *rasūl*, “messenger,” “spokesman.” This particularly adopted appellation, *rasūl*, is an important word in the Qur'ānic terminology by the virtue of its usage in the same context of prophetic apostleship as it occurs in the Bible.<sup>61</sup> On the contrary, however, the concept of apostle or messenger is also synonymous with that of the prophet with respect to the essential qualification and designated function in the Qur'ānic model. A *rasūl*, like a *nabī*, is one who answers the big questions of life and spiritually interprets the existential dilemmas.<sup>62</sup> The job title for the office of a *rasūl* would be *risālah*, “message.” “All messengers are prophets,” notes Diane Morgan, “but not all prophets are messengers.”<sup>63</sup> It is to be noted that the Qur'ān does not recognize the category of false prophets or messengers, as one *Hananiah* in the biblical Book of Jeremiah (28:15-16) is called a false prophet, for it declares false prophethood as total anathema and renders it as a blasphemy against God.<sup>64</sup>

A *rasūl* is, typically, raised with a new—technically a renewed—covenant and is handed down a handbook of the initiated covenant containing its ordination, application, and fulfillment. Islamic theology calls such a handbook a “scripture”—the special revelation.<sup>65</sup> *Mursalīn* (singular, *mursal*), “those who are sent,” or simply “messengers,” the Qur'ān declares, were sent to every major geography of the world where human population was of a considerable size and bore the potential to carve out a new or reform an existing civilization.<sup>66</sup> This position is made an integral part of the Qur'ānic template for a grand divine plan to emphasize that no part of humanity was left out in the communication and execution of the divine covenant.<sup>67</sup>

In such a worldview as introduced by the Qur'ān, therefore, *risālah* appears to be the most revered station, which is entrusted with the responsibility of delivering God's Word to mankind.<sup>68</sup> Such a responsibility comes with its honorific magisterial authority that the recipient is obligated not only to acknowledge

---

<sup>61</sup> Cohn-Sherbok, *Islam in a World*, 90.

<sup>62</sup> Turner, *Islam*, 119.

<sup>63</sup> Morgan, *Essential Islam*, 38.

<sup>64</sup> Akhtar, *Quran and Secular Mind*, 182.

<sup>65</sup> Morgan, *Essential Islam*, 38.

<sup>66</sup> (a) *Sūrah Tawbah* 10:47; *Sūrah Naḥl* 16:36; *Sūrah Fāṭir* 35:23; *Sūrah Ghāfir* 40:78; *Sūrah Mulk* 67:9.

(b) It is a widely believed concept among Muslims that every nation receives guidance from God because he does not let a nation off in ignorance. Once guidance has come through a divinely ordained messenger, the recipients of the message are given the opportunity to make a choice between the truth and falsehood (see Nasr, *Study Qur'ān*, 664-665, footnote *Naḥl* 16:36).

<sup>67</sup> According to some reports found in the Islamic traditions, at least 104 scriptures were revealed to mankind and some 124,000 prophets were sent to every corner of the world (see Hughes, *Dictionary of Islam*, 475).

<sup>68</sup> *Risālah* lexically means a “message” and a *rasūl* is an individual who bears this message to transmit it to the fellow human beings. In this respect, therefore, the station of *risālah* is esoterically identifiable with the entity of the revealed Scripture—hence yet another word to describe the *Logos*.

but also to follow.<sup>69</sup> This term closely corresponds with the Greek term *apostolos* (Greek, ἀπόστολος), a “messenger” or “delegate,” which is the source of the English New Testament term, “apostle.”<sup>70</sup> Interestingly, the celebrated New Testament apostles of Christ are not spoken of as *mursalīn*, “the Apostles,” in the Qur'ān and are thus left altogether out of the Qur'ānic paradigm of God-man communication. They are, nonetheless, granted a unique title, *ḥawāriyyūn*, “the cloth whiteners,” which is exclusively employed for the apostles of Christ throughout the Islamic scripture.<sup>71</sup>

It is to be noted that the word *rasūl* is often interchanged—perhaps even confused—with the principal word *nabī* in its Qur'ānic usage. As it seems the case, it cannot be established with absolute certainty from the Qur'ān whether a *rasūl* is above a *nabī*, vice versa, or they are essentially equal. Muḥammad, for instance, is called both a prophet and a messenger of God in the Qur'ān (*Aḥzāb* 33:40; *Fath* 48:29), and it can be, therefore, conjectured that the two terms are rhetorically employed for the same purpose with identical connotation—though having adopted entirely different lexical routes.

Islamic exegetes, however, insist that a *rasūl* is superior to a *nabī* in every respect, for the word bears a character of higher responsibility also inferred from some obscure *Ḥadīth* accounts.<sup>72</sup> Traditionally, it is believed that a *rasūl* has the special favor of being raised with a new covenant (Arabic, *shari'ah*), whereas a *nabī* is raised within the covenant-line of a previous *rasūl*.<sup>73</sup> This suggests that the former has the authority over the latter, whereas the former can also suspend or modify an already effective divine code in order to convict the people within their own cultural setting.<sup>74</sup> Since the Qur'ān does not elucidate the principal difference between the two in its text, it is likely that the exegesis of distinction has evolved over a period of time. On the timeline of history, in fact, this view falls within the narrow theological lines drawn in the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> centuries of the Islamic calendar, the *Hijrah*.<sup>75</sup> A textual-semantic analysis can effectively help critical analysts to get another step closer to the original perception of the words as used in the 7<sup>th</sup> century Arabia.<sup>76</sup> The following verse, for instance, confirms the alternating use of the above two terms.

Muḥammad is not the father of [any] one of your men, but [he is] the Messenger of Allah and last of the prophets. And ever is Allah, of all things, Knowing. (*Sūrah Aḥzāb* 33:44)

---

<sup>69</sup> A prophet does not enjoy such an authority because it is believed that a prophet bears no new covenant and his position is only supplementary as well as complementary to that of a previously God-sent, covenant-bearing messenger.

<sup>70</sup> Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time* (Leiden, The Netherlands: Brill Publishing, 1999), 161.

<sup>71</sup> Classical commentators *Ṭabarī*, *Rāzī*, and *Ibn Kathīr* agree that this appellation implies the whiteness of hearth, meaning thereby the Apostles' hearts were chaste and faithful (see Asad, *Message*, 89, footnote *Sūrah* 3:42).

<sup>72</sup> Morgan, *Essential Islam*, 38.

<sup>73</sup> Hughes, *Dictionary of Islam*, 427, 475.

<sup>74</sup> The Qur'ān recognizes only three of such messengers, Moses, Jesus, and Muḥammad, who were given the authority to modify an already existing covenant and were entrusted with a scriptural covenant each. See Morgan, *Essential Islam*, 37-38.

<sup>75</sup> *AH* is the abbreviated form of *After Hijrah*. *Hijrah* is the event of the Prophet Muḥammad's emigration to the city of Medina (originally *Yathrab*) from Mecca in the year 622 of the Common Era. Muslims date their calendar from the year of the Prophet's emigration. See Saeed, *Qur'an*, 9.

<sup>76</sup> Riaz Hassan, *Islam and Society: Sociological Explorations* (Melbourne, AU: Melbourne University Press, 2013), 7.

## 19 | Waqas, Word Made Book A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationality of the Qur'ān as Transmitted in the Medium of Revelation within the Metaphysical Sociology of Arabia

---

Another verse addresses Muḥammad as a “messenger,” and outlines the fundamentals of his office of prophecy in the background setting of his native city.

It is He (God) Who has sent amongst the uncultured people a Messenger from among themselves, to rehearse to them His (Lordship's) Signs, to purify them, and to instruct them in the Scripture and Wisdom—although they had been, before, in manifest error. (*Sūrah Jumū'ah* 62:2)

The Qur'ān seems to bring its transcendental argument to the conclusion that the Prophet of Islam is the ultimate person to receive the divine *Logos* for his *universal* ministry. The *Logos*, preserved on a “heavenly tablet” (*Burūj* 85:22), is sent down to him in a series of personal revelations mediated by a revealing agency, *Rūḥ al-Quds*, “the Holy Spirit.”<sup>77</sup> In this particular case, the *Logos* is to take the form of a Scripture—*relegation* of the Word into a text. For this process of transformation, similar to *incarnation*, the analogy of *qalam*, “pen,” is employed in the Qur'ān.<sup>78</sup> The pen analogy completes the cycle of incarnation, from the *Logos* as an eternal entity to its descent to mankind and inscription and preservation as a written text in human language, *al-kitāb*.

The Islamic revelation brings its argument to fruition and makes it vocal enunciating that the Prophet Muḥammad is conferred with the honor of being the “seal of the prophets” raised for the entirety of mankind (*Aḥzāb* 33:40). Such an announcement encourages the Muslim community to see itself as the ultimate expression of God's will.<sup>79</sup> The Prophet Muḥammad's ministry, spanning a little over two decades, therefore, brings forth the message (*risālah*) that is known to the world as the scriptural manifestation of the Qur'ān—the event that the Muslims view as the act of the *Logos* having become the final Scripture—“Word made Book.”<sup>80</sup> The function of the Qur'ān in the Muslim community as such is that it strikes a balance between the role of Jesus as conceived in Christianity and that of its own in Islam, namely as a source of divine guidance, with its living persona and spiritual mystique.

It is He who sends down upon His Servant [Muḥammad] verses of clear evidence that He may bring you out from darkneses into the light. And indeed, Allah is to you Kind and Merciful... We have already sent Our messengers with clear evidences and sent down with them the Scripture and the balance that the people may maintain [their affairs] in justice. (*Sūrah Ḥadīd* 57:9, 25)

The above verses of the Qur'ān's 57<sup>th</sup> chapter, *Sūrah Ḥadīd*, expand the thesis further onto another level of intellectual plane and allows a reflection upon, and *eisegesis* into the three dimensional mechanism of the *special* revelation. The Qur'ānic view of special revelation covers the entire history of revelation accorded to mankind, which it treats as a self-consistent and monolithic phenomenon. This allows sufficient theological space for humans to see God interacting with mankind in time and space through such attributes as Christian systematic theology in particular would refer to as “communicable attributes.”<sup>81</sup> The Qur'ān, on

---

<sup>77</sup> The total time span of the series of revelations received by the Prophet Muḥammad is 22 years and 5 months. See Saeed, *Qur'an*, 26, 42.

<sup>78</sup> The earliest revelation received by the Prophet Muḥammad contains the word “Pen” as the source of divine dictation of the Word, which connects the first divine command of “reading” with “knowledge” and “learning” (*Sūrah 'Alaq* 96:1-5).

<sup>79</sup> Nasr, *Study Quran*, 63-64, footnote 2:143.

<sup>80</sup> Singh, *Jesus and Incarnation*, 4.

<sup>81</sup> Cottrell, *Faith*, 67.

the other hand, also recognizes the personal infiniteness of God and declares him being transcendent albeit recognizing the communicability of a set of the Creator's personal attributes (cf. *Isrā* 17:1).

Neo-Platonism, particularly the writings of Hellenistic philosopher Plotinus (CE 204-270), bears such a character that offers a partial resemblance with Islamic principle of interrelationship between God and the prophet through an agency, such as the Archangel Gabriel—a process called “simplification” by Plotinus.<sup>82</sup> The neo-Platonists’ understanding of the *Logos* premises that it is a principle of mediation that exists as an interrelationship between the *hypostases* of the Godhead, which is, accidentally, similar to the concept of the *Logos* as theorized by Philo of Alexandria.<sup>83</sup> It would not, therefore, result in a theological quandary to consider the possibility of seeking the conceptual core of Islam’s revelation-agency within the essence of the Godhead. There is, hypothetically speaking, enough inferential evidence within the Qur'ān about the Holy Spirit, an entity identified with the Archangel Gabriel, being an all-powerful character linked with the divine essence. One such example is found in the following verses of chapter 19.

And mention in the Book (the story of) Mary, when she withdrew from her family to a place toward the east. And she took, in seclusion from them, a screen. Then we sent to her Our Angel, and he represented himself to her as a well-proportioned man. She said, “Indeed, I seek refuge in the Most Merciful from you, (so leave me) if you should be fearing Allah. He said, “I am only the Messenger of thy Lord to give you a pure boy.” (*Sūrah Maryam* 19:16-19)<sup>84</sup>

The Qur'ān's narration of the story of Mary in the above verses of the *sūrah* 19 also makes an allusion to the birth of Jesus in a discourse peculiar to the Qur'ānic prophecy-cliché. It is an important chapter for the case study of the Qur'ān's adaptation of biblical discourse for its own rhetorical structure. The *messenger* sent to Mary to give her a “pure boy” is, for instance, spoken of as *rūḥanā* in the original Arabic text, which is an expression meaning “our spirit” rather than “our angel,” as found in the above translation. Such translations, as the one quoted above, are an example of semantic inadequacies found in the translation of the key Qur'ānic terminology, because they either do not employ the correct lexical threshold or simply aim at adapting such a measure of translation to an already worked out theological framework. Some translators of the Qur'ān, for instance, avoid the lexical meaning of the expression in question on grounds primarily theological and creedal. It is, perhaps, apprehended that the Christian *Trinitarian* doctrine will find a way (probably through *eisegesis*) into the reading of the Qur'ān at a philosophical level in the case of retaining lexical structure of the text. Critically speaking, little attention is paid within Islamic scholarship to the proper noun, *Jibrā'īl* or Gabriel, for the term in its normative use is almost always taken in a legalistic sense to mean an anthropomorphized angelic being, the archangel.<sup>85</sup> This exclusive approach may be rendered as an end rather than a means in the systematization of Islamic theology as far as the Arabic word *Jibrā'īl*, a proper noun, is concerned. Considering the said name in its lexical formation—since all names represent

---

<sup>82</sup> Harris, *Neoplatonism*, 331.

<sup>83</sup> See John M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), 84-101.

<sup>84</sup> Saheeh International translation [*The Qur'ān: Arabic Text with Corresponding English Meaning*]

<sup>85</sup> This problem of angelic anthropomorphism is commonplace in the traditional Qur'ānic commentaries. For instance, see Muḥammad Saed 'Abul-Rahman, *The Meaning and Explanation of the Glorious Qur'an* (vol. 9; London: MSA Publication Limited, 2009), 345.

something—can potentially turn the entire hermeneutics around and unlock the mystery of the Word and Godhead.<sup>86</sup>

The Archangel Gabriel emerges as an indispensable character in the Qur'ān that represents the power and glory of God and is characteristically—as well as attributively—identified with the New Testament Holy Spirit minus divinity.<sup>87</sup> Such a presentation of an important character in the Islamic scripture leaves, at least, some space for investing a little insight into the possibility of exploring the *Logos* beyond the interrelationship slash mediation assigned to Gabriel in terms of bringing divinity and humanity in contact in the metaphysics of the Qur'ān. This particular dimension of looking into the study of Gabriel/Holy Spirit in the Qur'ān will bring up a historically more accurate recognition of the *Logos* motif on the trajectory of the Qur'ān in distinction from its general reception and orthopraxis among Muslims on the timeline of religious history.

The self-consciousness of the Qur'ān is rooted into its view of the *heavenly* book that is entrusted with carrying the Word of God, which in the peculiar Qur'ānic discourse gets addressed as the “heavenly tablet” (*Burūj* 85:22). Some metaphysicians, such as the ninth century Mu'tazilite theologian *Ibrāhīm al-Nazzām*, for instance, argue that the heavenly tablet mentioned in the Qur'ān was created as a receptacle of the divine *Logos* that was in the mind of God and was metamorphosed—and hence incarnated in the Johannine language—into the terrestrial frame of human speech, which is to say that God dressed his Word in material clothes of a text that was to be revealed in human language and thereby would only figuratively be styled as the *literal* Word of God.<sup>88</sup> The Qur'ān, in essence, treats itself as both *Logos* and *Logion* in the likeness of the Hebrew *Torah* and *Tanakh* together that which, per Jewish understanding, bear a heavenly origin and are therefore of supra-historical and supra-rational character in the true essence before a manifestation in a terrestrial form.<sup>89</sup>

All other possibilities of tracing the *Logos* motif in the Qur'ān, as described in the above pages, only assume a secondary, and perhaps supplementary, role against the fundamental self-image of the Qur'ān, *sacrum textum*, as the *eternal* Word of God preserved on a stylus.

---

<sup>86</sup> *Jibrā'il* is a compound name consisting of two words contracted into one, which is similar in characteristics to those compound Hebrew names, such as Isaiah, Jeremiah, Yeshua, Samuel, etc. A rather more suitable example of a Hebrew name that wields considerable influence on Christian theology is Immanuel (Isaiah 7:14), which has been received in the lexical function rather than as a proper noun over centuries—an approach diametrically opposed to the Islamic take on the name Gabriel.

<sup>87</sup> The Qur'ān recognizes this angelic being with the biblical character of Archangel Gabriel and mentions the name *Jibrīl* on three occasions in its text (*Sūrah Baqarah* 2:97, 98; *Sūrah Tahrīm* 66:4). There is, however, no direct reference in the Qur'ān in which the Archangel Gabriel is identified with the Holy Spirit. The role determined for both the Holy Spirit and Archangel Gabriel, derived through inference by the exegetes for the most part, is nevertheless identically the same: revelation and inspiration. It may be inferred from the reading of various Qur'ānic verses together that the general acceptance of the Holy Spirit in Islam is merged with the entity of Gabriel. Such a conclusion is further confirmed in those *ḥadīth* accounts that narrate the story of the Prophet Muḥammad's initial revelations and the so-called *Ḥadīth-i-Jibrīl*. See Hughes, *Dictionary of Islam*, 133.

<sup>88</sup> Rein Fernhout, *Canonical Texts*, trans. Henry Jansen & Lucy Jansen-Hofland (Atlanta, GA: Current of Encounter, 1994), 130-132.

<sup>89</sup> Philo of Alexandria, a celebrated first century Jewish philosopher, distinguishes between the heavenly Torah as the 'divine Logos, second only to God in the celestial hierarchy,' and the earthly Torah given to Moses on the Sinai being a reflection the reof. See Abraham Joshua Heschel, *Heavenly Torah: As Refracted through the Generations*, ed. and trans. Gordon Tucker and Leonard Levin (New York, NY: The Continuum International Publishing Group Inc., 2006), 327.

### References

- 'Abul-Rahman, Muḥammad Saed. *The Meaning and Explanation of the Glorious Qur'an*. London: MSA Publication Limited, 2009.
- Akhtar, Shabbir. *The Quran and the Secular Mind: The Philosophy of Islam*. New York, NY: Routledge Taylor and Francis Group, 2008.
- Ali, Maulana Muḥammad. *The Religion of Islam*. Dublin, Ohio: The Ahmadiyya Anjuman Isha'at Islam Lahore Inc., 2009.
- Allen, Roger. *The Arabic Literary Heritage: The Development of Its Genres and Criticism*. New York, NY: Cambridge University Press, 1998.
- Allen, Roger. *An Introduction to Arabic Literature*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
- Asad, Muḥammad. *The Message of the Qur'ān*. Bristol, UK: Book Foundation, 2012.
- Badawi, El-Said M., and Muḥammad Abdel Haleem. *Arabic - English Dictionary of Qur'ānic Usage*. Leiden, the Netherlands: Brill Publishing, 2008.
- Beeston, A.F.L., et al., ed. *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. New York, NY: Cambridge University Press, 1983.
- Bell, Richard. *The Origin of Islam in Its Christian Environment*. London: Routledge, 2012.
- Bosworth, C.E., E. Van Donzel, B. Lewis, and Ch. Pellat. *The Encyclopedia of Islam*. 12 vols. Leiden, the Netherlands: Brill Publishing, 1983.
- Cohn-Sherbok, Dan, ed., *Islam in a World of Diverse Faiths*. London, UK: Macmillan Press Ltd., 1997.
- Cottrell, Jack. *The Faith Once for All*. Joplin, MO: College Press Publishing Company, 2002.
- Damiri, Lejla, ed. *Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo*. Leiden, the Netherlands: Brill Publishing, 2013.
- Denffer, Ahmad Von. *'Ulum al-Qur'ān: An Introduction to the Sciences of the Qur'ān (Koran)*. Leicestershire, UK: The Islamic Foundation, 2011.
- Elmore, Gerald T. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*. Leiden, the Netherlands: Brill Publishing, 1999.
- Enayat, Hamid. *Modern Islamic Political Thought*. London, UK: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2005.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York, NY: Columbia University Press, 1983.
- Fernhout, Rein, *Canonical Texts*. translated by Henry Jansen and Lucy Jansen-Hofland. Atlanta, GA: Current of Encounter, 1994.
- Glassé, Cyril. *The Concise Encyclopedia of Islam*. New York, NY: HarperCollins Publishers, 1989.
- Glassé, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam*. 3rd Edition. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

**23 | Waqas, Word Made Book A Semantic and Historical Study of the Supra-Rationality of the Qur'ān as Transmitted in the Medium of Revelation within the Metaphysical Sociology of Arabia**

---

- Greenberg, Yudit Kornberg. *Encyclopedia of Love in World Religions*. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO Inc., 2008.
- Hazon, Yoram. *The Philosophy of Hebrew Scripture*. New York: Cambridge University Press, 2012.
- Harris, R. Baine, ed. *Neoplatonism and Contemporary Thought: Part Two*. Albany, NY: State University of New York Press, 2002.
- Hassan, Riaz. *Islam and Society: Sociological Explorations*. Melbourne, AU: Melbourne University Press, 2013.
- Heschel, Abraham Joshua, *Heavenly Torah: As Refracted through the Generations*. edited & translated by Gordon Tucker and Leonard Levin. New York, NY: The Continuum International Publishing Group Inc., 2006.
- Hoffman, Thomas. *The Poetic Qur'an*. Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag, 2007.
- Hoyland, Robert G. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. New York, NY: Routledge, 2003.
- Hughes, Thomas Patrick. *A Dictionary of Islam*. London: W.H. Allen & Co., 1885.
- Hussein, Ali Ahmad. *The Lightning-Scene in Ancient Arabic Poetry*. Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag, 2009.
- Iqbal, Allama Muḥammad. *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Sang-e-Meel Publications, 2004.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an*. Kuala Lumpur: Islamic Trust, 2002.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*. New Delhi: Cosmo Publications, 2009.
- Leaman, Oliver, ed. *The Qur'an: An Encyclopedia*. London, New York, NY: Routledge Taylor & Francis Group, 2006.
- Lobel, Diana. *Between Mysticism and Philosophy*. New York, NY: State University of New York Press, 2000.
- Maududi, Sayyid Abul A'la. *Towards Understanding Islam*. Translated by Khurshid Ahmad. Lahore: Idara Tarjuman-ul-Qur'ān, 2001.
- Meisami, Julie Scott, and Paul Starkey, ed., *Encyclopedia of Arabic Literature*. New York, NY: Routledge, 1998.
- Morgan, Diane. *Essential Islam: A Comprehensive Guide to Belief and Practice*. Santa Barbara, CA: Praeger ABC CLIO, 2010.
- Mvumbi, Frederic Ntedika, *The Identity of Christ in Islam*. Nairobi: Paulines Publications, 2008.
- Nash, Ronald H., *The Gospel and the Greeks*. Richardson, TX: Probe Books, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- Nöldeke, Theodor, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, and Otto Pretzl. *The History of the Qur'ān*. Edited and Translated by Wolfgang H. Behn. Leiden, the Netherlands: Brill Publishing, 2013.
- 'Omar, 'Abdul Mannān, *Dictionary of the Holy Qur'ān*. Hockessin, DE: NOOR Foundation International Inc., 2012.



- Oswalt, John N. *The Bible Among the Myths*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.
- Owens, Jonathan, ed. *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*. New York: Oxford University Press, 2013.
- Parrinder, Geoffrey. *Jesus in the Qur'ān*. New York: Oxford University Press, 1977.
- Prince, Raymond H., *Trance and Possession States*. Bloomington, IN: Indiana University, 1968.
- Rist, John M. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.
- Saeed, 'Abdullah, *The Qur'an: An Introduction*. New York, NY: Routledge Taylor & Francis Group, 2008.
- Singh, David Emmanuel, ed. *Jesus and the Incarnation: Reflection of Christian from Islam Contexts*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2011.
- Smith, Wilfred Cantwell. *What is Scripture?: A Comparative Approach*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2005.
- Snir, Reuven, *Religion, Mysticism and Modern Arabic Literature*. Wiesbaden, Germany: Harrassowitz Verlag, 2006.
- Turner, Colin. *Islam: The Basics*. New York, NY: Routledge, 2011.
- Usmani, Mufti Muḥammad Taqi, *An Approach to the Qur'ānic Sciences*. Karachi: Darul Ishaat, 2000.
- Vasalou, Sophia, *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Mu'tazilite Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008.
- Wherry, Rev. E.M. *A Comprehensive Commentary on the Quran*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1896.



ISSN 2645-9132  
Volume: 4 Issue: 1 (July 2021)

## Al-Juwaynī's Understanding of Maqāsid

<b>Mehmet Macit Sevgili</b>	
Assist. Prof. Dr., Siirt University, Faculty of Divinity, Department of Islamic Law, Siirt, Turkey	
macitsevgili@hotmail.com	ORCID 0000-0001-7568-7511

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 20 February 2021	<b>Accepted</b> 29 July 2021	<b>Published</b> 31 July 2021
<b>Cite as</b> Sevgili, Mehmet Macit. "Al-Juwaynī's Understanding of Maqāsid". <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 25-49.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

## Al-Juwaynî's Understanding of Maqâsid\*

### Abstract

Though not systematically enough, al-Juwaynî elaborately addressed some key terms that form the basis of the science of maqâsid, such as munasaba (suitability), maslahat (the public good), hikmat (underlying reason), gharad (purpose), qā'ida (maxim) and usûl al-sharîa (the origins/essentials of sharîa), under the heading of qiyâs. His approach is considered as a milestone in forming the relevant theory. In his opinion, a meaning-based ta'lîl follows the pattern of meaning-suitability, maslahat, usûl *al-sharî'a/maqâsid*. Thus, he aimed to develop a controlled understanding of maslahat, thanks to the suitability for maqâsid (*munasaba*). He categorized the issues of maqâsid into dharuriyat (the essential), hadjiyyat (the needed), tahsiniyyat (the embellished), and bodily worships. Besides, he analyzed tahsiniyyat at two different levels, depending on whether the maslahat remained within the rule (*qiyâs*) or made an exception, thereby addressing the issues of maqâsid under five categories altogether. Based on such a process of suitability, ta'lîl in qiyâs should be used in a way involving verification through maqâsid. Even though he never explicitly mentioned their names, al-Juwaynî can be assumed to have formed his approach by referring to the five obligatory maslahats. Being one of the first methodologists who established the science of maqâsid, al-Juwaynî managed to pioneer a path to be followed for centuries, thanks the contributions he made to this science.

### Keywords

Islamic Law, al-Juwaynî, Maqâsid, Maslahat, Suitable Meaning, Qiyâs, Ta'lîl

## Cüveynî'nin Makâsîd Anlayışı

### Öz

Cüveynî, makâsîd ilminin çerçevesini oluşturan münasip mâna, maslahat, hikmet, garaz, kâide, maksad, ve usûlü'ş-şerî'a gibi kavramları, -dağınık bir özellik arz etse de- kıyâs bölümü altında ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Onun yaklaşımları, konuya dair teorinin oluşum sürecinde dönüm noktasını teşkil etmiştir. Cüveynî'ye göre mâna merkezli tâlîl, sırasıyla "münasip mâna, maslahat ve usûlü'ş-şerî'a (*makâsidü'ş-şerî'a*) aşamalarını takip eden bir süreç izlemektedir. Bu uyumluluk sürecine göre kıyâsta tâlîl işlemi, makâsîd ile sağlanması yapılan bir formatta gerçekleşmelidir. Makâsîdâ uygunluk (*münâsebe*) şartı sayesinde Cüveynî, kontrollü bir maslahat anlayışı geliştirmeyi amaçlamıştır. O, makâsîd konularını zaruriyyât, haciyyât, tahsiniyyât ve bedeni ibadetler şeklinde kategorize etmiş; tahsiniyyâtı da maslahatın kural (*kıyâs/kâide*) dışı olup olmamasına bağlı olarak iki farklı düzeyde incelemiştir. Bunun sonucu olarak makâsîd konularını toplamda beş kategori altında değerlendirmiştir. Cüveynî'nin -isimlerini açıkça zikretmese de- beş zaruri maslahatın çoğuna atıfta bulunup düşüncelerini bu bağlamda şekillendirdiği görülmektedir. Keza o, sonraki usulcüler tarafından tekmile/tetimme/mükemmile/mütemmeme gibi adlarla sistemleştirilen maslahat tü-

---

\* This study has been prepared on the basis of our doctoral thesis titled Al-Juwaynî's Understanding of Qiyâs, which we completed in 2016.

rüne değinmiş ve konuyla ilgili bazı örneklere yer vermiştir. Makâsid ilmine getirdiği yenilikleriyle ve katkılarıyla Cüveynî, makâsid tarihinde takip edilen bir çizginin öncüsü olmuş ve bu ilmin kurucu teorisyenleri arasında yer almıştır.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Cüveynî, Makâsid, Maslahat, Münasip Mâna, Kıyâs, Tâsil.

### Introduction

Imam al-Haramayn al-Juwaynî (d. 478/1085) is one of the leading scholars who placed emphasis on meaning in their ijtihâd, considered maslahat and maqâsid, and tried to offer interpretations in line with the nature of the law. With his unique perspective and interpretations, al-Juwaynî made substantial contributions to the idea of maqâsid, particularly in his works titled *al-Burhan and Ghiyath al-Umam*.<sup>1</sup> He deeply influenced the maqâsid theorists following him and is known as a true pioneer in the history of maqâsid.<sup>2</sup> His student al-Ghazâlî (d. 505/1111) speeded up the process of nomenclature he initiated by systematizing the innovations he introduced and the categories he established. Then Izzeddin b. Abd As-Salam (d. 660/1262)<sup>3</sup> produced an independent work on maslahat and maqâsid, and he was followed by Qarafi (d.

<sup>1</sup> al-Juwaynî has no work that solely focuses on maqâsid; however, maqâsid-oriented approaches are seen commonly in his works. See Aḥmad al-Raysûnî, “Imâm al-fiqr al-maqâşidi”, *Nadva al-zhikr al-alfiyya li Imâm al-Ḥaramayn al-Juwaynî* (Qatar: Jâmi'a Qatar, 1999), 969. Among his major works on maqâsid are *al-Burhân*, *Ghiyath al-Umam* and *Mughith al-Khalq*. See Hishâm İbn Sa'îd Azhar, *Maqâşid al-sharî'a 'inda Imâm al-Ḥaramayn wa âthâruhâ fi al-taşarrufât al-mâliyya* (Riyadh: Maktaba al-Rushd, 2010), 63. Being one of his major works, *al-Burhan* reflects his understanding of maqâsid. In his work *Ghiyath al-Umam*, he also addressed maslahat with its theoretical and practical dimensions. For an overview and evaluation of the subject, see Abd al-'Azîm Maḥmûd al-Dîb, “Tawḥîa”. [al-Juwaynî] *al-Ghiyâthi/Ghiyâth al-umam fi iltiyâth al-zulam*. Ed. Abd al-'Azîm Maḥmûd al-Dîb (Bairut: Dâr al-Minhâj, 2011), 164-167.

<sup>2</sup> For more details, see al-Raysûnî, “Imâm al-fiqr al-maqâşidi”, 969-990.

<sup>3</sup> 'Iz al-Dîn İbn 'Abd al-salâm, a Shafi'î jurist, addresses the whole of fiqh with its various aspects in line with maslahat, the prevention of mafsadah and the maqâsid al-sharî'ah, along with their provisions. His division of maslahat and mafsadah, particularly in the form of maqâsid and wasail, can be considered as one of the novel perspectives he introduced into the discussion. For an example of the division of *maqâsid* and *wasail*, see 'Iz al-dîn 'Abd al-'azîz İbn 'Abd al-salâm, *Qawâ'id al-aḥkâm fi işlâḥ al-anâm* (al-Qawâ'id al-kubrâ). Ed. Naziyya Kamâl Ḥammâd, 'Uthmân Jum'a Zamîriyya (Dimashq: Dâr al-Qalam, 2007), 1/165-178. For more information about al-Juwaynî's views, see Rahmi Yaran, “Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsid/Maslahat Söylemi”, *Journal of Ekev Academy* 10/28 (2006), 209-214. 'Iz al-Dîn İbn 'Abd al-salâm categorises the maslahat of the world and the hereafter into necessity, hâdjat and tatimmat/takammulat. For example, according to him, sufficient worldly maslahats, such as eating and drinking, clothing, place of dwelling, marriage, mount carrying food are essential; the highest level of the world's maslahats, such as fine meals, elegant dresses, high dwellings, large palaces, healthy mounts can be considered as tatimmat/takammulat, and the measurements between the two are hâdjat. The maslahats of the hereafter, such as performing wâdjibs and avoiding harâm are essential, while muakkad sunnahs are hâdjats, and individual mandubs or those which are a part of fards are tatimmat/takammulat. See İbn 'Abd al-salâm, *Qawâ'id al-aḥkâm*, 2/123. According to him, the worldly maslahats and mafsadahs are known by 'aql (reason), and those of the hereafter are known only by means of naql (transmission). See İbn 'Abd al-salâm, *Qawâ'id al-aḥkâm*, 1/7-11.

684/1285),<sup>4</sup> who made some key contributions to the development of the theory of maslahat and the construction of qawaid-oriented thinking. Finally, Shatibi (d. 790/1388)<sup>5</sup> brought these issues to perfection.

To the best of our knowledge, there is no distinct and comprehensive article on al-Juwaynī's understanding of maqāsid in Turkey. In today's world, maqāsid is considered as an independent branch of science; research centers aiming to investigate it are being established and special studies are being carried out on it. Therefore, it is important to conduct such a study on al-Juwaynī's understanding of maqāsid. We hope that this article could be a modest contribution intended to address this gap.

## 1. Ta'līl through Maqāsid

Al-Juwaynī is the first scholar who intensively studied such concepts as maslahat, wisdom, gharad, principle, purpose and usūl al-fiqh, which form the framework of the science of Maqāsid. He thinks that these concepts are closely related with each other and draws attention to the interaction and correspondence among them.<sup>6</sup> He notes that a shared characteristic of these concepts is that they are all based on "appropriate meaning". The views of al-Juwaynī constitute a milestone in the formation and development

<sup>4</sup> For more information about Qarafi's views, see H. Yunus Apaydın, "Karāfi'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı", *Makāsīd ve İctihad (İslām Hukuk Felsefesi Araştırmaları)*, Prep. Ahmet Yaman (İstanbul: IFAV [no. ], 2017), 307-312.

<sup>5</sup> On Shatibi's views on the subject, see Abū Ishāq İbrāhīm ibn Mūsā al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt ('Unvān al-ta'rif bi esrār al-taklīf)*. Taliq. 'Abd Allāh Dirāz (Dimashq: Muassasa al-Risāla Nāshirūn, 2011) 1/43-45, 52; 2/337-382. In the context of shari'a evidence, he emphasizes how kulliyat al-shari'a and djuz'iyyat al-shari'a should be in accordance with each other. That is, particular legal issues (djuz'iyyat al-shari'a) should not contradict the universal principles (kulliyat al-shari'a), which are composed of essentials, hadjiyyat and tahsiniyyat. For more information, see al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 3/5-13. In other words, "djuz'i provisions should be interpreted together with the general ones, and the general provisions should be evaluated together with djuz'i ones. This is one of the novel perspectives that Shatibi introduced into the discussion." Kāşif Hamdi Okur, *İslam Hukuk Metodolojisiinde Münâsebet Kavramı* (Ankara: Ankara University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 1997), 72.

<sup>6</sup> al-Juwaynī used hikmat and maslahat synonymously. For example, see Imām al-Ḥaramayn Dhia' al-dīn Abū a'l-Ma'ālī 'Abd al-Mālek ibn Abī Muḥammad al-Juwaynī al-Nishāpūrī al-Ṭāī al-Sinbisī, *al-Burhān fi usūl al-fiqh*. Ed. Şalāh ibn Muḥammad ibn 'Uwaiḍa (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 2/213. In fact, hikmat is defined as "the need for (the act of) getting maslahat or avoiding mafsadah." See Abū 'Abd Allāh Badr ad-Dīn Muḥammad ibn Bahādir ibn 'Abd Allāh al-Zarkashī al-Shāfi'ī, *al-Baḥr al-muḥīṭ fi usūl al-fiqh*. Ed. Muḥammad Muḥammad Tāmer (Bairut: Dār al-Kutubi al-'Ilmiyya, 2007), 4/120. In his work called al-Mustasfa, al-Ghazālī also stated that what is meant by hikmat is "maslahat that evokes appropriate meaning". See Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī, *al-Mustasfā min 'ilm al-uşūl*. Ed. Muḥammad Sulaymān al-Ashqar (Dimashq: Muassasa al-Risāla, 2012), 2/349. While addressing the same issue, the use of the word hikmat in al-Burhan and maslahat in *al-Mankhūl* also indicates this unity of meaning. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/212-213; al-Ghazālī, *al-Mankhūl min ta'liqāt al-usūl*. Ed. Nācī al-Suwayd. (Bairut: al-Maktaba al-'Aşriyya, 2008), 286. On the other hand, al-Juwaynī used hikmat and gharad, hikmat and base, hikmat and purpose as pairs of synonymous concepts. For an example of the synonymous use of hikmat and gharad, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/208, 211. For an example of the synonymous use of wisdom and rule, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/209, 211, 212. For an example of the synonymous use of hikmat and purpose, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/207. Researchers like Mayyada clearly state that hikmat and purpose have the same meaning. See Muḥammad Ḥusayn Mayyāda, *al-Ta'līl bi al-shabah ve atharuh fi al-qiyās 'inde al-uşūliyyin* (Riyadh: Maktaba al-Rushd, 2001), 80. The terms *referral (ihala)*, *munasaba* and *maslahat* were also used synonymously, particularly by al-Juwaynī and al-Ghazālī. For more detailed information, see Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Social Sciences Institute, Doctoral Thesis, 2001), 232-238.

of the theory on these issues.<sup>7</sup> However, even though an intense terming process is evident, it is seen that the way in which the related concepts are addressed is unsystematic, and their boundaries and corresponding meanings are not clear. Al-Ghazālī accelerated this terming process initiated by his teacher al-Juwaynī and put the aforementioned subjects in a distinct form.

al-Juwaynī developed a three-phase hierarchical process and a pattern of appropriate meaning for the meaning-driven process of ta'līl and tadiyah. The first of these stages is the appropriate meaning.<sup>8</sup> As he claims, as a rule of thumb, the possibility of the ta'līl and the amendment of the provision depend on if an appropriate meaning exists.<sup>9</sup> According to his perspective, appropriate meaning is the main method that ensures ta'līl and tadiyah in qiyās and istidlāl,<sup>10</sup> which are the main components of religious perspective and represent the meaning aspect of usūl.<sup>11</sup> This is because the possibility of the ta'līl and tadiyah of a provision

<sup>7</sup> See al-Raysūnī, "Imām al-fiqr al-maqāsidī", 975. In fact, Hakīm al-Tirmidhi (b. 320/932), al-Māturīdī (d. 333/944), Kaffāl al-Shashī [Kebir] (d. 365-976), Abū Bakr al-Abharī (b. 375/986), Abū al-Ḥasan al-Āmirī (b. 381/992), Ibn Bābawayh Kummī [Shaikh Sadūq] (d. 381/991) and Baqillānī (b. 403/1013) mentioned maslahat/maqāsid issues before al-Juwaynī and composed their own distinct works in this field. For more detailed information, see Azhar, *Maqāsid al-sharī'a 'inda Imām al-Ḥaramayn*, 46-49. But the conceptualization of the process of maqāsid begins with al-Juwaynī." Ömer Yılmaz, "Cüveynî'nin Makāsîd Düşüncesi", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları* (İstanbul: IFAV [no: 226], 2009), 129.

<sup>8</sup> In our investigations, we have not come across an established definition of appropriate meaning by al-Juwaynī. Islamic jurists define appropriate meaning in various ways. Below are some of these definitions: "It is the quality/meaning that the mind would accept if reasoned out. This definition is attributed to al-Dabusi. However, it is doubtful if it really belongs to him. See Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*, 54. Another definition is that appropriate meaning equals to what complies with maslahat, and when judgment is attributed to it, it becomes proper." See al-Ghazālī, *al-Mustaşfâ*, 2/306. "It is a quality that leads a person to a provision that helps gain an advantage or prevents harm." "Based on folk wisdom, meaning is a quality that matches the actions of wise people." It is Razi, who cites these two definitions. According to him, the first definition is offered by usūl scholars who explain Allah's provisions through hikmat and maslahat, while the second belongs to those who do not use ta'līl in Allah's provisions. See Fakhr al-dīn Muḥammad Ibn 'Umar Ibn al-Ḥusayn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'ilm uşūl al-fiqh*. Ed. Tāhā Jābir al-Alwānī (Cairo: Dār al-Salām, 2011), 3/1246-1247. "It consists of a manifest and apparent quality. From the qualifications of the provision, a provision that is suitable for being maqşūd is essential. Maqşūd refers to either receiving the maslahat or avoiding the mafsadah. Maslahat is the means that leads to taste and delight, and mafsadah is the means that leads to pain and suffering." This definition belongs to al-Āmidī and Ibn al-Hajib. See Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Abū 'Alī al-Āmidī, *al-Iḥkām fī uşūl al-aḥkām* (Bairut: al-Maktaba al-'Aşriyya, 2010), 2/215; Abū 'Amr Jamāl al-dīn 'Uthmān ibn 'Umar Ibn al-Ḥājjīp, *al-Mukhtaşār*. [with al-Aşfahānī's *Bayān al-mukhtaşār sharḥ Mukhtaşar Ibn al-Ḥājjīp*]. Ed. 'Alī Jum'a Muḥammad (Cairo: Dār al-Salām, 2004), 2/732. "It is a quality that helps a person receive a benefit or avoid a harm." See Nasīr al-Dīn Abū al-Khayr 'Abd Allāh ibn 'Umar al-Bayḍāwī. *Minhāj al-wuşūl ilā 'ilm al-uşūl* [With al-Asnavī's commentary named *Nihāya al-sūl fī sharḥ Minhāj al-wuşūl*]. ed. Muḥammad Ḥasan 'Ismā'īl, Aḥmad Farīd al-Mazīdī (Bairut: Dār al-Kutub al-'İlmiyya, 2009), 4/93. For more information on these definitions, see 'İsā Mannūn, *Nibrās al-'uḳūl fī taḥqīq al-qiyās 'inde 'ulamā al-uşūl* (Cairo: Maḥba'at al-Tadhāmūn al-Aḥvā, 1345), 267-273; Mayyāda, *al-Ta'līl bi al-shabah*, 76-78; Aḥmad Maḥmūd 'Abd al-Wahhāb al-Shinqīṭī, *al-Waşf al-munāsib li şar' al-ḥukm* (Madina: el-Jāmi'a al-Islāmiyya, 1415), 173-186.

<sup>9</sup> See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/66

<sup>10</sup> According to al-Juwaynī, the sharīa perspective has the following four components: İlhak al-maskut 'anh bi al-mansus 'alayh, qiyās al-ma'nā'illa, qiyās al-shabah and istidlāl. See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/21.

<sup>11</sup> al-Juwaynī is the first jurist to address and conceptualize istidlāl as a distinct term. For more information about the subject, see As'ad 'Abd al-Ghanī al-Sayed al-Kafrāwī, *al-Istidlāl 'inda al-uşūliyyīn*. Ed. 'Alī Jum'a Muḥammad. (Cairo: Dār al-Salām, 2009), 52, 59-60, 75, 105. al-Juwaynī defined istidlāl as follows: "Even though it is hardly rooted in commonly accepted essence, it is a meaning that is suitable (munāsib) for the provision, based on the requirements of reasoning (al-fikr al-'akl) and evokes the provision, in which the aforementioned ta'līl is valid." al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/161. For more information about Istidlāl, see M. Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kiyās Anlayışı* (Ankara: Ankara University, Social Sciences Institute, Doctoral Thesis, 2016), 51-54.

are mostly realized through appropriate meaning in qiyās and istidlāl. According to al-Juwaynī, a major characteristic of qiyās and istidlāl is that the process of ta'līl and tadiyah is built on the existence of appropriate meaning. On the other hand, the main difference that distinguishes these two methods (sources of evidence) is that there is an essence that is agreed upon in qiyās, while there is no such essence in istidlāl.<sup>12</sup>

According to al-Juwaynī, the second stage of ta'līl and tadiyah is maslahat. However, he notes that not every appropriate meaning can be considered to be a maslahat. In order for an appropriate meaning to be acceptable, it must have beneficial qualities. Based on his analysis of "proper meaning/munasaba-maslahat" relationship, appropriate meaning can be defined as the meaning that is in accordance with hukm in terms of reason and maslahat. In this context, al-Ghazālī drew attention to the relationship in question, which his teacher al-Juwaynī addressed, using the term *al-munasaba al-maslahi*.<sup>13</sup>

The final stage of the ta'līl and tadiyah process offered by al-Juwaynī is usūl al-sharī'ah (*maqāsid al-sharī'ah*). According to him, just like the appropriate meaning, not every mashalat is valid as disproportionate, groundless and open-ended maslahats can also be produced. For a meaning to be valid, the maslahat must be in accordance with the usūl al-sharī'ah and must not contradict it,<sup>14</sup> and to understand its compatibility, it should be tested using the usūl al-sharī'ah.<sup>15</sup> Based on al-Juwaynī, al-Ghazālī says that what is meant by maslahat is to protect the maqṣūd al-sharī'ah and clearly states that maqṣūd al-sharī'ah includes five components (usūl al-hamsa: religion, life, mind, lineage and property).<sup>16</sup> As understood from al-Juwaynī's thoughts, usūl al-sharī'ah (*maqāsid al-sharī'ah*) is a cornerstone that determines if meaning and maslahat are valid; it functions as a mechanism that monitors their implementation. Then according to the process and compatibility sequence in question that al-Juwaynī followed in the ta'līl process, the appropriate meaning is based on maslahat, and maslahat is based on usūl al-sharī'ah (*maqāsid al-sharī'ah*); as a result, the meaning becomes appropriate (*munasaba*) to usūl al-sharī'ah (*maqāsid al-sharī'ah*).<sup>17</sup> Regarding the issue of qiyās, al-Ghazālī clarified al-Juwaynī's statements by noting that when they used the term "appropriate meaning"<sup>18</sup> they meant the five essentials corresponding to maqāsid al-sharī'ah and once again conformed to the practice of systematizing al-Juwaynī's incoherent views.

Based on the perspectives of Imam al-Shāfi'i (d. 204/820), al-Juwaynī thinks that, just as the meaning that is the subject of ta'līl in qiyās must be in accordance with maqāsid al-sharī'ah (*munasaba*), the meaning that is the subject of ta'līl in istidlāl should more or less conform with usūl al-sharī'ah (*takrib*).<sup>19</sup> Contrary to

<sup>12</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/161, 205.

<sup>13</sup> See al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 2/320.

<sup>14</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/30, 42. Also see al-Dīb, "Tawṭī'a". [al-Juwaynī] *al-Ghiyāthi/Ghiyāth al-umam fī iltiyāth al-zulam*, 165. In his critical work which addresses maslahat and its scope, Buti noted that "maslahats must not contradict the Qur'ān (mu'āradah), the Sunnah or an authentic qiyās and must not invalidate any other equal or more important maslahat". See Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-maṣlaḥa fī al-sharī'a al-Islāmiyya* (Dimashq: Dār al-Fikr, 2005), 127-277.

<sup>15</sup> See al-Juwaynī, *al-Ghiyāthi/Ghiyāth al-umam fī iltiyāth al-zulam*, Ed. Abd al'azīm Maḥmūd al-Dīb (Bairut: Dār al-Minhāj, 2011), 498.

<sup>16</sup> The prevention of the mafsadah is also a maslahat. see al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 1/416-417.

<sup>17</sup> For more information about the subject, see Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 97-100.

<sup>18</sup> See al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 1/417.

<sup>19</sup> For more information, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/162-170, 205-207. For detailed information about the relationship between "qiyās-maqāsid al-sharī'ah" and "istidlāl-maqāsid al-sharī'ah," see respectively Azhar, *Maqāsid al-sharī'a 'inda Imām al-Ḥaramayn*, 147-149, 177-178.

qiyās, the absence of a commonly accepted principle in istidlāl further increases the risk of creating unfounded and open-ended maslahat.<sup>20</sup> In fact, the reason why the evidential value of istidlāl is open to questioning is the absence of a sharīa statement (*asl*) that shows its validity.<sup>21</sup> Thanks to the criterion of conformity/closeness to the maqāsid al-sharī'ah, which he proposed, al-Juwaynī developed a standardized understanding of maslahat by eliminating the possibility of producing unfounded and out-of-context maslahats. Moreover, he wanted to theoretically contribute to the order and stability of the law by ensuring the consistency between the internal dynamics of qiyās and istidlāl, which are the two main components of the perspective of sharīa. Ultimately, al-Juwaynī thinks that the ta'lil and tadiyah process in qiyās and istidlāl should work in a way that is oriented towards the rational and maslahi meaning, which is verified by maqāsid.

al-Juwaynī, who wanted to develop a conservative and restricted understanding of meaning, criticized Imam Malik (d. 179/795)<sup>22</sup> as he thought that Imam Malik isolated maslahats/hikmats from their contexts, thereby going too far, and adopted some meanings that could conflict with *maqāsid al-sharī'ah*. He also criticized Abu Hanifah (d. 150/767) on the grounds that he failed to properly comply with maslahat/hikmat and put forward provisions that conflicted with *usūl al-sharī'ah*.<sup>23</sup>

For the final stage of the process he followed, al-Juwaynī used such concepts as *usūl al-sharī'ah*, purpose, maqāsid al-sharī'ah, maqāsid al-kulliyah/maqāsid al-kullī, qawaid al-sharī'ah, mahasin al-sharī'ah, kulliyah al-sharī'ah/kullīyyu al-sharī'ah, matālib al-sharī'ah/matlub al-sharai, al-qā'ida al-kullīya, *usūl al-kulliyah*, *buḡyat al-shari'*, *murad al-shari'*, *zabt al-shari'* and *waz al-shari'*.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Regarding the fact that there is no unanimously agreed truth in istidlāl, see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/161, 205.

<sup>21</sup> al-Juwaynī has functioned as a balancing factor between a positive and a negative perspective, regarding the value of istidlāl as a source. Al-Baqillani and some Shafī'i theologians reject istidlāl in absolute terms, while Imam Malik accepts it as *mursal*. For more information, see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/161-170. Al-Ghazālī, on the other hand, thinks that meaning should be "necessary", "absolute" and "universal" for istidlāl to be acceptable. See al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 1/421. As understood, there are four perspectives, including that of al-Juwaynī (following Imam Shafī'i) about the value of istidlāl as a source. See 'Alī b. Ismā'īl al-Abyārī, *al-Taḥqīq wa al-bayān fī sharḥ al-Burḥān fī uṣūl al-fiqh*. Ed. 'Alī ibn 'Abd al-Raḥmān Bassām al-Jazāirī (Kuwait: Dār al-Dhiā', 2011), 4/126-127.

<sup>22</sup> For more information about the issue, see Sevgili, *Cüveynī'nin Kıyâs Anlayışı*, 103-105; 166-167. See al-Juwaynī's criticism of Malik, al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/161-164; 180-181; 205-207; 212-213; al-Juwaynī, *Kitāb al-ijtihād wa al-fatwā*. [in al-Abyārī's *Taḥqīq*'s fourth volume]. Ed. 'Alī ibn 'Abd al-Raḥmān Bassām al-Jazāirī (Kuwait: Dār al-Dhiā', 2011), 549-550; al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 352. For similar criticisms by al-Ghazālī, see al-Ghazālī, *al-Mankhūl*, 319.

<sup>23</sup> For more information on the issue, see Sevgili, *Cüveynī'nin Kıyâs Anlayışı*, 103-105; 166-167. For al-Juwaynī's criticism of Abū Ḥanīfa see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/179-180; 208-209; al-Juwaynī, *Kitāb al-ijtihād wa al-fatwā*, 550-551, 573-574. For similar criticisms by Baqillani and al-Ghazālī, see al-Ghazālī, *al-Mankhūl*, 285-286, 317, 319-322.

<sup>24</sup> For an example of the use of *usūl al-sharī'ah*, see al-Burḥān, 2/30, 42, 79; al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 494, 495, 500, 505. For an example of use of purpose see al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 328. Here al-Juwaynī states that the purpose is "religion". For an example of the use of *maqāsid al-sharī'ah*, see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/94; al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 326. al-Juwaynī is known to be the first scholar to use the concept of Maqāsid al-sharī'ah. See al-Raysūnī, "Imām al-fiqr al-maqāshidi", 974; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)* (İstanbul: Ek Kitap, 2012), 35; for an example of the use of *al-maqāsid al-kulliyah/al-maqṣud al-kullī* see al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 326, 500. For an example of the use of *al-kawaid al-sharī'ah*, see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/46; al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 497, 499, 500, 508. For an example of the use of mahasin al-Sharīa, see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/38, 39, 83, 94; al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 360. For an example of the use of *kullīyyah al-sharīa/kullī al-sharīa*, see al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 508. For an example of the usage of *matālib al-sharī'ah/matlub al-sharai* see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/41; al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 326. For an example of the usage of *al-qā'ida al-kullīya*, see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/81. For an example of the use of *usūl al-kulliyah*, see



## 2. Categories and Characteristics of Maqāsid

In the section devoted to qiyās, al-Juwaynī elaborates on his views on the categories and characteristics of maqāsid, with respect to appropriate meaning, maslahat, hikmat, gharad, principle, purpose and usūl al-sharī'ah. This not only shows the place of maqāsid in methodology, but it also indicates that the meaning undergoing ta'līl in qiyās should be maqāsid-oriented, as noted earlier.

al-Juwaynī divides maqāsid into the categories of dharuriyyat, hadjiyyat, tahsiniyyat and bodily worship. He addresses tahsiniyyat (*makrūma/makarim/makarim al-ahlak/mahasin*) in two categories based on if maslahat is in accordance with the rule (qiyās/qā'ida) or not (i.e., maslahat that conforms to the rule or that is out of it), and based on this, he divides maqāsid into five categories.<sup>25</sup> This distinction, based on dharuriyyat, hadjiyyat and tahsiniyyat, is one of the critical reforms which al-Juwaynī introduced into the science of maqāsid, and it has been adopted throughout the history of maqāsid.<sup>26</sup>

According to al-Juwaynī, it is possible to divide the maslahat into two main categories: kullī malahats and djuz'ī maslahats. He thinks that kullī maslahats have an objective character and can be appreciated using the mind even if the details are forgotten.<sup>27</sup> The djuz'ī maslahats that he refers to as "djuz'ī",<sup>28</sup> "istislah"<sup>29</sup> and "djuz'ī istislah" (*al-istislah al-djuz'ī*)<sup>30</sup> are subjective and can only be known through a sharīa statement.<sup>31</sup> al-Juwaynī says the following in *al-Burhān*:

---

al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/82; for the usages of buḡyat al-shari, murad al-shari, zabt al-shari' and waz al-shari, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/45-46.

<sup>25</sup> al-Juwaynī established the five categories in question through induction. See Azhar, *Maqāsid al-sharī'a 'inda Imām al-Ḥaramayn*, 97-99. For some critical and accurate considerations about these categories, see Azhar, *Maqāsid al-sharī'a 'inda Imām al-Ḥaramayn*, 131-137.

<sup>26</sup> See Azhar, *Maqāsid al-sharī'a 'inda Imām al-Ḥaramayn*, 134-135, 221, 405. al-Shāṭibī makes a distinction between al-kulliyah al-salas and al-qawā'id al-salas and draws attention to the relationship between them. See al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2/371, 373. According to him, the necessity is the essence. Hajjiyyat and tahsiniyyat are the tatimmah/tammilah of dharuriyyat, and tahsiniyyat is the tatimmah/tammilah of hadjiyyat. When dharuriyyat is damaged, hadjiyyat and tahsiniyyat are also damaged. However, the harm given to hadjiyyat and tahsiniyyat does not necessarily mean harm given to dharuriyyat. For more information, see al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2/344-346; Muḥammad Muṣṭafā al-Shalabī, *Uṣūl al-fiqh al-Islāmī el-muqaddima al-ta'rifiyya bi al-uṣūl wa adilla al-aḥkām wa qawā'id al-istinbāt* (Bairut: Dār al-Nahdha al-'Arabiyya, 2010), 518-519. In fact, it is Iz b. Abd al-Salam, who first addressed the hierarchy between the three kullī maslahats long before al-Shatibi. According to him, in case of conflict, dharurat is given priority over hādjat, and hādjat prioritized over tatimmah/takammulat. See Ibn 'Abd al-salām, *Qawā'id al-aḥkām*, 2/123.

<sup>27</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/84; al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/529.

<sup>28</sup> In al-Juwaynī's words, djuz'ī does not mean that it happens to a person or part. Rather, it means that a djuz'ī rule is based on an essential/obligatory rule, and not complying with the former does not harm the universal rule in question. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/82.

<sup>29</sup> He uses the word istislah sometimes to mean partial maslahat and sometimes absolute maslahat. To view an example of the former, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/82, 83. For an example of the latter, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/84. He was the first jurist to use the word istislah, meaning maslahat. It has been used literally after him. See al-Dīb, "Tawṭī'a". [al-Juwaynī] *al-Ghiyāthī*, 171. For an example of the use of the concept of *istislah*, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/29, 82, 83, 84; al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 328, 353, 398, 498.

<sup>30</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/82.

<sup>31</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/83; al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/529.

Therefore, the ultimate way to be aware of this type of maslahat (*istislah*) is to obey it (*taqlid*) [as ordered by Allah] and to rely on the judgment made by the one who has the authority [Allah]. This is the way to [infer] the inherent beauties (*mahasin al-sharīa*) in the sharīa.<sup>32</sup>

In his work titled *Ghiyath*, he has the following to say on the issue:

Whoever thinks that the sharīa can be derived from the maslahat of the wise (*istislah*) and the scholars' (*hukama*) opinions denies the sharīa, and this statement becomes a means (*zari'a*) to deny the sharia.<sup>33</sup>

The *djuz'ī* maslahat mentioned by al-Juwaynī corresponds to the concept of "complementary maslahat", which was systematized by later scholars with names, such as *tatimma/takmilah/mutammi-mah/mukemmilah*. For instance, Abyari, a Mālikī jurist who wrote a commentary on al-Juwaynī's work *al-Burhan*, notes that al-Juwaynī means "tatimmah" with the word "djuz'ī" and uses such terms as *takmilah/takmili/tatimmah* for the same maslahat examples.<sup>34</sup>

### 2.1. Essential Maslahats:<sup>35</sup> Examples of Qisās and Swapping

There are five *kullī*/essential principles (*kullīyyat al-hamsa/dharurat al-hamsa/usūl al-hamsa*) that are inviolable and need to be protected in Islamic maslahat theory.<sup>36</sup> These are religion, soul/life (*soul/dem*), intellect, lineage (*generation/progeny*) and property/asset.<sup>37</sup> Some *usūl* scholars also add the word "ird" which means "human dignity, honor and personality values".<sup>38</sup>

The way he addressed the subject and the examples he cited indicate that al-Juwaynī implied most of the five essential meanings and shaped his thoughts accordingly.<sup>39</sup> It was al-Ghazālī, who mentioned their names and systematized them.<sup>40</sup> According to al-Ghazālī what is meant by maslahat is to protect the *maqāsid*

<sup>32</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/83.

<sup>33</sup> al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 353. For more information, also see al-Juwaynī, *al-Ghiyāthī*, 352-354.

<sup>34</sup> For more information, see al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/516-519. He also uses the word *istislah* for such maslahats. See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/517.

<sup>35</sup> al-Juwaynī uses the terms meaning, maslahat, hikmat, *asl*, *gharad* and rule interchangeably in the same context. To avoid a possible conceptual confusion, term maslahat is used in the present study.

<sup>36</sup> These are also called *maqāsid al-hamsa*. See al-Shinqīṭī, *al-Waṣf al-munāsib*, 194.

<sup>37</sup> Religion is protected by killing an apostate and making jihad obligatory, and similarly life is protected by making *qisās* legitimate; the mind is protected by forbidding drinking and giving the punishment of *hadd* for those who drink; generation/lineage by forbidding adultery and giving the *hadd* penalty for it; the property is protected by compensating it when it is destroyed and by giving hand cutting penalty against theft. See al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 4/188-189; Mannūn, *Nibrās al-'uḳūl*, 280; al-Shinqīṭī, *al-Waṣf al-munāsib*, 194-195. It is noted that all the sharīa were established to protect these five essential purposes. For this perspective, see al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 1/417; al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 1/52. However, such a perspective is difficult to prove and is open to discussion.

<sup>38</sup> For more information on the issue, see Pekcan, *İslām Hukukunda Gaye Problemi (Zarūriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)*, 152-153. See also al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 4/189-190; al-Shinqīṭī, *al-Waṣf al-munāsib*, 198-199.

<sup>39</sup> As an example, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79-81, 207-212. See also Aḥmad al-Raysūnī, *Naẓariyyat al-maqāṣid 'inde al-Imām al-Shāṭibī* (Virginia: al-Ma'had al-'Alamī li al-Fiqr al-Islāmī, 1995), 51.

<sup>40</sup> It should be noted that Abū al-Hasan Amiri, a famous philosopher who lived long before al-Juwaynī and al-Ghazālī, discussed these five essentials and provided examples of them. See al-Raysūnī, "Imām al-fiqr al-maqāṣidi", 974.

al-sharīa, which is composed of religion, soul, intellect, lineage, and property (*usūl al-hamsa*). According to him, any meaning/quality that aims to protect these five essentials is *maslahat*, whereas any meaning/quality that disregards them is *mafsadah*. The prevention of *mafsadah* is also *maslahat*.<sup>41</sup>

In *al-Burhan*, al-Juwaynī highlights the inviolability of life, property and progeny and their protection as an essential *maslahat*.<sup>42</sup> He stresses the example of *qisās* for the inviolability and protection of life and focuses on the example of swapping for the inviolability and protection of the property.<sup>43</sup> The reason why swapping is considered one of the essential *maslahats* is as follows: It is obligatory to exchange unneeded goods with those that are needed.<sup>44</sup> Based on this necessity, a rule called swapping has been established in the doctrine. However, not all particular exchanges have to conform exactly to this rule.<sup>45</sup> This is because the goods that are needed can be exchanged with those that are not needed, and this does not harm the validity and enforcement of the rule mentioned above.<sup>46</sup>

According to al-Juwaynī, the following two forms of *qiyās* are possible in the essentials based on essential *maslahat*: (1) It is the *qiyās* of two essentials.<sup>47</sup> It would follow the same line of logic to compare a punishment to *qisās* or vice versa and to compare any compulsory contract to swapping.<sup>48</sup> (2) It is the comparison of the components of an essential to each other. al-Juwaynī describes this kind of *qiyās* as "juzī *qiyās*" and epistemologically positions it at the highest level of *qiyās al-mana/qiyās al-illa*.<sup>49</sup>

As an example of a *djuz'ī qiyās*, al-Juwaynī mentions that the jointly committed crimes that lead to the cutting of an organ, in the punishment of retaliation for each of the accomplices are compared to murder.<sup>50</sup> Therefore, a bodily organ is inviolable and remains under protection. The failure to envisage punishment of retaliation for each of the accomplices in such jointly committed crimes that lead to organ amputation runs counter to the *dharuri maslahat* of "being under protection and immunity" and encourages organ cuts/injuries upon committing.

The fact that a bodily organ is inviolable/protected like life itself and therefore is equivalent to life lends support to the *djuz'ī qiyās* mentioned.<sup>51</sup>

<sup>41</sup> For more information about the way al-Ghazālī addressed the issue and the examples he cited, see al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*, 1/416-417.

<sup>42</sup> He also mentions the limitations for the protection of the generation. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/179. "I have not seen any expression about the protection of the mind." Azhar, *Maqāṣid al-sharī'a 'inda Imām al-Ḥaramayn*, 226.

<sup>43</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79. He also mentions the penalty of cutting the hand as a compensation for the crime of theft to protect property. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/179, 212-213.

<sup>44</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79.

<sup>45</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79, 86.

<sup>46</sup> al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/555.

<sup>47</sup> This corresponds to *kullī qiyās*.

<sup>48</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/81-82.

<sup>49</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/80.

<sup>50</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/81.

<sup>51</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/80.

According to al-Juwaynī, when a *djuz'ī maslahat* (*djuz'ī istislah*) conflicts with *kullī maslahat*, it loses its function in the face of the *kullī maslahat* and is invalidated.<sup>52</sup> He cites the rule of "the equivalence/balance of crime and punishment" (*tamasul*), which occupies an important place in criminal law, as an example of *djuz'ī qiyās*. In line with this equivalence, only the perpetrator of the crime is punished for retaliation in the case of murder. According to the aforementioned rule, retaliation should not be imposed on each of the accomplices in joint murder.<sup>53</sup> However, this approach conflicts with the *kullī maslahat* of "protecting life" and "deterring the perpetrator from crime". This is because it is easy to kill people jointly, and not foreseeing the punishment of retaliation for each of the accomplices encourages jointly committed murders.<sup>54</sup> Here, the rule of equivalence/balance, which is *djuz'ī maslahat*, is disregarded so as not to neglect the *kullī maslahat*, and *qiyās* between joint crime and individual crime is not possible. As noted earlier, the *djuz'ī maslahat* mentioned by al-Juwaynī corresponds to the concept of "complementary *maslahat*", which is referred to as *tatimma/takmilah/mutammimah/ mukemmilah*. al-Juwaynī stresses that the logic of retaliation is quite different from that of compensation for lost goods. Accordingly, the rationale for compensating for lost goods is to supply the properties in kind. The logic of *qisās* is to warn offenders/criminals and to avenge the owners of *qisās*.<sup>55</sup> This difference indicates that the principle of equivalence/balance in *qisās* is not as essential as it is in the compensation of properties.<sup>56</sup>

al-Juwaynī's point could be summarized as follows based on Abyari (d. 616/1219):<sup>57</sup> "It is obligatory to cancel all *djuz'ī maslahats* that lead to the negligence of the *kullī maslahats* when considered." Potential cases of conflict would mean the neglect of the *kullī maslahats* and the cancellation of the *djuz'ī maslahats*. Therefore, it is better to cancel only *djuz'ī maslahat* than to cancel both.<sup>58</sup> Below is one of the examples that Abyari cited for this: "The preservation of life" is a *kullī maslahat*, while "getting rid of impurity" is a *djuz'ī* one. In the case of necessity, when protecting life depends on taking a *najis* substance, it can be taken because, in such a case, to rely on the *djuz'ī maslahat* of "purification of *najasa*" will lead to neglecting the *kullī maslahat* of "protection of life".<sup>59</sup>

## 2.2. Hadji Maslahat: The Case of Idjarah

According to al-Juwaynī, *dharurat* is valid for each person, while *hadjat* is valid for the universal. In this respect, the *hadjat* of the universal resembles that of the individual.<sup>60</sup> In fact, failure to meet the *hadjat* of the universal may lead to greater *mafsadahs* than the failure to fulfill the individual's *dharurat*.<sup>61</sup>

<sup>52</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/80.

<sup>53</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/81; al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/518.

<sup>54</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/81.

<sup>55</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/81.

<sup>56</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/519.

<sup>57</sup> The phrase he uses is as follows: إن كل تكملة أفضى اعتبارها إلى رفض أصلها وجب اطراجها: See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/516.

<sup>58</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/516.

<sup>59</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/516-517. Also see al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2/342-343. It is seen that Shatibi quoted Abyari's words and examples above without citing his name.

<sup>60</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79, 82.

<sup>61</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79; al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/506.

Al-Juwaynī states that most usūl scholars avoid the comparison of two essentials based on hadji maslahat (*kullī qiyās*) and that there is no disagreement about the operability of *qiyās* (*djuz'ī qiyās*) among the subsidiary issues in an essential based on hadji maslahat.<sup>62</sup>

al-Juwaynī cites the contract of idjarah as an example of hadji maslahat.<sup>63</sup> He claims that the *djuz'ī* maslahat in the form of "exchange of existing equivalents", which is a rule in "muawaza" contracts such as swapping', is not in effect in commerce.<sup>64</sup> Operationalizing this maslahat in idjara causes the contract to lose its special structure and leads to its cancellation, as a consequence.<sup>65</sup> Maslahat, which goes well with the nature of the idjarah contract, is "replacement of the existing equivalent with the non-existing one";<sup>66</sup> that is, the sale of what does not exist.<sup>67</sup>

Contrary to al-Juwaynī, Abyari finds it more accurate to consider idjara as one of the essential maslahat like swap.<sup>68</sup> In al-Juwaynī's swapping example, what is meant by reciprocal exchange of goods is not the "ayn" of the goods, but the benefit obtained from the goods; all of the sharīa dispositions in the property of "ayn" (*milku'l-'ayn*) are interest-driven; their emphasis on the fact that the rights of interest are also considered as a kind of property<sup>69</sup> points out that necessity and public needs are basically close to each other. According to the thirty-second article of al-Majalla, public needs are reduced to the level of necessity.<sup>70</sup> Thus, there are some usūl scholars who consider swap as one of the maslahats, such as idjarah.<sup>71</sup>

al-Juwaynī reports that Imam Shafī'ī finds the state of muhayyar (*being able to select*)<sup>72</sup> and maturity contrary to the rule of "correspondence" (*qiyās*), which is valid in "mutual" contracts such as swap.<sup>73</sup> According to the rule of "reciprocity," the property right changes hands; in other words, the property of one of the two parties that make the contract is no longer his property (on of the parties); thus, another property comes into his possession.<sup>74</sup> Therefore, the payment must be in advance (*hulul*) and the contract must be binding (*luzum*). However, it is possible to choose one of the options of postponing the time of price in maturity, and to select one of the options of endorsing and canceling of the contract in being able to select.<sup>75</sup>

<sup>62</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/82.

<sup>63</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79, 82.

<sup>64</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/82.

<sup>65</sup> For similar expressions by Ebyārī, see al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/526-527.

<sup>66</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/82.

<sup>67</sup> al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/527.

<sup>68</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/504-505.

<sup>69</sup> see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/82.

<sup>70</sup> The thirty-second rule in al-Majalla is as follows: "Whether the need is public or private, it is it is considered as necessity." See Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: Tibyan, 2015), 98. al-Raysūnī stresses that al-Juwaynī may have been the first scholar to introduce this qā'ida. See al-Raysūnī, "Imām al-fiqr al-maqāšidi", 975.

<sup>71</sup> As an example, see al-Shinqīṭī, *al-Waṣf al-munāsib*, 201.

<sup>72</sup> Being muhayyar means that "one or both parties have the right to choose either of the options of approving or terminating the contract, particularly in a contract of sale, based on an agreement or a religious reason; therefore, the contract ceases to be binding for the relevant party." H. Yunus Apaydın, "Muhayyerlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2006), 31/25-26.

<sup>73</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/83.

<sup>74</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/83.

<sup>75</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/83.

Maturity enables the customer to acquire the property/price at the end of a certain period of time, while the ability to select enables the customer eliminate the risk of damage (*tarawwi*) by considering the properties/goods that is sold.<sup>76</sup> Due to their mitigating (*fusha/tahfifat*) functions, Imam Shafī'ī considers both legal acts as types of rukhsat. On the other hand, al-Juwaynī opposes the considering the time and the ability to select as rukhsat. He thinks that the qualities of "prepaying" and "bindingness" constitute the aspect of djuz'ī maslahat in swapping.<sup>77</sup> The fact that maturity is not "in advance" and the ability to select is not "binding" means that the legal action is devoid of kullī/djuz'ī maslahat. In this respect, maturity and the ability to select have the characteristics of swapping and stipulating them as conditions does not harm the dharuri and hadji maslahat.<sup>78</sup> In this context, al-Juwaynī argues that the fundamental characteristic of the contracts is "mutual consent". According to him if the details of the sharīa are lost and the bearers of the sharīa are exhausted and only the usūl al-sharī'ah remains, it is necessary to accept all acts of consent-based swapping as valid.<sup>79</sup> This is because in the hypothetical case in question, it is not possible to be mentally aware of the details of the maslahat.<sup>80</sup>

### 2.3. Tahsini Maslahats: The Case of Tahārat al-Hadas and Izalat al-Najasa

According to al-Juwaynī, these are maslahats which aim to make life beautiful and help people not only develop humane behavior but also gain moral values.<sup>81</sup> al-Juwaynī called such interests as makruma/makarim/makarim al-ahlaq/mahasin,<sup>82</sup> while the scholars after him called them tahsiniyyat/tahsinat/tazyinat.<sup>83</sup> It is difficult to keep such meanings in use across time and to take note of what is required by maslahat. For this reason, sharīa imposed some rituals (*wazāif*) for realizing what is intended.<sup>84</sup> Thus, on the one hand, it becomes possible to get rid of the difficulty and suffering of always being in touch with these purposes, which were intended to be obtained as much as possible. On the other hand, the opportunity to be blessed with these purposes is seized.<sup>85</sup> Likewise, human instinct tends to have a reactionary/reflexive property that supports these meanings.<sup>86</sup>

The first example mentioned by al-Juwaynī, regarding this category is tahārat al-hadas/wudū. Accordingly, cleanliness (*nazafah*) is a kullī meaning that is strongly encouraged in the doctrine.<sup>87</sup> However, it is rather challenging for people to stay clean all the time. On the other hand, sharīa made a ritual of tahārat

<sup>76</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/83.

<sup>77</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/83-84; al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/538. The existence of equivalence (*kafa'ah*) in marriage can also be cited as an example of the complementary hadji maslahat. See al-Shinqīṭī, *al-Waṣf al-munāsib*, 202.

<sup>78</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/84.

<sup>79</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/84.

<sup>80</sup> He notes that he discusses these issues in his work titled *Ghiyath*. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/84.

<sup>81</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79, 84.

<sup>82</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79, 80, 84, 85, 92, 93.

<sup>83</sup> For instance, see al-Ghazālī, *al-Mustasfā*, 1/416, 418-419; al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt*, 2/340, 344-345, 349, 350, 3/6. Also see Azhar, *Maqāṣid al-sharī'a 'inda Imām al-Ḥaramayn*, 244.

<sup>84</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/84-85.

<sup>85</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/85.

<sup>86</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/80, 84-85.

<sup>87</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/79.

al-hadas/wudū wādʿib at certain times. This wādʿib ritual bears a sign that could help realize the purpose and meaning of cleaning.<sup>88</sup> Instinctive reactions that are apparent as "not being covered in dust/soil" and "not getting dirty" are influential, not only in reinforcing the impression that it is "cleanliness" that is meant by tahārat al-hadas/wudū but also in reducing the strength of the religious emphasis on this impression.<sup>89</sup>

al-Juwaynī states that the meaning of ṭahārat al-hadas is reasonable according to some later Shafīʿī jurists, while most scholars think that it is not reasonable.<sup>90</sup> al-Juwaynī does not deny the reasonable aspect of ṭahārat al-hadas.<sup>91</sup> However, it is understood that he is close to the perspective that the meaning of ṭahārat al-hadas is "taabbudī" in general and that he opposes the effort to highlight its rational dimensions.<sup>92</sup>

Some later Shafīʿī jurists note, regarding the mentality of ṭahārat al-hadas, that people take great care not to get dirty. However, the most exposed and polluted bodily parts of a person while working are his face, two hands up to the elbow, and two feet up to the knuckle bone. For this reason, humans are ordered to wash these organs in certain situations and at certain times.<sup>93</sup> This explanation implies that the head is usually covered with a turban and it is rare for the front parts of the head to be exposed. For this reason, the wiping of the head is considered sufficient.<sup>94</sup> al-Juwaynī thinks that this explanation of the rationality of ṭahārat al-hadas is "a perspective readily adopted by those who do not examine the essence of the issue but are content with the apparent side".<sup>95</sup>

al-Juwaynī mentions some objections that give the impression that they harm the sanity of ṭahārat al-hadas. Arguing that ṭahārat al-hadas is reasonable, usūl scholars provided responses to the objections in question. It is seen that al-Juwaynī was not very pleased with these answers and considered them as "unacceptable".<sup>96</sup>

<sup>88</sup> See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/84-85; al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/506-507.

<sup>89</sup> See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/84-85.

<sup>90</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/74. Imam Malik, Imam Shafīʿī and Ahmad b. Hanbal considers wudū as worship (ibadat-al mahza) with an unreasonable meaning like tayammum and states that intention is a must in such worship. Abū Hanifah, on the other hand, sees wudū as a form of worship with a reasonable meaning, such as izalat al-najasah and stresses that intention is not necessary in such worship. For more information, see Mayyāda, *al-Taʿlīl bi al-shabah*, 357-359.

<sup>91</sup> For instance, he has the following to say about the reasonable aspect of wudū: "The wise [people] hardly deny the [existence of] the meaning of cleanliness in wudū." al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/84.

<sup>92</sup> It is reported that al-Baqillani also thought that the mental aspects of rafʿ al-hadas were dominant. See al-Ghazālī, *al-Mankhūl*, 251.

<sup>93</sup> See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/74.

<sup>94</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/74. The explanations attributed to Shafīʿī jurists regarding the rationality of ṭahārat al-hadas in *al-Burḥān* bear a striking resemblance to the those quoted from Baqillani in *al-Mankhūl*. For a comparative overview, see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/74-76; al-Ghazālī, *al-Mankhūl*, 251. On the other hand, according to the jurists who think that the meaning of ṭahārat al-hadas is reasonable, "...Allah does not want to impose any hardship on you, but wants to make you pure, and to bestow upon you the full measure of His blessings, so that you might have cause to be grateful." This verse (al-Māida 5/6) indicates that the meaning of wudū is "to be purified" and "not to be contaminated". See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/74.

<sup>95</sup> See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/74.

<sup>96</sup> Some of these objections and corresponding responses are as follows: Objection: The meaning of tayammum contradicts that of wudū as there is an unreasonable meaning such as dusting the face (taḡbīrūʿil-wach) in tayammum. Response: A meaning found in wudū does not need to be found in tayammum. Furthermore, the fact that the meaning of tayammum is not reasonable hardly makes the meaning of wudū unreasonable. On the other hand, people often undertake expeditions, on which water is often

Contrary to the above approaches, Abyari, who wrote a commentary to al-Burhan, apparently exhibited a more moderate attitude on the subject. According to him, the meaning of wudū is rational in terms of “the meaning of the word”, “implication of ta’lil” and “the ruling of the custom”;<sup>97</sup> on the other hand, it is taabbudi in terms of the fact that the wudū’s being wādjib is related to the occurrence of hadas, that the person who becomes dirty/dusted does not need to perform wudū, that the intention is necessary, and that tayammum is considered as the equivalent to it.<sup>98</sup>

The second example that al-Juwaynī cites regarding this category is izalat al-najasa/izalat al-hubs. According to him, the purpose and meaning of izalat al-najasa is clearer than that of tahārat al-hadas<sup>99</sup> because the attitude toward impurity are more negative than the attitude towards dust or soil.<sup>100</sup> For example, in taharet al-hadas, as noted earlier, there are many provisions in which “taabbudi” characteristics are dominant, such as to be able to take tayammum with soil or breaking of wudū by touching the genitals or a woman.<sup>101</sup> In izalat al-najasa, two provisions that are thought to be “taabbudi” stand out. First, only water was considered as a means of cleaning; the second is that izalat al-najasa was made wādjib only in prayers, not in other acts of worship.<sup>102</sup> Al-Juwaynī states that Hanafī scholars, who argue that the meaning of izalat al-najasa is rational, have difficulty in responding to such taabbudi provisions.<sup>103</sup>

There are two perspectives regarding the thought that the meaning of using water as a cleaning tool is not taabbudi. According to the first perspective attributed to Abu Hanifa and Hanafī jurists, the purpose

---

scarce. Failure to resort to an alternative in such cases could lead to an impermissible practice such as praying without wudū, which causes a person to deviate from the purposes and procedures of the divine responsibility and act arbitrarily. The purpose (gharad) of tayammum is to maintain the habit of performing wudū. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/75. Objection: The prayer performed by a person who is covered in dust or mud after doing wudū is valid. If the rationale for wudū were “cleaning”, dusting body with earth or covering it with mud would break wudū. If wudū were wādjib, due to the risk of being dusted and contaminated, it would be wādjib in the first place in cases where dusting/contamination actually took place. Response: After the originals are arranged based on qā’idas, no attention is paid to the details. The reason why making swap, for example, permissible is the need for the mutual exchange of properties. Despite this qā’ida, an act of swap done by ‘replacing something that is needed for something that is not needed’ is valid. Moreover, there are some instinctive reactions that prevent such an act of swap. It is a rare, therefore, an unnoticed detail to contaminate oneself like this. Human nature barely tolerates such an act. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/75-76.

<sup>97</sup> The word wudū is derived from “wadaat”, which means cleanliness. The implication of “ta’lil” is that the verse “...But He wants to make you clean...” (al-Maida 5/6) indicates that wudū is made wādjib for “cleanliness”. The “ruling based on custom” is that a wise person does not deny the meaning of “cleanliness” in wudū and knows that the habit of making wudū leads to good morals. See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/492-494.

<sup>98</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/492-494.

<sup>99</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/77, 85.

<sup>100</sup> According to him, it is the strong reaction against impurity that lies behind why it is forbidden to wear the skin of dogs and pigs, why Shafi’ī’s stress that it is prohibited to become impure for no reason and why other jurists adopt this view. Similarly, it is the reason why in many parts of Shafi’ī’s work, the judgment that the skin of an unclean animal (mayta) is harām unless it is tanned. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/85.

<sup>101</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/549. According to Cüveynî, the same reason lies at the heart of Shafi’ī’s seeing the intention in tahārat al-hadas as wādjib, unlike in izalat al-najasa. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/85. According to some jurists, intention is obligatory both in izalat al-najasa and tahārat al-hadas, while for some others, it is not obligatory in neither of them. See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/492.

<sup>102</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/76-77. For more information on the issue, see al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/544-546.

<sup>103</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/76.



of izalat al-najasa is to scrape the najasa "itself" and to eradicate its traces. This purpose could be achieved using all "clean" liquids that could scrape and remove najasa.<sup>104</sup> According to the second perspective, seeing water as a means of cleaning is due to its essential properties<sup>105</sup> and its homogeneous structure.<sup>106</sup> In the same way, it is stated that izalat al-najasa's being wād'jib not specific to prayer is not taabbudi; conversely, it is based on some reasonable meanings.<sup>107</sup> However, al-Juwaynī finds these statements baseless.<sup>108</sup>

al-Juwaynī thinks that kullī qiyās (the comparison of two essentials to each other) is not possible in tahsini maslahat because the meanings of these maslahats are based on some unseen purposes, and these can only be properly known by the sharia.<sup>109</sup> According to Abyari, the reason why kullī qiyās is not possible in tahsini maslahat is that all kullī qā'idas are determined and enacted in the doctrine. At this stage, there is no need for establishing any kullī qā'idas.<sup>110</sup> According to him, the verse "...Today I have perfected your faith for you, completed my favour upon you, and chosen Islam as your way..."<sup>111</sup> confirms this.<sup>112</sup>

In the same way, al-Juwaynī thinks that in general, djuz'ī qiyās (the comparison of the two parts of an essential) is not possible in tahsini maslahat, either.<sup>113</sup> For example, according to him, the impact of touching a woman on wudū cannot be compared to substances that come out of the urinary and fecal tracts. This is because there is neither a spiritual (*qiyās al-mana*) nor a comparative (*qiyās al-shabah*) illa/link that could combine touching a woman and the substances that come out of the urinary and fecal tracts.<sup>114</sup> However, al-Juwaynī, who favors djuz'ī qiyās al-shabah, appreciates the fact that Hanafī jurists compare the impurity that does not come out of the urinary and fecal tracts, and the impurity that do come out of the urinary and fecal tracts, in terms of fiqh understanding. However, as a result of further research, al-Juwaynī draws the conclusion that what causes the lack of wudū is not "najasa" itself and approaches the Hanafī scholars' comparison mentioned above in caution.<sup>115</sup> This is because, according to al-Juwaynī, Shafī'ī scholars may raise the following objections to the comparison: The fact that the existence of najasa coming out of the urinary and fecal tracts requires wudū is not due to the najasa itself because the first thing to do about najasa is to remove it from its place of origin. The use of water to wash the body parts for wudū that are hardly impure, in contrast to the fact that najasa comes out of certain places in the body, indicates that it is not najasa that

<sup>104</sup> See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/74; al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/545. Abyari claims that other liquids cannot replace water, based on the hadīth "... scrape it, rub it, then wash it with water...". See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/482. For the related hadīth, see Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Ishāq al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*. Ed. Muḥammad Muḥy al-dīn 'Abd al-Ḥamīd (Bairut: al-Maktaba al-'Aşriyya), "eṭ-Ṭahāra(t)", 132 (No. 362).

<sup>105</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/77.

<sup>106</sup> al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/546.

<sup>107</sup> For detailed information about these meanings, see al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/546-547.

<sup>108</sup> See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/76-77.

<sup>109</sup> See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/85-86.

<sup>110</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/551-552.

<sup>111</sup> al-Maida 5/3.

<sup>112</sup> al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/552.

<sup>113</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/87.

<sup>114</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/87.

<sup>115</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/88.

requires wudū.<sup>116</sup> According to al-Juwaynī, the emergence of najasa from the aforementioned vents shows that the wudū is no longer valid.<sup>117</sup> In addition to this, according to him, the najasa, which cause one to perform the wudū, must be in the form of substances repeatedly and naturally produced. Therefore, rare and non-repeating substances, such as blood flowing from the nose, do not lead to the breaking the wudū'.<sup>118</sup>

al-Juwaynī finds it valid that Imam Shafī'ī compares the usual najis coming out of a hole opened in the body when the normal path is closed to usual najis that comes out of a usual hole in the body. He notes that the usual najis coming out of the hole also invalidates wudū (wudū) and adds that it is a case of djuz'ī qiyās al-shabah. This is because in the case mentioned above, urine and feces (*fadalat*) come out the holes in the body, just as in the usual way, naturally and repetitively.<sup>119</sup>

#### 2.4. Tahsini Malahats: The Example of the Contract of Kitabat

“The contract of kitabat (*mukataba*) refers to the agreement between a slave and his/her master to ensure the freedom of the slave in return for a price.”<sup>120</sup> The contract of kitabat encourages the slave owner to free the slave, and this constitutes the appropriate meaning (*al-gharad al-mukhīl*) aspect of the contract.<sup>121</sup>

al-Juwaynī states that the contract of kitabat violates the rule (*qiyās/qā'ida*), which is valid in "mu'āwada" contracts, which state that "the master cannot do business with the slave and cannot exchange the goods under his ownership".<sup>122</sup> This is because, according to the contract of kitabat, the master makes an agreement with his/her slave in return for a slave-earned property, which already belongs to the slave owner himself.<sup>123</sup> According to al-Juwaynī, who divided tahsini maslahats into two categories, the contract of kitabat become a lower-level tahsini maslahat than tahārat al-hadas because of the aforementioned anomaly.<sup>124</sup> This approach probably forms the basis of al-Juwaynī's addressing the contract of kitabat in the second category of the maslahat and as a separate category of the maqāsid. Considering this categorization, usūl scholars such as Zarkashī divided tahsini meaning into two categories as “appropriate although being against the rules” and “appropriate and not against the rules”.<sup>125</sup> However, al-Juwaynī cannot help stressing an objection to the prioritization of the contract of kitabat.<sup>126</sup> According to this objection by Abyari, tahārat

<sup>116</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/87. İz b. Abd al-Salam cites washing the body parts intended for the wudū rather than washing the part not contaminated by najasa as an example of taabbudi provisions. See Ibn 'Abd al-salām, *Qawā'id al-aḥkām*, 2/175.

<sup>117</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/87.

<sup>118</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/87.

<sup>119</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/88.

<sup>120</sup> Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2006), 31/531.

<sup>121</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/88.

<sup>122</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/88. The contract of kitabat is an agreement with such characteristics as muawaza and ta'liq (making the provision of freeing a slave conditional on providing an equivalent). The anomaly mentioned above is at work when the contract of kitabat is perceived as an absolute agreement. Otherwise, the said illegality is no longer valid. See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/510-511, 566. al-Juwaynī is also aware the kitabat includes components that bear the qualities of ta'liq. See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/91-92.

<sup>123</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/80.

<sup>124</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/80, 88. See also al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/508.

<sup>125</sup> For more information on the issue, see al-Zarkashī, *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 4/191-192.

<sup>126</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/88.

al-hadas also goes outside the rule "wājib cannot be made a means/reason for mandub," which is valid for the relationship of "asbab-musabbabat"<sup>127</sup> This is because cleanliness is mandub, while tahārat al-hadas, which is made a means/reason for this mandub, is wājib itself. Contrary to what happens in tahārat al-hadas, there is a case in which mandub is used as a means/cause for mandub in the contract of kitabat<sup>128</sup> because not only "freeing a slave" is mandub but also the contract of kitabat that is made the means/reason for this act is mandub. In this respect, the contract is not illegal.

al-Juwaynī stresses that, through qiyās, Imam Malik and a group of Salafist concluded that the contract of kitabat is also obligatory by comparing it to tahārat al-hadas.<sup>129</sup> In contrast to this approach, al-Juwaynī remain distant from the qiyās/tasbih of the contract of kitabat because he claims that tahsini maslahat, as emphasized earlier, is not applicable to general comparison.<sup>130</sup> According most scholars, including Imam Shafi'ī, the contract of kitabat is not wājib.<sup>131</sup>

## 2.5. Essentials Related to Bodily Worship

al-Juwaynī claims that djuz'ī meanings that are detailed cannot be found in the essentials (aṣls) related to bodily worship and these meanings can hardly be understood.<sup>132</sup> Only some overall meanings can be deduced.<sup>133</sup> According to him, these kullī meanings can be described as "continuing the rituals that lead to goodness", "attracting hearts with the dhikr of Allah", "curbing worldly desires" and "getting prepared for the uqba".<sup>134</sup> For example, the verse "*Prayer restrains [man] from loathsome deeds and from all that runs counter*

<sup>127</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/509-510, 566-567.

<sup>128</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/567.

<sup>129</sup> For more information on the issue, see al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/88-89. According to al-Juwaynī, one of the proofs of Malik's considering the contract of kitabat as fard is the following excerpt from the Qur'ān "...Those your right hand owns who seek their freedom, make a contract with them accordingly if you know some good in them, and give them from the wealth of Allah that He has given you" (Surah An-Nur 24/33). See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/88. As understood from this evidence, كَاتِبْتَهُمْ is in the imperative mood, and based on the principle that an order involves requirement, the contract of kitabat should be wājib. On the other hand, Abyari, a member of the Mālikī school, notes that he never adopted the perspective of Imam Malik that the kitabat is wājib. For his critical approach, see al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/567-570. On the other hand, according to Ikrima al-Barbarī, 'Aṭā' b. Abī Rabāḥ, Masrūq Ibn al-Ajda and Amr b. Dīnār, the mujtahids of the "tābi'īn era", it is fard for a slave owner to draw up an agreement with his slave who wants to gain his freedom by paying the price." Atar, "Mūkatebe", 31/532.

<sup>130</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/89.

<sup>131</sup> "According to the Hanafī, Mālikī, Shafi'ī and Hanbalī madhhabs, it is mandub for a person to accept his reliable and able-bodied slave's offer for an agreement." Atar, "Mūkatebe", 31/532. In addition, based on Allah's order "Give them of the wealth which Allah has given you" as mentioned in the verse above, Shafi'ī thinks that it is obligatory to help the slave financially. See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/88-89. "According to the Hanafīs and Mālikīs, it is mandub for the master to facilitate the process and to reduce some of the price of the contract of kitabat that has to be paid; he and the Muslim community have to help the slave financially. According to the jurists of Hanbalī madhhab, it is fard for the slave owner to return the one-fourth of money he received to the slave, and according to the Shafi'īs, it is again fard for the slave owner to provide financial assistance to him." Similarly, "the Zahirites and reportedly to Ahmad b. Hanbal consider it fard to give some financial aid to the slave." See Atar, "Mūkatebe", 31/532.

<sup>132</sup> See al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/93; al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/597.

<sup>133</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/93.

<sup>134</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/93.

to reason<sup>135</sup> point to these kullī meanings.<sup>136</sup> In this regard, al-Juwaynī mentions another kullī meaning that represents the psychological dimension of the work. This meaning implies that a person remains far from being in a state of “calmness”. Driving forces keep humans in the mode of “movement”. If these forces are left unattended, they head for “shahawāt,” whereas if taken under control, they turn to “worshipping”. In this respect, worship helps restrain the driving forces.<sup>137</sup>

According to al-Juwaynī, it is not permissible to compare an essential hukm related to bodily worship with another because the meanings of the essential hukms related to bodily worship are not definite; therefore, an usūl scholar who makes comparisons and draws judgments fails to have a comprehensive knowledge of them.<sup>138</sup> These meanings which bear the feature of “unseen secret” can only be properly known by Allah.<sup>139</sup>

According to al-Juwaynī, the comparison of the parts of an essence related to bodily worship is permissible provided that an appropriate meaning (*ma'ani fiqh*) is present.<sup>140</sup> To exemplify this kind of qiyās, he cites the comparison of kadha fasting with fard fasting, with respect to “the requirement of intending at night. In this qiyās, illa (*djami'*) is the meaning to which the concept and nature of “intention” corresponds. In the light of al-Juwaynī's explanations, the meaning in question can be conveyed as follows: “Acts of worship express affinity thanks to “intention”. Intention refers to a present “intent” or a future “purpose”. It is impossible to adapt “intention” or “purpose” to a practice/ritual related to the past tense. Kadha fasting is a form of worship that is ordered to be performed like a fard fast, and in this respect, it is necessary to make an intention for the kadha fast at night, just like the fard one.”<sup>141</sup> In contrast to this approach, Abyari sees the permissibility of a partial/detailed comparison as an indicator of a paradoxical case, despite the lack of understanding of the partial/detailed meanings of the essentials related to bodily worship.<sup>142</sup>

al-Juwaynī states that qiyās is not permissible in bodily worship which come from from sharia (*rasm al-sharīa*) but have no reasonable meaning, just like the fact that the ruku is one, while the prostration is two in number, and that the takbir at the beginning of the prayer and the salam at the end of it (taslim) are obvious.<sup>143</sup> On the other hand, Hanafī scholars think that the meaning of takbir in tahrīm and the salam at the end is reasonable and that the relevant provisions are not taabbudi.<sup>144</sup> For example, according to them, takbir is a kind of exaltation, and all dhikrs expressing exaltation can be compared to takbir.<sup>145</sup> According to al-Juwaynī, the essential hukm that is not rational is dhikr's being wādhib at the beginning of prayer. He thinks that the Hanafī's perspective that takbir means exaltation, so its meaning's being rational relates to

<sup>135</sup> al-Ankabūt 29/45.

<sup>136</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/93.

<sup>137</sup> See al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/93.

<sup>138</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/93.

<sup>139</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/93.

<sup>140</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/93.

<sup>141</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/93.

<sup>142</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/610.

<sup>143</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/93.

<sup>144</sup> For more information, see Abū al-Manāqep Shihāb al-dīn Maḥmūd ibn Aḥmad al-Zanjānī, *Takhrīj al-furū' 'alā al-uṣūl*. Ed. Muḥammad Adīb al-Sāleḥ (Riyadh: Maktaba al-Ubayqān, 2006), 49-51.

<sup>145</sup> For more information, see al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/93-94.

the philological analysis of takbir and is beyond the scope of the discussion, therefore.<sup>146</sup> However, it is possible that Hanafī scholars may have found a reason for dhikr at the beginning of the prayer by referring to the customary metaphor that a person performing prayer is in the position of the one who is standing before a king, showing humility towards him, along with praising and glorifying him with words.<sup>147</sup>

According to al-Juwaynī, Imam Shafi'ī thinks that some sharīa benefits (*gharad*) are effective and valid in the chanting of takbir. Based on what al-Juwaynī reported, we can summarize Shafi'ī's related thoughts follows: "There is a purpose (*gharad*) intended by the sharīa, the Companions and the later sharīa scholars in chanting takbir. The successors adopted the takbir from the predecessors, and people kept chanting it verbally and practically for centuries. That is, assuming that prayer is finished with a dhikr other than takbir would be considered munkar and nonsensical talk. In such a case, to assume that the tahsis of takbir has no effect and that it is an accidental dhikr means being unaware of the maqāsid al-sharī'ah. If dhikr other than takbir functioned as takbir, for the Shari to mention the takbir<sup>148</sup> would be as useless as the question "Is it harām for a junub person to recite Surah al-Imran?" although the same provision is valid in other suras.<sup>149</sup> As Abyari states, the truth is that no usūl scholar denies the existence of some sharīa purposes in the tahsis of takbir.<sup>150</sup> Here, the subject of discussion seems to be knotted in the tahsis-qiyās relationship. According to al-Juwaynī, the aforementioned tahsis disables the qiyās mechanism and impairs the act of comparing a dhikr other than takbir to takbir itself.<sup>151</sup> On the other hand, Abyari, unlike al-Juwaynī, states that qiyās is compatible with tahsis.<sup>152</sup>

According to Mālikī scholars, and particularly the Hanafī scholars,<sup>153</sup> salam at the end of prayer is a dhikr against prayer, so all dhikrs and actions that are against prayer can be compared to the salam.<sup>154</sup> However, al-Juwaynī claims that this approach could lead to a scandalous result, so to speak, like intentionally comparing breaking one's wudū' to salam at the end of prayer in order to end it, and he bitterly accuses the scholars holding this view in his following words:

A person who makes the mistake of comparing a dhikr other than takbir to takbir admits ugliness that can hardly be accepted by a person in whose heart religion is deeply rooted. This resembles the substitution of amd al-hadas (intentionally breaking one's wudū') for the salam, due to being opposed to prayer. A person who considers it permissible to compare amd al-hadas and the end-of-prayer salam that the sharīa made permissible is either a stubborn person who does not reveal what is his inside, or someone whose foresight is blunted by Almighty Allah.<sup>155</sup>

<sup>146</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/94.

<sup>147</sup> al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/612-613.

<sup>148</sup> For examples of hadīths about chanting takbir, see Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*. Ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāser b. al-Nāser (Dār Tawq al-Najāt, 1422/2001), "el-Ezān", 84, 85.

<sup>149</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2. 94.

<sup>150</sup> See al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/614-615.

<sup>151</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/94.

<sup>152</sup> al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/617.

<sup>153</sup> al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/618.

<sup>154</sup> al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/612.

<sup>155</sup> al-Juwaynī, *al-Burhān*, 2/94-95.

Abyari strongly rejects the above criticisms of al-Juwaynī against Mālikīs and Hanafī scholars. According to him, as mentioned in *Sunan Abī Dāwūd*, "A person whose wudū is broken after sitting enough to accomplish the tashahhud, the prayer is completed." The hadīth above<sup>156</sup> renders al-Juwaynī's accusations unjustified and in vain.<sup>157</sup>

As understood from al-Juwaynī, the difference between the essentials related to bodily worship and the tahsini essentials, in terms of maqāsid al-sharī'ah, is as follows: "The purpose (*maqṣūd, gharad*) is not definite in the essentials related to bodily worship. Only some global meanings can be understood. On the other hand, the existence of the purpose in tahsini essentials is the commonly accepted perspective."<sup>158</sup>

### Conclusion

Being one of the leading scholars of idjtihād, Imam al-Haramayn al-Juwaynī attaches importance to meaning, takes into account the maslahat and purposes and tries to offer interpretations that accord with the spirit of the law.

al-Juwaynī elaborates on the concepts such as maslahat, hikmat, gharad, qā'ida, purpose and usūl al-sharī'ah, which form the framework of the science of maqāsid, with respect to the concept of appropriate meaning. He draws attention to the relationship between these concepts. His views constitute a significant milestone in the formation and development of the theory on these issues. However, even though an intense terming process is evident, it is seen that the way in which the related concepts are addressed is unsystematic, and their boundaries and corresponding meanings are not clear.

Aiming to develop a controlled understanding of maslahat, al-Juwaynī developed a three-stage hierarchical process for ta'līl. The first stage of the process is appropriate meaning. According to him, the possibility of ta'līl depends on its existence. Appropriate meaning is the main tool that ensures ta'līl and tadiyah, not only in istidlāl but also in qiyās. He notes that not every appropriate meaning has the competence/capacity to be maslahat; in order for a meaning to be appropriate, it must possess the characteristics of maslahat. The second stage of the process suggested by al-Juwaynī is maslahat. According to him, not every public interest is valid as there might be baseless and open-ended interests. In order for it to be valid, the maslahat must not run counter to usūl al-sharī'ah and not contradict it. The final stage of the process is usūl al-sharī'ah (*maqāsid al-sharī'ah*). According to the process introduced by al-Juwaynī, appropriate meaning is based on maslahat, and maslahat itself is based on usūl al-sharī'ah (*maqāsid al-sharī'ah*). In short, meaning must concord well with usūl al-sharī'ah (*maqāsid al-sharī'ah*). Maqāsid functions like a control mechanism that checks the validity and enforcement of the meaning and maslahat.

<sup>156</sup> For a related hadīth and some disagreements on the issue, see Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn Sawra al-Tirmizhī, *Sunan al-Tirmizhī*. Ed. Aḥmad Shakir, Muḥammad Fuād 'Abd al-Bāqī, Ibrāhīm 'Awd (Egypt: Matba'a Mustafā al-Bābī, 1397/1977), "Ebvābü'ş-şalâ(t)", 300 (No: 408). For the hadīth, see also Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, "eş-Şalât", 71 (No: 617).

<sup>157</sup> Abyari describes al-Juwaynī's words as "being daring against Allah and scholars" and prays that Allah will hopefully forgive him and save him from the right holders on the Day of Judgment. For his critique of al-Juwaynī, see al-Abyārī, *al-Taḥqīq*, 3/618-619.

<sup>158</sup> al-Juwaynī, *al-Burḥān*, 2/93.

al-Juwaynī elaborates on his views on the content, categories, and characteristics of maqāsid under the title of qiyas, with reference to the concepts of appropriate meaning, maslahat, hikmat, gharad, qā'ida, purpose and usūl al-sharī'ah. This shows the place of maqāsid in usūl methodology and provides information about the relationship between qiyās and maqāsid. As noted earlier, he thinks that just as the meaning in qiyās must accord with the maqāsid (*munasaba*), the meaning in ta'līl in istidlāl should be close to the maqāsid (*taqrib*), following Imam Shafi'ī. Thanks to the condition of conformity/closeness to maqāsid, al-Juwaynī wanted to develop a standardized understanding of maslahat and to contribute to the order/stability of the law, by eliminating the possibility of producing uncontrolled and disproportionate maslahat.

al-Juwaynī is the first usūl scholar to categorize maqāsid into dharuriyyat, hadjiyyat, tahsiniyyat and bodily worship. He also divides tahsiniyyat into two categories depending on whether maslahat conforms to the rule or violates it: "maslahat in accordance with the rules" and "maslahat that are against the rules". As a result, he addresses maqāsid under five categories. al-Juwaynī is one of the leading scholars who make references to most of the five kullī/essential facts (religion, life, mind, lineage, property) and shape the thoughts accordingly. He also referred to djuz'ī maslahat (*djuz'ī istislah*), which he thinks are subjective and could only be appreciated through the sharī'a. It is clear from the examples he cited and the way he discussed the issue that these concepts correspond to the type of maslahat systematized by later scholars with the names takmilah/tatimma/muhkammilah/mutammima. He was also the first scholar to use the term "istislah", meaning maslahat, just as he introduced the term maqāsid al-sharī'ah.

In each of the maqāsid categories, al-Juwaynī also considered the issue of whether it is permissible to qiyās two essentials to each other (*kullī qiyās*) and to qiyās two parts of an essential (*djuz'ī qiyās*). He thinks that kullī qiyās is permissible only in essential maslahat; he is doubtful about such qiyās in hadji maslahat. According to him, since the taabbudi features are dominant, kullī qiyās is not permissible in tahsini maslahats and especially in the essentials related to bodily worship. al-Juwaynī states that there is no dispute about the fact that the comparison of two parts of an essential is necessary and permissible for hadji maslahats. According to him, djuz'ī qiyās which is valid in dharuri maslahat is epistemologically at the highest level of qiyās. He thinks that, in principle, djuz'ī qiyās is not valid in the essentials based on tahsini maslahat and in the essentials related to bodily worship. However, when it sounds appropriate, it is possible to see this type of qiyās in both categories.

