



ISSN : 2528-9861  
e-ISSN : 2528-987X



*cumhuriyet ilahiyat dergisi*

*cumhuriyet  
ilahiyat dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi  
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi  
58140 Sivas/Türkiye  
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr  
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

27-1  
Haziran  
June  
2023

*cumhuriyet theology  
journal*

27-1 Haziran | June 2023

**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal**

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

**Cilt / Volume: 27 Sayı / Issue: 1 (15 Haziran/June 2023)**

**Previous Title**

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

**Dergi Eski Adı:** Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

**KAPSAM:** Dinî Araştırmalar

İslam Araştırmaları

**PERİYOT:** Yılda 2 Sayı

(15 Haziran & 15 Aralık)

**BASIM YERİ:** Rektörlük Matbaası

Sivas, Türkiye

**BASIM TARİHİ:** 15 Haziran 2023

**YAYIN DİLİ:** Türkçe & İngilizce & Arapça

**SCOPE:** Religious Studies

Islamic Studies

**PERIOD:** Biannually

(15 June & 15 December)

**PLACE OF PUBLICATION:** Rectorate

Printing House, Sivas, Türkiye

**PUBLICATION DATE:** June 15, 2023

**L. PUBLICATION:** Turkish & English & Arabic

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.  
*Cumhuriyet Theology Journal* is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 600 kelime) ve *ISNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 600 words), and a bibliography prepared with *The ISNAD Citation Style*.

**YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140, TÜRKİYE

<mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr>

Tel: (90 346) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan çalışmalarının hukûkî sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.

**YAYINCI/PUBLISHER**

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, 58140, Sivas, TÜRKİYE

**SAHİBİ / OWNER**

The Owner of the Journal on behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

**Prof. Dr. Ömer Aslan**

oaslan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER****Dr. Abdullah Pakoğlu**

apakoglu@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF****Doç. Dr. Adem Çiftci**

ademciftci28@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**ALAN EDİTÖRLERİ / SECTION EDITORS****Dr. Ayşe Mine Akar**

aysemineakar@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Dr. Rukiye Gögen**

rukiye-yilmaz58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Education, Sivas, TÜRKİYE

**Dr. Mehmet Çetin**

mehmetcetincumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Dr. Necati İşler**

ilennecati@gmail.com

Ankara University, Faculty of Theology, Ankara, TÜRKİYE

**Dr. Maruf Çakır**

marufca@hotmail.com

Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kütahya, TÜRKİYE

**Dr. Sema Korucu Güven**

semaguvencumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Dr. Hamit Demir**

hamitdemircumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Esma Güneş**

ekorucucumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Gülistan Kızılenciş**

gaktascumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Sena Kaplan**

senakaplan@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Bayram Ünce**

bayramuncecumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Merve Yetim**

merveyetim@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek**

ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Naim Yaman**

nyaman@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. İlknur Bahadır**

ilknurbahadircumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Adil Koyuncu**

adilkoyuncucumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Abdurrahman Poyraz**

apoyraz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Yakup Esenboğa**

yakupesenboga@gmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Abdullah Taşkir**

abdullahtaskircumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Sema Perk**

caglarsema@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Büşra Nur Tutuk**

busranurtutucumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Arş. Gör. Berra Ergül**

berraergul@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TÜRKİYE

**YABANCI DİL EDITÖRLERİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORS**

**Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz**

ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Savaş Kocabaş**

savaskocabas@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Zuhal Ağilkaya Şahin**

zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr  
İstanbul Medeniyet University, Faculty of  
Education, İstanbul, TÜRKİYE

**Dr. Hakime Reyvan Yaşar**

hakimereyyan.yasar@ikc.edu.tr  
İzmir Katip Çelebi University, Faculty of  
Theology  
İzmir, TÜRKİYE

**Dr. Abdullah Taha Orhan**

abdullahorhan@nehsehir.edu.tr  
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty  
of Islamic Sciences,  
Nevşehir, TÜRKİYE

**Dr. Kenan Tekin**

kenan.tekin@yalova.edu.tr  
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,  
Yalova, TÜRKİYE

**Dr. Fatümetül Zehra Gültaş**

f.zehra.guldas@gmail.com  
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of  
Arts and Sciences,  
Erzincan, TÜRKİYE

**Dr. Metin Güven**

metinguven1416@hotmail.com  
Ministry of National Education,  
Ankara, TÜRKİYE

**Dr. Elif Hilal Karaman**

elif.karaman@deu.edu.tr  
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology,  
İzmir, TÜRKİYE

**İSTATİSTİK EDITÖRÜ / STATISTICS EDITOR**

**Doç. Dr. Murat Akyıldız**

muratakyildiz@anadolu.edu.tr  
Anadolu University, Open Education Faculty,  
Eskişehir, TÜRKİYE

**YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD**

**Prof. Dr. M. Sait Özervarlı**

sozervar@yildiz.edu.tr  
Yıldız Technical University, Humanities and  
Social Sciences,  
İstanbul, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Mürteza Bedir**

mbedir@istanbul.edu.tr  
İstanbul University, Faculty of Theology,  
İstanbul, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Necmettin Gökkür**

ngokkur@istanbul.edu.tr  
İstanbul University, Faculty of Theology,  
İstanbul, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Ünal Kılıç**

ukilic@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Cemal Ağırman**

agirman@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Yusuf Doğan**

doganyusuf58@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Jon Hoover**

Jon.Hoover@nottingham.ac.uk  
Nottingham University, School of Humanities,  
Dept of Theology,  
UNITED KINGDOM

**Doç. Dr. Adem Çiftci**

ademciftci28@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Ahmet Çelik**

ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Fatih Ramazan Süer**

ramazansuer\_58@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Doç. Dr. İrfan Kaya**

ikaya@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Nurullah Yazar**

yazar@ankara.edu.tr  
Ankara University, Faculty of Theology,  
Ankara, TÜRKİYE

**Dr. Abdullah Pakoğlu**

apakoglu@gmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Doç. Dr. Murat Çelik**

mcelik@ybu.edu.tr  
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of  
Humanities and Social Sciences,  
Ankara, TÜRKİYE

**Dr. Mehmet Çetin**

mehmetcetin@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Dr. Ayşe Mine Akar**

aysemineakar@gmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Dr. Rukiye Gögen**

rukiye-yilmaz58@hotmail.com  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Education, Sivas, TÜRKİYE

**DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD**

**Prof. Dr. Abdullah Kahraman**

a.kahraman69@hotmail.com

Marmara University, Faculty of Theology  
Istanbul, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Enbiya Yıldırım**

enbiyayildirim@hotmail.com

Ankara University, Faculty of Theology,  
Ankara, TÜRKİYE

**Prof. Dr. İsmail Çalışkan**

duralaroltu@hotmail.com

Ankara University, Faculty of Theology,  
Ankara, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Ramazan Altıntaş**

ramazanaltintas59@hotmail.com

Necmettin Erbakan University, Faculty of  
Theology, Konya, TÜRKİYE

**Prof. Dr. M. Doğan KaracoŐkun**

mkaracoskun@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology  
Kilis, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Ahmet Yıldırım**

ayildirim2000@hotmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of  
Islamic Sciences,  
Ankara, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Alim Yıldız**

ayildiz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz**

hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of  
Theology, Sivas, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Talip ÖzdeŐ**

tozdes@cumhuriyet.edu.tr

Yozgat Bozok University, Faculty of Theology  
Yozgat, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Ömer Kara**

omer.kara@atauni.edu.tr

Atatürk University, Faculty of Theology  
Erzurum, TÜRKİYE

**Prof. Dr. Muammer İskenderođlu**

muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of  
Theology  
Rize, TÜRKİYE

**Dr. Tarık Abdulecelil**

info@tarik.me

Ain Shams University, Department of Islamic  
Studies, EGYPT

**Dr. Bakıt Murzarayimov**

murzaraim@mail.ru

Manas University, Department of Islamic  
Studies, KYRGYZSTAN

#### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

#### DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>ESCI: Emerging Sources Citation Index</b> Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	<b>Scopus</b> Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	<b>EBSCO Humanities International Index</b> Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>EBSCO Humanities Source Ultimate</b> Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>ATLA RDB®: ATLA Religion Database®</b> Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>MLA International Bibliography</b> Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	<b>ProQuest Central</b> Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	<b>ProQuest TÜRKİYE Database</b> Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	<b>ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database</b> Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	<b>Index Copernicus International</b> Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	<b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b> Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1
Diğer indeksler için bk. <a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid">https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid</a>	



**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**

**Cumhuriyet Theology Journal**

Cilt: 27 Sayı: 1 (15 Haziran 2023)

Volume: 27 Issue: 1 (June 15, 2023)

## İÇİNDEKİLER/CONTENTS

### EDİTÖRDEN

*From The Editor*

Adem Çiftci \_\_\_\_\_ 01-02

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ/RESEARCH ARTICLES

**Erken Dönem İsmailî Fakihî Kâdî Nu'mân Ebû Hanîfe'nin İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib Adlı Eseri ve Fıkıh Usûlü Tarihindeki Yeri**

*The Early Period Ismailî Jurist Kâdî Nu'mân Abu Hanîfa's Ikhtilâf Usûl al-Madhâhib and Its Place in the History of Fiqh*

Adnan Koşum \_\_\_\_\_ 03-16

**Sezai Karakoç'un Eserlerinde Kutlu Söz Kullanımı**

*The Use of the Holy Word in Sezai Karakoç's Works*

İbrahim Saylan \_\_\_\_\_ 17-29

**Modern Dönemde Nahiv-Mantık Tartışması -Aristo Mantığı-Arap Grameri İlişkisi Üzerine Üç Görüş**

*Discussion on Logic and Nahw in the Modern Period –Three Views on the Relationship between Aristotelian Logic*

Bünyamin Aydın \_\_\_\_\_ 30-45

**Kur'an'daki "İn küntüm" İfadesinin Gramatik ve Problematik Yorumları Üzerine Bir İnceleme**

*An Investigation on the Grammatical and Problematic Interpretations of the Expression "in Kuntum" in the Qur'an*

Süleyman Narol \_\_\_\_\_ 46-60

**Kur'an Bütünlüğünde Şefaate İlgili Ayetlerin Tahlili**

*An Analysis of Verses Related to Shafaat in the Quranic Integrity*

Yasin Pişgin \_\_\_\_\_ 61-75

**Fıkıhın Kelâma Tercihî İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî Örneği**

*Preference of Jurisprudence to Kalam: Example of Imam Abû Hanîfa and Imam Shâfiî*

İhsan Akay \_\_\_\_\_ 76-89

## İçindekiler

---

- منهج التخریج فی حل القضايا الفقهية المعاصرة فی نماذج فتاوی المجلس الأعلى للشؤون الدينية**  
*Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Örneğinde Güncel Fıkh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi*  
*The Method of Tahrîj in Answering Contemporary Fiqh Problems: The Example of The Fatwas of The High Board of Religious Affairs*  
Mustafa Bülent Dadaş \_\_\_\_\_ 90-106
- Araplarda Şiir Kadim Edebî Türün Kültürel Özellikleri ve Maddi Destekçileri**  
*Poetry in Arabs: Cultural Characteristics and Financial Supporters of the Ancient Literary Genre*  
Ferruh Kahraman \_\_\_\_\_ 107-119
- Secâvendî'ye Göre Kur'ân'daki Vakf-ı Lâzım Remizlerinde Vasl Yapmanın Anlama Etkisi**  
*The Effect of Making Joining (Vasl) on the Purpose of Stopping (Waqf) in the Holy Qur'an According to Sa-jawandi*  
Hasan Bulut \_\_\_\_\_ 120-135
- قیاسُ الأذنی عندَ الأصولیین- حقیقته، والاعتراضاتُ المثارة حوله، وتطبیقاته**  
*Usûlcülere Göre Kıyas-ı Ednânın Mahiyeti, Hakkındaki İtirazlar ve Uygulaması*  
*The Nature of Qiyâs Al-Adna, Objections about It and Its Applications According to the Scholars of Uşûl al-Fiqh*  
Mohammad Rachid Aldershawi \_\_\_\_\_ 136-149
- Allah'ın Kulların İradî Fiillerini Önceden Bilmediğini Öne Süren Görüşün Tefsir İlmi Açısından Kritiği**  
*The Critique of the Opinion Claiming that Allah Does not Know Beforehand the Willing Acts of the Slaves in Terms of the Science of Tafsîr*  
Fatih Çelikel \_\_\_\_\_ 150-166
- Değişen Otoriteler: Sünnî ve Şiî Halkalarda Müşterek Nakledilen Bir Rivayetin İncelemesi**  
*Changing Authorities: An Analysis of a Common Tradition Among Sunnî and Shi'î Circles*  
Ayşe Nur Duman \_\_\_\_\_ 167-183
- Modern Tıbbın Işığında İslam Hukuku'nda Düşük Çocuğa Yönelik Hükümler**  
*Low Child in Islamic Law in the Light of Modern Medicine Provisions Regarding*  
Ömer Faruk Atan \_\_\_\_\_ 184-195
- Cumhuriyet Dönemi Dinî Yayınlarında Mucize Anlayışı (1924-1960)**  
*The Understanding of Miracles in Religious Publications in the Republican Period (1924-1960) of Türkiye*  
Abdurrahman Atalay \_\_\_\_\_ 186-208



**Osmanlı Kaynakları Işığında Toprak Kadılığı**

*The Land Judgements in the Light of Ottoman Sources*

Nevzat Erkan \_\_\_\_\_ 209-220

**Modern Birey İçin Bir Yaşam Rehberi Olarak Ebu Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi**

*The Moral Philosophy of Abu Bakr Razi as a Life Guide for the Modern Individual*

Emel Güvenç \_\_\_\_\_ 221-233

**Memlûk Devleti'nin Oluşum Yıllarında İktidarın Kaynağı: Sultanın Otokrasisi mi Ümeranın Oligarşisi mi?**

*The Source of Power in the Formative Years of the Mamluk State: Autocracy of the Sultan or Oligarchy of Amîrs?*

Yusuf Ötenkaya \_\_\_\_\_ 234-248

**Abdullah Bosnevî'nin Zülkarneyn'in Batı Seferine Dair İşârî Tefsir Risalesi**

*'Abdallâh Bosnawî's Isharî Tafsîr Treatise on Dhu'l-Qarnayn's Western Expedition*

Bünyamin Açıkalin \_\_\_\_\_ 249-266

**10./16. Asırda Yazılmış Bir Makâlât Eseri: Fırka-i Nâciye Nasîrüddîn et-Tûsî ve Devvânî Üzerinden Kurtuluşa Eren Fırkanın Tespit Yöntemine Dair Polemikler**

*A Heresiographical Treatise Written in the 10th/16th Century: Firqa-ye Nâjiya Polemics on the Method of Determining the Saved Sect through the Claims of Nasîr al-Dîn al-Ṭûsî and Jalâl al-Dîn Dawânî*

Halil Işılak \_\_\_\_\_ 267-280

**Dindarlık ve Bilgi: İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler**

*Religiousness and Cognition: The Relations Between Intrinsic Religious Motivation, Critical Thinking and Dichotomous Thinking*

Meryem Şahin-Büşra Kılıç Ahmedi-Mücahit Gültekin \_\_\_\_\_ 281-296

**Hadisteki İleti Tespit ve Tenkit Prensibi Olarak: "Filan Râvinin Rivâyetine Benzemiyor" İfadesi**

*The Statement in the Hadith as a Principle of Detection and Criticism: "It Doesn't Look Like The Reporter's Narration"*

Bahadır Opus \_\_\_\_\_ 297-309

**EDİTÖRDEN**

**Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 27 Sayı 1**

Değerli okuyucular, kıymetli araştırmacılar,

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 27/1 sayısı ile yeniden huzurlarınızdayız. Dergimiz yayın kalitesinden, ilkelerinden ve etik değerlerden ödün vermeden 2023 vizyonu doğrultusunda kendisine hedef olarak belirlediği A sınıfı dergilerin yer aldığı indekslere girme yolunda emin adımlarla ilerlemekte, alanında öncü olma rolünü sürdürmek için yoğun bir gayret göstermektedir. Bunu en kısa zamanda başaracağına dair inancımız tamdır.

Kıymetli okuyucularımız dergimize olan ilginin artarak devam ettiğini görmekten mutluluk duyuyoruz. Dergimize bu sayıda yayınlanmak üzere toplam 75 makale gönderilmiştir. Her bir makale dergimizin yayın ilkeleri doğrultusunda incelenmiş ve gerekli şartları sağlayan makaleler hakem sürecine dahil edilmiştir. Hakem süreçleri tamamlanan ve yayınlanması için olumlu rapor alan çalışmalar yayın kurulumuzca hakem raporları dikkate alınmak suretiyle incelenmiş ve 21 makalenin yayınlanmasına karar verilmiştir. Dergimize gönderilen 54 makale ise gerekli kriterleri sağlayamadığı için ön inceleme ve hakem değerlendirmeleri neticesinde red alarak yazarlara iade edilmiştir.

Bilimsel araştırmalarıyla dergimize katkı sağlayan bütün araştırmacılara, her bir makaleyi özenle inceleyip değerlendirmeleriyle dergimize katkı sunan hakemlerimize teşekkür ediyorum. Ayrıca bu sayının kisve-i tâba bürünmesinde her zaman olduğu gibi büyük bir özveri ve çaba ortaya ekip arkadaşlarıma şükranlarımı arz ediyorum. Her daim yanımızda olan fakültemiz dekanına, yazı işleri müdürümüze, dergimize her daim açık destek veren rektörümüze ve ekibine, dergi yayın kurulu ve danışma kurulu üyelerine, dergimizin mizanpaj işini üstlenen Elektronik Dergi Ofisine, indekslerin takibi ve diğer hususlarda rehberlik vazifesi üstlenen Yazım Desteği Ofisi çalışanlarına, derginin basımını üstlenen rektörlük Basımevi görevlilerine teşekkürü ifa edilmesi gereken bir borç olarak görüyorum.

Siz değerli okuyucularımıza 15 Aralık 2023 sayımızın makale kabul tarihlerinin 01 Temmuz-15 Ağustos 2023 olduğunu hatırlatıyor, herbiri birbirinden değerli el emeği, göz nuru çalışmalarla sizleri baş başa bırakıyorum. Yeni sayımızda görüşmek üzere...

**Doç. Dr. Adem Çiftci**

**Editör**

ademciftci28@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-9040-2753

**FROM THE EDITOR**

**Cumhuriyet Journal of Theology New Issue: Volume 27 Issue 1**

Dear Readers, Dear Researchers,

We are at your presence again with the 27/1 issue of Cumhuriyet Theology Journal. Without compromising its publication quality, principles, and ethical values, our journal is taking firm steps forward to enter the indexes of Class A journals, which it has set as its target in line with its 2023 vision. It exerts an intense effort to maintain its role as a pioneer in its field. We have complete confidence that he will achieve this as soon as possible.

Dear readers, we are happy to see that the interest in our magazine continues to increase. Seventy-five articles were sent to our journal to be published in this issue. Each article was examined in line with the publication principles of our journal, and the articles that met the necessary conditions were included in the referee process. The studies that were completed and received a favorable report for publication were examined by our editorial board, considering the referee reports, and it was decided to publish 21 articles. Fifty-four articles sent to our journal were rejected due to a preliminary examination and referee evaluations, as they needed to meet the necessary criteria and were returned to the authors.

I want to thank all the researchers who contributed to our journal with their scientific research and our referees who contributed to our journal with their careful review and evaluation of each article. In addition, I would like to express my gratitude to my teammates, who always put forth great devotion and effort in disguising this issue. To the dean of our faculty, who is always with us, to our editor-in-chief, to our rector and his team, who always openly supports our journal, to the members of the journal editorial board and advisory board, to the Electronic Journal Office that undertakes the layout of our journal, to the staff of the Writing Support Office who undertake the task of guiding the indexes and other issues, I see it as a debt that needs to be paid to thank the rectorate printing house officials who took on the printing of the journal.

I remind you, our esteemed readers, that the article acceptance dates for our issue of December 15 2023, are July 01 - August 15, 2023, and I leave you alone with valuable handicrafts and eye-catching works. See you in our new issue...

Associate Professor Adem Çiftci  
Editor  
ademciftci28@hotmail.com  
orcid.org/0000-0002-9040-2753



## The Early Period Ismailî Jurist Kâdî Nu'mân Abu Hanîfa's *Ikhtilâf Usûl al-Madhâhib* and Its Place in the History of Fiqh

\*Adnan Koşum<sup>1,a</sup>

<sup>1</sup>Department of Islamic Law, Faculty of Theology, Süleyman Demirel University, Isparta, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History

Received: 28-01-2023

Accepted: 10-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

The early period Ismaili jurist Al-Qādî al-Nu'mân appears as an important figure in the formation of Ismaili jurisprudence. There is very little information about Kādî Nu'mân's family, childhood, education and intellectual environment. His full name is Abû Hanîfah Nu'man b. Muhammad b. Mansûr al-Qādî at-Tamîmî Al Qayrawânî. He was born around 290/903 (late 3rd (9th) century) into an educated family in Qayrawan in North Africa. There are different opinions about the sect he belonged to when he was growing up. On the other hand, it is difficult to say for certain whether Nu'mân received education in the Ismaili sect due to the understanding of taqiyya in the madhhab. However, it is understood from the basic jurisprudence texts Nu'mân wrote that he most likely did not receive a Sunni education. Historians refer to him as 'Qadi Nu'mân or Abu Hanifah al-Shi'î' in order not to confuse him with the imam of the Hanafi school.

Qādî Nu'mân served at different levels of the Fatimid State. Around 313/925, he entered the service of the first Fatimid caliph, Mahdî (r. 909-934 CE/297-322 AH), as a copyist and secretary. During the reigns of the third caliph Mansur and the fourth Fatimid caliph Mu'izz (d. 365/975), Qādî Nu'mân first served as a judge in Tripoli and then in Mansouriya, the Fatimid capital. After the Fatimids conquered Egypt and the center of government was moved to Cairo, Qādî Nu'mân was appointed by the fourth caliph Mu'izz as the head of the appellate courts (mazâlim). Qadi Numans career was at the peak in the period of Caliph Muiz. Qādî Nu'mân worked as a judge in the Fatimid State for about twenty-six years and continued this duty until his death in 363 (973). After the fall of the Fatimid caliphate, there haven't been any other Fatimid or Ismaili jurists.

Qādî Nu'mân is considered by contemporary Ismaili writers as a figure who systematically transformed Ismaili fiqh into an independent sect of fiqh. It can be said that Ismaili fiqh was developed through his works in the Fatimid period. His works continued as the main references in the fiqh studies and after the Fatimid period. With the death of Qādî Nu'mân, the period of ijtihād in Ismaili fiqh and its the establishment phase of Ismaili fiqh came to an end; The sect, in which esoteric interpretations were at the forefront, emerged as a distinctive school of fiqh by discarding ambiguity.

Qādî Nu'mân was a very productive writer. He wrote important works related to the field of furu al-fiqh and usûl al-fiqh. Among his works, *Ikhtilâf usûl al-madhâhib* is undoubtedly one of the most important works in the early history of fiqh methodology. The work in question, which was originally written with the aim of rejecting the Sunni fiqh method, discusses the approaches of the Sunni schools of fiqh on *ikhtilâf*, *taqlid*, *ijma*, *nazar*, *qiyas*, *istihsan*, *ijtihād* and *ra'y* in a polemical manner. It reveals the differences of the Ismaili method from the Sunni method in terms of the sources on which the fiqh is based, the authority to make *ijtihād* and the theory of interpretation of the texts. Qādî Nu'mân examined the relationship between reason and revelation in general and the role of religious authority in comprehending and interpreting the texts while criticizing Sunni methods. *Ikhtilâf usûl al-madhâhib* has the characteristics of the works of development period as a form. It is possible to observe the question-answer and dialectic form which can be seen in the works of the development period throughout the work in question. Qādî Nu'mân endeavoured to persuade his opponents with a dialectical and argumentative style. Again, he replied to the Sunnis, who were his interlocutors, with their own proofs. In addition to these, *Ikhtilâf usûl al-madhâhib* has a unique feature in the matter of content. Because it is not very familiar to any Sunni handbook of usûl al-fiqh. It does not mention the *hâss*, *âmm*, *ijma*, *qiyas*, *amir*, *nahy*, *alfaz* *bets*, etc. The text is very similar to the Ahbari movement of the Jafari sect for it rejects all forms of *ijtihād*. It was written at a time when fiqh was not yet stable. *Ikhtilâf usûl al-madhâhib* gives us crucial information about the development of different usûl and fiqh sources in the middle of the fourth century. However, what is interesting here is that the information he gives about Ismaili method and fiqh is very little compared to the one about Sunni method and fiqh. Much of it centered on Sunni thought and its rejection. However, his ultimate goal was to defend the Ismaili doctrine.

*Ikhtilâf usûl al-madhâhib* has shown us that Shiite works are as valuable as Sunni works in shedding light on the historical development of Sunni method of fiqh. The most important contribution of the work to fiqh is that it illuminates the early history of fiqh, the period of approximately one and a half centuries after Shafî'i's death. In addition, it has been understood from the aforementioned work that the Sunni fiqh method is at an advanced level in terms of development in the early period.

**Keywords:** Islamic Law, Usûl al-Fiqh, Ijtihād, Taqlid, Ijma, Analogy, Kādî Nu'mân, *Ikhtilâf Usûl al-Madhâhib*

## Erken Dönem İsmailî Fakihî Kadı Nu'mân Ebû Hanîfe'nin *İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib* Adlı Eseri ve Fıkıh Usûlü Tarihindeki Yeri

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 28-01-2023

Kabul: 10-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Adnan Koşum).

### ÖZ

Erken dönem İsmailî fakihî Kadı Nu'mân İsmailî fıkıhının teşekkülünde önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadı Nu'mân'ın ailesi, çocukluğu, eğitimi ve yetiştiği entelektüel ortam hakkında bilgiler çok azdır.

Tam adı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kadî et-Temîmî el-Kayrevânî'dir. O, 290/903 civarında (3. (9.) yüzyılın sonlarına doğru) Kuzey Afrika'da Kayrevân'da eğitilmiş bir ailede doğmuştur. Yetişme çağında iken mensup olduğu mezhep hakkında farklı kanaatler mevcuttur. Diğer taraftan mezhepteki takiiye anlayışı yüzünden Nu'mân'ın İsmailî mezhebinde eğitim alıp almadığını kesin olarak söylemek zordur. Ancak Nu'mân'ın kaleme aldığı temel fikhî metinlerden, büyük ihtimal, Sünnilik eğitimi almadığı anlaşılmaktadır. Tarihçiler onu Hanefî mezhebinin imamı ile karıştırmamak için Kadı Nu'mân veya Ebû Hanîfe eş-Şîi diye zikretmektedir.

Kadı Nu'mân, Fatimî Devleti'nin değişik kademelerinde hizmette bulunmuştur. 313/925 yılı civarında ilk Fatimî halifesi Mehdi'nin hizmetine müstensih ve sekreter olarak girmiştir. Üçüncü halife Mansur ve dördüncü Fatimî halifesi Muiz'in hükümdarlıkları sırasında Kadı Nu'mân önce Trablus, sonra da Fatimî başkenti Mansuriye'de yargıçlık yapmıştır. Fatimîler Mısır'ı fethettikten ve hükümet merkezi Kahire'ye taşındıktan sonra, Kadı Nu'mân dördüncü halife Muiz tarafından mezalim mahkemesine başkan olarak tayin edilmiştir. Halife Muiz dönemi Kadı Nu'mân'ın kariyerinin zirvesidir. Kadı Nu'mân Fatimî Devleti'nde yaklaşık yirmi altı yıl kadılık görevinde bulunmuştur ve vefat tarihi olan 363 (973) yılına kadar bu görevi sürdürmüştür. Fatimî hilafetinin düşmesinden sonra, ondan başka herhangi bir Fatimî veya İsmailî fakihî bilinmemektedir.

Kadı Nu'mân'ı, günümüz İsmailî yazarları İsmailî fıkıhını sistematik şekle sokarak bağımsız bir fıkıh mezhebine dönüştüren bir figür olarak telakki etmektedir. Fatimî döneminde İsmailî fıkıhın, onun çalışmaları aracılığıyla geliştirildiği söylenebilir. Onun fıkıh alanındaki eserleri, Fatimîler dönemi ve sonrasında bu alandaki ana referanslar olarak devam etmiştir. Kadı Nu'mân'ın ölümü ile İsmailî fıkıhında ictihad dönemi ve İsmailî fıkıhının kuruluş aşaması sona ermiş; batnî yorumların ön planda olduğu mezhep, muğlaklıktan kurtularak belirgin bir fıkıh okulu olarak ortaya çıkmıştır.

Kadı Nu'mân, çok üretken bir yazardır. O furu fıkıh ve usulü fıkıh alanına ilişkin önemli eserler kaleme almıştır. Onun çalışmaları arasında *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, kuşkusuz fıkıh usûlünün erken tarihinin en önemli eserlerinden biridir. Esas itibarıyla Sünnî fıkıh usûlüne bir reddiye amacıyla yazılmış olan söz konusu eser, Sünnî fıkıh usûlü ekollerinin ihtilâf, taklid, icmâ, nazar, kıyas, istihsan, ictihad ve re'ý konularındaki yaklaşımlarını polemik tarzında ele almaktadır. İsmailî yöntemin fıkıhın dayandığı kaynaklar, içtihat yapacak otorite ve nasları yorumlama teorisi bakımından Sünnî yöntemden farklılıklarını ortaya koymaktadır. O, genel olarak akıl vahiy arasındaki ilişkiyi, dini otoritenin nasları anlama ve yorumlamadaki rolünü Sünnî yöntemleri eleştirirken irdelemiştir.

*İhtilâfu usûli'l-mezâhib* biçim olarak gelişim dönemi eserlerin özelliğini taşımaktadır. Gelişim dönemi eserlerinde görülen soru-cevap ve diyalektik formu söz konusu eser boyunca görmek mümkündür. Kadı Nu'mân diyalektik ve cedelci bir üslupla muhaliflerine üstün gelmeye ve onları ikna etmeye çalışmıştır. Muhatabı olan Sünnîlere yine onların delilleriyle cevap vermiştir. Bunların yanında *İhtilâfu usûli'l-Mezâhib*, muhteva itibarıyla de kendine has bir özelliğe sahiptir. Zira o, herhangi bir Sünnî fıkıh usûlü el kitabına çok benzememektedir. Hâs, âmm, icmâ, kıyas, emir, nehiy, elfaz bahisleri vs.'den söz etmemektedir. Metin, içtihadın tüm biçimlerini reddetmesi bakımından, Caferî mezhebinin Ahbârî hareketine oldukça benzemektedir. Fıkıhın henüz istikrar bulmadığı bir zamanda yazılmıştır. *İhtilâf* bize, dördüncü yüzyılın ortalarında farklı usûl ve fıkıh kaynaklarının gelişimiyle ilgili olarak önemli bilgiler verir. Ancak burada ilginç olan, İsmailî usûl ve fıkıh düşüncesiyle ilgili verdiği bilginin, Sünnî usûl ve fıkıh hakkındaki bilgiye oranla çok az olmasıdır. Onun büyük bir kısmı, Sünnî düşüncüyü ve onlara reddiyeyi merkez almıştır. Ancak onun nihai hedefi İsmailî doktrinini savunmaktır.

*İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, Sünnî usûlü fıkıhının tarihsel gelişimine ışık tutmada Sünnî eserler kadar Şîi eserlerinin de önemli olduğunu bize göstermiştir. Eserin fıkıha en önemli katkısı, Şafii'nin ölümünden sonraki yaklaşık bir buçuk yüzyıllık süreyi, fıkıh usûlünün erken tarihlerini aydınlatmasıdır. Ayrıca adı geçen eserden Sünnî fıkıh usûlünün erken dönemde gelişim olarak ileri bir düzeyde olduğu anlaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Fıkıh Usûlü, İctihad, Taklit, İcma, Kıyas, Kadı Nu'mân, İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib

✉ adnankosum@sdu.edu.tr

ORCID <https://orcid.org/0000-0001-5205-2388>

**Cite:** Koşum, Adnan. "The Early Period Ismailî Jurist Kâdî Nu'mân Abu Hanîfa's İktihâf Usûl al-Madhâhib and Its Place in the History of Fiqh". *Cumhuriyet Theology Journal* 27/1 (June 2023), 3-16. <https://doi.org/10.18505/cuid.1243778>

**Atf:** Koşum, Adnan. "Erken Dönem İsmailî Fakihî Kadı Nu'mân Ebû Hanîfe'nin İhtilâfu Usûli'l-Mezâhib Adlı Eseri ve Fıkıh Usûlü Tarihindeki Yeri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 3-16. <https://doi.org/10.18505/cuid.1243778>

## Giriş

Çalışmamızın konusunu teşkil eden *İhtilâfu usûli'l-mezâhib* adlı eser, Sünni ekollerin dışında Şii dünyasına ait bir eser olsa da fıkıh usulü tarihinde gelişim seyrini izleyebilme açısından meçhul veya karanlık dönem olarak adlandırabileceğimiz bir dönemi aydınlatması itibarıyla Sünniler açısından da önem taşımaktadır. Zira fıkıh usulünün adı geçen dönemde uğradığı gelişme, değişim ve tartışmalar hakkında bize bilgiler sunmaktadır. Çalışmamızda öncelikle Kadı Nu'mân'ın mensup olduğu mezhep, daha sonra onun hayatı ve fıkıha dair eserleri hakkında bilgi verilecek ve nihayet bahse konu eseri ve fıkıh usulü tarihi içerisindeki yeri incelenecektir.

### 1. Tarihsel Süreçte İsmailîler ve İsmailî Fıkhı

Burada inceleme konumuz olan esere geçmeden önce konuya hazırlık, meselenin daha iyi anlaşılması ve Kadı Nu'mân'ın yaşadığı dönemin doğru algılanması açısından İsmailîye mezhebinin İslam fıkıh tarihindeki serencamı hakkında özet olarak ve konumuzu ilgilendirdiği kadarıyla bilgi vermemiz gerekmektedir.

Malum olduğu üzere miladî 656-661 yılları arasında, dördüncü halife Hz. Ali'nin hilafet görevini devraldığı esnada hilafetin ehli beytten (Hz. Peygamberin ailesinden) olması gerektiğine inanan (Ali'nin taraftarları anlamında) Şîa ortaya çıkmıştır. Daha sonra yine aynı şekilde hilafetin Hz. Peygamber'in soyundan gelenlere tevdi edilmesi gerektiğine inanan Şîa'dan, imamet nazariyesi hakkında birbirinden farklı düşünen Zeydîye ve İmamiyye (Caferiye, İsna Aşeriyye) ekolleri ortaya çıkmıştır. Zeydîler dışındaki Şîa, Abbasilerin ilk döneminde Cafer es-Sâdık'ın 765'te vefatından sonra İmamiyye (İsna Aşeriyye, Câferiyye) ve İsmâiliyye olmak üzere, iki gruba bölünmüşlerdir. Şîa'nın ekseriyeti, babasından önce vefat ettiği için İsmail'i imam olarak tanınamışlar, onun yerine İsmail'in küçük kardeşi Musa Kazım'ı imam olarak kabul etmişlerdir. Musa Kazım'ın soyundan olan ve kaybolan on ikinci imama (veya geri dönüp dünyaya adaleti getireceğini düşündükleri Mehdi'ye) inandıkları için söz konusu grup daha sonra İsna Aşeriyye (Oniki İmam taraftarları) olarak da tanınacaklardır. Adı geçen grup bugün dünyada en yaygın olan Şîa koludur. Ancak azınlıkta kalan bir grup Cafer Sadık'ın oğlu İsmail'in bir sonraki imam olduğuna inanmışlar ve İsmailîler diye isimlendirilmişlerdir. Ayrıca batın ve zahir arasındaki muhalefete verdikleri önemden dolayı onlara *Batiniyye* adı da verilmiştir.<sup>1</sup>

Şîa'nın bir kolunu teşkil eden İsmailîler, miladi 909 yılında Kuzey Afrika'da bir devlet kurmayı başarmışlar ve İmam Ubeydullah el-Mehdi, Fatimî hanedanının ilk imam-halifesi olmuştur. Hanedan ismini, imamların soylarının izini sürdüğü Hz. Peygamber'in kızı ve İmam Ali'nin hanımı Fatıma'dan almıştır. Fatimî hanedanlığının erken Kuzey Afrika dönemi, dört imam-halifenin egemenliğinden oluşmaktadır: el-Mehdi, el-Ka'im, el-Mansur ve el-Mu'izz.<sup>2</sup>

Tarihsel süreçte İsmailî fıkhına ilk ciddi ihtiyaç Karmatî ve Fatimî devletlerinin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkmıştır. Özellikle Fatimî devleti kurulduktan sonra, çok geniş coğrafyada yaygın olan Fatimîler, başlangıçta farklı Sünni mezheplerin fıkıhlarının uygulanmasına izin vermişlerdir. Ancak kendi projelerini gerçekleştirmek, hâkimiyetleri altında bulunan coğrafya ve bölgeleri dönüştürmek ve değiştirmek için sadece batını söylemden hareket ederek toplumu değiştiremeyeceklerini, aynı zamanda kendilerine özgü fıkıhlarının da olmasını düşünerek fıkıh alanına/disiplinine başvurmak zorunda kalmışlardır.<sup>3</sup> Bu düşünce de İsmailî fıkhını ortaya çıkarmıştır.

Mısır Fatimîler dönemi, İsmailî mezhebi açısından onların kendilerine ait önemli bir devlete sahip oldukları ve İsmailî bilim ve edebiyatının zirveye ulaştığı altın çağı temsil etmektedir. Şii İsmailî bir devlet olarak ortaya çıkan Fatimîlerin entelektüel başarıları arasında bir Fatimî-İsmailî hukuk sisteminin geliştirilmesi, halka açık ve özel eğitim oturumları, İsmailî dava'nın genişletilmesi ve önemli eğitim merkezlerinin kurulması yer almaktadır. Tanımlanabilir bir mezhep anlamında İsmailî fıkhının kökenleri de Fatimî devleti dönemine yani miladi onuncu ve on birinci yüzyıllara kadar gider. Fatimî döneminde İsmailî fıkıhın, fakih ve yargıç Kadı Nu'mân'ın çalışmaları aracılığıyla geliştirildiği söylenebilir.<sup>4</sup> Fatimî başyargıcı (Kâdî'l-kudât) Kadı Nu'mân, Dördüncü Fatimî İmam-halifesi Muiz li-Dîn'illâh (ö. 322/934) tarafından *De'âimü'l-İslam* (İslam'ın Sütunları) adlı büyük bir eser yazmakla görevlendirilmiştir. Söz konusu eser, Fatimî devletinin resmi kanunu olarak kabul edilmiştir. Halife Mu'iz'in talebi ve onayı ile Kadı Nu'mân tarafından kaleme alınan ve İsmailî fıkhını ihtiva eden eser, büyük ihtimalle hicri 349 yılında Fatimî İmparatorluğunun resmi kanunu olarak ilan edilmesinden

<sup>1</sup> Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism* (New Haven: Yale University Press, 1985), 54-55; Farhad, Daftary, *A Short History of Ismailis, Traditions of a Muslim Community* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998), 32, 75. Bilindiği üzere Şii düşünce imamet doktrini üzerine temellendirilmiş ve özellikle iki imam, İmam Muhammed el-Bakır ve oğlu İmam Cafer el-Sadık tarafından geliştirilmiştir. Söz konusu doktrin esasen daha sonraki İsmailîler ve İsna Aşeriyye tarafından muhafaza edilmiştir. Mezkûr doktrin, "insanlığın, Hz. Peygamber'den sonra, tüm dini işlerinde otoriter öğretmen ve rehber olarak hareket edecek olan ilahi rehberli, günahsız ve yanılmaz (ma'sum) bir imama kalıcı ihtiyaç duyduğu inancına" dayanmaktadır.

<sup>2</sup> Daftary, *A Short History of Ismailis*, 75; Ferhad Defteri, *el-İsmailiyyûn; Târîhuhüm ve akâiduhum*, çev. Seyfettin el-Kasîr, (Beirut: Daru's-Sâkî, 2014), 226.

<sup>3</sup> Eymen Fuâd Seyyid, *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fî Mısır Tefsîrun Cedîd*. (Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübânîyye, 1992), 272; Mehmet Şeker. "Fâtîmîlerde ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkâdılarının Tayini", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 82 (2017), 166-167.

<sup>4</sup> Arif Jamal, "Principles in the Development of Ismaili Law", 115 (2001), (*Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law* 7) 115-116; Defteri, *el-İsmailiyyûn; Târîhuhüm ve akâiduhum*, 297.

günümüze kadar, özellikle 567/1171'de Mısırda Fatimîler'in yıkılışından sonra Yemen'deki Mustâlî-Tayyibî İsmailîler arasında ve Hindistan alt kıtasında bir fıkıh ve hukuk kaynağı olarak etkisini sürdürmüştür.<sup>5</sup>

Fatimî halifesi Mustansır'ın 1094 yılında vefatı ile İsmailîlik, tarihindeki en büyük bölünmeyi yaşayarak, Mustâ'li ve Nizarî kollarına ayrılmıştır. Mustâ'li'lik 1130 senesinde Halife-İmam Âmir'in vefatı ile yeni bir parçalanma daha yaşamış, Hafizîlik ve Tayyibîlik olmak üzere iki ayrı kola bölünmüştür. Bunlardan Tayyibî İsmailîliği, Yemen ve Hindistan Müslümanları arasında kendisine yer bulmuştur. Hafizîlik ise, Fatimî hilafetinin sona erdiği 1171 senesinden itibaren devlet desteğinden mahrum kalmasından dolayı uzun müddet varlığını sürdürememiştir.<sup>6</sup>

Genel olarak İsmailîler, Kadı Nu'mân'a gelene dek gelişmiş bir fıkıh sistemi ortaya koyamamışlardır. Bunun en temel sebebinin epistemolojik açıdan usule/yönteme farklı yaklaşımları olduğu söylenebilir. Zira onlar zahir-batın dikotomisinde, zahirin anlam dünyasını yitirdiğini bunun yerine batın dedikleri -kendilerine göre bir başka hakikati-yerine koymaktadırlar. Zahirin yanında batını bir gerçek olarak algılayıp, yöntemi geleneksel Sünnî ve Şîi usulde olduğu gibi zahir üzerine kurgulamak yerine batın üzerine kurgulamışlardır. Zira Sünnî veya Şîi olsun bütün mezheplerde zahir bir veri, hakikat olarak kabul edilir. Zahirden hareketle hakikat ve sonuçlara ulaşılmaya çalışılır. İsmailîler zikredilen bu epistemolojik yaklaşımlarından dolayı mesailerini daha ilk dönemlerden "batın" kavramı üzerine yoğunlaştırdıkları ve Kur'an ve Sünnet'in batını üzerinden düşüncelerini ortaya koydukları için fıkıhta geri kalmışlardır. Bunun yanında "takiyye" anlayışına bağlı olarak buldukları bölgenin fıkıhına göre hareket etmeleri de kendilerine özgü fıkıh düşüncesinin gelişmemesine sebep olmuştur.<sup>7</sup> İlk İsmâilî öğretisinde görülen zâhirin değerini azaltma ve bâtını ön plana çıkarma fikri, artık Fâtimîler döneminde her ikisini de eşdeğer ölçüde nazarı itibara almaya yönelmiştir.<sup>8</sup>

Fâtimî devri fakihî Kadı Nu'mân'ın inşa ettiği İsmailî fıkıhının iki boyutu mevcuttur. Kur'an'dan ve Sünnet'ten hareketle (zahiri) bir fıkıh ortaya çıkarmış ancak bununla yetinmeyip ayet ve hadislerin batınî anlamlarını da tespit etmiştir. Başka bir ifadeyle Kadı Nu'mân'ın ortaya koyduğu fıkıh bir boyutuyla zahiri yöne bakmakta, diğer yönüyle de batını ele almaktadır. İsmailî düşünceye göre sadece zahir insanı kurtuluşa götürmeyeceğinden bizler yalnızca dünyevi işlerimizi idare etmek için zahiri fıkıha başvururuz. Bizleri uhrevî anlamda kurtaracak olan, aslolan nasların arka planında gizli olan batınî fıkıhtır. Bu minvalde Kadı Nu'mân yöntemi oluştururken nasları ve imamların sözlerini esas alır. Aklı dışlayan bir tutum izler. Zira İsmailî öğretilerde zahir gibi akıl da bizi hakikate götürmez. Bizi hakikate ulaştıracak olan Allah'ın seçkin kulları olan İmamlar ve onların öğretilerine (kavlü'l-eimme) bağlılıktır; dolayısıyla fıkıh da esas itibarıyla İmamlardan alınır. Yerinde görüleceği üzere, Kadı Nu'mân fıkıha ilişkin olarak ortaya koyduğu görüşlerini de Kur'an, Sünnet ve İmamlara nispet etmeye çalışır, kendine nispet etmez. Onun sünnet anlayışı da Sünnilerden farklıdır. O, İmamların peygamber konumunda olduklarını ve bir anlamda nübüvvetin İmamet olarak devam ettiğini ileri sürdüğü için Peygamber'in sözü ile İmamın sözü arasında bir fark görmez. Onların sözlerini Peygamberin sözü kadar bağlayıcı kabul eder. Bu anlamda kendi döneminde yaşadığı Fatimî imamlarının sözlerini ve uygulamalarını da bir fikhî delil olarak kullanır.<sup>9</sup> Kadı Nu'mân'ın geliştirdiği fıkıh anlayışı genel anlamda Fatimî çevrelerde etkinliğini korumaya devam etmiş ve bu sebeple de Kadı Nu'mân'dan sonra bir fikhî eser ortaya konulamamıştır. Bunun temelinde yaşayan İmam'ın fıkıh anlayışını inşa ettiği düşüncesinin yattığını söylemek mümkündür.

İsmailîlik'in Musta'li ve Nizari kollarında iki farklı fıkıh gelişmiştir. Musta'li İsmailîlik Kadı Nu'mân'ın ortaya koyduğu fıkıha bağlı kalmıştır. Nizari İsmailîleri ise en genel anlamda söylemek gerekirse, yaşayan İmamların sözlerini fıkıh olarak benimsemişlerdir. Bu yüzden bir fıkıh sistemi ortaya koyma ihtiyacı hissetmemişlerdir.<sup>10</sup>

Esas itibarıyla İsmailîlik'in Musta'li ve Nizari kollarında fıkıhın hayatîyetini devam ettirmesi aynı ölçüde olmamıştır. Bu nedenle fikhî düşüncenin yürürlüğü ve bekası açısından söz konusu grupları en genel anlamda iki grupta tasnif etmek mümkündür. Kıyamet doktrini ve anlayışına bağlı olarak İslam şeriatının neshedildiğini, yürürlüğünün kaldırıldığını söyleyenler ve şeriatlı, dolayısıyla fıkıhsız bir hayat yaşayanlar; ikincisi ise İslam şeriatının ilga ve neshedilmediği düşüncesine sahip olan gruplardır. İlga ve neshedildiği düşüncesinde olan gruplar, hep kıyametin kopmasını ve gelecek bir mehdiyi beklediklerinden hiçbir zaman fıkıh düşünce ve sistematiğine sahip olamamışlardır.<sup>11</sup> Ancak bunlar klasik İsmailîlik düşüncesi içerisinde azınlıkta kalan marjinal bir grup olmuştur. Bunların dışında kalan Fatimîlerin benimsediği geniş bir kesimi oluşturan İsmailîlik'te özellikle Musta'li İsmailîlik'inde ise İslam şeriatının yürürlüğünün devam ettiği düşüncesi hâkim olmuştur. Dolayısıyla bu çevrede gelişen fıkıh dinden yani Kur'an ve Şîi Sünnet'ten hareket etmiştir.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> İsmâil Sâmîi, *Kâdî Nu'mân, ve cuhûduhu fî irsâi deâimi'l-hilâfeti'l-Fâtîmiyye ve't-Tatavuru'l-Hadârî bi Bilâdi'l-Mağrib*, (Merkezu'l-Kitâbil-Akademîyye, 2010), 298; İsmail Kurban Husein Poonawala, "The Evolution of al-Qadi al-Nu'mân's Theory of Ismaili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of his Works on Jurisprudence", 303, in *The Study of Shi'i Islam*, ed. F. Daftary & G. Miskinzoda (London: I. B. Tauris, 2013), 295.

<sup>6</sup> Farhad Daftary, *İsmaililer-Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2017), 372; Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa, 2016), 160-161.

<sup>7</sup> Defteri, *el-İsmailiyyûn*, 228-231; Jamal, "Principles in the Development of Ismaili Law", 120.

<sup>8</sup> Mustafa Öz- Mustafa Muhammed eş-Şekâ, "İsmailîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/131.

<sup>9</sup> Bu tutumu *ihtilâfu Usûlü'l-mezâhib* adlı eserinin tamamında görmek mümkündür.

<sup>10</sup> Öz-eş-Şekâ, "İsmailîyye", 23/132; Jamal, "Principles in the Development of Ismaili Law", 118.

<sup>11</sup> Öz-eş-Şekâ, "İsmailîyye", 23/131; Daniel, Baben, "The Fatimid Legacy and the Foundation of Modern Nizârî İmamate" (*The Fatimid Caliphate, Diversity of Traditions içinde*), ed., Farhad Daftary-Shainool Jiwa, I. B. (London; Tauris Publishers, 2017 ), 194.

<sup>12</sup> Öz-eş-Şekâ, "İsmailîyye", 23/132.

Söz konusu fıkıh büyük oranda Kadı Nu'mân'la başlamıştır. Bu nedenle İsmailî fıkıhının Kadı Numân ile başladığı ve onunla bittiği ileri sürülebilir. Ondan önce, belirgin bir İsmailî fıkıhı yoktur ve ondan sonra da onun eserleri üzerine haşiye, şerh ve ihtisar çalışmaları dışında önemli bir gelişmenin olmadığını söylemek mümkündür.<sup>13</sup>

Daha sonraki Fatimî dönemlerinde ortaya çıkan hilafet anlaşmazlığının akabinde zuhur eden iki Musta'î İsmailî grubu olan Tayyibîler ve Hafizîlerden Hafizî toplumu, Fatimîlerin çöküşünün ardından inkıraza uğramıştır. Süleymanî, Davudî ve Alevî Buhraları kısımlarına ayrılan Tayyibî toplulukları ise Yemen ve Hindistan alt kıtasında varlıklarını devam ettirmiştir. Tayyibîler, günümüze kadar Fatimî İsmailî literatürünün çoğunu korumuşlar ve aynı zamanda Kadı Nu'mân'ın *De'â'imü'l-İslâm*'ını en temel fıkıh eseri kabul etmişlerdir.<sup>14</sup>

On beşinci asırda, "Câ'fer Ahmed Şirazi" ismindeki bir kişinin liderliğinde çok sayıda Mustâ'î grubu mensubunun Hanefî fıkıhını benimsemesi olayı yaşanmıştır. Söz konusu yeni cemaat Câferî Buhra olarak adlandırılmış, 1538 senesinde "Seyyid Câ'fer Ahmed Şirazi"nin mensuplarını Patani Buhraları ile olan ilişkilerini bütünüyle koparmaya ikna etmesi ile bir milyon civarında Buhra, Mustâ'î fıkıhından Hanefî fıkıhına dönmüştür.<sup>15</sup>

Nizari İsmailîler ise, günümüzdeki imamları Ağa Hanlarının liderliği altında bir topluluk olarak modern zamanlara kadar hayatta kalmıştır ve yaşayan İmamların sözlerini fıkıh olarak benimsediklerinden bir fıkıh teorisi ve doktrini ortaya koyamamışlardır.

## 2. Kadı Nu'mân Ebu Hanife ve Hayatı

Tam adı Ebû Hanîfe Nu'mân b. Muhammed b. Mansûr el-Kadı et-Temîmî el-Kayrevânî'dir. O, 290/903 civarında (3. (9.) yüzyılın sonlarına doğru) Kuzey Afrika'da Kayrevân'da eğitilmiş bir ailede doğmuştur.<sup>16</sup> Ailesi, çocukluğu, eğitimi ve yetiştiği entelektüel ortam hakkında çok az şey bilinmektedir. Babası Mâlikî mezhebinin ileri gelen fakihlerindedir. Hayatının ilk dönemleri hakkında bilgi yoktur. Ancak Nu'mân'ın Mâlikî fıkıhını öğrendiği, Tunus'ta Fâtîmî Devleti'nin kurulmasının ardından İsmâilî mezhebine geçiş yaptığı nakledilir. İsmâilîlik'ten önceki mezhebinin Hanefîlik yahut İmâmîye olduğu hususunda da kanaatler bulunmaktadır. Öyle ki mezhep değiştireninin babası olduğu, kendisinin İsmâilîlik mezhebi öğretileriyle eğitim gördüğü iddia edilmektedir.<sup>17</sup> Nitekim Nu'mân'ın babasının, Nu'mân sadece 6 yaşındayken İsmailîyeye intisap ettiği tespit edilmiştir. Çoğu akademisyen, Nu'mân'ın başlangıçta Mâlikî olarak yetiştirildiğini, daha sonra babası aracılığıyla İsmailîyeye intisap ettiğini iddia etmektedir.<sup>18</sup> Birçok kaynak ise babasının takiyye yaptığını söylemektedir ve babasının takiyyesi nedeniyle Nu'mân'ın İsmailî mezhebinde eğitim almadığını kesin olarak söylemek zordur. Stewart, adının "Ebû Hanîfe Nu'mân" olduğunu göz önünde bulundurarak, büyük ihtimalle başlangıçta en azından ismen de olsa bir Hanefî olarak yetiştirildiğini ileri sürmektedir.<sup>19</sup> Ancak Nu'mân'ın kaleme aldığı temel fikhî metinlerden, büyük ihtimal, resmi olarak Sünnilik eğitimi almadığı anlaşılmaktadır. Sonuç itibarıyla Kadı Nu'mân'ın çocukluğu ve gençliğindeki eğitimi bir muamma olarak kalmaya devam etmektedir. Tarihçiler onu Hanefî mezhebinin imamı ile karıştırmamak için Kadı Nu'mân veya Ebû Hanîfe eş-Şîrî diye zikretmektedir.<sup>20</sup>

Kadı Nu'mân, 313/925 yılı civarında ilk Fatimî halifesi Mehdî'nin hizmetine müstensih ve sekreter olarak girmiştir. Bu da genç Nu'mân'ın resmi bir eğitim almış olması gerektiğini gösterir. Mehdî'nin vefatından sonra (ö. 322/934), halife Kâ'im'in (ö. 334/946) hizmetinde devam etmiştir. Üçüncü halife Mansur ve dördüncü Fatimî halifesi Muiz'in hükümdarlıkları sırasında Kadı Nu'mân önce Trablus, sonra da Fatimî başkenti Mansuriye'de yargıçlık yapmıştır.<sup>21</sup> Fatimîler Mısır'ı fethettikten ve hükümet merkezi Kahire'ye taşındıktan sonra, Kadı Nu'mân dördüncü halife Muiz (ö.

<sup>13</sup> İsmail Kurban Poonawala, "İsmâ'îli Jurisprudence", *Encyclopaedia Iranica*, 14, 2 Fasikül, 195-197.

<sup>14</sup> Daftary, *A Short History of Ismailis*, 186.

<sup>15</sup> Daftary, *İsmaililer -Tarihleri ve Öğretileri*, 430; Nadeem Hanif, "Islamic Concept of Crime and Justice: Social Religious and Economic", *Crime and Justice* (New Delhi; Sarup ve Oğulları, 1999), 2/283-4.

<sup>16</sup> Qadî Nu'mân, *Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theory*, trans. Devin J. Stewart (New York: New York University Press, 2017), xvi-xvii; Sâmîî, *Kadı Nu'mân, ve cuhûduhu fî irsâi deâimi'l-hilâfeti'l-Fâtîmiyye*, 38 vd.

<sup>17</sup> Asaf Ali Asghar Fyze., "Qadi an-Nu'mân, The Fatimid Jurist and Author", *Journal of the Royal Asiatic Society*, Ocak 1934, 5-8; *Defteri, el-İsmailiyyûn*, 298.

<sup>18</sup> Stewart, *Disagreements of the Jurists*, xvi; Daftary, *İsmaililer-Tarihleri ve Öğretileri*, 268.

<sup>19</sup> Sâmîî, *Kadı Nu'mân, ve cuhûduhu fî irsâi deâimi'l-hilâfeti'l-Fâtîmiyye*, 47-48; Stewart, *Disagreements of the Jurists*, xvii.

<sup>20</sup> Kadı Nu'mân, *Te'vîlü'd-Deâimi'l-İslâm*, thk. Muhammed Hasan A'zami, (mukaddime içinde), 1/13; Şükrü Özen, "Nu'mân b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/237; Sümeyye Muhtar Hedûkâ-Sümeyra Şurahrah, *Eserü'd-diâyeti'l-mezhebiyye ale'l-kitâbeti't-târihiyye* (el-Kâdî Nu'mân ve müellefâtuhu enmüzece h. 313-363) (Câmiatu Muhammed bu-Diyaf el-Mesile, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 27.

<sup>21</sup> Nu'mân, *Disagreements of the Jurists*, x; Fyze, *Qadi an-Nu'mân, The Fatimid Jurist and Author*, 9; Agostino Cilardo, ed. & trans. *The Early History of Ismaili Jurisprudence: Law Under the Fatimids: A Critical Edition of the Arabic Text and English Translation of al-Qadî al-Nu'mân's Minhâj al-Farâ'id*. (London: I. B. Tauris Publishers in association with The Institute of Ismaili Studies, 2012), 16.



365/975) tarafından *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib*'te de asıl sureti zikredilen bir kararnameyle (ahidnâme) mezalim mahkemesine başkan olarak tayin edilmiştir.<sup>22</sup> Halife Muiz dönemi Kadı Nu'mân'ın kariyerinin zirvesidir.

Kadı Nu'mân, üst düzey resmî vazifeleri beraberinde halifelere yakınlığı hasebiyle politik açıdan da sağlam bir pozisyon elde ettiğinden Fâtımîler arasında büyük bir otoriteye sahip olmuştur. Fâtımîler'in önde gelen fakihî ve devletin resmî kadısıdır. Fâtımî Devleti'nin hukuk sisteminin teşekkülünde ve Fatımîlerin İslam toplumu üzerindeki yönetim ilkelerini destekleyen hukukî bir model sunmakta önemli rol oynayan Kadı Nu'mân'ı, günümüz İsmâilî yazarları da İsmâilî fikhîni sistematik şekle sokarak bağımsız bir fikhî mezhebine dönüştüren bir figür olarak telakki etmektedir.<sup>23</sup> Fatımî Devleti'nin ortaya çıkmasından önceki şartlarda gelişen ve daha çok devrimci bir karakterde olan İsmâilî daveti, Sünnî Abbâsî hilâfetine alternatif Şîî nitelikli yeni bir devlet yapısına dönüşünce, Kadı Nu'mân tarafından bu devletin gereksinimleri göz önünde bulundurularak devlet düzeni tekrar gözden geçirilip önemli ölçüde değiştirilmiş, mevcut yeni duruma uyumlu hale getirilmiştir. Kadı Nu'mân'ın eserlerinde bu yeni davetin bâtinî olmaktan çok zâhirî bir görünüm arzettiği, te'vil konusunda diğer İsmâilî dâîlerinin "setr" döneminde yazdıklarına göre nispeten ılımlı bir yöntem takip edildiği, Kur'an ve Sünnet'in temel ilkelerine bağlı kalmaya gayret edildiği ve imâmet nazariyesinin daha ziyade tarihî bakış açısıyla incelendiği müşahade edilir.<sup>24</sup> Onun fikhî alanındaki eserleri, Fatımîler dönemi ve sonrasında bu alandaki ana referanslar olarak devam etmiştir; hem Buhra (Musta'î) hem de Nizari İsmâilî cemaatleri tarafından hâlâ geniş çapta otorite olarak kabul edilmekte ve İsmâilî mezhebinin öğretisi ve tarihi bakımından en mühim müracaat eserleri olarak görülmektedir.<sup>25</sup> Fatımî hilafetinin düşmesinden sonra, başka herhangi bir Fatımî veya İsmâilî fakihî bilinmemektedir.

Kadı Nu'mân 29 Cemâziyelâhir veya 1 Receb 363 (27 veya 28 Mart 974) yılında ölmüştür. Cenaze namazını bir rivayete göre oğlu Ali b. Nu'mân (ö. 374/984) bir diğer rivayete göre ise Halife Muiz-Lidînillâh kıldırmıştır.<sup>26</sup>

Kadı Nu'mân'ın ölümü ile İsmâilî fikhînde ictihad dönemi ve İsmâilî fikhînin kuruluş aşaması sona ermiş; batınî yorumların ön planda olduğu mezhep, muğlaklıktan kurtularak belirgin bir fikhî okulu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>27</sup>

### 3. Kadı Nu'mân'ın Fikhî ve Fikhî Usûlü Alanındaki Başlıca Çalışmaları

Kadı Nu'mân, çok üretken bir yazardır ve kaynaklarda yaklaşık kırk altı kitabın yazarı olarak anılmaktadır. Klasik dönemde İdrîs İmâdüddin, modern dönemde Ivanow, Wladimir Fyze, Poonawala, Fuad Sezgin, Muhammed el-Hüseynî el-Celâlî, Ferhad Defterî (Farhad Daftary), Devin Stewart ve Shamun Tayyib Ali Lokhandwalla gibi bilginler Kadı Nu'mân'ın eserlerinin toplu dökümünü vermişlerdir. Nu'mân'a muhtelif konularda nispet edilen eserlerden önemli bir kısmı günümüze ulaşmıştır. Burada özellikle onun furu fikhî ve usûlü fikhî alanına ilişkin çalışmalarının başlıcalarına yer verilecektir.

*i. Kitâbu'l-İzâh.* Kadı al-Nu'mân, Mehdi döneminde, yani 313/925 ile 323/934 tarihleri arasında derlemiştir. Üç bin yaprak ihtiva eden, İmamlara atfedilen, fikhî konulara göre düzenlenmiş, Zeydî ve İmami Şîî kaynaklarına dayanan kapsamlı bir eserdir. Genel olarak, bu çalışmayı derlerken Kadı Nu'mân'ın kullandığı malzeme göz önünde bulundurulduğunda, sözü edilen eserin Zeydî ve İmami Şîî gelenekleri arasında bir uzlaşmayı temsil ettiği görülmektedir.<sup>28</sup> Söz konusu kitapta râvilerin ittifak ettikleri sahih senetlerle rivayet edilen fikhî konular açıklanmaktadır. Madelung bu yazmayı temel kabul ederek "Sources of Ismâ'îlî Law" başlığı ile bir makale kaleme almıştır.<sup>29</sup> Kitâbu'l-İzâh'ın mevcut nüshası yakın zamanda yayınlanmıştır.<sup>30</sup> Söz konusu eser, Kadı Nu'mân'ın İsmâilî fikhînin temellerini kurma ve Sünnî fikhî ile aynı seviyeye getirme projesinin temel bir parçasıdır.<sup>31</sup> Nu'mân bu eseri için bizzat kendisi birçok muhtasar yazmıştır. Mehdi-Billâh döneminde ihtisar ettiği, zamanımızda varlığı meçhul *Muhtasarü'l-İzâh* dışında *Kitâbü'l-İhbâr [Ahbâr] fi'l-fikh*, *el-Urcûzetü [el-Kasîdetü]l-müntehabe*, *Kitâbü'l-İhtisâr ve Kitâbü't-Tahâre [Tahârât] ve's-salât* adlarında dört muhtasarı daha bulunmaktadır.<sup>32</sup>

<sup>22</sup> Nu'mân, *Disagreements of the Jurists*, X; Cilaro, *The Early History of Ismaili Jurisprudence*, 16-17; Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their history and doctrines*, 250; Poonawala, *Ismail "Kitâb al-Qâdî al-Nu'mân and Isma'îli Jurisprudence,"* Farhad Daftary (ed.), *Medieval Isma'îli History and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 119-20.

<sup>23</sup> Arif Tamir, *el-Kâim ve'l-Mansûr el-Fâtimiyyân* (Beirut: Dâru'l-İfâk, 1402) 67; Ahmet Ekinci, *Kadı Nu'mân ve İsmâilî Fikhînin Teşekkülü* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022) 43.

<sup>24</sup> Özen, "Nu'mân b. Muhammed", 33/237.

<sup>25</sup> Bu konuda daha geniş bilgi için bk. Heinz Halm, *Shia Islam: From Religion to Revolution*, 2nd ed., trans. Janet Watson and Marian Hill (New York: Columbia University Press, 2004), 160-201. For a more substantial treatment, see Farhad Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

<sup>26</sup> Daftary, *The Ismâ'îlîs: Their history and doctrines*, 250; a.mlf., *Ismaililer-Tarihleri ve Öğretileri*, 269; Hudûkâ-Şurահrah, *Eserü'd-diâyeti'l-mezhebiyye ale'l-kitâbeti't-târihiyye (el-Kâdî Nu'mân ve müellefâtuhu enmüzece)*, 30.

<sup>27</sup> Sâmîî, *Kâdî Nu'mân, ve cuhûduhu fi irsâi deâimi'l-hilâfeti'l-Fâtimiyye*, 59-61; Ekinci, *Kadı Nu'mân ve İsmâilî Fikhînin Teşekkülü*, 62-63.

<sup>28</sup> Wilferd Madelung, "The Sources of Ismâ'îlî Law," *Journal of Near Eastern Studies* 35/1 (1976), 29-40.

<sup>29</sup> Madelung, *The Sources of Ismâ'îlî Law*, 29-40.

<sup>30</sup> *Kitâb al-İzâh*, ed. Muhammed Kâzım Raḥmatî (Beirut: Mü'esseset al-A'lamî, 2007).

<sup>31</sup> Stewart, *Disagreements of the Jurists*, xi

<sup>32</sup> Özen, "Nu'mân b. Muhammed", 33/237.

ii. *Deâimu'l-İslâm ve zikru'l-helâl ve'l-harâm ve'l-kadâya ve'l-ahkâm*. Deâimu'l-İslâm (İslam'ın Sütunları) Halife-İmam Mu'iz'in talebi ve görevlendirmesi üzerine Kadı Nu'mân tarafından 349 (960) yılı civarında yazılmıştır. Deâim, Mu'iz ve sonraki İmamlar tarafından kabul görmüştür.<sup>33</sup> Çağdaş bazı yazarlara göre bir usûl eseri olan İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'ten sonra delilleriyle birlikte sistematik olarak kaleme alınmış, furû alanına ait iki ciltlik eserdir; fikhin standart konularını işler.<sup>34</sup> Onun Sünnî fikh eserlerinden farkı başında imamet ve velayet konularını incelemesidir. Stewart'a göre İsnâ Aşeriyeye ile Zeydî fikhinin bir uzlaşmasıdır. Sözelimi Zeydî kaynaklara dayanarak mut'a nikâhını reddeder.<sup>35</sup> Deâim, Nu'mân'ın diğer eserlerinin aksine ne yazarların isimlerini zikreder ne de ilk fikhî eserlerine atıfta bulunur.<sup>36</sup> Söz konusu eser İsmailî fikhinin el kitabıdır. Deâim'in ilginç ve dikkat çekici bir özelliği, genellikle Ahbarî İmamlar hakkında ara sıra Kur'an ayetlerinin serpiştirildiği bir hikâye anlatımıyla başlamasıdır. O mevcut haliyle, Sünni muhtasarların özlü emir ve yasaklarından farklıdır. Deâim'den gelen rivayetlerin hepsinin önemli fikhî sonuçları vardır ve bu durum en çok cihat ile ilgili bölümde açığa çıkmaktadır. Cihat hakkındaki Sünni fikhî bölümlerinin aksine, Deâim'in cihat bölümü ağırlıklı olarak yönetim hakkındadır ve mezkûr eser Fatimî devleti için bağlayıcı bir kanun metni olmuştur; hatta bazıları bu esere Fatimî devletin anayasası demektedir.<sup>37</sup>

Nu'mân'ın fikh teorisine uygun olarak, Deâim'de Kuran ayetiyle başlamak veya İmamlardan ya da Hz. Peygamber'den bir alıntı ile başlamak yaygın bir durumdur: 1. Kuran, 2. Sünnet, 3. İmamlar. Hem İhtilâf hem de Deâim kendilerine özgü bir özellik gösterirler ve her ikisi de sadece İsmailî içtihadının ilk hükümleri değil, aynı zamanda Fatimî içtihadının da ilk hükümleridir; dahası, ikisi de bugüne kadar kimi çağdaş İsmailî mezheplerinin/gruplarının fikhî temel kaynağı olmaya devam etmektedir.<sup>38</sup>

Deâimu'l-İslâm'n iki cildi A. A. Fyzee'nin editörlüğünde Dâru'l-Maârif tarafından Kahire'de birincisi 1370/1951 yılında, ikincisi 1379/1960 yılında basılmıştır. Her iki cildin ikinci edisyonu 1963 ve 1965'te çıkmıştır. İngilizceye de çevrilmiştir. İsmail Poonawala'nın son çevirisi, Asaf A.A. Fyzee'nin daha önceki bir çevirisini tashih etmek ve yeniden düzenlemek suretiyle gözden geçirmiştir.<sup>39</sup>

iii. *er-Risâlatü'l-Misriyye fî'r-red 'ala's-Şâfiî*. (Mısır İncelemesi, Şâfiî'nin Reddi) Kadı Numân'ın fikh ve nazariyesi ile ilgili diğer bir eserdir. Adı geçen eserin Muhammed ibn İdrîs Şâfiî'nin (ö. 204/820) Risâle'sinde ortaya koyduğu usul teorisinin bir reddi olduğu ileri sürülür.<sup>40</sup> Kadı Nu'mân, bahse konu eserinde fikh usulünün gelişiminde oynadığı öncül rol nedeniyle Şâfiî'yi muhatap veya hedef seçmiş olabilir.

iv. *er-Risâle zâtü'l-beyân fî'r-red 'ale İbn Kuteybe (270/884)*. (İbn Kuteybe'nin Reddedilmesinde Açıklayıcı Bir İnceleme) Fikh ve fikh teorisine ilişkin polemik tarzında bir eserdir. Günümüze kadar gelmiş ve yayınlanmıştır.<sup>41</sup>

v. *er-Red alâ Ahmed İbn Surayc el-Bağdâdî*. Muhtemelen fikh usulü meselelerine hasredilmiş, dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve onuncu yüzyılın başlarında Bağdat'ın önde gelen Şâfiî hukukçusu Ahmed ibn Ömer İbn Surayc'i (ö. 306/918) eleştiren bir eserdir. İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'de bahsedilen ancak kimliği belirsiz yazarlara veya "belli bir Bağdadi'ye" atfedilen görüşlerin bazılarının İbn Surayc'e ait olması muhtemeldir.<sup>42</sup>

vi. *Dâmiğü'l-mûcez fî'r-red 'ale'l-Utbî veya el-Utaqî*. Furûu fikh alanında Malikîlere karşı yazılmış bir reddiyedir.

vii. *İhtilâfu Usûlî'l-mezâhib*. Kadı Nu'mân Deaim adlı muhalled eserinin yanında bir de usul eseri olan hakkında aşağıda ayrıntılı bilgi vereceğimiz İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'i kaleme almıştır. Ne var ki fikh usulü meselelerine hasredilen İhtilâf, yine Sünnilerin ortaya koydukları deliller ile Sünnilere karşı bir reddiye olmasından mıdır bilinmez İsmailî çevrelerde bir usul eseri olarak fazla rağbet görmemiştir.

#### 4. İhtilâfu Usûlî'l-Mezâhib ve Fikh Usulü Tarihindeki Yeri

İncelememize konu olan Kadı Nu'mân'ın fikh usulüyle ilgili bu eserinin tam adı, *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib ve'r-raddü 'alâ man hâlafâ'l-ḥaqqâ fihâ*'dır. (Fikh mezheplerinin çatışan yorumlama ilkeleri ve gerçeğe karşı çıkanlara cevap). Bilindiği kadarıyla zamanımıza kadar gelen usûl eserleri arasında en eski döneme ait olanı İmam Şâfiî (ö. 204/820)'nin *er-*

<sup>33</sup> Poonawala, *The Pillars of Islam*, xxx. (Asaf Ali Asghar Fyzee, trans. *The Pillars of Islam: Da'aim al-Islam of al-Qadi al-Nu'mân (Laws Pertaining to Human Intercourse)*. Revised and annotated by Ismail Kurban Husein Poonawala, (New Delhi: Oxford University Press, 2007) içinde; Daftary, *el-İsmailiyyûn; Târîhuhüm ve akâiduhüm*, 299.

<sup>34</sup> Muhammed Kâmil Hasan, *fî Edebi'l-Misri'l-Fâtimiyye* (Kahire: Hindavi, 2012) 71.

<sup>35</sup> Steward, *Disagreements of the Jurists, Introduction*, xiv.

<sup>36</sup> Shamun Tayyib Ali Lokhandwalla, *Kitâb İkhtilâf Usûlî'l-Madhâhib, Introduction* (Bombay: Indian Institute of Advanced Study, 1972), 28.

<sup>37</sup> Poonawala, *The Pillars of Islam*, xxxii-xxxiii; Defteri, *el-İsmailiyyûn*, 299.

<sup>38</sup> Daftary, *İsmaililer*, 270; Daftary, *el-İsmailiyyun*, 300.

<sup>39</sup> Bk. *The Pillars of Islam (Da'aim al-Islam): 1. Acts of Devotion and Religious Observances, 2. Laws Pertaining to Human Intercourse*, by al-Qâdî al-Nu'mân, trans. Asaf Ali Asghar Fyzee, completely revised and annotated by Ismail Poonawala (New Delhi: Oxford University Press, 2002-4).

<sup>40</sup> Al-Shâfiî's *Risâlah* has been translated in the Library of Arabic Literature as *The Epistle on Legal Theory*, ed. and trans. Joseph E. Lowry (New York: NYU Press, 2013).

<sup>41</sup> al-Qâdî al-Nu'mân, *The Epistle of the Eloquent Clarification Concerning the Refutation of Ibn Qutaybah*, ed. Avraham Hakim (Leiden: Brill, 2012).

<sup>42</sup> Lokhandwalla, *İkhtilâf Usûlî'l-Madhâhib, Introduction*, 39.

*Risâle*'sidir. Buradan hareketle Sünnîlerden ilk usûl eserinin İmam Şâfiî tarafından kaleme alındığı tezi yaygın düşünce haline gelmiştir.<sup>43</sup> Şâfiî'ye ait eserin içeriğine göz atıldığında, usûlün birçok konusunda dikkat çeken bir gelişmenin mevcudiyeti, daha önceki devirlerden itibaren usûl konularıyla ilgili münakaşaların varlığını ve Şâfiî'nin zamanına kadar usûlün belli bir aşamaya ulaştığını ortaya koyması itibarıyla dikkat çekicidir. Şâfiî'nin er-Risâle'sinden sonra "karanlık dönem" olarak nitelenebilecek yüz elli yıldan fazla bir müddeti kapsayan zaman diliminde usule ilişkin herhangi bir eserin zamanımıza kadar geldiği saptanamamıştır. Şâfiî'nin eserinden sonra günümüze ulaşan hacimli ve fıkıh usûlü konularının hemen hemen bütününe yer verilen ilk usûl eseri Cessâs (ö. 370/980)'in *el-Fusûl fi'l-Usûl*'üdür. Sünnî çevrelerde durum böyle iken İmamiye Şa'ı ve Zeydî çevrelerde de farklı değildir. Ancak Şii-İsmailî düşüncede kaleme alınan İhtilâfu usulî'l-mezahib bahsi geçen meçhul dönemde kaleme alınmış, zamanımıza kadar gelebilmiş ve o döneme ışık tutan mühim bir çalışma olarak karşımıza çıkmaktadır.

*İhtilâfu usulî'l-mezahib* ilk olarak, Hindistan'lı Shamun Tayyib Ali Lokhandwalla tarafından (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1972) İngilizce giriş eklenerek neşredilmiştir. Suriye'li bilgin Mustafa Gâlib'in (1923-1981/1342-1402) son iki el yazmasına dayanan bir başka baskısı da ertesi yıl yayınlanmıştır. (Beyrut: Dâru'l-Endelüs, 1973). Mustafa Gâlib tarafından neşredilen ikinci metin ise ne maalesef eksiklikler ve yanlış yazılmış kelimelerle, cümle ve lafız düşüklükleriyle dolu bir baskıdır. Bu yüzden metnin birçok yeri anlaşılabilir değildir. Ne yazık ki, çoğu bilim insanı bu baskıların farkında olmadığından ve hala güvenilir olmayan Mustafa Gâlib (Beyrut) tarafından düzenlenmiş olanı kullanmaktadır. Bir diğer nüsha Devin J. Stewart tarafından tahkik edilen ve İngilizce'ye "*Disagreements of the Jurists: A Manual of Islamic Legal Theories*" (New York: New York University Press, 2015) başlığıyla çevrilen nüshadır. Devin Stewart bize mezkûr çalışmasında Arapça metni ve çevirisini vermektedir. Ayrıca yararlı bir giriş yazmıştır (ix – xxxviii). Yine, isimler ve terimler sözlüğü, bir kaynakça ve iki indeksi (biri Kur'an âyetleri, diğeri isimler ve terimler) ilave etmiştir. Stewart, Arapça metnin baskısı ve çevirisi için iki el yazmasına (1209/1795 ve 1255/1840 tarihli) ve önceki iki baskısına (1972'de Lokhandwalla ve 1973'te Muştafa Gâlib tarafından düzenlenmiştir) başvurmuştur. Çalışmada ilk iki tahkikten istifade edilmekle ve kaynak olarak dijital ortamda yaygın olması ve dolayısıyla ulaşımın kolay olması hasebiyle Mustafa Gâlib'in çalışması verilmekle birlikte, eksik ve yanlış kelime ve cümlelerin anlaşılmasında özellikle Devin Stewart'ın gerçekleştirdiği tahkikten yararlanılmıştır.<sup>44</sup>

İhtilâfu usulî'l-mezahib on iki bölüme ayrılmıştır. Bölümler muhakkiklerin nüshalarında farklılık göstermekle birlikte en genel şekilde bu bölümleri şöyle ifade etmek mümkündür: (1) "İhtilâfın (anlaşmazlık) nedeni", (2) "Dinin hükümleri üzerinde ihtilâf", (3) "Dinin hükümleri üzerindeki ihtilâfa reddiye", (4) "Bir konuda doğru hüküm bilinmediğinde hakikat taraftarlarının yöntemi", (5) "Taklide (keyfi teslimiyete) reddiye", (6) "Gayri meşru makamları taklit ile meşru makamlara başvurma arasındaki fark", (7) "İcmaya reddiye", (8) "Nazara reddiye", (9) "Kıyasa (analoji) reddiye", (10) "İstihšana reddiye", (11) "İstidlâle (Çıkarıma) reddiye", (12) "İctihada ve re'ye reddiye". Ve son olarak el yazmalarının materyal özelliklerini içeren kısa bir son söz mevcuttur.

İhtilâfu usulî'l-mezahib biçim olarak gelişim dönemi eserlerin özelliğini taşımaktadır. Gelişim dönemi eserlerinde görülen soru-cevap ve diyalektik formu söz konusu eser boyunca görmek mümkündür. Kadı Nu'mân diyalektik ve cedelci bir üslupla muhaliflerine üstün gelmeye ve onları ikna etmeye çalışmıştır.

İhtilâfu usulî'l-mezahib'in bölüm başlıklarının incelenmesinden, Kadı Nu'mân'ın Sünnî yorum bilimin tüm yöntemlerine karşı olduğu anlaşılmaktadır. Esas itibarıyla İsmâilî teolojiye göre, Müslümanların ne usûlü fıkıh ne de herhangi bir yorum bilim aracına ihtiyacı vardır. Çünkü ümmetin lideri olan imam yaşamaktadır. Müslümanların sorularını cevaplayabilir ve yeni olaylar için hüküm verebilir. Sünnî âlimlerin, imamları olmadığı için fıkha ihtiyaçları vardır. Sünnî doktrininde, öncü rehber rolü din bilginleri (ulemâ) tarafından oynanır.<sup>45</sup> Zira Hz. Peygamber'in hadisine göre "Onlar peygamberlerin varisleridir".

Esas itibarıyla Kadı Nu'mân'ın İhtilâfu usulî'l-mezahib'deki amacı, Sünnî hukuk teorisinin temelini, özellikle pozitif hukukta değişiklik yapmak için temel araç olan içtihat doktrinini eleştirmek ve aynı zamanda İsmâilî doktrinini savunmaktır. Bu doktrin öz, teslimiyet kavramıdır. Sünnî hukukçuların kendi makamlarına teslimiyetin (taklid) keyfi ve dolayısıyla gayrimeşru olduğunu göstermesi ve ortaya koymasının ardından Kadı Nu'mân, İsmâilîlerin kendi makamlarına, yani imamlara teslim olma nedenlerini açıklar: "Biz, onlara[imamlar], Allah'ın kendilerine sorulmasını emrettiği için bilmediğimiz şeyler hakkında soruyoruz ve onlara sadece Allah itaati emrettiği için itaat ediyoruz."<sup>46</sup> Aslında İsmâilîler, Allah tarafından bilgi bahşedilen yaşayan imamlara sahip oldukları için hukuki bir teoriye ihtiyaç duymamışlardır. Bu nedenle, Fâtımîlerin düşüşünden sonra İsmâilî hukuk düşüncesi, hayatta kalan İsmâilî grupları arasında bile ortadan kaybolmuştur.

<sup>43</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddimetü İbn Haldun*, nşr. Ali Abdolvâhid Vâfi (Mısır: Lecnetü'l-Beyânî'l-'Arabî 1960), 3/1030; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, (Beyrut: 1935), 2/228-229; Muhammed Hamidullah, "Usûl al-Fıkh'ın Tarihi", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 2/1 (1957), (1-18), 2-3; Adem Yiğın, *Fukaha Metoduna Göre Yazılan Usûl Eserlerinin Temel Özellikleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 1.

<sup>44</sup> Bunların yanında Ahmet İkinci tarafından İsmâilî fıkıhının oluşumu hakkında kaleme alınan *Kadı Nu'mân ve İsmâilî Fıkıhının Teşekkülü* adlı çalışmayı da İhtilâfu usulî'l-mezahib'i kısmen tanıtan bir çalışma olarak zikretmek gerekir.

<sup>45</sup> Kadı Nu'mân b. Muhammed, *Kitâbu İhtilâfu usulî'l-mezahib (The Disagreement of the Jurists)*, 28-30, ed. and trans. Devin J. Stewart (New York: New York University Press, 2015).

<sup>46</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usulî'l-mezahib*, 76.

Diğer taraftan Kadı Nu'mân'ın yukarıda ismi geçen polemik eserleri arasında İhtilâfu usûlî'l-mezâhib, büyük bir önem ve değere sahiptir. Fıkıhın henüz istikrar bulmadığı bir zamanda yazılmıştır. İhtilâf bize, dördüncü yüzyılın ortalarında farklı usûl ve fıkıh kaynaklarının gelişimiyle ilgili olarak önemli bilgiler verir. Ancak burada ilginç olan, İsmailî usûl ve fıkıh düşüncesiyle ilgili verdiği bilginin, Sünnî usûl ve fıkıh hakkındaki bilgiye oranla çok az olmasıdır. İhtilâf'ın büyük bir kısmı, Sünnî düşünceyi ve onlara reddiye merkez almıştır.<sup>47</sup> Bu durum da bize, İhtilâf'ın niçin önemli olduğunu ortaya koymaktadır.

Resmî Fatimî fıkıh ekolünün teorik temellerini oluşturmak için büyük bir projenin parçası olarak kaleme alınan İhtilâfu usûlî'l-Mezâhib, Sünnî fakihler tarafından benimsenen hukuki yorumlama yöntemlerini (fıkıh usûlünü) eleştiren ve kendisine göre çürüten farklı bir Şîî yorum sistemi ortaya koymaktadır. Kısaca "Mezheplerin yöntemlerinin farklılığı" diye de çevirebileceğimiz İhtilâfu usûlî-mezâhib, fıkıh usulü teorisinin dördüncü/onuncu yüzyıldaki en önemli tartışmaları arasında yer almaktadır. Kadı Nu'mân eserine, İslam'ın ilk yüzyıllarında fıkıh alanındaki fikir ayrılıklarının tarihsel nedenlerinin tartışılmasıyla başlar ve Sünnî fıkıh usulü teorisinin ayrıntılı konularını noktasal olarak alıp -sözgelimi kıyas, istihsan gibi- hem gayri meşru hem de geçersiz olduklarını tartışarak devam eder. Sünnî fıkıh mezheplerinin ihtilâf, taklid, icmâ, nazar, kıyas, istihsan, ictihad ve re'y konularındaki yaklaşımları ile bunlara muhalif olan Zâhirîler'in istidlâl yöntemini eleştirir. İhtilâf'ta İbn Dâvûd ez-Zâhirî'den (ö. 297/910) yapılan alıntılar çokluğu nazarı itibara alındığında tenkitlerinde dikkate değer ölçüde ondan faydalandığı ortaya çıkar. Bu nedenle söz konusu eser, ilk dönem Zâhirî düşüncesi itibarıyla da önem taşımaktadır. Her ne kadar İhtilâf'ın asıl görevi İsmailî fıkıh geleneğinin temelini ortaya çıkarmak olsa da metin Muhammed b. Dâvûd ez-Zâhirî'nin eseri *el-Vusûl ila Ma'rifeti'l-usûl* de dâhil olmak üzere artık mevcut olmayan pek çok fıkıh usulü çalışmasını korumakta ve böylece usulü fıkıhın tarihsel gelişiminde önemli bir aşamanın röntgenini ortaya koymaktadır. Eserin fıkıh usulü tarihi bakımından taşıdığı bir diğer önem, teşekkül döneminden itibaren kendi zamanına kadar fıkıh usulü alanında Sünnîlerle Şîîler arasındaki ihtilaf konularını yansıtmadır.

Kadı Nu'mân, genel olarak fikhî eserlerinde Sünnî mezheplerle aynı seviyede bir fıkıh mezhebi kurmaya çalışmakta ve bunun teorik alt yapısını da İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'le oluşturmaya gayret etmektedir. İhtilâf'ın bu çabanın bir parçası olduğu göze çarpmaktadır ve bu temelde İhtilâf, genel fıkıh düşüncesi içinde azınlığı teşkil eden Şîî söylem için bir dayanak noktası arama gayretindedir. Bahse konu eser, fıkıhın kaynakları ile ilgili olarak hala yaygın olan farklı görüşleri çok canlı bir şekilde ortaya koyar. Mezkûr esere bir göz atıldığında, açık bir şekilde dördüncü yüzyılın başlarında fıkıhın hala istikrara varma sürecinde olduğu ve Sünnî ekollerin, dört hukuk kaynağının kabulü üzerinde ittifaka ulaşmaya çalıştıkları müşahede edilir.

İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'in yazılış tarihi ile ilgili olarak, 343/954 yılından itibaren kaleme alındığını söylemek mümkündür. Bunun kanıtı, eserin halife Mu'iz'in Nu'mân'ı mezalim hâkimi olarak atayan 28. Rabî'u'l-evvel /343/30-Eylül 954 tarihli kararnamesidir (ahidnâme). Kararnameden İhtilâf'ın 343 tarihinden sonra kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Poonawala, Kadı Nu'mân'ın bu çalışmayı Deâimu'l-İslâm'dan yaklaşık bir yıl önce, 348/959 yılında tamamladığını tahmin olarak<sup>48</sup> ileri sürmektedir. Kitabın başında Nu'mân'ın Muiz tarafından çıkarılan kararnamenin onaylanması vesilesiyle Fatimî diyarındaki en yüksek yargı dairesine istinsah ettiği için 343 civarında kaleme alındığı tahmin edilmektedir.<sup>49</sup> Fıkıh kitabı müellifi olarak kırk yılı aşkın, fıkıhı tatbik eden bir yargıç olarak yaklaşık otuz yıllık tecrübenin ardından Kadı Nu'mân, artık kendine güvenir şekilde rejimin siyasi muhalifleriyle tartışmaya girmeye hazır hale gelmiştir. Onun İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'teki delilleri/kanıtları kullanma biçimi bunun açık göstergesidir. Söz konusu eserin, Şafii'nin İslam hukukunun kökleri (asılları) veya kaynaklarını ilk kez sistematik olarak incelediği meşhur Risâle'yi yazmasından yaklaşık bir buçuk asır sonra yazıya dökülmüş mevcut en eski Şîî fıkıh usulü kitabı olduğu<sup>50</sup> söylenebilir. İhtilâf, bugüne kadar da İsmailî mezhebinin bazı gruplarının birincil ve temel kaynakları arasında olmaya devam etmiştir.<sup>51</sup>

İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'in kaleme alınış gerekçesine gelince, Kadı Nu'mân onu yazma sebebini (bölüm başlıklarından da anlaşıldığı üzere) içtihadı ve reyî savunan Sünnî ulemaya reddiye olarak göstermektedir. "Rakibini yani Sünnî bilgini yendiğini, ancak rakibin daha sonra bir el kitabında (kürrâse) içtihadın geçerliliğini savunanların görüşlerini bildiren ve geçerliliğine dair delil getiren bir risale yazdığını ileri sürmektedir. Rakibin tezinde sunduğu tüm argümanları kitabında aktardığını ve kendisine sunulan diğer argümanlarını eklediğini yazmaktadır. Ardından, sadece hukuki yorumlama (içtihat): taklîd, icmâ', nazar (spekülatif akıl yürütme), kıyas, istihsân ve istidlâl (çıkartım) değil, Sünnîlerin içtihatlarında başvurdukları tüm diğer yorum ilkelerini de çürütmeye karar vermiş<sup>52</sup> ve bu sebeplerle adı geçen eseri kaleme almıştır. Kendisi İhtilâf'ı yazma gerekçesi olarak baş tarafında şöyle demektedir:

"Ehl-i kiblenin, Kur'ân'ın açık anlamı (zâhir) üzerinde mutabık kaldıktan ve Rasûl'ünü doğru olarak kabul ettikten sonra, birçok furu fıkıh meselelerindeki fetvalarda, bazı usûl-ü fıkıh konularında ve birçok yorumlama meselelerinde

<sup>47</sup> Lokhandwalla, *Introduction*, 48-50.

<sup>48</sup> Poonawala, "*İsmâ'îlî Jurisprudence*," 123-24; Stewart, *Nu'mân-Disagreements of the Jurists*, xii.

<sup>49</sup> Poonawala, "The Evolution of al-Qadî al-Nu'mân's Theory of Ismaili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of his Works on Jurisprudence", 295-349.

<sup>50</sup> Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Response to the Sunni Legal System* (Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998), 178.

<sup>51</sup> Poonawala, *The Pillars of Islam*, xxxiii.