With his original approaches and interpretations, apparent in his works *al-Burhān* and *Ghiyath al-Umam*, al-Juwaynī introduced major innovations and made major contributions to the thought of maqāsid. It is seen that his views on maqāsid, as well as many of his disorganized ideas and scholarly considerations, were coherently presented by his student al-Ghazālī. al-Juwaynī heavily influenced the usūl scholars who came after him and became the pioneer of a school followed in the history of maqāsid. Thanks to his contributions, he is accepted as one of the founding theorists of the science of maqāsid and has taken his well-deserved place in the history of Islamic law.

## References

- al-Āmidî, Sayf al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Abū ‘Alī. *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. 2 Volumes. Bairut: al-Maktaba al-‘Aşriyya, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. “Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı”. *Makâsid ve İctihad (İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları)*. Prep. Ahmet Yaman. 307-312. İstanbul: IFAV no. 406, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. “Muhayyerlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/25-30. İstanbul: TDV, 2006.
- Atar, Fahrettin. “Mükâtebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/531-533. İstanbul: TDV, 2006.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Social Sciences Institute, Doctoral Thesis, 2001.
- al-Bayḍawî, Nasîr al-Dīn Abū al-Khayr 'Abd Allāh ibn 'Umar. *Minhāj al-wuṣūl ilā 'ilm al-uṣūl* [With al-Asnavî's commentary named *Nihāya al-sūl fī sharḥ Minhāj al-wuṣūl*]. ed. Muḥammad Ḥasan 'İsmā'îl, Aḥmad Farîd al-Mazîdî. 4 Volumes. Bairut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 2009.
- al-Bukhārî, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā‘îl. *Al-Jāmi‘ al-Şaḥiḥ*. Ed. Muḥammad Zuhayr b. Nāser b. al-Nāser. 9 Volumes: Dār Tawq al-Najāt, 1422/2001.
- al-Büṭî, Muḥammad Sa‘îd Ramaḍân. *Ḍawābiṭ al-maşlaḥa fī al-sharī‘a al-İslāmiyya*. Dimashq: Dār al-Fikr, 2005.
- al-Juwaynî, Imām al-Ḥaramayn Dhia' al-dīn Abū a'l-Ma‘ālî ‘Abd al-Mālek ibn Abî Muḥammad al-Nîşāpūrî al-Ṭāî al-Sinbisî. *al-Burḥān fī uṣūl al-fiqh*. Ed. Şalāḥ ibn Muḥammad ibn ‘Uwaiḍa. 2 Volumes. Bairut: Dār al-Kutub al-‘İlmiyya, 1997.
- al-Juwaynî, Imām al-Ḥaramayn Dhia' al-dīn Abū a'l-Ma‘ālî ‘Abd al-Mālek ibn Abî Muḥammad al-Nîşāpūrî al-Ṭāî al-Sinbisî. *al-Ghiyāthi/Ghiyāth al-umam fī iltiyāth al-zulam*. Ed. Abd al‘azîm Maḥmūd al-Dîb. Bairut: Dār al-Minhāj, 2011.
- al-Juwaynî, Imām al-Ḥaramayn Dhia' al-dīn Abū a'l-Ma‘ālî ‘Abd al-Mālek ibn Abî Muḥammad al-Nîşāpūrî al-Ṭāî al-Sinbisî. *Kitāb al-ijtihād wa al-fatwā*. [in al-Abyārî's *Taḥqîq*'s fourth volume]. Ed. ‘Alî ibn ‘Abd al-Raḥmān Bassām al-Jazāirî. Kuwait: Dār al- Dhiā', 2011.
- al-Dîb, Abd al-‘Azîm Maḥmūd. “Tawṭia”. [al-Juwaynî] *al-Ghiyāthi/Ghiyāth al-umam fī iltiyāth al-zulam*. Ed. Abd al-‘Azîm Maḥmūd al-Dîb. Bairut: Dār al-Minhāj, 2011. 65-189.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Ishāq al-Sijistānî. *Sunan Abî Dāwūd*. Ed. Muḥammad Muḥy al-dīn ‘Abd al-Ḥamîd. 4 Volumes. Bairut: al-Maktaba al-‘Aşriyya.
- al-Abyārî, ‘Alî b. Ismā‘îl. *al-Taḥqîq wa al-bayān fī sharḥ al-Burḥān fī uṣūl al-fiqh*. Ed. ‘Alî ibn ‘Abd al-Raḥmān Bassām al-Jazāirî. Kuwait: Dār al- Dhiā', 2011.
- Azhar, Hishām İbn Sa‘îd. *Maqâsid al-sharī‘a ‘inda Imām al-Ḥaramayn wa āthāruhā fī al-taşarrufāt al-māliyya*. Riyadh: Maktaba al-Rushd, 2010.
- al-Ghazālî, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsî. *al-Mustaşfā min ‘ilm al-uṣūl*. Ed. Muḥammad Sulaymān al-Aşqar. 2 Volumes. Dimashq: Muassasa al-Risāla, 2012.
- al-Ghazālî, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsî. *al-Mankhūl min ta‘liqāt al-usūl*. Ed. Nācî al-Suwayd. Bairut: al-Maktaba al-‘Aşriyya, 2008.



- Ibn ‘Abd al-salâm, ‘Iz al-dîn ‘Abd al-‘azîz. *Qawâ'id al-aḥkâm fi iṣlâḥ al-anâm (al-Qawâ'id al-kubrâ)*. Ed. Naziyya Kamâl Ḥammâd, ‘Uthmân Jum‘a Zamîriyya. 2 Volumes. Dimashq: Dâr al-Qalam, 2007.
- Ibn al-Ḥâjîp, Abû ‘Amr Jamâl al-dîn ‘Uthmân ibn ‘Umar ibn Abû Bakr ibn Yûnus. *al-Mukhtaṣâr*. [with al-Aṣfahânî's *Bayân al-mukhtaṣâr sharḥ Mukhtaṣâr Ibn al-Ḥâjîp*]. Ed. ‘Alî Jum‘a Muḥammad. 2 Volumes. Cairo: Dâr al-Salâm, 2004.
- al-Kafrâvî, As‘ad ‘Abd al-Ghanî al-Sayed. *al-Istidlâl ‘inda al-uṣûliyyîn*. Ed. ‘Alî Jum‘a Muḥammad. Cairo: Dâr al-Salâm, 2009.
- Mannûn, ‘Îsâ. *Nibrâs al-‘uḳûl fi taḥqîq al-qiyâs ‘inde ‘ulamâ al-uṣûl*. Cairo: Maṭba‘at al-Tadhâmun al-Aḥvâ, 1345.
- Mayyâda, Muḥammad Ḥusayn. *al-Ta‘lîl bi al-shabah ve atharuh fi al-qiyâs ‘inde al-uṣûliyyîn*. Riyadh: Maktaba al-Rushd, 2001.
- Okur, Kâşif Hamdi. *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*. Ankara: Ankara University, Social Sciences Institute, Master Thesis, 1997.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)*. İstanbul: Ek Kitap, 2012.
- al-Raysûnî, Aḥmad. *Naẓariyyat al-maqâsid ‘inde al-Imâm al-Shâṭibî*. Virginia: al-Ma‘had al-‘Alamî li al-Fiqr al-Islâmî, 1995.
- al-Raysûnî, Aḥmad. “Imâm al-fiqr al-maqâsidi”, *Nadva al-zhikr al-alfiyya li Imâm al-Ḥaramayn al-Juwaynî*. Qatar: Jâmi‘a Qatar, 1999.
- al-Râzî, Fakhr al-dîn Muḥammad Ibn ‘Umar Ibn al-Ḥusayn. *al-Maḥṣûl fi ‘ilm uṣûl al-fiqh*. Ed. Tâhâ Jâbir al-Al-wânî. 3 Volumes. Cairo: Dâr al-Salâm, 2011.
- Sevgili, M. Macit. *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*. Ankara: Ankara University, Social Sciences Institute, Doctoral Thesis, 2016.
- al-Shâṭibî, Abû Ishâq İbrâhîm ibn Mûsâ. *al-Muwâfaqât (‘Unvân al-ta‘rîf bi esrâr al-taklîf)*. Taliq. ‘Abd Allâh Dirâz. 4 Volumes. Dimashq: Muassasa al-Risâla Nâshirûn, 2011.
- al-Shalabî, Muḥammad Muṣṭafâ. *Uṣûl al-fiqh al-Islâmî el-muqaddima al-ta‘rîfiyya bi al-uṣûl wa adilla al-aḥkâm wa qawâ'id al-istinbât*. Bairut: Dâr al-Nahdha al-‘Arabiyya, 2010.
- al-Shinqîṭî, Aḥmad Maḥmûd ‘Abd al-Wahhâb. *al-Waṣf al-munâsib li ṣar‘ al-ḥukm*. Madina: el-Jâmi‘a al-Islâmiyya, 1415.
- al-Tirmizhî, Abû ‘Îsâ Muḥammad ibn ‘Îsâ ibn Sawra. *Sunan al-Tirmizhî*. Ed. Aḥmad Shakir, Muḥammad Fuâd ‘Abd al-Bâqî, İbrâhîm ‘Awd. 5 Volumes. Egypt: Matba‘a Mustafâ al-Bâbî, 1397/1977.
- Yaran, Rahmi. “Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi”. *Journal of Ekev Academy* 10/28 (2006), 191-214.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: Tibyan, 2015.
- Yılmaz, Ömer. “Cüveynî'nin Makâsîd Düşüncesi”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*. 129-136. İstanbul: IFAV no: 226, 2009.

al-Zanjānī, Abū al-Manāqep Shihāb al-dīn Maḥmūd ibn Aḥmad. *Takhrīj al-furū‘ ‘alā al-uşūl*. Ed. Muḥammad Adīb al-Sāleḥ. Riyadh: Maktaba al-Ubayqān, 2006.

al-Zarkashī, Abū ‘Abd Allāh Badr ad-Dīn Muḥammad ibn Bahādir ibn ‘Abd Allāh al-Shāfi‘ī. *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uşūl al-fiqh*. Ed. Muḥammad Muḥammad Tāmer. 4 Volumes. Bairut: Dār al-Kutubi al-‘Ilmiyya, 2007.



ISSN 2645-9132  
Volume: 4 Issue: 1 (July 2021)

## An Evaluation of the Fiqh Views on the Muzdalifa Waqfa and its Time

<b>Yüksel Salman</b>	
Assist. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Ankara, Turkey	
ysalman67@hotmail.com	ORCID 0000-0001-5747-9639

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 21 May 2021	<b>Accepted</b> 29 July 2021	<b>Published</b> 31 July 2021
<b>Cite as</b> Salman, Yüksel. "An Evaluation of the Fiqh Views on the Muzdalifa Waqfa and its Time". <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 51-79.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

## An Evaluation of the Fiqh Views on the Muzdalifa Waqfa and its Time

### Abstract

The hajj is an act of worship that contains various challenges. One of the places where people experience difficulties during the hajj is Muzdalifa. Although there are different opinions among the schools of Islamic law, the waqfa of Muzdalifa is a religious duty that must be fulfilled according to most scholars. It requires penalty to abandon it unless there is a valid excuse. Even though the Prophet himself performed the waqfa of Muzdalifa between the fajr al-sādiq and sunrise, he allowed the old, sick and weak, as well as those having difficulty in walking, including her wife Hadrat Sawda, to go from Muzdalifa to Minā at night. The rationale for this practice, according to most Islamic jurists, is to avoid possible stampede. Given that approximately three million people perform the hajj every year and that a certain area is allocated at Muzdalifa for each country, the stampede is relatively greater today. Therefore, those who are considered as excused people, as well as those with concerns about stampede, can act according to the opinion of the Shāfi'ī and Hanbalī schools and perform the waqfa of Muzdalifa after midnight. Due to some obligatory cases or necessities, it is possible to perform the waqfa before midnight in line with the opinion of Mālikī scholars. This study aims to reveal whether the waqfa of Muzdalifa can be performed during a period other than its usual time and identify the effects of stampede, which is commonly experienced today sometimes resulting in loss of life, during the waqfa of Muzdalifa. We believe that the present study could contribute to the elimination of concerns about the validity of the waqfa of Muzdalifa.

### Keywords

Islamic Law, Muzdalifa, al-Mash'ār al-Harām, Waqfa, Stampede, Difficulty

## Müzdelifе Vakfesi ve Zamanı Hakkındaki Fıkhî Görüşlere İlişkin Bir Değerlendirme

### Öz

Hac, birçok açıdan zorlukları içinde barındıran bir ibadettir. Bu zorlukların yaşandığı yerlerden biri Müzdelife'dir. Vakti konusunda İslam hukuk ekolleri arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte, fakihlerin çoğunluğuna göre, Müzdelife vakfesi dinen yerine getirilmesi gerekli bir görevdir. Geçerli bir mazeret olmadıkça, terk edilmesi cezayı gerektirir. Hz. Peygamber, Müzdelife vakfesini fecr-i sâdik ile güneşin doğuşu arasında yapmakla birlikte, aralarında eşi Hz. Sevde'nin de bulunduğu yaşlı, hasta, zayıf ve yürüme güçlüğü çeken bazı kimselerin gecedен Müzdelife'den Mina'ya gitmelerine izin vermiştir. Bunun sebebi fakihlerin genel kanaatine göre izdihamdır. Günümüzde her yıl yaklaşık üç milyon kişinin hac ibadetini yerine getirdiği ve Müzdelife'de her ülke için belli bir alan tahsis edildiği düşünüldüğünde, bugün izdiham geçmişe kıyasla daha fazladır. Bu itibarla, mazeret grubunda yer alan kişilerle izdiham korkusu taşıyanlar, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri doğrultusunda gece yarısından sonra Müzdelife vakfesini yapabilirler. Zarurî hal-lerde Mâlikî fakihlerinin görüşleri doğrultusunda, gece yarısını beklemeden vakfe yapmaları da mümkündür. Çalışmanın amacı, hacda yaşanan bir problem olarak Müzdelife vakfesinin vakti dışında yapılıp yapılamayacağını, yine günümüzde yoğun olarak yaşanan, bazen can kayıplarına da sebebiyet veren izdihamın,

Müzdelife vakfesine etkilerini ortaya koymaktır. Böyle bir çalışmanın, Müzdelife vakfesinin geçerliliği konusunda oluşan tereddütlerin giderilmesine de katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Müzdelife, Meş'ar-i Harâm, Vakfe, İzdiham, Meşakkat

### Introduction

The hajj is one of the five pillars of Islam. It is fard for Muslims who can afford it and meet its basic requirements. As pilgrims perform the hajj only once in their lifetime, it is very important for them to perform this worship properly and safely. This worship obviously poses some difficulties due to its nature, along with the difficulties arising from the high global demand for pilgrimage and the difficulties arising from the inability to fully meet this great demand under available conditions. The Prophet's asking Allah for ease in performing the hajj implies the difficulties inherent in this worship.<sup>1</sup> Today, approximately three million people perform the hajj every year. Since the number of people who have lost their lives due to stampede during the last forty years is over 2200,<sup>2</sup> the hajj clearly poses some serious difficulties in terms of the performance of worship itself, besides the challenges related with the differences in language, culture and understanding.

Both national and international bodies organizing pilgrimage are known to take a series of organizational and religious measures to facilitate this worship. Pilgrims sometimes have hesitation as to whether their worship is performed in line with the procedure, particularly because the worship performed based on the measures taken sometimes conflict with the provisions put forth by a particular sect which the pilgrims belong to or because the provisions of permission are considered due to some emerging needs. Similarly, the related institutions sometimes face criticisms, as the provisions of the Hanafî sect, which is the most commonly accepted sect in Turkey, are not followed, as regards certain issues related to the hajj. One of them is related to the time of the waqfa of Muzdalifa, which is the topic this paper addresses. As commonly known, Muzdalifa is one of the areas where stampede is experienced intensely. Performing the waqfa at this place is one of the critical duties completed during the hajj.

In our research, in addition to the basic sources and classical works related to pilgrimage, we used current works and scholarly studies carried out both in Turkey and in different Islamic countries on the rituals of the hajj. For example, Mukadder Arif Yüksel's work titled *The Rules of Hajj according of Siyar, Hadîth and Tafsir*, which deals with the history, meaning and wisdom of pilgrimage, along with the concepts and provisions related to it, is a comprehensive study. However, the rulings regarding Muzdalifa and waqfa are provided under general headings.

Abdullah Tırabzon's work titled "*Prohibited Actions during the Hajj*", in which he systematically addresses the hajj, is more closely related to our subject as it addresses such issues as the place of Muzdalifa, the time of the waqfa and staying overnight at Muzdalifa. However, as this work has a broader outlook on

---

<sup>1</sup> Muhammad b. Ismail al-Bukhârî, al-Jâmi' al-Sahîh, (Istanbul: Çağrı Publications, 1992), "The Hajj", 2; al-Muslim b. al-Ḥajjāj, Al-Jâmi' al-Şahîh, (Istanbul: Çağrı Publications, 1992), "The Hajj", 2.

<sup>2</sup> Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), "*TRT Haber*", (Accessed May 8, 2021).

the provisions of the hajj, problem-oriented specific issues such as Muzdalifa waqfa's being performed outside of its usual time and stampede are discussed extensively. We can say that Ali bin Nasar al-Shaalan's work *Al-Nawazil fi al-Hajj* bears some similarities.

In connection with stampede, we would like to highlight the importance of Khalid bin Abdullah Al-Muslih's works *al-Ziham wa al-Asaruhu fi al-Nusuk*, *al-Maqāsid al-sharī'ah*, *Asaruhu al-tatawwur al-fatwa fi ahkam al-mabit al-Muzdalifa*. Ali Kumaş's study titled "A Problem Encountered in the Hajj: The Timing of the Muzdalifa Waqfa" is closely related to our research and includes some conclusions further supported by the present study. However, it focuses on the timing of the Muzdalifa waqfa. The solution of the problems confronted while performing the Muzdalifa waqfa is closely related to the concept of istiṭā'a, along with such rules of thumb as the protection of life, convenience, and the elimination of hardships. The concept istiṭā'a per se can be the subject of an independent study.

The present research suggested that "stampede" is a specific legal excuse in the context of eliminating the difficulties experienced while performing the Muzdalifa waqfa. Our evaluations of the views and approaches in these works are presented in the relevant sections of this study.

This study investigates whether the Muzdalifa waqfa can be performed outside of its regular time, due to the difficulties caused by staying overnight at Muzdalifa and performing the waqfa itself. Similarly, this study also addresses the influence of stampede on the waqfa of Muzdalifa as a life-threatening challenge encountered while performing the pilgrimage today. Undoubtedly, the jurisprudence on these issues is closely related to the place, time and ruling of the waqfa, as well as to other rituals. For this reason, these issues are also addressed in detail.

## 1. Background to the Study

Muzdalifa, a name derived from the root z-l-f, which means "to approach" and "to bring closer", and derived from the verbal noun "iftial", is a place where pilgrims coming from Arafat during the hajj season engage in prayer, dhikr and worship and spiritually get closer to Allah.<sup>3</sup> It is also claimed that Muzdalifa got this name as the pilgrims arrive at Muzdalifa or Minā by descending from Arafat.<sup>4</sup> Still another etymological explanation is that the name Muzdalifa was derived from "zulfa", which means "an earlier part of the night" particularly because the pilgrims arrive here in the first part of the night from Arafat.<sup>5</sup> Alī al-Qārī (d. 1014/1605) states that Muzdalifa got this name because it is a flat place and believes that this explanation

---

<sup>3</sup> Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhamad bin Mukkaram Ibn Manzūr, *Lisan Al-'Arab* (Beirut: Dar Sadir, 1410/1990), 9/138; Nur al-Din Itr, *al-Hajj wal-umrah fi al-fiqh al-Islami* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1984), 96; Dursun Ali Şeker, "Müzdelife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/239.

<sup>4</sup> Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, 9/138; Abū Abdillāh Muhammad b. Ahmad al-Ansari al-Qurtubī, *al-jami' li ahkam al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), 2/279; Abū'l-Wafa Burhān al-Dīn Ibrahim b. Ali Ibn Farḥūn, *Irshād al-sālik ilā ashraf al-masālik*, Ed. Abū Muḥammad al-Hādī Abū'l-Ajfan (Riyadh: Maktabat al-Ubaykan, 2002), 403.

<sup>5</sup> Abū Zakariyyā' Yahya b. Sharaf al-Nawawī, *al-Majmu*, Ed. and tlk. Muhammad Najib Muti'i' (Jeddah: Maktabat al-Irshad, n.d.), 8/146; Ibn Manzur, *Lisān al-'Arab*, 9/138-139; Abū'l-Hasan 'Alī al-Qārī, *al-Maslak al-mutaqassit fi'l-mansak al-mutawassit* (Makkah: n.d. 1328), 108.

sounds more credible.<sup>6</sup> The Muzdalifa region is also known as "Jam" as it is the place where the maghrib and isha'a prayers are combined or where the pilgrims gather for the waqfa.<sup>7</sup>

Muzdalifa is a holy place that was also considered valuable in the pre-Islamic period. Based on their own understanding, the Jāhiliyah Arabs maintained the traditions of performing waqfa, sacrificing and performing tawaf at the Ka'ba. Considering themselves as "people of the Ḥarām" and "friends of Allah", the Quraysh and fellow tribes believed that they were in a privileged position. They performed the waqfa on the Hill of Kuzah at Muzdalifa instead of Arafat. Other Arab tribes came to Muzdalifa after performing the waqfa at Arafat. After the rise of Islam, the wādjiḥ waqfa was performed at Muzdalifa, the fard waqfa at Arafat.<sup>8</sup>

Muzdalifa covers an area of approximately 963 hectares. It is located in the region from the strait between two hills located in the Arafat direction to the Muhassir valley in the direction of Minā. It is surrounded by Zat al-Salim and Zumarah in the south and Mount Sebir in the north.<sup>9</sup> While some scholars claim that the Al-Mash'ar Al-Ḥarām, mentioned in the Qur'ān, covers the whole of Muzdalifa, there are also those who state that what is meant by this is Kuzah Hill,<sup>10</sup> and this is a widely held view.<sup>11</sup> A majority of fiqh scholars support this.<sup>12</sup>

The waqfa must be performed within the boundaries of Muzdalifa, and the night must be spent there. According to the Hanafī sect, it is considered makruh to perform the waqfa in the Muhassir valley and it is stated that the waqfa performed there becomes invalid.<sup>13</sup> The Hanafīs supported their claim with the hadīth "The whole Arafat is a place of waqfa but be wary of performing it in the Valley Urana, and the whole Muzdalifa is a place of waqfa, but do not perform the waqfa in the valley of Muhassir."<sup>14</sup>

<sup>6</sup> 'Alī al-Qārī, *al-Maslak al-mutaqassit*, 108.

<sup>7</sup> Shams al-Din Muhammad b. Husam al-Din al-Quhustānī, *Jami' al-rumūzi al-riwaya fi Sharḥ Mukhtasar al-Wiqāyah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2019), 2/239; Muhammad Rawas Kal'aji-Hāmid Sādik Kanibi, *Mu'jam lughah al-fuqaha'* (Beirut: Dar al-Nafais, 1988), 166.

<sup>8</sup> Şeker, "Müzdelife", 32/239.

<sup>9</sup> Abū Muhammad Badr al-Din Mahmud b. Ahmad al-Ayni, *Umdat al-Qari fi Sharḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 10/16; Abd al-Karim Zaydān, *Jami' bi al-Fiqh al-Islami al-Mufassal* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2012), 2/227; Şeker, "Müzdelife", 32/239.

<sup>10</sup> Ibn Nujaym, Zayn al-Abidin b. Ibrahim b. Muhammad, *al-Bahr al-Raiq shrah Kanz-ud-dqaiq* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1997), 2/600; 'Alī al-Qārī, *al-Maslak al-mutaqassit*, 108; Abū Mansur Muhammad b. Mukrim b. Sha'ban al-Kirmānī, *al-Masalik fi al-Manasik* (Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 2003), 540.

<sup>11</sup> Al-Nawawī, *al-Majmu*, 8/148, 157; Abū Ishāq Ibrahim b. Ali al-Firūzābādī al-Shirāzī, *al-Muhazzab* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1995), 1/413; Ali Kumaş, "Hacda Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016), 1879.

<sup>12</sup> Shams al-Din Muhammad b. Muhammad al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj ila ma'rifat al-ma'ani al-Minhaj*, Ed. and tlk. Ali Muhammad Muawad et al (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), 2/266; Abd al-Gani al-Ganimi al-Dimashqī al-Maidānī, *al-Lubab fi Sharḥ al-Kitāb*, Ed. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Ḥamid (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1985), 1/190; Salim, Ögüt, "Meş'ar-i Harām", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Publications, 2004), 29/361.

<sup>13</sup> 'Ala' al-Din Abū Bakr b. Mas'ud al-Ḳāshānī, *Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'* (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1982), 2/136; Abū'l-Hasan Ali b. Abi Bakr al-Marghīnānī, *al-hidāya fi Sharḥ Bidayat al-Mubtadi* (Istanbul: Dar al-Kahraman, 1986), 1/146; Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/600-601.

<sup>14</sup> Mālik b. Anas, *al-Muwatta'* (Istanbul: Çağrı Publications, 1992), "The Hajj", 166, 167; Abū 'Abd Allāh Muhammad b. Yazid al-Qazwini Ibn Māja, *al-Sunan* (Istanbul: Çağrı Publications, 1992), "al-Manasik", 55.

## 2. The Acts of Worship at Muzdalifa

Performing the maghrib and isha'a prayers in combination, staying overnight and performing the waqfa are among the duties that must be fulfilled at Muzdalifa.<sup>15</sup> These were the practices the Prophet and there is no disagreement among the sects on these.<sup>16</sup>

Fiqh scholars agree that it is sunnah to perform the maghrib prayer after the waqfa of Arafat, not on the way, but in combination with the ish'a prayer at Muzdalifa.<sup>17</sup> However, it can be performed during the trip for the fear that that the time of the ish'a prayer might be over upon arriving at Muzdalifa.<sup>18</sup>

According to Ahmad b. Hanbal (d. 241/855) and some Hanafī and Shafī'ī jurists, the practice of combining the maghrib and ish'a prayers at the evening time or the prayers performed at a place other than Muzdalifa during the night are valid. Although such practices are incongruous with what the Prophet did, there is no need to repeat the prayer.<sup>19</sup> On the other hand, according to other scholars such as Abū Hanifah, Malik, Davud al-Zahiri and Ibn Hazm, this is not permissible, so the prayer must be repeated. Unless there is a legitimate reason, the prayers performed on the way to Muzdalifa must be performed again.<sup>20</sup>

According to Hanafī jurists, to be able to perform the evening and night prayers together, it is essential that one wear ihram. However, being on travel is not necessary because it is the worship of hajj that is the reason for combining these two prayers. Therefore, those who live in Mecca, Muzdalifa or Minā are also allowed to combine the prayers. According to sunnah, it is advisable to perform the evening and night prayers in congregation. However, these prayers can also be performed individually.<sup>21</sup> According to Hanbalī and Shafī'ī jurists, the reason for combining prayers is not pilgrimage but traveling.<sup>22</sup> The Shafī'īs based their opinion on the narration that the Prophet led the aforementioned prayers with one Adhan and two Iqāms and did not perform supererogatory prayers in between.<sup>23</sup> This view is attributed to such Hanafī scholars as

<sup>15</sup> Abdullah Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 177.

<sup>16</sup> Shams al-Din Abū'l-Faraj al-Maqdisī, *al-Sharh al-kabīr ala metn al-Muknī'* (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), 3/446; Abū Bakr Ibn al-Arabi, *Ahkam al-Qur'ān*, Ed. Ali Muhammad Bajawi (b.y.: Dar Ihya al- Kutub al-Arabiyyah, 1987), 1/137.

<sup>17</sup> Abū Bakr Muhammad b. Ibrahim Ibn Munzir, *Kitab al-idjmā'*, Ed. Abdulkadir Şener (Ankara: Gaye Publishing, 1983), 58; Shams al-Aimma Muhammad b. Ahmad as-Al-Sarakhsi, *al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986), 4/62; Ibn Qudāmah, *Muwaffak al-Din Abi Muhammad 'Abd Allāh b. Ahmad, al-Mughnī* (Beirut: Dar al-Fikr, 1984), 3/446; al-Qurtubī, *al-jami' li ahkam al-Qur'ān*, 2/279.

<sup>18</sup> Quhustānī, *Jami' al-rumūzi al-riwaya*, 2/240; al-Qurtubī, *al-jami' li ahkam al-Qur'ān*, 2/279; Mehmet, Şener, "Müzdelife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/240.

<sup>19</sup> Abū Bakr Ahmad Ibn 'Alī al-Rāzī al-Jassās, *Ahkam al-Qur'ān*, Ed. Muhammad Sadiq Kamhawi (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabiyyah, 1985), 1/390; al-Nawawī, *al-Majmu*, 8/151; al-Marghīnānī, *Al-hidāya*, 1/146; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/449.

<sup>20</sup> Al-Marghīnānī, *al-hidāya*, 1/145; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 5/449; Ibn Sa'īd al-Tanūkhī al- Sahnūn, *Al-Mudawwana al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1994), 1/432; al-Maqdisī, *al-Sharh al-kabīr*, 3/449; Abū Muhammad Ali b. Ahmad Ibn Hazm, *al-Muhalla bi'l-asar*, Ed. Abd al-Gaffar Suleiman al-Bandari (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, n.d.), 5/125; Ibn Farhūn, *Irshād al-sālik*, 405.

<sup>21</sup> Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/597; Şener, "Müzdelife", 32/240.

<sup>22</sup> Al-Shīrāzī, *al-Muhazzab*, 1/413.

<sup>23</sup> Abū Zakariyyā' Yahya b. Sharaf al-Nawawī, *Kitab al-izah fi'l-hajji wa'l-umra* (Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 1994), 295. Al-al-Muslim, "The Hajj", 147. al-Qurtubī, *al-jami' li ahkam al-Qur'ān*, 2/281.



Zufar (d. 158/775) ve Abu Jafar at-Tahavi (d. 321/933).<sup>24</sup> This perspective which is favored among the Hanafis is performing it with the Adhan and Iqāmah.<sup>25</sup>

According to the Mālikīs, who adopt a different approach to this issue, if those who perform the Arafat waqfa together with the person who guides the pilgrims (the imam),<sup>26</sup> they perform the jam together when they come to Muzdalifa with the imam. However, if they come after the imam, they perform the prayer on their own in jam. According to the Mālikīs, every prayer is performed at its own time, unless the waqfa is performed with the imam. In such a case, only those who are travelling perform the ish'a prayer the shorter way, while others perform their prayers in full. Hanbalī jurists, based on the related narrations, stated that it is necessary to say the Iqāmat separately for the maghrib and ish'a prayers, but they also stated that two prayers can be performed with one Iqāmat.<sup>27</sup> It is considered makruh to perform sunnah prayers between the two fards in the prayers performed in combination both at Arafat and Muzdalifa.<sup>28</sup> Performing the maghrib prayer at night-time is not kada (make up) but ada (on time).<sup>29</sup>

For the Muzdalifa waqfa to be valid, the Arafat waqfa must be performed in Ihram, within the borders of Muzdalifa and at the time reserved for it. It is commonly considered as sunnah to perform the waqfa around Mashar al-Ḥarām, to perform the morning prayer on the day of Eid in time, and to spend the night by worshipping.<sup>30</sup> It is sunnah to be busy with dhikr, tasbehat, prayer and tawbah after the morning prayer and to set out for Minā before the sun rises in line with the practice of the Prophet. Hanafī jurists stated that it is mustahab to perform the Muzdalifa waqfa at Mash'ār al-Ḥarām. It is sunnah according to scholars who are not Hanafīs.<sup>31</sup>

The states of menstruation and being junub do not prevent a pilgrim from performing the waqfa and stoning the devil at Arafat, nor do they prevent the performing of the Muzdalifa waqfa.<sup>32</sup> However, based on the principle of performing the worships in complete understanding of material and spiritual cleanliness or purification, it is considered mustahab to perform them by getting rid of such situations.<sup>33</sup> In Muzdalifa, as in other acts of worship to be performed during the hajj, acting based on the Prophet's warning, "O people!

<sup>24</sup> Kamal al-Din Muhammad b. 'Abd al-Wāhid Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 2/478-479.

<sup>25</sup> 'Abd Allāh b. Mahmud b. Mawdud al-Mawsili, *al-Ikhtiyar li-Ta'lim Masa'il al-Mukhtar* (Istanbul: Çağrı Publications, 1984), 1/151; Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/596.

<sup>26</sup> The imam is the person appointed by the head of state to manage the affairs related to the Hajj. See Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/445.

<sup>27</sup> Al-Maqdisī, *al-Sharh al-kabīr*, 3/446; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/446; Muhammad b. Ahmad al-Dusuqi, *Hashiyat Al-Dusuqi 'Ala Al-Sharh Al-Kabir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), 2/265.

<sup>28</sup> Mawsili, *al-Ikhtiyar*, 1/151; al-Maqdisī, *al-Sharh al-kabīr*, 3/446.

<sup>29</sup> Abū Bakr b. Ali al-Haddad, *al-Jawharat al-nayyira* (Istanbul: Fazilet Publication, 1978), 1/202; Ismail Karagoz, "Müzdelife'de Yapılacak Görevler", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 280. However, there are some scholars who regard night prayer as a ritual and evening prayer as a kadha prayer. See Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/597.

<sup>30</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/449.

<sup>31</sup> Al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/264-265; Mawsili, *al-Ikhtiyar*, 1/152; Ibn Farḥūn, *Irshād al-sālik*, 1/403.

<sup>32</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada'i*, 2/136; Zaydān, *al-Mufasssal*, 2/230.

<sup>33</sup> Şener, "Müzdelife", 32/240.

Walk in peace,”<sup>34</sup> it can be considered as acts in line with the Sunnah to avoid stampede or chaos, and to stay away from acts that would disturb the peace of worship or violate security can also be considered as acts in line with the Sunnah.

### 3. The Ruling on the Waqfa of Muzdalifa

With the following verse, Almighty God orders pilgrims to do dhikr of Him at Muzdalifa: “You will be committing no sin if [during the pilgrimage] you seek to obtain any bounty from your Sustainer. And when you surge downward in multitudes from 'Arafat, remember God at al-Mash‘ār al-Harām, and remember Him as the One who guided you after you had indeed been lost on your way.”<sup>35</sup> It is noted that what is meant by “zikr” in the verse is either the Muzdalifa waqfa or night prayer.<sup>36</sup> The Prophet said: “Whoever performs the (morning) prayer with us and goes on to perform waqfa until the time for leaving, provided that he/she has already performed Arafat waqfa, his hajj is complete”.<sup>37</sup> This hadīth implies that it is necessary to perform waqfa at Arafat and Muzdalifa.

Besides these, the fact that the Messenger of Allah went to Mash‘ār al-Harām in his Farewell Hajj and performed waqfa<sup>38</sup> is considered as evidence for the necessity of performing the waqfa.<sup>39</sup> However, it is possible to address the approaches to the ruling of the Muzdalifa waqfa.

#### 3.1. The Scholars Who Think that Muzdalifa Waqfa is Fard

These scholars include Abdullah b. Zubayr, Ibn Abbas, Alkama, Ikrimah, Aswad b. Yazid, Sha’bi, Kasim b. Sallam, Abu Bakr b. Huzaymah and Ibn Hazm.<sup>40</sup> According to these scholars, Allah’s decree that the pilgrims must do dhikr at Muzdalifa in the following verse is the evidence showing that the waqfa is fard:<sup>41</sup> “You will be committing no sin if [during the pilgrimage] you seek to obtain any bounty from your Sustainer. And when you surge downward in multitudes from 'Arafat, remember God at al-Mash‘ār al-Harām, and remember Him as the One who guided you after you had indeed been lost on your way.”<sup>42</sup>

<sup>34</sup> Al-Muslim, “The Hajj”, 147; Abū Dāwūd, Hafiz Suleiman b. al-Ash‘ath al-Sijistānī, *al-Sunan* (Istanbul: Çağrı Publications, 1992), “al-Manasik”, 57.

<sup>35</sup> *Kur’an Yolu Meâlî*, Trans. Hayreddin Karaman et al. (Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), al-Baqarah 2/198.

<sup>36</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada’i’*, 2/136.

<sup>37</sup> Abū Dāwūd, “al-Manasik”, 69; Abū Abd al-Rahmān Ahmad b. Shuayb al-Nasā’ī, *al-Sunan*, (Istanbul: Çağrı Publications, 1992), 211; al-Tirmidhī, “The Hajj”, 57.

<sup>38</sup> Al-Muslim, “The Hajj”, 147; Abū Dāwūd, “al-Manasik”, 57-67; Abū Isa Muhammad b. Isa b. Sarwa al-Tirmidhī, *al-Sunan* (Istanbul: Çağrı Publications, 1992), “The Hajj”, 53; Ibn Māja, “al-Manasik”, 84.

<sup>39</sup> Abd al-Rahman al-Jazarī, *Kitab al-fiqh ‘ala al-madhahib al-arba’ah* (Istanbul: Çağrı Publications, 1987), 1/665-666.

<sup>40</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada’i’*, 2/135; al-Qurtubī, *al-jami’ li ahkam al-Qur’ān*, 2/279; al-Marghīnānī, *al-hidāya*, 1/146; Mahmud b. Ahmad b. Musa b. Ahmad b. Husayin Badr al-Din al-Ayni, *al-Binaya Sharh al-Hidaya*. Ed. Ayman Salih Sha’ban (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2012), 4/236; Ibn Hazm, *al-Muhalla*, 5/128-129; Ibn Qudāmah, *al-Mughni*, 3/450.

<sup>41</sup> Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, 4/63; Ibn Hazm, *al-Muhalla*, V, 126; al-Ḳāshānī, *Bada’i’*, 1/135; al-Qurtubī, *al-jami’ li ahkam al-Qur’ān*, 2/282; al-Ayni, *al-Binaya*, 4/236.

<sup>42</sup> Al-Baqarah 2/198.

Those who hold this view cite the third verse of Surah at-Tawba as evidence that waqfa is fard.<sup>43</sup> This verse mentions the day of "hajj-i akbar," which, in the Prophet's words, is the first day of Eid al-Adha.<sup>44</sup> This particular day is an important time in that includes other rituals related to the hajj, such as stoning the devil, sacrificing and shaving, as well as fards such as ifada tawaf, so the Muzdalifa waqfa's being fard is associated with the importance this day. It is stated that Muzdalifa waqfa is the most appropriate worship to be fard on the first day of Eid.<sup>45</sup>

The Prophet said: "Whoever the performs waqfa at Muzdalifa together with the imam and people until he leaves, his pilgrimage will be complete, and whoever does not perform waqfa here (at Muzdalifa) together with the imam and people, his pilgrimage will not be complete."<sup>46</sup> The waqfa of Muzdalifa is seen as a rukn as this hadith mentions the waqfa at Muzdalifa as a requirement for the completion of the hajj.<sup>47</sup>

The jurists who supported this view claimed that the waqfa of Muzdalifa is fard on the grounds that the waqfas of Arafat and Muzdalifa are sequentially mentioned in the verse "And when you surge downward in multitudes from 'Arafat, remember God at Mash'ar al-Harām, and remember Him..."<sup>48</sup> The Prophet said, "I sacrificed here. The whole Minā is a place for sacrifice. During your journey in Minā, perform the sacrifice. I performed the waqfa here (at Arafat); the whole Arafat is a place for waqfa. I performed the waqfa here (at Muzdalifa); the whole Muzdalifa is a place for waqfa".<sup>49</sup> The sequential mentioning of the two waqfas in this hadith led these jurists to make the interpretation that the ruling on these two waqfas is the same.<sup>50</sup>

According to the jurists who claim that the waqfa of Muzdalifa is fard, the hadith "The hajj is Arafat"<sup>51</sup> hardly means that there are no other fards for the hajj. For example, although it is not mentioned in this hadith, the fuqaha agree that the ifada tawaf is fard. These jurists do not agree with objection that two fards cannot take place at one time as the waqfa of Arafat can be performed until the time of the imsāk.<sup>52</sup> According to the jurists holding this view, abandoning the waqfa invalidates the hajj.<sup>53</sup>

<sup>43</sup> The following is stated in this verse: "And a proclamation from God and His Apostle [is herewith made] unto all mankind on this day of the Greatest Pilgrimage: God disavows all who ascribe divinity to aught beside Him, and [so does] His Apostle. Hence, if you repent, it shall be for your own good, and if you turn away, then know that you can never elude God! And unto those who are bent on denying the truth give thou [O Prophet] the tidings of grievous chastisement."

<sup>44</sup> Al-Bukhārī, "The Hajj", 132; Abū Dāwūd, "al-Manasik", 66; Ibn Māja, "al-Manasik", 76. For more information, see Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/479.

<sup>45</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, 5/127-128.

<sup>46</sup> Abū Dāwūd, "al-Manasik", 69; al-Tirmidhī, "The Hajj", 57; Nasai, "al-Manasik", 211; Abū Muhammad 'Abd Allāh b. Abd al-Rahman al-Dārimī, *al-Sunan* (Istanbul: Çağrı Publications, 1992), "al-Manasik", 54; Ahmad b. Hanbal, *al-Musnad* (Istanbul: Çağrı Publications, 1992), 4/260-261. In opposition to the criticism that this hadith is weak, they claim that it is authentic. See Ali b. Nasser al-Sha'lan, *al-Nawazil fi'l-hajj* (Riyadh: Dar al-Tawhid wa al-Nashr, 2010), 403.

<sup>47</sup> Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, 4/63; Ibn Hazm, *al-Muhalla*, 5/127.

<sup>48</sup> Al-Baqarah 2/198.

<sup>49</sup> Al-Muslim, "The Hajj", 149.

<sup>50</sup> Abū Ja'far al-Ṭahāwī, *Sharh Maani al-Asaar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2013), 2/284.

<sup>51</sup> Abū Dāwūd, "al-Manasik", 57; al-Tirmidhī, "Tafsir", 3; Ibn Māja, "al-Manasik", 57.

<sup>52</sup> Kumaş, "Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması", 1881.

<sup>53</sup> Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, 4/63; Ibn Hazm, *al-Muhalla*, 5/126; al-Ayni, *al-Binaya*, 4/236; Abū al-Walid Muhammad b. Ahmad Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid wa-Nihayat al-Muqtasid* (Beirut: Dar al-Marifah, 1988), 2/350; Al-Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, 1/390.

### 3.2. Jurists Who Think that the Waqfa of Muzdalifa is Wājib

Most scholars, including Hanafī, Shafī'ī, Mālikī and Hanbalī jurists, think that the Waqfa of Muzdalifa is wājib.<sup>54</sup> These jurists based their views on some hadiths. It is narrated that Urwa b. Mudarris, one of the Companions of the Prophet, visited him and stated that he was pushing his mount too hard, and he was exhausted, and he explained that he performed a waqfa on every hill he visited and asked if he had completed his hajj. In response, the Messenger of Allah stated that the pilgrimage is complete for a person who performed the morning prayer with him at Muzdalifa and had made the Arafat waqfa beforehand.<sup>55</sup>

According to these jurists, the expression “being complete” indicates that the Muzdalifa waqfa is wājib because wājib completes fard.<sup>56</sup> The Prophet said, “The hajj is Arafat. Whoever catches up with the night of Arafat before the dawn on the night of Jam (al-Muzdalifa), his hajj is complete.”<sup>57</sup> In this hadīth, he stressed the waqfa of Arafat and noted that it an indispensable rukn of the hajj. If the waqfa of Muzdalifa were fard, the Prophet would not state that performing the waqfa of Arafat would complete the hajj.

Most scholars also state that what is meant by "dhikr" in the 198th verse of Surat al-Baqarah might be prayer. They stated that the Muzdalifa waqfa is wājib not only because staying overnight at Muzdalifa was not mentioned in the hadīth narrated by Urwa b. Mudarris but also because the Prophet allowed some of his family members to go to Minā during the night due to their excuses.<sup>58</sup>

Not performing the Muzdalifa waqfa due to an excuse is considered as evidence for its being wājib because abandoning fard is not possible.<sup>59</sup> This idea of its being wājib was criticized by those claiming that the Prophet gave permission to some people, due to their excuses after they performed the waqfa at night, but this criticism was rejected by others, who thought that the waqfa must be done after the time of the morning prayer comes.<sup>60</sup> The narrations about incomplete hajj, caused by the failure to perform the Muzdalifa waqfa, were interpreted by these scholars as the pilgrimage would not be performed in a perfect sense if it is not done.

The jurists, who claim that the waqfa of Muzdalifa is wājib, do not accept the idea that two fards cannot be fulfilled at a time, which is raised as an objection against them. Again, they criticize the inference that as the waqfa of Muzdalifa and waqfa of Arafat are mentioned together, their ruling is the same; they

<sup>54</sup> Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, 4/63; al-Shirbinī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/264; Makdisī, *al-Sharh al-Kabir*, 3/449; Dusuqi, *Khashiya*, 2/265; Muhammad Emin b. Omer b. Abidin, *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtār*, Ed. and tlk. Husam al-Din b. Muhammad Salih Farfur (Damascus: Dar al-Bashair, 2000), 7/111.

<sup>55</sup> Abū Dāwūd, “al-Manasik”, 69; al-Tirmidhī, “The Hajj”, 57; al-Nasā'ī, “al-Manasik”, 211; Ibn Māja, “al-Manasik”, 57; Ahmad b. Hanbal, 4/261

<sup>56</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada'i*, 2/135; Karagoz, “Müzdelife'de Yapılacak Görevler”, 277.

<sup>57</sup> Abū Dāwūd, “al-Manasik”, 69; al-Nasā'ī, “al-Manasik”, 211; Ibn Māja, “al-Manasik”, 57.

<sup>58</sup> Al-Jassas, *Ahkam al-Qur'ān*, 1/390; Ibn al-Arabi, *Ahkam al-Qur'ān*, 1/138; Ibn Rushd, *Bidayat al-Mujtahid*, 2/350.

<sup>59</sup> Ḳāshānī, *Bada'i*, 135-136; Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir*, 2/483; Akmal al-Din Muhammad b. Mahmud Babarti. *Sharh al-'Inayah al-Hidayah* (Beirut: Dar al-Fikr, n.d.), 2/482; Sha'lan, *al-Nawazil fi'l-hajj*, 404.

<sup>60</sup> Al-Ayni, *al-Binaya*, 4/236-237; Kumaş, “Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, 1882.

say that this view lacks basis. They claim that if one acted on such an implication, sacrificing would also be a rukn. However, there are no jurists who say that the sacrifice during the pilgrimage is fard.<sup>61</sup>

According to the Hanafis,<sup>62</sup> who consider the proof (subut) and implication (dalalat) aspect of the verses with a technical approach to the distinction between fard and wādjib, the fact that something is fard depends on the presence of definite evidence in terms of proof and implication. As there is no consensus among the scholars about the indication of the decree "remembering Allah at Mash'ār al-Harām" in the relevant verse, there is no certainty on this issue. Some jurists state that remembering Allah at Muzdalifa refers to the evening and night prayers.<sup>63</sup> According to these jurists, a person who performs the waqfa at Muzdalifa but does not do dhikr fulfills his hajj provided that he performs other duties.<sup>64</sup> On the other hand, there is an agreement among the scholars that it is not fard to do dhikr of Allah at Muzdalifa. This is an indication that the waqfa is not a rukn.<sup>65</sup>

As the hadīths mentioning the waqfa of Muzdalifa bear the quality of *khābar al-āḥād* and such hadīths also expresses presumption, this is considered as evidence by the jurists who hold the view that knowledge based on presumption cannot be enough for fard.<sup>66</sup> It is thought that another indication of waqfa's being wādjib, not fard, is the fact that the completion of the hajj is conditioned upon the performance of the Arafat and Muzdalifa waqfas and that the Muzdalifa waqfa could be abandoned, due to an excuse, as mentioned in the hadīth reporting the case of Urwa bin Mudarris.<sup>67</sup>

### 3.3. Perspectives on the Muzdalifa Waqfa as Sunnah

Some Shafi'i and Mālikī scholars, al-Awzai, and reportedly Ahmed b. Hanbal stated that the waqfa of Muzdalifa is sunnah.<sup>68</sup> There are also scholars who find it more accurate that the waqfa of Muzdalifa is sunnah as it functions as a preparatory act and means for stoning the devil and the ifada tawaf.<sup>69</sup>

<sup>61</sup> Kumaş, "Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması", 1882.

<sup>62</sup> Unlike the Hanafis, the Shafi'is do not make a distinction between fard and wādjib. According to them, rukn and wādjib are obligatory duties in terms of both meaning and ruling. However, there is a difference in the worship of Hajj. If a wādjib were not performed, although the hajj would be incomplete, it would not break. It is possible to compensate for this deficiency by offering a sacrifice. If one of the rukns of the hajj is not fulfilled, it is deemed invalid and must be performed again. Sacrifice cannot make up for such a deficiency. There are also differences between the Hanafis and the Shafi'is regarding the rukns and wādjibs of the hajj. See Mehmet Keskin, *Şafii Fıkhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 635, 664.

<sup>63</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada'i*, 2/135.

<sup>64</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada'i*, 2/135; al-ʿAynī, *al-Binaya*, 4/236; al-Qurtubī, *al-jami' li ahkam al-Qurʿān*, 2/282; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/450.

<sup>65</sup> Al-Ṭahāwī, *Sharh Maani al Asaar*, 2/284; al-ʿAynī, *al-Binaya*, 4/236; Babarti, *Sharh al-'Inayah*, 2/482.

<sup>66</sup> Kumaş, "Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması", 1881. *Khābar al-wāḥid* involves some doubt, and a rule of thumb is that the ruling of fard is not certain if doubt exists. See al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustasfa min ʿilm al-usūl* (Madinah: Sharikat al-Madīna al-Munawwara, 2008), 1/212-213; Abū Ya'la Muhammad b. Nizam al-Dīn al-Ansari, *Fawātih al-Raḥamūt bi-Sharḥ Musallam al-thubūt* (Egypt: al-Matbaat al-Amiriya, 1324), 121. For the opposing perspectives, see Sahip Beroje, "Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 972.

<sup>67</sup> Ḳāshānī, *Bada'i*, 2/135; al-ʿAynī, *al-Binaya*, 4/236-237; Zafar Ahmad b. Latif al-Tahanawi al-Osmāni, *i'laul-sunan* (Pakistan: Idarat al-Qurʿān wa'l-Ulum al-Islamiyyah, 1994), 10/136.

<sup>68</sup> Al-ʿAynī, *al-Binaya*, 4/236; Tahanawi, *I'la' al-Sunan*, 10/138; Ibn Farḥūn, *Irshād al-sālik*, 1/406; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/264.

<sup>69</sup> Kumaş, "Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması", 1882; Karagöz, "Müzdelife'de Yapılacak Görevler", 277.

#### 4. How to Perform the Muzdalifa Waqfa

The waqfa, which comes foremost among the worship performed at Muzdalifa, means “to stop, wait or stand”. As a fiqh term, it refers to a pilgrim’s standing at a particular place while performing the hajj.<sup>70</sup>

The Prophet headed towards Muzdalifa after the Arafat waqfa during his pilgrimage, which he performed once in his lifetime, and stayed near Kuzah Hill (nuzûl). He combined maghrib and ish’a prayers within the time of the latter (jam al-ta’khir) and spent the night there (al-Mabîṭ).<sup>71</sup> He performed his morning prayer just before dawn and came to Kuzah Hill.<sup>72</sup> Here he turned to the qibla and uttered takbir and tahlil until the daylight. In his speech, he stated that the whole of Muzdalifa was the place of waqfa. Contrary to the practice of the Jāhiliyya Arabs, he stayed here until the time of Isfar<sup>73</sup> and left for Minā before the sunrise. He prayed for his ummah at Muzdalifa, as well as at Arafat. When the related narrations are examined, it is seen that the Prophet worshipped at Muzdalifa in this way, and there is no disagreement among the jurists regarding this issue.<sup>74</sup>

The Prophet allowed some people to travel to Minā at night, due to their excuses, such as illness, weakness or being overweight. Hadrat Aisha said the following about this issue: “*We arrived at Muzdalifa. Sawda binti Zam’a was an overweight and inactive woman. She asked the Prophet for a permission to begin the trip to Minā at night, and he allowed her.*”<sup>75</sup> Hadrat Aisha regretted that she had not asked the Prophet for a permission to go to Minā early and that she had not performed the morning prayer there and had not finished the task of devil-stoning before stampede.<sup>76</sup>

Being one of the people who were allowed to go to Minā at night during the Farewell Hajj, Um al Habibah, one of the wives of Prophet Muhammad narrated: “*We would travel to Minā from Muzdalifa during the dark of the night.*”<sup>77</sup> Similarly, Ibn Abbas reported that Prophet Muhammad sent him to Minā from Muzdalifa at night.<sup>78</sup> However, the Prophet warned the people whom he permitted to leave for Minā at night, due to their excuses, not to begin to stone the devil before sunrise.<sup>79</sup>

<sup>70</sup> Menderes Gürkan, “Vakfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/463.

<sup>71</sup> Al-Bukhārī, “The Hajj”, 96-97; Abū Dāwūd, “al-Manasik”, 57; al-Dārimī, “al-Manasik”, 34. Mabîṭ means having a rest. Nuzûl means unloading the goods; it involves a period of time for getting prepared for a rest. See Ibn Farḥūn, *Irshād al-sālik*, 1/406.

<sup>72</sup> Al-Nawawī, *al-Majmu*, 8/143-144; Abdüsselâm Ari, “Müzdelife’de Yapılacak Görevler”, *Türkiye’de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 285.

<sup>73</sup> Al-isfar is a short period of time, just before the dawn, which is only enough for performing two rakats of prayer, See Ibn Nuja’ym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/601.

<sup>74</sup> Ibn al-Arabi, *Ahkam al-Qur’ân*, 1/137. For the hadiths, see al-Muslim, “The Hajj”, 147; al-Tirmidhī, “The Hajj”, 53, 60; Abū Dāwūd, “al-Manasik”, 57-67; Ibn Māja, “al-Manasik”, 84. Ahmad b. Hanbal, 4/14-15.

<sup>75</sup> Al-Bukhārī, “The Hajj”, 97; al-Muslim, “The Hajj”, 294.

<sup>76</sup> Al-Bukhārī, “The Hajj”, 98; al-Muslim, “The Hajj”, 294; Ibn Māja, “al-Manasik”, 62; al-Ṭahāwī, *Sharh Maani al Asaar*, 2/286.

<sup>77</sup> Al-Muslim, “The Hajj”, 299; al-Nasā’i, “Menasik al-Hajj”, 208.

<sup>78</sup> Al-Bukhārī, “The Hajj”, 98; al-Muslim, “The Hajj”, 300; al-Tirmidhī, “The Hajj”, 58.

<sup>79</sup> Al-Ṭahāwī, *Sharh Maani al Asaar*, 2/293; Al-Jassas, *Ahkam al-Qur’ân*, 1/391; al-‘Aynī, *Umdat al-Qari*, 10/15; Şeker, “Müzdelife”, 32/239.

What remains highly critical is what particular time of the night the people with excuses were allowed to go to Minā. We can say that the expressions such as "galas", "sehar", "layl", "qabl al-subh" in the related hadīths are quite informative in this regard. Galas refers to the darkness at the end of the night;<sup>80</sup> sehar is the end of the night;<sup>81</sup> layl is the time from sunset to dawn,<sup>82</sup> and qabl al-subh means before morning. Based on the meanings of these expressions and according to the hadīths which include the expressions "galas", "sehar" and "qabl al-subh", it is understood that the Prophet sent those who had excuses to Minā after midnight. On the other hand, the hadīths in which the concept of layl is mentioned imply that he sent them to Minā before midnight. It is these concepts that is one of the reasons for the disagreement between the sects on the issue.<sup>83</sup>

Although there is a disagreement about the time when those with an excuse arrive at Minā, the jurists unanimously agree that people should move to Minā before the sunrise after the Muzdalifa waqfa.<sup>84</sup> In hadith sources, it is reported that Hadrat Umar performed the waqfa after doing the morning prayer at Muzdalifa, and that the polytheists did not move to Minā until the sun came up. Therefore, in opposition to the polytheists, the Prophet set out for Minā before the sun came up after performing the waqfa.<sup>85</sup>

It is considered as mustahab to spend the night at Muzdalifa with worship, dhikr, and prayer, to collect stones from here to stone the devil, to go to Kuzah Hill after performing the morning prayer, to turn to the Ka'ba and pray there, chant takbir and tahlil and to cross the Muhassir valley quickly.<sup>86</sup> Although it is considered makruh to leave Muzdalifa without performing the morning prayer, this does not require punishment.<sup>87</sup>

## 5. Staying Overnight at Muzdalifa

Staying overnight refers to the act of being at Muzdalifa between the night of Arafat and the morning the Eid. Most scholars think that staying overnight at Muzdalifa is not a rukn.<sup>88</sup> However, there are also others who support the opposite view. According to some scholars, such as Abd Allah ibn al-Zubayr, Ikrime, Sha'bi, Ibrahim al-Nakhai, Alqama, Aswad b. Yazid, Lays b. Sa'd, Ewza'i, Hasan al-Basri, Rafii and Ibn al-Hazm, staying overnight at Muzdalifa is a rukn, just like the waqfa of Arafat. Therefore, the hajj is invalid unless it is done.<sup>89</sup>

<sup>80</sup> Quhustānī, *Jami' al-rumūzi al-riwaya*, 2/240; Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/599.

<sup>81</sup> Ibrahim Unays et al, *al-Mu'jam al-Wasit* (Istanbul: al-Maktabat al-Islamiyyah, n.d.), 1/419.

<sup>82</sup> Ibrahim Unays et al, *al-Mu'jam al-Wasit*, 2/850.

<sup>83</sup> Karagöz, "Müzdelife'de Yapılacak Görevler", 273.

<sup>84</sup> Al-Maqdisī, *al-Sharh al-kabīr*, 3/452.

<sup>85</sup> Al-Bukhārī, "The Hajj", 99; al-Muslim, "The Hajj", 151, al-Tirmidhī, "The Hajj", 60; Ibn Māja, "al-Manasik", 61.

<sup>86</sup> Muzaffar al-Din Ahmad b. Ali b. Sa'lab b. Saati, *Majma' al-bahrayn wa-multaqā al-nayyirayn fi al-fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2005), 228; al-Shirbīnī, *Mughni al-muhtaj*, 2/264-265; Mawsili, *al-Ikhtiyar*, 1/152; Ibn Farhūn, *Irshād al-sālik*, 1/403.

<sup>87</sup> Al-Kāshānī, *Bada'i'*, 2/136; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-Muhtār 'ala al-Durr al-Mukhtār*. Ed. ve tlk. Husam al-Din b. Muhammad Salih Farfur, 7/114.

<sup>88</sup> Al-Qurtubī, *al-jami' li ahkam al-Qur'an*, 2/281.

<sup>89</sup> Ibn Hazm, *al-Muhalla*, 5/126-127; Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, 4/63; al-'Aynī, *al-Binaya*, 4/236; al-Shirbīnī, *Mughni al-muhtaj*, 2/264; al-Qurtubī, *Al-jami' li ahkam al-Qur'an*, 2/281.

According to scholars, such as Qatādah and Abu Sawr, it is wādʿjib to stay overnight at Muzdalifa, based on the authentic opinion of Shafīʿī (d. 204/820), Imam Malik (d. 179/795) and Ahmed bin Hanbal. According to those who consider staying overnight as wādʿjib, although the hajj is still valid if it is abandoned, damm as expiation (kaffarah) is necessary.<sup>90</sup>

According to the Hanafīs and some Shafīʿī and Mālikī scholars, it is sunnah to spend most of the night at Muzdalifa until the fajr al-sādiq.<sup>91</sup> According to narrations from the Hanbalīs, it is mustahab to stay overnight at Muzdalifa.<sup>92</sup> The Mālikīs regard it as wājib to stay for a short period at any time during the night and as sunnah to stay until the fajr al-sādiq.<sup>93</sup> Therefore, from their perspective, if pilgrims stop at Muzdalifa, unpack their stuff and stay there for a short time to eat and drink, it means they have completed the wādʿjib waqfa. The time for this is any period from the sunset to the fajr al-sādiq.<sup>94</sup>

The scholars who consider staying overnight at Muzdalifa as a rukn base their view on the verse “You will be committing no sin if [during the pilgrimage] you seek to obtain any bounty from your Sustainer. And when you surge downward in multitudes from Arafat, remember God at the holy place, and remember Him as the One who guided you after you had indeed been lost on your way”<sup>95</sup> and the Prophet’s hadīth “Whoever performs the prayer with us and performs waqfa until he leaves, he completes the hajj, provided that he has already performed the waqfa of Arafat.”<sup>96</sup> Moreover, the evidence they present also include the hadīth, “Whoever does not stay overnight at Muzdalifa misses the hajj”. The jurists who state that staying overnight is wādʿjib cite the hadīth “The hajj is Arafat. Whoever comes over there before the fajr prayer on the night of Al-Muzdalifa, his hajj will be complete.”<sup>97 98</sup>

Shafīʿī and Hanbalī jurists consider it sufficient even to stop by at a time between midnight and the fajr al-sādiq to meet the requirement of staying overnight at Muzdalifa. A person who fails to stay at Muzdalifa during that time, even for a short time, must offer Damm.<sup>99</sup> According to the Shafīʿī sect, there is no punishment for those who leave Muzdalifa because of their excuses. Among the excused are shepherds, patients, caregivers, people who foresee a possibility of harm to their life or property and those who are in charge of distributing water to pilgrims.<sup>100</sup> It is the Mālikīs who assign the widest time period as the duration the stay.

According to the Hanafīs, there is no narration stating that staying overnight at Muzdalifa could replace the waqfa. According to traditional sources fiqh, the reason for staying overnight at Muzdalifa is to be

<sup>90</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/450; al-Shīrāzī, *al-Muhazzab*, 1/413; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/264; al-Qurtubī, *Al-jami’ li ahkam al-Qurʿān*, 2/281.

<sup>91</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada’i*, 2/136; al-Nawawī, *al-Majmu*, 8/154; al-Shīrāzī, *al-Muhazzab*, 1/413; Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/600; Ibn ‘Ābidīn, *Radd al-muhtar*, 7/111.

<sup>92</sup> Al-Maqdisī, *al-Sharh al-kabīr*, 3/450.

<sup>93</sup> Dusuqī, *Khashiya*, 2/265; al-Qurtubī, *al-jami’ li ahkam al-Qurʿān*, 2/281.

<sup>94</sup> Abū al-Barakat Ahmad b. Muhammad al-Dardīr, *al-Sharh al-Kabir* (Beirut: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyah, 1996), 2/265; Dusuqī, *Khashiya*, 2/265.

<sup>95</sup> Al-Baqarah 2/198.

<sup>96</sup> Abū Dāwūd, “al-Manasik”, 69; al-Nasāʿī, “al-Manasik”, 211; al-Tirmidhī, “The Hajj”, 57.

<sup>97</sup> Abū Dāwūd, “al-Manasik”, 69; al-Nasāʿī, “al-Manasik”, 211; Ibn Māja, “al-Manasik”, 57; Ahmad b. Hanbal, 4/ 261.

<sup>98</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/451.

<sup>99</sup> al-Shīrāzī, *al-Muhazzab*, 1/413; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/264; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/450.

<sup>100</sup> Al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/265.



able to perform the waqfa at the initial portion of time of the morning prayer.<sup>101</sup> In a sense, staying overnight is intended for being ready for the waqfa; it is not independent worship per se.<sup>102</sup> There are also scholars thinking that staying overnight is a natural need; it is not a part of worship.<sup>103</sup> Furthermore, we should also note that there are contemporary scholars who explain the purpose of staying overnight with reasons such as dhikr, glorifying the rituals of the hajj, developing the awareness of equality, opposing the polytheists who left Muzdalifa after sunrise, and following the practice of the Prophet.<sup>104</sup> We think that staying overnight is not a rukn based on the existing evidence, and it would be more accurate to consider it as sunnah based on the actual practice of the Prophet.

## 6. The Time of Muzdalifa Waqfa

Although it is clearly stated that the dhikr of Allah should be done at Muzdalifa, as ordered in the following verse which forms the basis of the provisions regarding the Muzdalifa "When you surge downward in multitudes from 'Arafat, remember God at al-Mash'ār al-Harām,"<sup>105</sup> it is not specified when this dhikr should take place.<sup>106</sup> Different views on this issue have emerged among the sects, based on the verse above and the practice of the Prophet, along with the interpretations these two. The Hanafīs based their practice on the time between the fajr al-sādiq, when the Prophet performed the waqfa, and the sunrise,<sup>107</sup> and the Shafi'is and Hanbalīs on the time between midnight of the day that connects the day of Arafat to the Eid and the sunrise. Midnight is the middle of the time between the sunset and morning prayer.<sup>108</sup> Mālikī jurists, on the other hand, state that it can be done at a time between sunset on the evening of Arafat and the sunrise on the morning of Eid. According to the Mālikīs, who assign the widest amount of time for the waqfa, staying at Muzdalifa for a short time within the specified interval is considered sufficient for it.<sup>109</sup>

According to some scholars, including Ahmad b. Hanbal, the time of the Muzdalifa waqfa is after the disappearance of the moon at night. They based their opinions on a practice that is attributed to Hadrat Asma, Hadrat Abu Bakr's daughter. According to the narration, Hadrat Asma stayed at Muzdalifa and departed for Minā at night after the moon had set. After performing the task of stoning Jamrat al-Aqabah at Minā, she performed the morning prayer there. Her slave Abdullah said: "Mother! We acted early in stoning the devil." Hadrat Asma responded: "Son! The Messenger of Allah gave permission to women to do so".<sup>110</sup>

To further support their views, the Mālikīs draw attention to the fact that when the Prophet's wife, Hadrat Sawda, was allowed to go to Minā at night because of her excuse, the Prophet did not limit this permission to a certain time. However, this view of the Mālikīs is criticized on the grounds that the last third of

<sup>101</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada'i'*, 2/136; Alī al-Qārī, *al-Maslak al-mutaqassit*, 109.

<sup>102</sup> Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/600; Al-Kirmānī, *al-Masālik fi al-manāsik*, 544.

<sup>103</sup> Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, 179.

<sup>104</sup> Ahmad Muhammad Ali al-Ramisa vd., "Al-maqāsid al-sharī'ah wa asarruha ala tatawwur al-fatwa fi' ahkam al-mabit fi' al-Muzdalifa", *Jurnal Fiqh* 15 (2018), 122-125.

<sup>105</sup> Al-Baqarah 2/198.

<sup>106</sup> Arı, "Müzdelife'de Yapılacak Görevler", 284.

<sup>107</sup> Al-Marghīnānī, *al-hidāya*, 1/146; al-Ḳāshānī, *Bada'i'*, 2/136; Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/600.

<sup>108</sup> Al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/264-265; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/451.

<sup>109</sup> Dardir, *al-Sharh al-Kabir*, 2/265-266.

<sup>110</sup> İmām Mālik, "The Hajj", 172; Al-Bukhārī, "The Hajj", 98; al-Muslim, "The Hajj", 297; Abū Dāwūd, "al-Manasik", 66; al-Nasā'ī, "The Hajj", 214.

the night was mentioned as the time of the Muzdalifa waqfa in the narration from Hadrat Asma. On the other hand, it is also stated that if a short stay at Muzdalifa at night were sufficient for waqfa, it would not make sense for the Prophet to give permission to some people due to their excuses. Therefore, this view is not correct as other people may leave Muzdalifa at an early time in that case.<sup>111</sup>

The Hanafīs based their opinion regarding the time of the Muzdalifa waqfa on the hadīth: "*Whoever performs the (morning) prayer with us and goes on to perform waqfa until the time for leaving, provided that he/she has already performed Arafat waqfa, his hajj will be complete.*"<sup>112</sup> The Hanafīs think that the Prophet performed the waqfa after the imsāk.<sup>113</sup> Therefore, the waqfa performed outside of this time is invalid. The time of the waqfa is the period between the fajr al-sādiq and sunrise, when the Prophet performed the waqfa. According to the Hanafī jurists, those who went to Minā during the Farewell Hajj without performing the Muzdalifa waqfa did this because of their excuses, and they did it in accordance with the permission of the Prophet.<sup>114</sup>

The Hanafīs consider the Prophet's sending some women, children and the weak, particularly his wife, Sawda bint Zam'a, to Minā at night, due to their excuses. They stress that there is no information indicating that the waqfa must be performed after midnight.<sup>115</sup> Hadrat Asma's practice also contradicts the views of Shafī'ī, Mālikī and Hanbalī scholars, as it shows that the duration of the waqfa covers the time until the last third of the night.

Considering the expressions "galas", "sehar", "qabl al-subh" mentioned in the hadīths, the Shafī'īs and Hanbalīs stated that the Muzdalifa waqfa performed before midnight would not be valid. According to the Mālikīs, who evaluate the expression "layl/night" in the hadīths as absolute, staying for a short time that would suffice to perform the evening and night prayers and to eat and drink would be considered enough for the validity of the Muzdalifa waqfa.<sup>116</sup> Performing the Muzdalifa waqfa at a time between the fajr al-sādiq and sunrise is wādhib according to Hanafī scholars, while the majority of scholars think that it is sunnah. Ibn Hazm stated that it is fard for males.<sup>117</sup>

According to the Shafī'īs and Hanbalīs, no punishment is required for those who perform the waqfa after midnight, whether they leave Muzdalifa voluntarily or because of an excuse. However, those who do it before this time must offer sacrifice. It is sunnah to continue the waqfa until daylight. The Shafī'īs and Hanbalīs state that the Prophet's sending some people to Minā at night is not related to the state of having an excuse. They interpreted the narrations in the related hadīths based on "absolute permission". They claim that the persons mentioned cannot be considered as having an excuse. Even if they are, this cannot be considered as a justification for a prohibited act.<sup>118</sup>

<sup>111</sup> Sha'lan, *al-Nawazil fi'l-hajj*, 416; Kumaş, "Hacda Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması", 1884.

<sup>112</sup> Abū Dāwūd, "al-Manasik", 69; al-Nasā'ī, "al-Manasik", 211; al-Tirmidhī, "The Hajj", 57.

<sup>113</sup> Abū Dāwūd, "al-Manasik", 70; al-Tirmidhī, "The Hajj", 57; al-Nasā'ī, "al-Manasik", 211.

<sup>114</sup> Al-Jassas, *Ahkam al-Qur'ān*, 1/391; Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/600.

<sup>115</sup> Tahanawi, *I'la' al-Sunan*, 10/140-141; al-Kirmānī, *al-Masālik fi al-manāsik*, 544.

<sup>116</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/451; Sa'īd b. Abd al-Kadir Bashnafar, *al-Mughnī fi fiqh al hajji wa'l umra* (Beirut: Dar al-Ibn al-Hazm, 2003), 257; Abd al-Rahman al-Jazarī, *Kitab al-fiqh 'ala al-madhahib al-arba'ah*, 1/666-667.

<sup>117</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/451-452; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/265.

<sup>118</sup> Al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/264-265; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/451.

Based on these views, one could say that the Prophet's allowing the weak, sick, old and those with difficulty in walking to go to Minā at night are generally associated with the "state of necessity" by jurists.<sup>119</sup> The sources of fiqh state that some Companions acted this way after the death of the Prophet. For this reason, there are some jurists who even accept it as sunnah to send women, the weak and children to Minā during the second half of the night so as not to cause stampede that may occur during the stoning of Jamrat al-Aqabah and not to harm the awe and peaceful performance of the worship.<sup>120</sup>

It is known that the number of people who performed the Farewell Hajj under the conditions back then was more than one hundred thousand. Today, about three million people perform the hajj each year. Therefore, one could say that the conditions are more difficult today than in the past. Based on the current practice, since a separate area is allocated for certain country groups at Muzdalifa, in cases where it is not possible for all the pilgrims of the relevant country to be simultaneously present in this area, stampede that could occur due to this is a necessity rather than an excuse. It is also considered that no punishment is required since it is not done due to the mentioned excuse.<sup>121</sup>

Since it is sunnah for women and the weak, according to the Shafi'i sect, to throw stones at Jamrat al-Aqaba after midnight due to a stampede, people in this situation can also perform the stoning of the devil.<sup>122</sup>

## 7. The Duration of the Waqfa

According to Hanafī, Shafi'i and Hanbalī scholars, who constitute the majority of the jurists, being at Muzdalifa for a short time at the appointed time or passing through the area is accepted as the rukn of the waqfa. However, what concords well with the sunnah is to continue the waqfa after the fajr al-sādiq, until full daylight (isfar). It is accepted as sunnah to perform the morning prayer at its first time, to be busy with dhikr, prayer, tasbih and tahlil until the light is clear and to set out for Minā before sunrise.<sup>123</sup> The waqfa is valid regardless of its being performed knowingly or unknowingly, while asleep or awake, on foot or by vehicle, with or without wuḍū, in a state of being junub, menstruation or puerperium and with or without intention.<sup>124</sup>

Although some Shafi'i jurists, such as Ahmad b. Hanbal Hanbal and Rafi, said that more than half of the night must be spent at Muzdalifa for the waqfa to be valid, this view was not accepted within the sect. These jurists based their opinion on Hadrat Asma's words, "We used to do this in the time of the Messenger of Allah".<sup>125</sup> According to Abdullah, the slave of Hadrat Asma, she stayed at Muzdalifa and set off for Minā after the moon set. Following the devil-stoning at Jamrat al-Aqabah at Minā, she returned to Minā and performed the morning prayer there. Her slave said, "Mother, I think we did the stoning of the devil in the dark."

<sup>119</sup> Bukhārī, "The Hajj", 98; al-Muslim, "The Hajj", 293, 303-304.

<sup>120</sup> Al-Nawawī, al-Majmu, 8/156; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/265; Şener, "Müzdelife", 32/240.

<sup>121</sup> Arı, "Müzdelife'de Yapılacak Görevler", 286.

<sup>122</sup> Al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/265.

<sup>123</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada'i'c*, 2/135-136; *Quhustānī, Jamī' al-rumūzi al-riwaya*, 2/240; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-muhtar*, 7/111; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/264; Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/600; Şener, "Müzdelife", 32/240.

<sup>124</sup> Al-Ḳāshānī, *Bada'i'c*, 2/136; Ibn 'Ābidīn, *Radd al-muhtar*, 7/111; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/262

<sup>125</sup> Imām Mālik, "The Hajj", 172; al-Muslim, "The Hajj", 297; Abū Dāwūd, "al-Manasik", 66; al-Nasā'ī, "The Hajj", 214.

Hadrat Asma responded: *Son, the Messenger of Allah gave women permission to do so.*<sup>126</sup> When Ata b. Abi Rebah asked Hadrat Asma if it was right for him to come to Minā just before dawn, Hadrat Asma stated that they did the same with the Prophet.<sup>127</sup> The fact that the moon sets in the last third of the night on that specific day is presented as corroborating evidence.

According to the Mālikī school, what counts is to stay at Muzdalifa. This involves unloading their stuff from the mount and waiting there, even for a short time. There is no penalty for those who leave Muzdalifa after staying there at any part of the night.<sup>128</sup>

### 8. The Possibility and Constraints of the Performing the Muzdalifa Waqfa out of Its Time

It is essential that the Muzdalifa waqfa be performed on time. There is also a consensus that no punishment will be required for those who cannot perform it, due to an excuse. However, jurists have put forward different opinions about what the excuse covers. Based on the common opinion of the jurists, weakness is seen as a valid excuse to go to Minā before the fajr al-sādiq.<sup>129</sup> The "weak" people who were highlighted in the narrations about the Prophet's sending some of his family members to Minā at night were women, children, and servants.<sup>130</sup> Aynī states that in addition to these, patients and the elderly are also included in this group, as these groups share the same reason for going to Minā early at night.<sup>131</sup> Fadl b. Abbas reported that the Prophet allowed the sons of Hashim to go to Minā at night. After the death of the Prophet, Ibn Umar sent weak members of his family to Minā at night, based on the Prophet's practice.<sup>132</sup> Similarly, Asma bint Abi Bakr came to Minā at night after the moon had set; after she had performed the morning prayer at Minā, she stoned the devil.<sup>133</sup> There are narratives stating that Talha bin Ubaydullah sent women and children to Minā at night.<sup>134</sup>

al-Bukhārī, who demonstrated the depth of his knowledge of fiqh through his remarkable way of choosing the chapter titles, gave the title "The person who sends weak family members at the night" to the section about the hajj in his work *al-Jamiu's-sahih*. He stated that after performing the Muzdalifa waqfa they went to Minā after the setting of the moon.<sup>135</sup> Another informative title was given by Muslim in his *al-Jamiu's-sahih* on the same issue, the statement that weak people are sent to Minā at night due to stampede.<sup>136</sup> The

<sup>126</sup> Al-Bukhārī "The Hajj", 98; al-Muslim, "The Hajj", 297; Abū Dāwūd, "al-Manasik", 66; al-Nasā'ī, "The Hajj", 214; Imām Mālik, "The Hajj", 172.

<sup>127</sup> Some hadith sources report that Hadrat Asma said, "We used to do this with a person who is more honorable than you are". See Imām Mālik, "The Hajj", 56; al-Nasā'ī, "Menasik al-Hajj", 214.

<sup>128</sup> Sahnūn, *al-Mudawwana*, 1/432-433.

<sup>129</sup> Al-Ṭahāwī, *Sharh Maani al-Asaar*, 2/285; Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 3/452.

<sup>130</sup> Muhammad b. Ali al-Shawkānī, *Nayl al-awṭār sharḥ muntaqā al-akhbār min aḥādīth al-abrar* (Cairo: Dar al-Hadith, n.d.), 5/64.

<sup>131</sup> Al-ʿAynī, *Umdat al-Qari*, 10/15.

<sup>132</sup> Bukhārī, "The Hajj", 98; al-Muslim, "The Hajj", 304; Imām Mālik, "The Hajj", 56.

<sup>133</sup> Al-Bukhārī, "The Hajj", 98; al-Muslim, "The Hajj", 297; Imām Mālik, "The Hajj", 56.

<sup>134</sup> Imām Mālik, "The Hajj", 56.

<sup>135</sup> Al-Bukhārī, "The Hajj", 98.

<sup>136</sup> See al-Muslim, "The Hajj", 208.

narratives that shed light on this issue are not limited to these.<sup>137</sup> We can say that "weakness" and "stampede" were influential in going to Minā early.

The Hanafis state that the Muzdalifa waqfa should be performed between the fajr al-sādiq and the sunrise and that it is wādhib. Furthermore, they note that if it is abandoned or performed outside of its time without a legitimate excuse, damm is necessary.<sup>138</sup> Sickness, weakness, old age, stampede for women, the need to reach Minā in time and not being able to perform the Muzdalifa waqfa due to the late Arafat waqfa were considered as legitimate excuses.<sup>139</sup>

The Hanafis put forward the following evidence for this: The Prophet allowed his wife Sawda to go to Minā at night. It is known that Hadrat Sawda was an overweight and inactive woman.<sup>140</sup> Hadrat Aisha narrates that Hadrat Sawda set out before stampede, due to her excuse, and reported regretting that she did not ask the Prophet for a permission to go to Minā in time, just as Hadrat Sawda did.<sup>141</sup> Similarly, the Prophet sent his wife, Umm Salama, to Minā at night, and she stoned the devil before the time of the morning prayer and went to the Ka'ba for ifada tawaf.<sup>142</sup> The narrator of the hadīth says that Ata b. Abi Rabah performed the waqfa of Muzdalifa in this way until his death.<sup>143</sup> Umm Habiba, one of the wives of the Prophet, also stated that the Messenger of Allah gave her permission to go from Muzdalifa to Minā at night.<sup>144</sup>

In another narration on the issue, the words of Ibn Abbas, who was a child, indicate that he was among those who were allowed to go to Minā from Muzdalifa at night:<sup>145</sup> *"I was one of the people whom the Prophet sent to Minā early, along with the weak ones from his family, on the night of Muzdalifa"*.<sup>146</sup>

According to Mālikī jurists, it is not necessary to have an excuse for going to Minā after a short stay at Muzdalifa in the evening. Those who do not have the opportunity to stay overnight at Muzdalifa can also abandon the waqfa. No penalty is required for this.<sup>147</sup> Women and children can leave Muzdalifa early, due to the permission given by the Prophet.<sup>148</sup>

According to the narration, *"Abdullah b. Omar used to allow the weak in his family to set out earlier, and they would perform the waqfa at night near al-Mash'ār al-Harām and remember Allah with the prayers they knew. Then they would set out before the imam performed the waqfa and left Muzdalifa. Some of them would arrive at Minā at the specified time to perform the morning prayer, and some would come to Minā after performing it. When they came to the place of devil-stoning, they would throw stones at Jamrat al-Aqabah."*<sup>149</sup> Ibn Umar states that the Prophet gave such

<sup>137</sup> For different examples, see Karagöz, "Müzdelife'de Yapılacak Görevler", 271-272.

<sup>138</sup> Muzaffar al-Din Ahmad b. Ali b. Sa'lab b. Saati, *Majma' al-bahrayn wa-multaqā al-nayyirayn fī al-fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 245; al-Marghinānī, *al-hidāya*, 1/167; Zaydān, *al-Mufasssal*, 2/230.

<sup>139</sup> Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, 4/63; *al-ʿAynī, al-Binaya*, 4/237; *al-Jazarī, Kitāb al-fiqh ʿala al-madhahib al-arbaʿah*, 1/666.

<sup>140</sup> Al-Bukhārī, "The Hajj", 98; al-Muslim, "The Hajj", 293; al-Nasāʿī, "The Hajj", 209; Ibn Māja, "al-Manasik", 62.

<sup>141</sup> Al-Muslim, "The Hajj", 294. For similar narrations of this hadīth, see Al-Bukhārī, "The Hajj", 98; al-Dārimī, "al-Manasik", 53

<sup>142</sup> Abū Dāwūd, "al-Manasik", 66; Imām Mālik, "The Hajj", 173.

<sup>143</sup> Al-Nasāʿī, *"Menasik al-Hajj"*, 223; al-Ṭahāwī, *Sharh Maani al Asaar*, 2/291.

<sup>144</sup> Al-Muslim, "The Hajj", 298; al-Nasāʿī, "The Hajj", 208; al-Dārimī, "al-Manasik", 53.

<sup>145</sup> This narrative also reveals that Ibn Abbas reached the age of puberty. See Ibn Hazm, *al-Muhalla*, 5/128.

<sup>146</sup> Al-Bukhārī, "The Hajj", 98; al-Muslim, "The Hajj", 300, 301, 302; Abū Dāwūd, "al-Manasik", 66; Ibn Māja, "al-Manasik", 62.

<sup>147</sup> Sahnūn, *al-Mudawwana*, 1/432; Ibn Farḥūn, *Irshād al-sālik*, 1/406.

<sup>148</sup> Al-Dardir, *al-Sharh al-Kabir*, 2/266; Ibn Farḥūn, *Irshād al-sālik*, 1/412.

<sup>149</sup> Al-Ṭahāwī, *Sharh Maani al Asaar*, 2/292.

people permission.<sup>150</sup> In another narration, Abdullah bin Abbas said, “The Messenger of Allah allowed me and the weak members of his family to set out early. We performed the morning prayer at Minā and then threw stones at the Jamrat al-Aqabah.”<sup>151</sup> The hadīths on this subject are accepted as evidence that the weak can go to Minā at any time of the night.<sup>152</sup>

As understood from these narrations, the Prophet allowed women and the weak to perform the Muzdalifa waqfa at night, and the Hanafīs expanded the scope of this. Contemporary jurists also state that it is permissible for the weak (among males or females) and the elderly to move to Minā after midnight, based on the case of the people who received a permission of the Prophet.<sup>153</sup> Based on this practice, it is also stated that the scope of this permission can be extended, particularly in cases where the safety of life is a concern. Furthermore, Hadrat Aisha’s regretting not asking for a permission after seeing that Hadrat Sawda received permission from the Prophet, could imply, according to some interpretations, that the scope of the permission could be extended without an excuse.<sup>154</sup>

Shafi’ī jurists state that it is permissible to stay overnight and perform the waqfa outside of its time or abandon it altogether, due to such excuses as female’s menstruation and puerperality, performing the waqfa at Arafat, being in danger of life or property, taking care of the sick or looking for an escaped slave. It is also accepted that such cases do not require any penalties, due to their being legitimate excuses.<sup>155</sup> Shafi’ī jurists state that women and the weak can go to Minā from Muzdalifa only after midnight, based on the relevant provisions. This is justified by the absolute evaluation of the related verses and hadīths<sup>156</sup> and the intention to stone the devil before stampede occurs as the reason for their early departure.<sup>157</sup>

Hanbali jurists think that in any case, if the Muzdalifa waqfa is abandoned, then punishment is essential. However, if the performance of the waqfa becomes difficult or a need arises to abandon it due to carrying water or shepherding animals as duties of serving the pilgrims, no penalty is required in line with the principle of convenience and the rulings related to permission.<sup>158</sup> What is accepted as an excuse by the Hanbalīs are related to the Prophet’s permission to those who are herding animals and carrying water to serve the pilgrims to leave early at night.<sup>159</sup> In line with this permission, there are those who think that the Muzdalifa waqfa would not be wādjib for patients who need the help and support of others or people who are busy with pilgrimage services, such as those who serve the disabled, security guards and health personnel.<sup>160</sup>

<sup>150</sup> Al-Bukhārī, “The Hajj”, 98; al-Muslim, “The Hajj”, 304.

<sup>151</sup> Al-Ṭaḥāwī, *Sharh Maani al Asaar*, 2/291; al-Nasā’ī, “al-Manasik al-Hajj”, 214.

<sup>152</sup> Al-Shawkānī, *Nayl al-awṭār*, 5/64-65.

<sup>153</sup> Abd al-Aziz b. Baz et al., *Fatawa al-Hajj wa’l-Umrah wa’l Ziyārat*, *Prep.* Muhammad b. Abd al-Aziz al-Musnid (Riyadh: Dar al-Watan, n.d.), 98; Zaydān, *al-Mufassal*, 2/232-233.

<sup>154</sup> Kumaş, “Hacda Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, 1886.

<sup>155</sup> Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/264.

<sup>156</sup> Al-Bukhārī, “The Hajj”, 98; al-Muslim, “The Hajj”, 304; Imām Mālik, “The Hajj”, 171; al-Dārimī, “al-Manasik”, 53.

<sup>157</sup> Al-Nawawī, *al-Majmu*, 8/143-156; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/265.

<sup>158</sup> Al-Maqdisī, *al-Sharh al-kabīr*, 3/450.

<sup>159</sup> For the hadīths about this issue, see Imām Mālik, “The Hajj”, 21, 218; Abū Dāwūd, “al-Manasik”, 78; al-Nasā’ī, “The Hajj”, 225; Ibn Māja, “al-Manasik”, 67; Ahmad b. Hanbal, V, 450.

<sup>160</sup> Al-Maqdisī, *al-Sharh al-kabīr*, 3/450; al-Shirbīnī, *Mughnī al-muhtaj*, 2/265. Ibn ‘Abd Allāh Khalid al-Muslih, “*al-Zihām wa-atharuhu fī ahkām al-nusuk (al-Hajj wa al-umra)*”, *Majallat al-Jamia al-Imam*, 5, (Shawwal 1428), 57-58.

There are also scholars who consider those obliged to accompany people who cannot perform the waqfa due to their legitimate excuses in the same way.<sup>161</sup>

While performing the Muzdalifa waqfa, it is possible to act based on the general principle that "Trouble attracts ease"<sup>162</sup> due to the difficulties or necessities that arise as the time and conditions change. Where there is difficulty, there is ease. This is because where there is necessity, prohibitions become permissible. In cases of hardship, rules (azimat) are replaced by permissions (rukhsat).<sup>163</sup> The Prophet facilitated the duties much as possible while performing the pilgrimage, and this is a guiding principle.<sup>164</sup> On the other hand, an excuse is accepted as a legitimate reason for the delay or abandonment of a worship.<sup>165</sup> However, we believe that it is very important that the trouble and difficulties are real and appropriate. This is because every worship poses some difficulties. The difficulties that could function as criteria should go beyond the usual limits and should be intolerable or life-threatening.<sup>166</sup> Jurists describe diseases that remove the obligation of hajj as those that cause "unusual hardships," which could be an informative guide in understanding the nature of the hardships.<sup>167</sup> In other cases, it would be appropriate to act according to the rules. As it is known and commonly accepted, being cautious in worship is recommended.<sup>168</sup>

### 9. Fiqh Approaches to the Impact of Stampede on Muzdalifa Waqfa

Although it is clear that the Prophet allowed his wife Hadrat Sawda, along with a group of Companions, to go to Minā at night for reasons such as weakness, sickness, old age and walking difficulties, the relationship between these reasons and stampede is very important.

Bukhārī commentator Aynī states that the reason why the Prophet sent some of his family members to Minā at night was the "fear of stampede".<sup>169</sup> Ibn Nujaym, a Hanafī jurist, further clarifies the issue by citing Burhan ad-din al-Bukhārī<sup>170</sup> and states that the fear of stampede is a legitimate excuse for moving from Muzdalifa to Minā at night, without making any distinction between men and women.<sup>171</sup>

<sup>161</sup> Zaydān, *al-Mufasssal*, 2/234.

<sup>162</sup> Al-Majallah, Article 17

<sup>163</sup> Abd al-Wahab Khallaf, *ʿIlm usul al-fiqh* (Istanbul: al-Maktabat al-Islamiyyah, 1984), 138-139; Ibn ʿAbd Allāh Khalid al-Muslih, "al-Zihām wa-atharuhu fī ahkām al-nusuk", 57.

<sup>164</sup> Mücahit Çolak-Murat Çınar, "İslâm Hukukunda Kolaylaştırma İlkesinin Haccın Rükünlerinde Günümüz Uygulaması", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/3 (Aralık 2018), 66.

<sup>165</sup> Ibn al-Humam, *Fath al-Qadir*, 2/483.

<sup>166</sup> For similar perspectives, see al-Ramisa, "Al-maqāsīd al-sharīʿah wa asarruha ala tatawwur al-fatwa fi' ahkam al-mabit fi' al-Muzdalifa", 130.

<sup>167</sup> Al-Shīrāzī, al-Muhazzab, 1/361.

<sup>168</sup> Abū Bakr b. Ali al-Haddad, *al-Jawharat al-nayyira* (Istanbul: Fazilet Publishing, 1978), 1/75; Abd al-Gani al-Ganimi al-Dimashqi al-Maidānī, *al-Lubab fi Sharh al-Kitab*, Ed. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Ḥamid (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1985), 1/77.

<sup>169</sup> Al-ʿAynī, *Umdat al-Qari*, 10/15.

<sup>170</sup> Burhān al-Dīn Mahmud b. Ahmad Abd al-Aziz al-Bukhārī (d. 616/1219) is one of the Hanafi fiqh scholars. For his work titled *al-Muḥit al-Burhānī* and for more information, see Mustafa Uzunpostalcı, "Burhāneddin el-Buhārī, *Türkiye Diyanat Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Istanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/435-437.

<sup>171</sup> Ibn Nujaym, al-Bahr al-Raiq, 2/600. For the same perspective, see ʿAbd Allāh Hâlid b. al-Muslih, "al-Zihām wa-atharuhu fī ahkām al-nusuk", *Al-Majallah al-Jami'at al-Imam* 5, (Shawwal 1428), 57-58.

Ibn Abidin, one of the late Hanafī jurists, states that stampede is an excuse for being exempted from the Muzdalifa waqfa and adds that no punishment is required for the person who abandons the Muzdalifa waqfa to perform the devil-stoning as soon as possible for the fear of stampede. His words “There is no doubt that the stampede while stoning of the devil and on the way to Minā is certain in our time” indicate that stampede is inevitable and that this will remove the necessity of the Muzdalifa waqfa. However, he notes that a similar stampede is also possible while stoning the devil, and since this could profoundly affect the Muzdalifa waqfa and could lead to the danger of its disappearance, it would be more appropriate for the permission on this issue to be restricted with women.<sup>172</sup> The prevailing perspective in the Hanafī sect is that stampede allows only women to perform the Muzdalifa waqfa outside its regular time.<sup>173</sup> However, there are also Hanafī jurists who consider stampede as a valid excuse for men as well. According to these jurists, there is no penalty for a person who does not perform the waqfa due to stampede.<sup>174</sup> According to some contemporary scholars, for stampede to be legally acceptable as an excuse, it must be based on the belief that it is highly probable. There is not any difference between men and women or between the strong and weak in this, either. This is because this stampede is closely related to the life-threatening danger caused by devil-stoning.<sup>175</sup>

Hanafī jurists accept that a person who is worried about possible stampede can move to Muzdalifa before the person (the imam) responsible for guiding the pilgrims, without crossing the border of Arafat. Although this is not directly related to the Muzdalifa waqfa, it is critical in that stampede is considered as a legally valid reason.<sup>176</sup>

Muzdalifa is one of the places where stampede is most quite common today. It is clear that men and women hardly differ in the extent to which they face danger of life. Given that the Prophet sent some children, along with women, to Minā early, it is understood that the reason for this precaution is not necessarily related to women but to the possible damage that may occur due to stampede. This opinion is also expressed by some contemporary scholars.<sup>177</sup> In this regard, we also support the opinions and warnings that the obligation of staying overnight at Muzdalifa will be eliminated, due to the highly possible life dangers that might be caused by the intense crowd and stampede experienced today, and that necessary measures should be taken to protect the pilgrims from the dangers of stampede.<sup>178</sup>

According to the Shafī'ī and Hanbalī sects, stampede is seen as an excuse affecting the performance of the Muzdalifa waqfa.<sup>179</sup> According to this approach, stampede is a cause of difficulty, and an ease is offered

<sup>172</sup> Ibn 'Abidin, *Radd al-muhtar*, 7/112.

<sup>173</sup> Al-Sarakhsi, *al-Mabsut*, 4/63; al-Marghinānī, *al-hidāya*, 1/146.

<sup>174</sup> Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/600

<sup>175</sup> Al-Sha'lan, *al-Nawazil fi'l-hajj*, 434; Usaymin, *Majmu Fatawa*, 82; Ibn 'Abd Allāh, “*al-Zihām wa-atharuhu fi ahkām al-nusuk*”, 57-58.

<sup>176</sup> Al-Marghinānī, *al-hidāya*, 1/145; al-'Aynī, *al-Binaya*, 4/227; Ibn Nujaym, *al-Bahr al-Raiq*, 2/596.

<sup>177</sup> Al-Sha'lan, *al-Nawazil fi'l-hajj*, 433; Ibn 'Abd Allāh, “*al-Zihām wa-atharuhu fi ahkām al-nusuk*”, 57. Seen in the related hadīths, such expressions as “before humans go there” or “before the crowd” seem to imply the fear of stampede. For the hadīths, see al-Bukhārī, “The Hajj”, 98; al-Dārimī, “al-Manasik”, 53; al-Nasā'ī, “The Hajj”, 214.

<sup>178</sup> al-Ramisa, “Al-maqāsīd al-sharī'ah wa asarruha ala tatawwur al-fatwa fi' ahkam al-mabit fi' al-Muzdalifa”, 130-131.

<sup>179</sup> Al-Nawawī, *al-Majmu*, 8/156; al-Sha'lan, *al-Nawazil fi'l-hajj*, 431-432.



against a challenge.<sup>180</sup> The reason why the Prophet allowed the weak to go to Minā at night is stampede and other possible damages.<sup>181</sup>

In addition to the majority of madhab imams, some contemporary scholars think that stampede should be accepted as an excuse.<sup>182</sup> According to jurists who hold this view, people who may be harmed due to the possible stampede during stoning of the devil, as well as due to reasons such as weakness, old age, illness, and obesity, could perform the waqfa at Muzdalifa between the evening of Arafat and the sunrise on the morning of Eid. If this is not possible, they can go to their place of residence in Mecca without waiting. However, it is more virtuous for people who can afford it and who may not be affected by stampede, to perform the waqfa until the time of isfar, following the morning prayer on the day of Eid and to move to Minā before the sun rises, in line with the practice of the Prophet.<sup>183</sup>

Although there are some narrower perspectives, the majority of jurists think that, due to stampede, the waqfa of Muzdalifa can be performed out of its time. At his point, the following question arises: Why is it out of question to abandon the Arafat waqfa even though there is a more intense stampede at Arafat? Jurists state that the reason for this is the Prophet's giving a permission for the waqfa of Muzdalifa. Another explanation is that the Arafat waqfa is one of the pillars of the hajj, while the Muzdalifa waqfa is not, from the perspective of the majority.<sup>184</sup>

Under modern conditions, it is possible to say that, based on the practice of the Prophet regarding the weak, the Muzdalifa waqfa can be performed after midnight, as suggested by the Shafi'ī and Hanbalīs, or at a suitable time between the time of the evening prayer and the fajr al-sādiq, based on the opinions of Mālikī jurists.<sup>185</sup> Undoubtedly, the purpose is to prevent damage and loss of life that may occur due to stampede. Although we support these perspectives, it is crucial that the current conditions be evaluated accurately. We think that the warning given by Ibn Abidin that Muzdalifa might be entirely abandoned over time is a legitimate concern. Therefore, it would be appropriate for the authorities to make arrangements and plans because it is good to act prudently, in accordance with the Prophet's command, "Take the hajj rituals from me. Do what I ordered you."<sup>186</sup>

## Conclusion

The hajj is an act of worship that involves various challenges. The Prophet's asking Allah for ease to perform the hajj implies these difficulties. For the worship of the hajj to be fard and to be performed, "being capable" is the basic requirement. A rule of thumb related with worship is that "Obeying entails istiṭā'a".

<sup>180</sup> Baqarah, 2/286; Hajj, 33/78. al-Sha'lan, *al-Nawazil fi'l-hajj*, 432.

<sup>181</sup> Al-Sha'lan, *al-Nawazil fi'l-hajj*, 431; Muhammad b. Salih Usaymin, *Majmu Fatawa* (Riyadh: Dar al-Surayya, 2004), 23/82; Zaydān, *al-Mufasssal*, 2/233.

<sup>182</sup> Al-ʿAynī, *al-Binaya*, 4/235; al-Sha'lan, *al-Nawazil fi'l-hajj*, 431; Zaydān, *al-Mufasssal*, 2/232-233.

<sup>183</sup> Usaymin, *Majmu Fatawa*, 23/82-83; Zaydān, *al-Mufasssal*, 2/233.

<sup>184</sup> Ibn Abidin, *Radd al-Muhtār 'ala al-Durr al-Mukhtār*, 7/112.

<sup>185</sup> Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, 206.

<sup>186</sup> Al-Muslim, "The Hajj", 310.

Therefore, “istiṭā’a” is a key concept in performing the pilgrimage. Although the concept of “istiṭā’a” expressed in the verse “...pilgrimage unto the Temple is a duty owed to God by all people who are able to undertake it...”<sup>187</sup> is generally understood as the trip to the Ka’ba and the provision of food necessary for the pilgrimage and the return of the pilgrimage, it is also related to other acts worship that must be performed during the pilgrimage.

Today, since the demand for pilgrimage is high, despite a limited number of pilgrims accepted due to various reasons, there is a need for a re-evaluation of the concept of "istiṭā’a" in terms of both being able to travel for the pilgrimage and to perform it. A topic of further investigation is to identify the scope and limitations of istiṭā’a for each ritual.

Performing the Muzdalifa waqfa is one of the significant acts of worship performed during the hajj. Although there are different opinions among the madhhabs about its time, the majority of Islamic jurists think that the performance of the Muzdalifa waqfa is a necessary obligation and failing to perform it requires punishment unless there is a valid excuse.

Despite the less prevailing views that consider staying overnight at Muzdalifa as a rukn of the hajj, the views that consider it as wādjib or sunnah are widely held. We agree with the views that consider it as sunnah, due to the evidence presented.

Globally considered, stampede is a serious obstacle that makes it difficult to perform the pilgrimage. Considering the deaths caused by stampede in recent history, its causing life-threatening danger is highly probable. Stampede is the reason why some people, including the Prophet’s wife Sawda bint Zam’a, were allowed to go to Minā at night.<sup>188</sup> Given that more than three million people perform the waqfa at Muzdalifa between certain hours and that the same place is allocated for certain countries at Muzdalifa, staying overnight at Muzdalifa and performing the waqfa after the fajr al-sādiq clearly pose certain difficulties.

Today, stampede is an excuse that should be considered while performing the Muzdalifa waqfa and during overnight stays, due to the difficulties it causes and the possible risk of life-threatening danger. This also concords well with Shari’ purpose of ensuring convenience and eliminating hardship. In this respect, we also find it noteworthy that some scholars consider the possibility of life-threatening stampede as a real danger to life and think that failing to act on the principle of convenience in the event of stampede runs counter to the purpose of the Shari’a.<sup>189</sup>

As a result of our research on the subject, it can be said that the weak, the sick, the elderly and those who have difficulty walking, as well as those who may be harmed due to stampede, can go to Minā or their places of residence in Mecca after midnight, in line with the views of the Hanbalī and Shafī’ī sects. Whenever the need arises, in line with the views of Mālikī jurists, who offer a wider time frame for the Muzdalifa waqfa, it is also possible to perform the Muzdalifa waqfa without waiting for midnight. We can say decision-making

---

<sup>187</sup> Āl ‘Imrān 3/97. Also see al-Baqarah, 2/286.

<sup>188</sup> Zaydān, *al-Mufassal*, 2/234; Ibn ‘Abd Allāh, “*al-Zihām wa-atharuhu fī ahkām al-nusuk*”, 57.

<sup>189</sup> Al-Ramisa, “*Al-maqāsīd al-sharī’ah wa asarruha ala tatawwur al-fatwa fi’ ahkam al-mabit fi’ al-Muzdalifa*”, 131, 134.

regarding this issue is directly related to the responsibility of taking all measures so that the hajj can be performed in safety and peace of mind.

When the Prophet was asked, during the Farewell Hajj, about the case of the people who performed a prayer earlier or later, he replied, "There is no room for difficulty".<sup>190</sup> The conventional wisdom tells us that the principle of eliminating the hardship and ensuring convenience also goes well with the case of the hajj.

Safety of life is one of the top-priority values that Islam aims to protect. Overcoming difficulties is a fundamental aim that religious rules intend to achieve.<sup>191</sup> Though all types of worship include some internal challenges, the purpose is to serve for Allah and to achieve redemption and purification. However, it is very important to assess the conditions realistically and not to allow arbitrariness. Worship is taabbudi in its nature. A rule of thumb is to conform to the practices of the Prophet. If this cannot be achieved due to challenges or necessity, it is possible to take advantage of convenience and permissions. While doing this, it would be appropriate to adhere to the rule "What is permissible due to necessity is lawful to the extent that it meets the necessity, not more than that".<sup>192</sup> Here, besides the opinions within the sect, the provisions from different sects can also be used when need arises. Acting based on different sectarian views, which are based on the same source, despite differences in their methods, could contribute to the fulfillment of the hajj, which is characterized with various difficulties, as well as to the fulfillment of the worship in peace and security. Doubtlessly, this understanding complies not only with the fact that the ummah's disagreement is mercy and but also with the principle of convenience in Islam.

## References

- Abdulazîz Abd al-Aziz b. Baz et al. *Fatawa al-Hajj wa'l-Umrah wa'l-Ziyarat*. Prep. Muhammad b. Abd al-Aziz b. al-Musnid. Riyadh: Dar al-Watan, n.d.
- Ahmad b. Hanbal. *al-Musnad*. Vol 6. Istanbul: Çağrı Publishing, 2nd Edition, 1992.
- ‘Alī al-Qārī. *al-Maslak al-mutaqassit fi'l-mansak al-mutawassit*. Makkah: n.d., 1328.
- Arı, Abdüsselâm. "Müzdelife’de Yapılacak Görevler (Müzakere)", *Türkiye’de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut. 284-287. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- ‘Aynī, Mahmud b. Ahmad b. Musa b. Ahmad b. Husayin Badr al-Din. *al-Binaya Sharh al-Hidaya*. Ed. Ayman Salih Sha‘ban. Vol 13. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2012.
- ‘Aynī, Abū Muhammad Badr al-Din Mahmud b. Ahmad. *Umdat al-Qari fi Sharh al-Bukhārī*. Vol 25. Beirut: Dar al-Fikr, n.d.
- Babarti, Akmal al-Din Muhammad b. Mahmud. *Sharh al-'Inayah al-Hidayah*. Vol 10. Beirut: Dar al-Fikr, 2nd Edition, n.d.
- Bashnafar, Sa‘īd b. Abd al-Kadir. *al-Mughnī fi fiqh al hajji wa'l umra*. Beirut: Dar al-Ibn al-Hazm, 2003.

<sup>190</sup> Ibn Māja, "al-Manasik", 74.

<sup>191</sup> Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, Maqāsid al-sharī‘ah al-Islamiyyah, (Tunissiya: Sharikat al- Tunissiya, n.d.), 124.

<sup>192</sup> Al-Majallah, Article 22.

- Beroje, Sahip. “Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 951-974.
- Bukhārī, Muhammad b. İsmail. *Al-Jāmi‘ Al-Sahīh*. Vol 8. Istanbul: Çağrı Publishing, 2nd Edition, 1992.
- Jassas, Abū Bakr Ahmad b. Ali al-Razi. *Ahkam al-Qur’ān*. Ed. Muhammad Sadiq Kamhawi. Vol 5., Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabiyyah, 1985.
- Jazarī, Abd al-Rahman. *Kitab al-fiqh 'ala al-madhahib al-arba'ah*. Vol 5. Istanbul: Çağrı Publishing, 1987.
- Çolak, Mücahit - Çınar, Murat. “İslâm Hukukunda Kolaylaştırma İlkesinin Haccın Rükünlerinde Günümüz Uygulaması”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/3 (Aralık 2018), 49-67.
- Dārimī, Abū Muhammad ‘Abd Allāh b. Abd al-Rahman. *al-Sunan*. Vol 2. Istanbul: Çağrı Publishing, 1992.
- Dardir, Abū al-Barakat Ahmad b. Muhammad. *al-Sharh al-Kabir*. Vol 6. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1996.
- Dusuqi, Muhammad b. Ahmad. *Hashiyat Al-Dusuqi 'Ala Al-Sharh Al-Kabir*. Vol 6. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1996.
- Abū Dāwūd, Hafiz Suleiman b. al-Ash‘ath al-Sijistānī. *al-Sunan*. Vol 5. Istanbul: Çağrı Publishing, 2nd Edition, 1992.
- Ansari, Abū Ya‘la Muhammad b. Nizam al-Din. *Fawātiḥ al-Raḥamūt bi-Sharḥ Musallam al-thubūt*. Egypt: al-Matbaat al-Amiriya, 1324.
- Al-Ghazzālī, Abū Ḥāmid, *al-Mustasfa min ‘ilm al-usūl*. Vol 4. Madinah: Sharikat al-Madīna al-Munawwara, 2008.
- Gürkan, Menderes. “Vakfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/463-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Haddad, Abū Bakr b. Ali. *al-Jawharat al-nayyira*, Vol 2. Istanbul: Fazilet Publishing, 1978.
- Khallaf, Abd al-Wahab. *‘Ilm usul al-fiqh*. Istanbul: al-Maktabat al-Islamiyyah, 7th Edition, 1984.
- Itr, Nur al-Din. *al-Hajj wal-umrah fi’ al-fiqh al-Islami*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 4th Edition 1404/1984.
- Ibn ‘Abd Allāh Khalid al-Muslih. “*al-Zihām wa-atharuhu fī ahkām al-nusuk (al-Hajj wa al-umra)*”, *Majallat al-Jamia al-Imam*, 5, (Shawwal 1428), 1-95.
- Ibn ‘Ābidīn, Muhammad Amin b. Omer. *Radd al-Muhtar 'ala al-Durr al-Mukhtār*. Ed. ve tlk. Husam al-Din b. Muhammad Salih Ferfūr. Vol 18. Damascus: Dar al-Bashair, 2000.
- Ibn al-Arabi, Abū Bakr. *Ahkam al-Qur’ān*. Ed. Ali Muhammad Bajawi. Vol 4. b.y.: Dar Ihya al- Kutub al-Arabiyyah, 1987.
- Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. *Maqāsīd al-sharī‘ah al-Islamiyyah*. Tunissiya: Sharikat al- Tunissiya, n.d.
- Ibn Farḥūn, Abū al-Wafa Būrhan al-Din Ibrahim b. Ali. *Irshād al-sālik ilá ashraf al-masālik*. Ed. Muhammad b. al-Hadi Abū'l-Ajfan. Riyadh: Maktabat al-‘Ubaykan, 2002.

- Ibn Hazm, Abū Muhammad Ali b. Ahmad. *al-Muhalla bi'l-asar*. Ed. Abd al-Gaffar Suleiman al-Bandari. Vol 12. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, n.d.
- Ibn al-Humam, Kamal al-Din Muhammad b. `Abd al-Wāhid. *Fath al-Qadir*. Vol 10. Beirut: Dar al-Fikr, 2nd Edition, n.d.
- Ibn Qudāmah, Muwaffak al-Din Abi Muhammad `Abd Allāh b. Ahmad. *al-Mughnī*. Vol 12. Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- Ibn Māja, Abū `Abd Allāh Muhammad b. Yazid al-Qazwini. *al-Sunan*. Vol 2. Istanbul: Çağrı Publishing 2nd Edition, 1992.
- Ibn Manzur, Abū al-Fadl Jamal al-Din Muhammad b. Mukrim. *Lisān al-`Arab*. Vol 15., Beirut: Dar al-Sadir, 1410/1990.
- Ibn Munzir, Abū Bakr Muhammad b. Ibrahim. *Kitab al-idjmā`*. Ed. Abdulkadir Şener. Ankara: Gaye Publishing, 1983.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Abidin b. Ibrahim b. Muhammad. , *al-Bahr al-Raiq shrah Kanz-ud-dqaiq*. Vol 4. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1997.
- Ibn Rushd, Abū al-Walid Muhammad b. Ahmad. *Bidayat al-Mujtahid wa-Nihayat al-Muqtasid*. Vol 2. Beirut: Dar al-Marifah, 9th Edition, 1988.
- Ibn-Saati, Muzaffar al-Din Ahmad b. Ali b. Sa'lab. *Majma' al-bahrayn wa-multaqā al-nayyirayn fi al-fiqh al-Islami*, Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 2005.
- Kal'aji, Muhammad Rawas Hāmid Sādık Kanibi. *Mu'jam lughah al-fuqaha'*. Beirut: Dar al-Nafais, 2nd Edition, 1988.
- Karagöz, İsmail. "Müzdelife'de Yapılacak Görevler", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*. ed. Mehmet Bulut. 269-283. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Qāshānī, 'Ala' al-Din Abū Bakr b. Mas'ud. *Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'*. Vol 7. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 2nd Edition, 1982.
- Keskin, Mehmet. *Şafii Fıkhı*. 2 Volumes. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Kirmānī, Abū Mansur Muhammad b. Mukrim b. Sha'ban. *al-Masālik fi al-manāsik*. Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 2003.
- Quhustānī, Shams al-Din Muhammad b. Husāmuddîn. *Jami' al-rumûzi al-riwaya fi Sharh Mukhtaşar al-Wiqāyah*, Vol 4., Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 2019.
- Kumaş, Ali. "Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016), 1878-1890.
- Kur'an Yolu Meâli*. trans. Hayreddin Karaman etc. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Qurtubī, Abū Abdillah Muhammad b. Ahmad al-Ansārī. *Al-jami' li ahkam al-Qur'ān*. Vol 21. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, n.d.

- Maqdisī, Shams al-Din Abū'l-Faraj. *al-Sharh al-kabīr ala metn al-Mukni'*. Vol 12. Beirut: Dar al-Fikr, 1984.
- Mālik b. Anas. *al-Muwatta'*. Vol 2., Istanbul: Çağrı Publishing, 2nd Edition, 1992.
- Marghīnānī, Abū'l-Hasan Ali b. Abi Bakr. *al-hidāya fi Sharh Bidayat al-Mubtadi*. Vol 4. Istanbul: Dar al-Kahraman, 1986.
- Mawsili, 'Abd Allāh b. Mahmud b. Mawdud. *al-Ikhtiyar li-Ta'lim Masa'il al-Mukhtar*. Vol 4. Istanbul: Çağrı Publishing, 1984.
- Maidānī, Abd al-Gani al-Ganimi al-Dimashqī. *al-Lubab fi Sharh al-Kitab*, Ed. Muhammad Muhyi al-Din Abd al-Hamīd. Vol 4. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1985.
- Muslim, Abū'l-Husayin al-Muslim b. al-Ḥajjāj. *Al-Jāmi' al-Sahīh* Vol 3. Istanbul: Çağrı Publishing, 2nd Edition, 1992.
- Nasā'ī, Abū Abd al-Rahmān Ahmad b. Shuayb. *al-Sunan*, Vol 8. Istanbul: Çağrı Publishing, 2nd Edition 1992.
- Nawawī, Abū Zakariyyā' Yahya b. Sharaf. *al-Majmu*. Ed. ve tdk. Muhammad Najib Muti'i'. Vol 24. Jiddah: Maktabat al-Irshad, n.d.
- Nawawī, Yahya b. Sharaf. *Kitab al-izah fi'l-hajji wa'l-umra*. Beirut: Dar al-Bashair al-Islamiyyah, 2nd Edition, 1414/1994.
- Öğüt, Salim. "Meş'ar-i Harām". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 29/361. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ramisa, Ahmad Muhammad Ali et al. "Al-maqāsid al-sharī'ah wa asarruha ala tatawwur al-fatwa fi' ahkam al-mabit fi' al-Muzdalifa". *Jurnal Fiqh* 15 (2018), 117-138.
- Sahnūn, Ibn Sa'īd al-Tanūkhī. *al-Mudawwana al-Kubra*. Vol 4. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1994.
- Sarakhsi, Shams al-Aimma Muhammad b. Ahmad. *al-Mabsut*. Vol 30. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Şeker, Dursun Ali. "Müzdelife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 32/239. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Shal'an, Ali b. Naser. *al-Nawazil fi'l-hajji*. Riyadh: Dar al-Tawhid wa al-Nashr, 2010.
- Şener, Mehmet. "Müzdelife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*. 32/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Shawkānī, Muhammad b. Ali. *Nayl al-awṭār sharḥ muntaqā al-akhbār min aḥādīth al-abrar*. Vol 8. Cario: Dar al-Hadīth, n.d.
- Shīrāzī, Abū Ishāq Ibrahim b. Ali al-Fīrūzābādī. *al-Muhazzab*. Vol 3., Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1995.
- Shirbīnī, Shams al-Din Muhammad b. Muhammad. *Mughnī al-muhtaj ila ma'rifat al-ma'ani al-Minhaj*. Ed. ve tdk. Ali Muhammad Muawad et al. Vol 6. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 1994.
- Ṭaḥāwī, Abū Ja'far. *Sharḥ Maani al-Ashaar*. Vol 4. Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyah, 3rd Edition, 2013.
- Tırabzon, Abdullah. *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Tirmidhī, Abū Isa Muhammad b. Isa b. Sarwa. *al-Sunan*, Vol 6. Istanbul: Çağrı Publishing, 2nd Edition, 1992.

Tahanawi, Zafar Ahmad b. Latif al-Osmani. *i'laul-sunan*. Pakistan: Idarat al-Qur'ān wa'l'Ulum al-Islamiyyah, 1994.

Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), "TRT Haber", Accessed May 8, 2021. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/hacda-son-40-yilda-yasanan-facialar-205362>. (The latest update: September 25, 2015 Friday 14:56)

Usaymin, Muhammad b. Sâlih. *Majmu Fatawa*. Riyadh: Dar al-Surayya, 2004.

Uzunpostacı, Mustafa. "Burhâneddin el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/435-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Unays, Ibrahim et al. *al-Mu'jam al-Wasit*. 2nd Edition. İstanbul: al-Maktabat al-Islamiyyah, n.d.

Yüksel, Mukadder Arif. *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Zaydân, Abd al-Karim. *Jami' bi al-Fiqh al-Islami al-Mufassal*. Vol 12. Beirut: Muassasah al-Risalah, 4th Edition, 2012.



ISSN 2645-9132  
Volume: 4 Issue: 1 (July 2021)

## An Analytical Evaluation of The Sectarian Perspectives of The Ruling on Staying Overnight at Minā

<b>Yaşar Yiğit</b>	
Assoc. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University. Faculty of Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Ankara, Turkey	
dryasar66@hotmail.com	ORCID 0000-0002-2152-524X

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 15 Nisan 2021	<b>Accepted</b> 29 July 2021	<b>Published</b> 31 July 2021
<b>Cite as</b> Yiğit, Yaşar. "An Analytical Evaluation of The Sectarian Perspectives of The Ruling on Staying Overnight at Minā". <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 81-97.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		



# An Analytical Evaluation of The Sectarian Perspectives of The Ruling on Staying Overnight at Minā<sup>1</sup>

## Abstract

An examination of the history would reveal that almost every religion or belief system possesses a form of pilgrimage with its own unique rituals and requirements. The hajj in Islam, on the other hand, is an act of fard worship that Muslims with the necessary conditions and qualifications are obliged to perform. The hajj is a form of worship that offers both individuals and Islamic societies wisdom and many beauties. It is an annual Muslim/Islamic gathering that includes religious, social, cultural, political and economic activities. On the other hand, as the hajj is performed at certain times and in limited locations, it stands out as a form of worship that naturally contains all kinds of challenges, particularly due to temporally and spatially oriented tasks and restrictions. This is because it requires a journey, a certain time frame and being in a limited place and involves its own difficulties, no matter how much the conditions have been improved over time and no matter what the opportunities are.

The time of spending the night at Minā coincides with the Tarwiyah day before Arafat and the nights of the 2nd, 3rd and 4th days of the Eid after the Muzdalifa. The fukaha agree that it is sunnah to stay overnight at Minā on the day of Tarwiyah (8th day of Dhu al-Hijjah). On the other hand, the fuqaha have different views on the ruling of staying overnight at Minā, during the nights of Tashriq days. It should be noted that although the famous Islamic law schools' rulings on pilgrimage differ, they commonly think that it is sunnah, mustahabb or wājib to spend the night at Minā on the days of tashriq.

Globally considered, worship is taabbudi in its nature, yet this does not imply that one should ignore the quest for achieving its purposeful gains. To confine worship to only certain norms and places, far from its intended goals, is in sharp contrast with the rationale for Islam's ordering worship and the objectives it wants to achieve. Identifying and eliminating the issues that cannot be considered within the scope of the hajj, which includes many symbolic pilgrimage rituals, not only could contribute to the establishment of a healthy basis for worship but also could help eliminate the possible challenges, risks and dangers. Therefore, the Qur'anic verses related to the hajj and the normative practices and words of the Prophet (PBUH) play a major role in the performance of the pilgrimage. A belief or action that is not based on this does not qualify as worship. However, not every word and action of the Prophet can be considered as an authoritative religious order. It is hardly appropriate to infer a religious provision out of what the Prophet did, where he went or rested or the route he took during his expedition, unless he clearly stated or defined a particular action of his as a component of worship. Thus, we can evaluate the Prophet's (PBUH) overnight stay at Minā

---

<sup>1</sup> This study is the revised version of the paper presented at the International Symposium "Hajj in the Context of Changing and Developing Conditions," organized by the Presidency of Religious Affairs on April 01-03, 2021. The paper was rewritten by reviewing its scope and content.

on the night of the Tarwiyah day before the day of Arafat and on the days of tashriq after Arafat from a religious perspective.

### Keywords

Hajj, Overnight at Minā, Tarwiyah Day, Tashriq Days

## İslam Hukuk Ekollerinin Mina'da Gecelemenin Hükümüne İlişkin Görüşlerinin Analitik Bir Değerlendirmesi

### Öz

Tarihsel sürece bakıldığında hemen her din ya da inancın kendine özgü şekil ve şartları muhtevi bir hac şekli olduğu görülür. İslam dininde ise hac; gerekli şartları ve yeterlilikleri taşıyan Müslümanların yerine getirmekle yükümlü olduğu farz bir ibadettir. Hac, gerek birey gerekse İslam toplumları açısından nice hikmet ve güzelliği bünyesinde barındıran bir ibadet biçimidir. İçerisinde dinî, sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik aktiviteleri muhtevi yıllık bir Müslüman/İslam buluşması niteliğindedir. Diğer taraftan hangi açıdan bakılırsa bakılsın hac ibadeti muayyen zamanda, mahdut mekanlarda eda edildiğinden zamansal ve mekânsal tayin ve tahditler nedeniyle edasında doğal olarak türlü zorluk ve meşakkatleri barındıran bir ibadet biçimi olarak dikkat çekmektedir. Neticede bir seferi, muayyen bir zamanı, mahdut bir mekânı iktiza eden hac ibadeti, imkânlar hangi düzeyde olursa olsun sonuçta meşakkat ve zorluktan azade değildir.

Mina'da gecelemenin zamanı; Arafat vakfesi öncesinde terviye günü ve Müzdelife vakfesinden sonra bayramın 2, 3 ve 4. günlerinin gecelerinin Mina'da geçirilmesini kapsamaktadır. Fukaha, terviye günü (zilhicce ayının 8. günü) Mina'da gecelemenin sünnet olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Buna karşılık fukaha teşrik günlerinin gecelerinde Mina'da gecelemenin hükmü konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Şu kadar var ki meşhur İslam hukuk ekollerinin hac ibadeti bağlamında hükmü farklılık gösterse de teşrik günlerinde Mina'da gecelemenin sünnet, müstehap veya vacip olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduklarını görüyoruz.

İbadetlerin genel manada taabbudi oluşu, onların amaçsal kazanımlarına ilişkin hedeflerin tahakkukunun göz ardı edilmesini gerektirmez. Makâsîd ve amaçlardan uzak bir şekilde ibadeti sadece bazı norm ve mekânlara hapsetmek, İslam'ın ibadetleri emrediş gerekçesine ve gerçekleştirmek istediği amaçlara aykırıdır. Sembolik birçok menâsiki mündemiç hac ibadetinin gereği kapsamında değerlendirilemeyecek hususları tenkîh ve tefrik ibadetin sağlıklı bir zemine oturmasına hem katkı sağlayacak hem de beraberinde söz konusu meşakkat ve zorluğu, risk ve tehlikeyi bertaraf imkânı olacaktır. Dolayısıyla hac ibadetine ilişkin ayetler ve Hz. Peygamber'in teşri nitelikli uygulama ve sözleri haccın ifasında belirleyicidir. Bu zemine oturmayan bir inanç veya eylem ibadet niteliği taşımaz. Ancak Hz. Peygamber'in her söz ve eylemi de âmir bir hüküm olarak telakki edilemez. Hz. Peygamber açıkça bir beyanda bulunmamış veya uygulamasını ibadetin bir parçası olarak ifade etmemiş ise, onun ibadetin ifası bağlamında uğradığı, dinlendiği, yol olarak belirlendiği bir mekânı, bir zamanı ibadet anlayışıyla dinî bir hükme bağlamak isabetli değildir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in Arafat öncesi terviye gününün gecesi ve Arafat sonrası teşrik günlerinde Mina'da gecelemesini dinî bağlamda değerlendirebiliriz.

### Anahtar Kelimeler

Hac, Mina'da Gecelemek, Terviye Günü, Teşrik Günleri

### Introduction

An examination of the history of humanity reveals that, although in different forms, faith or belief stands out as a key phenomenon that has always existed in humanity. Similarly, in close connection with this, almost every religion or belief system has had its own rituals of worship. In revelation-based religions, worship, as an extension of belief/faith, is a set of duties that its followers are obliged to fulfill as a requirement for their servitude to Allah. The verb “worship” means “to serve for”. The concept of “worship”, which derives from the Arabic root word “`ubudiyah”, refers to the submission, loyalty, devotion and servitude of a person to Allah.<sup>2</sup> In the Islamic literature, the concepts of 'ubudiyah' and 'ibadah' have been used to refer to the sensitivity of servitude, which means that people always lead their lives in the consciousness of respect and obedience to Allah. Whereas performing certain actions stands out in worship, the state, moral and spiritual essence gained through the actions above have strong influence in `ubudiyah. Thus, this state and consciousness have strongly been emphasized in the Sufi sources; therefore, it is often argued that `ubudiyah is considered superior to worship and that the aim of worship is to reach the state of `ubudiyah.<sup>3</sup> In fact, worship has an undeniable function, not only in strengthening the bond of man with the Creator but also in forming a meaningful basis for life, existence and the realization of existence and finally in viewing the concepts of existence and non-existence from a different perspective. Therefore, ontologically considered, belief or disbelief emerges as a phenomenon that is as old as humanity. Regardless of the belief, religious practices consist of worship specific to certain places and time frames. The main purpose of religion in general and that of worship in particular is to control the behavior of the individual and to direct it in line with the interests of the individual and society. In other words, the intended aim is to maintain social order and to ensure that individuals lead their lives in harmony by placing the individual's behavior on a correct and healthy ground through religious beliefs and practices.

In fact, Islam, the last true religion that Almighty Allah presented humanity through the Holy Prophet considers every action, attitude and behavior of humans in their daily lives as worship/servitude, thereby organizing life through divine messages. In this respect, the concept of worship is not constrained with certain practices that involve only a certain walk of life. In fact, examples of valuable worship in the form of daily actions might include the effort made by a person to provide sustenance for his/her family, a nice word said to someone, removing an object that might hurt people off the road and contributing to the survival of a living being.<sup>4</sup> However, aside from this general meaning of worship which encompasses life, in a more specific sense, the practical forms of worship such as prayer, fasting, zakat and pilgrimage in Islam truly stand out. Some types of worship in question are only physical; some are financial, and some have both physical and financial dimensions. In addition, some acts of worship such as prayer are performed daily,

<sup>2</sup> Mustafa Sinanoğlu, “ibadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233.

<sup>3</sup> Semih Ceyhan, “Ubudiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/32-33.

<sup>4</sup> Muhammad b. İsmail al-Bukhari, *Al-Jāmi' al-Sahih* (İstanbul: Çağrı Publications, 1992), “al-Sulh”, 11, “Jihad”, 72, 128; Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Sahih Muslim* (İstanbul: Çağrı Publications, 1992), “Zakat”, 56.

some others such as fasting are done annually, and those such as pilgrimage almost once in a lifetime. No matter what kind of worship it is, its form, requirements and conditions are determined by the Sharī'a; in other words, by Allah and His Messenger. It is Allah and His Messenger who determine what is good and what is a sin; that is, the halal and harām.<sup>5</sup> In this regard, an attitude or behavior that is not ordered by Allah and His Messenger cannot be considered as worship. However, worship, together with its formal requirements and details, evolved through the words and practices of the Prophet.

Worship is generally described as taabbudi.<sup>6</sup> The term "taabbudi" is used to refer to religious regulations in which the creator tests pure devotion, or such a purpose is apparent. In a narrower sense, the being taabbudi means to accept a religious obligation, the rationale for which cannot be appreciated by reason and which is fulfilled only because it is the order or prohibition of the Sharī'a.<sup>7</sup> Therefore, the worship in question must be performed in the same manner in which it is ordered to be performed in the religion, so that it could be accepted by Allah. The worship of pilgrimage occupies a unique position in terms of its requirements, the way it is performed, its time and place. This is because it is commonly known that many rituals are performed in a symbolic way during the worship of hajj.

On the other hand, throughout history, almost every religion or belief system has had a pilgrimage with its own unique rituals and requirements. In essence, pilgrimage is based on the belief in the manifestation of divinity in a place. The idea of a holy place is often accepted as the common basis of pilgrimage in all religions. Similarly, one of the most important common points in some of them, if not all, is the understanding of a sacred time.<sup>8</sup> In fact, places that are considered sacred in various belief systems are hardly different from other places in terms of being physical places. However, it should be noted that the manifestation of divinity in the related place, the occurrence of an event related to faith, or the connection of the place with a religious person makes the place different from others and makes it sacred. What is interesting about such a place is that it is directly related to the element of sacredness attributed to it. The concept of holy places and visiting such places have existed in all belief systems throughout history. The reason for visiting holy places is to obtain the material, spiritual and moral benefits that the holy place can bestow, due to its sacredness. In return for the effort made during the pilgrimage, which generally involves a trip to a sacred place or temple, many benefits may be expected, such as eliminating a physical ailment or doing good deeds for the afterlife. Clearly, pilgrimage does exist in divine religions although pilgrimage in each of these differs in its nature. For instance, it is well known that pilgrimage with certain rituals exists in Judaism and Christianity.<sup>9</sup>

The hajj in Islam is an obligatory act of worship that Muslims who meet the requirements and have the necessary qualifications are obliged to perform. The obligation of the hajj is well established by the

---

<sup>5</sup> Al Imran 3/50; At-Tawbah 9/29.

<sup>6</sup> For details, see Abdullah Kahraman, "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 25-57.

<sup>7</sup> Abū Ishāq İbrāhīm ibn Mūsā al-Shātībī, *Al-Muwafaqaat fi Usūl al-Sharī'ah* (Beirut: 1986), 2/ 318-319; Shah Walīullāh Aḥmad b. Abd al-Rahman Al-Dahlawī, *Hujjat Allah al-Baligha* (Beirut: 1990), 1/385.

<sup>8</sup> See Ö. Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382; Ali Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 97-120.

<sup>9</sup> Harman, "Hac", 14/382; Erbaş, *İslam Dışı Dinlerde Hac*, 97.

Qurʾān, sunnah and idjmāʿ.<sup>10</sup> In fact, in the Holy Qurʾān, Allah states that the hajj is a fard act of worship: “In it are clear signs [such as] the standing place of Abraham. And whoever enters it [i.e., the Ḥarām] shall be safe. And [due] to Allah from the people is a pilgrimage to the House - for whoever is able to find thereto a way. But whoever disbelieves [i.e., refuses] - then indeed, Allah is free from need of the worlds.”<sup>11</sup> The Prophet said, “Islam is founded on five basic pillars: “Bearing witness that there is no god but Allah and that Muhammad is the messenger of Allah, performing prayers properly, paying zakat, performing pilgrimage and fasting in Ramadan.”<sup>12</sup> As is clear from his words, pilgrimage is one of these five pillars.<sup>13</sup> Furthermore, although the Qurʾān mentions the essentials of prayer, fasting and zakat, it spares more space for the hajj and explains its wisdom, the way of performing the acts of worship included in it, the prohibitions involved, the history of the places where the hajj is performed.<sup>14</sup> However, the hajj, which occurs in relatively larger period of time and includes many forms of worship and appropriate behavior, was further clarified through the words and practices of the Prophet.<sup>15</sup> Moreover, all Islamic scholars since the time of the Companions to the present have unanimously agreed that it is fard for a person who meets the necessary requirements to perform the hajj once in their lifetime.<sup>16</sup>

The hajj stands out as a form of worship, which has always had its internal challenges as well as wisdom in its performance. Addressing Prophet Abraham, Almighty Allah said, “Proclaim among men the Pilgrimage: they will come to you on foot and on every lean camel, coming from every remote path.”<sup>17</sup> In this verse, the existence of this hardship/difficulty is implied. Undoubtedly, the factors that cause challenges have varied over time in history. In fact, no matter how much the conditions have been improved over time and no matter what the opportunities are, the hajj requires a journey, a certain time frame and being in a limited place and therefore involves its own challenges. This should not be considered as a negative attitude towards the essence of pilgrimage. In fact, although the nature of the pilgrimage, the factors that cause the challenges vary across time, the existence of difficulties is not temporary but valid for all times. Indeed, the term *istiṭāʿa* stands out as one of the key and yet comprehensive concepts in the obligation of the hajj.<sup>18</sup> Today, although the existence of *istiṭāʿa* in terms of economic and health conditions is sufficient for the hajj to be obligatory, it may not provide sufficient opportunity for obligation in performing it. In other words, *istiṭāʿa* is a flexible concept open to different interpretations in terms of time and place, both for the obliged and the responsibility itself. Moreover, the most obvious evidence for this is that millions of people do not have

<sup>10</sup> Abd al-Rahman Al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah* (Beirut: Dar al-hayat al-Turas al-Arabi, 1986), 1/631.

<sup>11</sup> Al-Imran 33/97.

<sup>12</sup> Al-Bukhārī, “Al-īmān”, 8; al-Muslim, “al-īmān”, 19-22.

<sup>13</sup> Al-Bukhārī, “al-īmān”, 1, 2; al-Muslim, “al-īmān”, 19-22; Muhammad b. Isa al-Tirmidhī, *al-Sunan* (İstanbul: Çağrı Publications, 1992), “al-īmān”, 3.

<sup>14</sup> See al-Baqarah 2/125-128, 158, 189, 196-203, 217; al-Imran 3/96-97; al-Ma'idah 5/1-2, 95-97; al-Tawba 9/1-3, 19; al-Hajj 22/25-37; al-Fath 48/25-27.

<sup>15</sup> Rahmi Yaran, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/410.

<sup>16</sup> Abū 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Rushd, *Bidayat al-Mujtahid Wa Nihayat al-Muqtasid* (Cairo: 1981), 1/318; al-Jaziri, *Kitab al-Fiqh*, 1/631; Salim Ögüt, “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/389.

<sup>17</sup> Al-Hajj 22/27.

<sup>18</sup> For the scope of the concept of *istiṭāʿa*, see Wahba al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adilataha* (Damascus: Dar al-Fikr, 1985), 3/25.

the opportunity to perform the hajj, due to transportation, housing and spatial limitations, despite their meeting the requirements of obligation.

This paper analyzes the sectarian views on the issue through the lens of the fiqh aspects of staying overnight at Minā, during the hajj, which is based on the performance of certain rituals in certain places and at certain times. This is because the pilgrims perform the hajj based on the sectarian views to which they belong, so they consider staying overnight at Minā as a requirement of the pilgrimage regardless of what the circumstances are and tend to perform it as a ritual of the hajj; this brings many risks. Therefore, it is essential that we re-evaluate the current perception and practice under today's conditions from different perspectives. The focus of our research is the evaluation of the views of Islamic schools of law on the issue.

## 1. Staying Overnight at Minā on the Nights of Tarwiyah and Tashriq Days

### 1.1. The Location Minā and Its Boundaries

Minā is the place where some hajj rituals, such as devil-stoning and sacrificing are performed. In the Arabic language, the place where people gather or blood is shed is called "Minā", and it is reported that Prophet Adam wished for paradise in this place and that Almighty Allah bestowed His favor upon Prophet Abraham or all his servants in this place.<sup>19</sup> Moreover, the rationale for naming this place as Minā is also known to be people's gathering here on the days of Eid and sacrificing in the hope of being sure of His punishment by praying to Allah.<sup>20</sup>

Located between Mecca and Muzdalifa, Minā is approximately seven kilometers to the northeast of Masjid al-Harām and within the borders of the Haram. It is the place where the hajj worship/rituals such as stoning the devil and sacrificing are performed and the pilgrims stay at during the days Eid. Therefore, it is important to precisely identify the boundaries of this place so as not to cross into the territory of Minā during the day of Muzdalifa.<sup>21</sup> According to hadīths and historical sources, Minā is bordered with Jamrat al-ʿAqabah towards the direction of Mecca in the west and Muhassir valley in the east. To the north is Mount Kabul, which extends from ʿAqabah to Muhassir valley, and to the south is Mount Sebir, which also extends from ʿAqabah and to Muhassir valley. The faces of these two mountains facing Minā are within the Sharīʿ limits of Minā, whereas their reverse sides, the place where the Pledges of al-ʿAqabah took place and the Muhassir valley are all outside the Sharīʿ limits. A committee, established under the Ministry of Hajj in Saudi Arabia to determine the borders of Minā and Muzdalifa, identified the borders through a topographic study in 1973. The Prophet stated that Minā, which covers an area of 812 hectares, cannot be anyone's private property as it is a common place of worship like Arafat and Muzdalifa.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Abū 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Abū Bakr al-Ansari al-Qurtubi, *Jami' li-Ahkam al-Qur'an* (Beirut: 1965), 3/7.

<sup>20</sup> Mehmet Şener, "Mina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/96.

<sup>21</sup> Şener, "Mina", 30/96.

<sup>22</sup> Al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islami wa Adilataha*, 3/193; Şener, "Mina", 30/96; Abdullah Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2008), 68.

## 1.2. The Time of Staying Overnight at Minā

The time of spending the night at Minā coincides with the Tarwiyah day before Arafat and the nights of the 2nd, 3rd and 4th days of the Eid after the Muzdalifa. During his pilgrimage, the Prophet spent the nights of both the days of Tarwiyah and the days of Tashriq at Minā.<sup>23</sup> Islamic jurists unanimously agree that it is sunnah to spend the night at Minā on the day of Tarwiyah.<sup>24</sup> On the other hand, they differ in their views regarding the ruling on staying overnight at Minā on the nights of Tashriq days.<sup>25</sup> In short, it should be noted that although the famous Islamic law schools' rulings on pilgrimage differ, they commonly think that it is a sunnah or mustahabb to spend the night at Minā on the days of Tashriq.<sup>26</sup>

### 1.2.1. Staying Overnight at Minā on the Day of Tarwiyah

Tarwiyah is significant in that it is the first day of performing the rituals of the hajj. It is the name given to the 8th day of the month of Dhu al-Hijjah, when the pilgrims depart from Mecca for Minā. One could make an inference about the root of the word: Since people could not find water at Minā, they would give their riders as much water as they could drink, and they themselves would drink it until being full. This day is known as the day of "Tarwiyah", which is the noun form of word "rawwa", which means "took water with him".<sup>27</sup>

Islamic jurists unanimously agree that it is sunnah to spend the night at Minā on the day of Tarwiyah.<sup>28</sup> More specifically, it is sunnah to perform the morning prayer in Mecca on the 8th day of Dhul-Hijjah and to go to Minā after sunrise and to go to Arafat after the morning prayer on the day of Arafat, thereby performing the five daily prayers (i.e., noon, afternoon, evening, night and morning prayers) and spending the night at Minā.<sup>29</sup> If possible, it is considered more appropriate to stay in a place close to Hayf Masjid, where the Prophet stayed at Minā.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Al-Bukhārī, "The Hajj", 82,83; al-Muslim, "The Hajj", 336; Ibn Abi Dawud, Suleyman al-Esh'as as-Sijistani, *al-Sunan* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "al-Manasik", 57,58; al-Tirmidhī, "The Hajj", 50, 112; Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazid Ibn Mājah, *al-Sunan* (İstanbul: Çağrı Publications, 1992), "al-Manasik", 51, 80, 84.

<sup>24</sup> Al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islami wa Adilataha*, 3/204.

<sup>25</sup> 'Ala' al-Din Abū Bakr b. Mas'ud al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'* (Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986), 2/159; Shams ad-Din al-Ramli, *Nihāyat al-muhtāj ilā sharh al.* Beirut: Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, 2003), 3/300; Muhammad b. Ahmad al-Shirbīnī, *Mughni al-muhtaj ila ma'rifat al-ma'ani al-Minhaj* (Mısır:1958), 1/504; al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islami wa Adilataha*, 3/204.

<sup>26</sup> Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'*, 2/151; Muhammad b. Ahmad al-Sarakhsi, *Kitab al-Mabsut* (Beirut: Dar Al Marifah, 1978), 4/52; Abū Muḥammad 'Abd Allāh b. Aḥmad b. Muḥammad Ibn Qudāmah, *al-Mughni* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, ts.), 3/473; Said b. Abd al-Kadir Bashnafar, *al-Mughni fi fiqh al-hajji wa al-umrah* (Jeddah: Maktabat al-Ilm, 1993), 288.

<sup>27</sup> Salim Öğüt, "Terviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/ 520.

<sup>28</sup> Al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islami wa Adilataha*, 3/204.

<sup>29</sup> Al-Zuḥailī, *al-Fiqh al-Islami wa Adilataha*, 3/211. For related hadiths, see al-Muslim, "The Hajj", 147; Ibn Majah, "al-Manasik", 84; Abū Muhammad Abdullah b. Abd al-Rahman al-Darimi, *al-Sunan* (İstanbul: Çağrı Publications, 1992), "al-Manasik", 34.

<sup>30</sup> Öğüt, "Terviye", 520.

The practice of the Prophet in his pilgrimage is mentioned to prove that it is sunnah to spend the night at Minā before the day of Arafat.<sup>31</sup> In fact, according to what Jabir b. Abdullah, Anas b. Malik and Ibn Abbas narrated about how the Prophet performed the hajj, the Messenger of Allah went to Minā on the day of Tarwiyah and performed the noon, afternoon, evening, night and morning prayers on the day of Arafat at Minā and then set out for Arafat.<sup>32</sup> Except for this, no other practice is reported about how he performed the hajj.<sup>33</sup> As a result, Islamic jurists agree that it is sunnah to spend the night at Minā on the 8th day of Dhul-Hijjah.<sup>34</sup> Although it is considered that the abandonment of this practice of the Prophet is not a defect in terms of hajj rituals and that it does not bear any penalties, it is noteworthy that it is evaluated as an unpleasant behavior because of abandoning the Sunnah.<sup>35</sup> On the other hand, it is stated that the abandonment of the Sunnah does not lead to any punishment or sanction from a religious perspective. According to a report narrated by Ibn Abi Shayba from Ata, Hadrat Aisha spent the whole night connecting the 8th day of Dhul-Hijjah to the 9th in Mecca.<sup>36</sup> Undoubtedly, the attitude and behavior of the Prophet is the only criterion in considering a word or action as a part of worship. It is not possible to attribute a religious ruling in the form of sunnah, wājib or bad deed to this action, particularly if the Prophet's saying something about performing or neglecting the act is out of question. Moreover, before the waqfa of Arafat, which is one of challenging pillars of the hajj, the available space under current conditions could obviously lead to serious risks, difficulties and concerns if the aforementioned practice is done. The existence of millions of pilgrims in a limited space at the same time runs the risk of causing many pilgrims to abandon their worship at the beginning of the hajj, due to issues related to subsistence, accommodation and health. Therefore, instead of considering the practice of the Prophet as a part of the hajj, it seems more appropriate to consider it as a strategic practice intended to help the pilgrims have a rest before the day of Arafat, to ensure the peacefulness of the worship at Arafat. From a religious perspective, the ruling on action of the Prophet would be that "resting" is sunnah, and the practical implication of this for us is "having a rest". Therefore, the practice mentioned earlier is not a spatial sunnah limited to Minā but is intended to ensure that the pilgrims have a rest in an appropriate place on their trip to Arafat. In this respect, the practice of the Prophet is not sunnah that is related to space and time.

### 1.2.2. Staying Overnight at Minā on the Days of Tashriq

The term tashriq refers to the act of uttering takbir with special words following the obligatory prayers on certain days of the month of Dhul-Hijjah. These takbirs chanted in the mentioned period are called "tashriq takbirs", and the days when takbirs are chanted are called "days of tashriq".<sup>37</sup>

---

<sup>31</sup> Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i*, 2/151.

<sup>32</sup> Al-Bukhārī, "The Hajj", 82,83; al-Muslim, "The Hajj", 336; Abū Dawud, "*al-Manasik*", 57,58; al-Tirmidhī, "The Hajj", 50, 112; Ibn Majah, "*al-Manasik*", 51,84.

<sup>33</sup> Hüseyin Kayapınar, "Arafat Öncesi ve Muzdalife Sonrası Minā'da Gecelemenin Hükümü", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 355.

<sup>34</sup> Al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islami wa Adilataha*, 3/204.

<sup>35</sup> Sharahsi, *al-Mabsut*, 4/53; al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islami wa Adilataha*, 3/204; Bashnafar, *al-Mughni*, 289.

<sup>36</sup> Abū Bakr 'Abdullah bin Muhammad Ibn Abi Shaybah, *Musannaf*, (Riyadh: 2015), 8/324.

<sup>37</sup> Fahrettin Atar, "Teşrik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/575.



In line with the type, place and time of hajj rituals that are performed intensely between the 9th and 13th days of Dhul-Hijjah, the 8th day of this month is “Tarwiyah”; the 9th is “Arafat”; the 10th is “Nahr/Zabh”, and the 11 to 13th days are called the days of tashriq. In addition, the first three days of the Eid al-Adha, which is four days in duration, are called "ayyam-i-nahr" because sacrifice can be performed during these days.<sup>38</sup> Although it is common to call the three days after the first day of the Eid as days of tashriq, there are also those who increase the number to five days by adding the days of Arafat and Nahr. The pilgrims spend their 11th to 13th nights at Minā, and they throw stones at al-Jamarat on these days. The reason why these three days and the takbirs recited after the prayers were given the name Tashriq included such explanations as laying the meat of the sacrifices that were slaughtered on the first day of the Eid on stones and drying them in the sun, starting the Eid prayer at the time of the ishraq on the first day of the Eid, and most of the takbirs recited after the obligatory prayers coincide with these days.<sup>39</sup>

What formed the basis of the views of the fuqaha were the verse about the rituals of the hajj at Minā “And bear God in mind during the appointed days; but he who hurries away within two days shall incur no sin, and he who tarries longer shall incur no sin, provided that he is conscious of God. Hence, remain conscious of God, and know that unto Him you shall be gathered”<sup>40</sup> and the practices of the Prophet. The expression “appointed days” “أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ” in this verse is a key concept with respect to the ruling on staying overnight at Minā. In commentaries, different interpretations have been offered, regarding the meaning attributed to both the whole verse and the expression “أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ” “certain days”.<sup>41</sup> Influenced by the perspectives of their own sects, some commentators interpreted the verse as an indication of the necessity of staying overnight at Minā.<sup>42</sup> However, Islamic jurists justifiably preferred not to cite the verse in question in their discussions about the ruling on staying overnight at Minā because there is no expression or decree in the verse that obliges the pilgrims to spend the days of tashriq at Minā. However, it should be noted that the verse mentions returning from Minā because it mentions the usual practices during the hajj. On the other hand, the reason for the revelation of this verse also gives an idea about how to interpret its implications accurately. That is, the Jahiliyya Arab society had two different practices with respect to leaving Minā or staying there. Some people would condemn those who hurriedly returned to Mecca on the day of An-Nafr/the first three days of the feast and would consider them sinners. On the other hand, some others regarded those who delayed leaving Minā to the second day of An-Nafr (i.e., the fourth day of the feast) as sinners. Almighty Allah revealed this verse to disclaim both understandings that belonged to the Age of Ignorance.<sup>43</sup> “فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا أَثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا أَثْمَ عَلَيْهِ” “Then whoever is early in leaving after two days, there is no sin on him, and whoever leaves later, there is no sin on him, either.” These words justify the reason for the revelation of the verse. Therefore, the verse explains the permission given for returning to Mecca or another place before the end of the third day by completing

<sup>38</sup> Atar, “Teşrik”, 40/575.

<sup>39</sup> Atar, “Teşrik”, 40/575.

<sup>40</sup> Al Baqarah 2/203.

<sup>41</sup> For the interpretation of the verse, see Abū al-Barakat al-Nasafi Abdullah b. Ahmed al-Nasafi, *Madarik al-Tanzil* (İstanbul: Kahraman Publications, 1984), 1/103; Fahrudin Muhammed b. Omar al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir* (Beirut: 1981), 5/208; M. Hamdi Yazır Elmali’lı, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2/730.

<sup>42</sup> Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, 5/212.

<sup>43</sup> Nasafi, *Madarik al-Tanzil*, 1,103.

the act of stoning the devil, which is one of the rituals performed at Minā, within in two days, rather than staying at Minā during the days mentioned above. Moreover, it is emphasized that if the stoning of the devil is left for the fourth day, contrary to the perceptions of the Jahiliyya Arab society, there is no sin in this. In fact, the Prophet said, “*Hajj is Arafat; Hajj is Arafat; Hajj is Arafat. The amount of time spent at Minā is three days. There is no sin on a person who hastens to return after completing the necessary rituals within two days. There is no sin for a person who fails to complete them and falls behind, either. Whoever meets Arafat on the morning of Eid, before the dawn, completes the pilgrimage.*”<sup>44</sup> This hadīth also explains the verse above. Here, one should not limit the departure from Minā only with Mecca on these specific days. Pilgrims may have to leave for different places as well. In fact, by his comment “If pilgrims hasten to go to their homeland,”<sup>45</sup> Elmalılı Hamdi Yazır pointed out that the verse allows this. According to most jurists, the days in which the pilgrims make dhikr of Allah on certain days in the verse refer to the days of Tashriq, and dhikr refers to Tashriq takbirs.<sup>46</sup> These takbirs symbolize declaration of the majesty of Allah through the participation of all Muslims from around the world in the takbirs and dhikrs rising from the Ka’ba by the pilgrims, who are considered the guests of Allah.<sup>47</sup>

### 1.3. The Practice of the Prophet

The worship of hajj was made obligatory in the 9th year of the Hijra, and the Prophet performed the hajj once in his lifetime. In the sources, the only pilgrimage that the Prophet performed is referred to as “Hajjat al-Islam/Islamic pilgrimage”; it is also known as “Hajjat al-Bala’/Tabli’ pilgrimage” because it teaches all the rules and morals of the hajj, along with halal and harām, and finally as “Hajjat al-Kamal wa al-Tamam” because the verse that states the completion of the religion was revealed at Arafat on the day of Arafat. This pilgrimage became famous with the name “the Farewell Hajj”, particularly after the Prophet’s death, not only because it coincided with the last year of his life but also because he said,<sup>48</sup> “Maybe I will not be able to meet you here forever after this year”<sup>49</sup> In short, the practices of the Prophet regarding the hajj determine how it should be performed.

In Islamic law, worship is taabbudi. Since worship is based on transmission rather than reason, inference and explanations about the form of worship cannot go beyond personal interpretation. This is because the Prophet said, “*Adopt your practices, actions and behavior/rituals during the pilgrimage from me. I don't know, maybe I won't be able to perform another hajj after this one.*”<sup>50</sup>

During the Farewell Hajj, the Messenger of Allah departed from Abtah, where he resided in Mecca, for Minā on the eighth day of Dhul-Hijjah/Tarwiyah at mid-morning. The Prophet and his Companions, who came to Minā by travelling nearly 7 kilometers, performed the noon, afternoon, evening, night and morning

---

<sup>44</sup> Al-Tirmidhī, “Tafsir al-Qur’ān”, 2975.

<sup>45</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/731.

<sup>46</sup> Al-Baqarah 2/203.

<sup>47</sup> Atar, “Teşrik”, 40/575.

<sup>48</sup> Mukadder Arif Yüksel, *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*, (Çorum: Basılmamış Doktora Tezi, 2017), 32.

<sup>49</sup> Al-Muslim, “The Hajj”, 310.

<sup>50</sup> Al-Muslim, “The Hajj”, 310.

prayers there. Then they set off again at mid-morning<sup>51</sup> and reached the border of Arafat towards the noon after covering approximately 14 kilometers.<sup>52</sup> The Prophet and many of his Companions traveled on foot on this road. Along with this tiring journey, they spent a busy day at Arafat with prayers, dhikr and invocation to Allah. After the sunset, they moved from Arafat on foot, covering 14 kilometers and reached Muzdalifa at night. Performing the morning prayer at its first time, they remembered Allah with takbirs, tahlils and tahmids in Al-Mash'ar Al-Ḥarām<sup>53</sup> and set off for Minā before sunrise. The Messenger of Allah first threw stones at Jamrat al-ʿAqabah in the morning. On the second and third days of the Eid, he delayed devil-stoning until afternoon. On the fourth day, the Prophet finished stoning by throwing stones at al-Jamarat and returned to Mecca.<sup>54</sup> This is the practice of the Prophet during the days of Tarwiyah and Tashriq. It should be noted that while there are acts and behavior that can be considered as the rituals of the hajj during these days, there are also practices that hardly have the characteristics of worship. Moreover, when the practice related to Minā is analyzed and evaluated based on concepts such as rationale, wisdom, maslahat, hardship, convenience and necessity, it would be quite easy to distinguish the components that qualify as worship. The identification and analysis of the legislative nature of the authority of the Prophet in this practice takes on supreme importance.<sup>55</sup>

## 2. Sectarian Views on Staying Overnight at Minā

Staying overnight at Minā means spending the nights of the days of Tarwiyah and Tashriq at Minā. However, there is no ruling in the Qurʾān and Sunnah on staying overnight at Minā. However, as the Prophet stayed at Minā for three nights until the 4th day of the Eid and the night of Tarwiyah during the Farewell Hajj, Islamic legal schools put forward different opinions about the ruling of staying overnight at Minā; they make inferences in the form of sunnah, mustahabb and wājib.

Islamic jurists agree that it is sunnah to stay overnight at Minā on the night of the 8th day of Tarwiyah/Dhul-Hijjah. On the other hand, they put different perspectives on the ruling of staying overnight at Minā on the 2nd, 3rd and 4th nights of Eid al-Adha, which are referred to as Tashriq days. According to a perspective reported from the Hanafi school, Imam Shafiʿī and Ahmet b. Hanbal, it is sunnah to stay overnight at Minā during the nights of Tashriq days.<sup>56</sup> According to the Shafi'i, Mālikī and Hanbalī sects, it is wājib to spend more than half of the nights connecting the 1st day to the 2nd, the 2nd to the 3rd and the

<sup>51</sup> Ibn Abi Shaybah, *Musannaf*, 8/362.

<sup>52</sup> Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, 188.

<sup>53</sup> For more information, see Salim Ögüt, "Meş'ar-i Haram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/361.

<sup>54</sup> Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, 189.

<sup>55</sup> For more information, see Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150-153.

<sup>56</sup> Sharahsi, *al-Mabsut*, 4/68; Bashnafar, *al-Mughni*, 289.

3rd to the 4th day of Eid al-Adha. If this duty is not fulfilled without an excuse, Damm is required as a punishment.<sup>57</sup> The Zaidiyyah madhhab, on the other hand, is of the opinion that it is fard to stay overnight at Minā. In his work titled al-Bahru Al-Zahrah, Yahya b. al-Murtaza (d. 840), a Zaidi scholar, lists the fards of the hajj and includes staying overnight at Minā as one of them. He even notes that Imam Shafi'ī and Imam Malik share the same opinion.<sup>58</sup>

The jurists who think that it is sunnah to stay overnight at Minā on the days of Tashriq cite the Prophet's permission to his uncle, Abbas,<sup>59</sup> on the grounds that he had the duty of distributing water to the pilgrims,<sup>60</sup> and mention the fact that Abbas spent those nights in Mecca as evidence to prove that it is not wājib to stay overnight at Minā. This is because if staying overnight at Minā were wājib, the Prophet would not have allowed him to do so.<sup>61</sup> Furthermore, the permission given by the Prophet to the camel herders is considered as an indication that it is not wājib to stay overnight there.<sup>62</sup> His words narrated by Ibn Abbas, "After throwing stones at al-Jamarat, stay wherever you want at night"<sup>63</sup> also indicate that it is not wājib to stay overnight at Minā.<sup>64</sup> In addition, jurists of this view state that the Prophet's staying overnight at Minā on the nights of Tashriq days cannot be regarded as fard or wājib. This is particularly because the Prophet neither uttered a word nor provided a sign that could be considered as evidence for a ruling that could be described as fard or wājib.<sup>65</sup>

On the other hand, Shafi'ī, Hanbalī and Mālikī jurists believe that it is wājib to stay overnight in Mina, and they base their opinion on the fact that the Prophet spent his nights at Minā. Furthermore, these sects evaluate staying overnight at Minā in the context of the rituals of pilgrimage and cite the hadīth of the Prophet, "Learn the practices related to pilgrimage from me"<sup>66</sup> as evidence for their views. On the other hand, the fact that the Prophet did not give anyone permission but his uncle, Abbas, because of his duty of serving the pilgrims water, is mentioned as the most important evidence for the necessity of staying overnight at Minā.<sup>67</sup>

## Conclusion

<sup>57</sup> Ibn Qudāmah, *al-Mughnī*, 5/46-47; Muḥammad ibn Aḥmad al-Shirbīnī, *Mughnī al-muḥtāj ilā ma'rifat ma'ānī alfāz al-Minhāj*, thk., A. Muhammad Muawwad ve Adil Ahmad al-Mawcud (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1994), 2/265.

<sup>58</sup> Kayapınar, "Arafat Öncesi ve Muzdalifa Sonrası Minā'da Gecelemenin Hükmü", 362.

<sup>59</sup> For more information, see M. Sabri Küçükaşçı, "Sikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/177-178.

<sup>60</sup> Al-Bukhārī, "The Hajj", 75, 133; al-Muslim, "The Hajj", 346; Abū Dawud, "al-Manasik", 80; Ibn Abi Shaybah, *Musannaf*, 8/324

<sup>61</sup> Al-Kasani, *Bada'i' al-Sana'i'*, 2/159; Sharahsi, *al-Mabsut*, 4/68; al-Zuhailī, *al-Fiqh al-Islam* 3/204; Bashnafar, *al-Mughni*, 289.

<sup>62</sup> Abū Dawud, "al-Manasik", 77.

<sup>63</sup> Ibn Abi Shaybah, *Musannaf*, 8/324.

<sup>64</sup> Kayapınar, "Arafat Öncesi ve Muzdalifa Sonrası Mina'da Gecelemenin Hükmü", 361.

<sup>65</sup> Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad ibn Sa'īd ibn Ḥazm, *al-Muhalla* (Beirut: ts.), 7/184.

<sup>66</sup> Muslim, "The Hajj", 310.

<sup>67</sup> Ibn Qudāmah, *Al-Muqni'*, 3/473; Muhyi-al-Din Abū Zakariya Yahya bin Sharaf bin Muri al-Nawawi, *Kitab al-Majmu' sharh al-Mu-hadhab* (Cidde: ts.), 8/223, 224.

The hajj is a form of worship that must be performed only once in a lifetime by Muslims who meet its requirements; it offers many beauties and wisdom for both individuals and Islamic societies. The hajj is an annual Muslim/Islamic gathering with religious, social, cultural, political and economic activities. That is, with the worship of hajj, people go on a religious trip that involves time, places, history, yesterday, today and the future. The hajj, in the temporal and spatial sense, is the source of many memories evoked moment by moment, which constitute the chain of values that are considered sacred and have taken their place in the memory of faith among Muslims. The hajj is a universal worship that enables individuals to socialize in an international community and obtain vision and extend their horizon. On the other hand, regardless of different perspectives, the hajj stands out as a form of worship which naturally houses all kinds of challenges as it is performed at certain times and in constrained places. The conditions and opportunities change in the worship of hajj over time; what remains unchanged is the existence of various challenges.

Worship is often taabbudi in its nature. Analyses and interpretations that could isolate worship from its maqāsīd and legislative nature and render it dysfunctional would undoubtedly contradict the purposes of religion. The fact that the worship is taabbudi in general does not mean one should ignore the quest for the realization of its gains. The confinement of worship to only certain norms and places, away from its maqāsīd and purpose, conflicts not only with the rationale for why Islam orders worship but also the goals it wants to achieve. For example, circumambulation cannot be seen as only going around the Ka'ba a certain number of times; the Arafat and Muzdalifa waqfas are not solely waiting for a certain time in the related places, and stoning the devil does not solely consist of throwing a certain number of stones at a certain place. In other words, worship in general, the hajj in particular, is hardly a mechanical ritual or form of worship, isolated from its essence and confined to the act of conforming to certain norms. In this respect, the hajj hardly consists of being present in certain places during the day or night and waste time being involved in meaningless acts or attitude that can be described as heedlessness. Undoubtedly, besides maintaining maximum physical and spiritual integrity that renders worship acceptable and blessed, the intention and behavior towards realizing the purpose of the Shari'ah are also significant. It is particularly important to distinguish between the acts that are required by the Shari'ah as a part of worship and those that hardly have the characteristics of worship. In this respect, identifying the issues that cannot be considered as a requirement of the hajj, which is characterized with many symbolic rituals, could not only contribute to the proper performing of the worship, but it could also offer an opportunity to eliminate the challenges, risk and danger involved. Therefore, the verses related to the hajj, along with the legislative practices and words of the Prophet are the only guiding principles in the performance of the hajj. A belief or action that is not based on this would naturally not have the quality of acceptable worship from a religious perspective. However, not every word and action of the Prophet could be regarded as an authoritative religious order. Because the Prophet did not make a clear statement about his practice or hardly mentioned it as a part of the worship, it would not be appropriate to attribute everything he did, every place that he visited, rested at and accepted as a route while performing the worship to a divine ruling on an act of worship. Thus, we can evaluate the Prophet's overnight stay at Minā on the night of the Tarwiyah day before the day of Arafat and on the days of Tashriq after Arafat from a religious perspective. As noted earlier, Islamic jurists agree that it is sunnah to stay overnight at Minā on the day of Tarwiyah. Staying overnight at Minā on the days of

Tashriq is considered sunnah by Hanafis, and wādhib by other sects. Zaydis, on the other hand, state that it is fard to stay overnight at Minā on these days.

It is essential that the following questions be addressed to form a solid basis for the issue under discussion, particularly to ensure the consistency of the conclusion to be reached. Is it a religious practice to stay overnight at Minā or to spend the nights of the days of Tashriq at Minā before the waqfa of Arafat; in other words, is it a practice which is thawab if performed or a bad deed if abandoned? Or is this a practice intended for resting and fresh vigor before a difficult process, at the beginning of the performance of some pillars that form the basis for the hajj? Positive or negative answers to these questions would play a key role in characterizing the practice with a ruling, such as sunnah or wādhib. If the practice of the Prophet is a need-based one to keep the pilgrims vigorous as they are tired or would be tired before the waqfa of Arafat or on the days of stoning/al-Jamarat, this practice would not be considered as wādhib or sunnah; therefore, it would not be considered to have the quality of worship. If the Prophet's practice is considered as an act of worship, then it must be re-assessed based on permission versus azimat, maslahat versus mafsadat and necessity. Only then would it be possible to arrive at a conclusion about whether it is sunnah or wādhib.

It should be noted that spending the night at Minā during the hajj, both on the night of the day of Tarwiyah and on the days of Tashriq is not a ritual or a form of worship to which we can attribute a religious ruling, such as sunnah or wādhib. This is because to perform the Arafat waqfa, which is one of the pillars of the hajj, the Prophet had to travel approximately 25 kilometers. Given the conditions regarding transportation, housing, subsistence and health during the time of the Prophet, it would have been very difficult to cover this distance with a mass of 100 thousand pilgrims without taking a break. Making evaluations without reference to current transportation, housing, subsistence, health facilities and conditions, which are utterly different from those in the time of the Prophet, may lead to inaccurate conclusions.

The Messenger of Allah covered this distance in two parts. The Prophet's taking a break at Minā, rather than in Muzdalifa, was aimed at preventing possible confusion among the Companions with the Muzdalifa waqfa. Moreover, it could be easier to reach the site of Jamarāt from Minā on the days of Tashriq. Minā attracts attention and gains meaning mostly due to the Jamarāt site. There is no direct message of the Prophet about staying overnight at Minā, during both Tarwiyah and Tashriq days. Based on the conditions of his time, the Prophet worked out a strategy for the trip to Arafat and devil-stoning at the Jamarāt on the return journey from Arafat. Based on this strategy, he made a choice that Minā would be the most appropriate place as a resting spot for more vigorous and peaceful performance of the rest of the worship. Therefore, we can say that the relative/non-accidental rationale for staying overnight at Minā is "having a rest". In this respect, one could comment on whether resting in this place is sunnah or wādhib in the performance of worship with the highest motivation on the days of Tarwiyah and Tashriq. From this point of view, practices that are intended to keep the pilgrims fit and vigorous before and after the Arafat waqfa can be considered as sunnah. Therefore, having a rest is not sunnah, depending on space and time related to Minā, and it is not appropriate to limit the place of this rest to Minā. If it is possible for the pilgrims to have a rest in hotels in Mecca, the practices intended for helping the pilgrims take a rest before the waqfa of Arafat and on Eid days can be considered as sunnah.

The fact that Shafi'is and similar sects consider staying overnight at Minā as wājib during the nights of the Eid could be considered as a maslahat-based approach to emphasize the necessity of resting in these places, rather than as evidence for its being wājib. Even today, although transportation, subsistence and accommodation opportunities are quite favorable, gathering of millions of pilgrims in the same place and their staying overnight at Minā would be a very difficult activity with various risks. In fact, due to the events of stampede in recent times, thousands of Muslims, who wanted to perform the sunnah or wājib acts, have been injured or lost their lives in these places. Considering the set of rules or values that the religion aims to preserve, there is no room for a discussion regarding human life's being in the first place. Therefore, the ruling on staying overnight in places like Minā should be assessed through an approach in which human life is considered and in which not only the bodily but also the spiritual aspects of worship and its maqāsīd are considered in all processes. To draw the right conclusions on this issue, the perspectives of the fuqaha should not be considered as fixed, unchangeable ideas that are abstracted from the context of maqāsīd and maslahat.

### References

- Atar, Fahrettin. "Teşrîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/575-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Said b. Abd al-Kadir. *al-Mughnî fi fiqh al-hajji wa al-umrah*. Jeddah: Maktabat al-Ilm, 1993.
- Bedir Murteza. "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bukhārî, Muhammad b. Ismail. *el-Jami al-sahih*. İstanbul: Çağrı Publications, 1992.
- Ceyhan, Semih. "Ubudiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Al-Jaziri, Abd al-Rahman. *Kitab al-Fiqh 'Ala al-Mazahib al-Arba'ah*. Beirut Dar al-Hayat al-Turas al-Arabi, 1986.
- Dahlawî, Shah Waliullāh Ahmed b. Abd al-Rahman. *Hujjat Allah al-Baligha*. Beirut: 1990.
- Erbaş, Ali. "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (2002). 97-120.
- Elmalı'lı, M.Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Harman, Ö.Faruk. "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Ibn Abi Shaybah, Abū Bakr 'Abdullah bin Muhammad. *Musannaf*. Riyadh: 2015.
- Ibn Hazm, Abū Muhammad Ali b. Ahmad b. Sa'id. *al-Muhalla*. Beyrut: ts.
- Ibn Qudāmah, Abū Muhammad Abdullah b. Ahmad. *al-Mughnî*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, ts.
- Ibn Rushd, Muhammad b. Ahmad b. Muhammad. *Bidayat al-Mujtahid Wa Nihayat al-Muqtasid*. Cairo: 1981.
- Kahraman, Abdullah. "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 25-57.
- Kasani, 'Ala' al-Din Abū Bakr b. Mas'ud. *Bada'i' al-Sana'i' fi Tartib al-Shara'i'*. Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah, 1986.

- Kayapınar, Hüseyin. “Arafat Öncesi ve Müzdelife Sonrası Mina'da Gecelemenin Hükmü”, *Türkiye’de Hac Organizasyonu Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Qurtubi, Abū 'Abdullah Muhammad ibn Ahmad ibn Abū Bakr al-Ansari. *Jami' li-Ahkam al-Qur'an*. Beirut: 1965.
- Küçükaşçı, M.Sabri. “Sikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/177-178. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Muslim, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Sahih Muslim*. İstanbul: Çağrı Publications, 1992.
- Nasafi, Abū al-Barakat Hafiz al-Din Abdullah b. Ahmad. *Madarik al-Tanzil*. İstanbul: Kahraman Publications, 1984.
- Nawawi, Muhyi-al-Din Abū Zakariya Yahya bin Sharaf bin Muri. *Kitab al-Majmu' sharh al-Muhadhab*. Jeddah: ts.
- Öğüt, Salim. “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14/389-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/389-397.
- Öğüt, Salim. “Terviyeye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/520-521. İstanbul, TDV Yayınları, 2011.
- Öğüt, Salim. “Meş’ar-i Haram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/361. İstanbul, TDV Yayınları, 2004.
- Razi, Fahr al-Din Muhammad b. Omer. *Al-Tafsir al-Kabir*. Beirut: 1981.
- Ramli, Shams ad-Din Muhammed b. Ahmed. *Nihāyat al-muhtāj ilā sharh al*. Beirut: Dar Al-Kutub al-İlmiyyah, 2003.
- Sharahsi, Shams al-Aimma Muhammad b. Ahmad. *Kitab al-Mabsut*. Beirut: Dar al-Marifah, 1978.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Shātībī, Abū Ishāq İbrāhīm ibn Mūsā. *Al-Muwafaqaat fi Usūl al-Sharī‘ah*. Beirut: 1986.
- Şener, Mehmet. “Mina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/96-97. İstanbul, TDV Yayınları, 2005.
- Shirbīnī, Muhammad b. Ahmad. *Mughni al-muhtaj ila ma'rifat al-ma'ani al-Minhaj*. Egypt: 1958.
- Tırabzon, Abdullah. Hac İbadetinde Yasak Davranışlar. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Tirmidhī, Muhammad b. Isa. *Al-Sunan*. İstanbul: Çağrı Publications, 1992.
- Yaran, Rahmi. “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/410-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yüksel, Mukadder Arif. *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*. Çorum: Basılmamış Doktora Tezi, 2017.
- Zuhailī, Wahba. *Al-Fiqh al-Islami wa Adilataha*. Damascus: Dar al-Fikr, 1985.





Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 4 Issue: 1 (July 2021)

## A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic

<b>Muhammed Ali Yazıbaşı</b>	
Assoc. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education, Ankara, Turkey	
muhammedaliyazibasi@hotmail.com	ORCID 0000-0003-0369-1217
<b>Ahmet Yemenici</b>	
Assist. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education, Ankara, Turkey	
ayemenici@yahoo.com	ORCID 0000-0002-7549-5074
<b>Mehmet Enis Serinsu</b>	
Res. Assist., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education, Ankara, Turkey	
meserinsu@gmail.com	ORCID 0000-0003-2510-7886
<b>Zeki Salih Zengin</b>	
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Religious Education, Ankara, Turkey	
zekisalih55@gmail.com	ORCID 0000-0003-2354-8899

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 06 March 2021	<b>Accepted</b> 29 July 2021	<b>Published</b> 31 July 2021
<b>Cite as</b> Yazıbaşı, Muhammed Ali – Yemenici, Ahmet – Serinsu, Mehmet Enis – Zengin, Zeki Salih. “A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic”. <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 99-131.		

**Research / Publication Ethics**

This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

**Copyright ©**

2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey

**CC BY-NC 4.0**

This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License



# **A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic**

## **Abstract**

During the Covid-19 pandemic, lectures have been delivered through distance education since the Spring Semester of the 2019-2020 Academic Year at the faculties of theology/Islamic sciences, as has been the case at all educational levels in our country. The purpose of this study is to investigate the perceptions of the students and faculty members of the faculty of theology/Islamic sciences, regarding the impacts of distance education on higher religious education, its advantages and disadvantages, along with problems encountered in this medium of education. In this quantitative study, the data were collected using two online surveys, one of them being for students and the other for faculty members. The data obtained from the participants were analyzed using SPSS v24. The population of the study was the faculty members and students of the faculty of theology/Islamic sciences in Turkey. The sample of the study was selected from a group of faculty members and students at 25 faculties of theology/Islamic sciences dispersed across the seven geographical regions in Turkey.

## **Keywords**

Distance Education, Faculty of Theology, Faculty of Islamic Sciences, the Covid-19 Pandemic, Higher Religious Education

## **Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma**

### **Öz**

Covid-19 Pandemi sürecinde ülkemizin bütün eğitim kademelerinde olduğu gibi İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde de 2019-2020 eğitim öğretim yılı bahar döneminden günümüze kadar eğitim-öğretim, uzaktan eğitim sistemi üzerinden devam etmektedir. Araştırmanın problemini “İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerine göre uzaktan eğitimin yüksek din eğitimine etkisi ve uzaktan eğitimin avantaj ve dezavantajları nelerdir?” Araştırmanın amacı uzaktan eğitimin yüksek din eğitimi üzerindeki etkisi, avantaj ve dezavantajları, uzaktan eğitimde karşılaşılan problemlerle ilgili İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrenci ve öğretim elemanlarının değerlendirmelerini tespit etmektir. Nicel yöntemin kullanıldığı çalışmada veriler birisi öğrencilere diğeri ise öğretim elemanlarına yönelik çevrim içi iki adet anket yoluyla toplanmıştır. Araştırmaya katılan öğretim elemanlarından ve öğrencilerden elde edilen veriler SPSS 24 istatistik paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmanın evrenini ülkemizdeki İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencileri oluşturmuştur. Araştırmanın örneklemini ise yedi farklı

coğrafi bölgeden seçilen 25 İlahiyat/İslami ilimler Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerinden seçilmiştir.

## Anahtar Kelimeler

Uzaktan Eğitim, İlahiyat Fakültesi, İslami ilimler Fakültesi, Covid-19 Pandemi, Yüksek Din Öğretimi

## Introduction

The World Health Organization (WHO) defined the Covid-19 virus, which is reported to have initially appeared in Wuhan, China on December 31, 2019, as a new type of corona virus (2019-nCoV) and then as SARS-CoV-2. On February 11, 2020, the Covid-19 virus was officially declared as a pandemic by the WHO because it had affected many countries and had reached the size of a global epidemic.<sup>1</sup>

Countries started to implement different strategies to cope with the "Covid-19" pandemic. Education system has been one of the areas where strategies have been implemented. The world has undergone a digital transformation in education, and an apparent transition from face-to-face education to distance education has taken place. Although the digital transformation of education and training in Turkey officially became a part of the agenda of the country in 2016,<sup>2</sup> the Council of Higher Education (CHE) added it to its own agenda in 2019.<sup>3</sup> The Covid-19 pandemic has accelerated the digital transformation of education in higher education institutions. In our country, 121 (64%) of the 189 universities switched over to distance education as of March 23, 2020; 41 of them (21.6%) did so as of March 30, 2020, and 25 of them (13.2%) did it as of April 6, 2020.<sup>4</sup> During the pandemic, distance education has been considered as a viable alternative to formal education as it is characterized by its ability to remove the limitations of time and space. In this type of education, a relationship is established between the teacher and the student who cannot come together in the same educational space or at the same time. In this process, education is provided through various tools, such as television and computer.<sup>5</sup>

## A. Theoretical Framework

### 1. Problem

<sup>1</sup> <http://www.tuba.gov.tr/files/images/2020/kovidraporu/Covid-19%20Raporu-Final%2B.pdf> erişim 20.02.2021; Semih Dikmen, Ferhat Bahçeci, "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Yükseköğretim Kurumlarının Uzaktan Eğitime Yönelik Stratejileri: Fırat Üniversitesi Örneği", *Turkish Journal of Educational Studies*, 7/2 (Mayıs 2020), 80-82.

<sup>2</sup> Elif Nuroğlu, Hüseyin Nuroğlu, "Türkiye ve Almanya'nın Sanayide Dijital Dönüşümü: Yol Haritaları ve Şirketlerin Karşılaştırılması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23 (2018), 1554.

<sup>3</sup> <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitim-platformu-saglama-protokolu.aspx> Accessed on: 01.03.2021

<sup>4</sup> <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitime-yonelik-degerlendirme.aspx> Accessed on: 20.02.2021

<sup>5</sup> Ahmet Cevizci, *Eğitim Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları 2010), 482; Zeki Kaya, *Uzaktan Eğitim*, (Ankara: Pegem A Yayınları 2002), 10.

Covid-19, declared a pandemic by the World Health Organization, affected the whole world within a short time.<sup>6</sup> Due to the Covid-19 virus, the death toll has still been increasing around the globe. Moreover, problems in areas such as health, trade and education have become apparent in some countries. Therefore, such countries have been adopting different practices other than conventional ones in these areas to overcome apparent problems and reduce the spread of the virus and deaths. Education systems have also been affected by this change; a switchover from face-to-face education to distance education is now noticeable around the globe.<sup>7</sup> In Turkey, since the spring semester of the 2019-2020 academic year, education has been delivered through distance education systems on digital platforms in higher education institutions, as well as at all levels of education. This study aims to investigate the perspectives of faculty members and students regarding the impacts of distance education on higher religious education, as well as its advantages and disadvantages.

### Research Questions

- Could the faculty members and students adapt well to the process?
- What can be the pros and cons of distance education from the perspectives of faculty members and students?
- Can the faculty members and students cope with the process successfully?
- How did distance education affect higher religious education according to the faculty members and students?
- Do the faculty members and students consider themselves competent enough to use such technological tools as computers and tablets for educational purposes?
- Do the universities have the essential digital infrastructure to deliver distance education efficiently?
- Do the personal characteristics of the participants, such as age, gender, title, length of service, department and university, affect the efficiency of distance education?
- Do the students' characteristics, such as gender, grade level and place of residence, affect the efficiency of distance education?

### 2. Purpose

Due to the Covid-19 pandemic, lessons have been delivered through distance education at the faculty of theology/Islamic sciences since the spring semester of the 2019-2020 academic year. After the decision

---

<sup>6</sup> <https://lastatalenews.unimi.it/covid-19-primo-mese-didattica-online-statale> Accessed on: 20.02.2021

<sup>7</sup> [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/--travail/documents/briefingnote/wcms\\_745450.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/--travail/documents/briefingnote/wcms_745450.pdf) erişim 20.02.2021

taken by the CHE in late March 2020, some of these faculties were caught unprepared for distance education. In this context, this study aims to investigate the perceptions of the faculty members and students of the faculty of theology/Islamic sciences regarding the impacts of distance education on religious education, its advantages and disadvantages and the problems they encounter during this process. Based on their perceptions, the study also aims to evaluate the suitability and limitations of higher religious education programs for distance education, the technological infrastructure of the universities and the competencies of academic staff and students in distance education.

### Hypotheses

- Most of the faculties of theology/Islamic sciences experience problems in preparing and using the infrastructure for distance education.
- The staff have received in-service training on distance education.
- The students were informed about distance education.
- None of the faculty members have sufficient knowledge of and experience in distance education.
- Most of the students lack sufficient knowledge and experience about distance education systems.
- The teaching staff can adequately use computers, tablets and similar instructional technologies.
- Students have no trouble accessing computers and the Internet.
- Independent variables such as age, gender, title, length of service, department and university affect the productivity of the faculty members in the distance education process.
- Independent variables such as gender, grade level and place of residence affect the productivity of students in the distance education process.

### 3. Method

Adopting a survey methodology, this quantitative study,<sup>8</sup> used two surveys<sup>9</sup> as the data collection tools, in which the opinions of the participants on the research problem were sought. Two different surveys for the students and faculty members were prepared, and they were evaluated by field experts. The resulting questionnaire was administered to 100 students from 50 different universities to pilot it, and its final version was prepared. The reliability analysis was conducted to test the reliability of the tools, and a factor analysis was carried out to test their validity. Moreover, a frequency analysis was also conducted to examine the demographic characteristics of the faculty members and students making up the study sample. Then, the online versions of the questionnaires were administered to the faculty members and students of the faculty

---

<sup>8</sup> John W. Creswell, *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, çev. Selçuk Doğan – İsmail Karsantik (İstanbul: EDAM Yayınları 2017), 481.

<sup>9</sup> Münire Erden, *Eğitim Bilimine Giriş*, (Ankara: Arkadaş Yayınevi 2017), 116.

of theology/Islamic sciences sampled from the seven regions in Turkey. The data obtained from the participants were analyzed using the SPSS v24. The research report was written by analyzing the obtained data in a planned way.

#### 4. Population and Sample

The population of the study was composed of the academic staff and students of the faculty of theology/Islamic sciences in Turkey. The study sample was composed of 2378 students (1831 females and 547 males) and 280 teaching staff (51 females and 229 males) at the Faculty of Theology at the Universities of Amasya, Ankara, Atatürk, Çukurova, Dicle, Dokuz Eylül, Erciyes, Harran, Hatay Mustafa Kemal, Kilis 7 Aralık, Marmara, Sakarya, Siirt, Sivas Cumhuriyet, Tokat Gaziosmanpaşa, Şırnak, Van Yüzüncü Yıl, Zonguldak Bülent Ecevit, 19 Mayıs and at the Faculty of Islamic Sciences at the Universities of Afyon Kocatepe, Kırıkkale, Kütahya Dumlupınar, Mersin, Yalova and Ankara Yıldırım Beyazıt. To identify the impact of the faculties' experiences in terms of technical infrastructure on online education, the date when they first began to provide education (institutional experience) was taken into consideration while choosing the faculties.

#### 5. Demographic Data

Table 1. Demographic Data about the Students

Variables	Number (N)	Percent (%)
<b>Gender</b>		
Female	1831	77.0
Male	547	23.0
<b>Grade Level</b>		
Freshman	530	22.3
Sophomore	568	23.9
Junior	750	31.5
Senior	530	22.3
<b>Hometown</b>		
City	1160	48.8
County	637	26.8
Town	60	2.5
Village	521	21.9



Table 2. Demographic Data about the Teaching Staff and their Institutional Affiliations

Variables	Number (N)	Percent (%)
<b>Gender</b>		
Female	51	18.2
Male	229	81.8
<b>Academic Title</b>		
Associate Professor	83	29.6
Research Assistant Dr.	7	2.5
Asst. Prof. Dr.	117	41.8
Lecturers	38	13.6
Professor	35	12.5
<b>Length of Service</b>		
1-5 years	59	21.1
5-10 years	64	22.9
10-15 years	40	14.3
15-20 years	42	15.0
20 years or more	75	26.8
<b>Department/Program</b>		
Philosophy and Religious Sciences	119	42.5
Islamic History and Arts	32	11.4
Basic Islamic Sciences	129	46.1
<b>Institutional Experience</b>		
1-5 years	86	30.7
5-10 years	104	37.1
10-15 years	12	4.3
15-20 years	7	2.5
20 years or more	71	25.4

## 6. Factor Analyses

### 6.1. Factor Analysis of the Student Data

The Principal Components Technique and Promax Rotation Technique were used to examine the construct validity of the tool used to collect data from the students in the study. First, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) and Bartlett's tests were carried out to determine if a factor analysis was applicable. The tests revealed that the KMO test result was 0.971, and the Bartlett's test  $\chi^2$  value was 42572.900 ( $p < 0.05$ ). These results indicated that the size of the study sample was large enough to perform factor analysis and that the data were structurally valid.

**Table 3. Item Analyses and the Distribution of the Items across the Subdimensions**

	Subdimensions	N	M	SD
<b>Factor 1. Communication</b>				
Item 26	The faculty members are proficient in using the online education system.	2363	2.99	1.234
Item 15	I can get enough feedback from faculty members during the online instruction.	2363	3.10	1.248
Item 27	Audio-visual and written materials were used effectively in the online classes.	2363	2.97	1.278
Item 14	I can communicate effectively with faculty members during the online education process.	2363	2.99	1.320
Item 17	I was able to reach the faculty members outside the online sessions.	2363	2.99	1.265
Item 28	Assessment and evaluation were carried out objectively during online instruction.	2363	2.80	1.253
Item 29	Assessment and evaluation criteria are included in the instructions of various types of examinations, such as take-home examinations, graded projects during the online education.	2363	3.14	1.201
Item 25	The faculty members were willing to deliver their classes through online education.	2363	2.76	1.180
Item 10	During the online education process, the lessons started and finished on time.	2363	2.94	1.361
Item 13	The course materials (textbooks, PDFs, PPTs, lecture notes, etc.) used in the online classes were comprehensible enough for the students.	2363	3.26	1.256
Item 30	During the classes, I did not have any problems with the online system of the university where I study.	2363	2.43	1.349
Variance Explained: 47,638% Eigenvalue: 13,339 Cronbach Alpha: 0.923				
<b>Factor 2. Attainment</b>				
Item 22	I feel happier during the online classes.	2363	2.20	1.395
Item 21	I did not have any motivational problems during the online learning process.	2363	2.24	1.381
Item 19	I did not have a problem focusing on the lessons during the online learning process.	2363	2.22	1.395
Item 20	My academic success increased during the online education.	2363	2.37	1.318
Item 24	My attainment during the online education process increased my self-confidence.	2363	2.45	1.289
Item 2	The curricula in the faculty of theology/Islamic studies lend themselves well to online education.	2363	2.64	1.353

107 | Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic

Item 1	Online education promotes access and equity in undergraduate education.	2363	2.15	1.242
Item 9	The time was used effectively during the online instruction.	2363	2.65	1.340
Item 8	I have previously taken undergraduate classes through distance education.	2363	2.22	1.366
Item 11	Different and abundant educational materials were used in the classes during the online education.	2363	2.48	1.200
Variance Explained: 6,505% Eigenvalue: 1,821 Cronbach Alpha: 0,908				
Factor 3. Experience				
Item 18	I easily accessed the Internet during the online education.	2363	2.75	1.467
Item 6	I did not have any problems using the computer and Internet during the process of online education.	2363	2.51	1.485
Item 12	I could easily access the equipment (computer, laptop, notebook, smartphone, etc.).	2363	2.74	1.507
Item 4	I had no trouble using the online education system.	2363	2.61	1.456
Item 5	I easily accessed course resources and instructional materials during the process.	2363	2.64	1.397
Item 7	I have enough knowledge about the content and functioning of distance education.	2363	3.18	1.248
Item 16	I regularly attended the classes during the online education process.	2363	3.17	1.371
Variance Explained 4.973% Eigenvalue: 1,392 Cronbach Alpha: 0,890				

As a result of the factor analysis, Item 3 and Item 23 were excluded as they had multiple factor loadings. After the explanatory factor analysis, a survey with 28 items and 3 factors were obtained, and it explained the 59.11% of total variance. To test the reliability of the survey, the Cronbach's alpha reliability coefficients were calculated, and they were found to be 0.923, 0.908, 0.890 for the subdimensions “**Communication**”, “**Attainment**” and “**Experience**”, respectively; the global Cronbach's alpha coefficient was found to be 0.958. The analyses revealed that the questionnaire created to determine students' evaluations of their online education experience was valid and reliable.

## 6.2. Factor Analysis of the Faculty Members' Data

The Principal Components and Promax Rotation Techniques were used to test the construct validity of the questionnaire used to collect data from the academic staff participating in the study. First, Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) and Bartlett's tests were conducted to determine if factor analysis was applicable. The test revealed that the KMO test result was 0.860, and the Bartlett's test  $\chi^2$  value was calculated as 2933.043 ( $p < 0.05$ ). These results indicated that the size of the study sample was large enough to perform the factor analysis and that the data were structurally valid.

**Table 4. Item Analyses and the Distribution of the Items across the Subdimensions**

Subdimensions	N	M	SD
Factor 1. Communication			

**Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic | 108**

Item 16	I received feedback from my students during the online education process.	280	3.38	1.023
Item 15	I communicated effectively with my students during the online education process.	280	3.12	1.151
Item 23	I included assessment and evaluation criteria in the instructions of various types of examinations, such as take-home examinations or graded projects during the online education.	280	3.65	1.012
Item 18	I was able to reach my students outside of the online sessions easily.	280	2.96	1.156
Item 21	I got responses to the questions I asked my students during the online education.	280	3.05	1.041
Item 19	I easily accessed the Internet during the online education.	280	3.84	.964
Item 22	I had no difficulty adapting to the online learning process.	280	3.44	1.159
Item 27	During the online education, I carried out the assessment and evaluation procedures objectively.	280	3.32	1.086
Item 26	I used audio-visual and written materials effectively in online classes.	280	3.47	1.040
Item 28	During the classes, I did not experience any problems with the online system of the university where I work.	280	3.26	1.174
Item 4	I had no trouble using the online education system.	280	3.27	1.263
Item 12	During the online education, I started and finished my classes on time.	280	3.99	.995
Item 14	The course materials (textbooks and PDFs) used in the online classes were comprehensible enough for the students.	280	3.83	.957
Item 8	I had difficulty in assessment and evaluation during the distance education.	280	3.62	1.256

Variance Explained 29.900% Eigenvalue: 8,073 Cronbach Alpha: 0.839

**Factor 2. Attainment**

Item 2	The curricula of the faculty of theology/Islamic studies lend themselves well to online education.	280	2.43	1.055
Item 10	When face-to-face education begins, I would like to deliver my lessons through distance education.	280	2.18	1.235
Item 1	Online education promotes access and equity in undergraduate education.	280	2.41	1.078
Item 24	My students did not experience any motivational problems during the online education.	280	2.63	1.050
Item 25	The students are competent in using the online education system.	280	2.98	1.037
Item 20	I did not have trouble focusing on the lessons during the online instruction.	280	3.37	1.112

Variance Explained: %6.909 Eigenvalue: 1,865 Cronbach Alpha: 0.723

**Factor 3. Experience**

Item 6	During the process of switching over to online education due to the pandemic, our institution provided training and/or information about the use of pedagogical and technical infrastructure.	280	3.66	1.202
Item 17	During the online education period, students regularly attended the lectures.	280	2.19	1.095
Item 5	I had taught online classes before the Covid -19 pandemic.	280	2.65	1.635
Item 9	Our university has an infrastructure suitable for distance education.	280	3.44	1.190

## 109 | Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic

Item 11	In the online education period, course resources and instructional materials were easily delivered to the students.	280	3.53	1.070
Item 7	I encountered difficulties while preparing the course materials for online education.	280	2.71	1.215
Item 13	I did not experience any problems in using such instructional tools as computers, laptops, tablet computers during the online education process.	280	3.79	1.152

Variance Explained: %6,599 Eigenvalue: 1,782 Cronbach Alpha: 0,637\*

\* In reliability analysis studies, the Cronbach alpha coefficient range of 0.7 and 0.9 is often defined as "higher reliability", and the range between 0.6 and 0.7 is considered as "acceptable reliability"<sup>10</sup>.

As a result of the factor analysis, 3 items were excluded from the survey as they had multiple factor loadings. An exploratory factor analysis was carried out using the Promax Rotation Technique, and it was found that a 7-factor structure was created. Since the number of factors was high, it was reduced to three by examining the scree plot and making a comparison with the items administered to the students.

Following the explanatory factor analysis, a structure with 27 items clustered into 3 factors was obtained, and it explained the 43.409% of the total variance. For the reliability of the scale, the Cronbach Alpha internal consistency coefficient values were calculated. The Cronbach's alpha reliability coefficients were obtained as 0.839, 0.723 and 0.637 for the subdimensions, of **communication, attainment and experience**, respectively, and the global reliability coefficient was found to be 0.851. The analyses revealed that the survey developed to determine the faculty members' perceptions of online education was valid and reliable.

### B. Findings and Discussion

The findings obtained through the analysis of the data from the surveys intended for the students and faculty members at the faculty of theology/Islamic sciences at various universities were evaluated under three headings: **communication, attainment** and **experience**.

#### 1. Communication

##### 1.1. Findings about the Students

As Table 3 shows, the mean scores were similar for the following survey items that sought information about students' evaluations of the faculty members' digital competences and willingness to use the online system: *The faculty members are proficient in using the online education system (2,99); the faculty members were willing to deliver their classes through online education (2,76)*. This indicates that the faculty members are competent in distance education and are willing to deliver their lectures through such medium of education.

<sup>10</sup> Kazım Özdamar, *Paket Programlarla İstatistiksel Veri Analizi-1*, Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2002.

An examination of the following items which sought the participant's evaluations of the instructional materials used and the assessment procedures followed by the faculty members reveals that they used the instructional materials effectively during the distance education process: *Audio-visual and written materials were used effectively in the online classes (2,97); assessment and evaluation were carried out objectively during online instruction (2,80); assessment and evaluation criteria are included in the instructions of various types of examinations, such as take-home examinations, graded projects during the online education (3,14); the course materials (textbooks, PDFs, PPTs, lecture notes, etc.) used in the online classes were comprehensible enough for the students (3,26)*. In addition, the students thought that the faculty members objectively carried out the assessment and evaluation procedures.

The following survey items about communication reveal that there were no communication problems between the students and faculty members: *I can get enough feedback from faculty members during the online instruction (3,10); I can communicate effectively with the faculty members during the online education process (2,99); I was able to reach the faculty members outside the online sessions (2,99)*.

## **1.2. Findings about the Faculty Members**

As Table 4 shows, the mean scores were similar for the following items that sought information about the students' evaluations of the faculty members' digital competences and willingness to use the online system: *The faculty members are proficient in using the online education system (2,99); the faculty members were willing to deliver their classes through online education (2,76)*. This indicates that the faculty members are competent in distance education and are willing to deliver their lectures through this medium of education.

As indicated by the mean scores for the following survey items about the use of instructional materials and assessment and evaluation procedures, the faculty members used instructional materials effectively: *Audio-visual and written materials were used effectively in the online classes (2,97); assessment and evaluation were carried out objectively during online instruction (2,80); assessment and evaluation criteria are included in the instructions of various types of examinations, such as take-home examinations, graded projects during the online education (3,14); the course materials (textbooks, PDFs, PPTs, lecture notes, etc.) used in the online classes were comprehensible enough for the students (3,26)*.

## **2. Attainment**

### **2.1. Findings about the Students**

The mean scores for the following items about the students' attainment were relatively lower; this could be seen as an indication of lack of improvement in the students in terms of both affective and academic aspects: *I felt happier during the online classes (2,20); I did not have any motivational problems during the online learn-*

*ing process (2,24); I did not have a problem focusing on the lessons during the online learning process (2, 22); my attainment during the online education process increased my self-confidence (2.45); my academic performance increased during the online education (2.37).*

It is seen that the mean score for the item “*Online education promotes access and equity in undergraduate education*” is lower than those of the other items. The students’ responses to the item “*I have previously taken undergraduate classes through distance education*” justifies the item above. The students do not consider distance education, in which they found themselves unprepared, as a means for access and equity.

The data from following items about the students’ attainment indicate that the time was used effectively and that a variety of instructional materials were used: *The time was used effectively during the online education process (2,65); Different and abundant educational materials were used in the classes during the online education (2,48).*

## **2.2. Findings about the Faculty Members**

The data from the following items in the second subdimension of the survey indicate that the faculty members experienced no problems in adapting to distance education and that they were highly motivated: *My students did not experience any motivational problems during the online education (2.63); the students are competent in using the online education system (2.98); I did not have trouble focusing on the lessons during the online instruction (3.37).*

The mean scores for the following items that sought information about if the objectives of the curriculum of the faculty of theology/Islamic sciences were achieved indicate that the program of the faculty of theology/Islamic sciences was not considered appropriate for distance education by the faculty members: *The curricula of the faculty of theology/Islamic studies lend themselves well to online education (2,43); when face-to-face education begins, I would like to deliver my lessons through distance education (2,18); online education promotes access and equity in undergraduate education (2,41).*

## **3. Experience**

### **3.1. Findings about the Students**

In the third of the three subdimensions emerging as a result of the factor analysis, the mean scores for the items about whether the students had the necessary opportunity and economic sources to access computers and the Internet and to attend classes regularly were quite similar: *I easily accessed the Internet during the online education (2,75); I did not have any problems using the computer and Internet during the process of online education (2,51); I could easily access the equipment (computer, laptop, notebook, smartphone, etc.) (2.74); I had no trouble using the online education system (2.61); I easily accessed course resources and instructional materials during the process (2,64), and I regularly attended the classes during the online education process (3,17).* This indicates that the students have adequate opportunities, as regards the access to the Internet, computers and course materials during the distance education process.

The item “*I have enough knowledge about the content and functioning of distance education*” (3,18) sought information about if the students were proficient enough to efficiently take part in online education, and the data from this item indicated that the students were proficient in using computers and the Internet.

### 3.2. Findings about the Faculty Members

An analysis of the means scores for the following items in the third dimension that emerged as a result of factor analysis indicates that universities provide guidance to their faculty members in terms of both knowledge and infrastructure in distance education: *During the process of switching over to online education due to the pandemic, our institution provided training and/or information about the use of pedagogical and technical infrastructure* (3,66); *our university has an infrastructure suitable for distance education* (3, 44).

The following items that sought information about if the faculty members had the opportunity and adequate economic power to participate in the classes regularly: *I did not experience any problems in using such instructional tools as computers, laptops, tablet computers during the online education process* (3,79); *In the online education period, course resources and instructional materials were easily delivered to the students* (3,53). The data from these items indicated that the faculty members had sufficient opportunities and experience for online education.

The item “*I encountered difficulties while preparing the course materials for online education*” (2,71) sought the faculty members’ perceptions of preparing instructional materials. The data from this item indicated that the faculty members had problems in preparing the instructional materials for distance education. Furthermore, the faculty members made negative evaluations in their responses to the item “*During the online education period, students regularly attended the lectures*” (2.19).

A statistically significant difference was found between the faculty members’ and the students’ perception of the necessity of face-to-face instruction for effective undergraduate education. More faculty members than students thought that face-to-face instruction is necessary for effective education in undergraduate degree in Islamic sciences/theology.

A statistically significant difference was found between the scores of the faculty members and those of the students regarding the item that sought the participants’ opinion of whether the faculty members are competent to use the online education system. That is, the faculty members thought that they had higher competency in using the online education system than their perceived competence by the students.

For the item about *using audio-visual and written materials effectively in the online classes*, a statistically significant difference was found between the scores of the faculty members and those of the students. The faculty members stated that they used audio-visual and written materials more effectively in the online classes compared to the students’ perceptions of this issue. However, there was not a statistically significant difference between the perceptions of the faculty members and those of the students as regards the students’ ability to reach faculty members easily outside the online courses ( $p > 0.05$ ).



A statistically significant difference was found between the faculty members' and students' perceptions of *carrying out the assessment and evaluation procedures objectively during the online education process*. It was found that, in contrast to what the students generally thought, the faculty members stated that they carried out the assessment and evaluation procedures objectively. The students and the faculty members differed with respect to their perceptions of whether the assessment and evaluation were carried out objectively. While faculty members thought that they used objective assessment and evaluation procedures, the students thought otherwise.

A statistically significant difference was found between scores of the faculty members and those of the students in the item about *including assessment and evaluation criteria in the instructions in the take-home examinations and graded projects*. In their evaluations about online education, more faculty members than students stated that assessment and evaluation criteria are included in the instructions in the take-home examinations and graded projects.

A statistically significant difference was found between the faculty members' and the students' perceptions of the faculty members' *willingness to use online education systems or their having difficulties*. Another finding was that the faculty members, compared to the students, reported being more willing to use the online education systems or they reported experiencing much fewer difficulties.

A statistically significant difference was found between the faculty members and the students in the item about *the punctuality of the classes during the online education process*. More faculty members than students stated that the faculty members started and finished the classes on time.

A statistically significant difference was found between the scores of the faculty members and those of the students for the item about *the comprehensibility of the instructional materials (e.g., textbooks or PDFs) in the classes during the online education process*. While the faculty members stated that the instructional materials (e.g., textbooks, PDFs) used in the classes during the online education process were comprehensible enough for the students, the students did not agree with this statement as much as the faculty members did.

A statistically significant difference was found between the perceptions of the faculty members and students with respect to the item *"I had no trouble using the online education system"*. Unlike the students, the faculty members stated that they did not experience any problems with the online system of the university during the classes. In other words, it was apparent that the students experienced more problems than the faculty members did.

A statistically significant difference was found between the faculty members' and the students' perceptions of the item *"Online education provides access and equity in undergraduate education"*. In their evaluations about online education, more students than faculty members thought that online education does not promote access and equity in undergraduate education.

A statistically significant difference was found between scores of the faculty members and those of the students for the item that sought information about *if the curricula of the faculty of theology/Islamic sciences were appropriate for online education*. According to the results, while the students thought that the curriculum

of the faculty of theology/Islamic sciences is suitable for online education, the faculty members did not agree with this idea.

A statistically significant difference was found between perceptions of the faculty members and those of the students regarding the students' *experiencing motivational problems during the online education process*. The students thought that they faced motivational problems, whereas the faculty members mostly thought that what their students experienced was not really a motivational problem.

A statistically significant difference was found between the faculty members' and the students' perceptions of *having trouble in focusing on the lessons*. While the faculty members thought that they did not have problems focusing on the lessons during the online education process, the students had some perceived problems in focusing on the lessons during the online education process.

A statistically significant difference was found between the faculty members and the students' perceptions of the students' regularly attending classes in the online education process. More students than faculty members stated that the students attended the classes regularly during the online education process.

A statistically significant difference was found between the faculty members' and students' perceptions of problems in using the digital tools, such as computers, laptops and tablets, during the online education. More faculty members than students stated that they had no problem using such tools.

#### 4. The Analysis of Subdimensions Based on the Independent Variables

An analysis of the subdimensions was carried out for the data from the students and faculty members participating in the study based on the independent variables. *T* test, ANOVA and Tukey test were conducted to examine whether the independent variables had an impact on the subdimensions related to the students' evaluations of online education. The *p* value's being lower than 0.05 means that the null hypothesis is rejected at the 95% confidence level.<sup>11</sup> The results of the analysis were interpreted based on this.

#### Analysis and Interpretation of "Communication" as a Subdimension of the Evaluations of Students and Faculty Members about Online Education Based on the Independent Variables

In this subdimension, an analysis was carried out to test whether gender, grade level, place of residence and university have an impact on the perceptions of the faculty members and students. The results of the analysis are presented in Table 5.

**Table 5. The Impact of the Students' Independent Variables on the Subdimension "Communication"**

Independent Variables	Statistical Test	Test Value	p value
Gender	<i>t</i> test	3.681	,000*

<sup>11</sup> Hamza Gamgam, Bülent Altunkaynak, *Parametrik Olmayan Yöntemler Spss Uygulamalı*, (Ankara: Gazi Kitapevi,2008), 17-178

115 | Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic

Grade	ANOVA	5.698	,001*
Home City	ANOVA	10.005	.000*
University	ANOVA	18.658	.000*

\*(p<0,05)

Table 5 presents data regarding the impacts of the students' gender, grade level, place of residence and university on **communication**.

As seen in Table 5, the independent variables (p <0.05) that have an effect on communication are the students' gender, grade level, place of residence and the university where they study.

Therefore, it is possible to say that the perceived communication levels of females are higher than those of the males. It was observed that as the grade level increases, the survey scores of the students for the subdimension of “**communication**” also increased.

Similarly, as the place where the students live changed from the village to urban areas, their scores for the items related with “**communication**” increased. There was a positive relationship between the size of residential area where the students lived and their level of access to online education; as it got larger, the learners had higher scores for the perceived level of **communication**.

The data from the students' perceptions of their online education experiences, indicated that there was a significant difference (p <0.05) between universities with respect to the scores in the subdimension “**communication**”. It was found that the evaluations of the students in Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Mersin, Siirt, Şırnak and Van Yüzüncü Yıl Universities about their online education experiences were positively different from those of the students at the other universities.

#### An Analysis and Interpretation of the data from the Subdimension of “Communication” Based on Lecturer-Side Independent Variables

For the scores from the **communication** subdimension, an analysis was carried out to test the impact of gender, academic title, length of service, department, university and institutional experience of the faculty on the participants' perceptions. The results of the analysis are presented in Table 6.

**Table 6. An Analysis and Interpretation of the Effect of Lecturer-Side Independent Variables on the Subdimension “Communication”**

Independent Variables	Statistical Test	Value	p value
Gender	t test	3.295	,001*
Academic Title	ANOVA	1.161	,329
Length of Service	ANOVA	1.382	.240
Department	ANOVA	3.363	.036*
Length of Education at the Faculty	ANOVA	3.238	.013*
University	ANOVA	1.111	.338

\*(p<0,05)

Table 6 presents the data about the impact of the variables of gender, academic title, length of service, department, institutional experience (how long it has been since the date of establishment of the faculty) and university on the subdimension of “**communication**”.

The independent variables with a statistically significant effect on **communication** in Table 6 ( $p < 0.05$ ) are the gender of the faculty members, the institutional experience of the department and faculty where they work.

The data obtained from the faculty members in the “**communication**” subdimension showed a significant difference ( $p < 0.05$ ) by gender. It can be said that the **communication** levels of female faculty members are higher than those of males.

The data from the faculty members about online education showed a significant difference ( $p < 0.05$ ) by the department/program where they work. There was a statistically significant difference in the **communication** subdimension regarding the perceptions of online education among the faculty members working at the department/program of philosophy and religious studies and basic Islamic sciences. **Communication** during online education was found to be more effective according to the faculty members working in the department of philosophy and religious studies than according to those working in the department of basic Islamic sciences.

The scores of the faculty members about online education show a significant difference ( $p < 0.05$ ) in the **communication** subdimension by the variable of institutional experience. The results of the Tukey test indicated that there was a significant difference between the perceptions of the faculty members who worked at a faculty with 15 to 20 years of institutional experience than those working at other faculties with differing institutional experiences, in terms of **communication**. In the evaluations of faculty members about the subdimension “**communication**”, it was observed that as the institutional experience increases, the scores also increase, but when the faculty's institutional experience is 20 years or more, there is an apparent decrease.

However, the other independent variables led to no significant differences on the scores for the items composing the **communication** subdimension ( $p > 0.05$ ).

### Analysis and Interpretation of the Subdimension “Attainment” according to the Independent Variables

The data from the student survey were analyzed to test whether gender, grade level, place of residence and university had any effect on the subdimension “**attainment**”. The results of the analysis are presented in Table 7.

**Table 7. The Impact of the Student-related Independent Variables on the Subdimension “Attainment”**

Independent Variables	Statistical Test	Value	p value
Gender	t test	-0.769	,442

117 | Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic

Grade	ANOVA	14.301	,000*
Place	ANOVA	16.171	,000*
University	ANOVA	10.363	,000*

\*(p<0,05)

Table 7 presents data about the impacts of the students' gender, grade level, place of residence and university on the subdimension “**attainment**”.

As seen in Table 7, the independent variables (p <0.05) that have a significant impact on the perceived “**attainment**” of the students at the faculty of Islamic sciences/theology are the grade level of the students, their place of residence and the university where they study. It was found that gender did not have an effect on “**attainment**”; in other words, there was not a significant difference (p> 0.05) between the males and females regarding their attainment. However, the data indicated that as the grade levels of the students increased, the perceived **attainment** in online education also increased.

Moreover, as the place where the students lived changed from the village to urban areas, their scores for the items related with “**attainment**” increased. In other words, as the place of residence got larger, the learners had higher perceived attainment in online education.

The students' scores for the items in the subdimension “**attainment**” in online education significantly differed (p<0.05) by the university variable. It was observed that the evaluations of the students at Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Kırıkkale and Siirt Universities regarding online education were positively different from those of the students at the other universities.

### An Analysis and Interpretation of the Data from the Subdimension of “Attainment” Based on Lecturer-Side Independent Variables

For the scores from the subdimension “**attainment**,” an analysis was carried out to test the impact of gender, academic title, length of service, department, university and institutional experience on the participants’ perceptions. The results of the analyses are presented in Table 8.

**Table 8. The Impact Lecturer-Side Independent Variables on the Subdimension “Attainment”**

Independent Variables	Statistical Test	Value	p value
Gender	t test	-0.872	,384
Academic Title	ANOVA	,374	,827
Duration of Service	ANOVA	,221	,926
Department	ANOVA	2.176	,115
Institutional Experience	ANOVA	4.007	,004*
University	ANOVA	,837	,685

\*(p<0.05)

Table 8 presents data about the impacts of department, university, the faculty members' gender, title, length of service, along with institutional experience, on the subdimension “**attainment**”.

As seen in Table 8, according to the data from the faculty members, the independent variable with a statistically significant effect on the subdimension “**attainment**” ( $p < 0.05$ ) was institutional experience.

In the data regarding the faculty members' evaluations about online education, there was a significant difference ( $p < 0.05$ ) in the “**attainment**” subdimension according to institutional experience. The result of the post hoc (Tukey) test indicated that the scores obtained from the items related to the faculty members' perceptions of online education produced a significant difference between perceptions of the faculty members working at faculties with an institutional experience of 15-20 years and those working in the others. That is, as the institutional experience increased, the scores obtained from the items for their evaluations about online education also increased in terms of **attainment**, but they decreased in those faculties with institutional experience of 20 years or longer. However, the other independent variables had no statistically significant impact on **attainment** ( $p > 0.05$ ).

#### An Analysis and Interpretation of the Data from the Subdimension of “Experience” Based on Student-Side Independent Variables

For the scores from the subdimension “**Experience**,” an analysis was carried out to test the impact of gender, grade level, place of residence on the learners' perceptions. The results of the analysis are presented in Table 9.

**Table 9. An Examination of the Impact of Student-Side Independent Variables on the Subdimension “Experience”**

Independent Variables	Statistical Test	Value	p value
Gender	t test	1.967	.049*
Grade	ANOVA	31.230	.000*
Home City	ANOVA	73.649	.000*
University	ANOVA	22.176	.000*

\*( $p < 0,05$ )

Table 9 presents data regarding the impacts of the students' gender, class, place of residence and university on the subdimension “**experience**”.

As seen in Table 9, the independent variables with statistically significant impact on “**experience**” ( $p < 0.05$ ) were the students' gender, grade level, place of residence and the university where they studied. That is, it can be said that the level of **experience** among females is higher than that among males. It was also found that as the grade level increased, the students' scores for the subdimension “**experience**” also increased.

Similarly, as the place where the students live changes from the village to urban areas, their scores for the items related with “**experience**” increase. It was found that there is a positive relationship between size of residential area and level of access to online education; as it gets larger, the learners have higher scores for the perceived level of **experience**.