<sup>52</sup> Al-Qâdî al-Nu'mân, *İhtilâf usûl al-madhâhib*, 232-33; Stewart, *Nu'mân-Disagreements of the Jurists, Introduction*, xxiv.

ihtilaf ettiklerini gördüm. Bu konularla ilgili olarak, çeşitli görüşleri benimsemişler, farklı gruplara dağılmışlar ve çeşitli tartışmalı taraflar oluşturmuşlardır ve bu, Allah Teâlâ'nın şu âyetlerinin farkına varmalarına ve okumalarına rağmen (olmuştur): "Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!"<sup>53</sup> "Kendilerine kitap verilenler, ancak kendilerine o apaçık delil geldikten sonra ayrılığa düştüler."<sup>54</sup> "Kendilerine apaçık âyetler geldikten sonra o konuda ancak; kitap verilenler, aralarındaki kıskançlık yüzünden anlaşmazlığa düştüler"<sup>55</sup> "Kuşkusuz Allah katında din İslâm'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler."<sup>56</sup> "Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?"<sup>57</sup> "Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı."<sup>58</sup> Çünkü Allah (c.s.), bu âyetlerde bölünmeyi ve ihtilafı kınamış, emretmek ve teşvik etmek suretiyle birlik ve dayanışmaya çağırmıştır. Dinin ayakta kalmasını arzu etmiş ve burada bölünmelerin oluşmasını yasaklamıştır. Bu nedenle, adı geçen konunun ayrıntılı bir açıklamasını bu kitapta yazmaya karar verdim."<sup>59</sup>

Öte taraftan *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*'teki atıflarından ve kaynaklardan biz, Kadı Nu'mân'ın günümüze ulaşamayan çok sayıda Sünnî fıkıh usûlü eserine sahip olduğunu veya ulaşabildiğini anlamaktayız. Onun *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*'i yazmak ve bu suretle kendi fıkıh düşüncesine muhalif gördüğü fikirlere, özellikle Sünnîlere reddiye için birçok Sünnî fıkıh usûlü eserine ulaşabildiği açıkça görülmektedir. Zira O, sünnî fıkıh usûlü eserlerinden doğrudan ve dolaylı olarak iktibasta bulunmakta ve konuyu atıfta bulunduğu söz konusu çalışmalarla açıklamaya çalışmaktadır. Eser boyunca da müteaddit defalar okuyucuyu sıkmamak için Sünnîlerin delillerini yalnızca özetleyerek verdiğini belirtmektedir. Sözelimi icmayı anlatırken böyle bir tutumu takip ettiğini<sup>60</sup> görmek mümkündür. Genelde ya doğrudan ya da ara kaynaklar aracılığıyla, çok sayıda Sünnî usûlü fıkıh eserinden alıntı yapmaktadır. Ancak kaynak olarak kullandığı kitapların isimlerini nadiren zikretmekte, çoğu durumlarda dolaylı olarak sadece müellifinin ismini vermektedir. O'nun ismini zikrettiği kitap adı çok azdır. Sözelimi Şâfiî'nin *Edebu'l-Kadı, İhtilâfu's-Şâfiî ve'l-Mâlik*'i, Ebû Hanîfe'nin öğrencisi Hasan b. Ziyad el-Lü'lü'nin (204/819-20) *el-Mücerred*'i ve İsa İbrahim ed-Dârî'in (3/9. yüzyıl) kıyas üzerine kaleme aldığı eserine Muhammed b. Dâvûd tarafından yazılan reddiye onun zikrettiği kitaplardandır.<sup>61</sup> Kadı Nu'mân'ın alıntı yaptığı metinleri karşılaştırması onun, Şâfiî'nin fıkıh usûlü'ne dair kaleme aldığı *er-Risâle, Cimâ'u'l-ilm ve İbtâlü'l-istihsân* adlı eserlerinden de alıntı yaptığını göstermektedir. Ancak adı açıkça verilmiş az sayıdaki eser, Kadı Nu'mân'ın, zamanına kadar oldukça gelişmiş bir Sünnî eser geleneğinde sunulan çok yönlü ve gelişmiş bir içtihat sistemine karşı çıktığı ve çoğu artık mevcut olmayan çok sayıda önemli çalışmadan doğrudan alıntı yaptığı gerçeğini ortadan kaldırmaz. Bazı durumlarda da verdiği isimden biz yazarın eserini tahmin edebilmekteyiz. Mesela, Bağdatlı Mu'tezilî bilgin Ahmed b. Ali b. İhsid (327/938) 'in kitabının adını zikretmeden onun adını vermektedir. Fakat İhsid'in adının geçtiği yerde tartışılan konunun icma olması ve atfın da icma ile ilgili olması bibliyografik kaynaklarda ona nispet edilen<sup>62</sup> *Kitâbu'l-icma*'ı aklımıza getirmektedir. Yine o, bir Şâfiî bilgini olan İbn Sürayc'ın eserlerine atıfta bulunur. Bütün bunlardan şunu söyleyebiliriz ki, çalışmalar ilerledikçe, el yazmaları düzenlendikçe ve yayımlandıkça ve çapraz referans araçları geliştirildikçe, Kadı Nu'mân'ın doğrudan ya da dolaylı olarak erişebildiği usûlü fıkıh eserlerini belirlemek mümkün olabilir. Daha erken eserler yayınlandıkça ve sonraki çalışmalarda korunan parçalar daha yakından incelendikçe, İhtilâfu usûli'l-mezâhib ile erken dönem usûlü fıkıh eserleri arasındaki bağlantılar daha açık ve belirgin hale gelecektir. Zira dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda kaleme alınan bu türdeki ufuk açıcı eserlerin çoğu korunamamıştır ve içerdikleri materyaller sadece daha sonraki bibliyografilerden ve dağınık parçalar ve iktibaslardan bilinmektedir.<sup>63</sup> Bu itibarla İhtilâf, Hicret'in dördüncü yüzyılının ortalarında İslam hukukunun kaynaklarının gelişme aşamasının bir resmini veren ve dönemi aydınlatan bir eser olarak daha da bir ehemmiyet kazanmaktadır.

Yine kullanılan kaynaklar bağlamında İhtilâfu usûli'l-mezâhib, Ebû Bekr Muhammed ibn Dâvûd b. Ali İsfahânî'nin<sup>64</sup> (ö. 297/910) eserinden kapsamlı alıntılarını içermektedir. Bunun sebebi olarak Kadı Nu'mân'ın Zâhirî ve Şîi Ahbâriyle aynı yorum yöntemini benimsemiş olmasını ileri sürebiliriz. Zira adı geçen gruplar yorum yöntemlerinde kesin bilgiye ulaşmak istedikleri için zannî olan kıyası reddetme yoluna gitmişlerdir. Bunların aksine, Sünnî bilginler bu konuda kesinlik aramamakta, zannî galibi yeterli görmekte ve yöntemde kesinlikten ziyade doğru ve tutarlı bir yöntemin peşindedirler. Buna mukabil adı geçen gruplar Sünnîleri bu yüzden eleştirmiş ve kıyasa kesin bir surette karşı çıkmışlardır. Onlarla aynı kanaati paylaşan Kadı Nu'mân da onların argümanlarını, İhtilâf'ı usûli'l-mezâhib'te kıyasa reddiye konusunu kaleme alırken sıklıkla kullanmıştır. Zira Kadı Nu'mân'a göre de zannîliğin fıkıh usûlünde yeri yoktur. Nasların açıkça hüküm

<sup>53</sup> eş-Şûrâ, 42/13.

<sup>54</sup> el-Beyyine, 98/4.

<sup>55</sup> el-Bakara, 2/213.

<sup>56</sup> Âl-i İmrân, 3/19.

<sup>57</sup> Muhammed, 47/24.

<sup>58</sup> en-Nisâ, 4/82.

<sup>59</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, 4-6.

<sup>60</sup> Al-Qâdî al-Nu'mân, *Ikhtilâf usûl al-madhâhib*, 93, 105-6, 193.

<sup>61</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûli'l-mezâhib*, 66, 260, 322-324.

<sup>62</sup> İbn Nedîm, *Kitabu'l-Fihrist*, ed. Ayman Fu'âd Seyyid (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015), 1/622.

<sup>63</sup> Stewart, Nu'mân, *Disagreements of the Jurists, Introduction*, xxiv.

<sup>64</sup> Zahirî mezhebinin ikinci imamıdır. Mezhep kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî'nin oğludur.

koymadığı durumlarda kendisine başvurulabilen yaşayan bir imam olduğu için, müçtehit teoride hukuktaki belirsizliklerle uğraşmak zorunda değildir. İbn Dâvûd, Kadı Nu'mân'a, kendisinin de geçersiz olduğunu kanıtlamaya çalıştığı yorum bilim yöntemlerinden sadece kıyasa karşı değil, aynı zamanda taklit ve istihsân dâhil olmak üzere diğer yöntemlere karşı da gelişmiş argümanlar temin etmiştir. Ancak Kadı Nu'mân'a göre, Zâhirîlerin istidlâli (çıkarım) yöntemsel bir ilke olarak benimsemeleri de bir çelişkidir. Çünkü ona göre istidlal, kıyas ve diğer yöntemler kadar özeldir ve müçtehidin onda hata etmesi mümkündür.<sup>65</sup> Bu yüzden İhtilâf'ın yalnızca içeriğinin büyük bir kısmı değil, aynı zamanda biçimi bakımından da öncelikle İbn Davûd'un günümüze kadar gelemeyen eseri *el-Vusûl ilâ mârifeti'l-usûl'e* dayandığını ileri sürmek mümkündür.

Bunların yanında İhtilâfu usûlî'l-Mezâhib, muhteva itibarıyla de kendine has bir özelliğe sahiptir. Zira o, herhangi bir Sünni fıkıh usûlü el kitabına çok benzememektedir. Hâs, âmm, icmâ, kıyas, emir, nehiy, elfaz bahisleri, vs.'den söz etmemektedir. Metin, içtihatın tüm biçimlerini reddetmesi bakımından, İsnâ Aşeriyye'nin Ahbârî hareketine oldukça benzemektedir.<sup>66</sup> Kadı Nu'mân'ın İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'te önerdiği içtihat teorisi farklı Şii unsurlara sahiptir ancak aynı zamanda çağının Sünni fıkıh teorisiyle yoğun bir şekilde bağlantı kurmaya çalışmaktadır. Bu teori, Kuran, Peygamber'in sünneti<sup>67</sup> ve sadık imamların haberleri olarak sadece üç temel hukuk kaynağını tanımaktadır. O'nun Kur'an ve sünneti kaynak olarak kabul etmede Sünni teoriyle aynı düşünceyi paylaştığını söyleyebilmekle beraber başta icma ve kıyas olmak üzere diğer Sünni kaynaklar ve özellikle Sünni içtihat teorisini şiddetle reddettiğini söylemek mümkündür.

Kadı Nu'mân'ın İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'inde icma, kıyas ve içtihat konuları diğer konulara göre daha uzundur. Yukarıda da açıklandığı gibi o, eserini ilk olarak Hanefî olan bir muhalifinin içtihatla ilgili görüşlerini çürütmek için yazdığı ve sadece içtihat konusunun ele alındığı bir incelemeye cevaben yazmıştır. Kadı Nu'mân söz konusu eserinde, kıyasa da aynı miktarda yer verir. Zira kıyas uzun zamandır hem Sünniler ve hem de Şîa arasında yoğun polemiklerin konusu olmuştur. Şîa, İmamlara atfedilen ve bazıları Kadı Nu'mân'ın alıntı yaptığı ve fıkhîta hüküm vermede kıyasın kullanılmasını kınayan çok sayıda rivayeti kullanmıştır. Bunlardan bazılarında, İmam Caferî Sâdık bu konuda Ebû Hanife ile tartışıyor olarak tasvir edilmiştir. Her ne kadar söz konusu tartışmalarda anakronizm görünse de muhtemelen Kadı Nu'mân yazmadan önceki birkaç nesilden kalma ve özellikle bu konudaki yoğun tartışmalardan ortaya çıkmışlardır.<sup>68</sup> Öte taraftan Sünnilere göre kıyas ve benzeri yöntemler fikhî/hukukî boşlukları doldurmak için kullanılan yöntemlerdir. Kadı Nu'mân bu yöntemlere ihtiyaç duymaz. Zira yaşayan İmam teorik olarak zor meseleleri hemen çözüme kavuşturabilir. Bu nedenle İsmâîlîlerin durumları Sünnilerden ve çağdaşları olan ve İmamları gaybet halinde olduğundan doğrudan kendisine erişilemez olan İsnâ aşeriyye'den oldukça farklıdır.

Kadı Nu'mân İhtilâf'ta icmaya büyük yer ayırmıştır ki bu kitabının en uzun bölümüdür.<sup>69</sup> Çünkü Sünnilerde icma çoğu zaman Şîa'yı dışlamak için kullanılmıştır; icma Sünnilerin birliğinin sembolüdür. Ayrıca icmaya yer verme ve onu tartışma ilk dönem fıkıh usûlü eserlerinde merkezi bir yer işgal etmiştir. Bu sebeplerle Kadı Nu'mân onu uzun bir şekilde tartışmaya ihtiyaç duymuş olabilir.

İhtilâfu usûlî'l-mezâhib'in diğer usûl eserlerinden ayırt edici bir başka özelliği, her ikisi de Zâhirîlerden esinlenen Ahbârîlerinki gibi yüzde yüz kesinliğe/katıyette ulaşma konusunda ısrarlı olması ve ihtilafa ilişkin belirsizliği bir felaket olarak görmesidir.<sup>70</sup> Kadı Nu'mân bahse konu eserinde öznel unsurları içerdiğini ileri sürdüğü Sünnî yorumlama yöntemlerinin geçersiz olduğunu kanıtlama gayretine girişir. Eserin birkaç yerinde Sünnî usûldeki sınıflama farklılığına rağmen (mütekellimün, usûliyyûn) hepsinin de yorumun öznelliği hususunda aynı anlama geldiğini ifade eder.<sup>71</sup> Zira ona göre, Sünniler ve İsnâ Aşeriyye daha çok kutsal metinle rasyonalite dengesi ve kesinlikten ziyade doğru fıkhî prosedürle ilgilenmekteydiler. Mutlak kesinlikten (katilik) ziyade yüksek olasılığa (zann-ı galip) sahip oldukları için oldukça rahat idiler. Bu yüzden İhtilâf, içtihatla öznelliği ve öznel Sünnî içtihadı kınar. Ona göre hatalı insanlar, yetkisi Kuran'ın kendisi tarafından belirlenen masum (yanılmaz) İmamlar tarafından yönlendirilmedikçe, Allah'ın hükmünü belirleme hakkına sahip değildir. Sünnîlerin kullandıkları zannîliğe dayanan bütün yorumlama yöntemleri, bunu yapmakla eşdeğerdir. Bunun yerine fakihler, Kuran'a ve Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat ederek hükmü belirlemeli ve yorumlarında, yetkisi Kuran tarafından belirlenen İmamların görüşlerine göre yönlendirilmelidirler. İmamlara uymak, kesinliğin garantisidir. İmamları takip etmeyi terk etmek ise belirsizliktir.<sup>72</sup> Zikredilen bu yöntemden sapmalar zannîliğe yol açar ve zannîlik, Allah'ın hükümlerinde kabul edilemez.<sup>73</sup> O Sünnî içtihadı, İsmâîlî düşünceye göre, Allah'ın seçtiği bir yargıç/hâkim olan İmam'ın otoritesine bir tehdit olarak görmüştür. Eserinin ilk bölümüne, yeterli bilgiye sahip olmayan, Allah'ın emir ve yasaklarını ikame etme hususunda hiçbir arzu ve iradesi olmayan bu kişilere yargı görevini verdikleri için Emevîleri ve Abbasîleri kinayarak başlamıştır.<sup>74</sup>

<sup>65</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib*, 292-294.

<sup>66</sup> Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 246.

<sup>67</sup> Kadı Nu'mân'ın Sünnet'ten kastı, İhtilâf'tan da anlaşılacağı üzere kendisine ulaşan şifahi rivayetleri de içeren Hz. Peygamber'in uygulamalarıdır.

<sup>68</sup> Cafer-i Sadıkla Ebû Hanife arasındaki söz konusu tartışma Sünnî rivayetlerde farklı şekilde ve Ebû Hanife lehine anlatılmaktadır.

<sup>69</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib*, 90-179.

<sup>70</sup> Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy*, 184.

<sup>71</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib*, 4-6, 296-298.

<sup>72</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib*, 42.

<sup>73</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib*, 177-178.

<sup>74</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib*, 32.

Öte taraftan sürekli karşılıklı tartışmalar genellikle tartışmanın taraflarını birbirine benzetme gibi istenmeyen etkilere sahiptir ve amacı Sünnî fıkıh usûlünü çürütmek olan İhtilâfu usûlî'l-mezâhib, önemli ölçüde biçimsel olmak üzere, terminoloji olarak da Sünnî fıkıh usûlü el kitaplarına benzemiştir. Bu tür eserlerde olduğu gibi, icma, kıyas, istihsan, içtihat ve taklîd bölümleri vardır. Bahse konu eserle standart fıkıh usûlü el kitapları arasındaki önemli bir fark, nasların yorumlanmasına ilişkin dilbilgisi kurallarına ayrılmış elfâz bölümlerinin, özellikle de emir ve nehiyle ilgili bölümlerin, amm ve hass lafızların, mutlak ve mukayyed, nesih ve mensuh vb. bölümlerin olmamasıdır. Bu durum da Kadı Nu'mân'ın Sünnî usulcülerin gramer ve dilbilimsel yorumlarının çoğuyla aynı fikirde olduğu veya tartışmalarında mezkûr konuları ele almak için acil bir ihtiyaç duymadığı şeklinde yorumlanabilir.

İhtilâfu usûlî'l-mezâhibin istidlal bölümünde Zâhirî fıkıhının Kadı Nu'mân üzerindeki etkisini açık bir şekilde görmek mümkündür. Aynı şekilde taklid bölümündeki bilgilerin, taklidi reddeden Zâhirîler, Taberî ve Kitâbu fesâdi't-taklîd'i yazan el-Şâfiî'nin öğrencisi Müzenî gibi reddedenlerle ortak tarafı çoktur. Nazar ile ilgili bölüm, usûlü fıkıhın günümüze kadar gelen eserlerinde bir bölüm olarak yer almamaktadır. Kadı Nu'mân'ın bu bölümde İbn İhşîd dâhil olmak üzere özellikle Mutezile'ye atıfta bulunduğu açıktır ve onun, Mutezilî âlimler tarafından yazılan ve nazar'a hasredilmiş bölümleri içeren usûlü fıkıh kitaplarına ulaşması mümkündür.

Esas itibarıyla Sünnî düşünce ile Şîî düşünce arasında yorumlamada aklın rolü noktasında tarih boyunca polemikler olmuştur. Bilindiği gibi bu tür polemikler, kökenlerini, imamın mutlak yargı yetkisinin naslara dayalı olduğunu savunan ve imamin vahiy otoritesine hakaret olarak algılanan rey ve kıyasa karşı uyarı yapan klasik bir İmamet otoritesinde temelini bulur. İhtilâfu usûlî'l-mezâhib, bölümlerden de anlaşılacağı üzere, söz konusu fikir çatışması ve tartışma geleneğinin içinde yer alır; başlıca yeniliği, usul kavramlarındaki müteakip gelişmelerle orantılı bir eleştiri içerir.

Fikhî bir mevzu olarak değil de usûlde bir konu olarak işlenen velayet teorisi, İsmailî içtihatlarının hem temel ilkesi hem de olmazsa olmazıdır. Kadı Nu'mân'ın usûle ilişkin ileri sürdüğü diğer ilkeler, Sünnî yorumuyla uyumludur. Ancak Şîî düşüncede usûl, velayet temeli üzerine kurulu olduğundan onsuz diğerlerinin yerine getirilmesi anlamsızdır. Bu yüzden o, sünnilerden farklı olarak usûlünde velayet teorisine de yer vermiştir. Diğer taraftan "velayet" kavramıyla yakından ilişkili olarak, hukuk teorisini etkileyen teolojinin diğer iki kritik unsuru vardır: İmam tarafından yetkili öğretme ve yorumlama şeklinde tanımlayabileceğimiz "ta'lim" ve "te'vil" kavramları. İsmaililer, Şii inancı ve doktrini ile tutarlı olarak, İmamlarının özel ve ilham edilmiş ilahi bilgiye (ilm) sahip olduğuna inanmışlardır. Bilgi, onlara Kuran'ın ve yalnızca insan aklıyla erişilemeyen şeriatin ilahi kitabının tam anlamına erişmelerini sağlamıştır. İmam'ın ilmi, bu kapsamlı anlamın özel, yetkili öğretisi (ta'lim) sağlamalarına da imkân sağlamıştır. İmamlar aynı zamanda eşsiz bir te'vil, yani ilâhi mesajı zamanlarının ihtiyaçlarına göre yorumlama yeteneğine sahiptiler.<sup>75</sup> Kadı Nu'mân da bu düşünce doğrultusunda velayet kurumuna yer verir. O, velayet doktrini kapsamında İmamların beyan ve otorite olarak kararlarını/hükümlerini üçüncü kaynak olarak kabul ettiği için, İmamların otoritesini meşrulaştırmak adına büyük çaba sarf etmektedir. Bunun için en-Nisâ, 4/59 ve en-Nahl 16/43 âyetlerini delil olarak göstermektedir. "Ülû'l-emr" ve "Ehl-i Zikr"ın İmamlara işaret ettiğini ileri sürmektedir; İmamlarla da Fatimî halifelerini kastetmektedir. İmam İsmailîler için yanılmaz bir rehberdir ve güçleri, teoride asla sınırlanmamıştır. Elbette pratikte, siyasi durum belirli sınırlar koymuştur. Esas itibarıyla Kadı Nu'mân'ın ortaya koyduğu usûlü fıkıh düşüncesinde gaybet halindeki İmamlara uyma ve itaat etme, Sünnî doktrinindeki mezhepleri taklitten farklı değildir. Ancak Nu'mân söz konusu itaatin taklitle aynı olduğu görüşünü reddetmektedir. O, İsmailîlerin kendi taklidine sahip olmakla suçlanabileceğinin farkındadır. Ancak o, imamlardan gelen her şeyin Kur'an ve sünnet çerçevesinde kaldığını, Sünnîlerin ise seleflerini ve mezheplerini kendi tercihlerine göre ittiba ettiklerini savunmaktadır.<sup>76</sup>

Diğer yandan İsnâ Aşeriyye/Caferîlerden farklı olarak Fatimî İsmailîlerin hâlihazırda Fatimî halifesi şeklinde bir imami vardı. Fikhî konularda nihâi karar/yorum mercî İmam olduğundan başlangıçta yorum yöntemi olarak usûlü fıkıh ihtiyacı duyulmamıştır.<sup>77</sup> Yorumlama yöntemlerine sadece özel durumlarda gerek duyulmuştur. Bu nedenle İsmailî doktrinde bir fikhî konunun nasslarda belirtilmeyen durumlarda/meselelerde usûlü fıkıh dayanarak hüküm çıkarma girişimi, mevcut imamın fikhî otoritesini inkâr etmekle eşdeğer tutulmuştur. Zira nassların ele almadığı durumlar söz konusuysa, fikhî usûlüyle istinbat yerine bütün ilâhi bilginin kaynağı olarak görülen İmâm'a müracaat edilmelidir. Bir fakihin fıkıhî ilişkin olarak kendi yorum teorisini oluşturmaya teşebbüs etmesine müsaade edilmemelidir.<sup>78</sup> Mevcut bir imamın varlığı hasebiyle kapsamlı bir fikhî usûlünü gereksiz olarak gördüğünden dolayı Kadı Nu'mân, ihtilâfu usûlî'l-mezâhib boyunca Sünnî fakihleri böyle bir teori oluşturma çabalarından dolayı tenkit etmiştir. Sünnî fikhî mezheplerinin ihtilâf, icmâ, taklid, kıyas, istihsan, nazar, ictihad ve re'y konularındaki yaklaşımlarını eleştiride hep sözü edilen bakış açısı bulunmaktadır.

Kadı Nu'mân'ın fikhî teorisinde, fikhî dayandığı kaynaklar, dini otorite ve hukuk yorumlama teorisi (usûlü fıkıh) bakımından, zamanın diğer sünnî fikhî mezheplerinde bulunanlardan çokten farklı olsa da hem ihtilâf ve hem de Deâim'de, İsmailî fikhîni diğer fikhî geleneklerinde görülen bazı temel standartlara biçimsel olarak/usulen uyumlu hale getirmiştir. Onuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde, meşru olarak tanınmak için fikhî mezheplerinde tanınmış el kitabına veya muhtasar bir fikhî kitabına ek olarak, bir usûlü fikhî el kitabı gerekli hale gelmiştir. Kadı Nu'mân tek başına bu temeli sağlamış ve eserleri, o zamandan günümüze kadar İsmailî fikhî için standart referans eserler olarak kalmıştır.<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Jamal, Principles in the Development of Ismaili Law, 117.

<sup>76</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib*, 44-46.

<sup>77</sup> Bu yaklaşımın günümüz İsmailîler'inde özellikle Nizarilerde mevcut olduğuna dair bk. Mustafa Öz, *İsmailiyye Mezhebi, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu* (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 614.

<sup>78</sup> Kadı Nu'mân, *İhtilâfu usûlî'l-mezâhib*, 43-44.

<sup>79</sup> Stewart, *Disagreements of the Jurists, Introduction*, xiv.

## Sonuç

İhtilâfu usûlî'l-mezâhib tartışmasız fıkıh usûlünün erken tarihinin en önemli ve eski eserlerinden biridir. Onun değeri, metninde bazı tahrifler olmakla birlikte, bütünsel ve eksiksiz olması, reddiye amaçlı olarak, onuncu yüzyılın ortalarında var oldukları şekliyle Sünnî hukuk teorilerinin kapsamlı bir incelemesini yapmasında yatmaktadır. Yine onun, en genel çerçevede akıl-vahiy ilişkisinden ve aklın ve akfî yöntemlerin dini metinleri anlamadaki yerinden bahsettiği, akfî yöntemlere itiraz ettiği, bunun yerine İmam'a müracaat etmekten söz ettiği ve Fatimî İmamların otoritelerini sağlamlaştırmaya çalıştığı söylenebilir. Bunu yaparken de ilginç bir şekilde İhtilâfu usûlî'l-Mezâhib'te, İsmailî fıkıh düşüncesine nispeten az yer ayrılmış, fakat fıkıhın kaynakları hakkındaki Sünnî nazariyeler ayrıntılı olarak tartışılmış ve reddedilmiştir.

Ayrıca İhtilâfu usûlî'l-mezâhib, Sünnî usûlü fıkıhının tarihsel gelişimini yansıtmada Sünnî eserler kadar Şii eserlerinin de önemli olduğunu ortaya koymuştur. Kadı Nu'mân'ın sadece Şâfiî, Hanefî ve Mâlikî usûlü fıkıh el kitaplarını değil, aynı zamanda Zahirî, Cerîrî ve Mutezilî usûlü fıkıh kitaplarını da kullandığı ve bunlar içinde Zâhirîlerin etkisinin en üst düzeyde olduğu görülmektedir.

İhtilâfu Usûlî'l-Mezâhib'in ehemmiyeti dört Sünnî fıkıh mezhebinin ortaya çıkmasından önce, dördüncü/onuncu yüzyılın sonlarına doğru fıkıhın teorik gelişimin seyrini izlemek için vazgeçilemez bir eser olmasından kaynaklanır. Eserin fıkıha en önemli katkısı, Şafii'nin ölümünden sonraki yaklaşık bir buçuk yüzyıllık süreyi, fıkıh usûlünün erken tarihlerini aydınlatmasıdır. Ayrıca söz konusu eser, özellikle hukuk tarihi ile ve ikincil olarak Fâtimî tarihi ile ilgilenenler için de faydalı bir eser olma özelliği taşımaktadır.

İhtilâfu usûlî'l-Mezâhib bir Şii eseri olarak bize erken dönem Sünnî fıkıh usûlünün oldukça ileri bir seviyeye ulaştığını göstermesi itibarıyla da önemlidir. İçindeki konu başlıkları bunun en güzel kanıtıdır. Ancak Kadı Nu'mân, Sünnî usûlündeki geleneksel elfâz konularını ya aynen kabul ettiği ya da eserine almaya ihtiyaç duymadığı için yer vermemiştir. Fıkıh usûlü konularının kendi aralarındaki bütünlük, irtibat ve insicam açısından bakıldığında, o dönemdeki elfaz konularının da diğer delil/kaynak konularında olduğu kadar ileri bir seviyede olduğunu söylemek mümkündür.

## Kaynakça

- Baben, Daniel. *The Fatimid Legacy and the Foundation of Modern Nizârî Imamate*. ed. Farhad Daftary-Shainool Jiwa. London: I. B. Tauris Publishers, 2017.
- Daftary, Farhad. *A Short History of Ismailis, Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh: University Press, 1998.
- Daftary, Farhad. *The Ismâ'îlîs: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer-Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2017.
- Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa, 2016.
- Defteri, Ferhad. *el-İsmailiyyûn: Târîhuhüm ve akâiduhum*. çev. Seyfettin el-Kasîr. 2. basım, Beyrut: Daru'-Sâkî, 2014.
- Ekinçi, Ahmet. *Kadı Nu'mân ve İsmailî Fıkıhının Teşekkülü*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2022, 43.
- Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm*. Beyrut: 1935.
- Fyzee, Asaf Ali Asghar. "Qadi an-Nu'mân: The Fatimid Jurist and Author". *Journal of the Royal Asiatic Society*, Volume: 66, Issue:1, s. 5-8, Ocak 1934. <https://doi.org/10.1017/S0035869X00082630>
- Fyzee, Asaf Ali Asghar. transl. *The Pillars of Islam: Da'a'im al-Islam of al-Qadi al-Nu'mân (Laws Pertaining to Human Intercourse)*. Revised and annotated by Ismail Kurban Husein Poonawala, New Delhi: Oxford University Press, 2007.
- Hasan, Muhammed Kamil. *fî Edebi'l-Mısri'l-Fâtimiyye*. Kahire: Hindavi, 2012.
- Hamidullah, Muhammed. "Usûl al-Fıkıh'ın Tarihi". *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*. cilt 2/sayı. 1 (1957), 1-18.
- Hanif, Nadeem. *Islamic Concept of Crime and Justice: Social Religious and Economic, Crime and justice*. New Delhi: Sarup ve Oğulları 1999.
- Hedûkâ, Sümeyye Muhtar- Şurահrah, Sümeyra. *Eseru'd-diâyeti'l-mezhebiyye ale'l-kitâbeti't-târihiyye (el-Kadı Nu'mân ve müellefâtuhu enmüzece h. 313-363)*. Câmiatu Muhammed bu-Diyaf el-Mesile, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Heinz Halm. *Shia Islam: From Religion to Revolution*. trans. Janet Watson and Marian Hill, İkinci ed. New York: Columbia University Press, 2004.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun. *Mukaddimetü İbn Haldun*. nşr. Ali Abdulvâhid Vâfi, Lecnetü'l-Beyâni'l-'Arabî, 1960.
- İbn Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *Kitabu'l-Fihrist*. Ayman Fuâd Seyyid. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2015.
- Qâdî al-Nu'mân, *The Epistle of the Eloquent Clarification Concerning the Refutation of Ibn Qutaybah*, ed. Avraham Hakim, Leiden: Brill, 2012.
- Jamal, Arif. *Principles in the Development of Ismaili Law, 115 (2001)*. (Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law 7, 115-126.) <https://ssrn.com/abstract=2160098>
- Kadı Nu'mân, Nu'mân b. Ebî Abdillâh Muhammed b. Mansur. *Te'vilü'd-Deâmi'l-İslâm*. thk. Muhammed Hasan A'zami, 3 Cilt, ts. Lokhandwalla, Shamun Tayyib Ali. K. *İkhtilâf Usûlî'l-Madhâhib*. Simla: 1972.
- Madelung, Wilferd. "The Sources of Ismâ'îlî Law," *Journal of Near Eastern Studies* 35/1 (1976). <https://doi.org/10.1086/372451>
- Moojan Momen. *An Introduction to Shi'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Öz, Mustafa. *İsmâiliyye Mezhebi, Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İslâmî İlimler Araştırma Vakfı. İstanbul: İSAV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa-eş-Şekâ. Mustafa Muhammed. "İsmailiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2001.
- Özen, Şükrü. "Nu'mân b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, İstanbul 2007.



- Poonawala, Ismail Kurban Husein. "The Evolution of al-Qadi al-Nu'mân's Theory of Ismaili Jurisprudence as Reflected in the Chronology of his Works on Jurisprudence, 303". *The Study of Shi'i Islam*, ed. F. Daftary & G. Miskinzoda. London: I. B. Tauris, 2013.
- Poonawala, Ismail Kurban Husein. Isma'ili Jurisprudence, *Encyclopaedia Iranica*, 14, 2. Fasikül, s. 195-197.
- Poonawala, Ismail Kurban Husein. "Al-Qâdî al-Nu'mân and Isma'ili Jurisprudence". *Medieval Isma'ili History and Thought*. Farhad Daftary (ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Sâmîî, İsmâîl. *Kadı Nu'mân ve cuhûduhu fî irsâi deâimi'l-hilâfeti'l-Fâtîmiyye ve't-Tatavuru'l-Hadârî bi Bilâdi'l-Mağrib*. Merkezu'l-Kitâbil-Akademiyye, 1. Basım, 2010.
- Seyyid, Eymen Fuâd. *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye fî Mısır Tefsîrun Cedîd*. Kahire: Dârü'l-Mısriyyeti'l-Lübnâniyye, 1992.
- Stewart, Devin J. *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Response to the Sunni Legal System*. Salt Lake City: The University of Utah Press, 1998.
- Stewart, Devin J., *The Disagreements of the Jurists -A Manual of Islamic Legal Theory- Library of Arabic Literature*. New York and London: New York University Press 2015.
- Şeker, Mehmet. "Fâtîmîlerde ve Memlûklerde Dört Mezhep Başkadılarının Tayini", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 82 (2017), 163-170. <https://hbvdergisi.hacibayram.edu.tr/index.php/TKHBVD/issue/archive>
- Tamir, Arif. *el-Kâim ve'l-Mansûr el-Fâtîmiyyân*. Beyrut: Dârü'l-İfâk, 1402.
- Yığın, Adem. *Fukaha Metoduna Göre Yazılan Usûl Eserlerinin Temel Özellikleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.



## The Use of the Holy Word in Sezai Karakoç's Works

İbrahim Saylan<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Department of Hadith, Faculty of Theology, Osmaniye Korkutata University, Osmaniye, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 02/01/2023

Accepted: 10/05/2023

Published: 15/06/2023

Pub Date Season: June

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright:** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

Sezai Karakoç, one of the most important poets and thinkers of the last period, has developed an ideal by adapting the resurrection in the creed to the resurrection in the world and spent all his efforts to make death before death and resurrection before resurrection dominant over life. Karakoç, whose ideal of seeing it as reviving the Sunnah of the Prophet (pbuh), defined his cause as his own. Although Karakoç intensely dealt with Islamic values and the theme of the prophet in order to enlighten society in his works, he did not prefer to quote directly from religious sources. However, he narrated in some of his works; He attributed them to the Prophet with phrases such as "the Great Prophet said", "it came in a hadith" or "as the Great Prophet commanded", and he cited some of them as *holy words* or as *a principle* in quotation marks without any direct reference. Since we have dealt with the narrations that Karakoç conveyed by saying that they are hadiths with clear words in another study, only the narrations he narrated as *a holy word* or *a principle* were examined in this study. By numbering these narrations, they were first transmitted with the words that Karakoç conveyed, and then the sources and soundness of the narration were determined. In order to understand Karakoç's purpose in using the narration correctly, the context of the narration and its interpretation are included. In our study, forty-one works of Karakoç have been examined and thirteen narrations have been identified, except for the duplicates. The first of these; The phrase "lā hawla walā kuwwa" came as a part of the verse, and Shaykhān (i.e. Bukhārī and Muslim) and many other narrators conveyed it both independently and as a part of some hadiths. Second; "If you know that the apocalypse will break tomorrow, plant the sapling in your hand!" It is an authentic/*sahih* hadith. Third; "God's help is upon the congregation." It is stated that his narration is authentic/*sahih* and good/*hasen*. Fourth; the narration "the wise person is the one who works for the afterlife..." is a good/*hasen* hadith with close words. Fifth; the narration "If Abu Bakr's faith were to be balanced with the faith of all people..." is valid and belongs to Omar. Sixth; the narration "whose two days are equal to each other..." is conveyed with a weak/*da'if* promissory note. In the sources, it is mentioned that Abdulaziz b. Abī Rawwād and Hasan al-Basrī received it from the Prophet mostly in their dreams. Seventh; "Seek knowledge, even in China." The narration has no original or is called fabricated/*mawdū'* as there is no document that reaches the Prophet. Eighth; "Die before you die." The narration is not a valid hadith. Ninth; the narration of "being moralised with the morality of Allah" has no basis in hadith, it is one of the words of Zunnūn al-Misrī. These two words are principles accepted by Sūfis. Tenth; the narration that "the world is the field of the hereafter" has not reached till the Prophet. As far as we can determine, it was Hārizmī who was the first to use it as a wise word. The eleventh; although the narration "to the world as if you will never die..." is not true, it is a *mawqūf* narration attributed to Abdullah b. Amr. Twelfth; although the narration "I was a hidden treasure..." is included in many tafsir works, it is not included in hadith books. Thirteenth; the phrase "religion is morality" is not a direct hadith on its own, but an inference that has been referred to in many narrations. Considering these 13 narrations, which Karakoç quoted in different contexts without specifying who said them; It is possible to collect these narrations in topics such as seeking the truth, the importance of science, good morals, struggle with the nafs, preparation for death and asceticism. In terms of the validity of these narrations these can be said: 3 of them are authentic/*sahih*, 1 of them is *hasen/good* with close words, and 3 of them are weak/*da'if*. One of the weak/*da'if* narrations was accepted as the word of the Companions. Other narrations are that it was accepted as a fabricated/*mawdū'* because there were no enactments reaching the Prophet. Again, one of these narrations is mentioned as the word of Abdullah B. Amr. Others are the principles and wise words accepted by Sūfis and were referred to as if the Prophet had said them over time. Based on these data it can be said that some Sūfis did not show the necessary diligence in preserving the hadiths and that the words of someone else entered our culture as hadiths over time. Since Karakoç was influenced by some Sūfi figures in his works, he sometimes mentioned names such as Gazzālī, Ibn al-'Arabī, Rūmī, Imam Rabbānī, Hacı Bayram-ı Velī, Ahmad al-Rifāī. Karakoç did not use footnotes and a bibliography in his works. When we consider the narrations conveyed by Karakoç, it is understood that he benefited from compilations, not basic hadith sources. It can be said that Karakoç did not see the authenticity of the narrations as a problem because he adopted a cultural and public working method, not a scientific study, and he tried not to attribute the narrations that he was not sure of to the Prophet. It can be said that what Karakoç means by the concept of the holy word is mainly hadith or it is included as hadith in his sources, and it is a kind of cultural narration.

**Keywords:** Hadith, Sezai Karakoç, Holy Word, Resurrection, Narration.

## Sezai Karakoç'un Eserlerinde Kutlu Söz Kullanımı

### Süreç:

Geliş: 02/01/2023

Kabul: 10/05/2023

Yayın: 15/06/2023

Yayın Sezonu: Haziran

**İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Telif Hakkı&Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İbrahim Saylan).

### Öz

Son dönemin önemli şair ve düşünürlerinden biri olan Sezai Karakoç, amentüdeki dirilişi, dünyadaki dirilişe uyarlayarak bir mefkûre geliştirmiş ve ölmeye önce ölmeden, dirilmeden önce dirilmeyi hayata hâkim kılmak için bütün say-u gayretini harcamıştır. Mefkûresini Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünnetini ihya etmek olarak gören Karakoç, onun davasını kendi davası olarak tanımlamıştır. Karakoç, eserlerinde toplumu aydınlatmak için İslamî değerleri ve peygamber temasını yoğun bir şekilde işlemesine rağmen, dinî kaynaklardan doğrudan alıntı yapmayı fazla tercih etmemiştir. Bununla birlikte o, bazı eserlerinde rivayetleri; "Ulu Peygamber buyurmuştur", "hadis-i şerifte gelmiştir" veya "Büyük Peygamberin buyurduğu şekilde" gibi ifade kalıplarıyla Resûlullah'a nispet etmiş, bazılarını ise *kutlu söz* veya *bir prensip* olarak tırnak içinde herhangi bir nispet olmaksızın delil olarak zikretmiştir. Karakoç'un açık lafızlarla hadis olduğunu söyleyerek aktardığı rivayetleri başka bir çalışmamızda ele aldığımız için bu çalışmada sadece *kutlu söz* veya *bir prensip* olarak naklettiği rivayetler incelenmiştir. Bu rivayetler numaralandırılmak suretiyle önce Karakoç'un aktardığı lafızlarla nakledilmiş, ardından rivayetin kaynakları ve sıhhat durumu tespit edilmiştir. Karakoç'un rivayeti kullanmadaki maksadının doğru anlaşılması için rivayetin konu bağlamına ve onun yorumuna yer verilmiştir. Çalışmamızda, Karakoç'un kırk bir eseri incelenerek mükerrerleri hariç on üç rivayet tespit edilmiştir. Bunlardan birincisi; "la havle vela kuvve" ibaresi, âyetin bir parçası olarak geldiği gibi Şeyhân ve daha birçok muhaddis bunu hem müstakil hem de bazı hadislerin bir parçası olarak aktarmışlardır. İkincisi; "yarın kıyametin kopacağını bilseniz, elinizdeki fidanı dikin!" rivayeti *sahih* bir hadistir. Üçüncüsü; "Allah'ın yardımı cemaat üzerinedir." rivayetinin *sahih* ve *hasen* olduğu belirtilmiştir. Dördüncüsü; "akıllı kişi, ölümden sonrası için çalışandır..." rivayeti yakın lafızlarla gelen *hasen* bir hadistir. Beşincisi; "Ebû Bekir'in imanı, bütün insanların imanı ile muvazene edilse..." rivayeti *mevkûf* bir haber olup Hz. Ömer'e aittir. Altıncısı; "iki günü birbirine eşit olan..." rivayeti *zayıf* bir senedle aktarılmıştır. Kaynaklarda daha çok Abdülazîz b. Ebî Revvâd ve Hasan-ı Basrî'nin rüyalarında bunu Hz. Peygamber'den aldığı zikredilmiştir. Yedincisi; "ilim, Çin'de de olsa arayınız." rivayeti Allah Resûlü'ne ulaşan bir senedinin olmamasından dolayı *aslı yoktur* veya *mevzû* denilmiştir. Sekizincisi; "ölmeden önce ölünüz." rivayeti hadis olarak *sabit değildir*. Dokuzuncusu; "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanma" rivayeti hadis olarak *aslı yoktur*, Zünnûn el-Mısrî'nin sözlerinden biridir. Bu iki söz mutasavvıfılarca kabul edilen ilkelerdir. Onuncusu; "dünya ahiretin tarlasıdır" rivayeti, Resûlullah'a ulaşan bir senedi yoktur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hikmetli bir söz olarak ilk kullanan Hârizmî olmuştur. On birincisi; "hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya ..." rivayeti *merfû* olarak aslı olmasa da Abdullah b. Amr'a nispet edilen *mevkûf* bir haberdir. On ikincisi; "ben gizli bir hazine idim..." rivayeti birçok tefsirde yer almasına rağmen hadis kitaplarında yer almamaktadır. On üçüncüsü; "Din, ahlâktır" sözü doğrudan tek başına hadis olmayıp birçok rivayete telmih olan bir çıkarımdır. Karakoç'un farklı bağlamlarda söyleyenini belirtmeden aktarmış olduğu bu 13 rivayeti; hakikati arama, ilmin önemi, güzel ahlâk, nefisle mücadele, ölüme hazırlık ve zühd gibi konu başlıklarında toplamak mümkündür. Bu rivayetler sıhhat açısından; 3'ü *sahih*, 1'i yakın lafızlarla *hasen*, 3'ü de *zayıf*tir. Zayıf olan rivayetlerden 1'i *sahâbî* sözü olarak *sahih* kabul edilmiştir. Diğer rivayetler ise Hz. Peygamber'e ulaşan senedleri olmadığından *mevzû* kabul edilmiştir. Yine bu rivayetlerden 1'i Abdullah b. Amr'ın sözü olarak zikredilmiştir. Diğerleri ise tasavvuf ehline kabul edilen ilkeler ve hikmetli sözler olup zamanla Resûlullah'a referans edilmiştir. Bu verilerden hareketle; kimi mutasavvıfların hadisleri korumada gerekli titizliği göstermediği ve başkasına ait sözlerin zamanla hadis olarak kültürümüze girmesine sebep olduğu söylenebilir. Karakoç bazı tasavvuf ehli şahsiyetlerden etkilenmiştir zira eserlerinde; Gazzâlî, İbnü'l-Arabî, Mevlânâ, İmam-ı Rabbânî, Hacı Bayrâm-ı Velî, Ahmet er-Rifâî gibi isimlerden zaman zaman bahsetmiştir. Karakoç, eserlerinde dipnot ve kaynakça kullanmamıştır. Karakoç'un aktardığı rivayetleri göz önüne aldığımızda onun temel hadis kaynaklarından değil, derleme eserlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Karakoç, ilmî bir çalışma değil kültürel ve halka yönelik bir çalışma usûlü benimsediği için rivayetlerin mevsukiyetini bir problem olarak görmemiş, aidiyetinden emin olmadığı rivayetleri Resûlullah'a i'zafe etmemeye gayret etmiştir, denilebilir. Karakoç'un *kutlu söz* kavramından kastının ağırlıklı olarak hadis olduğu veya onun bilgi kaynaklarında hadis olarak yer aldığı, bir nevi kültürel rivayetler olduğu söylenebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sezai Karakoç, Kutlu Söz, Diriliş, Rivayet

 [ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr](mailto:ibrahimsaylan@osmaniye.edu.tr)  <https://orcid.org/0000-0001-8462-8927>

**Cite:** Saylan, İbrahim. "The Use of the Holy Word in Sezai Karakoç's Works". Cumhuriyet Theology Journal 27/1 (June 2023), 17-29. <https://doi.org/10.18505/cuid.1228682>

**Atf:** Saylan, İbrahim. "Sezai Karakoç'un Eserlerinde Kutlu Söz Kullanımı". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/1 (Haziran 2023), 17-29. <https://doi.org/10.18505/cuid.1228682>

## Giriş

Cumhuriyet döneminin önemli şair ve mütefekkirlerinden olan Sezai Karakoç (1933-2021), hayat anlayışını *diriliş* düşüncesi etrafında şekillendirmiş ve bunu “Peygamberimizin bütün sünnetlerini ihya amacını gütmek” şeklinde tanımlamıştır.<sup>1</sup> Karakoç, Hz. Peygamber’in hayatını baştan aşağı bir hakikat medeniyetine, hakikat medeniyetini de bir ağaca benzeterek peygamber hayatının o ağacın çekirdeği gibi olduğunu ifade etmiştir.<sup>2</sup> O, Hz. Âdem ile başlayıp Hz. Muhammed (s.a.s.) ile son bulan peygamberlerin davasını, inandığı ve bağlandığı dava olarak görmüştür.<sup>3</sup>

Karakoç, fikir ve düşünce dünyasında bu denli dinî odaklı bir tema işlemesine rağmen dinî kaynaklardan fazla ıktibasta bulunmamıştır. O, bazı eserlerinde doğrudan aktarım yoluna başvurmadan; *Diriliş Neslinin Amentüsü*, *Gündönümü* gibi çalışmalarında yer yer tırnak içinde kaynağını göstermeksizin hadisler kullanmıştır. Bu rivayetlerden bazılarını; “Ulu Peygamber buyurmuştur”, “hadis-i şerifte gelmiştir” veya “Büyük Peygamberin buyurduğu şekilde” gibi ifade kalıplarıyla Resûlullah’a nispet etmiş ancak bazı rivayetleri herhangi bir nispet olmaksızın aktarmıştır. Dinî ilimlerle yakın bir münasebeti olmayan bu fikir insanının, eserlerinde aktardığı bu tarz rivayetlerin ne olduğu, bunların hadis olup olmadığı veya hadislerle olan alakası merakımızı celbetmiştir.

Karakoç, altısı doktora olmak üzere elliden fazla lisansüstü teze ve yetmiş aşkın bilimsel makaleye konu olmuştur. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla Karakoç’un bazı eserlerinde kimseye nispet etmeden *kutlu söz* olarak zikrettiği rivayetler ve onları ele alış tarzıyla ilgili bir çalışma yapılmamıştır. Fikirleriyle yaşadığı dönemi etkileyen ve Hz. Peygamber’in davasını kendi davası olarak gören Karakoç’un bu minval üzere naklettiği rivayetler ve bunlara yaklaşım tarzının önemli olduğunu düşünüyoruz. Karakoç’un açık lafızlarla hadis olduğunu söyleyerek aktardığı rivayetleri başka bir çalışmamızda ele aldığımız için bu çalışmada sadece onun *kutlu söz* veya bir *prensip* olarak naklettiği rivayetler incelenmiştir. Bu rivayetler numaralandırılmak suretiyle önce Karakoç’un aktardığı lafızlarla nakledilmiş, ardından rivayetin kaynakları ve sıhhat durumu tespit edilmiştir. Karakoç’un rivayeti kullanmadaki maksadının doğru anlaşılması için rivayetin konu bağlamına ve yorumuna yer verilmiştir. Çalışmamızda ele aldığımız on üç rivayet, Karakoç’un kırk bir eseri incelenerek tespit edilmiştir.<sup>4</sup>

### 1. Kutlu Söz veya Bir Prensip Olarak Nakledilen Rivayetler

Karakoç’un eserlerinde ne olduğunu belirtmediği *kutlu söz*, bir *prensip* veya bir *ölçü* olarak tırnak içinde zikrettiği on üç rivayet incelenmiştir. Bu rivayetler, belli bir gruplandırılmaya gidilmeksizin numaralar verilmek suretiyle sıralanmıştır. Önce Karakoç’un aktarımları kendi lafızlarıyla verilerek geçtiği eseri ve bağlamı belirtilmiş; ardından o sözün/aktarımın/rivayetin kaynağı tespit edilmeye çalışılmıştır.

#### 1. Rivayet: “Allah’tan başka havl ve kuvvet sahibi yoktur.”<sup>5</sup>

Karakoç, *Gündönümü* adlı eserinin “Diriliş mucizesi” başlığı yazısında; “doğuya, batıya, bekleyen insanlığın ufuklarına dikelim faziletin anıtlarını *Başarı Allah’tandır*<sup>6</sup> ve *Allah’tan başka havl ve kuvvet sahibi yoktur* inancıyla donanarak dünyanın en aciz halkları olmaktan çıkıp en kudretli milleti olmasını bilelim.” dedikten sonra “Peygamberin ruhaniyeti adına, diri Kur’an’ın yüzü suyu hürmetine, kutsal İslâm inancı onuruna Allah’tan bir mucize bekliyorum”, açıklamasında bulunmuştur.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1998), 30.

<sup>2</sup> Sezai Karakoç, *Yitik Cennet* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2012), 64.

<sup>3</sup> Karakoç’un düşünce dünyasını ya nsıtması açısından şu paragrafta önemli ipuçları vardır: “Ben inandığım ve bağlandığım dava, ilk insan ve ilk yol göstericinin, dünyayı dolduran inkâra karşı özgür inancın gemisinin kaptanı olan Hazreti Nuh’un ebedi kurtuluş sancağını uygarlıklar başkentine diken, Ateş imtihanından geçmiş ve Kurban şifasıyla azapların zehrini eritmiş Hazreti İbrahim’in, toplumu yönetecek altın kuralları sütunlar gibi ufukumuzda yükselten ve onları kıyamete kadar tarihin levhası olarak belirleyen Hazreti Musa’nın, ölümleri diriltiren, ölü gönülleri diriltici soluğun sahibi Hazreti İsa’nın ve nihayet en büyük insan, en büyük yol gösterici, bütün insanlığa ışık tutucu, fiziği ve fizikötesini aydınlatıcı son Peygamber Hazreti Muhammed’in davasıdır. Davamız ve dava için kavgamız hakikat davası, hakikat savaşıdır.” Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 10.

<sup>4</sup> Bu çalışmada incelenen eserler şunlardır: *Diriliş Neslinin Amentüsü*, *Gündönümü*, *Edebiyat Yazıları I*, *Edebiyat Yazıları II*, *Edebiyat Yazıları III*, *Farklar*, *İnsanlığın Dirilişi*, *Ruhun Dirilişi*, *Yitik Cennet*, *Yapı Taşları I,II*, *Dirilişin Çevresinde*, *Gün Saati*, *Sûr*, *Sütun*, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi I*, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, *Çıkış Yolu I*, *Çıkış Yolu II*, *Çıkış Yolu III*, *Unutuş ve Hatırlayış*, *Çağdaş Batı Düşüncesinden*, *Çağ ve İlham I*, *Çağ ve İlham II*, *Çağ ve İlham III*, *Çağ ve İlham IV*, *Diriliş Muştusu*, *Makamda*, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, *Düşünceler I*, *Düşünceler II*, *Tarihin Yol Ağzında*, *Varolma Savaşı*, *Mehmet Âkif*, *Mevlâna*, *Samanyolunda Ziyafet*, *Armağan*, *İslâm*, *Kıyamet Aşısı*, *Gün Doğmadan*.

<sup>5</sup> Sezai Karakoç, *Gündönümü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1995), 11-13.

<sup>6</sup> Hûd 11/88.

<sup>7</sup> Karakoç, *Gündönümü*, 11-13.

Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875) ve daha birçok muhaddis, bu ibareyi (لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ) hem müstakil olarak hem de bazı hadislerin bir parçası olarak aktarmışlardır.<sup>8</sup> Ayrıca âyet-i kerimde “Bağına girdiğinde: Maşallah! Kuvvet yalnız Allah’ındır, deseydin ya!”<sup>9</sup> şeklinde de yer almıştır.

İslâm’ın tevhid inancını da sembolize eden bu lafızlar, hem Kur’ân-ı Kerim’e hem de *sahih* hadislerle dayanmaktadır.

**2. Rivayet:** “Bir gün sonra kıyamet kopacağını bilseniz bile, yine de bir ağaç dikiniz.”<sup>10</sup>

Karakoç, “Büyük Pencere” adlı yazısında; “Allah’ın umut kapılarının her zaman açık olduğunu bilmek ve şuştu rüzgârlarını her an hissetmek; manevi âlemin kapanık penceresini açmak üzere çerçeveleri yoklayıp durmanın hakiki müminlerin işi” olduğunu ifade etmiştir. Ardından bu rivayeti aktarmış ve hadis bağlamında da o; “bu kutlu sözdeki anlamın hem ruhumuzu ışıldatan, huzura boğan yeşiliyle bildiğimiz ağaca hem de manevi ekim dikimlere işaret” olduğunu belirtmiştir.<sup>11</sup>

Buhârî *el-Edebü’l-müfred* adlı eserinde, Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ve Bezzâr (öl. 292/905) *Müsned*’lerinde Enes b. Malik’ten (öl. 93/711-712) “Yarın kıyametin kopacağını bilseniz bile, bugün elinizdeki fidanı dikiniz!” (إِنَّ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي) (يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنْ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّىٰ تَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا) rivayetini aktarmışlardır.<sup>12</sup> Hadisin isnadı için Heysemî (öl. 807/1405) ravilerinin *sika* olduğunu söylemiştir.<sup>13</sup> Elbânî (öl. 1420/1999) hadise *sahih* demiş<sup>14</sup> ve rivayetin tahririnde Şuayb el-Arnaût (öl. 1437/2016) Müslim’in şartı üzerine *sahih* olduğunu ifade etmiştir.<sup>15</sup>

Kaynaklarda *sahih* olarak yer alan bu hadisi müellif, hem gerçek hem de mecaz anlamda yorumlamıştır.

**3. Rivayet:** “Allah’ın eli topluluk üzerindedir.”<sup>16</sup>

Karakoç, “Birlikte Arayış Çağrısı” başlığında; “birlikte olmanın nimetinden yararlanmak dileğinden ibarettir çağrımız. Allah’ın eli topluluk üzerindedir.” demektedir. O, aynı şekilde hadis veya âyet olduğunu söylemeksizin: “İkiniz bir aradaysanız üçüncünüz benim, üçüncünüz bir aradaysanız dördüncünüz benim diyen O’dur”, naklinde bulunduktan sonra “hakikati birlikte aramak çağrısıdır diriliş çağrısı” diyerek birlikte olmanın önemine vurgu yapmıştır.<sup>17</sup> Karakoç başka bir eserinde; “Topluluk Şuur ve Mutluluğu” başlığı altında; yukarıdaki ibareleri zikrederek bunların kutlu ölçüler ve işaretler olduğunu ifade etmiştir.<sup>18</sup>

Karakoç’un şuurlu bir toplumun inşası için kullandığı yukarıdaki ibarenin şu hadiste karşılığını bulmuştur. İbn Abbâs’ın (öl. 68/687-688) (r.a.) aktardığına göre Resûlullah (s.a.s.); “Allah’ın yardımı cemaat üzerindedir.” (يُدُّ اللَّهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ) buyurmuştur.<sup>19</sup> Bu hadis, müstakil olarak bulunmakla birlikte daha başka uzun rivayetlerin bir parçası olarak da gelmektedir.<sup>20</sup> Tirmizî (öl. 279/892), İbn Abbâs hadisinin *hasen garîb* olduğunu söylemiştir.<sup>21</sup> İbn Hibbân’ın (öl. 354/965) aktardığı ‘Afrece tarihinin *sahih* olduğu belirtilmiştir.<sup>22</sup>

Karakoç’un kullandığı ibarenin bu hadisle birlikte “Allah’ın eli onların üzerindedir”<sup>23</sup> âyetini de kastetmiş olabilir.

Karakoç’un yaptığı ikinci alıntının kaynağı için: “göklerde ve yerde olanları, Allah’ın bildiğini görmedin mi? Üç kişi gizli konuşsa mutlaka dördüncüleri O’dur, beş kişi konuşmuşsa mutlaka altıncıları O’dur. Bundan az da olsalar çok da olsalar,

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 13/447; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2002), “Ezân”, 7; “Megâzî”, 40; “De’avât”, 67; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü’rî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1412/1991), “Salât”, 12; “Zikr”, 33.

<sup>9</sup> *Kur’ân Yolu* (Erişim 16 Kasım 2022, <https://kuran.diyanet.gov.tr>), el-Ke’f 18/39.

<sup>10</sup> Sezaî Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), 36-37.

<sup>11</sup> Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, 36-37.

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/296 (No. 12981); Buhârî, *el-Edebü’l-müfred*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1409/1989), 168 (No. 479); Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzu’r-Rahmân Zeynullâh vd. (Medine-i Münevvere: Mektebetü’l-’Ulûm ve’l-Hikem, 1424/2003), 14/17 (No. 7408).

<sup>13</sup> Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id ve menba’u’l-fevâ’id*, thk. Husâ muddîn Kudsî (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1414/1994), 4/63.

<sup>14</sup> Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’s-şâhihâ ve şey’ün min fıkhihâ ve fevâ’idihâ* (Riyad: Mektebetü’l-Ma’ârif, 1415/1995), 1/38.

<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/296 (No. 12981).

<sup>16</sup> Sezaî Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 125.

<sup>17</sup> Karakoç, *Gündönümü*, 23-24.

<sup>18</sup> Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, 125.

<sup>19</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975), “Fiten”, 7 (No. 2166); Muhammed b. Selâme el-Kudâî, *Müsnedü’s-Şihâb* (Beyrût: Müessesetü’r-Risale, 1407/1986), 1/167 (No. 239).

<sup>20</sup> Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen (el-Müctebâ)*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü’l-Matbûâtü’l-İslâmiyye, 1406/1986), “Tahrîmu’d-Dem”, 5 (No. 4020); Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *Şahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1414/1993), 10/437 (No. 4577); Süleyman et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebîr* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/86 (No. 489); Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân*, 10/18 (No. 7106).

<sup>21</sup> Tirmizî, “Fiten”, 7.

<sup>22</sup> Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, 5/221; Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Şahîhü’l-Câmi’i’s-şâgîr ve ziyâdetih* (Beyrût: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, ts.) 2/1340 (No. 8065).

<sup>23</sup> el-Fetih 48/10.

nerede olurlarsa olsunlar mutlaka O, onlarla beraberdir.”<sup>24</sup> âyetine göndermede bulunmuş olabilir. Yine aynı şekilde Allah Resûlü'nün “Ey Ebû Bekir, üçüncüsü Allah olan iki kişiyi sen ne zannediyorsun”<sup>25</sup> hadisini kastetmiş olması mümkündür.

Karakoç'un şuurlu bir cemiyeti kurmak ve hem cemaat hem de insanın yalnız olmadığını vurgulamak için iç içe aktardığı bu iki alıntının, âyet ve *sahih* hadiste dayanakları olduğu açıktır.<sup>26</sup>

**4. Rivayet:** “İnsan, hesaba çekilmeden kendi kendini hesaba çekmelidir.”<sup>27</sup>

Karakoç, “Öz Denetim” başlığı altında; “gerçekten her insan, her kuruluş gibi dıştan denetlenmeden önce kendi kendini denetlemelidir. Böylece *hesaba çekilmeden, kendi kendini hesaba çekmiş* olur.” bilgisini aktardıktan sonra bunun birtakım hoş gitmeyecek davranışlardan kesin olarak kaçınma gibi olumlu bir sonuç doğurduğunu açıklamıştır.<sup>28</sup>

Karakoç'un kimseye nispet etmeden aktardığı bu bilgi, aynı lafızlarla olmasa da içerik olarak; Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce (öl. 273/887), Tirmizî ve daha başka muhaddislerce aktarılan; “Gerçekten zeki ve akıllı kişi, nefesine hâkim olup ölümden sonrası için çalışandır. Aciz kişi ise, nefsinin her türlü arzu ve isteklerine uyarak hayatını devam ettirip, Allah'tan her şeyi ve cenneti isteyen kişidir. (الكَيِّسُ مَنْ ذَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْعَاجِزُ مَنْ اتَّبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَتَّى عَلَى اللَّهِ)”<sup>29</sup> rivayet ile desteklenmektedir.

Müslümanın zühd hayatını şekillendiren mühim rivayetlerden biri olan bu hadis; Tirmizî, *hasen* olduğunu söyledikten sonra hadiste geçen: nefesine hâkim olmanın ne demek olduğunu açıklayarak; “akıllı kişi ahiretteki hesaptan önce dünyada kendisini hesaba çekip hayatını ayarlayan kimsedir”, şeklinde ifade etmiştir. Tirmizî bu açıklamadan sonra konuya dair *temrîz* sığasıyla Hz. Ömer'den; (öl. 23/644) “Hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin, büyük hesap günü için kendinizi donatın! Çünkü kıyamet gününde hesap, ancak dünyada iken kendisini hesaba çekenler için kolay olacaktır.” *mevkûf* haberi aktarmıştır.<sup>30</sup> Hâkim (öl. 405/1014), bu rivayetin *sahih* olduğunu söylemiştir.<sup>31</sup>

Karakoç'un, hadis olduğunu söylemeksizin tımkak içinde verdiği bu bilginin, yukarıdaki hadisin muhtevasına uygun olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim yukarıda aktardığımız gibi Hz. Ömer ve Tirmizî'de konuya dair benzer şeyler ifade etmişlerdir.

**5. Rivayet:** “Bütün inanmışların inancı terazinin bir kefesine, Hazreti Ebû Bekir'in inancı öbür kefesine konsa, onunki ağır basardı.”<sup>32</sup>

Karakoç ilklerin öneminden bahisle, peygamberlik makamından hemen sonra gelen makamın *sıddıklık* makamı olduğunu belirtmiş, ardından “bunun içindir ki”, diyerek bu rivayeti aktarmıştır. Rivayetten sonra da yol göstericiye, öndere sadakatin; bir davanın başarıya ulaşmasında birinci derecede önem taşıyan faktör olduğunu belirtmiştir.<sup>33</sup>

Karakoç “buyrulmuştur” şeklinde Allah Resûlü'ne refetmeden edilgen bir dil ile naklettiği bu bilgi; Ahmed b. Hanbel ve Beyhakî'nin (öl. 458/1066), Hz. Ömer'e nispet ederek “Şayet Ebû Bekir'in imanı, bütün insanların imanı ile muvazene edilse, Ebû Bekir'in imanı daha ağır gelecektir.” (لَوْ وَزِنَ إِيمَانُ أَبِي بَكْرٍ بِإِيمَانِ أَهْلِ الْأَرْضِ لَرَجَحَ بِهِ) rivayetinde karşılığını bulmaktadır.<sup>34</sup> *İhyâ'* ve bazı tefsirlerde *merfû* olarak yer alan bu rivayet<sup>35</sup> aslında *mevkûf* bir haber olup Hz. Ömer'e aittir. *İhyâ'*'nin tahririnde ve daha başka eserlerde *mevkûf* isnadlı bu haberin, *sahih* olduğu zikredilmiştir.<sup>36</sup>

Karakoç'un temkinli bir dille aktardığı bu bilgi, merfû olarak illetli olsa da bunun rivayet kaynaklarında yer aldığı anlaşılmaktadır.

**6. Rivayet:** “Bir günü öbür gününe eş gelen kişi ziyandadır.”<sup>37</sup>

Karakoç, “Mirac Yakıtı” başlığı altında, Müslümanın mirac ruhunu taşımakla diğer inançlardan veya inançsızlardan ayrıldığını ifade ederek bu haberi nakletmiştir. Rivayetin ardından; “...kutlu sözü miraç mucizesinin ruh içi gerçeğine, öz benliğine yapışık hakikatine dokunmaktadır.” açıklamasında bulunmuştur.<sup>38</sup> O, bu rivayeti Allah Resûlü'ne refetmemiş, onu *kutlu söz* olarak aktarmıştır. Ancak başka bir eserindeki “Ruh Dünyasına Yeniden Dönüş” adlı yazısında; “Yunus Emre'nin dediği gibi *Her gün yeniden doğarız/ bizden kim usanası*, Peygamber Efendimizin meşhur bir hadisi asıl bu

<sup>24</sup> el-Mücadele 58/7.

<sup>25</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/190; Buhârî, “Tefsîr/Tevbe”, 40; Müslim, “Fedâilü's-Sahâbe”, 1; Tirmizî, “Tefsîr”, 10.

<sup>26</sup> Cemaat olmanın önemi için bk. Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular* (İstanbul: Rağbet Yay., 2011), 121.

<sup>27</sup> Sezaî Karakoç, *Gün Saati (Günlük Yazılar IV)* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2015), 25.

<sup>28</sup> Karakoç, *Gün Saati*, 25.

<sup>29</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/350; Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâ'i'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1336/1918), “Zühd”, 31; Tirmizî, “Sifâtü'l-Kiyâme”, 25; Bezzâr, *el-Müsned*, 8/417; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 7/281.

<sup>30</sup> Tirmizî, “Sifâtü'l-Kiyâme”, 25.

<sup>31</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/280.

<sup>32</sup> Karakoç, *Unutuş ve Hatırlayış*, 22-23.

<sup>33</sup> Karakoç, *Unutuş ve Hatırlayış*, 22-23.

<sup>34</sup> Ahmed b. Hanbel, *Feđâ'ilü's-Şahâbe* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983), 1/418 (No. 653); Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, 1/143.

<sup>35</sup> Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 3/160; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, 1420/1999), 15/451; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 9/11.

<sup>36</sup> Gazzâlî, *İhyâ'*, 3/160; Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâşidü'l-Hasene* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 555; İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-ĥafâ'* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1954), 2/165.

<sup>37</sup> Karakoç, *Gündönümü*, 79.

<sup>38</sup> Karakoç, *Gündönümü*, 79.

anlamdadır *iki günü aynı olan ziyandadır* tüm manevi âlem görünüşü, sürekli ilerleme anlayışına bağlıdır. Bu yitirildiği için yeterliliği tartışmalı oldu ve aklın aşırı kullanımının yolu açıldı.” açıklamasında bulunmuştur.<sup>39</sup>

Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Deylemî'nin (öl. 509/1115) Hz. Peygamber'e nispet ettikleri bu söz, “iki günü birbirine eşit olan aldanmıştır; bugünü dününden kötü olan lanetlenmiştir.” (مَنْ اشْتَوَى يَوْمَاهُ فَهُوَ مَغْبُوبٌ) rivayetinin bir parçası olarak yer almıştır.<sup>40</sup> Gazzâlî, rivayet için herhangi bir sened zikretmemiştir. Deylemî'nin, Muhammed b. Sûka > el-Hars > Ali yoluyla naklettiği rivayet ise *zayıf* olarak değerlendirilmiştir.<sup>41</sup>

Gazzâlî ile Deylemî bu rivayeti her ne kadar Hz. Peygamber'e nispet etseler de aslında bunlardan önce İbn Ebi'd-Dünyâ (öl. 281/894), Ebû Nuaym (öl. 430/1039) ve Beyhakî farklı kişilerin rüyalarında Hz. Peygamber'den bu sözünü duyduğunu belirtmişlerdir. İbn Ebi'd-Dünyâ'nın aktardığına göre Benî Süleym rüyasında Allah Resûlü'ne sormuş, onun da bunları aktardığını bildirmiştir.<sup>42</sup> Aynı şekilde Ebû Nuaym da Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) Allah Resûlü'nü rüyasında gördüğünü ve kendisine bunları söylediğini nakletmiştir.<sup>43</sup>

*İhyâ'*'nin tahrîcinde Irâkî (öl. 806/1404); “Bunu bilmiyorum ancak Abdülazîz b. Ebî Revvâd'ın (öl. 159/776) rüyasında anlatılan bir olayın hadisleşmiş halidir.” diyerek bunun Beyhakî'nin *ez-Zühd*<sup>44</sup> adlı eserinin sonlarında bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>45</sup> Irâkî'nin aktardığı bilgiyi Fettenî (öl. 986/1578) de aktarmıştır.<sup>46</sup> Rivayet üzerine daha sonraki değerlendirmelerde Irâkî'nin Beyhakî'ye dayandırarak aktardığı bu bilgi öne çıkmıştır. Oysaki daha önce İbn Ebi'd-Dünyâ ve Ebû Nuaym'ın bunun bir rüya eseri olduğunu zikrettiklerini tespit etmiştik. Öyle görülüyor ki; rüya esnasında alınan bu söz, zamanla hadis formatına dönüşmüştür. Karakoç'un bu bilgiyi Gazzâlî'nin *İhyâ'* adlı eserinden aldığını düşünmekteyiz.

Karakoç'un aynı rivayet için birinde *kutlu söz*, diğerinde ise hadis demiş olması onun *kutlu söz* kavramını hadis kelimesinin eş anlamlısı olarak kullandığının güçlü belirtilerindedir.

**7. Rivayet:** “İlim, Çin'de de olsa, elde etmeğe çalışınız; ilim kadın, erkek her Müslüman'a farzdır.”<sup>47</sup>

Karakoç; “inceleme, araştırma, düşünme ve öğrenmenin Tanrı buyruğu olduğunu ifade etmiş ve ardından her kişi gücünün yettiğince bilim yolunda ilerlemek borcundadır”, diyerek “Hiç, bilenle bilmeyen bir olur mu?”<sup>48</sup> âyetini aktarmıştır. Sonrasında “Hakikat, müminin kaybolmuş malıdır.”<sup>49</sup> hadisi ile birlikte “İlim, Çin'de de olsa, elde etmeğe çalışınız; ilim kadın, erkek her Müslüman'a farzdır” rivayetini nakletmiştir. O, bu ana ölçülerin İslâm toplumunu yönlendirdiğini, manevi bilimler ile pozitif bilimlerin Müslüman'ın bilim dünyasının temel taşları olduğunu söylemiştir.<sup>50</sup>

Beyhakî, Enes b. Malik isnadıyla gelen; “İlim Çin'de de olsa öğreniniz zira ilim öğrenmek her Müslüman'a farzdır.” (اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ، فَإِنَّ ظَلَبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ) rivayetinin; metninin *meşhur*, isnadının ise *zayıf* olduğunu ifade etmiştir.<sup>51</sup> İbn Hibbân: (öl. 354/965) “munker cidden” demiş;<sup>52</sup> İbnü'l-Cevzî de (öl. 597/1201) onu, *el-Mevdû'ât*'ta zikretmiştir.<sup>53</sup> Enes b. Malik yoluyla farklı lafızlarla gelen bu rivayet; *zayıf*, *batıl*, *aslı yok* ve *mevzû'* olarak nitelenmiştir.<sup>54</sup> Bezzâr, rivayetin “İlim öğrenmek farzdır.” kısmını Enes b. Malik, “İlim Çin'de de olsa da öğreniniz” kısmını ise Ebû Atik isnadlarıyla aktarmış ve her iki kısım için de *aslının olmadığını* ifade etmiştir.<sup>55</sup> İbn Adî (öl. 365/976); Ebû Hüreyre tarihinin *batıl* olduğunu ifade etmiştir.<sup>56</sup> Ayrıca bu rivayeti Ebü'l-Leys es-Semerkandî (öl. 373/984) ile Ebû Tâlib el-Mekkî (öl. 386/996) isnadsız *merfû'* olarak aktarmışlardır.<sup>57</sup> Gazzâlî de

<sup>39</sup> Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*, 34.

<sup>40</sup> Gazzâlî, *İhyâ'*, 4/335; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *Müsnedü'l-Firdevs* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/611.

<sup>41</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 138; Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâşidü'l-Hasene* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1405/1985), 631; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 2/233.

<sup>42</sup> İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-Menâmât* (Beyrût: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1414/1993), 116 (No. 243).

<sup>43</sup> Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 8/35.

<sup>44</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *ez-Zühdü'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Cinân Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1987/1408), 367 (No. 987).

<sup>45</sup> Gazzâlî, *İhyâ'*, 4/335.

<sup>46</sup> Muhammed Tâhir b. Alî el-Fettenî, *Tezkiretü'l-mevdû'ât* (Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-'Arabî, 1399/1979), 22.

<sup>47</sup> Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 57.

<sup>48</sup> ez-Zümer 39/9.

<sup>49</sup> Karakoç, bu rivayetin (*Diriliş Neslinin Amentüsü*, 20) hadis olduğunu söylediği için bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. (İbn Mâce, “Zühd”, 15; Tirmizî, “İlim”, 19).

<sup>50</sup> Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 57.

<sup>51</sup> Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, 3/193 (No. 1543).

<sup>52</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-mekrûkîn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâhid (Haleb: Dâru'l-Va'î, 1396/1976), 1/382.

<sup>53</sup> İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî, *el-Mevdû'ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Os mân (Medine: el-Mektebetü's-Selafiyye, 1386/1966), 1/215.

<sup>54</sup> Sehâvî, *el-Makâsid*, 121; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/156; Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'ife*, 1/600.

<sup>55</sup> Bezzâr, *el-Müsned*, 1/164.

<sup>56</sup> Abdullah b. Adî b. Abdillâh İbn Adî, *el-Kâmil fi'du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/292; Ayrıca rivayetin değerlendirmesi için bk. Ahmet Yıldırım, *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü* (Ankara: TDV. Yay., 2012), 170; İbrahim Saylan, *Yusuf Sükrü Harpûtî ve Eserlerinin Hadis Açısından Değeri* (Kayseri: Kimlik Yay. 2020), 92-93.

<sup>57</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Bustânü'l-ârifin* (Beyrût: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1414/1993), 304; Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Hârisî Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-mahbûb ve vaşfi' tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*, thk. Âsim İbrahim el-Keyyâlî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 1/224.

bu rivayeti, *İhyâ*'da ilmin farzı kifâye olması babını açıklarken zikretmiştir.<sup>58</sup> Muhtemeldir ki rivayet bu yolla toplumumuzda yaygınlık kazanmıştır. Bu rivayet, *mevzû*' olmasına rağmen toplumda kabul görmüştür.

Karakoç öğrenmenin Allah'ın emri olduğunu söyledikten sonra peş peşe bir âyet ve iki rivayet kullanmıştır. Karakoç'un Resûlullah'a nispet etmeden aktardığı bu rivayet, ilim ehline; *zayıf, batıl, aslı yok* ve *mevzû*' olarak kabul edilmesine rağmen halk arasında meşhur olmuştur.

#### 8. Rivayet: "Ölmeden önce ölmek"<sup>59</sup>

Karakoç, "Ölümden Sonra Kalkış" başlığında yer verdiği bu söz için; insanın bu dünyadayken ölüme hazırlıklı olması gerektiğini, bunun tasavvuf ve tarikatların metotlarından biri olduğunu belirtmiştir.<sup>60</sup>

Karakoç'un bir metot olarak aktardığı bu rivayet (موتوا قبل أن تموتوا), hadis kaynaklarında yer almamaktadır. Bursevî (öl. 1137/1725) bu sözü birkaç yerde Allah Resûlü'ne refederek aktarmıştır.<sup>61</sup> Bu rivayet için İbn Hacer (öl. 852/1449) ve Sehâvî (öl. 902/1496); *sabit değil* demişlerdir.<sup>62</sup> Ali el-Kârî (öl. 1014/1605): "Bu sûflerin bir sözüdür", açıklamasını yapmıştır.<sup>63</sup> Rivayeti Allah Resûlü'ne ulaştıran bir sened olmadığından bunun *mevzû*' olduğunu söyleyebiliriz.<sup>64</sup> Kaynaklarda yer alan, buna yakın sayılabilecek "hesaba çekilmeden önce kendinizi hesaba çekin." sözü ise Hz. Ömer'e nispet edilen *mevkûf* bir haberdir.<sup>65</sup>

Karakoç'un Resûlullah'a refetmeden kullandığı bu tasavvufî ilke,<sup>66</sup> hadis kaynaklarında yer almamakla birlikte dördüncü sırada ele aldığımız ve Tirmizî'nin *hasen* dediği "akıllı kişi ölüm sonrası için çalışan kişidir"<sup>67</sup> rivayetiyle; kaynaklarda "merfû" ve "zayıf" olarak bulunan "Ölüm gelmeden ölüm için hazırlanın( قَبْلَ نُزُولِ الْمَوْتِ )"<sup>68</sup> rivayeti yakın bir muhtevaya sahip olduğunu söyleyebiliriz.

#### 9. Rivayet: "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak iradesi müminin en belirgin özelliğidir."<sup>69</sup>

Karakoç, "Kader" adlı yazısında kişinin hem bağlı hem de hür olduğunu söyleyerek bunun nasıl anlaşılması gerektiği hususunu irdelemiştir. "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" sözünü, müminin sahip olması gereken bir prensip olarak aktaran Karakoç, cüzî irade ile küllî irade arasındaki hassas çizgiden bahsederek, cüzî iradenin küllî iradeyi bilme şuuruna varması, her an onun varlığından gafil olmaması gerektiğini, belirtmiştir.<sup>70</sup>

Temel hadis kaynaklarında yer almayan bu sözün (تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ) geçtiği en eski kaynak, tespit edebildiğimiz kadarıyla Kelâbâzî'nin (öl. 380/990) *et-Ta'arruf* adlı eseridir.<sup>71</sup> Kelâbâzî bir isnad zikretmeksizin rivayeti *merfû* olarak aktarmıştır. Bu söz, daha sonraları Müzhirî (öl. 727/1326), İbn Reslân (öl. 844/1441) ve Kastallânî (öl. 923/1517) gibi şârihler ve bazı müfessirlerce herhangi bir sened zikredilmeksizin *merfû* olarak aktarılmıştır.<sup>72</sup> Gazzâlî, bu rivayeti *İhyâ*'da beş ayrı yerde doğrudan bir söz olarak kullanmıştır.<sup>73</sup> Elbânî, rivayetin *aslı olmadığını* (لا أصل له) söylemiştir.<sup>74</sup>

Ebû Nuaym (öl. 430/1038) biri isnadlı diğeri isnadsız iki yerde Zünnûn el-Mısırî'den (öl. 245/859 [?]) "Arifle beraber olmak, senin yükünü alan ve Allah'ın güzel ahlâkıyla seni affeden Allah ile beraber olmaya benzer." sözünü aktarmıştır.<sup>75</sup> Bu sözde Allah'ın güzel ahlâkıyla ahlâklanma ifadesi bulunmaktadır. Bu sözün ilk söyleyeni Zünnûn el-Mısırî olabilir. Sonraki asırlarda hadis formatına dönüştüğünü söylemek mümkündür.

<sup>58</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 1/14.

<sup>59</sup> Sezaî Karakoç, *Ruhun Dirilişi* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2007), 149.

<sup>60</sup> Karakoç, *Ruhun Dirilişi*, 149.

<sup>61</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/57, 128, 234, 235; 2/142; 3/173; 9/419.

<sup>62</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İmtâ' bi'l-erba'îne'l-mütebayineti (bi-şarhi)'s-semâ'* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 98; Sehâvî, *el-Makâşid*, 682.

<sup>63</sup> Alî el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971), 363; Aclûnî, *Keşfü'l-ĥafâ'*, 2/291.

<sup>64</sup> bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları* (Ankara: TDV. Yay., 2000), 263; Veli Atmaca, "Hadisleri Bakımından Cevâhiru'l-ebâr min emvâci'l-bihâr (Yesevi Menakıbnamesi) Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (11/2, 2001), 333 (31 nolu dipnot); Mustafa Yüceer, "Mevlânâ'nın Fihî Mâ Fih İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Tahrîc ve Tenkîd Bağlamında)" *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* (2/2, 2018), 214.

<sup>65</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 1409/1989), 7/96; Tirmizî, "Sifâtü'l-Kıyâme", 25.

<sup>66</sup> Mevlânâ bu sözü Hz. Peygamber'e dayandırarak geniş açıklamalarda bulunmuştur. bk. Mustafa Yüceer, "Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inde İktibas ve Telmih Yoluyla Yer Alan Rivayetler", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* (26/2, 2022), 496-497.

<sup>67</sup> Tirmizî, "Sifâtü'l-Kıyâme", 25.

<sup>68</sup> Süleyman et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 8/314 (No. 8174); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/347 (No. 7868); Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 13/132 (No. 10067).

<sup>69</sup> Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, 85.

<sup>70</sup> Karakoç, *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*, 85.

<sup>71</sup> Muhammed b. İbrâhîm el-Buhârî el-Kelâbâzî, *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 5.

<sup>72</sup> Muzhirüddîn el-Hüseyn b. Mahmud el-Müzhirî, *el-Mefâtih fi şerhi'l-Meşâbih*, thk. Nureddin Talib (Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012), 1/417; İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 6/545, 546; Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li-şerhi Şahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matbaatü'l-Kubrâ el-Emriyye, 1323/1905), 5/341; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7/58; 9/408; 11/230; 16/78; 23/343; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/283; 5/388, 470.

<sup>73</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 4/97, 204, 306, 369, 523.

<sup>74</sup> Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-eĥâdiş'i'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eşeruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme* (Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1412/1992), 4/299.

<sup>75</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/351, 376.



Konuyla ilgili kaynaklarda *merfû* olarak aktarılan şu rivayet de vardır: “Güzel ahlâk. Allah’ın en büyük yaratığıdır.”<sup>76</sup> *İhyâ*’nın tahririnde Irâkî; bu rivayetin isnadının *zayıf* olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup> Heysemî de hadisin ravilerinden Amr b. el-Husayn’ın *metruk* olduğunu belirtmiştir.<sup>78</sup> Elbânî, haberin *mevzû*’ olduğunu söylemiştir.<sup>79</sup>

Karakoç’un müminin sahip olması gereken bir prensip olarak aktardığı bu söz, *mevzû*’ bir rivayettir. Zünnûn el-Mısıri’nin bu sözü söylediği ve zamanla bunun tasavvuf kaynaklarda Allah Resûlü’ne izafe edildiği anlaşılmaktadır.

**10. Rivayet:** “Dünyanın ahiretin tarlası olduğu asla unutulmayacaktır.”<sup>80</sup>

Karakoç’un birlikte iş yapma prensibi bağlamında aktardığı bu rivayet, (الدنيا مزرعة الآخرة) hadis kaynaklarında muttasıl bir senedle geçmemektedir. *İhyâ*’nın tahririnde Irâkî; rivayeti bu lafızla görmediğini belirtmiştir.<sup>81</sup> Sehâvî, “buna vâkf olamadım” demiştir.<sup>82</sup> Sehâvî’nin bu görüşü, birçok eserde aynen aktarılmıştır.<sup>83</sup> Ayrıca Sehâvî bunun manasının *sahih* olduğunu zira “o gün her nefis işlediği hayrı ve kötülüğü hazır bulacaktır.”<sup>84</sup> âyetinin buna işaret ettiğini bildirmiştir.<sup>85</sup> Sagâni (öl. 650/1252) rivayetin *mevzû*’ olduğunu ifade etmiş,<sup>86</sup> Fettenî de aynı kanaati paylaşmıştır.<sup>87</sup> Birçok kaynakta Hz. Peygamber’e refedilmeksizin kullanılan bu sözü<sup>88</sup> Gazzâlî *İhyâ*’da beş yerde zikretmesine rağmen sadece bir yerde *merfû* olarak aktarmıştır.<sup>89</sup> Aynı şekilde Ebû Nuaym refetmeksizin bir söz olarak kullanmıştır.<sup>90</sup> Yaptığımız incelemede Hârizmî’nin (öl. 383/993) müşterek kurallar dâhilinde bu sözü kullanan en eski kişi olduğu tespit edilmiştir.<sup>91</sup>

Kişinin, kuruluşların ve devletin sahip olması gereken prensiplerden biri olarak aktarılan<sup>92</sup> bu sözün, Resûlullah’a atfedilmesi, sıkıntılı bir durumdur. Zira bunu Resûlullah’a ulaştırarak bir senede sahip değiliz. Gazzâlî’den önce hadis olarak kullanılanı tespit edilememiştir. Bu rivayeti hikmetli bir söz veya ilke olarak ilk kullanan Arap edip ve şairi Hârizmî olmuştur.

**11. Rivayet:** “Yarın ölecekmiş gibi ahirete, hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya çalışılması prensip olarak benimsenecektir.”<sup>93</sup>

Karakoç, devlet ve toplumun birlikte el ele vererek çalışması gerektiği hususunda aktardığı bu prensiplerden sonra; “ne rahiplik, ne materyalizm, ne kapitalizm, ne komünizm. Her an ibadet ruhu içinde sürekli ve metotlu bilim ve tecrübeyle donanmış, kahramanca İslâm düzenini ruhî, sosyal, kültürel ve ekonomik planda gerçekleştirme şuuru!” şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.

İbn Kuteybe (öl. 276/889); “Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya yarın ölecekmiş gibi ahirete çalış.” ( «اِحْرَثْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ» ) haberini, Babası > es-Sicistânî > Âsmâ’î > Hammâd b. Seleme > Abdullah b. el-Îzâr > Abdullah b. Amr isnadıyla *mevkûf* olarak rivayet etmiştir.<sup>94</sup> Elbânî, bu rivayetin son dönemlerde halk arasında meşhur olduğunu, bunun *merfû* olarak aslı olmadığını ancak *mevkûf* olarak aslının olduğunu ifade etmiş, yukarıda İbn Kuteybe’den aktardığımız senedi zikrederek bu senedde bulunan Abdullah b. el-Îzâr’ın halinin bilinmediğini bildirmiştir. Ayrıca o bu rivayetin daha başka muttasıl olmayan senedlerle *mevkûf* olarak aktarıldığını söylemiştir.<sup>95</sup> İbn Ebî’ d-Dünyâ (öl. 281/894) da Îzâr’ın Abdullah b. Amr’ dan *mevkûf* olarak sonrasında değişen bir senedle rivayet ettiğini zikretmiştir.<sup>96</sup>

Halk arasında şöhret bulan bu rivayetin *merfû* olarak aslı yoktur. *Munkatı* sened olarak ve *mechûlul-hâl* raviler tarafından aktarıldığı için *zayıf isnadlı mevkûf bir rivayet* olarak kabul edilmiştir. Tefsirlerde farklı sahâbîlere nispetle senedsiz olarak aktarılan bu haberin, ulaşabildiğimiz en eski ve en sağlamı İbn Kuteybe ve İbn Ebî’ d-Dünyâ’nın Abdullah b. Amr’a nispet ettiği rivayettir.

<sup>76</sup> «حَسَنُ الْخَلْقِ خَلْقُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ» Ebû’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evaş*, thk. Târik b. Avadillah b. Muhammed ve Abdulhasen b. İbrâhîm el-Huseynî (Kâhire: Dâru’l-Harameyn, 1415/1994), 8/184; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 2/175.

<sup>77</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 3/50.

<sup>78</sup> Heysemî, *Mecma’u’z-zevâ’id*, 8/20.

<sup>79</sup> Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’ d- da’ife* 7/486; Ayrıca rivayetin değerlendirmesi için bk. Saylan. *Yusuf Şükrü Harpûti ve Eserlerinin Hadis Açısından Değeri*, 152-153.

<sup>80</sup> Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 53.

<sup>81</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 4/19.

<sup>82</sup> Sehâvî, *el-Makâşid*, 351.

<sup>83</sup> Fettenî, *Tezkiretü’l-mevdû’ât*, 174; Alî el-Kârî, *el-Esrârü’l-merfû’a*, 273; Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/412.

<sup>84</sup> Âl-i İmrân 3/30.

<sup>85</sup> Sehâvî, *el-Makâşid*, 648; Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, 1/412.

<sup>86</sup> Hasan b. Muhammed es-Sagâni, *el-Mevdû’ât*, thk. Necm Abdurrahmân Halef (Dımeşk: Dâru’l-Me’mûn li Turâs, 1405/1984), 51.

<sup>87</sup> Fettenî, *Tezkiretü’l-mevdû’ât*, 174.

<sup>88</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 22/171; Alî el-Kârî, *Mir’âtü’l-mefâtih*, 6/2417; 7/3087; 8/3200; Zeynuddin Muhammed Abdürraf el-Münâvî, *Feyzü’l-kadir şerhu’l-Câmi’i’s-şagîr* (Mısır: Mektebetü’t-Ticariyyeti’l-Kübrâ, 1356/1937), 2/440; 4/2, 371, 502.

<sup>89</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 1/12, 17; 3/58; 4/19, 143.

<sup>90</sup> Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ*, 9/278.

<sup>91</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abbâs el-Hârizmî, *Müfidü’l-ulûm ve mübidü’l-hümûm* (Beyrût: Mektebetü’l-Unsûriyye, 1418/1997), 69-70.

<sup>92</sup> Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 53.

<sup>93</sup> Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, 53.

<sup>94</sup> Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Ğarîbü’l-hadis*. thk. Abdullah el-Cübûrî (Bağdat: Mektebetü’l-Ânî, 1397/1977), 1/286.

<sup>95</sup> Elbânî, *Silsiletü’l-ehâdisi’ d- da’ife*, 1/63-64.

<sup>96</sup> Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebî’ d-Dünyâ, *İşlahu’l-mâl*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrût: Müessesetü’l-Kitâbi’s-Sekâfiyye, 1414/1993) 34.