The data from the students’ perceptions of their online education experiences indicate that there is a significant difference between universities with respect to the scores in the Subdimension “**experience**” ( $p < 0.05$ ). It was found that the evaluations of the students at Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Kırıkkale, Siirt, Şırnak and Van Yüzüncü Yıl Universities about their online education experiences are positively different from those of the students in the other universities.

### An Analysis and Interpretation of the Data from the Subdimension of “Experience” Based on Lecturer-Side Independent Variables

For the scores from the subdimension “**experience**,” an analysis was carried out to test the impact of gender, academic title, length of service, department, university and institutional experience on the faculty members’ perceptions. The results of the analyses are presented in Table 10.

**Table 10. An Examination of the Impact of Lecturer-Side Independent Variables on the Subdimension “Experience”**

Independent Variables	Statistical Test	Value	p value
Gender	t test	0.007	.994
Academic Title	ANOVA	1.252	.289
Length of Service	ANOVA	1.150	.333
Department	ANOVA	2.186	.114
Institutional Experience	ANOVA	7.519	.000*
University	ANOVA	1.695	.029*

\*( $p < 0,05$ )

Table 10 presents data about the impacts of the faculty members’ gender, title, length of service, department, university and institutional experience on the subdimension “**Experience**”. As seen in Table 10, the independent variables that affect the **experience** ( $p < 0.05$ ) were institutional experience and university.

The faculty members’ survey scores for the subdimension “**experience**” significantly differed by institutional experience ( $p < 0.05$ ). The results of the Tukey test revealed that there was a significant difference between the scores of the faculty members who work at a faculty with an institutional experience of 15-20 years and those with varying other lengths of institutional experience. It was found that the survey scores of the faculty members increased as the institutional experience of the faculty increased, but when it was 20 years or more, the scores decreased.

The scores of the faculty members for the subdimension “**experience**” differed significantly ( $p < 0.05$ ) by the variable of university. It was observed that the perceptions of the faculty members working at Ankara, Çukurova, Kilis 7 Aralık, Marmara, Sivas Cumhuriyet, Yıldırım Beyazıt, Van Yüzüncü Yıl Universities

were different from those of the faculty members at the other universities. The independent variables had no statistically significant impacts on the scores of the faculty members for the subdimension “**experience**” ( $p>0.05$ ).

**Table 11. The Mean, Standard Deviation and Independent Samples t-test Results**

SCALE	Participant	N	Mean	SD	Independent-samples	
					t test	p value
<b>Communication</b>	Faculty Members	280	3.4436	.62244	8.560	.000*
	Student	2371	2.9433	.95436		
<b>Attainment</b>	Faculty	280	2.6667	.70964	5.049	.000*
	Student	2368	2.3607	.98406		
<b>Experience</b>	Faculty Members	280	3.1367	.55687	5.020	.000*
	Student	2378	2.8007	1.10375		
<b>TOTAL</b>	Faculty	280	9.2470	1.50799	6.796	.000*
	Student	2363	8.1063	2.75988		

\* $p<0.05$

As Table 11 shows, the scores obtained from the items used to investigate the participants’ perceptions of online education provided in Islamic sciences/theology faculties showed a significant difference ( $p < 0.05$ ) between the students and faculty members. The results revealed that the scores obtained from the evaluations of the faculty members about online education were higher than those of the students.

University	Student		Faculty Members	
	N	%	N	%
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences	89	3.7	4	1.4
Amasya University Faculty of Theology	45	1.9	17	6.1
Ankara University Faculty of Theology	151	6.3	8	2.9
Atatürk University Faculty of Theology	68	2.9	4	1.4
Çukurova University Faculty of Theology	76	3.2	12	4.3
Dicle University Faculty of Theology	196	8.2	12	4.3
Dokuz Eylül University Faculty of Theology	57	2.4	3	1.1
Erciyes University Faculty of Theology	182	7.7	8	2.9
Harran University Faculty of Theology	86	3.6	7	2.5



121 | Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic

Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology	69	2.9	4	1.4
Kırıkkala University Faculty of Islamic Sciences	59	2.5	5	1.8
Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology	240	10.1	13	4.6
Kütahya Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences	92	3.9	4	1.4
Marmara University Faculty of Theology	33	1.4	5	1.8
Mersin University Faculty of Islamic Sciences	64	2.7	6	2.1
Sakarya University Faculty of Theology	40	1.7	10	3.6
Siirt University Faculty of Theology	119	5.0	6	2.1
Sivas Cumhuriyet University Faculty of Theology	75	3.2	9	3.2
Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology	66	2.8	6	2.1
Şırnak University Faculty of Theology	54	2.3	5	1.8
Van Yüziüncü Yıl University Faculty of Theology	160	6.7	6	2.1
Yalova University Faculty of Islamic Sciences	30	1.3	4	1.4
Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Sciences	114	4.8	17	6.1
Zonguldak Bülent Ecevit University Faculty of Theology	125	5.3	8	2.9
19 Mayıs University Faculty of Theology	88	3.7	5	1.8
<b>Missing</b>	0	0.0	92	32.9
<b>Total</b>	<b>2378</b>	<b>100.0</b>	<b>280</b>	<b>100.0</b>

Table 12. Means, Standard Deviations and Independent Samples t-test Results

SCALE	Participant	N	Mean	SD	Independent-samples	
					t test	p value
3. Face-to-face interaction (education) is vital for effective instruction in undergraduate programs.	Faculty	280	<b>4.27</b>	.983	2.001	0.046*
	Students	2378	4.12	1.240		
<b>Factor 1. Communication</b>						
4. I had no trouble using the online education system.	Faculty members	280	<b>3.2714</b>	1.26345	3.631	0.000*

**Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic | 122**

26. The faculty members are proficient in using the online education system.	Students	2378	2.9874	1.23503		
16. I received feedback from my students during the online education process.	Faculty members	280	<b>3.3786</b>	1.02281		
15. I can get enough feedback from faculty members during the online instruction.	Students	2378	3.1030	1.24961	3.552	0.000*
26. I used audio-visual and written materials effectively in online classes.	Faculty members	280	<b>3.4714</b>	1.04001		
27. Audio-visual and written materials were used effectively in online classes.	Students	2372	2.9667	1.27732	6.367	0.000*
18. I was able to reach my students outside the online sessions easily.	Faculty members	280	2.9607	1.15558		
17. I was able to reach the faculty members outside the online sessions.	Students	2378	2.9891	1.26633	-0.358	0.721
27. During the online education, I carried out the assessment and evaluation procedures objectively.	Faculty members	280	<b>3.3214</b>	1.08603		
28. Assessment and evaluation were carried out objectively during the online education.	Students	2378	2.7969	1.25350	6.712	0.000*
	Faculty members	280	<b>3.6500</b>	1.01194	6.869	0.000*

**123 | Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic**

23. I included assessment and evaluation criteria in the instructions of various types of examinations, such as take-home examinations or graded projects during the online education.	Students	2378	3.1367	1.20135		
29. Assessment and evaluation criteria are included in the instructions of various types of examinations, such as take-home examinations, graded projects during the online education.						
22. I had no difficulty in adapting to the online learning process.	Faculty members	280	<b>3.4393</b>	1.15930		
25. Faculty members were willing to deliver their classes through online education systems.	Students	2378	2.7578	1.18013	9.157	0,000*
12. During the online education, I started and finished my classes on time.	Faculty members	280	<b>3.9929</b>	.99458		
10. During the online education, the lessons started and finished on time.	Students	2378	2.9390	1.36026	12.573	0.000*
14. The course materials (text-books, PDFs) used in the classes	Faculty Members	280	<b>3.8286</b>	.95747	7.314	0.000*

in the online education process were easy to understand.						
13. The course materials (text-books, PDFs, PPTs, lecture notes, etc.) used in the online classes were easy enough for the students to understand them.	Students	2378	3.2607	1.25676		
28. During the classes, I did not experience any problems with the online system of the university where I work.	Faculty members	280	<b>3.2643</b>	1.17385		
					9.912	0.000*
30. During the classes, I did not have any problems with the online system of the university where I study.	Students	2371	2.4302	1.34904		
<b>Factor 2. Attainment</b>						
1. Online education ensures educational equity in undergraduate education.	Faculty members	280	<b>2.4143</b>	1.07754		
	Students	2378	2.1556	1.24026	3.345	0.000*
2. The curricula of the faculty of theology/Islamic studies lend itself well to online education.	Faculty members	280	2.4286	1.05506		
	Students	2378	<b>2.6350</b>	1.35235	-2.467	0.014*
24. My students did not experience any motivational problems during the online education.	Faculty members	280	<b>2.6286</b>	1.04961		
					4.612	0.000*
21. I haven't had any motivational problems during the online learning process.	Students	2378	2.2355	1.37990		

125 | Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic

20. I did not have a problem focusing on the lessons during the online learning process.	Faculty members	280	<b>3.3679</b>	1.11219		
					13.269	0.000*
19. I did not have a problem focusing on the lessons during the online learning process.	Students	2368	2.2213	1.39436		
<b>Factor 3. Experience</b>						
17. During the online education process, the students attended the lectures regularly.	Faculty members	280	2.1857	1.09470		
					-11.556	0.000*
16. I regularly attended the classes during the online education process.	Students	2378	<b>3.1682</b>	1.37204		
13. During the online education, I had no trouble using equipment, such as the computers, laptops, tablets and so forth.	Faculty members	280	<b>3.7893</b>	1.15248		
					13.914	0.000*
6. I had no trouble using the computer and Internet during the process of online education.	Students	2378	2.5118	1.48448		

\*p<0.05

In the item that referred to the necessity of face-to-face classes for effective undergraduate education, a statistically significant difference was found between the faculty members and students. In the evaluations of the participants about online education, more faculty members than students expressed that face-to-face education is essential for effective instruction in undergraduate education.

In the item that sought the participants' opinions of if the faculty members were proficient enough to use the online education system, a statistically significant difference was found between the perceptions of the faculty members and those of the students. Compared to the students, the faculty members thought that they were more competent in using the online education system.

A statistically significant difference was found between faculty members' and students' perceptions of getting sufficient feedback from the faculty members/students in the online education process. Unlike

the students, a great majority of the faculty members stated that they can receive sufficient feedback from the faculty members/students during the online education.

A statistically significant difference was found between the perceptions of the faculty members and those of the students for the item about using audio-visual and written materials effectively in online classes. More faculty members than students stated that the faculty members used audio-visual and written materials effectively in online lessons. There was not a statistically significant difference between the faculty members and the students for the item about reaching the students/faculty members easily outside the online sessions ( $p > 0.05$ ).

A statistically significant difference was found between the faculty members' and students' perceptions of objective assessment and evaluation during the online education process. In the evaluations of the participants regarding online education, contrary to what some students thought, the faculty members stated that they adopted an objective attitude in assessment and evaluation.

Similarly, a statistically significant difference was found between the faculty members' and the students' perceptions of the faculty members' including assessment and evaluation criteria in the instructions in take-home examinations and graded projects during the online education process. More faculty members than students stated that the faculty members specified the assessment and evaluation criteria in the instructions in such examinations or projects.

A statistically significant difference was found between the faculty members' and students' perceptions of willingness to use online education systems or having difficulties. The faculty members, compared to the students, reported being more willing to use the online education systems or they reported experiencing much less difficulty than the students did.

A statistically significant difference was found between the perceptions of the faculty members and those of the students regarding the punctuality of the online classes. The scores from the survey for the faculty members regarding the punctuality of the classes were higher, compared to those from the survey for the students.

A statistically significant difference was found between the faculty members' and students' perceptions of the course materials' (e.g., textbooks, pdf) being comprehensible enough for the students to understand. It was observed that faculty members mostly stated that such materials were comprehensible enough for the students to understand, yet fewer students thought so.

A statistically significant difference was found between the faculty members' and students' perceptions of the problems experienced with the online system of the university during the courses. In comparison with the students, more faculty members stated that they did not experience any problems with the online system of the university during the online courses.

Likewise, in the item about if online education enhances access and equity at the undergraduate level, a statistically significant difference was found between the perceptions of the faculty members and those of

the students. The scores of the faculty members regarding if online education promotes access and equity were higher, compared to those of the students.

A statistically significant difference was found between the faculty members' and students' perceptions of the appropriateness of the curricula of the faculty of theology/Islamic sciences for online education. More students than faculty members thought that the curricula were appropriate for online education.

A statistically significant difference was found between the perceptions of the faculty members and those of the students in terms of experiencing motivational problems during the online education process. More faculty members than students stated that they did not experience motivational problems during the online education process.

A statistically significant difference was found between the perceptions of faculty members and those of the students in terms of having trouble focusing on the classes during the online education process. The faculty members received higher scores than the students for the item about not having trouble in focusing on the classes.

A statistically significant difference was found between the perceptions of the faculty members and those of the students regarding the students' regular attendance at the online classes. More students than faculty members stated that the students regularly attended the lessons during the online education.

There was a statistically significant difference between the faculty members' and the students' perceptions of whether they experienced a problem in using such digital tools as computers, laptops, tablets and so forth. Many more faculty members than students were found to have no trouble using such digital tools as computers, laptops or tablets.

### **Discussion and Conclusion**

During the Covid-19 pandemic, lectures have been delivered through distance education since the Spring Semester of the 2019-2020 Academic Year at the faculties of theology/Islamic sciences, as has been the case at all educational levels in our country. A student survey and a lecturer survey were administered to 2,378 students from 25 faculties of theology/Islamic sciences, who continued their distance education in seven different geographical regions of our country, and 280 faculty members working at the same faculties, respectively.

The students and faculty members noted that online education was not suitable for the undergraduate education for the department of Islamic sciences/theology and that face-to-face education was necessary for effective instructional delivery. The students and faculty members thought that online education did not provide access and equity in undergraduate education. Globally considered, the students and faculty members did not have trouble in using the online education system. Moreover, it was found that the students and faculty members considered themselves competent in using instructional technologies.

The students and faculty members offered similar opinions regarding the punctuality of the lessons. It was found that faculty members included assessment and evaluation criteria in their instructions for take-

home examinations and graded projects during the online education period. Regarding the objective evaluation of the examinations, more faculty members than students stated that they carried out assessment and evaluation objectively during the online education.

It was found that while the faculty members apparently did not experience problems regarding adaptation to the distance education process, focusing on the lessons and retaining motivation, the students experienced such issues. The students thought that they did not feel happy during online education and that their sense of self-confidence and academic achievement decreased. It was clear that, despite these negative issues, the students hardly had any problems in communicating with the faculty members. However, the students and faculty members differed in their opinions regarding the students' attendance. While the students stated that they regularly attended the classes, the faculty members thought the exact opposite.

Similarly, the students and faculty members thought differently with respect to the online education infrastructure of the universities. While the faculty members found the infrastructure sufficient for online education, the students thought that this was not the case.

One of the positive findings was that the faculty members prepared audio-visual and written instructional materials through instructional technologies and introduced them in their online classes.

The following findings were obtained as a result of the analysis of the impacts of the learner-side variables, such as gender, class, university and the place of residence on the dimensions of "communication," "attainment" and "experience".

The female students had positive perceptions of the **communication** subdimension, which included such issues as academic staff's adaptation to online education, their willingness to teach online and their objectivity in assessment and evaluation. Furthermore, as the grade levels of the students increased, their evaluation increased positively in this subdimension. As the size of the residential area got larger, the learners had higher scores for the perceived level of communication. The students' survey scores for the subdimension "**communication**" differed significantly by the variable "university" ( $p < 0.05$ ). It was found that the students at Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Mersin, Siirt, Şırnak and Van Yüzüncü Yıl Universities had more positive perceptions of their online education experiences compared to the students at the other universities.

It was observed that gender did not have an impact on the subdimension "**attainment**," which includes items such as the students' affective gain and academic achievement, along with access and equity provided by online education. In other words, there was not a significant difference between the perceptions of the males and females with respect to attainment in the online education ( $p > 0.05$ ).

However, it was observed that as the grade levels of the students increased, the gains obtained through online education increased, too. It was found that as the size of the residential area where students lived got larger, the students' scores for the subdimension "**attainment**" also increased. It was found that there was a positive relationship between the size of the residential area where the students lived and their



level of access to online education; as it got larger, the learners had higher scores for the perceived level of attainment. Furthermore, the students' scores for the survey items in subdimension “**attainment**” differed at statistically significant levels by the variable of university ( $p < 0.05$ ). It was found that the students at Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Kırıkkale and Siirt Universities had higher survey scores compared to the scores of those at the other universities.

In the subdimension of **experience**, which includes items such as students' adaptation to distance education, the access to and use of instructional technologies, and not having problems in accessing course materials during the online education, it was found that the perceived experience levels of the females were higher than those of the males. It was found that as the grade level increased, the students' survey scores for the subdimension “**experience**” also increased. Another finding was that as the size of the place of residence increased, the students' perceptions of online education became more positive for the subdimension “**experience**”. The students' survey scores for the subdimension of **experience** differed significantly by the variable of university ( $p < 0.05$ ). The students' perceptions of their online education experience at Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Kırıkkale, Siirt, Şırnak and Van Yüzüncü Yıl Universities were statistically different from those of the students at the other universities.

As a result of the analysis of the impacts of the lecturer-side variables such as gender, academic title, department, university and institutional experience on the dimensions of “communication,” “attainment” and “experience,” the following results were obtained:

Considering the scores obtained in the **communication** subdimension, which includes items such as being willing and competent to use the online education system and being able to use instructional materials in lessons, it was seen that the perceived communication level of the female faculty members was higher than that of the males. The survey scores differed at statistically significant levels ( $p < 0.05$ ) by the variable of department. The survey data revealed that there was statistically significant difference in the scores of the faculty members for the subdimension of **communication** based on department. It can be said that the faculty members working at the department of basic Islamic sciences were involved in better perceived **communication** than those working at the department of philosophy and department of religious sciences.

The faculty members' scores for the subdimension of **communication** significantly differed by the variable of institutional experience ( $p < 0.05$ ). As the institutional experience of the faculty increased, the faculty members' scores for the subdimension “communication” also increased. However, it was found that there was an apparent decrease when the faculty was founded 20 years ago or earlier. The independent variables had no statistically significant impact on the communication subdimension of the survey ( $p > 0.05$ ).

None of the variables, except for institutional experience, had a statistically significant impact on the faculty members' scores for the subdimension of “**attainment**”. The results of the Tukey test indicated that there was a significant difference between the perception scores of the faculty members who worked at a faculty with 15 to 20 years of institutional experience than those of the faculty members working at other faculties with different levels of institutional experience. Another finding was that the faculty members' scores increased as the institutional experience of the faculty increased, in terms of the subdimension of **attainment**, yet they decreased when the institutional experience of the faculty was 20 years or more.

It was also found that only the variables of the faculty's institutional experience and university had a statistically significant impact on the subdimension of **experience**, which includes items such as using instructional tools, such as computers, laptops, tablets and preparing course materials in the online education process. The results of the Tukey test revealed that, for the subdimension of “**experience**,” there was a significant difference between the perception scores of the faculty members who worked at a faculty with 15 to 20 years of institutional experience than those of the faculty members working in other faculties with differing institutional experiences. However, a decrease in the scores was apparent when the institutional experience of the faculty was 20 years or more. A statistically significant difference ( $p < 0.05$ ) was found among the universities, with respect to the faculty members' scores obtained from the subdimension “**experience**” in the survey. The faculty members at Ankara, Çukurova, Kilis 7 Aralık, Marmara, Sivas Cumhuriyet, Yıldırım Beyazıt, and Van Yüzüncü Yıl Universities were found to have more positive perceptions of their online learning experiences than those at the other universities.

When the research hypotheses were tested, the following results were obtained: Faculty members can sufficiently use computers, tablets and so on. Most of the faculties of theology/Islamic sciences experienced problems in preparing and using the distance education infrastructure. The independent variables of age, gender, title, length of service, department and university affected the efficiency of distance education based on the perceptions of the faculty members, and the independent variables of gender, grade level and place of residence affect the efficiency of distance education based on the perceptions of the students. However, based on the results of the study, the following hypotheses were rejected: Not all faculty members have adequate experience in distance education; the majority of the students do not have sufficient knowledge and experience in the distance education system, and the students do not experience problems in accessing computers and the Internet.

## References

- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, çev. Selçuk Doğan – İsmail Karsantik. İstanbul: EDAM Yayınları, 2017.
- Dikmen, Semih ve Bahçeci Ferhat, Covid-19 Pandemisi Sürecinde Yükseköğretim Kurumlarının Uzaktan Eğitime Yönelik Stratejileri: Fırat Üniversitesi Örneği, *Turkish Journal of Educational Studies*, 7 (2) Mayıs 2020, 78-98.
- Erden, Münire. *Eğitim Bilimine Giriş*. Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2017.
- Gamgam, Hamza-Altunkaynak, Bülent. *Parametrik Olmayan Yöntemler Spss Uygulamalı*, Ankara: Gazi Kitapevi, 2008.
- Gürbüz, Sait ve Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem- Analiz*. Seçkin, Ankara, 2016.

131 | Yazıbaşı – Yemenici – Serinsu – Zengin, A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic

<http://www.tuba.gov.tr/files/images/2020/kovidraporu/Covid-19%20Raporu-Final%2B.pdf> erişim 20.02.2021.

<https://lastatalenews.unimi.it/covid-19-primose-didattica-online-statale> erişim 20.02.2021

[https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/--travail/documents/briefingnote/wcms\\_745450.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/--travail/documents/briefingnote/wcms_745450.pdf) erişim 20.02.2021.

<https://www.medyasiirt.com/gundem/yukse-ogretimde-dijital-donusum-projesinde-imzalar-atildi-h13197.html> erişim 20.02.2021.

<https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitime-yonelik-degerlendirme.aspx> erişim 20.02.2021.

<https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitim-platformu-saglama-protokolu.aspx> erişim 01.03.2021.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.

Kaya, Zeki. *Uzaktan Eğitim*, Ankara: Pegem A Yayınları, 2002.

Nuroğlu, Elif - Nuroğlu, Hüseyin. "Türkiye ve Almanya'nın Sanayide Dijital Dönüşümü: Yol Haritaları ve Şirketlerin Karşılaştırılması," *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/ (2018), 1537-1560.

Özdamar, Kazım. *Paket Programlarla İstatistiksel Veri Analizi-1*, Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2002.



Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 4 Issue: 1 (July 2021)

## Worldview Theory and its Relation to Islam and Muslim Identity

<b>Mustafa Cabir Altıntaş</b>	
Dr., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Religious Sciences, Şırnak, Turkey	
mcabiraltintas@gmail.com	ORCID 0000-0002-8991-7047

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Research Article		
<b>Received</b> 10 June 2021	<b>Accepted</b> 29 July 2021	<b>Published</b> 31 July 2021
<b>Cite as</b> Altıntaş, Mustafa Cabir. "Worldview Theory and its Relation to Islam and Muslim Identity". <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 133-158.		
<b>Research / Publication Ethics</b> This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

# Worldview Theory and its Relation to Islam and Muslim Identity

## Abstract

Since the 18th century to the present, the concept of worldview has been used in various forms by various writers and extensively in several fields of academic disciplines. The article provides a brief historical overview of its usage in the literature and demonstrates how worldview has been perceived differently over time. It presents the evolution of the concept, its essential characteristics, worldviews frameworks, Muslim worldviews, and the identity formation of young Muslims. Thus, it provides a detailed, overview of how the concept has been understood in the core disciplines, particularly in Islam and Western culture and most relevant for Muslim identity.

The Worldview Theory has been popular in the West but has not yet found a proper place in the Turkish context. This study aims to remedy the lack of the concept of worldview in the current literature. Nevertheless, exploring the Muslim identity is important. The meaning of identity is defined with Tariq Ramadan's four foundational pillars. These four aspects provide sufficient idea of the basics of Muslim identity, individual and social, in a particular area of the world. Regarding this, religion and religious education have attempted to respond to the challenges faced by many young people seeking to find a worldview that holds the promise of a meaningful life. Thus, the religious worldview dimension of life is significant and is given special attention in this article. This paper is concerned to be one of the few attempts to discuss a need for professional care in dealing with the development of worldview and identity relations.

## Keywords

Worldview Theory, Muslim Identity, Secular and Islamic Worldviews

## Dünya Görüşü Teorisi ve İslam ve Müslüman Kimliği ile İlişkisi

### Öz

18. yüzyıldan günümüze kadar, dünya görüşü kavramı çeşitli yazarlar tarafından çeşitli biçimlerde ve akademik disiplinlerin çeşitli alanlarında yaygın olarak kullanılmıştır. Makale, kavramın disiplindeki kullanımına ilişkin kısa bir tarihsel genel bakış sağlar ve dünya görüşü teriminin zaman içinde nasıl farklı algılandığını gösterir. Kavramın evrimini, temel özelliklerini, dünya görüşü teorisini ve çerçevelerini, Müslüman dünya görüşlerini ve genç Müslümanların kimlik oluşumunu sunar. Bu nedenle, kavramın temel disiplinlerde, özellikle İslam ve Batı kültüründe nasıl anlaşıldığına ve Müslüman kimliğiyle ilişkisine dair ayrıntılı bir genel bakış sağlar.

Dünya Görüşü Teorisi Batı'da popüler olmuştur, ancak Türkiye bağlamında henüz uygun bir yer bulamamıştır. Bu çalışma, dünya görüşü kavramının güncel literatürdeki yerinin Türkiye literatüründeki eksikliğini gidermeyi amaçlamaktadır. Bununla birlikte Müslüman kimliğini keşfetmek önemlidir. Araştırma, Tarık Ramazan'ın dört temel özelliğiyle kimliğin anlamını tanımlıyor. Bu dört yön, dünyanın belirli bir alanındaki bireysel ve sosyal bir Müslüman kimliğinin temelleri hakkında yeterli fikir sağlar. Bununla ilgili olarak, din ve din eğitimi, anlamlı bir yaşam vaadini yerine getiren bir dünya görüşü bulmaya çalışan birçok gencin

karşılaştığı zorluklara cevap vermeye çalışmaktadır. Bu yüzden makalede hayatın dini görüşü kapsayan boyutuna vurgu yapılmış ve özel önem verilmiştir. Makale, dünya görüşü ve kimlik ilişkilerinin gelişmesine profesyonel yaklaşım ihtiyacı duyulduğunu tartışan birkaç çalışmadan biri olma niteliğindedir.

### **Anahtar Kelimeler**

Dünya Görüşü Teorisi, Müslüman Kimlik, Seküler ve İslam Dünya Görüşleri

### **Introduction**

The subject of worldview is currently a hot topic in Religious Education. Since the 18th century to the present, the definition of 'worldview' has been used widely in a wide range of academic disciplines. This paper conducts a multidisciplinary literature review in order to clarify the term's historical and current use through a variety of subject areas.

Worldview is a concept with a history and context; however, that history and context is only a partial guide to how 'worldview' can be used to guide the development of Religion and Worldviews. Rather, 'worldview' is a term that will gain further definition and content as it is developed in schools, by teachers and other stakeholders, in the future. There are tentative maps of what worldview is and might mean, which are set out in this paper, but this will be made and re-made, not necessarily following a pre-ordained route with clear edges and horizon.

Many of the scholars expressed dissatisfaction with the way religion is often conceptualized in the public domain and in classrooms.<sup>1</sup> Part of this dissatisfaction stems from how 'religions' and non-religious worldviews are often viewed as monolithic and unitary. Many of the scholars were aware of how alienating this can be for students in the classroom based on their study or teaching experience<sup>2</sup>. Consider a young Muslim person who is exposed to a version of Islam in schools and the media that bears no resemblance to the culture they have grown up with. Alternatively, a young person who identifies as 'non-religious' or 'nothing' and has been led to believe that the subject's material has no meaning on their own life, thinking, or history. Both of these young people, and many others like them, may feel excluded and marginalized from the public discourse on religion. For these young people, the idea of 'worldview' has the ability to act as a 'can opener,' re-opening the study of religious and non-religious worldviews, as well as their interactions, at the organizational, intimate, and in-between levels, so that every young person sees themselves as having something to learn and contribute.

On the other hand, social and cultural developments such as secularism, modernity, postmodernity, individualization, and cultural diversity have a significant effect on contemporary Muslim identity. Religion and religious education have attempted to respond to the challenges faced by many young people seeking to find a worldview that holds the promise of a meaningful life. The question of how to construct an identity

---

<sup>1</sup> <https://www.religiouseducationcouncil.org.uk/wp-content/uploads/2017/05/Final-Report-of-the-Commission-on-RE.p>

<sup>2</sup> Available at <https://www.religiouseducationcouncil.org.uk/wp-content/uploads/2020/10/20-19438-REC-Worldview-Report-A4-v2.pdf>

and worldview in a rapidly changing world is a challenge facing many young Muslims and needs to be seriously explored. Many Muslim youths are looking to either become completely secularized or adopt a rigid Islamic faith structure. This paradox is engendered by tensions between the secular liberal and traditional views of life. It is why the religious worldview dimension of life is significant and is given special attention in this article.

Islam is an important field for religious and worldview research. The combination of secular liberal Western culture and Islamic cultural heritage is significant to understanding the social context of the lives of Muslim young people. This article is concerned to be one of the few attempts to discuss a need for professional care in dealing with development of worldview and identity relations. Therefore, it helps confirm the need for investigation into worldview concept. Thus, it may contribute to the development of new pedagogy and curriculum in religious education, particularly in secondary schools.

The concept of worldview has not been as prevalent in the Turkish context as in the West, such as USA and Europe. Many Christian schools give priority to their pupils' worldview, which is increasingly various, and educators search for measurable results to assess the effectiveness of their educational effort and attempts<sup>3</sup>. On the contrary, the Turkish education system does not give priority to students' worldviews in education policies and curricula; therefore, it creates challenges for social cohesion, policy and education in Turkey today. Currently there is a pressing need for new worldview research and innovative practices.

This article aims to compile a list of academic definitions of the concept 'worldview' from various disciplines. The aim of this literature review is to give academics, policymakers, and teachers a better understanding of how 'worldview' has been constructed in academic disciplines that have traditionally influenced religious education.

### 1. Definitions of the Concept of 'Worldview'

Definitions of worldview in the literature are many and vague tending to reflect each researcher's ideological perspective.<sup>4</sup> Worldview as a concept has a rich and elaborate history;<sup>5</sup> and finding clear, coherent and detailed definitions of this concept is difficult due to it being a widely contested term. Griffioen writes that "the word is used in a great many areas, ranging from the natural science to philosophy to theology, authors who use it often do so without concern for proper definition, and even when definitions are given they tend to be far from precise"<sup>6</sup>. Thus, texts, which provide definitions of this term, are reviewed in order to develop a foundation for understanding the concept of worldview.

---

<sup>3</sup> Schultz, Ketherine - Swezey, James A. "A Three-Dimensional Concept of Worldview," *Journal of Research on Christian Education*, 22:3 (2013): 227.

<sup>4</sup> David A. Baker, *A study of the effect of culture on the learning of science in non-Western countries*. (Melbourne: Curtin University, 2002).

<sup>5</sup> James W. Sire, *Naming the elephant: Worldview as a concept*, (Downer's Grove, IL: InterVarsity, 2004).

<sup>6</sup> Sander Griffioen, "The approach to social theory: Hazards and benefits", *Stained glass: Worldviews and Social Science*, edited by Paul Marshall - Sander Griffioen, & Richard Mouw, (Lanham, MD: University Press of America, 1989), 83.

Immanuel Kant originally coined the term worldview in 1790 in German as *Weltschauung*, to mean ‘an intuition of the world.’<sup>7</sup> Although Kant himself did not develop the actual concept, 19<sup>th</sup> century European philosophers adopted the term and elaborated their own interpretations of it.<sup>8</sup> The English word is borrowed directly from the German *Weltschauung*, a technical philosophical and psychological term that translates literally as “a way of looking at the world”.<sup>9</sup> Sandsmark have been using the notion ‘worldview’ as assumptions such as “the latter being view of reality, view of human nature, purpose of life”<sup>10</sup> by inspiring the roots of word from Norwegian (*livssyn*) and German ‘*Lebensanschauung*’.

Worldview is a relatively new concept brought into usage due to the secularization of Western society; it encompasses both religious and non-religious answers to questions posed about the meaning of life.<sup>11</sup> Worldview can also be described as a vague concept; it is about the way we ‘see’ the world, an attempt “to explain the whole range of human experience by reference to what is most ultimately real.”<sup>12</sup> A worldview can include beliefs about the nature of reality, the existence of a god, the nature of man, life after death, and ethics.<sup>13</sup> It is a framework of beliefs, which cannot be scientifically proved, and it is to a large extent determined by a person’s culture, which is formed by religion, philosophy, politics, and more.<sup>14</sup>

One viewpoint that has all the earmarks of being settled upon by scholars is that every individual has a worldview from which they operate. Everyone has a worldview that they operate from - a set of assumptions about the world - that remain to a large extent hidden in the unconscious recesses of their mind.<sup>15</sup> Baker emphasizes this point when stating:

All people possess worldviews. These are germane to what they think and do. Such views are acquired through a variety of influences including the family, media, interpersonal relationships and ways our institutions are structured and the way they function.<sup>16</sup>

Walsh and Middleton writes that if “people probe any society for what it is that primarily forms that society, they discover it is the world view of those who compose that society. This shapes their existence”. A person’s worldview is “their way of thinking about life and the world coupled with the values they set for themselves in the context of that way of thinking.”<sup>17</sup> Notably, Sandsmark says that many people hold a view in accordance with a certain tradition (Christian, Islam, Humanism, Marxism, etc.), others may hold a more

---

<sup>7</sup> Naugle, David K. “Worldview: History, theology, implications,” *After worldview* edited by J. Bonzo, and M. Stevens, (Sioux Center, IA: Dordt Press, 2009), 6.

<sup>8</sup> Charles Dickens, *Great expectations*, (New York: Penguin Books, 2013).

<sup>9</sup> Oxford English Dictionary (UK: Oxford U.Press, 1989).

<sup>10</sup> Signe Sandsmark, *Is Worldview Neutral Education Possible and Desirable*, (UK: Paternoster P, 2000), 5.

<sup>11</sup> Sandsmark, *Worldview*, 5.

<sup>12</sup> Arthur F. Holmes, *Contours of a Worldview*, (WIEP Company: Michigan, 1983), 52.

<sup>13</sup> Per M. Aadnanes, *Livssyn*, (Oslo: Tano, 1992), 13-14.

<sup>14</sup> Sandsmark, *Worldview*, 5.

<sup>15</sup> Sire, *Naming the elephant*, 12.

<sup>16</sup> Baker, *A study of the effect*, 95.

<sup>17</sup> Brian. J. Walsh - J. Richard Middleton, *The Transforming Vision. Shaping a Christian World View*, (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984), 10.



watered-down version or eclectic view. Each of these views gives a meaning of the term using the notion 'way of life or world'.<sup>18</sup>

Most meanings of worldview that are utilized by specialists follow the socio-cultural pattern, characterizing it as far as essential presuppositions about the world, self as well as other people, that are corporately held and socially/culturally shaped. Thus, worldviews tend to develop central, unifying themes about everything observed or experienced by individuals and communities. Worldviews could be exclusively collective and cultural<sup>19</sup> or individual and personal private.<sup>20</sup>

## 2. Characteristics of Worldviews

Despite the definition of the concept of worldview and the nuanced difference in meaning according to varied contexts, a synthesis of the multi-faceted concept of worldview can be made. Some have suggested, however, that other terms may be more helpful. This section will discuss the general characteristics of worldview.

The term worldview, with varying meanings and other similar concepts, have been used in the 20<sup>th</sup> century in the fields of philosophy, psychology, sociology, anthropology, and the philosophy of science. Examples include: Heidegger in philosophy; Jung in psychology; Berger in sociology of knowledge with "plausibility structures"; Kearney in anthropology with his insight that worldview theory is itself worldview dependent; and Kuhn and Polanyi in philosophy of science.<sup>21</sup> Despite the conflicting assumptions contained in the above uses of worldview, religious traditions (Christianity, Islam) have continued to appropriate the term and affirm many of the insights from the various fields. Educationalists have used a worldview approach to bring theological truth to bear on the field of education and on the disciplines of knowledge.

The characteristics of worldviews deal in five broad contexts; they are religious, cultural, theoretical, subjective/objective or personal/collective, and multi-dimensional. These shall be discussed in more detail below.

### 2.1. Religious Characteristic

Worldviews are religious in nature in that they address ultimate meaning.<sup>22</sup> They are a "religious phenomenon and intensively spiritual."<sup>23</sup> Worldviews are connected with faith and they are founded on ulti-

---

<sup>18</sup> Sandsmark, *Worldview*, 6.

<sup>19</sup> Baker, *A study of the effect*, 96.

<sup>20</sup> Aadnanes, *Livssyn*, 66.

<sup>21</sup> Griffieon, 1989; Naugle, 2002; Sire, 2004

<sup>22</sup> Graeme Goldsworthy, *Preaching the whole Bible as Christian scripture*, (Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2000). - Klapwijk, Jacob. "On worldviews and philosophy: A response to Wolters and Olthuis", *Stained glass: Worldviews and Social Science*, edited by P. Marshall, S. Griffioen & R. Mouw, Lanham, (MD: University Press of America, 1989), 41-55.

<sup>23</sup> Walsh - Middleton, *Transforming*, 34.

mate faith commitments. Faith is an essential part of human life and where people place their faith determines the worldview that they will adopt.<sup>24</sup> According to Walsh and Middleton, people's ultimate faith commitments 'sets the contours of their worldview which shapes their vision for a way of life.'<sup>25</sup> However, this raises the question 'What is a faith commitment?' Walsh and Middleton answer this as follows:

Who am I? Or, what is the nature, task and purpose of human being? 2) Where am I? or, what is the nature of the world and universe I live in? 3) What's wrong? Or, what is the basic problem or obstacle that keeps me from attaining fulfillment? In other words, how do I understand evil? And 4) What is the remedy? In other words, how do I find salvation?<sup>26</sup>

Middleton and Walsh believe that when people have answered these questions and they settle their faith, they then begin to see and experience their reality in a pattern that makes sense to them. A worldview without faith commitments and proper answers cannot endure human life. However, such answers are rarely held consciously, although they can be brought to consciousness and made cognitively explicit these questions and answers are not theoretical in nature.<sup>27</sup>

In addition to the connection between faith and worldview, Olthuis asserted, worldview is the integrator between life experience and a faith or, put another way, the integrator between faith and the way of life.<sup>28</sup> Olthuis also argues "when world viewing is accented as fundamentally an activity of faith (in which faith perceptions are patterned into coherent and cohesive frames for viewing life), worldview is still a serviceable concept."<sup>29</sup> Worldviews have a religious or faith-based direction.<sup>30</sup> Even a particular religious teaching (Biblical, Qur'anic, Scriptural) as supporting the notion that the way we view the world is dependent on our faith position.

In short, regarding to these characteristics of worldviews addressed up, although there are non-religious secular objections and worldviews; they are mostly religious because they answer fundamental questions as mentioned above: *Where am I? Who am I? What's gone wrong? How can it be fixed?*<sup>31</sup>; *Where am I going? Is there a god? How can I live and die happily?*<sup>32</sup>; *Why is it possible to know anything at all? How do we know what is right and wrong? What is the meaning of history?*<sup>33</sup>; or *What is reality? Who is well off or blessed? Who is a truly good person?*

<sup>24</sup> A.H. DeGraaff, "Towards a New Anthropological Model", *Hearing and Doing*, edited by J. Kraay and A. Tol (Toronto: Wedge, 1979).

<sup>25</sup> Walsh - Middleton, *Transforming*, 35.

<sup>26</sup> Walsh - Middleton, *Transforming*, 35.

<sup>27</sup> Walsh - Middleton, *Transforming*, 35.

<sup>28</sup> James Olthuis, "On worldviews," *Stained glass: Worldviews and Social Science*, edited by P. Marshall, S. Griffioen & R. Mouw, Lanham, (MD: University Press of America, 1989), 38.

<sup>29</sup> James Olthuis, "Where there is love, there is vision: Witnessing in/under/through worldviews," *After worldview* edited by J. Bonzo, and M. Stevens, (Sioux Center, IA: Dordt Press, 2009), 89.

<sup>30</sup> George Pierson, "Evangelicals and worldview confusion," *After worldview* edited by J. Bonzo, and M. Stevens, (Sioux Center, IA: Dordt Press, 2009), 29-42. - Seerveld, Calvin. "The damages of a Christian worldview," *After worldview* edited by J. Bonzo, and M. Stevens, (Sioux Center, IA: Dordt Press, 2009) 55-80.

<sup>31</sup> Walsh - Middleton, *Transforming*, 35.

<sup>32</sup> Olthuis, *On worldviews*, 31

<sup>33</sup> Sire, *Naming the elephant*, 20.

How does one become a truly good person? How do we know which answers to the previous questions are right?<sup>34</sup> These questions have been shown as the characteristics of worldview with religious understanding.

## 2.2. Cultural Characteristic

Worldviews are culturally produced and individually internalized networks of culturally constructed significations of the world in which we live our lives. They are basically descriptive and normative symbolic representative significations of our world. Worldviews may be considered to be images of and ideals and norms for the world. These images, ideals and norms are simultaneously the culturally shaped, mental apparatuses for our being in the world.<sup>35</sup>

Humans possess culture and cultures. They are able to develop and assimilate knowledge and thereby attribute meaning to their natural and social worlds. Each human does this in his or her own way. People display this cultural capacity not only as individuals, but also as members of the group they are born into, or become part of.<sup>36</sup> Humans are cultural beings in all of the contexts to which they belong, both in the course of a day, and throughout their lives. Anything can be subjected to this act of attributing meaning, and the interpretations that result may differ widely, between societies and also between individuals.

The universal human capacity to link persons, social relations, objects, events, time, space (and any other perceived phenomena), with meaning and words could be called culture in the singular, implying an exclusive and uniquely human potential to establish a relationship with reality. Culture then becomes the human capacity for meaning-making in terms of ideas, beliefs, artifacts, customs, actions, social patterns, and so on, it is thereby more or less synonymous 'with way of life'.<sup>37</sup> Thus, worldviews are constructed by the culture that people live in.

According to Valk et al, there are six cultural dimensions of worldviews which were largely pioneered by work of Ninian Smart.<sup>38</sup> These cultural dimensions are comprised of: 1. Texts, scriptures, narratives, stories; 2. Teachings, doctrines; 3. Ethical principles; 4. Rituals, symbols; 5. Community /social gathering of the devotes (cathedrals-sporting facilities, shopping malls, financial institutions); 6. Ekstasis (experiences which strengthen this worldview: sporting events, rock concerts, Eucharist..) Therefore, today, in our modern and global societies, worldviews (also beliefs and values) are still shaped by cultural circumstances, but they are also impacted by a variety of thought patterns much more heterogeneous in nature.

## 2.3. Individual/ collective or Subjective/Objective Characteristic

"Worldview is the dynamic belief system of the individual, formed and shared through life-long interaction with one's culture, society, and environment, which disposes individuals and communities toward

---

<sup>34</sup> Dallas Willard, *Knowing Christ today*, (New York: Harper Collins Publishers, 2009), 45-50.

<sup>35</sup> Andre Droogers - Anton van Harskamp, *Methods for the study of Religious Change*, (Sheffield, UK: Equinox Press, 2014), 180.

<sup>36</sup> Droogers, *Methods*, 180.

<sup>37</sup> Droogers, *Methods*, 20.

<sup>38</sup> John Valk - Halis Albayrak- Mualla Selcuk, *An Islamic Worldview from Turkey*, (CA: USA, Palgrave, 2017)

acceptance or rejection of actions and ideas.”<sup>39</sup> Baker takes note of that worldview is a conviction framework (belief system) that is dynamic; its dynamism lives in the way that as an individuals from communities, the convictions of people are both tested and asserted routinely, and as reasonable, thinking creatures, people re-structure their convictions and beliefs as indicated by an intricate snare of interfacing insights and loyalties<sup>40</sup>.

Wolters asserts that a worldview is particular to the individual, being one’s own perspective of the ‘world’, causing a worldview to be both personal and socially constructed.<sup>41</sup> However, Baker concedes that while one’s worldview is personal, it usually reflects the “negotiated mores and perspectives resulting from involvement with a cultural group.”<sup>42</sup>

As indicated by Middleton and Walsh worldviews never have a place with only one individual, they are constantly shared, or common. In fact, genuine local area is conceivable just when individuals are bound together by a typical lifestyle established in a common vision of life.<sup>43</sup> At the point when an entire society is overwhelmed by a specific worldview, a cultural pattern arises.

On the other hand, Aadnanes talks about a worldview’s ‘inside’ and ‘outside’ aspects, arguing that it is important to include both. The ‘inside’ is the personal, subjective side, with emphasis on individualistic features, emotions and experiences. The outside is “the collective, socio-cultural, historic, and thus objective aspects”.<sup>44</sup> To this ‘outside’ belongs, what he refers to as the worldview framework, including the social, cultural and cognitive aspects of society that we are more, or less, aware of, as well as specific religious, philosophical and political traditions.<sup>45</sup>

Worldviews sway and affect all everyday issues, managing, deciding and shaping what is viewed as significant, what merits doing, and what may require sacrifice. Individuals and gatherings of people regularly figure out what is significant and why in their educational, financial, shared, political dynamic as per metanarratives or viewpoints.<sup>46</sup> Aadnanes discusses that the notion of a personal worldview is an expression of individualism. In collectivist cultures and epochs the frameworks and traditions would to a large extent determine people’s views, but our secular, pluralist, and individualistic time leads to a focus on personal, subjective worldviews.<sup>47</sup>

#### 2.4. Theoretical Characteristic

---

<sup>39</sup> Baker, A study of the effect, 99.

<sup>40</sup> Baker, A study of the effect, 99.

<sup>41</sup> Albert M. Wolters, *Creation regained: a transforming view of the world*, (Leicester: InterVarsity P., 1985), 19.

<sup>42</sup> Baker, A study of the effect, 99.

<sup>43</sup> Walsh - Middleton, *Transforming*, 35-40.

<sup>44</sup> Per M. Aadnanes, *New Age Som Livssyn*. (Ph D dissertation University of Oslo, 1997), 66.

<sup>45</sup> Aadnanes, *New Age*, 74-76.

<sup>46</sup> Richard Putnam - David Campbell, *American grace: How religion is reshaping our civic and political life*, (New York: Simon & Schuster, 2010). - Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur’an*, (London: University of Texas Press, 2001).

<sup>47</sup> Aadnanes, *New Age*, 78-80.

The fourth characteristic of worldviews is that they reside in the ‘theoretical dimension’.<sup>48</sup> Griffioen claimed that, “all theorising is to an important degree, regulated by visions stemming from the pre-theoretical realm”.<sup>49</sup> However, the point of a worldview approach is to make the implicit explicit and to check for belief consistency. Thus, those engaging in worldview discourse inevitably move from the pre-theoretical to the more theoretical.

Griffioen noted that, “the influence of faith on theoretical knowledge goes through the medium of a worldview”.<sup>50</sup> In addition, he also acknowledged that the influence could go the other way. Arthur Holmes commented on this two-way influence when he asserted that although science impacts worldview, worldview influences science paradigmatically and personally.<sup>51</sup>

Every worldview is an intuition. Redfield calls “everyman’s worldview includes space and time, birth and death. Also it includes meaning, morality, identity and contradiction.”<sup>52</sup> In this sense, theoretically, a worldview is never merely a vision of life; it is always a vision for life.<sup>53</sup> connection between 'of life and for life' is two way cooperative. What we see everyday routine means for the existence we experience; it oversees both the oblivious activities we participate in and the activities we contemplate prior to acting, implying that our individual worldviews is regularly fairly fluid. In some cases, because of an emergency or an abrupt knowledge or acknowledgment, our worldviews moves such a lot of that transformation is the best term to portray the change. In non-emergency customary association with the world external oneself, our perspective differs just somewhat.<sup>54</sup>

## 2.5. Multi-dimensional Characteristic

In a multidimensional conception of worldview, Sire, in his definition, added behavior, heart-orientation, and narrative expression, he writes:

A worldview is a commitment, a fundamental orientation of the heart, that can be expressed as a story or in a set of presuppositions (assumptions which may be true, partially true, or entirely false) which we hold (consciously or subconsciously, consistently or inconsistently) about the basic constitution of reality, and that provides the foundation on which we live and move and have our being.<sup>55</sup>

Sire’s main point is that worldview is not strictly about information, beliefs, or knowledge, but equally can encompass ‘heart-orientation’ and behavior. Furthermore, Ryken adds another feature when writing that ‘a worldview is a set of presuppositions, but also ‘the orientation of our soul’.<sup>56</sup> Similarly, Brown defined the term worldview in a way that incorporates this multidimensional conception of it when he suggested

<sup>48</sup> Naugle, *Worldview*, 250.

<sup>49</sup> Griffioen, *The approach*, 106.

<sup>50</sup> Griffioen, *The approach*, 82.

<sup>51</sup> Naugle, *Worldview*, 82.

<sup>52</sup> Sire, *Naming the elephant*, 242.

<sup>53</sup> Walsh - Middleton, *Transforming*, 17.

<sup>54</sup> Walsh - Middleton, *Transforming*, 99.

<sup>55</sup> Sire, *Naming the elephant*, 122.

<sup>56</sup> Philip G. Ryken, *What is the Christian worldview?* (Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2006), 7.

that: “A worldview is first of all an explanation and interpretation of the world and then an application of this view to life”.<sup>57</sup> It can be argued that Brown’s definition includes the orientation of the heart when he says that “your worldview is not just a mind-set; it is a will set”.<sup>58</sup> Behavioral aspects were important to Brown, he states that “you may not live what you profess, but you will live what you believe ... We are great at professing things, but the way we live really demonstrates what’s at the root of what we believe”.<sup>59</sup> Henceforth, Brown incorporated all three dimensions, namely propositional truth, behavior, and heart-orientation into his conception of worldview.

### 3. Worldview Study Frameworks

There are three different worldview frameworks this article explores: ultimate/existential questions framework; ontological and epistemological framework, and worldview dimensions framework. Here, I present these frameworks and how religious and secular worldviews approach and answer them in relation to the Islamic and Western context.

#### 3.1. Ultimate or Existential Questions Framework

One worldview framework is the “ultimate or existential questions” framework.<sup>60</sup> It centers around questions like purpose and meaning, duties and commitments, knowing right from wrong, the presence of a higher force/being/power rising above people, and life after this life.<sup>61</sup> Such inquiries are basic to all worldviews yet render reactions that guide out the essential boundaries of a perspective and demonstrate that perspectives relating to these inquiries can be extensively unique. Atheistic and theistic worldviews contrast fundamentally, for instance, with respect to the presence of God and even post-existence. Further, reflective people and communities by their very nature persistently refine their intuition to give more prominent profundity to the convictions, values and beliefs they embrace considering difficulties that come their direction, the unforgiving real factors of life, or because of the individuals who embrace profoundly alternate points of view.<sup>62</sup>

How do Secular worldviews and Islam answer these existential four worldview questions?

##### 3.1.1. Where are we? Meaning and purpose of cosmic life

---

<sup>57</sup> Wilson E. Brown, *Thinking worldviewishly*, (Cedarville Torch, 2004), 6.

<sup>58</sup> Brown, *Thinking*, 7.

<sup>59</sup> Brown, *Thinking*, 7.

<sup>60</sup> Naugle, 2002; Olthuis, 1985; Sire, 2004.

<sup>61</sup> John Valk “Worldviews of Today”, *Values, Religions and Education in Changing Societies*, edited by Sporre K., Mannberg J. (Springer, Dordrecht, 2010), 111.

<sup>62</sup> John Valk “Stories of our elders: Exploring traditional Wolastoq knowledge and knowledge transmission,” *Journal of Australian Indigenous Issue*, 12, (2008): 278–288.

In secular worldviews (particularly naturalism), prime reality is matter, which exists eternally and is all there is; God does not exist.<sup>63</sup> Therefore, something always was; but that something is not a transcendent Creator, but the matter of the cosmos itself. So, the cosmos is ultimately one thing, without any relation to a Being beyond; there is no 'god', no 'creator'. Natural history (cosmology) begins with the origin of the universe; something happened an incredibly long time ago- a 'big bang' or sudden emergence- that ultimately resulted in the formation of the universe we now inhabit and are conscious of.<sup>64</sup> It exists as a uniformity of cause and effect in a closed system. It is not open to reordering from outside by a transcendent Being. Therefore, there is no God who gives meaning or purpose to the universe; the only meaning or purpose is what humans add which can be whatever they choose.<sup>65</sup> Along these lines, we are in a universe of regular assets that can be known dispassionately by methods for the logical strategy (scientific) and constrained by innovative force (technology). As indicated by modern worldviews we understand what the truth/reality is, and we realize how to examine, comprehend and control it. Such a view is expressed by those who embrace a worldview identified by Charles Taylor as Exclusive Humanism and includes Naturalism, Scientism, Atheism, Secularism, Humanism, and more.<sup>66</sup>

On the other hand, in Islam, the fundamental reality is God (Allah) who is described as monotheistic, infinite, personal, transcendent, immanent, omniscient, sovereign and good. These attributes emphasize His oneness, transcendence and sovereignty. In Islamic worldviews, Allah created the universe "ex nihilo, and all creatures are responsible to him".<sup>67</sup> Notwithstanding, the world is a shut framework to the extent that nothing occurs on the planet outside of His heavenly announcements. The purpose and meaning of earthly life is for humans to live fruitful and responsible lives in harmony with others and the natural environment. Allah's strategy for creation is essentially to talk a thing into existence. This arrangement is represented in the Qur'an concerning the formation of Adam, "He created him from dust, then said to him: 'Be'. And he was"<sup>68</sup>. Basically, Allah is the creator and owner of the universe, and nothing happens within it that would be outside of His plan. The universe is orderly, and Allah provides human beings with clarity. The nature of universe and God's character are thus closely related; there is orderliness and regularity to both. Allah has the power to know and to govern the universe. The cosmologies of Muslims are not based on evolutionary, materialistic, and separatist models, but on the cosmology of spiritually, sanctification, unification, and creation and other interrelated factors.

### 3.1.2. Who are we? Nature and purpose of the human and human life

---

<sup>63</sup> James W. Sire, *The Universe Next Door*, (Downers Grove: IVP, 2009)

<sup>64</sup> Sire, *Universe*, 10-20.

<sup>65</sup> John Watson, Including secular philosophies such as humanism in locally agreed syllabuses for religious education, *British Journal of Religious Education*, 32 (1): (2010) 5-18.

<sup>66</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, (Cambridge MA: Belknap Press, 2007).

<sup>67</sup> Sire, *Universe*, 246.

<sup>68</sup> Abdullah Yusuf Ali, *The Meaning of the Holy Quran*, (Amana Publication:UK, 2004), Al-Imran 3/59.

In Western culture, naturalism claims that human beings are complex ‘machines’; personality is an interrelation of chemical and physical properties we do not yet fully understand.<sup>69</sup> Human beings are a part of the cosmos and there is one substance called matter that humans are comprised of. The laws applying to issue apply to people. They don't rise above the universe in any capacity. At the point when the matter that goes to make up an individual deteriorates at death, at that point the individual is no more.<sup>70</sup>

People are an aftereffect of a long developmental and evolutionary cycle that has no larger or broadly useful or meaning (Nihilism-Darwinism). Human existence is just here because of cycles that, while not totally random, are surely programmed and unguided by nature: a ‘Blind Watchmaker’.<sup>71</sup> The theory of evolution was given a ‘mechanism’ by Charles Darwin.<sup>72</sup> The theory supposes that the origin of life and species lies in the concept of ‘adaptation to the environment’. According to Darwin, living species were not individually created by God, but came from a common ancestor and differentiated from each other as a result of natural selection.<sup>73</sup> The Darwinian idea “is about as secure as any in science”; that “human beings are products of evolution” is held to be an undisputable fact.<sup>74</sup> Naturalists demand that with the beginning of mankind evolution abruptly took on another dimension, for individuals are self-conscious, and are accepted to be simply the lone cognizant creatures known to man.<sup>75</sup>

Walsh & Middleton gives an example answer for a person who lives in North America:

I am me, an individual, the free and independent master of my own destiny. I stand in a world full of natural potential, and my task is to utilize that potential to economic good. While I am hindered in this task by ignorance of nature and lack of tools for controlling it, nevertheless my hope rests in the good life of progress wherein nature yields its bounty for human benefit. Only then will all find happiness in a life of material affluence, with no needs and no dependence.<sup>76</sup>

In the Islamic worldview, human beings are ‘the pinnacle of God’s creation’.<sup>77</sup> They have been given abilities that other creatures, such as angels and jinn, do not possess. However, these abilities carry with them a concomitant responsibility to live up to God’s standards<sup>78</sup>. Islam explains that the person is a free, separate species and isn't biologically evolved. The human is contained a double nature, internal and external. The interior idea of people alludes to ruh (soul) and 'aql (intellect), and his/her external nature is made out of the actual body. Consequently, individuals are comprised of soul and body, they are not simply material creatures, therefore they ought to be seen as having a coordinated character.

---

<sup>69</sup> Sire, Universe, 71.

<sup>70</sup> Sire, Universe, 72-74.

<sup>71</sup> Richard Dawkins, *The God delusion*, (Boston: Houghton Mifflin, 2006).

<sup>72</sup> Anthony JF Griffiths - Gelbart William M. - Miller Jeffrey H. *Modern Genetic Analysis*, (New York: W. H. Freeman; Darwin’s Revolution, 1999).

<sup>73</sup> Tracy I. Storer - Robert L. Usinger - Nybakk-en, James AV. - Stebbins, Robert C. *Elements of Zoology*, (New York McGraw-Hill Book Company, 1977), 14.

<sup>74</sup> Daniel.C. Dennett, *Darwin’s Dangerous Idea*, (Simon & Schuster: USA, 1995), 19-48

<sup>75</sup> Sire, Universe, 40-55.

<sup>76</sup> Walsh - Middleton, Transforming, 36.

<sup>77</sup> Sire, Universe, 257.

<sup>78</sup> Sire, Universe, 258-60.



Islam underlines that people are creatures recognized from others since they have been blessed with insight (intellect) and freedom of thought (free-will). Intellect is a special component in individuals that raises them over the remainder of creation<sup>79</sup>. Ashraf contends that Islam sees a human's mind to be the result of three distinct powers: the soul, the intellect and the enthusiastic soul connected to the body<sup>80</sup>. The profound idea of people is obvious from the breathing of Allah's soul into them.<sup>81</sup> The body addresses the animal dimension. As an integrative creation, people have biological requirements for activity, food, and sex; social requirements for affection, having a place, and status inside a society; and otherworldly necessities identifying with something bigger and beyond one's self, that is, the need to reach God.<sup>82</sup> Moreover, a human being is dignified as being the vicegerent (caliph) of Allah on earth.<sup>83</sup> To uphold this important position as caliph, human beings were equipped with potentialities to enable them to fulfill this substantial responsibility.

Accordingly, a Muslim may assert:

I am the pinnacle of God's creation, who believes Him and obeys what He orders and dependent on His wise and loving rule. I am God's representative on earth, higher than any other living creatures. My entire life is in submission to Him. This is intrinsic to our creature hood. I am not autonomous. God has placed me in a position of authority over the earth to cultivate and develop it. Servant hood is central to my humanness.<sup>84</sup>

### 3.1.3. What is the problem/wrong? And what is the solution/right?

In the secular Western worldview, ethics is related only to human beings. For a naturalist, values are constructed by human beings. According to a naturalistic position, "if there was no consciousness prior to the existence of humans, then there was no prior sense of right and wrong. And if there were no ability to do other than what one does, any sense of right and wrong would have no practical value".<sup>85</sup> Thus, there must be consciousness and self-determination for ethics. Sire states that no natural law is inscribed in the cosmos. Secular worldview says that ethics, like knowledge, is a linguistic construct and social good is whatever society takes it to be. As maintained by the postmodernist, "the truth about the reality itself is forever hidden from us; all we can do is tell stories".<sup>86</sup> According to secular worldviews, right and wrong is individually and collectively determined, and often culturally specific; there is no universal or objective truth criteria by which to measure right and wrong.<sup>87</sup>

In secular worldviews, a few different interpretations come into the agenda, such as Marxism, secular humanism, Nihilism. Marx claimed that 'since human beings are material, their lives must be understood in

<sup>79</sup> Al-Tin 95/4

<sup>80</sup> Husain, Sherif. S. - Ashraf, Sherif. A. *The Crisis in Muslim Education*, (Jeddah: King Abdulaziz University, 1979), 77-78.

<sup>81</sup> Al-Hijr 15/4.

<sup>82</sup> Hashim Rosnani, *Educational Dualism in Malaysia: Implication for Theory and Practice*, (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 2002)

<sup>83</sup> al-Baqara 2/ 30-34.

<sup>84</sup> It is our own definition drawn from Walsh and Middleton.

<sup>85</sup> Sire, Universe, 77.

<sup>86</sup> Sire, Universe, 222.

<sup>87</sup> John P.

terms of the needs to work to satisfy their material needs'.<sup>88</sup> His solution rests on controlling the economic order for the satisfaction of humans. Another solution arising from a secular worldview is secular humanism. It is a form of humanism that is framed within a naturalistic worldview. Humanism itself is the system of thought centred on the belief that 'human beings are of special value; their aspirations, their thoughts, their yearnings are significant'.<sup>89</sup> It contains an emphasis on the value of the individual person.

Alternatively, in Islamic worldviews right and wrong are based on the teachings of the Qur'an, as amplified by the Hadith and interpreted by the schools of law, the sharia. Islam holds that human beings, endowed with the ability to choose between right and wrong, need guidance, which God has provided through the Qur'an and the Sunnah, or tradition of the Prophet. Both Sunni and Shi'a Muslims follow the Qur'an and the Prophet's traditions, but differ in their worldviews regarding the religious implications of Muslim leadership.<sup>90</sup> People have turned away from Allah and have become self-centred, they need ultimate purpose, a point of orientation for their lives. Either they serve to Allah and obey what He says in the Qur'an, or they practice whatever they want in disobedience.

Arguably, in all of their activities, humans constantly face the above duality. Dualism is a split-version worldview. It separates reality into two fundamentally distinct categories: holy and profane, sacred and secular<sup>91</sup>. So the problem is basically questioning of obedience or disobedience.

In accordance with the Muslim worldview humans are preparing for eternal life. Allah Almighty calls humans to the everlasting land and shows them the ways to attain everlasting happiness. In accordance with the purpose of creation, a human's duty is firstly to have true faith and afterwards to perform the worshipful duties, which are the requirements of faith, to ornament their hearts with good thoughts, and to be successful in the examination of servitude by acting in accordance with moral standards.

In Islam, Allah is the beginning of everything; He is also the end. At the end of time, there will be a day of judgment with Allah as the judge. He creates heaven and hell, where justice reigns and all evil will have disappeared. To believe in Judgment Day helps a person achieve a feeling of responsibility; a person who carries the feeling of responsibility pays attention to their actions. Real solution is to be bound close to Allah, the Creator, and to live according to His will. Every person is responsible to God for the way they lead their life in relation to nature, other people, and to God.

### 3.2. Ontological and Epistemological Worldview Framework

The next structure to develop individuals' comprehension of worldviews is the "ontological and epistemological" framework.<sup>92</sup> In spite of the fact that again to a great extent philosophical in nature, this framework helps with investigating how individuals comprehend the idea of being (ontology) and furthermore the idea of their knowing (epistemology). Such inquiries can be of incredible help to curious personalities

---

<sup>88</sup> Karl Marx, *Das Kapital, Capital: Volume I*, (Hamburg- NY, 1867).

<sup>89</sup> Sire, Universe, 85 ( Humanist Manifesto II, 1973)

<sup>90</sup> Al-Aswad, El-Sayed. *Muslim Worldviews and Everyday Lives*, (Altamira Press: UK, 2012).

<sup>91</sup> Walsh - Middleton, Transforming,

<sup>92</sup> Daniels, Denise- Franz Randal S.- Wong, Kenman. "A classroom with a worldview: Making spiritual assumptions explicit in management education." *Journal of Management Education*, 24(5) (2000): 540-561.-also look at McKenzie, 1991; Baker, 2002

looking for more prominent comprehension into the nature of the reality they experience. Ontological inquiries become central inquiries and portray an unmistakable worldview sort.<sup>93</sup> Darwinism, Naturalism and Marxism, for instance, respect a definitive nature of being as physical (material) and consequently reject any idea of an otherworldly God. From another perspective, Hinduism, Eco-spiritualities and Native Spirituality see reality as a mix of the physical and spiritual, yet separate themselves from Islam, Judaism and Christianity which insist that the idea of reality comprises of the reconciliation of the physical and the otherworldly attributable to the inventive demonstrations of an extraordinary God<sup>94</sup>.

A worldview relates to the world or reality. Simply, it is 'a way of looking at reality' or is a 'vision of life'.<sup>95</sup> According to Philosophical Naturalism, "we can know nothing about the existence of anything beyond, or distinct from physical matter or the physical universe. All that constitutes human and universal life originated at, and from the Big Bang'. Consequently, "there is no greater Being, spiritual dimension or realm distinct and separate from the material or physical universe".<sup>96</sup> Modernity is portrayed by the conviction and belief that the world can be known objectively by methods of science. Henceforth, the truth/reality is given, everyone lives in a similar world, and convictions and beliefs are private augmentations.<sup>97</sup>

Epistemological questions compel people to think deeply about the foundation of their belief systems. Questions concerning what we know and how we understand what we know challenge all to ponder the wellsprings of one's assurance. Finding the sources of their insight and ideas of truth and the idea of the authority of these sources challenge understudies to consider what they acknowledge with conviction and the purposes behind doing so. Specifically, individuals go to the acknowledgment that nobody remains at an apex or mountain ridge ready to observe with extreme information or assurance the idea of the real world, rather we as a whole take 'leap[s] of faith'.<sup>98</sup>

In Islamic worldviews, the most important source of knowledge for Muslims remains the Qur'an, the tradition of Muhammad and human experience. Allah's knowledge is infinite and reliable, this perspective is grounded in a central epistemological starting point; it is the main approach in traditional Islamic epistemology. In the confounded speed of day-by-day life and in numerous every day experiences, notwithstanding, the Qur'an need not be viewed as the only source preferred by its followers, Muslims likewise offer supremacy to human encounters. Issues of a scientific, educational, social, political, logical, or economic nature frequently require other non-Qur'anic sources for profundity of comprehension. Muslims are called to include themselves in the cultures and traditions of their day. This included the way of life, culture, and

---

<sup>93</sup> Valk, Worldviews, 111.

<sup>94</sup> Valk, Worldviews, 111.

<sup>95</sup> Michael Kearney, *Worldview*, (Novato, CA: Chandler& sharp, 1984). and John P. Newport, *The new age movement and the biblical worldview: conflict and dialogue*, (Grand Rapids, MI: B. Eerdmans Publishing company, 1998).

<sup>96</sup> Valk et all, Islamic worldviews, 102.

<sup>97</sup> Walsh - Middleton, Transforming, 43.

<sup>98</sup> Valk, Worldviews, 112.

encounters of the networks in which they dwell, these also fill in as sources. For Muslims all in all, notwithstanding, people should decide for themselves what educational sources are most appropriate to reveal insight into the issues before them. From this perspective, Muslims are quite open to change.<sup>99</sup>

### 3.3. Worldview Dimensions Framework

A third structure to improve individual's comprehension of worldview is the 'worldview dimensions' framework, demonstrated after that originally utilized by Ninian Smart<sup>100</sup>. This structure investigates convictions, beliefs, values and principles as passed on through narratives or stories, rituals, customs, teachings, social commitment and experiential freedoms. The substance of these constructions is regularly given a specific shape by the culture in which worldviews are implanted.<sup>101</sup>

In Worldview Dimension structure, Valk, Albayrak and Selcuk utilized six components to recognize people's worldviews. The first component centers around texts, holy sacred writings, accounts or stories that educate one's worldview<sup>102</sup>. Among strict individuals of different customs and religions over a significant time span, myths, consecrated writings and sacred texts (like the Qur'an, Torah, Holy Bible, the Tao teaching and Bhagavad Gita) structure a significant hotspot for convictions, ethics and belief and values.<sup>103</sup> Narratives, novels, logical and scientific theories rising up out of texts become the hotspot for their worldviews.<sup>104</sup> The second component centers on the doctrines and teachings that emerge from the sources to which one gives priority. Those disciplines may concern the beginnings of the universe, the earth and people, as caught in creation legends in holy sacred writings and stories or even in science writings and speculations.<sup>105</sup> They may train how we should carry on with a good and moral life, or recommended rituals for living and dying. Instructing and conventions can likewise be of a secular kind (like Scientism, Capitalism, Marxism, Secularism, and Darwinism) and structure the premise, recognized or unacknowledged, of instructive or political frameworks in different spots on the planet.<sup>106</sup> The third component centers around moral rules that rise up out of narratives, teachings and texts. These moral standards serve to manage and coordinate the contemplations and activities of disciples, regardless of whether they are individuals, groups or even substances. Ethics includes knowing living a decent life. As indicated by Singer, this includes deciding for oneself a life that merits experiencing or one that is fulfilling and beyond the limits of religious morality.<sup>107</sup> However others reject such an individualistic way to deal with morals and attest that with the goal for people to prosper ethics should be grounded in a specific religious tradition.<sup>108</sup> The fourth component centers on rituals and symbols that reflect specific worldviews. Rituals are not solely connected to religions, however surface on the whole worldviews. Also, symbols swarm both secular and religious

<sup>99</sup> Valk et al, Islamic worldviews, 122-23

<sup>100</sup> Ninian Smart, *Worldviews*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1983).

<sup>101</sup> Valk, *Worldviews*, 112.

<sup>102</sup> Valk et al, Islamic worldviews, 123.

<sup>103</sup> Joseph Campbell, -Bill Moyers, *The Power of Myth*, (New York & Toronto: Anchor, 1991).

<sup>104</sup> Valk et al, Islamic worldviews, 18.

<sup>105</sup> Bill Moyers, *Genesis: A Living Conversation*, (Toronto: Doubleday, 1996).

<sup>106</sup> Joseph Campbell, *Myths to Live By*, (New York: Penguin Books, 1993), 19..

<sup>107</sup> Peter Singer, *The Life You Can Save: How to Do Your Part to End World Poverty*, (New York: Random House, 2010).

<sup>108</sup> Simon Blackburn, *Ethics: A Very Short Introduction*, (Oxford: Oxford University Press, 2001).

worldviews. The way that they can make debate is declaration that they generally point beyond themselves, are amazing and pass on powerful messages.<sup>109</sup> The fifth component centers around communal and social engagements. These become critical to any worldview for it is in such commitment that worldview obtains support and authenticity. Social gatherings, for example, church dinners, occasions for youngsters and week-by-week gatherings fill in as significant capacities for the religiously minded in that they make group solidarity and pass on group convictions, beliefs and values. Parties whatever their assortment serves also significant capacities for secular minds of individuals.<sup>110</sup> The sixth component centralize those unique sorts of exercises that make phenomenal bliss, delight and energy, or even craze as well as joy in followers. There are both secular and religious counterparts. Partaking in a Eucharist, a journey to Mecca or a Jewish mitzvah are occasions that leave an imprint on the members, reinforcing their religious confidence, convictions and values. Similarly, vicarious investment in sport games, walking in July fourth parades or in any event, spinning hotly at stage performances can offer ascent to delight, bliss and happiness and even euphoria that teaches faith, convictions and values of a secular kind in the member or follower.<sup>111</sup>

#### 4. Worldviews and Muslim Identity

Today Muslims mostly construct their worldviews and identity based on the fundamental principles of Islam, whether they are live in the West or the East. According to Ramadan, Muslims ‘define themselves on the basis of points of reference that explain their sense of belonging to the same community of faith and at the same time root them in the universe of Islam’<sup>112</sup> throughout the diversity of their national cultures, the essence of their faith, their identity, and their being in the world. I believe that the fundamental principles of Islam empower all Muslims for evolution, adaptation and transformation to a variety of social and cultural environments.

The central question of identity ‘*Who are we?*’ has occupied today’s young people’s minds<sup>113</sup> and is also a vital question for young Muslims, for example, in Turkey.<sup>114</sup> It is imperative that young Muslims define what they are, what they want to be, and how they place themselves in this new world; their worldview will shape their answers. Islamic culture becomes identified with the young generation’s adaptation or negotiation to another social and cultural context. It also represents their way of being authentically Muslim in today’s Turkey. Therefore, recognizing the elements of Muslim identity which are based on religious principles is very important to allow young Muslims to live in any environment; moreover “cultures that are a specific way of living out these principles, adapted for a variety of societies, none having more legitimacy than any other provided that it respects the religious injunctions”.<sup>115</sup> There are four foundational pillars

<sup>109</sup> Valk et al, *Islamic worldviews*, 19.

<sup>110</sup> Valk et al, *Islamic worldviews*, 20.

<sup>111</sup> Valk et al, *Islamic worldviews*, 20.

<sup>112</sup> Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, (Oxford University Press: UK, 2004), 9.

<sup>113</sup> Walsh - Middleton, *Transforming*.

<sup>114</sup> Uzeyir Ok, “Faith Development and Perception of Diversity among Muslims in Turkey: construction and Initial Test of a Measure for Religious Diversity in Islam”, *Din Bilimleri Akademik Arastirma Dergisi*, Ondokuz Mayıs University Press, Samsun: Turkey, VI, no: 3, (2006).

<sup>115</sup> Ramadan, *Western Muslims*, 78.

defining the meaning of ‘Muslim identity’; which Tariq Ramadan explores in his book ‘Western Muslims and the Future of Islam’ which shall be considered in more detail in the accompanying sections<sup>116</sup>.

#### 4.1. One Faith, One Practice, and One Spirituality

One of the most significant principles of Muslim identity is *faith*, which is a personal sign that an individual believes in the Creator without identifying anything with Him. This is the message of the main concept of ‘tawhid’, or belief in the oneness of God and which is proclaimed by the ‘shahada’, a wholesome and honest demonstration of the nature of Muslim identity, surpassing all barriers. Shahada is expressed in religious activities such as prayer and fasting. Spirituality is closely linked with these two facets of Muslim identity, referring from an Islamic perspective to how an individual strengthens and enriches his/her faith. Spirituality involves memory and the passion required in the fight against the natural inclination to lose track of one’s faith. All religious activities recommended by Islam, primarily prayer, are methods of ‘dhikr’, which means remembering: “Truly I am God; there is no god but I. So worship Me and perform the prayer in order to remember Me”.<sup>117</sup>

According to Islam, all Muslims should strive for exemplary behavior that consists of achieving a state of complete remembrance and recollection. The Prophet Muhammad said that ‘al-ihsan’, which means excellence, is “to worship God as if you could see Him, for even if you cannot see Him, He sees you”. In other words, an individual must think of God at all times. Many discussions between sociologists and political scientists often forget to mention this aspect, implying that concepts such as faith and spirituality are not thought of as concrete data with an objective character.<sup>118</sup> However, it is important to note that the word ‘Islam’ means ‘submission’ to God and refers specifically to the religious act of reverence. Therefore, identification with the Muslim identity requires acknowledgement of this first and rudimentary element of faith, enabling Muslims to perform religious practices that enrich their spiritual life. Faith and spirituality support these activities, which convey the existence of a necessary belief that gives life meaning; to take these away from Muslims is akin to separating them from their being.

#### 4.2. An Understanding of the Texts and the Context

It is difficult to acquire true belief without understanding, for Muslims, this requires understanding the origins of the Qur’an and the Sunnah, in addition to the circumstances in which they live. Therefore, Muslims must develop an understanding of the origin of their sacred texts and also of the context circumstances so that they may realize how to remain faithful to the directions of Islam. This is the primary teaching of Islamic practice, which has occurred ever since the time of the Prophet and has continued to inhabit the ulama. Therefore, it can be said that Muslim identity is not restricted and inflexible. Rather, it is built upon solid reasoning and active movement between the sources and the context with the main aim being to live a balanced life. This is the reason that, for Islam, the development of intellectual abilities is absolutely

---

<sup>116</sup> Ramadan, *Western Muslims*, 78.

<sup>117</sup> Ramadan, *Western Muslims*, 79.

<sup>118</sup> Ramadan, *Western Muslims*, 79.

important and serves to promote the teachings of Islam. To be Muslim requires striving to develop one's abilities and to continuously gain knowledge, so much so that it can be argued "to be Muslim is to learn." According to the Prophet, "Seeking knowledge is an obligation for every Muslim man and woman."<sup>119</sup>

Broadly speaking, knowledge is a prerequisite for comprehending the Islamic sources in addition to the Creator, creation and all created beings. The Qur'an states that one can intensify one's awareness of God through knowledge and understanding. There are two factors of understanding, the aforementioned being the first. The second factor is that Muslims should use this capacity to assist in making decisions between what is good and bad so that they may find the most appropriate way to please God regardless of the circumstances in which they are living. It is important to note that there can be no freedom without choice, and further, that there can be no knowledge or understanding without choice. Apart from faith and spirituality, another important element of the Muslim identity is, understanding which is gained through knowledge and choice, and is built upon freedom. Therefore, Muslim identity is flexible because it is based on intelligence combined with an understanding of the sources and the context. Ultimately, Muslim identity is notable for its emphasis on intelligence, which is based upon knowledge, freedom and responsibility.<sup>120</sup>

#### 4.3. Education and Transmission

Faith (*iman*) is a vow or pledge (*amaana*), and Muslims are obligated to share the vow with their children before friends and relatives who act as witnesses. To be Muslim requires teaching and sharing knowledge and this is something that was ordered by the Prophet when he said: "Warn those who are closest to you". Muslim identity is not restricted to the individual and the personal realm, but it requires espousing and communicating a view of life to others that is built upon faith, spirituality and understanding of ethical commands. Parents play a very important role in this by providing their children with the notion and essence of *what they are* so that they can ultimately choose to become responsible human beings and decide *what they want to be*.<sup>121</sup>

Muslims are convinced that the Qur'an is the last sacred Revelation and that therefore, it has a universal facet. Their duty before God is to make the meaning of the pledge recognized and to describe it in detail and as clearly as possible. This is where the responsibility ends since the concept of converting people is not one that is familiar to Islam. To share the meaning is to invite people to gain knowledge of the existence of God and towards a genuine understanding of His teachings. Conversion can only be accomplished by God through His revelation and this is something that occurs on an individual basis. The reason for this is that it concerns the heart of an individual, and as such no one else has the right to get involved.<sup>122</sup>

#### 4.4. Action and Participation

---

<sup>119</sup> Ramadan, Western Muslims, 80.

<sup>120</sup> Ramadan, Western Muslims, 80.

<sup>121</sup> Ramadan, Western Muslims, 81.

<sup>122</sup> Ramadan, Western Muslims, 81-82.

The fourth keystone of Muslim identity is constant communication based on the acts of educating and disseminating which have been defined as the very basis of being Muslim.

The external expression of Muslim identity is communication and presentation of the faith through behavior. To be Muslim means to behave in accordance with Islamic teachings, regardless of the surrounding circumstances, and nothing in Islam stipulates that one must withdraw from the community so that one may be closer to God. Instead, the opposite is the case, and according to the Qur'an belief is connected with good behavior. The Prophet emphasised this aspect of Muslim identity and its development includes the potential an individual has of behaving according to what an individual is and what that individual believes.<sup>123</sup>

The way an individual acts is built upon four factors of human life: expanding and safeguarding spiritual life in the community, spreading religious as well as secular education, advocating justice in every aspect of life and lastly, encouraging unity with all classes of people who are disregarded or marginalized. Regardless of location, a Muslim is a Muslim when he or she comprehends this important aspect of his or her existence on Earth: to be with God is equal to being with human beings. It is important to note that this does not mean only Muslims, but all of human kind and according to the Prophet: "The best among you is the one who behaves best toward people".<sup>124</sup> One is obligated to participate in their community, this puts forth the idea of action in a community with other citizens who make up said community.<sup>125</sup> The fourth keystone of Muslim identity combines the two aspects of *acting* and *participating*, which can be likened to the individual and the social being which describe being Muslim in connection to community and the world.

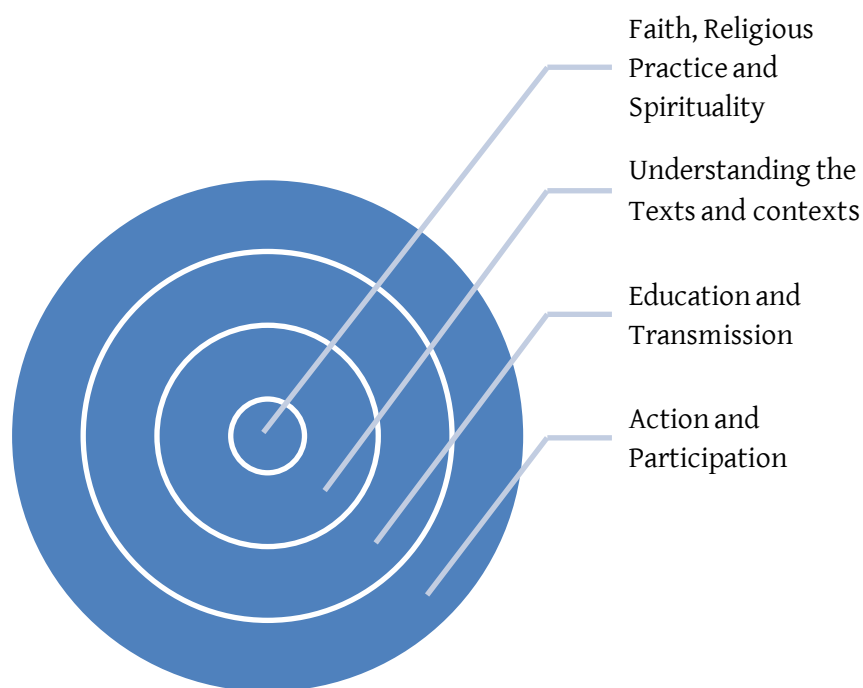


Figure 1: Muslim Identity and Worldviews

<sup>123</sup> Ramadan, Western Muslims, 82.

<sup>124</sup> Ramadan, Western Muslims, 82.

<sup>125</sup> Ramadan, Western Muslims, 83.



These four aspects provide sufficient idea of the basics of a Muslim identity, individual and social, set apart from its cultural reading in a particular area of the world. The essence of faith with practice and spirituality is the perspective from which life and the world can be viewed. Understanding of the source texts and context permits one to organise one's mind both on an individual level and in respect to their environment. More generally, education and transmission allow for the sharing of the pledge as a gift and for the ability for the message to be passed on. Finally, on an even larger scale, action and participation are the complete representation of Muslim identity through the manner in which one behaves towards oneself, other people, creation, the community and all of mankind. It becomes clear then, that the meaning of the Muslim identity is flexible, active and based on important principles whilst at the same time being in continuous interaction with the environment.<sup>126</sup>

### Conclusion

The article has outlined a number of different theoretical perspectives of worldviews, including the term worldview's history, definitions and characteristics of it. It has discussed some of the current theoretical worldviews study frameworks with giving answers from Islamic and secular worldviews. Moreover, it has described the relationship of worldview and Islam with a focus on identity and Muslim worldviews. The aim was to describe worldview and to contribute to discussions by sharing some of the rich intellectual history of the often disputed definition of worldview in Muslim communities. If the religious community wants to progress, there must be a common understanding of what worldview means in religion and how that understanding can be effectively taught to students.

Contemporary Muslim worlds are characterized by ethnic, cultural, and ideological diversity. It is difficult and perhaps even impossible to understand Muslims' modes of behavior and thinking without paying attention to their multiple worldviews, interpenetrating domains, and points of reference correlating with cultural constructs that render different experiential worlds, real or imaginary, comprehensible. Islam, nonetheless, is defied not just with numerous cultures or worldviews of various Muslim communities, yet in addition with Western efforts to force its basically secular worldview through the interaction of globalization. Increments and changes in trans-correspondence, worldwide progressions of culture, capital, and material powers have as of late and simultaneously opened new scenes for Muslims to reevaluate certain methods of both their social lives and worldviews.<sup>127</sup>

In conclusion, while worldview can be interpreted in a variety of ways within the religious community, there seems to be a trend toward constructing worldview as all-encompassing rather than equating it to non-religious worldviews. It does, however, pose a number of important questions, such as the distinction between institutional/organized and personal/individual levels, as well as the contractedness of worldview as a Western liberal concept.

This article hopes to encourage scholars, policy-makers, and teachers to engage with children and young people as they work towards a new vision for religious education. It is revealed as a subject which

---

<sup>126</sup> Ramadan, *Western Muslims*, 78-83.

<sup>127</sup> al-Aswad, *Muslim*, 6.

explores how we all cope with, make sense of and make the best of our lives, and question where our ideas and attitudes come from through learning about religions and beliefs. In this way, it is directly relevant to all children and young people, whether or not they identify with a religion, or describe themselves as 'religious'. For pupils who do identify with a religious tradition, it enables them to recognize their experience of belonging to a religious community in a subject which acknowledges the diversity of these communities and the often messy, but always interesting, reality of belonging to them.

### References

- Aadnanes, Per M. *Livssyn*. Oslo: Tano, 1992.
- Aadnanes, Per M. *New Age Som Livssyn*. Ph D dissertation University of Oslo, 1997.
- Al-Aswad, El-Sayed. *Muslim Worldviews and Everyday Lives*. Altamira Press: UK, 2012.
- Baker, David A. *A study of the effect of culture on the learning of science in non-Western countries*. Melbourne: Curtin University, 2002.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. London: Hurst and Company, 1998.
- Blackburn, Simon. *Ethics: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Brown, Wilson E. *Thinking worldviewishly*, Cedarville Torch, 2004.
- Campbell, Joseph. - Moyers, Bill. *The Power of Myth*, New York & Toronto: Anchor, 1991.
- Campbell, Joseph. *Myths to Live By*, New York: Penguin Books, 1993.
- Cox, James. *Expressing the Sacred: An introduction to the Phenomenology of Religion*, Harare: University of Zimbabwe, 1996.
- Daniels, Denise- Franz Randal S.- Wong, Kenman. "A classroom with a worldview: Making spiritual assumptions explicit in management education." *Journal of Management Education*, 24(5) (2000): 540-561.
- Dawkins, Richard. *The God delusion*, Boston: Houghton Mifflin, 2006.
- DeGraaff, A.H. "Towards a New Anthropological Model", *Hearing and Doing*, edited by J. Kraay and A. Tol Toronto: Wedge, 1979.
- Dennett, Daniel.C. *Darwin's Dangerous Idea*, Simon & Schuster: USA, 1995.
- Dickens, Charles. *Great expectations*, New York: Penguin Books, 2013.
- Droogers, Andre -Harskamp, Anton van. *Methods for the study of Religious Change*, Sheffield, UK: Equinox Press, 2014.
- Fernhout, Harry. "Christian schooling: Telling a world view story", *The crumbling walls of certainty* edited by L. Lambert, & S. Mitchell, pp. 75-98. Sydney, NSW: Centre for the Study of Australian Christianity, 1997.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books SOAS, 2000.

- Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam: an Anthropologist's introduction*, London and Canberra: Croom Helm, 1982.
- Goldsworthy, Graeme. *Preaching the whole Bible as Christian scripture*, Grand Rapids, Mich: W.B. Eerdmans, 2000.
- Griffioen, Sander. "The approach to social theory: Hazards and benefits", *Stained glass: Worldviews and Social Science*, edited by Paul Marshall – Sander Griffioen, & Richard Mouw, pp. 81–118. Lanham, MD: University Press of America, 1989.
- Griffiths Anthony JF - Gelbart William M. - Miller Jeffrey H. *Modern Genetic Analysis*, New York: W. H. Freeman; Darwin's Revolution, 1999.
- Heil, John. *From an Ontological Point of view*, New York: Oxford University Press, 2003.
- Holmes, Arthur F. *Contours of a Worldview*, Michigan: WIEP Company, 1983.
- Husain, Sherif. S. - Ashraf, Sherif. A. *The Crisis in Muslim Education*, Jeddah: King Abdulaziz University, 1979.
- Kearney, Michael. *Worldview*, Novato, CA: Chandler& sharp, 1984.
- Klapwijk, Jacob. "On worldviews and philosophy: A response to Wolters and Olthuis", *Stained glass: Worldviews and Social Science*, edited by P. Marshall, S. Griffioen & R. Mouw, Lanham, pp. 41–55. MD: University Press of America, 1989.
- Marshall, Paul. "Epilogue: On faith and Social Science", *Stained glass: Worldviews and Social Science*, edited by P. Marshall, S. Griffioen & R. Mouw, Lanham, pp. 184–187. MD: University Press of America, 1989.
- Marx, Karl. *Das Kapital, Capital: Volume I*, Hamburg- NY, 1867.
- McKenzie, Leon. *Adult education and worldview construction*, Malabar, FL: Krieger, 1991.
- Middleton, J. Richard - Walsh, Brian J. *Truth is stranger than it used to be*, London: SPCK, 1995.
- Moyers, Bill. *Genesis: A Living Conversation*, Toronto: Doubleday, 1996.
- Naugle, David K. *Worldview: The history of a concept*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- Naugle, David K. "Worldview: History, theology, implications," *After worldview* edited by J. Bonzo, and M. Stevens, pp. 5–26. Sioux Center, IA: Dordt Press, 2009.
- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*, London: University of Texas Press, 2001.
- Newport, John P. *The new age movement and the biblical worldview: conflict and dialogue*, Grand Rapids, MI: B. Eerdmans Publishing company, 1998.
- Ok, Uzeyir. "Faith Development and Perception of Diversity among Muslims in Turkey: construction and Initial Test of a Measure for Religious Diversity in Islam", *Din Bilimleri Akademik Arastirma Dergisi*, VI, no: 3, Ondokuz Mayıs University Press, Samsun: Turkey, 2006.
- Olthuis, James. "On worldviews", *Christian Scholars Review* 14(2) (1985): 155–165.

- Olthuis, James. "On worldviews," *Stained glass: Worldviews and Social Science*, edited by P. Marshall, S. Griffioen & R. Mouw, Lanham, pp. 26-40. MD: University Press of America, 1989.
- Olthuis, James. "Where there is love, there is vision: Witnessing in/under/through worldviews," *After worldview* edited by J. Bonzo, and M. Stevens, pp. 81-94. Sioux Center, IA: Dordt Press, 2009.
- Oxford English Dictionary. UK: Oxford University Press, 1989.
- Pierson, George. "Evangelicals and worldview confusion," *After worldview* edited by J. Bonzo, and M. Stevens, pp. 29-42. Sioux Center, IA: Dordt Press, 2009.
- Putnam, Richard - Campbell, David. *American grace: How religion is reshaping our civic and political life*, New York: Simon & Schuster, 2010.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*, Oxford University Press: UK, 2004.
- Rosnani, Hashim. *Educational Dualism in Malaysia: Implication for Theory and Practice*, Kuala Lumpur: Oxford University Press, 2002.
- Ryken, Philip G. *What is the Christian worldview?* Phillipsburg, NJ: P&R Publishing, 2006.
- Sandsmark, Signe. *Is Worldview Neutral Education Possible and Desirable*, Paternoster Press, UK, 2000.
- Schultz, Ketherine - Swezey, James A. "A Three-Dimensional Concept of Worldview," *Journal of Research on Christian Education*, 22:3, (2013) 227-243.
- Seerveld, Calvin. "The damages of a Christian worldview," *After worldview* edited by J. Bonzo, and M. Stevens, pp. 55-80. Sioux Center, IA: Dordt Press, 2009.
- Singer, Peter. *The Life You Can Save: How to Do Your Part to End World Poverty*, New York: Random House, 2010.
- Sire, James W. *The universe next door: a basic worldview catalog*, Downers Grove, IL: InterVarsity, 1997.
- Sire, James W. *Naming the elephant: Worldview as a concept*, Downer's Grove, IL: InterVarsity, 2004.
- Sire, James W. *The Universe Next Door*, Downers Grove: IVP, 2009.
- Smart, Ninian. *Worldviews*, New York: Charles Scribner's Sons, 1983.
- Storer, Tracy I. - Usinger, Robert L. - Nybakk-en, James AV. - Stebbins, Robert C. *Elements of Zoology*, New York McGraw-Hill Book Company, 1977.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*, Cambridge MA: Belknap Press, 2007.
- Valk, John. "Stories of our elders: Exploring traditional Wolastoq knowledge and knowledge transmission," *Journal of Australian Indigenous Issue*, 12, (2008): 278-288.
- Valk John. "Worldviews of Today", *Values, Religions and Education in Changing Societies*, edited by Sporre K., Mannberg J. , pp. 103-119. Springer, Dordrecht, 2010.
- Valk, John- Albayrak, H.- Selcuk, Mualla. *An Islamic Worldview from Turkey*, CA: USA, Palgrave, 2017
- Walsh, Brian. J. - Middleton, J. Richard. *The Transforming Vision. Shaping a Christian World View*, Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1984.

- Walsh, Brian J. "Transformation: Dynamic worldview or repressive ideology," *Journal of Education and Christian Belief*, 4(2) (2000): 101–114.
- Watson, John. Including secular philosophies such as humanism in locally agreed syllabuses for religious education, *British Journal of Religious Education*, 32 (1): 5–18, 2010.
- Willard, Dallas. *Knowing Christ today*, New York: Harper Collins Publishers, 2009.
- Wolters, Albert M. *Creation regained: a transforming view of the world*, Leicester: InterVarsity P., 1985
- Wolterstorff, Nicholas. "On Christian learning," *Stained glass: Worldviews and Social Science*, edited by P. Marshall, S. Griffioen & R. Mouw, Lanham, pp. 56-80. MD: University Press of America, 1989.
- Wright, Nicholas T. *The New Testament and the people of God*, London: SPCK, 1992.



Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132

Cilt: 4 Sayı: 1 (Temmuz 2021)

## Cüveynî'nin Makâsîd Anlayışı

<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Mehmet Macit Sevgili</b>	
Dr. Öğr. Üy., Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Siirt, Türkiye	
macitsevgili@hotmail.com	ORCID 0000-0001-7568-7511

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b> 20 Şubat 2021	<b>Kabul Tarihi</b> 29 Temmuz 2021	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Temmuz 2021
<b>Atıf</b> Sevgili, Mehmet Macit. "Cüveynî'nin Makâsîd Anlayışı". çev. Mehmet Macit Sevgili. <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 159-182.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> * Bu makale, <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 25-49 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan "Al-Juwaynî's Understanding of Maqâsîd" başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by <i>ULUM</i> İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

## Cüveynî'nin Makāsıd Anlayışı\*

### Öz

Cüveynî, makāsıd ilminin çerçevesini oluşturan münasip mâna, maslahat, hikmet, garaz, kâide, maksad, ve usûlü'ş-şerî'a gibi kavramları, -dağınık bir özellik arz etse de- kıyâs bölümü altında ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Onun yaklaşımları, konuya dair teorinin oluşum sürecinde dönüm noktasını teşkil etmiştir. Cüveynî'ye göre mâna merkezli tâlil, sırasıyla "münasip mâna, maslahat ve usûlü'ş-şerî'a (*makāsıdü'ş-şerî'a*) aşamalarını takip eden bir süreç izlemektedir. Bu uyumluluk sürecine göre kıyâsta tâlil işlemi, makāsıd ile sağlanması yapılan bir formatta gerçekleşmelidir. Makāsıda uygunluk (*münâsebe*) şartı sayesinde Cüveynî, kontrollü bir maslahat anlayışı geliştirmeyi amaçlamıştır. O, makāsıd konularını zaruriyyât, haciiyyât, tahsiniyyât ve bedeni ibadetler şeklinde kategorize etmiş; tahsiniyyâtı da maslahatın kural (*kıyâs/kâide*) dışı olup olmasına bağlı olarak iki farklı düzeyde incelemiştir. Bunun sonucu olarak makāsıd konularını toplamda beş kategori altında değerlendirmiştir. Cüveynî'nin -isimlerini açıkça zikretmese de- beş zaruri maslahatın çoğuna atıfta bulunup düşüncelerini bu bağlamda şekillendirdiği görülmektedir. Keza o, sonraki usulcüler tarafından tekmile/tetimme/mükemmile/mütemmime gibi adlarla sistemleştirilen maslahat türüne değinmiş ve konuyla ilgili bazı örneklere yer vermiştir. Makāsıd ilmine getirdiği yenilikleriyle ve katkılarıyla Cüveynî, makāsıd tarihinde takip edilen bir çizginin öncüsü olmuş ve bu ilmin kurucu teorisyenleri arasında yer almıştır.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Cüveynî, Makāsıd, Maslahat, Münasip Mâna, Kıyâs, Tâlil

## Al-Juwaynî's Understanding of Maqāsıd

### Abstract

Juwayni elaborately interpreted the issues of *munasaba* (suitability), *maslahah* (the public good), *hikma* (underlying reason), *gharad* (purpose) *qaida* (maxim), and *usul al-sharîa* (the origins/essentials of Sharia) under the heading of *qiyas*, though not systematically enough. His approaches marked the turning point in forming the relevant theory. In his opinion, a meaning-based *ta'lil* (causation) follows the pattern of 'meaning-suitability → *maslahah* → *usul al-sharîa/maqāsıd*. Thus, he aimed to develop a controlled understanding of *maslahah* thanks to suitability for *maqāsıd*. He categorized the issues of *maqāsıd* into *zarûriyyât* (the essential), *hâciyyât* (the needed), *tahsîniyyât* (the embellished), and *bodily worships*. Besides, he analyzed *tahsîniyyât* at two different levels depending on whether the *maslahah* remained within the rule (*qiyas*) or made an exception. As a result, he evaluated the issues of *maqāsıd* under five categories altogether. Even though he never explicitly mentioned their names, Juwayni can be assumed to have formed his opinions by referring

---

\* Bu çalışma, 2016 tarihinde tamamladığımız Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı başlıklı doktora tezimiz esas alınarak hazırlanmıştır.

to the five obligatory maslahah. Thanks he contributions he made to the science of maqâsîd, Juwayni managed to pioneer a path to be followed for centuries apart from being one of the first methodologists who established this science.

## Keywords

Islamic Law, Juwayni, Maqâsîd, Maslahah, Suitable Meaning, Qiyas, Ta'lîl

## Giriş

İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî (öl. 478/1085), içtihat faaliyetlerinde mânaya önem veren, maslahatları ve maksatları dikkate alan ve teşriin ruhuna muvafık gaî yorumlar geliştirmeye çalışan usulcülerin başında gelmektedir. O, özellikle *Burhân* ve *Ğiyâsî/Ğiyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem*<sup>1</sup> adlı eserlerinde, özgün bakış açısı ve orijinal yorumlarıyla makâsîd düşüncesine ciddi katkılar sağlamış, kendisinden sonraki makâsîd teorisyenlerini derinden etkileyerek makâsîd tarihinde izi sürülen bir çizginin öncüsü olmuştur.<sup>2</sup> Öğrencisi Gazâlî (öl. 505/1111), onun getirdiği yenilikleri ve çerçevesini çizdiği kategorileri sistematize ederek başlattığı terimleşme sürecine hız vermiştir. Daha sonra İzzeddin b. Abdüsselâm (öl. 660/1262),<sup>3</sup> maslahat ve makâsîd konularıyla ilgili müstakil bir eser kaleme almış; onu takiben Karâfî (öl. 684/1285),<sup>4</sup> maslahat teorisinin geliştirilmesine ve

<sup>1</sup> Cüveynî'nin makâsîda dair müstakil bir çalışması bulunmamaktadır; ancak eserlerinde makâsîd eksenli yaklaşımlar yoğun bir şekilde görülmektedir. Bk. Ahmed er-Raysûnî, "İmâmü'l-fikri'l-makâsîdî", *Nedvetü'z-zikra'l-elfiyye li İmâmi'l-Harameyn el-Cüveynî* (Katar: Câmî'atu Katar, 1999), 969. Makâsîd alanında bilhassa *Burhân*, *Ğiyâsî/Ğiyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem* ve *Muğîsü'l-halk* adlı eserleri ön plandadır. Bk. Hişâm b. Sa'îd Ezher, *Makâsîdü's-şerî'a 'inde İmâmi'l-Harameyn ve âşâruhâ fi't-taşarrufâti'l-mâliyye* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2010), 63. *Burhân*, onun makâsîd anlayışını yansıtan başat eserdir. O, *Ğiyâsî/Ğiyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem* adlı eserinde de maslahatı teorik ve pratik boyutlarıyla irdelemiştir. Konu hakkında bir derleme ve değerlendirme için bk. Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb, "Tevḥîe", [Cüveynî], *el-Ğiyâsî/Ğiyâsü'l-ümem fi iltiyâsî'z-zulem*, thk. Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011), 164-167.

<sup>2</sup> Konu hakkında geniş bilgi için Raysûnî, "İmâmü'l-fikri'l-makâsîdî", 969-990.

<sup>3</sup> Şâfiî usulcülerden İzzeddin b. Abdüsselâm, fihhın tamamını *maslahatın* itibarı, *mefsedetin* defî, *makasidü's-şerî'a* ve bunların hükümleri bağlamında çeşitli yönleriyle ele alır. Onun *maslahat* ve *mefsedeti*, bilhassa *makâsîd* ve *vesail* şeklinde taksim etmesi, konuya getirdiği yeniliklerden biri olarak değerlendirilebilir. *Makâsîd* ve *vesail* taksimine örnek olarak bk. İzzeddîn Abdülazîz b. Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-ahkâm fi işlâhi'l-enâm (el-Ḳavâ'idü'l-kübrâ)*, thk. Neẓîyye Kemâl Hammâd, Osmân Cum'a Zamîriyye (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2007), 1/165-178. Onun görüşleri hakkında geniş bilgi için bk. Rahmi Yaran, "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi", *Ekev Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 209-214. İz b. Abdüsselâm, dünya ve ahiret *maslahatlarını* *zarurât*, *hacât* ve *tetimmât/tekemmülât* şeklinde ayırır. Söz gelimi ona göre yeme-içme, elbise, mesken, nikah, azık taşıyan merkep gibi dünya *maslahatlarından* ihtiyacı giderecek yeterli ölçüler *zarurât*tan; güzel yemekler, şık elbiseler, yüksek odalar, geniş saraylar, nefis merkepler gibi dünya *maslahatlarından* en üst mertebede olan ölçüler *tetimmât/tekemmülât*tan; ikisi arasındaki ölçüler ise *hacât*tandır. Vacipleri yapmak, haramlardan sakınmak gibi ahiret *maslahatları* *zarurât*tan, müekked *sünnetler* *hacât*tan, bunun dışında farzlara tabi veya müstakil olan menduplar ise *tetimmât/tekemmülât*tandır. Bk. İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-ahkâm*, 2/123. Ona göre dünya *maslahatları* ve *mefsedetleri* akıl ile, ahiret *maslahatları* ve *mefsedetleri* ise sadece nakil ile bilinir. Bk. İbn Abdüsselâm, *Ḳavâ'idü'l-ahkâm*, 1/7-11.

<sup>4</sup> Karâfî'nin görüşleri hakkında bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı", *Makâsîd ve İctihad (İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları)*, haz. Ahmet Yaman (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları [no. 406], 2017), 307-312.



kavâid eksenli düşüncenin inşasına önemli katkılar sağlamış; Şâtîbî (öl. 790/1388)<sup>5</sup> ise bu konuları kemal noktasına ulaştırmıştır.

Bildiğimiz kadarıyla Türkiye’de, Cüveynî’nin makâsîd anlayışıyla ilgili müstakil ve kapsamlı bir makale bulunmamaktadır. Makâsîdın bağımsız bir ilim dalı olarak kabul edildiği, hakkında araştırma merkezlerinin kurulup özel etütlerin yapıldığı günümüzde, Cüveynî’nin makâsîd anlayışına dair böyle bir çalışmanın yapılması önem arz etmektedir. Makalemizin, söz konusu boşluğu doldurmaya yönelik mütevazı bir katkı sunmasını ümit etmekteyiz.

### 1. Makâsîd ile Tâlil

Makâsîd ilminin çerçevesini oluşturan maslahat, hikmet, garaz, kâide, maksad ve usûlü’ş-şerî’a gibi kavramları ayrıntılı bir şekilde ele alan ilk usulcü Cüveynî’dir. O, bu kavramların birbiriyle sıkı bir ilişki ağı içerisinde olduğu düşünmekte ve bunlar arasındaki etkileşim ve özdeşliklere dikkat çekmektedir.<sup>6</sup> Ona göre söz konusu kavramların ortak paydası, “münasip mâna” temelli olmalarıdır. Cüveynî’nin görüşleri, bu konulara dair teorinin oluşum ve gelişim sürecinde dönüm noktasını teşkil etmektedir.<sup>7</sup> Ne var ki -yoğun bir terimleşme süreci göze çarpsa da- ilgili kavramların ele alınış tarzının dağınık bir özellik arz ettiği, bunların

<sup>5</sup> Şâtîbî’nin konuyla ilgili görüşleri hakkında bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî el-Çîrnâfî, *el-Muvâfaqât* (‘Unvânü’-t-ta’rif bi esrârî’-t-teklîf), talîk. Abdullâh Dirâz (Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle Nâşîrûn, 2011), 1/43-45, 52; 2/337-382. O, şerî deliller bağlamında, *külliyâtü’ş-şerî’a* ile *cüziyyâtü’ş-şerî’a*nın birbiriyle uygunluğu üzerinde durur. Buna göre tikel hukuki meseleler (*cüz’iyyâtü’ş-şerî’a*) *zaruriyyât*, *haciyyât* ve *tahsiniyyât*tan müteşekkil olan külli kaiderlerle (*külliyâtü’ş-şerî’a*) çelişmemelidir. Geniş bilgi için bk. Şâtîbî, *Muvâfaqât*, 3/5-13. Yani “Cüzi hükümlerin külli asıllarla, külli asılların da özel cüzi hükümlerle beraber değerlendirilmesi gerekir. Bu, Şâtîbî’nin konuya getirdiği yeniliklerden biridir.” Kâşif Hamdi Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997), 72.

<sup>6</sup> Cüveynî, *hikmet* ile *maslahatı* eş anlamda kullanmıştır. Mesela bk. İmâmü’l-Ĥarameyn Dîyâü’-d-dîn Ebü’l-Me’âlî Abdülmelik b. Ebî MuĤammed Abdillâh el-Cüveynî en-Nîsâbü’rî eĤ-Ĥâî es-Sinbisî, *el-BurĤân fi usûli’l-fıĤh*, thk. Şalâh b. MuĤammed b. Uveyde (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 2/213. Zaten *hikmet*, “*Maslahatın celbi veya mefşedetini def’ine ihtiyac (duymak)tır.*” şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Ebû Abdullâh Bedrüddîn MuĤammed b. Bahâdir b. Abdullâh ez-Zerkeşî eş-Şâfi’î, *el-BaĤrû’l-muĤîĤ fi usûli’l-fıĤh*, thk. MuĤammed MuĤammed Tâmir (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2007), 4/120. Ġazâlî de *Müstaşfâ* adlı eserinde, *hikmetle* “*münasip mâna çağrıştırıcı (müĤîl) maslahat*”ın kastedildiğini belirtmiştir. Bk. Ebû Ĥâmid MuĤammed b. MuĤammed b. MuĤammed el-Ġazâlî eĤ-Ĥûsî, *el-Müstaşfâ min ‘ilmi’l-uşûl*, thk. MuĤammed Süleymân el-EşĤar (Dımaşk: Müessesetü’r-Risâle, 2012), 2/349. Aynı konu ele alınırken *BurĤân*’da *hikmet*, *MenĤûl*’da *maslahat* kelimesinin kullanılması da söz konusu anlam birliğine delalet etmektedir. Bk. Cüveynî, *BurĤân*, 2/212-213; Ġazâlî, *el-MenĤûl min ta’lîkâti’l-uşûl*. thk. Nâcî es-Süveyd (Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, 2008), 286. Öte yandan Cüveynî, *hikmet* ile *garaz*, *hikmet* ile *kâide*, *hikmet* ile *maksad* kavramlarını da eş anlamlı olarak kullanmıştır. *Hikmet* ile *garazın* eş anlamlı kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *BurĤân*, 2/208, 211. *Hikmet* ile *kâidenin* eş anlamlı kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *BurĤân*, 2/209, 211, 212. *Hikmet* ile *maksadın* eş anlamlı kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *BurĤân*, 2/207. Meyyâde gibi araştırmacılar, *hikmet* ile *maksadın* aynı anlama karşılık geldiğini açıkça ifade etmişlerdir. Bk. MuĤammed Ĥüseyn Meyyâde, *et-Ta’lîl bi’ş-şebeh ve eşerüh fi’l-kıyâs ‘inde’l-uşûliyyîn* (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2001), 80. *ihale*, *münasebe* ve *maslahat* terimleri de özellikle Cüveynî ve Ġazâlî tarafından eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Geniş bilgi için bk. Tuncay Başoğlu, *Hicrî Beşinci Asır FıĤh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001), 232-238.

<sup>7</sup> Bk. Raysûnî, “İmâmü’l-fikri’l-makâşidî”, 975. Ashında Hakîm Tirmizî (öl. 320/932), Matüridî (öl. 333/944), Kaffâl Şaşî [Kebir] (öl. 365-976), Ebu Bekr Ebherî (öl. 375/986), Ebu’l-Hasen Âmirî (öl. 381/992), İbn Babeveyh Kummî [Şeyh Sadûk] (öl. 381/991) ve Bakıllânî (öl. 403/1013) gibi alimler, Cüveynî’den önce *maslahat*/*makâsîd* konularına değinmiş ve bu alanda müstakil eserler kaleme almışlardır. Geniş bilgi için bk. Ezher, *Makâşidü’ş-şerî’a ‘inde’l-İmâmî’l-Ĥarameyn*, 46-49. Fakat makâsîdın bir kavram olarak terimleşme süreci Cüveynî ile başlar.” Ömer Yılmaz, “Cüveynî’nin Makâsîd Düşüncesi”, *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları [no: 226], 2009), 129.

sınırlarının ve karşılık geldiği anlamların net olmadığı görülmektedir. Gazâlî, hocası Cüveynî'nin şekillendirdiği terimleşme sürecine ivme kazandırıp mezkur konuları belirgin bir forma sokmuştur.

Cüveynî, mâna odaklı tâlil ve tadiye işlemi için üç aşamalı hiyerarşik bir süreç ve uyumluluk dizimi tasarlamıştır. Bu aşamalardan birincisi münasip mânadır.<sup>8</sup> Ona göre tâlilin imkanı ve hükmün tadiyesi, genel bir kural olarak münasip bir mânanın varlığına bağlıdır.<sup>9</sup> Onun düşüncesine göre münasip mâna, şerî nazarın başlıca kısımları<sup>10</sup> olan ve usûlün mâna yönünü temsil eden kıyâs ve istidlâlde,<sup>11</sup> tâlil ve tadiyeyi sağlayan başlıca yöntemdir. Nitekim kıyâs ve istidlâlde tâlilin imkanı ve hükmün tadiyesi, büyük oranda münasip mâna ile gerçekleşmektedir. Cüveynî'ye göre tâlil ve tadiye işleminin münasip mânanın varlığı üzerinde kurgulanması, kıyâs ile istidlâlin en önemli ortak noktasıdır. Bu iki yöntemi/delili ayıran temel fark ise kıyâsta üzerinde ittifak edilen bir aslın bulunması, istidlâlde ise böyle bir aslın bulunmamasıdır.<sup>12</sup>

Cüveynî'ye göre tâlil ve tadiye işleminin ikinci aşaması maslahattır. Ona göre münasip olan her mâna, maslahat olma kapasitesine/yeterliliğine sahip değildir. Münasip olan bir mânanın makbul olabilmesi için maslahi nitelikler taşıması icap etmektedir. Nitekim onun “münasip mâna/münâsebe-maslahat” ilişkisine

<sup>8</sup> Yaptığımız incelemeler sonucunda, Cüveynî'nin münasip mânaya dair yerleşik bir tanımına denk gelemedik. Münasip mâna, usulcüler tarafından muhtelif şekillerde tanımlanmıştır. Münasip mânanın tanımlarından bazıları şunlardır: “Akla arz olunduğu takdirde aklın kabul edeceği vasıf/mânadır. Bu tanım, Debûsî'ye dayandırılır. Ancak bunun Debûsî'ye nispetinin kuşkulu olduğu belirtilir. Bk. Okur, *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*, 54. “Maslahatla uyumlu olan vasıf/mânadır. Öyle ki kendisine hüküm izafe edildiği zaman muntazam olur.” Bk. Gazâlî, *Müstaşfa*, 2/306. “İnsana bir menfaati celbeden veya kendisinden bir zarar def eden bir hükme götüren vasıftır.” “Âdete göre akıllı kimselerin fiillerine uygun olan vasıf/mânadır.” Bu iki tanımları Râzî aktarır. Ona göre birinci tanım, Allah'ın hükümlerini hikmetler ve maslahatlarla tâlil eden; ikinci tanım ise Allah'ın hükümlerini tâlil etmeyen usulcülere göredir. Bk. Faḥrüdîn Muḥammed b. 'Umer b. Ḥüseyn er-Râzî, *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fikḥ*, thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî (Kahire: Dârü's-Selâm, 2011), 3/1246-1247. “Münzabıt ve zâhir bir vasıftan ibarettir. Hükmün vasfa tertibinden, maksud olmaya elverişli bir hüküm lazım gelmektedir. Maksud, ya maslahatın celbi ya da mefsedetın def'idir. Maslahat, lezzet ve lezzete götüren vesileler, mefsedet ise elem ve eleme götüren vesilelerdir.” Bu tanım, Âmidî ve İbnü'l-Hâcib'e aittir. Bk. Seyfüddîn Ebü'l-Ḥasen Alî b. Ebû Alî el-Âmidî, *el-İḥkâm fi uşûli'l-aḥkâm* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2010), 2/215; Ebû Amr Cemâlüddîn 'Uşmân b. 'Umer İbnü'l-Ḥâcib, *el-Muḥtaşar* [İşfehânî'nin *Beyânü'l-muḥtaşar şerḥü Muḥtaşari İbni'l-Ḥâcib* adlı şerhiyle birlikte], thk. Alî Cum'a Muḥammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 2004), 2/732. “İnsana bir menfaat celbeden veya kendisinden bir zarar defeden bir vasıftır.” Bk. Nâşirüddîn Abdullâh b. 'Umer el-Kâdî el-Beyḍâvî, *Minhâcü'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* [İsnevî'nin *Nihâyetü's-sûl fi şerḥi Minhâcî'l-vuşûl* adlı şerhiyle birlikte], thk. Muḥammed Ḥasen İsmâ'îl, Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2009), 4/93. Bu tanımlar hakkında geniş bilgi için bk. İsa Mennûn, *Nibrâsü'l-ukûl fi taḥkîki'l-kıyâs 'inde 'ulemâi'l-uşûl* (Kahire: Maḥba'atü't-Teḍâmüni'l-Eḥvâ, 1345), 267-273; Meyyâde, *et-Ta'lîl bi's-şebeh*, 76-78; Aḥmed Maḥmûd Abdülvehhâb eş-Şinḳîṭî, *el-Vaşfü'l-münâsib li şer'î'l-hüküm* (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1415), 173-186.

<sup>9</sup> Bk. Cüveynî *Burhân*, 2/66

<sup>10</sup> Cüveynî'ye göre şerî nazarın şu dört kısmı bulunmaktadır: İlhaku'l-meskut 'anh bi'l-mansus 'aleyh, kıyâsü'l-mâna/ille, kıyâsü's-şebeh ve istidlâl. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/21.

<sup>11</sup> İstidlâli müstakil bir başlık altında ele alan ve kavramsallaştıran ilk usulcü Cüveynî'dir. Konuyla ilgili olarak bk. Es'ad Abdülğani es-Seyyid el-Kefrâvî, *el-İstidlâl 'inde'l-uşûliyyîn*, thk. Alî Cum'a Muḥammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 2009), 52, 59-60, 75, 105. Cüveynî, istidlâli şu şekilde tarif etmiştir: “Üzerinde ittifak edilen bir asla dayanmadığı halde, akıl yürütmenin (*el-fikrî'l-'aklî*) iktzasına göre hükme uygun olan (*münâsib*) ve onu çağrıştıran (*müş'ir bi...*) bir mânadır ki sözü edilen tâlil bunda cari olur.” Cüveynî, *Burhân*, 2/161. İstidlâl hakkında daha geniş bilgi için bk. M. Macit Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 51-54.

<sup>12</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/161, 205.

dair çözümlenmelerinden hareketle münasip mânayı, “Akıl ve maslahat açısından hükme uygun olan mânadır.” şeklinde tanımlamak mümkündür. Gazâlî, bu meyanda maslahi münâsebe (*el-münâsebe el-maslahî*) tabirini kullanarak<sup>13</sup> hocası Cüveynî'nin atıfta bulunduğu söz konusu ilişkiye dikkat çekmiştir.

Cüveynî'nin tasarladığı tâlil ve tadiye işleminin üçüncü ve son aşaması usûlü'ş-şerî'adır (*makâsidü'ş-şerî'a*). Ona göre -tıpkı münasip mâna gibi- her maslahat da muteber değildir; zira ölçüsüz, mesnetsiz ve ucu açık nitelikli maslahatlar da üretilebilmektedir. Muteber olması için maslahatın usûlü'ş-şerî'aya uygun olması ve onunla çelişmemesi,<sup>14</sup> bu gayeye matuf olarak da usûlü'ş-şerî'a ile test edilmesi<sup>15</sup> gerekmektedir. Cüveynî'yi takiben Gazâlî, maslahattan kastın, maksudü'ş-şerî'i korumak olduğunu; maksudü'ş-şerî'in de beş asıldan (usûl-i hamse: din, can, akıl, nesil, mal) müteşekkil olduğunu açıkça ifade etmektedir.<sup>16</sup> Cüveynî'nin düşüncelerinden anlaşıldığı kadarıyla usûlü'ş-şerî'a (*makâsidü'ş-şerî'a*), mâna ve maslahatın geçerliliğini belirleyen bir mihenk taşı, yürürlüğünü denetleyen bir kontrol mekanizması hükmündedir. Şu halde Cüveynî'nin tâlil işleminde takip ettiği söz konusu sürece ve uyumluluk dizimine göre münasip mana maslahata, maslahat da usûlü'ş-şerî'aya (*makâsidü'ş-şerî'a*) dayanmakta; son kertede ise mana, usûlü'ş-şerî'aya (*makâsidü'ş-şerî'a*) uygun (*münâsebe*) olmaktadır.<sup>17</sup> Gazâlî, kıyâs konusunda “münasip ve mühîl mâna” tabirini kullandıklarında, bununla maksudü'ş-şerî'a karşılık gelen beş aslı kastettiklerini söylemek<sup>18</sup> suretiyle Cüveynî'nin ifadelerini netleştirmiş ve onun dağınık olan görüşlerini sistemli bir kisveye büründürme teamülüne bir kez daha muvafık bir şekilde davranmıştır.

Cüveynî, kıyâsta tâlile konu olan mânanın makâsidü'ş-şerî'aya uygun olmasının (*münâsebe*) zorunluluğu gibi, istidlâlde tâlile konu olan mânanın da -İmam Şâfi'î'yi (öl. 204/820) takiben- usûlü'ş-şerî'aya yakın olması (*takrîb*) gerektiğini düşünmektedir.<sup>19</sup> Kıyâsın aksine istidlâlde, üzerinde ittifak edilen bir asıl bulunmaması,<sup>20</sup> mesnetsiz ve ucu açık maslahatlar üretme riskini daha da arttırmaktadır. Zaten istidlâlin hüccet değerinin sorgulanmaya açık olmasının temelinde de, onun geçerliliğini (*itibâr*) gösterecek (*şehâdet*) şerî bir bildirim (*asl*) bulunmaması yer almaktadır.<sup>21</sup> Tasarlamış olduğu makâsidü'ş-şerî'aya uygunluk/yakınlık

<sup>13</sup> Bk. Gazâlî, *Müstasfâ*, 2/320.

<sup>14</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/30, 42. Ayrıca bk. Dîb, “Tevtîe”, [Cüveynî], *Ğiyâşî/Ğiyâşü'l-ümem fi iltiyâşî'z-zulem*, 165. Bûtî, maslahatı ve maslahatın sınırlarını konu aldığı önemli çalışmasında bunu, “maslahatın Kitap ile çelişmemesi (*mu'ârâza*), sünnet ile çelişmemesi, sahih bir kıyâs ile çelişmemesi ve daha önemli veya müsavi başka bir maslahatı iptal etmemesi” şeklinde açıklamıştır. Bk. Muhammed Sa'îd Ramađân el-Bûtî, *Davâbiţu'l-maslahâ fi'ş-şer'ati'l-İslâmîyye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2005), 127-277.

<sup>15</sup> Bk. Cüveynî, *el-Ğiyâşî/Ğiyâşü'l-ümem fi iltiyâşî'z-zulem*, thk. Abdül'azîm Maĥmûd ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011), 498.

<sup>16</sup> *Mefsedetin def'i de maslahattır*. Bk. Gazâlî, *Müstasfâ*, 1/416-417.

<sup>17</sup> Konu hakkında daha geniş bilgi için bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 97-100.

<sup>18</sup> Bk. Gazâlî, *Müstasfâ*, 1/417.

<sup>19</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/162-170, 205-207. “Kıyâs-makâsidü'ş-şerî'a” ve “istidlâl-makâsidü'ş-şerî'a” ilişkisi hakkında geniş bilgi için sırasıyla bk. Ezher, *Makâsidü'ş-şerî'a 'inde İmâmî'l-Ĥarameyn*, 147-149, 177-178.

<sup>20</sup> *İstidlâlde* üzerinde ittifak edilen bir asıl bulunmadığına dair bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/161, 205.

<sup>21</sup> Cüveynî, istidlâlin kaynak değeriyle ilgili biri olumlu, diğeri olumsuz olan iki görüş arasında denge unsuru olmuştur. Bâkılânî ve bazı Şâfi'î kelamcılar, istidlâlî mutlak anlamda reddetmekte; İmam Mâlik ise mürsel olarak kabul etmektedir. Geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/161-170. Gazâlî ise istidlâlin kabulü için mânanın “zaruri”, “kati” ve “külli” olma şartını koymaktadır. Bk. Gazâlî, *Müstasfâ*, 1/421. İstidlâlin kaynak değeri hakkında -İmam Şâfi'î'yi takiben- Cüveynî'nin görüşüyle birlikte toplam dört görüşün olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Alî b. İsmâ'îl el-Ebyârî, *et-Taĥkîk ve'l-beyân fi şerhi'l-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dâru'd-Điyâ, 2011), 4/126-127.

şartı/kriteri sayesinde Cüveynî, bir taraftan mesnetsiz ve bağlamından koparılmış maslahatlar üretme ihtimalini devre dışı bırakarak standardize edilmiş bir maslahat anlayışı geliştirmek, diğer taraftan da şerî nazarın başlıca iki kısmı olan kıyâs ile istidlâlin iç dinamikleri arasındaki tutarlılığı sağlayarak hukukun nizam ve istikrarına teorik düzlemde katkı sunmak istemiştir. Nihai olarak Cüveynî, kıyâs ve istidlâlde tâlil ve ta-diye işleminin, makâsîd ile sağlanması yapılan akli ve maslahi mânaya dönük bir formatta işlemesi gerektiği görüşündedir.

Ölçülü ve kontrollü bir mâna anlayışı inşa etmek isteyen Cüveynî, maslahatları/hikmetleri bağlamından koparıp ölçüyü kaçırdığı ve usûlü'ş-şerî'aya (*makâsidü'ş-şerî'a*) aykırı birtakım mânalar benimsediği gerekçesiyle İmam Mâlik'i (öl. 179/795);<sup>22</sup> keza maslahatlara/hikmetlere hakkıyla riayet etmediği ve usûlü'ş-şerî'aya uymayan hükümler istinbat ettiği gerekçesiyle de Ebû Hanîfe'yi (öl. 150/767) tenkit etmektedir.<sup>23</sup>

Cüveynî, takip ettiği söz konusu sürecin ve uyumluluk diziminin üçüncü ve son aşaması için usûlü'ş-şerî'a, maksat, makâsidü'ş-şerî'a, el-makâsidü'l-küllîyye/el-maksûdü'l-küllî, kavâ'idü'ş-şerî'a, mehâsinü'ş-şerî'a, külliyyâtü'ş-şerî'a/külliyyü'ş-şerî'a, metâlibü'ş-şerî'a/matlûbü'ş-şerî'a, el-kâ'idetü'l-küllîyye, el-usûlü'l-küllîyye, buğyetü'ş-şarî', murâdü'ş-şarî', zabtü'ş-şarî' ve vaz'ü'ş-şarî' gibi kavramları kullanmaktadır.<sup>24</sup>

## 2. Makâsîdın Kategorileri ve Özellikleri

Cüveynî, makâsîdın kategorilerine ve özelliklerine dair görüşlerine, -münasip mâna, maslahat, hikmet, garaz, kâide, maksad ve usûlü'ş-şerî'a kavramları bağlamında- kıyâs bölümü altında yer vermektedir. Bu, makâsîdın usul sistematığındeki yerini gösterdiği gibi kıyâsta tâlile konu olan mânanın, -yukarıda bahsedildiği üzere- makâsîd odaklı olması gerektiği anlamına gelmektedir.

Cüveynî, makâsîd konularını zaruriyyât, haciiyyât, tahsiniyyât ve bedeni ibadetler şeklinde kategorize etmektedir. O, -ayrıntısı aşağıda geleceği üzere- tahsiniyyâtı (*mekrume/mekârim/mekârimü'l-ahlâk/mehâsin*) da maslahatın kural (kıyâs/kâide) dışı olup olmamasına bağlı olarak “kurala uygun olan maslahat” ve “kural

<sup>22</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 103-105; 166-167. Cüveynî'nin Mâlik eleştirisi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/161-164; 180-181; 205-207; 212-213; a.mlf., *Kitâbü'l-ictihâd ve'l-fetvâ*, [Ebyârî'nin *Tahkîk*'inin 4. cildi içerisinde], thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî (Kuveyt: Dârü'd-Diyâ', 2011), 549-550; a.mlf., *Ğiyâşî*, 352. Ğazâlî'nin benzer eleştirileri için bk. Ğazâlî, *Menhûl*, 319.

<sup>23</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Sevgili, *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*, 103-105; 166-167. Cüveynî'nin Ebû Hanîfe eleştirisi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/179-180; 208-209; a.mlf., *Kitâbu'l-ictihâd ve'l-fetvâ*, 550-551, 573-574. Bâkîllânî'nin ve Ğazâlî'nin benzer eleştirileri için bk. Ğazâlî, *Menhûl*, 285-286, 317, 319-322.

<sup>24</sup> *Usûlü'ş-şerî'a* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/30, 42, 79; a.mlf., *Ğiyâşî*, 494, 495, 500, 505. *Maksat* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Ğiyâşî*, 328. Burada Cüveynî, *maksadın* “din” olduğunu söylemiştir. *Makâsidü'ş-şerî'a* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/94; a.mlf., *Ğiyâşî*, 326. Makâsidü'ş-şerî'a kavramını kullanan ilk usulcünün Cüveynî olduğu belirtilmektedir. Bk. Raysûnî, “İmâmü'l-fikri'l-makâşidî”, 974; Ali Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsiniyyât)* (İstanbul: Ek Kitap, 2012), 35; *el-Makâsidü'l-küllîyye/el-maksûdü'l-küllî* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Ğiyâşî*, 326, 500. *Kavâ'idü'ş-şerî'a* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/46; a.mlf., *Ğiyâşî*, 497, 499, 500, 508. *Mehâsinü'ş-şerî'a* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/38, 39, 83, 94; a.mlf., *Ğiyâşî*, 360. *Külliyyâtü'ş-şerî'a/külliyyü'ş-şerî'a* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Ğiyâşî*, 508. *Metâlibü'ş-şerî'a/matlûbü'ş-şerî'a* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/41; a.mlf., *Ğiyâşî*, 326. *el-Kâ'idetü'l-küllîyye* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/81. *el-Usûlü'l-küllîyye* kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/82; *Buğyetü'ş-şarî'*, *murâdü'ş-şarî'*, *zabtü'ş-şarî'* ve *vaz'ü'ş-şarî'* kullanımları için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/45-46.

dışı olan maslahat” şeklinde iki farklı düzeyde ele almaktadır. Böylelikle o, tahsini maslahatları iki kategori, bunun sonucu olarak da makâsîdı toplamda beş kategori altında değerlendirmektedir.<sup>25</sup> Zaruriyyât, haciiyyât ve tahsiniyyât temeline dayanan söz konusu ayırım, Cüveynî'nin makâsîd ilmine getirdiği ve makâsîd tarihi boyunca benimsenen önemli yeniliklerden biridir.<sup>26</sup>

Esasında Cüveynî'ye göre maslahatları, külli maslahatlar ve cüzi maslahatlar şeklinde iki ana kategoriye ayırmak mümkündür. O, külli maslahatların objektif karakter taşıdığını ve ayrıntıları unutulsa dahi akılla kavranabileceğini düşünmektedir.<sup>27</sup> Onun “cüzi”,<sup>28</sup> “istislâh”<sup>29</sup> ve “cüzi istislâh” (*el-istislâh el-cüzi*)<sup>30</sup> şeklinde ifade ettiği cüzi maslahatlar ise sübjektiftir ve ancak şeri bir bildirim ile bilinebilmektedir.<sup>31</sup> O, *Burhân*'da bu konuda şunları söylemektedir:

Binaenaleyh bu maslahat türüne (*istislâh*) [vâkıf olmanın] nihaî yolu, [buna Allah'ın belirlediği şekilde] tabi olmaktır (*taklîd*) ve [bununla ilintili] hükümü, hüküm sahibi olan [Allah]'a havale etmektir. Bu da şeriatı içkin güzellikleri (*mehâsinü's-şerî'a*) [çıkarsamanı]n yoludur.<sup>32</sup>

Ğıyâsî adlı eserinde de konuyla ilgili olarak şunu söylemektedir:

Şeriatın, akıllıların maslahatından (*istislâh*) ve bilginlerin (*hükemâ'*) görüşünün (*re'y*) gereklerinden elde edileceğini düşünen, şeriatı inkar etmiş olur ve bu sözünü, şeriatlerin inkarına vesile (*zerî'a*) kılmış olur.<sup>33</sup>

<sup>25</sup> Cüveynî, söz konusu beş kategoriye istikra yöntemiyle ulaşmıştır. Bk. Ezher, *Maķāşidü's-şerî'a 'inde İmâmi'l-Ĥarameyn*, 97-99. Bu kategoriler hakkında önemli ve isabetli bazı mülahazalar için bk. Ezher, *Maķāşidü's-şerî'a 'inde İmâmi'l-Ĥarameyn*, 131-137.

<sup>26</sup> Bk. Ezher, *Maķāşidü's-şerî'a 'inde İmâmi'l-Ĥarameyn*, 134-135, 221, 405. Şâtıbî, bu bağlamda el-külliyâtü's-selâs ve el-kavâ'idü's-selâs gibi tabirler kullanmakta ve bunlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Bk. Şâtıbî, *Muvâfaķât*, 2/371, 373. Ona göre zaruriyyât asıldır. Haciiyyât ve tahsiniyyât zaruriyyâtın; tahsiniyyât de haciiyyâtın tetimmesi/tekmilesi mesabesinde. Zaruriyyâta hâle geldiğinde haciiyyât ve tahsiniyyâta da hâle gelir. Haciiyyât ve tahsiniyyâta hâle gelmesi, zaruriyyâta hâle gelmesini gerektirmez. Geniş bilgi için bk. Şâtıbî, *Muvâfaķât*, 2/344-346; Muhammed Muşafâ Şelebî, *Uşûlü'l-fıķhi'l-İslâmî el-muķaddimetü't-ta'rifiyye bi'l-uşûl ve edilleti'l-aĥkâm ve kavâ'idü'l-istinbât* (Beyrut: Dârü'n-Nehĥati'l-'Arabiyye, 2010), 518-519. Esasında üç külli maslahat arasındaki hiyerarşiye, Şâtıbî'den önce İ. b. Abdüsselâm değinmektedir. Ona göre çatışma durumunda zarurât hacâta; hacât da tetimmât/tekemmülâta takdim edilir. Bk. İbn Abdüsselâm, *Ķavâ'idü'l-aĥkâm*, 2/123.

<sup>27</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/84; Ebyârî, *Taĥķiķ*, 3/529.

<sup>28</sup> Cüveynî'nin ifadesiyle cüziden kasıt, bunun bir şahıs veya cüzde gerçekleşmesi anlamında değildir. Bilakis cüzinin temelinde külli/zaruri bir kaidenin olduğu ve cüziye uymamanın, söz konusu kaideye bir hâle getirmeyeceği anlamındadır. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/82.

<sup>29</sup> Nitekim o, istislâh lafzını bazen cüzi maslahat, bazen de mutlak anlamda maslahat kavramına karşılık gelecek şekilde kullanmaktadır. İlkine örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/82, 83. İkincisine örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/84. *Maslahat* anlamındaki *istislâh* lafzını kullanan ilk usulcü odur. Bu lafız, kendisinden sonra terim anlamıyla kullanılmaya başlamıştır. Bk. Dîb, “Tevĥie”, [Cüveynî], *Ğıyâsî*, 171. *İstislâh* kavramının kullanımına örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/29, 82, 83, 84; a.mlf., *Ğıyâsî*, 328, 353, 398, 498.

<sup>30</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/82.

<sup>31</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/83; Ebyârî, *Taĥķiķ*, 3/529.

<sup>32</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/83.

<sup>33</sup> Cüveynî, *Ğıyâsî*, 353. Geniş bilgi için ayrıca bk. a.mlf., *Ğıyâsî*, 352-354.

Cüveynî'nin değindiği cüzi maslahat, sonraki usulcüler tarafından tetimme/tekmile/mütemmime/mükemmile gibi adlarla sistemleştirilen “tamamlayıcı maslahat” kavramına karşılık gelmektedir. Nitekim *Burhân* şârihi Ebyârî, Cüveynî'nin “cüzi” ifadesiyle “tetimme”yi kastettiğini belirtmekte ve aynı maslahat örnekleri için tekmile/tekmili maslahat/tetimme gibi tabirler kullanmaktadır.<sup>34</sup>

### 2.1. Zaruri Maslahatlar:<sup>35</sup> Kısas ve Bey' Örnekleri

İslam maslahat teorisinde dokunulmazlığı olan ve korunması gereken beş külli/zaruri asıl (*külliyât-ı hamse/zarûrât-ı hamse/usûl-i hamse*)<sup>36</sup> vardır. Bunlar din, can/hayat (*nefis/dem*), akıl, nesep (*nesil/fürûc*) ve mal/mülktür.<sup>37</sup> Bazı usulcüler, bunlara “insan haysiyeti ve onuru, kişilik değerleri” anlamındaki “ırz”ı da eklerler.<sup>38</sup>

Konuyu ele alış tarzından ve verdiği misallerden hareketle Cüveynî'nin, söz konusu beş zaruri mâna'nın çoğuna işaret ettiği ve düşüncelerini bu bağlamda şekillendirdiği görülmektedir.<sup>39</sup> Bunların isimlerini açıkça zikreden ve sistemli hale getiren usulcü ise Gazâlî'dir.<sup>40</sup> Gazâlî maslahattan kastın, maksûdü'ş-şer'i korumak olduğunu; maksûdü'ş-şer'in de din, can, akıl, nesil ve maldan (*usûl-i hamse*) müteşekkil olduğunu açıkça ifade etmektedir. Ona göre bu beş aslı korumayı amaçlayan her mâna/vasıf maslahat; bunları dikkate almayan her mâna/vasıf ise mefsedettir. Bu mefsedetin defi de maslahattır.<sup>41</sup>

Cüveynî, *Burhân*'da zaruri maslahatlar kapsamında canın, malın ve neslin dokunulmazlığından/korunmasından<sup>42</sup> bahsetmektedir. O, canın dokunulmazlığı ve korunmasına yönelik olarak kısas; malın dokunulmazlığı ve korunmasına yönelik olarak da bey' örneği üzerinde durmaktadır.<sup>43</sup> Bey'in zaruri maslahatlar-

<sup>34</sup> Geniş bilgi için bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/516-519. O, bu tür maslahatlar için istislah lafzını da kullanmıştır. Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/517.

<sup>35</sup> Cüveynî; mâna, maslahat, hikmet, asıl, garaz, kâide tabirlerini aynı bağlamda birbirinin yerine kullanmaktadır. Kavram karmaşasına mahal vermemek adına, çalışmamızda genellikle maslahat tabirini kullanacağız.

<sup>36</sup> Bunlara *makâsîd-ı hamse* de denilmektedir. Bk. Şinķîfî, *el-Vaşfû'l-münâsib*, 194.

<sup>37</sup> Din, mürtedin öldürülmesi ve cihadın vacip kılınması; can/hayat, kısasın meşru kılınması; akıl, içki içmenin haram kılınması ve buna had cezasının öngörülmesi; nesil/nesep, zinanın haram kılınması ve buna had cezasının öngörülmesi; mal/mülk, telef edildiğinde tazmin edilmesi ve hırsızlığa karşı el kesme cezasının öngörülmesi gibi hususlarla koruma altına alınmıştır. Bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 4/188-189; Mennûn, *Nibrâsü'l-'uḳûl*, 280; Şinķîfî, *el-Vaşfû'l-münâsib*, 194-195. Bütün şeriatların, bu beş zaruri mak-sadı korumaya yönelik vaz edildiği belirtilmektedir. Bu görüş için bk. Gazâlî, *Müstaşfâ*, 1/417; Şâṭibî, *Muvâfaḳât*, 1/52. Ancak bunun, ispatlanması güç olduğu ve tartışmaya açık bir görüş olduğu ifade edilmektedir.

<sup>38</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Pekcan, *İslâm Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)*, 152-153. Konuya dair ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ*, 4/189-190; Şinķîfî, *el-Vaşfû'l-münâsib*, 198-199.

<sup>39</sup> Örnek olarak bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/79-81, 207-212. Konuya dair ayrıca bk. Aḫmed er-Raysûnî, *Nazariyyetü'l-makâşid 'inde'l-İmâm eş-Şâṭibî* (Virginia: el-Ma'hedü'l-'Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995), 51.

<sup>40</sup> Esasında Cüveynî ve Gazâlî'den çok önceleri ünlü bir filozof olan Ebü'l-Hasan Âmirî, söz konusu beş asıldan bahsetmiş ve bunlara dair örnekler zikretmiştir. Bk. Raysûnî, “İmâmü'l-fikri'l-makâşid”, 974.

<sup>41</sup> Gazâlî'nin konuyu ele alış tarzı ve verdiği örnekler hakkında geniş bilgi için bk. Gazâlî, *Müstaşfâ*, 1/416-417.

<sup>42</sup> Neslin korunmasına yönelik olarak hadlerden bahsetmektedir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/179. “Aklın korunmasına yönelik herhangi bir ifadeye denk gelmedim.” Ezher, *Makâşidü'ş-şer'i'a 'inde İmâmî'l-Ḥarameyn*, 226.

<sup>43</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/79. Malın korunmasına yönelik olarak ayrıca hırsızlık suçuna öngörülen el kesme (*kat*) cezasından bahsetmektedir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/179, 212-213.

dan sayılmasının gerekçesi şudur: İhtiyaç duyulmayan malları, ihtiyaç duyulan mallarla karşılıklı değiştirmek zorunludur (*zaruret*).<sup>44</sup> Bu zarurete binaen doktrinde bey' adında bir kaide geliştirilmiştir. Fakat bütün tikel değiştirmelerin bu kaideyle birebir uyuşması gerekmemektedir.<sup>45</sup> Nitekim ihtiyaç duyulan mallar, ihtiyaç duyulmayan mallarla da karşılıklı değiştirilebilmekte ve bu, söz konusu kaidenin geçerliliğine ve yürürlüğüne hâlel getirmemektedir.<sup>46</sup>

Cüveynî'ye göre zaruri maslahata dayanan asıllarda şu iki kıyâs şekli mümkündür: (1) Zaruri bir câmi'den hareketle iki aslın birbirine kıyâsıdır.<sup>47</sup> Bir haddi kısasa; bir kısası hadde; zarurete dayanan herhangi bir akdi bey'e kıyâs etmek bu kabildendir.<sup>48</sup> (2) Zaruri bir aslın cüzlerinin birbirine kıyâsıdır. Cüveynî, bu tarz kıyâsı "cüzi kıyâs" olarak nitelemekte ve bunu, epistemolojik olarak kıyâsü'l-mânanın/kıyâsü'l-ille-nin en üst mertebesine konumlandırmaktadır.<sup>49</sup>

Cüveynî, cüzi kıyâsa örnek olarak suç ortaklarının her birine kısas cezasının öngörülmesi konusunda, iştirak halinde bir organın kesilmesine sebep olan müessir fiillerin (*kat'ü'l-etrâf*) iştirak halinde adam öldürmeye kıyâs edilmesini zikretmektedir.<sup>50</sup> Buna göre organ dokunulmazdır ve koruma altındadır. İştirak halinde organ kesilmesine sebep olan bu tür müessir fiillerde suç ortaklarının her birine kısas cezasının öngörülmemesi, "dokunulmazlık ve koruma altında olma" şeklindeki zaruri maslahata aykırıdır ve iştirak halinde organ kesilmelerine/yaralanmalarına davetiye çıkaracaktır. Organın can gibi dokunulmaz/koruma altında olması ve bu hususta can ile eş değer olması, bahsedilen cüzi kıyâsın sıhhatini kuvvetlendirmektedir.<sup>51</sup>

Cüveynî'ye göre celi bile olsa cüzi maslahat (*cüzî/istislâh/cüzî istislâh*), külli/zaruri maslahatla çatıştığı vakit, külli/zaruri maslahat karşısında işlevini yitirmekte ve âtil bırakılmaktadır.<sup>52</sup> O, cüzi kıyâsa örnek olarak ceza hukuku açısından önemli bir yer işgal eden "suç ve ceza denkliği/dengesi" (*temâsül*) kuralını zikretmektedir. İnfirat halinde adam öldürmede bu denkliğe uygun olarak sadece suç failine kısas cezası öngörülmektedir. Söz konusu kurala göre iştirak halinde adam öldürmede, suç ortaklarının her birine kısas cezasının öngörülmemesi gerekmektedir.<sup>53</sup> Ne var ki bu yaklaşım, "canın koruma altında olması" ve "suç failinin caydırılması" şeklindeki külli/zaruri maslahatlarla çatışmaktadır. Nitekim müştereken adam öldürmek kolaydır ve suç ortaklarının her birine kısas cezasının öngörülmemesi, iştirak halinde adam öldürmelere davetiye çıkaracaktır.<sup>54</sup> İşte külli/zaruri maslahatın ihmal edilmemesi için cüzi maslahat olan denklik/denge kuralı âtil bırakılmakta ve bu hususta iştirak hali infirat haline kıyâs edilmemektedir. Cüveynî'nin değindiği cüzi maslahatın, tetimme/tekmile/mütemmime/mükemmile şeklinde anılan "tamamlayıcı maslahat" kavramına tekabül ettiğini ifade etmiştik. Cüveynî, kısasın mantığının, telef olan malların tazmin edilmesinin

<sup>44</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/79.

<sup>45</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/79, 86.

<sup>46</sup> Ebyârî, *Tahkîk*, 3/555.

<sup>47</sup> Bu, külli kıyâsa karşılık gelmektedir.

<sup>48</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/81-82.

<sup>49</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/80.

<sup>50</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/81.

<sup>51</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/80.

<sup>52</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/80.

<sup>53</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/81; Ebyârî, *Tahkîk*, 3/518.

<sup>54</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/81.

(*cebrânü'l-fâitât*) mantığından farklı olduğunu vurgulamaktadır. Buna göre telef olan malların tazmin edilmesinin mantığı, malları kıymeti veya misliyle tedarik etmektir. Kisasın mantığı ise suçluyu/suçluları sakındırmak ve kısas sahiplerinin intikamını almaktır (*şifâü'l-ğalîl*).<sup>55</sup> Bu farklılık kısısta denklik/denge ilkesinin, malların tazminindeki kadar elzem olmadığını göstermektedir.<sup>56</sup>

Cüveynî'nin yukarıda anlatmak istediklerini, Ebyârî'den (öl. 616/1219) esinlenerek<sup>57</sup> şu şekilde formüle edebiliriz: “İtibara alınması halinde, külli/zaruri maslahatın ihmaline yol açan bütün cüzi (*tekmile*) maslahatların iptali zorunludur.” Çatışma durumunda külli/zaruri maslahatın ihmali, cüzi/tekmili maslahatın da iptali anlamına gelecektir. Öyleyse sadece cüzi/tekmili maslahatı iptal etmek, her iki çeşit maslahatı iptal etmekten daha evladır.<sup>58</sup> Ebyârî'nin konuyla ilgili olarak değindiği örneklerden biri şudur: “Canın korunması”, külli/zaruri bir maslahat; bu maslahata nazaran “necasetten arınmak” cüzi/tekmili bir maslahattır. Canı ihya etmenin necis bir maddeyi almaya bağlı olduğu zaruret durumunda, necis madde alınabilir;<sup>59</sup> çünkü söz konusu durumda “necasetten arınmak” şeklindeki cüzi/tekmili maslahata itibar etmek, “canın korunması” şeklindeki külli/zaruri maslahatı ihmal etmeye yol açacaktır.

## 2.2. Hacı Maslahatlar: İcare Örneği

Cüveynî'ye göre zaruret her bir şahıs için geçerliyen hacet, cins için geçerlidir. Bu bakımdan cinsin haceti, şahsın zarureti gibidir.<sup>60</sup> Hatta cinsin hacetinin giderilmemesi, şahsın zaruretinin giderilmemesinden daha büyük mefsetlere yol açabilmektedir.<sup>61</sup>

Cüveynî; usulcülerin çoğunun, hacı maslahata dayanan iki aslın birbirine kıyâsından (*küllî kıyâs*) imtina ettiklerini; hacı maslahata dayanan bir aslın ferleri arasında kıyâsın (*cüzî kıyâs*) işlerliği konusunda ise ihtilafın bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>62</sup>

Cüveynî hacı maslahata örnek olarak icare akdini ele almaktadır.<sup>63</sup> Ona göre bey' gibi “muavaza” nitelikli akitlerde kural olan “mevcut ivazların birbiriyle değişimi” şeklindeki tekmili/cüzi maslahat, icarede yürürlükte değildir.<sup>64</sup> Bu maslahatı icarede işlevsel kılmak, akdin özel yapısını kaybetmesine ve doğal olarak

<sup>55</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/81.

<sup>56</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/519.

<sup>57</sup> Onun bu meyanda kullandığı ibaresi şudur:

Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/516.

<sup>58</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/516.

<sup>59</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/516-517. Ayrıca bk. Şâtîbî, *Muvâfakât*, 2/342-343. Şâtîbî'nin isim vermeden Ebyârî'nin yukarıdaki ifade ve örneklerini aynen iktibas ettiği görülmektedir.

<sup>60</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/79, 82.

<sup>61</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/79; Ebyârî, *Tahkîk*, 3/506.

<sup>62</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/82.

<sup>63</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/79, 82.

<sup>64</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/82.

إن كل تكملة أفضى اعتبارها إلى رفض أصلها وجب اطراحها



iptaline sebep olacaktır.<sup>65</sup> İcare akdinin yapısına uygun olan maslahat, “mevcut ivazın madum ivazla değişimi”;<sup>66</sup> yani madumun satışıdır (*bey'ü'l-ma'dûm*).<sup>67</sup>

Cüveynî'nin aksine Ebyârî, icarenin bey' gibi zaruri maslahatlardan sayılmasını daha doğru bulmaktadır.<sup>68</sup> Cüveynî'nin bey'de karşılıklı mal değişiminden kastın, malın “ayn”ının değil, maldan elde edilen menfaat olduğu; “ayn” mülkiyetindeki (*milkü'l-'ayn*) şerî tasarrufların tamamının menfaat güdümlü olduğu; menfaat haklarının da esasında bir tür mal sayıldığı şeklindeki vurguları,<sup>69</sup> zaruret ve hâcet-i âmmenin temelde birbirine yakın külli maslahatlar olduğuna işaret etmektedir. Mecelle'nin otuz ikinci maddesine göre hâcet-i âmme zaruret mertebesine indirilir.<sup>70</sup> Buna mukabil bey'i, icare gibi haci maslahatlardan sayan bazı usulcüler de bulunmaktadır.<sup>71</sup>

Cüveynî, İmam Şâfiî'nin muhayyerlik (*hıyar*)<sup>72</sup> ve vadeyi (*ecel*), bey' gibi “muavaza” nitelikli akitlerde geçerli olan “tekabül” kuralına (*kıyâs*) aykırı bulduğunu bildirmektedir.<sup>73</sup> “Tekabül” kuralına göre ivazlardaki mülkiyet hakkı karşılıklı el değiştirmekte; yani bir ivaz, akdi gerçekleştiren iki taraftan birinin mülkiyetinden çıkmakta ve buna mukabil başka bir ivaz onun mülkiyetine girmektedir.<sup>74</sup> Binaenaleyh; ivazın peşin olması (*hülûl*) ve akdin bağlayıcı olması (*lüzûm*) gerekmektedir. Oysa ecelde ivazı/bedeli (*semen*) erteleme, hıyarda ise akdin onanma ve feshedilme şıklarından birinin seçilme durumu söz konusudur.<sup>75</sup> Ecel, müşterinin ivazı/bedeli belli bir süre bitiminde temlik-temellük etme, hıyar ise müşterinin satım konusu mal/eşya hakkında etraflıca düşünüp zarar görme riskini ortadan kaldırma (*terevvî*) gibi imkanlar sağlamaktadır.<sup>76</sup> Bu esnetici/hafifletici (*füşha/tahfîfât*) fonksiyonlarından ötürü İmam Şâfiî, her iki hukuki işlemi ruhsatlar türüne ilhak etmektedir. Buna mukabil Cüveynî, ecel ve hıyarın ruhsatlara ilhakına karşı çıkmaktadır. Ona göre “peşin olma” ve “bağlayıcılık”, bey'in tekmili/cüzi maslahat (*maslahî*) yönünü oluşturmaktadır.<sup>77</sup> Ecelin “peşin”, hıyarın da “bağlayıcı” olmaması, hukuki işlemin tekmili/cüzi maslahattan yoksun olduğu anlamına gelmektedir. Bu bakımdan ecel ve hıyar, bey' özelliği taşımakta ve bunların şart koşulması, zaruri ve haci

<sup>65</sup> Ebyârî'nin benzer ifadeleri için bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/526-527.

<sup>66</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/82.

<sup>67</sup> Ebyârî, *Tahkîk*, 3/527.

<sup>68</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/504-505.

<sup>69</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/82.

<sup>70</sup> Mecelle'nin otuz ikinci kaidesi şöyledir: “*Hacet* umumi olsun hususi olsun, *zaruret* menzilesine tenzil olunur.” Bk. Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Küllî Kâideleri* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015), 98. Raysûnî, bu kaideyi vaz eden ilk kişinin Cüveynî olabileceğine dikkat çekmektedir. Bk. Raysûnî, “İmâmü'l-fikri'l-makâşidî”, 975.

<sup>71</sup> Örnek olarak bk. Şinkîî, *el-Vaşfü'l-münâsib*, 201.

<sup>72</sup> *Hıyar/muhayyerlik*, “özellikle satım sözleşmesinde, anlaşmaya veya şerî bir gerekçeye dayanarak taraflardan birinin veya her ikisinin akdi onama yahut feshetme şıklarından birini seçme hakkına sahip olması; dolayısıyla ilgili taraf açısından akdin bağlayıcı olmaktan çıkmasıdır.” H. Yunus Apaydın, “Muhayyerlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/25-26.

<sup>73</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/83.

<sup>74</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/83.

<sup>75</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/83.

<sup>76</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/83.

<sup>77</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/83-84; Ebyârî, *Tahkîk*, 3/538. Nikâhta denkliğin (*kefâet*) vücubu da hacînin tamamlayıcı maslahatına örnek gösterilebilir. Bk. Şinkîî, *el-Vaşfü'l-münâsib*, 202.

maslahatlara halel getirmemektedir.<sup>78</sup> Bu meyanda Cüveynî, akitlerin esasının ve ölçütünün, “karşılıklı rıza” olduğunu savunmaktadır. Nitekim ona göre şeriatın ayrıntıları zayi olup şeriatın taşıyıcıları tükenirse ve sadece usûlü’ş-şerî’ a baki kaldığı takdirde, rızaya dayanan bütün bey’leri sahih kabul etmek gerekmektedir,<sup>79</sup> çünkü söz konusu farazi durumda, maslahatın ayrıntılarına aklen muttali olmak mümkün değildir.<sup>80</sup>

### 2.3. Tahsini Maslahatlar: Taharetü'l-hades ve İzaletü'n-necase Örnekleri

Cüveynî’ye göre bunlar, hayatı güzelleştirmeyi amaçlayan, insana yakışan davranış biçimleri geliştiren ve ahlaki değerler kazandıran zaruret ve hacet dışı maslahatlardır.<sup>81</sup> Bu tür maslahatlar, Cüveynî tarafından mekrume/mekârim/mekârimü'l-ahlâk/mehâsin;<sup>82</sup> kendisinden sonraki usulcüler tarafından tahsiniyyât/tahsinât/tezyinât<sup>83</sup> adıyla anılmıştır. Bu tür mânaların bütün zamanlarda aktif tutulması ve maslahatın gerektirdiği ölçünün zabıt altına alınması güçtür. Bundan dolayı Şâri’, mânayı gerçekleştirmeye güdümlü olduğu düşünülen birtakım ritüeller (vazâif) vaz etmiştir.<sup>84</sup> Böylelikle bir yandan, mümkün olduğunca elde edilmeye çalışılan bu mânalarla her daim hemhal olma güçlüğü ve çilesinden kurtulma gerçekleşmiş; diğer yandan bu mânalarla muttasıf olma fırsatı yakalanmıştır.<sup>85</sup> Keza insan içgüdüğü de bu mânaları destekleyici reaksiyoner/refleksif bir hüviyet göstermektedir.<sup>86</sup>

Cüveynî'nin bu kategoriyle ilgili zikrettiği birinci örnek taharetü'l-hades/abdesttir. Buna göre temizlik (nezâfe), doktrinde açık bir şekilde teşvik edilen külli bir mânadır.<sup>87</sup> Ancak insanların bütün zamanlarda temiz kalması oldukça güçtür. Buna mukabil Şâri’, belirli vakitlerde taharetü'l-hades/abdest şeklinde bir ritüel vacip kılmıştır. Vacip kılınan bu ritüelin, temizlik maksat ve mânasını gerçekleştirmeye yönelik işaret (telvîh) taşıdığı düşünülmektedir.<sup>88</sup> “Toza/toprağa bulanmama” ve “kirlenmeme” kaynaklı içgüdüsel refleksler ve reaksiyonlar (ed-devâ’i'l-cibilliyye/mûcebü'l-cibille ve't-tabî'a), hem taharetü'l-hades/abdestten kastedilen mânanın “temizlik” olduğu izleniminin kuvvetlenmesinde hem de bu izlenime ilişkin şerî vurgunun düzeyinin düşmesinde etkili olmaktadır.<sup>89</sup>

<sup>78</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/84.

<sup>79</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/84.

<sup>80</sup> O, *Ğıyâşî* adlı eserinde bu konulardan bahsettiğini söylemektedir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/84.

<sup>81</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/79, 84.

<sup>82</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/79, 80, 84, 85, 92, 93.

<sup>83</sup> Mesela bk. *Ğazâlî, Müstaşfâ*, 1/416, 418-419; *Şâtîbî, Muvâfakât*, 2/340, 344-345, 349, 350, 3/6. Ayrıca bk. *Ezher, Makâşidü'ş-şerî'a 'inde İmâmi'l-Harameyn*, 244.

<sup>84</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/84-85.

<sup>85</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/85.

<sup>86</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/80, 84-85.

<sup>87</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/79.

<sup>88</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/84-85; *Ebyârî, Tahkîk*, 3/506-507.

<sup>89</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/84-85.

Cüveynî, müteahhir bazı Şâfiî hukukçuların, taharetü'l-hadesin mânasının makul olduğu; cumhur ulemanın ise bunun makul olmadığı düşüncesinde olduklarını ifade etmektedir.<sup>90</sup> Cüveynî taharetü'l-hadesin makul yönünü yadsımamaktadır.<sup>91</sup> Ancak onun, taharetü'l-hadesin mânasının genel itibarıyla "taabbüdi" olduğu şeklindeki görüşe yakın durduğu ve bunun akli boyutlarını ağırlıklı gösterme çabasına karşı çıktığı anlaşılmaktadır.<sup>92</sup>

Taharetü'l-hadesin akliliğine dair bazı müteahhir Şâfiî hukukçuların açıklamasına göre insan, kirlenmemeye son derece özen göstermektedir. Ne var ki çalışırken ve iş yaparken insanın en çok açığa çıkan ve kirlenen azaları yüzü, dirseğe kadar iki eli ve aşık kemiğine kadar iki ayağıdır. İşte bu sebeple muayyen durumlarda ve malum vakitlerde, söz konusu azaların yıkanması emredilmiştir.<sup>93</sup> Bu açıklamaya göre baş ise genelde sarık ile mesturdur ve başın ön kısımlarının (*en-nâsiye ve'l-mekâdim*) açığa çıkması nadirdir. Bunun için başın meshi yeterli görülmüştür.<sup>94</sup> Cüveynî taharetü'l-hadesin akliliğine dair bu açıklamayı "işin [aşlını tahkik etmeyip] zahiriyle yetinenlerin hemen yöneldiği bir tahayyül" olarak nitelemektedir.<sup>95</sup>

Cüveynî, taharetü'l-hadesin akliliğine gölge düşürdüğü kanaati veren birtakım itirazları gündemine almaktadır. Taharetü'l-hadesin makul olduğunu savunan usulcüler, söz konusu itirazlara çeşitli cevaplar vermeye çalışmaktadırlar. Cüveynî'nin bu cevaplardan pek hoşnut olmadığı ve bunları "zorlama" olarak yansıttığı görülmektedir.<sup>96</sup>

<sup>90</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/74. İmam Mâlik, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel, abdesti teyemmüm gibi mânası makul olmayan bir ibadet (*ibâdet-i mahza*) olarak algılar ve bu tür ibadetlerde niyetin şart olduğunu ifade ederler. Ebû Hanîfe ise abdesti *izaletü'n-necase* gibi mânası makul olan bir ibadet olarak algılar ve bu tür ibadetlerde niyetin şart olmadığını ifade eder. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Meyyâde, *Ta'lîl bi's-şebih*, 357-359.

<sup>91</sup> Mesela abdestin makul yönüyle ilgili olarak şunu söyler: "Akıllı [kişi], abdestte temizlik mânasını[n varlığını] inkar etmemektedir." Cüveynî, *Burhân*, 2/84.

<sup>92</sup> Bâküllânî'nin de *ref'u'l-hadesin* akli yönlerini baskın gördüğü bildirilmektedir. Bk. Gazâlî, *Menhûl*, 251.

<sup>93</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/74.

<sup>94</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/74. *Burhân*'da taharetü'l-hadesin akliliğine dair Şâfiî hukukçulara nispet edilen açıklamaların, *Menhûl*'de Bâküllânî'den iktibas edilen ifadelerle birebir örtüştüğü görülmektedir. Karşılaştırma için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/74-76; Gazâlî, *Menhûl*, 251. Öte taraftan taharetü'l-hadesin mânasının makul olduğu görüşünde olan hukukçulara göre "... Allah, size herhangi bir güçlük çıkarmak istemez. Fakat O, sizi tertemiz yapmak ve üzerinizdeki nimetini tamamlamak ister ki şükredesiniz." âyeti de (el-Mâide 5/6) abdestin mânasının "arınmak" ve "kirlenmemek" olduğuna işaret etmektedir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/74.

<sup>95</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/74.

<sup>96</sup> Söz konusu itirazlar ve bunlara verilen cevaplardan bazıları şunlardır: İtiraz: Teyemmümün mânası, abdestin mânasıyla çelişmektedir. Zira teyemmümde, yüzün toza bulanması (*tağbîr-ü'l-vech*) gibi makul olmayan bir mâna vardır. Cevap: Abdestte bulunan bir mânanın teyemmümde de bulunması gerekmez. Ayrıca teyemmümün mânasının makul olmaması, abdestin mânasını makul olmaktan çıkarmaz. Diğer taraftan sık sık sefere çıkılmakta ve bu seferlerde çoğu defa su bulunamamaktadır. Bu gibi durumlarda bir alternatifte başvurmamak, abdest olmaksızın namaz kılmak gibi -caiz olmayan- bir uygulamaya yol açar ki bu durum insanın, teklifin maksatlarından ve prosedürlerinden (*merasim*) ayrılıp hevasına göre hareket etmesine sebep olur. İşte teyemmümden maksat (*garaz*), abdest alma alışkanlığını devam ettirmektir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/75. İtiraz: Abdest aldıktan sonra toza toprağa bulanana veya çamurla sıvanana (*tetallî bi't-tîn*) kişinin kıldığı namaz sahihtir. Şayet abdestin gerekçesi, "temizlik" şeklindeki mâna olsaydı, toza toprağa bulanmak veya çamurla sıvanmakla da abdestin bozulması gerekecekti. Abdest tozlanma/kirlenme riskine (*tevakku'*) binaen vâcip olsaydı, tozlanma/kirlenmenin bilfiil gerçekleştiği (*tahakkuk*) söz konusu durumda evveliyetle vacip olması gerekirdi. Cevap: Asillar, kaidelerine uygun olarak tanzim edildikten sonra şaz ve nadir ayrıntılara iltifat edilmez. Söz gelimi bey'in caiz kılınmasının sebebi, bedellerin (*a'vâz*) karşılıklı bir şekilde değiştirilmesine duyulan ihtiyaçtır. Bu kaideye rağmen, "ihtiyaç duyulan bir bedelin, ihtiyaç duyulmayan bir bedel karşılığında değiştirilmesi" şeklindeki

Yukarıdaki yaklaşımlara mukabil *Burhân* şârihi Ebyârî'nin, konuyla ilgili olarak daha mutedil bir tavır sergilediği görülmektedir. Ona göre abdestin mânası “lafzın iş‘arı”, “tâlilin iması” ve “örfün kazıyyesi” açısından makul (*mefhûm*);<sup>97</sup> abdestin vücubunun hadesin vukuuna bağlanması, kirlenen/tozlanan kişinin abdest almasının gerekmemesi, niyetin gerekli olması ve teyemmümün buna “bedel” kılınması gibi açılardan ise taabbüdidir.<sup>98</sup>

Cüveynî'nin bu kategoriyle ilgili olarak zikrettiği ikinci örnek, **izaletü'n-necase/izaletü'l-hubstur**. Ona göre izaletü'n-necasenin maksat ve mânası, taharetü'l-hadesin maksat ve mânasından daha belirgindir.<sup>99</sup> Zira necasete karşı gösterilen reaksiyonlar ve refleksler, toza-toprağa karşı gösterilen reaksiyonlardan/reflekslerden daha şiddetlidir.<sup>100</sup> Söz gelimi taharetü'l-hadeste, -yukarıda ifade edildiği gibi- toprakla teyemmüm alınabilmesi, cinsel organı ellemenin ve kadına dokunmanın abdestsizliği gerektirmesi gibi “taabbüdi” özelliklerin baskın geldiği birçok hüküm bulunmaktadır.<sup>101</sup> İzaletü'n-necasede ise “taabbüdi” olduğu düşünülen iki hüküm göze çarpmaktadır. Birincisi, temizlik aracı olarak sadece suyun tayin edilmiş olması; ikincisi, izaletü'n-necasenin sadece namazda vacip kılınmış olması, namaz dışındaki ibadetlerde vacip görülmemiş olmasıdır.<sup>102</sup> Cüveynî izaletü'n-necasenin mânasının makul olduğunu savunan Hanefî usulcülerin, bu gibi taabbüdi hükümlere cevap vermede zorlandıklarını belirtmektedir.<sup>103</sup>

Temizlik aracı olarak su kullanımının mânasının taabbüdi olmadığı düşüncesine yönelik iki eğilimden bahsedilmektedir. Ebû Hanîfe ve Hanefî usulcülere nispet edilen birinci eğilime göre izaletü'n-necaseden maksat, “necasetin “aynı”ını kazımak ve izini kökünden yok etmektir (*refu 'aynihâ ve isti'sâlû eserihâ*). Bu maksat, kazıma/sökme özelliğine sahip “tahir” ve “akıcı” bütün sıvılarla hasıl olmaktadır.<sup>104</sup> İkinci eğilime göre

---

bir bey' sahihtir. Kaldı ki bu şekil bir bey'i engelleyici birtakım içgüdüsel reaksiyon/refleksler (*devâfi' ve's-savârif*) bulunmaktadır. İşte bunun gibi insanın kendini kirletmesi nadir, dolayısıyla da iltifat edilmeyen bir ayrıntıdır. İnsan tabiatı, böyle bir hareketi hoş görmemektedir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/75-76.

<sup>97</sup> Lafzın iş‘arı, vudû' lafzının temizlik anlamına gelen “vedâet”ten türemiş olmasıdır. “Tâlilin iması”, “...Fakat O, sizi tertemiz yapmak ister...” âyetinin (el-Mâide 5/6), abdestin “temizlik” (*tathîr*) için vacip kılındığına işaret etmesidir. “Örfün kazıyyesi”, akıllı kişinin abdestte bulunan “temizlik” mânasını inkar etmemesi ve abdest alma alışkanlığının güzel ahlak edindirdiğini bilmesidir. Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/492-494.

<sup>98</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/492-494.

<sup>99</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/77, 85.

<sup>100</sup> Nitekim ona göre köpek ve domuz derisi giymenin haram olmasının; Şâfiî'nin sebepsiz yere necasete bulanmanın haram olduğunu vurgulamasının ve bazı fakihlerin bu görüşü benimsemesinin; yine Şâfiî'nin eserlerinin birçok yerinde, tabaklanmadığı müddetçe murdar hayvanın (*meYTE*) derisinin haram olduğuna hükmetmesinin temelinde, necasete karşı gösterilen söz konusu şiddetli reaksiyon/refleks yer almaktadır. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/85.

<sup>101</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/549. Cüveynî'ye göre Şâfiî'nin, *izaletü'n-necasenin* aksine *taharetü'l-hadeste* niyeti vacip görmesinin temelinde de aynı gerekçe yer almaktadır. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/85. Bazı hukukçulara göre niyet, hem *izaletü'n-necase* hem de *taharetü'l-hadeste* vacip; bazılarına göre ise hiçbirinde vacip değildir. Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/492.

<sup>102</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/76-77. Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/544-546.

<sup>103</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/76.

<sup>104</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/74; Ebyârî, *Tahkîk*, 3/545. Ebyârî, “...Onu kazı, sonra ovala, sonra da suyla yıka...” hadisine dayanarak diğer sıvıların su yerine geçemeyeceğini belirtir. Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/482. İlgili hadis için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş‘aş b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-‘Aşriyye, t.y.), “eṭ-Ṭahâra(t)”, 132 (No. 362).

temizlik aracı olarak suyun tayin edilmiş olması, suyun cevhersel hususiyetlerinden (*erakku'l-mâ'îât ve edak-kuhâ*)<sup>105</sup> ve homojen yapısından (*hilkat ve infirâd fi't-terkîb*)<sup>106</sup> kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde izaletü'n-necasenin vücubunun namaza özgü kılınmış olmasının da taabbüdi olmadığı, bunun birtakım makul mânalara ve gerekçelere dayandığı belirtilmektedir.<sup>107</sup> Ancak Cüveynî, bu ifadeleri zayıf bulmaktadır.<sup>108</sup>

Cüveynî, tahsini maslahatların külli kıyâsa (iki aslın birbirine kıyâsı) kapalı olduğunu düşünmektedir; çünkü ona göre bu maslahatların mânaları, gaybi birtakım maksatlara dayanmakta ve bunlar, sadece Şâri' tarafından hakıyla bilinebilmektedir.<sup>109</sup> *Burhân* şarihî Ebyârî'ye göre ise tahsini maslahatlarda külli kıyâsın mümkün olmamasının sebebi, külli kaidelerin tamamının doktrinde belirlenmiş ve yasalaştırılmış olmasıdır. Bu aşamadan sonra herhangi bir külli kaide ihdasına ihtiyaç duyulmamaktadır.<sup>110</sup> Nitekim ona göre "...*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslam'ı seçtim...*" ayeti<sup>111</sup> yukarıdaki tespiti teyit etmektedir.<sup>112</sup>

Aynı şekilde Cüveynî, genel itibarıyla tahsini maslahatların cüzi kıyâsa da (bir aslın iki ferinin birbirine kıyâsı) kapalı olduğunu düşünmektedir.<sup>113</sup> Mesela ona göre abdestsizliği gerektirme konusunda kadına dokunmak, idrar ve dışkı yollarından çıkan maddelere kıyâs edilemez; çünkü kadına dokunmak ile idrar ve dışkı yollarından çıkan maddeleri cemedecek ne manevi (*kıyâsü'l-mânâ*) ne de şebahi (*kıyâsü'ş-şebeh*) bir illet/bağ vardır.<sup>114</sup> Yine de cüzi kıyâsü'ş-şebeh kapısını sonuna kadar kapatmama taraftarı olan Cüveynî, Hanefî usulcülerin abdestsizliği gerektirme konusunda idrar ve dışkı yollarından çıkmayan necaseti, idrar ve dışkı yollarından çıkan necasete kıyâs etmelerini, fihhi anlayış açısından takdir etmektedir (*fihhi fikh*). Ancak bir dizi tetkikler neticesinde Cüveynî, abdest almanın illetinin bizzat "necaset" olmadığı kanaatine varmakta ve Hanefî usulcülerin yukarıdaki teşbihine mesafeli yaklaşmaktadır.<sup>115</sup> Nitekim Cüveynî'ye göre Şâfi'î usulcüler, teşbihe şu itirazları yöneltebilirler: İdrar ve dışkı yollarından çıkan necasetin abdestsizliği gerektirmesi, bizzat necaset ile bağlantılı bir sebepten ötürü değildir. Zira necasetle ilgili olarak ilk tasavvur edilen husus, necaseti çıkış yerinden izale etmektir. Necasetin muayyen bir yerden çıkmasına mukabil suyun, necaset yeri olmayan abdest uzuvlarının yıkanmasında kullanılması, abdesti gerektiren hususun necaset olmadığını göstermektedir.<sup>116</sup> Cüveynî'ye göre necasetin zikredilen menfezlerden çıkışı, var olan abdestin geçerlilik süresinin bittiğine delalet etmektedir.<sup>117</sup> Buna ek olarak ona göre abdest alma vakti kılınan necasetin,

<sup>105</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/77.

<sup>106</sup> Ebyârî, *Tahkîk*, 3/546.

<sup>107</sup> Bu mânalar hakkında geniş bilgi için bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/546-547.

<sup>108</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/76-77.

<sup>109</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/85-86.

<sup>110</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/551-552.

<sup>111</sup> el-Mâide 5/3.

<sup>112</sup> Ebyârî, *Tahkîk*, 3/552.

<sup>113</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/87.

<sup>114</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/87.

<sup>115</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/88.

<sup>116</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/87. İz b. Abdüsselam, necaset mahallinin yıkanmamasına mukabil, necasetin bulaşmadığı yerin, yani abdest uzuvlarının yıkanmasını taabbüdi hükümlere örnek babında zikreder. Bk. İbn Abdüsselâm, *Çavâ'idü'l-ahkâm*, 2/175.

<sup>117</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/87.

cibilli/tabii olarak tekrarlanan maddeler cinsinden olması gerekmektedir. Bu yüzden burundan akan kan (*ru'âf*) gibi nadir gerçekleşen ve tekrarlanmayan cinsten maddeler, abdestsizliğe yol açmamaktadır.<sup>118</sup>

Cüveynî, İmam Şâfi'î'nin mutat yolun kapanıp bunun yerine vücutta başka bir deliğin (*sebîl*) açılması durumunda delikten çıkan mutat necaseti, mutat yoldan çıkan mutat necasete teşbih ederek, delikten çıkan mutat necasetin de abdestsizliği gerektirdiği hükmüne varmasını ise sahih bulmakta ve bunu cüzi kıyâsü'ş-şebih kapsamında değerlendirmektedir. Zira söz konusu durumda idrar ve dışkı (*fedalât*), -tıpkı mutat yoldan olduğu gibi- vücutta açılan delikten de cibilli/tabii ve mükerrer olarak çıkmaktadır.<sup>119</sup>

#### 2.4. Tahsini Maslahatlar: Kitabe Örneği

“Kitabe/mükatebe, kölenin bir bedel karşılığında hürriyetini elde edebilmesi için efendisiyle anlaşmasını ifade etmektedir.”<sup>120</sup> Kitabe akdinin köle azadına teşvik etmesi, akdın münasip mâna (*el-ğaraz el-mühîl*) yönünü oluşturmaktadır.<sup>121</sup> Cüveynî; kitabenin, “muavaza” nitelikli akitlerde geçerli olan “efendinin, mülkiyeti altında bulunan kölesiyle muamele edememesi ve mülkiyeti altındaki malları karşılıklı değiştirememesi” şeklindeki kuralı (kıyâs/kâide) bozduğunu ifade etmektedir;<sup>122</sup> çünkü kitabeye göre efendi, mülkiyeti altında bulunan kölesiyle, kölenin kazandığı fakat mülkiyetinin yine kendisine ait olduğu bir mal karşılığında anlaşmaktadır.<sup>123</sup> Tahsini maslahatı iki kısımda ele alan Cüveynî'ye göre söz konusu kural-dışılık yüzünden kitabe, taharetü'l-hadesten daha alt düzey bir tahsini maslahat olmuştur.<sup>124</sup> Onun, kitabeyi tahsini maslahatın ikinci/ikincil kısmında ve makâsîdın müstakil bir kategorisi olarak ele almasının temelinde de bu yaklaşım olmalıdır. Bu düzey farklılığını göz önünde bulunduran Zerkeşî gibi usulcüler, tahsini mânayı “kaidelere aykırı olan münasip” ve “kaidelere aykırı olmayan münasip” şeklinde ikiye ayırmışlardır.<sup>125</sup> Ne var ki Cüveynî, kitabenin öncelenmesine yönelik bir itiraza dikkat çekmekten kendini alamamaktadır.<sup>126</sup> Ebyârî'nin detaylandığı bu itiraza göre taharetü'l-hades de, “esbâb-müsebbebât” ilişkisinde geçerli olan “Vacip, menduba vesile/sebeup kılınmaz.” şeklindeki kuralın dışına çıkmaktadır.<sup>127</sup> Zira temizlik mendup, bu menduba vesile/sebeup kılınan taharetü'l-hades ise vaciptir. Taharetü'l-hadesin aksine kitabede ise mendubun menduba vesile/sebeup kılınması durumu söz konusudur.<sup>128</sup> Zira hem “köle azadı” mendup hem de bu menduba vesile/sebeup kılınan kitabe menduptur. Kitabe, bu yönüyle kural dışı değildir.

<sup>118</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/87.

<sup>119</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/88.

<sup>120</sup> Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/531.

<sup>121</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/88.

<sup>122</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/88. *Kitabe*, muavaza ve ta'lik (köle azat etme hükmün, bir ivazın tedarik edilmesi şartına bağlanması) gibi nitelikleri bulunan bir akit. Söz konusu kural dışılık, kitabenin salt “muavaza” nitelikli bir akit olarak algılanması durumunda aktif olmaktadır. Aksi durumda söz konusu kural dışılık, geçerliliğini yitirmektedir. Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/510-511, 566. Cüveynî, kitabenin ta'lik nitelikli öğeler içerdiğinin de farkındadır. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/91-92.

<sup>123</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/80.

<sup>124</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/80, 88. Ayrıca bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/508.

<sup>125</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîl*, 4/191-192.

<sup>126</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/88.

<sup>127</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/509-510, 566-567.

<sup>128</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/567.

Cüveynî, İmam Mâlik'in ve bir grup selef usulcülerin kitabeyi, taharetü'l-hadese kıyâs/teşbih ederek kitabenin de vacip olduğu hükmüne vardığını ifade etmektedir.<sup>129</sup> Bu yaklaşıma mukabil Cüveynî, kitabenin taharetü'l-hadese kıyâsına/teşbihine mesafeli durmakta; çünkü ona göre tahsini maslahatlar, -yukarıda da vurgulandığı gibi- külli kıyâsa kapalıdır.<sup>130</sup> İmam Şâfiî'nin de aralarında bulunduğu cumhura göre ise kitabe vacip değildir.<sup>131</sup>

## 2.5. Bedeni İbadetlerle İlintili Asıllar

Cüveynî'ye göre bedeni ibadetlerle ilintili asıllarda cüzi mufassal mânalar istinbat edilememekte ve bu mânalara muttali olunamamaktadır.<sup>132</sup> Sadece birtakım külli mânalar tahayyül edilebilmektedir.<sup>133</sup> Ona göre bu külli mânalar, “hayra götüren ritüellere devam etme”, “kalpleri Allah'ın zikriyle cezbetme”, “dünya isteklerinden kısıma” ve “ukbaya zemin hazırlama” şeklinde tasvir edilebilir.<sup>134</sup> Söz gelimi “...Çünkü namaz, [insanı] hayasızlıktan ve kötülükten alıkoyar...” şeklindeki ayet,<sup>135</sup> bu külli mânalara işaret etmektedir.<sup>136</sup> Cüveynî, bu bağlamda işin psikolojik boyutunu temsil eden başka külli bir mânadan bahsetmektedir. Bu mânaya göre insan, “sükûn” modunda bulunmaktan uzaktır. Muharrrik kuvvetler, insanı “hareket” modunda tutmaktadır. Bu muharrik kuvvetler, başıboş bırakılırsa “şehevât”; kontrol altına alınırsa “ibadât” tarafına yönelir. Bu bakımdan ibadetler, muharrik güçlerin dizginlenmesini sağlamaktadır.<sup>137</sup>

Cüveynî'ye göre bedeni ibadetlerle ilintili bir aslı, başka bir asla kıyâs etmek caiz değildir; çünkü bedeni ibadetlerle ilintili asılların mânaları müteayyin değildir; dolayısıyla da kıyâs yapan ve hüküm istinbat

<sup>129</sup> Konu hakkında geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/88-89. Cüveynî'ye göre Mâlik'in kitabeyi vacip görmesinin bir delili de “...Sahip olduğunuz kölelerden mukatebe yapmak isteyenlere gelince, eğer onlarda bir hayır görürseniz onlarla mukatebe yapın. Allah'ın size verdiği maldan onlara verin...” âyetinin (Nûr 24/33) zahiridir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/88. Bu delile göre كاتيبوهم bir emir kipidir ve “Emir, vücup iktiza eder.” ilkesi gereğince kitabe vacip olmalıdır. Öte taraftan Mâlikî ekoluna mensup olan Ebyârî, İmam Mâlik'in kitabenin vacip olduğu görüşünü hiçbir zaman benimsemediğini söylemektedir. Onun eleştirel yaklaşımı için bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/567-570. Öte taraftan “tâbiin devri müçtehitlerinden İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Mesrûk b. Ecda' ve Amr b. Dînâr'a göre köle sahibinin, bedelini ödeyerek hür olmak isteyen kölesiyle mukatebe yapması farzdır.” Atar, “Mükatebe”, 31/532.

<sup>130</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/89.

<sup>131</sup> “Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre bir kimsenin güvenilir, geçimini sağlamaya gücü yeten kölesinin mukatebe teklifini kabul etmesi menduptur.” Atar, “Mükatebe”, 31/532. Ayrıca Şâfiî, kitabe/mükatebe âyetinde geçen, “...Allah'ın size verdiği maldan onlara verin...” ifadesine istinaden köleye mali yardımda bulunmanın vacip olduğu görüşündedir. Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/88-89. “Hanefî ve Mâlikîler'e göre mükâtibin (efendi) mukatebe yapan kölesine kolaylık göstermesi, üstlendiği kitabe bedelinin bir kısmını düşürmesi, kendisinin ve diğer müslümanların ona bir miktar maddi yardımda bulunması menduptur. Hanbelî mezhebi fakihlerine göre mükâtibin aldığı kitabe bedelinin dörtte birini mukatebe geri vermesi, Şâfiîler'e göre mükâtibin mukatebe mali yardımda bulunması farzdır.” “Zâhirîler ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel'e göre de köleye bir miktar maddi yardımda bulunmak farzdır.” Bk. Atar, “Mükatebe”, 31/532.

<sup>132</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/93; Ebyârî, *Tahkîk*, 3/597.

<sup>133</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

<sup>134</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

<sup>135</sup> el-Ankebût 29/45.

<sup>136</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

<sup>137</sup> Bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

eden usulcü (*kayyâs, müstenbit*) bunlara vâkîf olamamaktadır.<sup>138</sup> “Gaybi sır” özelliği taşıyan bu mânalar, sadece Allah tarafından hakkıyla bilinebilmektedir.<sup>139</sup>

Cüveynî'ye göre bedeni ibadetlerle ilintili bir aslın cüzlerinin birbirine kıyâsı ise münasip bir mânanın (*me'ânî fıkhiyye*) varlığında caizdir.<sup>140</sup> O, bu tür kıyâsa örnek olarak “geceden niyet etmenin (*tebyûtü'n-niyet*) şart olması” konusunda kaza orucunun farz orucuna kıyâs edilmesini zikretmektedir. Bu kıyâsta illet (*câmi'*), “niyet” kavramının ve tabiatının karşılık geldiği mânadır. Cüveynî'nin açıklamaları ışığında söz konusu mâna şu şekilde aktarılabilir: “İbadetler ‘niyet’ sayesinde kurbîyet ifade eder. Niyet, şimdiki zamanla ilintili bir “kasıt” ya da gelecek zamanla ilintili bir “azim”dir. “Kasıt” ve “azm”in, geçmiş zamanla ilintili bir uygulama/ritüele uyarlanması imkansızdır. Kaza orucu, farz orucu gibi tutulması emredilen bir ibadettir ve bu yönüyle farz orucunda olduğu gibi kaza orucuna da gecedan niyet edilmesi gerekmektedir.”<sup>141</sup> Bu yaklaşıma mukabil Ebyârî, bedeni ibadetlerle ilintili asılların cüzi/mufassal mânalarına vakıf olunamamasına rağmen cüzi/mufassal kıyâsa cevaz verilmesini, paradoksal bir durumun göstergesi olarak görmektedir.<sup>142</sup>

Cüveynî, rükuun sayıca bir (*ittihâd*), secdenin iki (*teaddüd*) olması, namaza girişte (*tahrîm*) tekbirin, namazdan çıkışta (*tahlîl*) selamın (*teslîm*) müteayyin olması gibi, Şâri'in tevkifiyle (*resmü'ş-Şâri'*) sabit olup mânası makul olmayan bedeni ibadetlerde ise kıyâsın caiz olmadığını ifade etmektedir.<sup>143</sup> Buna mukabil Hanefî usulcüler, tahrimde tekbirin; tahlilde selamın mânasının makul olduğunu ve ilgili hükümlerin taabbüdi olmadığını düşünmektedirler.<sup>144</sup> Mesela onlara göre tekbir, bir nevi yüceltmedir ve yüceltme ifade eden bütün zikirler, tekbire kıyâs edilebilir.<sup>145</sup> Cüveynî'ye göre burada mânası makul olmayan asıl husus, namazın başlangıcı esnasında bir zikrin vacip kılınmış olmasıdır. Ona göre tekbirin yüceltme ifade ettiği; dolayısıyla da mânasının makul olduğu şeklindeki Hanefîlere ait yaklaşım, tekbirin filolojik çözümlemesine karşılık gelmekte ve bu açıdan tartışma konusu dışında kalmaktadır.<sup>146</sup> Ancak Hanefî usulcülerin, namaz kılan kişinin, bir melikin divanında el pençe durup tevazu ve zül izhar eden, sözleriyle meliki öven/yücelten kişinin pozisyonunda olduğu şeklindeki mutat temsile atıfta bulunarak namazın başlangıcında zikrin icabını tâlil etme yoluna gitmiş olmaları muhtemeldir.<sup>147</sup>

Cüveynî'ye göre İmam Şâfi'î, tekbirin tahsisinde birtakım şerî maslahatların (*garaz*) etkin ve muteber olduğu görüşündedir. Cüveynî'nin naklettikleri bağlamında Şâfi'î'nin konuyla ilgili düşüncelerini şu şekilde özetleyebiliriz: “Tekbirin tahsis edilmesinde Şâri'in, sahabenin ve sonraki şeriat bilginlerinin gözettikleri bir maksat (*garaz*) vardır. Halef, tekbiri seleften almış ve insanlar, asırlar boyunca sözlü ve ameli olarak buna devam etmişlerdir. Öyle ki namazın, tekbir dışındaki bir zikirle akdedildiğini farz etmek, münker ve hezeyan addedilecektir. Durum böyleyken tahsisin etkisinin olmadığını ve bunun rastlantısal bir zikir olduğunu var

<sup>138</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

<sup>139</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

<sup>140</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

<sup>141</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

<sup>142</sup> Bk. Ebyârî, *Tahkîk*, 3/610.

<sup>143</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

<sup>144</sup> Konuyla ilgili olarak bk. Ebu'l-Menâkib Şihâbuddîn Maḥmûd b. Aḥmed ez-Zencânî, *Tahrîcu'l-fürû' alâ'l-uşûl*, thk. Muhammed Edîb es-Sâlih (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 2006), 49-51.

<sup>145</sup> Daha geniş bilgi için bk. Cüveynî, *Burhân*, 2/93-94.

<sup>146</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/94.

<sup>147</sup> Ebyârî, *Tahkîk*, 3/612-613.



saymak, makasidü'ş-şerî'ayı bilmemektir. Şayet tekbir dışındaki bir zikir tekbir gibi olsaydı, Şâri'in tekbiri zikretmesi,<sup>148</sup> diğer surelerde de aynı hüküm geçerli olmasına rağmen "Cünübün Âl-i İmrân suresi okuması haram mıdır?" sorusu gibi faydadan yoksun olacaktı."<sup>149</sup> Ebyârî'nin belirttiği gibi gerçek olan şu ki hiçbir usulcü, tekbirin tahsisinde şerî birtakım maksatların varlığını yadsımamaktadır.<sup>150</sup> Burada tartışma konusu, tahsis-kıyâs ilişkisinde düğümleniyor gözükmektedir. Cüveynî'ye göre söz konusu tahsis, kıyâs mekanizmasını devre dışı bırakmakta ve tekbir dışındaki bir zikri tekbire kıyâs etmeyi nakzettekendir.<sup>151</sup> Buna mukabil *Burhân* şarihi Ebyârî, Cüveynî'den farklı olarak tahsis ile kıyâsın kabil-i telif olduğunu ifade etmektedir.<sup>152</sup>

Mâlikî usulcülerin bir görüşüne ve özellikle Hanefî usulcülere göre<sup>153</sup> selam vermek, namaza muhalif/münakız bir zikirdir ve namaza muhalif/münakız olan bütün zikirler ve fiiller, selama kıyâs edilebilmektedir.<sup>154</sup> Cüveynî bu yaklaşımın, namazdan çıkışı (*tahlîl*) sağlama konusunda kasten abdest bozmayı selam vermeye kıyâs etmek gibi, tabir caizse skandal bir neticeye sürükleyeceğini belirtmekte ve bu görüşte olan usulcülerini, şu sözlerle şiddetli bir şekilde suçlamaktadır:

Tekbir dışın[daki bir zikr]i tekbire kıyâs etme gafletine düşen kişi, kalbinde dinin kök saldıgı birinin kabullen[e]meyeceği bir çirkinliği (*fâhişe*) ikrar etmiş olur: Bu, namaza muhalif/münakız olma açısından amdü'l-hadesin (kastan abdest bozmak) selamın yerine ikame edilmesidir. Amdü'l-hadesi, Şâri'in namaz bitiminde caiz kıldığı selama (*teslîm*) kıyâs (*ilhâk*) etmeyi mehâsinü'ş-şerî'ada caiz gören kişi ya içindekini dışa vurmayan inatçıdır ya da Yüce Allah'ın basiretini körelttiği biridir.<sup>155</sup>

Bir Mâlikî hukukçusu olan Ebyârî, Cüveynî'nin Mâlikî ve Hanefî usulcülere yönelttiği yukarıdaki eleştirilere aynı şiddette karşılık vermektedir. Ebyârî'ye göre *Sünenü Ebî Dâvûd*'da geçen, "Teşehhüt miktarı oturduktan sonra abdesti bozulan kişinin namazı tamamlanmıştır." mealindeki hadis,<sup>156</sup> Cüveynî'nin suçlamalarını haksız ve boşa çıkarmaktadır.<sup>157</sup>

Cüveynî'den anlaşıldığı kadarıyla bedeni ibadetlerle ilintili asıllar ve tahsini asıllar arasında, makasidü'ş-şerî'a açısından şu fark vardır: "Bedeni ibadetlerle ilintili asıllarda maksat (*maksud, garaz*) müteayyin değildir. Sadece birtakım küllî mânalar tahayyül edilebilmektedir. Tahsini asıllarda ise maksadın varlığına yönelik "zann-ı galip" hasıl olmaktadır.<sup>158</sup>

<sup>148</sup> Tekbirin zikredilmesiyle ilgili hadis örnekleri için bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buḥârî, *Şahîhu'l-Buḥârî (el-Câmi'u'l-müsenedu's-şahîhu'l-muḥteşar min umûri Resûlillâh -şallallahu 'aleyhi ve sellem- ve sünenih ve eyyâmih)*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsir b. en-Nâsir (b.y.: Dâru Tuvki'n-Necât, 1422/2001), "el-Ezân", 84, 85.

<sup>149</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2. 94.

<sup>150</sup> Bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3/614-615.

<sup>151</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/94.

<sup>152</sup> Ebyârî, *Taḥkîk*, 3/617.

<sup>153</sup> Ebyârî, *Taḥkîk*, 3/618.

<sup>154</sup> Ebyârî, *Taḥkîk*, 3/612.

<sup>155</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/94-95.

<sup>156</sup> Konu hakkında bir hadis ve bazı görüş ayrılıkları için bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdulbâkî, İbrâhîm Avd (Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, 1397/1977), "Ebvâbü'ş-şalâ(t)", 300 (No: 408). Hadis için ayrıca bk. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, "eş-Şalât", 71 (No: 617).

<sup>157</sup> Ebyârî, Cüveynî'nin sözlerini, "Allah'a ve alimlere karşı cüretkar olmak" şeklinde nitelendirmekte ve Allah'ın onu affedip kıyâmet günü hak sahiplerinden (*guremâ*) kurtarması için dua etmektedir. Onun Cüveynî eleştirisi için bk. Ebyârî, *Taḥkîk*, 3/618-619.

<sup>158</sup> Cüveynî, *Burhân*, 2/93.

## Sonuç

İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, içtihat faaliyetlerinde mânaya önem veren, maslahatları ve maksatları dikkate alan ve teşriin ruhuna muvafık gaî yorumlar geliştirmeye çalışan usulcülerin başında gelmektedir.

Cüveynî, makâsîd ilminin çerçevesini oluşturan maslahat, hikmet, garaz, kâide, maksad ve usûlü'ş-şerî'a gibi kavramları, münasip mânâ kavramıyla bağlantılı olarak ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. O, bu kavramlar arasındaki ilişkiye dikkat çekmektedir. Onun görüşleri, bu konulara dair teorinin oluşum ve gelişim sürecinde dönüm noktasını teşkil etmektedir. Ne var ki -yoğun bir terimleşme süreci göze çarpsa da ilgili kavramların ele alınış tarzının dağınık bir özellik arz ettiği, bunların sınırlarının ve karşılık geldiği anlamların net olmadığı görülmektedir.

Kontrollü ve ölçülü bir maslahat anlayışı geliştirmeyi hedefleyen Cüveynî, tâlilin imkanı için üç aşamalı hiyerarşik bir süreç tasarlamıştır. Söz konusu sürecin ilk aşaması münasip mânâdır. Ona göre tâlilin imkanı, münasip bir mânânın varlığına bağlıdır. Münasip mânâ, istidlâlde ve özellikle de kıyâsta tâlil ve tadiyahi sağlayan başlıca yöntemdir. Ona göre münasip olan her mânâ, maslahat olma yeterliliğine/kapasitesine sahip değildir; mânânın makbul olması için maslahi özellikler taşıması gerekmektedir. Cüveynî'nin tasarladığı sürecin ikinci aşaması maslahattır. Ona göre her maslahat da muteber değildir. Zira mesnetsiz ve ucu açık maslahatlar söz konusu olabilmektedir. Muteber olması için maslahatın usûlü'ş-şerî'aya aykırı olmaması ve onunla çelişmemesi gerekmektedir. Öyleyse Cüveynî'nin takip ettiği sürecin üçüncü ve son aşaması usûlü'ş-şerî'adır (*makâsîdü'ş-şerî'a*). Şu halde Cüveynî'nin tasarladığı sürece göre münasip mânâ maslahata, maslahat da usûlü'ş-şerî'aya (*makâsîdü'ş-şerî'a*) dayanmaktadır. Son kerte ise mânânın, usûlü'ş-şerî'aya (*makâsîdü'ş-şerî'a*) uygun olması (*münâsebe*) gerekmektedir. Makâsîd, mânânın ve maslahatın geçerliliğini ve yürürlüğünü denetleyen bir kontrol mekanizması hükmündedir.

Cüveynî; makâsîdın muhtevasına, kategorilerine ve özelliklerine dair görüşlerine, -münasip mânâ, maslahat, hikmet, garaz, kâide, maksad ve usûlü'ş-şerî'a kavramları bağlamında- kıyâs başlığı altında yer vermektedir. Bu, makâsîdın usûl sistematiğindeki yerini gösterdiği gibi kıyâs-makâsîd ilişkisi hakkında da bilgi vermektedir. Nitekim o, -yukarıda belirtildiği üzere- kıyâsta tâlile konu olan mânânın makâsîda uygun olmasının (*münâsebe*) zorunluluğu gibi, istidlâlde tâlile konu olan mânânın da -İmam Şâfi'î'yi takiben- makâsîda yakın olması (*takrîb*) gerektiğini düşünmektedir. Makâsîda uygunluk/yakınlık şartı sayesinde Cüveynî, kontrolsüz ve ölçüsüz maslahatlar üretme ihtimalini devre dışı bırakarak standardize edilmiş bir maslahat anlayışı geliştirmek ve hukukun nizamına/istikrarına katkı sunmak istemiştir.

Cüveynî, makâsîd konusunu zaruriyyât, haciiyyât, tahsiniyyât ve bedeni ibadetler şeklinde kategorize eden ilk usulcüdür. O, tahsiniyyâtı da maslahatın kural dışı olup olmamasına bağlı olarak "kurala uygun olan maslahatlar" ve "kurala aykırı olan maslahatlar" şeklinde iki farklı düzeyde ve kısımda ele almıştır. Bunun sonucu olarak makâsîd konularını toplamda beş kategori altında değerlendirmiştir. Cüveynî, beş küllî/zaruri aslın (din, can, akıl, nesil, mal) çoğuna ciddi anlamda atıfta bulunan ve düşüncelerini bu bağlamda şekillendiren usulcülerin başında gelmektedir. O, subjektif olduğunu ve sadece şeri bildirim ile bilinebileceğini düşündüğü cüzi maslahatlara da (*cüzi/istislâh/cüzi istislâh*) değinmiştir. Verdiği örneklerden ve konuyu ele alış

tarzından bunların, sonraki usulcüler tarafından tekmile/tetimme/mükemmile/mütemmeme adlarıyla sistemleştirilen maslahat türüne karşılık geldiği anlaşılmaktadır. Bu minvalde -makâsîdû's-şeri'a terimi gibi-maslahat anlamındaki "istislâh" terimini kullanan ilk usulcü de yine odur.

Cüveynî, makâsîd kategorilerinin her birinde, iki aslın birbirine kıyâsının (*küllî kıyâs*) ve bir aslın iki ferinin birbirine kıyâsının (*cüzî kıyâs*) caiz olup olmadığı meselesini de ele almıştır. O, küllî kıyâsın sadece zaruri maslahatlarda caiz olduğunu düşünür; haci maslahatta ise bu tür kıyâsa temkini yaklaşıp. Ona göre taabbudi özellikleri baskın olduğundan ötürü tahsini maslahatlarda ve özellikle de bedeni ibadetlerle ilintili asıllarda küllî kıyâs caiz değildir. Cüveynî, bir aslın iki ferinin birbirine kıyâsının ise zaruri ve haci maslahatlarda caiz olduğu hususunda ihtilafın söz konusu olmadığını belirtir. Ona göre zaruri maslahatlarda geçerli olan cüzî kıyâs, epistemolojik olarak kıyâsın en üst mertebesinde yer alır. O, tahsini maslahatlara dayanan asıllarda ve bedeni ibadetlerle ilintili asıllarda ise ilkesel olarak cüzî kıyâsın geçerli olmadığı kanaatindedir. Ama yine de münasip olduğu izlenimi verdiği, her iki kategoride de bu tür kıyâsı mümkün görmektedir.

*Burhân* ve *Ğiyâsî* adlı eserlerindeki özgün yaklaşımları ve orijinal yorumlarıyla Cüveynî, makâsîd düşüncesine dikkate değer yenilikler getirmiş ve ciddi katkılar sağlamıştır. Onun -dağınık bir görüntü arz eden birçok fikirlerinde ve ilmi telakkilerinde olduğu gibi- makâsîda dair görüşlerinin de öğrencisi Gazâlî tarafından sistematik bir kisveye büründürüldüğü görülmektedir. Cüveynî, kendisinden sonraki usulcülerini derinden etkileyerek makâsîd tarihinde izi sürülen bir çizginin öncüsü olmuştur. Söz konusu yönleriyle o, makâsîd ilminin kurucu teorisyenlerden kabul edilerek İslam hukuk tarihinde hak ettiği yeri almıştır.

### Kaynakça

- Âmidî, Seyfüddîn Ebü'l-Hasen Alî b. Ebû Alî. *el-İhkâm fî uşûli'l-aḥkâm*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, 2010.
- Apaydın, H. Yunus. "Karâfî'nin İzlediği Yöntemin Genel Çizgileri ve Maslahat Anlayışı". *Makâsîd ve İctihad (İslâm Hukuk Felsefesi Araştırmaları)*. Haz. Ahmet Yaman. 307-312. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no. 406, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "Muhayyerlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/25-30. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Atar, Fahrettin. "Mükâtebe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/531-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Başoğlu, Tuncay. *Hicrî Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Beydâvî, el-Ḳâḍî Nâşirüddîn Abdullâh b. 'Umer. *Minhâcî'l-vuşûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* [İsnevî'nin *Nihâyetü's-sû'l fî şerḥi Minhâcî'l-vuşûl* adlı şerhiyle birlikte]. Thk. Muḥammed Ḥasen İsmâ'îl, Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.

- Buḥârî, Ebû Abdullâh Muḥammed b. İsmâ'îl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Şaḥîḥu'l-Buḥârî (el-Câmi'u'l-müsnedu's-şâḥîḥu'l-muḥteşar min umûri Resûlillâh -şallellâhu 'aleyhi ve sellem- ve sünenih ve eyyâmih)*. Thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır b. en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tuvki'n-Necât, 1422/2001.
- Bûṭî, Muḥammed Sa'îd Ramaḍân. *Ḍavâbiṭu'l-maşlahâ fi's-şer'i'ati'l-İslâmîyye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ḍiyâü'd-dîn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Ebî Muḥammed en-Nîsâbü'rî eṭ-Ṭâi es-Sinbisî. *el-Burhân fi uşûli'l-fikh*. Thk. Şalâḥ b. Muḥammed b. Uveyde. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ḍiyâü'd-dîn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Ebî Muḥammed en-Nîsâbü'rî eṭ-Ṭâi es-Sinbisî. *el-Ġiyâsî/Ġiyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*. Thk. Abdül'azîm Maḥmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Cüveynî, İmâmü'l-Harameyn Ḍiyâü'd-dîn Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. Ebî Muḥammed en-Nîsâbü'rî eṭ-Ṭâi es-Sinbisî. *Kitâbü'l-ictihâd ve'l-fetvâ*. [Ebyârî'nin *Taḥkîk*'inin 4. cildi içerisinde]. Thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî. Kuveyt: Dâru'd-Ḍiyâ, 2011.
- Dîb, Abdülazîm Maḥmûd. "Tevṭie". [Cüveynî] *el-Ġiyâsî/Ġiyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*. Thk. Abdülazîm Maḥmûd ed-Dîb. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2011. 65-189.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'aş b. İshâk es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4. Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, t.y.
- Ebyârî, Alî b. İsmâ'îl. *et-Taḥkîk ve'l-beyân fi şerḥi'l-Burhân fi uşûli'l-fikh*. Thk. Alî b. Abdurrahmân Bessâm el-Cezâirî. 4 Cilt. Kuveyt: Dâru'd-Ḍiyâ, 2011.
- Ezher, Hişâm b. Sa'îd. *Maḳâsîdüş-şer'â inde İmâmî'l-Harameyn ve âşâruhâ fi't-taşarrufâti'l-mâliyye*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2010.
- Ġazâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed eṭ-Ṭûsî. *el-Müstaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*. Thk. Muḥammed Süleymân el-Eşkar. 2 Cilt. Dimaşk: Müeessesetü'r-Risâle, 2012.
- Ġazâlî, Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed b. Muḥammed eṭ-Ṭûsî. *el-Menḥûl min ta'lîkâti'l-uşûl*. Thk. Nâcî es-Süveyd. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 2008.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddîn Abdülazîz. *Ķavâ'idü'l-aḥkâm fi işlâhi'l-enâm (el-Ķavâ'idü'l-kübrâ)*. Thk. Nezîyye Kemâl Hammâd, Osmân Cum'a Zamîriyye. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2007.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn 'Uşmân b. 'Umer b. Ebû Bekr b. Yûnus. *el-Muḥtaşar*. [İşfehânî'nin *Beyânü'l-muḥtaşar şerḥü Muḥtaşari İbni'l-Hâcib* adlı şerhiyle birlikte]. Thk. Alî Cum'a Muḥammed. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2004.
- Kefrâvî, Es'ad Abdülġanî es-Seyyid. *el-İstidlâl 'inde'l-uşûliyyîn*. Thk. Alî Cum'a Muḥammed. Kahire: Dâru's-Selâm, 2009.
- Mennûn, İsâ. *Nibrâsü'l-uḳûl fi taḥkîki'l-ḳiyâs 'inde 'ulemâi'l-uşûl*. Kahire: Maṭba'atü't-Teḍâmüni'l-Eḫvâ, 1345.
- Meyyâde, Muḥammed Hüseyin. *et-Ta'lîl bi's-şebih ve eşerüh fi'l-ḳiyâs 'inde'l-uşûliyyîn*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.

- Okur, Kâşif Hamdi. *İslam Hukuk Metodolojisinde Münâsebet Kavramı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Pekcan, Ali. *İslâm Hukukunda Gaye Problemi (Zarûriyyât-Hâciyyât-Tahsîniyyât)*. İstanbul: Ek Kitap, 2012.
- Raysûnî, Aḥmed. *Naẓariyyetü'l-makâsîd 'inde'l-İmâm eş-Şâtîbî*. Virginia: el-Ma'hedü'l-'Alemî li'l-Fikri'l-İslâmî, 1995.
- Raysûnî, Aḥmed. "İmâmü'l-fikri'l-makâsîdî", *Nedvetü'z-zikra'l-elfiyye li İmâmi'l-Harameyn el-Cüveynî*. Katar: Câmî'atu Katar, 1999.
- Râzî, Faḥrüddîn Muḥammed b. 'Umer b. Hüseyin. *el-Maḥşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*. Thk. Tâhâ Câbir el-Alvânî. 3 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2011.
- Sevgili, M. Macit. *Cüveynî'nin Kıyâs Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Ġirnâî. *el-Muvâfakât ('Unvânü't-ta'rif bi esrâri't-teklîf)*. Talîk. Abdullâh Dirâz. 4 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2011.
- Şelebî, Muḥammed Muştâfâ. *Uşûlü'l-fıkhî'l-İslâmî el-mukaddimetü't-ta'rîfiyye bi'l-uşûl ve edilleti'l-aḥkâm ve kavâ'idü'l-istinbât*. Beyrut: Dârü'n-Nehḍati'l-'Arabiyye, 2010.
- Şinkîṭî, Aḥmed Maḥmûd Abdülvehhâb. *el-Vaşfü'l-münâsib li şer'î'l-hükm*. Medine: el-Câmî'atü'l-İslâmiyye, 1415.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muḥammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Şâkir, Muhammed Fuâd Abdalbâkî, İbrâhîm Avd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî, 2. Basım, 1397/1977.
- Yaran, Rahmi. "Cüveynî'den İbn Abdüsselâm'a Makâsîd/Maslahat Söylemi". *Ekev Akademi Dergisi* 10/28 (2006), 191-214.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Küllî Kâideleri*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2015.
- Yılmaz, Ömer. "Cüveynî'nin Makâsîd Düşüncesi", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*. 129-136. İstanbul: Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları no: 226, 2009.
- Zencânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbuddîn Maḥmûd b. Aḥmed. *Taḥrîcu'l-fürû' 'alâ'l-uşûl*. Thk. Muhammed Edîb es-Sâlih. Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 2006.
- Zerkeşî, Ebû Abdullâh Bedrüddîn Muḥammed b. Bahâdır b. Abdullâh eş-Şâfi'î. *el-Baḥrû'l-muḥîṭ fi uşûli'l-fıkh*. Thk. Muḥammed Muḥammed Tâmir. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2007.



Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132

Cilt: 4 Sayı: 1 (Temmuz 2021)

## Müzdelif Vakfesi ve Zamanı Hakkındaki Fıkhî Görüşlere İlişkin Bir Değerlendirme

<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Yüksel Salman</b>	
Dr. Öğr. Üy., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Bilim Dalı, Ankara, Türkiye	
ysalman67@hotmail.com	ORCID 0000-0001-5747-9639

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b> 21 Mayıs 2021	<b>Kabul Tarihi</b> 29 Temmuz 2021	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Temmuz 2021
<b>Atıf</b> Salman, Yüksel. "Müzdelif Vakfesi ve Zamanı Hakkındaki Fıkhî Görüşlere İlişkin Bir Değerlendirme". çev. Yüksel Salman. <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 183-211.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> * Bu makale, <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 51-79 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan "An Evaluation of The Fiqh Views on The Muzdalifah Waqfa and Its Time" başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

## Müzelife Vakfesi ve Zamanı Hakkındaki Fıkhî Görüşlere İlişkin Bir Değerlendirme

### Öz

Hac, birçok açıdan zorlukları içinde barındıran bir ibadettir. Bu zorlukların yaşandığı yerlerden biri Müzelife'dir. Vakti konusunda İslam hukuk ekolleri arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte, fakihlerin çoğunluğuna göre, Müzelife vakfesi dinen yerine getirilmesi gerekli bir görevdir. Geçerli bir mazeret olmadıkça, terk edilmesi cezayı gerektirir. Hz. Peygamber, Müzelife vakfesini fecr-i sâdik ile güneşin doğuşu arasında yapmakla birlikte, aralarında eşi Hz. Sevde'nin de bulunduğu yaşlı, hasta, zayıf ve yürüme güçlüğü çeken bazı kimselerin gecedan Müzelife'den Mina'ya gitmelerine izin vermiştir. Bunun sebebi fakihlerin genel kanaatine göre izdihamdır. Günümüzde her yıl yaklaşık üç milyon kişinin hac ibadetini yerine getirdiği ve Müzelife'de her ülke için belli bir alan tahsis edildiği düşünüldüğünde, bugün izdiham geçmişe kıyasla daha fazladır. Bu itibarla, mazeret grubunda yer alan kişilerle izdiham korkusu taşıyanlar, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinin görüşleri doğrultusunda gece yarısından sonra Müzelife vakfesini yapabilirler. Zarurî hallerde Mâlikî fakihlerinin görüşleri doğrultusunda, gece yarısını beklemeden vakfe yapmaları da mümkündür. Çalışmanın amacı, hacda yaşanan bir problem olarak Müzelife vakfesinin vakti dışında yapılıp yapılmayacağını, yine günümüzde yoğun olarak yaşanan, bazen can kayıplarına da sebebiyet veren izdihamın, Müzelife vakfesine etkilerini ortaya koymaktır. Böyle bir çalışmanın, Müzelife vakfesinin geçerliliği konusunda oluşan tereddütlerin giderilmesine de katkı sağlayacağı değerlendirilmektedir.