Karakoç, bu haberi uyulması gereken prensiplerden biri olarak zikredip Peygamberimize refetmeden aktarmasına rağmen Karakoç'un eserleri üzerine yapılan bir tezde, onun buna hadis dediği ifade edilmiştir.<sup>97</sup>

**12. Rivayet:** "Ben gizli bir hazine idim. Bilinmek istedim, insanı yarattım."<sup>98</sup>

Karakoç, "Tılsım" adlı yazısında, dünyalar içinde dünyalar, dünyalar dışında dünyalar, dünyalar ötesinde dünyalar olduğunu söyleyerek bu dünyaların anahtarlarının ise ruhumuzda gizli olduğunu zikrettikten sonra bu sözün *kutlu bir söz* olduğunu söyleyerek aktarmıştır. O, rivayetten sonra bu *kutlu sözün*, insan ruhundan başlayarak mutlak âleme giden sonsuz dünyalara işaret ettiğini ifade etmiştir.<sup>99</sup>

Hadis kitaplarında yer almayan bu rivayet, birçok tefsirde hadis olarak aktarılmıştır. Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) temrîz sîgalarıyla (rivayet edildi/قُيُودُ) *merfû* olarak ve Bursevî (öl. 1137/1725) de bu sözü *kudsi hadis* olduğunu söyleyerek aktarmıştır.<sup>100</sup>

Rivayetin değerlendirmesi için İbn Teymiyye (öl. 728/1328), bu rivayetin Nebî'nin (s.a.s.) sözlerinden biri olmadığını ve bunun ne *sahih* ne de *zayıf* bir senedinin olduğunu bilmediğini belirtmiştir.<sup>101</sup> Zerkeşi ve İbn Hacer de benzer kanaate sahiptirler.<sup>102</sup> Süyûtî, bu söz için *aslı yoktur* demiştir.<sup>103</sup> Ali el-Kârî rivayetin manasının *sahih* olduğunu ve "*ben insanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım*"<sup>104</sup> âyetinin bunu desteklediğini zira İbn Abbas'ın bu âyetteki kulluk etsinler (لِيَعْبُدُونَ) kelimesini bilsinler (لِيَعْرِفُونَ) şeklinde açıkladığını belirtmiştir.<sup>105</sup> Aclûnî (öl. 1162/1749), yukarıdaki bilgileri de aktararak şu değerlendirmeyi yapmıştır: Bu, "sûfiler nezdinde çok doğru bir sözdür. Onlar buna güvenip üzerine kendileri için temeller kurdular."<sup>106</sup> Muhaddisler, tasavvuf ehli arasında *kudsi hadis* olarak şöhret bulan bu *rivayetin mevzû* olduğunda ittifak etmişlerdir.<sup>107</sup>

**13. Rivayet:** "Din, ahlâktır."<sup>108</sup>

Karakoç, "Emanet ve Ahlâk" adlı yazısında şunları paylaşmıştır:

"Ahlâk, bir ucu inançta, teoride, metafizikte; bir ucu uygulamanın sonunda, geniş kanatlı bir kartal gibi ruhumuza gölgesini salmış, ilahî bir devlettir. Bu nasipledir ki insanlar ülkü adamı olurlar. Kapalı ve dar ahlâk kalıplarının ötesinde insanlığı ve hakikat uygarlığı görevlerini, yüce ahlâk çilelileri omuzlarlar. *Ben, ahlâkı bütünlemek için gönderildim* demişti<sup>109</sup> son Peygamber ve yine bu anlamda *Din, ahlâktır* sözü de bize iletilmiştir."

Karakoç, bu iki rivayetin ardından ahlâkı yirminci yüzyılın dar ve soyut sınırları dışında tümüyle dini kucaklayan bir şekliyle görmek gerektiğini ve günümüz insanının çektiği sıkıntının ahlâk buhranı olduğunu belirtmiştir.<sup>110</sup>

Ahlâkla ilgili; "Ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim."<sup>111</sup> "Halka güzel ahlâkla muamele et."<sup>112</sup> "İyilik güzel ahlâktır."<sup>113</sup> "Güzel ahlâk kâmil imandandır."<sup>114</sup> ve "Müminlerin iman bakımından en olgun olanları, ahlâkı en iyi olanlarıdır."<sup>115</sup> gibi birçok rivayet vardır. Karakoç'un kullandığı "din ahlâktır" ibaresi, ahlâka dair delillerden bir çıkarım olabileceği gibi o, "İslâm güzel ahlâktır" sözünü de kastetmiş olabilir. Deylemî'ye (öl. 509/1115) atfen Hz. Peygamber'e nispet edilen bu söz (الاسلام حُسْنُ الْخُلُقِ),<sup>116</sup> temel hadis kaynaklarında bu lafızlarla yer almamaktadır. Bu ibarenin *sahih* kaynaklarda yer almadığını, bunun İslâm'ın öğretilerinden bir çıkarım olduğunu söylemek mümkündür.

<sup>97</sup> Mustafa Çoban, *Sezai Karakoç'un Eserlerinde Dîni Referanslar* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 66.

<sup>98</sup> Sezai Karakoç, *Makamda* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1995), 35.

<sup>99</sup> Karakoç, *Makamda*, 35.

<sup>100</sup> «كُنْتُ كَرًا لَا أَعْرِفُ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ خَلْقًا فَعَرَفْتَهُمْ فِي فِي عَرَفُونِي» Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/194; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/113; 4/245, 422; 6/57, 112; 7/22, 189, 8/434; 9/178; 10/399, 474.

<sup>101</sup> Taqiyyüddin Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ' vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1408/1987), 5/88.

<sup>102</sup> Sehâvî, *el-Makâşid*, 521; Fettehî, *Tezkiretü'l-mevdû'ât*, 143.

<sup>103</sup> Abdurrahmân Celalüddin es-Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-eğâdisi'l-müştehire*, thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ (Riyad: 'Imâdetü Şu'ûni'l-Mektebât-Câmiatü Melik Suud, ts.), 163.

<sup>104</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>105</sup> Alî el-Kârî, *el-Esrârü'l-merfû'a*, 273.

<sup>106</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, 2/132; Ayrıca bk. Şehmus Ünverdi, *Keşfü'l-hafâ'da Uydurma Hadisler* (Ankara: İlahiyât, 2021), 32.

<sup>107</sup> bk. Atmaca, "Hadisleri Bakımından Cevâhirü'l-ibrâr min emvâci'l-bihâr (Yesevi Menakıbnamesi) Üzerine Bir İnceleme", 340 (79 nolu dipnot).

<sup>108</sup> Karakoç, *Gündönümü*, 57.

<sup>109</sup> «إِنَّمَا بَعِثْتُ لِأَتَمَّ صَالِحِ الْأَخْلَاقِ» İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/324; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/513; Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 104; Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, 10/352.

<sup>110</sup> Karakoç, *Gündönümü*, 57; Ayrıca ahlâk konusunda geniş bilgi için bk. Süleyman Çam, "İman-Amel Bağlamında Dindarlık Ahlâk İlişkisi", *İslâm ve Yorum IV*, ed. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020), 101-122.

<sup>111</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/513; Buhârî, *el-Edebü'l-müfred*, 104.

<sup>112</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/381 (No. 22060); Tirmizî, "Birr", 55 (No. 1987).

<sup>113</sup> Müslim, "Birr", 14 (No. 2553); Tirmizî, "Zühd", 52 (No. 2389).

<sup>114</sup> Bezzâr, *el-Müsned*, 15/359 (No. 8937) .

<sup>115</sup> Tirmizî, "Radâ", 11 (No. 1162).

<sup>116</sup> Alî b. Hüsamiddin el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 3/17 (No. 5225).

Temel hadis kaynaklarında yer almayan “İslâm güzel ahlâktır” ibaresi, Hz. Peygamber’e refedilmeden Kelâbâzî (öl. 380/990) tarafından kullanılmıştır.<sup>117</sup> Gazzâlî (öl. 505/1111), İbn Abbas’a dayandırarak “her binanın bir temeli vardır. İslâm’ın temeli de güzel ahlâktır.” *merfû* haberini nakletmiştir.<sup>118</sup> İbn Kayyim (öl. 751/1350) konuya dair delilleri aktardıktan sonra önemine binaen “dinin tamamı ahlâktır” sözünü zikretmiştir.<sup>119</sup>

Karakoç, dinin ahlâk olduğunu söylemiş, bu ifadeyi Hz. Peygamber’e nispet etmemiştir. Bunun bir hadis olduğunu doğrudan ifade etmemekle birlikte böylesi bir çıkarımda bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu söz, İslâm ile ahlâk arasındaki ilişkiyi veciz bir şekilde belirtmek için kullanılmıştır.

## 2. Değerlendirme

Karakoç, eserlerinde Hz. Peygamber (s.a.s.) ve onun hayat düsturu üzerine çok şeyler yazmış ancak yazılarında Resûlullah’a doğrudan alıntıda bulunma yoluna fazla başvurmamıştır. Bununla birlikte onun eserlerinde kimseye nispet etmeden tırnak içinde *kutlu söz* veya bir *prensip* olarak kullandığı rivayetler bulunmaktadır. Çalışmamızda, Karakoç’un, eserlerinde bu şekilde aktardığı mükerrerleri hariç on üç rivayet tespit edilerek incelenmiştir.

Bunlardan birincisi; *la havle vela kuvve* ibaresi, âyetin bir parçası olarak geldiği gibi Şeyhân ve daha birçok muhaddis bunu hem müstakil hem de bazı hadislerin bir parçası olarak aktarmışlardır. İkincisi; “yarın kıyametin kopacağını bilseniz, elinizdeki fidanı dikin!” rivayeti *sahih* bir hadistir. Üçüncüsü; Allah’ın yardımı cemaat üzerindedir rivayetinin *sahih* ve *hasen* olduğu belirtilmiştir. Dördüncüsü; “akıllı kişi, ölümden sonrası için çalışandır...” rivayeti yakın lafızlarla gelen *hasen* bir hadistir. Beşincisi; “Ebû Bekir’in imanı, bütün insanların imanı ile muvazene edilse.....” rivayeti *mevkûf* bir haber olup Hz. Ömer’e aittir. Altıncısı; “İki günü birbirine eşit olan...” rivayeti *zayıf* bir senedle aktarılmıştır. Kaynaklarda daha çok Abdülazîz b. Ebî Revvâd ve Hasan-ı Basrî’nin rüyalarında bunu Hz. Peygamber’den aldığı zikredilmiştir. Yedincisi; “İlim, Çin’de de olsa arayınız.” rivayeti Allah Resûlü’ne ulaşan bir senedinin olmamasından dolayı *aslı yoktur* veya *mevzû* denilmiştir. Sekizincisi; “ölmeden önce ölünüz.” rivayeti hadis olarak *sabit değildir*. Dokuzuncusu; “Allah’ın ahlâkiyle ahlâklanma” rivayeti hadis olarak *aslı yoktur*, Zünnûn el-Mısırî’nin sözlerinden biridir. Bu iki söz mutasavvıfarca kabul edilen ilkelerdir. Onuncusu; “dünya ahiretin tarlasıdır” rivayeti, Resûlullah’a ulaştırılacak bir senedi yoktur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla hikmetli bir söz olarak ilk kullanan Hârizmî olmuştur. On birincisi; “hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya ...” rivayeti *merfû* olarak *aslı olmasa* da Abdullah b. Amr’a nispet edilen *mevkûf* bir haberdir. On ikincisi; “ben gizli bir hazine idim...” rivayeti birçok tefsirde yer almasına rağmen hadis kitaplarında yer almamaktadır. On üçüncüsü; *Din, ahlâktır* sözü doğrudan tek başına hadis olmayıp birçok rivayete telmih olan bir çıkarımdır.

Karakoç’un eserlerinde kendilerinden yer yer bahsederek isimlerini verdiği; Gazzâlî, Muhyiddin-i Arabî, Mevlânâ, Molla Câmî, İmam-ı Rabbânî, İbrahim Hakkı Erzurûmî, Hacı Bayrâm-ı Velî, Sa’deddîn-i Kâşgarî, Ahmet er-Rifâî ve Necîp Fazıl’dan istifade ettiğini söyleyebiliriz.<sup>120</sup> Onun kaynak zikrederek bir alıntıda bulunması oldukça nadirdir.<sup>121</sup> O, eserlerinde zikrettiği âyet ve rivayetlerin de kaynaklarını vermemiştir. Kendisiyle yapılan bir görüşmede, eserlerinde hadislerin kaynaklarının vermediği anımsatılınca “bir yerden bulup yazmışsınız” şeklinde cevap vermiştir.<sup>122</sup> Karakoç’un aktardığı rivayetleri göz önüne aldığımızda onun ikincil eserlere başvurduğunu yani derleme eserlerden istifade ettiğini söyleyebiliriz.

Karakoç; amentüdeki dirilişi (بعث), dünyadaki dirilişe uyarlayarak bir mefkûre geliştirmiş ve ölümeden önce ölmeyi, dirilmeden önce dirilmeyi hayata hâkim kılmak için bütün say-u gayretini harcamıştır. O, eserlerinde ve günlük yazılarında toplumu aydınlatmak/uyandırmak için birçok konuyu ele almıştır. Müslümanların uyarılması, dinamizmlerinin ayakta tutulması veya müminin sahip olması gereken prensipleri hatırlatmak amacıyla bazı yerlerde rivayetleri delil olarak zikretmiştir. Çalışmamızda onun rivayetleri, Allah Resûlü’ne aidiyeti nokta-i nazarından hareketle değerlendirilmiştir. Bir rivayetin, onu Hz. Peygamber’e ulaştıracak bir senedi olmadığına; o rivayet için muhaddislerce *hadis değildir*, *aslı yoktur* veya *mevzû bir hadistir*, denilmektedir. Karakoç’un bu kabil rivayetleri kullanmış olması bir kusur olmakla birlikte neticede o da Gazzâlî, Râzî, Bursevî gibi âlimlerin hadis diyerek naklettiği rivayetleri zikretmiştir.

## Sonuç

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Sezai Karakoç, yaşadığı dönemde hakkında en fazla akademik çalışma yapılan şair ve düşünürlerden biridir. Kendisini bir diriliş eri olarak gören ve peygamberlerin izinde taş taşıyan bir işçi olarak tanımlayan Karakoç, eserlerinde İslâmî değerleri ve peygamber temasını yoğun bir şekilde işlemesine rağmen dinî kaynaklardan doğrudan alıntı yapma yolunu fazla tercih etmemiştir. Karakoç, eserlerinde dipnot ve kaynakça kullanmadığı gibi aktardığı âyet ve rivayetlerin kaynaklarını da belirtmemiştir.

<sup>117</sup> Muhammed b. İbrâhîm el-Kelâbâzî, *Me’âni’l-ahbâr* (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1420/1999), 166.

<sup>118</sup> Gazzâlî, *İhyâ’*, 3/52.

<sup>119</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü’s-sâlikîn* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-’Ara bî, 1416/1996), 2/294.

<sup>120</sup> bk. Karakoç, *Sûr*, 38, 111, 122, 164; *Sütun*, 45; *Gün Saati*, 163.

<sup>121</sup> bk. Karakoç, *Sûr*, 122, 164; *Sütun*, 45.

<sup>122</sup> Çoban, *Sezai Karakoç’un Eserlerinde Dinî Referanslar*, 66.

Karakoç'un kimseye nispet etmeden *kutlu söz* veya bir *prensip* olarak aktardığı 13 rivayetten 3'ü *sahih*, 1'i yakın lafızlarla *hasen*, 3'ü de *zayıf* rivayetlerdendir. Zayıf olan rivayetlerden 1'i sahâbî sözü olarak *sahih* kabul edilmiştir. Diğer rivayetler ise Hz. Peygamber'e ulaştırılacak senedleri olmadığından *aslî yok/mevzû'* olarak kabul edilmişlerdir. Yine bu rivayetlerden 1'i Abdullah b. Amr'ın sözü olarak zikredilmiştir. Diğerleri ise tasavvuf ehline kabul edilen ilkeler ve hikmetli sözler olup zamanla Allah Resûlü'ne refedilmiştir. Buradan kimi mutasavvıfların hadisleri korumada gerekli titizliği gösteremediği ve bazı sözlerin zamanla hadis formatına dönüşerek kültürümüze girmesine sebep oldukları anlaşılmaktadır.

Karakoç bazı tasavvuf ehli şahsiyetlerden etkilenmekle birlikte o, ilmî bir çalışma değil kültürel ve halka yönelik bir çalışma usûlü benimsediği için rivayetlerin sıhhati üzere değerlendirme yoluna gitmemiş, buna ihtiyaç duymamış, hatta bu sebeple hadis dememeyi tercih etmiş, yani sıhhatinden emin olmadığından bunu Allah Resûlü'ne izafe etmemeye gayret etmiştir, denilebilir.

Netice olarak Karakoç'un *kutlu söz* kavramından kastının ağırlıklı olarak hadis olduğu veya kendisinin bilgi kaynaklarında hadis olarak bulunduğu ve halk arasında yaygın olan bir nevi kültürel rivayetler olduğu söylenebilir. Karakoç hadis kaynaklarından doğrudan istifade etmese de onun hadis kültürüne yabancı olmadığı, kültürel bir hadis birikimine sahip olduğu ve düşüncesini desteklemek için bu birikimi kullandığı anlaşılmaktadır.

## Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlül-ilbâs 'amme's-tehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1351/1954.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 47 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Fedâ'ilü's-şahâbe*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Alî el-Kârî, Nûruddîn Alî b. Sultan Muhammed el-Herevî. *el-Esrârü'l-merfû'a fi'l-aḥbârî'l-mevdû'â (el-Mevdû'âtü'l-kübrâ)*. thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1391/1971.
- Atmaca, Veli. "Hadisleri Bakımından Cevâhirü'l-ebrâr min emvâci'l-bihâr (Yesevi Menakıbnamesi) Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (327-344) 2001.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *ez-Zühdü'l-kebîr*. thk. Amir Ahmed Haydar. Beyrût: Dâru'l-Cinân Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1987/1408.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abûlali Abdülhumeyd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık. *el-Müsned*. thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh vd. 18 Cilt. Medine-i Münevvere: Mektebetü'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1424/2003.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fî şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-müfred*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1409/1989.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Çam, Süleyman. "İman-Amel Bağlamında Dindarlık Ahlâk İlişkisi". *İslâm ve Yorum IV*. ed. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk. 1/101-122. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Çoban, Mustafa. *Sezai Karakoç'un Eserlerinde Dînî Referanslar*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr. *Müsnedü'l-Firdevs (Müsnedü Firdevsi'l-aḥbâr)*. thk. es-Se'îd b. Besyûnî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Bustânü'l-ârifin*. Beyrût: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, Muhammed b. Alî b. Atiyye el-Hârişî. *Kütü'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-maḥbûb ve vaşfi tariḳi'l-mürîd ilâ maḳâmi't-tevhîd*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâlî. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî. *Hilyetü'l-evliyâ' ve ṭabakâtü'l-asfiyâ'*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-eḥâdîsi'd-da'ife ve'l-mevdû'a ve eşeruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1412/1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Silsiletü'l-eḥâdîsi's-şahîha ve şey'un min fıkhihâ ve fevâ'idihâ*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1415/1995.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddîn. *Şahîhü'l-Câmi'i's-şagîr ve ziyâdetih*. 2 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî. *Tezkiretü'l-mevdû'ât*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1399/1979.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4. Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'ârif, ts.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hârizmî, Ebû Bekr Muhammed b. Abbâs. *Müfîdü'l-'ulûm ve mübîdü'l-hümûm*. Beyrût: Mektebetü'l-Unsûriyye, 1418/1997.
- Heysemî, Nûruddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-zevâ'id ve menba'u'l-fevâ'id*. thk. Husâmuddîn Kudsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1414/1994.

- İbn Adî, Abdullah b. Adî b. Abdillâh el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd vd. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd. *el-Menâmât*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrût: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd. *İşlâhu'l-mâl*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrût: Müessesetü'l-Kitâbi's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Muşanneffî'l-eḥâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Riya d: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *el-İmtâ' bi'l-erba'ine'l-mütebâyineti (bi-şartî)'s-semâ'*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Hasan. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *Şahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâi ve'l-mekrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyid. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'î, 1396/1976.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâ'ed-Dîmaşkî el-Hanbelî. *Medâricü's-sâlikîn (beyne menâzili "ıyyâke na'büdü ve ıyyâke neste'in")*. thk. Mu'tasim Billah. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Ġarîbü'l-ḥadîs*. thk. Abdullah el-Cübûrî. 3 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-Ânî, 1397/1977.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvinî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1336/1918.
- İbn Reslân, Şihâbüddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Husayn b. Ali. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *el-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selâfiyye, 1386/1966.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Fetâva'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ vd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1987.
- Karakoç, Sezai. *Gündönümü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 1995.
- Karakoç, Sezai. *Diriliş Neslinin Amentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 7. Basım, 1998.
- Karakoç, Sezai. *Ruhun Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 8. Basım, 2007.
- Karakoç, Sezai. *Yitik Cennet*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 13. Basım 2012.
- Karakoç, Sezai. *Gün Saati (Günlük Yazılar IV)*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Karakoç, Sezai. *Sûr (Günlük Yazılar III)*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Karakoç, Sezai. *Sütun (Günlük Yazılar II)*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 9. Basım, 2017.
- Karakoç, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi II*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Karakoç, Sezai. *Fizikötesi Açısından Ufuklar ve Daha Ötesi III*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Karakoç, Sezai. *Unutuş ve Hatırlayış*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilmelik. *İrşâdü's-sârî li-şerhi Şahîhi'l-Buḥârî*. 10 Cilt. Mısır: Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1323/1905.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 16 Kasım 2022. <https://kuran.diyarinet.gov.tr>
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhîm el-Buhârî. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-taşavvuf*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhîm el-Buhârî. *Me'âni'l-aḥbâr (Baḥrû'l-fevâ'id)*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Münâvî, Zeynuddin Muhammed Abdür-rauf. *Feyzü'l-ḳadîr şerḫu'l-Câmi'i's-şâgîr*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü't-Ticariyyeti'l-Kübrâ, 1356/1937.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî. *el-Câmi'u's-şâhîḫ*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müttaḳî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-'ummâl fi süneni'l-aḳvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayyânî vd. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Müzhirî, Müzhirüddîn el-Hüseyn b. Mahmud. *el-Mefâtîḫ fi şerhi'l-Mesâbiḫ*. thk. Nureddin Talib. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'n-Nevâdir, 1433/2012.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen (el-Müctebâ)*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudd. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn et-Tâberistânî. *Mefâtîḫü'l-ḡayb/et-Tefsîrü'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Sagânî, Hasan b. Muhammed. *el-Mevdû'ât*. thk. Necm Abdurrahmân Halef. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li Türâs, 1405/1984.
- Saylan, İbrahim. *Yusuf Şükrü Harpûti ve Eserlerinin Hadis Açısından Değeri*. Kayseri: Kimlik Yay. 2020.
- Sehâvî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *el-Maḳâşidü'l-ḥasene fi beyâni keşîrin mine'l-eḥâdîsi'l-müştehire 'ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Haşet. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Süyûtî, Abdurrahmân Celalüddîn. *ed-Dürerü'l-müntesire fi'l-eḥâdîsi'l-müştehire*. thk. Muhammed b. Lutfî es-Sabbâğ. Riya d: 'İmâdetü Şu'ûni'l-Mektebât-Câmiatü Melik Suud, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selâfi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaḫ*. thk. Târik b. Avadillah b. Muhammed ve Abdulhasen b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1994.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Unverdi, Şehmuz. *Keşfü'l-ḫafâ'da Uydurma Hadisler*. Ankara: İlâhiyât, 2021.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: TDV. Yay., 2000.
- Yıldırım, Ahmet. *Hoca Ahmed Yesevî'nin Hadis Kültürü*. Ankara: TDV. Yay., 2012.
- Yıldırım, Enbiya. *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*. İstanbul: Rağbet Yay., 2011.

- Yüceer, Mustafa. "Mevlânâ'nın Fîhi Mâ Fîh İsimli Eserinde Hadis Kullanımı (Ta hrîc ve Tenkîd Bağlamında)". *Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 2/2 (197-237), 2018.
- Yüceer, Mustafa. "Mevlânâ'nın Dîvân-ı Kebîr'inde İktibas ve Telmih Yoluyla Yer Alan Rivayetler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (491-512), 2022.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır. *et-Tezkire fi'l-eḥâdîsi'l-müştehire*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.



## Discussion on Logic and Nahw in the Modern Period –Three Views on the Relationship between Aristotelian Logic and Arabic Grammar

Bünyamin Aydın<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Department of Arabic Language, Faculty of Theology, Kastamonu University, Kastamonu, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 14-02-2023

Accepted: 23-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

Discussions on the relationship between Aristotelian logic and Arabic grammar were continued by linguists of the modern period as was among the early period linguists. These discussions focused on the purpose and functions of logic and grammar, as well as whether logic was effective in the formation and development of grammar. Discussions about the mentioned effect brought up the concept of the originality of Arabic grammar. This study deals with the discussion of whether Aristotelian logic was effective in the formation of Arabic grammar; and aims to clarify matters such as the existence, if any, the mentioned effect and to what extent it occurred in terms of method and content. In the study, firstly, information will be presented in the historical context of the subject, about the works of Syriac grammar, the first Arabic translations of the logic, the works of Sibawayhi's teachers that have not survived and the grammar schools of Alexandria and Pergamum. Then, the views on the discussion in question will be discussed by taking into account the other works of the authors, by referring to the basic grammar works, Aristotle's logic books and some Aristotle translations made in both the classical and modern periods.

In the discussion of whether Aristotelian logic has an effect on Arabic grammar, the expression "Arabic grammar" refers to al-Kitāb of Sibawayhi and the works produced before him, but which have not survived to the present day, since the problem addressed in the study is whether logic has an effect on the formation of Arabic grammar. There is no discussion about the influence of logic in later periods. In fact, in the debates between Sīrāfī and Mattā, the traces of the objections developed against the logic and the intellectual disputes between the grammarians and the logicians can be followed.

Regarding the formation of the Arabic grammar, the works of Abu'l-Aswad Al-Du'alī and his students are pointed out in the sources. It was stated that the fact of lahn was especially influential in the beginning of these studies, and besides, an intellectual effort to reveal the features of Arabic language and to study the Qur'ān in terms of language was also mentioned. After these basic studies, the prominent names in the period up to the works of Khalīl and Sibawayhi were divided into groups as part of Basra and Kūfa grammar schools. In this context, the debate on whether Aristotelian logic was effective in the formation of these studies has been dealt with by three views in the modern period.

Ibrāhīm Al-Madkūr clearly states that Aristotelian logic has affected Arabic grammar in terms of content and method in the formative period. In order to prove this, after emphasizing the cultural environment in which Arabic grammar birth, he compares Sibawayhi's Al-Kitāb with Aristotle's studies on logic. According to him, combination of various factors, including logic, in the formative period or the fact that Aristotelian logic is effective in determining its direction does not detract from the value of Arabic grammar. 'Abd Al-Rahmān Al-Hāj Sāleh, on the other hand, after referring to the studies published in the West and the Arab world on the discussion, states that the effect of logic on Arabic grammar was seen in later periods and emphasizes that it draws a completely different direction from logic in matters that are shown as examples of the existence of the effect. According to him, the first Arabic grammarian who used Aristotle's words is Al-Rummānī and the effect of philosophy and logic began at the end of the third century (ah.), intensified in the fourth century, and Arab thought lost its originality. 'Abduh Al-Rājihī, on the other hand, after making remarks about the historical process related to Greek grammar schools, works and Syriac grammar and the transfer of logic to Arabic; compares Aristotle's expressions with the expressions of Sibawayhi by quoting from English and early Arabic translations. In the study, three texts in question will be listed according to their publication dates; and the main ideas, opinions and results emphasized in the articles will be discussed by giving different opinions on the same point; and in order to avoid repetitions the names Madkūr, Sāleh and Rājihī will be used to point to the authors.

**Keywords:** Arabic Language, Aristotelian logic, Arabic grammar, Ibrāhīm Al-Madkūr, 'Abd Al-Rahmān Al-Hāj Sāleh, 'Abduh Al-Rājihī

# Modern Dönemde Nahiv-Mantık Tartışması -Aristo Mantığı-Arap Grameri İlişkisi Üzerine Üç Görüş

## Araştırma Makalesi

### Süreç:

Geliş: 12-02-2023

Kabul: 23-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: June

### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Bünyamin Aydın).

## ÖZ

Aristo mantığı-Arap grameri ilişkisine dair tartışmalar erken dönem dilcileri arasında yaşandığı gibi modern dönem dilbilimcileri tarafından da sürdürülmüştür. Bu tartışmalar mantık ve nahiv ilimlerinin amaç ve işlevleri etrafında şekillenebildiği gibi mantığın nahvin doğuşunda ve gelişmesinde etkili olup olmadığı konusuna da yoğunlaşmıştır. Sözü edilen etkiye dair tartışmalar nahiv ilminin özgünlüğü kavramını gündeme getirmiştir. Bu çalışma, Aristo mantığının Arap gramerinin doğuşu üzerinde etkili olup olmadığı tartışmasını ele almakta; sözü edilen etkinin varlığı, varsa metod ve muhteva bakımlarından ne düzeyde gerçekleştiği gibi hususları açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Çalışmada konunun tarihsel bağlamına ilişkin olarak Süryânî gramercilerin yaptıkları çalışmalar, mantık külliyyatından Arapçaya yapılan ilk çeviriler, Sıbeveyhi'nin hocalarının günümüze ulaşmayan eserleri ve İskenderiye-Bergama gramer okulları gibi hususlara dair bilgiler verildikten sonra söz konusu tartışmaya ilişkin görüşler, müelliflerin diğer eserleri de göz önüne alınarak temel nahiv eserlerine, Aristo'nun mantık kitaplarına ve gerek klasik gerek modern dönemde yapılmış bazı Aristo çevirilerine müracaat edilmek suretiyle ele alınacaktır.

Aristo mantığının Arap grameri üzerinde etkili olup olmadığı tartışmasında "Arap grameri" ifadesi, Sıbeveyhi'nin el-Kitâb adlı eseriyle ondan önce üretilmiş ancak günümüze ulaşmayan çalışmalara atıfta bulunmaktadır. Zira araştırmada ele alınan problem mantığın nahiv ilminin doğuşu üzerinde etkili olup olmadığı hususudur. Mantığın sonraki dönemlerdeki tesiri konusunda tartışma bulunmamaktadır. Nitekim Ebü'l-Sâid es-Sırrâfi ve Mettâ b. Yûnus gibi isimler arasındaki münazaralarda mantık ilmine karşı geliştirilen itirazların ve nahivcilerle mantıkçılar arasındaki fikrî münakaşaların izleri takip edilebilmektedir.

Nahiv ilminin doğuşuyla ilgili olarak kaynaklarda Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin ve öğrencilerinin yaptığı çalışmalara işaret edilir. Bu çalışmaların başlamasında özellikle lahn olgusunun etkili olduğu belirtilmiş, bunun yanında Arap dilinin hususiyetlerinin ortaya konulması ve özellikle Kur'an'ın dil açısından incelenmesine yönelik fikrî bir çabadan da söz edilmiştir. Bu temel çalışmalardan sonra Halîl b. Ahmed ve Sıbeveyhi'nin yetkin eserlerine kadar olan dönemde öne çıkan isimler Basra ve Küfe nahiv ekolleri çerçevesinde tabakalara ayrılmıştır. Bu bağlamda söz konusu çalışmaların ortaya çıkışında Aristo mantığının etkili olup olmadığı tartışması modern dönemde üç görüş etrafında şekillenmiştir.

İbrahim Medkûr, Aristo mantığının Arap gramerini doğuş sürecinde muhteva ve yöntem bakımlarından etkilediğini açıkça belirtir. Bunu delillendirmek için Arap gramerinin ortaya çıktığı kültürel çevreye vurgu yaptıktan sonra Sıbeveyhi'nin el-Kitâb'ı ile Aristo'nun mantığa dair çalışmaları arasında karşılaştırmalar yapar. Ona göre ortaya çıkış sürecinde aralarında mantığın da bulunduğu çeşitli faktörlerin bir araya gelmesi ya da yönünün belirlenmesinde Aristo mantığının etkili olması Arap gramerinin değerini düşürmez. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih ise tartışmaya dair Batı'da ve Arap dünyasında yayımlanan çalışmalara atıfta bulunduktan sonra mantığın nahiv üzerindeki tesirinin sonraki dönemlerde görüldüğünü belirterek etkinin varlığına örnek olarak gösterilen hususlarda nahvin mantıktan tamamen farklı bir yön çizdiğini vurgular. Ona göre Aristo'nun lafızlarını kullanan ilk nahivci Rummânî'dir (ö. 384/994) ve felsefeyle mantığın etkisi hicrî üçüncü asrın sonlarında başlamış, dördüncü asırda yoğunlaşmış ve Arap düşüncesi özgünlüğünü yitirmiştir. Abduh er-Râcihi ise Yunan gramerine ilişkin ekoller, eserler, Süryânî grameri ve mantığın Arapçaya aktarılmasına ilişkin tarihsel süreci değerlendirdikten sonra etkinin varlığına dair hususlarda Aristo'nun ifadelerini İngilizce ve erken dönem Arapça çevirilerden aktararak Sıbeveyhi'nin ifadeleriyle karşılaştırır. Çalışmada söz konusu üç yazı yayın tarihlerine göre sıralanarak yazılarda vurgulanan ana fikirler, iddialar ve sonuçlar aynı noktaya ilişkin farklı görüşler bir arada verilmek suretiyle değerlendirilecek; tatvilden kurtulma adına müelliflere işaret etmek üzere Medkûr, Sâlih ve Râcihi isimleri kullanılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Aristo mantığı, Arap grameri, İbrahim Medkûr, Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, Abduh er-Râcihi



## Giriş

Nahiv ilminin doğuşuyla ilgili olarak kaynaklarda Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) ve öğrencilerinin yaptığı çalışmalara işaret edilir. Bu çalışmaların başlamasında özellikle lahn olgusunun etkili olduğu belirtilmiş, bunun yanında Arap dilinin hususiyetlerinin ortaya konulması ve özellikle Kur'an'ın dil açısından incelenmesine yönelik fikrî bir çabadan da söz edilmiştir. Bu temel çalışmalardan sonra Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Sîbeveyhî'nin (ö. 180/796) yetkin eserlerine kadar olan dönemde öne çıkan isimler Basra ve Kûfe nahiv ekolleri çerçevesinde tabakalara ayrılmıştır. Bu bağlamda söz konusu çalışmaların ortaya çıkışında Aristo mantığının etkili olup olmadığı tartışması modern dönemde üç görüş etrafında şekillenmiştir.<sup>1</sup> Araştırmanın konusunu oluşturan bu üç görüşün yer aldığı yazılardan ilki, Mısırlı dilbilimci ve felsefeci İbrahim Medkûr el-Beyyûmî (1902-1996) tarafından Kahire Arap Dili Akademisi'nin 27 Aralık 1948 tarihli kongresinin yedinci oturumunda sunulan ve aynı akademinin yayın organı *Mecelletu Mecme'i'l-Lugati'l-'Arabiyye* dergisinde "Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-'Arabî" başlığıyla yayımlanan yazıdır.<sup>2</sup> İkinci yazı; Yeni Halilcilik Kuramı ve Arap dilinin söz varlığı gibi projeleriyle tanınan, Arap grameri ve modern dilbilim ekolleri üzerine eserleri bulunan Cezayirli dilbilimci Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'in (1928-2017) 1965 yılında "en-Nahvu'l-'Arabî ve Mantıku Aristo" başlığıyla yayınladığı<sup>3</sup> ve daha sonra *Mantıku'l-'Arab fi 'Ulûmi'l-Lisân* adlı kitabının<sup>4</sup> birinci bölümünde yer verdiği yazıdır. Üçüncü yazı ise nahiv ve sarf ilimlerine dair eserleri olan, sosyal bilimler ve dil üzerine çalışmalar yapan Mısırlı dilbilimci Abduh er-Râcihî'nin (1937-2010) *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs* adlı kitabının<sup>5</sup> "en-Nahvu'l-'Arabî ve Aristo" başlıklı üçüncü bölümüdür.

İbrahim Medkûr, yazısının başlığında önce "Aristo mantığı" ifadesini kullanmıştır. "Arap grameri" ifadesi atıf harfiyle bu ifadeye bağlanmıştır. Bu kullanım tarihsel bir önceliği belirtmenin yanında Medkûr'un mantığın nahiv üzerindeki etkisine dair görüşünü de yansıtmaktadır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih ise yazısının başlığında önce "Arap grameri" ifadesini sonra "Aristo mantığı" ifadesini kullanmıştır. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih'e göre Halîl b. Ahmed ve Sîbeveyhî'nin ortaya koydukları çalışmalar Arap gramerinin özgünlüğünü temsil eden çalışmalardır. Râcihî'nin yazısında da Aristo mantığı ifadesi önce yer almaktadır.

Aristo mantığının Arap grameri üzerinde etkili olup olmadığı tartışmasında "Arap grameri" ifadesi Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb* adlı eseriyle ondan önce üretilmiş ancak günümüze ulaşmayan çalışmalara atıfta bulunmaktadır. Zira araştırmada ele alınan problem mantığın nahiv ilminin doğuşu üzerinde etkili olup olmadığı hususudur. Mantığın sonraki dönemlerdeki tesiri konusunda tartışma bulunmamaktadır. Nitekim Ebû Saîd es-Sîrâfî ve Mettâ b. Yûnus gibi isimler arasındaki münazaralarda mantık ilmine karşı geliştirilen itirazların ve nahivcilerle mantıkçılar arasındaki fikrî münakaşaların izleri takip edilebilmektedir.<sup>6</sup>

İbrahim Medkûr, Aristo mantığının Arap gramerini doğuş sürecinde muhteva ve yöntem bakımlarından etkilediğini açıkça belirtir. Bunu delillendirmek için Arap gramerinin ortaya çıktığı kültürel çevreye vurgu yaptıktan sonra Sîbeveyhî'nin *el-Kitâb*'ı ile Aristo'nun mantığa dair çalışmaları arasında karşılaştırmalar yapar. Ona göre ortaya çıkış sürecinde aralarında mantığın da bulunduğu çeşitli faktörlerin bir araya gelmesi ya da yönünün belirlenmesinde Aristo mantığının etkili olması Arap gramerinin değerini düşürmez. Abdurrahmân el-Hâc Sâlih ise tartışmaya dair Batı'da ve Arap dünyasında yayımlanan çalışmalara<sup>7</sup> atıfta bulunduktan sonra mantığın nahiv üzerindeki tesirinin sonraki dönemlerde görüldüğünü belirterek etkinin varlığına örnek olarak gösterilen hususlarda nahvin mantıktan tamamen farklı bir yön çizdiğini vurgular. Ona göre Aristo'nun lafızlarını kullanan ilk nahivci Rummânî'dir (ö. 384/994) ve felsefeyle mantığın etkisi üçüncü asrın sonlarında başlamış, dördüncü asırda yoğunlaşmış ve Arap düşüncesi özgünlüğünü

<sup>1</sup> Ebû Saîd es-Sîrâfî, *Ahbâru'n-Nahviyyîne'l-Basriyyîn* (Kahire: Matbaatu Mustafa Bâbî el-Halebî, 1955), 11; Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-Nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968), 11; Ahmet et-Tantâvî, *Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşheri'n-Nuhât* (Kahire: Dâru'l-Meârif), 16; Muhammed Hamâse Abdullatîf, *en-Nahv ve'd-Delâle* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000), 26; Kenan Demirayak-Selami Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2020).

<sup>2</sup> İbrahim Medkûr, "Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-'Arabî", *Mecelletu Mecme'i'l-Lugati'l-'Arabiyye* 7 (1953), 338-346.

<sup>3</sup> Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, "en-Nahvu'l-'Arabî ve Mantıku Aristo", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb bi'l-Cezâir* 1 (1965), 67-86.

<sup>4</sup> Abdurrahmân el-Hâc Sâlih, *Mantıku'l-'Arab fi 'Ulûmi'l-Lisân* (Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012), 35-89.

<sup>5</sup> Abduh er-Râcihî, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs* (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 2008), 61-105.

<sup>6</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-İmtâ' ve'l-Muânese*, thk. Heysem Halife (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2011), 1/93; Osman Bilen, "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII-XIV (2001), 89-100; Ali Durusoy, "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2004/2), 25-39; Mehmet Şirin Çıkar, *Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (İstanbul: İsam, 2009); Hasan Ayık, *Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi* (Köprü Kitap, 2020).

<sup>7</sup> Aralarında Ignazio Guidi'nin (1844-1935) de zikredildiği söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır: Adalbertus Merx, *Historia artis grammaticae apud Syros* (Leipzig: 1889); T. J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, translated by Edward R. Jones (London: 1903) 31-35; George Sarton, *Introduction to the History of Science* (Baltimore: 1927); Ilse Lichtenstadter, "Nahw", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: 1936) 3/836-837; Hamilton Alexander Roskeen Gibb, *Arabic Literature* (Oxford University Press, 1963); J. B. Fischer, "The Origin of Tripartite Division of Speech in Semitic Grammar", *The Jewish Quarterly Review* 54 (1963), 132-160.

yitirmiştir.<sup>8</sup> Abduh er-Râcihî ise Yunan gramerine ilişkin ekoller, eserler, Süryânî grameri ve mantığın Arapçaya aktarılmasına ilişkin tarihsel süreci değerlendirdikten sonra etkinin varlığına dair hususlarda Aristo'nun ifadelerini İngilizce ve erken dönem Arapça çevirilerden aktararak Sîbeveyhi'nin ifadeleriyle karşılaştırır. Çalışmada söz konusu üç yazı yayın tarihlerine göre sıralanarak yazılarda vurgulanan ana fikirler, iddialar ve sonuçlar aynı noktaya ilişkin farklı görüşler bir arada verilmek suretiyle değerlendirilecek; tatvilden kurtulma adına müelliflere işaret etmek üzere Medkûr, Sâlih ve Râcihî isimleri kullanılacaktır. Söz konusu üç yazı dikkate alındığında Aristo mantığıyla Arap grameri arasındaki ilişkinin boyutlarını kapsamlı bir şekilde tetkike açmak için “muhteva benzerliği iddiası” ve “yöntem benzerliği iddiası” şeklinde iki ana başlık üzerinden çözümlenmeler yapmak gerekmektedir. Muhteva benzerliği kelime türleriyle cümle kuruluşu konularını, yöntem benzerliği ise kıyas, ta'lîl ve tanım konularını içermektedir. Bu konuların tamamının tek bir çalışmada ele alınması makale sınırlarını aşacağından burada yalnızca kelime türleri konusu ele alınacak, sözü edilen diğer başlıklara dair çözümlenmeler başka bir çalışmaya bırakılacaktır.

## 1. Tarihsel Bağlam

Arap gramerine yöneltilen eleştirilerin en önemlisi şüphesiz onun Aristo mantığından etkilenmiş olduğudur. Râcihî, yazısına bu cümleyle başlar. Nitekim İbrahim Medkûr'un temel iddiası Aristo mantığının Arap gramerini muhteva ve yöntem bakımlarından etkilediği iddiasıdır. Medkûr, nahiv ilminin ortaya çıkışında etkisi bulunan faktörleri iç ve dış faktörler; diğer bir ifadeyle yerli ve yabancı faktörler olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra bunlardan mantığın etkisi üzerinde duracağını belirtir. Ona göre dünya üzerindeki hiçbir dilin grameri Arap grameri kadar yoğun bir biçimde incelenmemiştir. Müslümanların nahiv ilmiyle bu derece ilgilenmeleri şaşırtıcı değildir. Zira nahiv, dinî metinlerin anlaşılması için ihtiyaç duyulan araçların en önemlilerindedir. Dinî ilimlerle uğraşanlar özellikle de ana dili Arapça olmayan ve fasih Arapçayı selîka ile konuşamayan acem ve mevâliler için nahiv öğrenimi zorunlu bir hal almaktadır. Medkûr'a göre nahiv alanında yazılan eserlerin ilki olan *el-Kitâb*'in ortaya çıkışı üzerinde ciddi anlamda düşünülmelidir. Nitekim Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserinin, öncesinde hiçbir çalışma bulunmaksızın bu denli yetkin bir surette ortaya çıkışı bilimsel ilerlemenin doğal akışına uygun gözükmemektedir. Dolayısıyla *el-Kitâb*'dan önce mevcut bir ilmî birikim ve bu birikimin beslendiği bir kaynak olmalıdır. Medkûr, bu durumu Arap gramerinin Aristo mantığından etkilendiği yönündeki iddiası için ilk delil olarak sunar ve şöyle der:

“... Söz konusu gerçekler, *el-Kitâb*'in hazırlayıcı öncüller olmadan bu kadar kapsamlı bir şekilde ve aniden ortaya çıkışını açıklamaya yardımcı olabilir. *Tabakâtu'l-Ümem*<sup>9</sup> sahibini; eski veya yeni ilimlerden herhangi birinde yazılmış kitaplar arasında, astronomide *el-Mecisti*<sup>10</sup>, mantıkta *Organon* ve nahivde *el-Kitâb* dışında, yazıldığı ilmin bütün konularını ve inceliklerini kapsayan başka bir kitap bilmediğini söylemeye iten şey de budur.”<sup>11</sup>

Medkûr'a göre *Tabakâtu'l-Ümem*'in *el-Kitâb* ile ilgili yargısı değerlendirilirken gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır. Buna göre Sîbeveyhi'den önce yazılmış ancak bugün elimizde bulunmayan nahiv kitapları mevcuttur. Sîbeveyhi'nin hocalarından İsa b. Ömer es-Sekâfi (ö. 149/766), Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 154/771), Halîl b. Ahmed<sup>12</sup> (ö. 175/791) ve Yunus b. Habîb (ö. 182/798)'in çalışmaları *el-Kitâb* için güçlü bir zemin oluşturmuştur. Medkûr, söz konusu zeminin teşekkülünde mütercimlerin Süryânî gramerinden ya da Aristo mantığından aktardıkları gramer çalışmalarının mutlak surette hesaba katılması gerektiğini vurgular. Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin ve hocalarının mantığa ve Yunan gramerine dair eserlerden bir biçimde haberdar olmaları muhtemeldir. Nitekim Aristo'nun mantık kitaplarını henüz İslâm'dan önce dillerine çeviren Süryânî mektebi âlimleri Araplara son derece yakın bir ilmî havzada yaşamaktadır. Nahvin de aralarında bulunduğu İslâmî ilimlerin birçoğunun doğuşunun tercüme hareketleriyle ilişkili olduğunu belirten Medkûr, şu ifadeleri kullanır:

“Aristo'nun ilk üç mantık kitabının (*Kategoriler*, *Peri Hermeneias* ve *Birinci Analitikler*) Süryânîler tarafından bilindiği ve İslâmiyet'ten önce Süryânîceye çevrildiği bir gerçektir. Ayrıca bu kitapların Farsçaya tercüme edildiği de rivayet edilmektedir. Her ne kadar bu kitapların Arapçaya Abdullah İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) tarafından Farsçadan mı yoksa oğlu Muhammed tarafından Süryânîceden mi tercüme edildiği tartışmalı bir konu olsa da burada önem arz eden bu

<sup>8</sup> Sâlih, *Mantıku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 37, 77, 89.

<sup>9</sup> Aslen Kurtubalı olup kadılık görevini yürüttüğü Tuleytula'da vefat eden Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed el-Endelûsî (ö. 462/1070). Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed el-Endelûsî, *Tabakâtu'l-Ümem*, nşr. Luvîs Şeyho (Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâtûlîkiyye, 1912).

<sup>10</sup> Batlamyus'un (ö. 168 [?]) astronomiye dair *Sintaksis* veya *Matematikis Sintaksis* olarak anılan eserinin İslâm literatüründeki adı. Bk. Cengiz Aydın, “Batlamyus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/196-199.

<sup>11</sup> Medkûr, “Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-Arabî”, 341.

<sup>12</sup> Burada Küfeli dilci Ebû Cafer er-Ruâsî'nin (ö. 187/203) Halîl b. Ahmed ile olan haberleşmelerine ve ikili arasındaki kitap alışverişlerine dair rivayetleri de zikretmek gerekir. Ayrıca *el-Kitâb*'in Sîbeveyhi'den ziyade Halîl'in eseri olduğu ve yine *el-Kitâb*'in Sîbeveyhi'ye kadar yazılmış eserlerin bir toplamı olarak ortaya çıktığı ve Sîbeveyhi'deki üçlü kelime taksiminin Arapçaya özgü olmayıp Yunanca ve diğer dillerde de bulunan kaçınılmaz bir ilk önerme olduğu yönündeki görüşler için bk. Ramzi Baalbaki, “Sîbeveyh'in Kitâb'ının Eski Bir Kaynağı Var mıdır?”, çev. Süleyman Tülücü, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 292-297; Nihad Mazlum Çetin, “Sîbeveyhi”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 10/582; Soner Gündüzöz, “El-Kitâb'ın Kuramsal Temelleri: Sîbeveyhi'nin Kitabındaki Kodifikasyonun Çözümü”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 236.

eserlerin Arapçaya hicrî II. asrın ilk yarısından önce tercüme edilmesidir. Sonuç olarak bu çeviriler Arap dünyasına aktarılan yeni bir zenginliktir ve Sîbeveyhi ya da ondan önce nahiv meseleleriyle uğraşanlar tarafından şüphesiz hak ettiği takdiri görmüştür. Nahivciler ele aldıkları meselelerde her araştırmacının yaptığı gibi bildikleri diğer dillerden ya da bu dillerde yapılan çalışmalardan yararlanmaya gayret etmişlerdir. Bunun yanında Nusaybin medresesinde Süryânî gramerinin vazedilmesi milâdî altıncı asırda yani ilk nahivcilerin yaşadıkları döneme yakın bir zamanda tamamlanmıştır. Bu gramerin Yunan gramerinden ve Aristo mantığından etkilendiği konusunda şüphe yoktur.<sup>13</sup>

Medkûr, daha sonra Süryânî gramerinin vazedicisi kabul edilen Yakûb er-Ruhâvî (ö. 90/708)'nin Araplarca tanındığı ve Huneyn b. İshak (ö. 260/873)<sup>14</sup> gibi mütercimlerin mutlak surette Araplar üzerinde etkili olduğunu belirttiikten sonra tarihsel süreci ele aldığı kısmı şu ifadelerle sonlandırır:

“Mütercimler Arapça öğrenerek yabancı kitaplardan tercüme yapmaya hicrî ikinci asırda başladılar ve gramer problemleri merkezli bir ortam oluşturdular. Bunda Aristo'nun önemli bir payı vardır. Bu ortamın, bu ortamda yaşayan ve onun maddî manevî gıdasıyla beslenen nahivcilere yaptığı etkiyi görmezden gelmemiz doğru olmaz.”<sup>15</sup>

Buraya kadar olan kısımda Medkûr'un ifadelerinde temel olarak dört husus ön plana çıkmaktadır. Birincisi, Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'i nahiv alanındaki ilk çalışma değildir; öncesinde hocalarının çalışmaları bulunmaktadır. İkincisi, Aristo'nun mantık kitapları Süryânîceye İslâm'dan önce çevrilmiştir. Üçüncüsü, mantık kitapları Farsçaya Arapçadan önce tercüme edilmiştir. Dördüncüsü, mantık kitaplarının Arapçaya ilk çevirileri, hicrî ikinci asrın birinci yarısından önce Abdullah İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) veya oğlu Muhammed tarafından, yani Huneyn b. İshak'tan önce yapılmıştır. Bu hususlar Medkûr'a göre Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'inin bu denli yetkin bir surette ortaya çıkışını izah etmektedir. Zira ona göre *el-Kitâb* salt bir gramer kitabı değil, ele aldığı konular itibarıyla dönemin tüm dilsel birikimini yansıtan bir eserdir. Hatta *el-Kitâb*'da son derece dikkat çekici bir husus “Farsçadan Alınan Kelimelerde İbdâl Kurallarının Sürekliliği (باب اطراد الإبدال في الفارسية)”<sup>16</sup> şeklinde bir başlık bulunmasıdır.

Sâlih'in yazısına bakıldığında onun Medkûr'un ifadelerinde ön plana çıkan ve yukarıda zikredilen hususlara herhangi bir itirazı görülmez. Nitekim o da Arapçaya yapılan en eski mantık çevirisinin İbnü'l-Mukaffa'ya ait olduğunu vurgular. Ancak Sâlih'in bu bilgiyi yorumlama biçimi Medkûr'dan farklıdır. Ona göre İbnü'l-Mukaffa'nın çevirilerde kullandığı ifadelerin, özellikle de kelime türleri başlığında görüleceği üzere, asıl metinde bulunmayan ve İbnü'l-Mukaffa' tarafından metne eklenen ifadelerin hiçbir surette Sîbeveyhi'de bulunmaması önemli bir noktadır. Sâlih, İbnü'l-Mukaffa'nın Halîl b. Ahmed ile görüştüğüne dair *el-Egânî*'deki rivayeti<sup>17</sup> de güvenilir bulmamaktadır.<sup>18</sup> Râcihî ise doğrudan bir etkinin varlığının ret veya kabulünün tarihsel açıdan zor olduğunu, Arapların Aristo mantığıyla iki şekilde ilişki kurabileceklerini vurguladığı ifadesinde şunları söyler:

“Doğrusu, tarih ilk nahivcilerin Aristo mantığıyla doğrudan ilişki içinde olduklarını destekleyen somut bir veri sunmaz. Nahiv ilminin ortaya çıkış süreciyle ilgili farklı rivayetler vardır. Ancak bu farklılık mantığın döneme hâkim olan ilmî vasattaki varlığını olumsuzlamaz. Aristo'nun kitaplarının erken dönem Arap düşüncesine ne zaman girdiğini kesin bir şekilde bilmiyoruz. Araştırmalarda zikredilen husus Arapların Aristo mantığıyla iki yolla ilişki kurduklarıdır. Birincisi Süryânî gramerilerin ortaya koydukları çalışmalar, ikincisi ise Arapçaya yapılan çeviriler.”<sup>19</sup>

Görüldüğü üzere Râcihî, Arapların Aristo mantığıyla doğrudan ilişki içinde olduklarına dair somut veri olmadığını belirtmekte ancak dolaylı bir temasın bulunabileceğini tasrih etmektedir. Bu temasın ilk yolu Süryânî âlimlerinin ortaya koydukları çalışmalar, diğeri de Arapçaya yapılan tercümelere dir. Râcihî, Nusaybin medresesi âlimlerinden ve Yunan grameri Dionysius Thrax'ın<sup>20</sup> (ö. M. Ö. 90) *Techne Grammatica* adlı eserini Süryânîce'ye aktaran Yûsuf el-Ehvâzî<sup>21</sup>

<sup>13</sup> Medkûr, “Mantiku Aristo ve'n-Nahvu'l-Arabî”, 340.

<sup>14</sup> Medkûr, yazısının bu bölümünde Huneyn b. İshak'ın “Halîl b. Ahmed'in çağdaşı ve arkadaşı olduğu “ (وحنين بن إسحق مترجم آخر) şeklinde bir ifade kullanır. Ancak Medkûr'un muhtemelen İbn Ebî Usaybi'a gibi tarihçilerin Huneyn'in Halîl'den nahiv okuduğu şeklindeki aktarımlarına dayanan bu ifadeleri, Halîl (ö. 175/791) ve Huneyn'in (ö. 260/873) ölüm tarihleri dikkate alındığında mümkün gözükmemektedir. Bk. İbn Ebî Usaybia, *Uyûnu'l-Enbâ*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: 1965), 257; Mehdi el-Mahzûmî, *el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî* (Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, 1960), 66; Abdurrahmân Bedevî, “Giriş”, Huneyn b. İshak'ın *Âdâbu'l-Felâsife*'si içinde (Kuveyt: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1985), 7; Julius Ruska, “Hunayn b. İshâk”, *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5/590; Hasan Katipoğlu-İlhan Kutluer, “Huneyn b. İshak”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/377-380. Abdulmun'im el-Hufnî, *Mevsûatu'l-Felsefe ve'l-Felâsife* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1999), 1/548.

<sup>15</sup> Medkûr, “Mantiku Aristo ve'n-Nahvu'l-Arabî”, 341.

<sup>16</sup> Sîbeveyhi, Ebû Bîşr Amr b. Osman, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 4/305.

<sup>17</sup> Ebü'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Egânî*, thk. Semîr Câbir (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 20/239.

<sup>18</sup> Sâlih, *Mantiku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 63.

<sup>19</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 62.

<sup>20</sup> Dionysius Thrax of Alexandria (M. Ö. 170-90), İskenderiyeli Yunan grameri. Ayrıntılı bilgi için bk. Jean Jallot, “Dionysius Thrax and Hellenistic Language Scholarship”, *Encyclopedia of Language and Linguistics* (Elsevier: 2006), 3/598-600; John Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman (Ankara: TDK Yayınları, 1983), 21; Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 1/18; Özcan Başkan, *Lengüistik Metodu* (İstanbul: Multilingual, 2003), 28; Zeynel Kıran, *Dilbilim Akımları* (Ankara: Onur Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi), 29.

<sup>21</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mâcide Muhammed Enver, *Fennu'n-Nahv beyne'l-Yûnâniyye ve's-Süryâniyye Terceme ve Dirâse li Kitâbey Dionysius Thrax ve Yûsuf el-Ehvâzî* (Kahire: 2001), 29.

[Joseph of Ahwaz] (ö. 580) ve Süryânî grameri üzerine Yunan grameri üslubunda ilk kapsamlı çalışmayı ortaya koyan Ya'küb er-Ruhâvî<sup>22</sup> [Jacob of Edessa] (ö. 708) gibi isimleri zikrettikten sonra "Deliller Arapların Irak bölgesindeki Süryânî düşüncesiyle temas halinde olduklarını göstermektedir."<sup>23</sup> ifadeleriyle sözünü ettiği temasın birinci şekliyle ilgili görüşünü ortaya koyar. Temasın ikinci şekli olan Arapçaya yapılan çeviriler konusunda ise Râcihî, mantık külliyyatından Arapçaya yapılan ilk çevirilerin İbnü'l-Mukaffa'a aidiyetinin kesin olmadığını şöyle ifade eder:

"Rivayetlerde Abdullah İbnü'l-Mukaffa'ın (ö. 139/756) Aristo'nun mantığa dair *Kategoriler*, *Peri Hermeneias* ve *Analitikler* adlı üç kitabını Arapçaya tercüme ettiği zikredilmektedir. Paul Kraus<sup>24</sup> bu rivayetin doğru olmadığını ve kitapları Abdullah İbnü'l-Mukaffa'ın değil, oğlu Muhammed'in tercüme ettiğini belirtmiş ve bunların Aristo'nun kitaplarının tercümesi olmayıp Aristo'nun kitaplarına yapılan bazı şerhlerin özeti olduğunu ortaya koymuştur."<sup>25</sup>

Özetle Râcihîye göre rivayetlerin işaret ettiği bilgiler Halîl, Sîbeveyh ve muasırları olan ilk nahivcilerin ellerinde Aristo mantığına ait -Muhammed b. Abdullah b. Mukaffa'ın çevirileri veya Süryânî âlimlerin gramer çalışmalarına yönetsel açıdan muttali oldukları varsayımı dışında- somut bir verinin bulunduğu fikrini desteklememektedir. Ancak bu durum yine de ilk nahivcilerin ellerinde Aristo mantığına dair hiçbir verinin bulunmadığı hükmünü kesin olarak ortaya koymaya yetmeyecektir. Dolayısıyla mantık ve nahiv metinleri arasında bir karşılaştırma yapmaktan başka çare yoktur. En iyi yöntemin böyle bir karşılaştırma olduğunu vurgulayarak tarihsel süreçle ilgili değerlendirmelerine son veren Râcihî, karşılaştırmaya geçmeden önce Medkûr ve Sâlih'in değinmediği bir hususun altını çizer. Buna göre Yunan gramerindeki İskenderiye ve Bergama okullarıyla Basra ve Kûfe nahiv ekolleri arasında benzerlik söz konusudur. Râcihî'ye göre;

"İskenderiye ve Bergama okulları, varlık ve doğadaki hareketlerin dile yansımaları konusunda farklı bakış açılarına sahipti. Bergama Okulu dilcileri tabiatı keşfedebilecek muttarit kanunların (analogies) bulunmadığı görüşündeydiler. Buna karşın İskenderiyeli dilciler âleme hükmeden muttarit ve değişmez kanunların var olduğu fikrini savunuyorlardı. Onlara göre yıldızların hareketleri ve mevsimlerin sıralanışı gibi örnekler rastgele (anomalus) olamazdı. Bu kuramsal farklılık iki okulun dil çalışmalarındaki yaklaşımları üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Bergama Okulu dilcileri, Revâkiyyûn'un<sup>26</sup> vazettiği dilsel ilkelerden etkilenerek, dilde muttarit kurallarının varlığını kabul etmeyen kıyas dışı bir yaklaşım geliştirmişler, rivayetleri olduğu şekliyle ele almışlar ve rivayette yer alan her veriyi esas kabul etmişlerdir. Buna karşın İskenderiyeli dilciler Aristo'nun kıyasa dayalı yaklaşımını benimseyerek sadece muttarit dil kurallarının ön gördüğü rivayetleri kabul etmişlerdir. Her iki okulda da önemli dilciler ortaya çıkmıştır. Bergama'da milattan önce ikinci asırda Crates<sup>27</sup> ve İskenderiye'de onun muasırı Thrax bunlar arasındadır."<sup>28</sup>

Arapların İskenderiye ve Bergama okullarının düşünsel üretimlerinden haberdar olup olmadıkları sorusuna Râcihî, bu konuda Süryânî gramercilerin milâdî altıncı asırda Thrax'ın (ö. M.Ö. 90) gramer kitabını Süryânîceye çevirdikleri bilgisi dışında bir bilgi bulunmadığını belirterek cevap vermektedir. Ancak her halükarda ona göre Kûfe ve Basra nahiv ekolleri üzerinde düşünülürken Bergama ve İskenderiye okulları arasındaki söz konusu görüş ayrılığı gözden kaçırılmamalıdır.

Tarihsel arka plan bu şekilde incelendikten sonra Medkûr'un mantığın nahiv üzerindeki etkisine dair dile getirdiği somut örnekler, Sâlih'in buna karşı itirazları ve Râcihî'nin İngilizce ve Arapça çevirilerden aktarımlar yaparak ortaya koyduğu değerlendirmelere geçilebilir.

## 2. İstilah ve Muhteva Benzerliği İddiası: Kelime Türleri

Medkûr, mantıkla nahiv arasında muhteva yönünden bir etkilenme olduğunu gösteren hususlara örnek olarak kelime türleri (isim-fiil-harf), kelimelerde cins ve nicelik (tezkiir-te'nîs, ifrâd-tesniye-cem'), cümle kuruluşu (isnâd) ve cümle türlerini (haber-inşâ) zikretmiş ve bunlardan kelime türleriyle cümle kuruluşu konularını ele alacağını belirtmiş ve şöyle demiştir:

"Aristo'nun mantık kitaplarında ele aldığı gramer kurallarıyla, Arap gramerinin bilinen ilk kuralları arasındaki benzerliği ortaya koymak için bunlardan bazılarını hızlıca bir göz atmak istiyoruz. Bunu yaparken bir taraftan *Organon*'a, diğer taraftan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb* adlı eserine bakacağız."<sup>29</sup>

Medkûr, söz konusu girişten sonra mantıkla nahiv arasında bir ilişki olamayacağı yönündeki muhtemel itiraza şu şekilde cevap vermiştir:

<sup>22</sup> Ya'küb er-Ruhâvî'nin söz konusu kitabından yalnızca bazı fragmanlar günümüze ulaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Muhtar Ömer, *el-Bahsu'l-Lugavî 'inde'l-Arab* (Kahire: Âlemü'l-Kutub, 1988), 66.

<sup>23</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 63.

<sup>24</sup> Alman şarkiyatçı ve ilimler tarihi uzmanı. Paul Eliezer Kraus (1904-1944). Ayrıntılı bilgi için bk. Hilal Görgün, "Kraus, Paul Eliezer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2002), 26/288-289.

<sup>25</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 63; Abdurrahmân Bedevî, *et-Turâsu'l-Yûnânî fi'l-Hadâratî'l-İslâmiyye* (Kahire: Mektebetü'n-Nahdatî'l-Mısriyye, 1946), 101-119.

<sup>26</sup> Helenistik dönemde ortaya çıkan felsefe okulu, Stoacılar. Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Kaya, "Revâkiyyûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2008), 35/24-26.

<sup>27</sup> Crates of Mallos. Milattan önce ikinci asırda yaşamış Stoa okuluna mensup Yunan gramerci ve filozof. Francis P. Dinneen, *General Linguistics* (Georgetown University Press, 1995), 138.

<sup>28</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 64-65.

<sup>29</sup> Medkûr, "Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-Arabî", 340.

“Nahivle mantık arasında nasıl bir ilişki olabilir? Dil temelde bir uzlaşımın ibarettir ve bu uzlaşım çoğu kez akıl ve mantık kurallarına aykırıdır. Böyle bir itirazda bulunmak mümkündür. Ancak Aristo mantığının gramere ait temel ilkeleri ihtiva ettiği konusunda tartışma yoktur. Zira Aristo mantık külliyyatının birinci kısmı olan *Kategoriler*'de lafızlara değinmiş, ikinci kısım olan *Önerme*'de (*Peri Hermeneias*) ise cümleleri ele almış ve ayrıntılı bilgiler vermiştir. Bunlar açıkça grameri ilgilendiren konulardır ve Aristo'nun diğer mantık kitapları da Yunan gramerine ait kurallardan hâli değildir.”<sup>30</sup>

Medkûr, değerlendirmelerine Aristo'nun *Peri Hermeneias* kitabının girişinde kelimeyi isim ve fiil şeklinde ikiye ayırdığını belirtmekle başlar. Aristo'ya göre isim zamandan bağımsız olarak bir manaya delalet etmekte, fiil ise delalet ettiği mananın yanında zaman bildirmektedir.<sup>31</sup> Medkûr, daha sonra Aristo'nun bir diğer mantık kitabı olan *Topikler*'de<sup>32</sup> üçüncü bir kelime türünden bahsettiğini belirtir ve şöyle der:

“Sibeveyhi'ye baktığımızda onun da kelimeyi *isim, fiil ve harf* olmak üzere üçe ayırdığını ve bunları bazı açılardan Aristo'nun tanımlarına benzer tanımlar yaparak art arda açıkladığını görürüz. Şaşırtıcıdır ki Sibeveyh'in *harf* olarak adlandırdığı kelime türüne Kûfeli nahivciler *edat* adını vermişler ve adeta mantık terimlerini tam anlamıyla korumak istemişlerdir.”<sup>33</sup>

Medkûr, Aristo'nun ve Sibeveyhi'nin kelimeyi üçe ayırmaları hususuna, yaptıkları tanımların benzerliğine ve Kûfe nahiv ekolünün kullandığı istilahlara vurgu yapmakta ancak Aristo'nun tanımlarıyla Sibeveyhi'nin ifadeleri arasında bir karşılaştırma yapmamaktadır. Medkûr'un değerlendirmelerinde üç husus dikkat çekmektedir. Birincisi; Aristo önce kelimeleri sonra cümleleri ele almıştır. İkincisi; Aristo kelime için üçlü bir tasnif yapmıştır. Sibeveyhi'nin isim, fiil ve harf için yaptığı tanımlar Aristo'nun yaptığı tanımlara bazı açılardan benzemektedir. Üçüncüsü; Kûfeli nahivciler harf yerine edat terimini kullanarak Aristo'nun istilahlarını devam ettirmişlerdir.

Medkûr'un Aristo'nun önce kelimeleri sonra cümleleri ele aldığı ve *el-Kitâb*'da da böyle bir yöntemin takip edildiği yönündeki ifadeleri vakıya mutabıktır. Nitekim Sibeveyhi kelime türlerini ele aldıktan sonra kitabına mûsned ve mûsnedün ileyh ile devam etmiştir. Daha sonraki nahiv eserlerinde de bu şekilde bir yol izlendiği görülmektedir. Medkûr'un Aristo'nun üçlü bir kelime tasnifi yaptığı yönündeki değerlendirmesi ise eleştiri ve yoruma tabi tutulmuştur. Sâlih ve Râcihî, bu eleştiri ve yorumlarda Aristo'nun ifadelerine, Aristo'nun Yunan şârihlerine, Arapçaya yapılan ilk çevirilere ve geç dönem İngilizce çevirilere müracaat etmişlerdir. Burada ortaya çıkan sorulardan ilki Sibeveyhi'nin üçlü tasnifini Aristo'da bulmanın imkânı, ikincisi ise tanımlar arasında benzerlik bulunup bulunmadığı sorusudur.

### 2.1. Sibeveyhi'nin Üçlü Tasnifini Aristo'da Bulmak Mümkün mü?

Sâlih'e göre gerek “Aristo'nun üçlü bir tasnif yaptığı “ gerekse “Sibeveyhi'nin Aristo'nun tanımlarına benzer tanımlar yaptığı “ şeklindeki ifadede soru işaretleri vardır. Sâlih, Aristo'nun *Peri Hermeneias* kitabında isim ve fiil için yaptığı tanımları Abdurrahmân Bedevî'nin neşrettiği İshak b. Huneyn çevirisinden şu şekilde aktarır:

الاسم هو لفظة دالة بتواطؤ مجردة من الزمان وليس واحد من أجزائه دالا على انفراده ... وأما الكلمة فهي تدل، مع ما تدل عليه، على زمان وليس واحد من أجزائه يدل على انفراده وهي أبدا دليل ما يقال على غيرها<sup>34</sup>

(İsim, uzlaşı yoluyla bir manaya delalet eden, zaman bildirmeyen ve parçaları bütünden bağımsız olarak herhangi bir manaya sahip olmayan lafızdır... Fiil sahip olduğu mananın yanında zaman bildirir, parçaları müstakil olarak bir manaya delalet etmez. Fiil kendisiyle başka bir şey hakkında bildirimde bulunan şeyi gösterir.)

Sâlih, Aristo'nun burada yalnızca isim ve fiili tanımladığı hususunun altını çizer. Ona göre “Aristo bu kitapta kelime türlerine ilişkin zikrettiği isim (*onoma*) ve kelime<sup>35</sup> (*rhéma*) dışında başka hiçbir şeyden bahsetmez.”<sup>36</sup> Sâlih'e göre Aristo ilk Arapça çevirilerde ribât (رباط) adı verilen syndesmos'u üçüncü bir kelime türü olarak zikretmez. *Poetika* kitabında syndesmos ile birlikte bir sözü oluşturan yedi unsurdan bahsedilir ve Sâlih'e göre bu yedi unsur arasında üç değil dört kelime türü vardır. Sâlih, Aristo'nun *Poetika* kitabındaki söz konusu ifadelerini Bedevî'nin neşrettiği Mettâ b. Yûnus (ö. 328/940) çevirisinden şu şekilde aktarır:

عماد المقولة بأسرها وأجزاء الأسطقسات هي هذه: الاقتضاب، الرباط، الفاصلة، الاسم، الكلمة، التصريف، القول<sup>37</sup>

<sup>30</sup> Medkûr, “Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-Arabî”, 339-340.

<sup>31</sup> Aristotle, *The Works of Aristotle*, translated into English, edited by J. A. Smith and W. D. Ross, *Volum I On Interpretation* (Oxford University Press, 1928), 16 a/25, 16 b/25; Aristoteles, *Organon II Önerme*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (MEB Yayınları, 1996), 6-7.

<sup>32</sup> Medkûr, *Topikler* ya da İslâm dünyasındaki diğer adıyla *Cedel* kitabına atıfta bulunmakta ancak hem Sâlih hem Râcihî, Aristo'nun üçüncü kelime türüyle ilgili açıklamalarının *Poetika* kitabında olduğunu belirtmektedirler. Görebildiğimiz kadarıyla Aristo'nun kelime türleriyle ilgili değerlendirmeleri *Topikler*'de değil *Poetika* adlı kitabındadır.

<sup>33</sup> Medkûr, “Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-Arabî”, 340.

<sup>34</sup> *Mantıku Aristo*, thk. Abdurrahmân Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980), 100-101.

<sup>35</sup> Arapçaya yapılan ilk tercümelemlerde Aristo'nun ikinci kelime türü olarak zikrettiği *rhéma* teriminin *kelime* (الكلمة) terimiyle karşılandığı görülmektedir.

<sup>36</sup> Sâlih, *Mantıku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 49.

<sup>37</sup> Aristoteles, *Fi'ş-Şi'r*, çev. Mettâ b. Yûnus, thk. Abdurrahmân Bedevî (Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Mısıriyye, 1953), 126; Sâlih, *Mantıku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 49-50.

“Sözü oluşturan parçalar, yani en temel öğelerin (stokheion: ustukussât)<sup>38</sup> meydana getirdiği unsurlar şunlardır: iktidâb (syllable), ribât (syndesmos), fâsıla (arthron), isim (onoma), kelime (rhéma), tasrif (ptosis), kavil (logos). “

Sâlih'e göre hece anlamındaki “iktidab”, i'râb vecihleri, isim ve fiile dair çekimler ve ismin halleri gibi anlamlara gelen “tasrif” ve cümleye işaret eden “kavil” çıkarıldığında *isim, kelime, ribât* ve *fâsıla* olmak üzere dört kelime türü ortaya çıkmaktadır.<sup>39</sup> Metinde ribât ve fâsıla (kendi başına) bir manaya delalet etmeyen kelimeler olarak tanımlanır ve çeşitli bağlaç ve edatlar örnek olarak sunulur.<sup>40</sup>

Özetle Sâlih, Aristo'nun Sîbeveyhi'de görüldüğü şekilde “kelime üç türe ayrılır” gibi bir ifade kullanmadığını, farklı yerlerde sözü oluşturan unsurlardan bahsettiğini, bu unsurların nihayetinde dört kelime türü içerdiğini, dolayısıyla da ilk nahivcilerin isim, fiil, harf şeklindeki taksimi Aristo'dan iktibas ettikleri iddiasının gerçeği yansıtmadığını vurgulamaktadır.<sup>41</sup>

Aristo'nun üçlü bir kelime tasnifi yapmadığı konusunda Sâlih ile aynı fikri paylaşan Râcihî'ye göre araştırmacılar arasında Aristo'nun kelimeyi isim (onoma), fiil (rhéma) ve râbîta (syndesmoi) olmak üzere üçe ayırdığına dair neredeyse tevâtüren nakledilen bir bilgi mevcuttur; ancak metne bakıldığında Aristo'nun kelime türlerini doğrudan ele almadığı ve bunu bir kural olarak ortaya koyduğunu söylemeye imkân verecek şekilde müstakil bir başlıkta sunmadığı görülmektedir. Aristo isim ve fiil türlerini *Önerme (Peri Hermeneias)* kitabında ele almış, *Retorik* ve *Poetika* kitaplarında ise bunların yanında başka şeylerle birlikte râbîta adı verilen kelime türünden bahsetmiştir. Aristo'dan önce Platon da yalnızca isim ve fiil arasında bir ayırım yapmıştır.<sup>42</sup>

Râcihî, Aristo'nun ifadelerini eski Arapça çeviriler yanında İngilizce çevirilerinden de aktarmıştır. Buna göre Aristo'nun isim ve fiil için yaptığı tanımların İngilizce çevirileri şu şekildedir:

“By an noun we mean a sound significant by convention, which has no reference to time, and of which no part is significant apart from the rest.”<sup>43</sup>

(İsim, uzlaşma yoluyla bir manaya delalet eden, zaman bildirmeyen ve parçaları bütünden bağımsız olarak herhangi bir manaya sahip olmayan lafızdır.)

“A verb is that which, in addition to its proper meaning, carries with it the notion of time. No part of it has any independent meaning and it is a sign of something said of something else.”<sup>44</sup>

(Fiil sahip olduğu mananın yanında zaman bildirir, parçaları müstakil olarak bir manaya delalet etmez. Fiil kendisiyle başka bir şey hakkında bildirimde bulunulan şeyi gösterir.)

Râcihî, söz konusu tanımları aktardıktan sonra kelimeye ilişkin üçlü tasnifin Aristo'ya nispetinin vakiyadan uzak bir değerlendirme olduğunu ifade eder. Bununla birlikte Sîbeveyhi'nin tasnifinin dolaylı olarak Aristo mantığına dayanabileceğini belirtmekten çekinmez. Ona göre;

“Arap gramerindeki taksimi doğrudan Aristo mantığına dayandıramayız; ancak bu taksimi nahivcilerin Aristo'dan yapılan birtakım nakilleri anlama biçimlerine dayandırabiliriz. Buna şu husus da eklenebilir ki Arap gramerindeki taksim salt akfî bir tasavvur üzerine kuruludur. Bu da özünde Aristo'ya ait bir tasavvurdur.”<sup>45</sup>

Râcihî'nin ifadelerinden anlaşılmaktadır ki nahivciler eğer muttali olsaydılar Yunanca metinlere değil, bunların Süryânîce'den ve Farsça'dan yapılan çevirilerine muttali olmuşlardır. Ayrıca Aristo külliyyatının Yunan dilinde de şerhleri mevcuttur. Yine Râcihî'ye göre araştırmalar İbnü'l-Mukaffâ'a nispet edilen tercümelerin doğrudan Aristo'nun kitaplarına değil onun kitaplarına yapılan bazı şerhlerin özeti olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla Râcihî'nin, Sîbeveyhi'nin tasnifinin dolaylı olarak Aristo mantığına dayanabileceği yönündeki ifadesiyle bunları kastetmiş olması muhtemeldir.

Râcihî'nin “bu taksimi nahivcilerin Aristo'dan yapılan birtakım nakilleri anlama biçimlerine dayandırabiliriz” şeklindeki ifadesinde yer alan “Aristo'dan yapılan nakiller kısmı” önem kazanmaktadır. Râcihî, üçlü taksimin Aristo'ya nispetinin nedeni kesin olarak bilinemesi de geç dönem nahivcilerinin bu taksimin akfî oluşuna ilişkin değerlendirmelerinin, onun Aristo'ya aidiyetine dair bir zann-ı gâlip oluşturmuş olabileceğini belirtir. Sâlih ise üçlü taksimin Aristo'ya nispeti için somut bir sebep ortaya koyar. Ona göre Aristo'nun üçlü taksim yaptığı şeklindeki ifade ilk olarak Yunan retorikçi Dionysius of Halicarnassus'un (ö. M.Ö. 7) *De Compositione Verborum* adlı kitabında görülür. Halicarnassus, Aristo'nun kelimeyi temelde isim (noun), fiil (verb) ve edat (connevtive) olmak üzere üçe ayırdığını, Aristo'nun takipçilerinin ise bu sayıyı dörde ve beşe kadar çıkardıklarını belirtmiştir.<sup>46</sup> Sâlih'e göre böyle bir yorumun sebebi Aristo'nun ismi, “manaya delalet eden kelime” ve fiili, “mana ve zamana delalet eden kelime” diye tanımladıktan sonra syndesmos (ribât) ve arthron (fâsıla) için “gayr-i dâl” ifadesini kullanması olabilir. Buradan hareketle Halicarnassus bu ikisini aynı kategoride değerlendirmiş olabilir.<sup>47</sup> Nitekim benzer bir yaklaşım modern dönem mütercimlerinden Şükrî

<sup>38</sup> Abdurrahmân Bedevî en temel öge anlamındaki *ustukus* ile harflerin (letter) kastedildiğini vurgular. Bk. Aristoteles, *Fî's-Şî'r*, çev. Mettâ b. Yûnus, 126.

<sup>39</sup> Sâlih, *Mantıku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 50.

<sup>40</sup> Bk. Aristotle, *Poetics*, ed. D. W. Lucas (Oxford University Press, 1968), 31-33.

<sup>41</sup> Sâlih, *Mantıku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 75.

<sup>42</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 89.

<sup>43</sup> Aristotle, *On Interpretation*, 16 a/25.

<sup>44</sup> Aristotle, *On Interpretation*, 16 b/25.

<sup>45</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 90.

<sup>46</sup> Dionysius of Halicarnassus. *On Literary Composition*, çev. W. Ryhs Roberts (London, 1910), 71.

<sup>47</sup> Sâlih, *Mantıku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 51.

Muhammed el-Ayyâd'ın çevirisinde de mevcuttur. O da bir sözü oluşturan unsurları sıralarken harf (stokheion), hece (syllable), ribât (syndesmos), isim (onoma), fiil (rhéma), tasrif (ptosis) ve cümle (logos) şeklinde bir sıralama yapmış, fâsılayı (arthron) listeye katmamıştır.<sup>48</sup> Sâlih'in bakış açısıyla harf, hece, çekim ve cümle çıkarıldığında geriye tıpkı Halicarnassus'ta olduğu gibi üç kelime türü (isim, fiil, ribât) kalmaktadır.

Râcihiye göre Aristo "kelime üç türe ayrılır" şeklinde bir ifade kullanmamasına ve sözü oluşturan yedi unsurdan bahsetmiş olmasına rağmen nahivciler üçlü taksimi benimsemişler, hatta geç dönemlerde bunu Aristocu bir yaklaşımla rasyonel temellere oturtmaya çalışmışlar ve bu taksimin dış dünyayla uyumunu göstermeye çalışmışlardır. Nitekim varlıkta zât, hades ve bu ikisi arasındaki bağ olmak üzere üç anlam kategorisi vardır.<sup>49</sup>

Belirtmelidir ki Sâlih'in "Aristo'nun kelime üç türe ayrılır şeklinde bir ifadesi yoktur" şeklindeki vurgusu doğru olmakla birlikte bunun Sîbeveyhi'ye bir biçimde tesir edip etmediği sorusu cevapsız kalmaktadır. Çünkü ortada Halicarnassus'tan gelen Aristo'nun üçlü taksim yaptığı şeklinde bir bilgi bulunmaktadır. Üzerinde düşünüldüğünde Râcihi'nin "bu taksimi nahivcilerin Aristo'dan yapılan birtakım nakilleri anlama biçimlerine dayandırabiliriz" değerlendirmeleri makul gözükmektedir. Bir başka husus Sîbeveyhi'nin harf için verdiği örnekler, harf başlığında görüleceğin üzere, Aristo'daki syndesmos (ribât) ve arthron (fâsıla) için verdiği örnekleri içine almaktadır. Nitekim Aristo'dan yapılan Arapça çevirilerde ribât için **أَمَّا**, fâsıla için **مِنْ أَجْلِ** ve **إِلَّا** gibi örnekler yer almaktadır. Dolayısıyla isim, fiil ve harf tasnifi; Aristo'nun yaklaşımına ve ondan yapılan nakillere uygun gözükmektedir.

Üçlü tasnifin Aristo'ya nispeti meselesini tamamlamadan önce Sâlih'in üzerinde durduğu önemli bir hususa daha dikkat çekmek gerekir. Sâlih'e göre Aristo'dan yapılan en eski çeviriler İbnü'l-Mukaffa'a aittir. İbnü'l-Mukaffa'ın *Kategoriler*, *Peri Hermeneias* ve *Birinci Analitikler* kitaplarını Arapçaya tercüme ederek telhis etmiştir. Yalnız bu telhiste dikkat çekici bir bölüm yer alır. Buna göre *Peri Hermeneias*'ın girişinde Aristo yalnızca isim ve fiilden bahsetmesine rağmen İbnü'l-Mukaffa' bunlara altı kelime türü daha ilave etmiştir.

Sâlih, bunların İbnü'l-Mukaffa'ın eklemeleri (ikhâm) olduğunu açıkça belirtir (Çizelge/Table 1).

Çizelge 1. İbnü'l-Mukaffa'ın *Peri Hermeneias* metnine eklediği kelime türleri ve verdiği örnekler<sup>50</sup>

Table 1. Types of words that Ibn al-Muqaffa' added to the book *Peri Hermeneias*

Kelime Türleri	Örnekler
Esmâ (الأسماء)	فلان
Hurûf (الحروف) (Aristo'da rhéma. Huneyn'in çevirisinde "kelime", başka çevirilerde "fiil")	يمشي
Cevâmi' (الجوامع)	إذا كان كذا كان كذا
Kavârin (القوارن)	الذي لفلان وإلى فلان
Ebdâl (الأبدال)	أنا، أنت، هو
Luhûk (اللحوق)	لعمري أو لقد
Levâsık (اللواصق)	فلان الكاتب في الدار
Gâyât (الغايات)	فلان الكاتب في الدار

Sâlih, İbnü'l-Mukaffa'ın bu sekiz kelime türünü Yunan gramerine dair ilk kitabı kaleme alan Thrax'tan almış olabileceğini belirtir. Nitekim Thrax'ın *Techne Grammatica* adlı eserinde sekizli bir taksim yer almaktadır. Ancak dikkat edildiğinde İbnü'l-Mukaffa'ın taksiminin Thrax'ın taksimiyle örtüşmediği görülmektedir. Nitekim Thrax'ın taksimi şu şekildedir: İsim (noun), fiil (verb), ortaç (participle), tanımlık (article), zamir (pronoun), edat (preposition), zarf (adverb) ve bağlaç (conjunction).<sup>51</sup> Her halükarda nahivcilerin İbnü'l-Mukaffa'ın telhisinden etkilendikleri konusu Sâlih'e göre şüphelidir. Nitekim;

"Nahivcilerin isim ve fiili İbnü'l-Mukaffa'ın telhisinden –ki İbnü'l-Mukaffa' Aristo'nun isim ve fiiline altı kelime türü daha ekleyerek sekizli bir tasnif yapmıştır– aldıklarını farz etsek dahi niçin söz konusu sekizli tasnifi almadıklarını açıklayamayız. Yine bu durum kabul edilse bile bu iki basit kavramdan Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı gibi kapsamlı ve kâmil bir eserin nasıl geliştirildiği sorusu cevapsız kalacaktır."<sup>52</sup>

Görüldüğü üzere aynı durum Medkûr tarafından tesirin varlığına Sâlih tarafından ise yokluğuna delil olarak sunulmaktadır. Medkûr'a göre *el-Kitâb*'ın bu haliyle ortaya çıkışı ilmî, kültürel bir etkileşim ve hazırlık süreci olmaksızın mümkün değildir ve bu süreçte dâhilî faktörlerin yanında dönemin ilmî birikiminde önemli bir yeri olan mantığın Süryânî grameri veya Arapçaya yapılan çeviriler yoluyla etkisi olmuş olmalıdır. Sâlih ise burada yalnızca Aristo'nun kelime türlerine ilişkin ifadelerine odaklanmakta ve bu kısa değerlendirmenin *el-Kitâb*'a kaynaklık etmesinin mümkün olamayacağını vurgulamaktadır.

<sup>48</sup> Aristoteles, *Kitâbu'ş-Şi'r*, çev. Şükrî Muhammed Ayyâd (Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l'Amme, 1993), 108-112.

<sup>49</sup> Râcihi, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 99-100; İbn Hişâm, *Şerhu Şuzûri'z-Zeheb* (Kahire: Dâr'u't-Talâî, 2004), 13.

<sup>50</sup> İbnü'l-Mukaffa', *el-Mantık*, thk. Muhammed Takî Dânişpejûh (Tahran, 1357), 26.

<sup>51</sup> Dionysios Thrax, *Grammar*, translated from the Greek by Thomas Davidson (St. Louis, 1874), 8-15; Râcihi, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 89.

<sup>52</sup> Sâlih, *Mantiku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 76.

Üçlü tasnifin Aristo'ya nispeti meselesine dair değerlendirmelerden sonra Sîbeveyhi'nin isim, fiil ve harf için yaptığı açıklamaların Aristo'nun tanımlarıyla benzerlik taşıdığı iddiasına bakılabilir.

## 2.2. Sîbeveyhi'nin Tanımları Aristo'nun Tanımlarıyla Örtüşüyor mu?

Sâlih, Aristo'nun yaptığı tanımları Arapça çevirilerden aktardıktan sonra bunları Sîbeveyhi'nin ifadeleriyle karşılaştırır. Benzer bir yaklaşım İngilizce çeviriler ilavesiyle Râcihî'de de görülür (Çizelge/Table 2).

*İsim*

Çizelge 2. Aristo'nun isim tanımı ve Sîbeveyhi'nin isimle ilgili ifadeleri

Table 2. Aristotle's definition of the name and Sibawayhi's statements about the name

Aristo'nun isim tanımı	Sîbeveyhi'nin isimle ilgili ifadeleri <sup>53</sup>
İshak b. Huneyn çevirisi: الاسم هو لفظة دالة بتواطؤ مجردة من الزمان وليس واحد من أجزائه دالا على انفراده <sup>54</sup> "İsim, uzlaşa yoluyla bir manaya delalet eden, zaman bildirmeyen ve parçaları bütünden bağımsız olarak herhangi bir manaya sahip olmayan lafızdır."	الكلمة: اسمٌ، وفِعْلٌ، وحَرْفٌ جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل. فالاسم: رجلٌ، وفرسٌ، وحائطٌ. وأما الفعل ... Kelime "isim", "fiil" ve bu ikisi dışında "mana sahibi harf" kısımlarına ayrılır. İsim; adam, at ve duvar gibi kelimelerdir. Fiil ...

Sâlih, Aristo'nun isim tanımını Sîbeveyhi'de bulmanın mümkün olmadığını belirtir. Ona göre Aristo'nun isim tanımındaki uzlaşa, zaman bildirmeme ve cüzlerinin anlamsız oluşu gibi kayıtlar Sîbeveyhi sonrası nahiv eserlerinde görülecektir. Bu da Sâlih'in mantığın nahiv üzerindeki etkisinin sonraki dönemlerde ortaya çıktığı ve nahvin özgün halinden uzaklaştırıldığı şeklindeki iddiasını güçlendirmektedir.

Sîbeveyhi'nin ifadelerinde dikkat çeken ilk husus, onun isim için tanım yapmayı sadece örnekler vermesidir. Burada Medkûr'un iddia ettiği şekilde bir benzerliğin bulunmadığı açıktır. Bununla birlikte Sîbeveyhi'nin seçtiği örneklerin Aristo'nun isimle ilgili tanımlamalarına uygunluk arz ettiği görülür. Zira gerek Sâlih gerekse Râcihî'nin vurguladığı üzere Aristo yalnızca özne durumundaki isimleri isim olarak görür. Aristo'ya göre nesne durumundaki isimler ve diğer isim grupları gerçek anlamda isim değil ismin halleridir. Yine Aristo'ya göre ancak olumlu kullanımlardaki isim, isim olarak adlandırılır. Aristo'nun "İnsan olmayan" ifadesi bir isim değildir.<sup>55</sup> cümlesinde görüldüğü üzere bir müsemmaye delalet etmek üzere vazedilmemiş "insan olmayan" ifadesi isim olarak kabul edilmez. Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin seçtiği adam, at ve duvar örnekleri üç a'yân ismi olarak söz konusu değerlendirmelerle uyumludur.

Sâlih'in benzerlik iddiasını eleştirdiği önemli bir husus daha vardır. Ona göre Sîbeveyhi, ismi açıklarken Aristo'nun açıkça belirttiği şekilde "zaman bildirmeyen" (مجردة عن الزمان) şeklinde bir kayıt düşmemiştir. Hâlbuki aynı ifadeyi Sîbeveyhi'den yıllar sonra farklı nahiv eserlerinde görmek mümkündür.<sup>56</sup> Sîbeveyhi sonrası dönemde ismin tanımına önce zaman bildirmeme özelliği eklenmiş,<sup>57</sup> daha sonra ise cüzleri bir manaya delalet etmeme<sup>58</sup> özelliği de eklenerek Aristo'nun tanımındaki kayıtlar tamamlanmıştır.

Sâlih'in ve Râcihî'nin dikkat çektiği hususlar, mantık ve nahiv disiplinlerinde ismin ele alınış biçimindeki farklılığı vurgulayan hususlardır. Râcihî, bu konuda şu ifadeleri kullanır:

"Açıkça görüldüğü üzere Aristo'nun ismi ele alış biçimi, ilk nahivcilerin eserlerinde görülmez. Her ne kadar İbnü's-Serrâc [ö. 316/929] "bildirimin konusu olabilen kelime" (ما جاز أن يُخبر عنه) şeklindeki kaydıyla Aristo'nun yalnızca özne durumundaki isimleri göz önüne alan tanımına yaklaşmış olsa da gerek Sîbeveyh gerekse sonraki nahivciler ismi betimleyici bir yaklaşımla ele almışlar ve ismin dilsel kullanımındaki örneklerini araştırma konusu yapmışlardır."<sup>59</sup>

Özetle hem Sâlih hem Râcihî, zamana delalet etmeme ve sadece özne durumundaki isimlerin isim olarak kabul edilmesi hususlarının Sîbeveyhi'de görülmediğini vurgulamaktadır. Bununla birlikte Medkûr'un benzerlik iddiası şu açıdan değerlendirilebilir ki Sîbeveyhi isim için zaman unsuruna değinmemiş<sup>60</sup> ancak fiili tanımlarken "zaman bildirme"

<sup>53</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/12.

<sup>54</sup> *Mantıku Aristo*, thk. Abdurrahmân Bedevî, 100.

<sup>55</sup> "The expression *not-man* is not a noun." Bk. Aristotle, *On Interpretation*, 16 a/25. İshak b. Huneyn çevirisinde aynı cümle (وأما) قولنا - لا إنسان - فليس باسم şeklinde geçer. Bk. *Mantıku Aristo*, thk. Abdurrahmân Bedevî, 101.

<sup>56</sup> Sâlih, *Mantıku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 66.

<sup>57</sup> Örnek olarak bk. Ebû Saîd es-Sîrâfi, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ramazan Abdu'ttevvâb vd. (Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2008), 1/53; İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, thk. Ahmed es-Seyyid-İsmail Abdulcevâd (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye), 1/49.

<sup>58</sup> İbn Hişâm, *Katru'n-Nedâ*, el-Mektebetu'l-Asriyye (Beirut), 11.

<sup>59</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 90.

<sup>60</sup> Bazı geç dönem nahiv kitaplarında Sîbeveyhi'nin isim için tanım yapmaması üzerinde durulmuş ve kelimeyi üçe ayırdıktan sonra ismi tanımlamadan sadece örneklerle açıklaması, aslında ismin, isim türü altında değerlendirilen bütün kelimeleri kapsayacak bir tanımının olmadığı, bu yüzden de Sîbeveyh'in bu konuda örneklerle yetindiği şeklinde yorumlanmış ve Sîbeveyhi'nin, ismin tanımını onu fiil ve harften ayırmak suretiyle yaptığı belirtilmiştir. Bk. Ebû Muhammed el-Batalyevsî, *Kitabu'l-Halel fî İslâhi'l-Halel min Kitabi'l-Cumel*, thk. Saîd Abdulkerim Seûdî, 65; Ebû'l-Berekât el-Enbârî, *Esrâru'l-Arabiyye*, thk. Muhammed Behcet el-Beytar (Dimaşk: el-Mecmeu'l-İlmî), 10.



özelliğini vurgulamış, böylece iki kelime türü arasındaki temel farka işaret etmiştir. Bir başka açıdan Râcihî'ye göre Sîbeveyhi'nin isim için kullandığı adam, at ve duvar gibi örnekler Aristo'nun yazılarından çok da uzak değildir. Râcihî, insan ve at kelimelerini Aristo'nun örneklerinde sürekli olarak kullandığına<sup>61</sup> dikkat çekmektedir. Aristo'nun ifadelerinde özne durumunda olmayan isimlerin isim olarak kabul edilmeyişi göz önünde alındığında burada "bir kelime türü" olarak isimden ziyade "cümlelerin bir ögesi" olarak isimden yani öznenen söz edildiğini söylemek de mümkün gözükmektedir. Nitekim benzer bir yaklaşım "Fiil, kendisiyle başka bir şey hakkında bildirimde bulunulan şeyi gösterir."<sup>62</sup> ifadesinde görüleceği üzere fiil/yüklem konusunda da gözlemlenmektedir (Çizelge/Table 3).

#### Fiil

#### Çizelge 3. Aristo'nun fiil tanımı ve Sîbeveyhi'nin fiille ilgili ifadeleri

Table 3. Aristotle's definition of the verb and Sibawayhi's statements about the verb

Aristo'nun fiil tanımı	Sîbeveyhi'nin fiille ilgili ifadeleri
İshak b. Huneyn çevirisi: وأما الكلمة فهي تدل، مع ما تدل عليه، على زمان وليس واحد من أجزائه يدل على انفراده وهي أبدا دليل ما يقال على غيرها <sup>63</sup>	وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبُنيث لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم يقطع <sup>64</sup> الأسماء المحدث عنها والأمثلة دليلاً على ما مضى وما لم يمض من المحدث به <sup>65</sup>
Fiil sahip olduğu mananın yanında zaman bildirir, parçaları müstakil olarak bir manaya delalet etmez. Fiil, kendisiyle başka bir şey hakkında bildirimde bulunulan şeyi gösterir. "	Fiil, hades lafızlarından (mastar) alınan ve geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman için kullanılan örneklerdir.  İsim, hakkında bildirimde bulunulan [şey]dir. [Bahsettiğimiz] örnekler ise kendisiyle bildirimde bulunulan mâzî ve muzârî [şeyleri] gösterirler.

Aristo'nun fiil tanımında ve devamındaki açıklamalarında temelde iki husus söz konusudur. Birincisi, fiil kendisiyle bildirimde bulunulan kelimedir. İkincisi ise fiil şimdiki zamanla sınırlıdır. Geçmiş ve gelecek zamanlı fiiller bu anlamda fiil değil fiilin çekimleri olarak görülür. Sâlih, Aristo'nun ifadeleriyle Sîbeveyhi'nin ifadelerini karşılaştırdıktan sonra *el-Kitâb*'in tasavvurunun Aristo'nun tasavvurundan çok uzak olduğunu belirtir. Buna göre Sîbeveyhi Aristo'da olduğu gibi mantıksal mülâhazalara yönelmez. Örneğin Sîbeveyhi'de isim, "hakkında bildirimde bulunulan (muahdes anh)"; fiil ise "kendisiyle bildirimde bulunulan (muahdes bih)"<sup>66</sup> olarak ifade edilir. Burada salt dilsel bir bakış açısı söz konusudur ve mütekellim, muhatap, bildirişim gibi dilsel unsurlar göz önüne alınır. Aristo'da olduğu gibi arazın cevhere yüklenmesi şeklinde bir düşünce tarzı yoktur. Düşünce tarzındaki bu farklılık dışında Aristo'nun rhéma dediği şeyle nahivdeki fiil de örtüşmemektedir. Zira Aristo şimdiki zamana delalet etmeyen kelimeleri fiil saymamaktadır. *el-Kitâb*'da ise fiilin geçmiş, gelecek ve şimdiki zamana ait sıygaları, emir ve nehiy sıygaları incelenmektedir.<sup>67</sup>

Aristo, ismi özne durumundaki isimlerle sınırlandırdığı gibi fiili de şimdiki zamana delalet eden fiillerle sınırlandırmıştır. Dolayısıyla Râcihî'ye göre de Sîbeveyhi'nin yaklaşımı Aristo'nun yaklaşımından farklıdır. Râcihî, Aristo'nun "Hastaydı", "hasta olacak" gibi ifadeler fiil değil fiile ait çekimlerdir."<sup>68</sup> ifadelerini aktardıktan sonra şunları söyler:

"Sîbeveyh'in fiille ilgili yaklaşımı Aristo'nun yaklaşımından farklıdır. Zira Sîbeveyh'in yaklaşımı Arap dilinde kullanılan sıygalar üzerine kuruludur ve bu yaklaşımda fiil şimdiki zamanla sınırlandırılmaz."<sup>69</sup>

Sîbeveyhi'nin fiille ilgili yaklaşımının zaman kavramına dayandığı açıktır. Nitekim tanımında geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ifadeleri özellikle belirtilerek fiilin temel ayırt edici özelliği vurgulanmıştır. Tanımdaki *hades isimlerinden (masdar) alınan*<sup>70</sup> örnekler ifadesi ise fiilin diğer özelliğini ortaya koymaktadır. Buradan hareketle Sîbeveyhi'nin fiille ilgili olarak hades ve zaman kavramlarına vurgu yapması Aristo'nun bir "mana" ve bu mananın yanında "zaman" bildiren kelime" ifadeleriyle uyduğu söylenebilir. Yine Sâlih'in Sîbeveyhi'den fiil için aktardığı "kendisiyle haber verilen (el-muahdes bih)" ifadesiyle Aristo'nun; "Fiil, kendisiyle başka bir şey hakkında bildirimde bulunulan şeyi gösterir."<sup>71</sup> ifadesi arasında da bir örtüşmeden söz edilebilir. Dolayısıyla Sîbeveyhi sonrası nahiv kitaplarında görülen; "Fiil, yüklem olarak kullanılan

<sup>61</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 93.

<sup>62</sup> Aristotle, *On Interpretation*, 16 b/25.

<sup>63</sup> *Mantıku Aristo*, 101.

<sup>64</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/12.

<sup>65</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34.

<sup>66</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34.

<sup>67</sup> Sâlih, *Mantıku'l-'Arab fî 'Ulûmi'l-Lisân*, 63-64, 76.

<sup>68</sup> "He was healthy, he will be healthy are not verbs but tenses of a verb." Aristotle, *On Interpretation*, 16 b/25.

<sup>69</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 97.

<sup>70</sup> İbn Fâris, Sîbeveyhi'nin bu ifade üzerinden eleştirildiğini belirtir. Çünkü لَيْسَ وِعْتَى وِغَمٌ gibi kelimeler, mastardan (hades isimlerinden) alınmadıkları halde Sîbeveyhi tarafından da fiil olarak kabul edilmiştir. Bk. İbn Fâris, *es-Sâhibî*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ' (Beirut: Mektebetu'l-Meârif, 1993), 86.

<sup>71</sup> Aristotle, *On Interpretation*, 16 b/25.

kelimedir ve bildirim konusu olamaz.”<sup>72</sup> şeklindeki yaklaşımın Sıbeveyhi’de isim, “hakkında bilgi verilen (muhaddes anih)”; fiil ise “kendisiyle bilgi verilen (muhaddes bih) şeklinde öz olarak bulunduğunu söylemek mümkündür. Fiilin delalet ettiği zaman konusunda ise Aristo ile Sıbeveyhi arasında bariz bir farklılık söz konusudur.

#### Harf

Aristo, Arapça yapılan ilk çevirilerde *ribât* adı verilen ve nahiv eserlerindeki harf türüne karşılık geldiği düşünülen kelime türünü (syndesmos), *Peri Hermeneias* kitabında isim (onoma) ve fiil (rhéma) ile birlikte değil *Poetika* kitabında sözü oluşturan parçaları zikrederken ele almıştır.<sup>73</sup> Sâlih’in Abdurrahmân Bedevî’nin neşrettiği Mettâ b. Yûnus çevirisinden aktarımla sözü oluşturan unsurlar şu şekildedir:

عماد المقولة بأسرها وأجزاء الأسطقتات هي هذه: الاقتضاب، الرباط، الفاصلة، الاسم، الكلمة، التصريف، القول<sup>74</sup>

“Sözü oluşturan parçalar, yani en temel öğelerin (stokheion: ustukussât) meydana getirdiği unsurlar şunlardır: iktidâb (syllable), ribât (syndesmos), fâsıla (arthron), isim (onoma), kelime (rhéma), tasrif (ptosis), kavî (logos).”

*Poetika*’nın Yunanca aslından yapılan Arapça, İngilizce ve Türkçe çevirilerde söz konusu unsurlar birinci sırada “en temel öge” anlamındaki stokheion (harf) ziyadesiyle sekiz olarak görülmektedir. Mettâ b. Yûnus’un çevirisinde birinci sıradaki bu unsur yer almaz ancak giriş cümlesinde geçer. *Poetika* üzerine yapılan modern dönem Arapça çalışmalarda Mettâ’nın Süryânîce’den yaptığı çeviriyle Yunanca asıl metin arasında yer yer büyük farklar olduğu,<sup>75</sup> Mettâ’nın çevirisindeki hataların bir kısmının Süryânî mütercime bir kısmının Mettâ’ya ait olabileceği,<sup>76</sup> Mettâ’nın kitabın mazmununu kavramamış olduğu ve gerek tercüme gerekse Arapça ifade gücü bakımından çevirinin eksik olduğu<sup>77</sup> şeklinde değerlendirmeler yer almaktadır. Ancak Abdurrahmân Bedevî, Mettâ’nın kullandığı *ustukus* (أستقص) kelimesinin Yunanca metindeki *stokheion* (στοιχείον) olduğunu ve bununla en temel öge anlamındaki harfin kastedildiğini vurgular.<sup>78</sup> *Poetika*’nın Arapça, İngilizce ve Türkçe çevirilerindeki ilgili kısım şu şekilde bir tabloyla gösterilebilir (Çizelge/Table 4).

#### Çizelge 4. *Poetika*’nın Arapça, İngilizce ve Türkçe çevirilerindeki ilgili kısım

Table 4. The relevant part in the Arabic, English and Turkish translations of the book of *Poetics*

	1	2	3	4	5	6	7	8
Yunanca metin <sup>79</sup>	(στοιχείον) stokheion	(συλλαβή) syllable	(σύνδεσμος) syndesmos	(άρθρον) arthron	(όνωμα) onoma	(ρήμα) rhéma	(πτώσεις) ptosis	(λόγος) logos
Mettâ b. Yûnus <sup>80</sup>	-	الاقتضاب	الرباط	الفاصلة	الاسم	الكلمة	التصريف	القول
Ingram Bywater <sup>81</sup>	letter	syllable	conjunction	article	noun	verb	case	speech
Abdurrahmân Bedevî <sup>82</sup>	الحرف الهجائي	المقطع	الرباط	الأداة	الاسم	الفعل	التصريف	القول
D. W. Lucas <sup>83</sup>	element	syllable	connective	joint	noun	predicate	case	meaningful group of words
İbrahim Hamâde <sup>84</sup>	الحرف الهجائي	المقطع	أداة الربط	أداة الوصل	الاسم	الفعل	التصريف	العبارة أو الجملة
Jonathan Barnes <sup>85</sup>	letter	syllable	conjunction	article	noun	verb	case	speech
Şükrî Muhammed Ayyâd <sup>86</sup>	الحرف	المقطع	الرباط	-	الاسم	الفعل	التصريف	الكلام
İsmail Tunali <sup>87</sup>	harf	hece	bağlaç	tanım edati	isim	fiil	hâl, çekim	cümle
Samih Rifat <sup>88</sup>	öge	hece	bağlaç	tanımlık	ad	eylem	Bükün	önerme
Ari Çokona <sup>89</sup>	harf	hece	bağlaç	tanımlık	ad	fiil	çekim	söz

<sup>72</sup> İbnü’s-Serrâc, *el-Usûl fi’n-Nahv*, thk. Abdulhuseyn el-Fetlî (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle, 1988), 1/37.

<sup>73</sup> Aristotle, *Poetics*, trans. Ingram Bywater (Oxford University Press, 1920), 22 b.

<sup>74</sup> Aristoteles, *Fi’ş-Şi’r*, çev. Mettâ b. Yûnus, 126; Sâlih, *Mantiku’l-‘Arab fi ‘Ulûmi’l-Lisân*, 49-50.

<sup>75</sup> Şükrî Muhammed Ayyâd, “Giriş”, *Kitâbu Aristoteles fi’ş-Şi’r* içinde (Kahire: el-Hey’etu’l-Misriyyetu’l’Amme li’l-Kitâb, 1993), 5.

<sup>76</sup> Şükrî Muhammed Ayyâd, “Giriş”, 8.

<sup>77</sup> İbrahim Hamâde, “Giriş”, Aristo’nun *Fennu’ş-Şi’r*’i içinde (Kahire: Mektebetu’l-Anglo el-Misriyye), 45.

<sup>78</sup> Aristoteles, *Fi’ş-Şi’r*, çev. Mettâ b. Yûnus, 126.

<sup>79</sup> Aristotle, *Poetics*, ed. D. W. Lucas, 31-33.

<sup>80</sup> Aristoteles, *Fi’ş-Şi’r*, çev. Mettâ b. Yûnus, 126.

<sup>81</sup> Aristotle, *Poetics*, trans. Ingram Bywater, 22 b.

<sup>82</sup> Aristoteles, *Fi’ş-Şi’r*, çev. Abdurrahmân Bedevî (Kahire: Mektebetu’n-Nahdati’l-Misriyye, 1953), 55.

<sup>83</sup> D. W. Lucas, “Commentary”, *Poetics* içinde, ed. D. W. Lucas (Oxford University Press, 1968), 199-203.

<sup>84</sup> Aristo, *Fennu’ş-Şi’r*, çev. İbrahim Hamâde (Kahire: Mektebetu’l-Anglo el-Misriyye, 1983), 180-182.

<sup>85</sup> *The Complete of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes (Princeton University Press, 1984), 2/2331.

<sup>86</sup> Aristoteles, *Kitâbu’ş-Şi’r*, çev. Şükrî Muhammed Ayyâd, 108-112.

<sup>87</sup> Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunali (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 56.

<sup>88</sup> Aristoteles, *Poetika*, çev. Samih Rifat (İstanbul: Can Yayınları, 2007), 62.

<sup>89</sup> Aristoteles, *Poetika*, çev. Ari Çokona (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 62.

Lucas'ın Yunanca aslıyla birlikte yayınladığı Poetika metninde Aristo, sözü oluşturan unsurları giriş cümlesinde stoikheion, syllable, syndesmos, onoma, rhéma, arthron, ptosis ve logos" şeklinde sıraladıktan sonra giriş cümlesinin devamındaki açıklama kısmında stoikheion, syllable, syndesmos, arthron, onoma, rhéma, ptosis ve logos şeklinde bir sıra takip etmektedir. Lucas metinde basitten karmaşığa yani harften heceye, heceden anlamsız kelimelere, sonra kelimelere ve oradan kelime gruplarına doğru bir sıra takip edildiğini, dolayısıyla anlamsız kelimeler grubunda yer alan arthron'un Aristo'nun açıklama bölümünde yaptığı gibi giriş cümlesinde de dördüncü sırada yani syndesmos'tan sonra gelmesinin uygun olacağını belirtir. Yine Lucas arthron terimini bugünkü anlamıyla article olarak çevirmenin ve Aristo'nun bununla tam olarak neyi kastettiğini söylemenin mümkün olmadığını belirttikten sonra Halicarnassus gibi kelimeyi isim (onoma), fiil (rhéma) ve bağlaç (syndesmos) olmak üzere üçe ayıran yorumculara da atıf yaparak bazı erken dönem Aristo yorumcularının arthron'u tanımlamayı reddettiklerini ve listeden çıkardıklarını belirtmiştir. Benzer bir değerlendirme yapan Samih Rifat da metnin dilbilgisinin emekleme çağında yazılmış bir metin olduğunu ve kaynakların buradaki terimlerin Yunanca için bile yeterince belirli ve oturmuş olmadığını söylediğini ifade etmiştir. Lucas'ın değerlendirmeleri neticesinde metinde yer alan unsurlar basitten mürekkebe doğru şu şekilde gruplandırılabilir (Çizelge/Table 5).

#### Çizelge 5. Kelimeler, kelimeden büyük ve küçük birimler

Table 5. Word, and units greater than and less the word

Kelimeden küçük unsurlar	Kelimeler	Kelimeden büyük unsurlar
Stoikheion, Syllable (öge, harf), (hece)	Sydesmos, Onoma, Rhéma (ribât), (isim), (fiil)	Ptosis, Logos (tasrif), (söz)

Üçlü kelime tasnifinin Aristo'ya nispeti başlığında değinildiği üzere Aristo'nun isim, fiil ve edat şeklinde üçlü bir taksim yaptığı ifadesi ilk olarak Yunan gramerci Dionysius of Halicarnassus'ta görülmektedir.<sup>90</sup> Sâlih'e göre böyle bir yorumun sebebi Aristo'nun ismi (onoma) "manaya delalet eden kelime" ve fiili (rhéma) "mana ve zamana delalet eden kelime" diye tanımladıktan sonra syndesmos ve arthron için "gayr-i dâl" ifadesini kullanmış olması olabilir. Buradan hareketle Halicarnassus bu ikisini aynı kategoride değerlendirmiş gözükmektedir.<sup>91</sup> Benzer bir yaklaşım modern dönem mütercimlerinden Şükrî Muhammed el-Ayyâd'ın çevirisinde de görülmektedir. Ayyâd sözü oluşturan unsurları sıralarken tabloda görüldüğü üzere harf, hece, bağlaç, isim, fiil, çekim ve cümle şeklinde bir sıralama yapmıştır. Sâlih'in bakış açısıyla kelimeden küçük olan harf (stoikheion) ve hece (syllable) ile kelimeden büyük olan çekim (ptosis) ve söz (logos) çıkarıldığında geriye kelime türü olarak bağlaç/edat (syndesmos), isim (onoma) ve fiil (rhéma) kalmaktadır. Yine modern dönem mütercimlerinden Hamâde'nin üçüncü ve dördüncü sıradaki kelime türlerini (syndesmos ve arthron) edat ortak başlığıyla ele alması<sup>92</sup> da benzer bir yaklaşımın neticesi olarak ortaya çıkmış gözükmektedir. Konuyla ilgili olarak Râcihî, "Öyle görünüyor ki Mettâ'nın çevirisindeki ribât ve fâsıla terimleri Aristo'nun metnindeki syndesmos terimine dâhildirler."<sup>93</sup> ifadesini kullanmıştır.

Aristo'nun syndesmos ve arthron için yaptığı açıklamalar ve verdiği örneklerin Arapça/İngilizce çevirilerinde ciddi farklılıklar bulunduğunu belirtmek gerekir. Lucas'ın belirttiği üzere Aristo'nun tam olarak ne kastettiği anlaşılammış gözükmektedir. Mettâ b. Yûnus'un çevirisindeki bu kısım Abdurrahmân Bedevî'nin çevirisiyle ve yine İngilizce çevirilerle karşılaştırıldığında özet kabiledendir. Mettâ ribât için مَّا، fâsıla için مِنْ أَجْلِ ve إِلا gibi örnekler aktarıırken<sup>94</sup> Bedevî ribât başlığında Yunancasını zikrettiği μεν (men), δε (de), τοι (toi) ve δε (de) kelimelerini حَقًّا في الواقع ve أَجْلٌ şeklinde çevirmiş, edat başlığında yine Yunancasını verdiği αμφι (amphi) ve περι (peri) örneklerini çevirmemiştir.<sup>95</sup> İfadelerin ve örneklerin gerek yeri ve sayısı gerekse çevirileri konusundaki farklılık diğer Arapça çevirilerde ve İngilizce çevirilerde de görülmektedir. Nitekim bazı çevirilerde syndesmos başlığı altında zikredilen αμφι (amphi) ve περι (peri) örnekleri bazı çevirilerde arthron başlığı altında verilmiştir.<sup>96</sup> Özetle Aristo'nun syndesmos ve arthron terimlerinin birbirinden tam olarak ayırt edilmesi neredeyse mümkün gözükmemektedir.

Mettâ b. Yûnus'un çevirisi şu şekildedir:

فأما الرباط فهو صوت مركب غير مدلول بمنزلة "أما" ... وأما الفاصلة فهي صوت مركب غير مدلول ... بمنزلة "ع" أو "من أجل" أو "إلا"...

(Ribât anlam sahibi olmayan mürekkep bir ses bütünüdür, مَّا gibi. Fâsıla anlam sahibi olmayan mürekkep bir ses bütünüdür, مِنْ أَجْلِ ve إِلا gibi.)

Sîbeveyhi'nin ifadeleri ise şöyledir:

الكلم: اسم، وفِعْلٌ، وخَزَفٌ جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل... وأما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو نَمَّ، وسَوَّف، وواو القسم ولام الإضافة،

ونحوها<sup>98</sup>

<sup>90</sup> Dionysius of Halicarnassus. *On Literary Composition*, 71.

<sup>91</sup> Sâlih, *Mantiku'l-'Arab fi 'Ulûmi'l-Lisân*, 51.

<sup>92</sup> Aristo, *Fennu's-Şî'r*, çev. İbrahim Hamâde, 181.

<sup>93</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 98.

<sup>94</sup> Aristoteles, *Fi's-Şî'r*, çev. Mettâ b. Yûnus, 127.

<sup>95</sup> Aristoteles, *Fi's-Şî'r*, çev. Abdurrahmân Bedevî, 56.

<sup>96</sup> Aristotle, *Poetics*, trans. Ingram Bywater, 23 a; *The Complete of Aristotle*, edited by Jonathan Barnes, Volume 2, 2331.

<sup>97</sup> Aristoteles, *Fi's-Şî'r*, çev. Mettâ b. Yûnus, 127.

<sup>98</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 1/12.

(Kelime isim, fiil ve bu ikisi dışında mana sahibi harf kısımlarına ayrılır... İsim ve fiil olmayıp bir manaya delalet eden kelimeler ise örneğin مُمْ، سُؤْفَ، وَ ve لِ gibi harflerdir.)

Sâlih'in üzerinde özellikle durduğu bir husus Aristo'nun syndesmos ve arthron için "bir manaya delalet etmeyen" "non-significant" (عَيْزٌ مَدْلُولٌ) ifadesini kullanmasıdır. Sîbeveyhi'de ise harf "bir manaya delalet eden" (حَرْفٌ جَاءَ لِمَعْنَى) lafızdır.<sup>99</sup> Bununla birlikte harfin sahip olduğu anlamın isim ve fiilden farkı olduğu ve harfin ancak isim ve fiillerle birlikte kullanılabilirdiği hususunun gerek syndesmos gerekse harf için ortak olduğu açıktır. Aslında Aristo'nun syndesmos ve arthron için verdiği örnekler Arapça, İngilizce ve Türkçe çevirilerden takip edildiğinde Sîbeveyhi'deki harfin bunları kapsadığı kolaylıkla söylenebilir. Nitekim Râcihî, bu noktaya dikkat çekmiş ve Sâlih'ten farklı bir yorum getirerek Mettâ'nın çevirisindeki ribât ve fâsıla terimlerinin Aristo'nun metnindeki syndesmos terimine dâhil olduğunu belirtmiştir.<sup>100</sup> *Poetika*'nın İngilizce tercüme ve şerhlerinde de "conjunction", "connecting word" veya "connective" olarak yer alan syndesmos (σύνδεσμος) kelimesi isim ve fiil dışında bağlaç/edat görevi gören kelimeler olarak anlaşılmıştır.<sup>101</sup> Bu da Râcihî'nin söz konusu değerlendirmesiyle aynı yönde bir değerlendirme olarak Halicarnassus'un Aristo'ya atfettiği üçlü taksimi desteklemektedir.

Medkûrun ifadelerinde dikkat çeken bir diğer husus Kûfeli nahivcilerin, Basralı nahivcilerin kullandığı harf (الحَرْف) terimi yerine edat (الأداة) terimini kullanmalarının Aristo'nun terimlerini tam anlamıyla korumak amacını güttüğü yönündeki değerlendirmesidir.<sup>102</sup> Böyle bir amacın varlığını tespit etmek mümkün değilse de Kûfeli nahivcilerin üçüncü kelime türünü edat olarak adlandırdıkları açıktır.<sup>103</sup>

## Sonuç

Araştırmamızın konusunu oluşturan üç yazı, mantık külliyyatından Arapçaya yapılan ilk çevirilerin hicrî ikinci asrın birinci yarısından önce gerçekleştiği konusunda hemfikirdir. İbnü'l-Mukaffa' veya oğlu Muhammed tarafından tercüme edilen bu eserlerin Süryânîce ve Farsçaya İslâm'dan önce çevrildiği de bilinen bir husustur. Dolayısıyla Medkûr'un ilk nahivcilerin hem coğrafi ve kültürel yakınlığı haiz Süryânî mektebinin düşünsel birikimden hem de Arapçaya yapılan ilk çevirilerden yararlanmalarının muhtemel olduğu yönündeki ifadesi dikkate değerdir. Bu hususta Sâlih'in nahvin kuruluş döneminde etkilenme olmadığı, etkinin tamamen sonradan gerçekleştiği yönündeki ifadesi izaha muhtaç gözükmemektedir. Nitekim tarihsel veriler nahiv ilminin metodolojisinin tesis edildiği kuruluş aşamasıyla ilgili olarak etkileşimin varlığına dair somut bir veri sunmasa da metinler karşılaştırıldığında özellikle kelime türleri konusundaki benzerlikler kendini göstermektedir. Bu bağlamda araştırmamızın önünde Aristo'nun isim, fiil ve sözü oluşturan diğer unsurlar için yaptığı açıklamalar, Halicarnassus'un Aristo'ya nispet ettiği üçlü tasnif, Süryânî gramercilerin çevirileri, Farsçaya yapılan çeviriler, İbnü'l-Mukaffa'nın Aristo'nun *Kategoriler*, *Peri Hermeneias* ve *Birinci Analitikler* adlı kitaplarına yaptığı Arapça telhis ve Sîbeveyhi'nin üçlü tasnifi yer almaktadır. Medkûr, Sîbeveyhi'nin tıpkı Aristo gibi kelimeyi üç türe ayırdığını ve bunlar için Aristo'nun tanımlarına benzer tanımlar yaptığını dile getirir. Sâlih ise Aristo'nun bir sözü oluşturan parçalar bağlamında sıraladığı unsurlardan üçlü bir tasnif çıkmayacağını söyler ve Aristo'nun kelime türlerine ilişkin kısa değerlendirmelerinin *el-Kitâb'a* kaynaklık edemeyeceğini vurgular. Râcihî ise Aristo'da doğrudan üçlü bir tasnif bulunmadığını kabul ettikten sonra Sîbeveyhi'nin tasnifinin Aristo mantığına dayanabileceğini belirtmekten çekinmez. Bu hususta Râcihî'nin nahivdeki kelime taksiminin doğrudan Aristo mantığına dayandırılmasa da nahivcilerin Aristo'dan yapılan birtakım nakilleri anlama biçimlerine dayandırılabilmesi yönündeki değerlendirmesi en makul yorum olarak ortaya çıkmaktadır.

Sâlih, Aristo'nun kelime üç türe ayrılır şeklinde bir ifadesi bulunmadığı vurgusunda haklı gözükmemektedir ancak bu, Aristo'nun kelime türleri konusundaki açıklamalarının Sîbeveyhi'ye bir şekilde tesir edip etmediği sorusunu cevaplamaya yetmemektedir. Nitekim Yunan retorikçi Halicarnassus'un Aristo'nun kelimeyi isim, fiil ve bu ikisi arasındaki bağ olmak üzere üçe ayırdığı yönündeki ifadeleri, Sîbeveyhi'nin üçlü tasnifiyle bir arada düşünüldüğünde Râcihî'nin taksimin nahivcilerin Aristo'dan yapılan birtakım nakilleri anlama biçimlerine dayandırılabilmesi yönündeki değerlendirmesi kabul edilebilir nitelikte gözükmemektedir. Aristo'nun yaptığı sıralamada isim ve fiilden sonra gelen, Arapçaya yapılan ilk çevirilerde ribât ve fâsıla olarak aktarılan, bazı İngilizce çevirilerde ise tek bir kelime türü olarak kabul edilen syndesmos ve arthron türlerinin ve Aristo'nun bunlar için verdiği örneklerin *el-Kitâb*'in üçlü tasnifindeki harfle uyum arz etmesi, iki yaklaşım arasındaki benzerliği tespit etmeyi mümkün kılmaktadır. Bu hususta Sâlih'in, Aristo'nun sıraladığı unsurların dört kelime türü içerdiği yönündeki yorumuyla Halicarnassus'un Aristo'nun taksiminde temelde üç kelime türü bulunduğu şeklindeki değerlendirmesi arasında bir tenakuz söz konusudur. Burada önem kazanan bir başka husus, Sîbeveyhi'den önce yaşamış olan İbnü'l-Mukaffa'nın, yaptığı telhisten Aristo'nun ifadelerinde olmayan bir biçimde isim ve

<sup>99</sup> Sâlih, *Mantiku'l-'Arab fi 'Ulûmi'l-Lisân*, 63-64, 76.

<sup>100</sup> Râcihî, *en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs*, 98.

<sup>101</sup> D. W. Lucas, "Commentary", 199, 201. Ayrıca Lucas ve Abdurrahmân Bedevî gibi yorumcular Aristo'da ismin sıfat, zamir ve zarf gibi kelime gruplarını da kapsadığını belirtmektedirler: ("noun here includes adjectives, pronouns and probably adverbs", "الاسم هنا يشمل أيضا الصفة والضمير"). Bu durum *el-Kitâb*'da sıfatların, zamirlerin ve bazı zarfların isim türünden sayılmaları anlayışıyla örtüşmektedir. Bk. D. W. Lucas, "Commentary", 199, 202; Aristoteles, *Fî'ş-Şi'r*, çev. Abdurrahmân Bedevî, 56.

<sup>102</sup> Medkûr, "Mantiku Aristo ve'n-Nahvu'l-'Arabî", 340.

<sup>103</sup> Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu'l-Kûfe* (Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1958), 337.

fiilden sonra altı kelime daha eklemesidir ki bunların neden *el-Kitâb*'a yansımadağı sorusu cevapsız kalmaktadır. *el-Kitâb*'da veya bir başka kaynakta bu sorunun cevabına dair bir iz, tespit edebildiğimiz kadarıyla bulunmamaktadır. Üçlü tasnifin öğeleri için yapılan tanımlara bakıldığında Sîbeveyhi'nin, kelime türlerini Aristo'nun tanımlarına benzer tanımlar yaparak açıkladığı yönündeki iddia özellikle isim için izaha muhtaç gözükmektedir. Nitekim Râcihi'nin belirttiği üzere *el-Kitâb*'da Aristo'nun tanım yöntemine dair herhangi bir iz yoktur. Bununla birlikte Sîbeveyhi'nin isim için kullandığı at ve adam örnekleri Aristo'nun da sıklıkla kullandığı örnekler olarak özne durumundaki isimleri göstermesi bakımından önemlidir. Fiil söz konusu olduğunda Sîbeveyhi'nin hades ve zaman kavramlarına yaptığı vurgu ile Aristo'nun "bir manaya ve bu mananın yanında zamana delalet eden kelime" şeklindeki tanımı arasında bir örtüşme görülmektedir. Yine Sîbeveyhi'nin fiil için kullandığı "kendisiyle bildirimde bulunulan (el-muhaddes bih)" ifadesi Aristo'nun "Fiil kendisiyle başka bir şey hakkında bildirimde bulunulan şeyi gösterir." ifadesiyle benzerlik göstermektedir. Aristo'nun gramere ilişkin öz niteliğindeki açıklamalarının *el-Kitâb* gibi hacimli bir esere kaynaklık etmesinin mümkün olamayacağı hususu kayda değerdir. Ancak gerek muhteva gerek yöntem bakımından bu denli kapsamlı ve derinlikli bir eserin hazırlayıcı öncüller olmaksızın bir anda ortaya çıkışı da izahı güç bir husus olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Sîbeveyhi'nin hocalarının bugüne ulaşmayan çalışmaları, Aristo'nun Yunanca ve Latince şerhleri, Süryânî âlimlerin çalışmaları, Farsçaya yapılan çeviriler ve nihayet Arapçaya aktarılan bu ilmî birikimin etkisi; bu yetkinlikteki bir eser incelenirken mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

### Kaynakça

- Abdulmun'im el-Hufnî. Mevsûatu'l-Felsefe ve'l-Felâsife. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1999.
- Ahmed Muhtar Ömer. el-Bahsu'l-Lugavî 'inde'l'Arab. Kahire: Âlemu'l-Kutub, 1988.
- Ahmet et-Tantâvî. Neş'etu'n-Nahv ve Târîhu Eşherî'n-Nuhât. Kahire: Dâru'l-Meârif.
- Aksan, Doğan. Her Yönüyle Dil. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Aristo. Fennu'ş-Şî'r. çev. İbrahim Hamâde. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Misriyye, 1983.
- Aristoteles. Fî'ş-Şî'r. çev. Abdurrahmân Bedevî. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953.
- Aristoteles. Fî'ş-Şî'r. çev. Mettâ b. Yûnus, thk. Abdurrahmân Bedevî. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1953.
- Aristoteles. Kitâbu'ş-Şî'r. çev. Şûkrî Muhammed Ayyâd. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l'Amme, 1993.
- Aristoteles. Organon II Önerme. çev. Hamdi Ragıp Atademir. MEB Yayınları, 1996.
- Aristoteles. Poetika. çev. Ari Çokona. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.
- Aristoteles. Poetika. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- Aristoteles. Poetika. çev. Samih Rifat. İstanbul: Can Yayınları, 2007.
- Aristotle. Poetics. ed. D. W. Lucas. Oxford University Press, 1968.
- Aristotle. Poetics. trans. Ingram Bywater. Oxford University Press, 1920.
- Aristotle. The Works of Aristotle. translated into English, edited by J. A. Smith and W. D. Ross. Volum I On Interpretation. Oxford University Press, 1928.
- Aristotle. The Works of Aristotle. translated into English, edited by J. A. Smith and W. D. Ross. Volum I Posterior Analytics. Oxford University Press, 1928.
- Aydın, Cengiz. "Batlamyus ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 5/196-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ayık, Hasan. Fârâbî'de Dil-Mantık İlişkisi. Köprü Kitap, 2020.
- Baalbaki, Ramzi. "Sîbeveyh'in Kitâb'ının Eski Bir Kaynağı Var mıdır? ". çev. Süleyman Tülücü. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10 (1991), 292-297.
- Başkan, Özcan. Lengüistik Metodu. İstanbul: Multilingual, 2003.
- Batalyevsî, Ebû Muhammed. Kitabu'l-Halel fî İslâhi'l-Halel min Kitabî'l-Cumel. thk. Saîd Abdulkerim Seûdî.
- Bedevî, Abdurrahmân. "Giriş ", Huneyn b. İshak'ın Âdâbu'l-Felâsife'si içinde. Kuveyt: Ma'hedu'l-Mahtûtâtî'l-Arabiyye, 1985.
- Bedevî, Abdurrahmân. et-Turâsu'l-Yûnânî fî'l-Hadârâtî'l-İslâmiyye. Kahire: Mektebetu'n-Nahdati'l-Misriyye, 1946.
- Bilen, Osman. "Mantık ile Gramer İlişkisi Üzerine İki Görüş ". D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi XIII-XIV (2001), 89-100.
- Çetin, Nihad Mazlum, "Sîbeveyhi ", İslâm Ansiklopedisi. 10/578-585. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1967.
- Çıkar, Mehmet Şirin. Nahivcilerle Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar. İstanbul: İsam, 2009.
- De Boer, T. J. The History of Philosophy in Islam. translated by Edward R. Jones. London: 1903.
- Demirayak, Kenan-Bakırcı, Selami. Arap Dili Grameri Tarihi. Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2020.
- Dinneen, Francis P. General Linguistics. Georgetown University Press, 1995.
- Dionysios Thrax. Grammar. translated from the Greek by Thomas Davidson. St. Louis: 1874.
- Dionysius of Halicarnassus. On Literary Composition. çev. W. Ryhs Roberts. London: 1910.
- Durusoy, Ali. "Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi ". Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 27 (2004/2), 25-39.
- Ebû Hayyân et-Tevhîdî. el-İmtâ' ve'l-Muânese. thk. Heysem Halife. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2011.
- Ebû'l-Kâsim Sâid b. Ahmed el-Endelûsî. Tabakâtu'l-Ümem. nşr. Luvîş Şeyho. Beyrut: el-Matbaatu'l-Kâtûlîkiyye, 1912.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât. Esrâru'l-Arabiyye. thk. Muhammed Behcet el-Beytar. Dimaşk: el-Mecmeu'l-İlmî.
- Fischer, J. B. "The Origin of Tripartite Division of Speech in Semitic Grammar ". The Jewish Quarterly Review 54 (1963), 132-160.
- Gibb, Hamilton Alexander Roskeen. Arabic Literature. Oxford University Press, 1963.
- Göğün, Hilal. "Kraus, Paul Eliezer ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 26/288-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Gündüzöz, Soner. "El-Kitâb'ın Kuramsal Temelleri: Sîbeveyhi'nin Kitabındaki Kodifikasyonun Çözümü ". Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 17 (2004), 235-263.
- İbn Cinnî. el-Hasâis. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Hey'etu'l-'Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2006.

- İbn Ebî Usaybia. 'Uyûnu'l-Enbâ'. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: 1965.
- İbn Fâris. es-Sâhibî. thk. Ömer Faruk et-Tabbâ'. Beyrut: Mektebetu'l-Meârif, 1993.
- İbn Hişâm. Katru'n-Nedâ. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye.
- İbn Hişâm. Şerhu Şuzûri'z-Zeheb. Kahire: Dâru't-Talâi', 2004.
- İbn Madâ. er-Red 'ale'n-Nuhât. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1947.
- İbn Yaîş. Şerhu'l-Mufassal. thk. Ahmed es-Seyyid-İsmail Abdulcevâd. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye.
- İbnü'l-Kıftî. İnbâhu'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kahire: 1982.
- İbnü'l-Mukaffa'. el-Mantık. thk. Muhammed Takî Dânişpejûh. Tahran: 1357.
- İbnü's-Serrâc. el-Usûl fi'n-Nahv. thk. Abdulhuseyn el-Fetlî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1988.
- İbrahim Hamâde. "Giriş ". Aristo'nun Fennu's-Şi'r'i içinde. Kahire: Mektebetu'l-Anglo el-Misriyye.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec. el-Egânî. thk. Semîr Câbir. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Jallot, Jean. "Dionysius Thrax and Hellenistic Language Scholarship ". Encyclopedia of Language and Linguistics. 3/598-600. Elsevier: 2006.
- Katipoğlu, Hasan- Kutluer, İlhan. "Huneyn b. İshak ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 18/377-380. İstanbul: TDV Yayınları, 1998,
- Kaya, Mahmut. "Revâkiyyûn ". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 35/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Kıran, Zeynel. Dilbilim Akımları. Ankara: Onur Yabancı Diller Kitap ve Yayın Merkezi.
- Lichtenstadter, Ilse. "Nahv ". Encyclopaedia of Islam. 3/836-837. Leiden: 1936.
- Lucas, D. W. "Commentary ". Poetics içinde. ed. D. W. Lucas. Oxford University Press, 1968.
- Lyons, John. Kuramsal Dilbilime Giriş. çev. Ahmet Kocaman. Ankara: TDK Yayınları, 1983.
- Mâcide Muhammed Enver. Fennu'n-Nahv beyne'l-Yûnânîyye ve's-Süryânîyye Terceme ve Dirâse li Kitâbey Dionysius Thrax ve Yûsuf el-Ehvâzî. Kahire: 2001.
- Mantıku Aristo. thk. Abdurrahmân Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1980.
- Medkûr, İbrahim. "Mantıku Aristo ve'n-Nahvu'l-'Arabî ". Mecelletu Mecmei'l-Lugati'l-'Arabiyye 7 (1953), 338-346.
- Mehdî el-Mahzûmî. Medresetu'l-Kûfe. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Bâbî el-Halebî. 1958.
- Mehdî el-Mahzûmî. el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, 1960.
- Merx, Adalbertus. Historia artis grammaticae apud Syros. Leipzig: 1889.
- Muhammed Âbid el-Câbirî. Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Muhammed Hamâse Abdullatîf, en-Nahv ve'd-Delâle. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2000.
- Râcihî, Abduh. en-Nahvu'l-'Arabî ve'd-Dersu'l-Hadîs. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 2008.
- Ruska, Julius. "Hunayn b. İshâk ". İslâm Ansiklopedisi. 5/590. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Sâlih, Abdurrahmân el-Hâc. "en-Nahvu'l-'Arabî ve Mantıku Aristo ". Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb bi'l-Cezâir 1 (1965), 67-86.
- Sâlih, Abdurrahmân el-Hâc. Mantıku'l-'Arab fi 'Ulûmi'l-Lisân. Cezayir: el-Muessesetu'l-Vataniyye li'l-Funûni'l-Matba'iyye, 2012.
- Sarton, George. Introduction to the History of Science. Baltimore: 1927.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osman. el-Kitâb. thk. Abdusselam Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. Şerhu Kitâbi Sîbeveyh. thk. Ramazan Abduttevvâb vd. Kahire: Dâru'l-Kutub ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2008.
- Sîrâfî, Ebû Saîd. Ahbâru'n-Nahviyyine'l-Basriyyîn. Kahire: Matbaatu Mustafa Bâbî el-Halebî, 1955.
- Şevkî Dayf. el-Medârisu'n-Nahviyye. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1968.
- Şükrî Muhammed Ayyâd. "Giriş ". Kitâbu Aristoteles fi's-Şi'r'i içinde. Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l'Amme li'l-Kitâb, 1993.
- The Complete of Aristotle. edited by Jonathan Barnes. Princeton University Press, 1984.



## An Investigation on the Grammatical and Problematic Interpretations of the Expression 'in Kuntum' in the Qur'ān

Süleyman Narol<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Department of Tafsir, Faculty of Islamic Sciences, Selçuk University, Konya, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 19-01-2023

Accepted: 10-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### ABSTRACT

When the Qur'ān was revealed, it primarily used the language of the first addressees, Arabic, in the most impressive and understandable way to convey its message. In doing so, it used all the possibilities allowed by the range of meanings and rules of the language. While the Qur'ān conveys its message to its addressees, it sometimes uses long expressions, sometimes quite concise ones, and even a word or preposition in some places. Due to the structure of the language, the words, the smallest component of the language, and, peculiar to it, even the prepositions and letters, due to the morphological structure of Arabic, are the elements that completely affect the meaning. Like many other letters and prepositions in Arabic, the preposition "إِنْ" handled in this study undoubtedly has an important effect on the meaning. We generally encounter, in many verses of the Qur'ān, the use of this preposition in the sense of condition, which is the most basic meaning in the language. In addition to this meaning, the negative, emphasis, and causal meanings are also the other uses of this preposition according to the integrity of Qur'ān and the context of the verses. Apart from the meaning of condition as the basic meaning of the preposition "إِنْ" in the Qur'ān, whether the meaning of cause/ta'lil exists in the language and this meaning is used in the Qur'ān is basically an issue discussed by the Basra and Kūfa language schools, the issue has still been discussed by the exegetes as well due to its effects on the meaning. It is quite important for correctly understanding the Qur'ān to determine the effect of the preposition "إِنْ" on the meaning when it is mentioned in the Qur'ān and to give the appropriate meaning to the context. This paper is also important in that it aims to deal with the effect of the preposition in question on the meaning in the verses where there are controversial approaches and in the example of the use of the verb form "كُنْتُمْ إِنْ". In the study, the approaches of the exegetes to the verses on which there are problematic approaches are transferred from the major interpretations written from the early period to the modern period and some evaluations are included with an analytical view. Although the Basra language school and some exegetes following them say that "إِنْ" does not mean causation, the linguists of Kūfa and the exegetes following the same line have stated that it also means that, and they showed examples from the āyāt (verses) and hadiths that it is not correct to use this preposition in the meaning of condition in some contexts in the Qur'ān. For example, they argued that the use of the expression "كُنْتُمْ إِنْ" used about angels in a verse in Sūrat al-Baqara 2/31, as "if you are of the truthful" would raise doubts as to whether they were truthful or not and this would contradict their qualifications as angels. On the other hand, they argued that giving a conditional meaning to "كُنْتُمْ إِنْ" at the end of the verses starting as "if you are believers" or the ones in which the believers is directly addressed as in al-Baqara, 2/278 and Āl 'Imrān 3/139, would cause a contradiction between the beginning and the end of the verse, and that this style would cause a problem on the ground of belief about Allah. In the same way, some linguists argue that giving the meaning of conditions to some verses poses a problem in terms of the context and the style of the Qur'ān, and they explain this situation through al-Baqara 2/23 and similar verses. For, although it is certain that the polytheists doubted about the Qur'ān in the verse in question according to them, the statement "If you are in doubt about the Qur'ān, bring a sūra (chapter) like it" fits neither context nor fact. The Basra language school who constitutes the majority and think that the expression "كُنْتُمْ إِنْ" mostly found at the end of the verses in the Qur'ān includes the meaning of condition, and the other exegetes following them have systematically added the meaning of condition to all of the verses in which the aforementioned preposition is used, and in cases where the meaning of condition is problematic or subject to some objections in terms of context, they have resorted to various linguistic explanations such as omission (hazf), precedence-postponement (taqdīm-ta'khīr) and metaphor. As far as it can be determined in this study, except for some scholars of wujūh and nazā'ir, there was no one who constantly gave the meaning of cause in the verses where the meaning of condition is open to discussion, whereas some exegetes gave the meaning of condition or cause/ta'lil depending on the context and used all the possibilities of the language by acting more freely. However, it has not gone unnoticed that they present a problematic interpretation style by displaying different approaches in similar āyāt (verses) that come in the same context.

**Keywords:** Qur'ānic Exegesis, in Kuntum, Interpretation, Grammatical, Problematic.

# Kur'an'daki "İn Küntüm" İfadesinin Gramatik ve Problematik Yorumları Üzerine Bir İnceleme

## Araştırma Makalesi

### Süreç:

Geliş: 19-01-2023

Kabul: 10-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Süleyman Narol).

## ÖZ

Kur'an-ı Kerim indiği dönemdeki ilk muhataplarına mesajını ulaştırmayı hedeflerken öncelikle onların dilleri olan Arapça'yı en etkili ve anlaşılır bir biçimde kullanmıştır. Bunu yaparken de dilin anlam ve kurallar yelpazesinin izin verdiği her türlü imkânı kullanmıştır. Kur'an, muhataplarına mesajını iletirken bazen sözü uzun ifadelerle gerçekleştirmiş kimi zaman da oldukça öz bir biçimde hatta yerine göre bir kelime veya edatla bunu yapmıştır. Dilin yapısı gereği onun anlam ifade eden en küçük parçası olan kelimeler ve hatta Arapça'nın morfolojik yapısı nedeniyle ona özgü olarak edatlar ve harfler, anlamı bütünü etkileyen unsurlardır. Bu çalışmada ele alınan "İn" edatı Arapça'daki diğer pek çok harf ve edat gibi anlam üzerinde hiç kuşkusuz önemli bir etkiye sahiptir. "İn" edatının dildeki en temel anlamı olan şart manasında kullanımı genel olarak Kur'an'daki pek çok âyette de karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamın yanı sıra Kur'an'ın bütünlüğü ve âyetlerin bağlamına göre nefiy, tekit ve sebep manaları da bu edatın Kur'an'daki diğer kullanımlarıdır. "İn" edatının Kur'an'da asli manası olan şart manası dışında sebep/ta'îl manasının dilde olup olmadığı ve buradan hareketle bu anlamın Kur'an'da kullanılıp kullanılmadığı konusu temelde Basra ve Küfe dil ekollerinin tartıştığı bir mesele olmakla birlikte anlama etkisi nedeniyle bu husus müfessirler arasında da tartışılan bir konu olmuştur. "İn" edatının Kur'an'da geçtiği yerlerde anlama etkisini tespit edip bağlama uygun olan manayı vermek Kur'an'ın doğru anlaşılması noktasında oldukça önemlidir. Bu çalışma da söz konusu edatın anlama olan etkisini tartışmalı yaklaşımların bulunduğu âyetler ve "İn" şeklinde fiil formundaki kullanımı özelinde ele almayı amaçlaması bakımından önemlidir. Çalışmada üzerinde problematik yaklaşımlar olduğu âyetlere müfessirlerin yaklaşımları erken dönemden modern döneme kadar kaleme alınmış olan belli başlı tefsirlerden aktarılmış ve analitik bir bakışla birtakım değerlendirmelere yer verilmiştir. Basra dil ekolü ve onların çizgisindeki kimi müfessirler "İn" edatının sebep manasının dilde olmadığını söyleyeler de Küfe dilciler ve bu çizgideki müfessirler uzun izahlarla bu anlamın söz konusu edatın anlamları arasında bulunduğunu ifade etmişler ve bu edata Kur'an'da kimi bağlamlarda şart manası vermenin doğru olmadığına dair âyetlerdeki ve hadislerdeki kullanımlardan örnekler göstermişlerdir. Mesela el-Bakara sûresi 2/31. âyette melekler hakkında kullanılan "İn" ifadesine "Eğer doğrular da insanız" şeklinde şart manası verilmesi onların doğru sözlü olup olmadıkları konusunda şüphe uyandıracağını ve bunun onların melek olma vasıflarına ters düşeceğini ileri sürmüşlerdir. Diğer taraftan "Ey iman edenler" hitabıyla başlayan ya da hitabın müminlere yönelik olduğu el-Bakara sûresi 2/278, Âl-i İmrân sûresi 3/139 vb. âyetlerin sonundaki "İn" ifadesine "Eğer müminlerseniz/inanıyorsanız" şeklinde şart anlamı vermenin âyetin baş ve sonu arasında bir çelişki doğuracağı ve bu üslubun Allah hakkında itikadi zeminde bir probleme neden olacağını söylemişlerdir. Aynı şekilde birtakım dilciler bazı âyetlere şart manası vermenin bağlam ve Kur'an üslubu açısından problem teşkil ettiğini ileri sürerek bu durumu el-Bakara sûresi 2/23. âyet ve benzeri âyetler üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Zira onlara göre söz konusu âyette müşriklerin Kur'an hakkında şüphe ettikleri kesin olduğu halde "Kur'an hakkında şüphe içindeyseniz haydin onun benzeri bir sûre getirin" denilmesi hem bağlama hem de vakıya uygun düşmemektedir. Kur'an'da çoğunlukla âyet sonlarında yer alan "İn" ifadesinin fiil formundaki bu kullanımlarını tefsir ederken şart manası veren ve çoğunluğu oluşturan Basra dil ekolü ve onların çizgisindeki bazı müfessirler ise sistematik bir biçimde söz konusu edatın geçtiği âyetlerden bu çalışmada ele alınanların hepsine şart manası vermişler ve bağlam açısından şartın sorumlu olduğu ya da birtakım itirazlara konu olduğu durumlarda da nazif, takdim-tehir ve mecaz gibi çeşitli dilsel izahlara başvurmuşlardır. Kimi müfessirler ise bağlama göre şart ya da sebep/ta'îl manası vermiş ve daha serbest hareket ederek dilin bütün imkânlarını kullanmışlardır. Ancak bunların aynı bağlamda gelen benzer âyetlerde de farklı yaklaşımlar sergileyerek problematik bir yorum tarzı ortaya koydukları da dikkatlerden kaçmamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İn küntüm, Yorum, Gramatik, Problematik.



## Giriş

İlahi kaynaklı sözlü bir metin olan Kur'an-ı Kerim insanın idrakine beşeri bir lisan ile sunulmuştur. İlahi kelamın beşer dilinin formlarına Allah tarafından büründürülen hali olan Kur'an-ı Kerim muhatapları olan Arapların kullandıkları dil formlarını en basitinden en edebi olanına varıncaya kadar mesajlarını ulaştırmada ihtiyaç olduğu oranda kullanmıştır. Kur'an mesajının anlaşılması hiç kuşkusuz onun muhataplarına seslenirken ortaya koyduğu metnin dilsel yapısının ve o metni oluşturan kelime, ifade ve üsluplarının anlaşılmasıyla mümkündür. Kur'an sahip olduğu eşsiz üslubunu ortaya koyarken bunu, kullandığı kelimelere ve ifadelere yüklediği anlamlarla gerçekleştirmiştir. Dilin anlam ifade eden en küçük yapı taşı olan ve bir nevi anlam kapsülleri olan kelimeler bir metne ve ifadeye dâhil olup onun bir üyesi olduklarında daha önce sahip oldukları anlam yelpazeleri daralır ve ait oldukları bağlamın kendilerine çizdiği sınırlar içerisindeki anlamlarıyla sınırlanırlar.<sup>1</sup>

Bu çalışmada başlıktan da anlaşılacağı üzere Kur'an'da pek çok farklı fiil formunda gelen “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin bu formu ele alınacak ve söz konusu ifadenin Kur'an'da yer alan diğer formlarına yer verilmeyecektir. Zira “إِنْ” edatı Kur'an'da başta şart anlamı olmak üzere farklı anlamlarda pek çok kelimenin başına getirilir ve bu anlamların her biri bağlama göre değişir. Bunlardan sadece birisi olan “ك” fiilinin bile farklı formlarda geçtiği onlarca âyet bulunmaktadır. Böylesine geniş bir konuyu bütün boyutlarıyla makale formatında bir çalışmada derinlemesine ele almanın güçlüğü ehince malumdur. Bu nedenle bu ifadenin diğer fiil formlarını başka çalışmalara havale ederek sadece “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin geçtiği âyetlere yer verilecektir. Yaptığımız taramada söz konusu âyetlerin geneli üzerinde bir tartışma olmamakla birlikte bir kısım âyetler üzerinde özellikle de melekler ve müminlerle ilgili âyetlerde geçen “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin ve dolayısıyla da bu konudaki âyetlerin yorumunda müfessirler arasında anlam ve bağlam açısından birtakım farklı yaklaşımlar ve tartışmalar mevcuttur. Örneğin el-Bakara sûresi 2/31. âyette melekler hakkında kullanılan “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesine “Eğer doğrularsansanız” şeklinde şart manası verilmesi onların doğru sözlü olup olmadıkları konusunda şüphe uyandıracığı ve bunun onların melek olma vasıflarına ters düşeceği hususu müfessirler arasında tartışılmış ve şart manası verilmesi kimi müfessirlerin itirazlarına konu olmuştur. Diğer taraftan “Ey iman edenler” hitabıyla başlayan ya da hitabın müminlere yönelik olduğu el-Bakara sûresi 2/278, Âl-i İmrân sûresi 3/139 vb. âyetlerin sonundaki “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesine “Eğer müminlerseniz/inanıyorsanız” şeklinde şart anlamı vermenin âyetin başı ve sonu arasında bir çelişki doğuracağı ve bu üslubun Allah hakkında itikadi zeminde bir probleme neden olup olmayacağı da yine müfessirler arasında tartışılan konulardan bazılarıdır. Aynı şekilde birtakım dilciler bazı âyetlere şart manası vermenin bağlam ve Kur'an üslubu açısından problem teşkil ettiğini ileri sürerek el-Bakara sûresi 2/23. âyet ve benzeri âyetler üzerinden açıklamaya çalışmışlardır. Zira onlara göre söz konusu âyette müşriklerin Kur'an hakkında şüphe ettikleri kesin olduğu halde “Kur'an hakkında şüphe içindeyseniz haydin onun benzeri bir sûre getirin” denilmesi hem bağlama hem de vakiya uygun düşmemektedir. Bu nedenle Kur'an yorumunda tartışılan bu ve benzeri konularda yanlış anlamalara neden olabilecek yaklaşımların ortaya konularak bunlara işaret edilmesi ve isabetli anlamın tespiti ilahi kelamın mesajının muhataplarına doğru ulaştırılmasına katkı sağlaması bakımından oldukça önemlidir. Bu çalışmada da Kur'an'daki “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin yorumu konusunda müfessirler arasındaki bu farklı yaklaşımların arka planı irdelenerek problemin kaynağı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Onların ortaya koydukları yorumlar içerisinde problematik yaklaşımlar tespit edilerek bunlara ilişkin bir değerlendirme yapılacaktır ve doğru sonuca/sonuçlara işaret edilmeye çalışılacaktır.

Üzerinde sorunsal yaklaşımların bulunduğu âyetlere ilişkin müfessirlerin değerlendirmelerine geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması ve genel bir çerçeve çizmek bakımından “إِنْ” edatının dildeki anlamlarına ve bu edatın Kur'an'daki kullanımına ilişkin müstakil çalışmalara müracaat edilecektir. Ardından konuyla ilgili âyetlere geçilecektir. Bu âyetler ele alınırken kadim dönemden modern döneme kadar tefsirlerdeki yaklaşımlar taranacak tespit edilebildiği kadarıyla bunlar kendi içerisinde gruplandırılacak ve birbirinin aynısı yaklaşımlar özetle aktarılacak diğerlerine de işaret edilecektir. Yorumları farklı olanlar ise müstakil olarak ele alınacaktır.

Kur'an'ın bütünlüğü açısından bakıldığında anlaşılması ve yorumlanmasında sorunsal yaklaşımların olduğu bu âyetlere ilişkin müfessirlerin ve dilcilerin yaklaşımlarına geçmeden önce söz konusu ifade kalıbında yer alan “إِنْ” edatının dilsel açıdan kısa bir değerlendirmesine yer verip bu edatın Kur'an'da hangi manalara geldiğini belirterek müfessirlerin ele aldığımız âyetlerle ilgili yorumlarını aktarmak istiyoruz.

## 1. “İn” Edatı ve Kur'an'daki Kullanımı

### 1.1. “İn” Edatının Dilsel Tahlili

“إِنْ” edatı Arapça nahiv kitaplarında fethalı okunuşu olan “أَنَّ” ile birlikte zikredilmektedir. Kullanım amaçları açısından ortak noktaları bulunmakla birlikte, söz konusu iki edatın aralarında birtakım farklılıklar da bulunmaktadır. Bu edatların aralarındaki en bariz fark, şart manasında kullanıldıklarında “أَنَّ” den sonra isim gelebildiği halde “إِنْ” edatı ismin değil

<sup>1</sup> Muhammed Ersöz, *Kur'an Kelimelerinin Anlam Serüveni* (Konya: Kitaparası Yayınları, 2019), 23-30.

yalnızca fiilin başına gelmesidir. Yani kendisinden sonra isim getirilmez.<sup>2</sup> Araştırmamıza konu olan âyetlerde geçen “İn” edatı Arapça’da şu anlamlarda kullanılır:<sup>3</sup>

1- Şart anlamında gelir. *“İn تَأْتِي أَكْرَمَكَ”* “Bana gelirsen sana ikramda bulunurum” örneğinde olduğu gibi. Bu durumda “İn” edatı hem cümlede başına geldiği şart fiilini hem de onun cevabı olan fiili yani iki fiili cezmeden bir edat olarak gelir.

2- Olumsuzluk (Nefiy) manasında bir edat olarak kullanılır. Bu durumda da hem isim cümlesinin hem de fiil cümlesinin başına gelebilir. *“Zeyd gitmedi/ayrılmadı”* anlamındadır (ما زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ). *“Onlar ancak yalan söylüyorlar.”*<sup>4</sup> *“Bizim iyilikten başka hiçbir kastımız yok (diye de mutlaka yemin ederler)”*<sup>5</sup> ve *“İn يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا”* *“Onlar, Allah’ı bırakıp ancak dışilere tapıyorlar”*<sup>6</sup> âyetinde de fiil cümlesinin başına nefiy manasında gelmiştir. Bazı âlimler bu âyetleri ve *“İn كَلِمَةٌ نَفْسٌ لَمَّا عَلَيْهَا حَافِظٌ”* *“Hiçbir kimse yoktur ki, üzerinde bir koruyucu bulunmasın”*<sup>7</sup> âyetini delil getirerek nefiy manasında gelen *“İn”*den sonra *“İn”* veya *“İn”* gelmesi gerektiğini ileri sürmüş olsalar da İbn Hişâm’a göre *“İn”* *“Bu konuda elinizde hiçbir delil yoktur”*<sup>8</sup> ve *“De ki: Sizin uyarıldığınızı şeyyakin mısınız (yoksa Rabbim ona uzun bir süre mi koyacaktır) bilemem”*<sup>9</sup> gibi âyetler onların bu iddialarını boşa çıkarmaktadır.<sup>10</sup>

3- Şeddeli “İn”nin şeddesiz (muhafter) olarak getirilmesi şeklinde kullanılır. Nahiv ilminde isim cümlesinin başına gelen ve onun ismini merfû haberini de mansûb yapan inne ve kardeşleri olarak bilinen edatlardan olan “İn”nin şeddesiz olarak getirilmiş hali olup “İn” şeklinde telaffuz edilir. Bu durumda hem isim hem de fiil cümlesinin başına gelebilir. İn gibi amel edip etmeyeceği ise dilciler arasında tartışmalıdır. İsim cümlesinin başına gelirse Kûfeli dilcilere göre amel etmezse de diğer dilcilere göre *“İn”* şeklinde amel etmesi caizdir. Ancak tercih edilen amel etmemesidir. İn كَلِمَةٌ *“Hiçbir kimse yoktur ki, üzerinde bir koruyucu bulunmasın”*<sup>11</sup> âyeti vb. âyetlerde olduğu gibi. Fiil cümlesinin başına geldiğinde ise amel etmemesi vaciptir. Bu durumda çoğunlukla nevâsîh fiillerin mazi ve muzâriyelerinin başına gelir. *“Her ne kadar (Allah’ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına) ağır gelse de”*<sup>12</sup> *“Onlar, (sana vahyettiğimizden başkasını bize karşı uydurman için) az kalsın seni ondan şaşırıracaklardı”*<sup>13</sup> ve *“Şüphesiz inkâr edenler [Zikr’i (Kur’an’ı) duydukları zaman] neredeyse seni gözleriyle devirecekler”*<sup>14</sup> vb. âyetlerde olduğu gibi.

4- Zaid olarak olumsuzluğu pekiştirmek için gelir. Fiil cümlesinin başına geldiği zaman ekseriyetle olumsuzluk ifade eden *“İn”*dan sonra gelir. *“Senin hoşuna gitmeyecek bir şey getirmedi”* örneğinde olduğu gibi.

5- *“İn”* edatları gibi tekit manasında kullanılmıştır. Bu manayı özellikle meşhur dilciler Kisâî, Ferrâ ve Kutrub başta olmak üzere Kûfeli dilbilimciler ileri sürmüşlerdir. Onlar bu yaklaşımlarına da *“O hâlde, eğer öğüt ver çünkü öğüt kesinlikle fayda verir”*<sup>15</sup> âyetini delil getirmişlerdir.

6- *“İn”* manasında kullanılmıştır. *“İn”* edatının “bu nedenle/çünkü/bunun gereği olarak” gibi anlamlarda kullanılan *“İn”* manasında kullanılıp kullanılamayacağı ve belli âyetlere bu anlamın verilip verilemeyeceği noktasında hem dilcilerin hem de müfessirlerin tartışmalarında en önemli dayanak ve aynı zamanda da tartışma konusu olmuştur. *“İn”* edatının dilde *“İn”* manasında kullanılıp kullanılamayacağı iki önemli dil ekolü olan Kûfe ve Basra dil ekolleri arasında ve bunun bir yansıması olarak da müfessirler arasında bir tartışma konusu olmuştur. *“İn”* edatının dilde *“İn”* manasında kullanıldığına dair Kûfe dil ekolünün yaklaşımına yukarıda işaret ettiğimiz dil kitapları yer vermekle birlikte detaya çok fazla inmemişlerdir. Bu iki önemli dil ekolü arasında yer alan tartışmaları müstakil bir çalışmada ele alan Ebü’l-Berekât el-

<sup>2</sup> Muḥammed b. ‘Abdullāh b. el-‘Abbās Ebu’l-Ḥasen İbnu’l-Varrāk, *‘İlelu’n-naḥv*, thk. Maḥmūd Cāsim Muḥammed ed-Dervīş (Riyad: y.y., 1420/1999), 446.

<sup>3</sup> Ebu’l-‘Abbās Muḥammed b. Yezîd el-Ezdî el-Muberrad, *el-Mukteḍab*, thk. Muḥammed ‘Abdulḥalîk ‘Aḍîme (Beyrut: ‘Âlemü’l-Kutub, ts.), 2/362; Ebu’l-Ḳāsım ‘Abdurrahmān b. İshāq en-Nihāvendî ez-Zeccāci, *Hurūfu’l-me’ānî ve’s-şifāt*, thk. ‘Alî Tefvîk el-Ḥamd (Beyrut: y.y., 1405/1984), 57; Ebu Bekr Muḥammed b. es-Serî en-Naḥvî İbnu’s-Serrāc, *el-Uşūl fi’n-naḥv*, thk. ‘Abdulḥuseyn el-Fetî (Beyrut: Mu’essesetü’r-Risāle, ts.), 1/236-237; Ebu’l-Ḥasen ‘Alî b. ‘İsā Ebu’l-Ḥasen er-Rummānî, *Risāletu menāzili’l-ḥurūf*, thk. İbrāhîm es-Sāmerrāî (Amman: y.y., ts.), 47-48; ‘Abdullāh b. Yūsuf b. Aḥmed b. ‘Abdullāh İbn Yūsuf Cemāleddîn b. Hişām, *Muḡni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e’ārib*, thk. Māzin el-Mubārek/Muḥammed ‘Alî Ḥamdullāh (Dımaşk: y.y., 1985), 33-38; ‘Abdulāh b. Yūsuf b. Aḥmed b. ‘Abdullāh İbn Yūsuf Cemāleddîn b. Hişām, *Şerḥu ḳaṭri’n-nedā ve bellu’s-şadā*, thk. Muḥammed Muḥyiddîn ‘Abdu’l-Ḥamîd (Kahire: y.y., 1383), 153; Şeyḥ Muştafā Galāyîni, *Cāmi’u’d-dürüsü’l-‘arabiyye* (Beyrut: Menşürātu Mektebeti’l-‘Asriyye, 1414), 2/321-325.

<sup>4</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), el -Kehf 18/5.

<sup>5</sup> et-Tevbe 9/107.

<sup>6</sup> en-Nisâ 4/117.

<sup>7</sup> et-Târik 86/4.

<sup>8</sup> Yûnus 10/68.

<sup>9</sup> el-Cin 72/25.

<sup>10</sup> Cemāleddîn b. Hişām, *Muḡni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e’ārib*, 34.

<sup>11</sup> et-Târik 86/4. Kimi müfessirler 2. maddede olduğu gibi bu âyette geçen “İn” edatına nefiy manası verip âyetteki “İn” edatını da “İn” manasında istisna alarak tahsis yaparak tekit manası verirken bazıları da söz konusu bu 3. maddede olduğu gibi “İn”nin şeddesiz (muhafter) olarak getirilmesi şeklinde kullanılır ve yine tekit manası kastedilir. O nedenle bu âyet iki farklı maddede örnek olarak yer almıştır.

<sup>12</sup> el-Bakara 2/143.

<sup>13</sup> el-İsrâ 17/73.

<sup>14</sup> el-Kalem 68/51.

<sup>15</sup> el-A’lâ 87/9.

Enbârî (öl. 577/1182) her iki ekolün konuyla ilgili yaklaşımlarını detaylı bir şekilde aktarmıştır. Söz konusu edatı anlamlandırma konusunda en çok tartışmanın yaşandığı anlam bu olduğu için İbnü'l-Enbârî'nin bu anlama dair verdiği bilgileri kısaca aktarmak gerektiğini düşünüyoruz. Müellifin verdiği bilgiler şöyledir:<sup>16</sup>

Basra dil ekolüne mensup dilciler “İ” edatının şart edatı olduğunu ve şart anlamı ifade ettiğini ileri sürerek şart edatı olan “İ” edatının dilde “zira/çünkü/olduğu için/bundan dolayı/...ınca, ...dığı/dığında, ...ken” gibi anlamlarda “İ” manasında talil/sebeup ve zaman bildirmediğini söylemişlerdir. Kûfeli dilciler ise tam aksine bu edatın şart anlamı için kullanılmasının yanı sıra “İ” manasında talil/sebeup ve zaman bildirmek için de kullanıldığını ileri sürmüşlerdir. Kûfeli dilciler bu görüşe sahip olmalarının en önemli dayanağı olarak Allah'ın kitabında bu manada pek çok âyetin gelmesini ve Arapların dillerinde bu anlamda gelen kullanımları göstermişlerdir. Bunun dışında da konuyla ilgili görüşlerini desteklemek için birtakım deliller ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Kur'an'da geçen *عَبْدِنَا عَلَىٰ عِبْدِنَا* “Eğer kulumuza indirdiğimiz (Kur'an) hakkında şüphede iseniz”<sup>17</sup> âyeti ve konuyu “İ” ifadesi bağlamında daha detaylı ele alırken yer vereceğimiz diğer âyetlerde “İ” edatının şart ifade etmesinin âyetin anlamı açısından uygun olmayacağını çünkü şart manasında “Eğer kulumuza indirdiğimiz Kur'an hakkında şüphe içindeyseniz haydin onun benzeri bir süre getirin” şeklinde bir şüphe anlamı olduğunu ve bunun âyetin anlamına uygun düşmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Çünkü müşriklerin Kur'an'dan şüphe etmeleri muhtemel değil kesin bir durumdur. Bu nedenle de “Mademki kulumuza indirdiğimiz Kur'an hakkında şüphe içindeyseniz haydin onun benzeri bir süre getirin” veya “Kulumuza indirdiğimiz Kur'an hakkında şüphe içinde olduğunuz için haydin onun benzeri bir süre getirin” şeklinde “İ” manasında kullanılırsa ancak anlamın doğru olacağını ileri sürmüşlerdir. Bu âyetin dışındaki konuyla ilgili diğer âyetlerde şüphe manası dışında âyetin bağlamından hareketle başka deliller de ileri sürmüşlerdir. Buradaki kullanıma benzer bir kullanım olarak Arapça'da *إِن كَذَابَ الْقِيَامَةِ كَانَ كَذَابَ الْقِيَامَةِ* “Kıyamet koparsa şöyle olur” denilemeyeceğini çünkü kıyametin kopmasında şüphe olmadığını ancak *إِذَا قَامَتِ الْقِيَامَةُ* “Kıyamet kopunca (şöyle oldu)” veya *إِذَا قَامَتِ الْقِيَامَةُ* “Kıyamet koptuğunda (şöyle olur)” denilebileceğini ve bu kullanımlarda şüphe ve ihtimal manasının bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Kûfeli dilciler “İ” edatının “İ” manasında kullanıldığına dair Hz. Peygamber'in kabir ziyareti esnasında kullandığı *لَا جُؤُنَ اللَّهُ بِكُمْ لَاجِقُونَ* “Ey müminler yurdunun sakinleri! Allah'ın selamı üzerinize olsun. Allah dileyince biz de sizin aranıza katılacağız.” sözünde de aynı şekilde şart manası verilemeyeceğini söylemişlerdir. Çünkü Hz. Peygamber'in ve beraberindekilerin onların arasına katılmaları yani onların da bir gün ölüp kabristandaki müminler arasına dâhil olmaları konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. Kûfeli dilciler Arapça'da “İ” edatının “İ” manasında kullanıldığına dair nahivde daha pek çok delilin mevcut olduğunu söylemişler ve bu görüşlerini desteklemek için şiirle de istişhadda bulunarak şu beyti delil getirmişlerdir:

إِن كَانَ سَمْعُكَ غَيْرَ ذِي وَقَرٍ وَسَمِعْتَ حَلْفَتَهَا أَلِي حَلْفَتِ

“Sen onun yaptığı yemini işittin. Çünkü senin kulaklarında bir sağırılık yoktur”

Kûfe dil âlimleri burada geçen “İ” edatının “İ” manasında kullanıldığını ileri sürmelerine şartın gelecek manaya delalet etmesi yani bir şeyin gerçekleşmesinin şarta bağlanmasının gelecek zaman kipi kullanılarak yapılmasıdır. Çünkü şartın cevabı geçmişte değil gelecekte meydana gelen bir şeye bağlı olur ve bu durum zamanla alakalıdır. Burada ise “İ” edatı geçmiş zaman kipindeki fiillerle birlikte kullanılmış ve sebeup kastedilmiştir.

Kûfeli dilcilerin olaya yaklaşımını özetleyecek olursak onlar her âyetin bağlamına uygun mananın onun bağlamını dikkate almanın yanı sıra dilsel açıdan bu konudaki âyetlerde ve şiirlerde geçen “İ” edatının “İ” manasında kullanıldığını şu üç gerekçeye dayandırmışlardır:

1. Kendisinden sonra mazi bir fiil kullanılması
2. Başına geldiği cümlede cevabın bulunmaması
3. “İ” edatının sebeup anlamı ifade eden “أَنْ” şeklinde okunduğuna dair rivayetlerin bulunması

Basralı dilciler ise öncelikle “İ” edatının dilde şart manasında “İ” edatının ise zaman bildiren bir zarf olduğunda hepsinin ittifak ettiklerini dilde belli bir asıl için getirilen edatın bu aslı manasının dışına çıkarılması için delil getirilmesi gerektiğini Kûfelilerin ise bu konuda delillerinin olmadığını söylemişlerdir.

Kûfeli dilcilerin yukarıda aktardığımız delillerine tek tek cevap veren Basralılar âyetlerdeki “İ” edatının dilde aslı anlamında olduğu gibi şart manasında kullanıldığını onların “İ” edatının şüphe anlamı ifade ettiğini söylemelerinin gerçeği yansıtmadığını çünkü Arapların kullanımında bazen şüphe anlamı taşımayan yerler olduğunu söyleyerek itirazda bulunmuşlardır. Örnek olarak da *وَإِنْ كُنْتَ إِبْنِي فَأَطِيعِي* “Sen eğer benimsen bana itaat et” kullanımlarını vermişlerdir. Basralı dilciler bu sözlerde şüphe manası olmadığını bunların anlamlarının “İnsan olan böyle yapar” ve “Evlad olan böyle yapar” şeklinde olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre Allah da âyetlerde Arapların kullandığı bu üslubu kullanmıştır. el-Fetih sûresi 47/27. âyette ve Hz. Peygamber'in hadisindeki kullanımın ise kulun edep gereği Allah'ın *وَلَا تَقُولُوا لِمَا كُنَّا نَعْمَلُ كَمَا كُنَّا نَعْمَلُ* “Hiçbir şey hakkında sakın 'yarın şunu yapacağım' deme! Ancak, 'Allah dilerse yapacağım' de.”<sup>18</sup> âyetinde istediği şeyi yerine getirmesine dönük bir ifade olduğunu ve bunu Allah'ın kullarına peygamberin de ümmetine öğretmek için bu ifadeyi kullandığını söylemişlerdir.

<sup>16</sup> Ebu'l-Berakât 'Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydillâh el-Ensarî Kemâluddîn Ebu'l-Berakât el-'Enbârî, *el-İnsâf fî mesâil'îl-İhlâf beyne'n-nahviyyine'l-başriyyin ve'l-küfiyyin* (b.y.: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1424/2003), 2/518-521. Bu konudaki müstakil çalışma için bk. Abdullatif ez-Zebîdî, *l'tilâfu'n-nuşrâ fî ihlâfi nuhâti'l-Küfe ve'l-Basra*, thk. Târik el-Cinnî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1987), 154-156.

<sup>17</sup> el-Bakara 2/23.

<sup>18</sup> el-Kehf 18/23-24.

Basra dil ekolü mensupları Kûfelilerin şiirden getirdikleri delile ise bu beyitte geçen “إِنْ” edatının şart manasında olup “إِذٍ” manasında olmadığını “وَسَمِعَتْ” ifadesinin cevabının fiilin cevabına delalet etmesi nedeniyle mahzûf olduğunu söyleyerek itirazda bulunmuşlardır.

“إِنْ” edatının gramatikal açıdan incelemesini bu şekilde aktardıktan sonra bu edatın Kur’an âyetlerinde geçen kullanımlarında hangi manalara geldiğine yönelik âlimlerin Kur’an kelimelerinin anlamlarına dair kaleme aldıkları çeşitli eserlerde aktardıkları manalara yer verelim.

### 1.2. “İn” Edatının Kur’an’daki Kullanımı

Kur’an’da pek çok farklı âyette farklı kiplerdeki ifadelerin başına gelen “İn” edatı, başına geldiği kelime ve içinde bulunduğu bağlama göre farklı anlamlarda kullanılmıştır. Müfessirler ve dilbilimciler “İn” edatının Kur’an’da geldiği manaları şu şekilde sıralamışlardır:<sup>19</sup>

1. Şart manasında kullanılır. *إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ* “Eğer (iman edip, düşmanlık ve savaştan) vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır”<sup>20</sup> ve *وَإِنْ تَعُودُوا نُعَذِّبْكُمْ* “Eğer dönerseniz biz de döneriz.”<sup>21</sup> âyetlerinde olduğu gibi.

2. “İz” yani “sebeup/ta’lîl” anlamında kullanılır: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalanı bırakın”<sup>22</sup> Sebeup manası verenlere göre ise âyetin meali şu şekilde olur: “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve faizden geriye kalanı bırakın. Çünkü siz mümin kimselersiniz”, *وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* “Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz.”<sup>23</sup> Sebeup manası verenlere göre ise âyetin meali şu şekildedir: “Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Üstün olan sizlersiniz. Çünkü siz müminlersiniz” ve *فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ* “Eğer siz gerçek müminler iseniz Allah kendisinden korkmanıza daha layıktır”<sup>24</sup> Sebeup manası verenlere göre ise âyetin meali şu şekilde olur: “Allah kendisinden korkmanıza daha layıktır. Çünkü siz (ona) iman etmiş kimselersiniz” vb. âyetlerde olduğu gibi.

3. Nefiy ifade eden “ma” anlamında gelir. *لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهَا آلِئَحَدَانَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ* “Eğer bir eğlence edinmek isteseydik, onu kendi katımızdan edindirirdik. Ancak bunu yapmadık”<sup>25</sup> *إِن الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ* “İnkârcılar ancak bir aldanış içindedirler.”<sup>26</sup> ve *إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَبِيحَةٌ وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ* “Sadece korkunç bir ses oldu. Bir anda sönüp gittiler.”<sup>27</sup> vb. âyetlerde olduğu gibi.

4. “İn” yani tekit manasında kullanılmıştır. *إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُولًا* “Rabbimizin va’di mutlaka gerçekleşecektir”<sup>28</sup> derler.”<sup>28</sup> ve *إِنْ كُنَّا لَنَفِي صَلَالٍ مُبِينٍ* “Allah’a andolsun! Biz gerçekten apaçık bir sapıklık içindeymişiz.”<sup>29</sup> vb. âyetlerde kullanıldığı gibi.

“İn” edatının dildeki ve Kur’an’daki kullanımı ile ilgili bu izahlardan sonra onun Kur’an’da pek çok âyette birlikte kullanıldığı “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin geçtiği âyetleri tematik açıdan genel bir çerçevede ele alıp daha sonra tartışılmalı olan âyetlere ilişkin müfessirlerin değerlendirmelerine ve bu konudaki tartışmalara yer vermek istiyoruz.

## 2. Kur’an’daki “İn küntüm” İfadesi ve İlgili Âyetlerin Yorumuna Müfessirlerin Yaklaşımları

“İn küntüm” ifadesi Kur’an’da 83 farklı âyette 86 defa geçmektedir.<sup>30</sup> Bu ifadenin geçtiği bağlamlara bakıldığında ise söz konusu ifade kimi âyetlerde Allah Teâlâ’nın<sup>31</sup> kimi âyetlerde Hz. Peygamber ve diğer peygamberlerin<sup>32</sup> kimi yerlerde ise

<sup>19</sup> Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm el-Kayravânî, *et-Teşârif li-tefsîrîl-Kur’ân mim mâ iştebehet esmâuhû ve taşarrafet me’ânih*, thk. Hind Şibî (b.y.: y.y., 1979), 195; Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Te’vîlu muşkilîl-Kur’ân*, thk. İbrâhîm Şemsuddîn (Beyrut: y.y., ts.), 293-294; Ebû Mansûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Heravî el-Ezherî, *Tehzîbu’l-luġa*, thk. Muhammed ‘Avd Mir’ab (Beyrut: Dâru l-İhyâ’it-Turâsîl-‘Arabî, 2001), 15/407; Ebû Mûsâ Muhammed b. ‘Omer el-İşbehânî Ebû Mûsâ el-Medinî, *el-Mecmû’u’l-muġîs fî ġarîbîl-Kur’ân ve’l-Ĥadîs*, thk. Abdulkarîm el-‘Azbâvî (Mekke: y.y., 1406-1408), 1/101-103; Ebû’l-Ferec Cemâluddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muhammed el-Baġdâdî İbnü’l-Cevzî, *Nuzhetu’l-‘ayunî’-nevâzîr fî ‘ilmî’l-vucûh ve’-n-nezâir*, thk. Muhammed ‘Abdulkarîm Kâzîm er-Râġî (Beyrut: y.y., 1404/1984), 129-131; Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. ‘Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi’ ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmî’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Faġl İbrâhîm (b.y.: Dâru l-İhyâ’îl-Kutubîl-‘Arabîyye, 1376/1957), 4/215-221; Ebû’l-Faġl Celâlüddîn ‘Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ĥuġdayrî es-Suyûtî, *Mu’tereku’l-akrân fî ‘câzî’l-Kur’ân: ‘İcâzu’l-Kur’ân ve mu’tereku’l-akrân* (Beyrut: Dâru’l-Kutubîl-‘İlmiyye, 1408/1988), 2/65-68. Ayrıca bu konuda yapılan müstakil bir çalışma için bk. Şemsettin Işık, “Kur’an’da ‘İn’ Edatının Farklı Şekillerde Kullanımı ve Mânâya Katkısı”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (26 Mayıs 2022), 189-209.

<sup>20</sup> el-Enfâl 8/38.

<sup>21</sup> el-Enfâl 8/19.

<sup>22</sup> el-Bakara 2/278.

<sup>23</sup> Âl-i İmrân 3/139.

<sup>24</sup> et-Tevbe 9/13.

<sup>25</sup> el-Enbiyâ 21/17.

<sup>26</sup> el-Mülk 67/20.

<sup>27</sup> Yâsîn 36/29.

<sup>28</sup> el-İsrâ 17/108.

<sup>29</sup> eş-Şu’arâ 26/97.

<sup>30</sup> Muhammed Fuâd ‘Abdulbâkî, *el-Mu’cemu’l-mufehres li elfâzî’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Ĥadîs, 1945 1364), “kvn”, 633-636.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/23, 31, 93,94, 172, 198, 278; Âl-i İmrân 3/118, 139, 4/59; el-Mâide /57; el-Enfâl 8/1, 41; Yûnus 10/38, 48; en-Nahl 16/43; en-Nûr 24/2; el-Cum’a 62/6, 9 vb.

<sup>32</sup> el-Bakara 2/248; el-Mâide 5/112; 7/85; Yûnus 10/84, 104; el-Enbiyâ 21/68; el-Ankebût 29/16 vb.

müşriklerin<sup>33</sup> sözü olurken bu hitabın muhatapları ise çoğunlukla itikadi konuları ilgilendiren âyetler olmak üzere müminler,<sup>34</sup> müşrikler<sup>35</sup> ve Ehl-i Kitap<sup>36</sup> bir yerde de melekler<sup>37</sup> olmuştur.

“إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin anlaşılması ve yorumlamasında esasen çoğu âyette müfessirler arasında fikir ayrılıkları bulunmamakla birlikte tespit ettiğimiz belli başlı âyetlerde birtakım fikir ayrılıklarının varlığı dikkatimizden kaçmamıştır. Anlam ve bağlam açısından kullanımlarına bakıldığında çoğunlukla şart ifadesi olarak kullanılmakla birlikte “إِنْ” edatının diğer anlamlarını içeren âyetlerin de Kur’an’da yer aldığı görülmektedir. Bu ifadenin anlamı ve yorumu açısından üzerinde fikir ayrılıklarının yoğunlaştığı âyetler ise meleklerle hitap eden Bakara 2/31. âyet ve muhatabının müşrikler/münafıklar olduğu el-Hadîd sûresi 57/8. âyet dışında tamamında hitabın müminlere olduğu el-Bakara 2/31, 278; Âl-i İmrân 3/139, 175; el-Mâide 5/57; el-En’âm 6/118. âyetlerdir. Bu âyetlerden el-En’âm 6/118. âyet dışında diğerleri Medine döneminde nazil olmuştur.<sup>38</sup> Şimdi üzerinde yorum farklılığı bulunan bu âyetlere Mushaf sırasına göre yer vermek istiyoruz.

1. Konuyla ilgili ele alacağımız ilk örnek el-Bakara sûresi 2/31. âyette geçen “فَقَالَ أَنبِيُّونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” “Eğer doğru söyleyenler iseniz haydi bana bunların isimlerini bildirin” ifadesidir. Söz konusu ifade Allah meleklerle hitaben Hz. Âdem’i yeryüzünde halife kılacağını söylediği ve meleklerin de “yeryüzünde fesat çıkaracak ve kan akıtacak birini mi yaratacaksın?” sözlerinden sonra “Ben sizin bilmediklerinizi bilirim” deyip ardından Hz. Âdem’e öğrettiği isimleri kendisine bildirmelerini isterken yer vermektedir.

Müfessirler, Allah’ın meleklerden Hz. Âdem’e öğrettiği isimleri kendisine haber vermelerini istediği âyetin son kısmında kullandığı “إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” ifadesini tefsir etme konusunda iki farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/945) ve Ebû Hafs en-Nesefî (öl. 537/1143) bu ifadedeki “إِنْ” edatına sebep bildiren “ذِي” anlamı vererek âyetin ilgili kısmına “Çünkü siz doğrularsınız/doğru sözlülere/sizsiniz” şeklinde mana vermişlerdir. Her iki müfessirin bu yaklaşımına “إِنْ” edatının dilde bu anlamda kullanılmasının ve bağlama da bu anlamın uygun düşmesi gerekçesinin yanı sıra meleklerin yaratıldıktan itibaren hep doğru sözlü olduklarını dolayısıyla da onların bu vasıflarında da bir şüphe uyandıracak olması nedeniyle şart manasının uygun düşmeyeceği konusundaki yaklaşım da önemli bir gerekçe olmuştur. Bu iki müfessir dışındakilerin tamamına yakını ise âyete geçen ifadeye şart anlamı vererek “Benim yeryüzünde fesat çıkarıp kan dökecek birisini yaratacağım iddianızda/benim sizden üstün ve bilgili birisini yaratmadığım konusunda doğru sözlü iseniz” şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>39</sup> Sahabeden Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687-88) bu âyete şart manası verirken<sup>40</sup> yine şart manası veren müfessirlerin başında gelen Muhammed b. Cerîr et-Taberî (öl. 310/1143) isim vermeden bazı müfessirlerin âyette geçen söz konusu ifadeye yer alan “إِنْ” edatına “ذِي” anlamı vererek âyeti tefsir ettiklerini belirttiikten sonra bu yaklaşım sahiplerinin görüşlerini eleştirerek reddeder. Gerekçe olarak ise âyette geçen “إِنْ” edatının bu bağlamda “ذِي” manasına gelemeyeceğini bu anlama gelmesi için söz konusu edatın “أَنَّ” şeklinde fethalı olarak gelmesi gerektiğini belirtir. Ayrıca “ذِي” edatının sebep bildiren bir manaya gelebilmesi için gelecek manasında (muzârif) bir fiilin başına gelmesi gerektiğini burada ise geçmiş zaman anlamı ifade eden bir fiilin başına geldiğini dolayısıyla sebep anlamı ifade edemeyeceğini belirtir. Bu yaklaşımın yanlışlığına âyetteki “إِنْ” edatının fethalı değil kesralı olduğuna dair kıraat âlimlerinin ittifak etmesinin yeterli bir delil olduğunu söyler.<sup>41</sup> Taberî bu ifadede geçen “إِنْ” edatının sebep manasında olduğunu söyleyenlere itiraz ettiği gibi şart manasında olduğunu söyleyerek bunun meleklerin ileri sürdükleri boş bir iddia olduğunu Allah’ın bildiğini buna rağmen onlara, bir kimsenin birine bilmediğini bilerek ve onun cahil olduğunu kast ederek “Eğer biliyorsan bunu bana söyle” demesi gibi bir kullanım olduğunu söylemelerine karşı çıkmıştır. Taberî bu yaklaşımını dilsel bir izahla açıklamaya çalışmış ve âyette geçen “إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ” ifadesinin “Sözünüzde ya da fiilinizde doğru iseniz” anlamında olduğunu zira Arapça’da “sıdk” kelimesinin bilgideki doğruluk değil haberdeki doğruluk olduğunu söylemiştir. O yine herhangi bir dilsel kullanımda “bildi” anlamında “صَدَقَ الرَّجُلُ” “Adam doğru söyledi”

<sup>33</sup> Yûnus 10/48; ; el-Enbiyâ 21/38; en-Neml 27/71; es-Secde 32/28; Sebe’ 34/29; Yâsîn 36/48 vb.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/172, 184, 198, 278; Âl-i İmrân 3/118, 139; 4/59; el-Mâide /57; el-Enfâl 8/1, 41; en-Nahl 16/43; el-Hac 22/5; en-Nûr 24/2; el-Hucurât 49/17; el-Cuma 62/9 vb.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38, 104; en-Neml 27/64 vb.