### Anahtar Kelimeler

İslam Hukuku, Müzelife, Meş'ar-i Harâm, Vakfe, İzdiham, Meşakkat

## An Evaluation of The Fiqh Views on The Muzdalifah Waqfa and Its Time

### Abstract

Hajj is an act of worship that contains difficulties in many aspects. One of the places where people experience difficulties is Muzdalifah. Although there are different opinions among the Islamic jurisprudential schools, the waqfa of Muzdalifah is a religious duty that must be fulfilled according to the majority of scholars. It requires penalty to abandon it unless there is a valid excuse. Even though the Prophet (s) himself performed the waqfa of Muzdalifah between fajr al-sâdiq and sunrise, he allowed old, sick and weak people as well as those who have difficulty in walking, to go from Muzdalifah to Mina at night. The reason for this practice, according to the general opinion of Islamic jurists, is the stampede. Considering that approximately three million people perform hajj every year and that a certain area is allocated in Muzdalifah for each country, the stampede is relatively greater today. In this regard, those who are included in the scope of excused people as well as those who have concerns about stampede can act according to the opinion of Shâfi'î and Hanbali schools and perform the waqfa of Muzdalifah after midnight. In case of obligatory situations or necessities, it is possible to perform the waqfa before midnight in line with the opinion of Mâlikî scholars. This study aims to reveal whether the waqfa of Muzdalifa can be performed other than its due time, and identify the effects of stampede, which is commonly experienced today sometimes resulting in

loss of life, on the waqfa of Muzdalifah. We believe that such a study will contribute to the elimination of concerns about the validity of the waqfa of Muzdalifah.

### Keywords

Islamic Law, Muzdalifah, al-Mash'ār al-Harām, Waqfa, Stampede, Difficulty

### Giriş

Hac, İslam'ın temel ibadetlerinden biridir. Gücü yeten ve gerekli şartları taşıyan Müslümanlar için farz niteliğindedir. Ömründe bir defa hac görevini ifa edecek kişiler açısından bu ibadetin usulüne uygun şekilde ve güven içinde yerine getirilmesi oldukça önemlidir. Dünya genelinde hacca yönelik talebin fazla olması, ancak söz konusu talebin mevcut koşullar içinde tam olarak karşılanamamasından kaynaklanan güçlükler yanında, bu ibadetin yapısı gereği bazı zorlukları taşıdığı açıktır. Hz. Peygamber'in hac ibadetini yerine getirebilmek için Allah'tan kolaylık dilemesi,<sup>1</sup> bu ibadetin özü itibarıyla taşıdığı zorluklara işaret eder niteliktedir. Günümüzde her yıl yaklaşık üç milyon kişi hac görevini yerine getirmektedir. Son kırk yıl itibarıyla hacda izdiham sebebiyle hayatını kaybedenlerin sayısının 2200'den fazla olduğu düşünülürse;<sup>2</sup> dil, kültür ve anlayış farklılıkları yanında, ibadetin ifası bağlamında da haccın bazı zorlukları içinde barındırdığını söylemek mümkündür.

Hac organizasyonu düzenleyen ulusal ve uluslararası kuruluşların, bu amaçla yapısal ve ibadetin ifasına ilişkin bir dizi tedbir aldıkları bilinmektedir. Bu tedbirler çerçevesinde yapılan ibadetlerin, zaman zaman mensubu olunan mezhep hükümleriyle örtüşmediği yahut yeni ortaya çıkan bazı ihtiyaçlar sebebiyle ruhsat hükümleri çerçevesinde hareket edildiği için haccın usulüne uygun şekilde yapılıp yapılmadığı konusunda bazı tereddütler yaşanmaktadır. Yine hacla ilgili belli konularda ülkemizde en yaygın mezhep konumunda olan Hanefî mezhebi hükümleriyle amel edilmediği için zaman zaman ilgili kurumlar nezdinde eleştirilere de şahit olunmaktadır. Bunlardan biri de araştırma konumuz olan Müzdelife vakfesinin zamanıyla ilgilidir. Bilindiği gibi Müzdelife, izdihamın yoğun olarak yaşandığı alanlardan biridir. Burada vakfe yapmak, hac kapsamında yerine getirilen önemli görevler arasında yer almaktadır.

Araştırmamızda temel kaynaklar ve hacla ilgili klasik eserler yanında, hac menâsiki kapsamında ülkemizde ve farklı İslam ülkelerinde kaleme alınan güncel eserlerden ve bilimsel çalışmalardan istifade edilmiştir. Bu kapsamda, haccın tarihini, anlam ve hikmetlerini, hacla ilgili kavram ve hükümleri ele alan Mukadder Arif Yüksel'in, *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki* adlı eseri kapsamlı bir çalışmadır. Ancak Müzdelife ve vakfe ile ilgili hükümlere genel başlıklar halinde yer verilmiştir.

Abdullah Tırabzon'un, hac konularını belli bir sistematik içinde ele aldığı "*Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*" adlı çalışması, Müzdelife mekanı, vakfenin zamanı ve Müzdelife'de geceleme gibi hususları ele alması itibarıyla, konumuzla daha yakından ilgilidir. Bununla birlikte, hacla ilgili genel nitelikli hükümlere yer verilmiş, doğal olarak Müzdelife vakfesinin vakti dışında yapılabilmesi ve izdiham gibi sorun odaklı spesifik

<sup>1</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi' u's-sahîh, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hac", 2; Müslim b. Haccâc, el-Câmi' u's-sahîh, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Hac", 2.

<sup>2</sup> Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), "*TRT Haber*", (Erişim 8 Mayıs 2021).



meseleler kapsamlı şekilde irdelenmemiştir. Ali b. Nâsır Şel'ân'ın *en-Nevâzil fi'l-hacc* adlı çalışmasının da benzer özellikler taşıdığını söyleyebiliriz.

İzdihamla bağlantılı olarak Müzdelife ve vakfe konularına daha geniş yer veren Hâlid b. Abdullah el-Muslih'in *ez-Zihâm ve eseruhu fi'n-nüsük* adlı eseriyle, "*el-Mekâsîdü's-Şer'iyye ve eserühâ alâ tetavvuri'l-fetvâ fi ahkâmi'l-mebût fi'l-Müzdelife*" adlı çalışmanın bu meyanda önemine işaret etmek isteriz. Ali Kumaş'ın "*Hacda Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması*" başlıklı çalışması da araştırma konumuzla yakından ilgili olup ulaştığı sonuçları itibarıyla bizim de katıldığımız bazı hususları içermektedir. Bununla birlikte, ağırlıklı olarak Müzdelife vakfesinin zamanlaması üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. Müzdelife vakfesinin ifasında yaşanan sorunların çözümü; hayatın korunması, kolaylık, meşakkatin giderilmesi gibi ilkesel kabul-lerin yanı sıra, istitâat kavramıyla da yakından ilintilidir, hatta istitâat faktörü bu yönüyle müstakil çalışmaya konu olabilecek niteliktedir.

Çalışmamızda, "izdiham" faktörünün Müzdelife vakfesinin ifasında yaşanan zorlukların giderilmesi bağlamında özel hukukî bir gerekçe olduğu da ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu eserlerdeki görüş ve yaklaşımlara ilişkin değerlendirmelerimiz, çalışmamızın ilgili bölümlerinde yer almıştır.

Makalenin amacı, Müzdelife'de geceleme ve vakfe yapmada yaşanan zorluklar sebebiyle Müzdelife vakfesinin vakti dışında yapılıp yapılmayacağını ortaya koymaktır. Yine, günümüzde hac ibadetinin yerine getirilmesinde karşılaşılan ve hayati tehlike de dahil olmak üzere birçok zorluğu barındıran bir problem olarak izdihamın Müzdelife vakfesine etkisi ele alınacaktır. Kuşkusuz, bu konularda yapılacak fikhî değerlendirmeler, vakfenin yeri, zamanı ve hükmünün yanı sıra, diğer menâsik ile de yakından ilgilidir. Bu sebeple, söz konusu hususlara da bu ilgi çerçevesinde yer verilecektir.

## 1. Kavramsal Çerçeve

"Yaklaşmak" ve "yaklaştırmak" gibi anlamlara gelen z-l-f kökünden gelen ve iftiâl kalıbından türeyen bir isim olan Müzdelife, hac mevsiminde Arafat'tan gelen hacıların dua, zikir ve ibadet ile meşgul oldukları ve Allah'a manen yaklaştıkları yerdir.<sup>3</sup> Arafat'tan inerek Müzdelife'ye, yahut Mina'ya yaklaştıkları için bu ismi aldığı da ifade edilmektedir.<sup>4</sup> "Gecenin başlangıcından bir vakit" anlamına gelen "zülf" kelimesinden hareketle, hacıların, Arafat'tan gecenin ilk bölümünde buraya intikal etmeleri sebebiyle bu ismi aldığı da değerlendirilmektedir.<sup>5</sup> Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), Müzdelife'nin düz bir mekan olması sebebiyle bu ismi

<sup>3</sup> Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 9/138; Nûreddin İtr, *el-Haccü ve'l-umre fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 96; Dursun Ali Şeker, "Müzdelife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/239.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/138; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/279; Ebü'l-Vefâ Burhaneddîn İbrahim b. Ali İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik*, thk. Muhammed b. el-Hâdî Ebü'l-Ecfân (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 2002), 403.

<sup>5</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû'*, thk. ve tlk. Muhammed Necib Mutf'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.), 8/146; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 9/138-139; Ebü'l-Hasen Ali el-Kârî, *el-Meslekü'l-mütekassit bi'l-menseki'l-mütevassit* (Mekke: y.y., 1328), 108.

aldığını ve bunun daha isabetli bir yaklaşım olduğunu dile getirmektedir.<sup>6</sup> Müzdelife bölgesi, akşam ve yatsının birleştirilerek kılındığı veya hacıların vakfe için toplandığı yer olması sebebiyle “Cem” adıyla da bilinmektedir.<sup>7</sup>

Müzdelife, İslam öncesi dönemde de değer verilen kutsal bir mekandır. Cahiliyye dönemi Arapları kendi anlayışları doğrultusunda orada vakfe yapma, kurban kesme, Kabe’yi tavaf etme gibi gelenekleri sürdürmüşler, Kureyş ve birlikte hareket ettikleri kabileler, kendilerini “Harem ehli”, “Allah’ın dostları” kabul ederek ayrıcalıklı bir konumda olduklarına inanmışlardır. Vakfelerini de Arafat yerine Müzdelife’de bulunan Kuzeh Tepesi’nde yapmışlardır. Diğer Arap kabileleri ise Arafat’ta vakfe yaptıktan sonra Müzdelife’ye gelmişlerdir. İslamiyetin ortaya çıkmasından sonra vacip olarak kabul edilen vakfe Müzdelife’de, farz olan vakfe ise Arafat’ta ifa edilmiştir.<sup>8</sup>

Müzdelife, yaklaşık 963 hektarlık bir alanı kapsamaktadır. Arafat cihetinden iki tepe arasındaki boğazdan Mina yönündeki Muhassir vadisine kadar olan bölgeyi içine almaktadır. Güneyinde Zâtu’s-Selim, Zûmerah, kuzeyinde Sebîr Dağı bulunmaktadır.<sup>9</sup> Kur’an’da geçen Meş’ar-i Harâm’ın Müzdelife’nin tamamını kapsadığını ileri süren alimler olduğu gibi, bununla Kuzeh Tepesi’nin kastedildiğini söyleyenler de vardır,<sup>10</sup> hatta bu görüşün daha güçlü olduğu söylenebilir.<sup>11</sup> Cumhur fukahannın kanaati de bu doğrultudadır.<sup>12</sup>

Gecelemenin ve vakfenin Müzdelife sınırları içinde yapılması gerekmektedir. Hanefî mezhebine göre Muhassir vadisinde vakfe yapmak tahrîmen mekruh görülmüş ve burada yapılan vakfenin geçersiz olduğu ifade edilmiştir.<sup>13</sup> Hz. Peygamber’in “*Arafat’ın tamamı vakfe mahallidir, Urene ovasında vakfe yapmaktan sakınız. Müzdelife’nin tamamı vakfe mahallidir, Muhassir vadisinde vakfe yapmayınız.*”<sup>14</sup> hadisi bu konuda delil olarak gösterilmiştir.

<sup>6</sup> Ali el-Kârî, *el-Meslekü’l-mütekassit*, 108.

<sup>7</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmüddîn el-Kuhustânî, *Câmi’u’r-rumûzî’r-rivâye fi şerhi muhtasari’l-Vikâye*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2019), 2/239; Muhammed Ravvâs Kal’acî-Hâmid Sâdık Kuneybî, *Mu’cemü lügati’l-fukahâ* (Beyrut: Dâru’n-Nefâis, 1988), 166.

<sup>8</sup> Şeker, “Müzdelife”, 32/239.

<sup>9</sup> Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed Aynî, *Umdetü’l-Kârî fi Şerhi’l-Buhârî* (Beyrüt: Dâru’l-Fikr, ts.), 10/16; Abdülkerim Zeydan, *el-Câmi’ fi’l-fikhi’l-İslâmî el-Mufassal* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2012), 2/227; Şeker, “Müzdelife”, 32/239.

<sup>10</sup> İbn Nüceym, Zeynü’l-Âbidîn b. İbrahim b. Muhammed, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’d-Dekâik* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 2/600; Ali el-Kârî, *el-Meslekü’l-mütekassit*, 108; Ebû Mansûr Muhammed b. Mükrim b. Şa’bân Kirmânî, *el-Mesâlik fi’l-menâsik* (Beyrut: Dâru’l-Beşâri’l-İslâmiyye, 2003), 540.

<sup>11</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 8/148, 157; Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb* (Beyrut:Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye,1995),1/413; Ali Kumaş, “Hacda Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016), 1879.

<sup>12</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti meâni elfâzi’l-Minhâc*, thk. ve tlk. Ali Muhammed Muavvad vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1994), 2/266; Abdülganî el-Ganîmî ed-Dîmeşkî el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi’l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1985), 1/190; Salim, Ögüt, “Meş’ar-i Harâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/361.

<sup>13</sup> Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd el-Kâsânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’ş-Şerâi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l- Arabiyye, 1982), 2/136; Ebu’l-Hasen Ali b. Ebî Bekir Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti’l-Mübtetî* (İstanbul: Dâru Kahramân, 1986), 1/146; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik*, 2/600-601.

<sup>14</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muvatta’* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hac”, 166, 167; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâsik”, 55.

## 2. Müzdelife'de Yapılacak İbadetler

Akşam ile yatsı namazlarını cem ederek kılmak, gecelemek ve vakfede bulunmak, Müzdelife'de yerine getirilmesi gereken görevler arasında yer almaktadır.<sup>15</sup> Hz. Peygamberin uygulamasının da bu yönde olduğunu ve bu hususta mezhepler arasında bir ihtilaf bulunmadığını söyleyebiliriz.<sup>16</sup>

Arafat vakfesinden sonra akşam namazını yolda kılmayıp, Müzdelife'de yatsı vaktinde birleştirerek kılmanın sünnet olduğu konusunda fıkhî alimleri görüş birliği içindedirler.<sup>17</sup> Ancak Müzdelife'ye varıldığı anda vaktin çıkmasından korkulması halinde yolda kılınabilir.<sup>18</sup>

Akşam ile yatsı namazlarını akşam vaktinde cem eden, yahut her iki namazı yatsı vaktinde Müzdelife dışında bir yerde cem ederek kılan kişinin namazı, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ile bazı Hanefî ve Şâfiî fakihlerine göre geçerlidir. Hz. Peygamber'in uygulamasına aykırı olmakla birlikte, bu namazın iadesi gerekmez.<sup>19</sup> Ebû Hanife başta olmak üzere Mâlik, Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm gibi alimlere göre ise bu uygulama caiz olmayıp, namazın iadesi gerekir. Meşrû bir gerekçe olmadığı sürece, Müzdelife'ye gelmeden yolda kılınan namazların iadesi lazımdır.<sup>20</sup>

Hanefî fakihlerine göre Müzdelife'de akşam ve yatsı namazlarını birleştirerek kılabilmek için hac için ihrama girilmiş olması gerekir. Ancak seferî olmak şart değildir. Zira, cem etmenin sebebi hac ibadetidir. Bu sebeple Mekke, Müzdelife ve Mina'da ikamet eden kişiler de cem yapabilir. Sünnete uygun olan, akşam ve yatsıyı cemaatle kılmaktır. Bununla birlikte, münferiden de kılınabilir.<sup>21</sup> Hanbelî ve Şâfiîlere göre namazları cem etmenin sebebi hac değil, seferî olmaktır.<sup>22</sup> Şâfiîler, Hz. Peygamber'in söz konusu namazları bir ezan ve

<sup>15</sup> Abdullah Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 177.

<sup>16</sup> Şemsüddîn Ebu'l-Ferec el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Muknî'* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 3/446; Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Becâvî (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1987), 1/137.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim b. Münzir, *Kitâbü'l-icmâ'*, thk. Abdulkadir Şener (Ankara: Gaye Matbaası, 1983), 58; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986), 4/62; İbn Kudâme, *Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed, el-Muğnî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 3/446; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/279.

<sup>18</sup> Kuhustânî, *Câmi'u'r-rumûzi'r-rivâye*, 2/240; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/279; Mehmet, Şener, "Müzdelife", *Türkiye Diyanet Vakfî İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/240.

<sup>19</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1985), 1/390; Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/151; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/146; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/449.

<sup>20</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/145; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/449; İbn Saîd ed-Tenûhî es-Sehnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/432; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/449; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdülğaffâr Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/125; İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 405.

<sup>21</sup> İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/597; Şener, "Müzdelife", 32/240.

<sup>22</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/413.

iki kamet ile kıldığı ve arada nafile namaz kılmadığı yönündeki rivâyeti esas almışlardır.<sup>23</sup> Bu görüş, Hanefîlerden Züfer (ö. 158/775) ve Ebû Câfer et-Tahâvî (ö. 321/933) gibi alimlere de nispet edilmektedir.<sup>24</sup> Hanefîlerde ağırlık kazanan görüş, bir ezan ve bir kametle kılınmasıdır.<sup>25</sup>

Bu konuda daha farklı bir yaklaşım sergileyen Mâlikîlere göre, Arafat vakfesini hac ibadetini yöneten kişi (imam)<sup>26</sup> ile birlikte yapan kimseler, Müzdelife'ye imamla gelirse, birlikte cem yaparlar. Ancak imamdan sonra gelmeleri halinde, tek başına cem yaparlar. Mâlikîlere göre, vakfe imamla birlikte yapılmadığı sürece her namaz vaktinde kılınır. Bu durumda yalnızca yolcu konumunda olan kişiler yatsıyı kısaltarak kılarlar, diğerleri namazlarını tam olarak kılarlar. Hanbelî fakihleri; konuyla ilgili rivâyetlerden hareketle, akşam ve yatsı namazları için ayrı ayrı kamet getirilmesi gerektiğini ifade etmekle birlikte, bir kamet ile iki namazın da kılınabileceğini belirtmişlerdir.<sup>27</sup> Gerek Arafat'ta gerekse Müzdelife'de cem yapmak suretiyle kılınan namazlarda iki farz arasında sünnet kılmak mekruh görülmüştür.<sup>28</sup> Akşam namazının yatsı vaktinde kılınması kaza değil, eda niteliğindedir.<sup>29</sup>

Müzdelife vakfesinin geçerli olabilmesi için Arafat vakfesinin ihramlı olarak yapılması, Müzdelife sınırları içinde ve vakfe için belirlenen vakitte yapılması gerekir. Vakfenin Meş'ar-i Harâm civarında yapılması, bayram günü sabah namazının vakitlice kılınması ve gecenin ibadetle ihya edilmesi sünnet kabul edilmiştir.<sup>30</sup> Sabah namazı kılındıktan sonra zikir, tesbihât, duâ ve tevbe ile meşgul olmak ve Hz. Peygamberin uygulaması doğrultusunda güneş doğmadan Mina'ya doğru yola çıkmak sünnettir. Hanefî fakihleri, Müzdelife vakfesinin Meş'ar-i Harâm'da ifa edilmesinin müstehap olduğunu ifade etmişlerdir. Hanefîler dışındaki alimlere göre ise sünnettir.<sup>31</sup>

Hayız ve cünüplük halleri Arafat'ta vakfe yapmaya ve şeytan taşlamaya engel olmadığı gibi, Müzdelife vakfesini yerine getirmeye de engel değildir.<sup>32</sup> Ancak, ibadetlerin maddî-manevî tam bir temizlik ve arınma

<sup>23</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-îzâh fi'l-hacci ve'l-umre* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 1994), 295. Müslim, "Hac", 147. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 2/281.

<sup>24</sup> Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr.ts.), 2/478-479

<sup>25</sup> Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûdel-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984), 1/151; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/596.

<sup>26</sup> İmam; devlet başkanı tarafından hac ibadetinin ifasına ilişkin işleri yönetmekle görevlendirilen kişidir. Bk. İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/445.

<sup>27</sup> Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/446; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/446; Muhammed b. Ahmed ed-Düsûkî, *Hâşiyetü'd-düsûkî ala's-Şerhi'l-Kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 2/265.

<sup>28</sup> Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/151; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/446.

<sup>29</sup> Ebû Bekir b. Ali el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 1978), 1/202; İsmail Karagöz, "Müzdelife'de Yapılacak Görevler", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 280. Bununla birlikte yatsıyı eda, akşam namazını ise kaza olarak gören alimler de vardır. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/597.

<sup>30</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/449.

<sup>31</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/264-265; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 1/152; İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/403

<sup>32</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/136; Zeydan, *el-Mufassal*, 2/230.

anlayışı içinde yerine getirilmesi ilkesinden hareketle, bu gibi hallerden temizlenmiş olarak söz konusu ibadetleri yerine getirmek müstehap görülmüştür.<sup>33</sup> Hac kapsamında yerine getirilecek diğer ibadetlerde olduğu gibi Müzdelife’de de Hz. Peygamber’in “*Ey insanlar! Sükûnet içinde yürüyün*”<sup>34</sup> uyarısı çerçevesinde hareket edilmesi, izdihama, kargaşaya ve ibadetin huzurunu kaçırarak, yahut emniyeti ihlal edecek davranışlardan sakınılması da sünnete uygun bir davranış olarak değerlendirilebilir.

### 3. Müzdelife Vakfesinin Hükümü

Yüce Allah’ın: “(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur. Arafat’tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife’ye) akın ettiğinizde, Meş’ar-i Harâm’da Allah’ı zikredin. O’nu, size gösterdiği gibi zikredin. Doğrusu siz O’nun yol göstermesinden önce yolunu şaşırmışlardan idiniz”<sup>35</sup> buyruğu ile Müzdelife’de Allah’ın zikredilmesi emredilmiştir. Âyette sözü edilen zikirle kastedilenin, Müzdelife vakfesi yahut akşam ile yatsı namazları olduğu ifade edilmektedir.<sup>36</sup> Hz. Peygamber: “Kim bizim (sabah) namazımızda bulunur, ayrılıncaya kadar bizimle vakfe yapar ve daha önce gece veya gündüz Arafat vakfesini yapmış olursa, hacca tamam olur”<sup>37</sup> buyurmuştur ki, söz konusu hadis, Arafat ve Müzdelife’de vakfe yapılmasını gerekli kılmaktadır.

Sözü edilen nasların yanı sıra, Allah Rasûlü’nün Veda Haccında Meş’ar-i Harâm’ın yanına giderek vakfe yapmış olması<sup>38</sup> da dikkate alınarak, Müzdelife vakfesinin gerekliliği ifade edilmiştir.<sup>39</sup> Bununla birlikte, hükmüne ilişkin fukahanın yaklaşımını üç başlıkta ele almak mümkündür:

#### 3.1. Müzdelife Vakfesinin Farz Olduğu Görüşünde Olanlar

Abdullah b. Zübeyr, İbn Abbâs, Alkame, İkrime, Esved b. Yezîd, Şa’bî, Kâsım b. Sellâm, Ebû Bekir b. Huzeyme ve İbn Hazm gibi alimler bu görüştedir.<sup>40</sup>

Bu alimlere göre, “(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur. Arafat’tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife’ye) akın ettiğinizde Meş’ar-i Harâm’da Allah’ı zikredin. O’nu size gösterdiği

<sup>33</sup> Şener, “Müzdelife”, 32/240.

<sup>34</sup> Müslim, “Hac”, 147; Ebû Dâvûd, Hâfiz Süleyman b. Eş’as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâsik”, 57.

<sup>35</sup> *Kur’an Yolu Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), el-Bakara 2/198.

<sup>36</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, 2/136.

<sup>37</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 69; Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şüayb en-Nesâî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 211; Tirmizî, “Hac”, 57.

<sup>38</sup> Müslim, “Hac”, 147; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 57-67; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Hac”, 53; İbn Mâce, “Menâsik”, 84.

<sup>39</sup> Abdurrahmân el-Cezîrî, *Kitâbu’l-Fıkh ala’l-mezâhibi’l-erbaa* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987), 1/665-666

<sup>40</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, 2/135; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmî’l-Kur’ân*, 2/279; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/146; Mahmûd b. Ahmed b. Mûsa b. Ahmed b. Hüseyin Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye şerhu’l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa’bân (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 4/236; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/128-129; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/450.

gibi zikredin. Doğrusu siz O'nun yol göstermesinden önce yolunu şaşırılmışlardan idiniz"<sup>41</sup> âyetiyle Müzdelife'de Allah'ı zikretmenin emredilmesi, vakfenin farz olduğunun delilidir.<sup>42</sup>

Bu görüşte olanlar, Tevbe Sûresi'nin 3. âyetini de vakfenin farz olduğuna delil olarak göstermektedirler.<sup>43</sup> Bu âyette, "hacc-ı ekber" gününden bahsedilmektedir ki, Hz. Peygamber'in ifadesiyle o gün, kurban bayramının birinci günüdür.<sup>44</sup> Bugünün, ziyaret tavafı gibi farzlar yanında, şeytan taşlama, kurban kesme, tıraş olma gibi hacla ilgili diğer menâsikin yerine getirildiği önemli bir gün olması, Müzdelife vakfesinin farz oluşuyla irtibatlandırılmış ve Müzdelife vakfesinin, bayramın birinci günü itibarıyla farz olmaya en uygun ibadet olduğu ifade edilmiştir.<sup>45</sup>

Hz. Peygamber'in, "Kim Müzdelife'de imam ve insanlarla birlikte, buradan ayrılıncaya kadar vakfe yaparsa haccı tamam olur. Kim de imam ve insanlarla birlikte burada (Müzdelife'de) vakfe yapmazsa haccı tamam olmaz"<sup>46</sup> buyurması, haccın tamam olmasını, Müzdelife vakfesinin ifasına bağlaması sebebiyle bir rükün olarak değerlendirilmiştir.<sup>47</sup>

Bu görüşte olan fakihler, "Arafat'tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife'ye) akın ettiğinizde Meş'ar-i Harâm'da Allah'ı zikredin"<sup>48</sup> âyetinde, Arafat ve Müzdelife vakfesinin peşi peşine zikredilmiş olmasını da Müzdelife vakfesinin farz olduğu şeklinde yorumlamışlardır. Allah Rasûlü'nün: "Burada kurban kestim. Minâ'nın tümü kurban kesme mahallidir. Minâ'daki yolculuğunuz sırasında kurbanlarınızı kesiniz. Burada (Arafat'ta) vakfe yaptım, Arafat'ın tümü vakfe mekanıdır. Burada (Müzdelife'de) vakfe yaptım. Müzdelife'nin tamamı vakfe mahallidir"<sup>49</sup> hadisinde, iki vakfenin (Arafat ve Müzdelife vakfesi) ardı ardına zikredilmesi bu görüş sahiplerince iki vakfenin hükümde de bir olduğu şeklinde yorumlanmıştır.<sup>50</sup>

Müzdelife vakfesinin farz olduğunu ileri süren fakihlere göre, "Hac Arafat'tır"<sup>51</sup> hadisi, haccın başka farzı olmadığı anlamına gelmez. Nitekim bu hadiste zikredilmediği halde, fukaha, ifâda tavafının farz olduğu

<sup>41</sup> el-Bakara 2/198.

<sup>42</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, V, 126; Kâsânî, *Bedâi'*, 1/135; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2/282; Aynî, *el-Binâye*, 4/236.

<sup>43</sup> Bu âyette şöyle buyurulmaktadır. "Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Rasûlünden bütün insanlara bildiridir: Allah ve Resûlü, Allah'a ortak koşanlardan uzaktır. Eğer tövbe ederseniz, bu sizin için hayırlıdır. Ama yüz çevirseniz, şunu iyi bilin ki, siz Allah'ı aciz bırakabilecek değilsiniz. İnkarcılara, elem dolu bir azabı müjdele!"

<sup>44</sup> Buhârî, "Hac", 132; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 66; İbn Mâce, "Menâsik", 76. Ayrıca bilgi için bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/479.

<sup>45</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/127-128.

<sup>46</sup> Ebû Dâvûd, "Menâsik", 69; Tirmizî, "Hac", 57; Nesâî, "Menâsik", 211; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1992), "Menâsik", 54; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 4/260-261. Bu hadisin zayıf olduğu yönündeki eleştirilere de karşı çıkmışlar ve sahih olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bk. Ali b. Nâsır eş-Şel'ân, *en-Nevâzil fi'l-hacc* (Riyâd: Dâru't-Tevhîd ve'n-Neşr, 2010), 403.

<sup>47</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/127.

<sup>48</sup> el-Bakara 2/198.

<sup>49</sup> Müslim, "Hac", 149.

<sup>50</sup> Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/284.

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, "Menâsik", 57; Tirmizî, "Tefsir", 3; İbn Mâce, "Menâsik", 57.

hususunda görüş birliği içindedirler. Bu fakihler, Arafat vakfesinin imsak vaktine kadar yapılabilmesi nedeniyle bir vakit içinde iki farzın yer alamayacağı yönündeki görüş ve itirazlara da katılmazlar.<sup>52</sup> Bu görüşte olan fakihlere göre vakfeyi terk etmek, hacı geçersiz kılar.<sup>53</sup>

### 3.2. Müzdelife Vakfesinin Vacip Olduğu Görüşünde Olanlar

Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fakihlerinin de içinde bulunduğu alimlerin çoğunluğu bu görüşü paylaşmaktadır.<sup>54</sup> Bu fakihler, görüşlerini bazı hadislerle temellendirmişlerdir. Rivâyete göre sahabeden Urve b. Mudarris Hz. Peygambere gelerek; bineğini zorladığını ve kendini fazlasıyla yordüğünü dile getirmiş ve uğradığı her tepede vakfe yaptığını anlatıp haccının olup olmadığını sormuştur. Allah'ın Rasûlü de Müzdelife'de sabah namazını kendisiyle birlikte kılan ve öncesinde Arafat vakfesini yapanın haccının tamam olduğunu ifade etmiştir.<sup>55</sup>

Bu fakihlere göre hadiste geçen “hacı tamamlanmış olur” ifadesi, Müzdelife vakfesinin vacip olduğunu gösterir. Zira vacipler, farzı tamamlar.<sup>56</sup> Hz. Peygamber'in “Hac Arafat'tır. Kim, Müzdelife vakfesinin yapıldığı gece güneşin doğmasından önce arefe gecesine yetişirse, hacı tamam olur”<sup>57</sup> anlamındaki hadiste Arafat vakfesine vurgu yapılmış ve bu vakfenin olmazsa olmaz olduğu (rükün) dile getirilmiştir. Eğer Müzdelife vakfesi farz olsaydı, Arafat vakfesini yapan kişinin haccının tamam olduğu ifade edilmezdi.

Alimlerin çoğunluğu da Bakara Sûresi'nin 198. âyetinde sözü edilen “zikir”den maksadın namaz olabileceğini ifade ederler. Urve b. Mudarris hadisinde Müzdelife'de geceleminin zikredilmemesi ve Hz. Peygamber'in aile efradından bazılarının mazeretleri sebebiyle geceden Mina'ya gitmelerine izin vermesinden hareketle de Müzdelife vakfesinin vacip olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>58</sup>

Müzdelife vakfesinin özür sebebiyle terkedilebilmesi de onun vacip olduğunun delili olarak gösterilmiştir. Zira farzlarda bu mümkün değildir.<sup>59</sup> Bu görüş sahiplerine yönelik, “Hz. Peygamber'in mazeretleri sebebiyle bazı kişilere izin vermesi geceleyin vakfeyi yaptıktan sonra olmuştur” şeklinde bir itiraz dile getirilse de, vakfenin sabah namazının vakti girdikten sonra yapılması gerektiği görüşünde olan fakihlerce bu eleştiri yerinde görülmemiştir.<sup>60</sup> Müzdelife vakfesini yapmayan kişilerin hac görevini yapmış sayılmayacağı

<sup>52</sup> Kumaş, “Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, 1881.

<sup>53</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/126; Aynî, *el-Binâye*, 4/236; Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988), 2/350; Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/390.

<sup>54</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/264; Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/449; Düsûkî, *Hâşiye*, 2/265; Muhammed Emin b. Ömer b. Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr 'ala'd-dürri'l-muhtâr*, thk. ve tlk. Hüsâmuddîn b. Muhammed Salih Ferfûr (Dımaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000), 7/111.

<sup>55</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 69; Tirmizî, “Hac”, 57; Nesâî, “Menâsik”, 211; İbn Mâce, “Menâsik”, 57; Ahmet b. Hanbel, 4/261.

<sup>56</sup> Kasânî, *Bedâi'*, 2/135; Karagöz, “Müzdelife'de Yapılacak Görevler”, 277.

<sup>57</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 69; Nesâî, “Menâsik”, 211; İbn Mâce, “Menâsik”, 57.

<sup>58</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/390; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, 1/138; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 2/350.

<sup>59</sup> Kasânî, *Bedâi'*, 135-136; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/483; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *Şerhu'l-İnâye ala'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 2/482; Şel'ân, *en-Nevâzil fi'l-hacc*, 404.

<sup>60</sup> Aynî, *el-Binâye*, 4/236-237; Kumaş, “Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, 1882.

yönündeki rivâyetler de, bu alimlerce hac ibadetinin her yönüyle kamil manada ifa edilmemiş olacağı şeklinde değerlendirilmiştir.

Müzdelife vakfesinin vacip olduğunu söyleyen fakihler, kendilerine bir itiraz olarak ileri sürülen bir vakit içinde iki farzın eda edilemeyeceği fikrini de kabul etmezler. Yine, Müzdelife vakfesi ile Arafat vakfesinin birlikte zikredilmesinden onların hükümde de bir oldukları yönündeki bir çıkarımda bulunulmasını da eleştirirler ve bunun zayıf bir görüş olduğunu dile getirirler. Onlara göre böyle bir delalet üzerinden hareket edildiğinde, kurbanın da bir rükün olması gerekirdi. Oysa hacda kesilen kurbanın farz olduğunu söyleyen bir fakih yoktur.<sup>61</sup>

Farz ve vacip ayrımında teknik bir yaklaşımla nassın sübût ve delâlet yönünü dikkate alan Hanefî fakihlerine göre<sup>62</sup> bir şeyin farz olması, sübût ve delâlet itibarıyla kat'î bir delilin bulunmasına bağlıdır. İlgili âyette “Allah'ı Meş'ar-i Harâm'da anma” emrinin delaleti konusunda fukaha arasında görüş birliği olmadığına göre, kat'îlik söz konusu değildir. Nitekim bazı fakihler, Müzdelife'de Allah'ı zikretme ile akşam ve yatsı namazlarının kastedildiğini dile getirmektedirler.<sup>63</sup> Bu fakihlere göre Müzdelife'de vakfe yapan, ancak zikirde bulunmayan kişi, diğer görevleri de ifa ettiğinde hac ibadetini yerine getirmiş olur.<sup>64</sup> Öte yandan Müzdelife'de Allah'ı zikretmenin farz olmadığı konusunda da fukaha arasında ittifak vardır. Bu da vakfenin rükün olmadığına bir göstergesidir.<sup>65</sup>

Müzdelife vakfesinden bahseden hadislerin âhad haber niteliğinde olması, âhad haberin de zan ifade etmesi sebebiyle, zanna dayalı bir bilgi ile farz hükmünün sabit olmayacağı da bu görüşte olan fakihlerin getirdiği deliller arasındadır.<sup>66</sup> Urve b. Mudarris hadisinde, haccın tamam olmasının Arafat ve Müzdelife vakfelerinin yapılmasına bağlanması, ancak Müzdelife vakfesinin özür sebebiyle düşmesi de bu vakfenin farz değil, vacip olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilmiştir.<sup>67</sup>

### 3.3. Müzdelife Vakfesinin Sünnet Olduğu Görüşünde Olanlar

<sup>61</sup> Kumaş, “Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, 1882.

<sup>62</sup> Hanefîlerde olduğu şekliyle bir ayırım gözetmeyen Şâfiîlere göre, rükün ve vacip, anlam ve hüküm itibarıyla yapılması gerekli birer vacibe demektir. Ancak hac ibadetinde farklılık söz konusudur. Vacibin yapılmaması halinde hac eksik olmakla birlikte, bozulmaz. Bu eksikliği ceza kurbanı keserek telafi etmek mümkündür. Haccın rükünlerinden biri yerine getirilmediği takdirde ise hac ibadeti geçersiz sayılır ve yeniden yapılması gerekir. Kurban kesmek, bu eksikliği gideremez. Haccın rükünleri ve vacipleri hakkında da Hanefîlerle Şâfiîler arasında farklılıklar söz konusudur. Bk. Mehmet Keskin, *Şafii Fıkhu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016), 635, 664.

<sup>63</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/135.

<sup>64</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/135; Aynî, *el-Binâye*, 4/236; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 2/282; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/450.

<sup>65</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni'l-âsâr*, 2/284; Aynî, *el-Binâye*, 4/236; Bâbertî, *Şerhu'l-Înâye*, 2/482.

<sup>66</sup> Kumaş, “Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, 1881. Haber-i vâhidin zan ifade etmesi ve zanna dayalı bilgi ile farz hükmünün sabit olmaması ilkesel bir kabuldür. Bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Medine: Şeriketü'l-Medîne el-Münevvere, 2008), 1/212-213; Ebû Ya'lâ Muhammed b. Nizâmuddîn el-Ensârî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerh-i Müsellemi's-sübût* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1324), 121. Aksi yönde görüş ve değerlendirme için bk. Sahip Beroje, “Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi”, *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 972.

<sup>67</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/135; Aynî, *el-Binâye*, 4/236-237; Zafer Ahmed b. Latîf et-Tehânevî el-Osmanî, *İ'lâu's-sünen* (Pakistan: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1994), 10/136.



Bazı Şâfiî ve Mâlikîler, Evzaî, bir rivâyete göre Ahmed b. Hanbel, Müzdelife vakfesinin sünnet olduğunu ifade etmiştir.<sup>68</sup> Müzdelife vakfesinin şeytan taşlama ve ziyaret tavafına bir hazırlık ve vesile niteliği taşıması sebebiyle sünnet olduğu görüşünü daha isabetli bulan alimler de vardır.<sup>69</sup>

#### 4. Müzdelife Vakfesinin Yapılışı

Müzdelife’de yapılacak ibadetlerin başında gelen vakfe, sözlükte “durmak, beklemek, ayakta durmak” gibi anlamlara gelmektedir. Bir fıkhî kavramı olarak, hac ibadetini ifa eden kişinin belli bir zamanda, belli bir yerde durmasıdır.<sup>70</sup>

Hz. Peygamber, hayatında bir defa yaptığı hac ibadetinde Arafat vakfesinden sonra Müzdelife’ye inmiş ve Kuzeh Tepesi’ne yakın bir yerde konaklamıştır (nüzü’l). Akşam ve yatsıyı yatsı vaktinde birleştirerek (cem-i te’hîr) kılmış ve geceyi burada geçirmiştir (mebît).<sup>71</sup> Sabah namazını alaca karanlıkta kılıp Kuzeh Tepesi’ne gelmiştir.<sup>72</sup> Burada kibleye dönüp ortalık aydınlanıncaya kadar tekbir ve tehlilde bulunmuştur. Yaptığı konuşmada, Müzdelife’nin tamamının vakfe mahalli olduğunu ifade etmiştir. Cahiliyye Araplarının uygulamasının aksine, ısfâr<sup>73</sup> vaktine kadar burada bekleyip, güneş doğmadan Mina’ya hareket etmiştir. Arafat’ta olduğu gibi, Müzdelife’de de ümmeti için dua etmiştir. Konuyla ilgili rivâyetler incelendiğinde, Hz. Peygamber’in Müzdelife’de yaptığı ibadetlerin bu şekilde gerçekleştiğini, fakihler arasında da bu konuda ihtilaf bulunmadığını söyleyebiliriz.<sup>74</sup>

Hz. Peygamber, hastalık, zayıflık, şişmanlık ve yürüme güçlüğü gibi sebeplerle bazı kişilerin gecedan Mina’ya gitmelerine de izin vermiştir. Hz. Aişe, bu hususla ilgili şöyle söylemektedir: “Müzdelife’ye geldik. Sevde binti Zem’a, iri yapılı ve hareketleri kısıtlı bir kadın idi. Mina’ya gecedan gitmek için Resûlullah’tan izin istedi, o da izin verdi.”<sup>75</sup> Hz. Aişe, Hz. Peygamber’den izin isteyip erkence Mina’ya gitmediği ve sabah namazını orada kılıp kalabalık oluşmadan şeytan taşlama görevini yapmadığı için hayıflanmıştır.<sup>76</sup>

Veda Haccında gecedan Mina’ya gitmeye izin verilen kişiler arasında bulunan Hz. Peygamber’in hanımlarından Ümmü Habîbe de: “Biz, Peygamber zamanında Müzdelife’den Mina’ya gece karanlığında gelirdik”<sup>77</sup> de-

<sup>68</sup> Aynî, *el-Binâye*, 4/236; Tehânevî, *İflâû’s-sünen*, 10/138; İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-sâlik*, 1/406; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/264.

<sup>69</sup> Kumaş, “Hac’da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, 1882; Karagöz, “Müzdelife’de Yapılacak Görevler”, 277.

<sup>70</sup> Menderes Gürkan, “Vakfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/463.

<sup>71</sup> Buhârî, “Hac”, 96-97; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 57; Dârimî, “Menâsik”, 34. Mebît, istirahat etmektir. Nüzûl ise eşyaları indirmek, dinlenmek için hazırlık yapacak kadar bir zamandır. Bk. İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-sâlik*, 1/406.

<sup>72</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 8/143-144; Abdüsselâm Arı, “Müzdelife’de Yapılacak Görevler”, *Türkiye’de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 285.

<sup>73</sup> İsfâr, güneş doğmadan iki rekat namaz kılabilir kadar bir süredir. Bk. İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/601.

<sup>74</sup> İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, 1/137. Hadisler için bkz. Müslim, “Hac”, 147; Tirmizî, “Hac”, 53, 60; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 57-67; İbn Mâce, “Menâsik”, 84. Ahmed b. Hanbel, 4/14-15.

<sup>75</sup> Buhârî, “Hac”, 97; Müslim, “Hac”, 294.

<sup>76</sup> Buhari, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 294; İbn Mâce, “Menâsik”, 62; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 2/286.

<sup>77</sup> Müslim, “Hac”, 299; Nesâî, “Menâsikü’l-Hac”, 208.

miştir. Yine İbn Abbâs, Hz. Peygamber'in kendisini geceleyin Müzdelife'den Mina'ya gönderdiğini söylemiştir.<sup>78</sup> Hz. Peygamber, hastalık ve güçsüzlük sebebiyle Mina'ya gitmelerine izin verdiği kişilere, güneş doğmadan şeytan taşlamaya başlamamaları konusunda tenbihte bulunmuştur.<sup>79</sup>

Hz. Peygamber'in mazeretleri sebebiyle izin verdiği kişilerin Mina'ya gecenin hangi vaktinde gittikleri konusu ise meselenin can alıcı noktasını oluşturmaktadır. Söz konusu hadislerde geçen “gales”, “sehar”, “leyl”, “kable's-subh” gibi ifadelerin, bu konuda yol gösterici olduğu söylenebilir. Gales, gecenin sonundaki karanlık;<sup>80</sup> sehar, gecenin sonu;<sup>81</sup> leyl,<sup>82</sup> güneşin batmasından fecrin doğuşuna kadarki zaman; kable's-subh ise sabahdan önce demektir. Bu ifadelerin içerdiği anlamlar üzerinden gidilecek olursa; “gales”, “sehar” ve “Kable's-Subh” ifadesinin geçtiği hadisler göre Hz. Peygamber, mazereti olanları gece yarısından sonra Mina'ya göndermiştir. Leyl, kavramının geçtiği hadisler dikkate alındığında, gece yarısı olmadan Mina'ya gönderdiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Konuya ilişkin mezhepler arası ihtilafın sebeplerinden biri de bu kavramlarla ilgilidir.<sup>83</sup>

Mazereti olan kişilerin Mina'ya intikal ettiği vakte ilişkin ihtilaf bulunsa da Müzdelife vakfesini yaptıktan sonra, güneş doğmadan Mina'ya hareket edileceği konusunda fakihler görüş birliği içindedirler.<sup>84</sup> Hz. Ömer'in, sabah namazını Müzdelife'de kıldıktan sonra vakfe yaptığı, müşriklerin, güneş doğuncaya kadar Mina'ya hareket etmediklerini aktardığı ve Hz. Peygamber'in onlara muhalefet ederek, vakfeyi yaptıktan sonra güneş doğmadan önce Mina'ya doğru yola çıktığını haber verdiği hadis kaynaklarında nakledilmektedir.<sup>85</sup>

Müzdelife'de gecenin ibadet, zikir ve dua ile ihya edilmesi, şeytan taşlamak için buradan taş toplanması, sabah namazını kıldıktan sonra Kuzeh Tepesi'ne giderek orada Kâbe'ye yönelip dua edilmesi, tekbir ve tehlilde bulunulması ve Muhassir vadisinin hızlıca geçilmesi müstehap kabul edilmiştir.<sup>86</sup> Sabah namazını kılmadan Müzdelife'den ayrılmak mekruh görülmeyle birlikte, ceza gerektirmeyeceği ifade edilmiştir.<sup>87</sup>

## 5. Müzdelife'de Gecelemek

Gecelemek, arefe günü akşamı ile bayram sabahı arasında Müzdelife'de bulunmaktır. Alimlerin çoğunluğu, Müzdelife'de geceleminin bir rükün olmadığı kanaatinde dirler.<sup>88</sup> Bununla birlikte farklı görüşte olanlar da vardır. Abdullah b. Zübeyr, İkrime, Şa'bî, İbrahim en-Nehaî, Alkame, Esved b. Yezîd, Leys b. Sa'd,

<sup>78</sup> Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 300; Tirmizî, “Hac”, 58.

<sup>79</sup> Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-Âsâr*, 2/293; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 1/391; Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 10/15; Şeker, “Müzdelife”, 32/239.

<sup>80</sup> Kuhustânî, *Câmi'u'r-rumûzi'r-rivâye*, 2/240; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/599.

<sup>81</sup> İbrahim Üneys vd., *el-Mu'cemü'l-vesît* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1/419.

<sup>82</sup> İbrahim Üneys vd., *el-Mu'cemü'l-vesît*, 2/850.

<sup>83</sup> Karagöz, “Müzdelife'de Yapılacak Görevler”, 273.

<sup>84</sup> Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 3/452.

<sup>85</sup> Buhârî, “Hac”, 99; Müslim, “Hac”, 151; Tirmizî, “Hac”, 60; İbn Mace, “Menâsik”, 61.

<sup>86</sup> Muzafferuddîn Ahmed b. Ali b. Sa'leb b. Sâatî, *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru'l Kütüb ilmiyye, 2005), 228; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/264-265; Mevsîlî, *el-İhtiyâr*, 1/152; İbn Ferhûn, *İrşâdü's-sâlik*, 1/403.

<sup>87</sup> Kâsânî, *Bedâi'*, 2/136; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-Muhtâr*. thk. ve tlk. Hüsâmu'ddîn b. Muhammed Salih Ferfûr, 7/114.

<sup>88</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, 2/281.

Evzâî, Hasan Basrî, Râfîî ve İbn Hazm gibi alimlere göre Müzdelife’de geceleme Arafat vakfesi gibi bir rükündür. Yerine getirilmediği takdirde hac geçersiz olur.<sup>89</sup>

Şâfiî (ö. 204/820), İmâm Mâlik (ö. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel’den sahîh olarak nakledilen görüşle Katâde ve Ebû Sevr gibi alimlere göre Müzdelife’de geceleme vaciptir. Gecelemeyi vacip kabul eden alimlere göre, terk edilmesi halinde hac geçerli olmakla birlikte, ceza olarak dem gerekir.<sup>90</sup>

Hanefîlerle bazı Şâfiî ve Mâlikî alimlerine göre fecr-i sâdika kadar veya gecenin çoğunu Müzdelife’de geçirmek sünnettir.<sup>91</sup> Hanbelîlerden, Müzdelife’de geceleme müstehap olduğuna dair rivâyetler de vardır.<sup>92</sup> Mâlikîler, gecenin herhangi bir bölümünde kısa bir müddet konaklamayı vâcip, fecr-i sâdika kadar kalmayı ise sünnet kabul ederler.<sup>93</sup> Onlara göre Müzdelife’ye gelip yükünü indiren, akşam ve yatsıyı kılıp, yeme-içme yapılabilecek kadar bir müddet burada konaklayan kimseler, vacip olan vakfeyi yerine getirmiş olur. Bunun vakti, güneşin batmasından fecr-i sâdıkın doğuşuna kadarki süre içinde herhangi bir zaman dilimidir.<sup>94</sup>

Müzdelife’de geceleme bir rükün olarak gören alimler, “(Hac mevsiminde ticaret yaparak) Rabbinizin lütuf ve keremini istemekte size bir günah yoktur. Arafat’tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife’ye) akın ettiğinizde Meş’ar-i Harâm’da Allah’ı zikredin. O’nu, size gösterdiği gibi zikredin. Doğrusu siz onun yol göstermesinden önce yolunu şaşırmışlardan idiniz.”<sup>95</sup> âyeti ile Hz. Peygamber’in, “Kim bizim (sabah) namazımızda bulunur, ayrılıncaya kadar bizimle vakfe yapar ve daha önce gece veya gündüz Arafat vakfesini yapmış olursa, hacı tamam olur”<sup>96</sup> hadisini delil göstermektedir. “Kim Müzdelife’de gecelemez ise hacı kaçırmış olur” hadisi de bu alimlerin getirdiği deliller arasında zikredilmektedir. Geceleme vacip olduğunu ileri süren fakihler ise “Hac Arafat’tır. Kim Müzdelife gecesini güneşin doğmasından önce arefe gecesine yetişirse hacı tamam olur”<sup>97</sup> hadisine dayanırlar.<sup>98</sup>

Şâfiî ve Hanbelî fakihleri, gece yarısı ile fecr-i sâdik arasındaki bir vakitte, uğrayıp geçmek şeklinde de olsa kısa bir süre Müzdelife’de bulunmayı, geceleme için yeterli görürler. Söz konusu vakit içinde Müzdelife’de bulunmayan kişiye dem gerekir.<sup>99</sup> Geceleme mazeretleri sebebiyle terkeden kişilere Şâfiî mezhebine göre ceza gerekmez. Çobanlar, hastalar, hasta bakıcılar, mal veya canına bir zarar gelmesinden korkanlar

<sup>89</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/126-127; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63; Aynî, *el-Binâye*, 4/236; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/264; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/281.

<sup>90</sup> İbn Kudâme, “*el-Muğni*”, 3/450; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/413; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/264; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/281.

<sup>91</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, 2/136; Nevevî, *el-Mecmû’*, 8/154; Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/413; İbn Nüceym, *el-Bahrür raik*, 2/600; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 7/111.

<sup>92</sup> Makdisî, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 3/450.

<sup>93</sup> Düsûkî, *Hâşiye*, 2/265; Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 2/281.

<sup>94</sup> Ebü’l-Berekât Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu’l-Kebîr* (Beirut:Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 2/265; Düsûkî, *Hâşiye*, 2/265.

<sup>95</sup> *el-Bakara* 2/198.

<sup>96</sup> Ebü Dâvûd, “Menâsik”, 69; Nesâî, “Menâsik”, 211; Tirmizî, “Hac”, 57.

<sup>97</sup> Ebü Dâvûd, “Menâsik”, 69; Nesâî, “Menâsik”, 211; İbn Mâce, “Menâsik”, 57; Ahmed b. Hanbel, 4/261.

<sup>98</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/451.

<sup>99</sup> Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 1/413; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/264; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/450.

ve hacılara su dağıtma görevinde bulunanlar mazeretli kişiler arasında sayılmıştır.<sup>100</sup> Geceleme süresi konusunda en geniş yelpazeye sahip görüş, Mâlikîlere aittir.

Hanefîlere göre, Müzdelife’de geceleminin vakfe yerine geçeceğine dair herhangi bir rivâyet bulunmamaktadır. Klasik fıkhî kaynaklarına göre Müzdelife’de geceleminin sebebi, sabah namazının ilk vaktinde vakfeyi yapabilmektir.<sup>101</sup> Bir anlamda vakfe için hazır olmaktır, müstakil bir ibadet değildir.<sup>102</sup> Geceleminin tabii bir ihtiyaçtan kaynaklandığını ve ibadetin bir parçası olmadığını dile getiren görüşler de vardır.<sup>103</sup> Bunların yanı sıra geceleminin gayesini zikir, Şeâiri ta’zim etme, eşitlik bilincini geliştirme, Müzdelife’den güneş doğduktan sonra ayrılan müşriklere muhalefet etme ve Hz. Peygamberin uygulamasına tabi olmak gibi gerekçelerle izah eden çağdaş alimlerin bulunduğunu söylemeliyiz.<sup>104</sup> Mevcut deliller çerçevesinde geceleminin bir rükün olmadığı, Hz. Peygamberin fiilî uygulaması çerçevesinde sünnet olarak kabul etmenin daha doğru olacağı kanaatindeyiz.

## 6. Müzdelife Vakfesinin Vakti

Müzdelife vakfesiyle ilgili hükümlerin temel referans noktasını oluşturan “*Arafat’tan ayrılıp (sel gibi Müzdelife’ye) akın ettiğinizde, Meş’ar-i Harâm’da Allah’ı zikredin*”<sup>105</sup> âyetinde, Müzdelife’de Allah’ın zikredilmesi açıkça ifade edilmekle birlikte, bu zikrin ne zaman yapılacağı hususu belirtilmemiştir.<sup>106</sup> İlgili âyet ve Hz. Peygamber’in uygulamasıyla bunlara bağlı yorumlar çerçevesinde mezhepler arasında farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Hanefîler, Hz. Peygamber’in vakfe yaptığı fecr-i sâdık ile güneşin doğuşu arasındaki vakti,<sup>107</sup> Şâfiî ve Hanbelîler, arefe gününü bayram gününe bağlayan gecenin yarısından sonra güneşin doğuşuna kadarki süreyi esas almışlardır. Gece yarısı, güneşin batması ile sabah namazı arasındaki vaktin ortasıdır.<sup>108</sup> Mâlikî fakihlerine göre ise, arefe günü akşamı güneşin batışı ile bayram sabahı güneşin doğuşu arasındaki bir vakitte vakfe yapılabileceği görüşündedirler. Vakfe konusunda süreyi en geniş tutan Mâlikîlere göre, belirtilen vakit aralığında kısa bir süre Müzdelife’de kalmak, vakfe için yeterli görülmüştür.<sup>109</sup>

Ahmed b. Hanbel’in de aralarında bulunduğu bazı alimlere göre Müzdelife vakfesinin vakti, gece ayın kaybolmasından sonradır. Onlar bu görüşlerinde Hz. Ebû Bekir’in kızı Hz. Esmâ’dan nakledilen bir uygulamayı esas almışlardır. Rivâyete göre, Hz. Esmâ, Müzdelife’de konaklamış, geceleyin ayın batmasından sonra Mina’ya hareket etmiştir. Mina’da Cemretü’l-Akabe’yi taşlama görevini yaptıktan sonra sabah namazını

<sup>100</sup> Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/265.

<sup>101</sup> Kâsânî, *Bedâi’*, 2/136; Ali el-Kârî, *el-Meslekü’l-mütekassıt*, 109.

<sup>102</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/600; Kirmânî, *el-Mesâlik fi’l-menâsik*, 544.

<sup>103</sup> Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, 179.

<sup>104</sup> Ahmed Muhammed Ali Ramise vd., “el-Mekâsîdü’ş-Şer’iyye ve eserühâ alâ tetavvuri’l-fetvâ fi ahkâmi’l-mebîti fi’l-Müzdelife”, *Jurnal Fiqh* 15 (2018), 122-125.

<sup>105</sup> el-Bakara 2/198.

<sup>106</sup> Arı, “Müzdelife’de Yapılacak Görevler”, 284.

<sup>107</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/146; Kâsânî, *Bedâi’*, 2/136; İbn Nüceym, *el-Bahrü’r-râik*, 2/600.

<sup>108</sup> Şîrbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/264-265; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/451.

<sup>109</sup> Derdîr, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 2/265-266.

orada kılınıştır. Kölesi Abdullah'ın: “Anneciğim! Biz şeytan taşlamayı erken yaptık” demesi üzerine, Hz. Esmâ: “Evladım! Allah Rasûlü bu konuda kadınlara izin verdi”<sup>110</sup> demiştir.

Mâlikîler görüşlerini temellendirme bağlamında, Hz. Peygamber'in eşi Hz. Sevde'ye mazereti sebebiyle geceden Mina'ya gitmesine izin verdiğinde, bunu belli bir vakitle sınırlandırmamış olmasına dikkat çekerler. Ancak Hz. Esmâ'dan yapılan rivâyette, Müzdelife vakfesinin vakti için gecenin son üçte birinden bahsedilmesi nedeniyle, Mâlikîlerin bu görüşü tenkit edilmiştir. Öte yandan geceleyin Müzdelife'de kısa bir süre bulunmak vakfe için yeterli olsaydı, Hz. Peygamber'in mazeretleri sebebiyle bazı kişilere izin vermesinin bir anlamı olmayacağı, hatta bu durumda başka kişilerin de Müzdelife'den erken bir vakitte ayrılacaklarından hareketle, bu görüşün isabetli olmadığı da dile getirilmektedir.<sup>111</sup>

Hanefîler, Müzdelife vakfesinin vakti konusunda Hz. Peygamber'in: “Kim bizim (sabah) namazımızda bulunur, ayrılıncaya kadar bizimle vakfe yapar ve daha önce gece veya gündüz Arafat vakfesini yapmış olursa, hacca tamam olur”<sup>112</sup> hadisini esas almışlardır. Onlara göre, Hz. Peygamber vakfeyi imsaktan sonra yapmıştır.<sup>113</sup> Dolayısıyla bu vakit dışında yapılan vakfe geçersizdir. Vakfenin zamanı da Hz. Peygamber'in vakfe yaptığı fecr-i sâdik ile güneşin doğuşu arasındaki zaman dilimidir. Hanefî fakihlerine göre, veda haccında Müzdelife vakfesini yapmadan Mina'ya intikal eden kişiler, bunu mazeretleri sebebiyle ve Hz. Peygamber'in izni doğrultusunda yapmışlardır.<sup>114</sup>

Hanefîler, Hz. Peygamber'in eşi Sevde binti Zem'a başta olmak üzere bazı kadınları, çocukları ve zayıfları geceden Mina'ya göndermesini özür kapsamında değerlendirirler. Onlara göre vakfenin gece yarısından sonra yapılacağına dair bir kayıt bulunmamaktadır.<sup>115</sup> Hz. Esmâ'nın uygulaması da vakfenin süresinin gecenin son üçte birine kadar devam ettiğini göstermesi itibarıyla Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî fukahasının görüşlerini nakzeder niteliktedir.

Şâfiî ve Hanbelîler, hadislerdeki; “gales”, “sehar” ve “kable's-subh” ifadelerini dikkate alarak, gece yarısından önce yapılan Müzdelife vakfesinin geçerli olmayacağını ifade etmişlerdir. Hadislerdeki “lejl/gece” ifadesini mutlak olarak değerlendiren Mâlikîlere göre, akşam ve yatsı namazlarını kılıp yeme-içme yapılabilecek kadar kısa bir süre kalmak, Müzdelife vakfesinin geçerliliği için yeterli görülmüştür.<sup>116</sup> Müzdelife vakfesini fecr-i sâdik ile güneşin doğuşu arasındaki bir zamanda yapmak Hanefî fakihlerine göre vacip, cumhur fukahaya göre sünnettir. İbn Hazm, erkekler için farz olduğunu söylemiştir.<sup>117</sup>

Vakfeyi gece yarısından sonra yapan kişiler, ister kendi istekleriyle isterse bir mazeretleri sebebiyle Müzdelife'den ayrılmış olsunlar, Şâfiî ve Hanbelîlere göre herhangi bir ceza gerekmez. Ancak bu vakitten önce vakfe yapanların ceza kurbanı kesmeleri icap eder. Ortalık aydınlanıncaya kadar vakfeyi sürdürmek ise

<sup>110</sup> İmam Mâlik, “Hac”, 172; Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 297; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66; Nesâî, “Hac”, 214.

<sup>111</sup> Şel'ân, *en-Nevâzil fi'l-hac*, 416; Kumaş, “Hacda Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, 1884.

<sup>112</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 69; Nesâî, “Menâsik”, 211; Tirmizî, “Hac”, 57.

<sup>113</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 70; Tirmizî, “Hac”, 57; Nesâî, “Menâsik”, 211.

<sup>114</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1/391; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/600.

<sup>115</sup> Tehânevî, *İ'lâü's-sünen*, 10/140-141; Kirmânî, *el-Mesâlik fi'l-menâsik*, 544.

<sup>116</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/451; Saîd b. Abdülkadir Başnefer, *el-Muğni fi fihî'l-hacci ve'l-umre* (Beyrut: Dâru İbni'l-Hazm, 2003), 257; Abdurrahmân el-Cezîrî, *Kitâbu'l-Fıkh ala'l-mezâhibi'l-erbaa*, 1/666-667.

<sup>117</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/451-452; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/265.

sünnettir. Şâfiî ve Hanbelîler, Hz. Peygamber'in bazı kişileri geceden Mina'ya göndermesinin özür hali ile ilgili olmadığını dile getirirler. Bu konuda hadislerde yer alan rivâyetleri de “mutlak izin” çerçevesinde yorumlamışlardır. Onlara göre, belirtilen kişiler mazeret sahibi olarak kabul edilemezler. Edilseler bile, bu durum yasak bir fiile gerekçe olarak değerlendirilemez.<sup>118</sup>

Bu görüşler çerçevesinde şöyle bir değerlendirme yapılabilir. Hz. Peygamber'in, zayıf, hasta, yaşlı ve yürüme güçlüğü çeken bazı kimselerin geceden Mina'ya gitmelerine izin verdiğine yönelik hadis kaynaklarında yer alan rivâyetler,<sup>119</sup> fakihlerce genel olarak “zaruret hali” ile ilişkilendirilmektedir. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında da bazı sahâbîlerin bu doğrultuda hareket ettikleri fıkhî kaynaklarında yer almaktadır. Hatta bu gerekçeyle, Cemretü'l-Akabe'nin taşlanması sırasında oluşabilecek izdihama meydan vermemek, ibadetin huşû ve huzur içinde ifasına hanel getirmemek amacıyla kadınları, zayıf, güçsüz ve çocukları gecenin ikinci yarısından itibaren Mina'ya göndermeyi sünnet kabul eden fakihler de vardır.<sup>120</sup>

O günün şartlarında veda haccında bulunanların sayısının yüz binden fazla olduğu bilinmektedir. Günümüzde yaklaşık üç milyon civarında kişi hac görevini yerine getirmektedir. Bugün, koşulların geçmişe oranla daha zor olduğunu ifade etmek mümkündür. Mevcut uygulama çerçevesinde, Müzdelife'de belli ülke grupları için ayrı bir alan tahsis edildiğinden, bu alanda ilgili ülkenin bütün hacılarının aynı anda bulunmasının mümkün olmadığı hallerde, buna bağlı olarak oluşacak izdihamın, yerine göre mazeretten öte, bir zaruret niteliğinde olduğu, bunun da Müzdelife vakfesinin belirtilen gerekçeye bağlı olarak yapılmamasından dolayı, kefaret gerekmeceği de değerlendirilmektedir.<sup>121</sup>

Şâfiî mezhebinde kadınların ve zayıfların izdiham sebebiyle Cemretü'l-Akabe'ye gece yarısından itibaren taş atmaları sünnet olduğundan, bu durumdaki kişiler de şeytan taşlamayı yapabileceklerdir.<sup>122</sup>

## 7. Vakfenin Süresi

Fakihlerin çoğunluğunu teşkil eden Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî âlimlerine göre Müzdelife'de ve belirlenen vakitte kısa bir süre bulunmak yahut buradan geçmek vakfenin rüknu olarak kabul edilmiştir. Ancak sünnete uygun olan, fecr-i sâdıktan sonra ortalık iyice aydınlanıncaya kadar (isfâr) vakfenin sürdürülmesidir. Sabah namazının ilk vaktinde kılınması, ortalık aydınlanıncaya kadar zikir, duâ, tesbih ve tehlil ile meşgul olunması ve güneş doğmadan Mina'ya doğru yola çıkılması sünnet kabul edilmiştir.<sup>123</sup> Bilerek veya bilmeden, uykulu yahut uyanık halde, yaya veya vasıta ile, abdestli yahut abdestsiz, cünüp, adetli yahut lohusa halinde, niyet ederek veya etmeden yapılan vakfe geçerlidir.<sup>124</sup>

<sup>118</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/264-265; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/451

<sup>119</sup> Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 293, 303-304.

<sup>120</sup> Nevevî, *el-Mecmû*, 8/156; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/265; Şener, “Müzdelife”, 32/240.

<sup>121</sup> Arı, “Müzdelife'de Yapılacak Görevler”, 286.

<sup>122</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/265.

<sup>123</sup> Kâsânî, *Bedâi*, 2/135-136; Kuhustânî, *Câmi'u'r-rumûzi'r-rivâye*, 2/240; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/111; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/264; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/600; Şener, “Müzdelife”, 32/240.

<sup>124</sup> Kâsânî, *Bedâi*, 2/136; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/111; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/262

Ahmed b. Hanbel ve Râfiî gibi bazı Şâfiî fakihleri, vakfenin geçerli olabilmesi için gecenin yarısından fazlasının Müzdelife’de geçirilmesi gerektiğini söylemiş olsalar da bu görüş, mezhep içinde kabul görmemiştir. Bu fakihler, Hz. Esmâ’dan konuyla ilgili rivâyet edilen: “Biz Allah Rasûlü’nün zamanında böyle yapardık”<sup>125</sup> şeklindeki ifadelerden hareket etmişlerdir. Hz. Esmâ’nın kölesi Abdullah’ın naklettiğine göre, Hz. Esmâ Müzdelife’de konaklamış, ayın batmasını müteakip Mina’ya hareket etmiştir. Mina’da Cemretü’l-Akabe’yi taşladıktan sonra Mina’ya dönmüş ve orada sabah namazını kılmıştır. Kölesinin: “Anneciğim, galiba şeytan taşlamayı karanlıkta yaptık” sözleri üzerine, Hz. Esmâ: “Yavrucuğum, Allah’ın Resûlü bu konuda kadınlara izin verdi”<sup>126</sup> demiştir. Konuya ilişkin Atâ b. Ebî Rebah, Hz. Esmâ’ya Mina’ya sabahın alaca karanlığında gelmesinin doğru olup olmadığını sorduğunda, Hz. Esmâ, Hz. Peygamberle de böyle yaptıklarını ifade etmiştir.<sup>127</sup> Bu rivâyetlerin delil oluşu, belirtilen günde ayın gecenin son üçte birinde batmış olmasıyla ilişkilendirilmektedir.

Mâlikî mezhebine göre aslolan Müzdelife’de konaklamaktır. Bu da eşyaları bineğinden indirip kısa bir süre de olsa beklemekle gerçekleşmiş olur. Gecenin herhangi bir bölümünde konakladıktan sonra Müzdelife’den ayrılan kişiye herhangi bir ceza gerekmez.<sup>128</sup>

### 8. Müzdelife Vakfesinin Vakti Dışında Yapılabilmemesinin İmkan ve Sınırları

Müzdelife vakfesinin vaktinde yapılması esastır. Bir mazerete binaen vakfeyi yapamayan kişilere herhangi bir ceza gerekmeyeceği konusunda da görüş birliği vardır. Ancak söz konusu mazeretin neleri kapsadığı hususunda fakihler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Fakihlerin ortak kanaatiyle zayıflık, fecri sâdıktan önce Mina’ya gidebilmek için geçerli bir mazeret olarak görülmüştür.<sup>129</sup> Hz. Peygamber’in aile fertlerinden bazılarını gece karanlığında Mina’ya gönderdiğine ilişkin rivâyetlerde ön plana çıkan “zayıf” kişilerle kastedilenin ise kadınlar, çocuklar ve hizmetliler olduğu ifade edilmektedir.<sup>130</sup> Aynî, bunlara ilaveten hastalarla yaşlıların da aralarındaki ortak illet sebebiyle bu grupta yer aldığını ifade eder.<sup>131</sup> Fadl b. Abbas, Hz. Peygamber’in, Hâşim oğullarının geceleyin Mina’ya gitmeleri hususunda izin verdiğini nakletmektedir. İbn Ömer, Hz. Peygamber’in vefatından sonra da bu uygulama çerçevesinde ailesinden zayıf olanları geceden Mina’ya göndermiştir.<sup>132</sup> Yine Esmâ binti Ebî Bekir, geceleyin ayın batışından sonra Mina’ya gelmiş ve sabah namazını Mina’da kıldıktan sonra şeytan taşlamayı yapmıştır.<sup>133</sup> Talha b. Ubeydullah’ın da kadınları ve çocukları geceden Mina’ya gönderdiğine ilişkin rivâyetler bulunmaktadır.<sup>134</sup>

<sup>125</sup> İmam Mâlik, “Hac”, 172; Müslim, “Hac”, 297; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66; Nesâî, “Hac”, 214.

<sup>126</sup> Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 297; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66; Nesâî, “Hac”, 214; İmam Mâlik, “Hac”, 172;

<sup>127</sup> Hadis kaynaklarınca Hz. Esmâ’nın: “Biz, senden daha hayırlı olan bir insanla da böyle yapıyorduk” dediği kaydedilmektedir. Bk. İmam Mâlik, “Hac”, 56; Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 214.

<sup>128</sup> Sehnûn, *el-Müdevvene*, 1/432-433.

<sup>129</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 2/285; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 3/452.

<sup>130</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylül’-evtâr şerh-u Münteka’l-Ahbâr min ehâdîsi seyyidi’l-ibrâr* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, ts.), 5/64.

<sup>131</sup> Aynî, *Umdetü’l-kârî*, 10/15.

<sup>132</sup> Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 304; İmam Mâlik, “Hac”, 56.

<sup>133</sup> Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 297; İmam Mâlik, “Hac”, 56.

<sup>134</sup> İmam Mâlik, “Hac”, 56.

Konu (bâb) başlıklarını seçimindeki dikkat çekici tutumu sebebiyle fıkhî bilgisinin derinliğine işaret edilen Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserinin hac başlığını taşıyan bölümü, “Aile fertlerinden zayıf olanları gecedan gönderen kişi” başlığıyla isimlendirmiş ve bu kişilerin Müzdelife vakfesini yaptıktan sonra, ayın batmasıyla birlikte Mina’ya gideceklerini ifade etmiştir.<sup>135</sup> Müslim’in *el-Câmiu's-sahîh*’inde aynı konuda verdiği başlıkta, zayıf olan kişilerin izdiham sebebiyle Mina’ya gecenin sonunda gönderileceğinin ifade edilmesi de oldukça açıklayıcı niteliktedir.<sup>136</sup> Konuya ışık tutan rivâyetler bunlarla da sınırlı değildir.<sup>137</sup> Bu rivâyetlerde Mina’ya erkenden gitmede, “zayıflık” ve “izdiham”ın etkili olduğunu ifade edebiliriz.

Müzdelife vakfesinin, fecr-i sâdık ile güneşin doğuşu arasında yapılması gerektiğini söyleyen ve hüküm itibarıyla vacip kabul eden Hanefiler, bir özür bulunmadığı sürece vakfenin vakti dışında yapılması veya mazeretsiz terkedilmesi halinde dem gerektiğini ifade etmişlerdir.<sup>138</sup> Hastalık, zayıflık, yaşlılık, kadınlar için izdiham, Mina’ya vakitlice ulaşma ihtiyacı, Arafat vakfesinin geç vakitte yapılmış olması sebebiyle Müzdelife vakfesine yetişememe hali özür kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>139</sup>

Hanefîler bu konuda başlıca şu delilleri ileri sürmüşlerdir: Hz. Peygamber, eşi Sevde’nin geceleyin Mina’ya gitmesine izin vermiştir. Hz. Sevde’nin, kilolu ve hareket güçlüğü çeken bir kadın olduğu bilinmektedir.<sup>140</sup> Hz. Aişe, başka bir rivâyette, Hz. Sevde’nin sözü edilen mazeretleri sebebiyle izdihamdan önce yola çıktığını haber vermekte ve Hz. Sevde gibi kendisinin de Hz. Peygamber’den izin isteyip vakitlice Mina’ya gitmediği için hayıflandığını dile getirmektedir.<sup>141</sup> Yine Hz. Peygamber, eşi Ümmü Seleme’yi geceleyin Mina’ya göndermiş, o da sabah namazı vakti girmeden şeytan taşlamayı yapmış ve ziyaret tavafı için Kâbe’ye gitmiştir.<sup>142</sup> Hadisin ravîsi, Atâ b. Ebî Rabah’ın Müzdelife vakfesini ölünceye kadar bu şekilde yaptığını söylemektedir.<sup>143</sup> Hz. Peygamber’in eşlerinden Ümmü Habîbe de Allah Rasûlü’nün kendisine Müzdelife’den Mina’ya geceleyin gitmesi için izin verdiğini dile getirmektedir.<sup>144</sup>

Konuya ilişkin başka bir rivâyette: “Ben, Müzdelife gecesinde Hz. Peygamber’in ailesinden zayıf olanlarla birlikte önceden gönderdiği kişilerdenim”<sup>145</sup> sözleriyle, çocuk yaşlarda olan İbn Abbâs’ın da Müzdelife’den Mina’ya gecedan gitmesine izin verilen kişiler arasında olduğu nakledilmektedir.<sup>146</sup>

<sup>135</sup> Buhârî, “Hac”, 98.

<sup>136</sup> Bk. Müslim, “Hac”, 208.

<sup>137</sup> Bu konuda farklı örnekler için bkz. Karagöz, “Müzdelife’de Yapılacak Görevler”, 271-272.

<sup>138</sup> Muzafferuddîn Ahmed b. Ali b. Sa’leb b. Sâatî, *Mecma’u’l bahreyn ve mülteka’n-neyyireyn fi’l-fikhi’l-İslâmî*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2005), 245; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/167; Zeydan, *el-Mufasssal*, 2/230.

<sup>139</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63; Aynî, *el-Binâye*, 4/237; Cezirî, *Kitâbu’l-Fıkh ala’l-mezahibi’l-erbaa*, 1/666.

<sup>140</sup> Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 293; Nesâî, “Hac”, 209; İbn Mâce, “Menâsik”, 62.

<sup>141</sup> Müslim, “Hac”, 294. Hadisin benzer rivâyetleri için bkz. Buhârî, “Hac”, 98; Dârimî, “Menâsik”, 53

<sup>142</sup> Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66; İmam Mâlik, “Hac”, 173.

<sup>143</sup> Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 223; Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 2/291.

<sup>144</sup> Müslim, “Hac”, 298; Nesâî, “Hac”, 208; Dârimî, “Menâsik”, 53.

<sup>145</sup> Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 300, 301, 302; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 66; İbn Mâce, “Menâsik”, 62.

<sup>146</sup> Bu sırada İbn Abbâs’ın bülüğ çağına girdiği ifadesi de vardır. Bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/128.



Mâlikî fakihlerine göre, akşam vakti sonrasında Müzdelife’de kısa bir süre kaldıktan sonra, Mina’ya gidebilmek için bir mazeret bulunması şart değildir. Müzdelife’de geceleme imkanı olmayan kişiler de vakfeyi terk edebilirler. Bundan dolayı ceza da gerekmez.<sup>147</sup> Kadınlar ve çocuklar, Hz. Peygamber’in bu konuda verdiği izin sebebiyle Müzdelife’den erkenden ayrılabilirler.<sup>148</sup>

Rivâyete göre; “Abdullah b. Ömer, ailesinden zayıf olanları önceden yolar çıkarır, onlar da Meş’ar-i Harâm’ın yanında geceleyin vakfe yaparlar ve bildikleri dualar ile Allah’ı zikrederlerdi. Sonra imam vakfe yapmadan ve Müzdelife’den ayrılmadan yola çıkarlardı. Bir kısmı sabah namazını kılmak için belirtilen vakitte, bir kısmı da sabah namazını kıldıktan sonra Mina’ya gelirdi. Şeytan taşlama mahalline geldiklerinde, Cemretü’l-Akabe’ye taş atarlardı.”<sup>149</sup> İbn Ömer, Hz. Peygamber’in bu durumdaki kişiler için ruhsat verdiğini söylemektedir.<sup>150</sup> Abdullah b. Abbas, başka bir rivâyette, “Allah Rasûlü beni aile fertlerinin zayıfları ile birlikte yola çıkardı. Biz, sabah namazını Mina’da kıldık, ardından Cemretü’l-Akabe’ye taş attık”<sup>151</sup> demiştir. Bu konudaki hadisler, zayıf kimselerin gecenin herhangi bir vaktinde Mina’ya gidebileceğinin delili olarak kabul edilmektedir.<sup>152</sup>

Bu rivâyetlerden anlaşıldığına göre, Hz. Peygamber, zayıfların ve kadınların Müzdelife vakfesini gecenin yapmalarına izin vermiş, Hanefîler bu hükmün kapsamını genişletmişlerdir. Kadın veya erkeklerden zayıf olanlar ile yaşlıların, Hz. Peygamber’in izin verdiği kişilerden hareketle gece yarısından sonra Mina’ya hareket etmelerinin caiz olduğu çağdaş fıkıh alimleri tarafından da ifade edilmektedir.<sup>153</sup> Bu uygulamadan hareketle, özellikle can emniyetinin bulunduğu hallerde bu ruhsatın kapsamının genişletilebileceği de ifade edilmektedir. Hz. Peygamber’in, şişmanlık ve hareket güçlüğü gibi sebeplerle Hz. Sevde’ye izin vermesi üzerine, Hz. Aişe’nin izin istemediği için hayıflanmasını, bu ruhsatın kapsamının mazeret olmadan da genişletilebileceği şeklinde yorumlayanlar da vardır.<sup>154</sup>

Şâfiî fakihleri, Arafat’ta vakfe yapmak, can ya da mal tehlikesinin bulunması, hastaların bakımıyla meşgul olmak, kaçan köleyi aramak, kadınların hayız ve nifas gibi özel halleri sebebiyle, gecelenin ve vakfeyi vakti dışında yapmanın yahut terk etmenin caiz olacağını ifade etmektedirler. Bu durum, mazerete bağlı olduğundan, herhangi bir ceza gerektirmeyeceği de kabul edilmektedir.<sup>155</sup> Şâfiîler, kadınların ve zayıfların ilgili nas hükümleri çerçevesinde ancak gece yarısından sonra Müzdelife’den Mina’ya gidebileceklerini belirtmektedirler. Bu husus, onların konuyla ilgili nasları<sup>156</sup> mutlak olarak değerlendirmeleri ve erken ayrılma sebebinin, izdiham oluşmadan şeytani taşlama düşüncesiyle gerekçelendirilmektedir.<sup>157</sup>

<sup>147</sup> Sehnûn, *el-Müdevvene*, 1/432; İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-sâlik*, 1/406.

<sup>148</sup> Dirdâr, *eş-Şerhu’l-Kebîr*, 2/266; İbn Ferhûn, *İrşâdü’s-sâlik*, 1/412.

<sup>149</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 2/292.

<sup>150</sup> Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 304.

<sup>151</sup> Tahâvî, *Şerhu meâni’l-âsâr*, 2/291; Nesâî, “Menâsikü’l-hac”, 214.

<sup>152</sup> Şevkânî, *Neylül-evtâr*, 5/64-65.

<sup>153</sup> Abdülazîz b. Bâz vd., *Fetâva’l-hacc ve’l-umre ve’z-ziyâre*, Haz. Muhammed b. Abdülazîz b. el-Müsnid (Riyad: Dâru’l-Vatan, ts.), 98; Zeydan, *el-Mufasssal*, 2/232-233.

<sup>154</sup> Kumaş, “Hacca Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması”, 1886.

<sup>155</sup> Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/264.

<sup>156</sup> Buhârî, “Hac”, 98; Müslim, “Hac”, 304; İmam Mâlik, “Hac”, 171; Dârimî, “Menâsik”, 53.

<sup>157</sup> Nevevî, *el-Mecmû’*, 8/143-156; Şirbînî, *Muğni’l-muhtâc*, 2/265.

Hanbelî fakihleri, her ne şekilde olursa olsun Müzdelife vakfesinin terkedilmesi halinde ceza olarak dem gerektiği görüşündedirler. Ancak, hacılara hizmet etme kapsamında su taşımak veya hayvanların çobanlığını yapmaktan dolayı vakfenin ifası zorlaşır veya bir ihtiyaç ortaya çıkarsa, kolaylık ilkesi ve ruhsat hükümleri doğrultusunda ceza gerekmez.<sup>158</sup> Hanbelîler tarafından mazeret kabul edilen hususlar, Hz. Peygamber'in hacılara hizmet etme kapsamında hayvanların çobanlığını yapan ve su taşıma görevi üstlenen kişilere gecelemeyi terk etme konusunda verdiği izinle bağlantılıdır.<sup>159</sup> Bu izine kıyasla, başkalarının yardım ve desteğine ihtiyaç duyan hastalarla, özürülere hizmet edenler, güvenlik görevlileri ve sağlık personeli gibi hac hizmetleriyle meşgul olan kişilerden Müzdelife vakfesinin vücbiyetinin düşeceğini değerlendirenler olmuştur.<sup>160</sup> Meşrû bir mazerete binaen vakfe yapamayan kişilere zorunlu olarak refakat etme durumundaki kişileri de bu kapsamda değerlendiren alimler vardır.<sup>161</sup>

Burada şunu ifade edebiliriz. Müzdelife vakfesinin ifasında zaman ve şartların değişmesiyle ortaya çıkan zorluklar yahut zaruretler sebebiyle “Meşakkat kolaylığı celb eder”<sup>162</sup> genel ilkesi çerçevesinde hareket edilebilir. Zira, meşakkat ve zorluğun bulunduğu yerde kolaylık vardır. Zaruretin olduğu yerde ise yasaklar mübah hale gelir. Meşakkat ve zorluk bulunan hallerde, azîmet hükümlerinin yerini ruhsat alır.<sup>163</sup> Hz. Peygamber'in, hacdaki uygulamalarda mümkün olduğunca kolaylaştırma cihetine gitmesi de bu hususta yol gösterici niteliktedir.<sup>164</sup> Öte yandan özür, bir ibadetin te'hiri veya terkedilmesi hususunda meşrû bir gerekçe olarak kabul edilmiştir.<sup>165</sup> Ancak meşakkat ve zorluğun gerçekçi olmasının ve yerindeliliğinin oldukça önemli olduğu kanısındayız. Çünkü her ibadet, mutat bazı zorluklar taşır. Burada ölçü alınabilecek zorlukların, mutat sınırların dışında, tahammülü güç bir boyutta veya can emniyetini tehdit eder nitelikte olması gerektiği kanaatindeyiz.<sup>166</sup> Fakihlerin, hacın farziyetine engel olan hastalığı tanımlarken, onun “mutat olmayan bir meşakkat” meydana getirdiğinden söz etmeleri, meşakkatin sınırlarını belirleme konusunda yol gösterici niteliktedir.<sup>167</sup> Bunun dışındaki hallerde azîmet hükümlerine göre hareket edilmesi uygun olacaktır. Bilindiği üzere ibadetlerde ihtiyata uygun davranmak, yerleşik genel kabule göre güzel bir davranıştır.<sup>168</sup>

<sup>158</sup> Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/450.

<sup>159</sup> İlgili hadisler için bk. İmam Mâlik, “Hac”, 21, 218; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 78; Nesâî, “Hac”, 225; İbn Mâce, “Menâsik”, 67; Ahmed b. Hanbel, V, 450.

<sup>160</sup> Makdisî, *eş-Şerhu'l-kebir*, 3/450; Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 2/265. İbn Abdullah Hâlid el-Muslih, “*ez-Zihâm ve eseruhu fi'n-nüsük (el-Hac ve'l-umre)*”, *Mecelletü Câmi'ati'l-İmâm*, 5, (Şevvâl 1428), 57-58.

<sup>161</sup> Zeydan, *el-Mufassal*, 2/234.

<sup>162</sup> Mecelle, md. 17.

<sup>163</sup> Abdülvehhâb Hallâf, *İlm-i usûli'l-fıkh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1984), 138-139; İbn Abdullah, “*ez-Zihâm ve eseruhu fi'n-nüsük*”, 57.

<sup>164</sup> Mücahit Çolak-Murat Çınar, “İslâm Hukukunda Kolaylaştırma İlkesinin Hacın Rükünlerinde Günümüz Uygulaması”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/3 (Aralık 2018), 66.

<sup>165</sup> İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 2/483.

<sup>166</sup> Aynı yöndeki kanaat ve değerlendirme için bk. Ramîse, “*el-Mekâsîdü'ş-Şer'iyye ve eserühâ alâ tetavvuri'l-fetvâ fi ahkâmi'l-mebût fi'l-Müzdelife*”, 130.

<sup>167</sup> Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 1/361.

<sup>168</sup> Ebû Bekir b. Ali el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (İstanbul: Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık, 1978), 1/75; Abdülganî el-Ganîmî ed-Dimeşki el-Meydânî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985), 1/77.

### 9. Hacda Yaşanan Bir Problem Olarak İzdihamın Müzdelife Vakfesine Etkisi Hususundaki Fıkhî Yaklaşımlar

Hz. Peygamber'in, eşi Hz. Sevede ile birlikte bir grup sahabeye zayıflık, hastalık, yaşlılık ve yürüme güçlüğü gibi sebeplerle geceden Mina'ya gitmelerine izin verdiği sabit olmakla birlikte, bu gerekçelerin izdihamla ilişkisi oldukça önemlidir.

Buhârî şârihi Aynî, Hz. Peygamber'in aile fertlerinden bir kısmını geceden Mina'ya göndermesinin sebebinin "izdiham korkusu" olduğunu ifade etmektedir.<sup>169</sup> Hanefî fakihlerinden İbn Nüceym, konuya daha da açıklık getirerek, Burhâneddîn el-Buhârî'den<sup>170</sup> naklen, izdiham korkusunun kadın-erkek ayrımı yapılmadan, Müzdelife'den Mina'ya geceden hareket etmek için meşrû bir mazeret olduğunu dile getirmektedir.<sup>171</sup>

Son dönem hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn izdihamın Müzdelife vakfesinden muaf tutulmak için bir mazeret olduğunu ifade etmekte ve izdiham korkusuyla şeytan taşlamaya bir an önce ulaşmak için Müzdelife vakfesini terkeden kişiye bir ceza gerekmeyeceğini ifade etmektedir. "Şüphe yok ki zamanımızda, şeytan taşlamada ve Mina'ya ulaşmada izdiham kesin bir şeydir" sözleriyle de izdihamın kaçınılmaz olduğunu, bunun da Müzdelife vakfesinin vücûbiyetini düşüreceğini belirtmektedir. Bununla birlikte, benzer izdihamın şeytan taşlamada da söz konusu olduğunu, bu durumun Müzdelife vakfesini tümüyle etkileyeceği ve ortadan kalkması gibi bir tehlikeyi ortaya çıkarabileceğinden hareketle, bu konudaki ruhsatın kadınlarla sınırlı olmasının daha uygun olduğunu söylemektedir.<sup>172</sup> Hanefî mezhebindeki genel yaklaşım, izdihamın, yalnızca kadınların Müzdelife vakfesini vakti dışında yapmalarına imkan verir niteliktedir.<sup>173</sup> Ancak, izdihamı erkekler için de geçerli bir mazeret olarak değerlendiren Hanefî fakihleri de vardır. Bu fakihlere göre izdihamdan dolayı vakfe yapmayan kişiye ceza gerekmez.<sup>174</sup> Çağdaş bazı alimlere göre, hukukî açıdan özür kabul edilen izdiham; gerçekleşmesi ve zarar vermesi galip zanna dayanan izdihamdır. Burada da erkek ile kadın, kuvvetli ile zayıf arasında fark yoktur. Çünkü bu izdiham, şeytan taşlamada yaşanabilecek hayati tehlike ile yakından ilgilidir.<sup>175</sup>

Hanefî fakihlerince izdiham endişesi taşıyan kişinin Arafat sınırını geçmeden hac ibadetinin yürütülmesinden sorumlu kişiden (imam) önce Müzdelife'ye hareket edebileceği kabul edilmiştir ki, bu durum Müzdelife vakfesi ile doğrudan ilgili olmamakla birlikte, izdihamın hukuken geçerli bir neden olarak dikkate alındığını göstermesi bakımından önemlidir.<sup>176</sup>

<sup>169</sup> Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 10/15.

<sup>170</sup> Burhânuddîn Mahmûd b. Ahmed Abdilazîz el-Buhârî (ö. 616/1219), Hanefî fakihlerindendir. Nakilde bulunduğu eseri *el-Muhîtü'l-Burhânî* ve detaylı bilgi için bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Burhâneddîn el-Buhârî, *Türkiye Diyanet Vakfî İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/435-437.

<sup>171</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/600. Aynı görüş için bk. Hâlid b. Abdullah el-Muslih, "ez-Zihâm ve eseruhu fi'n-nüsük (*el-Hac ve'l-umre*)", *Mecelletü Câmi'ati'l-İmâm* 5, (Şevvâl 1428), 57-58.

<sup>172</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 7/112.

<sup>173</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/63; Merginânî, *el-Hidâye*, 1/146.

<sup>174</sup> İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/600.

<sup>175</sup> Şel'ân, *en-Nevâzil fi'l-hac*, 434; Useymin, *Mecmû'u fetâvâ*, 82; İbn Abdullah, "ez-Zihâm ve eseruhu fi'n-nüsük", 57-58.

<sup>176</sup> Merginânî, *el-Hidâye*, 1/145; Aynî, *el-Binâye*, 4/227; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, 2/596

Günümüzde izdihamın en fazla yaşandığı yerlerden biri Müzdelife'dir. Can tehlikesi oluşması bağlamında kadın ile erkek arasında bir fark olmayacağı açıktır. Hz. Peygamber'in kadınlarla birlikte bazı çocukları da erkenden Müzdelife'den Mina'ya gönderdiği düşünülecek olursa, bu tedbirin gerekçesinin mutlak olarak kadınlarla ilgili olmayıp, izdiham sebebiyle oluşabilecek zararlar ilintili olduğu anlaşılmaktadır. Bizim de katıldığımız bu görüş, çağdaş bazı alimler tarafından da dile getirilmektedir.<sup>177</sup> Bu meyanda, günümüzde yaşanan yoğun kalabalık ve izdiham sebebiyle, meydana gelme ihtimali yüksek hayatî tehlikelerden dolayı Müzdelife'de geceleme sorumluluğunun düşeceği ve izdihamla ilgili tehlikelerden korunmak amacıyla gerekli tedbirlerin alınması gerektiği yönündeki görüş ve uyarıları da yerinde buluyoruz.<sup>178</sup>

Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre de izdiham, Müzdelife vakfesinin ifasını etkileyen bir mazeret olarak görülmüştür.<sup>179</sup> Bu yaklaşıma göre, izdiham bir zorluk sebebidir, zorluk da kolaylığı beraberinde getirir.<sup>180</sup> Hz. Peygamber'in zayıf durumda olan kişilere geceden Mina'ya gitmeleri için izin vermesinin sebebi, izdiham ve buna bağlı oluşabilecek zararlardır.<sup>181</sup>

Mezhep imamlarının çoğunluğu yanında bazı çağdaş alimler de izdihamın mazeret olarak kabul edilmesi görüşündedirler.<sup>182</sup> Bu düşüncede olan fakihlere göre zayıflık, yaşlılık, hastalık ve şişmanlık gibi sebepler yanında, şeytan taşlamada yaşanabilecek izdiham sebebiyle zarar görebilecek kişilerin, Arefe günü akşamı ile bayram sabahı güneşin doğuşu arasındaki bir vakitte Müzdelife'de vakfe yaparak, bunun mümkün olmaması halinde, bekleme yapmadan Mina'ya veya Mekke'de bulunan ikamet yerlerine gidebilecekleri ifade edilmektedir. Ancak, gücü yeten ve izdihamdan etkilenmeyecek kişilerin Hz. Peygamber'in uygulaması çerçevesinde bayram günü sabah namazını müteakip isfâr vaktine kadar vakfe yapmalarının ve güneş doğmadan Mina'ya hareket etmelerinin daha faziletli olduğu da dile getirilmektedir.<sup>183</sup>

İzdiham konusunda çerçeveyi nispeten dar tutan bazı yaklaşımlar olmakla birlikte, fakihlerin çoğunluğu, izdiham sebebiyle Müzdelife vakfesinin vakti dışında yapılabileceği görüşündedir. Burada şöyle bir soru da akla gelebilir: Arafat'ta daha yoğun bir izdiham olduğu halde Arafat vakfesini terk etmek neden söz konusu değildir? Fukaha, bunun sebebinin Hz. Peygamber'in Müzdelife vakfesi için izin vermiş olmasıyla izah ederler. Arafat vakfesinin haccın bir rüknü olması, Müzdelife vakfesinin ise büyük çoğunluğun görüşüyle bir rükün olarak değerlendirilmemesi de bu hususta etkili olmuştur.<sup>184</sup>

Bugünkü şartlarda, yaşanabilecek bazı olumsuzlukların önüne geçmek amacıyla, Hz. Peygamber'in zayıf kişiler hakkındaki uygulamasından hareketle, Müzdelife vakfesinin Şâfiî ve Hanbelîlerde olduğu gibi gece yarısından sonra, yahut Mâlikî fakihlerinin görüşleri çerçevesinde akşam namazının vakti ile fecr-i sâdık

<sup>177</sup> Şel'ân, *en-Nevâzil fi'l-hac*, 433; İbn Abdullah, "ez-Zihâm ve eseruhu fi'n-nüsük", 57. Hadislerde geçen "insanlar gitmeden önce" ve "kalabalıktan önce" gibi ifadeler de izdiham korkusunu ima eder niteliktedir. Hadisler için bk. Buhârî, "Hac", 98; Dârimî, "Menâsik", 53; Nesâî, "Hac", 214.

<sup>178</sup> Ramîse, "el-Mekâsîdü's-Şer'iyye ve eserühâ alâ tetavvuri'l-fetvâ fi ahkâmî'l-mebît fi'l-Müzdelife", 130-131.

<sup>179</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, 8/156; Şel'ân, *en-Nevâzil fi'l-hac*, 431-432.

<sup>180</sup> Bakara, 2/286; Hac, 33/78. Şel'ân, *en-Nevâzil fi'l-hac*, 432.

<sup>181</sup> Şel'ân, *en-Nevâzil fi'l-hac*, 431; Muhammed b. Sâlih Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ* (Riyad: Dâru's-Süreyyâ, 2004), 23/82; Zeydan, *el-Mufassal*, 2/233.

<sup>182</sup> Aynî, *el-Binâye*, 4/235; Şel'ân, *en-Nevâzil fi'l-hac*, 431; Zeydan, *el-Mufassal*, 2/232-233.

<sup>183</sup> Useymîn, *Mecmû'u fetâvâ*, 23/82-83; Zeydan, *el-Mufassal*, 2/233.

<sup>184</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 7/112.

arasında uygun bir vakitte yapılabileceğini söylemek mümkündür.<sup>185</sup> Kuşkusuz burada amaç, izdihama dayalı oluşabilecek zararların ve can kayıplarının önüne geçmektir. Bu kanaate biz de katılmakla birlikte, günlük şartların doğru bir şekilde tespiti oldukça önemlidir. İbn Abidin'in dile getirdiği, Müzdelife'nin zamanla tamamen terk edilme endişesinin yerinde bir hassasiyet olduğu düşüncesindeyiz. Bu yüzden, belli bir planlama dahilinde, ilgili merciler tarafından düzenleme yapılması uygun olacaktır. Zira Hz. Peygamber'in, "*Hac menâsikini benden alın, benden gördüğünüz gibi yapın*"<sup>186</sup> buyruğu çerçevesinde hareket etmek ihtiyata uygun bir davranıştır.

### Sonuç

Hac, birçok yönüyle meşakkatleri içinde barındıran bir ibadettir. Hz. Peygamber'in hac ibadetini yerine getirmek için Allah'tan kolaylık dilemesi bu zorluklara işaret eder niteliktedir. Hac ibadetinin farz olması ve yerine getirilebilmesi her şeyden önce "güç yetirebilme" ile doğrudan ilgilidir. "İtâatin, istitâati gerektirmesi" ibadetler alanında genel kuraldır. Bu yüzden "istitâat", haccın ifası bağlamında anahtar bir kavramdır. "*...Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...*"<sup>187</sup> âyetinde ifade edilen "istitâat", genel olarak hac yolculuğu ve hacca gidip dönünceye kadar gerekli gıda temini olarak anlaşılabilir da hac menâsiki kapsamında yapılması gereken diğer ibadetlerle de yakından ilgilidir.

Günümüzde, hac ibadetine yönelik talebin fazla, ancak farklı sebeplere bağlı olarak hacı kabulünün sınırlı olduğu düşünülürse, gerek hacca gidebilme gerekse bu ibadeti fiilen yerine getirebilme bağlamında "istitâat" kavramının yeniden değerlendirilmesine ihtiyaç olduğunu söyleyebiliriz. İstitâatin her menâsik için kapsam ve sınırlarının belirlenmesi ise ayrı bir araştırma konudur.

Müzdelife'de vakfe yapmak, hac kapsamında yerine getirilen önemli ibadetlerden biridir. Vakti konusunda mezhepler arasında farklı görüşler bulunmakla birlikte, İslam hukukçularının çoğunluğu, Müzdelife vakfesinin ifası gerekli bir vecibe olduğu ve geçerli bir mazeret olmadıkça, terk edilmesinin cezayı gerektirdiği görüşündedir.

Müzdelife'de geceleme haccın bir rüknü olarak değerlendiren sınırlı sayılabilecek görüşlere karşın, vacip veya sünnet kabul eden görüşler daha ağırlıklı bir konumdadır. Ortaya konan deliller çerçevesinde geceleme sünnet kabul eden görüşlere katılmaktayız.

İzdiham, genel anlamda hac ibadetinin usûlüne uygun şekilde yerine getirilmesini zorlaştıran bir engeldir. Yakın tarihi süreçte yaşanan izdihama dayalı ölümler düşünüldüğünde, hayati tehlikelere sebebiyet vermesi ihtimal dışı değildir. Hz. Peygamber'in eşi Sevde binti Zem'a başta olmak üzere mazeretleri sebebiyle bazı kişilerin geceden Mina'ya gitmelerine izin vermesinin sebebi izdihamdır.<sup>188</sup> Günümüzde 3 milyonu

<sup>185</sup> Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, 206.

<sup>186</sup> Müslim, "Hac", 310.

<sup>187</sup> Âl-i İmrân 3/97. Ayrıca bk. el-Bakara, 2/286.

<sup>188</sup> Zeydan, *el-Mufassal*, 2/234; İbn Abdullah, "ez-Zihâm ve eseruhu fi'n-nüsük", 57.

aşan kişinin, Müzdelife’de belli saatler arasında vakfe yaptığı ve uygulama itibarıyla Müzdelife’de belli ülkeler için aynı mekanın tahsis edildiği düşünülecek olursa, Müzdelife’de geceleminin ve fecr-i sâdıktan sonra vakfe yapmanın belli zorluklar taşıdığı açıktır.

Günümüzde izdiham, içinde barındırdığı zorluklar ve olası hayatî tehlike riski sebebiyle Müzdelife vakfesinin ifasında ve geclemede dikkate alınması gerekli bir mazerettir. Şeriat’ın gerçekleştirmeyi hedeflediği kolaylık ve meşakkatin giderilmesi gayesiyle de uygun düşmektedir. Bu meyanda izdihamla ilintili hayatî tehlike ihtimalini, gerçek anlamda can tehlikesi mesabesinde değerlendiren ve izdiham halinde kolaylık ilkesiyle amel etmemeyi Şeriat’ın maksadına aykırı gören yaklaşımları da dikkat çekici bulmaktayız.<sup>189</sup>

Konuyla ilgili araştırmalarımız sonucunda ulaştığımız kanaat çerçevesinde; zayıflar, hastalar, yaşlılar ve yürüme güçlüğü çekenler yanında, izdiham sebebiyle zarar görebilecek kişilerin de Hanbelî ve Şâfiî mezheplerinin görüşleri doğrultusunda gecenin yarısından sonra Mina’ya veya Mekke’deki ikametlerinin buldukları yerlere gidebilecekleri söylenebilir. İhtiyaç halinde, Müzdelife vakfesinin zamanı konusunda daha geniş bir yelpazeye sahip Mâlikî fakihlerinin görüşleri doğrultusunda, gece yarısını beklemeden Müzdelife vakfesini yapmaları da mümkündür. Bu konudaki takdirin, haccin emniyet ve gönül huzuru içinde yerine getirilebilmesi için her türlü tedbiri alma sorumluluğuyla da doğrudan ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Hz. Peygambere, veda haccında bir ibadeti önce veya sonra yapan kişilerin durumu sorulduğunda “güçlük yok” cevabını vermiştir.<sup>190</sup> Bu durum, yerleşik genel kural niteliğinde olan meşakkatin giderilmesi ve kolaylık prensibinin, hac ibadeti özelinde de geçerli olduğuna ilişkin ilkesel bir kabul olarak değerlendirilebilir.

Can emniyeti, İslam’ın korumayı amaç edindiği en öncelikli değerlerden biridir. Zorluğun giderilmesi nasların gerçekleştirmeyi istediği temel bir gayedir.<sup>191</sup> Her ibadet, özü itibarıyla bazı zorlukları taşıyor olsa da gaye, Allah’a kulluktur, maddî ve manevî arınmadır. Ancak, şartların gerçekçi bir şekilde değerlendirilmesi, keyfiliğe yer verilmemesi de oldukça önemlidir. İbadetlerde taabbüdîlik asıldır. Hz. Peygamber’in uygulaması doğrultusunda hareket edilmesi temel kuraldır. Meşakkat veya zaruret sebebiyle bunun sağlanamaması halinde, kolaylık ve ruhsat hükümlerinden istifade yoluna gidilebilecektir. Bunu yaparken “zaruretlere, miktarınca takdir olunur”<sup>192</sup> kuralını gözetmek uygun olacaktır. Burada mezhep içi görüşler yanında, ihtiyaca göre farklı mezhep hükümlerinden de istifade edilebilir. Yönteme ilişkin farklılıklar olsa da özü itibarıyla aynı kaynaktan beslenen farklı mezhep görüşleriyle amel etmek, içinde birçok zorluğu barındıran hac ibadetinin ifasında sağlayacağı genişlik yanında, ibadetin huzur ve güven içinde ifa edilebilmesine de katkı sağlayacaktır. Kuşkusuz bu anlayış, ümmetin ihtilafının rahmet oluşu ve İslam’ın kolaylık prensibiyle de uygunluk arz etmektedir.

## Kaynakça

<sup>189</sup> Ramîse, “el-Mekâsîdü’ş-Şer’iyye ve eserühâ alâ tetavvuri’l-fetvâ fi ahkâmi’l-mebât fi’l-Müzdelife”, 131, 134.

<sup>190</sup> İbn Mâce, “Menâsik”, 74.

<sup>191</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Makâsîdü’ş-Şer’i’l-İslâmiyye*, (Tunus: eş-Şerîketü’t-Tûnîsiyye, ts.), 124.

<sup>192</sup> Mecelle, md. 22.