<sup>36</sup> el-Bakara 2/93, 94; el-Mâide 5/112; Yûnus 10/84; el-Cuma 62/6 vb.

<sup>37</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>38</sup> ‘Abdurrahmân Hasan Hâbenneke el-Meydânî, *Kavâidü’t-tedebburî’l-emşel li-kitâbillâhî azze ve celle* (Dımaşk : Dâru’l-Kalem, 1989), 181-184.

<sup>39</sup> Ebu’l-Hasen Muqâtil b. Suleymân el-Belhî, *Tefsîru Muqâtil b. Suleyman*, thk. ‘Abdulâh Maḥmûd Şeḫâte (Beirut: Dâru l-hyâi’t-Turâş, 1423/2022), 1/98; Ebu’l-Hasen el-Mecâşî’l-Aḥfeş el-Evs at, *Me’âni’l-Kur’an*, thk. Hudâ Maḥmûd Karâ’a (Kahire: Mektebetü’l-Hânâ, 1411), 1/64; el-Hüseyn b. Me’sûd el-Ferrâ Beḡavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, thk. Muḥammed ‘Abdullâh en-Nemr vd. (Beirut: Dâru Ṭayyibe li’n-Neşri ve’t-Tevzî, ts.), 1/80; Ebu’l-Kâsım Maḥmûd ez-Zemaḥşerî, *el-Keşşâf ‘an ḥakâ’iki ğavâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vil* (Beirut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabî, ts.), 1/126; Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn ‘Abdurrahmân b. ‘Alî b. Muḥammed el-Baġdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. ‘Abdurrezâk el-Mehdî (Beirut: y.y., 1422/2001), 1/53; Ebû Abdillâh Muḥammed b. Ahmed el-Enşârî el-Ḳurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, thk. Ahmed el-Berdûni, İbrâhim el-İtfiyiş (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Mişriyye, ts.), 1/284; Muḥammed b. Yûsuf Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, thk. Sıdkî Muḥammed Cemîl (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1420), 1/236-237 vb.

<sup>40</sup> Ya’kûb b. Muḥammed el-Firuzâbâdî, *Tenvîrû’l-mikbâs (mikvâs) min Tefsîri İbn ‘Abbâs* (Lubnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 6-7.

<sup>41</sup> Ebû Ca’fer Muḥammed b. et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vili âyi’l-Kur’an*, thk. Ahmed Muḥammed Şâkir - Şâkir Maḥmûd Muḥammed (Kahire: Muessesetu’r-Risâle, 1420), 1/493.

denilmesinin mantık dışı olduğunu ileri sürmüştür. Daha açık bir ifadeyle, öyle olmadığını bildikleri halde kasıtlı olarak yalan söyledikleri manasına gelebilecek bir yoruma karşı çıkmıştır.<sup>42</sup>

Konuyla ilgili ilk örnek olarak ele aldığımız bu âyette Allah Teâlâ'nın melekler hakkında kullandığı "إِنَّ كُنْتُمْ" ifadesine sebep manası veren Mâtürîdî ve Ebû Hafs en-Nesefî'nin bu yorumları anlam açısından âyetin bağlamına ve Kur'an'daki meleklerin yalan söyleme ihtimali dahi olmayan varlıklar olması gerçeğine uygun düşmektedir. Diğer taraftan şart manası verenlerin ortaya koydukları yaklaşım Taberî'nin de ifade ettiği gibi sorunlu bir yaklaşımdır. Zira meleklerin yalan söyledikleri konusunda yanlış bir sonuca götürmektedir. Taberî'nin kendisi de şart manası vermekte ve bir takdirle meleklerin bilmedikleri bir konuda -kasıtlı olmadan- öyle olduğunu düşünerek bir iddiada bulduklarını veya bir şey hakkında haber verdiklerini söyleyerek âyetteki bu ifadeyi "Sözünüzde veya fiilinizde doğruysanız" şeklinde tefsir etmesi de yine bağlama uygun, isabetli bir yaklaşımdır.

2. Konuyla ilgili yer vereceğimiz bir diğer örnek yukarıdaki âyete kıyasla üzerinde tartışmaların ve fikir ayrılıklarının daha belirgin olduğu el-Bakara sûresi 2/278. âyettir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve eğer gerçekten iman etmiş kimselerseniz, faizden geriye kalanı bırakın" Söz konusu âyette geçen "إِنَّ كُنْتُمْ" ifadesinin yorumunda müfessirler temelde iki farklı görüş ortaya koymuşlardır. Yahyâ b. Sellâm (öl. 200/816), Ebû Abdillâh İbn Ebî'z-Zemenîn (öl. 399/1009); Ebû İshâk es-Sa'lebî (öl. 427/1036), Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) gibi müfessirler başta olmak üzere bir grup âlim<sup>43</sup> âyette geçen "إِنَّ كُنْتُمْ" ifadesine âyetin bağlamından hareketle "إِنَّ كُنْتُمْ" anlamı vererek sebep bildiren bir manaya hamletmişler ve âyete "Çünkü siz müminlersiniz" manası vermişlerdir. Yani mümin olmanın gereği olarak elinizdeki faizin fazlalıklarını, geri kalanını bırakın (almayın), denmektedir. Zira âyetin başında Allah "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" diyerek zaten âyetin muhataplarının müminler olduğunu belirtmiştir. Âyete şart manası verilmesi durumunda ise bunun âyetin başındaki "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" ifadesine uygun düşmeyeceğini çünkü burada Allah Teâlâ'nın "Ey iman edenler" dediğini ve "Eğer gerçekten inanıyorsanız" şeklinde şüphe içeren yani inanmış olmaları veya olmamaları anlamına gelebilecek bir kullanımın ortaya çıkacağını ileri sürerek karşı çıkmışlardır.

Abdullah b. Abbâs bu âyette geçen "إِنَّ" edatına "إِذَا" yani şart anlamı verirken,<sup>44</sup> Taberî başta olmak üzere pek çok müfessir de aynı şekilde burada geçen "إِنَّ" edatına şart manası verirken, bunun hakiki manada olmadığını Arapların karşısındakinin adamlık vasfını taşıdığına bildikleri halde birisine كَذَّابًا فَافْعَلْ كَذَا "Eğer adamsan şöyle yap" demeleri gibi mecazi bir kullanım olduğunu, ayrıca "إِنَّ" edatının "إِذَا" manasında kullanıldığına dair dilde bir bilgi olmadığını söylemişlerdir. Âyetin başında "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا" denildiği halde tekrar "Eğer inanıyorsanız" denilmesinin âyetin muhataplarının imanında bir şüphenin var olduğu gibi anlaşılamayacağını buradaki kullanımın mübalağa şeklinde mecazi bir şart manası olduğunu söyleyerek cevap vermişlerdir.<sup>45</sup>

"Ey iman edenler" hitabıyla başlayan âyetlerden olan bu âyetle ileride ele alacağımız ve aynı hiatpla başlayan el-Mâide sûresi 5/57. âyete müfessirlerin yaklaşımları benzerlik arz etmektedir. Bu nedenle söz konusu bu âyete ilişkin değerlendirmemizi ileride yer vereceğimiz el-Mâide sûresi 5/57. âyet ile birlikte yapacağız.

3. "إِنَّ كُنْتُمْ" ifadesinin yorumuna dair vereceğimiz bir başka örnek ise Âl-i İmrân 139. âyettir: وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ "Gevşemeyin, hüzünlenmeyin. Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz üstün olan sizlersiniz" Bu âyette Uhud Savaşında yaralanan ve içlerinden şehitler veren müminlere Allah teselli ve cesaret vererek onların moral motivasyonlarını artırmakta ve ümitsizliğe kapılmadan sahip oldukları iman ile nice zaferler elde edecekleri kendilerine müjdelemektedir.<sup>46</sup> Âyette yer alan "إِنَّ كُنْتُمْ" ifadesinin yorumu üzerinde müfessirler bundan önceki âyetlerde olduğu

<sup>42</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-Beyân*, 1/492-493. Taberî'nin itiraz ederken ifade ettiği bu yaklaşımı müfessirlerden Ahfeş ileri sürmüştür. Krş. Ahfeş el-Evsat, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/63.

<sup>43</sup> Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif li-tefsiri'l-Kur'an*, 195; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh İbn Ebî'z-Zemenîn, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azîz*, thk. Hüseyin b. 'Ukkâşe, Muhammed b. Muştâfâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Ĥadîse, 1423/2002), 1/266; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Şalâh Bâ'osmân vd. (Cidde: y.y., 1436/2015), 3/158, 19/234, 23/439; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsîr*, 3/294. Diğer alimler için bk.: Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ebî Bekr b. 'Abdulkâdir el-Ĥanefî Zeynüddin er-Râzî, *Enmüzeccun celîl fi es'ileti ve'l-ecvi beti 'an ġarâibi âyi't-tenzîl*, thk. 'Abdurrahman b. İbrahim (Riyad: y.y., 1413/1991), 100, 356, 478; Ahmed b. Ebî Bekr Ciblî (İbnu'l-Aĥnef) el-Ciblî, *el-bustân fi i'râbi müşkilâti'l-Kur'an* (Riyad: Merkez el-Melik Faşal İ'l-Buĥuş ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2018), 1/80-81, 329; Ebû Yahyâ Zekeriyyâ b. Muhammed Zekeriyyâ el-Enşârî, *Fethu'r-Rahmân bi-keşfi mâ yeltebisu fi'l-Kur'an*, thk. Muhammed 'Alî eş-Şâbûnî (Beirut: y.y., 1403/1983), 525. İbn Atıyye Mukâtil'in bu âyete "إِنَّ كُنْتُمْ" anlamı verdiğini söylemiştir. Ancak biz yaptığımız incelemede görebildiğimiz kadarıyla Mukâtil âyeti "إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ فَأَقْرُوا بِتَحْرِيمِهِ" şeklinde tefsir ederek şart manası vermiştir. Bk. Mukâtil b. Suleymân, *Tefsiru Mukâtil b. Suleymân*, 1/227.

<sup>44</sup> Firuzâbâdî, *Tenvîru'l-miġbâs*, 40.

<sup>45</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 6/22; Ebu'l-Leys Naşr b. Muhammed Ebu'l-Leys es-Semerġandî, *Baĥru'l-'ulûm*, thk. Maĥmûd Mataraa (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/184; Ebu'l-Ĥasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri el-Vâĥidî, *et-Tefsiru'l-basîġ* (b.y.: y.y., 1430), 2/232; Zemaĥşerî, *el-Keşşâf*, 1/322; Ebû Muhammed Abdulĥak İbn 'Atıyye, *el-Muĥarrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 1/374; Ebû 'Abdillâh Faĥrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ġayb* (Beirut: Dâru İĥyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 7/83; Ebû Muhammed 'Abdul'azîz b. 'Abdisselâm ed-Dimeşġî 'Izzüddîn b. 'Abdisselâm, *Tefsiru'l-Kur'an*, thk. 'Abdullâh b. İbrahim el-Vehbî (Beirut: Dâru İbn Ĥazm, 1416/1996), 1/246; Kurtubî, *el-Câmi' li-aĥkâmi'l-Kur'an*, 3/363; Ebû Hayyân, *el-Baĥru'l-muĥîġ*, 2/712.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 7/234; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Meal Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 1/140-141.

üzere bu âyette de temelde iki görüş ortaya koymuşlardır. Bir grup müfessir âyette geçen bu ifadeye ta'îl/sebebe manası vererek âyetin son kısmını "Çünkü siz müminlersiniz" şeklinde bir anlam vermiştir. Abdullah b. Abbâs bu âyette geçen "إِنَّ" edatına "إِذْ" anlamı vermiş ve âyeti "Çünkü siz müminlersiniz/müminler olduğunuz için" şeklinde tefsir etmiştir.<sup>47</sup> Onun ortaya koyduğu bu yorumu benimseyen müfessirler de âyetin muhatabının müminler olduğunu Allah'ın onların imanlarında şüphe etmediğini ve onların gerçekten inanmış kimseler olduğunu bildiğini bu nedenle de "Eğer gerçekten iman etmişseniz" şeklinde bir şeyin varlığı ya da yokluğu anlamına gelebilecek yani şüphe ifade eden bir kullanımın sahabe hakkında uygun düşmeyeceğini gerekçe göstermişlerdir.<sup>48</sup> Bundan önce bu konuda örnek olarak aktardığımız âyetlerde ve yine aşağıda yer verdiğimiz bu sûrenin 175. âyetinde "إِنَّ كُنْتُمْ" ifadesine şart manası veren Mâtürîdî, Sa'lebî ve Ferrâ' el-Begavî (öl. 516/1122) bu âyetin yorumunda "إِنَّ" edatına "إِذْ" anlamı vererek sebep manasında açıklamışlar ve âyeti "Çünkü siz müminlersiniz" şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu tavır onların ilgili ifadenin yorumuna problematik yaklaşımlarını göstermektedir. Oysa bu ifade eğer "إِذْ" anlamına geliyorsa bu üç müfessirin de aynı formattaki bir başka âyet olan bu âyetin devamındaki 175. âyete de bu şekilde anlam vermeleri gerekirdi. Zira her iki âyet de sebeb-i nüzul rivâyetlerine bakılırsa Uhud Savaşı ile ilgili olup bu savaştaki müminlerin durumlarına yönelik mesajlar içermektedir. Bu nedenle her iki âyet de anlam ve bağlam açısından birbirleriyle bağlantılı olduğu için aynı mananın verilmesi gerekirdi. Bu tespitimizi destekleyen bir başka husus da Tîbî (öl. 734/1334) ve Aynî (öl. 855/1452) gibi âlimlerin şerhini yaptıkları hadise bu âyet ve benzerlerindeki "إِنَّ" edatının "إِذْ" anlamında kullanılmasını delil getirmeleridir. Tîbî, Hz. Peygamber'in yanında ölümü isteyen Sa'd b. Ebî Vakkâs'a "إِنَّ كُنْتَ خَلِيفَةَ لِلجَنَّةِ فَمَا" "Benim yanımda ölümü mü istiyorsun" diye üç defa tekrarladıktan sonra. Çünkü sen Cennet için yaratıldın (aşere-i mübeşşeredensin). Ömrünün uzaması veya amelinin güzel olması senin için hayırlıdır" buyurduğu hadiste geçen "إِنَّ كُنْتَ خَلِيفَةَ لِلجَنَّةِ" ifadesindeki "إِنَّ" edatının "إِذْ" anlamında kullanımını da buna delil getirir.<sup>49</sup> Âyette geçen "إِنَّ كُنْتُمْ" ifadesine Taberî başta olmak üzere diğer bir grup müfessir ise şart manası vererek âyeti "Eğer (gerçekten) iman etmiş kimseler iseniz/size vadettiğim şeylerin doğruluğuna inanıyorsanız/Peygamberim Muhammed'i (sav) size vadettiği şeylerde onu tasdik ediyorsanız" minvalinde tefsir etmişlerdir. Bu görüşü benimseyen müfessirler söz konusu ifadeye şart manası verirken diğer örneklerde olduğu gibi bunun mecazi bir kullanım olduğunu ve şüphe anlamı taşımadığını söyleyerek Allah Teâlâ'nın onların mümin olduğunu bildiğini bu üslubu ise Peygamberin ashabına teselli vermek onları motive edip imanlarında heyecanlandırmak ve onları silkeleyip yeniden ayağa kaldırmak için kullandığını ileri sürmüşlerdir.<sup>50</sup>

4. Konuyla ilgili aktarmak istediğimiz bir başka örnek yine Âl-i İmrân sûresinden olup sûrenin 175. âyetidir: *إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا اللَّهَ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ* "O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor. Onlardan korkmayın, eğer mümin iseniz benden korkun" Müfessirlerin aktarımına göre Uhud Savaşı sona erip her iki taraf ayrıldıklarında Revhâ denilen yere gelen Ebû Süfyân, ordusuyla Müslümanları tamamen yok etme imkânı varken bu fırsatı kaçırdı ve pişman olup tekrar geri dönmek istedi. Fakat buna cesaret edemeyip yoluna devam etti. Ancak yolda önlerine gelen kervanlar ile Müslümanları toptan yok edecekleri haberini gönderdi. Bu haber kendilerine ulaşan Hz. Peygamber ve müminler ise "Hasbünâllahü ve ni'me'l-vekil" diyerek karşılık vermişlerdir. Bunun üzerine Âl-i İmrân sûresi 173. âyet inmiştir.<sup>51</sup> Müminlerin Allah ve Resûlüne olan kararlılıklarını gösteren bu âyetin devamında gelen söz konusu 175. âyette de şeytan ve dostlarının bu tür olumsuz propagandalarına itibar edilmemesi istenmektedir.<sup>52</sup> Örnek olarak ele aldığımız bu âyette geçen "إِنَّ كُنْتُمْ" ifadesinin yorumunda müfessirler bir önceki örnekte olduğu gibi temelde iki farklı

<sup>47</sup> Firuzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 57.

<sup>48</sup> Yaḥyâ b. Sellâm, *et-Teşârif li-tefsiri'l-Kur'an*, 198; İbn Kuteybe, *Te'vilu müşkilil-Kur'an*, 294; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Mesâ'il ve'l-ecvibe*, thk. Mervân el-'Atiyye, Muhsin Hârâbe (b.y.: y.y., 1410/1990), 255; Ebû Maş'ûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/491; eṣ-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 7/429, 19/234; Beḡavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 2/110; Necmuddîn Ömer Nesefî, *et-Teyisr fi't-tefsir*, thk. Mâhir Edîb Habûş (İstanbul: Dâru'l-Lubâb li'd-Dirâsât, 1440/2019), 13/477; Zeynuddîn er-Râzî, *Enmüze'can celîl fi'l-es'ileti ve'l-ecvibeti 'an garâibi âyi't-Tenzil*, 356; Ciblî, *el-Bustân fi'l-râbi müşkilâti'l-Kur'an*, 1/80, 329; Ebû Hafṣ Sirâceddîn 'Omar b. 'Alî b. 'Âdil el-Ḥanbelî ed-Dimeşki en-Nu'mânî İbn 'Âdil, *el-Lubâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'avi'd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 14/377.

<sup>49</sup> Şerafuddîn el-Ḥuseyin b. Abdillâh et-Tîbî, *Şerhu't-Tîbî 'alâ mişkâti'l-meşâbih*, thk. Abdü'l-Ḥamîd Hindâvî (Mekketu'l-Mukarrame-Riya d: Mektebet Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1417), 4/1370-1371. Söz konusu hadis için bk.: Ebû 'Abdullâh Aḥmed b. Muhammed b. Ḥanbel eş-Şeybânî Aḥmed b. Ḥanbel, *Musnedü'l-imâm Aḥmed b. Ḥanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Muşşid vd. (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 36/627 (22293). Hadisin senedinin zayıf olduğu söylenmiştir. İbn Hacer ise hadisin senedi hakkında "leyyînü'l isnad" der. Bk. Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Askalânî İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bâri şerhu şahihi'l-Buḥârî*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), 10/130. Hadisin senedindeki zayıflık rivayet açısından olumsuz bir durumdur. Ayrıca hadislerin mana ile rivayetleri de bilinen bir durumdur. Ancak bütün bunlara rağmen bu rivayet o dönemin dildeki kullanımında "إِنَّ" edatının sebep anlamında bir kullanımının olduğunu göstermesi bakımından dikkate değer bir rivayettir.

<sup>50</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/234-236; Zemâşşerî, *el-Keşşâf*, 1/418; İbn 'Atiyye, *el-Muḥarrerü'l-veciz*, 1/513; Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 9/371; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'an*, 4/217; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥit*, 3/353; Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tünusiyye li'n-Neşr, 1984), 4/99.

<sup>51</sup> Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbu nuzülü'l-Kur'an*, thk. 'İsâm b. 'Abdî'l-Muḥsin el-Ḥumeydân (Demmâm: Dâru'l-İslâh, 1412), 132; Karaman vd., *Kur'an Yolu Meal Tefsir*, 1/716-717.

<sup>52</sup> Karaman vd., *Kur'an Yolu Meal Tefsir*, 1/716-717.

yaklaşım ortaya koymuşlardır. Bunlardan birinci yaklaşımı temsil eden İbn Abbâs, Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/768) ve Ebû'l-Muzaffer es-Sem'âni (öl. 489/1096) el-A'lâ sûresinde (فَذَكِّرْ إِن نَّفَعَتِ الذِّكْرَى) âyetini açıklarken burada geçen "إِن" edatını sebep/ta'lîl manasına geldiğini söylemiş ve ele aldığımız bu âyetin de aynı manayı içerdiğini belirterek âyetteki bu ifadeyi "Çünkü siz müminsiniz" şeklinde açıklamıştır.<sup>53</sup> Ebû Hafis en-Nesefi "çünkü iman kulun başkalarından değil sadece Allah'tan korkmasını gerektirir" manası verir. O, burada açıktan "إِن" ifadesini kullanmaz ancak yukarıda örnek verdiğimiz ve muhteva bakımından bu âyeti destekleyen bir başka âyet olan Âl-i İmrân 139. âyette açık bir biçimde sebep manası verir. Burada da aynı şekilde "إِن" ifadesini kullanmasa da âyete verdiği mana görebildiğimiz kadarıyla bu çerçevededir.<sup>54</sup> İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise "إِن" manasını İbn Abbâs ve Mukâtil şart manasını da Zeccâc (öl. 311/924) ve diğerleri savunur diyerek tercihinin açıkça dile getirmez.<sup>55</sup>

İkinci yaklaşıma göre ise Taberî başta olmak üzere müfessirlerin çoğunluğu şart manası verir. Taberî âyeti "Benim peygamberimi ve onun benden size getirdiğini yani Kur'an'ı tasdik ediyorsanız" şeklinde tefsir ederken,<sup>56</sup> Zeccâc ve bir grup müfessir "Eğer benim onlara karşı size yardım edeceğime dair vadimi tasdik ediyorsanız" şeklinde âyeti tefsir eder.<sup>57</sup> İbn Atıyye el-Endelüsî (öl. 542/1148) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1345) âyetteki "إِن كُنْتُمْ" ifadesinin şart manasında kullanıldığını bu ifadenin geçtiği diğer âyetleri tefsir ederken Arapların kullandığı "إِن كُنْتَ رَجُلًا فَافْعَلْ كَذَا" "Eğer adamsan şöyle yap" örneği üzerinden açıklarlar ve başka herhangi bir izahta bulunmazlar.<sup>58</sup> Fahreddin er-Râzî "إِن كُنْتُمْ" ifadesine yine şart manası verirken diğerlerine benzer bir izahla âyetin ilgili kısmını "İman, Allah korkusunu insanların korkusuna galip kılmanızı gerektirir" şeklinde tefsir eder. Ebû'l-Berekât en-Nesefi (öl. 710/1311), Nizâmüddin en-Nisâbüri (öl. 850/1447) de aynı yorumu benimser.<sup>59</sup> İbn Âşûr (öl. 1393/1973) ise âyetteki bu ifadeye şart manası verirken söz konusu âyetin, müminlere, mümin olduklarını yeniden hatırlatma, imanlarına sahip çıkma ve ancak bu şekilde onların gerçek mümin olduklarının bilineceğini ifade ettiğini söyler.<sup>60</sup>

Müfessirlerin çoğunluğunun "إِن كُنْتُمْ" ifadesine şart manası verdiği ve Uhud Savaşı günlerinde müminler hakkında indiği rivayetlerde yer alan Âl-i İmrân 139. ve 175. âyetlere dair ortaya koyduğu yaklaşım esasen kabule şayandır. Ancak âyette geçen "إِن كُنْتُمْ" ifadesine -âyetlerin müminler hakkında indiği dikkate alındığında- sebep manası vererek "Çünkü siz müminlersiniz" anlamı veren ve "Mümin olmanın gereği budur" tarzında tefsir eden kimi müfessirlerin yaklaşımları dilde "إِن" edatının "إِن" manasına gelip gelmediği tartışmaları bir tarafa herhangi bir takdire ve hazfe ihtiyaç bırakmadan âyetin anlamını ortaya koyması bakımından önemlidir. Ayrıca bir kimseye "Çünkü sen busun/şöylesin" demek, mesela düşmanla mücadelede bir kimseye "Şöyle şöyle yap çünkü sen kahramansın" tarzı bir hitapta bulunmak veya birtakım kurallara uymada birisine "Böyle yapma çünkü sen okumuş birisisin" demek tarzında bir üslubun da en az diğeri kadar etkileyici olduğu aşikârdır. Bu nedenle yukarıda da işaret edildiği gibi anlam ve bağlam açısından birbirinin devamı niteliğinde olan ve rivayetlerin de bunu desteklediği Âl-i İmrân 139. ve 175. âyetlerde geçen "إِن كُنْتُمْ" ifadesine aynı manayı yani sebep manasını vermek de söylediğimiz gerekçelerden dolayı uygun düşmektedir. Nitekim "Mâtürîdî, Sa'lebî (öl. 427/1036) ve Begavî 175. âyete şart manası vermiş olmalarına rağmen buradakine benzer bir anlam ve bağlam örüntüsüne sahip olan 139. âyette sebep manası vererek âyeti "Çünkü siz müminlersiniz" şeklinde tefsir etmişlerdir. Bu durum onların söz konusu edata anlam verirken bağlamı dikkate aldıklarını gösterirken bir başka açıdan bakıldığında ise onların "إِن كُنْتُمْ" ifadesini anlamlandırma konusundaki problematik yaklaşımlarını da ortaya koymaktadır. Benzer bir problematik yaklaşım tersine bir durumla 139. âyette şart manası veren Mukâtil 175. âyette sebep manası vererek ortaya koymuştur.

5. Bu başlık altında alacağımız bir diğer âyet ise el-Mâide sûresi 5/57. âyettir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا إِلَٰهًا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ وَأَتَقُوا اللَّهَ إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ *"Ey iman edenler! Sizden önce kendilerine kitap verilenlerden dininizi alaya alıp oyuncak edinenleri ve öteki kâfirleri dost edinmeyin. Eğer müminler iseniz Allah'a karşı gelmekten sakının."* Bu âyette geçen "إِن كُنْتُمْ" ifadesini müfessirler görebildiğimiz kadarıyla şart manası verip sebep manası vermemişlerdir. Küfeli dilbilimciler ise âyetin başında "Ey iman edenler" şeklinde bir hitap bulunduğu için âyetin son kısmındaki bu ifadeye gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ihtimale bağlı olan şeylerde kullanılan "إِن" edatının şart manasının burada kullanılması durumunda âyetin başı ve sonu arasında bir çelişki doğuracağı dolayısıyla da buradaki

<sup>53</sup> Firuzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbâs*, 61; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, 1/317; Ebu'l-Muzaffer Ma'nûr b. Muhammed el-Mervezî es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ganîm b. 'Abbâs (Riyad: y.y., 1418/1997), 6/209.

<sup>54</sup> Nesefî, *et-Tefsîr fî't-tefsîr*, 4/366.

<sup>55</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 1/350.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/418.

<sup>57</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve l'râbuhû*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beirut: 'Âlemü'l-Kutub, 1408/1988), 1/490; Ebu'l-Leyş es-Semerqandî, *Bahru'l-'Ulûm*, 2/266; eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 3/215; Hammûş b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî 'ilmi me'âni'l-Kur'ân ve tefsîrihî ve aḥkâmihî ve cumelin min funûni 'ulûmih* (el-İmrân: Camiatu's-Şârika, ts.), 2/1183; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîṭ*, 6/189; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2/139.

<sup>58</sup> İbn 'Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/544; Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî, *el-Bahru'l-muḥîṭ*, 3/441.

<sup>59</sup> Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 9/435; Ebu'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve ḥaḳâiku't-te'vîl*, thk. Yûsuf 'Alî Bedîvî (Beirut: Dâru'l-Kelîmî't-Ṭayyib, 1419), 2/311; Nizâmüddin el-Hasan b. Muhammed b. Huseyn el-Kummî en-Nisâbüri, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beirut: y.y., 1416), 2/311.

<sup>60</sup> İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 4/172.



“إِنَّ” edatının gerçekleşmesi kesin olan eylemlerde sebep/ta’lil manasına geldiğini ileri sürerek âyeti “Allah’a karşı gelmekten sakının çünkü siz müminlersiniz/mümin olmanın gereği budur” şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>61</sup>

Basaralı dilciler ve müfessirlerin çoğunluğu ise “إِنَّ” edatına şart manası verilen âyetlerde olduğu gibi bu âyette de şart ifadesinin kullanılmasının hakiki manada olmadığını burada kastedilenin müminlerin zayıflamış olan heyecanlarını yeniden harekete geçirmek onları iman ateşlerini yeniden alevlendirmek ve onları uyarmak için kullanılan bir üslup olduğunu ve bunun Arapların kullanımında var olduğunu “إِنْ كُنْتَ أَبِي فَلَا تَفْعَلْ كَذَا”/Eğersen benim oğlumsan böyle yapma” ya da “إِنْ كُنْتَ ابْنِي فَأَطِيعْنِي”/Oğlumsan bana itaat et” örneği vb. dildeki kullanımlar üzerinden itiraz etmişlerdir.<sup>62</sup> Bu yaklaşımlarının neticesi olarak da âyette şartın sonra cevabının da önce geldiği yani dildeki takdim-tehir kuralına uygun şekilde mana vermişler ve âyeti birbirine benzer anlamlarda “Allah’a gereği gibi inanıyor ve bunu yapmanız (onları dost edinmeniz) durumunda Allah’ın sizi cezalandıracağını kabul ediyorsanız Arapların kâfirlerini ve Ehl-i Kitaptan olanları dost edinmeyin” şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>63</sup>

“إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin geçtiği ve başında “Ey iman edenler” şeklindeki hitabın yer aldığı yukarıda yer verdiğimiz el-Bakara 2/278 ve söz konusu bu âyete müfessirlerin çoğunluğu şart manası vermiştir. Ortaya koydukları yaklaşımlar diğer âyetlerdeki benzer olup daha çok “إِنَّ” edatının şart manasına alınması ve âyetlere bağlamlarına uygun olarak anlam verilmesi şeklindedir. Âyetlerin başında müminlere dönük hitabın bulunmasının âyetin sonunda ye alan “إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” ifadesini “Eğer gerçekten inanıyorsanız” şeklinde tefsir etmeye engel olmadığını buradaki şart ifadesinin müminleri imanları konusunda yeniden heyecanlandırmak ve Allah’ın emirlerine bağlılığa teşvik etmek amacıyla mübalağa için söylenmiş mecazi bir kullanım olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşü benimseyenlerin ortaya koyduğu yaklaşım hiç kuşkusuz makul ve kabul edilebilir bir yaklaşımdır. Ancak bu tutum, hakikat varken bir gerekçe olmaksızın mecaza gitmek noktasında ve şartın cevabının takdir yapılarak ifade edilmesi bakımlarından itiraza konu olmaktadır. Çünkü kuşku ifade eden bir kullanımı sırf müminlerin heyecanını ve iman ateşlerini harekete geçirmek için kullanıldığı ifade edilmektedir. Oysa aynı heyecanı ve motivasyonu mecaza gitmeden ve herhangi bir takdirde bulunmadan “sebeb (إِنَّ)” manası vererek ifade etmek mümkündür. Bu nedenle âyetin sonundaki bu ifadeyi sebep manasına alarak “Mümin böyle yapmaz” manasında “Çünkü siz müminsiniz” şeklinde âyeti yorumlayanların yaklaşımlarının da diğeri kadar isabetli olduğunu düşünmekteyiz.

6. Kur’an’da “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin müminlere yönelik kullanıldığı ve yorumu üzerinde farklı yaklaşımların bulunduğu âyetlerden birisi de el-En’âm sûresi 6/118. âyettir: “فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ بِآيَاتِهِ مُؤْمِنِينَ” *Artık, âyetlerine inanan kimseler iseniz üzerine Allah’ın ismi anılarak kesilmiş hayvanlardan yiyin*” Bu âyetin bağlamına bakıldığında muhatabın müminler olduğu ve Allah’ın âyette müminlerin kendisi adına kesilen hayvanlardan yeme konusundaki tereddüt etmemelerini isteyen ve helal olan şeyleri açıkladığını beyan eden bir bağlamda geldiği görülmektedir. Her ne kadar bazıları hitabın müşriklere olabileceğini söylese de bu şekilde bir hitap ancak müminlere yapılır.<sup>64</sup> Nitekim bu âyeti yorumlayan ve âyette geçen “إِنَّ” edatına şart manası veren müfessirler de hitabı müminlere yönelik kabul etmişlerdir. Âyette hitap müminlere olduğu halde âyetin son kısmında şart manasının yer alması ile ilgili olarak ise çoğunlukla dilsel bir izahta bulunmadan anlama yoğunlaşan bir yaklaşım sergilemişlerdir. Şart manası veren müfessirler içerisinde Râzî (öl. 606/1210) ve Ebû Hayyân açıktan dilsel bir izah yaparlar.<sup>65</sup> Ebû Hayyân âyetteki “إِنَّ” edatına şart manası verdikten sonra daha önce çokça geçen “Oğlumsan bana itaat et” örneğini burada da tekrarlar ve âyeti “Eğer müminseniz Allah’ın emirlerine muhalefet etmeyin. O, helale teşvik etmiş haramdan da sakındırmıştır” şeklinde tefsir eder. Açıktan dilsel izahta bulunmayan müfessirlerin ise ortaya koydukları izah tarzına bakılırsa tıpkı müminler hakkında şart manası verdikleri diğer âyetlere benzer bir yaklaşımda bulunurken diğer âyetlerde ortaya koydukları izahlara benzer bir yorum ortaya koymuşlardır. Bunlardan bazıları “Eğer gerçekten inanıyorsanız” şeklinde bir izah yaparken<sup>66</sup> bir kısmı da bu ifadeyi “imanın Allah’ın emirlerini yerine getirmeyi ve ona gerektiği gibi itaat etmeyi gerektirdiği” şeklinde açıklarlar.<sup>67</sup> Bu hitabın onları imanlarında heyecana ve iman ateşini yeniden harekete geçirme amacına matuf olduğu yönündeki yaklaşımlar ortaya koyarlar.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Celâluddin es-Suyûtî, *el-İtkân fî ‘ulūmi’l-Kur’ân*, thk. Muḥammed Ebu’l-Faḍl İbrahim (Mısır: el-Heyetu’l-Mıṣriyye el-Āmme li’l-Kitāb, 1394), 2/201; Muḥammed eş-Şiṅkīṭī, *el-‘Azbu’n-nemīr*, thk. Ḥālid Osman es-Sebt (Riyā: Dāru ‘Atā’ati’l-İlm, 1441/2019), 4/475-476.

<sup>62</sup> Suyûtî, *el-İtkân*, 2/201; Şiṅkīṭī, *el-‘Azbu’n-nemīr*, 4/475-476.

<sup>63</sup> Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 1/487; Ṭaberī, *Cāmi’u’l-beyān*, 1/431-432; Ebu’l-Leyṣ es-Semerḳandī, *Baḥru’l-‘ulūm*, 1/401; Vāḥidī, *et-Tefsīru’l-basīṭ*, 7/440; İbn ‘Atıyye, *el-Muḥarreru’l-vecīz fī tefsīri’l-kitābi’l-‘azīz*, 2/209; Muḥammed b. Yūsuf b. ‘Alī, *el-Baḥru’l-muḥīṭ*, 4/302; Nesefī, *Medāriku’t-tenzīl*, 1/456; Ebu’l-Fidā İsmail b. Ömer İbn Keşīr, *Tefsīru’l-Kur’āni’l-‘Azīm*, thk. Sāmi b. Muḥammed Selāme (Riyā: Dāru Taybe li’n-Neşr, 1420), 3/14.

<sup>64</sup> Māturidī, *Te’vīlātu ehli’s-Sünne*, 4/229-230.

<sup>65</sup> Rāzī, *Mefātīhu’l-ğayb*, 13/128; Muḥammed b. Yūsuf b. ‘Alī, *el-Baḥru’l-muḥīṭ*, 4/630.

<sup>66</sup> Zemaḥşerī, *el-Keşşāf*, 2/61; Nesefī, *Medāriku’t-tenzīl*, 1/532; Şemseddin Muḥammed b. Aḥmed eş-Şāfi’ el-Ḥaṭīb eş-Şirbinī, *es-Sīrācu’l-munīr fī’l-‘ānēti ‘alā ma’rifeti ba’ḍi me’āni kelāmi rabbīnā’l-ḥakīmī’l-ḥabīr* (Kaḥire: Maṭba’atu Bülāk, 1285), 1/446.

<sup>67</sup> İbn ‘Atıyye, *el-Muḥarreru’l-vecīz fī tefsīri’l-kitābi’l-‘azīz*, 2/338; Nāşıruddin Ebū Saīd el-Beyzāvī, *Envāru’t-tenzīl ve esrāru’t-te’vīl*, thk. Muḥammed Abdurrahman el-Mar’aşī (Beyrut: Dāru İhyāi’t-Turāşī’l-Arabī, 1418), 2/180; Kırtubī, *el-Cāmi’ li-aḥkāmī’l-Kur’ân*, 7/72.

<sup>68</sup> Örneğin bk. Muḥammed b. ‘Alī b. Muḥammed eş-Şevkānī, *Fethu’l-ḳadīr* (Beyrut: Dāru İbn Keşīr-Dāru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1414), 2/778.

Abdullah b. Abbâs dışında müfessirler içerisinde âyette geçen “إِنْ” edatına “إِذْ” manasına alarak sebep anlamı veren ise görebildiğimiz kadarıyla yoktur.<sup>69</sup> Ancak Kûfeli ve Basralı dilciler arasında âyette hitap müminlere ise âyetin sonunda yer alan “إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” ifadesinde yer alan “إِنْ” edatına “إِذْ” manası verilip verilmeyeceği konusunda diğer âyetlerde var olan tartışma burada da devam eder. Bu konuda tefsirinde detaylı izah yapan Muhammed Emîn Şınkî (öl. 1393/1973) âyette hitabın müminlere olduğunu dolayısıyla da müşkil durumun tam da burada başladığını söyler. Çünkü hitap müminlere olduğu halde me’ânî ilmi açısından bir şeyin gerçekleşmesi cevabının yani bir başka şeyin gerçekleşmesi şartına bağlanırsa “إِنْ” şart edatı getirilir. Bu da şarta bağlanan şeyin gerçekleşme ya da gerçekleşmeme ihtimalini ifade eder ki bu müminler hakkında uygun düşmez. Zira eğer şart manası verilirse onların kesin olarak iman ettikleri halde bazen inanıp bazen inanmadıkları gibi bir mana ortaya çıkar. Bu da bir kimsenin Arapçayı bilen bir kölesine إِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَأَعْطِهِ دَرَاهِمًا “Zeyd sana gelirse ona bir dirhem ver” demesi gibidir. Zira köle bu sözün “Zeyd gelebilir de gelmeyebilir de” manası taşıdığını bilir. Yani kesin olarak geleceği anlamına gelmez. Dolayısıyla bu âyette de aynı durum söz konusu olduğundan bu edata şart manası vermek müminler hakkında uygun düşmez. Kûfeli dilcilerin Kur’an’da geçen “إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” ifadesinin yer aldığı âyetlere genel yaklaşımı yukarıda yer verdiğimiz örneklerde olduğu gibidir. Basralılar ise burada bir şeyin gerçekleşmesini hakiki manada bir şart anlamı taşımadığını buradaki kullanımın mecazi bir kullanım olduğunu söylemişlerdir. Bunun tıpkı “Sen cömert olan falan oğlu falanın çocuğu isen (ki öylesin o halde) bana şöyle yap” denilmesi gibi dilde bilinen ve yaygın olan bir kullanım olduğunu ileri sürerler. Burada amacın Müslümanların inanıp inanmadıkları konusunda bir şart ifadesi kullanmak değil onları imanlarını hatırlatarak onun heyecanına onları yeniden sevk etmek ve onları bir işi yapmaya teşvik etmek olduğunu söylerler. Şınkî, her iki tarafın şüirden getirdikleri delilleri ve diğer açıklamaları da detaylıca aktarır.<sup>70</sup>

7. Kur’an’da geçen “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin yorumunda tartışmalı olan âyetlere dair vereceğimiz son örnek ise el-Hadîd sûresi 57/8. âyettir: وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ: “Peygamber, sizi, Rabbinize iman etmeniz için davet edip dururken size ne oluyor da Allah’a iman etmiyorsunuz? Hâlbuki (Allah ezelde) sizden sağlam bir söz de almıştı. Eğer inanacak kimselerseniz (bu çağrıya uyun).” Bu âyette geçen “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesine İbn Abbâs “إِذْ” manası vermiş ve âyeti “Ey Mekke halkı! Peygamber sizi tevhide ve rabbinizin vahdaniyetine inanmaya davet edip dururken size ne oluyor da Allah’ın vahdaniyetine inanmıyorsunuz? Çünkü siz, ezelde misak gününde Allah’ın vahdaniyetine iman eden kimselersiniz” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>71</sup>

Müfessirlerden Mukatil ve Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (öl. 671/1273) de bu ifadeye “إِذْ” manası vermişlerdir.<sup>72</sup> Onlar da âyetin ilgili kısmına benzer bir mana vererek âyette Allah Teâlâ Âdem’in sulbünden onları çıkardığı gün onlardan kendisine iman edeceklerine dair söz aldığı anda onlar inanmışlardı. Yani inandık dedikten sonra Allah onlardan söz almıştı. Her iki müfessirin âyetin bu kısmını “إِذْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” şeklinde tefsir etmelerine göre âyetin anlamı şu şekildedir: “Peygamber, sizi, Rabbinize iman etmeniz için davet edip dururken ve sizden kesin bir söz almış bulunuyorken size ne oluyor da Allah’a [ezelde söz verdiğiniz gibi] iman etmiyorsunuz? Çünkü siz [Allah sizden söz aldığı anda onun vahdaniyetine] inanan kimselersiniz.”

Ebubekir Ömer el-Cıblî (İbnü’l-Ahnef) (öl. 717/1318) ise bu âyette geçen “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesine sebep manası vermiş ve âyeti “Çünkü siz apaçık kanıtlar ve birtakım delillerle İslam’ın gerçek din ve Hz. Peygamber’in gerçek bir peygamber olduğuna iman eden kimselersiniz” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>73</sup>

Söz konusu bu âyette geçen “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesini şart manasına alan Taberî başta olmak üzere pek çok müfessir bu ifadeyi “Eğer inanmak isterseniz” şeklinde tefsir ederler. Taberî bu ifadeye şart manası verirken âyetin bu kısmını da “Eğer günlerden bir gün Allah’a inanmak isterseniz şu an Peygamberle birlikte delillerin peş peşe gelmesi ve onun size gerçeği bildirerek ona uymaya çağırması sebebiyle inanmanız için en uygun zamandır” şeklinde tefsir eder. Taberî’den sonraki pek çok müfessir de âyetin bu kısmını ya Taberî’nin ifadelerini aynen tekrarlayarak ya da bu manaya gelebilecek farklı lafızlarla daha uzun ya da daha özet olarak tefsir ederler. Örneğin Mâtürîdî ve İbnü’l-Cevzî sadece “eğer âyetlere ve delillere inanıyorsanız” şeklinde açıklarken<sup>74</sup> Sa’lebî (öl. 427/1036), Vâhidî (öl. 468/1076) ve Begavî gibi müfessirler Taberî’ye benzer bir yorum ortaya koyarlar.<sup>75</sup> İbn Atıyye ise “baştan inandığınız gibi devam ettiğiniz sürece” anlamı verirken<sup>76</sup> Râzî söz konusu ifadeyi aynı şekilde şart manasına alarak âyetin bu kısmını “Eğer bir delilden dolayı inanacaksanız akli ve nakli delillerin tastamam uyduğu ve daha da fazla olmayacağı bir miktara ulaştığı şuan iman edin” şeklinde tefsir eder.<sup>77</sup>

<sup>69</sup> Fîruzâ bādî, *Tenvîrû’l-miğbâs*, 118.

<sup>70</sup> Şınkî, *el-’Azbu’n-nemîr*, 2/209-212.

<sup>71</sup> Fîruzâ bādî, *Tenvîrû’l-miğbâs*, 457.

<sup>72</sup> Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 4/238; Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’an*, 17/239.

<sup>73</sup> Cıblî, *el-Bustân fî irâbi müşkilâti’l-Kur’an*, 3/331.

<sup>74</sup> Mâtürîdî, *Te’vilâtu Ehli’s-Sunne*, 9/517; İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr*, 4/233.

<sup>75</sup> eş-Şa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 9/231; Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî en-Nisâbüri el-Vâhidî, *el-Vasîf fî tefsiri’l-Kur’âni’l-mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 4/245; Begavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 8/33.

<sup>76</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/258.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 29/451. Ebu Hayyân ise yine bu ifadeyi şart manasına alırken Râzî ve diğer müfessirlere benzer bir üslup kullanır. Bk. Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî, *el-Bahru’l-muhtî*, 10/102.

İbn Âşûr ise şart manasına almakla birlikte “Nefisler eğer inat edip gerçekleri tahrif etmeseydi ve saptırmasaydı bir yaratıcının varlığını ve vahdaniyetini idrak etmeye götürülürdü. Nitekim Resûlullah’tan (sav) onları idraklerini kuşatıp kaplayan küfür ve dalaletin tutsaklığını ortadan kaldıran bir çağrı gelmiştir” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>78</sup>

Bu âyette geçen “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesine müfessirlerin çoğunluğu “Eğer inanmak isterseniz” şeklinde şart manası vermişlerdir. Şart manası veren müfessirlerin âyete yaklaşımları doğru olmakla birlikte bazı açılardan itiraza konu olabilecek bir yaklaşımdır. Zira öncelikle âyetin bağlamına bakıldığında Allah “وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ” ifadesiyle muhataplarına seslenirken geçmişte gerçekleşen bir misaktan bahsetmekte ve onlardan inandıklarına dair bir söz aldığını haber vermektedir. Bu misaktan bahseden ifadenin devamında üslup açısından onların geçmişte bu misaki verdikleri zamanda iman ettiklerini ifade etmeye uygun bir biçimde de “إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ” ifadesi gelmiştir. Nitekim yukarıda da yer verdiğimiz üzere Kurtubî, Mücahid’in bu âyette bahsedilen misakin, Allah Teâlâ Âdem’in sulbünden onları çıkardığı gün onlardan kendisine iman edeceklerine dair aldığı söz olduğunu söylediğini nakleder. Yani âyetin son kısmında bahsedilen inanma aslında geçmişte gerçekleşmiştir. Allah da âyetin son kısmında buna atıf yaparak “Çünkü siz ezelde Allah’ın vahdaniyetine iman edenlerdiniz. Şimdi ne oldu da inanmıyorsunuz?” şeklinde onları azarlayan ve verdikleri sözlerini hatırlatan bir üslup kullanmıştır. Nitekim Mâtürîdî de âyetteki bu ifadeye yukarıda da aktardığımız gibi şart manası verirken aynı zamanda mümin olduklarını tekrar hatırlatmak amacıyla tekit manası vermenin de mümkün olduğu söylemiştir. Onun bu yaklaşımına baktığımızda tekit aslında onların geçmişte gerçekleşen bu imanlarına atıfta bulunarak yapılmıştır. Bu izahlar çerçevesinde İbn Abbâs’ın ve onunla aynı düşünen müfessirlerin sebep manası vererek âyetin bu kısmına “Çünkü siz, ezelde misak gününde Allah’ın vahdaniyetine iman eden kimselersiniz” şeklinde mana vermelerinin daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

## Sonuç

Bu çalışmada ele alınan “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin yorumuna müfessirlerin yaklaşımlarına bakıldığında onların bu âyetlerde geçen “إِنْ” edatını anlamlandırırken onun taşıdığı anlamlardan şart manası ve sebep manası çerçevesinde âyetleri bağlamlarına göre tefsir ettikleri görülmektedir. Müfessirlerin çoğunluğu söz konusu edata mana verirken onun anlamları içerisinde en temel anlamı olan şart manası vermişlerdir. Ancak bu edatın şart manasına gelebilmesi için olması gereken şartların oluşmadığı ve anlam açısından da birtakım mahzurların ortaya çıktığı yerlerde ya çeşitli takdirler yaparak ya da mecazi manaya yönelerek bu problemi çözmeye çalışmışlardır. Kuşkusuz dilin kurallarının izin verdiği çerçevede ve Kur’an’ın bütünlüğüne de uyduğu sürece bunda bir mahzur bulunmamaktadır. Ancak yine dilsel açıdan mümkün olan ve herhangi bir takdire, hafze veya mecaza gerek bırakmayan ayrıca anlam açısından da şüpheye ve ihtimale imkân tanımayan sebep/ta’lil anlamı yani “إِنْ” manası vermenin de en az şart manası verenler kadar isabetli ve hatta bazı âyetlerde daha pratik ve sonuç odaklı olduğunu bu nedenle de tercih edilebileceğini düşünüyoruz.

Her iki anlam da bağlama göre uygunken ve yerine göre birisinin diğerine öncelenmesinin birtakım mahzurları gidermede ve manayı daha iyi ifade etmede öncelikli olma ihtimali varken Basralı dilciler ve bu ekolü benimseyen kimi müfessirler “إِنْ” edatının dilde “إِنْ” manasında kullanılmadığını söylese de gerek el-Bakara sûresi 2/23, el-A’lâ sûresi 87/9 vb. âyetlerdeki kullanımlar gerekse yukarıda yer verilen hadiste -her ne kadar mana ile rivayet edilmiş olma ihtimali olsa da dönenim dilsel kullanımına işaret etmesi bakımından önemli olduğu için- Hz. Peygamber’in Sa’d b. Ebî Vakka’sa “Çünkü sen cennet için yaratıldın” ifadesinde “إِنْ” edatını “إِنْ” manasında kullanması önemli delillerdir. Ayrıca Abdullah b. Abbâs’ın Âl-i İmrân sûresi 3/139 ve 175, el-En’âm 6/118 ile el-Hadîd sûresi 57/8. âyetlerde yine bu manaya âyeti tefsir etmesi ve sebep anlamı vermesi de bu kullanımın dilde var olduğunu gösteren bir başka önemli delildir.

Zemahşerî, İbn Atıyye ve Ebû Hayyân gibi dilsel kurallara sıkı sıkıya bağlı müfessirlerin “إِنْ” edatının geçtiği söz konusu âyetlere bağlama göre şart anlamı verdiklerini ve bunun dışında başka bir anlam vermedikleri bu yaklaşımlarını temellendirmek için de yer yer uzun izahlar yapma ihtiyacı duyduklarını söyleyebiliriz. Her ne kadar çoğunlukla belli bir dil ekolünün çizgisinde görüşleri olsa da Mukâtil başta olmak üzere Mâtürîdî, Sa’lebî, Begavî ve Kurtubî gibi müfessirler dilin kurallarını esas almakla birlikte âyetin bağlamı ve dilin bir kuralı örtüşmediğinde dilin kendi kurallar yelpazesi içindeki farklı alternatiflere yönelmekten çekinmeyerek anlamı önceleyen bir tutum sergilemişler ve belli bir dil ekolüne mutlak aidiyet görüntüsünden uzak bir duruş ortaya koymuşlardır. Söz konusu bu müfessirlerin şart anlamı dışındaki diğer alternatiflere yönelmelerinin arka planında yatan nedenlerin ise bağlam, Kur’an’ın icâzı, ve kelami-itikadi açıdan problem oluşturacak birtakım sorunları giderme düşüncelerinin olduğunu söyleyebiliriz.

Kur’an’daki “إِنْ كُنْتُمْ” ifadesinin yorumuna dair müfessirlerin ve dilcilerin yaklaşımını ele aldığımız bu çalışmada nihai olarak söylemek gerekirse söz konusu ifadeye gerek şart anlamı verenler gerekse sebep manası verenler takip ettikleri yollar ve kullandıkları argümanlar farklı olsa da aslında aynı amaca matuf olarak âyetleri tefsir etmişlerdir. Bu amaç da ilahi kelamın mesajının muhataplara en doğru şekilde ulaştırılmasıdır. Bize göre bu amaca ulaşmada şart manası veren ve sebep manasını reddeden kimi müfessirlerin aksine dilin imkânlarını sonuna kadar kullanarak âyetlere daha geniş bir perspektiften bakmak ve birden fazla yaklaşımı mümkün görmek sabit bir düzlemde sürekli aynı yaklaşımı sergileyerek ilerlemekten daha doğru ve daha ilmi bir yaklaşımdır.

<sup>78</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 27/370.

## Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. el-Mu'cemu'l-mufehres li elfâzi'l-Ķur'âni'l-Kerîm. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1364/1945.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Ħasen el-Mecâsi't. Me'âni'l-Kur'ân. thk. Hudâ Maĥmûd Karâ'a. Kahire: Mektebetu'l-Ħâncî, 1411.
- Ahmed b. Ħanbel, Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Ħanbel eş-Şeybânî. Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Ħanbel. thk. Şu'ayb el-'Arna'ût, 'Âdil Murşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001.
- Beğavî, el-Ħuseyn b. Mesud el-Ferrâ. Me'âlimu't-tenzil. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemr vd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 4. Basım, ts.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil. thk. Muhammed 'Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-Arabî, 1418.
- Cemâleddîn b. Hişâm, 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf. Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârib. thk. Mâzin el-Mubârek/Muhammed 'Alî Ħamdullâh. Dimaşk: y.y., 1985.
- Cemâleddîn b. Hişâm, 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh İbn Yûsuf. Şerĥu kaĥri'n-nedâ ve bellu's-şadâ. thk. Muhammed Muĥyiddîn 'Abdu'l-Ħamid. Kahire: y.y., 1383.
- Ciblî, Ahmed b. Ebî Bekr Ciblî (İbnu'l-Aĥnef). el-Bustân fi i'râbi muşkilâti'l-Ķur'ân. Riyad: Merkez el-Melik Fayşal li'l-Buĥûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1429/2018.
- Ebû Ħayyân, Muhammed b. Yûsuf. el-Baĥru'l-muĥî. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Mûsâ el-Medîni, Ebû Mûsâ Muhammed b. 'Omer el-İşbehânî. el-Mecmû'u'l-muĥiş fi ģarîbi'l-Ķur'ân ve'l-ĥadîs. thk. Abdulkereîm el-'Azbâvî. 3 Cilt. Mekke: y.y., 1406-1408.
- Ebu'l-Berakât el-'Enbârî, Ebu'l-Berakât 'Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydillâh el-Enşârî Kemâluddîn. el-İnşâf fi mesâili'l-ĥilâf beyne'n-naĥviyyine'l-basriyyin ve'l-küfiyyin. 2 Cilt. b.y.: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 1424/2003.
- Ebu'l-Ħasen er-Rummânî, Ebu'l-Ħasen 'Alî b. 'İsâ. Risâletu menâzili'l-ĥurûf. thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî. Amman: y.y., ts.
- Ebu'l-Leys es-Semerĥandî, Ebu'l-Leys Naşr b. Muhammed. Baĥru'l-'ulûm. thk. Maĥmûd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ersöz, Muhammed. Kur'an Kelimelerinin Anlam Serüveni. Konya: Kitaparası Yayınları, 2019.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî. Tehzîbu'l-luĝa. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşi'l-'Arabî, 2001.
- Firuzâbâdî, Ya'kûb b. Muhammed. Tenvîru'l-mikbâs (mikyâs) min tefsîri İbn 'Abbâs. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Galâyînî, Şeyh Muştafâ. Câmî'u'd-durûsi'l-'arabiyye. Beyrut: Meşûrâtu Mektebeti'l-'Asriyye, 28. Basım, 1414.
- Ħaĥîb eş-Şirbînî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed eş-Şâfi't. es-Sirâcu'l-munîr fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'âni rabbânâ'l-ĥakîmi'l-ĥabîr. 4 Cilt. Kahire: Maĥba'atu Bülâĥ, 1285.
- İşık, Şemsettin. "Kur'an'da 'İn' Edatının Farklı Şekillerde Kullanımı ve Mânâya Katkısı". Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9/1 (26 Mayıs 2022), 189-209. <https://doi.org/10.17859/pauid.1093811>
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. et-Taĥrîr ve't-tenvîr. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. el-Muĥarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh. Tefsîru'l-Ķur'âni'l-'Azîz. thk. Ħuseyn b. 'Ukkâşe, Muhammed b. Muştafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Ħadîşe, 1423/2002.
- İbn Ħacer el-'Asĥalânî, Ebu'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. 'Alî b. Muhammed el-'Asĥalânî. Fetĥu'l-bârî şerĥu şaĥîĥi'l-Buĥârî. thk. Muĥibuddîn el-Ħaĥîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Keşîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 2. Baskı., 1420/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. el-Mesâ'il ve'l-ecvibe. thk. Mervân el-'Aĥiyye, Muĥsin Ħârâbe. b.y.: y.y., 1410/1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. Te'vilü muşkilî'l-Ķur'ân. thk. İbrâhîm Şemsuddîn. Beyrut: y.y., ts.
- İbn 'Âdil, Ebû Ħafş Sirâceddîn 'Omar b. 'Alî b. 'Âdil el-Ħanbelî ed-Dimeşķî en-Nu'mânî. el-Lubâb fi 'ulûmi'l-kitâb. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muhammed Mu'awi'd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbnu'l-Varrâĥ, Muhammed b. 'Abdullâh b. el-'Abbâs Ebu'l-Ħasen. 'İlelu'n-naĥv. thk. Maĥmûd Câsim Muhammed ed-Dervîş. Riyad: y.y., 1420/1999.
- İbnu's-Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. es-Serî en-Naĥvî. el-Uşûl fi'n-naĥv. thk. 'Abdulĥuseyn el-Fetlî. 3 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Baĥdâdî. Nuzhetu'l-'a'yuni'n-Nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir. thk. Muhammed 'Abdulkereîm Kâzım er-Râđî. Beyrut: y.y., 1404/1984.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muhammed el-Baĥdâdî. Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr. thk. 'Abdurrezâĥ el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: y.y., 1422/2001.
- 'Izzuddîn b. 'Abdisselâm, Ebû Muhammed 'Abdul'azîz b. 'Abdisselâm ed-Dimeşķî. Tefsîru'l-Ķur'ân. thk. 'Abdullâh b. İbrâhîm el-Vehbî. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbn Ħazm, 1416/1996.
- Karaman vd., Hayreddin. Kur'an Yolu Meal Tefsir. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli. çev. Halil Altıntaş – Muzafer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Ķurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Enşârî. el-Câmî li-aĥkâmî'l-Ķur'ân. thk. Ahmed el-Berdünî, İbrâhîm el-İtfiyîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mişriyye, 2. Basım, ts.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed. Te'vilâtu ehli's-Sunne. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. el-Hidâye ilâ bulûĝi'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Ķur'ân ve tefsîrihi ve aĥkâmihî ve cümeli'n min fûnûni 'ulûmih. 13 Cilt. el-İmârât: Câmîatü's-Şârika, ts.
- Meydânî, 'Abdurrahmân Ħasan Ħabenneke. Ķavâidu't-tebburî'l-emsal li-kitâbillâhi azzave celle. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.

- Muberrid, Ebu'l-'Abbās Muḥammed b. Yezīd el-Ezdī. el-Muḫteḏab. thk. Muḥammed 'Abdulḫālik 'Aḏīme. 4 Cilt. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, ts.
- Muḫātil b. Suleymān, Ebu'l-Hasen Muḫātil b. Suleymān el-Belḫī. Tefsīru Muḫātil b. Suleymān. thk. 'Abdullāh Maḥmūd Şeḫhāte. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Nesefī, Ebū'l-Berekāt Abdullāh b. Ahmed. Medāriku't-tenzīl ve ḥakāiku't-te'vīl. thk. Yūsuf 'Alī Bedīvī. 3 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kelimi't-Tayyib, 1419.
- Nesefī, Necmuddīn Ömer. et-Teyşir fi't-tefsir. thk. Māhir Edīb Habūş. İstanbul: Dāru'l-Lubābli'd-Dirāsāt, 1440/2019.
- Nisābūrī, Niẓāmuddīn el-Hasan b. Muḥammed b. Ḥuseyn el-Ḳummī. Ġarāibu'l-Ḳur'ān ve regāibu'l-furḳān. thk. Zekeriyā 'Umeyrāt. Beyrut: y.y., 1416.
- Rāzī, Ebū 'Abdillāh Faḥruddīn Muḥammed b. Ömer b. Ḥuseyn. Me fātīḥu'l-ğayb. Beyrut: Dāru'l-İḫyā'i't-Turāşī'l-'Arabī, 1420.
- Şa'lebī, Ebū İşḫāk Ahmed b. Muḥammed b. İbrāhīm. el-Keşf ve'l-beyān. thk. Şalāḥ Bā'osmān vd. 33 Cilt. Cidde: y.y., 1436/2015.
- Sem'ānī, Ebu'l-Muẓaffer Maşşūr b. Muḥammed el-Mervezī. Tefsīru'l-Ḳur'ān. thk. Yāsir b. İbrāhīm-Ġanīm b. 'Abbās. Riyad: y.y., 1418/1997.
- Suyūtī, Ebu'l-Fazl Celāluddīn. el-İtkān fi ulūmi'l-Ḳur'ān. thk. Muḥammed Ebu'l-Fadl İbrāhīm. Mısır: el-Heyetu'l-Mışriyye el-Āmme li'l-Kitāb, 1394.
- Suyūtī, Ebu'l-Fazl Celāluddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr b. Muḥammed el-Ḥudayrī. Mu'tereku'l-aḳrān fi i'cāzi'l-Ḳur'ān: İ'cāzu'l-Ḳur'ān ve Mu'tereku'l-aḳrān. 3 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1408/1988.
- Şevkānī, Muḥammed b. 'Alī b. Muḥammed. Fethu'l-kadīr. Beyrut: Dāru İbn Keşir- Dāru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Şinḳitī, Muḥammed. el-'Azbu'n-nemīr. thk. Ḥālid Osman es-Sebt. Riyad: Dāru 'Atāati'l-İlm, 1441/2019.
- Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cāmi'u'l-beyān 'an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān. thk. Ahmed Muḥammed Şākir - Şākir Maḥmūd Muḥammed. 24 Cilt. Kahire: Muessesetu'r-Risāle, 1420.
- Ṭībī, Şerafuddīn el-Huseyn b. Abdillāh. Şerḥu't-Ṭībī 'alā mişkāti'l-mesābiḥ. thk. Abdü'l-Hamīd Hindāvī. 13 Cilt. Mekketu'l-Mukerrame-Riyad: Mektebetu Nezzār Mustafā el-Bāz, 1417.
- Vāḫidī, Ebu'l-Hasen 'Alī b. Ahmed b. Muḥammed b. 'Alī en-Nisābūrī. el-Vasīṭ fi tefsīri'l-Ḳur'āni'l-mecīd. thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vāḫidī, Ebu'l-Hasen 'Alī b. Ahmed b. Muḥammed b. 'Alī en-Nisābūrī. et-Tefsīru'l-basīṭ. b.y.: y.y., 1430.
- Vāḫidī, Ebu'l-Hasen 'Alī b. Ahmed. Esbābū nüzūli'l-Ḳur'ān. thk. 'İsām b. Abdī'l-Muhsin el-Humeydān. Demmām: Dāru'l-İslāh, 2. Basım, 1412.
- Yaḫyā b. Sellām, Ebū Zekeriyā Yaḫyā b. Sellām el-Ḳayravānī. et-Teşārīf li-tefsīri'l-Ḳur'ān mimmā iştebehet esmāuhū ve taşarrafet me'ānih. thk. Hind Şibli. b.y.: y.y., 1979.
- Zebīdī, Abdullatif. İ'tilāfu'n-nusrā fi ihtilāfi nuḫāti'l-Küfe ve'l-Basra. thk. Tārik el-Cinānī. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, 1987.
- Zeccāc, Ebū İşḫāk İbrāhīm b. es-Serī. Me'āni'l-Ḳur'ān ve i'rābuhū. thk. 'Abdulcelīl 'Abduh Şelebī. 5 Cilt. Beyrut: 'Ālemu'l-Kutub, 1408/1988.
- Zeccācī, Ebu'l-Kāsım 'Abdurrahmān b. İşḫāk en-Nihāvendī. Ḥurūfu'l-me'āni ve ş-şifāt. thk. 'Alī Tevfīḳ el-Ḥamd. Beyrut: y.y., 1405/1984.
- Zekeriyā el-Enşārī, Ebū Yaḫyā Zekeriyā b. Muḥammed. Fethu'r-Raḥmān bi-keşfi mā yeltebisu fi'l-Ḳur'ān. thk. Muḥammed 'Alī eş-Şābūnī. Beyrut: y.y., 1403/1983.
- Zemaḫşerī, Ebu'l-Kāsım Maḥmūd. el-Keşşāf 'an ḥakā'iki ḡavāmiẓi't-tenzīl ve 'uyūni'l-eḳāvīl fi vücūhi't-te'vīl. 4 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 3. Basım, ts.
- Zerkeşī, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. 'Abdullāh b. Baḥādir eş-Şāfi'. el-Burḫān fi ulūmi'l-Ḳur'ān. thk. Muḥammed Ebu'l-Fadl İbrāhīm. 4 Cilt. b.y.: Dāru'l-İḫyā'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zeynuddīn er-Rāzī, Ebū 'Abdullāh Muḥammed b. Ebī Bekr b. 'Abdulḳādir el-Ḥanefī. Enmūzecun celīl fi es'ileti ve'l-ecvibeti 'an ḡarāibi āyi't-tenzīl. thk. 'Abdurrahmān b. İbrāhīm. Riyad: y.y., 1413/1991.



## An Analysis of Verses Related to Shafaat in the Quranic Integrity

Yasin Pişgin<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Department of Tafsir, Faculty of Theology, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 03-01-2023

Accepted: 18-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### ABSTRACT

Today as it was in the past, faith in shafaat is accepted especially the ehli sunnah and some segments of the Muslim scholars do not, and both sides base their arguments on the Qur'an. When the Qur'an is examined, it will be seen that some of the verses related to this theme refer to the existence of shafaat and the other part of it speaks about the absence of shafaat. The Qur'an is a divine book that superstitious cannot get close to it in any way. One of the most important characteristics of the Qur'an is that there are no contradictory information and provisions that lie against each other. When viewed from this perspective, the Qur'an was taken as a reference for both denial and proscription of shafaat. Both the approval and rejection of the Qur'an may look paradoxical, which is incompatible with the divine word. This complex picture leads to determining two different types of shafaat which is accepted and rejected according to the Qur'an and the differences between these two approaches. Therefore, this confusing result leads also to examine the related verses holistically. The subject of this research is formed by the phenomenon of intercession, which has been proven and denied in the entirety of the Quran, and also the relationship of proven intercession to supplication and seeking forgiveness. Within the scope of the article, the verses about intercession in the Qur'an will be discussed in the line of rejection-acceptance, and their analysis will be made in terms of both context and wording. In this way, after the definition of shafaat, an examination will be made of the types of shafaat, that Allah forbids and does not forbid. That is the types of shafaat confirmed and rejected on the line of acceptance and rejection. The shafaat that is denied in the entirety of the Quran (that is, shafaat, whose existence was rejected in some verses) will become clear that it is the shafaat that the polytheists attributed to idols or a shafaat that expresses a vain expectation of mercy. The existence of this type of shafaat in the Quran is rejected, since it is a shafaat that the idolaters ascribed to beings other than Allah, and it consists of the anticipation of the unbelievers. In our opinion, based on the verses that rejected the opinion of false shafaat for the polytheists, denying shafaat completely and claiming the origins of shafaat without being found in the Quran is not correct. It can be said that the claim of "the phenomenon of shafaat does not exist in the Quran" relies on the verses that reject the shafaat views of the polytheists and unbelievers and the approach that is far from a holistic approach to the Quran. Because if the Quran is comprehensively investigated, it will be seen that God did not completely abolish shafaat, and also it will be seen that it will be achieved. Also in the Quran is the concept of shafaat, which differs from the understanding of the polytheists and the unbelievers, and it will be achieved, is Allah's willing. According to the Quran, we can say in the shafaat that God has permitted consists of two kinds: the leave that was given to those who interceded and were interceded. The permission given to the shafaat is related to the dimension of the person to be, and the minimum condition for giving permission to receive shafaat is that a person should not be involved in unbelief and shirk and be a people of tawhid. The other dimension of the shafaat permission given by Allah is related to the intercessor and requires the intercessor to have certain characteristics. According to the Qur'an, those who are allowed to intercede, namely those whose shafaat is acceptable, have some characteristics such as fearing Allah, witnessing the truth, and being united. In the article, after the shafaat in the unity of the Qur'an is discussed, the relationship between shafaat and prayer / istighfar will be examined. What makes us jump to this is a type of prayer, perhaps the most important one, is the relationship of forgiveness with shafaat, the ability of a person seeking forgiveness/forgiveness to do so not only on his own behalf, but also for another believer who is a sinner. As a matter of fact, when the Qur'an is examined, it will be seen that Allah ordered the Prophet to seek forgiveness for believing men and believing women, and the believers' forgiveness for one another. This is a proof of the legitimacy of shafaat in the sense of prayer and forgiveness. Finally, the relationship between shafaat and means will be discussed in the article. Our starting point in associating the word wasila with shafaat is that the concept of means includes the meaning of mediation, just like the concept of intercession. Accordingly, it will be revealed that shafaat, the existence of which is mentioned in the Qur'an, is one of the manifestations of Allah's mercy and is related to the concepts of prayer / forgiveness and tawassul both in terms of meaning and nature. Then, the relationship between shafaat prayer, forgiveness and occasion will be discussed. The aim of this article is to examine the verses about the possibility and impossibility of shafaat in the Qur'anic integrity. In the same way, the nature of the shafaat that the Qur'an rejects and approves of will be determined. In this article, a method will be followed in the form of determining the shafaat related to intercession and analysing the relevant verses in terms of context, reason and wording. Also, a method of determining the verses that reject and accept the existence of shafaat in a holistic way and examining the relevant verses in terms of context analysis, reason and wording will be followed by referring to the opinions of commentators.

**Keywords:** The Qur'an, Shafaat, Prayer, Istighfar, Wasila, Tawassul.

## Kur'ân Bütünlüğünde Şefaate İlgili Âyetlerin Tahlili

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 03-01-2023

Kabul: 18-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yasin Pişgin).

### ÖZ

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de şefaate inancını, başta Ehl-i Sünnet olmak üzere çoğunluk kabul ederken bazı kesimler kabul etmemektedir ve her iki taraf da görüşlerini Kur'ân ile temellendirmektedir. Kur'ân incelendiğinde konuyla ilgili âyetlerin bir kısmının şefaatin varlığından, bir kısmının da yokluğundan bahsettiği görülecektir. Bâtılın hiçbir şekilde kendisine nüfuz edemediği/edemeyeceği ilahi bir kitap olan Kur'ân'ın en önemli özelliklerinden biri de onda birbirini yalanlayan çelişkili bilgi ve hükümlerin olmamasıdır. Şu hâlde şefaatin hem inkârı hem de ispatı konusunda referans alınan Kur'ân'ın, şefaati hem onaylaması hem de reddetmesi ilahi kelam ile bağdaşmayan paradoksal bir durumdur. Bu da Kur'ân'ca makbul ve merdût görülen iki ayrı şefaate türünü ve aralarındaki farkları tespiti, dolayısıyla da ilgili âyetleri bütünsel olarak incelemeye sevk etmektedir. Dolayısıyla makalenin konusunu, Kur'ân bütünlüğünde olumlanan ve olumsuzlanan şefaate olgusu ve olumlanan şefaatin dua/istiğfâr ve vesile ile olan ilişkisi oluşturmaktadır. Makale kapsamında Kur'ân'da şefaate ilgili âyetler ret-kabul çizgisinde ele alınarak hem bağlam hem de lafız açısından analizleri yapılacaktır. Buna göre kısaca şefaatin tanımı yapıldıktan sonra Kur'ân'da Allah'ın izin vermediği ve izin verdiği yani ret-kabul çizgisinde olumlanan ve olumsuzlanan şefaate türlerinin neler olduğu ele alınacaktır. Kur'ân bütünlüğünde olumsuzlanan yani bazı âyetlerde varlığı reddedilen şefaatin ya müşriklerin putlarına isnat ettikleri ya da kâfirlerin kıyamet günü asılsız rahmet beklentilerini ifade eden şefaate olduğu ortaya çıkmış olacaktır. Müşriklerin Allah'ın dışındaki varlıklara izafe ettikleri ve kâfirlerin beklentilerinden oluşan şefaatin bu türünün varlığı Kur'ân'da kesin bir dille reddedilmiştir. Müşriklerin ve kâfirlerin bu şekildeki bâtıl şefaate anlayışlarını reddeden âyetlerden hareketle şefaate olgusunun bütünsel olarak inkârı ve bunun temelini Kur'ân'da olmadığı iddiası kanaatimizce isabetli görünmemektedir. Ayrıca Kur'ân'da şefaate olgusunun bulunmadığı iddiasının sadece müşrik ve kâfirlerin şefaate anlayışlarını reddeden âyetlere ve Kur'ân'a bütünsel yaklaşımdan uzak bir yöneme dayandığı söylenebilir. Çünkü Kur'ân bütünsel olarak incelendiğinde Allah'ın şefaati bütünüyle ve mutlak anlamda reddetmediği ve Allah'ın izni dâhilinde gerçekleşeceğinin belirtildiği görülmektedir. Buna göre Kur'ân'da bir de Allah'ın izni ile gerçekleşebilecek müşrik ve kâfirlerin şefaate anlayışından farklı bir şefaatin varlığı söz konusudur. Kur'ân'a göre Allah'ın izin verdiği şefaate çeşidinde şefaate edilene ve şefaate edene verilen şekilde iki izinden bahsetmek mümkündür. Şefaate edilene verilen izin şefaate edilecek kimseye ilişkin boyutuyla ilgili olup şefaate mazhar olabilmesi için izin verilmesinin asgari şartı insanın küfür ve şirke bulaşmaması ve ehl-i tevhit olmasıdır. Allah'ın verdiği şefaate iznin diğer boyutu ise şefaate edenle ilgili olup şefaate edenin bazı özelliklere sahip olmasını gerektirmektedir. Bu izin sahiplerinin yani Kur'ân'a göre şefaati makbul olanların Allah'tan korkmak, hakka şahitlik ve Allah'ın katından bir söz ittiha etmek gibi birtakım özelliklere sahip oldukları ortaya çıkmaktadır. Makalede Kur'ân bütünlüğünde şefaate ele alındıktan sonra şefaatin dua/istiğfâr ile olan ilişkisi incelenecektir. Bizi buna sevk eden şey duanın bir türü, belki de en önemlisi olan istiğfârın şefaate ilişkisi, istiğfâr eden/bağışlanma dileyen kimsenin bunu kendi adına değil, aynı zamanda günahkâr olan başka bir mümin için de yapabmesidir. Nitekim Kur'ân incelendiğinde Allah'ın, Hz. Peygamber'e mümin erkekler ve mümin kadınlar için istiğfârda bulunmasını emretmesi ve müminlerin de birbirleri için istiğfâr ettikleri görülecektir. Bu da şefaatin dua ve istiğfâr bakımından da meşruiyetine bir kanıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Son olarak makalede şefaate-vesile ilişkisi ele alınacaktır. Vesile kelimesini şefaate ilişkilendirmemizdeki hareket noktamız, vesile kavramının da tıpkı şefaate kavramında olduğu gibi aracılık manasını içermesidir. Buna göre Kur'ân'da varlığı zikredilen şefaatin Allah'ın rahmet tecellilerinden birisi olduğu ve dua/istiğfâr ve tevessül kavramlarıyla hem anlam hem de mahiyet açısından ilişkisinin bulunduğu ortaya çıkmış olacaktır. Bu makalenin amacı ise, şefaatin imkân ve imkânsızlığından bahseden âyetleri Kur'ân bütünlüğünde ele alarak Kur'ân'ın reddettiği ve onayladığı şefaatin mahiyetini tespit etmektir. Makalede şefaatin varlığını reddeden ve kabul eden âyetlerin bütünsel olarak tespiti ve yer yer müfessirlerin görüşlerine de başvurarak ilgili âyetlerin bağlam analizleri, sebep-i nüzülleri ve lafız açısından detaylı incelenmesi şeklinde bir yöntem takip edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Şefaate, Dua, İstiğfâr, Vesile, Tevessül..

## Giriş

İnsanların zaman içinde ilahi hakikatleri çarpıtarak mihverinden çıkarmaları ve tahrif etmeleri insanlık tarihinde oldukça sık rastlanan bir durumdur. Genelde tarih içinde gönderilen her peygamber ve her kutsal kitap, özelde de Hz. Peygamber ve Kur'ân, mihverinden kaydırılmış hakikatleri ve buna ilişkin kavram dünyasını yeniden orijinal haline döndürmekle işe koyulmuştur. Çünkü bu sahanın inşası, insanın gerçekleştireceği her türlü ruhi ve bedeni eylemin zihnî referanslarını ve yapı taşlarını oluşturur ve insanın erdemlere ulaşabilmesinin ilk adımı sayılır. Bu durum, vahyin inşa sisteminin öncelikle ve özellikle semantik ve epistemolojik sahaya da ilişkili olmasının doğal bir sonucudur.<sup>1</sup>

Bir örnekle konuyu somutlaştırmak gerekirse; Kur'ân'ın nüzülü esnasında hem kâfirlerin ve müşriklerin hem de Yahudi ve Hıristiyanlardan oluşan Ehl-i Kitabın mefkûresinde ilah kavramı şirki ifade eden bir anlama sahipti. Kur'ân, Allah'ın isim ve sıfatlarından bahseden pek çok âyetle adeta muhataplarının anlam dünyasındaki ilah mefhumunu tevhit ve tenzih'i merkeze alarak yeniden inşa etmiş<sup>2</sup> ve bu kavramı asli hüviyetine kavuşturmuştur. Diğer bir örnek de salih amel ve Allah'a itaat anlamına gelen *birr*<sup>3</sup> kavramıdır. Kur'ân'da *birr*'in; insanın evine arkasından girmesi<sup>4</sup> ya da yönünü doğu ve batı tarafına çevirmesi değil; Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman etmesi; mal sevgisine rağmen yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, ihtiyacındandır dolayı isteyene ve özgürlükleri için kölelere infakta bulunması, namazı dosdoğru kılması, zekâtı vermesi, ahde riayet etmesi, zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda direnip sabretmesi olduğu ifade edilir.<sup>5</sup> Kur'ân'da kavram içeriklerinin yeniden inşasını, cahiliye döneminde içleri boşaltılarak şirke dayalı anlamlarla doldurulan salât, zekât, hac ve kurban gibi pek çok mefhumda da görmek mümkündür.<sup>6</sup>

Kur'ân'ın şefaath hakkındaki tutumunu da değerlendirmeden önce bu tarihsel arka planını anlamak önemlidir. Çünkü Kur'ân bir yandan, çığırından çıkartılmış muharref şefaath olgusunu tenkit ederken, öte yandan onun gerçek anlamını, içeriğini, kimlerin kimlere şefaath edebileceğini/edemeyeceğini ortaya koymakta ve bu konudaki mutlak belirleyici otoritenin Allah olduğunu vurgulamaktadır.<sup>7</sup> Bu bağlamda çelişkiye mahal kalmayacak şekilde konunun açıklığa kavuşturulması, âyetlerin arasındaki külli anlam ilişkisinin ortaya konmasına ve böylece Kur'ân'ın konuyla ilgili ret-kabul çizgisinin<sup>8</sup> tespit edilmesine bağlıdır. Çünkü bu konu, Kur'ân'a yönelik parçacı yaklaşımların ortaya çıktığı örneklerin başında gelmekte olup,<sup>9</sup> ilgili âyetlerin bütünlük ilkesi çerçevesinde ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

İslam düşünce geleneğinde önemli bir yere sahip olan şefaath farklı açılardan tez ve makale düzeyinde araştırmalara konu olmuştur. Söz konusu araştırmalar, genel olarak şefaath Kur'ân,<sup>10</sup> hadisler<sup>11</sup> ve mezhepler<sup>12</sup> açısından ele alarak şefaathın ne olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Bahse konu çalışmalarda daha çok Kur'ân ve hadislerdeki şefaath anlatımı ele alınmış ve mezheplerin şefaath konusuna yaklaşım ve düşünceleri irdelenmiştir. Makalemizin bu

1 Ramazan Ertürk, "Kur'ân'ın Bireysel Hayatı İnşası", *VII Kur'ân Sempozyumu Kur'ân ve Müslümanlar Bildiriler Kitabı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 146-147.

2 bk. el-Bakara 2/163; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73; el-En'âm 6/19; İbrâhim 14/52; en-Nahl 16/22, 51; el-Kehf 18/110; el-Enbiyâ 21/108; el-Hac 22/34; Fussilet 41/6. Ayrıca bk. İbrâhîm b. Ömer b. Hasan el-Bikâi, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 19/464.

3 Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kurân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002), 1/188; Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, ts.) 1/114.

4 el-Bakara 2/189.

5 el-Bakara 2/177. bk. el-Bakara 2/189; Âl-i İmrân 3/92.

6 Ertürk, "Kur'ân'ın Bireysel Hayatı İnşası", 144. Örneğin, salât konusunda müşriklerin içine düştükleri sapkınlık Kur'ân'da; وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصَدِيَةً فَأُوَفَّوْا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ: "Onların, Kâ'be'nin yanında duaları ısıklık çalıp el çırpırmaktan ibarettir. Öyle ise (ey müşrikler) inkâr etmekte olduğunuzdan dolayı tadın azabı." şeklinde ifade edilmektedir. bk. el-Enfâl 8/35. Ayrıca bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l beyân fi te'vîli'l-Kurân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 13/521-528. Aynı şekilde müşriklerin Kâ'be'yi tavaf ibadetini çıplak bir şekilde yaptıkları da ifade edilmektedir. bk. Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet (b.y.: Dâru Taybe li'n-Nerşri ve't-Tevzî', 1420/1999), 4/52.

7 Hüseyin Çelik, "Kur'ân'da Şefaath", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 290-311.

8 Muhammed Fatih Kesler, "Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerde Şefaath İnancı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 125.

9 Şadi Eren, "Kur'ân'ın Bütünlüğü ve Tefsirde Tennevü'İhtilafı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 1/2* (1998), 23; Rifat Atay, "Tecrübeyi Anlamlandırma ve Yorumlama Bağlamında Kutsiyet, Velayet ve Keramet: Sekülerleşen Din Anlayışları," *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velayet Keramet*, ed. Yusuf Şevki Yavuz (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 447-456.

10 Bazı örnekler için bk. Mehmet Yılmaz, *Kur'ân'da Şefaath Kavramı ve Yaygın Şefaath Anlayışıyla Karşılaştırılması* (İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Hüseyin Çelik, "Kuran'da Şefaath", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015).

11 Bazı örnekler için bk. Mehmet Kenan Şahin, *Kuran ve Hadislerde Şefaath* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Azat Toktonaliev, "Âyetler ve Hadisler Bağlamında Şefaath Kavramı". *Akademik Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 7 (2019). 161-182.

12 Bazı örnekler için bk. Mehmet Kurt, *İtikadî Mezheplerde Şefaath Anlayışı*, (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Mehmet Daşdelen, "Mu'tezile'de Şefaath Anlayışı", *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015).



çalışmalardan temel farkı Kur'ân bütünlüğünde ret-kabul çizgisinde doğrudan şefaitle ilgili âyetleri merkeze alarak Kur'ân'ın kabul ve reddettiği şefaet türlerini konu edinmesidir. Diğer bir farkı da Kur'ân'ın kabul ettiği şefaet türünde kimlerin kimlere şefaet edebileceğini/edemeyeceğini ortaya koymasındır. Ayrıca çalışmamızın başka bir ayırıcı özelliği de Kur'ân'ın kabul ettiği şefaet ile dua/istiğfar ve vesile arasında kurulan ilişkidir. Zikredilen bu özellikler sebebiyle makalemizin özgün bir değere sahip olduğu söylenebilir. Makalenin ret-kabul açısından Kur'ân'da şefaatin mahiyetini ve dua/istiğfar ve vesile ile olan ilişkisinin ne olduğunu ortaya koyması açısından literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

## 1. Şefaet

Arapça'da “شفع/ş-f-a” sülâsi/üçlü mazi kökten türemiş olan şefaet, tek manasına gelen vetr kelimesinin zıddı olup<sup>13</sup> iki(li) anlamını ifade etmektedir.<sup>14</sup> Kelime anlamı olarak; dengi ve benzeri olmak, yardımcılık etmek, dua etmek,<sup>15</sup> kendisinin dışındaki birinden zararın giderilmesi, suçunun bağışlanması, dileğinin yerine getirilmesi veya o'na bir hayrın verilmesi için aracılık yapmak<sup>16</sup> ve yüksek bir makamdan istekte bulunmak gibi manalara gelir.<sup>17</sup> Taberî (öl. 310/923), bu kavramın temel anlamının iki kişi arasında “aracılık” yapmak olduğunu söyler.<sup>18</sup>

Terim olarak ise özellikle kıyamet gününde, kendilerine izin verilen peygamberlerin, meleklerin ve salih kulların<sup>19</sup> günahkâr müminlerin bağışlanması talebinde bulanmaları veya onlardan azabı hak etmiş olanların cehenneme girmemeleri ya da cehenneme girdikten sonra çıkarılıp cennete konulmaları için niyaz etmeleri anlamında kullanılır.<sup>20</sup> Günahı olmayan müminlerin cennette derecelerinin yükseltilmesi için niyazda bulunmak da yine şefaatin bir unsuru olarak zikredilebilir.<sup>21</sup> Bu kavramı ilgili âyetlerin bütünü ele alarak ıstilahî anlamıyla değerlendirdiğimizde Kur'ân'da, biri reddedilen, diğeri de reddedilenden istisna yoluyla ayrılarak onaylanan olmak üzere iki farklı şefaet türünün olduğu görülmektedir. Bu sebeple biz konuyla ilgili âyetleri, ret-kabul çizgisi açısından Allah'ın izin vermediği şefaet ve Allah'ın izin verdiği şefaet olmak üzere iki temel başlık üzerinden incelemeye çalışacağız.

### 1.1. Allah'ın İzin Vermediği Şefaet: Nefyu's-Şefâ'a

İnsanlık tarihindeki en eski ve köklü sapma türü insanın inanma ve ibadet etme ihtiyacını, hakiki muhatabı olan Yüce Allah'a değil de O'nun dışındaki varlıklara isnat etmesidir. Bu isnada şirk, isnadı yapana da müşrik denir. Allah hakikat ve hidâyet çağrısı üzerine temellenen vahyi ile insanlara yol göstermeye başladığı andan itibaren tevhit-şirk mücadelesi de başlamıştır. Bu itibarla ilahi kitapların ana teması, doğuracağı bütün sonuçlarıyla birlikte şirkin butlanını ortaya koymak olmuştur. Şirk inancının doğurduğu batıl itikatlardan biri de müşriklerin putlara isnat ettikleri şefaet olgusudur. Bazı müfessirler bu isnadın, şeytanın insanoğlunu kandırmak için ortaya attığı bir iğvâ olduğunu ifade ederler.<sup>22</sup> Bu itibarla Kur'ân'da müşriklerin, Allah'ı bırakıp, kendilerine ne zarar, ne de fayda verebilecek şeylere taptıkları ve Allah'ın

<sup>13</sup> Ebû Abdîrahmân Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, ts) 1/260; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcû'l-luğâ*, thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr (Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 1987), 3/1238; Mecdüddîn Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Mektebu Tahkîkî't-Turâs fî Müessesetî'r-Risâle (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 733. Ayrıca bk. el-Fecr 89/3. bk. Emrullah Yüksel, “İslâm'da Şefaet Yetkisi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 18.

<sup>14</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe – Muhammed b. Mustafa el-Kenz, nşr. el-Fârûku'l-Hadîse (Mısır: y.y., 2002), 5/126.

<sup>15</sup> bk. Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), 8/184.

<sup>16</sup> Bu anlamıyla şefaet Kur'ân'da şu şekilde geçmektedir: مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَمَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً سَيِّئَةً يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ : “Allah'ın her şeyin karşılığını vericidir.” en-Nisâ 4/85. Ayrıca Hz. Peygamber Kureyş kabilesinden hırsızlık yapan bir kadına ceza verilmemesi için aracı olan Üsâme b. Zeyd'e حَدِّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ : “Sen Allah'ın (suçlara koyduğu) cezalardan bir ceza konusunda mı aracılık ediyorsun” buyururken de şefaet etmeyi aracılık manasını dikkate alarak kullanmıştır. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422) “Hudûd”, 2 (No. 6788); “Enbiya”, 54 (No. 3475); “Megâzi”, 53 (No. 4304); Yusuf Şevki Yavuz, “İslâm'da Şefaet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/412.

<sup>17</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/184. Ayrıca bk. Süleyman Narol, “Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın Şefaet Konusundaki Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 127-128.

<sup>18</sup> bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/31.

<sup>19</sup> Bazı hadislerde sadece Hz. Peygamber'in değil, nebilere, meleklerin (Buhârî, “Tevhîd”, 24 (No. 7437), âlimlerin ve şehitlerin de şefaet edecekleri belirtilmektedir. Ebû Dâvûd Süleymân b. El-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1475), “Cihâd”, 26 (No. 2522); Ebû Abdillâh b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâkî (b.y.: Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, 1081) “Zühd”, 37 (No. 4307); Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre et-Tirmizî, *Süneni't-Tirmizî*, thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), “Cihâd”, 25 (No. 1663).

<sup>20</sup> Yener Öztürk, “Şefaet İnancının Nakli ve Akli Açısından İmkânı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -9/23 (2005), 104; Mustafa Alıcı, “Şefaet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/411.

<sup>21</sup> Hasan Elik, “Kur'ân'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaet'e Bakış”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005), 30.

<sup>22</sup> Ebû Muhammed el-Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kurân*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 3/699; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422), 3/514.

rahmetine ermek için bunların, kendilerine aracılık edeceklerine inandıkları,<sup>23</sup> oysaki bu putların akılsız oldukları, hiç bir şeye güç yetiremeyecekleri bildirilmekte<sup>24</sup> ve şefaatin; yerin ve göğün mülkünü elinde bulunduran Allah'a ait olduğu vurgulanmaktadır.<sup>25</sup>

Müşriklerin taptığı putlar, kendilerine şefaata yetkisi atfedilmesi sebebiyle Kur'an'da bazen şeffî kelimesinin çoğulu olan şufeâ şeklinde de isimlendirilmiş<sup>26</sup> ve ortak koşulan putlar demek olan şürekâ ile eş anlamda kullanılmıştır. İlgili âyetlerden biri olan el-En'âm 6/94, müşriklerin önde gelenlerinden birisi olan Nadr b. Haris'in; "Lât ve Uzzâ bana şefaata edecektir." şeklindeki sözleri üzerine inmiş<sup>27</sup> ve Allah âyette şöyle buyurmuştur: "Andolsun, sizi ilk defa yarattığımız gibi teker teker bize geldiniz. Size verdiğimiz dünyalık nimetleri de arkanızda bıraktınız. Hani hakkınızda Allah'ın ortakları olduğunu zannettiğiniz şefaathâçilerinizi de yanınızda görmüyoruz? Artık aranızdaki bağlar tamamen kopmuş ve (Allah'ın ortağı olduklarını) iddia ettikleriniz, sizi yüzüstü bırakıp kaybolmuşlardır."<sup>28</sup>

Siyak-sibak ilişkisi bağlamında incelendiğinde nefiy içerikli âyetlerin ya müşriklerin putlarına isnat ettikleri ya da kâfirlerin kıyamet günü umdukları batıl şefaata olgusundan bahsettiğini görürüz.<sup>29</sup> Örneğin bir âyette Allah şöyle buyurmaktadır: "Kimsenin kimse namına bir şey ödemeyeceği, hiç kimseden fidye alınmayacağı, kimseye şefaatin (aracılığın) yarar sağlamayacağı ve hiç kimsenin hiçbir taraftan yardım göremeyeceği günden sakının."<sup>30</sup> Bu âyette geçen "وَأَتَّقُوا /sakının" ifadesinin başındaki vav, bir atıf harfidir. Ma'tufun aleyh'i ise "Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimetimi ve (bir zamanlar) sizi cümle âleme üstün tuttuğumu hatırlayın."<sup>31</sup> âyetinde geçen "ادْكُرُوا/hatırlayın" emridir. Bu emrin faili ise vâvu'l-cemâa/çoğul vavı olup, o da âyetin başında geçen ve "Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz." diyen İsrailoğulları'na dönmektedir.<sup>32</sup> Peş peşe gelen bu iki âyet arasındaki siyak-sibak ilişkisinin bir benzeri yine el-Bakara sûresinin 2/47. ve 48. âyetleri için de söz konusudur.<sup>33</sup>

Konuyla ilgili diğer bir âyet ise şöyledir: "Ey iman edenler! Hiçbir alışverişin, hiçbir dostluğun ve hiçbir şefaatin olmadığı kıyamet günü gelmeden önce, size rızık olarak verdiklerimizden Allah yolunda harcayın. İnkâr edenler ise zalimlerin ta kendileridir."<sup>34</sup> Âyette hitap müminler için olmakla birlikte, âyetin sonunda kâfirlerin zalim oluşlarına dikkat çekilmesi önemlidir. Adeta bu vurgu ile Allah, kâfirlerin durumuna düşmemeleri için müminleri uyarmıştır. Gerek bu âyetin kâfirlere bir gönderme ile bitirilmesi, gerekse hemen sonrasında gelen Âyetelkursî'de "مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ: "İzni olmaksızın O'nun katında şefaatte bulunacak kimdir?"<sup>35</sup> ifadesinde mutlak olarak nefyedilen şefaatin Allah'ın meşietini ile takyidi, nefye konu edilen kısmının, kâfirler için olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Aynı şekilde el-Müddessir sûresinde kendilerine, şefaathâçilerin hiçbir fayda vermeyeceği birtakım insanlardan bahsedilmiş ve onların ahireti yalanladıkları belirtilmiştir.<sup>36</sup> İnkâr ve onun sebep olduğu isyan ve tuğyan anlamındaki zulmü icra eden zalimlerin de kıyamet günü aynı durumda olacakları diğer bir âyette de şöyle ifade edilir: "Yaklaşmakta olan gün konusunda onları uyar. O gün yürekler gam ve tasa ile dolu, (sanki) gırtlaklara dayanmıştır. Zalimlerin ne sıcak bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaathâçisi vardır."<sup>37</sup> Âyetler siyak ve sibakları dikkate alınarak incelendiğinde şefaatten mutlak anlamda mahrumiyetlerinden bahsedilen kimselerin ya doğrudan kâfir ve müşrik ya da bunların eş anlamlısı olarak kullanılan zalim ve mücrim kavramlarıyla ifade edildiği görülür. Bu itibarla diyebiliriz ki; bahse konu edilen zalimler/mücrimler, herhangi bir zulme/cürme değil, en büyük zulüm/cürüm olan şirke ve küfre ve bu ikisinden kaynaklanan günahlara bulaşmış kimselerdir.<sup>38</sup> Kur'an'da cürmün şirk, mücrimin de müşrik anlamında kullanıldığı başka

<sup>23</sup> "Allah'ı bırakıp, kendilerine ne zarar, ne de fayda verebilecek şeylere tapıyorlar ve "İşte bunlar Allah katında bizim şefaathâçilerimizdir" diyorlar. De ki: "Siz, Allah'a göklerde ve yerde O'nun bilmediği bir şeyi mi haber veriyorsunuz? O, onların ortak koştuğu şeylerden uzaktır, yücedir." Yûnus 10/18.

<sup>24</sup> "O'nu bırakıp da başka ilâhlar mı edineyim? Eğer Rahmân bana bir zarar vermek istese, onların şefaati bana hiçbir fayda sağlamaz ve beni kurtaramazlar." Yâsîn 36/23.

<sup>25</sup> "Yoksa Allah'tan başka şefaathâçiler mi edindiler? De ki: "Hiçbir şeye güçleri yetmese ve düşünemiyor olsalar da mı? De ki: "Şefaata tümüyle Allah'a aittir. Göklerin ve yerin hükümranlığı O'nundur. Sonra yalnız O'na döndürüleceksiniz." ez-Zümer 39/43-44. bk. el-En'âm 6/51, 70.

<sup>26</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1423), 1/579; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, XI, 547; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Suûd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 4/1350.

<sup>27</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/547; Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-Münîr fi'l-İlâne alâ Ma'rifeti Ba'di Meânî Kelâmi Rabbina'l-Hakîmi'l-Habîr* (Kâhire: Matbaâtu Bûlâk, 1285), 2/11.

<sup>28</sup> el-En'âm 6/94. Ayrıca bk. er-Rûm 30/13.

<sup>29</sup> Yavuz, "İslam'da Şefaata", 38/413.

<sup>30</sup> el-Bakara 2/123.

<sup>31</sup> el-Bakara 2/122.

<sup>32</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 1/32. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, nşr. Abdusselam Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: y.y., 1993), 1/139; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 1/185.

<sup>33</sup> Ayrıca siyak-sibakları incelendiğinde müşrik ve kâfirlerden nefyedilen şefaatten bahseden diğer âyetler için bk. el-A'râf 7/51-53; eş-Şu'arâ 26/92-101.

<sup>34</sup> el-Bakara 2/254.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/255.

<sup>36</sup> el-Müddessir 74/46-48.

<sup>37</sup> el-Mü'min 40/18. Aynı şekilde kıyamet günü zalimler için hiçbir yardımcıının olmayacağıyla ilgili âyet için bk. el-Bakara 2/270.

<sup>38</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabiyye, 1420), 4/38; Nizâmuddîn en-Nîsâbü'rî, *garâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416), 1/388; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14/114.

âyetler de söz konusudur: “Kıyametin kopacağı günde, mücrimler hayal kırıklığı içinde ümitsizliğe düşeceklerdir. Onların, Allah’a koştukları ortaklardan kendileri için şefaathiler de olmayacaktır. Artık onlar ortak koştukları şeyleri de inkâr ederler.”<sup>39</sup>

Görüldüğü üzere küfür, şirk ve bunların sonucunda ortaya çıkan her türlü zulüm ve tuğyan devam ettiği müddetçe insan, Allah’ın rahmet ve mağfiretinden mahrum olmaya devam edecektir. Buna karşın; her ne kadar amelî ve ahlakî yaşamında birtakım zafiyet ve kusurlar olsa bile bir mümin, şefaate ermenin temel şartını elde etmiş sayılır. İman gerçeği, insanın hem amelî ve ahlakî kazanımlarının Allah katındaki geçerliliğinin hem de şefaate mazhar olmasının vazgeçilmez şarttır. Bu sebeple Kur’ân’da peygamberlerin şefaathlerinin; akrabaları dahi olsalar, müşrik ve münkirlere herhangi bir fayda sağlamayacağı önemle vurgulanır.<sup>40</sup> Bu itibarla bahsi geçen âyetlerde reddedilen şefaatin ya müşriklerin putlarına isnat ettikleri ya da kâfirlerin kıyamet günü asılsız rahmet beklentilerini ifade eden şefaathiler olduğu ve söz konusu âyetlerden, İslam âlimlerinin kahir ekseriyetle kabul ettikleri şefaatin inkârının çıkarılamayacağı söylenebilir.

### 1.2. Allah’ın İzin Verdiği Şefaathiler: İsbâtu’s-Şefâ’a

Kur’ân incelendiğinde müşriklerin, Allah’ın dışındaki varlıklara izafe ettikleri şefaatin kesin bir dille reddedildiği ve bu yetkinin gerçek anlamda yalnızca Allah’a aidiyetinin vurgulandığı görülecektir. Konuyla ilgili âyetlerde; müşriklerin Allah’ın dışında birtakım putlardan şefaathiler bekledikleri, oysaki şefaatin tamamının Allah’a ait olduğu,<sup>41</sup> insanlar için Allah’ın dışında ne bir dostun ne de bir şefaathilinin bulunduğu bildirilmiştir. Siyak-sibaklarına göre ele alındığında âyetlerin, putlardan umulan şefaate karşı bir cevap niteliği taşıdığı hatta âyetlerin istisnasız bir şekilde şefaathiler bütünüyle ve mutlak anlamda reddetmediği ve Allah’ın izni dâhilinde gerçekleşeceğinin belirtildiği görülmektedir.<sup>42</sup> Allah’ın verdiği izni ise biri şefaathiler edilene (meşfû’), diğeri de şefaathiler edene (şâfi’/şeffî) verilen olmak üzere iki boyutta ele almamız mümkündür.

#### 1.2.1. Şefaathiler Edilene Verilen İzin

Bu iznin, şefaathiler edilecek kimseye ilişkin boyutuyla ilgili olarak Allah, Sebe’ sûresinde şöyle buyurmaktadır: وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ حَتَّىٰ إِذَا فُزِّعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ “Allah katında şefaathiler, O’nun izin verdiği kimseden başkasına yarar sağlamaz. (Şefaathiler için izin verilir de) kalplerinden korku giderilince birbirlerine, “Rabbimiz ne söyledi?” diye sorarlar. Onlar da “Gerçeği” diye cevap verirler. O, yücedir, büyüktür.”<sup>43</sup> Sûrenin 15-21 âyetleri siyak-sibakları itibariyle; Sebe’ şehrinin ilahi davete yüz çevirmesi ve küfrü tercih ederek şeytana uyması sebebiyle Arim Seli<sup>44</sup> ile cezalandırılmasından bahsetmektedir.<sup>45</sup> 22. âyette ise “Allah’ı bırakıp da ilâh olduklarını iddia ettiklerinizi çağırın!” şeklinde ilahi bir meydan okuma göze çarpmaktadır. Ardından müşriklerin taptıkları putların göklerde ve yerde zerre kadar bir şeye malik olmadıkları, Allah’a asla ortak ve yardımcı olamayacakları belirtilmektedir. İlgili âyetleri dikkate alan Taberî (öl. 310/923), gerek Allah’a yakınlaşma gerekse şefaathilerini elde etme amacıyla putlara tapan müşriklere, şefaathiler hiçbir şekilde fayda vermeyeceğini belirtmekte,<sup>46</sup> müfessir Ebu’l-Leys es-Semerkanî (öl. 373/983) ise Allah’ın şefaathiler edilmesine izin verdiği kimselerin ehl-i tevhit olduğunu söylemektedir.<sup>47</sup>

Sebe’ sûresinin 23. âyetinde geçen “Allah’ın (şefaathiler edilmesine) izin verdiği kimse/إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ” tabiri başka bir âyette “Allah’ın, (şefaathiler edilmesine) razı olduğu kimse/إِلَّا لِمَنْ أَرِئْتِي” şeklinde de ifade edilmekte ve Allah şöyle buyurmaktadır: “Allah, onların önlerindeki de arkalarındaki de (yaptıklarını da yapacaklarını da) bilir. Onlar, O’nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaathiler etmezler ve hepsi O’nun korkusuyla titrerler.”<sup>48</sup> Bu nimete mazhar olacak kişinin âyette Allah’ın razı olduğu kimse” şeklinde ifade edilmesi, bu kişinin büyük ve küçük günahların her türlüşünden uzak durarak Allah’ın rızasına ermiş kimse olduğu manasına gelmez. Eğer öyle olsaydı bu kişi için şefaathiler bahsedilmesi anlamsız kalırdı. Çünkü bu kavramın temel anlamı bir insanın günahlarının bağışlanması konusunda aracılık etmektir. Şu hâlde

<sup>39</sup> er-Rûm 30/12-13.

<sup>40</sup> “Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah’a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yarar ne de mü’minlere. İbrahim’in, babası için af dilemesi ise sadece ona verdiği bir söz yüzündendi. Onun bir Allah düşmanı olduğu kendisine açıkça belli olunca, ondan uzaklaştı. Şüphesiz İbrahim, çok içli, yumuşak huylu bir kişiydi.” et-Tevbe 9/113-114.

<sup>41</sup> ez-Zümer 39/42-44.

<sup>42</sup> Yûnus 10/3. Ayrıca bk. el-Bakara 2/255.

<sup>43</sup> Sebe’ 34/23. Âyette geçen “إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُ” ifadesi şeffî anlamında da tefsir edilmiş olmakla birlikte bazı müfessirler bunun meşfû’ anlamına geleceğini söylemişlerdir. Bk. Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî-Mehammed Ali en-Neccâr-Abdulfettâh İsmâil eş-Şelebî (Mısır: Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lîfi ve’t-Terceme, ts.), 2/361; Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 4/447-448.

<sup>44</sup> Kur’ân’ı Kerim’de Sebe halkına ceza olarak verilen bu büyük sel baskını için bk. Ömer Faruk Harman, “Arim”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/373-374; Emrah Dindi, “Kur’ân’ı Teosentrik ve Tarihî Okuma Denemesi: Seylû’l-Arim Örneği”, *İslami Araştırmalar* 28/2 (2017), 107-119.

<sup>45</sup> Sebe’ 34/15-21.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmiu’l beyân*, 20/395. Ayrıca bk. Begavî, *Meâlimu’t-Tenzil*, 3/679.

<sup>47</sup> Ebû Leys es-Semerkanî, *Bahru’l-Ulûm*, Mektebetü’s-Şâmile (b.y.: y.y., ts.), 3/89. Ayrıca bk. İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîz*, 4/15.

<sup>48</sup> el-Enbiyâ 21/28. Ayrıca bk. Tâhâ 20/109; en-Necm 53/26; Vehbe b. Mustafâ ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru’l-münîr fi’l-akîdeti ve’s-şerîati ve’l-menhec* (b.y.: Dâru’l-Fikri’l-Muâsir, ts.) 11/103.

âyette geçen razı olmanın, o kişinin ameli ve ahlakî durumuyla değil, Allah'ın o'na şefaate edilmesine rıza göstermesiyle ilgili bir durum olduğunu söylememiz gerekir. Kıyamet günü Allah'ın bir insanın şefaate ermesi konusundaki rızası ise en genel anlamıyla küfrün ve şirkin zıddı bir duruma yani imana işaret etmektedir. Bundan dolayıdır ki, Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) Allah'ın şefaate edilmelerine rıza gösterdiği kimselerin kelime-i tevhidi söyleyen büyük günah sahibi müminler olduğunu ifade eder.<sup>49</sup> Bu açıklama; *لَا تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا تَبْتَغُوا بِعِبَادِهِ الْكَفْرَ*: “Eğer inkâr ederseniz, şüphesiz ki Allah sizin iman etmenize muhtaç değildir. O, kullarının inkâr etmesine razı olmaz.”<sup>50</sup> âyetinin ifade ettiği anlamla da uyumludur. Yani Allah'ın rızasına ulaşmanın asgari ölçüsü küfür ve şirkten uzak durmak ve iman etmektir. Bu itibarla Hz. Peygamber de kıyamet günü, şefaatine erecek olan kişinin şirke bulaşmamış olmasının şart olduğunu belirtmiştir.<sup>51</sup> Bu itibarla diyebiliriz ki, ahiret günü bu nimete mazhar olabilmesi için izin verilmesinin asgari şartı insanın küfür ve şirke bulaşmaması ve ehl-i tevhit olmasıdır.

### 1.2.2. Şefaate Edene Verilen İzin

Allah'ın verdiği iznin diğer boyutu ise şefaate edenle ilgilidir: “Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan, sonra da Arş'a kurulup işleri yerli yerince düzene koyan Allah'tır. O'nun izni olmaksızın, hiç kimse şefaateçi olamaz. İşte O, Rabbiniz Allah'tır. O hâlde O'na kulluk edin. Hâlâ düşünmüyor musunuz?”<sup>52</sup> Âyetin siyak-sibakı dikkatle incelendiğinde; kâfirlerin Allah'ın kendileri gibi bir insanı uyarıcı ve müjdeleyici olarak göndermesine bir tepki olarak “*Bu elbette apaçık bir sihirbazdır.*” demelerinden ve inkârları sebebiyle onlar için elem dolu bir azabın varlığından bahsedildiği görülecektir.<sup>53</sup> Dolayısıyla âyette şefaateçiliği inkâr edilenler, Allah'ın dışında kendilerine ulûhiyet isnat edilen putlardır.<sup>54</sup> Âyet, kıyamet günü -günahkâr müminler için geçerli olan şefaati de içerecek şekilde- hiçbir surette hiçbir şefaateçinin olmadığını göstermez. Aksine konuyla ilgili âyetler, şefaateçileri Allah tarafından onaylanan bazı kimselerin varlığından hatta bunların özelliklerinden bahsetmektedir. Şimdi Kur'an'a göre şefaateçi makbul olanların özellikleri ana hatlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

**Hakka Şahitlik Etmek:** Kur'an'da zikredilen özelliklerden ilk olarak hakka şahitlik etmek konusu ele alınacaktır. Konuyla ilgili âyette Allah şöyle buyurmaktadır: *وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ*: “O'nu bırakıp taptıkları şeyler şefaate edemezler. Ancak bilerek hakka şahitlik edenler şefaate edebilirler.”<sup>55</sup> Âyette geçen hak Allah, hakka şahitlik etmek ise dünyada kelime-i tevhidi söylemek suretiyle Allah'ı birlemek<sup>56</sup> ve O'nun rubûbiyetini kalp ile tasdik, dil ile de ikrar etmektir.<sup>57</sup> Kur'an'da Allah'ın hak olduğunun yanı sıra<sup>58</sup> bütün emir ve yasaklarıyla Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in<sup>59</sup> de hak olduğu ifade edilmektedir.<sup>60</sup> Havarilerin “*Rabbimiz! Senin indirdiğine iman ettik ve Peygamber'e uyduk. Artık bizi (hakka) şahitlik edenlerle beraber yaz.*”<sup>61</sup> şeklinde niyazda bulunmaları ve Hz. İsa'ya iman ve ittibâ etmek suretiyle hakka şahitlik etme mertebesine erişmek istediklerini ifade etmeleri de bu anlamı desteklemektedir.

Hakka şahitlik etmek bir anda olup biten bir durum olmayıp, insanın, Allah'ın kulu olduğu şuuruyla her daim sahip olması, Kur'an'a ve Hz. Peygamber'e ittibâ ederek salih amel işlemesidir. Hakka şahitliğin temeli kelime-i tevhit/Lâ ilâhe illallah yani Allah'tan başka ilah olmadığı gerçeğidir. Bu temel gerçeğe şahadet edenlerin kimler olduğu, dolayısıyla da kimlerin şefaate edeceği başka bir âyette açıklanmakta ve Allah şöyle buyurmaktadır: “*Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilâh olmadığına adaletle şahitlik ettiler. O'ndan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.*”<sup>62</sup> Âyette geçen ilim Allah'ın kitabı; ilim sahipleri ise Allah'ın kitabını bilen ve gereğince amel eden ulema şeklinde tefsir edilmiştir.<sup>63</sup> Bu âyetten hareketle hakka şahitlik etmeleri sebebiyle meleklerle ve âlimlere kıyamet günü şefaate izninin verileceğini söyleyebiliriz. Ayrıca pek çok âyetin Hz. Peygamber'e ilim/kitap verilmesinden<sup>64</sup> ve O'nun şahit oluşundan<sup>65</sup> bahsettiğini düşündüğümüzde Allah Resulünün de ez-Zuhruf sûresinin 43/86. âyetinde bahsedilen şefaate izni verilmiş kimselerden olduğunu söylememiz gerekir.

**Allah'ın Katında Ahit Almak/İttihaz Etmek:** Şefaate yetkisini kazandıran diğer bir özellik de *لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ اتَّخَذَ* : *عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا*: “*Rahmân'ın katında ahit almış olanlardan başkaları şefaate hakkına sahip olmayacaklardır.*”<sup>66</sup> âyetinde

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/135.

<sup>50</sup> ez-Zümer 39/7.

<sup>51</sup> Tirmizî, “*Deavât*”, 148 (No. 3602); İbn Mâce, “*Zühd*”, 37 (No. 4307).

<sup>52</sup> Yûnus 10/3.

<sup>53</sup> bk. Yûnus 10/1, 4.

<sup>54</sup> Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr* (Kâhire: Dâru's-Sâbûnî li't-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997), 1/534.

<sup>55</sup> ez-Zuhruf 43/86.

<sup>56</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 11/655; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 3/266.

<sup>57</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 4/86; Mâverî, *en-Nüket*, 5/242; Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, 4/171.

<sup>58</sup> Yûnus 10/30, 32.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân 3/86.

<sup>60</sup> en-Nisâ 4/105, 170; el-Mâide 5/48. Ayrıca bk. el-Mâide 5/84; el-En'âm 6/5; Yûnus 10/109.

<sup>61</sup> Âl-i İmrân 3/52. Ayrıca bk. el-Mâide 5/83.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân 3/18.

<sup>63</sup> İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/617; Ebu Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1997), 1/302.

<sup>64</sup> el-Bakara 2/120, 145, Âl-i İmrân 3/61; er-Ra'd 13/37.

<sup>65</sup> el-Ahzâb 33/45; Fetih 48/8; el-Müzzemmil 73/15.

<sup>66</sup> Meryem 19/87.

ifade edildiği üzere Rahmân'ın katında ahit almaktır. Bazı müfessirler âyette geçen ahit'i; iman,<sup>67</sup> kelime-i tevhit/şehadet,<sup>68</sup> Hz. Peygamber'in din namına getirdiklerini tasdik ve gereğince amel etmek şeklinde tefsir etmişlerdir.<sup>69</sup> Bu yaklaşıma göre ahit; iman ve bütün salih amel çeşitlerini içeren en genel Kur'ânî kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>70</sup> Bir kısım müfessir de ahit'i; iman, amel ve güzel ahlakı sebebiyle kula Allah'ın vaat ettiği uhrevî mükâfat olarak tefsir etmiştir.<sup>71</sup> Yahudilerin "Ateş bize sayılı günlerde dokunacak." demeleri üzerine Allah'ın; "Sen onlara de ki: "Siz bunun için Allah'tan ahit mi aldınız? -Eğer böyle ise, Allah verdiği sözden dönmez-. Yoksa siz Allah'a karşı bilemeyeceğiniz şeyleri mi? söylüyorsunuz?"<sup>72</sup> kelim-i ilahisinde geçen ahit de bu anlamıyla kullanılmıştır.

Hem ana konumuz olan Meryem sûresinin 19/87. hem de Bakara sûresinin 2/80. âyetinde ahdin alınmasını ifade etmek için ittihaz kelimesi kullanılmaktadır. Almak ve edinmek şeklinde tercüme edebileceğimiz bu kelime Kur'ân'da olumlu ve olumsuz olmak üzere iki manada kullanılmaktadır. Bir bakıma diyebiliriz ki, ittihazın olumlu anlamını gerçekleştirmek ve olumsuz boyutundan sakınmak Allah'ın katında şefaata iznine mazhar olabilmenin de içinde bulunduğu en geniş anlamda Allah'ın rızasına ulaşabilme ve gazabından korunabilme konusunda söz alabilmenin ön şartıdır. Bu itibarla diyebiliriz ki, Kur'ân'a göre Allah'ın dışında nefsi dâhil<sup>73</sup> hiçbir varlığı ilah;<sup>74</sup> dini oyun ve eğlence;<sup>75</sup> kâfirleri ve şeytanı dost;<sup>76</sup> meşitleri tefrika mahalli;<sup>77</sup> Kur'ân'ı mehcür<sup>78</sup> ve yeminlerini hayır yapmaya engel<sup>79</sup> "ittihaz etmemek" Allah katında ahit (dolayısıyla da şefaata yetkisi) ittihaz etmenin bir boyutunu oluşturur. Bunun yanında; her işinde Allah'ı vekil,<sup>80</sup> Hz. Peygamber'i<sup>81</sup> ve Kur'ân'ı Allah'a götüren bir yol;<sup>82</sup> şeytanı ise düşman<sup>83</sup> ittihaz etmek de kıyamet günü ahit, başka bir ifadeyle şefaata yetkisi almanın diğer boyutunu ifade eder. Bu bağlamda Meryem sûresinin 19/87. âyeti ahirette müminlerin birbirlerine<sup>84</sup> başka bir deyişle salih olanların, günahkâr olanlara şefaata edebileceklerine işaret etmektedir.<sup>85</sup> Dolayısıyla Allah, ilahi lütufları hak edecek şekilde iman, amel ve ahlak-ı hamide ile muttasıf kimselere kıyamet günü şefaata etme izni verecektir.

**Sözünden Allah'ın Rızası Olması:** Allah'ın izin verdiklerinden bir diğeri ise *لَا تَقْفُ السَّعَاةُ إِلَّا مَنْ آذَنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا*: "O gün, Rahmân'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimseden başkasının şefaati fayda vermez."<sup>86</sup> âyetinde ifade edildiği üzere sözünden Allah'ın razı olduğu kimsedir. Âyette geçen kavi/söz bazı müfessirler tarafından kelime-i tevhit/şehadet olarak tefsir edilmekle birlikte<sup>87</sup> diğer bir kısım müfessir bu kelimeyi, Allah katında yüksek bir dereceye sahip olan kişinin şefaata etmek için söylediği söz şeklinde açıklamışlardır.<sup>88</sup> Bu itibarla diyebiliriz ki, şefaata etme konusunda bir kimsenin Allah'tan izin alması ahirette söyleyeceği sözden Allah'ın razı olmasına; bu rıza ise o'nun Allah'ın katındaki manevi derece'sine bağlıdır. Fahreddin er-Râzî'nin ifadesiyle kendisine şefaata izni verilmesi için şefaatinin manevi derecesinin yüksek olması bir zarurettir.<sup>89</sup>

"Allah'ın, sözünden razı olduğu kimse"nin tanımlanmasında kilit rol oynayan terim derece'dir. Derece ahirette salih kimselerin Allah katındaki değer ve saygınlık seviyesini gösteren Kur'ânî kavramlardan biridir. İlgili âyetleri

<sup>67</sup> Sem'ânî, Tefsîru'l-Kur'ân, 3/315.

<sup>68</sup> Ferrâ, Meânî'l-Kur'ân, 2/172; İbn Ebî Zemenîn, Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz, 3/107.

<sup>69</sup> Taberî, Câmiu'l-Beyân, 18/255-256.

<sup>70</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1964), 11/154.

<sup>71</sup> bk. Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 6/229-231; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/31.

<sup>72</sup> el-Bakara 2/80.

<sup>73</sup> el-Furkân 25/43; el-Câsiye 45/23.

<sup>74</sup> el-Bakara, 2/51, 92; en-Nisâ 4/153; el-Mâide 5/116; el-En'âm 6/14; el-A'râf 7/148-150; et-Tevbe 9/31; er-Ra'd 13/16; el-Kehf 18/15; Meryem 19/81; el-Enbiyâ 21/21, 24; el-Ankebût 29/25; Yâsîn 36/23, 74; eş-Şûrâ 42/6-9; el-Câsiye 45/10.

<sup>75</sup> el-Mâide 5/57-58; el-En'âm 6/70; el-A'râf 7/51; el-Kehf 18/56, 106; el-Câsiye 45/9, 35.

<sup>76</sup> el-Mâide 5/81; el-A'râf 7/30; el-Furkân 25/24; el-Ankebût 29/41; ez-Zümer 39/3.

<sup>77</sup> et-Tevbe 9/107.

<sup>78</sup> el-Furkân 25/30.

<sup>79</sup> el-Mücâdele 58/16; el-Münâfikûn 63/2.

<sup>80</sup> el-Müzzemmil 73/9.

<sup>81</sup> el-Furkân 25/27.

<sup>82</sup> el-Müzzemmil 73/19; el-İnsân 76/29; en-Nebe' 78/39.

<sup>83</sup> el-Fâtır 35/6;

<sup>84</sup> Begavî, *Meâlimu't-Tenzil*, 3/252.

<sup>85</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/566.

<sup>86</sup> et-Tâhâ 20/109.

<sup>87</sup> Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 2/413; İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz*, 3/128; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ Bülûğu'n-Nihâye*, thk. Mecmûatü Resâil Câmiyye bi Külliyyâti'd-Dirâsâti'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî Câmiatu's-Şârika (b.y.: Mecmûatu Buhûs'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008), 7/4701.

<sup>88</sup> Nâsiruddin el-Beydâvî, *Esrâru't-Te'vîl ve Envâru't-tenzil*, thk. Muhammed Abdurrahmân Mar'aşlı (Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1418), 4/39; Ebû'l-Kâsım Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrût: Şeriketü Dari'l-Erkâm b. Ebî'l-Erkâm, 1416), 2/15.

<sup>89</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 22/101.

incelediğimizde bu kavramın Allah katında manevi bir payeyi ifade edecek şekilde peygamberler,<sup>90</sup> ilim sahipleri,<sup>91</sup> Allah yolunda malları ve canlarıyla cihat eden mücahitler,<sup>92</sup> yine Allah yolunda vatanlarını terk etmek zorunda kalan muhacirler<sup>93</sup> ve Allah'ın rızasına ermek ve ahirette kurtuluşu elde etmek için çabalayan müminler<sup>94</sup> için kullanıldığını görmekteyiz. Şu hâlde peygamberler, âlimler, mücahitler, muhacirler ve iman, ibadet, amel ve güzel ahlak ile Allah'ın rızasına ulaşmak için gayret eden salih müminlerin ahirette şefaata yetkisine sahip olacaklarını söylemek mümkündür.

Bu itibarla bir kimseye Allah tarafından verilecek izinle o'nun ahiretteki manevi makamı, manevi makamı ile de dünyadaki kulluk yaşamı arasından doğrudan bir bağlantı vardır. Bu sebeple müfessirlerin çoğunluğu "*Gecenin bir kısmında da uyanarak sana mahsus fazla bir ibadet olmak üzere teheccüd namazı kıl ki, Rabbin seni Makam-ı Mahmud'a ulaştırsın.*"<sup>95</sup> âyetinde, yapacağı ibadet karşılığında Allah'ın Hz. Peygamber'e vaat ettiği Makam-ı Mahmud'un şefaata makamı/yetkisi olduğunu söylemişlerdir.<sup>96</sup> Rivayete göre bu âyet indiğinde aşıp, Hz. Peygamber'e Makâm-ı Mahmûd'u sormuş O da bu kavramı şefaata olarak açıklamıştır.<sup>97</sup> Bu makamın Hz. Peygamber'in şefaataçı kılınması anlamına geldiği ile ilgili pek çok rivayet nakledilmiştir.<sup>98</sup> Hatta Fahreddin er-Râzî'nin ifadesiyle müfessirler, âyette geçen makam'ın şefaata yetkisi olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.<sup>99</sup> Bu itibarla diyebiliriz ki, bir insanın ahiret günü şefaata konusundaki sözünün Allah katında muteber olması, o kimsenin manevi makamı ve dünya hayatındaki itaati ile doğru orantılıdır. Allah'ın Hz. Peygamber'e bu makamı vaat etmesi, bir yönüyle de Allah Resulünün şefaata konusunda Allah'ın katında söz almasını (ittihazu'l-ahid) ifade etmesi bakımından da dikkat çekicidir.

**Allah'tan Korkmak:** Ahiret günü Allah'ın, şefaata etmelerine izin vereceği kimselerin özelliklerinden bir diğeri de onların "Allah'tan korkmaları"dır. Konuyla ilgili âyette Allah şöyle buyurmaktadır: *لَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ آذَنُوا لَهُمْ وَمَا خَلَقَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ آذَنُوا لَهُمْ وَمَا خَلَقَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ آذَنُوا لَهُمْ*: "*Allah, onların önlerindeki de arkalarındaki de (yaptıklarını da yapacaklarını da) bilir. Onlar, O'nun razı olduğu kimselerden başkasına şefaata etmezler ve hepsi O'nun korkusuyla titrerler.*"<sup>100</sup> Adeta bu âyetle Allah, şefaata edecek olanların, mutlak anlamda değil, ancak Allah'ın izni ve ihsanı sayesinde bu yetkiye ulaştıklarına ve şefaata makamında olmalarına rağmen Allah'ın azametini bilmeleri sebebiyle<sup>101</sup> O'ndan korktuklarına işaret etmektedir. Bu korku onların temel özelliklerinden biridir.<sup>102</sup> Her ne kadar tefsir âlimlerinin çoğunluğu âyette ifade edilen haşyet içindeki şefaataçıları, müşriklerin kendilerini Allah'ın kızları olarak gördüğü ve ulûhiyet isnat ettikleri melekler şeklinde tefsir etmiş olsalar da<sup>103</sup> haşyetin ahiret gününde meleklerin dışındaki diğer şefaataçılar için de söz konusu olduğunu söylememizin önünde bir engel yoktur.

Hatta bu hususu, şefaataçıların daha önce izah ettiğimiz özellikleriyle birlikte düşündüğümüzde bu haşyetin dünya yaşamında onların temel şahsiyet özelliklerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü pek çok âyette muttakilerin Rablerinden ve kıyamet gününden içten içe korktukları ifade edilmektedir.<sup>104</sup> Mümin olmak şefaata etmenin ve şefaate ermenin; Allah'tan korkmak da mümin olmanın temel unsurlarından biri olarak Kur'an'da zikredilmektedir: "*O şeytan sizi ancak kendi dostlarından korkutuyor. Onlardan korkmayın, eğer mü'min iseniz, benden korkun.*"<sup>105</sup> Allah, kendisinden korkan müminlere ise cenneti vaat etmiştir: "*Kim de, Rabbinin huzurunda duracağından korkar ve nefsinin*

<sup>90</sup> Örneğin Kur'an genelde peygamberlerin (Bakara 2/253), özelde de Hz. İbrahim'in derecelere (En'âm 6/83), Hz. İdris'in ise yüce bir mekâna/makama yükseltilmesinden bahsetmektedir. bk. Meryem 19/56-57.

<sup>91</sup> el-Mücâdele 58/11.

<sup>92</sup> en-Nisâ 4/95-96; et-Tevbe 9/20; el-Hadîd 57/10.

<sup>93</sup> et-Tevbe 9/20.

<sup>94</sup> Âl-i İmrân 3/162-163. bk. el-En'âm 6/132; el-Enfâl 8/4; el-İsrâ 17/19-21; Tâhâ 20/75; el-Ahkâf 46/19.

<sup>95</sup> el-İsrâ 17/79.

<sup>96</sup> Her ne kadar Makâm-ı Mahmûd kıyamet günü Allah'ın Hz. Peygamber'i oturtacağı arş ya da nebevî davetine ümmetinin nasıl icabet ettiği konusundaki şehadeti şeklinde tefsirler olsa da tefsir âlimlerinin geneli bu makamı şefaata ile tefsir etmişlerdir. Makâm-ı Mahmûd'u arş ve nebevî davete icabet şeklinde tefsir edenler için bk. Mâverîdî, *en-Nüket ve'l- 'uyûn*, 3/265-266. Makâm-ı Mahmûd'u şefaata şeklinde tefsir edenler için bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/526. Ayrıca bk. Mücahit b. Cebir, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989), 441; İbnu Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 7/2343.

<sup>97</sup> Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'an", 18 (No. 3137). Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/303. Bu itibarla Yunus sûresinin 2. âyetinde Allah'ın müminlere vaat ettiği "*قَدْ مَكَانَ صِدْقٍ*" : kademe sıdk ifadesinde geçen ve yine makam anlamına gelen kadem ifadesinin de şefaata anlamına geldiği söylenmiştir. bk. Muhammed b. Ahmed el-Herevî, *Tehzîbu'l-Luğa*, thk. Muhammed İvaz (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001), 9/56; Muhammed Murtaza ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mecmûa mine'l-Muhakkikîn (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 33/236.

<sup>98</sup> Yavuz, "İslam'da Şefaata", 38/414. Hatta genel olarak şefaata ile ilgili hadislerin manen mütevatir olduğu da ifade edilmektedir. bk. Öztürk, "Şefaata İnançının Naklî ve Aklî Açısından İmkânı", 113. Ayrıca Hz. Peygamber'in; "Benim şefaatem, ümmetimden büyük günah işleyenler içindir." hadisi için bk. Bk: Ebû Dâvûd, "Sünnet", 21 (No. 4739); İbn Mâce, "Zühd", 37 (No. 4310).

<sup>99</sup> bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/387-388.

<sup>100</sup> el-Enbiyâ 21/28.

<sup>101</sup> Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsîr*, 2/238.

<sup>102</sup> Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, 17/33.

<sup>103</sup> Ebû Hayyân el-Endulûsî, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420), 7/417; Molla Huveyş Âl-i Ğâzî, *Beyânü'l-Meânî* (Dimaşk, Matbaatu't-Terakkî, 1965) 4/302.

<sup>104</sup> el-Enbiyâ 21/48-49. bk. el-Muminûn 23/57; eş-Şûrâ 42/18; et-Tûr 52/26; el-Me'âric 70/27; en-Nûr 24/37.

<sup>105</sup> Âl-i İmrân 3/175. bk. el-Mâide 5/28, 94; er-Ra'd 13/21;

arzularından alıkoysarsa, şüphesiz, cennet onun sığınağıdır.”<sup>106</sup> Allah’tan korkan ve böylece onun emirlerine uyup yasaklarından kaçınan ve nefsinin tezkiye eden müminlere Allah’ın cenneti vaat etmesi başka bir açıdan da onların, Allah’ın katında bir ahit edinmeleri manasına da gelmekte ve onları şefaata etme konusunda verilecek ilahi izne muhatap kılmaktadır.

## 2. Şefaata ve Dua/İstiğfar İlişkisi

Konunun bu bölümünde dua ile istiğfarı aynı düzlemde ele almamızın temel sebebi istiğfarın bir tür dua olmasıdır. Daha önce şefaatin temel anlamının; bir kimsenin bağışlanması için başka bir kimsenin Allah’a niyazda bulunması demek olduğunu ifade etmiştik. Şu hâlde duanın bir türü, belki de en önemlisi olan istiğfarın şefaata ilişkisi, istiğfar eden/bağışlanma dileyen kimsenin bunu (yalnızca) kendi adına değil, aynı zamanda günahkâr olan başka bir mümin için de yapabilmesidir. Kur’ân’a göre bir müminin, başka bir mümin adına o’nun bağışlanması hususunda dua/istiğfar edebilmesi doğrudan şefaata ile ilgili bir konudur. Bu ilgi sebebiyle Hz. Peygamber; *لِكُلِّ نَبِيٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ يَدْعُو بِهَا، وَأُرِيدُ أَنْ أُحْتَبَى*; *“Her peygamberin yaptığı kabul edilmiş bir duası vardır. Ben duamı ümmetime şefaata etmek için ahirete sakladım.”* buyurmuştur.<sup>107</sup> Bu bağlamda Kur’ân’da; Hz. Peygamber’in, ümmetine; meleklerin müminlere müminlerin birbirlerine olan istiğfarı ile ilgili pek çok âyet vardır.

Allah’ın, Hz. Peygamber’e mümin erkekler ve mümin kadınlar için istiğfarda bulunmasını emretmesi<sup>108</sup> şefaatin dua ve istiğfar anlamında da meşruiyetine başka bir kanıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Konuyla ilgili bir âyette Allah şöyle buyurmaktadır: *“Mü’minler ancak Allah’a ve peygamberine inanan, onunla beraber toplumu ilgilendiren bir iş üzerindeyken ondan izin almadan çekip gitmeyen kimselerdir. O hâlde bazı işlerini görmek için senden izin isterlerse, işlerinden dilediğine izin ver ve onlar için Allah’tan bağışlama dile. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.”*<sup>109</sup> Kur’ân’da pek çok âyette vurgulanan Hz. Peygamber’in müminler için istiğfar etmesi, günahlarının bağışlanması için müminlere bir tür şefaata anlamını taşımaktadır. Öyle ki, kendilerine; *“Gelin, Allah’ın Resulü sizin için bağışlama dilesin.”* denildiğinde başlarını çevirip büyüklük taslayanlar günahlarının bağışlanmasına vesile olacak bu davetten yüz çevirmeleri sebebiyle Kur’ân’da sert bir şekilde tenkit edilmişlerdir.<sup>110</sup> Bu bağlamda; yaptıkları günahlar sebebiyle oğullarının Hz. Yakup’tan kendileri için istiğfar etmesini istedikleri ve evlatlarının bu talebine Hz. Yakup’un *“Sizin için Rabbinizden bağışlanma dileyeceğim. Çünkü O, bağışlayandır, esirgeyendir.”* şeklinde cevap verdiği de Kur’ân’da bildirmektedir.<sup>111</sup> Öyle görünüyor ki, bir peygamberin, ümmetinin günahlarının affı için Allah’a dua/istiğfar etmesi başka bir deyişle ümmetine şefaata etmesi *“Onlar için istiğfar et”*<sup>112</sup> şeklindeki ilahi emirden de anlaşılacağı üzere nebevi bir görevdir.<sup>113</sup>

Allah, ahiret günü şefaata edecek olanların arasında daha önce ifade ettiğimiz meleklerin de aynı şekilde müminler için istiğfarda bulunduğunu belirtmiş ve şöyle buyurmuştur: *“Arş’ı taşıyanlar ve onun çevresinde bulunanlar (melekler) Rablerini hamd ederek tespih ederler, O’na inanırlar ve inananlar için (şöyle diyerek) bağışlanma dilerler: “Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır. O hâlde tövbe eden ve senin yoluna uyanları bağışla ve onları cehennem azabından koru.”*<sup>114</sup>

Kur’ân incelendiği zaman aynı temel prensip üzerinden müminlerin de birbirleri için yaptığı istiğfardan bahsedildiği görülmektedir. Bu bağlamda Allah müminlerden sonraki neslin, önceki nesil için istiğfar ettiğini/etmesi gerektiğini şu şekilde bildirmiştir: *“Onlardan sonra gelenler ise şöyle derler: “Ey Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman etmiş olan kardeşlerimizi bağışla. Kalplerimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin tutturma! Ey Rabbimiz! Şüphesiz sen çok esirgeyicisin, çok merhametlisin.”*<sup>115</sup>

Görüldüğü üzere Kur’ân’a göre istiğfar olgusu sadece müminin kendi günahları ile ilgili bir mahiyete sahip olmayıp, aynı zamanda kendisi gibi inanan diğer müminlerin günahları için de söz konusu edilmiştir. Bu da özü itibarıyla bir müminin, başka bir müminin günahının bağışlanması için Allah’a niyazda bulunması demek olan şefaatten başka bir şey değildir. Eğer Kur’ân’da istiğfarın yalnızca insanın kendi şahsıyla ilgili bireysel bir faaliyet olduğunu tespit etmiş olsaydık belki o zaman günahkâr bir müminin Allah tarafından bağışlanmasında üçüncü şahısların devreye girmesini -yani şefaati-inkâra bir dayanak bulabilirdik. Şu hâlde istiğfarın bu fonksiyonu Kur’ânî bir hakikat olarak ortada dururken şefaati reddetmenin ilmî ve ahlakî hiçbir temelini olmadığını belirtmemiz gerekir. Ancak burada bir hususun da altını çizmek

<sup>106</sup> en-Nâziât 79/40. bk. er-Rahmân 55/46.

<sup>107</sup> Buhârî, “Da’vât”, 1 (No. 6304); Ebü’l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *Sahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdü’l-Bâkî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsî’l-Arabî, ts) “İmân”, 86 (No. 338); Tirmizî, “Deavât”, 148 (No. 3602); İbn Mâce, “Zühd”, 37 (No. 4307).

<sup>108</sup> bk. Muhammed 47/19.

<sup>109</sup> en-Nûr 24/62. Ayrıca bk. en-Nisâ 4/64.

<sup>110</sup> el-Münâfikûn 63/5.

<sup>111</sup> Yûsuf 12/97-98.

<sup>112</sup> bk. Âl-i İmrân 3/159;

<sup>113</sup> Bu görevin ifasını yapıldığından asırlar sonra bile hala müminlerin dilinden düşmeyen Hz. İbrahim’in şu duasında da görüyoruz: *“Rabbimiz! Hesap görülecek günde, beni, ana babamı ve inananları bağışla.”* İbrâhîm 14/41.

<sup>114</sup> el-Mü’min 40/7. Ayrıca bk. eş-Şûrâ 42/5.

<sup>115</sup> el-Haşr 59/10.

gerekir. O da -şefaata edilecek kimsenin mümin olmasının temel bir şart olduğu gibi- kendisi hakkında istiğfar edilecek kimsenin de mümin olması; başka bir deyişle kâfir ve müşrik olmaması üçüncü şahıslar hakkında istiğfarın zorunlu şartıdır. Bu itibarla Allah Hz. Peygamber'in yetmiş kez bağışlanma dilese de, asla affetmeyeceği kimselerden bahsederken onların Allah ve Resulünü inkâr etmiş olduklarını belirtmektedir.<sup>116</sup> Hatta Allah, hem Hz. Peygamber'e hem de bütün müminlere, bu tür insanlar için istiğfar etmeyi kesin bir dille yasaklayarak şöyle buyurmaktadır: “*Cehennem ehli oldukları açıkça kendilerine belli olduktan sonra, -yakınları da olsalar- Allah'a ortak koşanlar için af dilemek ne Peygambere yaraşır, ne de müminlere.*”<sup>117</sup> Kur'an'da Hz. İbrahim'in, babası için af dileme konusunda bir söz vermesinin, fakat o'nun bir Allah düşmanı olduğunu anlayınca bu istiğfardan vaz geçmesinin bildirilmesi de bu anlam ekseninde değerlendirilmelidir.<sup>118</sup>

### 3. Şefaata-Vesile İlişkisi

Etimolojik açıdan “*وسل/v-s-l.*” üçlü fiil kökünden türemiş olan vesile kelimesinin sözlük anlamı bir amaca ulaştıran sebep, araç, yol ve derece/basamak;<sup>119</sup> terim anlamı ise insanı Allah'a ve O'nun rızasına ulaştıran her türlü vasıta demektir. Yardım istemek anlamındaki isti'âne, istiğase ve istimdat da vesile (edinmek/tevessül) ile aynı manada kullanılır.<sup>120</sup> Bu vasıtalar üzerinden sergilenen Allah'a ulaşma çabasının tümü, dinî terminolojide tevessül olarak isimlendirilir.<sup>121</sup> Özellikle vesile kavramını konumuzla ilişkilendirmemizdeki hareket noktamız, vesile kavramının da tıpkı şefaata kavramında olduğu gibi aracılık manasını içermesidir. Ayrıca ahirette kendilerine şefaata etmeleri için izin verilenlerden bahsederken “Sözünden Allah'ın Razı Olması” başlığı altında bir insanın şefaata talebinin Allah'ın katında müspet karşılık bulmasının, o kimsenin manevi derecesine bağlı olduğunu ifade etmiştik. İşte şefaatin, şefaata edecek kişinin manevi derecesiyle olan zaruri ilgisi, vesile kavramının şefaata ile bağlantısının da temelidir. Çünkü vesile; Kurtubî (öl. 671/1273) gibi pek çok müfessirin de tefsir ettiği gibi Hz. Peygamber'e, kendisiyle şefaata yetkisinin verildiği bir derece/makamdır.<sup>122</sup> Ezan Duası'nda Hz. Peygamber'i kastederek Allah'ım o'na vesileyi ver şeklindeki meşhur/mesnûn duada geçen vesile kelimesini İslam âlimlerinin doğrudan şefaata ilişkilendirmeleri de aynı gerekçeye dayanmaktadır.

Vesile kavramı Kur'an'da iki yerde geçmektedir. İlk olarak el-Mâide sûresinde Allah *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ* “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının, O'na yaklaşımaya vesile arayın ve O'nun yolunda cihat edin ki kurtuluşa eresiniz.*”<sup>123</sup> buyurmakta ve müminlere takvayı emretmektedir. Takva imanının Allah'ın emirlerine uymaya ve yasaklarından kaçınmaya ilişkin tüm sonuçlarını ifade eden en külli kavramlardan biridir. Başka bir deyişle imandan sonra Allah'ın, kullarından istediği şeylerin tamamı takva kavramının alt başlığıdır. Bir bakıma takva, Allah'a ulaştıran vesileler toplamıdır.<sup>124</sup> Bu bağlamda Allah müminlere, takva esasından kurbiyeti elde edecekleri bir vesile arayışı içine girmelerini emretmekte ve âyetin sonunda Allah yolunda cihadı adeta vesileye bir örnek olarak zikretmektedir. “*Bizim uğrumuzda cihat edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız.*”<sup>125</sup> âyetinde cihat ile Allah'a ulaşmaya aracı olan yol arasında kurulan bağ da özelde cihadın, genelde de bütün salih amellerin Allah rızasına ulaştıran birer vesile oluşuyla ilgilidir.<sup>126</sup>

Âyetteki ilahi hitabın iman sahiplerine yönelik olması da konumuz açısından önemli olan diğer bir husustur. Çünkü iman, kulun Rabbine yaklaşmasına dair tüm çabasının meşruiyetinin temel şartıdır. Başka bir deyişle insanın, sahih bir iman olmaksızın var oluşunun anlam ve amacını gerçekleştirmesi ve edindiği vesilelerin o'nu Allah'a ulaştırması mümkün değildir. İman sahibi olmamaları sebebiyle kâfirlerin yaptıkları iyiliklerin -ki iyilikler/salih ameller İslam âlimlerinin ittifakla kabul ettiği vesile türlerinin başında gelmektedir- uhrevî bakımdan sonuçsuz olduğunun Kur'an'da bildirilmesinin bir hikmeti de budur.<sup>127</sup> Şu hâlde şefaatin olduğu gibi vesilenin de meşruiyetinin belirleyici unsuru imandır. Nasıl ki kâfir ve müşriklerin muharref şefaata algılarını ölçü alıp onun hakikatini bütünüyle inkâr etmek ilmî temelden yoksun ise

<sup>116</sup> et-Tevbe 9/80.

<sup>117</sup> et-Tevbe 9/113.

<sup>118</sup> et-Tevbe 9/114.

<sup>119</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 4/59; İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 2/186.

<sup>120</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Tevessül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/6.

<sup>121</sup> Berat Sarıkaya, “İnsan Allah İletişimi ve Tevessül”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014) 115.

<sup>122</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 6/159. bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/125. Ayrıca bk. Müslim, “Salât”, 7 (No. 11); Ebu Dâvûd, “Salât”, 36 (No. 523); Tirmizî, “Menâkıb”, 3 (No. 3612); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, thk. Abdul Fettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslâmî, 1986), “Ezân”, 37 (No. 678).

<sup>123</sup> el-Mâide 5/35.

<sup>124</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî, nşr. Hasan Abbâs Zekî (b.y.: y.y., ts.) 4/404.

<sup>125</sup> el-Ankebût 29/69.

<sup>126</sup> Bu itibarla Kur'an'da namazın ve diğer salih amellerin kurbiyete vesile oluşları zülfê kelimesiyle de ifade edilmektedir. bk. Hûd 11/114; Sebe' 34/37. Ayrıca bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/290; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/309; İbn Ebî Zemenîn, *el-Hidâye ilâ Bulûğu'n-Nihâye*, 3/1693. Ayrıca vesile ile zülfê arasındaki anlam yakınlığı için bk. Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/125.

<sup>127</sup> Bakara 2/264; İbrâhîm 14/18; en-Nûr 24/39.



müşriklerin, batıl bir itikat üzerinden putları birer kurbiyet vasıtası görmek suretiyle<sup>128</sup> inşa ettikleri vesile olgusuna bakıp vesilenin hakikatini inkâr etmek de aynı şekilde ilmî dayanaktan uzaktır.

Kur'ân'da vesile kavramının geçtiği diğer âyette ise Allah "Onların yalvardıkları bu varlıklar, "hangimiz daha yakın olacağı" diye Rablerine vesile ararlar. O'nun rahmetini umarlar, azabından korkarlar. Çünkü Rabbinin azabı gerçekten korkunçtur."<sup>129</sup> buyurmaktadır. Âyetin peygamberlere, meleklerle, aya, güneşe ve yıldızlara tapan müşrikler hakkında indiği ifade edilmektedir.<sup>130</sup> Âyette; ister beşer, isterse cin veya melek olsun müşriklerin ilahlaştırdığı varlıkların aslında Allah'a yakınlaşmak için vesileler arayan kullar olduğu bildirilmektedir.<sup>131</sup> Bu âyette geçen vesile kavramı da el-Maide sûresinin 5/35. âyetindeki anlamı destekler mahiyettedir.

Allah'ın güzel isimleri<sup>132</sup> ve salih amelle<sup>133</sup> tevessül konusunda İslam âlimleri arasında bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak literatürde zatın vesile edinilmesi ya da zât ile tevessül şeklinde ifade edilen vesile/tevessül çeşidi hakkında İslam âlimleri ihtilaf etmişlerdir. Vesile/tevessül konusunun şefaate ilgili olan kısmı da budur. Özü itibarıyla bu vesileyi/tevessülü, günahkâr olan bir müminin, derece bakımından kendisinden daha üstün olan zat(lar)ı Allah'ın rıza ve yardımına erme ve cennete girme konusunda aracı edinmesi şeklinde tanımlayabiliriz. Böylesi bir tevessülün meşruiyeti ve Kur'ân'daki temelleri ile ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: el-Mâide sûresinin 5/35. âyetini incelerken, takvanın en geniş anlamda vesile, takvanın alt başlıklarının da vesilenin birer türü olduğunu belirtmiştik. Bu itibarla "Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sadıklarla beraber olun."<sup>134</sup> âyetinde Allah'ın sadık kimselerle -duygu, düşünce ve davranış bakımından- birlikte olmayı emretmesi ve bu beraberliği takvaya, dolayısıyla da kendi rızasına ermeye giden bir yol kılması, zat ile tevessülün delillerinden biri olarak kabul edilebilir. Ayrıca daha önce zikrettiğimiz Hz. Peygamber'in müminlere ya da müminlerin birbirlerine olan dua ve istiğfarlarının Allah katındaki makbûliyetinden bahseden âyetlerin, bir yönüyle de istiğfar şeklindeki dualarını talep etmek suretiyle dua ve istiğfar eden bu zatları vesile edinmeye bir delil olduğu söylenebilir. Bunun yanında gerek ashâb-ı kirâmın kurak dönemlerde Hz. Peygamber'le, o'nun vefatından sonra da amcası Hz. Abbas ile tevessülde bulunarak Allah'a dua etmelerini ve bu dualarının müstecab oluşunu;<sup>135</sup> gerekse Hz. Peygamber'in gözleri görmeyen bir sahâbîden kendisiyle tevessülde bulunarak Allah'a dua etmesini istemesini ve nebevî emrin gereğini yapan o sahâbînin görmeye başlamasını<sup>136</sup> dikkate aldığımızda zat ile tevessülün sünnetle de temellendirildiğini söyleyebiliriz.

Bu itibarla diyebiliriz ki, her şeyi kendisi yapabilecekken, Allah'ın; ölüme Azrail'i, vahye Cebrail'i, kâinatta vuku bulan hadiseler de Mikail'i ve diğer melekleri görevlendirmesinde hangi hikmetler gizli ise<sup>137</sup> kendisine kurbiyet konusunda kullara vesileler kılmasında ve günahkâr müminleri affetmek için şefaathçiler tayin etmesinde de benzer hikmetler söz konusudur. Kur'ân'a göre hem şefaath hem de vesile kavramı Allah'ın rıza ve iradesinin bir sonucudur. O, günahkâr kullarını bağışlamayı başta Hz. Peygamber olmak üzere çeşitli vesileler üzerinden gerçekleştirmek istemiştir. Bu durum, şefaath edeni teşrif ve o'nun Allah katındaki makamının yüceliğini de izhar amacı da taşır.

Öte yandan vesilenin ve şefaathin kulluk bilincini zayıflatacağı tezinin aksine şefaathle ilgili âyetler, öyle ya da böyle günaha müptela olmuş bir mücrimin hem Allah'ın rahmetinden hem de kendi kulluğundan ümidini kesmemesini sağlayan en önemli unsurdur. Bir insanın günaha düşmesinden daha kötü olan şey, tövbe ve bağışlanma umudunu tamamen yitirerek Allah'a isyanı bir yaşam düsturu haline getirilmesidir. Hatta bağışlanma ümidini kaybetmenin, günaha düşmekten daha büyük bir günah olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Kur'ân'a göre Allah'ın rahmetinden ümit kesmeye, tam bir kaybolmuşluk hissi eşlik eder. Bu da insanın külliye sapıtmasının başlangıcıdır: "Dedi ki: 'Rabbinin rahmetinden, sapıklardan başka kim ümit keser?'"<sup>138</sup> Oysaki ümitsizlik kâfirlerin temel karakter özelliklerinden biridir.<sup>139</sup> Bu sebeple Allah; "De ki: 'Ey kendilerinin aleyhine aşırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin. Şüphesiz Allah, bütün günahları affeder. Çünkü O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.'"<sup>140</sup> buyurmuştur. Âyette Allah'ın (başka bir âyette de şirk dışında<sup>141</sup>) bütün günahları bağışlayacağına dair vaadi, vehmedildiğinin aksine insanı günahlara daha

<sup>128</sup> Allah Kur'ân'da halis dinin yalnızca kendisine ait olduğunu; O'nu bırakıp da başka dostlar edinenleri, "Biz onlara sadece, bizi Allah'a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz." diyenlerin yalancı ve nankör olduklarını ve onları doğru yola iletmeyeceğini ifade etmektedir. bk. ez-Zümer 39/3.

<sup>129</sup> el-İsrâ 17/57.

<sup>130</sup> Ebû Hafs Sirâcuddîn en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd-eş-Şeyh Alî Muhammed Muavvid (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 12/313.

<sup>131</sup> bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 5/88.

<sup>132</sup> Allah Kur'ân'da en güzel isimlerin kendisinin olduğunu ve bunlarla dua edilmesini emretmiş ve adeta bu isimlerini duanın müstecap olmasına vesile kılmıştır. bk. A'râf 7/180.

<sup>133</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/290; Semerkandî, *Bahru'l-Ulûm*, 1/384.

<sup>134</sup> et-Tevbe 9/119.

<sup>135</sup> Buhârî, "İstiskâ", 3 (No. 1010).

<sup>136</sup> Tirmizî, "Da'vât", 119 (No. 3578). Ayrıca bk. Müslim, "Salât", 7 (No. 11).

<sup>137</sup> Mustafa Özden, "Kur'ân'a Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi", *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 28.

<sup>138</sup> Bu itibarla Allah Kur'ân'da şöyle buyurmaktadır: el-Hicr 15/56.

<sup>139</sup> "Allah'ın âyetlerini ve O'na kavuşmayı inkâr edenler var ya; işte onlar benim rahmetimden ümit kesmişlerdir. İşte onlar için elem dolu bir azap vardır." el-Ankebût 29/23. Ayrıca bk. Yûsuf 12/87.

<sup>140</sup> ez-Zümer 39/53.

<sup>141</sup> "Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bunun dışında kalan (günah)ları ise dilediği kimseler için bağışlar. Allah'a şirk koşan kimse, şüphesiz büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur." en-Nisâ 4/48.

fazla girmeye değil, bu ğufrân'a istiğfar ile mukabelede bulunmaya sevk eder.<sup>142</sup> Özeldede bu âyet, genelde de şefaitle ilgili âyetlerin bütünü, içine düştüğü günahlardan kurtulma konusunda mücrim mümine bir ümit kapısı açarken, o kimsenin şeytanının ve nefsinin elinde bir oyuncağa dönüşmesine sebep olacak başka bir kapıyı da kapatır.<sup>143</sup>

## Sonuç

Allah Kur'ân'da bir taraftan müşrik kitlenin, ekseninden kaydırıldığı şefaati kavramını reddederek muharref şefaati anlayışlarının yanlışlığına dikkat çekmekte hatta bu anlayış sahiplerini tenkit ve tehdit etmekte;<sup>144</sup> diğer yandan da ölçü ve sınırlarını belirlemek suretiyle şefaati asli mahiyetine uygun bir şekilde yeniden tanımlamaktadır. İlgili âyetlere baktığımızda bazı âyetlerin şefaati reddettiğini, bazılarının ise onayladığını görmemizin temel sebebi de budur. Müşriklerin bu tür bâtil anlayışlarını reddeden âyetlerden hareketle şefaati olgusunun bütünsel olarak inkârı ve bunun temelinin Kur'ân'da olmadığı iddiası kanaatimizce isabetli görünmemektedir. Başka bir deyişle kökenini İslam dışı izim ve ideolojilere isnat etmek suretiyle şefaate, İslam inanç esaslarıyla bağdaşmayacak bir işlev ve konum atfetmenin meşru bir kaynağı ve izahı yoktur.<sup>145</sup> Böylesi bir isnat; kendisini, ancak şefaati nefyeden âyetleri Kur'ân bütünlüğünden, yani şefaati onaylayan âyetlerden izole ederek temellendirebilir. Bu ise konuyu bütünsel olarak ele almaktan uzak parçacı bir yaklaşım olması sebebiyle Kur'ân'ı anlamada doğru bir metod değildir.

Şu hâlde konunun sağlıklı bir şekilde anlaşılması, ilgili âyetlerin arasındaki umum-husus, mutlak-mukayyet, mücmel-mübeyyen ve vücûh-nezâir türünden anlam ağlarının tespit edilmesine ve âyetlerin, siyak-sibaklarını da dikkate alarak değerlendirilmesine bağlıdır. Bütünsel olarak incelendiğinde Kur'ân'ın; ret-kabul çizgisinde Allah'ın izin verdiği ve vermediği iki ayrı şefaati olgusundan bahsettiği görülecektir. Kur'ân'da reddedilen şefaati ya müşriklerin putlarına isnat ettikleri bir vehim ya da kâfir ve zalimlerin kıyamet gününde umdukları boş bir temenniden ibarettir. Bu bağlamda Kur'ân'a göre putların şefaati edici/şâfi'; müşrik ve kâfirlerin de şefaate ermiş/meşfû' olmaları söz konusu değildir. Kur'ân'da batıl sayılan şefaati de budur. Şâfi' ve meşfû'da bulunması gereken birtakım şartlar çerçevesinde Allah'ın izin verdiği bir şefaati türü daha söz konusudur. Bu türde, şefaate mazhar olacak kişinin (meşfû') her ne kadar günahkâr olsa da mümin olması asgari şarttır. Şefaati edenin ise Hakka şahitlik etmesi, Allah'ın katında ahit alması, Sözüden Allah'ın razı olması, Allah'tan korkması gibi birtakım erdemlere sahip olması gerekmektedir. Bu başlıklar, ilgili âyetler çerçevesinde incelendiğinde Allah'ın şefaati etmelerine izin verdiği kimselerin; peygamberler, melekler, âlimler, şehitler ve salih kimselere tekabül ettiği ortaya çıkmaktadır.

Şefaati kavramının ana teması, Allah ile kul arasında rahmet ve mağfiret için aracılık yapmaktır. Bu itibarla Hz. Peygamber'in, ümmeti; meleklerin müminler, müminlerin de birbirleri adına istiğfarının Kur'ân tarafından onaylanması; kanaatimize göre, bir günahkârın bağışlanmasına aracılık manasını içermesi sebebiyle, şefaati kavramını destekleyen başka bir delildir. Aracılık etme manasına sahip diğer bir Kur'ânî kavram da vesile'dir. İlke olarak Kur'ân'a göre Allah'ın rızasına ulaşma konusunda vesile edinmenin/tevessülün meşru olması, bir yönüyle de Allah'ın affını celp etme ve azabından korunma konusunda üçüncü şahısların şefaatinin başka bir temeli sayılabilir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki, günahkâr olsa da hiçbir mümin; şefaati, kulluk sorumluluklarını ihmal etme sebebi olarak görmez/göremez. Çünkü her ne kadar birtakım günahlardan dolayı zafiyete maruz kalmış olsa da gerçek bir iman, sahibini kusurları sebebiyle pişmanlığa ve günahlarını telafi konusunda çabalamaya sevk eder. Fakat bazen günahkâr bir mümin, yaşadığı nedameti; imanının günahlardan aldığı hasar sebebiyle telafi aksiyonuna dönüşürecek gücü kendisinde bulamayabilir. İşte şefaati ye'se karşı bir umut ışığıdır. Şefaati adeta yeniden bir dönüş ve dirilişi zora sokan günah sarmalının kalpte umut ışığını söndürmesine ve insanı büsbütün karanlıklara gark etmesine karşı kalpte parlayan bir nurdur. Kur'ân'a göre şefaati Allah'ın sonsuz rahmet ve mağfiretinin kendisiyle tecelli ettiği vesilelerden biri olup, iddia edildiğinin aksine insanı Rabbine isyana sevk eden batıl ve merdût bir olgu değildir. Yüz kızartıcı suçları ve ağır cürümleri işleyenler üzerinde bir araştırma yapılırsa, acaba bunların kaçta kaç, suçunu şefaate güvendiği için işlediğini söyleyecektir?

## Kaynakça

- Alici, Mustafa. "Şefaati". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/411. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Âl-i Ğâzî, Molla Huveyş. *Beyânü'l-Meânî*. Dimaşk: Matbaatu't-Terakkî, 1965.
- Atay, Rifat. "Tercübeyi Anlamlandırma ve Yorumlama Bağlamında Kutsiyet, Velayet ve Keramet: Sekülerleşen Din Anlayışları". *İslam Düşünce ve Geleneğinde Kutsiyet Velayet Keramet*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017, 447-456.
- Begavî, Ebû Muhammed. *Meâlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kurân*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Beydâvî, Nâsiruddin. *Esrâru't-Te'vîl ve Envâru't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân Mar'aşlı. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1418.
- Bikâî, İbrâhîm b. Ömer b. Hasan. *Nazmu'd-Dürrer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*. Kâhir: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.

<sup>142</sup> Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Vasît* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1422), 3/2248.

<sup>143</sup> Bu bağlamda bk. Muhammed Mahmûd Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâdih* (Beyrût: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413), 3/279-280.

<sup>144</sup> Yûnus 10/18. bk. Muhammed Yılmaz, "Hicrî İlk Üç Asırda "Şefaati" ile İlgili Âyetlerin Tefsiri", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 14/1 (2014), 113.

<sup>145</sup> Kesler, "Kur'ân-ı Kerim ve Hadislerde Şefaati İnanç", 125.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. thk. Ahmed Abdu'l-Gafûr. Beyrût: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Çelik, Hüseyin. "Kuran'da Şefaât". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2015), 284-313.
- Daşdelen, Mehmet, "Mu'tezile'de Şefaât Anlayışı". *Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2015).
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. El-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen-i Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1475.
- Elik, Hasan. "Kur'an'daki Allah Tasavvuru Açısından Şefaât'e Bakış". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 16 (2005), 30-47.
- Endülûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Eren, Şadi. "Kur'an'ın Bütünlüğü ve Tefsirde Tenevvü 'İhtilafı". *EKEV Akademi Dergisi- Sosyal Bilimler - 1/2* (1998), 23-32.
- Ertürk, Ramazan. "Kur'an'ın Bireysel Hayatı İnşası". *VII Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Müslümanlar Bildiriler Kitabı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ. *Meânî'l-Kur'an*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî-Mehammed Alî en-Neccâr-Abdulfettâh İsmâîl eş-Şelebî. Mısır: Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîfi ve't-Terceme, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu Tahkîki't-Turâs fî Müessesetî'r-Risâle. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. b.y.: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, ts.
- Harman, Ömer Faruk. "Arim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Herevî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luğa*. thk. Muhammed İvaz. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîru'l-Vâdih*. Beyrût: Dâru'l-Cilî'l-Cedîd, 1413.
- İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *el-Bahru'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî. nşr. Hasan Abbâs Zekî. Kâhire: y.y., 1419.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak bin Gâlib. *el-Muharreru'l-vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. nşr. Abdusselam Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: y.y., 1993.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzil*. thk. Abdullah el-Hâlidî. Beyrût: Şeriketü Dari'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkam, 1416.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdullah Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe – Muhammed b. Mustafa el-Kenz. nşr. el-Fârûku'l-Hadîse. Mısır: y.y., 2002.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâmet. b.y.: Dâru Taybe li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1999.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrût: Dâru Sâdır, 1414.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân. *Zâdu'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr*. thk. Abdurrezâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Şefaât İnanç". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 199-153.
- Kurt, Mehmet, *İtikadî Mezheplerde Şefaât Anlayışı*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdulmaksûd b. Abdîrrahîm. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ Bülûğu'n-Nihâye*. thk. Mecmûatü Resâil Câmiiyye bi Külliyyâtî'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî Câmîati's-Şârika. b.y.: Mecmûatu Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sünne, 2008.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmûd Şehâte. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1423.
- Mücahit b. Cebir. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebû'n-Nîl. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahîh-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-Bâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Narol, Süleyman. "Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın Şefaât Konusundaki Âyetlere Yaklaşımı ve Değerlendirilmesi". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (2015), 127-128.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen-i Nesâî*. thk. Abdul Fettah Ebû Gudde. Halep: Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslâmî, 1986.
- Nîsâbü'rî, Nîzâmuddîn. *garâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkân*. thk. Şeyh Zekeriyâ Umeyrât. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416.
- Nu'mânî, Ebû Hafis Sirâcu'ddîn. *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb*. thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdulmevcûd-eş-Şeyh Alî Muhammed Muavvid. Beyrût-Lübân: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Özden, Mustafa. "Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in Şefaati Meselesi". *Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 27-44.
- Öztürk, Yener. "Şefaât İnançının Nakli ve Aklî Açından İmkânı", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - 9/23* (2005), 103-122.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabîyye, 1420.
- Râzî, İbn Ebî Hâtim. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. Suûd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân an Tefsîri'l-Kurân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2002.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. Kâhire: Dâru's-Sâbûnî li't-Tibâti ve'n-Neşri ve't-Tevzî', 1997.
- Sarıkaya, Berat. "İnsan Allah İletişimi ve Tevessül". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014), 115-136.
- Sem'ânî, Ebu Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'an*. thk. Yâsir b. İbrâhîm-Ğanîm b. Abbas b. Ğanîm. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- Semerkandî, Ebû Leys. *Bahru'l-Ulûm*. Mektebetü's-Şâmile, b.y.: y.y., ts.
- Şahin, Mehmet Kenan. *Kuran ve Hadislerde Şefaât*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Şirbînî, Hatîb. *es-Sirâcu'l-Münîr fî'l-İâne alâ Ma'rifeti Ba'di Meânî Kelâmi Rabbîna'l-Hakîmi'l-Habîr*. Kâhire: Matbaâtu Bülâk, 1285.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmîu'l beyân fî te'vil'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmîzî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre. *Süneni't-Tirmîzî*. thk. Beşşâr İvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Toktonaliev, Azat, "Âyetler ve Hadisler Bağlamında Şefaât Kavramı". *Akademik Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* /7 (2019), 161-182.

- Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam'da Şefaât". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/412. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Teveşşül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/6. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yılmaz, Mehmet, *Kur'ân'da Şefaât Kavramı ve Yaygın Şefaât Anlayışıyla Karşılaştırılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Yılmaz, Muhammet. "Hicrî İlk Üç Asırda "Şefaât" ile İlgili Âyetlerin Tefsiri". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Bilimsel Birikim)* 14/1 (2014), 110-132.
- Yüksel, Emrullah. "İslâm'da Şefaât Yetkisi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2002), 18-31.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Mecmûa mine'l-Muhakkikîn. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafâ. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerîati ve'l-menhec*. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, 1418.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-Vasît*. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1422.



## Preference of Jurisprudence to Kalam: Example of Imam Abū Ḥanīfa and Imam Shāfiī

Ihsan Akay<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Department of Islamic Law, Faculty of Theology, Dicle University, Diyarbakır, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 03-01-2023

Accepted: 16-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### ABSTRACT

The sciences of kalam and fiqh have a special importance in the history of Islamic thought and science. Both Islamic sciences step forward with their interactions with other sciences in their formation processes and contributions to the evolution of religious/Islamic thought. Along possessing particular methods, both sciences were combined under the concept of "jurisprudence" due to having some functions specific to themselves in Islamic sciences. In the literature, the field representing the linguistic, religious, intellectual and practical aspects of fiqh has become widespread with the concepts of "uṣūl-i fiqh" and "fūrū-i fiqh", and the part about creed with "uṣūlū'd-dīn" or "fiqhu'l-akbar". With this regard, some assessments and approaches at the level of extremeness and understatement occurring around Abū Ḥanīfa and Shāfiī, the founders of two great Sunni sects specific to kalam-jurisprudence, have attracted our attention. Some narrations about how these imams of Islamic law stayed away from the science of kalam and showed negative reaction to it, have given a place in this literature. This study was chosen in order to emphasize the background of the issues in question. In this regard, the jurisprudence preferences of the two imams are evaluated from the angle of general criticism. It is possible to tell the followings about the findings, fixations and results of the subject: the Umayyad and Abbasid periods when imam Abū Ḥanīfa lived and the Abbasid period when imam Shāfiī lived have been accepted as the most important periods of Islamic history. Together with the newly conquered places, the administrative and scientific cosmopolitan regions were congregated with so many people that intellectual and cultured societies emerged there. Compiling books and translation activities contributed to the development of intellectual sciences and intellectual debates. Sciences such as kalam and jurisprudence went through planned, the systematic and dynamic developments. However, when these developments led to contradiction to basic truths, this caused some unwanted reactions. The most prominent among these is systematic activation of sects and the formation of marginal groups such as Khawarij, Shia, Jahmiyyah, Mu'tazila, Mushabbiha, Qadiriyyah and Jabriyyah which started to appear since the companion's time. Generally, the religious/belief-related limits were exceeded in such issues as declaring someone as a disbeliever who committed a sin, attributes of Allah, creation of the Qur'an, ru'yetullah, fate, the torment in the grave, and creation of heaven and hell. Therefore, some scholars such as imam Abū Ḥanīfa and imam Shāfiī appeared on the stage of history against thoughts and currents that were not fed by the source of Qur'anic revelation and that did not compliment deviator and fictional thought. These two leaders of ahl al-ra'y and ahl al-ḥadīth opposed the methods of ahl-i kalam which they thought they handled matters of faith independent from the Qur'an and Sunnah. Both objected to the debates that thinkers, philosophers and their followers put forth about the bases of religious faith. The fact that they saw some inevitable harm of decrees that the religion did not accept, lead to the two scholars to stay away from the abovementioned debates. They headed towards the science of jurisprudence which they saw as the most reasonable preference and which they believed to provide more benefits to Muslims in the political and religious atmosphere of the time. This preference, understood to be a logical/principled decision, has a close relationship with the methodical thoughts of the two imams. In this particular context, while Abū Ḥanīfa took juristic preference, Shāfiī took comparison as the bases. During the phase of preferring the science of jurisprudence, Abū Ḥanīfa carried out comparisons and research between Islamic sciences. Shāfiī, even at the very beginning, headed towards the science of jurisprudence and adopted a distant attitude towards kalam. Both imams gave their most and toughest struggles against Mu'tazila, which they saw as ahl-i bid'at. In this struggle, Abū Ḥanīfa became more prominent, and participated in numerous debates spending a great deal of time. On the other hand, Shāfiī, during the majority of his scientific life, stayed away from debates on Kalam. However, it is seen that both scholars' thoughts about preferences for jurisprudence overlapped.

**Keywords:** Islamic Law, Kalam, Religious-Actional Sects, Abū Ḥanīfa, Shāfiī.

## Fıkhın Kelâma Tercihi İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfîi Örneği

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 03-01-2023

Kabul: 16-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:


Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır


**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (İhsan Akay).

### ÖZ

İslâm düşünce ve ilim tarihinde ayrı bir ehemmiyete sahip kelâm ve fıkıh ilimleri, teşekkül süreçlerinde diğer ilimlerle olan etkileşimleriyle ve dinî tefekkürün tekâmülüne dair katkılarıyla öne çıkmışlardır. Belli yöntemler ihtiva etmelerinin yanında şer'î ilimler arasında kendilerine münhasır birtakım işlevlere sahip olmaları, onları "fıkıh" kavramı altında birleştirmiştir. Literatürde fıkıhın lisânî, şer'î, aklî ve amelî cihetini temsil eden alan "usûl-i fıkıh" ve "fûrû-ı fıkıh", akideye dair kısım ise "usûlü'd-dîn" veya "fikhu'l-ekber" şeklindeki kavramlarla yaygınlık kazanmıştır. Bu bağlamda kelâm-fıkıh disiplinleri özelinde iki büyük Sünnî fıkıh mezhebinin kurucu imamı Ebû Hanîfe ve Şâfîi etrafında cereyan eden birtakım ifrat ve tefrit derecesindeki değerlendirmeler ve yaklaşımlar dikkatimizi çekmiştir. Nitekim bahsi geçen imamların başlangıçta kelâmı uğraştıkları halde daha sonra ona karşı mesafeli ve menfî bir reaksiyon gösterdikleri şekilde bazı nakillere yer verilmiştir. Meşhur öğrencileri de kendilerine bu manada ciddi tavsiyeler olduğunu dile getirmişlerdir. Bundan hareketle mezkûr hususların arka planını irdelemek amacıyla bu çalışma ele alınmıştır. Bu amaca matuf konumuzun ana mihrinde iki imamın fıkıh tercih sebepleri genel bir kritiğe tâbi tutulmuştur. Konuya dair bulgular, tespitler ve ulaşılan sonuçlar hakkında şunları söylemek mümkündür: İmam Ebû Hanîfe'nin yaşadığı Emevîler ve Abbâsîler dönemleri ile İmam Şâfîi'nin yaşadığı Abbâsîler dönemi, siyasî, içtimâî, iktisadî, dinî ve ilmî gelişmeler, sonuçları bakımından İslâm tarihinin en önemli dönemleri sayılmıştır. Fethedilen yeni yerlerle birlikte idarî ve ilmî merkezlerin kozmopolit bölgelerde temerküz etmeleriyle oralarda entelektüel ve çok kültürlü bir topluluğu oluşturmuştur. Telif ve tercüme faaliyetleri, aklî ilimlerin ve ilmî münazaraların gelişmesine katkı sağlamıştır. Kelâm ve fıkıh gibi ilimler, planlı, sistemli ve dinamik gelişmeler kaydetmiştir. Şu var ki bu gelişmelerin felsefî izahatlara dayalı bir yöne kayması ve naslara aykırılık arz etmesi neticesinde itikadî konulara birtakım menfî yansımaları olmuştur. Bilhassa sahabe döneminden itibaren ortaya çıkan Havâric, Şîa, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe, Kaderiyye ve Cebriyye gibi marjinal oluşum ve fırkaların organize bir şekilde harekete geçmeleri Müslümanlar arasındaki itikadî tefrikatları büyümüştür. Umumiyetle büyük günah işleyenlerin tekfir edilmesi, Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân, rû'yetullah, kader, kabir azabı, cennet ve cehennemnin yaratılmış olması gibi meselelerde dinî/itikadî hudutlar aşmıştır. Bundan mütevellit sapırtıcı ve kurgusal düşünceye iltifat etmeyen İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfîi gibi bazı ilim erbabı tarih sahnesine çıkmıştır. Ehl-i re'y ile Ehl-i hadis ekollerinin bu iki önderi, itikadî meseleleri Kitap ve Sünnetten bağımsız olarak ele aldıklarını düşündükleri ehl-i kelâmın yöntemlerine muhalefet etmişlerdir. İkisi de filozofların veya onları takip edenlerin dinin inanç esaslarına ilişkin iddialarına karşı çıkmıştır. Dinin kabul etmediği birtakım yargıların/hükümlerin ihdas edilmesinin kaçınılmaz zararlarını gören iki imam mezkûr tartışmalardan uzaklaşmışlardır. Onlar, dönemin siyasî ve dinî atmosferinde Müslümanlara daha fazla fayda sağlayacağına inandıkları ve makul tercih olarak gördükleri fıkıh ilmine yönelmişlerdir. Yaşadıkları menfî durumlar karşısında amelî konulara yönelmelerini fıkıhî kelâma üstün görmek değil de merkezinde Kitâb ve Sünnet olan, dinin aslına ve genel ilkelerine ters düşmeyen bir kelâmı kabul ettikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Bilinçli/ilkesel bir karar olduğu anlaşılan bu tercihin iki imamın usûl düşünceleriyle de yakın bir ilişkisi vardır. İmam Ebû Hanîfe bu hususta istihsânî, İmam Şâfîi ise kıyasî esas almıştır. Fıkıh ilmini tercih etme safhasında Ebû Hanîfe, ilim erbabıyla hem birtakım istişarelerde bulunmuş hem de İslâmî ilimler arasında ciddi bir karşılaştırma yaparak hareket etmiştir. Şâfîi ise ders aldığı hocalardan özellikle de İmam Mâlik'ten konu hakkındaki tavsiyelerini dikkat alarak daha başlangıçta fıkıh ilmine yönelmiş ve kelâma mesafeli bir tavır takınmıştır. İki imam da ehl-i bid'at olarak gördükleri fırkalar arasında en fazla ve en sert mücadelelerini Mu'tezile'ye karşı vermişlerdir. İkisi tarafından da Kur'ân, Sünnet ve selef-i sâlih vurgusu bariz bir şekilde serdedilmiştir. Ancak bu mücadelede Ebû Hanîfe, belli bir dönemde daha fazla öne çıkmış ve ciddi bir mesai harcıyarak sayısız münazarada bulunmuştur. Şâfîi ise ilmî hayatının ekseriyetinde bu tartışmalardan uzak durmuştur. Bununla birlikte ikisinin de dönemin itikadî yaklaşımları karşısında benzer kaygı/endişeler taşıdıkları, fıkıha yönelme tercihlerinin örtüştüğü görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Kelâm, İtikadî-Amelî Mezhepler, Ebû Hanîfe, Şâfîi.

 ihsanakay-21@hotmail.com.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-9612-8540>

**Cite:** Akay, İhsan. "Preference of Jurisprudence to Kalam: Example of Imam Abû Hanîfa and Imam Shâfîi". Cumhuriyet Theology Journal 27/1 (June 2023), 76-89. <https://doi.org/10.18505/cuid.1228733>

**Atf:** Akay, İhsan. "Fıkhın Kelâma Tercihi İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfîi Örneği". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/1 (Haziran 2023), 76-89. <https://doi.org/10.18505/cuid.1228733>

## Giriş

İslâm ilimlerinin gelişmesine sundukları katkılarından dolayı İmam Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ile İmam Şâfiî (öl. 204/820) tarihe geçmiş müstesna şahsiyetlerdir. Müslümanlar arasında en çok müntesibi bulunan Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin kurucu imamları olmaları hasebiyle hayatları, menkıbeleri, va'z ettikleri kavram ve sistemleri farklı açılardan tüm yönleriyle ele alınmıştır. Bu bağlamda geçmişten günümüze üzerlerinde en fazla spekülasyon yapılan imamlar olarak öne çıkarken içtihatları, fetvaları ve düşünceleri, ifrat ve tefrit girdabında istisnasız her asırda güncelliğini sürdürmüştür. İki imamın özellikle fıkıh ilmindeki yetkinlikleri onları ilmî çalışmaların merkezine yerleştirmiştir. Ehl-i Sünnet'in itikadî görüşlerinin şekillenmesindeki rolleri de onları diğer fıkıh mezhep kurucularına göre daha fazla öne çıkarmıştır. İslâm tarihinin önemli hâdiselerinden olan Hz. Osman'ın şehit edilmesi ile başlayıp Cemel ve Sıffin çatışmalarıyla devam eden ve sonrasında ciddi itikadî sapmalara neden olan bir ortamda itidalde kalma mücadeleleri Müslümanların çoğu tarafından takdirle karşılanmıştır. Müslümanların dinî, siyasî ve içtimaî sorunlara dayalı iç sebepleri yanında İslâm toplumunda zuhur eden farklı inançlar, akımlar ve kültürler gibi dış sebepler neticesinde pek çok fırka neş'et etmiştir. Böyle bir dönemde bazı itikadî konularda insanların kafası karışmıştır. Umumiyetle siyasî, dinî ve kültürel saiklerle ortaya çıkan bu fırkaların tartışma/tefrika konusu yaptıkları büyük günah, kader, Allah'ın birliği, sıfatların kadim veya hâdis oluşu, tekfir ve imâmet gibi itikadî meselelerde nasslar ışığında yol gösteren mürşitlere ihtiyaç hâsıl olmuştur. Bu noktada İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî mutedil ve ilkeli birer mürşit olarak ortaya çıkmışlardır.<sup>1</sup> Binaenaleyh her bir imamın mefkûresi, irşat ve tevcihleri ilk dönemlerden günümüze dek tartışılmaya devam edilmekte ve değerlendirmelere konu olmaktadır.

Literatüre bakıldığında İslâmî ilimlerin muhtelif dallarında görüş beyan eden her bir imamın kelâmî ve fikhî görüşlerinin müstakil olarak işlendiği müşahede edilmektedir. Bu husustaki parçacı ve ayrıştırıcı değerlendirmelerden ötürü kanaatimizce isabetli olmayan bazı sonuçlara varılmıştır. Münferit veya cemaat şeklinde farklı varyantlarıyla kökleri iki imam dönemine dayanan günümüzdeki birtakım marjinal yaklaşımları şu şekilde özetlemek mümkündür: 1. İtikadî veya fikhî birçok meseleyi günümüz şartlarına göre dar bir çerçevede yorumlamak. 2. İslâm'da şaz kabul edilen düşüncüleri mağduriyet edebiyatı kapsamında meşrulaştırmak. 3. Kendi fikirlerine engel gördükleri bir imamı ve sistemini algı oluşturacak şekilde eleştirerek itibarsızlaştırmak. 4. İtikadî ve amelî meseleleri tarihsel bir okumaya tabi tutarak Ehl-i Sünnet imamlarından birini sahiplenmek veya ötekileştirmek suretiyle mezhepler arası çekişmeleri körüklemek.<sup>2</sup>

Literatüre ilişkin diğer bir husus ise İmam Ebû Hanîfe'ye dair hatırı sayılır birçok akademik çalışma yapılmış<sup>3</sup> iken buna karşılık özellikle ülkemizde İmam Şâfiî'ye dair çalışmaların sınırlı kalmış olmasıdır. Tespit ettiğimiz kadarıyla kelâm ve fıkıh ilimleri özelinde iki imamı birlikte konu edinen araştırmaların bulunmaması ise çalışmamızı özgün kılmaktadır. Mamafih bu çalışma, iki imam özelinde mevzuya dair yaklaşımlarını, bilhassa müşterek yönlerini izah etmeyi ve tartışmalı noktalara geniş bir perspektif kazandırarak mezkûr hususlara sağlıklı bir mukayese imkânı sağlamayı hedeflemektedir. Çalışmamızda dönemin sosyo-kültürel ve politik ortamına dair birtakım özet bilgiler serdedilecektir. Sonra iki imama dair literatürde dağınık bir şekilde yer alan kelâmî tenkit yönleri, temel gerekçeleri ve fıkha yönelme nedenleri bir araya getirilecektir. Sonra da günümüzdeki tartışmalara ışık tutacağını düşündüğümüz her bir imamın görüş ve delillerinden esinlenerek fıkıh ilmini tercih<sup>4</sup> sebepleri üzerinde genel bir değerlendirmeye yer verilecektir.

### 1. Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin Yaşadığı Sosyo-Kültürel ve Sosyo-Politik Ortam

İmam Ebû Hanîfe Emevîler ile Abbâsîler döneminde yaşamıştır. İmam Şâfiî ise Ebû Câfer Mansûr'dan (136-158/754-775) Abdullah el-Me'mûn'a (198-218/813-833) kadar beş Abbâsî halifesine tanıklık etmiştir.<sup>5</sup> İslâm tarihinin önemli olaylarının cereyan ettiği bu iki dönemde İslâm coğrafyası, yeni ülkelerin fethedilmesiyle Endülüs'ten Çin'in doğusuna kadar genişlemiş ve yeni gelişme kaydedilmiştir. Nitekim devlet idaresinde Arap ve Sâsânî bürokrasisi gibi siyasî, İslâm, Yahudilik, Mazdeizm, Maniheizm gibi dinî, Mekke, Medine, Basra, Bağdat ve Kûfe gibi coğrafî, ırk, din ve dil gibi insanî

<sup>1</sup> bk. Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *İ'tikâdu firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Nahza el-Misriyye, 1356/1938).

<sup>2</sup> Metin Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkıhın Kat'î ve Zannî Diyalektiği" (Erzurum: Bahar Matbaası, 2001), 125-186.

<sup>3</sup> bk. Ali Bardakoğlu, "Ebû Hanîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 143-145; Hasan Kurt, "Sistematik Kelam Açısından İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Akaid Risalelerinde İman Esasları", *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2011), 99-125; Hüseyin Çeker, "Ebû Hanîfe Menâkıbının Yazma Nüshaları", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 269-300.

<sup>4</sup> Çalışmamızın başlığında yer alan tercih kelimesinin doğru anlaşılması adına Arapçadaki anlamlarını dikkate almakta yarar vardır: (رَجَّحَ يُرَجِّحُ ، ترجيحًا ، رَجَّحَ كَفَّةَ الميزان: جعلها تثقل رَجَّحَ أَحَدَ الرَّايَيْنِ عَلَى الآخر: فَضَّلَهُ عَلَيْهِ وَقَوَاه وَمَالَ إِلَيْهِ) Görüldüğü üzere konumuz bağlamında kullandığımız tercih kelimesine en yakın anlam tevzîn ve tafdil kelimeleridir. Dolayısıyla tercih kelimesini, iki şey arasında daha fazla olanla iştiğal etmek şeklinde anlamak isabetli olacaktır. Özetle tercih kelimesi, nazm-ı celilde geçen: تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ (el-Bakara, 2/253) veya وَأَيُّ فَضَّلْتُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (el-Bakara, 2/47) âyetlerindeki تفضيل ifadesine benzemektedir. Sonuç olarak tercih kelimesinin, bir şeyi alıp diğerini yok saymak gibi menfî bir anlama gelmediğini belirtmek isteriz.