- Abdulazîz b. Bâz vd. *Fetâva'l-hacc ve'l-umre ve'z-ziyâre*. Haz. Muhammed b. Abdülazîz b. el-Müsnid. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen. *el-Meslekü'l-mütekassit bi'l-menseki'l-mütevassit*. Mekke: y.y., 1328.
- Arı, Abdüsselâm. “Müzdelife’de Yapılacak Görevler (Müzakere)”, *Türkiye’de Hac Organizasyonu Sempozyumu*, ed. Mehmet Bulut. 284-287. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *el-Binâye Şerhu'l-Hidâye*. thk. Eymen Sâlih Şa'bân. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddin Mahmud b. Ahmet. *Umdetü'l-kârî fi Şerhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu'l-Înâye 'ala'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, , 2. Basım, ts.
- Başnefer, Saîd b. Abdülkâdir. *el-Muğnî fi fıkhî'l-hacci ve'l-umre*. Beyrut: Dâru İbni'l-Hazm, 2003.
- Beroje, Sahip. “Zannî Bilginin Mahiyeti, Dindeki Yeri ve Önemi” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Kasım 2017), 951-974.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekir Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1985.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *Kitâbu'l-Fıkh ala'l-mezâhibi'l-erbaa*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1987.
- Çolak, Mücahit - Çınar, Murat. “İslâm Hukukunda Kolaylaştırma İlkesinin Haccın Rükünlerinde Günümüz Uygulaması”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/3 (Aralık 2018), 49-67.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı yayınları, 1992.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-Kebîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Düsûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetü'd-düsûkî ala's-Şerhi'l-Kebîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ebû Dâvûd, Hâfız Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Ensârî, Ebû Ya'lâ Muhammed b. Nizâmuddîn. *Fevâtihu'r-rahamût bi şerh-i Müsellemi's-sübût*. Mısır: el-Matbatü'l-Emîriyye, 1324.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. 4 Cilt. Medine: Şirketü'l-Medîne el-Münevvere, 2008.
- Gürkan, Menderes. “Vakfe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/463-465. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Haddâd, Ebû Bekir b. Ali. *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2 Cilt. İstanbul: Fazilet Neşriyat ve Matbaacılık, 1978.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *İlm-i usûli'l-fikh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 7. Basım, 1984.

- Itr, Nüreddin. *el-Haccü ve'l-umre fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım 1404/1984.
- İbn Abdullah, Hâlid el-Muslih. "ez-Zihâm ve eseruhu fi'n-nüsük (el-Hac ve'l-umre)". *Mecelletü Câmi'ati'l-İmâm* 5, (Şevvâl 1428), 1-95.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ala'd-Dürri'l-Muhtâr*. thk. ve tlk. Hüsâmuddîn b. Muhammed Salih Ferfûr. 18 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Becâvî. 4 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1987.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsidü's-şer'ati'l-İslâmiyye*. Tunus: eş-Şerîketü't-Tûnîsiyye, ts.
- İbn Ferhûn, Ebü'l-Vefâ Burhaneddîn İbrahim b. Ali. *İrşâdü's-sâlik ilâ ef'âli'l-menâsik*. thk. Muhammed b. el-Hâdî Ebü'l-Ecfân. Riyad: Mektebetü'l- 'Ubeykân, 2002.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. thk. Abdülgaffâr Süleyman el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvâhid. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, ts.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddîn Ebî Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990.
- İbn Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrahim. *Kitâbü'l-icmâ'*. thk. Abdulkadir Şener. Ankara: Gaye Matbaası, 1983.
- İbn Nüceym, Zeynü'l-Âbidîn b. İbrahim b. Muhammed. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 9. Basım, 1988.
- İbnü's-Sâatî, Muzafferuddîn Ahmed b. Ali b. Sa'leb. *Mecma'u'l-bahreyn ve mülteka'n-neyyireyn fi'l-fikhil İslâmî*, Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Kal'acî, Muhammed Ravvâs- Kuneybî, Hâmid Sâdik. *Mu'cemü lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2. Basım, 1988.
- Karagöz, İsmail. "Müzdelife'de Yapılacak Görevler", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*. ed. Mehmet Bulut. 269-283. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-Şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- Arabiyye, 2. Basım, 1982.
- Keskin, Mehmet. *Şafii Fikhi*. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2016.



- Kirmânî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mükrim b. Şa'bân. *el-Mesâlik fi'l-menâsik*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2003.
- Kuhustânî, Şemsüddîn Muhammed b. Hüsâmüddîn. *Câmi'u'r-rumûzi'r-rivâye fi şerhi muhtasari'l-Vikâye*, 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2019.
- Kumaş, Ali. "Hac'da Karşılaşılan Bir Problem: Müzdelife Vakfesinin Zamanlaması". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/42 (Şubat 2016), 1878-1890.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Makdisî, Şemsüddîn Ebu'l-Ferec. *eş-Şerhu'l-kebîr alâ metni'l-Mukni'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Mâlik b. Enes. *el-Muvatta*, 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Merginânî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. 4 Cilt. İstanbul: Dâru Kahramân, 1986.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'îli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1984.
- Meydânî, Abdülganî el-Ganîmî ed-Dimeşkî. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1985.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şüayb. *es-Sünen*, 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû'*. thk. ve tlk. Muhammed Necib Mutîî. 24 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref. *Kitâbu'l-îzâh fi'l-hacci ve'l-umre*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir el-İslâmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Öğüt, Salim. "Meş'ar-i Harâm". *Türkiye Diyanet Vakfî İslâm Ansiklopedisi*. 29/361. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ramîse, Ahmed Muhammed Ali vd.. "el-Mekâsîdü's-Şer'iyye ve eserühâ alâ tetavvuri'l-fetvâ fi ahkâmî'l-mebî't fi'l-Müzdelife". *Jurnal Fiqh* 15 (2018), 117-138.
- Sehnûn, İbn Saîd ed-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kubrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1986.
- Şeker, Dursun Ali. "Müzdelife". *Türkiye Diyanet Vakfî İslâm Ansiklopedisi*. 32/239. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şel'ân, Ali b. Nâsır. *en-Nevâzil fi'l-hacc*. Riyâd: Dâru't-Tevhîd ve'n-Neşr, 2010.
- Şener, Mehmet. "Müzdelife", *Türkiye Diyanet Vakfî İslâm Ansiklopedisi*. 32/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Neylü'l-evtâr şerh-u Münteka'l-Ahbâr min ehâdis-i seyyidi'l-ebâr*. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.

- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrahim b. Ali el-Fîrûzâbâdî. *el-Mühezzeb*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meânî elfâzi'l-Minhâc*. thk. ve tlk. Ali Muhammed Mu'avvad vd. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Şerhu meânî'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2013.
- Tırabzon, Abdullah. *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Serve. *es-Sünen*, 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1992.
- Tehânevî, Zafer Ahmed b. Latîf el-Osmanî. *İ'lâû's-sünen*. Pakistan: İdâretü'l-Kur'ân ve'l'ulûmi'l-İslâmiyye, 1994.
- Türkiye Radyo Televizyon Kurumu (TRT), "TRT Haber", Erişim 8 Mayıs 2021. <https://www.trthaber.com/haber/dunya/hacda-son-40-yilda-yasanan-facialar-205362.html/amp> (son güncelleme: 25 Eylül 2015 Cuma 14:56)
- Useymin, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u fetâvâ*. Riyâd: Dâru's-Süreyyâ, 2004.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Burhâneddin el-Buhârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/435-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Üneys, İbrahim vd.. *el-Mu'cemü'l-vesît*. 2 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Yüksel, Mukadder Arif. *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Zeydan, Abdülkerim. *el-Câmi' fi'l-fikhi'l-İslâmî el-mufassal*. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 4. Basım, 2012.



Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132

Cilt: 4 Sayı: 1 (Temmuz 2021)

## İslam Hukuk Ekollerinin Mina'da Gecelemenin Hükmüne İlişkin Görüşlerinin Analitik Bir Değerlendirmesi

<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Yaşar Yiğit</b>	
Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye	
dryasar66@hotmail.com	ORCID 0000-0002-2152-524X

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b> 15 Nisan 2021	<b>Kabul Tarihi</b> 29 Temmuz 2021	<b>Yayın Tarihi</b> 31 Temmuz 2021
<b>Atıf</b> Yiğit, Yaşar. "İslam Hukuk Ekollerinin Mina'da Gecelemenin Hükmüne İlişkin Görüşlerinin Analitik Bir Değerlendirmesi". çev. Yaşar Yiğit. <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 213-229.		
<b>Araştırma/Yayın Etiği</b> Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
<b>Etik Beyan</b> * Bu makale, <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 81-97 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan "An Analytical Evaluation of The Sectarian Perspectives of The Ruling on Staying Over-night at Minā" başlıklı çalışmanın yazarı tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

# İslam Hukuk Ekollerinin Mina'da Gecelemenin Hükmüne İlişkin Görüşlerinin Analitik Bir Değerlendirmesi<sup>1</sup>

## Öz

Tarihsel sürece bakıldığında hemen her din ya da inancın kendine özgü şekil ve şartları muhtevi bir hac şekli olduğu görülür. İslam dininde ise hac; gerekli şartları ve yeterlilikleri taşıyan Müslümanların yerine getirmekle yükümlü olduğu farz bir ibadettir. Hac, gerek birey gerekse İslam toplumları açısından nice hikmet ve güzelliği bünyesinde barındıran bir ibadet biçimidir. İçerisinde dinî, sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik aktiviteleri muhtevi yıllık bir Müslüman/İslam buluşması niteliğindedir. Diğer taraftan hangi açıdan bakılırsa bakılsın hac ibadeti muayyen zamanda, mahdut mekanlarda eda edildiğinden zamansal ve mekânsal tayin ve tahditler nedeniyle edasında doğal olarak türlü zorluk ve meşakkatleri barındıran bir ibadet biçimi olarak dikkat çekmektedir. Neticede bir seferi, muayyen bir zamanı, mahdut bir mekânı iktiza eden hac ibadeti, imkânlar hangi düzeyde olursa olsun sonuçta meşakkat ve zorluktan azade değildir.

Mina'da gecelemenin zamanı; Arafat vakfesi öncesinde terviye günü ve Müzdelife vakfesinden sonra bayramın 2, 3 ve 4. günlerinin gecelerinin Mina'da geçirilmesini kapsamaktadır. Fukaha, terviye günü (Zilhicce ayının 8. günü) Mina'da gecelemenin sünnet olduğu konusunda görüş birliği içindedir. Buna karşılık fukaha teşrik günlerinin gecelerinde Mina'da gecelemenin hükmü konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Şu kadar var ki meşhur İslam hukuk ekollerinin hac ibadeti bağlamında hükmü farklılık gösterse de teşrik günlerinde Mina'da gecelemenin sünnet, müstehap veya vacip olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduklarını görüyoruz.

İbadetlerin genel manada taabbudi oluşu, onların amaçsal kazanımlarına ilişkin hedeflerin tahakkunun göz ardı edilmesini gerektirmez. Makâsıd ve amaçlardan uzak bir şekilde ibadeti sadece bazı norm ve mekânlara hapsetmek, İslam'ın ibadetleri emrediş gerekçesine ve gerçekleştirmek istediği amaçlara aykırıdır. Sembolik birçok menâsiki mündemiç hac ibadetinin gereği kapsamında değerlendirilemeyecek hususları tenkîh ve tefrik ibadetin sağlıklı bir zemine oturmasına hem katkı sağlayacak hem de beraberinde söz konusu meşakkat ve zorluğu, risk ve tehlikeyi bertaraf imkânı olacaktır. Dolayısıyla hac ibadetine ilişkin ayetler ve Hz. Peygamber'in teşri nitelikli uygulama ve sözleri haccın ifasında belirleyicidir. Bu zemine oturmayan bir inanç veya eylem ibadet niteliği taşımaz. Ancak Hz. Peygamber'in her söz ve eylemi de âmir bir hüküm olarak telakki edilemez. Hz. Peygamber açıkça bir beyanda bulunmamış veya uygulamasını ibadetin bir parçası olarak ifade etmemiş ise, onun ibadetin ifası bağlamında uğradığı, dinlendiği, yol olarak belirlendiği bir mekânı, bir zamanı ibadet anlayışıyla dinî bir hükme bağlamak isabetli değildir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in Arafat öncesi terviye gününün gecesi ve Arafat sonrası teşrik günlerinde Mina'da gecelemesini dinî bağlamda değerlendirebiliriz.

## Anahtar Kelimeler

<sup>1</sup> Bu çalışma, 01-03 Nisan 2021 tarihlerinde Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından gerçekleştirilen ““Değişen ve Gelişen Şartlar Bağlamında Hac” temalı Uluslararası Sempozyumunda sunulan bildirinin geliştirilerek kapsam ve içeriğinin gözden geçirilmesi suretiyle makaleye dönüştürülmüş halidir.

## An Analytical Evaluation of The Sectarian Views on The Judgment of Staying The Night In Mina

### Abstract

When considered from historical process, it is seen that almost every religion or belief has its own pilgrimage form which includes its own specific way and conditions. In islamic religion, the pilgrimage, the Hajj is a fard worship that muslims are liable whose had necessary conditions and competence. Hajj is a form of worship that includes many profundity and beauty both for the individual and for the Islamic societies. It is an annual Muslim / Islamic meeting that includes spiritual, social, cultural, political and economic activities. On the other hand, whatever from which point is viewed, Since the hajj worship is performed in limited places at a certain time, it draws attention as a form of worship that naturally involves various hardship and difficulties due to temporal and spatial determinations and restrictions. Consequently, Hajj which requires an expedition, a certain time, and a limited place, is not free from hardship and difficulties whatever is the level of possibilities.

The time of staying the night in Mina; It includes spending the night of Tarwiyah day before the day of Arafah, and the nights of the 2nd, 3rd, and 4th days of the Eid after Muzdalifah. Islamic jurists agree that it is sunnah to spend the night in Mina on the Tarwiyah Day (on the 8th of Dhul-Hijjah). On the other hand, fuqaha have different opinions on the verdict of staying the overnight in Mina on the Tashreeq days. Even if the verdict of the famous Islamic law schools in terms of Hajj worship have differencies, we see that they have the opinion that staying overnight in Mina on the days of Tashreeq is sunnah, Mustahabb or wajib.

Worship which is devotional, in general, doesn't have to necessitate ignoring the quest for the realization of their purposeful gains. Restricting worship only to some norms and places, far from goals and objectives, is against the justification of Islam's order of worship and the purposes it wants to achieve. Eliminating and distinguishing the issues that cannot be considered within the scope of the Hajj worship, which includes many symbolic pilgrimage rituals, will both contribute to the establishment of a healthy basis of worship and will also provide to remove the possible hardship and difficulties, risks and dangers. Therefore, the verses regarding the Hajj worship and the law-making practices and words of the Prophet (SAW) are decisive in the performance of the hajj. Any belief or action that is not based on this ground does not constitute worship. However, not every word and action of the Prophet (SAW) can be regarded as a mandatory provision. If the Prophet did not make a clear statement or define his performing as a part of worship, it is not appropriate to make inference religious verdict as a way in the context of the performance of worship where he visited, rested, followed the way. Based on this, we can evaluate the Prophet's (SAW) overnight stay in Mina on the night of the Tarwiyah day before the day of Arafah and on the days of Tashreeq after the day of Arafah in the religious context.

### Keywords

Hajj, The time of staying the night in Mina, Tarwiyah Day, Tashreeq Days

## Giriş

İbn Tarihsel süreç dikkate alındığında farklı şekillerde tezahür arz etse de inanç ya da inanma, her dem insan ile var olagelmış önemli bir olgu olarak dikkat çekmektedir. Diğer taraftan bununla ilintili olarak hemen her din ve inanç sisteminin kendine özgü ibadet niteliği taşıyan ritüelleri söz konusu olagelmıştır. Vahiy kaynaklı dinlerde ise ibadet, inancın/imanın bir uzanımı olarak bağlularının Allah'a kulluklarının bir gereği bağlamında yerine getirmekle yükümlü kıldıkları görevler bütünüdür. Türkçemizde ibadet, kulluk etmek ve tapmak kelimeleriyle de ifade edilmektedir. İbadet kelimesiyle aynı kökten türeyen "ubûdiyyet" kavramı ise, insanın Allah'a olan teslimiyetini, sadakatini, bağlılığını ve kullukta bulunmasını ifade etmektedir.<sup>2</sup> İslâmî literatürde, insanın hayatını daima Allah'a karşı saygı ve itaat bilinci içinde sürdürmesi şeklindeki kulluk duyarlılığı için de "ubûdiyyet" ve "ubûdet" kavramları kullanılmıştır. İbadette belirli fiilleri yerine getirme öne çıkarken ubûdiyyette bahse konu fiillerle kazanılan hal, ahlâkî ve manevi öz ağır basmaktadır. Buradan hareketle tasavvufî kaynaklarda genellikle bu hal ve şuur üzerinde yoğun bir şekilde durulmuş, dolayısıyla da ubûdiyyetin ibadetten üstün sayıldığı ileri sürülmüş ve ibadetin gayesinin ubûdiyyet makamına ulaşmak olduğu dile getirilmiştir.<sup>3</sup> Aslında ibadetler, insanın Yaratıcı ile bağının güçlenmesinde, hayatın, varlığın, var oluşun ve varlık tasavvurunun anlamlı bir zemine oturtulmasında, varlığın ve yokluğun farklı bir perspektiften okunmasında yadsınamaz bir işleve sahiptir. Bu itibarla inanma ya da inanmama, ontolojik bağlamda miladı insanla yaşit bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan hangi inanç olursa olsun, pratiklerini önemli ölçüde belirli zaman dilimlerine ve mekânlara özgü ibadetler teşkil etmektedir. Genelde dinin özelde ibadetlerin temel amacı, bireyin davranışlarını kontrol altına alarak, söz konusu davranışların fert ve toplum maslahatına uygun olacak şekilde yönlendirilmesidir. Bir başka ifadeyle dinî inanç ve pratiklerle bireyin davranışlarını doğru ve sağlıklı bir zemine oturtmak suretiyle toplumsal düzenin bozulmasının önüne geçilmesi ve bireylerin uzlaşma içerisinde yaşamlarını sürdürmeleri hedeflenmektedir.

Yüce Allah'ın Hz. Peygamber aracılığıyla insanlığa takdim ettiği son hak din İslam'a gelince, aslında insanın yaşam süreçlerine ilişkin her eylemi, tavır ve tutumu ibadet/kulluk kapsamında telakki edilmiş ve bu eksende ilahi mesajlarla hayatın tanzimi amaçlanmıştır. Bu itibarla ibadet kavramı, yaşamın sadece belli bir kesitini kuşatan muayyen pratikler ile sınırlı tutulmamıştır. Öyle ki insanın ailesinin geçimi bağlamında rızık temini için göstermiş olduğu gayret, bir başkasına söylenen güzel bir söz, insanlara eziyet vereceğini düşündüğü bir nesneyi yoldan alıp kenara koymak, can sahibi bir varlığın yaşamını idame ettirebilmesine katkı sağlamak hemen her biri ayrı bir değeri haiz ibadetler olarak nitelendirilmiştir.<sup>4</sup> Ancak ibadetin hayatı kuşatan bu genel anlamı bir tarafa daha özel anlamıyla İslam dininin, namaz, oruç, zekât, hac gibi pratiğe yönelik ibadet biçimleri daha belirgin ve yaygın bir şekilde gündeme gelmektedir. Bahse konu ibadetlerin, kimi sadece bedenî, kimi malî/ekonomik, kimi de hem bedenî hem de malî bir nitelik taşımaktadır. Bunun

<sup>2</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/233.

<sup>3</sup> Semih Ceyhan, "Ubudiyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/32-33.

<sup>4</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Sulh", 11, "Cihâd", 72, 128; Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Zekât", 56.

yanı sıra namaz gibi kimi ibadetler günlük, oruç gibi kimi ibadetler yıllık, hac gibi kimi ibadetler de adeta ömürlük bir hüviyet arz etmektedir. Hangi türden olursa olsun ibadetin şekil, şart ve yükümlülük koşullarını Şâri' bir başka ifadeyle Allah ve resulü belirler. Mükellef tarafından yapıldığında neyin sevap, terk edildiğinde ise neyin günah, neyin helal, neyin haram olduğunu Allah ve resulü belirler.<sup>5</sup> Bu itibarla Allah ve resulü tarafından teşri kılınmayan bir tutum ve davranış, ibadet kapsamında değerlendirilemez. Diğer taraftan ibadetler, şekil şartları ve ayrıntılarıyla birlikte Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarıyla tekemmül etmiştir.

İbadetler genelde taabbudî olarak nitelendirilir.<sup>6</sup> İbâdet kökünden türetilmiş olan "taabbüd" terimi, yaratıcının kendisine sırf bağlılığı sınıdığı veya bu amacın baskın olduğu dinî düzenlemelerin bu özelliğini ifade etmek üzere kullanılır. Dar anlamda taabbudîlik, vazediliş/konuluş gerekçesi akılla kavranma imkânı bulunmayan dinî bir yükümlülüğü sadece Şâri'nin emri ya da nehyi olduğu için kabul ile karşılamak ve gereğini ifa etmek demektir.<sup>7</sup> Bu itibarla bahse konu ibadetler dinde nasıl ve ne şekilde yapılması emredilmiş ise, Allah katında kabul görmesi için o formda ifası gerekir. Özellikle hac ibadetinin gerek yapılış şartları gerek ifa şekli, zamanı ve mekânı açısından diğer ibadetlerden farklı bir konumu haiz olduğu görülür. Zira hac ibadetinde birçok menâsikin semboller bağlamında ifa edildiği vakidir.

Diğer taraftan tarihsel sürece bakıldığında hemen her din veya inancın kendine özgü şekil ve şartları muhtevi bir hac ibadeti olduğu görülür. Özü itibarıyla hac, herhangi bir mekânda ulûhiyyetin tecellisi inancı eksenine oturmaktadır. Genel olarak kutsal mekân nitelemesi, tüm dinlerde haccın ortak noktası olarak kabul edilmektedir. Yine hepsinde olmasa da bir kısmında en önemli ortak noktalardan biri de kutsal zaman anlayışıdır.<sup>8</sup> İnanç sistemlerinde kutsal kabul edilen yerlerin aslında fiziksel bağlamda mekân olma açısından sair yerlerden bir farkı söz konusu değildir. Şu kadar var ki, bahse konu yerde ulûhiyyetin tecellisi, inançla ilgili bir hadisenin meydana gelişi veya söz konusu mekânın dinî bir şahsiyetle ilintisi mekânı diğer yerlerden farklı kılmakta ve kutsallaştırmaktadır. Böyle bir mekânın ilgi çekici vasfı da kendine nispet edilen kutsallık unsuru ile doğrudan ilintili oluşudur. Kutsal mekân kavramı ve bu tür yerlerin ziyareti tarih boyunca bütün inançlarda mevcut olmuştur. Kutsal mekânları ziyaretin sebebi, o mekânın kutsiyetinin uzanımı olarak bahsedebileceği maddî, manevî ve ahlâkî faydaları iktisap etmektir. Genelde kutsal bir mekâna veya mabede yapılan seyahatten ibaret olan hac sırasında sarf edilen gayrete karşılık fiziksel bir rahatsızlığın giderilmesinden ebedî hayatın kazanılmasına değin birçok fayda ümit edilebilmektedir. İlahî dinlere gelince, onlarda da niteliği ve nasıl'lığı farklılık arz etse de bir hac ibadetinin varlığı açıktır. Nitekim Yahudilik ve Hristiyanlıkta da belirli ritüelleri haiz hac ibadeti bilinen bir husustur.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> Âl-i İmran 3/50; Tevbe 9/29.

<sup>6</sup> Konuya ilişkin bkz. Abdullah Kahraman, "İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyyâtın Sahası Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 25-57.

<sup>7</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât t fi usûli's-Şerî'a* (Beyrut: 1986), 2/ 318-319; Şahveliyyullah Ahmed b. Abdurrahman ed-Dehlevî, *Hucetullâhi'l-bâliga* (Beyrut: 1990), 1/385.

<sup>8</sup> Bkz. Ö. Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382; Ali Erbaş, "İslam Dışı Dinlerde Hac", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 97-120.

<sup>9</sup> Harman, "Hac", 14/382; Erbaş, *İslam Dışı Dinlerde Hac*, 97.

İslam dininde ise hac; gerekli şartları ve yeterlilikleri taşıyan Müslümanların yerine getirmekle yükümlü olduğu farz bir ibadettir. Haccın farziyeti, Kitap, Sünnet ve icma ile sabittir.<sup>10</sup> Nitekim Kur'an-ı Kerim'de; "Orada apaçık deliller vardır, İbrahim'in makamı vardır; kim oraya girerse, güvenlik içinde olur; oraya yol bulabilene Allah için Kâbe'yi haccetmesi gereklidir. Kim inkâr ederse, bilsin ki; doğrusu Allah, âlemlerden müstağnidir."<sup>11</sup> buyurulmak suretiyle, haccın farz olduğu dile getirilmektedir. Hz. Peygamber de "İslâm beş temel esas üzerine kurulmuştur. Allah'tan başka ilah bulunmadığına ve Muhammed'in Allah'ın elçisi olduğuna tanıklık etmek, namazı dosdoğru kılmak, zekâtı vermek, hac yapmak ve Ramazan orucu tutmak."<sup>12</sup> ifadesiyle, haccın İslâm'ın beş temel şartından birini teşkil ettiğini dile getirmiştir.<sup>13</sup> Diğer taraftan Kur'an-ı Kerim'de namaz, oruç ve zekâtın ana hatlarıyla söz edilmesine karşın haccın daha ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı ve muhtelif ayetlerde hikmeti, ihtiva ettiği alt ibadetlerin ifa şekli, hac yasakları, haccın cereyan ettiği mekânların tarihçesiyle ilgili önemli açıklama ve hükümlerin yer aldığı görülür.<sup>14</sup> Ancak yerine getirilmesi, geniş bir zaman dilimini kapsayan ve içinde birçok ibadeti ve davranış biçimini barındıran hac, asıl Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarıyla ayrıntılı bir şekilde belirginleşmiştir.<sup>15</sup> Buna ilaveten sahabe döneminden günümüze değin geçen süre içinde bütün İslam âlimleri, gerekli şartları taşıyan kimsenin ömründe bir defa hac yapmasının farz olduğu hususunda görüş birliği içindedir.<sup>16</sup>

Hac ibadeti sadece çağımızda değil öteden beri ifasında türlü hikmetin yanında meşakkat ve zorlukların da mevcut olageldiği bir ibadet biçimi olarak dikkat çekmektedir. Hz. İbrahim'e hitaben Yüce Allah'ın, "İnsanlara hac ibadetini duyur gerek yaya gerekse yorgun argın develer üzerinde uzak yollardan gelerek sana ulaşsınlar."<sup>17</sup> buyruğunda, bu meşakkat/zorluğun varlığı ima edilmiştir. Şüphesiz tarihsel süreç içinde meşakkat ve zorluğun odaklandığı etkenler değişiklik arz edebilir. Neticede bir seferi, muayyen bir zamanı, mahdut bir mekânı iktiza eden hac ibadeti, şartlar ne derece iyileştirilirse iyileştirilsin, imkânlar hangi düzeyde olursa olsun sonuçta meşakkat ve zorluktan azade değildir. Bunun hac ibadetinin özüne ilişkin olumsuz bir çıkarım olarak yorumlanmaması gerekir. Gerçek şu ki, haccın tabiatında zorluk ve meşakkatın temerküz ettiği etken dönemsel olarak değişiklik gösterse de zorluk ve meşakkatın varlığı arızî değil süreçseldir. Nitekim istitâat terimi, haccın farziyyetinde kilit ve bir o kadar da kapsamlı kavramlardan biri olarak dikkat çekmektedir.<sup>18</sup> Günümüzde sadece ekonomik koşullar ve sağlık şartları bağlamında istitâatin varlığı, haccın farziyeti noktasında yeterli olsa da edası noktasında, teklif/yükümlülük için yeterli imkânı sağlamayabilir. Bir başka ifadeyle istitâat, gerek mükellef, gerek teklifi tamamlayan zaman ve mekân açısından farklı kalemlere açık esneklikte bir kavramdır. Kaldı ki milyonları aşkın insanın mükellefiyete ilişkin

<sup>10</sup> Abdurrahmân Cezîrî, *Kitâbu'l-fıkh ala'l-mezâhibi'l-erbaa* (Beyrût:Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, 1986), 1/631.

<sup>11</sup> Al-i imrân 3/97.

<sup>12</sup> Buhârî, "İman", 8; Müslim, "İman", 19-22.

<sup>13</sup> Buhârî, "İmân", 1, 2; Müslim, "İmân", 19-22; Muhammed b. İsa Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İmân", 3.

<sup>14</sup> Bkz. el-Bakara 2/125-128, 158, 189, 196-203, 217; Al-i imrân 3/96-97; el-Mâide 5/1-2, 95-97; et-Tevbe 9/1-3, 19; el-Hac 22/25- 37; el-Fetih 48/25-27.

<sup>15</sup> Rahmi Yaran, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/410.

<sup>16</sup> Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid* (Kahire: 1981), 1/318; Cezîrî, *Kitâbu'l-fıkh*, 1/631; Salim Ögüt, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/389.

<sup>17</sup> Hac 22/27.

<sup>18</sup> İstitaat kavramının kapsamı için bkz. Vehbe Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dımeşk: Daru'l-Fikr, 1985), 3/25.



şartları taşınmasına rağmen ulaşım, iskân ve mekânsal kısıtlılıklar nedeniyle haccın edasına imkân bulamayı bu en belirgin ifadesidir.

Araştırmamızda belirli mekânlarda, muayyen zamanlarda belirli menâsikin ifası temeline oturan hac ibadetinde, Mina'da gecelemenin fikhî boyutunu ele alarak konuya ilişkin mezhep görüşlerini analiz ederek bir sonuca ulaşmaya çalışacağız. Zira tabii oldukları mezhep görüşü çerçevesinde hac ibadetini ifa eden hacıların, terviye ve teşrik günlerinin gecelerinde her koşulda Mina'da gecelemeği haccın bir gereği olarak kabulü ve bunu menâsik bağlamında ifaya yönelmesi beraberinde birçok riski getirmektedir. Bu itibarla mevcut algı ve uygulamanın günümüz koşullarında tatbikinin farklı açılardan değerlendirilmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Araştırmamızın ana temasını İslam hukuk ekollerinin konuya ilişkin görüşlerinin değerlendirilmesi teşkil etmektedir.

## 1. Terviye ve Teşrik Günlerinin Gecelerinde Mina'da Geceleme

### 1.1. Mekânsal Olarak Mina ve Sınırları

Mina, “şeytan taşlama” olarak dilimize geçen remy-i cimar ve kurban kesme gibi bazı hac menâsikinin ifa edildiği yerin adıdır. Arap dilinde insanların toplandığı veya kan akıtılan yere “Mina” denmesinin yanında Hz. Âdem'in bu mekânda cennet arzusunda bulunduğu ve Yüce Allah'ın, Hz. İbrahim'e ya da bütün kullarına bu mekânda lütufta/men bulunduğu rivayet edilmiştir.<sup>19</sup> Ayrıca bahse konu mekâna Mina adının verilmesi, insanların bayram günlerinde burada toplanması ve Allah'a yakarıyla azabından emin olma ümidiyle kurban kesmeleri gibi sebeplerle açıklanmıştır.<sup>20</sup>

Mekke ile Müzdelife arasında Mescid-i Harâm'ın yaklaşık 7 km. kuzeydoğusunda ve Harem sınırları içinde bulunan Mina, şeytan taşlama, kurban kesme, bayram günlerinde konaklama gibi hac ibadetlerinin/menâsik yapıldığı yerdir. Gerek bu bakımdan gerekse Müzdelife vakfesi sırasında Mina topraklarına geçmemek için buranın sınırlarının kesin şekilde belirlenmesi önem taşımaktadır.<sup>21</sup> Hadislere ve tarihî kaynaklara göre Mina'nın sınırı Mekke tarafında yani batı yönünde Akabe cemresi, doğu yönünde Muhassir vadisidir. Kuzeyinde Akabe'den Muhassir vadisine kadar uzanan Kâbil dağı, güneyinde yine Akabe'nin hizasından başlayan ve Muhassir vadisine kadar uzanan Sebîr dağı bulunmaktadır. Bu iki dağın Mina'ya bakan yüzleri Mina'nın şer'î sınırları içinde, arka yüzleriyle Akabe biatının yapıldığı yer ve Muhassir vadisi ise, şer'î sınırların dışındadır. Mina ile Müzdelife'nin sınırlarının belirlenmesi amacıyla Suudi Arabistan Hac Bakanlığı bünyesinde kurulan komisyon, 1973'te topografik bir çalışma yaparak sınırları tespit etmiştir. Arafat ve Müzdelife gibi ortak bir ibadet mekânı olduğundan 812 hektarlık bir alanı kapsayan Mina'nın da özel mülkiyete konu olamayacağı Hz. Peygamber tarafından bildirilmiştir.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l -Kur'ân* (Beyrût:1965), 3/7.

<sup>20</sup> Mehmet Şener, “Mina”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ( İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/96.

<sup>21</sup> Şener, “Mina”, 30/96.

<sup>22</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 3/193; Şener, “Mina”, 30/96; Abdullah Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar* ( İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2008), 68.

## 1.2. Mina'da Gecelemenin Zamanı

Mina'da gecelemenin zamanı; Arafat vakfesi öncesinde terviye günü ve Müzdelife vakfesinden sonra bayramın 2, 3 ve 4. günlerinin gecelerinin Mina'da geçirilmesini kapsamaktadır. Hz. Peygamber yapmış olduğu hacda gerek terviye gününün gerekse teşrik günlerinin gecelerini Mina'da geçirmiştir.<sup>23</sup> İslam hukukçuları, terviye günü Mina'da gecelemenin sünnet olduğu konusunda görüş birliği içindedir.<sup>24</sup> Buna karşılık fukaha teşrik günlerinin gecelerinde Mina'da gecelemenin hükmü konusunda farklı görüşlere sahiptirler.<sup>25</sup> Öz olarak ifade etmek gerekirse, meşhur İslam hukuk ekollerinin hac ibadeti bağlamında hükmü farklılık gösterse de teşrik günlerinde Mina'da gecelemenin sünnet, müstehap veya vacip olduğu şeklinde bir görüşe sahip olduklarını görüyoruz.<sup>26</sup>

### 1.2.1. Terviye Günü Mina'da Gecelemek

Terviye, hacca ilişkin menâsikin ifasına başlanılan ilk gün olması açısından önem taşımaktadır. Terviye; hacıların Mekke'den Mina'ya hareket ettikleri zilhicce ayının 8.gününe verilen isimdir. Kelimenin kök anlamı hakkında şöyle bir çıkarım söz konusudur: İnsanlar, Mina'da su bulamayacakları için bugün binilerine suya kandırarak kadar su verirlerdi, kendileri de kanıncaya kadar su içerlerdi. İşte bugüne, “yanına su aldı” anlamına gelen “ravvâ” sözcüğünün masdarı olan “terviye” günü denilmiştir.<sup>27</sup>

İslam hukukçuları, terviye günü Mina'da gecelemenin sünnet olduğu konusunda görüş birliği içindedir.<sup>28</sup> Zilhicce ayının 8. günü Mekke'de sabah namazını kılıp güneş doğduktan sonra Mina'ya gitmek, böylece öğle, ikindi, akşam, yatsı ve sabah olmak üzere beş vakit namazı orada eda etmek, geceyi orada geçirmek, arefe günü sabah namazının ardından Arafat'a çıkmak sünnettir.<sup>29</sup> Mümkün olduğu takdirde Mina'da Hz. Peygamber'in konakladığı Hayf Mescidi'ne yakın bir yerde konaklamak sünnete daha uygun görülmüştür.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> Buhari, “Hac”, 82,83; Müslim, “Hac”, 336; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâsik”, 57,58;Tirmizî, “Hac”, 50, 112; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâsik”, 51, 80, 84.

<sup>24</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 3/204.

<sup>25</sup> Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/159; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 3/300; Muhammed b. Ahmed eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni'l-minhâc* (Mısır:1958), 1/504; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 3/204.

<sup>26</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/151; Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-mebsût* (Beyrût:Dâru'l-Marife, 1978), 4/52; Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/473;Saîd b. Abdulkadir Başnefer, *el-Muğni fi fıkhi'l-hacci ve'l-umre* (Cidde: Mektebetu'l-İlm, 1993), 288.

<sup>27</sup> Salim Öğüt, “Terviye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* ( İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/ 520.

<sup>28</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 3/204.

<sup>29</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 3/211. Konuya ilişkin hadisler için bkz. Müslim, “Hac”, 147; İbn Mâce, “Menâsik”, 84; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâsik”, 34.

<sup>30</sup> Öğüt, “Terviye”, 520.

Arafat vakfesi öncesi Mina'da gecelemenin sünnet olduğuna ilişkin Hz. Peygamber'in haccındaki uygulaması zikredilmektedir.<sup>31</sup> Nitekim Câbir b. Abdullah, Enes b. Malik ve İbn Abbâs'tan gelen Hz. Peygamber'in haccına ilişkin rivayetlerde, Resulullah'ın terviye günü Mina'ya gidip öğle, ikinci, akşam, yatsı ve arefe günü sabah namazlarını kıldığı sonra da Arafat'a doğru yola çıktığı nakledilmektedir.<sup>32</sup> Hz. Peygamber'den bunun dışında herhangi bir uygulama zikredilmemektedir.<sup>33</sup> Netice itibariyle zilhiccenin 8. günü Mina'da gecelemenin sünnet olduğu konusunda İslam hukukçuları hemfikirdir.<sup>34</sup> Hz. Peygamber'in bu uygulamasının terk edilmesinin hac menâsiki açısından bir eksiklik ya da cezayı müstelzim olmadığı telakki edilmekle beraber sünnetin terk edilmesinden dolayı isâet/hoş olmayan bir davranış şeklinde değerlendirilmesi dikkat çekmektedir.<sup>35</sup> Buna karşın bahse konu sünnetin terkinin dinî bağlamda herhangi bir ceza ya da yaptırım gerektirmediği de ifade edilmiştir. Nitekim İbn Ebî Şeybe'nin Atâ'dan rivayet ettiği bir habere göre Hz. Âişe zilhiccenin 8. gününü 9. gününe bağlayan gecenin tamamını Mekke'de geçirmiştir.<sup>36</sup> Şüphesiz burada bir söz veya eylemin ibadetin bir parçası olarak nitelendirilmesinde Hz. Peygamber'in tavır ve tutumu yegâne belirleyicidir. Terki veya ifasına yönelik Hz. Peygamber'in bir sözü, hoşnutsuzluğu söz konusu değilse bu eylem sünnet, vacip ya da isâet şeklinde dinî bağlamda bir hüküm izafe etmek mümkün değildir. Kaldı ki hac ibadetinin temel rükünlerinden olan zorlu bir süreci gerektiren Arafat vakfesinin öncesinde, günümüz koşullarında mevcut mekânın böylesi bir uygulamayı gerçekleştirme hususunda ne derece riskleri, zorluk ve olumsuzlukları beraberinde getireceği açıktır. Milyonlarca hacının sınırlı bir mekânda aynı anda varlığı iâşe, ibate, ibadet, iskân ve sağlık açısından henüz hac ibadetinin başlangıcında birçok hacının ibadetini tamamlayamamasına sebebiyet verme olasılığı taşımaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in bahse konu uygulamasını, hacın bir parçası olarak kabul etmek yerine, o günün koşullarında Arafat vakfesi öncesinde huccacın istirahatine ve buna bağlı olarak vakfeyi ve Arafat'taki ibadetlerin ifasında dinginliği temin bağlamında yapılmış stratejik bir uygulama olarak kabulü daha isabetli gözükmektedir. Burada Hz. Peygamber'in fiiline dinî bağlamda bir hüküm/sonuç bağlanacaksa o da "istirahat" ya da "dinlenmenin" sünnet oluşu ve uygulamanın bize yönelik süreçsel boyutunun da "istirahat" olduğu yönündeki kabuldür. Dolayısıyla bahse konu uygulama, Mina ile sınırlı mekânsal bir sünnet değil dinlenmenin sağlanacağı her neresi ise hacıların Arafat öncesi o mekânda istirahatinin teminidir. Bu itibarla Hz. Peygamber'in uygulamasının mekân ve zamanla ilintili bir sünnet olmadığı kanaatindeyiz.

### 1.2.2. Teşrik Günlerinde Mina'da Gecelemek

<sup>31</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 2/151.

<sup>32</sup> Buhari, "Hac", 82,83; Müslim, "Hac", 336; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 57,58; Tirmizî, "Hac", 50, 112; İbn Mâce, "Menâsik", 51,84.

<sup>33</sup> Hüseyin Kayapınar, "Arafat Öncesi ve Müzdelife Sonrası Mina'da Gecelemenin Hükümü", *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 355.

<sup>34</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 3/204.

<sup>35</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/53; Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu*, 3/204; Başnefer, *el-Mugnî*, 289.

<sup>36</sup> Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, (Riyad: 2015), 8/324.

Teşrîk, terim olarak zilhicce ayının muayyen günlerinde farz namazların ardından özel lafızlarla tek bir getirmeyi ifade etmektedir. Bahse konu zaman diliminde getirilen bu tekbirlere, “teşrîk tekbirleri/tekbîrâtü't-teşrîk”, tekbirlerin alındığı günlere de “teşrîk günleri/eyyâmü't-teşrîk” denilmektedir.<sup>37</sup>

Zilhiccenin 9 ile 13. günleri arasında yoğun bir şekilde ifa edilen hac menâsikinin çeşidi, mekânı, vakti gibi hususlar dikkate alınarak bu ayın 8. günü “terviye”, 9. günü “arefe”, 10. günü “nahr/zebh” günü, 11-13. günleri teşrîk günleri şeklinde isimlendirilmiştir. Ayrıca dört gün olan Kurban Bayramının ilk üç gününde kurban kesilebildiği için bu günlere “eyyâmü'n-nahr” adı da verilmektedir.<sup>38</sup> Bayramın birinci gününden sonraki üç güne teşrîk denmesi yaygın olmakla birlikte arefe ve nahr günlerini ilâve etmek suretiyle bunun sayısını beş güne çıkarırlar da vardır. Hacılar, zilhiccenin 11-13. gecelerini Mina'da geçirirler ve bu günlerde cemrelere taş atarlar. Bu üç güne ve namazların akabinde getirilen tekbirlere, teşrîk isminin verilmesinin sebepleri hakkında, eskiden bayramın ilk günü kesilen kurbanların etlerinin taşlara serilerek güneşte kurutulması, bayram namazının bayramın ilk günü işrak vaktinde kılınmaya başlanması ve farz namazların arkasından okunan tekbirlerin çoğunun bu günlere denk gelmesi gibi açıklamalar yapılmıştır.<sup>39</sup>

Mina'daki hacca ilişkin menâsik ile ilgili olarak “Belirlenmiş günlerde Allah'ı zikredin. Gunahtan sakınan kimsenin, acele edip Mina'daki ibadeti iki günde bitirmesinde günah yoktur, (şayet iki günde bitiremez diğer günlere sarkarsa) bunda da günah yoktur. Allah'a saygılı olun. Bilin ki sizler, O'nun huzurunda toplanacaksınız!”<sup>40</sup> ayeti ve Hz. Peygamber'in uygulamaları fukahânın görüşlerinin şekillenmesine zemin teşkil etmiştir. Bahse konu ayette geçen “أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ” “belirlenmiş günler” ifadesi, Mina'da gecelemenin hükmü konusunda adeta kilit kavram niteliği taşımaktadır. Tefsirlerde gerek ayetin bütününe gerekse “أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ” “Belirli günler” ifadesine yüklenen anlama ilişkin farklı yorumlar yapılmıştır.<sup>41</sup> Mensup oldukları mezhebin görüşünün etkisinde kalan bazı müfessirler, ayeti Mina'da gecelemenin gereğine işaret bağlamında yorumlamışlardır.<sup>42</sup> Oysa İslam hukukçuları haklı olarak Mina'da gecelemenin hükmünün tespitine ilişkin tartışmalarında söz konusu ayeti referans olarak göstermemiştir. Zira ayette, teşrîk günlerini Mina'da geçirmeyi âmir bir ifade ya da hüküm söz konusu değildir. Şu kadar var ki, ayet mevcut vakiyayı ya da olağan hac akışını dillendirdiği için Mina'dan dönmekten söz etmektedir. Diğer taraftan ayetin nüzul sebebi de delaletinin doğru bir zemine oturtulması konusunda fikir vermektedir. Şöyle ki, Cahiliye Arap toplumu Mina'dan ayrılma/geceleme hususunda iki farklı tutum sergilemekteydiler. Onlardan bir kısmı acele ederek ilk nefir günü/bayramın ilk üç günü, Mekke'ye dönenleri kınar ve günahkâr sayarlardı. İkinci bir kısmı da ikinci nefir günü (yani bayramın dördüncü günü) dönmek üzere Mina'dan ayrılmayı geciktirenleri günahkâr ola-

<sup>37</sup> Fahrettin Atar, “Teşrîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/575.

<sup>38</sup> Atar, “Teşrîk”, 40/575.

<sup>39</sup> Atar, “Teşrîk”, 40/575.

<sup>40</sup> Bakara 2/203.

<sup>41</sup> Ayetin tefsiri için bkz. Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/103; Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut: 1981), 5/208; M.Hamdi Yazır Elmalı'lı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 2/730.

<sup>42</sup> Razî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 5/212.

rak telakki ederlerdi. Yüce Allah, Cahiliye devrindeki her iki anlayışı da reddetmek üzere bu ayeti indirmiştir.<sup>43</sup> “...فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ” “...Günahtan sakınan kimsenin, acele edip Mina'daki ibadeti iki günde bitirmesinde günah yoktur, (şayet iki günde bitiremez diğer günlere sarkarsa) bunda da günah yoktur.” ifadesi ayetin nüzul sebebi ile örtüşmektedir. Dolayısıyla ayet, bahse konu günlerde Mina'da kalıp gecelemeden ziyade Mina'da gerçekleştirilen menâsikten olan şeytan taşlamanın iki güne sığdırılarak üçüncü gün sona ermeden Mina'da kalmadan Mekke'ye veya başka bir mekâna dönüşe verilen izni dile getirmektedir. Buna karşın şeytan taşlama dördüncü güne sarkarsa Cahiliye Arap toplumunun algılarının aksine gecikmeden dolayı bunda da herhangi bir günahın olmadığına vurgu yapılmaktadır. Bu bağlamda Hz. Peygamberin, “Hac Arafat'tır, hac Arafat'tır, hac Arafat'tır. Mina günleri, üç gündür. Kim iki gün içinde acele edip gerekli menâsiki tamamlayarak dönerse, ona bir günah yoktur. Kim de gerekli menâsiki yetiştiremeyip geri kalırsa ona da bir günah yoktur. Kim bayram günü sabahı fecirden evvel Arafat'a kavuşacak olursa, hacca kavuşmuş olur.”<sup>44</sup> sözü de ayeti açıklar mahiyettedir. Burada söz konusu günlerde Mina'dan ayrılmayı sadece Mekke ile sınırlı tutmamak da gerekir. Hacılar farklı mekânlara da ayrılmak durumunda kalabilirler. Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır, “Vatanına hareket için acele ederse”<sup>45</sup> şeklinde yaptığı yorum ile ayetin böyle bir açılıma imkân tanıdığına işaret etmiştir. Fakihlerin çoğunluğuna göre, ayette belli günlerde Allah'ın zikredilmesinin istendiği günler<sup>46</sup>, teşrîk günleri, zikirden maksat da teşrîk tekbirleridir. Bu tekbirler, Allah'ın konukları sayılan hacıların Kâbe'den yükselen tekbir ve zikirlerine, bütün dünya Müslümanlarının iştirak edip Allah'ın yüceliğini ilân etmelerini sembolize eder.<sup>47</sup>

### 1.3. Hz. Peygamber'in Uygulaması

Hac, hicretin 9. yılında farz kılınmış, Hz. Peygamber de ömründe bir defa hac yapmıştır. Hz. Peygamber'in yapmış olduğu tek hacca kaynaklarda “Haccetü'l-İslam/İslâm hacı”, bu esnada haccın bütün ahkâm ve menâsikini, helâl ve haramları öğrettiği için “Haccetü'l-Belağ/Tebliğ hacı”, dinin tamamlandığını bildiren ayet arefe günü Arafat'ta nâzil olduğu için “Haccetü'l-Kemal ve't-Tamam” da denilmiştir. Bu hac, Hz. Peygamber'in ömrünün son yılına denk gelmesi ve yaptığı konuşmalarda “Belki bu seneden sonra sizinle burada bir daha ebedi olarak buluşamayacağım.”<sup>48</sup> şeklinde ifadeler kullanması sebebiyle de özellikle vefatından sonra “Haccetü'l-Veda/Veda Hacı” adı ile meşhur olmuştur.<sup>49</sup> Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hacca ilişkin uygulamaları haccın ifa şeklini belirlemektedir.

İbadetler, teşri bakımından taabbudîdir. Akla değil nakle dayandığı için ibadetlerin şekli ve yapılışı konusunda, aklen yapılacak çıkarım ve açıklamalar sonuçta kişisel bir yorumdan öteye geçemez. Zira Hz.

<sup>43</sup> Nesefti, *Medâriku't-Tenzil*, 1,103.

<sup>44</sup> Tirmizi, “Tefsiru'l-Kur'an”, 2975.

<sup>45</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/731.

<sup>46</sup> Bakara 2/203.

<sup>47</sup> Atar, “Teşrîk”, 40/575.

<sup>48</sup> Müslim, “Hac”, 310.

<sup>49</sup> Mukadder Arif Yüksel, *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*, (Çorum: Basılmamış Doktora Tezi, 2017), 32.

Peygamber, “Haccın yapılışına ilişkin uygulama, fiil ve davranışları/menasikinizi benden alınız. Bilemiyorum, belki ben bu haccımdan sonra bir daha hac yapamayacağım.”<sup>50</sup> buyurmuştur.

Resulullah, Veda haccında Mekke’de ikamet ettiği Abtah bölgesinden zilhiccenin sekizinci günü/terviye günü kuşluk vakti Mina’ya hareket etmiştir. Yaklaşık 7 km’lik yolu kat ederek Mina’ya gelen Hz. Peygamber ve beraberindeki sahabiler, burada öğle, ikindi, akşam, yatsı ve sabah namazlarını kılarak, tekrar kuşluk vakti yola çıkıp<sup>51</sup> yaklaşık 14 km’lik mesafeyi kat ettikten sonra öğleye doğru Arafat sınırına ulaşmışlardır.<sup>52</sup> Hz. Peygamber ve sahabilerin birçoğu bu yolda yaya olarak hareket etmişlerdir. Bu yorucu yolculukla birlikte, Arafat’ta, Allah’a dua, zikir ve yakarıyla birlikte yoğun bir gün geçirmişlerdir. Gün batımından sonra Arafat’tan yaya olarak hareket ederek 14 km’lik mesafeyi kat ettikten sonra geceleyin Müzdelife’ye ulaşmışlardır. Sabah namazını, ilk vaktinde kılarak Meş’ari’l Haram’da<sup>53</sup> tekbir, tehlil ve tahmitlerle Allah’ı zikretmişler ve gün doğmadan önce Mina’ya hareket etmişlerdir. Resulullah, sabah vakti ilk önce Akabe cemresine taş atmıştır. Bayramın ikinci ve üçüncü günlerinde şeytan taşlamayı öğleden sonraya bırakmıştır. Hz. Peygamber, dördüncü günü sabah cemrelere taş atarak taşlamayı bitirerek Mekke’ye dönmüştür.<sup>54</sup> Hz. Peygamber’in terviye ve teşrik günlerine ilişkin uygulaması bu şekildedir. Bu uygulamada, haccın menâsiki kapsamında değerlendirilebilecek tutum ve davranışlar olduğu gibi, söz konusu uygulamada ibadet niteliği taşımayan kısımların olduğunu da ifade etmek gerekir. Ayrıca Mina’ya ilişkin uygulama, illet, hikmet, maslahat, meşakkat, teysir, zaruret gibi kavramlar ekseninde analiz edilerek bir değerlendirmeye tabi tutulduğunda söz konusu uygulamanın ibadet nitelikli kısımlarını tefrik zor olmayacaktır. Bu noktada bahse konu uygulamada, Hz. Peygamber’in tasarruflarının teşrii niteliğinin tespiti ve tahlili de ayrı bir önemi haizdir.<sup>55</sup>

## 2. Mina’da Gecelemeye İlişkin Mezhep Görüşleri

Mina’da gecelemeden maksat, terviye günü ve teşrik günlerinin gecelerinin Mina’da geçirilmesidir. Mina’da gecelemeye ilişkin Kur’an ve sünnette herhangi bir hüküm söz konusu değildir. Ancak Veda haccında Hz. Peygamber’in terviye gününün gecesini ve bayramın 4. gününe kadar üç gece Mina’da kalması sebebiyle, İslam hukuk ekollerinin farklı görüşlere sahip olmakla beraber burada gecelemenin hükmüne ilişkin sünnet, müstehap, vacip şeklinde bir çıkarım yaptıklarını görmekteyiz.

Terviye/Zilhicce ayının 8. gününün gecesini Mina’da gecelemenin sünnet olduğu konusunda fakihler hemfikirdir. Buna karşılık teşrik günleri olarak nitelendirilen Kurban Bayramının 2. 3. ve 4. gecelerinde Mina’da gecelemenin hükmü konusunda fakihler farklı görüşlere sahiptir. Hanefî mezhebi, İmam Şafii ve Ahmet b. Hanbel’den nakledilen bir görüşe göre teşrik günlerinin gecelerinde Mina’da geceleme sünnettir.<sup>56</sup> Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre ise, Kurban Bayramının 1. gününü 2. gününe, 2. gününü 3.

<sup>50</sup> Müslim, “Hac”, 310.

<sup>51</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8/362.

<sup>52</sup> Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, 188.

<sup>53</sup> Bilgi için bkz. Salim Ögüt, “Meş’ar-i Haram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/361.

<sup>54</sup> Tırabzon, *Hac İbadetinde Yasak Davranışlar*, 189.

<sup>55</sup> Bilgi için bkz. Murteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/150-153.

<sup>56</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 4/68; Başnefer, *el-Mugnî*, 289.

gününe ve 3. gününü 4. gününe bağlayan gecelerin yarından çoğunu Mina'da geçirmek vaciptir. Mazeretsiz olarak bu görevin terki durumunda ceza olarak kurban/dem gerekir.<sup>57</sup> Zeydiyye mezhebi ise, Mina'da gecelemenin farz olduğu görüşündedir. Nitekim Zeydî âlimlerden Yahya b. el-Murteza (ö.840) el-Bahru'z-zehâr isimli eserinde haccın farzlarını tadat ederken bunlardan birisinin de Mina'da geceleme olduğunu ifade eder. Hatta İmam Şafii ve İmam Malik'in de aynı görüşte olduğunu belirtir.<sup>58</sup>

Teşrik günlerinde Mina'da gecelemenin sünnet olduğu kanaatindeki fakihler, Hz. Peygamber'in amcası Abbas'a sikâye<sup>59</sup>/hacılara su dağıtım görevi nedeniyle izin vermesini<sup>60</sup> ve Abbas'ın da söz konusu geceleri Mekke'de geçirmesini Mina'da gecelemenin vacip olmadığına bir delili olarak sunarlar. Zira Mina'da geceleme vacip bir eylem olsaydı Hz. Peygamber buna izin vermezdi.<sup>61</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in deve çobanlarına verdiği izin de Mina'da gecelemenin vacip olmadığına ilişkin bir uygulama olarak dile getirilir.<sup>62</sup> İbn Abbas'tan nakledilen "Cemrelere taş attıktan sonra istediğin yerde gecele."<sup>63</sup> sözü de Mina'da gecelemenin vacip olmadığını göstermektedir.<sup>64</sup> Buna ilaveten bu görüşteki fakihler, Hz. Peygamber'in teşrik günlerinin gecelerini Mina'da geçirmesinin farz veya vacip şeklinde nitelendirilemeyeceğini ifade ederler. Zira Hz. Peygamber'in dinî bağlamda farz veya vacip olarak nitelendirilebilecek bir hükme delil teşkil edecek ne bir sözü ne de bir işareti olmuştur.<sup>65</sup>

Buna karşılık Mina'da gecelemenin vacip olduğu kanaatini taşıyan Şafii, Hanbelî ve Malikî fakihler, Hz. Peygamber'in teşrik günlerinin gecelerini Mina'da geçirmesini burada gecelemenin vacip oluşuna delil olarak takdim ederler. Buna ilaveten söz konusu mezhepler, Mina'da geceleme haccın menâsiki bağlamında değerlendirerek görüşlerine Hz. Peygamber'in "Hacca ilişkin uygulamaları benden alınız"<sup>66</sup> hadisini de delil olarak zikrederler. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in amcası Abbas'a sikâye görevi gereği izin verip başka kimseye izin vermemesi burada gecelemenin hükümünün vücubiyetinin en önemli delili olarak zikredilir.<sup>67</sup>

### Sonuç

Hac; gerekli koşulları haiz Müslümanların ömür sürecinde bir kere yerine getirmekle yükümlü oldukları gerek birey gerekse İslam toplumları açısından nice hikmet ve güzelliği bünyesinde barındıran bir ibadet biçimidir. Hac ibadeti, dinî, sosyal, kültürel, siyasi ve ekonomik aktiviteleri muhtevi yıllık bir Müslüman/İs-

<sup>57</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 5/46-47; Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şirbînî, *el-Muğni'l-muhtâç ilâ ma'rifeti me'ânî' elfâzî'l-minhâc*, thk., A.Muhammed Muavvad ve Adil Ahmed el-Mevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/265.

<sup>58</sup> Kayapınar, "Arafat Öncesi ve Müzdelife Sonrası Mina'da Gecelemenin Hükümü", 362.

<sup>59</sup> Bilgi için bkz. M.Sabri Küçükaşçı, "Sikâye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/177-178.

<sup>60</sup> Buhârî, "Hac", 75, 133; Müslim, "Hac", 346; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 80; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 8/324

<sup>61</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, 2/159; Serahsî, *el-Mebsût*, 4/68; Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî*, 3/204; Başnefer, *el-Mugnî*, 289.

<sup>62</sup> Ebû Dâvûd, "Menâsik", 77.

<sup>63</sup> İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 8/324.

<sup>64</sup> Kayapınar, "Arafat Öncesi ve Müzdelife Sonrası Mina'da Gecelemenin Hükümü", 361.

<sup>65</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut:ts.), 7/184.

<sup>66</sup> Müslim, "Hac", 310.

<sup>67</sup> İbn Kudâme, *el-Mugnî*, 3/473; Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Kitâbu'l-mecmu' şerhu'l-mühezzeb* (Cidde: ts.), 8/223, 224.

lam buluşması niteliğindedir. Öyle ki hac ibadeti ile insanlar zamana, mekâna, tarihe, düne, bugüne ve geleceğe yolculuk yapmaktadırlar. Hac, zamansal ve mekânsal bağlamda dine ilişkin, Müslümanların inanç arşivinde kutsal olarak nitelendirilen ve yerini almış bulunan değerler silsilesini oluşturan nice hatıratın an be an yaşanmasına vesile olmaktadır. Hac, bireyin uluslararası bir sosyalite, vizyon ve ufka erişimine zemin hazırlayan evrensel ölçekte bir ibadettir. Diğer taraftan hangi açıdan bakılırsa bakılsın hac, muayyen zamanda, mahdut mekanlarda eda edildiğinden bahse konu tayin ve tahditler nedeniyle edasında doğal olarak türlü zorluk ve meşakkatlerin var olduğu bir ibadet biçimi olarak dikkat çekmektedir. Hac ibadetine tonu farklılık arz etmekle beraber zamanlar, dönemler, imkânlar değişse de değişmeyen bahse konu zorluk ve meşakkatin varlığıdır.

İbadetler, genel bir ifadeyle taabbudîdir. Onları makâsıd ve teşri' niteliğinden tecrit edecek bir anlamda onları işlevsiz kılacak ta'lil ve yorumlar şüphesiz dinin amaçlarına aykırılık arz edecektir. İbadetlerin genel manada taabbudî oluşu, onların kazanımlarının tahakkukunun aranmasının göz ardı edilmesini gerektirmez. Makâsıd ve amaçlardan uzak bir şekilde ibadetin sadece bazı norm ve mekânlara hapsedilmesi, İslam'ın ibadetleri emrediş gerekçesine ve gerçekleştirmek istediği hedeflere aykırıdır. Söz gelimi tavaf sadece Kâbe etrafında belirli sayıda dönmek, Arafat ve Müzdelife vakfesi bahse konu mekânlarda belli zaman diliminde beklemek, şeytan taşlamak belirli mekâna belli sayıda taşın atılmasından ibaret görülemez. Bir başka ifadeyle genelde ibadetler özelde hac, belirli normların ifa ya da icrasına mahkûm edilmiş ruhundan soyutlanmış mekanik bir ritüel ya da ibadet biçimi değildir. Bu itibarla hac belirli mekânlarda gündüz ya da gece bulunup uyku, gaflet veya anlamsız olarak nitelendirilecek tavır, eylem ve tutumlarla zamanı tüketmek değildir. Şüphesiz ibadeti makbul ve bereketli kılan bedensel ve ruhsal bütünlüğün azami derecede sağlanması yanında Şâri'in amaç ve makâsıdını gerçekleştirmeye yönelik niyet ve davranış da önemlidir. Burada Şâri' tarafından ibadet bağlamında mükelleflerden yapılması istenen ile ibadet niteliği taşımayan eylemlerin birbirinden tefrik ve temyiz edilmesi de ayrı bir ehemmiyet arz etmektedir. Bu itibarla sembolik birçok menâsiki mündemiç hac ibadetinin gereği kapsamında değerlendirilemeyecek hususları temyiz ve tefrik, ibadetin sağlıklı bir zemine oturmasına hem katkı sağlayacak hem de beraberinde söz konusu meşakkat ve zorluğu, risk ve tehlikeyi bertaraf imkânı olacaktır. Dolayısıyla hac ibadetine ilişkin ayetler ve Hz. Peygamber'in teşri nitelikli uygulama ve sözleri, haccın ifasında yegâne belirleyicidir. Bu zemine oturmayan bir inanç veya eylem, doğal olarak dinî bağlamda makbul bir ibadet niteliğini haiz olmayacaktır. Ancak Hz. Peygamber'in her söz ve eylemi de âmir bir hüküm olarak nitelendirilmez. Hz. Peygamber, açıkça bir beyanda bulunmamış veya uygulamasını ibadetin bir parçası olarak ifade etmemiş ise, onun ibadetin ifası bağlamında uğradığı, dinlendiği, yol olarak kabul ettiği bir mekânı, bir zamanı, bir tutumu ibadet anlayışıyla dinî bir hükme bağlamak isabetli değildir. Buradan hareketle Hz. Peygamber'in Arafat öncesi terviye gününün gecesi ve Arafat sonrası teşrik günlerinde Mina'da gecelemesini dinî bağlamda değerlendirebiliriz. Yukarıda dile getirildiği üzere İslam hukukçuları terviye gününün gecesi Mina'da gecelemenin hükmünün sünnet olduğu konusunda hemfikirdir. Teşrik günlerinde ise Mina'da geceleme Hanefilere göre sünnet, diğer mezheplere göre vaciptir. Zeydiler ise söz konusu günlerde Mina'da gecelemenin farz olduğunu ifade etmişlerdir.

Değerlendirmemizin temellendirilmesi bağlamında şu soruların vuzuha kavuşturulması ulaşılabilecek sonucun tutarlılığı açısından ehemmiyet arz etmektedir. Arafat vakfesi öncesinde Mina'da geceleme ya da



teşrik günlerinin gecelerinin Mina'da geçirilmesi her şeyden önce dinî bir uygulama mı başka bir ifadeyle yapıldığında sevap veya terkinde isâet söz konusu olan bir uygulama mıdır? Yoksa bu uygulama zorlu bir süreç öncesinde hac ibadetinin ifasında temel olan bazı rükünlerin edası başlangıcında istirahat/dinginliğe/zindeliğe yönelik bir uygulama mıdır? Bu sorulara verilecek olumlu ya da olumsuz cevaplar uygulamanın sünnet veya vacip şeklinde bir hüküm ile nitelendirilmesinde belirleyici ana unsur teşkil edecektir. Şayet Hz. Peygamber'in uygulaması Arafat vakfesi öncesinde ya da şeytan taşlama/cemerat günlerinde yorulan veya yorulacak olan huccacı istirahat yaptırarak dinç ve zinde tutmaya yönelik ihtiyaç gereği bir uygulama ise, bu uygulama vacip veya sünnet vasfıyla vasıflandırılmayacak dolayısıyla da ibadet niteliği taşımayan bir uygulama olarak görülecektir. Şayet söz konusu uygulama Hz. Peygamber'in ibadet içerikli bir uygulaması olarak telakki edilirse, o zaman bunun günün koşulları çerçevesinde ibadetlerde ruhsat-azimet, maslahat-mefsedet ve zaruret zemininde yeniden okunması ve bu bağlamda sünnet veya vacip şeklinde bir sonuca ulaşılması gerekecektir.

Kanaatimizce gerek terviye gününün gecesi gerekse teşrik günlerinde Mina'da geceleme hacın bir parçası olarak sünnet veya vacip şeklinde dinî bir hüküm izafe edebileceğimiz bir menâsik ya da ibadet biçimi değildir. Zira hacın rükünlerinden olan Arafat vakfesini yapmak için Hz. Peygamber'in yaklaşık 25 km'lik bir yolu kat etmesi gerekiyordu. Ulaşım, iskân, iaşe, ibate, sağlık şartlarını o günün koşullarına göre düşündüğümüzde bu mesafenin sayıları 100 bini bulan bir kitle ile mola verilmeden kat edilmesi oldukça zor ve bir o kadar da meşakkatli bir durum arz edecektir. Günümüz ulaşım, iskân, iaşe, sağlık imkân ve koşulları ile Hz. Peygamber'in dönemindeki koşulları aynı düzlemde değerlendirmek isabetsiz sonuçları beraberinde getirebilir. Dolayısıyla Resulullah, bu yolu iki aşamada kat etmiştir. Hz. Peygamber'in Müzdelife değil Mina'da mola vermesi kanaatimizce Müzdelife vakfesi ile ashabin karışıklık yaşamasının önüne geçme amacına matuftur. Diğer taraftan teşrik günlerinde cemerata Mina'dan ulaşım daha kolay olacaktır. Mina, daha çok cemerat vesilesiyle dikkat çekmekte ve anlam kazanmaktadır. Hz. Peygamber'in gerek terviye gerekse teşrik günlerinde Mina'da gecelemeyle ilişkin doğrudan bir mesajı da söz konusu değildir. Hz. Peygamber, yaşadığı dönemin koşullarında Arafat'a çıkış ve Arafat dönüşü cemerata taş atılması için bir strateji belirlemiş ve bu çerçevede sair ibadetlerin zinde ve dingin ifa edilmesinde dinlenme mekânı olarak en uygun yerin Mina olacağına yönelik bir tercihte bulunmuştur. Dolayısıyla Mina'da gecelemenin, göreceli/arzi olmayan kalıtsal illetinin "istirahat" olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla terviye ve teşrik günlerinde sair ibadetlerin en üst düzey motivasyon ile eda edilmesinde istirahatın sünnet ya da vacip oluşu üzerinde yorumlar yapılabilir. Bu açıdan bakıldığında Arafat vakfesi öncesi ve sonrası, huccacı zinde tutabilecek nitelikteki uygulamalar sünnet olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla istirahat, Mina ile ilintili mekâna ve zamana bağlı bir sünnet değildir. Bu istirahatın mekânının Mina ile sınırlı tutulması isabetli değildir. İstirahat, Mekke'de otellerde sağlanabiliyorsa, huccacın Arafat vakfesi öncesi ve bayram günlerinde istirahatine yönelik uygulamalar sünnet olarak telakki edilebilir. Şafii ve benzeri mezheplerin bayram günlerinin gecelerinde Mina'da gecelemeyle vacip konumunda değerlendirmeleri deliller açısından değil de bu mekânlarda dinlenmenin gereğini vurgulamaya yönelik maslahat temelli bir yaklaşım olarak izah edilebilir. Diğer taraftan günümüzde de her ne kadar ulaşım, iaşe, ibate imkânları üst düzeye çıkarılsa da sayıları milyonları aşan hacıların, aynı mekânda toplanması, gecelemesi oldukça zor ve bir dizi riski beraberinde getirecektir. Nitekim yakın zamanlarda izdiham sebebiyle binlerce Müslüman bahse konu mekânlarda sünnet ya da vacip hükümünü yerine

getirmek amacıyla yapılan uygulamaların da tetiklemeyle yaralanmış veya hayatını kaybetmiştir. Hükümler ya da dinin muhafazayı hedeflediği değerler skalası dikkate alındığında, insan hayatının ilk sıralarda yer aldığı izahtan varestedir. Dolayısıyla insan hayatının dikkate alındığı, ibadetlerin sadece bedensel değil ruhî ve makasid yönünün de bütün süreçlere dâhil edildiği bir yaklaşımla Mina vb. mekânlardaki gecelemenin hükmü değerlendirilmelidir. Bu değerlendirme yapılırken de fukahanın görüşlerinin değişmez, makasid ve maslahat ekseninden soyutlanmış birer sabite gibi telakki edilmemesi isabetli sonuçlara ulaşılmasında önem arz etmektedir.

### Kaynakça

- Atar, Fahrettin. “Teşrîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/575-577. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Başnefer, Saîd b. Abdulkadir. *el-Muğnî fi fikh'l-hacci ve'l-umre*. Cidde: Mektebetu'l-İlm, 1993.
- Bedir Murteza. “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/150-153. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ceyhan, Semih. “Ubudiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/32-33. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cezîrî, Abdurrahmân. *Kitâbu'l-fikh ala'l-mezâhibi'l-erbaa*. Beyrût:Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, 1986.
- Dehlevî, Şahveliyyullah Ahmed b. Abdurrahman. *Hucetullâhi'l-bâliga*. Beyrut: 1990.
- Erbaş, Ali. “İslam Dışı Dinlerde Hac”, *Sakarya üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 5 (2002). 97-120.
- Elmalı'lı, M.Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Harman, Ö.Faruk. “Hac”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *Musannef*. Riyad: 2015.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhallâ*. Beyrut: ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetü'l-muktesid*. Kahire: 1981.
- Kahraman, Abdullah. “İslam Hukuk Düşüncesinde Taabbudî Hükümler ve Taabbudiyâtın Sahası Üzerine Bir Değerlendirme”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 25-57.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Kayapınar, Hüseyin. “Arafat Öncesi ve Müzdelife Sonrası Mina'da Gecelemenin Hükümü”, *Türkiye'de Hac Organizasyonu Sempozyumu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrût:1965.
- Küçüktaşçı, M.Sabri. “Sikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/177-178. İstanbul: TDV Yayınları. 2009.

## 229 | Yiğit, İslam Hukuk Ekollerinin Mina'da Gecelemenin Hükmüne İlişkin Görüşlerinin Analitik Bir Değerlendirmesi

- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzîl*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- Nevevî, Muhyiddin Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Kitâbu'l-mecmu' şerhu'l-mühezzeb*. Cidde: ts.
- Öğüt, Salim. "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 14/389-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/389-397.
- Öğüt, Salim. "Terviye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/520-521. İstanbul, TDV Yayınları, 2011.
- Öğüt, Salim. "Meş'ar-i Haram", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/361. İstanbul, TDV Yayınları, 2004.
- Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrut: 1981.
- Remlî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-mesbût*. Beyrût:Dâru'l-Marife, 1978.
- Sinanoğlu, Mustafa. "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrahim b. Mûsâ. *el-Muvâfakât t fî usûli's-Şerî'a*. Beyrut: 1986.
- Şener, Mehmet. "Mina", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/96-97. İstanbul, TDV Yayınları, 2005.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni'l-minhâc*. Mısır:1958.
- Tırabzon, Abdullah. Hac İbadetinde Yasak Davranışlar. Basılmamış Doktora Tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Yaran, Rahmi. "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/410-413. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yüksel, Mukadder Arif. *Siyer, Hadis ve Tefsir Bağlamında Haccın Ahkâmı ve Menâsiki*. Çorum: Basılmamış Doktora Tezi, 2017.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. Dimeşk: Daru'l-Fikr, 1985.

**Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma**

<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Muhammed Ali Yazıbaşı</b>	
Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye	
muhammedaliyazibasi@hotmail.com	ORCID 0000-0003-0369-1217
<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Ahmet Yemenici</b>	
Dr. Öğr. Üy., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye	
ayemenici@yahoo.com	ORCID 0000-0002-7549-5074
<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Mehmet Enis Serinsu</b>	
Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye	
meserinsu@gmail.com	ORCID 0000-0003-2510-7886
<b>Yazar &amp; Çevirmen</b> <b>Zeki Salih Zengin</b>	
Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Bilim Dalı, Ankara, Türkiye	
zekisalih55@gmail.com	ORCID 0000-0003-2354-8899

<b>Makale Bilgileri</b>		
<b>Tür</b> Çeviri Makale		
<b>Geliş Tarihi</b>	<b>Kabul Tarihi</b>	<b>Yayın Tarihi</b>

06 Mart 2021	29 Temmuz 2021	31 Temmuz 2021
<p style="text-align: center;"><b>Atf</b></p> <p>Yazıbaşı, Muhammed Ali – Yemenici, Ahmet – Serinsu, Mehmet Enis – Zengin, Zeki Salih. “Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma”. çev. Muhammed Ali Yazıbaşı, Ahmet Yemenici, Mehmet Enis Serinsu, Zeki Salih Zengin. <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 231-264.</p>		
<p style="text-align: center;"><b>Araştırma/Yayın Etiği</b></p> <p>Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin’de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.</p>		
<p style="text-align: center;"><b>Etik Beyan</b></p> <p>* Bu makale, <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 99-131 arasında araştırma makalesi türünde İngilizce olarak yayımlanan “A Quantitative Evaluation of the Experiences of Faculty Members and Students at the Faculty of Theology/Islamic Sciences regarding Distance Education System during the Covid-19 Pandemic” başlıklı çalışmanın yazarları tarafından yapılan Türkçe çevirisidir.</p>		
<p style="text-align: center;"><b>Copyright ©</b></p> <p>2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey</p>		
<p style="text-align: center;"><b>CC BY-NC 4.0</b></p> <p>Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.</p>		



# **Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma**

## **Öz**

Covid-19 Pandemi sürecinde ülkemizin bütün eğitim kademelerinde olduğu gibi ilahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde de 2019-2020 eğitim öğretim yılı bahar döneminden günümüze kadar eğitim-öğretim, uzaktan eğitim sistemi üzerinden devam etmektedir. Araştırmanın problemini "İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerine göre uzaktan eğitimin yüksek din eğitimine etkisi ve uzaktan eğitimin avantaj ve dezavantajları nelerdir?" Araştırmanın amacı uzaktan eğitimin yüksek din eğitimi üzerindeki etkisi, avantaj ve dezavantajları, uzaktan eğitimde karşılaşılan problemlerle ilgili ilahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğrenci ve öğretim elemanlarının değerlendirmelerini tespit etmektir. Nicel yöntemin kullanıldığı çalışmada veriler birisi öğrencilere diğeri ise öğretim elemanlarına yönelik çevrim içi iki adet anket yoluyla toplanmıştır. Araştırmaya katılan öğretim elemanlarından ve öğrencilerden elde edilen veriler SPSS 24 istatistik paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırmanın evrenini ülkemizdeki ilahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencileri oluşturmuştur. Araştırmanın örneklemini ise yedi farklı coğrafi bölgeden seçilen 25 İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerinden seçilmiştir.

## **Anahtar Kelimeler**

Uzaktan Eğitim, İlahiyat Fakültesi, İslami İlimler Fakültesi, Covid-19 Pandemi, Yüksek Din Öğretimi

## **A Quantitative research on Evaluation of Experiences of Faculty Members and Students of the Faculty of Divinity/Islamic Sciences Related to Distance Education System during Covid-19 Pandemic Abstract**

During Covid-19 Pademi, as in all educational levels of our country, the Faculties of Theology/Islamic Sciences continue through distance education system from spring semester of 2019-2020 academic year to present day. The problem of the study is "According to the faculty members and students of the Faculty of Islamic Sciences / Theology, what are the effects of distance education on higher religious education and what are the advantages and disadvantages of distance education?" The purpose of the study is determine the impact of distance education on higher religious education, its advantages and disadvantages and its problems in relation to Theology/Islamic sciences students and faculty evaluations of instructors and students. The study used quantitative method and data collected through two online questionnaires, which are students and faculty members. Data obtained analysed by using SPSS 24 statistical package program from faculty members and students who participating research. Faculty of Theology/Islamic sciences faculty and students in our country formed the universe of research. The sample of study composed of 25 faculty members and students of the Faculty of Theology/Islamic Sciences that selected from seven different parts of Turkey.

## **Keywords**

## Giriş

Sağlık Örgütü (DSÖ), ilk defa 31 Aralık 2019 tarihinde Çin'in Wuhan şehrinde ortaya çıktığı ifade edilen Covid-19 virüs, ilk önce yeni tip bir koronavirüsü (2019-nCoV) daha sonra SARS-CoV-2 virüsü şeklinde tanımlanmıştır. 11 Şubat 2020 tarihinde Covid-19 virüsünün birçok ülkeyi etkisi altına alması ve küresel salgın boyutuna ulaşması nedeni ile DSÖ tarafından Pandemi ilan edilmiştir.<sup>1</sup>

Ülkeler "Covid-19" pandemi sürecinde farklı uygulamaları hayata geçirmeye başlamıştır. Bu uygulamalardan birisi de eğitim sistemi üzerinde olmuştur. Dünya genelinde eğitimde dijital dönüşüm yaşanmaya başlamış, çok büyük oranda yüz yüze eğitimden uzaktan eğitime geçilmiştir. Türkiye'de de eğitimin dijital dönüşümü resmi olarak 2016 yılında ülke gündemine girmeye başlamakla beraber<sup>2</sup> yükseköğretim kurumlarının dijital dönüşümü ise ancak 2019 yılından itibaren Yükseköğretim Kurulu (YÖK) tarafından gündeme alınmaya başlanmıştır.<sup>3</sup> Covid-19 pandemi süreci yükseköğretim kurumlarında eğitim öğretimin dijital dönüşümünü hızlandırmıştır. Ülkemizde 189 üniversiteden 121'i (%64) 23 Mart 2020, 41'i (%21,6) 30 Mart 2020, 25'i (%13,2) 6 Nisan 2020 tarihinden itibaren eğitim öğretimlerini uzaktan eğitim şeklinde yürütmeye başlamıştır.<sup>4</sup> Bu süreçte uzaktan eğitim örgün eğitim yerine iyi bir seçenek olarak değerlendirilmiştir. Çünkü uzaktan eğitim, zaman ve mekân engellerini ortadan kaldırmak için geliştirilmiş bir eğitim türüdür. Bu eğitim türünde aynı eğitim mekânında ya da aynı zamanda bir araya gelemeyen öğretmen ile öğrenci arasında ilişki tesis edilmektedir. Bu süreçte eğitim öğretim televizyon ve bilgisayar gibi araçlar üzerinden yapılmaktadır.<sup>5</sup>

## A. Kuramsal Çerçeve

### 1. Araştırmanın Problemi

Dünya Sağlık Örgütü tarafından ilan edilen pandemi kısa süre içerisinde bütün dünyayı etkisi altına almıştır.<sup>6</sup> Covid-19 virüsü nedeniyle dünya genelinde ölüm sayıları artarak devam etmektedir. Bunun yanı sıra ülkelerde sağlık, ticaret ve eğitim gibi alanlarda sıkıntılar ortaya çıkmaya başlamıştır. Ülkeler söz ko-

<sup>1</sup> <http://www.tuba.gov.tr/files/images/2020/kovidraporu/Covid-19%20Raporu-Final%2B.pdf> erişim 20.02.2021; Semih Dikmen, Ferhat Bahçeci, "Covid-19 Pandemisi Sürecinde Yükseköğretim Kurumlarının Uzaktan Eğitime Yönelik Stratejileri: Fırat Üniversitesi Örneği", *Turkish Journal of Educational Studies*, 7/2 (Mayıs 2020), 80-82.

<sup>2</sup> Elif Nuroğlu, Hüseyin Nuroğlu, "Türkiye ve Almanya'nın Sanayide Dijital Dönüşümü: Yol Haritaları ve Şirketlerin Karşılaştırılması", *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23 (2018), 1554.

<sup>3</sup> <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitim-platformu-saglama-protokolu.aspx> erişim 01.03.2021

<sup>4</sup> <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitime-yonelik-degerlendirme.aspx> erişim 20.02.2021

<sup>5</sup> Ahmet Cevzici, *Eğitim Sözlüğü*, (İstanbul: Say Yayınları 2010), 482; Zeki Kaya, *Uzaktan Eğitim*, (Ankara: Pegem A Yayınları 2002), 10.

<sup>6</sup> <https://lastatalenews.unimi.it/covid-19-primo-mese-didattica-online-statale> erişim 20.02.2021



nusu problemlerin üstesinden gelebilmek, virüsün yayılmasını ve ölümleri azaltmak için bu alanlarda alışlagelmiş uygulamaların dışında farklı uygulamaları hayata geçirmeye başlamıştır. Eğitim sistemleri de bu değişimden etkilenmiş dünya genelinde yüz yüze eğitimden uzaktan eğitime geçilmiştir.<sup>7</sup> Türkiye’de de 2019-2020 eğitim öğretim yılı bahar döneminden itibaren eğitim öğretim süreci eğitimin bütün kademelelerinde olduğu gibi yükseköğretim kurumlarında da dijital platformlarda uzaktan eğitim sistemiyle yapılmaya başlanmıştır. Araştırmanın problemi “İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerine göre uzaktan eğitimin yüksek din eğitimine etkisi ve uzaktan eğitimin avantaj ve dezavantajları nelerdir?” sorusu oluşturmaktadır.

### Alt Problemler

- Öğretim elemanları ve öğrenciler sürece yeterince intibak edebildi mi?
- Öğretim elemanları ve öğrencilere göre uzaktan eğitimin avantaj ve dezavantajları neler olabilir?
- Öğretim elemanları ve öğrenciler süreci başarıyla sürdürülebiliyor mu?
- Öğretim elemanları ve öğrencilere göre uzaktan eğitim yüksek din eğitimini nasıl etkiledi?
- Öğretim elemanları ve öğrenciler bilgisayar, tablet gibi araçları eğitim amacıyla kullanmada kendilerini yeterli görmekte midir?
- Üniversiteler uzaktan eğitim sürecinin sağlıklı bir şekilde yürütülebilmesi için gerekli dijital alt yapıya sahip midir?
- Öğretim elemanlarının yaş, cinsiyet, unvan, hizmet süresi, çalışılan bölüm ve üniversite gibi özellikleri uzaktan eğitimin verimliliğini etkiler mi?
- Öğrencilerin cinsiyet, sınıf seviyesi ve yaşadığı yer gibi özellikleri uzaktan eğitimin verimliliğini etkiler mi?

### 2. Araştırmanın Amacı

Covid-19 pandemisi nedeniyle 2019-2020 eğitim-öğretim yılı bahar döneminden itibaren ilahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde eğitim-öğretim uzaktan eğitim şeklinde devam etmektedir. Söz konusu fakültelerden bir kısmı YÖK’ün almış olduğu karar sonrasında uzaktan eğitim sürecine hazırlıksız yakalanmıştır. Bu çerçevede araştırmanın amacı İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerinin uzaktan eğitimin din eğitimine etkisi, avantaj ve dezavantajları, bu süreçte karşılaştıkları problemler konularındaki değerlendirmelerini tespit etmektir. Ayrıca öğretim elemanları ve öğrencilerin tespitlerinden yola

---

<sup>7</sup> [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/---travail/documents/briefingnote/wcms\\_745450.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---travail/documents/briefingnote/wcms_745450.pdf) erişim 20.02.2021

çıkarak yüksek din öğretimi programlarının uzaktan eğitim sistemine uygunluğu ve sınırlıkları, üniversitelerin teknolojik altyapısı, öğretim elemanlarının ve öğrencilerin uzaktan eğitim konusundaki yeterlikleri hakkında değerlendirilmeler yapmak da çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır.

### Araştırmanın Hipotezleri

- İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin çoğunluğu uzaktan eğitim yapısının hazırlanması ve kullanılması hususlarında problem yaşamaktadır.
- Uzaktan eğitim hususunda öğretim elemanlarına yönelik hizmet içi eğitim yapılmıştır.
- Uzaktan eğitim konusunda öğrencilere yönelik bilgilendirme yapılmıştır.
- Öğretim elemanlarının tamamı uzaktan eğitim konusunda yeterli bilgi ve tecrübe sahibi değildir.
- Öğrencilerin çoğunluğu uzaktan eğitim sistemi konusunda yeterli bilgi ve tecrübeye sahip değildir.
- Öğretim elemanları eğitimde bilgisayar, tablet vb. öğretim teknolojilerini yeterli düzeyde kullanabilmektedir.
- Öğrenciler bilgisayar ve internete ulaşma konusunda problem yaşamamaktadır.
- Uzaktan eğitim sürecinde yaş, cinsiyet, unvan, hizmet süresi, çalışılan bölüm ve üniversite gibi bağımsız değişkenler öğretim elemanlarının verimliliğini etkilemektedir.
- Uzaktan eğitim sürecinde cinsiyet, sınıf seviyesi ve yaşadığı yer gibi bağımsız değişkenler öğrencilerin verimliliğini etkilemektedir.

### 3. Araştırmanın Yöntemi

Tarama modeli kapsamında nicel desen<sup>8</sup> ile yürütülmüş olan çalışmada, bilimsel araştırma yöntemi olarak bireyin ya da grubun araştırma problemiyle ilgili görüşlerinin alındığı bir veri toplama tekniği olan anket<sup>9</sup> kullanılmıştır. Hem öğrencilere hem de öğretim elemanlarına yönelik iki farklı anket formu hazırlandıktan sonra alan uzmanları tarafından değerlendirilmiştir. Daha sonra 50 farklı üniversitedeki 100 öğrenci üzerinden ön uygulama yapılarak ankete son şekli verilmiştir. Araştırmanın güvenilirliği için güvenilirlik analizi, geçerliliği için de faktör analizi yapılmıştır. Örneklemi oluşturan öğretim elemanlarının ve öğrencilerin demografik özelliklerini incelemek için de frekans analizi yapılmıştır. Daha sonra anketler çevrim içi anket yoluyla yedi bölgeden belirlenen İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencilerine

<sup>8</sup> John W. Creswell, *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, çev. Selçuk Doğan – İsmail Karsantik (İstanbul: EDAM Yayınları 2017), 481.

<sup>9</sup> Münire Erden, *Eğitim Bilimine Giriş*, (Ankara: Arkadaş Yayınevi 2017), 116.

ulaştırılmıştır. Araştırmaya katılan öğretim elemanlarından ve öğrencilerden elde edilen veriler SPSS 24 istatistik paket programı kullanılarak analiz edilmiştir. Elde edilen veriler değerlendirilerek ve plan çerçevesinde araştırmanın raporu hazırlanmıştır.

#### 4. Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini ülkemizdeki İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi öğretim elemanları ve öğrencileri oluşturmaktadır. Buna göre araştırmanın amaçlı örneklemini Amasya, Ankara, Atatürk, Çukurova, Dicle, Düzce, Erciyes, Harran, Hatay Mustafa Kemal, Kilis 7 Aralık, Marmara, Sakarya, Siirt, Sivas Cumhuriyet, Tokat Gaziosmanpaşa, Şırnak, Van 100. Yıl, Zonguldak Bülent Ecevit, 19 Mayıs Üniversiteleri İlahiyat Fakülteleri ile Afyon Kocatepe, Kırıkkale, Kütahya Dumlupınar, Mersin, Yalova, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversiteleri İslami İlimler Fakültelerindeki 1831 kadın ve 547 erkek olmak üzere toplam 2378 öğrenci ile bu fakültelerde görev yapmakta olan 51 kadın ve 229 erkek olmak üzere 280 öğretim elemanı oluşturmaktadır. Araştırmada fakültelerin teknik altyapı bakımından tecrübelerinin çevrim içi eğitime etkisini tespit edebilmek için fakülteler tercih edilirken onların eğitim öğretime başladığı tarih dikkate alınmıştır.

#### 5. Demografik Bilgiler

Tablo 1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Demografik Özellikleri

Değişkenler	Sayı(N)	Yüzdelerik(%)
<b>Cinsiyet</b>		
Kadın	1831	77,0
Erkek	547	23,0
<b>Sınıf</b>		
1. Sınıf	530	22,3
2. Sınıf	568	23,9
3. Sınıf	750	31,5
4. Sınıf	530	22,3
<b>Yaşadığı Yer</b>		
İl	1160	48,8
İlçe	637	26,8
Kasaba	60	2,5
Köy	521	21,9

Tablo 2. Araştırmaya Katılan Öğretim Elemanlarının Demografik ve Kurumların Özellikleri

Değişkenler	Sayı (N)	Yüzdeler (%)
<b>Cinsiyet</b>		
Kadın	51	18,2
Erkek	229	81,8
<b>Akademik Unvan</b>		
Doçent	83	29,6
Dr. Araştırma Görevlisi	7	2,5
Dr. Öğretim Üyesi	117	41,8
Öğretim Görevlisi	38	13,6
Profesör	35	12,5
<b>Hizmet Süresi</b>		
1-5 yıl	59	21,1
5-10 yıl	64	22,9
10-15 yıl	40	14,3
15-20 yıl	42	15,0
20 ve üzeri... yıl	75	26,8
<b>Çalışılan Bölüm/ Program</b>		
Felsefe ve Din Bilimleri	119	42,5
İslam Tarihi ve Sanatları	32	11,4
Temel İslam Bilimleri	129	46,1
<b>Fakültenin Eğitim Süresi</b>		
1-5 yıl	86	30,7
5-10 yıl	104	37,1
10-15 yıl	12	4,3
15-20 yıl	7	2,5
20 ve üzeri yıl	71	25,4

## 6. Faktör Analizleri

### 6.1. Öğrencilere Ait Faktör Analizi

Araştırmaya katılan öğrencilerden elde edilen verilerin yapı geçerliliğini incelemek için “Temel Bileşenler Tekniği” ve “Promax” döndürme yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle faktör analizinin uygulanabilirliğini ele almak için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett's testleri uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre KMO testi sonucu 0.971 ve Bartlett's testi  $\chi^2$  değeri 42572.900 ( $p < 0.05$ ) olarak hesaplanmıştır. Uygulanan bu test istatistikleri ile faktör analizi yapabilmek için yeterli örneklem büyüklüğünün olduğu ve verilerin de yapısal olarak geçerliliğinin olduğu söylenebilir.

**Tablo 3. Madde Analizleri ve Maddelerin Alt Boyutlara Göre Dağılımı**

Madde	Faktör Alt Boyutları	N	$\bar{X}$	SS
<b>Faktör 1. İletişim</b>				
No 26	Öğretim üyeleri çevrim içi eğitim sistemini kullanma yeterliğine sahiptir.	2363	2,99	1,234
No 15	Çevrim içi eğitim sürecinde öğretim üyelerinden yeterli dönütler alabiliyorum.	2363	3,10	1,248
No 27	Çevrim içi derslerde görsel, işitsel ve yazılı materyalleri etkin şekilde kullandım.	2363	2,97	1,278
No 14	Çevrim içi eğitim sürecinde öğretim üyeleri ile etkili iletişim kurabiliyorum.	2363	2,99	1,320
No 17	Öğretim üyelerine çevrim içi ders dışında da kolaylıkla ulaştım.	2363	2,99	1,265
No 28	Çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirme objektif bir şekilde yapıldı.	2363	2,80	1,253
No 29	Çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje vb. sınav türlerinin yönergelelerinde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verilmiştir.	2363	3,14	1,201
No 25	Öğretim üyeleri çevrim içi eğitim sistemlerini kullanmaya istekliydi.	2363	2,76	1,180
No 10	Çevrim içi eğitim sürecinde dersler zamanında başlayıp zamanında bitti.	2363	2,94	1,361
No 13	Çevrim içi eğitim sürecinde dersler kullanılan ders materyalleri (ders kitapları, pdf, power point, ders notu vb.) öğrencinin anlayabileceği düzeydeydi.	2363	3,26	1,256
No 30	Ders esnasında öğrenim gördüğüm üniversitenin çevrim içi sistemi ile ilgili herhangi bir problem yaşamadım.	2363	2,43	1,349
Açıklanan Varyans: %47,638		Öz değer: 13,339	Cronbach Alpha: 0,923	
<b>Faktör 2. Kazanım</b>				
No 22	Çevrim içi eğitim sürecinde kendimi daha mutlu hissettim.	2363	2,20	1,395
No 21	Çevrim içi eğitim sürecinde motivasyon problemi yaşamadım.	2363	2,24	1,381
No 19	Çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşamadım.	2363	2,22	1,395
No 20	Çevrim içi eğitim sürecinde akademik başarıım yükseldi.	2363	2,37	1,318
No 24	Çevrim içi eğitim sürecinde edindiğim kazanımlar kendime olan güvenimi artırdı.	2363	2,45	1,289
No 2	İlahiyat/İslami ilimler fakültesi müfredatı çevrim içi eğitime uygundur	2363	2,64	1,353

239 | Yazbaşı – Yemenici - Serinsu – Zengin, Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma

No 1	Çevrim içi eğitim lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağlamaktadır.	2363	2,15	1,242
No 9	Çevrim içi eğitim sürecinde zaman etkin şekilde kullanıldı.	2363	2,65	1,340
No 8	Lisans döneminde daha önce uzaktan eğitimle ders yaptım.	2363	2,22	1,366
No 11	Çevrim içi eğitim sürecinde derslerde farklı ve çok sayıda eğitim-öğretim materyalleri kullanıldı.	2363	2,48	1,200
Açıklanan Varyans: %6,505		Öz değer: 1,821	Cronbach Alpha: 0,908	
<b>Faktör 3. Deneyim</b>				
No18	Çevrim içi eğitim sürecinde internete kolaylıkla ulaştım.	2363	2,75	1,467
No 6	Çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar ve internet kullanımında problem yaşamadım.	2363	2,51	1,485
No 12	Çevrim içi eğitim sürecinde (Bilgisayar, laptop, notebook, akıllı telefon vb) materyallere kolaylıkla ulaşabildim.	2363	2,74	1,507
No 4	Çevrim içi eğitim sistemini kullanma konusunda problem yaşamadım.	2363	2,61	1,456
No 5	Çevrim içi eğitim sürecinde ders kaynakları ve öğretim materyallerine kolaylıkla ulaştım.	2363	2,64	1,397
No 7	Uzaktan eğitimin içeriği ve işleyişi hakkında yeterince bilgim var.	2363	3,18	1,248
No 16	Çevrim içi eğitim sürecinde derslere sürekli katıldım.	2363	3,17	1,371
Açıklanan Varyans: %4,973		Öz değer: 1,392	Cronbach Alpha: 0,890	

Faktör analizi sonucunda birden çok madde yükleri aldıkları için 3 ve 23. maddeleri analizden çıkarılmıştır. Açıklayıcı faktör analizi sonrası 28 maddelik 3 faktörlü ve %59.11 oranda toplam varyansın açıklandığı bir yapı elde edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliği için de Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı değerlerine bakılmış ve alt boyutlara ilişkin Cronbach alfa güvenilirlik katsayıları, “İletişim” 0.923, “Kazanım” 0.908, “Deneyim” 0.890 ve toplamda da 0.958 olarak elde edilmiştir. Analizler sonucunda, İslami ilimler/ilahiyat Fakültesi öğrencilerinin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan anket maddelerin geçerli ve güvenilir olduğu söylenebilir.

## 6.2. Öğretim Elemanlarına Ait Faktör Analizi

Araştırmaya katılan öğretim elemanlarından elde edilen verilerin yapı geçerliliğini incelemek için “Temel Bileşenler Tekniği” ve “Promax” döndürme yöntemi kullanılmıştır. Öncelikle faktör analizin uygulanabilirliğini ele almak için Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) ve Bartlett's testleri uygulanmıştır. Elde edilen sonuçlara göre KMO testi sonucu 0.860 ve Bartlett's testi  $\chi^2$  değeri 2933.043 ( $p < 0.05$ ) olarak hesaplanmıştır. Uygulanan bu test istatistikleri ile faktör analizi yapabilmek için yeterli örneklem büyüklüğünün olduğu ve verilerin de yapısal olarak geçerli olduğu söylenebilir.

Tablo 4. Madde Analizleri ve Maddelerin Alt Boyutlara Göre Dağılımı

Madde	Faktör Alt Boyutları	N	$\bar{X}$	SS
<b>Faktör 1. İletişim</b>				
No 16	Çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilerimizden dönütler aldım.	280	3,38	1,023
No 15	Çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilerimle ile etkili iletişim kurdum.	280	3,12	1,151

**Yazıbaşı – Yemenici - Serinsu – Zengin, Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma | 240**

No 23	Çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje gibi sınav türlerinde yönerge-lerde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verdim.	280	3,65	1,012
No 18	Öğrencilerime çevrim içi ders dışında da kolaylıkla ulaştım.	280	2,96	1,156
No 21	Çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilere sorduğum sorulara cevap aldım.	280	3,05	1,041
No 19	Çevrim içi eğitim sürecinde internete kolaylıkla ulaştım.	280	3,84	,964
No 22	Çevrim içi eğitim sürecine uyum sağlamakta zorluk yaşamadım.	280	3,44	1,159
No 27	Çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirme objektif bir şekilde yaptım.	280	3,32	1,086
No 26	Çevrim içi derslerde görsel, işitsel ve yazılı materyalleri etkin şekilde kullandım.	280	3,47	1,040
No 28	Ders esnasında görev yaptığım üniversitenin çevrim içi sistemi ile ilgili herhangi bir problem yaşamadım.	280	3,26	1,174
No 4	Çevrim içi eğitim sistemini kullanma konusunda problem yaşamadım.	280	3,27	1,263
No 12	Çevrim içi eğitim sürecinde derslerimi zamanında başlatıp zamanında bitirdim.	280	3,99	,995
No 14	Çevrim içi eğitim sürecinde derslerde kullanılan ders materyalleri (ders kitapları, pdf.) öğrencinin anlayabileceği düzeydeydi.	280	3,83	,957
No 8	Uzaktan eğitim sürecinde ölçme-değerlendirme konusunda zorlandım.	280	3,62	1,256
Açıklanan Varyans: %29,900		Öz değer: 8,073	Cronbach Alpha: 0,839	
<b>Faktör 2. Kazanım</b>				
No 2	İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi müfredatı çevrim içi eğitime uygundur.	280	2,43	1,055
No 10	Örgün eğitime dönüldüğünde derslerimi uzaktan eğitim olarak devam ettirmeyi isterim.	280	2,18	1,235
No 1	Çevrim içi eğitim, lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağlamaktadır.	280	2,41	1,078
No 24	Çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilerimizde motivasyon problemi yaşamadım.	280	2,63	1,050
No 25	Öğrenciler çevrim içi eğitim sistemini kullanma yeterliliğine sahiptir.	280	2,98	1,037
No 20	Çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşamadım.	280	3,37	1,112
Açıklanan Varyans: %6,909		Öz değer: 1,865	Cronbach Alpha: 0,723	
<b>Faktör 3. Deneyim</b>				
No 6	Pandemi dolayısıyla çevrim içi eğitime geçerken kurumumuz tarafından pedagojik ve teknik alt yapının kullanımı ile ilgili bir eğitim ve/veya bilgilendirme çalışması yapıldı.	280	3,66	1,202
No 17	Çevrim içi eğitim sürecinde öğrenciler derslere eksiksiz katıldı.	280	2,19	1,095
No 5	Covid -19 pandemi sürecinden önce çevrim içi ders verdim.	280	2,65	1,635
No 9	Üniversitemizde uzaktan eğitime uygun alt yapı bulunmaktadır.	280	3,44	1,190
No 11	Çevrim içi eğitim sürecinde ders kaynakları ve öğretim materyalleri öğrencilere kolaylıkla ulaştırıldı.	280	3,53	1,070
No 7	Çevrim içi eğitimde ders materyallerini hazırlarken zorluklarla karşılaştım.	280	2,71	1,215
No 13	Çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet vb. materyalleri kullanmakta problem yaşamadım.	280	3,79	1,152
Açıklanan Varyans: %6,599		Öz değer: 1,782	Cronbach Alpha: 0,637*	

\* Güvenirlik analizi çalışmalarında,  $0,7 \leq \alpha < 0,9$  cronbach alfa değer aralığını “güvenirliği iyi” ve  $0,6 \leq \alpha < 0,7$  cronbach alfa değer aralığını “güvenirliği kabul edilebilir” aralık olarak tanımlanmaktadır<sup>10</sup>.

Faktör analizi sonucunda birden çok madde yükleri aldıkları için 3 maddesi analizden çıkartılmıştır. Promax döndürme yöntemi ile açımlayıcı faktör analizi yapılmış ve 7 faktörlü bir yapı oluşturulduğu görülmüş olup faktör sayısı çok olduğundan çizgi (Scree) grafiği incelenerek ve öğrencilere uygulanan maddeler ile karşılaştırma yapabilmek için faktör sayısı 3 ile sınırlandırılmıştır.

Açımlayıcı faktör analizi sonrası 27 maddelik 3 faktörlü ve %43.409 oranda toplam varyansın açıklandığı bir yapı elde edilmiştir. Ölçeğin güvenilirliği için de Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı değerlerine bakılmış ve alt boyutlara ilişkin Cronbach alfa güvenilirlik katsayıları, **İletişim** 0.839, **Kazanım** 0.723, **Deneyim** 0.637 ve toplamda da 0.851 olarak elde edilmiştir. Analizler sonucunda, İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan anket formunun geçerli ve güvenilir olduğu anlaşılmaktadır.

## B. Bulgular ve Yorumlar

İlahiyat/İslami İlimler fakültesi öğrenci ve öğretim elemanlarına ait anket formlarında yer alan maddelerin analizi sonucunda elde edilen bulgular **İletişim**, **Kazanım** ve **Deneyim** olmak üzere üç başlık altında değerlendirilmiştir.

### 1. İletişim

#### 1.1. Öğrencilere Ait Bulgular

Tablo 3'e göre araştırmaya katılan öğrencilerin öğretim üyelerinin çevrim içi sistemi kullanabilme yeterlikleri ve istekli olmaları ile ilgili değerlendirmelerini içeren *Öğretim üyeleri çevrim içi eğitim sistemini kullanma yeterliğine sahiptir (2,99)*, *Öğretim üyeleri çevrim içi eğitim sistemlerini kullanmaya istekliydi (2,76)* maddelerinin ortalama değerleri bir birlerine yakındır. Bu durum öğretim üyelerinin uzaktan eğitim konusunda yeterli ve söz konusu eğitim sürecini yürütme konusunda istekli olduklarını göstermektedir.

Uzaktan eğitim sürecinde öğretim üyeleri tarafından kullanılan ders materyalleri ve ölçme değerlendirme ile ilgili değerlendirmeleri içeren *çevrim içi derslerde görsel, işitsel ve yazılı materyalleri etkin şekilde kullanıldı (2,97)*, *Çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirme objektif bir şekilde yapıldı (2,80)*, *Çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje vb. sınav türlerinin yönergelerinde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verilmiştir (3,14)*, *Çevrim içi eğitim sürecinde dersler kullanılan ders materyalleri (ders kitapları, pdf, powerpoint, ders notu vb.) öğrencinin anla-*

<sup>10</sup> Kazım Özdamar, *Paket Programlarla İstatistiksel Veri Analizi-1*, Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2002.



yabileceği düzeydeydi (3,26) maddelerine bakıldığında öğretim üyelerinin uzaktan eğitim sürecinde ders materyallerini etkin bir şekilde kullandıkları görülmektedir. Ayrıca ölçme ve değerlendirme konusunda öğretim üyelerinin nesnel oldukları yönünde değerlendirmede buldukları tespit edilmiştir.

Öğrencilerin uzaktan eğitim sürecinde öğretim üyeleri ile iletişimi konusundaki değerlendirmelerine yönelik *Çevrim içi eğitim sürecinde öğretim üyelerinden yeterli dönütler alabiliyorum* (3,10), *Çevrim içi eğitim sürecinde öğretim üyeleri ile etkili iletişim kurabiliyorum* (2,99), *Öğretim üyelerine çevrim içi ders dışında da kolaylıkla ulaştım* (2,99) maddeleri öğrenci ile hoca arasında iletişim açısından herhangi bir problemin yaşanmadığını ortaya koymaktadır.