<sup>5</sup> Muhammed b. el-Hüseyin el-Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Dimaşk: Dâru İkra, 2004), 1/463-467; Muhammed Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fikhuh* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 90.

faktörlerin, iki dönemin önemli parametreleri olarak birtakım sonuçları olmuştur.<sup>6</sup> Bu dönemlerdeki gelişmeler, İslâmî ilimler açısından Müslümanlara hem müspet hem de menfî olarak yansımıştır.<sup>7</sup> Olumlu etkileri bağlamında denilebilir ki Emevîler döneminde sahabe menşeli ilim halkaları oluşmuş, bu meclislerden tâbiîn neslinden çok önemli fakih ve muhaddisler yetişmiştir. Fetihlerle birlikte *mevâfî* denilen unsurlar ortaya çıkmıştır. Bunlar, büyük müctehidlerin ortaya çıkmasında, siyasî, idarî, askerî ve ilmî sahalardaki büyük gelişmelerde kilit rol oynamışlardır. Özellikle İmam Şâfiî'nin tanıklık ettiği Abbâsî döneminde farklı etnik kökene ve kültüre sahip âlimlerin varlığı, Helenistik, İran ve Hint kültürüne ait antik dünyanın ilmî ve felsefî eserlerinin Arapçaya çevirisini kolaylaştırmış ve İslâm felsefesinin olgunlaşmasını hızlandırmıştır. Hârûn Reşîd (öl. 193/809) ile Me'mun'un özel çabalarıyla kurulup geliştirilen ve içinde kütüphaneleri olan *Hizânetü'l-hikme/Beytu'l-hikme* gibi mekanlar telif ve tercüme eserlerle dolmuştur. Fethedilen ülke halklarının değişik dil ve kültürlerle sahip oluşları, entelektüel ve çok kültürlü bir toplumun oluşmasında, İslâm düşüncesinin farklı kaynaklardan beslenip güçlenmesinde ve ilmî münazaraların gelişmesinde yarar sağlamıştır.<sup>8</sup> Bunun yanında temelleri sahabe tarafından atılan ve farklı bölgelerde oluşan ilim merkezlerindeki üstad, talebe, muhit, bilgi ve fikrî ihtilâflardan mütevellit Hicâz ve Irâk medreseleri tezahür etmiştir. Abbâsîlerin ilk döneminden itibaren müstakil ekoller haline gelmeye başlayan *eser/hadis* ile *re'y* mekteplerinin sistemleşmesinde ciddi ilerlemeler kaydedilmiştir. İslâmî ilimlerin pek çok alanında yüksek bir mertebeye ve güçlü bir otoriteye sahip mezhep kurucu imamları bu geleneğin en önemli temsilcileri olmuştur. Dört büyük mezhep bu dönemlerde teşekkül etmiş, usûl-i fikh ilminin yazılı temeli de bu dönemde atılmıştır. Ayrıca Emevîler zamanında tefsir, hadis, kelâm, fıkıh gibi dinî ilimler alanında başlatılan ilmî çalışmalara paralel olarak Abbâsîler döneminde din, doğa, dil bilimleri, felsefe vs. bilimler alanında da önemli ilerlemeler görülmüştür. İslâmî ilimlerin tasnif edilmesi ve ilmî faaliyetlerin belli yöntemlerle ele alınarak müstakil birer ilim haline dönüşmesi yine bu döneme ait müspet gelişmeler olarak öne çıkmıştır. Ayrıca bu devirde âlimler umumiyetle hükümdarlar tarafından rağbet görmüş, ilmî faaliyetlerinden ötürü teşvik ve destek almışlardır.<sup>9</sup>

Yukarıda zikredilen bilimsel faaliyet ve gelişmeler, kelâm ve fıkıh gibi şer'î ilimlere katkılar sağlamış olsa da Müslümanlar arasında birtakım itikadî ve fikrî tefrikalara da neden olmuştur. Nitekim büyük siyasî çekişmelerden sonra kurulan Emevî devletinin İslâm dünyasını yıllarca meşgul edecek olan hilafet tartışmalarına ve farklı oluşumların doğmasına neden olmuş, siyasî, itikadî ve fikhî ihtilâfları körüklemiştir. Genel olarak Yahudi, Hristiyan, Grek felsefesi gibi din ve felsefe kaynaklı olduğu kabul edilen halku'l-Kur'ân meselesi Müslümanlar arasında itikadî bir problem olarak tartışmaya açılmıştır. Cehmiyye ve Mu'tezile tarafından savunulan Kur'ân'ın hâdis olduğu görüşü, Mu'tezile'nin etkisiyle resmî bir görüş haline dönüştürülmeye çalışılmıştır. Bu da Ebû Hanîfe ve Şâfiî gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinin sert tepkileriyle karşılık görmüştür.<sup>10</sup> Mezkûr kutuplaşmalardan ötürü Hâriciler, Şi'a, Kaderiyye, Cebriyye, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe ve Mürcie gibi pek çok itikadî fırkalar ayrıştırıcı bir kimlik kazanmıştır.<sup>11</sup> Özellikle Abbâsîler zamanında idarî ve ilmî merkezlerin dinî, etnik ve kültürel açıdan kozmopolit bölgelerde temerküz etmesi neticesinde Allah'a ve âhiret gününe inanmayıp nur/ateş-zulmet/karanlık inancını benimseyen ve *zındık/zenâdik* diye anılan Maniheistler ortaya çıkmıştır. *Ehlu't-tevhîd*, *Ehlu'l-bid'a*, *Ehlu'l-ehvâ* ve *zenâdika* gibi adlandırmalar bu dönemde şekillenmeye başlamıştır.<sup>12</sup> Bunlara ait fikir ve faaliyetlerin dinî ve hukukî hayatta doğurduğu kaotik ortamda en fazla etkilenen ilimlerin başında kelâm sonra da hadis ve fıkıh olmuştur.

Mezkûr gelişmelerin yanında bazı hükümdarların Mu'tezile'nin görüşlerini desteklemeleri ve ihtilâflı meselelerde taraf olmaları Sünî âlimlerin tepkisini çekmiştir. İdarecilerle aralarındaki ilişkiler kopmuş ve karşıt görüştekilerin kışkırtmalarıyla baskılara maruz kalmışlardır. Kendi yönetimlerini ve tasarruflarını meşrulaştırmak adına birçok siyasî olay itikadî meselelere dönüştürülmüş; Kur'ân ve Sünnet kadrajında olmayan konular dinin asıl meseleleri gibi tartışılmaya ve dayatılmaya çalışılmıştır. Yöneticilerin otoritelerini tahkim etmek bahanesiyle halka ve âlimlere yönelik şiddete varan muameleleri toplumda karmaşaya ve kampaşmaya, dinî-manevî duyguların zedelenmesine sebebiyet vermiştir. İdarî ve siyasî uygulamaların zaman zaman naslarda delâleti kat'î hükümlere aykırılık arz etmesi onlara olan tepkileri arttırmıştır.<sup>13</sup> Bu durum, idarecilerle âlimleri karşı karşıya getirmiştir. Mesela İmam Ebû Hanîfe, Emevîlerin Ehl-i beyt'e yönelik sert tutumları karşısında Ehl-i Beyt'e destek çıkmıştır. Binaenaleyh Emevîlerin son halifesi II. Mervân'ın (öl. 132/750) Kûfe kadılığı teklifini, hapis ve işkence dâhil tüm baskılara rağmen reddetmiştir. Emevîlerin son dönemlerindeki baskıcı ortamdan uzaklaşmak için Mekke'ye gitmiştir. Abbâsî halifelerinden Ebû Câfer Mansûr da kendisine Bağdat kadılığını teklif etmiş fakat Ebû Hanîfe kabul etmeyince tekrar hapsedilmiş ve işkence görmüştür. İmam

<sup>6</sup> Hasan İbrahim Hasan, *Târîhu'l-İslâmî: es-siyâsî ve 'd-dînî ve 's-sekâfî ve 'l-ictimâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1416/1996), 2/206-345; Muhammed Ebû Zehra, *Târîhu'l-cedel* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 113-118, 228-233; Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 91.

<sup>7</sup> Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 49.

<sup>8</sup> Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Ahsenetu't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991), 126-127; Hasan, *Târîhu'l-İslâmî*, 2/284; Ebû Zehra, *Târîhu'l-cedel*, 117, 228-33.

<sup>9</sup> Ebû Zehra, *Târîhu'l-cedel*, 117, 228-233, 292; Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 90-115; Muhammed Ebû Zehre, *İmam Şâfiî hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fıkhu* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts), 53.

<sup>10</sup> Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Halku ef'alî'l-'ibâd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Riyâd: Dâru'l-Ma'arif, ts.), 30.

<sup>11</sup> Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: 'Alemlu'l-Kutub, 1405/1985), 68-72; Ahmed b. Alî el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1417/1997), 13/325-331, 373; Râzî, *İtikâdu fırak*.

<sup>12</sup> Buhârî, *Halku ef'alî'l-'ibâd*, 30, 39, 65, 76.

<sup>13</sup> Ebû Zehre, *İmam Şâfiî*, 52, 53.



Şâfiî ise Hârûn Reşid döneminde siyasî bir entrikadan canını zor kurtarmış fakat zorunlu ikâmet ve göz hapsinden kurtulamamıştır. Ayrıca Muhammed Emîn (öl. 198/813) ve Abdullah el-Me'mûn (öl. 218/833) arasındaki iktidar mücadelesi ve Mu'tezile'ye tanınan imtiyazlar sebebiyle Bağdat'ta oluşan olumsuz atmosferi terk ederek Mısır'a yerleşme kararı almıştır.<sup>14</sup>

Özetle iki imamın yaşadıkları devirlerin ilmî faaliyetler açısından münbit dönemler olduğu görülmektedir. Kuşkusuz menfî veya müspet tüm faktörlerin itikadî ve amelî fıkıh alanında da izdüşümleri olmuştur. Konumuz açısından en önemlisi iki imamın amelî konularda öne çıkmış müctehidler olarak tarihe geçmiş olmalarıdır. Her biri itikadî problemlerden ziyade fikhî meselelere yönelmiş ve bu hususta daha fazla mesai harcamıştır. Bu bağlamda onların, dinde aşırı gördükleri itikadî hadiselerle karşı mesafeli durdukları, inkârcı ve bid'atçılara ciddi reaksiyon gösterdikleri ve bu yüzden de kelâm ilminden uzaklaştıkları dile getirilmiştir. Buna mukabil ilmî tedrisatlarına itikadî konuları öğrenmekle başladıkları hatta kelâm ilminde eserler telif ettiklerine dair görüşler de mevcuttur.<sup>15</sup> Aşağıda bu hususların tespit ve detaylarına önce Ebû Hanîfe sonra da Şâfiî özelinde yer verilmeye çalışılacaktır.

### 1.1. İmam Ebû Hanîfe ve Kelâmî Tutumuna Dair Genel Bilgiler

Irak fıkıh mektebinin ve Hanefî mezhebinin kurucusu Nu'mân b. Sâbit, kozmopolit bir yapıya sahip olan Kûfe şehrinde doğup büyümüştür. Dönemin ilmî, kültürel, sosyal, siyasî ve iktisadî olaylarının pek çoğuna tanıklık etmiştir. Ticarî ve siyasî olaylar, onun ilmî hayatında yönlendirici olmuştur. Irak'ın önde gelen âlimlerinden çeşitli ilim alanlarında dersler almıştır. Kıvrak zekâsı ve güçlü argümanlar sunma beceresiyle akâid ve cedel/diyalektik konularında öne çıkmıştır. Gençlik döneminde bir arayış içindeyken hadis âlimlerinden tâbiî Ebû Amr eş-Şa'bî'nin (öl. 104/722) ilme daha fazla zaman ayırması yönündeki tavsiyeleri onun için tam bir kırılma noktası olmuştur. İlmî yolculuğuna akâid ve cedel/diyalektik ilimleriyle başlamıştır. İlmî alanda otoriter konumuna gelmiş ve *İmam-ı Azam* lakabıyla şöhret bulmuştur. Dönemin ehl-i bid'at akımlarına karşı mücadele vermiştir. Ebû Hanîfe, Havâric, Şîa, Cehmiyye, Mu'tezile, Müşebbihe, Kaderiyye, Cebriyye ve Mürcie gibi fırkaların hararetli tartışmalarını yakından takip etmiştir.<sup>16</sup> Tartışmalarda umumiyetle büyük günah işleyenlerin tekfir edilmesi, Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân, rü'yetullah, kader, kabir azabı, cennet ve cehennemin yaratılmış olması gibi itikadî meseleler öne çıkmıştır.<sup>17</sup>

Ebû Hanîfe, Ca'd b. Dirhem (öl. 124/742 [?]), Cehm b. Safvân (öl. 128/745-46), Vâsıl b. Atâ (öl. 131/748), Amr b. Ubeyd (öl. 144/761), Zurâre b. A'yen (öl. 150/767) ve Ebû Ca'fer Şeytânuttâk (öl. 160/777 [?]) gibi ilk kelâmcılarla aynı çağda yaşamıştır.<sup>18</sup> Ancak kimlerden etkilendiği yönünde yeterli bir bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda elliye yakın hocadan ders aldığı nakledildiği halde aralarında bir kelâm hocasından söz edilmemektedir.<sup>19</sup> Şu var ki Ebû Hanîfe'nin bu alanda farklı itikadî fırkaların önde gelenleriyle münazaralarda bulunacak kadar yetkinlik kazandığı, münazaralar için sık aralıklarla Basra'ya seyahat ettiği ve kelâma dair kitaplarının bulunduğu nakledilmektedir. İştirak ettiği tartışmaların bazen ilim meclislerinin dışına çarşı-pazara taşıdığı ve muhataplarına karşı sert ifadeler ve hükümlerde bulunduğu aktarılmaktadır.<sup>20</sup> Mesela öğrencisi Ebû Yûsuf'la (öl. 182/798) halku'l-Kur'ân meselesini altı ay münazara ettiği ve Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen kimsenin kâfir olacağına hükmettiği dile getirilmiştir. Benzer şekilde Cehm b. Safvân ile tartıştığı ve ona ağır sözler sarf ettiği ve Cehmiyye ve Müşebbihe düşüncesine sahip olanların en şerli iki sınıf olduğunu söylediği ifade edilmiştir.<sup>21</sup> Ebû Hanîfe bu tür münakaşa ve münazaralarıyla, Hz. Peygamber'den sahâbeye oradan selef-i sâlihe intikal eden ve Müslümanların çoğu tarafından benimsenen dinin temel inanç esaslarını savunmuştur. Bu konudaki tartışmaların yarardan çok zarar verdiği kanaat getirince kelâma karşı aklını kurcalayan sorularla yüzleşmeye başlamıştır. Aradığı şeyin kelâmda olmadığını farkına vardıkdan sonra fıkıhta derinleşme hususunda oldukça radikal bir karar almıştır.<sup>22</sup> Nitekim Yahya b. Şeybân'in (öl.?) Ebû Hanîfe'den naklettiği şu ifadeler bunu açık bir şekilde göstermektedir:

"Kelâm konusunda münazara yapan biriydim. Bir müddet kelâm konularında tartışmaya girişiyor ve onun için mücadele veriyordum. Kendileriyle tartıştığım kimselerin ekseriyeti Basra'da ikâmet ediyordu. Oraya bir yılda en az 20 küsur defa gittim. Hâricî fırkasının İbâziyye koluna mensup olanlar başta olmak üzere Mu'tezile ve diğer bi'dat ehli gruplarla tartıştım. Allah'a hamd olsun ki onları mağlup ettim ve onları teslim aldım..... O zaman zarfında kelâm ilmini, en faziletli ve en yüce ilim olarak görüyordum. Ömrümün bir kısmı bu ilimde geçtikten sonra kendimi yokladım ve

<sup>14</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/142; Tâcuddîn Abdulvehhâb es-Subkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Beyrut: Hicr, 1413/1993), 2/100, 121; Ebû Zehre, *İmam Şâfiî*, 27.

<sup>15</sup> Abdullah Demir, "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği", *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Veli Sempozyumu -Hanefilik-Mâturîdilik-*, ed. Cengiz Çuhadar vd. (Kastamonu: K.Ü. Matbaası, 2017), 1/645.

<sup>16</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe*, 68-72; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 325-331.

<sup>17</sup> Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber* (el-İmârâtu'l-'Arabiyye: Mektebetu'l-Furkân, 1419/1999), 53; Alâuddîn Abdulazîz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr fî şerhi usûli'l-Pezdevî* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1433/2012), 1/22-25.

<sup>18</sup> bk. Abdulkerîm b. Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fa'ûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1314/1995), 1/156-179.

<sup>19</sup> Yûsuf b. Abdîrrahmân el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl fî esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 29/418-420.

<sup>20</sup> Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-'İclî, *Târîhu's-sikât* (Mekke: Dâru'l-Bâz, 1405/1984), 132; Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 23, 186.

<sup>21</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/22-25; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/373.

<sup>22</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/22-25.

düşünüp taşındım. Dedim ki 'Bizim idrak ettiğimiz şeylerden hiçbirisi Peygamber'in (s.a.v) ashâbı (r.a.) ve tabîlerin gözünden kaçmamıştır. Onlar, bu hususta bizden daha muktedir, daha arif ve meselelerin iç yüzünü daha iyi bilen kimselerdi. Buna rağmen onlar, bu hususta hazırlık yaparak tartışmamış, çekişmemiş ve bu konulara da dalmamışlardır. Tam aksine bundan kaçınmışlar ve şiddetle sakındırmışlardır. Ben, sahabe ve tabîin din ve fıkıh konularına daldığını ve bu alanda konuştuğunu gördüm. Onlar, bu konularda bir araya gelmişler ve insanları da buna davet etmişlerdir. Bu çerçevede konuşuyorlar, tartışıyorlar ve münazara yapıyorlardı. Böylece İslâm'ın ilk dönemi bu şekilde geçti, sonraki nesil de onlara tâbi oldu. İşte öncekilerin bu özellikleri bize zahir olunca biz de tartışma yapmayı ve kelâm konularına dalmayı terk ederek selefın üzerinde olduğu yola rücu ettik. Marifet ehliyle düşüp kalktık. Böylece şunu gördüm ki kelâmı sahiplenen ve onun için mücadele edenlerin ne simaları eskilerin simasına ne de metotları salihlerin metoduna benzemektedir. Bunların kalpleri katı, sözleri kabadır. Kitâb, Sünnet ve selef-i sâlih'e muhalefet etmeye aldrış etmezler. İhlas ve takvadan da uzaktırlar. Bu sebeple Allah'a hamd olsun onları terk ettim."<sup>23</sup>

Taşköprizâde (öl. 968/1561), "Bu sözlerin itizâlî kelâm ehline yönelik olduğu açıktır."<sup>24</sup> şeklinde yorumlayarak Ebû Hanîfe'nin yaklaşımını farklı bir boyuta taşımıştır. Terâcim ve tabakât kaynaklarının tespitine göre Ebû Hanîfe kelâmdan uzak durma kararı aldığıında takriben yirmi iki yaşlarındaydı. Kelâmdan sonra tercih ve iştigal ettiği ilim fıkıh olmuştur. Bu gayeye matuf Hammâd b. Ebî Süleyman'ın (öl. 120/738) yanında fıkıh ilmine başlayarak on beş-on sekiz yıl ona öğrencilik yapmıştır. Öğrencilik yılları esnasında Mekke ve Medine'ye ziyaretlerde bulunmuş Zeyd b. Alî Zeynilâbidîn (öl. 122/740) ve Ca'fer es-Sâdik (öl. 148/765) gibi önemli ilim ehliyle buluşmuştur. Hocasının ölümünden sonra Kûfe'de insanlara uzun yıllar fıkıh öğretmekle iştigal etmiştir. Fıkıh alanında aralarında müftü, kadı, baş kadı ve müctehid seviyesine ulaşmış çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.<sup>25</sup>

Ebû Hanîfe, Kur'ân, Sünnet ve selef-i sâlih'e aykırı hareket eden bid'at ehliyle münazarayı terk ettiği gibi bu hususta menfî bir tavır da takınmıştır. Nitekim Muhammed eş-Şeybânî'nin (öl. 189/805) naklettiğine göre Ebû Hanîfe, Mu'tezile kelâmcılarının temel meselelerini savunmak ve kaderle ilgili hadisleri reddetmekle meşhur olan Amr b. Ubeyd (öl. 144/761) hakkında şunları söylemiştir: "Allah, Amr b. Ubeyd'e lanet etsin. Kelâm konularında insanları ilgilendirmeyen meselelere kapı açmıştır." Şeybânî şunu da nakletmiştir: "Ebû Hanîfe bizleri fıkıh ilmini öğrenmeye teşvik, kelâmdan ise menederdi."<sup>26</sup> Ebû Yûsuf da hocasının şu nasihatini nakletmektedir, "Sakin insanların önünde kelâm konularına dair dinî meseleleri konuşma zira onlar seni taklit ederek onunla uğraşırlar." O da bu nasihatine binaen öğrencilerine itikadî konularda tartışmayı yasaklamıştır.<sup>27</sup> Ebû Hanîfe'nin has öğrencilerinden Ebû Yûsuf'un fıkıhla meşgul olduktan sonra kelâma yönelen ve halku'l-Kur'ân görüşünü savunan öğrencisi Bişr el-Merîsî'den (öl. 218/833) yüz çevirmesi ve Mu'tezile müntesiplerini zındık olarak sayması konumuz açısından ayrı bir önemi hâizdir.<sup>28</sup> Bezzâzî, "Ebû Hanîfe'nin kelâma dair kanaatleri öğrencilerinin zikrettiklerine mebnidir." diyerek Ebû Yûsuf'tan abartı sayılabilecek bazı nakillere yer vermektedir.<sup>29</sup> Ebû Hanîfe'nin ilim halkasının erken dönem öğrencilerinden Nûh el-Câmî' (öl. 173/789) ise "Ebû Hanîfe'ye insanların 'arâz ve cisim konusunda sonradan dile getirdikleri şeyler hakkında ne dersin? diye sordum. 'Onlar felsefecilerin sözleridir.' dedi ve 'Sen eser ve selefın yoluna sarıl. Sonradan uydurulan şeylerden sakın. Onlar da (felsefecilerin sözleri de) bid'attir.'"<sup>30</sup>

Yukarıdaki bilgilerden anlaşıldığı üzere İmam Ebû Hanîfe fıkıha yönelmesinin hemen akabinde faydasız kelâmî tartışmalara ilişkin birtakım ağır ifadeler sarf etmiştir. Ancak fıkıh ilmiyle iştigal ettiği esnada bazı itikadî konularda zaman zaman görüş bildirdiği ve öğrencileriyle bu konularda müzakere ettiği de aktarılmaktadır.<sup>31</sup> Öyle ki bu alanda kendisine nispet edilmek suretiyle talim, tedris, derleme, şerh vb. şekillerde günümüze kadar aktarılarak gelen *el-Fıkhu'l-Ekber*, *el-Fıkhu'l-Ebsat*, *er-Risâle*, *el-Âlim ve'l-Müteallim* ve *el-Vasiyye* adlı beş eserden söz edilmektedir.<sup>32</sup> Bu eserlerin Ebû Hanîfe tarafından öğrencilerine imlâ yoluyla yazdırıldığı tespit edilmiştir.<sup>33</sup> Ancak bu kitapların ona aidiyetinde birtakım ihtilaflar olması sebebiyle hem söz konusu eserlere hem de oradaki birtakım kavram ve görüşlere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini ifade edenler vardır.<sup>34</sup> Ancak kaynaklarımızda kendisine nispet edilen kelâmî görüşlerin sıhhati yönünde güçlü deliller

<sup>23</sup> Muvaffak b. Ahmed el-Mekkî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1401/1981), 1/54-55; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/22.

<sup>24</sup> Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âtı'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1405/1985), 3/2/139.

<sup>25</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/334; Şemsuddîn Muhammed ez-Zehbî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 6/398; Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 129.

<sup>26</sup> Abdullah b. Muhammed el-Herevî, *Zemmu'l-kelem ve ehlih*, thk. Abdurrahman Abdulazîz eş-Şebel (Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1998), 5/221.

<sup>27</sup> Mekkî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam*, 1/54-55.

<sup>28</sup> Ahmed b. Alî el-Hatîb Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-fırkati'n-nâciye* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1417/1977), 92; Ebû Zehre, *İmâm Şâfiî*, 111.

<sup>29</sup> Muhammed b. Şihâb el-Bezzâzî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1401/1981), 2/137.

<sup>30</sup> Herevî, *Zemmu'l-kelem*, 5/206-207.

<sup>31</sup> Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/22; Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 28-29.

<sup>32</sup> Mekkî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam*, 1/53-54; Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 75-79.

<sup>33</sup> Ekmelüddîn Muhammed el-Bâbertî, *Şerhu vasiyyeti'l-İmâmi'l-A'zam* ('Ammân: Dâru'l-Feth, 1430/2009), 19.

<sup>34</sup> Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 187.

bulunmaktadır.<sup>35</sup> Ayrıca Hanefî mezhebinin kurucusu olarak ona nispet edilen kitapların umumiyetle fıkıh değil de akâid alanında olması kendisini tamamen fıkıha hasrettiği bir süreçte bile itikadî konularla irtibatını kesmediğine dair güçlü bir kanıttır. Ebû Hanîfe'nin oğlu Hammâd, babasının amelî fıkıhla iştiğal ettiği dönemde bizzat ondan işiterek aktardığı sözler de bu minvaldedir.<sup>36</sup> Neticede her ne kadar ihtilaf noktası, bazı eserlere ve oradaki birtakım kavram ve konulara dair olsa da onun itikadî konularla iştiğal ettiği ve görüş bildirdiği hususunda bir ihtilaf yoktur. En önemlisi Ebû Hanîfe, evveleminde itikadî bilgilerin öğrenilmesi gerektiğine inanmış, ilmî hayatına tevhid ilmiyle başlamış ve bu alanda önemli bir mesafe katetmiştir.<sup>37</sup> Sonradan kendisini tamamen fıkıh ilmine vermiştir. Ancak ihtiyaç anında özellikle bid'at ehline karşı mücadelesi devam etmiş ve itikadî meselelerde görüş beyan etmeyi sürdürmüştür.<sup>38</sup>

Şunu da eklemek gerekir ki itikadî ve amelî mezheplerin kurumsal olarak ayrışmadığı ilk dönemlerde *fıkh* kavramı, itikad, amel ve ahlak alanını kuşatan geniş bir anlam ihtiva ediyordu. Ancak, *el-fıkhu'l-ekber* tabirinin ilk defa Ebû Hanîfe tarafından itikadî meseleler için kullanıldığı ve fıkıhın el-ekber olarak nitelendirildiği dolayısıyla bunun da itikadî bilgilerin üstün olduğunu gösterdiği şeklinde anlaşılmıştır.<sup>39</sup> Kendisine isnat edilen şu ifade de bunu desteklemektedir: "Dinde fıkıh, ahkâmda fıkıhtan üstündür. Kişinin rabbine nasıl kulluk edeceğini öğrenmesi kendisi için birçok bilgiyi toplamasından daha hayırlıdır." Ayrıca kendisine "En üstün fıkıh hangisi?" diye sorulduğunda öğrenilmesi gereken şer'î ilimlerin başında "Allah Teâlâ'ya iman etmek." şeklinde cevap vermiştir.<sup>40</sup> Ölüm döşeginde dost ve öğrencilerine yönelik vasiyet mahiyetindeki ifadeleri de onun kelâmı ile ilgisinin devam ettiğini ve bunu önemseydiğini göstermektedir. Nitekim *el-Vasiyye* ismiyle meşhur eserinde iman konusu, imanın artması-eksilmesi, iman-amel ilişkisi, hayır ve şer meselesi, Kur'ân'ın mahlûk olmadığı, Hz. Ebû Bekr'in fazileti, kulların fiilleri, kabir hayatı, kitaplara iman, nübüvvet, şefaât gibi konularda fikir beyan ettiği görülmektedir.<sup>41</sup> Ayrıca *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserinde de kelâma dair övücü ifadelerin mevcudiyeti ve bu ilmin bazı mühim meselelerinin zikredilmesi onun kelâma yönelik olumlu yaklaşımına ek deliller olarak gösterilebilir.

Görüldüğü üzere İmam Âzam'ın kelama bakışına dair mütearız bir mahiyet arz etmektedir. Bunların izah ve telifini değerlendirme kısmına havale ederek bu kadarıyla iktifa etmek istiyoruz.

### 1.2. İmam Şâfiî ve Kelâmî Tutumuna Dair Genel Bilgiler

İmam Şâfiî, Hicâziyyûn/ehl-i re'y ve Irâkiyyûn/ehl-i hadis ekollerinin fıkıh anlayışlarından istifade ettikten sonra kendi düşünce sistemini inşa etmiş bir fakihtir. Mâlikî ve Hanefî mezheplerini mukayeseli bir şekilde inceledikten sonra fıkıh alanında birtakım usûl ve kaideler koyarak şer'î ilimlerde yeni bir ufuk ve çığır açmıştır. Dönemin önemli ilim merkezlerine yolculuk etmiş, devrin parlak âlimlerden dersler almış, münazaralarda bulunmuş ve sayısız öğrenci yetiştirmiştir. Ehl-i bid'at, ve özellikle de Mu'tezile fırkasına karşı verdiği hadis savunusuyla asrın Ehl-i hadis imamı veya diğer bir ifadeyle nâsiru's-sünne/nâsiru'l-hadis ünvanı almıştır.<sup>42</sup> Şâfiî'nin ilk hocalarından Müslim b. Halid ez-Zencî'nin (öl. 179/295) Mu'tezilî olması da onun bu fırkaya karşı verdiği mücadeleyi etkilememiştir.<sup>43</sup> Kelâm ve münazarada meşhur olan Bişr el-Merîsî'le olan arkadaşlığı da Şâfiî'yi kelâma yakınlaştırmamıştır.<sup>44</sup> İmam Şâfiî, Dırâr b. Amr el-Gatafânî (öl. 200/815), Ebû İshâk en-Nazzâm (öl. 231/845) ve Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (öl. 235/849) gibi meşhur kelâmcılarıyla aynı çağda yaşamıştır. Şîa, Mu'tezile, Kaderiyye ve Hariciler başta olmak üzere diğer itikadî ve siyasî grupların şiddetli fikrî mücadelelerine tanık olmuştur. Bilhassa Allah'ın sıfatları, halku'l-Kur'ân, imanın artıp-eksilmesi, imâmet/hilafet gibi meselelerdeki tartışmalara kendisi de katılmış ve görüş beyan etmiştir. Bir fakih olarak Şâfiî, bid'ât ehlinin batıl mefkûrelerine ve zalim sultanların yanında durmalarına muttali olduktan sonra onlara karşı sert bir tavır takınmıştır.<sup>45</sup> Bu sebeple farklı ilimlerin hemen her alanında büyük gelişmelerin yaşandığı bir çağda çeşitli ilimlerin öğrenilmesini tavsiye ve teşvik ederken kelâmı bunların dışında tutmuştur. Onun bu husustaki ifadeleri şöyledir:

<sup>35</sup> Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 23, 187, 203; Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 75-79; Kurt, "Sistematik Kelâm", 101; Mustafa Bilal. Öztürk, "Kurucu Kök Metin Fıkhu'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I", *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 281-304.

<sup>36</sup> Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İntikâ fi fezâ'ilî's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ Mâlik, Ebû Hanîfe ve's-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 163.

<sup>37</sup> Abdulkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn* (İstanbul: Matbatu'd-Devle, 1346/1928), 308.

<sup>38</sup> Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 186.

<sup>39</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 308; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/21.

<sup>40</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 82.

<sup>41</sup> Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *el-Vasiyye*, thk. Muammed b. Abdulhay 'Uveyne (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997), 25; Bâbertî, *Şerhu vasiyye*, 50 vd.

<sup>42</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/472; İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1408/1988), 10/276; Abdulhalîm Cundî, *el-İmâm eş-Şâfiî: Nâsiru's-sünne ve vâdiu'l-usûl* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982), 234.

<sup>43</sup> Muhammed b. el-Huseyn el-Âlburî, *Menâkibu'l-İmâmu's-Şâfiî*, thk. Cemal Azven (Beyrut: Dâru'l-Eseriyye, 1430/2009), 73; Ahmed b. Abdilcebbar Kâdî Abdilcebbar, *Fazlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Fârâbi, 1439/2018), 228-350; bk. Hüseyin Güleç, "Mutezili Âlim Müslim b. Halid ez-Zencî -İmam Şâfiî'nin İlk Hocası", *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1268-1284.

<sup>44</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/199-204.

<sup>45</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/454-467; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. Ahmed el-Hicâzî es-Sekâ (Kahire: Mektebetu Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986), 99-100; Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 80-117.

“Kur’ân öğrenen kimsenin kıymeti/şerefi artar. Hadis yazıp öğrenenin delili kuvvetli olur. Fıkıh tahsil edenin kadri artar. Lisânî konularla iştilal edenin ruhu/duyguları incilir, hesapla uğraşmanın görüşü sağlam olur, bunlarla birlikte nefisini kötülüklerden korumayanın ise ilmi fayda vermez.”<sup>46</sup>

Şâfiî, hayatında sadece bir defa kelâm dair lüzumsuz münazarada bulunduğunu, bundan dolayı da istiğfar ettiğini dile getirmektedir.<sup>47</sup> Kelâm ehline özellikle de İslâm dünyasında etkin olan Mu'tezile'nin önde gelen düşünürlerine sert eleştiriler yöneltmiştir. Nitekim Kur’ân'ın mahlûk olduğunu söyleyen Hafs el-Ferd'i (öl. 204/820) tekfir etmiştir. Hastalığı esnasında onu ziyarete gelen Hafs'a “Üzerinde bulunduğun düşüncelerinden vazgeçmediğin sürece Allah, seni korumasın/gözetmesin.” diye beddua etmiştir. Öğrencisi Yûnus b. Abdila'lâ'ya (öl. 264/878) “İsim müsemmadan başka bir şeydir veya isim müsemmadır, diyen bir kimseyi işitirsen tanıklık et ki o, ehl-i kelâmdandır ve dini yoktur.” şeklinde ihtarda bulunmuştur. Buveytî'nin, “Râfizî bir kimsenin arkasında namaz kılınır mı?” sorusu üzerine Şâfiî, “Ne râfizî ne kaderî ne de mürcîî bir kimsenin arkasında namaz kılma.” diye kendisini ikaz etmiştir.<sup>48</sup> Hatta kelâmı uğraşanları eleştirmekle kalmamış, onlara ta'zîr türünden cezaların tatbik edilmesi gerektiği yönünde görüş belirtmiştir. Bu husustaki ifadelerinden birkaçı şöyledir:

“İnsanlar, kelâm ilmindeki dine aykırı hususları bilmiş olsaydı aslandan kaçır gibi ondan kaçardı. Benim kelâm ehli hakkındaki hükmüm şudur: ‘Sopayla dövülmeli, develere bindirilip aşiret ve kabileler arasında dolaştırılmalı ve şöyle seslenilmelidir: ‘Bu, Kur’ân ve Sünnet’i terk edip kelâma yönelenlerin cezasıdır.’ Benim için kelâm ve kelâm ehlinin daha sevimsiz bir şey yoktur. Kelâma bulaşan hiç kimse iflah olmaz. Kim din konusunda kelâm veya bu minvalde dine aykırı bir şeyle konuşursa onun Hz. Peygamber ve ashabına isnat edeceği bir delili yoktur. Bir kişinin -Allah’a şirk koşmak hariç- Allah Teâlâ'nın, yasakladığı tüm şeylerden imtihana tabi tutulması Allah Teâlâ'nın onu kelâm ile sınamasından daha hayırlıdır.”<sup>49</sup>

Râzî de (öl. 606/1210), *Menâkibu'l-İmâmî's-Şâfiî* adlı eserinde *İmam Şâfiî'den Nakledilen Kelâma Yöneltilmiş Eleştiriler* şeklinde müstakil bir başlıkta onun bu konudaki menfî yaklaşımlarına yer vermiştir. Şâfiî'nin kelâm hususundaki menfî düşüncelerini teyit mahiyetindeki rivâyetlerden bazıları şunlardır:

“İmam Şâfiî'nin öğrencisi Rebî'î'nin aktardığına göre, bir kişi aralarında kelâma dair kitaplar bulunduğu halde ilmî kitaplarını birine vasiyet etse kelâma dair kitaplar bu vasiyete dâhil olmaz. Çünkü onlar ilmî kitaplar değildir. O şahıs, kitaplarını ilim ehline vasiyet etse kelâm ehli bu vasiyete dâhil edilmezler. Müzenî de hocasından “Kelâm, kelâm ehlini lanetler” sözünü aktarmaktadır.<sup>50</sup> İmam Şâfiî, selef-i sâlihînin yolunu takip etmeyen akide konularında felsefî yorumlara, karışık meselelerle kafaları karıştıran yöntemlere ve birbirini tekfir eden kelâm ehline karşı çıkmış ve bu hususta şunu ileri sürmüştür: “Gördüm ki kelâm ehli, birbirini tekfir edip dururken hadis ehli ise birbirini hata etmekle/yanılmakla itham etmektedir. Hata etmekle itham etmek tekfir etmekten ehvendir.”<sup>51</sup>

İmam Şâfiî'nin kelâm karşıtı söylemlerine rağmen itikadî meseleleri iyi bildiğine dair hem kendi ifadelerinden hem de hayatını ele alan âlimlerin tespitlerinden anlaşılmaktadır. Hatta bid'at ehlinin görüşlerine cevap vermek üzere *el-Kiyâs ve'r-red ala'l-Berâhime* isminde bazı eserler kaleme aldığı rivayet edilmektedir.<sup>52</sup> Beyhakî'nin (öl. 458/1066) Müzenî'den (öl. 264/878) naklettiği şu anekdot da bu hususu teyit etmektedir:

“Biriyle aramızda geçen bir münazarada o kişi kelâma dair öyle bir soru sordu ki neredeyse beni dinimde şüpheye düşürecekti. İmam Şâfiî'ye gittim ve dedim ki ‘Şöyle şöyle oldu.’ Bana, ‘Sen neredeydin?’ dedi. ‘Mescitteydim’, dedim. Bunun üzerine bana dedi ki ‘Sen Kızıldeniz’de amansız dalgaların vurduğu *Târân* gibi bir mevkiye bulunmuşsun. Söylediklerin inkâr ehlinin meseleleridir. O meselenin cevabına gelince şöyle ve şöyledir ve kâsem ederim ki Allah Teâlâ'nın, insanı yarattığı tüm zararlı şeylerle sınaması kelâm ile sınanmasından daha hayırlıdır.”<sup>53</sup>

Müzenî de hocasının şu tavsiyelerine de yer vermektedir: “Kelâmın bir sınırı yoktur. Öyle bir meselede münâzara ediniz ki hata yaptığınızda; ‘hata ettiniz’ denilsin. Fakat hata yaptığınızda size, ‘küfre düştünüz’ denilecek bir meselede münâzara yapmayınız.”<sup>54</sup> Diğer bir rivayette ise “Bana hata ettiğimde ‘hata ettin’ diyebileceğin bir konuda soru sor ‘kâfir oldun’ diyebileceğin bir konuda soru sorma.” Ayrıca Müzenî, bu diyalog esnasında Şâfiî ile fikhî bir meselede tartıştığını ancak her seferinde kendisini düzelttiğini sonra, “Kur’ân, Sünnet ve âlimlerin görüşlerinin yer aldığı fıkıh böyle bir özelliğe sahiptir, oysa âlemlerin Rabbi hakkında ilme dayanmayan pek çok yanılığın/hatanın yer aldığı kelâmın durumu böyle midir?” dediğini aktarmaktadır.<sup>55</sup>

Kaynaklarımızda İmam Şâfiî'nin kelâm karşıtı tutumu daha fazla öne çıktığı görülmektedir. Ancak sonraki Şâfiî âlimleri imamlarının mezkûr tutumunun daha sağlıklı anlaşılması adına birtakım yorumlar yapmışlardır. Bunlara değerlendirme kısmında yer verilecektir.

<sup>46</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/282; Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr en-Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 1/511; Subkî, *Tabakâtu's-şâfi'iyeti'l-kubrâ*, 2/99.

<sup>47</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/245.

<sup>48</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/163; Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/940-941; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/246.

<sup>49</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/462; Nemerî, *Câmi'u beyâni'l-ilm*, 2/941.

<sup>50</sup> Râzî, *Menâkibu'l-İmâmî's-Şâfiî*, 99-100.

<sup>51</sup> Râzî, *Menâkibu'l-İmâmî's-Şâfiî*, 121.

<sup>52</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/458; Bağdâdî, *el-Fark*, 314; Ebû Zehre, *İmam Şâfiî*, 121.

<sup>53</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/458.

<sup>54</sup> Beyhâkî, *Târîhu Beyhak*, 1/459.

<sup>55</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 8/244.

## 2. Değerlendirme

Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin yaşadığı dönemler, Ehl-i Sünnet akidesinin henüz sistemleşmediği dönemlerdi. Bu itibarla iki imamın konuya dair menfî veya müsbet yaklaşımlarını sonraları kurumsal bir kimliğe kavuşacak kelâm ilminden bağımsız değerlendirmek gerekmektedir. Ayrıca onlar özelinde kelâma yönelik yapılan eleştirilerin veya fıkhi tercih etme yönündeki birtakım nâkillerin abartılı veya mevzu olduğunu ve bu gibi bilgilere ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini tavsiye eden değerlendirmelerin varlığını hatırlamakta fayda vardır.<sup>56</sup> Buna karşılık şu ifadelere de yer verilmiştir:

“İslâm'ın ilk dönemlerinde tartışma ve tefrikaya/niza'a şiddetle karşı çıkılmasına rağmen tevhîd öğretiminin yerini kelâm aldığından bu alan, tartışma metotlarını öğrenmek, çelişkileri ihata etmek, demagoji yapmak, şüphe uyandırmak gibi hususların beslendiği bir sanata/alana dönüşmüştür.”<sup>57</sup>

Farklı yorumlardan ötürü özellikle İmam Ebû Hanîfe'ye nispet edilen ifadelerin bir kısmında kelâmı övdüğü diğerlerinde ise yediği görülmektedir.<sup>58</sup> Çelişkili gibi görünen bu ifadeler bir bütünlük içerisinde değerlendirildiğinde bir çelişki olmadığı görülecektir. Zira onun teşvik ettiği ve övdüğü kelâm, nassa dayalı, demagojiden uzak, havass-ı selîme, haber-i sâdk ve akıl gibi sağlam temelleri olan ilmî faaliyetlerdir. Onun sakındırdığı ve zemmettiği kelâm ise yeterli donanımına sahip olmayan kimselerin, cedele dayalı ve muhatabı ilzam etmek kastıyla yaptıkları kelâmdır.<sup>59</sup> Onun kelâm konusunda oğlu Hammâd'a yaptığı uyarı ve kaygıları da söylenenleri destekler mahiyettedir.<sup>60</sup> Müttekellim Hanefilere göre de Ebû Hanîfe ehliyesiz kişilerin fayda vermeyen tartışmalara dalmalarını hoş karşılamamış yoksa hakkı izhâr eden kelâm ilmine ve yöntemine karşı olmamıştır.<sup>61</sup> Bu bağlamda Ebû Hanîfe'nin, akideye ilişkin konuların öğrenilmesinde titiz davrandığı anlaşılmaktadır. Hatta din/akide konularında derin bilgi sahibi olmanın ahkâmı konu edinen fıkhıtan daha faziletli olduğunu ifade etmiştir. Bunu, insanın rabbine nasıl ibadet etmeyi öğrenmesinin pek çok ilmi öğrenip cemetmesinden daha hayırlıdır, şeklinde gerekçelendirmiştir.<sup>62</sup> Zira kendisi de ilmî hayatına akâid ve cedel ilimlerini öğrenmekle giriş yapmıştır. Hatta mezkûr alanlarda Ehl-i Sünnet düşüncesini savunacak ve güçlenmesine yardımcı olacak kadar ileri bir seviye yakalamıştır. Öyle ki malum itikadî görüşlerin ona nispet edilen eserlerde yer aldığı tespit edilmiştir.<sup>63</sup> İmam Şâfiî'nin de onu kelâm ilminin kurucusu olarak görmesi, Bağdâdî'nin bu kanaati teyit edip Ebû Hanîfe'yi ilk Ehl-i Sünnet kelâmcısı olarak sayması, Pezdevî'nin (öl. 493/1100), onun kelâm ilimde imam olduğunu ve sonraki pek çok âlimin de aynı kanaatleri paylaşması Ebû Hanîfe'nin bu alandaki otoritesini pekiştirmektedir.<sup>64</sup> Dolayısıyla onun itikadî konularda yetkin biri olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Ona nispet edilen kelâm kitaplarının ona aidiyetinde ihtilaf bulunduğu ve oradaki görüşlere ihtiyatla yaklaşılması tavsiye edilse de kaynaklarda ona ait kelâmî görüşlerin sıhhati yönünde yeterli miktarda delil(ler) mevcuttur.<sup>65</sup> Bezzâzî (öl. 827/1424), çoğu âlimin Ebû Hanîfe'nin kelâma dair kitaplarının bulunduğunu teyit ettiğini aksini iddia eden Mu'tezile'nin açık bir hata yaptığını dile getirmektedir.<sup>66</sup>

Tekrar ifade etmek gerekir ki Ebû Hanîfe önceleri itikadî meselelerle iştigal etmiş ve muhtelif fırkalarla münazaralarda bulunmuştur. Sonra kelâm konularında her ihtiyaç hâsıl olduğunda görüş beyan etmeyi sürdürmüştür. Ancak hayatının önemli bir kısımda kelâmdan ziyade amelî fıkıhla iştigal ettiği ve bu alanda meşhur olduğu müsellemdir. Kendisini fıkıh ilmine sevk eden âmiller hakkında farklı rivayetler olsa da sonuçta karar kıldığı, derinleştiği ve otoriter konuma geldiği alan amelî fıkıh olmuştur. Onu bu kararı almaya sevk eden başat faktörleri ise şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Mu'tezile'nin başını çektiği ehl-i bid'at'ın, çoğu zaman sırf akli ve felsefî argümanlara dayalı yöntemlerle sadra şifa olmayan tartışmalara dalmaları ve Kur'ân, Sünnet ve selef-i sâlihe muhalefet etmeleri.<sup>67</sup>

2. Abdullah b. Mesûd ve Hz. Ali gibi fakih kimlikleriyle öne çıkan sahabenin ve geleneği takip eden Alkame b. Kays (öl. 62/682) ve İbrahim en-Nahâfî (öl. 96/714) gibi tabiîn fakihlerin düşünce tarzının bölgeye yayılması ve Küfe'nin ilim zihniyetinin o doğrultuda şekillenmesi.<sup>68</sup>

3. Bulunduğu muhitte İslâmî ilimlerin farklı alanlarına mensup pek çok âlimin bulunması ve bir hoca olarak Hammâd'dan etkilenmesi. Nitekim “Ben, ilim ve fıkıh madeninde yaşıyordum. İlim ehliyle oturup kalkıyordum ve fukahadan Hammâd olarak anılan birine tutundum.”<sup>69</sup> şeklindeki ifadeleri bunu teyit etmektedir.

<sup>56</sup> bk. Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 29/422.

<sup>57</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3/3/12.

<sup>58</sup> bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/10/138.

<sup>59</sup> Yiğit, *Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, 90.

<sup>60</sup> Mekkî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam*, 1/183-184; Bezzâzî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam*, 2/138-140.

<sup>61</sup> Demir, “Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları”, 1/645.

<sup>62</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fikhü'l-ekber*, 82.

<sup>63</sup> Mekkî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam*, 1/153-154; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/20; Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 23.

<sup>64</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 308; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/121; Yavuz, “Ebû Hanîfe”, 10/138.

<sup>65</sup> Ebû Zehre, *İmâm Ebû Hanîfe*, 187-203; bk. Öztürk, “Kurucu Kök Metin”, 281-304.

<sup>66</sup> Bezzâzî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam*, 2/122.

<sup>67</sup> Mekkî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam*, 1/54-55; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1/22; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3/2/139.

<sup>68</sup> Makdisî, *Ahsetu't-tekâsîm*, 127.

<sup>69</sup> Mekkî, *Menâkibu'l-İmâmi'l-A'zam*, 1/52.

4. Dine hizmet etmenin, farz ve ibadetleri daha sağlıklı yerine getirmenin yanı sıra ileriye dönük olarak planladığı ilmî faaliyetleri ve kariyeri açısından da amelî fıkıhın diğer ilimlere göre daha faydalı ve isabetli bir seçim olmasına kanaat getirmesi. O, bu hususta şöyle demiştir: “Kelâmın akıbeti kötü, yararı azdır.”<sup>70</sup> Ebû Hanîfe’nin muhaddis ile fakih arasındaki şu kıyası bu minvaldedir: “Hadisi öğrenip, onun fikhini öğrenmeyen kimse; bir süre ilaç toplayan ama doktor gelmeyinceye kadar bunların hangisinin hastalığa iyi geldiğini bilmeyen bir eczacı gibidir. Hadis öğrenenin, durumu da aynıdır. O da fakih gelmeyinceye kadar hadisin neye yaradığını bilmemektedir.”<sup>71</sup> Burada Ebû Yusûf’un hocasının fikhî tercih etme sebebine dair naklettiği bilgilere yer vermek yerinde olacaktır:

“Ebû Hanîfe ilim öğrenmek isteyince her alanın ilgili ilim erbabıyla istişare etti. Kendisine nahiv, şiir, kelâm, hadis ve fıkıh ilimleri tavsiye edildi. Ancak o, her bir ilme dair tahassüs sonrası muhtemel sonuçları üzerine değerlendirmelerde bulundu. Örneğin kelâm ilminde derinleşmeye karar verdiğinde şu değerlendirmeyi yaptı: ‘Kelâm ilmini öğrenip zirve noktasına ulaştığımda kelâmın kötülüğünden yakamı kurtaramam ve bana ‘zındık/dinsiz’ diyeceklerdir. Neticede ya yakalanıp öldürüleceksin ya da (o fikirlerle) teslim olacaksın ki o vakit de kınanmış ve günahkâr olmaktan kurtulamayacaksın.’ Hadis ilmi konusunda ise şunları söylemiştir: ‘Hadis ilminde istenilen hedefe ulaştığında hatta dünyanın en çok hadis hafızı olsan bile yaşlanıp hafızan zayıfladığında yeni yetmeler ve çocuklar etrafına toplanır yanıldığından emin olamazsın bu yüzden sana yalancı diyecekler ve akıbetinde de *yalancılık* ithamı utanca dönüşecektir. Ebû Hanîfe, sözlerini şöyle sürdürmüştür: “Her bir ilmi iyece ölçüp biçtikten sonra fikhî ilminin eksik yönlerini araştırmaya koyuldum. Ancak onu inceledikçe ihtişamını gördüm ve kendisinde hiçbir eksiklik bulamadım. Bunun üzerine evveli emirde bu ilmin allâme ve fakih olanların meclisine katılmakla başlamanın, onların ahlaklarıyla ahlaklanmanın gerekli olduğunu farzları yerine getirmenin, dini ikame etmenin ve ibadetleri yapmanın ancak amelî fikhî bilmekle mümkün olacağını anladım. Böylece fıkıhla iştigal etmeye başladım.”<sup>72</sup>

Diğer bir rivâyete göre de genç bir delikanlı iken Ebû Hanîfe, hac günlerinde bir yandan ticaretle uğraşırken bir yandan da itikadî konularda âlimlerle tartışıyordu. O esnada adamın biri kendisine gelip fıkıha dair bir soru sordu. Ebû Hanîfe, buna ikna edici uygun bir cevap veremedi ve adam ona şöyle dedi: “İnsanlara bazı ince konulardan söz ediyorsun ve zeki birine benziyorsun. Ne yazık ki Allah’ın farzlarına dair konuları iyi bilmiyorsun.” Ebû Hanîfe bunun üzerine utandı ve zaman kaybetmeden amelî fikhî öğrenmeye koyuldu.”<sup>73</sup>

5. Fıkıh ilminin sosyal hayatın geniş bir alanını kapsadığına ve insanlara/topluma daha fazla fayda sağladığına muttali olması. Zira kendisi de bu hususta şunları dile getirmektedir:

Basra’ya gittim ve bana sorulacak hiçbir soruyu cevapsız bırakmayacağımı zannediyordum. Filhakika bana bazı konularda birtakım sorular sordular ancak o konulara dair yanımda onlara verecek cevabım yoktu. Bunun üzerine Hâmmad vefat edinceye kadar ondan ayrılmamaya karar verdim ve on sekiz yıl onun derslerine devam ettim.<sup>74</sup>

Ebû Hanîfe’ye dayandırılan başka bir anekdotta ise şunlar zikredilmektedir:

“Ebû Hanîfe, kelâmda parmakla gösterilecek kadar bir seviyeye ulaşmıştı. Hammâd b. Ebî Süleyman’ın ders halkasının yakınında bulunduğu bir esnada bir kadın, Ebû Hanîfe’nin ders halkasına geldi ve ona bir mesele (Sünnet’e uygun boşanmak) hakkında bir soru sordu. Ancak orada tatmin edici bir cevap alamayınca Hammâd’a gidip aynı soruyu ona yöneltti ve ondan tatmin edici bir cevap aldı. Sonra Ebû Hanîfe’nin yanına dönerek şöyle dedi: ‘Beni yanılttınız/yanışa sevk ettiniz. Sizleri dinledim ve bana bir cevap veremediniz.’ Bunun üzerine Ebû Hanîfe hemen kalktı ve doğruca Hammâd’ın yanına vardı. Hammâd, ona gelme sebebini sorunca kendisinden fikhî öğrenmek için geldiğini söyledi. O da öyle ise ‘Her gün üç mesele öğrenecek ve ilimden sana bir şeyler verilinceye kadar ondan fazlasını talep etmeyeceksin.’ dedi. Ebû Hanîfe de fikhî öğreninceye kadar onun ders halkasına devam etti. Öyle bir seviyeye yakaladı ki insanlar onu parmakla göstermeye başladı.”<sup>75</sup>

6. Dönemin siyasî, dinî ve kültürel faktörleri sonucunda ortaya çıkan itikadî fırkaların bitmeyen tartışmalarından kurtulmanın en kestirme yolunun kelâmî tartışmalardan uzak durmak ve ilmî faaliyet olarak en münasip ilmin fıkıh olduğuna kanaat getirmesi.

İmam Şâfiî’ye gelince yapılan nakillerden anlaşılacağı üzere kendisi, başlangıçta kelâmla uğraştığı ve istediği takdirde muhalif gördüğü her anlayışla ilgili bir kitap telif edebileceğini fakat kelâmla anılmak istemediği için onunla iştigal etmediğini söylemiştir. Mu’tezile başta olmak üzere farklı fırkaların hararetli tartışmalarına ve akıl yürütme yoluyla mahzurlu hükümlerde mündemîç/içkin olan mefkûrelerine tanık olmuştur. Benzer nedenlerle fıkıha yönelmiş, döneminin kelâmcılarına karşı mesafeli durmuş ve öğrencilerine bu yönde tavsiyelerde bulunmuştur.<sup>76</sup> Şâfiî, kelâm konusunda insanları, Kur’ân’ın üslubuna, şer’î kaynaklara, Arapça kaidelerinin beyanına dayanan kurallara ve kabul edilebilir doğru yöntemlere davet etmiştir.<sup>77</sup> Dolayısıyla onun bu menfî tavrı tevhid ilmini yıkmak anlamına gelmemektedir. Sistematik

<sup>70</sup> Bezzâzî, *Menâkibu’l-İmâmi’l-A’zam*, 2/137.

<sup>71</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Târîhu’l-mezâhibi’l-islâmîyye* (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, ts.), 356.

<sup>72</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 19; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 13/332; Mekki, *Menâkibu’l-İmâmi’l-A’zam*, 1/52-53.

<sup>73</sup> Mekki, *Menâkibu’l-İmâmi’l-A’zam*, 1/158.

<sup>74</sup> ‘İclî, *Târîhu’s-sikât*, 132.

<sup>75</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 20; Mizzî, *Tehzîbu’l-kemâl*, 29/426.

<sup>76</sup> Bilal Aybakan, “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/227.

<sup>77</sup> İbrahim Ahmed ed-Dîbû, “Mevkifu İmam Şâfiî min ilmi’l-kelem ve menhaci’l-mutekellimîn”, *Mecelletu’t-tecdid Malezya* 15/29 (2011), 54.

ve analitik bir bakış açısına sahip olan Şâfiî'nin mezkûr eleştirel yaklaşımı onun bu ilimle yeteri kadar ilgilendiğini de göstermektedir. Nitekim o da bid'at ve dalâlet ehline karşılık vermek üzere *Teshîhu'n-nubuve ve'r-Red ala'l-Berâhime ile er-Reddu alâ ehli'l-hevâ* adlı kitapları kaleme almıştır.<sup>78</sup> Şâfiî, kelâma karşı sert bir tavır sergilemişse de bu kelamcıların belirli zümresine karşı olmuş ve kelâmla uğraşanları mutlak manada iman dairesi dışına çıkarmamıştır. Kur'ân'ın mahlûk olduğunu savunanları küfre düşmekle itham etmiş olsa da Şâfiîler, bu ve benzeri görüşleri ehli bid'ata yönelik sarf edilen sözler olarak yorumlamışlardır. Ayrıca bu görüşler Şâfiî mezhebinde nimeti inkâr etmek yönünde tevîl edilmiştir. Çünkü İmam Şâfiî bu görüşte olanların şahitliklerinin kabul edildiğine hükmetmiştir.<sup>79</sup> Nakledildiği üzere Şâfiî şöyle demiştir: "Her mütekellimin aşmaması gereken sınır, Kitâb ve Sünnet'tir. Aslı Kitâb ve Sünnet'e dayanmayan her söz hezeyandır." Beyhakî bunu, "Şâfiî'nin bu sözleri, aslı Kitâb veya Sünnet'e dayanmayan kelâmı hoş görmediğine delâlet etmektedir. Dolayısıyla mezmûm olan kelâm, Kitâb ve Sünnet'e muhalefet eden ehl-i bid'atın kelâm anlayışıdır."<sup>80</sup> şeklinde yorumlamıştır. Görüldüğü üzere Şâfiî, ilmî tartışma ve münazaraları anlamsız ve yararı olmayan şeyler olarak görmemiştir. Zira münazaraları belli bir sisteme kavuşturma noktasında Şâfiî ilk sıralarda yer almaktadır. Bunun en iyi örneklerini usûl-i fıkıh alanında yazılan ilk eser olan *er-Risâle*'de görmek mümkündür. Bu ilmin aklî ve naklî bir ilim olduğu ise müsellemdir. Dolayısıyla Şâfiî'nin aklî ilimlere karşı olduğu ve kelâma karşı çıktığı söylenemez. Râzî, bu iddia sahiplerinin ya Şâfiî'yi sevmeyen veya Allah, nübüvvet ve benzeri meseleleri bilmeyen cahil kimselerdir, diyerek onun bu ilme karşı olmadığını delilleriyle ortaya koymaktadır. Nitekim tevîd/kelâm ilminin en şerefli ve en değerli ilim olduğuna ve imam Şâfiî'nin de müctehitlerin en üstünü ve en âlimi olduğuna inandıklarını dolayısıyla arayış bulmak ve onun kelâma dair menfî ifadelerini insafli/makul yorumlamalara tabi tutmak gerektiği üzerinde durmaktadır.<sup>81</sup> Taşköprizâde'nin yorumunda olduğu gibi, Şâfiî ve benzeri müctehidlerin menfî tavır aldıkları kelâm, Müslümanlar arasında fikir ayrılıkları sokan, birbirini tekfir etmeye yol açan, taassubu körükleyip dinî-ahlâkî duyguları zayıflatan, zihinlerde şüpheler uyandıran ve nefsanî arzulara tâbi kılıp zındıklığa götürendir.<sup>82</sup> Bu konuyu ele alan bazı çağdaş ilim erbabı da benzer hususları özetle şöyle ifade etmişlerdir:

"İmam Şâfiî, güçlü bir diyalektiğe sahip olmasına rağmen Kur'ân ve Sünnet birikimi dışında hiçbir veriyi sorgulamadan almaya yanaşmamıştır. Saptırıcı ve kurgusal düşünceye iltifat etmemiş, keyfi yorumlara karşı çıkmıştır. Bütün dinî meselelerin vahiy kaynaklı bilgi çerçevesinde izah edilmesi hususunda oldukça titiz bir yaklaşım sergilemiştir. Zira onun asıl hedefi Kur'ân ve Sünnet'i oluşturan unsurlar arasında var olan organik bağları keşfetmek ve dine ilişkin verileri sahih bir şekilde yorumlamaktır. Ona göre, Ehl-i kelâm, itikadî meseleleri Kitap ve Sünnet'ten bağımsız olarak ele almaktadır. Bu yüzden özellikle Mu'tezile'nin kelâm yöntemine karşı çıkmıştır. İnşa ettiği ilmî düşünce yönteminde ancak belli şart ve kayıtlarla geçmişin mirasını ve beşerî tecrübeyi önemsemiştir. Taklidi değil içtihadı esas almıştır. İşte bu gibi gerekçelere binaen o kelâma iltifat etmemiştir."<sup>83</sup>

Mamafih İmam Şâfiî, hayatı boyunca fıkıhla iştigal etmiş ve bu alanda meşhur olmuştur. Onun kelâmdan uzak durması ve fıkıhı tercih etme sebeplerini Beyhakî, Gazzâlî (öl. 505/1111), Râzî ve Nevevî (öl. 676/1277) gibi Şâfiî âlimlerin aktardığı bilgilerden daha iyi anlamak mümkündür. Ancak çalışmanın sınırlarını dikkate alarak bu husustaki bilgileri özet bir şekilde derleyerek vermek istiyoruz.

1. Şâfiî, dönemin büyük fitnelerin asıl sebebinin insanların Kur'ân etrafındaki tartışmalara dalmaları olduğunu gördü ve bu hususa da bid'at ehlinin öncülük ettiğine şahit oldu. Özellikle Mu'tezile müdafaasını yapanlar, kendileri gibi düşünmeyen ulemaya karşı sultanları kıskırtıp onlara eziyet ve işkencelerine neden oluyorlardı. Şâfiî bu gibi kimselerden ve fikirlerinden uzak kalmanın hayırlı olduğuna kanaat getirmiştir.<sup>84</sup>

2. Şâfiî, bid'at ehlinin ilmî delillere pek iltifat etmediklerini, kelâmla iştigallerinin de Allah rızası için değil, dünyalık elde etmek ve sultanlardan menfaat devşirmek için olduğunu gördü. İslâm tarihinde önemli yer edinmiş selefi-i salihin ve büyük âlimlerin yöneticilerden ve siyaseten uzak durdukları ve bu hususta yaptıkları tavsiyeleri dikkate alan Şâfiî, kelâmdan yüz çevirmek gerektiğine inandı. Öğrencilerine pratik yönü ağır basan amelî fıkıh yolunu gösterdi. Kelâm konularında selefi-i sâlihinin haklı olduğunu aklî ve naklî delillerle ortaya koymaya çalışan Gazzâlî'ye göre de naslarda yer almayan dinî konularda tartışmak, kurcalamak ve soru sormak bid'attir. Her bid'at ise yerilmiştir. Önceki sünnet/metot övülmüştür. İfrat tefritten uzak insana fayda veren dozu iyi ayarlanmış ilaç misali nasların talimatı dışına çıkmayan kelâm makbuldür.<sup>85</sup> Şâfiî'nin kelâm eleştirisi, bid'at ehlinin temel aldığı kaynak ve yöntemlere yönelikti. Ona göre bu metod Kur'ân'da yerilmiştir. Bu, sahabenin fasid kıyası kötölemesine benzemektedir. Dönemin fukaha ve muhaddislerinin kelâm düşüncesine mesafeli durmaları da aynı gerekçelere matuftu. Zira onlar, çözüme kavuşması zor

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, 308.

<sup>79</sup> Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdülazîm ed-Dîb (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007), 19/18; Râzî, *Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî*, 95-101.

<sup>80</sup> Beyhakî, *Târîhu Beyhak*, 1/467,470.

<sup>81</sup> Râzî, *Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî*, 101-103.

<sup>82</sup> Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 3/2/142-144.

<sup>83</sup> Bilal Aybakan, "İmam Şâfiî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem" (Panel, 2018), 41-44.

<sup>84</sup> Râzî, *Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî*, 103-104.

<sup>85</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İlcâmu'l-avâm 'an ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2017), 93-111; Ebû Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-tikâd* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004), 14.

karışık ve girift meselelere dalan fırkaların kelâm anlayışına ve metotlarına karşıydı.<sup>86</sup> Nevevî de selef-i sâlihinin, kelâmın dakik/ince konularından uzak durmak, dini konularda akli delillerden ziyade nakli delillere dayanmak özellikle mantıkî ve felsefî yaklaşımlardan sakınmak, pratik ve zorunlu bilgilere yoğunlaşmak gerektiği üzerinde durduklarını ifade etmektedir. Ayrıca itikada ilişkin konularda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) gelenlerin tamamını tasdik etmenin kâfi olduğunu, tüm şüphelerden arındırılmış sağlam bir itikat için kelâmcıların delillerine ihtiyaç olmadığını, selef-i sâlih, fukahâ ve mezhep kelâmcılarının da uygulamaya geldikleri sahih metodun bu olduğunu söylemektedir.<sup>87</sup> Şâfiî'ye göre Kur'ân'da zikredilen delillerle yetinmek vaciptir. Onların dışındaki delillere sığınmak ve bhusus aklın anlamlandıramayacağı karışık meselelere dalmak caiz değildir. Oysa bid'at ehlinin kelâm tartışmaları, akli delillere bina edilerek akli, akilla geçersiz kılmak şeklinde bir yöntem takip edilmektedir. Şâfiî, sağlıklı olmayan bu yöntemden doğabilecek muhtemel zararları bilen biri olarak münazara kapısını açmaktan içtinap etmiştir. İtikadî konularda netice vermeyen tartışmalara şahit olduktan sonra bu hususların kişiyi dinden de uzaklaştıracağına kanaat getirmiştir.<sup>88</sup>

3. Şâfiî'nin kelâm hakkındaki kaygıları sahih bir din anlayışını savunmak ve onu koruma amacına yöneliktir. Nitekim bunun bir benzeri nesih konusunda ve Kur'ân'da Arapça olmayan yabancı kelimelerin bulunduğunu ileri sürenlere karşı ortaya koyduğu akli ve nakli delillerde de görülmektedir.<sup>89</sup> Sünnet ve haber-i vâhide karşı takındıkları menfi tavırlar nedeniyle onun kelâm ehline yönelik ifadeleri de bu kabildendir.<sup>90</sup>

Toparlayacak olursak kelâm ve fıkıh, Müslümanların itikadî ve amelî problemlerine naslar ışığında makul çözüm üretmeyi gaye edinmiş şer'î ilimlerin başında gelmektedir. Dolayısıyla birbirinin alternatifi değil aksine birbirini ikmal eden iki şer'î ilimdir. Kelâm-fıkıh ilişkisi esasta ulu bir ağaç misali kök ile dal ilişkisi gibidir. İlk asırdan itibaren iç içe olmuş ve olmaya devam edecektir. Çünkü sahih bir inanç yönüyle tevhîd/kelâm ilmi asıldır. Diğer ilimler de ancak bu temel üzere meşrudur. Hatta ehli bid'ata karşı etkili bir mücadele için kelâm ilminde derin bilgi sahibi kimselerin bulunmasının, farz-ı kifaye hükmünde olduğu ifade edilmiştir.<sup>91</sup> Ancak fert ve toplumun maslahatı açısından fıkhî derinleşmenin kelâm ilmine göre pratikteki karşılığı daha belirgindir. Sonuçları itibariyle ehem, *mühimme müreccahtır* ilkesi kapsamında din ve insanların maslahatına daha uygun düşen ilme yönelmek daha isabetlidir, denilebilir. İki fakihin de bir ilim olarak fıkhî tercih etmelerini bu bağlamda değerlendirmek mümkündür. Bu meyanda İmam Ebû Hanîfe'nin muhaddis ile fakih arasındaki kıyası önemlidir.<sup>92</sup> Gazzâlî de kelâm ilmiyle uğraşan kimsenin, mahir bir tabibin doğru yerde ve zamanda hastaya ilaç vermesine benzeterek kelâmla uğraşanın sahih bir inanca sahip olması gerektiğine dikkat çekmesi manidardır.<sup>93</sup> Ayrıca Ehl-i Sünnet'in itikadî ve amelî fıkhın teşekkülünde ve gelişmesinde en ciddi katkıların iki imama ait olduğu konusunda ortak bir görüş bulunmaktadır. Ebû Hanîfe ile Şâfiî'nin Ehl-i Sünnet'in ilk fakih kelâmcıları arasında gösterilmeleri ve onların itikadî konularda yakın görüşte oldukları yönündeki tespitler önemlidir. Nitekim Selamâsî (öl. 550/1155), itikadî konularda Ebû Hanîfe ile Şâfiî hatta dört mezhep imamı arasında ciddi bir görüş ayrılığının olmadığını ve bu hususta ittifak ettiklerini ispatlamak için bir eser kaleme almıştır.<sup>94</sup> Bu meyanda Gazzâlî'nin meşhur *İhyâu'l-'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde selef-i sâlih vurgusu yanında şer'î ilimlerde fıkıh ile kelâm ilimlerinin sınır ve faziletlerine dair yer verdiği bilgiler oldukça aydınlatıcıdır.<sup>95</sup>

## Sonuç

İslâm ilimler tarihinde müstesna bir yeri olan İmam Ebû Hanîfe ve İmam Şâfiî'nin fıkhî kelâma tercih sebeplerinin araştırıldığı bu çalışmada hemen ifade etmek gerekir ki ikisinin de benzer yaklaşımlar sergilediği tespit edilmiştir. Eş'arî ve Mâtüridî mezheplerinin fikir bânileri olmaları yanında bu alandaki düşüncelerinin de temelde farklı olmadığı görülmüştür. Birçok meselede olduğu gibi Kur'ân'ın mahlûk olduğu meselesinde de benzer bir duruş sergilemişlerdir. Buradaki temel faktörün sahih bir din anlayışını korumaya yönelik bir çaba olduğu müşahede edilmiştir. Anılan hususlardaki tebliğ ve temsil gayretinde olan bu imamlar, fikir ayrılıklarının derinleştiği ve siyasî otoritenin baskılarının arttığı dönemlerde birtakım bedeller ödemişlerdir. Sahabe ve tabiîn dönemlerinden itibaren tartışılmalı itikadî problemler iki imam döneminde zirve yapmıştır. İki de salt mantık ve felsefeye dayalı kelâmî tartışmaların zararlarından hareketle fıkıh alanına yönelmişlerdir. Ancak onların amelî konulara yönelmelerini fıkhî kelâma üstün görmek şeklinde düşünmemek gerekir. Buldukları atmosferde en çok fayda sağlayacağını düşündükleri en makul tercih olarak görmek daha isabetlidir. Dolayısıyla ikisinin de kelâm ilminden fıkıh ilmine yönelmeleri bir rastlantı değil aksine bilinçli ve ilkesel bir tercihtir. Bu tercihin aynı zamanda onların usûl düşünceleriyle de yakın bir ilişkisi vardır. İmam Ebû Hanîfe'nin bu

<sup>86</sup> Râzî, *Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî*, 103.

<sup>87</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb* (Beyrut: Dârul'l-Fikr, ts.), 1/24-25.

<sup>88</sup> Râzî, *Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî*, 103-105.

<sup>89</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru't-Turâs, 1426/2005), 132-133.

<sup>90</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Umm (Cimâ'u'l-ilm)*, thk. Rif'ât Fevzî Abdumattalib (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011), 9/5.

<sup>91</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 12-17.

<sup>92</sup> Ebû Zehre, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, 356.

<sup>93</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd*, 14; Gazzâlî, *İlcâmu'l-'avâm*, 93.

<sup>94</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ Selamâsî, *Menâzilu'l-euimmeti'l-erba'a Ebî Hanîfe ve Mâlik ve's-Şâfiî ve Ahmed*, thk. Mahmud b. Abdurrahman Kadh (Riyâd: Mektebetu'l-Melik el-Fehd, 1422/2002), 32-33.

<sup>95</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn* (Kahire: Dâru'd-Deyyân li't-Turâs, 1407/1987), 1-25.



hususla istihsânı, İmam Şâfiî'nin ise kıyası esas aldığını söylemek mümkündür. Fıkıh ilmini tercih etme sadedinde Ebû Hanîfe, İslâmî ilimler arasında bir kıyas ve arayış içinde hareket ederken. Şâfiî, daha başta fıkıh ilmine yönelmiş ve kelâma dair girift meselelere mesafeli bir tavır takınmıştır. İki imamın da marjinal oluşumlar olarak gördükleri firkalar arasında en fazla ve en sert mücadelelerini İslâm akidesi için tehlike olarak algıladıkları Mu'tezile'ye karşı verdikleri anlaşılmalıdır. Bu mücadelede Ebû Hanîfe, Şâfiî'den daha fazla öne çıkmıştır. Kendisi bu alanda ciddi bir mesai harcamış ve sayısız münazarada bulunmuştur. Şâfiî ise ilmî hayatının ekseriyetinde kelâmî tartışmalardan uzak durmuştur. İki imamın da kabul ettiği kelâm, merkezinde Kitâb ve Sünnet olan, dinin genel ilkelerine ve akl-ı selîme ters düşmeyendir. Bu ilmin gayesi, dine şüpheler sokmak değil, şüpheleri bertaraf etmek ve insanların dünya-ahiret saadetlerine yardımcı olmaktır. Buna göre, fitrata aykırı ve aklın şaşkın kalacağı deryalara dalmak yerine sosyal hayatta pratik karşılığı olan en güvenilir limana sığınmaktır. Fıkıh, Müslümanların hukuk pratiklerini inşa etme noktasında kelâm ilmine göre muhatap kitle ve maslahatına daha uygun olması yönleriyle daha geniş bir alanı kapsamaktadır. Binaenaleyh pek çok yönden Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin fıkıh alanını öncelemelerinin gayesiz ve sebepsiz bir tercih olmadığını söylemek mümkündür. İkinin de dönemin itikadî yaklaşımlar karşısında benzer endişeler taşıdıklarının ve bu konudaki fikirlerinin birbiriyle örtüştüğünün altı kalın çizgilerle çizilmelidir. Daha da önemlisi itikadî meseleleri vahiy ışığında sağlıklı bir şekilde anlamlandırmak adına mezhep imamlarımızın hangi kelâmî tavra karşı olduklarının anlaşılmasına yönelik daha kapsamlı çalışmaların yapılması gerektiği kanaatindeyiz.

## Kaynakça

- Âlburî, Muhammed b. el-Huseyn. *Menâkıbu'l-İmâmu's-Şâfiî*. thk. Cemal Azven. Beyrut: Dâru'l-Eseriyye, 1430/2009.
- Aybakan, Bilal. "İmam Şâfiî: Hayatı, İlmî Kişiliği ve Yaşadığı Dönem". Panel program adı: İmam Şâfiî Paneli, İstanbul, 2018.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed. *Şerhu vasiyyeti'l-İmâmî'l-A'zam*. 'Ammân: Dâru'l-Feth, 1430/2009.
- Bağdâdî, Abdulkâhir b. Tâhir. *Usûlu'd-dîn*. İstanbul: Matbatu'd-Devle, 1346/1928.
- Bağdâdî, Ahmed b. Alî el-Hatîb. *el-Fark beyne'l-firak ve beyânu'l-firkati'n-nâciye*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 2. Basım, 1417/1977.
- Bağdâdî, Ahmed b. Alî el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Mustafa Abdulkadir 'Atâ. 24 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Bardakoğlu, Ali. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 143-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Beyhâkî, Muhammed b. el-Hüseyn. *Târîhu Beyhak*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Dimaşk: Dâru İkra, 2004.
- Bezzâzî, Muhammed b. Şihâb. *Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1401/1981.
- Buhârî, Alâuddîn Abdulazîz. *Keşfu'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 1433/2012.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl. *Halku ef'alî'l-'ibâd*. thk. Abdurrahman Umeyre. Riyâd: Dâru'l-Ma'arif, ts.
- Cundî, Abdulhalîm. *el-İmâm eş-Şâfiî: Nâsiru's-sünne ve vâdiu'l-usûl*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdillâh. *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdulazîm ed-Dîb. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1428/2007.
- Çeker, Huzeyfe. "Ebû Hanîfe Menâkıplarının Yazma Nüshaları". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/1 (Haziran 2018), 269-300. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3475078>.
- Demir, Abdullah. "Farklı Ebû Hanîfe Tasavvurları: Fakih ve Mütakellim Hanefiler Örneği". *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Vefî Sempozyumu -Hanefîlik-Mâtürîdîlik-*. ed. Cengiz Çuhadar vd. 643-658. Kastamonu: K.Ü. Matbaası, 2017.
- Dîbû, İbrahim Ahmed ed-. "Mevkifu İmam Şâfiî min ilmî'l-kelâm ve menhecî'l-mutakellimîn". *Mecelletu't-tecdîd Malezya* 15/29 (2011), 51-79.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Fikhü'l-ekber*. el-İmârâtu'l-'Arabîyye: Mektebetu'l-Furkân, 1419/1999.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *el-Vasiyye*. thk. Muammer b. Abdulhay 'Uveyne. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1418/1997.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Târîhu'l-cedel*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İmâm Ebû Hanîfe hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fikhuh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İmâm Şâfiî hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fikhuh*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Târîhu'l-mezâhibi'l-islâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-'itikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'ulûmî'd-dîn*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'd-Deyyân li't-Turâs, 1407/1987.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İlcâmu'l-'avâm 'an ilmî'l-kelâm*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 1439/2017.
- Güleç, Hüseyin. "Mutezili Âlim Müslim b. Halid ez-Zencî -İmam Şâfiî'nin İlk Hocası". *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1268-1284. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.996616>.
- Hasan, Hasan İbrahim. *Târîhu'l-İslâmî: es-siyâsî ve'd-dînî ve's-sekâfî ve'l-ictimâ'î*. Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1416/1996.
- Herevî, Abdullah b. Muhammed. *Zemmu'l-kelâm ve ehlih*. thk. Abdurrahman Abdulazîz eş-Şebel. 5 Cilt. Medine: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1998.
- İbn Kesîr, İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1408/1988.
- 'İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-sikât*. Mekke: Dâru'l-Bâz, 1405/1984.
- Kâdî Abdulcebbar, Ahmed b. Abdilcebbar. *Fazlu'l-'itizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 1439/2018.
- Kurt, Hasan. "Sistemik Kelam Açısından İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin Akaid Risalelerinde İman Esasları". *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (Haziran 2011), 99-125.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsetu't-tekâsîm fi ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991.
- Mekkî, Muvaffak b. Ahmed. *Menâkıbu'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1401/1981.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Muessesutu'r-Risâle, 1400/1980.
- Nemerî, Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr. *Câmî'u beyânî'l-'ilm*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.

- Nemerî, Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilberr. *el-İntikâ fî fezâ'ili's-selâseti'l-e'immeti'l-fukahâ Mâlik, Ebî Hanîfe ve's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *el-Mecmû' şerhu'l-muhezzeb*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Öztürk, Mustafa Bilal. "Kurucu Kök Metin Fikhü'l-ekber'in Otantikliği Sorunu ve Osmanlı Ulemasının Katkısı I". *Kader* 20/1 (Haziran 2022), 281-304. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1074905>.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *İ'tikâdu firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Nahza el-Misriyye, 1356/1938.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Menâkibu'l-İmâmi's-Şâfiî*. thk. Ahmed el-Hicâzî es-Sekâ. Kahire: Mektebetu Kulliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Saymerî, Alî b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 2. Basım, 1405/1985.
- Selamâsî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ. *Menâzilu'l-eimmeti'l-erba'a Ebî Hanîfe ve Mâlik ve's-Şâfiî ve Ahmed*. thk. Mahmud b. Abdurrahman Kadh. Riyâd: Mektebetu'l-Melik el-Fehd, 1422/2002.
- Subkî, Tâcuddîn Abdulvehhâb. *Tabakâtu's-şâfi'iyyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Beyrut: Hicr, 2. Basım, 1413/1993.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Umm (Cimâ'u'l-ilm)*. thk. Rif'ât Fevzî Abdumattalib. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1432/2011.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru't-Turâs, 1426/2005.
- Şehristânî, Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emîr Ali Mehnâ-Ali Hasan Fa'ûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1314/1995.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/138-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yiğit, Metin. "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'î ve Zannî Diyalektiği". 125-186. Erzurum: Bahar Matbaası, 2001.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Zehebî, Şemsuddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.



## The Method of Takhrij in Answering Contemporary Fiqh Problems: The Example of The Fatwas of The High Board of Religious Affairs

Mustafa Bülent Dadaş<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup> Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Konya, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 15-01-2023

Accepted: 10-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

In this article, the takhrij method used in the solution of current fiqh issues that have emerged throughout the history of fiqh has been described and some sample fatwas given by the High Council of Religious Affairs based on this method have been analysed. Takhrij, as a method in the fiqh is defined as "to determine the procedural and fiqh rules of a madhhab imam based on his singular views on which these opinions are based, and to determine the verdict of the issues in which an opinion is not narrated from that imam, according to the reached rules." There 3 types of takhrij, the first is "identifying procedural rules of a madhhab imam based on his views on secondary issues", the second type is "determining the verdict of the issues based on principle rules whose verdict is not determined by the imam of the madhhab" and last type is "determining the verdict of another secondary issue in the light of the verdict of an issue whose verdict is determined by the imam of the madhhab". When the history of fiqh is examined, it is seen that the jurists solved the provisions of the new issues they encountered with the method of takhrij. By using the takhrij method, the jurists contributed to the formation, development and dissemination of the unique methodology of the madhhab they belonged to. As it is known, the procedural principles and rules of the fiqh were developed by the efforts of leading jurists who belonged to the relevant madhhab. In this context, the jurists examined the views of the madhhab imams to which they belonged, by inductive method, and brought together the provisions of the singular issues conveyed from them under certain principles and rules. The most important jurists in this field in the Hanafi madhhab are: Ibn Aban, Bardai, Karkhi and Maturidi. Takhrij may differ from one jurist to another, as it is an ijihad activity. Therefore, the conclusion reached by a jurist who carries out the takhrij activity should not be seen as an opposition to the imam of the madhhab, from whom no clear opinion has been conveyed on the subject. While analysing the subject of takhrij in the fiqh, the role of Abū Zayd Dabūsi should be specially mentioned. Dabūsi, in his work named Ta'sis al-nazar, brought together the singular views conveyed from Hanafi madhhab imams under the principles he expressed as "essential", taking into account the accumulation of jurists who were his predecessors, and presented the opportunities that the takhrij method provides for jurists with examples. Finally, the takhrij method has been a method that the jurists have taken as a basis in terms of carrying out a consistent ijihad activity within the madhhab in the solution of new issues since the madhabs became settled, and this situation lasted until the beginning of the 20th century. In the following period, the decline in the number of jurists with sectarian background, the spread of some movements that adopt direct reference to the Qur'an and the Sunnah, and the emergence of complex current fiqh problems where there is no view suitable for interpretation within the madhhab accumulation, led to the abandonment of the takhrij as a method to a large extent. However, today it is observed that this method is used in both individual and collective ijihad activities. One of the institutions declaring that it cares about the knowledge of fiqh and makes use of this knowledge to the extent possible in solving current fiqh issues is the Supreme Council of Religious Affairs. The Council is one of the important institutions of the Islamic world in terms of its efforts to solve current legal issues, its contributions to the unity of fatwa and being a continuation of the Meşihat-ı İslamiyye. Issues on which the Board gave a fatwa can be evaluated in two categories: those that were resolved by the old jurists and those that any clear opinion is not narrated from the old jurists. The Board generally issues fatwas according to the Hanafi Madhhab on matters included in the first group, and for the second group of issues The Council cites the views of other madhabs if needed makes a choice among them. For the issues such as surrogacy, test-tube baby (IVF), organ transplantation etc. If it finds an opinion that will be a basis in the fiqh acquis, it makes use of the method of takhrij. This study aims to reveal the possibilities provided by this method by analysing some current issues that the Board has resolved by making use of the takhrij method. In this context, firstly, the High Council of Religious Affairs has been briefly introduced, and then the definition of takhrij will be made and its types, history, development of fiqh and its role in the solution of current fiqh issues has been explained. Finally, the fetwas issued by High Council of Religious Affairs by applying the method of tahrir or by making use of this method; on commercial insurance, organ transplantation, gold-based lease certificate and the effect of injection/vaccine on fasting will be analysed. In the light of these exemplary fatwas, the importance of the takhrij method for contemporary jurists has been tried to be showed in terms of both maintaining the consistency of fiqh and its contribution to the development of fiqh, as it was in the past.

**Keywords:** Fiqh, High Council of Religious Affairs, Fatwa, Current Fiqh Issues, Takhrij in Fiqh, Commercial Insurance, Organ Transplantation

## Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Örneğinde Güncel Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 15-01-2023

Kabul: 10-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mustafa Bülent Dadaş).

### ÖZ

Bu makalede fıkıh tarihi boyunca ortaya çıkan güncel fıkıh meselelerinin çözümünde başvurulan tahrîc yöntemi tarif ve tasvir edilmiş, Din İşleri Yüksek Kurulu'nun bu yönetime dayanarak vermiş olduğu bazı örnek fetvalar tahlil edilmiştir. Fikhî tahrîc, "bir mezhep imamının tekil görüşlerinden yola çıkarak bu görüşlerin dayandığı usûlî ve fikhî kaideleri tespit etmek ve o imamdan bir görüşün nakledilmediği meselelerin hükmünü ulaşılan kaidelere göre belirlemektir." Tahrîc, "furû meselelerden yola çıkarak mezhep imamının esas aldığı usûl kaidelerinin tespiti", "bu kaidelerden hareketle mezhep imamı tarafından hükmü belirlenmeyen meseleleri çözüme kavuşturma" ve "mezhep imamı tarafından hükmü belirlenen bir meseleden yola çıkarak başka bir ferî meselenin hükmünü belirlemek" şeklinde üç çeşittir. Fıkıh tarihi incelendiğinde fakihlerin, karşılaştıkları problemlerinin çözümünde tahrîc metoduna sıkça başvurdukları görülür. Fakihler, bu metot sayesinde, mensup oldukları mezhebin kendine özgü metodolojisinin oluşmasına, gelişip yayılmasına katkı yapmışlardır. Bilindiği şekliyle usûlî fıkıh kaideleri, ilgili mezhebe müntesip otoriter fakihlerin çabalarıyla gelişmiştir. Bu kapsamda fakihler, mensup oldukları mezhep imamının görüşlerini tümevarım yöntemiyle incelemişler, onlardan nakledilen tekil meselelere ait hükümleri kaideler altında toplamışlardır. Hanefî mezhebinde bu alanda İbn Ebân, Berdeî, Kerhî ve Mâtürîdî gibi fakihler öne çıkmaktadır. Tahrîc, icthadî bir faaliyet olduğu için bir fakihden diğere farklılık arz edebilir. Bu sebeple, bir fakihin tahrîc ile ulaştığı sonuç, o konuda kendisinden açık bir görüş nakledilmeyen mezhep imamına muhalefet sayılmamalıdır. Fıkıh alanında tahrîc konusu tahlil edilirken Debûsî'nin rolüne özel olarak değinmek gerekir. Debûsî, *Te'sîsü'n-nazar* adlı eserinde selefi olan fakihlerin birikimini de dikkate alarak Hanefî mezhebi imamlarından nakledilen tekil görüşleri "asıl" şeklinde ifade ettiği ilkeler altında toplamış, tahrîc metodunun fakihler için sağladığı imkânları örneklerle izah etmiştir. Böylelikle tahrîc metodu, mezheplerin istikrar bulmasından itibaren yeni meselelerin çözümünde mezhep içinde tutarlı bir icthad faaliyeti icra etme noktasında fakihlerin başvurdukları bir yöntem haline gelmiş, bu durum 20. Yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. Sonraki dönemde mezhep birikimine sahip fakihlerin azalması, doğrudan Kur'an ve sünnete müracaat etmeyi şiar edinen bazı akımların yayılmaya başlaması ve mezhep birikimi içinde tahrîc yapmaya müsait bir görüşün bulunmadığı karmaşık güncel fıkıh meselelerin ortaya çıkması, fikhî tahrîcin büyük oranda terk edilmesine sebep olmuştur. Bununla birlikte günümüzde gerek ferdî gerekse kolektif icthad faaliyetlerinde bu yöntemden istifade edildiği görülmektedir. Fıkıh birikimini önemseyeni ve güncel fıkıh meselelerinin çözümünde imkânlar ölçüsünde bu birikimden istifade ettiğini deklare eden kurumlardan birisi de Din İşleri Yüksek Kurulu'dur. Kurul, güncel fikhî meselelerin çözümünde ortaya koyduğu çaba, fetva birliğinin sağlanmasındaki katkıları ve Meşihat-ı İslâmiyye'nin halefi olması yönüyle İslam dünyasının önemli kurumlarından biridir. Kurul'un, fetva verdiği konular, kadim fakihler tarafından çözüme kavuşturulanlar ve onlardan açık bir şekilde bir görüşün nakledilmediği meseleler şeklinde iki kategoride değerlendirilebilir. Kurul, birinci gruba dahil meselelerde genel itibarıyla Hanefî Mezhebine göre fetva vermekte, ihtiyaç görmesi halinde bazen tercihte bulunarak bazen de tercih yapmadan diğer mezheplerin görüşlerini zikretmektedir. Taşiyıcı annelik, tüp bebek, organ nakli vb. gibi yeni meselelerde ise fıkıh müktesebatı içinde kendine dayanak olacak bir görüş tespit etmesi halinde tahrîc yönteminden istifade etmekte, böyle bir görüşün bulunmadığı hallerde ise inşâî icthad metodunu kullanmaktadır. Bu çalışma Kurul'un tahrîc metodundan istifade ederek çözüme kavuşturduğu bazı güncel meseleleri tahlil etmek suretiyle bu yöntemin sağladığı imkânları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışmamızda ilk önce Din İşleri Yüksek Kurulu özet bir şekilde tanıtılmış ardından tahrîcin tanımı yapılarak, çeşitleri, tarihi, fikhî gelişmesi ve güncel fıkıh meselelerinin çözümündeki rolü izah edilmiştir. Son olarak, Kurul'un tahrîc yöntemini uygulayarak ya da bu yöntemden de istifade ederek çözüme kavuşturduğu; ticari sigorta, organ nakli, altına dayalı kira sertifikası ve iğne/aşının oruca etkisine dair fetvaları tahlil edilmiştir. Bu örnek fetvalar ışığında tahrîc yönteminin geçmişte olduğu gibi günümüzde de gerek fikhî tutarlılığı muhafaza etme gerekse fikhî gelişmesine yapacağı katkı bakımından muasır fakihler için taşıdığı önem ortaya konulmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Din İşleri Yüksek Kurulu, Fetva, Güncel Fıkıh Meseleleri, Fikhî Tahrîc, Ticari Sigorta, Organ Nakli

## منهج التخریج في حل القضايا الفقهية المعاصرة في نماذج فتاوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية

ملخص

تناول هذا البحث منهج التخریج في حل القضايا الفقهية المستجدة عبر التاريخ وتطبيقات المجلس الأعلى للشؤون الدينية التركية هذا المنهج في فتاواه. ويعرّف التخریج بأنه تتبع الأحكام الفرعية لمذهب والوصول منه إلى قواعد أصولية أو فقهية ثم إلحاق أحكام المسائل الجديدة بحكم قاعدة يزعم أنّها تدخل في شمولها. للتخریج الفقهي أنواع ثلاث: تخریج الأصول من الفروع، وتخریج الفروع على الأصول وتخریج الفروع على الفروع. وإذا دُرِس تاريخ المذاهب الفقهية يتبين أنّ الفقهاء من مختلف المذاهب سلكوا منهج التخریج في حل القضايا الجديدة التي حدثت في زمنهم، وبذلك ساهموا في جعل مذهبهم مدرسة فقهية كاملة لها أصولها ونظريّتها، كما ساهموا في تطويرها ونشرها. ومما يعلم من تاريخ تكوّن أصول الفقه لجميع المذاهب أنّ قواعد هذا العلم بدأت تظهر بجهود الفقهاء المتبحرين في كل مذهب. وهؤلاء الفقهاء قاموا بتتبع آراء أئمة مذهبهم واستقرّوها استقراءً كاملاً وأرجعوا الآراء الفرعية إلى قواعد أصولية وفقهية. ومن أشهر هؤلاء الفقهاء القائمين بالتخریج في المذهب الحنفي: ابن أبان، وأبو سعيد البردعي، والكرخي وأبو منصور الماتريدي حيث تكوّن أصول الفقه الحنفي وتطوّر بجهودهم. ومما أنّ التخریج الفقهي عمل اجتهادي يعتمد على ملكة فقهية للفقهاء، وعلى طبيعته في فهم نصوص إمامه، ومدى تبحره في فقهه، وتأثره من شيخه الذي أخذ العلم عنه يمكن أن يختلف ما وصل إليه أحد فقهاء المذهب عما وصل إليه الآخرون فلا ينبغي عدّ اجتهاده مخالفاً لإمام المذهب ما دام لم يُنقل عن الإمام في الموضوع قول صحيح وصريح. ومما يجب الإشارة إلى مجال التخریج إلى دور أبي زيد الدبوسي في كتابه تأسيس النظر الذي قام بإرجاع الفروع المنقولة عن أئمة المذهب الحنفي إلى أصول، وبذلك وفّر للفقهاء بعده إمكانية الرجوع إليها في حل القضايا الجديدة. إن منهج التخریج صار على مدى التاريخ طريقاً معتمداً عليه من قبل فقهاء المذاهب ووسعهم في إيجاد الحلول المناسبة للنوازل والوقائع مع الحفاظ على الانضباط في حين ضعّف السلوك عليه بداية من القرن العشرين لأسباب، منها: عدم ظهور الفقهاء القادرين على أعمال هذا المنهج الذي لا شك أنه يحتاج إلى تعمق في الفقه أصولاً وفروعاً، وبروز التيارات الفقهية الجديدة القائلة بوجوب الرجوع إلى النصوص مباشرة، وتعدّد القضايا الجديدة وصعوبة العثور على أصول يمكن حلها على ضوءها وما إلى ذلك من الأسباب التي أدّت إلى جمود المذاهب الفقهية وعدم تأقلمها مع المستجدات. ومع ذلك يرى أنّ منهج التخریج يستخدم في الاجتهاد المعاصر فردياً وجماعياً. فإن المجلس الأعلى للشؤون الدينية ممن أعلن أنه يأخذ بهذا المنهج في حل المستجدات الفقهية. وللمجلس دور كبير ومساهمة لا تُستهان بها في حل القضايا الجديدة وتوحيد الفتاوى في تركيا بما يملك من الكوادر العلمية والإمكانات المادية، وأنه ورث المشيخة الإسلامية في الدولة العلية العثمانية. وإذ يتعامل مع القضايا الفقهية على حسب طبيعتها بحيث إذا كانت القضية من القضايا التي تفرّغ عنها الفقهاء مثل أحكام العبادات وما يتصل بها: يفتي فيها وفقاً للمذهب الحنفي مع إضافة آراء المذاهب الأخرى أحياناً إذا رأى في الإضافة فائدة إما بترجيح وإما بعرض بدون ترجيح. أما في القضايا الجديدة مثل التلقيح الصناعي وتأجير الرحم وغيرها فينتهج منهج التخریج إذا عثر على قول قال به الفقهاء الكبار يمكن تفریح القضية الجديدة عليها وإلا يسلك سبيل الاجتهاد الإنشائي. وهذا المقال يهدف إلى إبراز ما يوفره منهج التخریج من الإمكانات الفقهية للفقهاء المعاصر على ضوء فتاوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية الذي حلّها وفقاً لهذا المنهج. وتحققاً لذلك الغرض قمنا أولاً بتعريف المجلس الأعلى بإيجاز شديد ثم بيّنا معنى التخریج الفقهي لغة واصطلاحاً وأنواعه وتاريخه ودوره في تطوير الفقه الإسلامي ومدى إمكان الاستفادة منه في حل المستجدات الفقهية، وعرضنا من فتاوى المجلس التي بنيت على منهج التخریج: فتوى التأمين التجاري، وزرع الأعضاء، وصكوك الإجارة المعتمدة على الذهب وتأثير التطعيم على الصيام. ومن خلال عرضها خلصنا إلى أنّ التخریج مصدر خصب ومعين لا ينضب في الوصول إلى الأحكام الشرعية العملية، ومنهج سليم يستطيع به الفقهاء الحفاظ على الانضباط في آرائه وبه يتطوّر مذهب الذي ينتمي إليه ويجعله حياً فعلاً ومستعداً لتلبية حاجات الفقيه في مواجهته قضايا زمانه.