## 1.2. Öğretim Elemanlarına Ait Bulgular

Tablo 4'e göre araştırmaya katılan öğrencilerin öğretim üyelerinin çevrim içi sistemi kullanabilme yeterlikleri ve istekli olmaları ile ilgili değerlendirmelerini içeren *Öğretim üyeleri çevrim içi eğitim sistemini kullanma yeterliğine sahiptir* (2,99), *Öğretim üyeleri çevrim içi eğitim sistemlerini kullanmaya istekliydi* (2,76) maddelerinin ortalama değerleri birbirlerine yakındır. Bu durum öğretim üyelerinin uzaktan eğitim konusunda yeterli ve söz konusu eğitim sürecini yürütme konusunda istekli olduklarını göstermektedir.

Uzaktan eğitim sürecinde öğretim üyeleri tarafından kullanılan ders materyalleri ve ölçme değerlendirme ile ilgili değerlendirmeleri içeren *Çevrim içi derslerde görsel, işitsel ve yazılı materyalleri etkin şekilde kullanıldı* (2,97), *Çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirme objektif bir şekilde yapıldı* (2,80), *Çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje vb. sınav türlerinin yönergelerinde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verilmiştir* (3,14), *Çevrim içi eğitim sürecinde dersler kullanılan ders materyalleri (ders kitapları, pdf, powerpoint, ders notu vb.) öğrencinin anlayabileceği düzeydeydi* (3,26) maddelerinin değerlerine bakıldığında öğretim üyelerinin uzaktan eğitim sürecinde ders materyallerini etkin bir şekilde kullandıkları görülmektedir.

## 2. Kazanım

### 2.1. Öğrencilere Ait Bulgular

Faktör analizi neticesinde ortaya çıkan üç bulgudan ikincisinde öğrenci kazanımları ile ilgili *Çevrim içi eğitim sürecinde kendimi daha mutlu hissettim* (2,20), *Çevrim içi eğitim sürecinde motivasyon problemi yaşamadım* (2,24), *Çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşamadım* (2,22), *Çevrim içi eğitim sürecinde edindiğim kazanımlar kendime olan güvenimi artırdı* (2,45), *Çevrim içi eğitim sürecinde akademik başarımla yükseldi* (2,37) maddelerinin aldığı değerlerin nispeten düşük olması uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin hem duyuşsal hem de akademik anlamda olumlu bir gelişme gösteremedikleri şeklinde yorumlanabilir.

*Çevrim içi eğitim lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağlamaktadır* (2,15) maddesinin aldığı değer diğer maddelere göre daha düşük değer aldığı görülmektedir. Öğrencilerin *Lisans döneminde daha önce uzaktan eğitimle*

ders yaptım (2,22) maddesine verdiği değer de yukarıdaki maddenin gerekçesini ortaya koymaktadır. Öğrenciler hazırlıksız bir şekilde karşı karşıya kaldıkları uzaktan eğitim sürecini bir fırsat eşitliği olarak görmemektedir.

Uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin kazanımlara ulaşma konusundaki *Çevrim içi eğitim sürecinde zaman etkin şekilde kullanıldı (2,65)*, *Çevrim içi eğitim sürecinde derslerde farklı ve çok sayıda eğitim-öğretim materyalleri kullanıldı (2,48)* maddelerinin değerlendirmelerinden söz konusu eğitim sürecinde derslerde zamanın verimli bir şekilde kullanıldığı ve derslerde çok sayıda ders materyallerine yer verildiği anlaşılmaktadır.

## 2.2. Öğretim Elemanlarına Ait Bulgu

Faktör analizi neticesinde ortaya çıkan üç bulgudan ikincisinde yer alan *Çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilerimizde motivasyon problemi yaşamadım (2,63)*, *Öğrenciler çevrim içi eğitim sistemini kullanma yeterliliğine sahiptir (2,98)*, *Çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşamadım (3,37)* maddelerine bakıldığında öğretim üyelerinin uzaktan eğitime uyum sağlamada problem yaşamadıkları ve motivasyonlarının üst seviyede olduğu görülmektedir.

Uzaktan eğitim sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin müfredatında yer alan kazanımlara ulaşıp ulaşılmadığı ile ilgili değerlendirmelerini içeren *İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi müfredatı çevrim içi eğitime uygundur (2,43)*, *Örgün eğitime dönüldüğünde derslerimi uzaktan eğitim olarak devam ettirmeyi isterim (2,18)*, *Çevrim içi eğitim, lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağlamaktadır (2,41)* maddelerinin değerlerine bakıldığında öğretim üyelerince İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi programının uzaktan eğitime uygun olmadığını düşündüklerini göstermektedir.

## 3. Deneyim

### 3.1. Öğrencilere Ait Bulgular

Yapılan faktör analizi neticesinde ortaya çıkan üç bulgudan üçüncüsünde öğrencilerin bilgisayar ve internete ulaşma, derslere düzenli olarak katılabilme için gerekli imkan ve ekonomik güce sahip olup olmadıkları ile ilgili *Çevrim içi eğitim sürecinde internete kolaylıkla ulaştım (2,75)*, *Çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar ve internet kullanımında problem yaşamadım (2,51)*, *Çevrim içi eğitim sürecinde (Bilgisayar, laptop, notebook, akıllı telefon vb) materyallere kolaylıkla ulaşabildim (2,74)*, *Çevrim içi eğitim sistemini kullanma konusunda problem yaşamadım (2,61)*, *Çevrim içi eğitim sürecinde ders kaynakları ve öğretim materyallerine kolaylıkla ulaştım (2,64)* ve *Çevrim içi eğitim sürecinde derslere sürekli katıldım (3,17)* maddelerin ortalama değerleri bir birlerine yakındır. Bu durum uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin internet, bilgisayar, ders materyallerine ulaşma hususunda yeterli imkana sahip olduklarını göstermektedir.

Öğrencilerin çevrim içi eğitim sürecine katılma ve verimli bir şekilde yürütme hususunda yeterli alt yapıya sahip olup olmadığının değerlendirildiği *Uzaktan eğitimin içeriği ve işleyişi hakkında yeterince bilgim var (3,18)* maddesinin aldığı değere bakıldığında öğrencilerin bilgisayar ve internet kullanımı konusunda yeterli olduğunu göstermektedir.

### 3.2. Öğretim Elemanlarına Ait Bulgular

Yapılan faktör analizi neticesinde ortaya çıkan üç bulgudan üçüncüsünde yer alan *Pandemi dolayısıyla çevrim içi eğitime geçerken kurumumuz tarafından pedagojik ve teknik alt yapının kullanımı ile ilgili bir eğitim ve/veya bilgilendirme çalışması yapıldı (3,66), Üniversitemizde uzaktan eğitime uygun alt yapı bulunmaktadır (3,44)* maddelerinin değerlerine bakıldığında üniversitelerin uzaktan eğitim konusunda öğretim üyelerine hem bilgi hem de alt yapı konusunda katkıda bulunduğu görülmektedir.

Bilgisayar ve internete ulaşma, derslere düzenli katılabilme konusunda imkan ve yeterli ekonomik güce sahip olup olmadıkları ile ilgili *Çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet vb. materyalleri kullanmakta problem yaşamadım (3,79), Çevrim içi eğitim sürecinde ders kaynakları ve öğretim materyalleri öğrencilere kolaylıkla ulaştırıldı (3,53)* maddelerinin değerlerine bakıldığında öğretim üyelerinin yeterli imkan ve deneyime sahip olduğu dikkat çekmektedir.

Uzaktan eğitim sürecinde ders materyallerinin hazırlanması ile ilgili *Çevrim içi eğitimde ders materyallerini hazırlarken zorluklarla karşılaştım (2,71)* maddesine bakıldığında öğretim üyelerinin söz konusu süreçte uzaktan eğitime yönelik ders materyallerini hazırlamada problem yaşadıkları görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin derslere devam hususunu içeren *Çevrim içi eğitim sürecinde öğrenciler derslere eksiksiz katıldı (2,19)* maddesine de öğretim üyelerinin olumsuz değerlendirmede bulunduğunu göstermektedir.

Lisans eğitiminde etkili bir eğitim için yüz yüze eğitimin gerekli olduğu ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanlarının daha yüksek düzeyde İslami İlimler/İlahiyat lisans eğitiminde etkili bir eğitim için yüz yüze eğitimin gerekli olduğunu ifade etmektedir.

Öğretim üyelerinin çevrim içi eğitim sistemini kullanma yeterliğine sahip olup olmadıkları ile ilgili madde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim sistemini daha fazla kullanma yeterliğine sahip oldukları tespit edilmiştir.

*Çevrim içi derslerde görsel, işitsel ve yazılı materyalleri etkin şekilde kullanma* maddesinde öğretim elemanları ve öğrenciler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanlarının çevrim içi derslerde görsel, işitsel ve yazılı materyalleri daha etkin şekilde kullandıkları tespit edilmiştir.

Öğrencilerin öğretim üyelerine çevrim içi ders dışında da kolaylıkla ulaşma ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma ( $p>0.05$ ) tespit edilmemiştir.

*Çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirmeyi objektif bir şekilde yapma* ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve

değerlendirme objektif bir şekilde yaptıkları tespit edilmiştir. Ölçme değerlendirmenin nesnel yapıp yapılmadığı konusunda öğrenciler ile öğretim elemanları arasında görüş farklılığı tespit edilmiştir. Öğretim elemanları ölçme değerlendirme hususunda kendilerinin objektif oldukları doğrultusunda değerlendirmede bulunurken öğrenciler ise bunun aksine bir değerlendirmede bulunmaktadır.

*Çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje gibi sınav türlerinde yönergelerde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verilmesi* maddesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje gibi sınav türlerinde yönergelerde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verildiğini belirtmişlerdir.

*Öğretim üyelerinin çevrim içi eğitim sistemlerini kullanmaya istekli olma veya zorluk yaşama durumuna ilişkin ifadede* öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim sistemlerini kullanmaya daha çok istekli oldukları veya zorluk yaşamadıkları tespit edilmiştir.

*Çevrim içi eğitim sürecinde dersleri zamanında başlayıp zamanında bitirme* ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde dersleri zamanında başlayıp zamanında bitirdiklerini daha çok belirtmişlerdir.

*Çevrim içi eğitim sürecinde derslerde kullanılan ders materyallerinin (ders kitapları, pdf,) öğrencinin anlayabileceği düzeyde olması* ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde derslerde kullanılan ders materyallerini (ders kitapları, PDF) öğrencinin anlayabileceği düzeyde olduklarını daha çok belirtirken öğrencilerin bu ifadeye öğretim elemanları kadar katılmadıkları görülmüştür.

*Ders esnasında görev yaptığım üniversitenin çevrim içi sistemi ile ilgili herhangi bir problem yaşamadım* ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları ders esnasında üniversitenin çevrim içi sistemi ile ilgili herhangi bir problem yaşamadıklarını belirtmişlerdir. Başka bir ifade ile söz konusu süreçte öğrencilerin öğretim elemanlarına göre daha çok sorun yaşadıkları tespit edilmiştir.

*Çevrim içi eğitim lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağlamakta* ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğretim elemanlarına nispetle öğrenciler daha büyük bir oranda çevrim içi eğitimin lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağlamadığını ifade etmişlerdir.

*İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi müfredatının çevrim içi eğitime uygun olma maddesinde* öğretim elemanları ve öğrenciler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Öğrenciler İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi müfredatının çevrim içi eğitime uygun olduğu yönünde değerlendirmede bulunurken, öğretim elemanları bu değerlendirmeye katılmamaktadır.

Çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilerimizde motivasyon problemi yaşama durumları ile ilgili öğretim elemanları ve öğrenciler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Öğrenciler motivasyon problemi yaşarken öğretim elemanları daha çok onların bir motivasyon problemi olmadığını düşünmektedir.

Çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşama maddesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşamadıkları doğrultusunda değerlendirme yaparken öğrenciler çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanmada problem yaşadıklarına dair değerlendirmede buldukları tespit edilmiştir.

Çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilerin derslere düzenli katılma maddesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğretim elemanlarına oranla öğrenciler çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilerin derslere düzenli katıldıklarını belirtmişlerdir.

Çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet vb. materyalleri kullanmakta problem yaşama maddesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet vb. materyalleri kullanmakta problem yaşamadıklarını daha çok belirtmişlerdir.

#### 4. Araştırma Alt Boyutlarının Bağımsız Değişkenlere Göre Analizleri

Araştırmaya katılan öğrencilerin ve öğretim elemanlarının bağımsız değişkenlere göre alt boyutlarının analizi yapılmıştır. İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerine ilişkin oluşturulan alt boyutlar üzerinde bağımsız değişkenlerin bir etkisinin olup olmadığını incelemek için T testi, ANOVA ve Tukey testi uygulanmıştır. Uygulanacak test istatistiklerin analizi sonucunda elde edilen p değerinin 0,05'ten küçük olması yokluk hipotezinin %95 güven düzeyinde reddedileceğini ifade etmektedir.<sup>11</sup> Bu bilgi doğrultusunda analiz yorumları yapılmıştır.

#### İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin ve Öğretim Elemanlarının Çevrim içi Eğitim İle İlgili Değerlendirmelerine İlişkin Oluşturulan İletişim Alt Boyutunun Bağımsız Değişkenlere Göre Analizi ve Yorumlanması

İletişim alt boyutunda cinsiyetin, sınıfın, yaşanan yerin ve üniversitenin öğretim elemanları ve öğrenciler üzerinde bir etkisi olup olmadığı incelenmiştir. Analizler sonucunda elde edilen veriler Tablo 5'te gösterilmiştir.

---

<sup>11</sup> Hamza Gamgam, Bülent Altunkaynak, *Parametrik Olmayan Yöntemler Spss Uygulamalı*, (Ankara: Gazi Kitapevi,2008), 17-178

Tablo 5. Öğrencilere Ait Bağımsız Değişkenlerin, İletişim Alt Boyutu Üzerinde Etkisinin İncelenmesi

Bağımsız Değişkenler	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Cinsiyet	T Testi	3,681	,000*
Sınıf	ANOVA	5,698	,001*
Yaşanılan Yer	ANOVA	10,005	,000*
Üniversite	ANOVA	18,658	,000*

\*( $p < 0,05$ )

Tablo 5'te iletişim üzerinde etkisi olan ( $p < 0,05$ ) bağımsız değişkenler, öğrencilerin cinsiyeti, sınıfı, yaşadıkları yer ve öğrenim gördüğü üniversitedir.

Buna göre kadınların iletişim düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek olduğu söylenebilir. Sınıf seviyesi arttıkça öğrencilerin **iletişim** açısından çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerden aldıkları puanların da arttığı görülmüştür.

Öğrencilerin yaşadıkları yer köyden ile doğru değiştikçe öğrencilerinin **iletişim** açısından çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinden aldıkları puanların da arttığı görülmüştür. Öğrencilerin yaşadıkları yer ile çevrim içi eğitime ulaşma imkânı arasında doğru yönlü bir ilişki olduğu ve **iletişim** açısından yaşanılan yer geliştikçe çevrim içi eğitime yönelik değerlendirmelerin de olumlu hale geldiği tespit edilmiştir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen **iletişim** alt boyutundaki puanlar üniversiteler arasında anlamlı farklılık ( $p < 0,05$ ) olduğunu göstermektedir. Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Mersin, Siirt, Şırnak ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'ndeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinin diğer üniversitelerdeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinden olumlu yönde farklı oldukları görülmüştür.

### İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Çevrim İçi Eğitim İle İlgili Değerlendirmelerine İlişkin Oluşturulan İletişim Alt Boyutunun Bağımsız Değişkenlere Göre Analizi ve Yorumlanması

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerine ilişkin **iletişim** alt boyutunda cinsiyetin, akademik unvan, hizmet süresi, çalışılan bölüm, fakültenin öğrenim süresi ve üniversitenin bir etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Analizler sonucunda elde edilen veriler Tablo 6'da gösterilmiştir.

Tablo 6. Öğretim Elemanlarına Ait Bağımsız Değişkenlerin, İletişim Alt Boyutu Üzerinde Etkisinin İncelenmesi

Bağımsız Değişkenler	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Cinsiyet	T Testi	3,295	,001*
Akademik Unvan	ANOVA	1,161	,329
Hizmet Süresi	ANOVA	1,382	,240
Çalışılan Bölüm	ANOVA	3,363	,036*
Fakültenin Öğrenim Süresi	ANOVA	3,238	,013*

Üniversite	ANOVA	1,111	,338
------------	-------	-------	------

\*( $p < 0.05$ )

Tablo 6’da öğretim elemanlarının cinsiyet, akademik unvan, hizmet süresi, çalışılan bölüm, fakültenin hizmet süresi ve üniversite değişkenlerinin **iletişim** üzerindeki etkisi incelenmiştir.

Tablo 6’da **iletişim** üzerinde etkisi olan ( $p < 0.05$ ) bağımsız değişken, öğretim elemanların cinsiyeti, çalıştıkları bölüm ve fakültenin öğrenim süresidir.

Öğretim elemanlarından **iletişim** alt boyutunda elde edilen puanlar cinsiyete göre anlamlı farklılık ( $p < 0.05$ ) göstermektedir. Kadın öğretim elemanlarının iletişim düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek olduğu söylenebilir.

Öğretim elemanların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar çalışılan bölüme/programa göre anlamlı farklılık ( $p < 0.05$ ) göstermektedir. Felsefe ve Din Bilimleri ile Temel İslam Bilimleri bölümünde/programında görev alan öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerine yönelik **iletişim** alt boyutunda anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmüştür. Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde görev alan öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili **iletişimin**, Temel İslam Bilimleri bölümünde görev alan öğretim elemanlarına göre daha etkili olduğu söylenebilir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar **iletişim** alt boyutunda fakültenin eğitim süresine göre anlamlı farklılık ( $p < 0.05$ ) göstermektedir. Yapılan Tukey testi sonucunda fakülte eğitim süresi 15-20 yıl olan İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinin **iletişim** açısından fakülte eğitim sürelerine oranla farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinde **iletişim** açısından fakültenin eğitim süresi arttıkça çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerine yönelik maddelerden elde edilen puanlar da artmakta fakat fakültenin eğitim süresi 20 ve üzeri yıl olduğunda ise azalış olduğu gözlemlenmiştir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlardan **iletişim** alt boyutu üzerinde diğer bağımsız değişkenlerin etkisinden ( $p > 0.05$ ) bahsedilemez.

### İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Çevrim içi Eğitimi İle İlgili Değerlendirmelerine İlişkin Elde Edilen Kazanıma Ait Alt Boyutun Bağımsız Değişkenlere Göre Analizi ve Yorumlanması

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çevrim içi eğitim ile elde edilen **kazanıma** ilişkin oluşturulan alt boyut üzerinde cinsiyetin, sınıfın, yaşanan yerin ve üniversitenin bir etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Analizler sonucunda elde edilen veriler Tablo 7’de gösterilmiştir.

Tablo 7. Öğrencilere Ait Bağımsız Değişkenlerin, Kazanım Alt Boyutu Üzerinde Etkisinin İncelenmesi

Bağımsız Değişkenler	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Cinsiyet	T Testi	-0,769	,442
Sınıf	ANOVA	14,301	,000*
Yaşanılan Yer	ANOVA	16,171	,000*
Üniversite	ANOVA	10,363	,000*

\*(p < 0,05)

Tablo 7’de öğrencilerin cinsiyet, sınıf, yaşanılan yer ve üniversite değişkenlerinin **kazanım** üzerindeki etkisi incelenmiştir.

Tablo 7’de İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile elde edilen **kazanım** üzerinde etkisi olan (p < 0,05) bağımsız değişken, öğrencilerin sınıfı, yaşadıkları yer ve öğrenim gördüğü üniversitedir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çevrim içi eğitimi ile elde edilen **kazanım** üzerinde cinsiyetin bir etkisinin olmadığı başka bir deyişle çevrim içi eğitim ile elde edilen kazanımlar ile ilgili olarak kadın veya erkek arasında anlamlı bir farklılık (p>0.05) göstermediği tespit edilmiştir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerin sınıf seviyeleri arttıkça çevrim içi eğitimi ile elde edilen **kazanımların da** arttığı görülmüştür.

Öğrencilerin yaşadıkları yer köyden ile doğru değiştikçe öğrencilerinin **kazanım** açısından çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinden aldıkları puanların da arttığı görülmüştür. Öğrencilerin yaşadıkları yer ile çevrim içi eğitime ulaşma imkanı arasında doğru yönlü bir ilişki olduğu ve yaşanılan yer geliştikçe çevrim içi eğitimden elde edilen kazanımlarında olumlu hale geldiği görülmüştür.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen **kazanım** alt boyutundaki puanlar üniversiteler arasında anlamlı farklılık (p<0.05) göstermektedir. Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Kırıkkale ve Siirt Üniversitesindeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinin diğer üniversitelerdeki öğrencilerden pozitif yönde farklı oldukları görülmüştür.

### İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Çevrim İçi Eğitim İle İlgili Değerlendirmelerine İlişkin Elde Edilen Kazanıma Ait Alt Boyutunun Bağımsız Değişkenlere Göre Analizi ve Yorumlanması

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile elde edilen **kazanımlara** ilişkin oluşturulan alt boyut üzerinde cinsiyetin, akademik unvanın, hizmet süresi, çalışılan bölüm, fakültenin öğrenim süresi ve üniversitenin bir etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Analizler sonucunda elde edilen veriler Tablo 8’de gösterilmiştir.

### Tablo 8. Öğretim Elemanlarına Ait Bağımsız Değişkenlerin, Kazanımlar Alt Boyutu Üzerinde Etkisinin İncelenmesi



Bağımsız Değişkenler	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Cinsiyet	T Testi	-0,872	,384
Akademik Unvan	ANOVA	,374	,827
Hizmet Süresi	ANOVA	,221	,926
Çalışılan Bölüm	ANOVA	2,176	,115
Fakültenin Öğrenim Süresi	ANOVA	4,007	,004*
Üniversite	ANOVA	,837	,685

\*( $p < 0.05$ )

Tablo 8’de öğretim elemanlarının cinsiyet, akademik unvan, hizmet süresi, çalışılan bölüm, fakültenin hizmet süresi ve üniversite değişkenlerinin **kazanımlar** üzerindeki etkisi incelenmiştir.

Tablo 8’de İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile elde edilen **kazanımlar** üzerinde etkisi olan ( $p < 0.05$ ) bağımsız değişken, fakültenin öğrenim süresidir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar **kazanımlar** alt boyutunda fakültenin eğitim süresine göre anlamlı farklılık ( $p < 0.05$ ) göstermektedir. Yapılan Tukey testi sonucunda fakülte eğitim süresi 15-20 yıl olan İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerine yönelik maddelerden elde edilen puanlar diğer fakülte eğitim sürelerine oranla farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinde fakültenin eğitim süresi arttıkça çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerine yönelik maddelerden elde edilen puanlar da **kazanımlar** açısından artmakta fakat fakültenin eğitim süresi 20 ve üzeri yıl olduğunda ise azalış olduğu gözlemlenmiştir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlardan **kazanımlar** alt boyutu üzerinde diğer bağımsız değişkenlerin etkisinden ( $p > 0.05$ ) bahsedilemez.

### İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Çevrim İçi Eğitimi İle İlgili Değerlendirmelerine İlişkin Deneyim Alt Boyutunun Bağımsız Değişkenlere Göre Analizi ve Yorumlanması

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çevrim içi eğitimi ile ilgili **deneyime** ilişkin değerlendirmeler üzerinde cinsiyetin, sınıfın, yaşanan yerin ve üniversitenin bir etkisinin olup olmadığı incelenmiştir. Analizler sonucunda elde edilen veriler Tablo 9’da gösterilmiştir.

Tablo 9. Öğrencilere Ait Bağımsız Değişkenlerin, Deneyim Alt Boyutu Üzerinde Etkisinin İncelenmesi

Bağımsız Değişkenler	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Cinsiyet	T Testi	1,967	,049*

251 | Yazbaşı – Yemenici - Serinsu – Zengin, Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma

Sınıf	ANOVA	31,230	,000*
Yaşanılan Yer	ANOVA	73,649	,000*
Üniversite	ANOVA	22,176	,000*

\*(p < 0,05)

Tablo 9’da öğrencilerin cinsiyet, sınıf, yaşanılan yer ve üniversite değişkenlerinin **Deneyim** üzerindeki etkisi incelenmiştir.

Tablo 9’da **deneyim** üzerinde etkisi olan (p < 0,05) bağımsız değişkenler, öğrencilerin cinsiyeti, sınıfı, yaşadıkları yer ve öğrenim gördüğü üniversitedir.

Başka bir ifade ile kadınların **deneyim** düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek olduğu söylenebilir.

Sınıf seviyesi arttıkça öğrencilerin **deneyim** açısından çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinden aldıkları puanların da arttığı görülmüştür.

Öğrencilerin yaşadıkları yer köyden, ile doğru geçtikçe öğrencilerin **deneyim** açısından çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinden aldıkları puanların da arttığı görülmüştür. Öğrencilerin yaşadıkları yer ile çevrim içi eğitime ulaşma imkânı arasında doğru yönlü bir ilişki olduğu ve **deneyim** açısından yaşanan yer geliştikçe çevrim içi eğitime yönelik değerlendirmelerin de olumlu hale geldiği düşünülmektedir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmeleri tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen **deneyim** alt boyutundaki puanlar üniversiteler arasında anlamlı farklılık (p<0.05) göstermektedir. Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Kırıkkale, Siirt, Şırnak ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesindeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmeleri diğer üniversitelerdeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinden olumlu yönde farklı oldukları görülmüştür.

### İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Çevrim İçi Eğitimi İle İlgili Değerlendirmelerine İlişkin Deneyim Alt Boyutunun Bağımsız Değişkenlere Göre Analizi ve Yorumlanması

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim ile ilgili **deneyime** ilişkin alt boyut üzerinde cinsiyetin, akademik unvanın, hizmet süresi, çalışılan bölüm, fakültenin öğrenim süresi ve üniversitenin bir etkisi olup olmadığı incelenmiştir. Analizler sonucunda elde edilen veriler Tablo 10’da gösterilmiştir.

### Tablo 10. Öğretim Elemanlarına Ait Bağımsız Değişkenlerin, Deneyim Alt Boyutu Üzerinde Etkisinin İncelenmesi

Bağımsız Değişkenler	Test İstatistiği	Test İstatistik Değeri	P Değeri
Cinsiyet	T Testi	0,007	,994
Akademik Unvan	ANOVA	1,252	,289
Hizmet Süresi	ANOVA	1,150	,333
Çalışılan Bölüm	ANOVA	2,186	,114
Fakültenin Öğrenim Süresi	ANOVA	7,519	,000*

Üniversite	ANOVA	1,695	,029*
------------	-------	-------	-------

\*(p < 0,05)

Tablo 10’da Öğretim elemanlarının cinsiyet, akademik unvan, hizmet süresi, çalışılan bölüm, fakültenin hizmet süresi ve üniversite değişkenlerinin **deneyim** üzerindeki etkisi incelenmiştir.

Tablo 10’da **deneyim** üzerinde etkisi olan (p < 0,05) bağımsız değişkenler, fakültenin öğrenim süresi ve üniversitedir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar **deneyim** açısından fakültenin eğitim süresine göre anlamlı farklılık (p<0.05) göstermektedir. Yapılan Tukey testi sonucunda fakülte eğitim süresi 15-20 yıl olan İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerine yönelik maddelerden elde edilen puanlar da **deneyim** açısından diğer fakülte eğitim sürelerine oranla farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinde fakültenin eğitim süresi arttıkça çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerine yönelik maddelerden elde edilen puanlarda artmakta fakat fakültenin eğitim süresi 20 ve üzeri yıl olduğunda ise azalış olduğu tespit edilmiştir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen **deneyim** alt boyutundaki puanlar üniversiteler arasında anlamlı farklılık (p<0.05) göstermektedir. Ankara, Çukurova, Kilis 7 Aralık, Marmara Üniversitesi, Sivas Cumhuriyet, Yıldırım Beyazıt, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesindeki öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinin diğer üniversitelerdekilerden farklı oldukları görülmüştür.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlardan **Deneyim** alt boyutu üzerinde diğer bağımsız değişkenlerin etkisinden (p>0.05) bahsedilemez.

Tablo 11. Katılımcılara Göre Ortalama, Standart Sapma ve Bağımsız Grup T-Testi Sonuçları

ÖLÇEK	Katılımcı	N	Ortalama	SS	Bağımsız Örneklem	
					T testi	P değeri
İletişim	Öğretim Elemanı	280	3,4436	,62244	8,560	,000*
	Öğrenci	2371	2,9433	,95436		
Kazanımlar	Öğretim Elemanı	280	2,6667	,70964	5,049	,000*
	Öğrenci	2368	2,3607	,98406		
Deneyim	Öğretim Elemanı	280	3,1367	,55687	5,020	,000*
	Öğrenci	2378	2,8007	1,10375		

253 | Yazbaşı – Yemenici - Serinsu – Zengin, Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma

TOPLAM	Öğretim Elemanı	280	9,2470	1,50799	6,796	,000*
	Öğrenci	2363	8,1063	2,75988		

\*p<0.05

Tablo 11’de İslami İlimler/ilahiyat Fakültelerinde verilen çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmeleri tespit etmeye yönelik maddelerden elde edilen puanlar, öğrenci ve öğretim elemanı açısından anlamlı farklılık (p<0,05) göstermektedir. İslami İlimler/ilahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinden elde edilen puanların öğrencilere oranla daha yüksek olduğu söylenebilir.

Üniversite	Öğrenci		Öğretim Elemanı	
	N	%	N	%
Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	89	3,7	4	1,4
Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	45	1,9	17	6,1
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	151	6,3	8	2,9
Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	68	2,9	4	1,4
Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	76	3,2	12	4,3
Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	196	8,2	12	4,3
Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	57	2,4	3	1,1
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	182	7,7	8	2,9
Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	86	3,6	7	2,5
Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	69	2,9	4	1,4
Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	59	2,5	5	1,8
Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	240	10,1	13	4,6
Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	92	3,9	4	1,4
Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	33	1,4	5	1,8
Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	64	2,7	6	2,1
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	40	1,7	10	3,6
Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	119	5,0	6	2,1
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	75	3,2	9	3,2
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	66	2,8	6	2,1
Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	54	2,3	5	1,8
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	160	6,7	6	2,1
Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	30	1,3	4	1,4
Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi	114	4,8	17	6,1

**Yazıbaşı – Yemenici - Serinsu – Zengin, Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma | 254**

Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	125	5,3	8	2,9
19 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi	88	3,7	5	1,8
<b>Cevapsız</b>	0	0,0	92	32,9
<b>Toplam</b>	<b>2378</b>	<b>100,0</b>	<b>280</b>	<b>100,0</b>

**Tablo 12. Katılımcılara Göre Ortalama, Standart Sapma ve Bağımsız Grup T-Testi Sonuçları**

ÖLÇEK	Katılımcı	N	Ort.	SS	Bağımsız Örneklem	
					T testi	P değeri
3. Lisans eğitiminde etkili bir eğitim için yüz yüze etkileşim (eğitim) gereklidir.	Öğretim Elemanı	280	<b>4,27</b>	,983	2,001	0,046*
	Öğrenci	2378	4,12	1,240		
<b>Faktör 1. İletişim</b>						
4. Çevrim içi eğitim sistemini kullanma konusunda problem yaşamadım.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,2714</b>	1,26345	3,631	0,000*
	Öğrenci	2378	2,9874	1,23503		
16. Çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilerimizden dönütler aldım.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,3786</b>	1,02281	3,552	0,000*
	Öğrenci	2378	3,1030	1,24961		
15. Çevrim içi eğitim sürecinde öğretim üyelerinden yeterli dönütler alabiliyorum.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,4714</b>	1,04001	6,367	0,000*
	Öğrenci	2372	2,9667	1,27732		

255 | Yazbaşı – Yemenici - Serinsu – Zengin, Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma

18. Öğrencilerime çevrim içi ders dışında da kolaylıkla ulaştım.	Öğretim Elemanı	280	2,9607	1,15558		
					-0,358	0,721
17. Öğretim üyelerine çevrim içi ders dışında da kolaylıkla ulaştım.	Öğrenci	2378	2,9891	1,26633		
27. Çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirme objektif bir şekilde yaptım.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,3214</b>	1,08603		
					6,712	0,000*
28. Çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirme objektif bir şekilde yapıldı.	Öğrenci	2378	2,7969	1,25350		
23. Çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje gibi sınav türlerinde yönergelerde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verdim.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,6500</b>	1,01194		
					6,869	0,000*
29. Çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje vb. sınav türlerinin yönergelerinde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verilmiştir.	Öğrenci	2378	3,1367	1,20135		
22. Çevrim içi eğitim sürecine uyum sağlamakta zorluk yaşamadım.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,4393</b>	1,15930		
					9,157	0,000*
25. Öğretim üyeleri çevrim içi eğitim sistemlerini kullanmaya istekliydi.	Öğrenci	2378	2,7578	1,18013		
	Öğretim Elemanı	280	<b>3,9929</b>	,99458	12,573	0,000*

**Yazıbaşı – Yemenici - Serinsu – Zengin, Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma | 256**

12. Çevrim içi eğitim sürecinde derslerimi zamanında başlatıp zamanında bitirdim.	Öğrenci	2378	2,9390	1,36026		
10. Çevrim içi eğitim sürecinde dersler zamanında başlayıp zamanında bitti.						
14. Çevrim içi eğitim sürecinde derslerde kullanılan ders materyalleri (ders kitapları, pdf,) öğrencinin anlayabileceği düzeydeydi.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,8286</b>	,95747		
13. Çevrim içi eğitim sürecinde dersler kullanılan ders materyalleri (ders kitapları, pdf, power point, ders notu vb.) öğrenc	Öğrenci	2378	3,2607	1,25676	7,314	0,000*
28. Ders esnasında görev yaptığım üniversitenin çevrim içi sistemi ile ilgili herhangi bir problem yaşamadım.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,2643</b>	1,17385		
30. Ders esnasında öğrenim gördüğüm üniversitenin çevrim içi sistemi ile ilgili herhangi bir problem yaşamadım.	Öğrenci	2371	2,4302	1,34904	9,912	0,000*
<b>Faktör 2. Kazanım</b>						
1. Çevrim içi eğitim lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağlamaktadır.	Öğretim Elemanı	280	<b>2,4143</b>	1,07754		
	Öğrenci	2378	2,1556	1,24026	3,345	0,000*
2. İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi müfredatı çevrim içi eğitime uygundur.	Öğretim Elemanı	280	2,4286	1,05506		
	Öğrenci	2378	<b>2,6350</b>	1,35235	-2,467	0,014*

257 | Yazbaşı – Yemenici - Serinsu – Zengin, Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma

24. Çevrim içi eğitim sürecinde öğrencilerimizde motivasyon problemi yaşamadım.	Öğretim Elemanı	280	<b>2,6286</b>	1,04961		
					4,612	0,000*
21. Çevrim içi eğitim sürecinde motivasyon problemi yaşamadım.	Öğrenci	2378	2,2355	1,37990		
20. Çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşamadım.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,3679</b>	1,11219		
					13,269	0,000*
19. Çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşamadım.	Öğrenci	2368	2,2213	1,39436		
<b>Faktör 3. Deneyim</b>						
17. Çevrim içi eğitim sürecinde öğrenciler derslere eksiksiz katıldı.	Öğretim Elemanı	280	2,1857	1,09470		
16. Çevrim içi eğitim sürecinde derslere sürekli katıldım.	Öğrenci	2378	<b>3,1682</b>	1,37204	-11,556	0,000*
13. Çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet vb. materyalleri kullanmakta problem yaşamadım.	Öğretim Elemanı	280	<b>3,7893</b>	1,15248		
					13,914	0,000*
6. Çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar ve internet kullanımında problem yaşamadım.	Öğrenci	2378	2,5118	1,48448		

\*p<0.05

Lisans eğitiminde etkili bir eğitim için yüz yüze eğitimin gerekli olduğu maddesinde öğretim elemanları ve öğrenciler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları İslami İlimler/İlahiyat lisans eğitiminde etkili bir eğitim için yüz yüze eğitimin gerekli olduğunu daha çok ifade etmektedir.

Öğretim üyelerinin çevrim içi eğitim sistemini kullanma yeterliğine sahip olduğu ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim



İçer eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sistemini kullanma yeterliğine sahip olduklarını daha çok belirtmişlerdir.

Çevrim içi eğitim sürecinde öğretim üyelerinden/öğrencilerden yeterli dönütler alabilme ifadesinde öğretim elemanları ile öğrenciler arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde öğretim üyelerinden/öğrencilerden yeterli dönütler alabildiğini daha büyük bir oranla belirtmektedir.

Çevrim içi derslerde görsel, işitsel ve yazılı materyalleri etkin şekilde kullanmak ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi derslerde görsel, işitsel ve yazılı materyalleri etkin şekilde kullandıklarını daha çok belirtmişlerdir.

Öğrenciler/Öğretim Üyelerine çevrim içi ders dışında da kolaylıkla ulaşma ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma ( $p>0.05$ ) tespit edilmemiştir.

Çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirmenin objektif bir şekilde yapılması ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirmede objektif bir tutum izlendiğini belirtmişlerdir.

Çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje gibi sınav türlerinde yönergelerde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verme ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde ödev, proje gibi sınav türlerinde yönergelerde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verdiklerini belirtmişlerdir.

Öğretim üyelerinin çevrim içi eğitim sistemlerini kullanmaya istekli olma veya zorluk yaşama durumuna ilişkin ifade de öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları daha çok çevrim içi eğitim sistemlerini kullanmaya istekli olduklarını veya zorluk yaşamadıklarını belirtmişlerdir.

Çevrim içi eğitim sürecinde derslere zamanında başlayıp zamanında tamamlama ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde dersler zamanında başlayıp zamanında bitirdikleri ile ilgili puanları daha yüksektir.

Çevrim içi eğitim sürecinde derslerde kullanılan ders materyallerinin (ders kitapları, pdf,) öğrencinin anlayabileceği düzeyde olması ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde derslerde kullanılan ders materyallerinin (ders kitapları, pdf,) öğrencinin

anlayabileceği düzeyde olduklarını belirtirken öğrenciler bu ifadeye öğretim elemanları kadar katılmadıkları görülmüştür.

Ders esnasında üniversitenin çevrim içi sistemi ile ilgili herhangi bir problem yaşanıp yaşanmadığına yönelik maddede öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları ders esnasında üniversitenin çevrim içi sistemi ile ilgili herhangi bir problem yaşamadıklarını belirtmişlerdir.

Çevrim içi eğitimin lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağlamadığı maddesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağladığı ile ilgili puanları daha yüksektir.

İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi müfredatının çevrim içi eğitime uygun olma ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğretim elemanlarına oranla öğrencilerin İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi müfredatının çevrim içi eğitime uygun olduğu ile ilgili puanları daha yüksektir.

Çevrim içi eğitim sürecinde motivasyon problemi yaşama ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde motivasyon problemi yaşamadıkları yönünde daha yüksek oranda görüş belirtmişlerdir.

Çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşama ifadesinde öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim sürecinde derslere odaklanma problemi yaşamadıkları yönünde puanları daha yüksektir.

Çevrim içi eğitim sürecinde derslere eksiksiz katılma durumu hakkında öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğretim elemanlarına oranla öğrenciler çevrim içi eğitim sürecinde öğrenciler derslere eksiksiz katıldıklarını daha yüksek oranda belirtmişlerdir.

Çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet vb. materyalleri kullanmada problem yaşanıp yaşanmadığına yönelik maddede öğretim elemanı ve öğrenci arasında istatistiki olarak anlamlı bir farklılaşma tespit edilmiştir. Katılımcıların çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerinde öğrencilere oranla öğretim elemanları daha yüksek oranda çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet vb. araç-gereçleri kullanmakta problem yaşamadıklarını belirtmişlerdir.

### **Sonuç ve Değerlendirme**

Covid-19 Pademi sürecinde ülkemizin bütün eğitim kademelerinde olduğu gibi İlahiyat/İslami İlimler fakültelerinde de 2019-2020 eğitim öğretim yılı bahar döneminden itibaren eğitim-öğretim uzaktan eğitim

sistemi üzerinden devam etmektedir. Söz konusu eğitim-öğretim döneminde ülkemizin yedi farklı coğrafi bölgesinde uzaktan eğitime devam etmekte olan 25 İlahiyat/İslami İlimler fakültesinden 2.378 öğrenci ve aynı fakültelerde görev yapmakta olan 280 öğretim elemanı ile uzaktan eğitimin yüksek din eğitimine etkisi ve uzaktan eğitim süreci ile ilgili değerlendirmelerine yönelik hem öğrencilere hem de öğretim üyelerine iki farklı anket uygulanmıştır.

Öğrenciler ve öğretim elemanları çevrim içi eğitimin İslami İlimler/İlahiyat lisans programına uygun olmadığını, etkili bir eğitim için yüz yüze eğitimin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Öğrenciler ve öğretim elemanları çevrim içi eğitimin lisans eğitiminde fırsat eşitliği sağlamadığını düşünmektedir. Çevrim içi eğitim sistemini kullanma hususunda öğrenci ve öğretim elemanlarının genel itibarıyla problem yaşamadığı görülmektedir. Ayrıca öğrencilerin ve öğretim elemanlarının öğretim teknolojilerini kullanma konusundaki değerlendirmelerinde kendilerini yeterli gördükleri tespit edilmiştir.

Öğrenciler ve öğretim elemanları derslerin zamanında başlaması ve bitmesi konusunda birbirine yakın değerlendirmelerde bulunmaktadır. Çevrim içi eğitim sürecinde öğretim elemanlarının ödev, proje gibi sınav türlerinde yönergelerde ölçme ve değerlendirme kriterlerine yer verdikleri tespit edilmiştir. Sınavların objektif bir şekilde değerlendirilmesi konusunda öğrencilere oranla öğretim elemanları çevrim içi eğitim sürecinde ölçme değerlendirmeyi objektif bir şekilde yaptıklarını daha yüksek bir oranda belirtmişlerdir.

Uzaktan eğitim sürecine uyum sağlama, derslere odaklanma ve motivasyon konusunda öğretim elemanları problem yaşamazken öğrencilerin problem yaşadıkları tespit edilmiştir. Öğrenciler, çevrim içi eğitim sürecinde kendilerini mutlu hissetmedikleri, kendilerine güven duygularının azaldığı ve akademik başarılarında düşüş yaşadıkları yönünde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Öğrenciler söz konusu olumsuzluklara rağmen öğretim elemanları ile karşılıklı olarak iletişim konusunda problem yaşamamaktadır. Ancak derslere devam konusunda öğrenciler ile öğretim elemanları arasında farklı değerlendirme bulunmaktadır. Öğrenciler derslere düzenli olarak devam ettiklerini ifade ederken öğretim elemanları ise bunun tam tersi yönünde değerlendirmede bulunmaktadır.

Üniversitelerin çevrim içi eğitim alt yapısı hususunda öğrencilerle öğretim elemanları farklı değerlendirmede bulunmaktadır. Öğretim elemanları üniversitelerin çevrim içi eğitimi alt yapısı konusunda yeterli bulurken öğrenciler durumun böyle olmadığını düşünmektedir.

Öğretim elemanlarının çevrim içi derslerde kullanılmak üzere öğretim teknolojilerinden faydalanarak görsel, işitsel ve yazılı ders materyalleri hazırlayıp derslerde kullandıkları yönünde olumlu değerlendirmeler tespit edilmiştir.

Araştırmaya katılan öğrencilere ait cinsiyet, sınıf, yaşanan yer ve eğitim gördükleri üniversite gibi değişkenlerin öğrencilerin çevrim içi eğitimi değerlendirmelerine ilişkin oluşturulan iletişim, kazanım ve deneyim boyutlarına etkisinin analizi sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Öğretim elemanlarının çevrim içi eğitime uyumu, istekli olmaları, ölçme değerlendirmede nesnellik gibi konuların yer aldığı **iletişim** alt boyutunda kadın öğrenciler olumlu değerlendirme yapmaktadır. Söz konusu alt boyut konusunda öğrencilerin sınıf seviyeleri yükseldikçe değerlendirmeleri de olumlu yönde

artmaktadır. Öğrencilerin yaşadıkları yer köyden şehre doğru gidildikçe çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerin puanlarında artış görülmektedir. Öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen **iletişim** alt boyutundaki puanlar üniversiteler arasında anlamlı farklılık ( $p<0.05$ ) göstermektedir. Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Mersin, Siirt, Şırnak ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesindeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinin diğer üniversitelerdeki öğrencilere oranla olumlu yönde olduğu tespit edilmiştir.

Öğrencilerin çevrim içi eğitimi sürecinde elde edilen duyuşsal ve akademik kazanım, uzaktan eğitimin fırsat eşitliği gibi maddelerin yer aldığı **kazanım** alt boyu üzerinde cinsiyetin bir etkisinin olmadığı görülmektedir. Başka bir deyişle çevrim içi eğitimi ile elde edilen kazanımlar kadın veya erkek arasında anlamlı bir farklılık ( $p>0.05$ ) elde edilmemiştir.

Öğrencilerin sınıf seviyeleri arttıkça çevrim içi eğitim ile elde edilen **kazanımların** arttığı tespit edilmiştir. Öğrencilerin yaşadıkları yer köyden şehre doğru değıştikçe **kazanım** açısından çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerde puanlarda artış olduğu görülmüştür. Öğrencilerin yaşadıkları yer ile çevrim içi eğitime ulaşma imkanı arasında doğru yönlü bir ilişki olduğu ve yaşanan yer geliştikçe çevrim içi eğitimden elde edilen kazanımlarında olumlu hale geldiği görülmüştür. Ayrıca öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmeleri tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen **kazanım** alt boyutundaki puanlar üniversiteler arasında anlamlı farklılık ( $p<0.05$ ) göstermektedir. Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Kırıkkale ve Siirt Üniversitesindeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmeleri diğer üniversitelerdeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili puanlamalarına oranla pozitif yönde artış olduğu tespit edilmiştir.

Çevrim içi eğitimi sürecinde öğrencilerin uzaktan eğitime uyum sağlaması, öğretim teknolojilerine ulaşım ve onların kullanımı, ders materyallerine ulaşımında problem yaşamama gibi maddelerin yer aldığı **deneyim** alt boyutunda kadınların deneyim düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sınıf seviyesi yükseldikçe öğrencilerin **deneyim** açısından çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinden aldıkları puanlarında artış olduğu tespit edilmiştir. **Deneyim** açısından yaşanan yer geliştikçe çevrim içi eğitime yönelik değerlendirmelerinde olumlu hale geldiği düşünülmektedir. Öğrencilerin çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmeleri tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen **deneyim** alt boyutundaki puanlar üniversiteler arasında anlamlı farklılık ( $p<0.05$ ) göstermektedir. Dicle, Hatay Mustafa Kemal, Kırıkkale, Siirt, Şırnak ve Van Yüzüncü Yıl Üniversitesindeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmeleri diğer üniversitelerdeki öğrencilerin çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinden farklı oldukları tespit edilmiştir.

Araştırmaya katılan öğretim elemanlarına ait cinsiyet, akademik unvan, görev yapılan bölüm, görev yapılan üniversite ve fakültenin hizmet yılı gibi değışkenlerin öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi değerlendirmelerine ilişkin oluşturulan iletişim, kazanım ve deneyim boyutlarına etkisinin analizi sonucunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim sistemini kullanma hususunda istekli ve yeterli olma, derslerde eğitim öğretim materyallerini kullanabilme gibi maddelerin yer aldığı **iletişim** alt boyutunda elde edilen puanlara bakıldığında kadın öğretim elemanlarının iletişim düzeylerinin erkeklere oranla daha yüksek olduğu görülmektedir. Öğretim elemanların çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye

yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlar çalışılan bölüme göre anlamlı farklılık ( $p<0.05$ ) göstermektedir. Felsefe ve Din Bilimleri ile Temel İslam Bilimleri bölümünde görev alan öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerine yönelik **iletışim** alt boyutunda anlamlı bir farklılaşma olduğu görülmüş olup Felsefe ve Din Bilimleri bölümünde görev alan öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili **iletışim**, Temel İslam Bilimleri bölümünde görev alan öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili **iletışimin** daha etkili olduğu söylenebilir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlardan **iletışim** alt boyutunda fakültenin hizmet yılına göre anlamlı farklılık ( $p<0.05$ ) göstermektedir. Hizmet süresi 15-20 yıl olan İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi

eğitim ile ilgili değerlendirmeleri **iletışim** açısından fakültenin eğitim süresi arttıkça çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerine yönelik maddelerden elde edilen puanlar da artmaktadır. Ancak fakültenin eğitim süresi 20 ve üzeri yıl olduğunda ise azalış olduğu tespit edilmiştir.

İslami İlimler/İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlardan **iletışim** alt boyutu üzerinde diğer bağımsız değişkenlerin etkisinden ( $p>0.05$ ) bahsedilemez.

Öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerini tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen puanlardan **kazanım** alt boyutu üzerinde sadece fakültenin öğrenim süresi bağımsız değişkeninin etkisi olurken diğer değişkenlerin etkisinden bahsetmek mümkün değildir. Yapılan Tukey testi sonucunda fakülte eğitim süresi 15-20 yıl olan öğretim elemanlarının eğitimi ile ilgili değerlendirmelerine yönelik maddelerden elde edilen puanların diğer fakülte eğitim sürelerine oranla daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Her ne kadar öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelelerinde fakültenin eğitim süresi arttıkça çevrim içi eğitim ile ilgili değerlendirmelerine yönelik maddelerden elde edilen puanlar da **kazanım** açısından artsa da fakültenin eğitim süresi 20 ve üzeri yıl olduğunda ise azalış olduğu gözlemlenmiştir.

Öğretim elemanlarının çevrim içi eğitim sürecinde bilgisayar, laptop, tablet gibi öğretim araç-gereçlerini kullanabilme, ders materyallerini hazırlama gibi maddelerin yer aldığı **deneyim** alt boyutu üzerinde sadece fakültenin öğrenim süresi ve öğrenim verilen üniversite değişkenlerinin etki ettiği tespit edilmiştir. Yapılan Tukey testi sonucunda fakülte eğitim süresi 15-20 yıl olan elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerine yönelik maddelerden elde edilen puanlar **deneyim** açısından diğer fakülte eğitim sürelerine oranla farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Ancak fakültenin eğitim süresi 20 ve üzeri yıl olduğunda ise azalış olduğu gözlemlenmiştir. Öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmeleri tespit etmeye yönelik hazırlanan maddelerden elde edilen **deneyim** alt boyutundaki puanlar üniversiteler arasında anlamlı farklılık ( $p<0.05$ ) göstermektedir. Ankara, Çukurova, Kilis 7 Aralık, Marmara, Sivas Cumhuriyet, Yıldırım Beyazıt, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesindeki öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmeleri diğer üniversitelerdeki öğretim elemanlarının çevrim içi eğitimi ile ilgili değerlendirmelerinden pozitif yönde farklı oldukları görülmüştür.

263 | Yazbaşı – Yemenici - Serinsu – Zengin, Covid-19 Pandemi Sürecinde İlahiyat/İslami İlimler Fakültesi Öğretim Elemanları ve Öğrencilerinin Uzaktan Eğitim Sistemi ile İlgili Tecrübelerinin Değerlendirilmesi Üzerine Nicel Bir Araştırma

Araştırmanın hipotezleri test edildiğinde şu sonuçlara ulaşılmıştır; Öğretim elemanları bilgisayar, tablet vb. öğretim teknolojilerini yeterli düzeyde kullanabilmekte; İlahiyat/İslami ilimler fakültelerinin çoğu uzaktan eğitim yapısının hazırlanması ve kullanılması hususlarında problem yaşamaktadır; yaş, cinsiyet, unvan, hizmet süresi, çalışılan bölüm ve üniversite gibi bağımsız değişkenler öğretim elemanlarının uzaktan eğitimin verimliliğini etkilemektedir ve cinsiyet, sınıf seviyesi ve yaşadığı yer gibi bağımsız değişkenlerin öğrencilerin uzaktan eğitimin verimliliğini etkilemektedir tezleri araştırmada doğrulanmıştır. Ancak öğretim elemanlarının tamamı uzaktan eğitim konusunda yeterli tecrübe sahibi değildir; öğrencilerin çoğunluğu uzaktan eğitim sistemi konusunda yeterli bilgi ve tecrübeye sahip değildir ve öğrenciler bilgisayar ve internete ulaşma konusunda problem yaşamamaktadır hipotezleri ise doğrulanmamıştır.

### Kaynakça

- Cevizci, Ahmet. *Eğitim Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Creswell, John W. *Eğitim Araştırmaları: Nicel ve Nitel Araştırmanın Planlanması, Yürütülmesi ve Değerlendirilmesi*, çev. Selçuk Doğan – İsmail Karsantik. İstanbul: EDAM Yayınları, 2017.
- Dikmen, Semih ve Bahçeci Ferhat, Covid-19 Pandemisi Sürecinde Yükseköğretim Kurumlarının Uzaktan Eğitime Yönelik Stratejileri: Fırat Üniversitesi Örneği, *Turkish Journal of Educational Studies*, 7 (2) Mayıs 2020, 78-98.
- Erden, Münire. *Eğitim Bilimine Giriş*. Arkadaş Yayınevi, Ankara, 2017.
- Gangam, Hamza-Altunkaynak, Bülent. *Parametrik Olmayan Yöntemler Spss Uygulamalı*, Ankara: Gazi Kitapevi, 2008.
- Gürbüz, Sait ve Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri Felsefe-Yöntem- Analiz*. Seçkin, Ankara, 2016.
- <http://www.tuba.gov.tr/files/images/2020/kovidraporu/Covid-19%20Raporu-Final%2B.pdf> erişim 20.02.2021.
- <https://lastatalenews.unimi.it/covid-19-primose-didattica-online-statale> erişim 20.02.2021
- [https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed\\_protect/---protrav/--travail/documents/briefingnote/wcms\\_745450.pdf](https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/--travail/documents/briefingnote/wcms_745450.pdf) erişim 20.02.2021.
- <https://www.medyasiirt.com/gundem/yukse-ogretimde-dijital-donusum-projesinde-imzalar-atildi-h13197.html> erişim 20.02.2021.
- <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitime-yonelik-degerlendirme.aspx> erişim 20.02.2021.
- <https://www.yok.gov.tr/Sayfalar/Haberler/2020/uzaktan-egitim-platformu-saglama-protokolu.aspx> erişim 01.03.2021.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayıncılık, 2016.
- Kaya, Zeki. *Uzaktan Eğitim*, Ankara: Pegem A Yayınları, 2002.

Nuroğlu, Elif - Nuroğlu, Hüseyin. “Türkiye ve Almanya’nın Sanayide Dijital Dönüşümü: Yol Haritaları ve Şirketlerin Karşılaştırılması,” *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 23/ (2018), 1537-1560.

Özdamar, Kazım. *Paket Programlarla İstatistiksel Veri Analizi-1*, Eskişehir: Kaan Kitabevi, 2002.



Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 4 Issue: 1 (July 2021)

**Angelika Brodersen. *Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre* (Münster: Lit Verlag, 2014)**

<b>Mehmet Akif Ceyhan</b>	
Assist. Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt University Faculty of Islamic Studies, Department of Kalām and History of Islamic Sects, Ankara, Turkey	
eylul980@hotmail.com	ORCID 0000-0001-8709-3833

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b> Book Review		
<b>Received</b> 07 July 2021	<b>Accepted</b> 29 July 2021	<b>Published</b> 31 July 2021
<b>Cite as</b> Ceyhan, Mehmet Akif. “Angelika Brodersen. <i>Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre</i> (Münster: Lit Verlag, 2014)”. <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 265-274.		
<b>Copyright ©</b> 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b> This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		



**Angelika Brodersen. Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre (Münster: Lit Verlag, 2014), 609 pages, ISBN 978-3-643-12402-9**

**Abstract**

“Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre” [The Unknown Kalām. Theological positions of the early Māturīdīya using the example of the doctrine] is the work of Prof. Angelika Brodersen is a study that reveals the approaches of early Māturīdī scholars to theological issues within the framework of the understanding of adjectives. The work consists of an introduction, three chapters and a conclusion. The work is among the important studies that present the approaches of the early Māturīdī theologians, who contributed to the development of Māturīdī thought after Abū Mansūr al-Māturīdī, to the reader in an organized manner under the main headings.

**Keywords**

Kalām, Māturīdīya, Theology, Attributes of God, Orientalism

The purpose of this review is to introduce a recent scholarly study carried out on Māturīdīya in Germany to the scholarly community in Turkey. In recent years, Māturīdīya has been a popular topic in German orientalist studies. The book that I reviewed is a critical work as it brings together the views of various Māturīdī theologians. The convenience offered by this work to the reader is that it neatly presents the views of different Māturīdī theologians on various theological issues, which was the apparent purpose of the author in producing this work.

In orientalist studies based in Germany, the Māturīdīya school stands out as a school of faith that has been ignored and has remained an underresearched area until recent years. A review of the studies by orientalists on Islamic studies would clearly reveal a surplus of studies on Ash‘arīs, Mu‘tazila and other smaller sects. Ulrich Rudolph is known to be one of the rarest scholarly figures who introduced Māturīdīya to the orientalist literature by producing an independent work on it in recent years. Rudolph's work *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand (Al-Māturīdī and Ahl al-Sunnah Kalām in Samarkand)*,<sup>1</sup> which was translated into Turkish as *Māturīdī ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*,<sup>2</sup> is one of the most comprehensive studies on Māturīdīya in the West. There is an apparent emphasis on Māturīdīya as an unknown school under the title of "The Fame of the Unknown"<sup>3</sup> in the introduction to this work. This might have played an influential role when Brodersen gave a title to her work. This is because Angelika Brodersen is known as a researcher who worked in close collaboration Ulrich Rudolph.

In recent years, Angelika Brodersen has been a leading figure in the studies on Māturīdīya in the German scholarship. Brodersen remains an authority in Germany on Māturīdī theology with her books, scho-

---

<sup>1</sup> Ulrich Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden: E.J. Brill, 1997)

<sup>2</sup> Ulrich Rudolph, *Māturīdī ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, trans. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera, 2016).

<sup>3</sup> Rudolph, *Al-Māturīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand*, 1.

larly articles, papers and research projects. Her studies on the developmental process of early Māturīdī theology and the works and views of Māturīdī theologians are seminal works for Islamic researchers in Germany. Furthermore, Abū Ishāq al-Ṣaffār's work *Talkhīṣ al-adilla li-qawā'id al-tawhīd*,<sup>4</sup> which she examined and published in two volumes in Beirut, should be evaluated as a treasure that she made available to researchers studying Māturīdīya. The work in question, which was made available to Western researchers through her review, plays a key role for Muslim researchers in understanding the Māturīdī teaching.<sup>5</sup>

Brodersen's work *Der unbekannte kalām* [The Unknown Kalām] stresses that Māturīdīya is a hidden treasure that has been barely known and researched, not only in the Islamic world but also in the Western world. It is an exceptional work that aims to unearth Māturīdīya and introduce it through the perspective of divine attributes.

The work is organized into an introduction, three chapters and a conclusion. The introduction outlines the theory of divine attributes in Islamic theology and provides information about the early Māturīdī theology, related theologians who contributed to this school and their works.<sup>6</sup> It is apparent that the author spares effort to highlight the differences in the views of Māturīdīs and Ash'arīs. The most important feature of the introduction is that it presents a clear overview of the information provided in approximately 600 pages and gives the reader an idea about the formation of Māturīdī theology in a systematic way.

The first section includes information about the lives and works of Māturīdī theologians mentioned in the work itself. Therefore, it supplements the information given in the introduction and could be considered together. The theological information that the work intends to present the reader is systematically provided in the second and third chapters. The Māturīdī theologians in this section are addressed under three headings based on their geographical origins. The title of Samarkand elaborates on the following scholars and their works: Abū Salama al-Samarqandī (*Jumal Usūl al-Dīn*), Abū al-Yusr al-Bazdawī (*Usūl al-Dīn*), Abū al-Mu'in al-Nasafī (*Bahr al-Kalam fi 'Ilm al-Tawhid, Al-Tamhid li-Qawā'id al-Tawhid and Tabsirat al-Adillah*), Najm ad-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar ibn Muḥammad an-Nasafī (*al-'Aqa'id al-Nasafiyah*), Abū al-Thana' al-Lamishi (*al-Tamhid li-Qawā'id al-Tawhid*) and Abū al-Barakat al-Nasafī (*Al-I'timad fi'l-i'tikād and 'Umdat al-Aqa'id*). The scholars and their work included under the title of Bukhāra are Abū Ishāq al-Ṣaffār al-Bukhārī and his work *Talkhīṣ al-adilla li-qawā'id al-tawhīd*, along with Nur ad-dīn Ṣābūnī al-Bukhārī and his works *Kifāyah fi al-hidāyah* and *al-Bidāyah fi usūl al-dīn*. Brodersen devoted some space to Abū Shakūr al-Sālimī and his work titled *al-Tamhid fi Bayan al-Tawhid* under a separate title, probably because she was not sure whether to include this scholar under the title of whether Samarkand or Bukhāra.

The first chapter provides information about documentation and German translations of the views of the Māturīdī theologians, whose names and works are mentioned in the introduction, on divine attributes.

<sup>4</sup> al-Ṣaffār, Abū Ishāq Ibrāhīm b. 'Isma'īl al-Zāhed. *Talkhīṣ al-adilla li-qawā'id al-tawhīd*. ed. Angelika Brodersen. 2 volumes (Bairut: al-Ma'had al-Almānī li abḥās al-Sharqiyya, 1432/2011)

<sup>5</sup> The work *Talkhīṣ al-adilla li-qawā'id al-tawhīd*, which was examined and published by Brodersen, has been a focus of scholarly research in Turkey. Abdullah Demir, *Ebū İshak es-Saffar'ın Kelām Yöntemi*, (İstanbul: İSAM, 2018).

<sup>6</sup> Angelika Brodersen, *Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre* (Münster: Lit Verlag, 2014), 17-24.

This section is devoted to the views of Māturīdī theologians, organized into eleven headings addressing divine attributes. These subjects include God as the creator of the world; God's unity (tawhid) and eternity; His transcendence; His attributes; the attributes of knowledge ('ilm), hearing (sam'a), sight (basar), will (irada), creation, kalam; ru'yetullâh and al-Asmā' al-ḥusnā'. The views of Māturīdī theologians mentioned in the introduction are discussed directly citing their works.

Being the most important part, the third addresses the systematic theological issues by comparing the views of the early Māturīdī theologians mentioned in the previous sections. It also discusses views of the theologians with respect to divine attributes, thereby introducing the Māturīdī kalām system. In this chapter, Brodersen further discusses the views she introduced earlier and gives a comprehensive analysis of these under eleven headings. While discussing the views put forward by Māturīdī theologians, Brodersen presents a detailed list of arguments under each heading and draws conclusions about each perspective.

The conclusion section highlights that this work is a handbook for students of Islamic theology and that the views of the Māturīdīs should be appreciated by Western researchers as well. Furthermore, a major conclusion that the author draws is that during the formation processes of Ash'arism and Māturīdīyah, the followers of the founding imams in these schools adopted different methods in terms of schooling. That is, while the former acted in accordance with the founding imams of the Ash'arīs, the Māturīdīs often did not refer to Imam Māturīdī in their works.

This work, called *Der Unbekannte Kalām*, is barely intended for a public audience. That is, it is not a work that the non-specialist reader can read fluently from beginning to end as it was written in academic language. The rationale for using academic language is that this work was intended as a textbook to introduce the Māturīdī school to the students of Islamic theology or those who want to study theology in general. Therefore, the target audience of the work consists of students studying Islamic theology or academics who want to do research on Māturīdī.

The author does not pronounce judgments about Māturīdī theology in her work; on the contrary, she provides an overview of the views of Maturidi theologians based on their own works. While doing this, she aims to introduce Māturīdīya, which is hardly known and rarely studied in the West, to the Western scholarly community. The fact that the title of the work is *The Unknown Kalām* also lends support to this. The author aims to help Western researchers who do not know Arabic and therefore unable to read Māturīdī theologians through primary sources understand their views and make these works available to the speakers of German.

As far as we know, the work has a style that has not been used before in kalām studies, neither in the West nor in the Islamic world. This style involves neatly presenting and discussing the perspectives of the early Māturīdī theologians on the subject under certain headings by referring to original sources. There are independent works addressing each theologian and his views discussed in this work. However, as far as I know, there are no studies that present a comparative analysis of the views of different Māturīdī theologians on a particular subject. For instance, a researcher who wants to learn the Māturīdī theologians' views of Allah's attribute of kalām has to refer to the works of each theologian and examine each and every one of them. However, this work enables researchers to easily have access to the views of different theologians on

this issue. Moreover, it is also significant in that it neatly elaborates on the views of Māturīdī theologians in German, thereby contributing to the recognition and scholarly examination of the Māturīdī school in the West.

The reliability of the work in the theological issues that it addresses is due to the use of the original sources and the accurate translation of the original Arabic texts into German. Brodersen cited the famous works of each theologian, and the use of primary and major sources, rather than secondary ones, contributed to the reliability of the work.

Globally considered, this work comes with numerous strengths, yet it also suffers from some weaknesses. Just as the views of early Māturīdī theologians, as well as the views of others, are provided in the context of divine attributes in this work, it could have been useful to mention the views of the founding imam Abū Mansūr al-Māturīdī with reference to his works *Kitāb al-Tawhīd* and *Taʿwīlāt al-Qurʾān* under a separate heading. The failure to present al-Māturīdī's views under a separate heading hardly means that he is not cited at all. In fact, author does provide the perspectives of al-Māturīdī at certain points. However, in this work, in which the primary purpose is to introduce the Māturīdī theology, Imam Māturīdī's views on related attributes could have been presented to the reader under the heading of the founding imam Abū Mansur al-Māturīdī, which could have been placed just before or after the section reserved for the views of the early Māturīdī theologians. This is apparently a major shortcoming of this work. Another shortcoming is that while the formation process of Māturīdī thought in the regions of Samarkand and Bukhāra is explained, very little information is provided about these lands where this thought system developed or the society living in these lands, meaning that sociology is almost ignored.<sup>7</sup>

It should be noted that, despite these shortcomings, it is a quite useful work, not only for the students of Islamic theology but also for academics, who form the targeted audience, due to its potential for helping its readers get to know and recognize Māturīdī thought and adding excitement to their work. Globally considered, it is a recommendable work on the grounds that Māturīdī thought, which is sometimes compared with the views of Ashʿarī and Muʿtazila theologians in the work, can help reinforce the theological discussions in the mind of the reader. Furthermore, this work is critical in that it facilitates the access to the theological views of Māturīdīya, particularly for those who intend to learn about the Māturīdī school. I think that this work should be translated into Turkish as soon as possible to make it available to academics and theology students in Turkey.

---

<sup>7</sup> Frank Griffel, "Angelika Brodersen, *Der unbekante kalām. Theologische Positionen der frühen Māturīdīya am Beispiel der Attributenlehre*", *Der Islam* 93/ 2 (2016), 585-588.

## Angelika Brodersen. Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Mātūrīdiya am Beispiel der Attributenlehre (Münster: Lit Verlag, 2014), 609 sayfa, ISBN 978-3-643-12402-9

### Öz

Değerlendirmesini yaptığımız “Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Mātūrīdiya am Beispiel der Attributenlehre” (Bilinmeyen Kelâm. Sıfat Teorisi Örneğinde Erken Dönem Matürîdîliğin Kelâm Anlayışı Hakkında Farklı Görüşler) isimli eser, Almanya’da Matürîdîlik araştırmalarıyla dikkat çeken Bochum Üniversitesi Oryantalistik ve İslam Bilimleri Fakültesi öğretim üyesi Prof. Angelika Brodersen’in erken dönem Matürîdî âlimlerin ilâhî sıfat anlayışı çerçevesinde kelâmî konulara yaklaşımlarını ortaya koyan bir çalışmadır. Eser; giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eser, Ebû Mansur el-Matürîdî sonrası Matürîdî düşüncesinin gelişmesine katkı sunan erken dönem Matürîdî kelâmcılarının, kelâmî konulara yaklaşımlarını ana başlıklar altında derli toplu bir şekilde okuyucunun istifadesine sunan önemli çalışmalar arasında yer almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Matürîdiyye, Teoloji, Sıfâtullah, Oryantalizm

Değerlendirmesini yapmak üzere bu eseri seçmemizin amacı, Almanya’da son zamanlarda Matürîdîlik üzerine yapılan bilimsel araştırmaları Türkiye’deki akademik camiaya tanıtmaktır. Son yıllarda Alman oryantalist çalışmalarda Matürîdîliğe olan ilgi önemli ölçüde artmıştır. Kritiğini yaptığımız “Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Mātūrīdiya am Beispiel der Attributenlehre” [Bilinmeyen Kelâm. Sıfat Teorisi Örneğinde Erken Dönem Matürîdîliğin Kelâm Anlayışı Hakkında Farklı Görüşler] isimli bu eser, Matürîdî kelâmcılarının farklı görüşlerini bir araya getirmesi açısından önem taşımaktadır. Söz konusu eserin okuyucuya sunduğu kolaylık ve eserin bu kurgu ile oluşturulmasındaki amaç, her bir kelâmî konuda okuyucuya derli toplu bir şekilde farklı Matürîdî kelâmcılarının görüşlerini bir arada vermesidir.

Almanya merkezli oryantalist çalışmalarda son yıllara kadar Matürîdîlik ekolü görmezden gelinen, çok fazla üzerinde durulmayan bir itikâdî ekol olarak göze çarpmaktadır. Oryantalistlerin İslâm araştırmalarına dair yaptıkları çalışmalara yönelik literatür taraması yapıldığında, genellikle Eş’ârîlere, Mutezile’ye ve diğer küçük fırkalara yönelik çalışmaların fazlalığı açıkça fark edilecektir. Son yıllarda Matürîdîliği müstakil bir eser olarak çalışarak oryantalist literatüre kazandıran ender isimlerden birisi bilindiği üzere Ulrich Rudolph’dur. Rudolph’un *Mâtūrîdî ve Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*<sup>8</sup> adıyla Türkçeye de çevirilen *Al-Mâtūrîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*<sup>9</sup> adlı eseri, batıda Matürîdîliğe dair yapılan en kapsamlı çalışmaların başında gelmektedir. Söz konusu eserin girişinde yer alan “Bilinmeyen Şöhret”<sup>10</sup> başlığı altında yapılan Matürîdîliğin fazla bilinmeyen bir ekol olduğu vurgusunun, Brodersen’in eserinin isminin belirlenmesinde

<sup>8</sup> Ulrich Rudolph, *Mâtūrîdî ve Semerkant’ta Ehl-i Sünnet Kelâmı*, çev. Özcan Taşçı, (İstanbul: Litera, 2016).

<sup>9</sup> Ulrich Rudolph, *Al-Mâtūrîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand* (Leiden: E.J. Brill, 1997)

<sup>10</sup> Rudolph, *Al-Mâtūrîdî und die sunnitische Theologie in Samarkand*, 1.

etkili olduğu düşünülebilir. Çünkü Angelika Brodersen, Ulrich Rudolph ile yakın çalışmış bir akademisyen olarak tanınmaktadır.

Son yıllarda Alman akademiasında Matürîdîlik üzerine yapılan çalışmalarda Angelika Brodersen ismi ön plana çıkmaktadır. Kalem aldığı kitaplar, bilimsel makaleler, bildiriler ve araştırma projeleri ile Matürîdî kelâmı üzerine Almanya'da söz sahibi olan Brodersen'in, erken dönem Matürîdî kelâmının gelişim süreci ve Matürîdî kelâmcılarının eserleri ve görüşleri üzerine yaptığı çalışmalar, Almanya'da İslam araştırmacıları için kaynak eserler konumundadır. Ayrıca onun tarafından tahkik edilerek iki cilt halinde Beyrut'ta neşredilen Ebû İshâk es-Saffâr'ın *Telhîşü'l-edille li-ḳavâ'idî't-tevhîd*<sup>11</sup> adlı eserini de onun Matürîdî araştırmacılarının istifadesine sunduğu bir hazine olarak değerlendirmek gerekmektedir. Söz konusu eser, onun tahkiki ile batılı araştırmacıların istifadesine sunulmasının yanında, Müslüman araştırmacılar için de Matürîdî öğretinin anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir.<sup>12</sup>

Brodersen'in, kritiğini yapmaya çalıştığımız *Der unbekannte kalām* [Bilinmeyen Kelâm] adlı eseri, aslında Matürîdîliğin hem İslâm dünyasında, hem de batıda son yıllara kadar fazla bilinmeyen, araştırmalara konu olmayan gizli bir hazine olduğu vurgusuyla gün yüzüne çıkarılmasını amaçlayan ve Matürîdîliği tanıtırken de bunu ilâhî sıfatlar perspektifinden ortaya koymaya çalışan müstesnâ çalışmalardan biridir.

Eser, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Eserin giriş bölümü, kelâm ilmi ile uğraşanlar için İslam kelâmında ilahî sıfatlar teorisine, erken dönem Matürîdî kelâmına ve bu ekole katkı sunan kelâmcılara ve eserlerine dair bilgiler sunmaktadır.<sup>13</sup> Bu konularda bilgi verilirken Matürîdîlerin görüşlerinin Eş'ârîlerden farkının ortaya konulmasında da bir çaba gösterildiği fark edilmektedir. Giriş bölümünün en önemli özelliği, yaklaşık 600 sayfada aktarılan bilgilere dair bir netliğin ortaya konulması, sistematik anlamda Matürîdî kelâmının teşekkülüne dair okuyucuda bir fikir oluşmasını sağlamasıdır.

Birinci bölüm, eserde görüşlerine yer verilen Matürîdî kelâmcılarının hayatlarına ve eserlerine dair bilgilerden oluşmaktadır. Bu yönüyle bu bölüm girişte verilen bilgilerin bir devamı niteliğinde olup giriş bölümü ile de değerlendirilebilir. Zira eserin okuyucuya vermek istediği sistematik kelâm bilgileri, ikinci ve üçüncü bölümlerde yer almaktadır. Bu bölümde haklarında bilgi verilen Matürîdî kelâmcıları coğrafi olarak üç farklı başlıkta ele alınmıştır. Semerkant başlığı altında Ebû Seleme es-Semerkandî ve *Cümelü usûli'd-dîn*, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ve *Usûlü'd-dîn*, Ebü'l-Muîn en-Nesefî ve *Bahrü'l-ḳelâm, et-Temhîd ve Tebşîratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, Ebû Hafs Ömer en-Nesefî ve *'Aḳâ'idü'n-Nesefî*, Ebü's-Senâ el-Lâmişî ve *et-Temhîd li-ḳavâ'idî't-tevhîd*, Ebü'l-Berekât en-Nesefî ve *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd* ve *el-'Umde* adlı eserlere yer verilmiştir. Buhârâ başlığı altında ise Ebû İshâk es-Saffâr el-Buhârî ve *Telhîşü'l-edille li-ḳavâ'idî't-tevhîd*, Nûreddîn es-Sâbûnî el-Buhârî ve *el-Kifâye*

<sup>11</sup> al-Şaffâr, Abû İshâq İbrâhîm b. 'İsmâ'îl al-Zâhed. *Talkhîş al-adilla li-ḳawâ'id al-tawhîd*. ed. Angelika Brodersen. 2 volumes (Bairut: al-Ma'had al-Almânî li abhâs al-Sharḳiyya, 1432/2011)

<sup>12</sup> Brodersen'in tahkik ederek neşrettiği *Talkhîş al-adilla li-ḳawâ'id al-tawhîd* adlı eser, Türkiye'deki akademik çalışmalara da konu olmuştur. Abdullah Demir, *Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018).

<sup>13</sup> Angelika Brodersen, *Der unbekannte kalām. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdiya am Beispiel der Attributenlehre* (Münster: Lit Verlag, 2014), 17-24.

*fi'l-hidāye* ve *el-Bidāye fi uşūli'd-dîn* adlı eserlere yer verilmiştir. Birinci bölümde son olarak Brodersen, Semerkant ve Buhârâ başlıkları altında hangisinde yer aldığına emin olamadığı için Ebû Şekûr es-Sâlimî ve *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd* adlı eserine ayrı bir başlıkta yer vermiştir.

Eserin ana bölümlerinden ilki olarak tanımlayabileceğimiz ikinci bölüm, dokümantasyona dair bilgilerin verildiği, birinci bölümde isimleri ve eserleri zikredilen Matürîdî kelâmcılarının ilâhî sıfatlara dair görüşlerinin, her bir mütekellimin büyük oranda kendi eserlerinden Almanca'ya yapılan tercümelerinden oluşmaktadır. Bu bölüm, ilâhî sıfatlara dair on bir ayrı başlık altında Matürîdî kelâmcılarının görüşlerine ayrılmıştır. Bu konular, dünyanın yaratıcısı olarak Allah, Allah'ın birliği (tevhîd) ve ezelîliği, Allah'ın aşkınlığı, Allah'ın sıfatları, Allah'ın ilim, semi, basar, irade, tekvîn ve kelâm sıfatları, ru'yetullâh ve esmâu'l-hüsna (isim ve müsemma) konularında, birinci bölümde isimleri ve eserleri zikredilen Matürîdî kelâmcılarının eserlerinden alıntılar yapılarak görüşleri ortaya konulmuştur.

Eserin üçüncü ve en önemli bölümü ise sistematik kelâm konularının ele alındığı ve erken dönem Matürîdî kelâmcılarının bir önceki bölümde zikredilen görüşlerinin birbirleri ile mukayesesinin ve karşılaştırmasının yapıldığı, ilâhî sıfatlar çerçevesinde kelâmcıların ortaya koyduğu görüşlerinin değerlendirildiği ve böylelikle Matürîdî kelâm sisteminin tanıtıldığı son bölümdür. Bu bölümde, Brodersen bir önceki bölümde ortaya koyduğu görüşleri on bir ayrı başlık altında teker teker ele almakta ve detaylı olarak bu görüşlerin bir analizini yapmaktadır. Matürîdî kelâmcılarının ortaya koyduğu görüşleri ele alırken her bir başlık altında detaylı bir argüman listesi sunan Brodersen, her bir görüşle alakalı genel değerlendirmeler yaparak konuları sonlandırmaktadır.

Eserin sonuç kısmında ise, bu çalışmanın İslam teolojisi öğrencileri için bir el kitabı niteliğinde olduğu ve artık Matürîdîlere ait görüşlerin batılı araştırmacılar tarafından da fark edilmesini sağlanması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Ayrıca Eş'ariliğin ve Matürîdîliğin teşekkül süreçlerinde kurucu imamların takipçilerinin ekolleşme yönünden farklı metod izledikleri, Eş'arîlerin kurucu imamları çerçevesinde bir yaklaşımla hareket ettikleri ancak Matürîdîlerin eserlerinde İmam Matürîdî'ye çoğunlukla atıf yapmadıkları ifade edilmektedir.

*Der unbekante kalām* adlı bu çalışma, halka yönelik olarak hazırlanan bir eser değildir. Dolayısıyla okuyucunun baştan sona bir çarpıda okuyabileceği bir süreklilik ve akıcılıkta yazılmamış, bilakis akademik bir dil kullanılmıştır. Akademik dil kullanılmasının sebebi, bu eserin İslam teolojisi alanında çalışma yapmak ya da ilahiyat eğitimi almak isteyen öğrencilere yönelik Matürîdîlik özelinde bu ekolü tanıtmak amacıyla bir ders kitabı olarak değerlendirilmiş olmasıdır. Bu anlamda eserin hedef kitlelerini, İslâm ilâhiyat eğitimi alan öğrenciler veya Matürîdîlik üzerine çalışma yapmak isteyen akademisyenler oluşturmaktadır.

Yazar, eserinde Matürîdî kelâmına dair bir yargı ortaya koymamakta, bilakis Matürîdî kelâmcıların kendi eserlerine referansla görüşlerinin tespit edilmesine katkı sunmaktadır. Bunu yaparken de batıda tanınmayan, bilinmeyen, üzerinde fazla araştırma yapılmayan Matürîdîliği batı akademiyasına tanıtmayı amaçlamaktadır. Eserin isminin *Bilinmeyen Kelâm* olarak adlandırılması da bu iddiayı doğrular niteliktedir. Yazarın amacı, Arapça bilmeyen ve Matürîdî kelâmcıların görüşlerine ilk kaynaklardan ulaşamayacak olan batılı araştırmacılara bir kolaylık sağlamak ve kelâmcıların görüşlerini kendi eserlerinden alıntılarla Almanca bilenlerin istifadesine sunmaktır.

Eser, bildiğimiz kadarıyla kelâm alanında daha önce batıda ve İslâm dünyasında uygulanmayan bir metodla kaleme alınmıştır. Bu metod, belirlenen belli başlıklar altında, yine belirlenen erken dönem Matürîdî kelâmcıların o konudaki görüşlerini orijinal kaynaklardan vererek derli toplu bir şekilde sunulması ve bu görüşlerin değerlendirmesinin yapılmasıdır. Yazarın eserinde zikrettiği her bir mütekellim ve görüşleri ile alâkalı müstakil çalışmalar bulunmaktadır. Ancak farklı Matürîdî kelâmcılarının bir konuda hangi görüşleri ortaya koyduğuna dair karşılaştırmalı bir çalışma yapılmadığı düşüncesindeyiz. Örneğin Allah'ın kelâm sıfatı ile ilgili Matürîdî kelâmcılarının görüşlerini öğrenmek isteyen bir araştırmacı, her bir kelâmcının eserlerine ayrı ayrı müracat etmek ve her kelâmcının eserlerini ayrı ayrı tetkik etmek durumundadır. Ancak bu eser ile araştırmacılar, zikredilen kelâmcıların bu konuda hangi görüşlere sahip olduğuna bu eserden rahatlıkla ulaşabilecektir. Ayrıca Matürîdî kelâmcılarının görüşlerinin derli toplu bir şekilde Almanca'ya aktarılması da batıda Matürîdî ekolünün tanınmasına ve üzerinde çalışılmasına vesile olması bakımından önem arz etmektedir.

Eserin kelâmi konuların aktarılmasında güvenilirliği, kaynak kullanımında ilk kaynaklara yer verilmesinden ve orijinal Arapça metinlerin Almanca'ya doğru çevrilmesinden kaynaklanmıştır. Her bir kelâmcının meşhur eserlerine yazar tarafından ulaşılmış, tâli kaynaklardan ziyade ilk ve ana kaynaklar kullanılarak eserin güvenilirliği artırılmıştır.

Brodersen'in kaleme aldığı bu eserin sayılan güçlü yanlarının yanında tespit ettiğimiz bazı zayıf yönleri de bulunmaktadır. Matürîdî kelâmına dair hazırlanan bu eserde, erken dönem Matürîdî kelâmcıların ilâhî sıfatlar bağlamında görüşlerine yer verilirken, kurucu imam Ebû Mansûr el-Matürîdî'nin görüşlerinin de *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Şur'ân* adlı eserleri referans alınarak diğer mütekellimlerin görüşleri aktarıldığı gibi ayrı başlıklarla eserde zikredilmesi uygun olurdu. Ayrı başlık altında imam Matürîdî'nin görüşlerine yer verilmemesi, ona eserde hiç atıf yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Zirâ yazar, zaman zaman imam Matürîdî'nin görüşlerini ortaya koymaktadır. Ancak, Matürîdî kelâmının tanıtılmasının amaç edildiği bu eserde, erken dönem Matürîdî kelâmcılarının görüşlerinin ortaya konulmasından önce veya sonra, kurucu imam Ebû Mansûr el-Matürîdî başlığı açılabilir ve imam Matürîdî'nin ilgili sıfatlara dair görüşleri de okuyucunun istifadesine sunulabilirdi. Bu husus, olumlu yönlerini ortaya koyduğumuz söz konusu eser için ciddi bir eksiklik olarak görülmektedir. Ayrıca bir diğer eksiklik ise Semerkant ve Buhâra bölgelerinde teşekkül eden Matürîdî düşüncesinin teşekkül süreci ortaya konulurken, bu düşünce sisteminin geliştiği bu topraklara ve bu topraklarda yaşayan topluma dair çok fazla bilgi verilmemekte, adeta toplum sosyolojisi göz ardı edilmektedir.<sup>14</sup>

Söz konusu eksik yönlere rağmen, eserin hedef kitleleri olan İslâm ilâhiyatı öğrencileri ve akademik câmiâ için Matürîdî düşüncesinin bilinmesi, tanınması ve araştırmacılara bir heyecan katması açılarından son derece faydalı bir eser olduğunu ifade etmeliyiz. Eserde yazar tarafından zaman zaman Eş'ârî ve Mu'tezile kelâmcılarının görüşleri ile mukayese yapılan Matürîdî düşüncesinin, bu çalışma sayesinde kelâm tartışmalarını okuyucunun zihnine yerleştirdiği dikkate alındığında da tavsiye edilmesi gereken bir eser olduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Matürîdî düşünceyi öğrenmek isteyen kişilerin, Matürîdîliğin kelâmî görüşlerine erişimlerini kolaylaştırması noktasında da eser önemlidir. Söz konusu eserin, en kısa zamanda

<sup>14</sup> Frank Griffel, "Angelika Brodersen, Der unbekante kalâm. Theologische Positionen der frühen Mâtürîdiya am Beispiel der Attributenlehre", *Der Islam* 93/ 2 (2016), 585-588.



Türkçe'ye tercümesinin yapılması ve Türkiye'de İlahiyat eğitimi alan öğrencilerin ve akademisyenlerin istifadesine sunulması gerektiğini düşünmekteyiz.

### References

- Brodersen, Angelika. Der unbekante kalām. Theologische Positionen der frühen Mātūrīdīya am Beispiel der Attributenlehre. Münster: Lit Verlag, 2014.
- Demir, Abdullah. Ebû İshak es-Saffar'ın Kelâm Yöntemi. İstanbul: İSAM, 2018.
- Griffel, Frank. "Angelika Brodersen, Der unbekante kalām. Theologische Positionen der frühen Mātūrīdīya am Beispiel der Attributenlehre". Der Islam 93/ 2 (2016) 585-588.
- Rudolph, Ulrich. Al-Mātūrīdī und die sunnitische Theologie in Samarkand. Leiden: E.J. Brill, 1997.
- Rudolph, Ulrich. Mātūrīdī ve Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı. Trans. Özcan Taşçı. İstanbul: Litera, 2016.
- al-Şaffār, Abū Ishāq İbrāhīm b. 'İsmā'īl al-Zāhed. Talkhīş al-adilla li-qawā'id al-tawhīd. ed. Angelika Brodersen. 2 volumes. Bairut: al-Ma'had al-Almānī li abhās al-Sharqīyya, 1432/2011.



Journal of Religious Inquiries

ISSN 2645-9132

Volume: 4 Issue: 1 (July 2021)

## The Implicit Role of Custom ('Urf) in the Islamic Jurisprudence of Saudi Arabia and Iran: A Comparative Legal Study of Mu'āmalāt (Marriage and Divorce Rules)

<b>Sümeýra Yakar</b>	
Dr. İğdır University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, İğdır, Turkey	
sumeyrayakar@hotmail.com	ORCID 0000-0001-8335-6819

<b>Article Information</b>		
<b>Type</b>		
Summaries of Doctoral Dissertations		
<b>Received</b> 26 December 2020	<b>Accepted</b> 29 July 2021	<b>Published</b> 31 July 2021
<b>Cite as</b>		
Yakar, Sümeýra "The Implicit Role of Custom ('Urf) in the Islamic Jurisprudence of Saudi Arabia and Iran: A Comparative Legal Study of Mu'āmalāt (Marriage and Divorce Rules)". <i>ULUM</i> 4/1 (2021), 275-280.		
<b>Copyright ©</b>		
2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
<b>CC BY-NC 4.0</b>		
This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License		

# The Implicit Role of Custom ('Urf) in the Islamic Jurisprudence of Saudi Arabia and Iran: A Comparative Legal Study of Mu'āmalāt (Marriage and Divorce Rules)

## Abstract

This research is an analysis of the connection between Islamic law (*sharī'a*) and custom (*'urf*); it proposes to identify how personal and social issues are treated within contemporary Saudi and Iranian legal approaches. The primary objective is to emphasise the interaction between custom and textual authority, and to develop an analytical framework of *sharī* rules: namely, those that pertain to social relations in general and marital issues in particular.

The study compares approaches adopted by Saudi-Ḥanbalī and Iranian-Ja'farī scholars towards the *sharī* status of *'urf* in three particular categories; the methodological perspective (classic and contemporary), the *sharī* opinions of scholars (*fatwā*) and the court verdicts of judges (*aḥkām*). The research illustrates the ways in which scholars achieve different implementations in their *sharī'a* systems through the application of direct or indirect *'urf*. This research also examines the extent to which the *sharī* regulations have been altered or sustained through the prioritisation of the legal concept of *'urf*. The attitude of *'ulamā'* (religious scholars) towards the application of *'urf* demonstrates that both the classical Ḥanbalī and Ja'farī schools have approved the validity of *'urf* in the *sharī* area. This applies both to direct usage of *'urf* and manipulations of its utility by rational explanations or secondary legal principles.

This research compares the diversity of legal opinions and court verdicts between the two countries. It places a particular emphasis upon the usage of *'urf*, whether in the form of a *sharī* principle with semi-independent status or the form of a subsidiary source that is dependent upon various *sharī* principles. The last two sections link the diversity of legal implementations with the indigenous customs of both Saudi Arabia and Iran – this in turn justifies the complexity and discrepancy of *fatwās* and *aḥkām* in cases pertaining to personal issues.

Considering *'urf* as a legal device alongside various legal principles allows the two states to frame their political strategies in religiously acceptable terminology. It specifically provides insight into the creation of national religious identities through the exercise of state authority. The ambiguity which arises from the transformation of theory into practice plausibly helps to explain discrepancies in the legal systems of the two states and this lends further evidence with which to answer the question of whether or not there is an absence of legal methodology in Saudi Arabia and Iran. However, this thesis attempts to demonstrate that the legal use of *'urf* in the two contexts avoids the simple explanation that divergence between the two systems is due to a lack of methodology.

The research extends from the establishment of the Saudi Kingdom (1932) up until 2018. Therefore, it encompasses the first years of King Salman bin Abdulaziz al-Saud, along with a range of contemporary materials. More recent *fatwās* and theoretical explanations that have been issued close to the current period will be prioritised in instances where there is dispute among the opinion of scholars. In the case of Iran, the time-period extends from the establishment of the Iranian Islamic Republic (1979) until 2018. Just as in the Saudi case, particular priority will be given to the most recent materials in instance of dispute. Reference will also be made to the opinions of *'ulamā'* in order to adequately focus on the evaluation of *sharī* rules.

Khomeini's opinion is prioritised as the main baseline for the codification in Iran. Taking the establishment of the country and regime as the starting points of analysis is a conscious decision because new regimes have substantial legal differences and confrontations with the previous periods. This is true not just at the level of state politics, but also at the level of Ḥanbalī and Ja'farī doctrines.

This research divides into four chapters. The first chapter, which introduces key concepts and outlines general themes, brings out the connection between culture, custom and jurisprudence within the Saudi-Wahhābī and Iranian-Ja'farī interpretations of the *sharī'a*. The linguistic and terminological differences and connexions between key terms such as *ma'rūf* (the notion of the good), *'āda* (usage), *thaqāfa* (culture), and *'urf* (custom) are discussed in order to clarify the *sharī'i* status of *'urf*, and to remove ambiguity from its terminological reference. It seeks to demonstrate that even though Ja'farī and Wahhābī scholars do not theoretically accept the usage of *'urf* in the *sharī'a*, it nonetheless functions as an invisible principle which anchors the *sharī'i* practice of scholars. The reactions of Saudi and Iranian scholars to customary practices were discussed with reference to the *fatwās* that were issued in relation to the Nowrūz celebrations, women driving, and exchange marriages. The consideration of customary interpretations and the extension of the influence of the socio-cultural environment over the *fatwās* are central issues.

The second chapter examines the relationship between the *sharī'i* methodologies of the Ḥanbalī and Ja'farī schools of law and discusses the contemporary approaches that Saudi and Iranian scholars have adopted towards *'urf*. It illustrates key similarities and differences between the two *sharī'i* schools. The chapter limits itself to a concise discussion of the *sharī'i* methodology and statements that have been issued by '*ulamā*' from the classical to the contemporary period. The diachronic development of the *'urf* is therefore brought out in more detail. The direct statements of authorised scholars and the solutions that they have derived through *'urf* are acknowledged to be the textual *sharī'i* foundations of the concept of *'urf*, along with the Qur'an and the Sunna, the two founding texts of the *sharī'a*. After analysing the natural connection between Islamic law and state law (*sharī'i* and *qānūnī*), the discussion proceeds to ask how Saudi and Iranian scholars have approached *'urf* from within the parameters of this connection.

The third chapter reveals the inevitable moderation that occurred when the theory of divorce regulations in Saudi Arabia was translated into practice. The chapter demonstrates the predominant orientation of scholars towards the sources of the Ḥanbalī school and jurisprudential materials. This chapter clearly explains how original *sharī'i* sources (including quotations from the Qur'an and the Sunna) are used by judges to produce a functional and reliable decision. Over the course of the chapter, the divorce types and their practicability in Ḥanbalī classical sources are compared to contemporary divorce types and their functionality in Saudi jurisprudence. The research analyses two court decisions that intend to provide insight into cultural and social dimensions in each examined court case.

The fourth chapter, focuses upon the *sharī'i* implementation procedure and establishes a link between classical Ja'farī regulations and contemporary rulings related to marital issues, most notably divorce. The methodological and systematic comparison between the traditionally approved Ja'farī divorce types and contemporarily accepted divorces is explained. The analysis makes specific reference to the classical Ja'farī texts, codified *sharī'i* regulations and the opinions of authoritative contemporary scholars. Online research identified two court cases were examined from a *sharī'i* perspective and these cases were closely aligned with the

one that was applied to the Saudi cases. The discussion focuses upon the extent to which the judges' decisions and methodology, as evidenced during the trials, were linked to *shar'ī* (religious), *siyāsī* (political), and *'urfī* (customary) elements.

It is hoped that the analysis of the legal concept of *'urf* within the contemporary Saudi and Iranian legal systems will stimulate further research on the role of *'urf*. The current study points towards the need for further research which should deepen our understanding of the ways in which judges, authorised within particular legal systems, have sought to utilise local customs within their *sharī'a*-based courts.

### Keywords

Islamic Law, Wahhābī, Ḥanbalī School, Saudi Arabia, Shi'ī, Ja'farī School, Iran

## Suudi Arabistan ve İran Şer'ī Hukuk Sistemlerinde Örfün ('Urf) Dolaylı Rolü: Mu'āmalāt Alanında Karşılaştırmalı Yasal Çalışma (Evlilik ve Boşanma Hükümleri)

### Öz

İslam hukuku (*şer'at*) ile örf arasındaki bağlantının analizine dayanan bu çalışma, kişisel ve sosyal meselelerin çağdaş Suudi ve İran hukuk sistemlerinde nasıl ele alındığını belirtmektedir. Bu tezdeki ana amaç örf ile hukuk kanunlarının otoritesi arasındaki etkileşimi vurgulamak ve genel olarak sosyal ilişkilere özel olarak evliliğe ait olan fıkıh hükümleri için analitik bir çerçeve geliştirmektir.

Çalışmada, Suudi-Hanbeli ve İranlı-Caferi alimlerin örfün şeriatteki statüsüne yönelik yaklaşımları; metodolojik bakış açısı (klasik ve çağdaş), alimlerin şer'ī hükümleri (*fetvalar*) ve mahkeme hâkimlerinin kararları (*aḥkām*) olmak üzere üç ayrı kategoride karşılaştırılmıştır. Çalışma, fıkıh alimlerinin ve hukukçuların doğrudan veya dolaylı şekillerde örfü kullanarak ürettikleri farklı çözümleri ve bunları ortaya çıkaran sebepleri örneklerle açıklamaktadır. Hukuki şer'ī bir terim olarak örf prensibinin ön plana alınması yoluyla hükümlerin uygulanışına yönelik düzenlemelerde meydana gelen değişim ve şer'ī hükümlerin uygulanabilirliği incelenmiştir. Alanında otorite olarak kabul edilen ulemanın örfi uygulamalara yönelik tutumu, hem klasik Hanbeli hem de Caferi mezheplerinin şer'ī alanda örfün geçerliliğini kabul ettiğini gösterir. Alimlerin kullandığı metod örfün doğrudan kullanımı veya rasyonel açıklamalar ve ikincil şer'ī kaynaklar yoluyla örfün kullanımının manipüle edilmesi olarak iki şekilde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, iki ülke arasındaki hukuki görüşlerin ve mahkeme kararlarının çeşitliliği karşılaştırılmaktadır. Aynı zamanda araştırma örfün yarı bağımsız statüde şer'ī bir hukuk terimi olarak ya da çeşitli şer'ī ilkelere bağlı ikincil kaynak biçiminde kullanımına özel bir vurgu yapar. Son iki bölüm, hukuki uygulamadaki çeşitlilik ve farklılığı Suudi Arabistan ve İran'ın yerleşik örfi uygulamaları ile ilişkilendirir; bu da kişisel meselelerle ilgili konularda iki ülkenin alimleri tarafından verilen fetvalardaki farklılık veya mahkeme hükümlerindeki değişikliğin temel sebebini oluşturmaktadır.

Örfün şer'ī delil olarak kabulüne ek olarak hukuki bir araç olarak düşünülmesi her iki devletin siyasi politikalarını dini olarak kabul edilebilir terminolojide çerçevelemelerine imkan tanır. Örfün bu şekildeki kul-

lanımı özellikle devlet otoritesinin ifası yoluyla ulusal dini kimliklerin üretilmesine zemin hazırlamıştır. Teorinin pratiğe dönüştürülmesinden kaynaklanan belirsizlik, iki devletin yasal sistemlerindeki ayrıklıkları ve farklılıkları makul bir şekilde açıklamaya yardımcı olur ve aynı zamanda Suudi Arabistan ve İran'da yasal bir metodoloji bulunmadığı yönündeki eleştirilere cevap üretir. Bununla birlikte, bu çalışma, iki ülke arasındaki hukuki uygulama farklılıklarını metodoloji eksikliğiyle açıklamaktan ziyade, örf prensibi aracılığıyla iki ülkenin şeriat sistemi arasında bir uzlaşma sağlamaktadır.

Araştırma Suudi Arabistan Krallığının kuruluşundan (1932) 2018 yılına kadar geçen süreyi kapsamakta ve Velihaht Selman bin Abdülaziz'in ilk dönemlerini de içermektedir. Alimlerin görüşleri arasında ihtilafların olduğu durumlarda, günümüze daha yakın olan alimlerin fetvalarına öncelik verilmiş ve teorik olarak bu açıklamalar ön planda tutulmuştur. İran için zaman aralığı İran İslam Cumhuriyeti'nin kuruluşundan (1979) 2018 yılına kadar geçen süreyi kapsar. Suudi alimlerin fetvalarındaki gibi, Caferi alimlerin görüşleri arasında ihtilafların olduğu durumlarda günümüze en yakın olan fetva görüşlerine öncelik verilmiştir. Yasal kanunların anlaşılması için alimlerin fikirleri açıklanmış özellikle İmam Humeyni'nin kanunlaştırma sürecinde izlediği metot ve yöntemler açıklanmıştır. İki ülkede de yeni yönetimlerin kurulmasıyla önceki dönemlerden farklı yasal uygulamalara geçildiği için rejim değişimleri başlangıç noktaları olarak kabul edilmiştir. Bu durum sadece devlet kurumları bazında değil aynı zamanda Hanbeli ve Caferi fikhinin mahkemelerde uygulanmasında da kendisini göstermektedir.

Araştırma dört temel bölümden oluşmaktadır. Temel kavramları tanıtan ve genel temaların ana hatlarını çizen ilk bölüm, Suudi-Vahhābī ve İranlı-Caferi alimlerin şer'î yorumlarında kültür, gelenek ve içtihat arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktadır. Örfün şer'î hukuktaki yerini belirlemek için ma'ruf (*ma'rūf*), âdet (*'āda*), kültür (*thaqāfa*) ve örf (*'urf*) gibi temel terimler arasındaki dilsel ve terminolojik farklılıklar ve bağlantılar açıklanmıştır. Vahhābī ve Caferi alimler teorik olarak şeriat sisteminde örfün kullanımını kabul etmelerine rağmen örfü görünmez bir şer'î prensip olarak kullanmışlardır. Suudi ve İranlı alimlerin Nevruz kutlamaları, bayanların araba sürmesi ve berdel evlilikleri hakkındaki fetvaları analiz edilmiş, geleneksel yorumlar ve sosyo-kültürel çevrenin fetvalar üzerindeki etkisi belirtilmiştir.

Hanbeli ve Caferi alimlerin şer'î metodolojileri arasındaki ilişkiyi inceleyen ikinci bölüm, Suudi ve İranlı fakihlerin örfün hukukta kullanımına karşı benimsedikleri yaklaşımları tartışmaktadır. İki fıkıh mezhebi arasındaki temel benzerlik ve farklılıkları gösteren bölüm, klasik dönemden günümüze kadar gelen süreçte alimlerin örf hakkındaki temel görüş ve tartışmalarını belirtir. Örfün zaman içerisinde değişim gösteren şer'î durumunu açıklayan bu bölüm, Kur'an ve sünnetten delillere ek olarak, alimlerin örf hakkındaki açıklamaları ve örf'e dayanarak verdikleri fetvalarla, örfün şer'î bir delil olarak kullanımını örneklendirir. İslam hukuku ve devlet hukuku olan kanunlar arasındaki doğal bağlantının analizinden sonra, Suudi ve İranlı alimlerin yasal hukuk sistemi içerisinde örf'e yaklaşımları açıklanmıştır.

Klasik fıkhıtan gelen teorik hükümlerin Suudi Arabistan mahkemelerindeki pratik uygulamasını açıklayan üçüncü bölüm, uygulamada ortaya çıkan ılımlı değişimi ortaya koymayı hedefler. Bölüm alim ve hâkimlerin verdikleri fetva ve mahkeme hükümlerinde Hanbeli mezhebinin kaynaklarını kullanma eğilimlerine ışık tutar. Özellikle mahkeme kararlarında, hâkimlerin İslam hukukunun temeli olan Kur'an ve sünnetten kaynak vererek, hükümlerini işlevsel ve güvenilir yapma metotlarını açıklar. Bölümde klasik Hanbeli fikhinde kabul

gören boşanma türleri ve bunların uygulamaları, günümüz Suudi Arabistan'ında hâkim olan boşanma şekilleriyle karşılaştırılmıştır. İki farklı konu üzerindeki mahkeme kararlarının analiz edildiği bölüm, hükümlerdeki kültürel ve sosyal faktörleri ortaya çıkartır.

Klasik Caferi fıkhı ile günümüz İran hukuku arasındaki ilişkinin açıklandığı dördüncü bölüm, şeriatın özellikle boşanma hükümlerindeki uygulanma prosedürünü açıklamaktadır. Klasik Caferi fıkhında kabul gören boşanma türleri ile günümüz İran hukuk sistemindeki boşanma şekilleri metodolojik ve sistematik olarak karşılaştırılmıştır. Bölüm, klasik Caferi fıkıh metinlerine, kanunlaştırılmış şeriat hükümlerine ve tanınan alimlerin görüşlerine özel atıfta bulunur. Suudi Arabistan'daki mahkeme örneklerine benzeyen iki hüküm farklı perspektiflerden incelenerek, mahkeme tutanaklarının şer'î, siyasi ve örfi olmak üzere metodolojik analizi yapılmıştır.

Çağdaş Suudi ve İran hukuk sistemlerinde örfün bir hukuk terimi olarak kapsamlı ve detaylı analizi alandaki akademisyenlerin ilgisini çekerek, onları örfün rolüne ilişkin daha fazla bilimsel araştırma yapmaya teşvik etmektedir. Mevcut olan bu çalışma, yetkili hâkimlerin bölgesel örften, şeriat tabanlı mahkemelerde nasıl istifade ettiklerini ve bunun yollarını anlama konusundaki çabalarını derinlemesine açıklamaktadır.

#### **Anahtar Kelimeler**

İslam Hukuku, Vahhâbilik, Hanbeli Mezhebi, Suudi Arabistan, Şiilik, Caferi Mezhebi, İran