الكلمات الافتتاحية: الفقه، المجلس الأعلى للشؤون الدينية، الفتاوى، القضايا الفقهية المعاصرة، التخریج الفقهي، التأمين التجاري، زرع الأعضاء.

mustafabulent.dadas@erbakan.edu.tr | <https://orcid.org/0000-0002-9892-4206>

Cite: Dadaş, Mustafa Bülent. "The Method of Tahrîj in Answering Contemporary Fiqh Problems: The Example of The Fatwas of The High Board of Religious Affairs". *Cumhuriyet Theology Journal* 27/1 (June 2023), 90-106. <https://doi.org/10.18505/cuid.1235416>

Atıf: Dadaş, Mustafa Bülent. "Din İşleri Yüksek Kurulu Fetvaları Örneğinde Güncel Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 90-106. <https://doi.org/10.18505/cuid.1235416>

Dadaş, Mustafa Bülent. "منهج التخریج في حل القضايا الفقهية المعاصرة في نماذج فتاوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 90-106. <https://doi.org/10.18505/cuid.1235416>

إن مشكلة المنهج في الإفتاء في العصر الحالي قد شغلت الفقهاء والجامع الفقهيّة، فُعقدت حولها ندوات ومؤتمرات في العالم الإسلامي، وألّفت كتب ومقالات فيها، وأعدت بحوث ودراسات حولها. ويرى أن بعضاً من الدراسات قد تناولت المنهج المتبع في الجامع الفقهيّة ودور الإفتاء، وحاولت تحديد الأصول والمناهج التي تسير عليها تلك المؤسسات. ونجد مثل هذه الأعمال العلمية بكثافة حول الجامع الفقهيّة الدولية بينما لا نصادف مثلها حول المجلس الأعلى للشؤون الدينية بالجمهورية التركية ولا سيما أن ما كتب باللغة العربية يكاد لا يوجد. فإن المجلس الأعلى للشؤون الدينية أعلى مرجع رسمي لإصدار الفتاوى وإبداء الرأي في الأمور الدينية في تركيا. وهو يقوم بمثل عمل الجامع الفقهيّة في الدول الإسلامية ودور الإفتاء التي تعنى بإصدار الفتاوى والإجابة على أسئلة الناس بالإضافة إلى تحديد بداية الشهور القمرية وحساب مواقيت الصلاة. ويمكن تقسيم المسائل التي يتناولها المجلس إلى قسمين:

المسائل القديمة: وهي المسائل التي تفرغ عنها الفقهاء وقتلوها بحثاً مثل أحكام العبادات وما يتصل بها؛ ففيها يفتي المجلس وفقاً للمذهب الحنفي؛ لأن معظم الأتراك يعملون به، وأحياناً يضيف رأي المذهب الشافعي، والأقل من ذلك يضيف آراء لمذهب المالكي والحنبلي إما بترجيح وإما بعرض بدون ترجيح. ولا يخرج المجلس في فتاوه من المذاهب الأربعة إلا قليلاً إذا رأى حاجة أو مصلحة في ذلك مثل القول بوقوع طلاق واحد إذا صدر الثلاث دفعة واحدة، وعدم وقوع الطلاق المعلق إذا كان نية الزوج حث امرأته على شيء أو منعها عنه.<sup>1</sup>

المسائل الجديدة/المعاصرة: المقصود منها المسائل التي لم يتناولها الفقهاء السابقون بشكلها المعهود حالياً إما بعدم حدوثها في زمنهم أصلاً مثل التلقيح الصناعي وتأجير الرحم وغيرهما، وإما بحدوثها، لكن مع اختلاف كبير بينها وبين شكلها الحالي. ففيها ينتهج المجلس منهج الترخيص إذا عثر على قول قال به الفقهاء الكبار يمكن تفريع القضية الجديدة عليها مثل قضية زرع الأعضاء والتأمين والتورق وغيرها، وإذا لم يجد ما يمكن البناء عليه أو الاستئناس به يسلك سبيل الاجتهاد الإنشائي<sup>2</sup> مثل التلقيح الاصطناعي وتأجير الرحم وغيرهما من القضايا الجديدة ليست معروفة في الماضي.<sup>3</sup>

وهذا المقال يهدف إلى إبراز دور الترخيص الفقهي في فتاوى المجلس وقراراتها، ولن ندخل فيه تعريف المجلس وما يقوم به من الأعمال؛ لأنه توجد بحوث قد تناولت الجوانب المختلفة حوله،<sup>4</sup> وسنتناول أولاً الترخيص معنى وأنواعاً وتاريخاً مع التطرق إلى أهميته بلا خوض في التفاصيل. ثم سنذكر بعض الأمثلة التي سلك المجلس فيها منهج الترخيص مع النقد والتحليل. وينبغي الإشارة إلى أن موضوع الترخيص الفقهي قد أخذ حظه في الدراسات المعاصرة، وقد تناوله الباحثون في الكتب والمقالات والبحوث المقدمة إلى الندوات العلمية،<sup>5</sup> ونخص بالذكر هنا ما قامت به وزارة الأوقاف الجزائرية من تحديد هذا الموضوع عنواناً للملتقى الثامن الدولي للمذهب المالكي، وتناول فيها المشاركون هذا الموضوع بكل جوانبه مع التركيز على الترخيص في المذهب المالكي. هذا المقال بتركيزه على دور الترخيص في المذهب الحنفي وتطبيق هذا المنهج في قرارات وفتاوى المجلس الأعلى نرجو أن يسد فراغاً ويساهم في إثراء الدراسات الفقهيّة المعاصرة.

## 1. الترخيص الفقهي

### 1.1. تعريفه

الترخيص في اللغة: إبراز شيء من مقره أو حاله سواء كان مقره داراً أو بلدًا أو ثوبًا. وقال الراغب الأصفهاني في صدد بيان الفرق بين الإخراج والتخريج (ت. 502هـ/1108م): «الإخراج أكثر ما يقال في الأعيان نحو قوله عز وجل: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ﴾، [الأنفال، 5/8]. والتخريج أكثر ما يقال في العلوم والصناعات».<sup>6</sup>

<sup>1</sup> انظر: المجلس الأعلى للشؤون الدينية، الفتاوى (أقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2021)، 467، 469.

<sup>2</sup> نقصد به: الاجتهاد بالمراجعة إلى الكتاب والسنة ومقاصد الشريعة الكلية والقواعد الفقهيّة. وهو يقابل في كلام بعض المعاصرين الاجتهاد الانتقائي. انظر: يوسف القرضاوي، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر (الكويت: دار القلم، 1996)، 114-133؛ علي محي الدين القره داغي، الاجتهاد والفتوى وتطبيقاتهما المعاصرة ودور المنظومة المقاصدية في الضبط والتجديد (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017)، 25-26.

<sup>3</sup> انظر لمزيد من المعلومات في كيفية معالجة المجلس القضايا الفقهيّة: أحمد يمان "رئاسة الشؤون الدينية في تركيا طرق وأساليب إصدار الفتاوى من قبل المجلس الأعلى للشؤون الدينية" مجلة الديانة العلمية باللغة العربية 1/1 (2019)، 66-93؛ Fatih Yücel، "Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış: Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örnekliği"، *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022)، 1131-1134.

<sup>4</sup> انظر للأعمال العلمية حول المجلس الأعلى للشؤون الدينية:

Mustafa Bülent Dadaş، "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti"، *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 19/25-26 (2015)، 39-40.

<sup>5</sup> ومن الكتب المؤلفة في الموضوع: الترخيص عند الفقهاء والأصوليين ليعقوب بن عبد الوهاب باحسين، ونظرية الترخيص في الفقه الإسلامي لنوار بن شلي، وتخرّج الفروع على الأصول من خلال المقدمات الأصولية للمدونات الفقهيّة "عيون الأدلة" مع "مقدمته" لابن القصار نموذجاً لفلقاش عمر، وهو رسالة الدكتوراه أعدت في جامعة الجزائر.

<sup>6</sup> الحسين بن محمد أبو القاسم الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني (بيروت: دار المعرفة، د.ت.)، 145.

مصطلح التخریج اشتهر استخدامه في علم الحديث أكثر من استعماله في علم الفقه وأصوله وهو عند المحدثين: «إخراج الحديث الأحاديث من بطون الكتب وسياقها من مروياته أو مرويات شيخه أو أقرانه». ويمكن تعريفه باختصار: عزو الحديث إلى من رواه من أصحاب الكتب.<sup>7</sup> أما التخریج الفقهي والأصولي فله معنى آخر، وهو لا يقل أهمية من التخریج في علم الحديث. وقد تداوله الفقهاء في كتبهم وصار مشهوراً فيما بينهم، ولعل اشتهاره لم يوجههم إلى تعريفه تعريفاً منطقياً. نرى أنه جاء في ألسنة الفقهاء على أكثر من معنى، منها: تتبع الأحكام الفرعية والجزئية المنقولة من إمام مذهب وإيجاد الارتباط بينها ثم إرجاعها إلى قاعدة أو ضابطة كلية سواء كانت فقهية أو أصولية، ومنها: تعيين علة الحكم المنقول عن الإمام والحق مسألة لم يرد فيها حكم منه إلى المنقول، ومنها: إخراج الفروع من القاعدة الأصولية.<sup>8</sup> وهذا من أجله ألف الزنجاني (ت. 1258/هـ 656م) كتابه المعروف بـ«تخریج الفروع على الأصول» وكذلك الإسنوي (ت. 772/هـ 1370م) سلك مسلك الزنجاني وألف كتابه «التمهيد في تخریج الفروع على الأصول».<sup>9</sup> وفي الحقيقة أن هذين الكتابين مع قيمتهما العظيمة وفائدتهما العالية لم يأتيا بشيء غير معروف؛ لأن الكتب الأصولية التي ألّفها الحنفية كتبت على هذا النمط حيث تذكر القاعدة الأصولية أولاً ثم تذكر الأحكام الفرعية التي تظن أنها مستندة عليها. وهذا المنهج في كتابة الأصول يعرف بمنهج الحنفية أو منهج الفقهاء، وهو أكثر فائدة لتدريب الطالب على كيفية استخراج الفروع من أصولها من طريق المتكلمين الذي لا يذكر فيه ما يتبنى على القاعدة إلا بطريق التمثيل.

وقبل أن نذكر التعريف الصحيح للتخریج ينبغي أن نذكر أولاً أنواعه؛ لأن كل نوع للتخریج له ماهية خاصة تختلف عن أخته، وهذا يتطلب أفراد كل منها بتعريف على جدة أو ذكر تعريف شامل لخصوصيات جميع الأنواع، وبذلك تتضح الخصوصيات والعرضيات؛ لأن التعريف بدون ملاحظة أنواع التخریج سيقتى ناقصاً مثل تعريف الدكتور يعقوب الباحثين حيث قال: «هو العلم الذي يكشف عن أصول وقواعد الأئمة من خلال فروعهم الفقهية وتعليقهم للأحكام».<sup>10</sup> وكما يتضح من تعريفه أنه غير جامع لاقتصاره على النوع الأول من التخریج فقط؛ لذلك نرجح تأخيره إلى هناك.

## 2.1. أنواعه

التخریج ثلاثة أنواع:

### 1.2.1. تخریج الأصول من الفروع

هذا النوع من التخریج في غاية الأهمية؛ لأنه به تكوّن علم أصول الفقه لا سيما أصول الفقه الحنفي. بيان ذلك: أن أبا حنيفة المؤسس للفقه الحنفي وتلميذيه أبا يوسف ومحمداً لم يصرحوا غالباً الأصول التي بنوا عليها آراءهم، ولما أتى تلاميذهم درسوا آراء إمامهم بعمق وأحاطوها بجميع جوانبها وأرادوا أن يعرفوا الأسس والقواعد التي بنيت عليها تلك الآراء، فلما لم يجدوها مصرّحة استقرّوا آراءهم استقراء كاملاً ووصلوا إلى نتائج ظنوا أنها أصول إمامهم. فعلى سبيل المثال: لم ينقل عن أبي حنيفة مصرّحاً الشروط التي رعاها في قبول أخبار الآحاد: من عدم مخالفتها القياس إذا كان راويه صحابياً غير فقيه، وألا يكون فيما يعم به البلوى إلخ. وجاء عيسى بن أبان (ت. 221/هـ 836م) الذي يعد من منظري الأصول الحنفي فدرّس آراء أبي حنيفة دراسة شاملة، ولما رأى أنه لم يعمل بخبر الواحد المعارض للقياس في مواضع عديدة قال: إن الأصل عند أبي حنيفة في العمل بخبر الواحد كذا وكذا.<sup>11</sup> وكذلك الأمر في دلالة العام هل هي قطعية تنسخ به الخاص أم ظنية فيصلح القياس وخبر الواحد مخصّصاً له من البداية، فلما تتبع الفقهاء الكبار من الحنفية الذين أفنوا أعمارهم في دراسة مذهب إمامهم وصار الإمام كأنه صاحباً لهم حيث عرفوا كيفية تفكيره ودلالات كلامه وسكوته قالوا: إن دلالة العام عنده قطعي فلا يجوز نسخه بالخاص عند التعارض من حيث إنه خاص فقط ويجوز نسخ الخاص به، كما لا يجوز تخصيصه من البداية بالقياس أو خبر الواحد.<sup>12</sup>

ومن أوضح الأمثلة على تكوّن الأصول عند الأحناف بطريق التخریج دلالات الأمر؛ إذ لم يرد عن أبي حنيفة ولا عن تلميذيه قول صريح في دلالة الأمر: هل يفيد الأمر المطلق أي الخالي عن القرائن الوجوب أم غيره؟ وهل يدل الأمر المطلق على الفور أم على التراخي؟ وهل يدل الأمر المطلق على التكرار أم لا؟ فقال أبو الحسن الكرخي (ت. 340/هـ 952م) الذي يعتبر الرجل الأهم وأكثر تأثيراً في المذهب بعد الأئمة الحنفية: إن الأمر المطلق عن التوقيت يدل على الفورية. الذي

<sup>7</sup> انظر: زين الدين أبي يحيى زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، فتح الباقى بشرح ألفية العراقي، تحقيق: عبد اللطيف هيم - ماهر الفحل (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 133/2.

<sup>8</sup> انظر: عبيد الله عمر بن عيسى أبو زيد الدبوسي، تأسيس النظر، تحقيق: مصطفى مختار القباني (بيروت: دار ابن زيدون - مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.)، 9؛ أحمد بن إدريس أبو العباس شهاب الدين القرائي، الفروع أنوار البروق في أنواع الفروع (بدون محل: عالم الكتب، د.ت.)، 107/2؛ يعقوب بن عبد الوهاب الباحثين، التخریج عند الفقهاء والأصوليين (رياض: مكتبة الرشد، 1414هـ)، 49-51.

<sup>9</sup> انظر: محمود بن أحمد بن محمود بن مختار الزنجاني، تخریج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد أديب صالح (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1398هـ)، 35؛ جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، التمهيد في تخریج الفروع على الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ)، 46.

<sup>10</sup> الباحثين، التخریج عند الفقهاء والأصوليين، 19-20.

<sup>11</sup> لم تصل كتب عيسى بن أبان إلى يومنا، وإنما نطلع على آرائه من خلال كتاب الفصول للخصاص. انظر لبعض آرائه المهمة: أحمد بن علي أبو بكر الرازي الخصاص، الفصول في الأصول، تحقيق: عجيب النشيمي (الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994)، 1/63، 1/103، 3/35، 3/75، 3/113-139؛ وانظر أيضاً ما كتبه الأستاذ محمد بينوكالين، "نشأة أصول الفقه وتطوره: آراء عيسى بن أبان ومدى تأثيرها على الفكر الأصولي الحنفي"، مجلة جامعة مرمرة كلية للحيات، 35 (2008/2): 27-55.

<sup>12</sup> عبد العزيز بن أحمد علاء الدين البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق: عبد الله محمود محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 1/429-434.

انطلق الكرخي في تخرجه هذا هو الآراء المنقولة عن الأئمة الحنفية منها: قول أبي حنيفة في الحج: «من كان عنده ما يحج به ويريد التزوج يبدأ بالحج»<sup>13</sup> ومنها ما روي عن الشيباني: «أن من لم يؤد الزكاة لم تقبل شهادته»<sup>14</sup>. وكما يرى أن أبا حنيفة ومحمدًا لم يصرحا بضرورة الأمر، لكن الكرخي والجصاص، وكذلك أبو منصور الماتريدي (ت. 333هـ/944م) فهموا من هذه النصوص أن الأمر يدل على الفور، لو لم يكن كذلك لما قال أبو حنيفة ومحمد ما قالا.<sup>15</sup>

والخلاصة: أن أصول الفقه الحنفي تكوّن وتطور بيد المخترجين مثل عيسى بن أبان، وأبي سعيد البردعي (ت. 317هـ/930م)، وأبي الحسن الكرخي، وأبي طاهر الدباس وأبي منصور الماتريدي... وقبل أن نختتم الكلام في الموضوع نريد أن نشير إلى نقطتين مهمتين:

النقطة الأولى: ما قلناه من أن أئمة المذهب الحنفي لم يصرحوا الأصول والقواعد التي بنوا عليها آراءهم وأن تكوّن أصول الفقه الحنفي إنما حصل بيد المخترجين ينطبق غالبًا على سائر المذاهب أيضًا.<sup>16</sup> وهذا لا يعني عدم وصول أي أصل أو قاعدة عن الأئمة؛ بل نرى في كتبهم أو كتب تلاميذهم أنهم صرحوا أحيانًا بالأسس التي فرعوا الأحكام عليها. وهذا ظاهر بالنسبة للإمام الشافعي رحمه الله؛ لأنه ألف كتابًا في الأصول<sup>17</sup>، وأما بالنسبة للإمام أبي حنيفة فروي عنه تلميحات وإشارات إلى بعض قواعد الأصول<sup>18</sup>، وكذلك الأمر بالنسبة لمالك<sup>19</sup>.

النقطة الثانية: إذا كان أصول المذاهب تكوّن على يد المخترجين، ومن الطبيعي أن تختلف التخرجات بحيث ينسب مخرّجٌ إلى إمامه أصلًا بينما ينسب الآخر إليه أصلًا غير ما نسبته الأول؛ لأن التخرّج عمل اجتهادي، والمخرّج أمام إمامه بمثابة إمامه أمام النصوص غير القطعية، وكما أن الأئمة اختلفوا في تفسير النصوص ولم يؤثّر اختلافهم وتعدّد فهمهم في النصوص الموجودة، وهي كما كانت، وكذلك المخرجون اختلفوا في تحديد أصل إمامهم فيما لم يرد عن إمامهم فيه نص صريح إذن فلا يمكن إنكار أي رأي والقول بأنه خالف أصل إمامه. ومثله تخرّج الكرخي في دلالة الأمر على الفور لم يوافق سائر الأصوليين في المذهب الحنفي.<sup>20</sup>

كما اتضح من هذا المثال أن تعليل قول الأئمة الحنفية في مسألة المصراة فيتر من طرف الفقهاء الحنفية بتفسيرين ونسب كل منهما إليهم وقيل: إن الأصل عندهم كذا أو كذا. وكما قلنا سابقًا: إن الاختلاف في تفسير وتأصيل قول الأئمة لا يؤثر في الموجود؛ وما حكم به أئمة الحنفية في المصراة موجود ومعلوم سواء فيتر عدم قبولهم حديث أبي هريرة بحجة عدم موافقته القياس وهو غير فقيه أو فسر بأن محتوى الحديث يخالف ما ثبت بالكتاب والسنة والإجماع وهو ضمان المثلي بمثله وضمن القيمي بقيمته.<sup>21</sup> وما قلناه في المذهب الحنفي منطبق على المذاهب الأخرى أيضًا.<sup>22</sup>

وما قيل بالنسبة لتكوّن أصول الفقه يجري على الأصول المستخرجة من الفروع الفقهية أيضًا، بمعنى أن المخترجين استقرّوا الفروع وتنبّوها ثم أرجعوها إلى قواعد باسم «الأصل»، وما ذكره الكرخي في أصوله<sup>23</sup> وطوّره الدبوسي في تأسيس النظر خير مثال لهذا النوع من التخرّج. فعلى سبيل المثال: أن أبا حنيفة قال فيمن لا يقدر على تحول وجهه إلى القبلة بسبب مرضه ولم يطلب مساعدة من غيره مع وجوده فصلى على هذه الحالة فصلاته صحيحة. وكذا قال فيمن على فراش نجس وهنا فراش طاهر وهناك من يحوله فصلى على فراش نجس ولم يطلب مساعدته فصلاته جائزة. وكذا قال: إن المريض إذا لم يقدر على الوضوء بنفسه وهناك من يوضئه وصلّى بلا وضوء فصلاته صحيحة، وخالفه في هذه الأحكام تلميذاه. ولم ينقل عن الإمام في الأصل أو القاعدة التي انطلق منه وفرّع هذه الأحكام الفرعية

<sup>13</sup> عبد الله بن محمود بن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: محمود أبو دقبة (مصر: مطبعة الحلبي، 1937)، 139/1؛ البخاري، كشف الأسرار، 365/1-366.

<sup>14</sup> علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، 3/2.

<sup>15</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 119/2. انظر ما دار بين الجصاص (ت. 370هـ/981م) وشيخه الكرخي من الحوار النفيس في مسألة فورية الأمر: الجصاص، الفصول في الأصول، 110/2، 165-164/2.

<sup>16</sup> تصديقًا لهذه النتيجة انظر: القاضي أبو الحسين علي بن عمر ابن القصار المالكي، مقدمة في أصول الفقه، تحقيق: مصطفى مخدوم (رياض: دار المعلمة، 1999)، 8، 291-292، 297-298، 302-303؛ محمد المختار ولد أباه، مدخل إلى أصول الفقه المالكي (رباط: دار الأمان، 2011)، 19-27؛ عبد القادر بن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1401هـ)، 113-111، 123-124؛ محمد أبو زهرة، ابن حنبل: حياته وعصره - آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.)، 237-241.

انظر لبعض الأمثلة في تخرّج أصول الإمام الشافعي من أقواله في الفروع: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، التقريب والإرشاد، تحت عبد الحميد أبو زيد (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 46-47؛ أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله إمام الحرمين الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح بن محمد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، 183/1، 217/2. وانظر أيضًا لخصائص أصول الإمام الشافعي وما حدث بعده في نظرية أصول الفقه: محمد أبو زهرة، الشافعي وحياته وعصره آراؤه وفقهه (القاهرة: دار الفكر العربي، 1948)، 297-303.

<sup>18</sup> انظر: محمد بينوكال، مقدمة الأصل، 232-293.

<sup>19</sup> انظر على سبيل المثال: ابن القصار المالكي، مقدمة في أصول الفقه، 195-196، 220-226.

<sup>20</sup> عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، 365/1-368. انظر لما قاله عبد العزيز البخاري في صدد تعدد التخرّجات حول دلالة العام والعمل بخبر الواحد رواه صحابي غير فقيه إذا خالف القياس: 447-425/1، 558/2.

<sup>21</sup> انظر للنقاش حول تعليل مسألة المصراة: الشيخ بدر الدين ابن قاضي سمانو، التسهيل شرح لطائف الإشارات، تحقيق: مصطفى بولند داداش (إستانبول: مركز البحوث الإسلامية (ISAM)، 2019)، 461/1؛ الشيخ شريف الروشيني، حاشية على التسهيل (إستانبول: مكتبة ملت، أسعد أفندي، 648)، 46 و.ط.

<sup>22</sup> انظر على سبيل المثال لاختلاف الأصوليين من الشافعية في تحديد أصل الإمام الشافعي في قول الصحابي: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997)، 409/1؛ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بشار الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (القاهرة: دار الكتي، 1994)، 8/58-70.

<sup>23</sup> ومن تلك الأصول التي ذكرها الكرخي وراخع إليه الفقهاء الحنفية بكثرة: «أن أمور المسلمين محمولة على السداد والصلاح حتى يظهر غيره». انظر: عبيد الله بن الحسين الكرخي، الأصول (ضمن تأسيس النظر)، تحقيق: مصطفى مختار القباني (بيروت: دار ابن زيدون - مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.)، 162-163.



شيء، لكن المخرجين تتبعوها ووصلوا إلى أن الأصل فيها وأشباهاها: أن كلَّ مَنْ لا يقدر بنفسه فُؤسَعُ غيره لا يكون وُسْعًا له.<sup>24</sup> وصار هذا الأصل بعد ذلك مما يُبنى عليه أحكام أخرى لم يقل أبو حنيفة فيها شيئاً.

## 2.2.1. تخریج الفروع على الأصول

وهذه العملية بمثابة مرحلة تالية ومتفرعة على السابق، بمعنى: بعد ما حددت الأصول والقواعد التي قيل: إن إمام المذهب اعتمد عليها في تكوين مذهبه فيبنى عليها بعض الفروع الفقهية. بينما كان الطريق العقلي والاستدلالي في النوع الأول هو الاستقراء، والطريق الاستدلالي في هذا النوع هو القياس المنطقي. بيان ذلك: يجعل الأصل/القاعدة الحدَّ الأكبر ثم يرتب عليه الحد الأصغر وهو إما نازلة فقهية أو مسألة فقهية نقلت عن إمام المذهب فينظر: هل يدخل الحد الأصغر تحت الحد الأكبر وهو الكلي أم لا؟ فإذا صدق عليه حكمه يطرح ماكرر في المقدمتين وتحصل النتيجة وهي إدخال النازلة تحت حكم الكلي. سواء كان ذلك الكلي قاعدة أصولية أو فقهية. ونريد أن نعطي مثالاً لكل من كيفية التخریج الأصولي والفقهية حتى يتضح ما قلناه:

مثال لكيفية التخریج الأصولي:

وإذا مشينا على التخریج الأصولي لأبي الحسن الكرخي من إفادة الأمر المطلق الفور وجعلناه حكماً كلياً يمكننا صياغة القياس التالي:

الأمر بالزكاة أمرٌ خالٍ عن القرينة الدالة على التوقيت (المقدمة الأولى وهي الصغرى)

كل أمر خالٍ عن القرينة الدالة على التوقيت يفيد الفور. (المقدمة الثانية وهي الكبرى)

الأمر بالزكاة يفيد الفور (النتيجة)<sup>25</sup>

مثال لكيفية التخریج الفقهي:

لحم الخنزير يتحول بطريق الاستحالة إلى شيء آخر

كل ما يتم فيه الاستحالة يأخذ حكم ما تحوّل إليه

لحم الخنزير يأخذ حكم ما تحوّل إليه.

ففي مثل هذه القضايا يجوز أن يمنع الحد الأكبر، وبعد ما سلّم يمكن الاعتراض على الحد الأصغر بحجة أنه لا يدخل تحت هذا الكلي، لكن بعد تسليم المقدمتين يلزم قبول النتيجة.

إن أول كتاب ألف في هذا النوع من التخریج تأسيس النظر المنسوب إلى أبي زيد الدبوسي الحنفي (ت. 430هـ/1039م). والكتب الأخرى المؤلفة في هذا النوع: كتاب الزنجاني والإسنوي الشافعيين وتلمساني المالكي (ت. 771هـ/1370م) وابن لحام الحنبلي (ت. 803هـ/1401م). نرى أن هذا النوع من التخریج يدخل تحت الاجتهاد سواء سمي هذا العمل باجتهاد تحقيق المناط أو الاجتهاد بالتخریج، الذي قام به يعتبر مجتهداً<sup>26</sup> وإن ذكر ابن كمال باشا (ت. 940هـ/1534م) في رسالته المشهورة بـ«طبقات المجتهدين» أن أصحاب التخریج هم الذين: «لا يقدرّون على الاجتهاد أصلاً، لكنهم لإحاطتهم بالأصول وضبطهم للمآخذ يقدرّون على تفصيل قول مجمل ذي وجهين، وحكم مبهم محتمل لأمرين، منقول عن صاحب المذهب أو أحد من أصحابه برأيهم ونظرهم في الأصول والمقاييس على أمثاله ونظائره من الفروع». <sup>27</sup> وقصد بذلك أن التخریج ليس اجتهاداً بمعناه الأصولي، كما أن المخرّج ليس بمجتهد؛ لأنه قصر الاجتهاد في الطبقات الثلاثة وهي: المجتهد في الشرع، والمجتهد في المذهب، والمجتهد في المسائل، لكن لما دققنا ما قاله في صدد شرح دور المجتهد في المسائل من أهم «يستنبطون الأحكام من المسائل التي لا نص فيها عن الإمام على حسب أصول قررها ومقتضى قواعد بسطها»<sup>28</sup> يتبين أن دورهم يدخل في التخریج الذي عرفناه وشرحناه سواء بقياس المسألة الجديدة على مسألة الإمام أو بالحكم على لازم مذهبه أو بتحقيق المناط. ونقول: إن باب التخریج مفتوح على مصراعيه لأهله إلى يوم القيامة، مع العلم أن المخرّج يعدُّ في المذاهب الأخرى مجتهداً في المذهب.<sup>29</sup>

<sup>24</sup> انظر: الدبوسي، تأسيس النظر، 58-59. مسألة الخروج عن الصلاة بنفسه، 11-14؛ وقاعدة عدم زوال اليقين بالشك، 16-22 أمثلة واضحة على هذا النوع من التخریج.

<sup>25</sup> يمكن أن نغير المقدمة الصغرى بأي أمر آخر؛ لأن المهم هنا التأكد من دخولها تحت الحكم الكلي الذي وصل إليه الفقيه من خلال استقرائه نصوص إمامه.

<sup>26</sup> وإلى ذلك أشار زين الدين ابن نجيم في مقدمة الأشباه والنظائر في صدد بيان أهمية القواعد الكلية قائلاً: «وهي (القواعد الكلية) أصول الفقه في الحقيقة، وبها يرتقي الفقيه إلى درجة الاجتهاد

ولو في الفتوى». انظر: زين الدين بن إبراهيم ابن نجيم، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 9.

<sup>27</sup> محمد أمين بن عمر ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار (بيروت: دار الفكر، 1992)، 77/1.

<sup>28</sup> ابن عابدين، رد المختار، 77/1؛ انظر أيضاً: شرح عقود رسم المفتي، 41/1.

<sup>29</sup> انظر: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي (دمشق: دار الفكر، 1408هـ)، 26-29.

## 3.2.1. تخريج الفروع على الفروع

وهو إلحاق مسألة لم يرد فيها نص عن إمام المذهب بمسألة نصَّ على حكمها. وهذا النوع من التخريج صعب للغاية ويحتاج إلى التبحر في المذهب والإحاطة به عمومًا وبالمسألة المطلوب حكمها خصوصًا. وله أيضًا دور كبير في تطوير المذاهب الفقهية، كما أنه يساهم في الحفاظ على الانضباط؛ لأن الفقيه بمذهبه الطريقة يلتزم أصولًا معينة وهو أصول مذهبه ويراعي قواعده في قبول الأخبار والعمل بما ثم في تفسير النصوص وغيره؛ وهو كما يراعي الأصول يراعي أيضًا المسائل الأخرى في مذهبه، وبذلك يحفظ نفسه من الوقوع في التناقض. وهذا النوع من التخريج باق إلى يوم القيامة مثل السابق، وهو مصدر خصب ومعين فياض للوصول إلى الحلول الفقهية. ولعل أبا الليث السمرقندي (ت. 373هـ/983م) الملقب بالفقيه في المذهب الحنفي وصاحب التصانيف في فقه النوازل<sup>30</sup> أشار بقوله الآتي إلى أهمية هذا النوع من التخريج واستمراره إلى يوم القيامة حيث يقول في صدد بيان سبب تأليف كتابه في فقه النوازل:

صنفت كتابين من أقاويلهم وسميت أحدهما عيون المسائل والآخر كتاب النوازل وأوردت في عيون المسائل من أصحابنا ما ليست عنهم رواية في هذه الكتب من المسائل، وفي كتاب النوازل من الفتاوى من أقاويل المشايخ وشيئًا من أقاويل أصحابنا ما لا رواية عنهم أيضًا في الكتب ليسهل على الناظر فيها طريق الاجتهاد ويعرف مذاهبهم والفتوى؛ فإن الحوادث لا تنقطع والنوازل لا تتناهى، ولو جمع الإنسان أوقارًا من الكتب وحفظ جميع أقاويل الفقهاء من المتقدمين والمتأخرين فرما يقع له من الحوادث ما لا يجد في جميع ما كتبه ولا في جميع ما حفظه ويحتاج إلى الاجتهاد في الحوادث...<sup>31</sup>

ونرى تطبيق هذا النوع من التخريج في تأسيس النظر للدبوسي بكثرة، وهو يقول مثلًا: «لا يحفظ لهذه الفصول رواية عن أبي حنيفة، ولكن ينبغي أن يبحث [أي في ميمنه] في قياس قوله»، «والم يذكر قول أبي حنيفة بجواز رضاه على الأمر، ولكن ذكر محمد في السير الكبير أن قياس قول أبي حنيفة يجوز رضاه». <sup>32</sup> وما ذكره الدبوسي وغيره من المخرجين من الأمثلة يمكن نقاشها فردًا بحجة وجود الفارق بين الحكم المخرج والمخرج عليه، لكن ما يهمنا هنا ليس قبول أو رد النتيجة والطريقة التي أدت مخرجها إلى ما وصل إليه من الحكم؛ بل المهم إبراز أمثلة تخريج الفروع على الفروع، وأن هذا النوع من التخريج أعمله الفقهاء بكثرة مع التنبيه أنه في نهاية المطاف اجتهاد يحتمل الصواب والخطأ.

وعلى كل كما أشرنا سابقًا أن التخريج عمل في غاية الأهمية للفقه وبه تطوّر الفقه وتحوّلت آراء الأئمة إلى مذاهب ومدارس، وصارت المذاهب مؤسسات علمية تجاوزت الحدود والأزمان، لكنه يتطلب علمًا غزيرًا حتى يكون صحيحًا؛ لأنه به ينسب رأي إلى إمام لم يقله بحجة أن قوله هنا يقتضي أن يكون قوله ثمة أيضًا. ونود أن نقل هنا كلاً من نفيًا لشهاب الدين القرافي (ت. 684هـ/1285م) الذي قاله تحت عنوان الفرق بين قاعدة: من يجوز له أن يفتي وبين قاعدة من لا يجوز له أن يفتي؛ فإنه قسم أولًا أحوال طالب العلم إلى ثلاثة أقسام ثم ذكر ما يهمنا هنا وهو الشروط التي يجب توافرها في المخرج حيث قال:

"ولكنه إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يخرجها على محفوظاته ولا يقول: هذه تشبه المسألة الفلانية؛ لأن ذلك إنما يصح من أحاط بمدارك إمامه وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلة ومعرفة رتب تلك العلل ونسبتها إلى المصالح الشرعية وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجية أو التتميمية؟ وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم أو جنسه في جنس الحكم؟ وهل هي من باب المصلحة المرسلّة التي هي أدنى رتب المصالح أو من قبيل ما شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار أو هي من باب قياس الشبه أو المناسب أو قياس الدلالة أو قياس الإحالة أو المناسب القريب؟ إلى غير ذلك من تفاصيل الأقيسة ورتب العلل في نظر الشرع عند المجتهدين..."<sup>33</sup>

وهذا الكلام النفيس للقرافي يجعلنا نشعر خطورة عملية التخريج الفقهي وأنها تستوجب أن يتسلح طالب الفقه والمفتي بمعرفة عميقة لمذهبه، ولا شك أن للاتصاف بهذه الصفة العلمية يجب ملازمة الطالب بشيخ متبحر في الفقه ويأخذ عنه الفقه ويتدرب عنده حتى يعرف دلالات عبارات الفقهاء، ويكتسب ملكة فقهية يقدر بما على تصور الواقع<sup>34</sup> وتنزيل حكم إمامه عليه تنزيلاً صحيحًا، كما لا شك أن من أدخل نفسه في هذا الميدان بلا تجهز واستعداد لا يجمي نفسه من

<sup>30</sup> انظر: ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي، 48/1.

<sup>31</sup> أبو الليث السمرقندي نصر بن محمد، مجموع النوازل (إستانبول: مكتبة سليمانية، قسم داماد إبراهيم باشا، 725)، 1 و.

<sup>32</sup> الدبوسي، تأسيس النظر، 30-31، 39، 60. انظر للأمثلة لتخريج الفروع على الفروع من المذاهب المختلفة: كمال الدين محمد بن العبد الواحد المعروف بابن الهمام، فتح القدير (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 393/2؛ ابن عابدين، رد المحتار، 445/2، 194/4؛ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المجموع شرح المهذب (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 254/6-255؛ أحمد بن محمد بن علي الأنصاري المعروف بابن الرفعة، كفاية التنبيه في شرح التنبيه، تحقيق: مجدي محمد باسلوم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 298/6.

<sup>33</sup> القرافي، الفروق، 107/2-110.

<sup>34</sup> سّمّا ابن القيم بفهم الواقع، وذكر أنه أحد نوعي الفهم الذين أن المفتي لا يتمكن من الفتوى إلا بمعرفتهما. انظر: محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 69/1. وقد رأينا بعضًا من الاجتهادات المعاصرة بنيت على التخريج بيّن خطؤها بسبب عدم إحاطة الواقع والتخريج الخاطيء. والقول بعدم جريان الربا في الأوراق النقدية أو عدم وجوب الزكاة فيها بناء على قول الشافعية بعلية الثمن في الذهب والفضة أوضح مثال على التخريج الخاطيء في الاجتهاد المعاصر. انظر للعرض والنقد: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته (دمشق: دار الفكر، د.ت.)، 3752/5؛ محمد تقي عثمان، "أحكام الأوراق النقدية وتغير قيمة العملة وربطها بقائمة الأسعار"، بحوث في قضايا فقهية معاصرة (دمشق: دار القلم، 2013)، 161-142/1.

أن ينسب إلى إمامه ما لم يُرده ويسند إليه ما لم يقصده، ويصير حاله بمن أقحم نفسه ميدان الاجتهاد بدون أن يتسلح بشروطه ونسي أنه يوقع عن الله سبحانه وتعالى فقال عليه ما لم يقله.

وبعد توضيح أنواع التخريج وشموليته يتبين صعوبة الإتيان بتعريف جامع ومانع له، ومع ذلك يمكننا أن نعرفه ولو بشكل تقريبي يجعل النوع الثالث فرعًا للثاني بأنه: تتبع الأحكام الفرعية لمذهب والوصول منه إلى قواعد أصولية أو فقهية ثم إلحاق أحكام المسائل الجديدة بحكم قاعدة يدخل تحتها. وكما يفهم من معناه الاصطلاحي أن بينه وبين معناه اللغوي ارتباط قوي؛ لأنه يوجد معنى الإبراز في جميع أنواع التخريج؛ سواء أبرز الأصول من الفروع أو الفروع على الأصول أو الفروع على الفروع.

### 3.1. ظهور مفهوم التخريج وتطوره

إن التخريج الفقهي بمعناه المعروف بدأ في المذهب الحنفي في بداية القرن الثالث على يد تلاميذ الإمام محمد بن الحسن الشيباني، ومع ذلك يمكننا أن نرجع تاريخه إلى زمن الشيباني نفسه؛ لأننا نراه يذكر في مواضع عديدة في كتابه الأصل المعروف بالمبسوط الذي يعد أساسًا وأما لجميع الكتب الحنفية المؤلفة عبر التاريخ آراءً ينسبها إلى بعض الصحابة أحيانًا وإلى شيوخه الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف كثيرًا مستعملًا العبارات التالية: على قياس قول أبي بكر، وعلى قياس قول علي، وعلى قياس قول ابن مسعود وعلي قاس قول أبي حنيفة وعلى قياس قول أبي يوسف... يقول محقق الأصل الأستاذ محمد بينوكالين في مقدمة تحقيق الكتاب مبيّنًا المقصود من تلك العبارات:

والمقصود بذلك أن هذا القول مقيس على قول عبد الله بن مسعود أو على قول أبي حنيفة مثلاً في مسألة أخرى شبيهة بهذه المسألة. وبناءً على ذلك، فإنه إذا ذكر في الأصل في مسألة أنها على قياس قول أبي حنيفة فالقائس هو إما أبو يوسف وإما محمد بن الحسن.<sup>35</sup> والعبارة صريحة في بعض المواضع حيث يُذكر أن القائس هو أبو يوسف أو محمد وأنه قاس قوله على قول أبي حنيفة. وإذا ذكر في الأصل أن هذا القول على قياس قول أبي يوسف فالقائس هو محمد كما هو واضح...<sup>36</sup>

وعلى ذلك فإن الشيباني وهو مُدوّن الفقه الحنفي أوّل من قام بالتخريج الفقهي وأجاد وأحسن وفتح هذا الطريق أمام تلاميذه، وصارت آراء أبي حنيفة وأبي يوسف بفضل مذهبها، وتحول المذهب إلى مدرسة فقهية عظيمة يملك على إيجاد الحلول للنوازل والواقعات مدى التاريخ. وكما ذكرنا سابقًا أن عيسى بن أبان له كذلك فضل عظيم في تكوين أصول الفقه الحنفي، وأن تخرجاته الأصولية نقلها الحصاص في فصوله، ثم بدأ التخريج يتوسع آفاقه في القرن الثالث الهجري وفيه ظهر فقيه عظيم جاء من بردعة من أرض أذربيجان وهو أبو سعيد البردعي (ت. 317هـ/930م) وطاب له المقام في بغداد وتلمذ على يد كبار الفقهاء من الحنفية ثم صار رئيسًا للمذهب فيها وبدأ يدرس تلاميذه ويساهم في تأسيس الفقه الحنفي، وأهم شيء صنعه البردعي وخدم بذلك الفقه الحنفي هو تربية وتدريب الفقهاء الكبار مثل أبي طاهر الدباس الذي يقال: إنه أول من جمع الفقه في قواعد كلية، وأبي الحسن الكرخي المنظر الكبير في الفقه الحنفي، وأبو عمرو بن الطبري (ت. 340هـ/952م) الذي نقل آراء شيخه إلى من بعده.<sup>37</sup> فبدأ البردعي وتلاميذه جمع آراء أبي حنيفة وتلميذيه تحت قواعد وضوابط وأصول ووفروا بهذه الجهود الفرصة للمذهب للتوسع ولاستيعاب القضايا الجديدة مهما حدثت. وهنا ينبغي أن نخص بالذكر دور أبي زيد الدبوسي وكتابه الفريد: تأسيس النظر. وهو يعدّ مؤسس علم الخلاف، وقد تناول فيه الدبوسي الأصول والقواعد التي يزعم أن أئمة المذهب الحنفي راعوها في الفروع،<sup>38</sup> وذكر أفضل الأمثلة لجميع أنواع التخريج.<sup>39</sup> ونرى أن عملية التخريج عند المذاهب الأخرى بدأت أيضًا على تلاميذ الأئمة، فعلى سبيل المثال فإن الكتب الشافعية تطرقت إلى تخرجات المزني (ت. 264هـ/878م) تلميذ الإمام الشافعي، وفَرَّق الفقهاء الشافعية بين قول المزني وهو ينقله عن إمامه وبين ما قاله تخرجًا، وتحدثوا عن احتمال خطئه في تخرجه.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> لم يقتصر تخريج الشيباني على قول إمامه أبي حنيفة في المسائل فقط؛ بل قام بتخريج قول صاحبه أبي يوسف أيضًا مستخدمًا عبارة: «فإن قياس قول أبي يوسف في ذلك...». انظر: الأصل للشيباني، 10-9/2، 21/2، 181/2. كما توجد في الأصل عبارات مثل: «على قياس قول أبي يوسف ومحمد» تدل على أن القائس تلاميذ الشيباني الذين رووا الأصل عنه، وهذا يعني بطبيعة الحال أنهم زادوا على ما رووا عن أستاذهم الشيباني بإدراج هذه العبارات. انظر: 215/2، 35/4.

<sup>36</sup> محمد بينوكالين، مقدمة الأصل، 66-72.

<sup>37</sup> انظر لدور البردعي وتلاميذه في تطور المذهب الحنفي:

Mustafa Bülent Dadaş, *Ebû Saîd el-Berdeî ve Haneî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü*, (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021), 60-172.

<sup>38</sup> ولم تتوقف جهود الفقهاء بعد الدبوسي في مجال القواعد والضوابط؛ بل ساروا نحوه وألّفوا كتبًا في غاية النضج مثل كتب الأشباه والنظائر لكل من السكبي والسبوطي وابن نجيم، كما أن الفقهاء استعملوها في شرح الفروع وجمعها تحت أصول. انظر على سبيل المثال: إلياس قبلان، القواعد الفقهية المستخرجة من رد المحتار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2022)، 182-59.

<sup>39</sup> أنظر تعريف شاف وكاف للدبوسي وكتابه تأسيس النظر، وللآراء حول نسبة الكتاب إليه:

Ferhat Koca, *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 49-70.

<sup>40</sup> أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، 35/15؛ أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، تحقيق: طارق فتحي السيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2009)، 135/4.

لكن التخریج المنظم والکامل بدأ في كل المذاهب في القرن الرابع على يد كبار الفقهاء مثل أبي العباس ابن السريج الشافعي (ت. 306هـ/918)، وابن أبي زيد القيرواني المالكي (ت. 386هـ/996م)، وأبي بكر الخلال الحنبلي (ت. 311هـ/923م).<sup>41</sup>

#### 4.1. أهميته

نظن أنه تبين مما سبق من تعريف التخریج وبيان أنواعه أهمية هذا العمل في تشكل وتأسيس المذاهب الفقهية وتطورها. ولو أردنا تلخيص أهمية التخریج بجملة وجيزة يمكننا القول: إن أئمة المذاهب مهما تناولوا من الأراء الفقهية لم يكن باستطاعتهم إحاطة جميع المسائل التي ستحدث فيما بعد، وهنا يوجد خياران: إما أن يزول ذلك المذهب ويندرج ويُرجع إليه فقط في المسائل التي قالها إمامه، وإما أن يخرج ممن تبناه ويقوم بجمع المسائل الفرعية ملاحظاً عللها وأسبابها ومنطلقاً تحت قواعد أصولية وفقهية، ثم إذا جدد من المسائل المحتاجة إلى حكم شرعي يستحضر هذه الخلفية الكبيرة ويستفرغ وسعه حتى يصل إلى حكم فيحفظ بذلك حيوية مذهبه.<sup>42</sup> هذا الخيار هو الذي اختاره الفقهاء من كل المذاهب، وفضلوا البقاء في دائرة مذهب عرفه المسلمون في كل مكان ورجحوا خدمة مذهبهم على محاولة تأسيس مذهب جديد. ثم يمكن تصوير أحوال المسلمين بشكل آخر وبيان أهمية التخریج من خلاله، وهو ما صوره إمام الحرمين الجويني (ت. 478هـ/1085م) في كتابه الفريد المشهور بـ"الغياثي" حيث قسم الأزمان والأحوال على حسب وجود المجتهدين وخلوهم عنهم، وذكر في المرتبة الثانية حال خلو الزمان عن المجتهدين وبقاء نقلة مذاهب الأئمة، والعجيب من كلام الجويني أنه شبه هذه الحالة أو المرتبة بحال زمانه وعصره حيث قال: «وتكاد هذه الصورة توافق هذا الزمان وأهله»<sup>43</sup> مع وجود الفقهاء الكبار في عهده مثل أبي حامد الغزالي الشافعي (ت. 505هـ/1111م)، وشمس الأئمة السرخسي الحنفي (ت. 483هـ/1090م) وابن عبد البر المالكي (ت. 463هـ/1071م)، وأبي خطاب الكلواني الحنبلي (ت. 510هـ/1116م) وغيرهم، وهم كثر. ولعل رأيه هذا يعتمد على اختلاف معايير في عدل الشخص مجتهداً عن معايير غيره. ثم شرح الجويني دور نقلة المذاهب حيث إنهم إذا واجهوا واقعة ووجدوا فيها مذهب الأئمة منصوصاً عليها يفتون به، أما إذا وقعت واقعة لم يصادف الفقيه الناقل فيها مذهباً منصوصاً عليه للإمام ووجد أنها في معنى المنصوص عليه يُلحق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه؛ لأن مذاهب الأئمة لا تخلو في كل كتاب؛ بل في كل باب عن جوامع وضوابط، وتقاسيم، تحوي طرائق الكلام في الممكنات، ما وقع منها وما لم يقع.<sup>44</sup> ويفهم من كلام إمام الحرمين أهمية ما يقوم به الفقيه المخرَج بشكل واضح مع أنه فضل إطلاق كلمة "الإلحاق" على كلمة التخریج، ونبه عدة مرات أن المخرَج محل الإمام المجتهد بالنسبة للمقلد، كما أنه ينزل في الإلحاق بمنصوصات إمامه منزلة المجتهد الذي يتمكن بطرق الظنون لإلحاق غير المنصوص عليه في الشرع بما هو منصوص عليه.<sup>45</sup>

وينبغي أن نشير هنا إلى نقطتين مهمتين من مسائل التخریج. النقطة الأولى: هي أن الفقيه المخرَج لما خَرَجَ حكماً يمكنه أن ينسبه إلى مذهب إمامه، لكن لا يجوز له أن يقول: هذا قوله، مثل ما صنعه إمامه أمام النصوص الشرعية بحيث إذا لم يجد نصاً فيما يريد أن يحله من المشكلة يراجع إلى القياس بدون أن ينسب ما وصله إليه باجتهاده إلى الشارع تعالى، كما أن اجتهاد الإمام يحتمل الصواب والخطأ، كذلك تخریج الفقيه يحتمل الصواب والخطأ. وفيه قال ابن عابدين (ت. 1252هـ/1836م):

إن ما خالف فيه الأصحاب إمامهم الأعظم لا يخرج عن مذهبه إذا رجحه المشايخ المعترفون؛ لأن ما رجحوه لترجيح دليله عندهم مأذون به من جهة الإمام. ومثله تخریجات المشايخ بعض الأحكام من قواعد أو بالقياس على قوله، ومنه قولهم: "وعلى قياس قوله بكذا يكون كذا" فهذا كله لا يقال فيه: "قال أبو حنيفة"، نعم، يصح أن يسمى مذهبه بمعنى: أنه يقول أهل مذهبه أو مقتضى مذهبه. والظاهر أن نسبة المسائل المخرجة إلى مذهبه أقرب من نسبة المسائل التي قال بها أبو يوسف أو محمد إليه؛ لأن المخرجة مبنية على قواعده وأصوله.<sup>46</sup>

النقطة الثانية: أن التخریج الفقهي يشارك القياس الأصولي في أن كلا منهما عملية إلحاق غير المنصوص على حكمه بحكم المنصوص عليه، مع أن القياس يُجرى إمام المذهب بينما يجري التخریج الفقيه المنتسب إلى ذلك الإمام، وأن التخریج يخالف القياس في كونه أوسع منه مجالاً؛ لأن القياس مقتصر على تخریج علة المنصوص عليه شرعاً وتعديدية حكمه إلى ما لم يرد فيه نصٌ بينما التخریج كما يجري في هذه العملية يجري أيضاً في تنزيل الحكم الكلي المستخرج من الفروع على النازلة، وإعطاء حكم ما نصَّ عليه الإمام على مسألة جديدة لم ينقل منه حكم فيها.

<sup>41</sup> انظر في ذلك: محمد العلمي، "أهم أعلام التخریج في المذهب المالكي"، محاضرات الملتقى الدولي الثامن للمذهب المالكي (عين الدفلي، 28-29 مارس 2012)، 401-440.

Tuncay Başoğlu, "Tahrîc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/420-422.

<sup>42</sup> انظر لدور التخریج في حل المستجدات الفقهية:

Mehmet Selim Aslan, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahrîc Yöntemi ve İşlevselliği", *İslâmî Araştırmalar* 25/2 (2014), 120-122.

<sup>43</sup> إمام الحرمين، غياث الأمم في التياث الظلم، 417.

<sup>44</sup> انظر: إمام الحرمين، غياث الأمم، 418-429.

<sup>45</sup> إمام الحرمين، غياث الأمم، 425-426.

<sup>46</sup> ابن عابدين، شرح عقود رسم المقتي، 58/1-59.

## 2. الترخيج في فتاوى المجلس الأعلى للشؤون الدينية

ذكر المجلس الأعلى في صدد بيان منهجه في الإفتاء أنه يراعي اجتهادات الأئمة ويستفيد من التراث الفقهي الكبير.<sup>47</sup> وإذا تتبنا فتاوى المجلس نرى أنه انتهج منهج الترخيج في بعض الفتاوى لا سيما في المستجدات. وسنعرض تحت هذا العنوان أربعة من الفتاوى الصادرة من المجلس مبنية على منهج الترخيج أو استفادة منه.

## 1.2. زرع الأعضاء

ومن القضايا الكبيرة التي شغلت الأطباء والفقهاء في القرن الماضي قضية زرع الأعضاء؛ وهي لا تزال تشغل العالم بما تحدث فيها من التطور العجيب بشكل لا يصدق العقل حيث بدأ بزراعة القرنية، ثم استمرت بالكلية، ثم الكبد والقلب واليد والوجه والرحم... وهذا التقدم الهائل والكبير جعل الفقهاء والجامع الفقهي يتناولونه لإظهار حكم الشريعة فيه مستعينين بالخبراء في الطب وعلم النفس وغيرهم مما لها صلة بالموضوع. ونرى أن المجلس الأعلى من أوائل من درس الموضوع بعقل جماعي حيث تناوله أولاً -ولو في حدود بسيطة- سنة 1960 ثم في 1968 وتناوله بشكل واسع ملاحظاً التطورات الجديدة في الطب سنة 1980 ويليه المجمع الفقهي الإسلامي الذي درس الموضوع سنة 1985 ثم مجمع الفقه الإسلامي الدولي ثم تتابعت الجهود الفقهية من المجمع الأخرى.<sup>48</sup>

ذكر المجلس في قراره أولاً: أن موضوع زراعة الأعضاء لا يوجد فيه نص صريح في الكتاب والسنة النبوية، ولم ينقل عن أئمة المذاهب فيه شيء؛ إذ لم يكن موجوداً ومتصوّراً بشكله الحالي في عهدهم. ثم ذكر المنهج السليم ينبغي انتهاجه لحل مثل هذه القضايا وهو المراجعة إلى القواعد الكلية المستنبطة من الأدلة الشرعية وقياس المسائل الجديدة وتخريجها على الأحكام المنصوصة فيها. ويبيّن المجلس بعد ذلك أن الأصل: عدم انتهاك حرمة الإنسان حياً وميتاً، وعدم جواز الاستفادة من أعضاء الإنسان في الحالات العادية مع تغير ذلك الحكم في حالات الضرورة على حسب مقدارها، وأن قضية زراعة الأعضاء ينبغي أن تدرس في إطار الضرورة، وهذا يقتضي الإجابة على الأسئلة التالية: هل يجوز أخذ عضو إنسان وزرعه في إنسان آخر في حالة الضرورة؟ وهل يعد التداوي ضرورة؟ وإذا أجاز ما هي الشروط والحدود فيه؟

وبعد ما تصور المجلس قضية زراعة الأعضاء بالاستماع إلى أشهر الأطباء فيها -علماً أن ذلك من مستلزمات الاجتهاد الجماعي- بدأ يذكر من كلام الأئمة والفقهاء يمكن تخريج حكم زراعة الأعضاء عليها، فذكر أن الفقهاء أجازوا شق بطن المرأة الحامل الميتة لإخراج الولد الحي، وأنهم أجازوا وصل العظم المنكسر بعظم آخر،<sup>49</sup> كما جوّز الفقهاء تشريح جثة الميت لغرض تعليم الطب وإيجاد طرق التداوي لأمراض لا يعلم تداويها بعد، وذلك بعد الاستئذان من أوليائه. ثم ذكر أن الفقهاء عدّوا العطش والجوع الشديدين ضرورة تبيح الحرام، وأنهم أجازوا التداوي بالحرام عند عدم وجود طريق بديل، فبنى المجلس على هذه الأقوال الفقهية المستندة على النصوص الشرعية وروح الشريعة الغراء التي لا تقف مكتوفة الأيدي أمام أي قضية تحدث إلى يوم القيامة حكمه وقال: إن زراعة الأعضاء صار في عصرنا طريقاً من طرق التداوي وأنه جائز لإنقاذ عضو إنسان أو حياته عند عدم وجود بديل آخر مع الشروط الآتية:

- تحقق الضرورة بتقرير طبيب خبير يوثق بعلمه وحذاقته.
- حصول الظن الغالب في نجاح العملية.
- كون المنقول عنه ميتاً حالة النقل. وإذا نقل من الحي يجب ألا تتوقف حياته على العضو المنقول أو ألا يعطل نقله وظيفة أساسية في حياته.
- وجود إذن المنقول عنه حالة حياته أو رضا أوليائه بشرط عدم وجود بيان يدل على عدم رضاه.
- عدم الحصول على أجرة مقابل النقل.
- أن يرضى المنقول إليه بالعملية.<sup>50</sup>

وكما يظهر أن المجلس -كما صرّح في ثنايا الفتوى- استخدم منهج تخريج الفروع على الأصول من خلال تنزيل القواعد الكلية على موضوع زرع الأعضاء، كما يتبين من ذكره أقوال الفقهاء القدامى والمعاصرين أنه استخدم أيضاً منهج تخريج الفروع على الفروع، وأن منهج الترخيج ساهم بشكل كبير في حل هذه القضية الكبيرة، وأن آراء الفقهاء القدامى التي تجاوزت مصداقيتها وتأثيرها على ظروفها الزمانية والمكانية صارت متكئاً ومنطلقاً يتحرك منها الفقيه المعاصر في إيجاد حلول شرعية منضبطة لقضاياها الراهنة.

<sup>47</sup> المجلس الأعلى للشؤون الدينية، الفتاوى، 48. ويمكن الوصول إلى كتاب الفتاوى للمجلس عبر هذا الرابط: موقع رئاسة الشؤون الدينية (DİB)، "المجلس الأعلى للشؤون الدينية"، <https://bit.ly/3ytwpqst> (الوصول 11 مايو 2022).

<sup>48</sup> انظر لقرارات المجمع الفقهي في زراعة الأعضاء: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرارات وتوصيات، 137-140، 199-201، 204، 206؛ المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، قرارات، 169-172؛ المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الفتاوى والقرارات، 53-57؛ المجمع الفقه الإسلامي الهندي، قرارات وتوصيات، 56-57.

<sup>49</sup> انظر لجذور هذه المسألة في التراث الفقهية: محمد سعيد رمضان البوطي، قضايا فقهية معاصرة (دمشق: مكتبة الفارابي، 1991)، 111-112.

<sup>50</sup> انظر لقرار المجلس فيه: المجلس الأعلى للشؤون الدينية، الفتاوى، 556-557.

## 2.2. التأمين التجاري

وكما يعلم أن موضوع التأمين بشكله الحالي من النوازل العصرية، وهو موضوع في غاية الأهمية؛ لأنه صار جزءاً لا يتجزأ عن الحياة الاجتماعية والتجارية وشيئاً غير قابل الإبعاد عن الواقع المعاصر، لذلك نرى أن جميع الجماعات الفقهية قد تناولتها وناقشتها بجميع أنواعها، كما أن كثيراً من الفقهاء المعاصرين والخبراء الاقتصاديين ألفوا فيه كتباً ومقالات، وصار التأمين موضوع الرسائل الأكاديمية مع إقامة المؤتمرات والندوات وورشات العمل فيه في مختلف العالم الإسلامي وغيره.

وقد تناول المجلس موضوع التأمين في تاريخ 2005/4/7 وعرفه أولاً وفقاً لقانون التجارة التركي بالتالي: «عقد يتعهد شركة التأمين بتقديم تعويض مالي مقابل قسط من المال يدفعه المؤمن عليه في حالة وجود خطر يخل منفعته. أو أنه عقد يتعهد طرف أو أطراف بدفع مال أو شيء آخر طيلة حياتهم أو لبعض الأحداث التي تحدث في حياتهم». ثم ذكر أنه من النوازل ولم يحدث في زمن الفقهاء القدماء فبالتالي لم ينقل عنهم فيه شيء، وأن أول من تطرق إليه الفقيه الحنفي الكبير ابن عابدين (ت. 1252هـ/1836م) في كتاب السير تحت باب المستأمن.<sup>51</sup> يظهر أن المجلس أراد بذلك القول: أن المسألة جديدة ففتحنا إلى اجتهاد كسائر المسائل التي لا نص فيها صريحاً، فذكر أن المعاصرين اتفقوا على أن التأمين التعاوني جائز، لكنهم اختلفوا في التأمين التجاري: منهم من قال بحرمة مطلقاً؛ لأن عقد التأمين التجاري يتضمن غرراً وجهالة وربا النسب وهو يشبه بالقمار. ومنهم من فرق بين التأمين على الحياة والتأمين على المال فحرموا الأول وجوّزوا الثاني بشرط ألا تُستثمر الأموال في مجال غير مشروع. ومنهم من جاز التأمين التجاري بشرط ألا يدخل فيه ربا وألا يخالف موضوعه الشرعية؛ لأنه لا يوجد نص يجرمه، ولأن الأصل في العقود الإباحة. وبعد مناقشة طويلة وعريضة فأيد الرأي الثالث القائل بالجواز مفنداً أدلة المعارضين. الذي يهنا هنا أن من ضمن ما أيد المجلس رأيه ترحيب التأمين على عقد المولاة<sup>52</sup> الذي جوزه الحنفية، وقال إن في التأمين أقل جهالة وغرراً من عقد المولاة؛ لأن فيه جهالة من الطرفين؛ إذ لا يعلم مولى المولاة هل سيرتك مجهول النسب ملاً أم لا؟ ولا يعلم أيضاً هل يسبب مجهول النسب إلى جنابة أم لا، وإذا جاز الفقهاء الحنفية هذا العقد مع تلك الجهالة الفاحشة فينبغي تجويز التأمين بالطريق الأولى.<sup>53</sup>

## 3.2. صكوك الإجارة المعتمدة على الذهب

وهذه المسألة الفقهية من المسائل الجديدة التي انتشرت في السنوات الأخيرة كأداة تمويل قابلة لصياغة لا تخالف الشريعة الإسلامية، وهي بطبيعة الحال كمثلتها من المستجدات الفقهية تتطلب من الفقيه إظهار الحكم الشرعي فيها. وقد تناولها المجلس بعد إصدار الدولة التركية صكوك الإجارة التي يحصل عليها من يريد من المواطنين بمقدار ما يدفعه من الذهب ويصير بذلك مالاً لحصة شائعة في مشروع يُدر دخلاً ثم يؤجرها للدولة ويحصل على أجرة معينة بشرط بيع حصته بعد انتهاء مدة الإجارة من الدولة واسترداد ذهبه إما عيناً وإما ما يقابلها من النقود بسعر يومه. وكان الغرض من إصدارها تحفيز المواطن على استثمار ذهبه الذي يجسه في منزله بطريق تحويل الأعيان والمنافع التي يتعلق بها عقد الإجارة إلى أوراق مالية.

مهد المجلس قبل أن يبدي رأيه فيه بتعريف بيع الاستغلال وذكر تعريف مجلة الأحكام العدلية: أنه «بيع الوفاء الذي يشترط فيه استئجار البائع المبيع من المشتري».<sup>54</sup> وتابع أن هذا العقد وإن اختلف فيه الفقهاء أجازوه بعضهم إذا تم الإجارة بعد تخلية العقار وتسليمه إلى المشتري. ثم ذكر حكمه تحريماً على هذا الجواز قائلاً: يجوز شراء حصة من عقار بذهب معلوم المقدار وتحويل ملكيته إلى سند يوثقها ثم إجارة تلك الحصة للبائع.<sup>55</sup>

وكما يظهر أن المجلس بدلاً من أن يجتهد اجتهاداً إنشائياً في تكييف صكوك الإجارة وإصدار حكم فيه استند على الفقهاء المجوزين ببيع الاستغلال، ورأى أن معاملة صكوك الإجارة الحديثة المصدرة في تركيا ينطبق عليها ما جوزه الفقهاء مع الإشارة إلى أن هذه المعاملة مركبة من بيع الوفاء وعقد الإجارة ولا يوجد في جوازها اتفاق الفقهاء،<sup>56</sup> ولم يدخل في صدد الفتوى في التفاصيل وأحال القارئ إلى مصادر تناولت الموضوع بجوانبها المختلفة.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> انظر: ابن عابدين، رد المحتار، 170/4-171.

<sup>52</sup> المولاة مثل «أن يسلم الرجل على يدي رجل فيقول للذي أسلم على يديه أو غيره واليتك على أي إن مت فميراثي لك وإن جنبت فعقلي عليك وعلى عاقلتك وقبل الآخر منه». انظر: ابن الهمام، فتح القدير، 187/4. قال مصطفى أحمد الزرقا: «في هذا التعاقد يثبت هذا الولاء بين المتعاقدين فيلتزم القابل بالوجبة المالية لجناية الخطأ إذا وقعت من القاتل، كما يستحق تركته كلها إرثاً بمقتضى هذا العقد إن مات إلا إذا كان له زوج فيستحق القابل باقي التركة بعد ميراث أحد الزوجين بحسب كون القاتل رجلاً أو امرأة». انظر: مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام (دمشق: دار القلم، 2004)، 623/1.

<sup>53</sup> انظر: موقع رئاسة الشؤون الدينية (DİB)، «المجلس الأعلى للشؤون الدينية»، <https://124.im/nRfnO> (الوصول: 30 يناير 2022). يظهر من دراسة فتوى المجلس أنه استفاد بشكل كبير من كتاب مصطفى أحمد الزرقا المعروف بنظام التأمين. انظر ما قاله العلامة في تشبيه التأمين بعقد المولاة: مصطفى أحمد الزرقا، نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984) 57-58.

<sup>54</sup> علي حيدار أفندي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، مترجم: فهمي حسيني، (القاهرة: دار الجيل، 1991)، 112/1.

<sup>55</sup> موقع رئاسة الشؤون الدينية (DİB)، «المجلس الأعلى للشؤون الدينية»، <https://124.im/MORvZK> (الوصول: 30 يناير 2022).

<sup>56</sup> انظر للآراء الفقهية حول عقد بيع الوفاء: الشيخ بدر الدين، التسهيل شرح لطائف الإشارات، 503/1-504؛ ابن عابدين، رد المحتار، 277/5.

<sup>57</sup> أحال المجلس القارئ إلى المصادرة الآتية: محمد بن علي الحصكفي، الدر المختار، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002)، 449؛ علي أفندي، فتاوى (إستانبول: دار سعادة، 1324)،

الخلاصة: أن المجلس تبنى في حكم بيع الوفاء رأي القائلين بالجواز من الفقهاء الحنفية وبعض المتأخرين من الشافعية الذين سمّوه ببيع العهدة أو بيع عدة أو أمانة.<sup>58</sup> ولم يذهب في ذلك ما ذهب إليه مجمع الفقه الإسلامي الدولي الذي عدّ هذا العقد قرصاً جر نفعاً واعتبر أنه تحايل على الربا ونسب عدم الجواز إلى جمهور الفقهاء.<sup>59</sup>

## 4.2. التطعيم في الصيام

مسألة تأثير الحقنة أو التطعيم في الصيام مسألة قديمة تناولها الفقهاء بداية من القرن الماضي واختلفت فيها آراؤهم، وهي ليست جديدة بالنسبة للمجلس الأعلى؛ لأنه تناولها أول مرة سنة 1931 وأفتى فيها بعد بيان المفطرات الثلاثة من الأكل والشرب والجماع بأن التطعيم أو الإبرة التي يتم تطبيقها تحت الجلد أو في الوريد من أجل التداوي لا يفطر الصائم حتى يعلم ووصولها إلى الجوف، ثم تناولها مرة ثانية سنة 1945 وكرّر ما أفتى به سابقاً ببعض الإضافات الجديدة مثل فساد الصيام إذا كان الغرض من التطعيم أو الإبرة الاعتقاد أو التدنوق وليس التداوي أو العذر. ونرى أنه أفتى في ذلك في السنوات التالية مع التغيير البسيط في صياغة الفتوى.

وكما يعلم أن مسألة التطعيم وتأثيرها في الصيام أثارت النقاش بين عامة الناس والفقهاء وشغلت المسلمين جميعاً في زمن جائحة كورونا حيث بدأت الدول تطلب من الشعب الإقدام على التطعيم منعاً من انتشار الجائحة وحفظاً لسلامة الناس حتى صار الناس لا يسمح لهم السفر أو الدخول في الدول الأخرى بدونهم، وما حدث في الواقع جعل الفقهاء يجتهدون في حكمه من زوايا متعددة منها: جواز استخدامه بسبب ما يقال: إن في محتواه ما لا يجوز استعماله شرعاً، ومنها: حكم تطبيقه في نهار رمضان وتأثيره على الصيام. ونرى أن المجلس تناول الموضوع من كلا الجانبين، لكن ما يهمنا هنا المسألة الثانية وهي تأثير التطعيم على الصيام: هل هو مفطر للصائم أم لا؟

درس المجلس الموضوع سنة 2021 تحت عنوان: "التطعيم والصيام" وذكر أولاً أن هذه المسألة لم تكن موجودة في زمن الأئمة، ولذلك لم ينقل عنهم قول فيها، لكنهم تحدّثوا في تأثير دخول شيء في بدن الصائم ووصوله إلى جوفه حيث فرّق بعضهم في ذلك بين المنفذ الطبيعي أي المخارق الأصلية (الغم، والأنف، والأذن، والدير، والإحليل، وقُبَل المرأة) وغير الطبيعي ووصوله إلى الجوف أو الدماغ، واعتبار ذلك في معنى الأكل أو الشرب، وأن آراءهم فيها ينبغي الاستئثار بها والاستفادة منها. ويفهم من تمهيد المجلس بهذه المقدمة أنه سيراجع إلى التخريج في حكمه في تأثير التطعيم على الصيام.

وبدأ المجلس في فتواه بتعريف الصيام ثم ذكر ما يفسده من طرق التداوي وما لا يفسده مع بيان الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية في الصيام عامة وما يفطر الصائم خاصة، ثم ذكر قول أبي حنيفة رحمه الله في المفطرات من بطلان الصيام بدخول شيء في البدن ووصوله إلى الجوف أو الدماغ ولو من غير منفذ طبيعي، وقول الإمامين مع الإشارة أهما فرّقاً بين المنفذ الطبيعي وغيره: وما دخل في البدن من الأول يفسد الصيام خلافاً للثاني. ثم نبه إلى نقطة مهمة في تحقيق وتحرير قول أئمة الحنيفة حتى يفهم ما قالوه فهماً صحيحاً فقال: إن أبا حنيفة وتلميذيه لم يتطرقوا إلى ما يدخل البدن من اليد أو الرجل لعدم توقّعهم أنه يصل إلى الجوف؛ بل نقاشهم في دخول شيء من جائفة - وهي جراحة وصلت إلى الجوف - أو أمة - وهي جراحة وصلت إلى الدماغ - ووصوله إلى الجوف أو الدماغ.<sup>60</sup> ثم ذكر المجلس أن دار الإفتاء في الدولة العثمانية لما عرضت عليها مسألة تطبيق الإبرة/الحقنة في نهار رمضان أفتت بعدم تفضيره الصائم تحريماً على قول الإمامين: إن ما يدخل البدن من منفذ غير طبيعي لا يفسد الصيام. وبعد عرض ما يمكن بناء الحكم عليه فرّق المجلس بين اللقاحات والإبر على حسب القصد من استخدامها: بين ما يؤخذ من أجل التداوي وما يؤخذ من أجل التغذية أو التدنوق فحكم بفساد الصيام بالأول وعدمه بالثاني، وأما التطعيم من أجل كورونا فأفتى تحريماً على قول الإمامين من أن التطعيم إنما يتم بطريق العضل ولا يصل شيء منه إلى الجوف، كما أنه ليس في معنى الأكل والشرب، وبناء عليها أنه ليس من مفطرات الصائم.<sup>61</sup>

وكما اتضح من ذلك الفتوى أن التخريج صار في حل القضايا الجديدة بالنسبة للمجلس الأعلى منهجاً سالماً ومصدراً هاماً يستقي المجلس منه ما يفيد ويحفظ به نفسه من الوقوع في التناقض.

ونود أن نبه هنا مرة أخرى إلى نقطة في غاية الأهمية في عملية التخريج وما يؤدي إليه من الحكم وهي: أن ما يوصل بالتخريج لا يجوز نسبه إلى الإمام الذي بني الحكم على قوله؛ ففي مسألتنا مثلاً لا ينبغي القول: إن الإبرة أو التطعيم يفطر الصائم عند أبي حنيفة ولا يفطر عند الإمامين، ونرى هنا تسامحاً في نص

Bilmen, Hukûk-ı İslâmiyye ve İstîlâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu (İstanbul: Bilmen Yayinevi, ts.), 6/127-128.

عمر ناصوحي بلمن الحقوق الإسلامية والاصطلاحات الفقهية (إستانبول: دار النشر بلمين، د.ت.)، 6/127-128.

<sup>58</sup> عبد الحميد الشرواني، حاشية على تحفة المحتاج للشرواني (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 4/296؛ عبد الرحمن بن محمد البعلوي، بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.)، 166-167.

<sup>59</sup> مجمع الفقه الإسلامي الدولي، قرارات وتوصيات، 232. ولم يصرح مجمع الفقه الإسلامي بالهند بالحرمة، ولكنه قال: «لا ينبغي ذكر الشراء الثاني أثناء العقد...». 291-292.

<sup>60</sup> انظر لآراء الأئمة الحنفية في ذلك: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1993)، 3/67-68؛ الكاساني، بدائع الصنائع، 2/93.

<sup>61</sup> انظر: موقع رئاسة الشؤون الدينية (DİB)، "المجلس الأعلى للشؤون الدينية"، <https://bit.ly/3yy11Hz> (الوصول: 14 مايو 2022).

الجلس حيث ذكر رأي العالم الكبير عمر نصوحي يَلْمَنُ ونسب إليه القول التالي: "لا يفسد الصيام بالتطعيم أو الإبرة عند الإمامين"،<sup>62</sup> وإذا راجعنا إلى نص يَلْمَنُ نرى أنه لم يعرض الحكم كما نقله المجلس؛ بل قال: «إن قول الإمامين في عدم بطلان الصيام بدخول شيء في البدن من غير المخارق الأصلية يستلزم ويقضي عدم فساد الصيام، وكذلك الأمر بالنسبة لأبي حنيفة أن قوله في فساد الصيام بدخول شيء في البدن ووصوله إلى الجوف بدون تفريق بين منفذ ومنفذ يستلزم فساد الصيام ووجوب قضائه». <sup>63</sup> وكما يرى أنه استخدم كلمة "يستلزم" و"يقضي" ولم ينسب ما خرَّج على قولهم إليهم. ومن ثمَّ ينبغي رعاية هذه الدقيقة الفقهية في كل حكم وُصل إليه بطريق التخرُّج الذي هو عبارة عن الاجتهاد المحتمل الصواب والخطأ، وكما أن المجتهد لا يجوز له أن ينسب ما وصل إليه باجتهاده إلى الشارع، وكذلك لا يجوز للمخرج أن ينسب ما وصل إليه بالتخرُّج إلى إمامه.

## الخاتمة

إن المسلم يؤمن بأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، ولا يعتبر كون النصوص القرآنية والنبوية منحصرًا في عدد محدد يشككه في اعتقاده؛ لأنه يوقن بأن النصوص وإن كانت محدودة لكنها تحمل في طياتها قدرة عجيبة في حل جميع ما تعدّ مشكلة فقهية، ويرى أن القرون الماضية من عصر النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليوم أكبر دليل يدل على عدم توقف الشريعة مكتوفة اليد في حل أي مشكلة حادثة. وإن أئمة المذاهب بتحملهم علوم الصحابة والتابعين بيّنوا كيفية فهم الصحابة النصوص وشكلوا نظامًا من الآراء منضبطة مراعين فيها الأصول والقواعد وإن لم يصرحوها. ثم أتى تلاميذهم وتبعوا آراء أئمتهم وأرجعوا إلى قواعد وأصول ثم إذا حدثت واقعة حاولوا أن يحلّوها في ضوء تلك القواعد، وبذلك حافظوا على الانضباط الفقهي وساهموا في تطوير مذهبهم، وفي المقابل حافظت المذاهب التي كتب الله لها البقاء بجهودهم على استمراريتها وخلودها، وهذا المنهج الذي سلكوه يسمى منهج التخرُّج الذي يجعل الفقيه المنتسب إلى مذهب يضع ما ورد عن إمامه نصب عينيه ثم يشكل رأيه في المستجدات وفقًا على قاعدة رعاها إمامه.

والتخرُّج كما كان منهجًا انتهجه الفقهاء الكبار من كل المذاهب ينتهجه الفقهاء المعاصرون أيضًا سواء في الاجتهادات الفردية أو الجماعية. وإن المجلس الأعلى للشؤون الدينية في الجمهورية التركية الذي ورث المشيخة الإسلامية في الدولة العثمانية ممن يسلك منهج التخرُّج ويستخدمه في فتاواه. وتبين من دراسة فتاوى المجلس أنه راعى منهج التخرُّج كل الرعاية في القضايا المعاصرة مثل فتواه في التأمين التجاري التي استأنس في صنعها بنظام مولى الموالاتة في الفقه الحنفي، وفتواه في زرع الأعضاء التي بناها على أقوال الفقهاء في تجوزهم المساس في بدن الإنسان في حالات الضرورة، وفتواه في صكوك الإجارة التي جوزها بناء على قول الفقهاء الحنفية في بيع الوفاء وبيع الاستغلال، وفتواه في عدم بطلان الصيام بالتطعيم أو الحقنة بناء على قول الإمامين: أبي يوسف ومحمد في عدم فساده بما دخل البدن من منافذ غير الأصلية. ورأينا أن المجلس راعى غالبًا أصول الفتوى في العمل بالتخرُّج حيث لم ينسب ما وصل إليه من الحكم بالتخرُّج إلى الإمام الذي أخذ أصله أو رأيه؛ بل ذكر أن أصل ذلك الإمام أو رأيه استلزم أو اقتضى ما ذهب إليه من فتواه.

## المراجع والمصادر

- ابن بدران، عبد القادر بن أحمد. المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1981/1401.
- ابن الرفعة، أبو العباس أحمد بن محمد بن علي الأنصاري. كفاية التنبيه في شرح التنبيه. تحقيق: مجدي محمد باسوم. المجلد 21. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن العبد الواحد. فتح القدير. المجلد 10. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، د.ت.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المختار على الدر المختار. المجلد 6. بيروت: دار الفكر، 1992.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. شرح المنظومة المسماة بعمود رسم المفتي (ضمن رسائل ابن عابدين). تحقيق: محمد العزازي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2014.
- ابن قاضي سماننة، الشيخ بدر الدين محمود بن إسرائيل. التسهيل شرح لطائف الإشارات. تحقيق: مصطفى بولند داداش. المجلد 3. إستانبول: مركز البحوث الإسلامية (İSAM)، 2019.
- ابن القصار المالكي، أبي الحسين علي بن عمر. مقدمة في أصول الفقه. تحقيق: مصطفى مخدوم. رياض: دار المعلمة، 1999.
- ابن القيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. تحقيق: محمد عبد السلام. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. الأشباه والنظائر. تحقيق: زكريا عميرات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- أبو الليث السمرقندي، نصر بن محمد. مجموع النوازل. مكتبة سليمان، قسم داماد إبراهيم باشا، 725.
- أبو زهرة، محمد. ابن حنبل: حياته وعصره - آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
- أبو زهرة، محمد. الشافعي: حياته وعصره - آراؤه وفقهه. القاهرة: دار الفكر العربي، 1948.
- إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني. البرهان في أصول الفقه. تحقيق: صلاح بن محمد. المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- إمام الحرمين، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني. غياث الأمم في التياث الظلم. تحقيق: عبد العظيم الديب. قطر: مكتبة إمام الحرمين، 1981/1401.

<sup>62</sup> نص المجلس كما يلي:

"Ömer Nasûhî Bilmen, iğnenin orucu bozup bozmaması ile ilgili meseleyi aktarırken, cevfe ve dimağa ulaşan şeylerin orucu bozacağı şeklinde İmamı Azam'ın görüşünü aktardıktan sonra, İmâmeyne göre iğnenin orucu bozmayacağını..."

<sup>63</sup> انظر:

Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslam İlmihali* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1986), 274.



- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981/1400.
- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب. التخریج عند الفقهاء والأصوليين: دراسة نظرية تطبيقية تأصيلية. رياض: مكتبة الرشد، 1993/1414.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب. التقریب والإرشاد. تحقيق: عبد الحميد أبو زيد. المجلد 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 2، 1998.
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد علاء الدين. كشف الأسرار عن أصول البزدي. تحقيق: عبد الله محمود محمد. المجلد 4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- البعولي، عبد الرحمن بن محمد. بغية المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض الأئمة من العلماء المتأخرين. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- بينوكال، محمد. مقدمة الأصل. بيروت: دار ابن حزم، 2012.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. قضايا فقهية معاصرة. دمشق: مكتبة الفارابي، 1991.
- بينوكال، محمد. "نشأة أصول الفقه وتطوره: آراء عيسى بن أبان ومدى تأثيرها على الفكر الأصول الحنفي". مجلة جامعة مرمره كلية للحيات، 35 (2/2008)، 25-56.
- الخصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي. الفصول في الأصول. تحقيق: عجيل النشيمي. المجلد 4. الكويت: وزارة الأوقاف الكويتية، 1994.
- الدبوسي، أبو زيد عبيد الله عمر بن عيسى. تأسيس النظر. تحقيق: مصطفى مختار القباني. بيروت: دار ابن زيدون - القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد. المفردات في غريب القرآن. تحقيق: محمد سيد كيلاني. بيروت: دار المعرفة، د.ت.
- الروايي، أبو الحسن عبد الواحد بن إسماعيل. بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي. تحقيق: طارق فتحي السيد. المجلد 14. بيروت: دار الكتب العلمية، 2009.
- الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام. المجلد 2. دمشق: دار القلم، 2004.
- الزرقا، مصطفى أحمد. نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. البحر المحیط في أصول الفقه. 8 مجلدات. القاهرة: دار الكتي، 1994.
- زكريا الأنصاري، زين الدين أبي يحيى. فتح الباقي بشرح ألفية العراقي. تحقيق: عبد اللطيف هيم - ماهر الفحل. المجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002.
- الزنجاني، محمود بن أحمد. تخريج الفروع على الأصول. تحقيق: محمد أديب صالح. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 8، 1978/1398.
- السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل. المبسوط. المجلد 30. بيروت: دار المعرفة، 1993.
- الشرواني، عبد الحميد. حاشية على تحفة المحتاج. المجلد 10. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- الشيبياني، محمد بن الحسن. الأصل. تحقيق: محمد بينوكال. المجلد 12. بيروت: دار ابن حزم، 2012.
- عثماني، محمد تقي. "أحكام الأوراق النقدية وتغير قيمة العملة وربطها بقائمة الأسعار". بحوث في قضايا فقهية معاصرة. المجلد 2. دمشق: دار القلم، 2013. 142-192.
- العلمي، محمد. "أهم أعلام التخریج في المذهب المالكي". محاضرات الملتقى الدولي الثامن للمذهب المالكي. عين الدفلي، 28-29 مارس 2012.
- علي حيدار أفندي. درر الحكام في شرح مجلة الأحكام. مترجم: فهمي حسيني. المجلد 4. القاهرة: دار الجيل، 1991.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. المستصفي من علم الأصول. تحقيق: محمد سليمان الأشقر. المجلد 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1997.
- الفاضل أمير، الشيخ شريف الروشيني. حاشية على التسهيل. إستانبول: مكتبة ملت، أسعد أفندي، 648. 1-384.
- قيلان، إلياس. القواعد الفقهية المستخرجة من رد المختار. بيروت: دار الكتب العلمية، 2022.
- القره داغي، علي محي الدين. الاجتهاد والفتوى وتطبيقهما المعاصرة ودور المنظومة المقاصدية في الضبط والتجديد. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2017.
- القرضاوي، يوسف. الاجتهاد في الشريعة الإسلامية مع نظرات تحليلية في الاجتهاد المعاصر. الكويت: دار القلم، 1996.
- القرافي، أبو العباس أحمد بن إدريس. أنوار البروق في أنواع الفروق. المجلد 4. القاهرة: عالم الكتب، د.ت.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد. بائع الضنائع في ترتيب الشرائع. المجلد 7. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 1986.
- الماوردي، علي بن محمد. الحاوي في فقه الشافعي. 18 مجلدًا. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- مجمع الفقه الإسلامي الدولي. قرارات وتوصيات. جدة: د.ن.، 2011.
- مجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، قرارات (في دوراته العشرين). د.م.، د.ن.، د.ت.
- الجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، الفتاوى والقرارات؛ (1917-2010). النشر. عبد الله يوسف الجديع. د.م.، د.ن.، 2013.
- الجلس الأعلى للشؤون الدينية. الفتاوى. مترجم: مصطفى بولند داداش. أنقرة: منشورات رئاسة الشؤون الدينية، 2021.
- مجمع الفقه الإسلامي الهند، قرارات وتوصيات (1989-2018). د.م.، د.ن.، الطبعة 19، 2019.
- محمد المختار ولد أباه. مدخل إلى أصول الفقه المالكي. رباط: دار الأمان، 2011.
- الموصللي، عبد الله بن محمود بن مودود. الاختيار لتعليل المختار. تحقيق: محمود أبو دفيقة. المجلد 5. القاهرة: مطبعة الحلبي، 1937.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض. المجلد 8. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. المجموع شرح المهذب. بيروت: دار الفكر، د.ت.
- النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. آداب الفتوى والمفتي والمستفتي. تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابري. دمشق: دار الفكر، 1987/1408.
- يامان، أحمد. "رئاسة الشؤون الدينية في تركيا طرق وأساليب إصدار الفتاوى من قبل المجلس الأعلى للشؤون الدينية"، مجلة الديانة العلمية باللغة العربية، 1/1 (2019)، 294-344.

## Kaynakça

- 'Alemî, Muhammed. "Ehemmü 'a'lemî't-tahric fi'l-mezhebi'l-Mâlikî". Muḥaḍarât'l-mülteka'd-devlî's-sâmin li'l-mezhebi'l-Mâlikî. Aynü'd-deflî 28-29 Mart 2012.
- Ali Haydar Efendi. Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm. çev. Fehmî Hüseyinî. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-cil, 1991.
- Altuntaş, Halil. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu: Tarihçe, Oluşum, İşleyiş ve Faaliyetler. Ankara: DİB. Yayınları, 2020.

- Aslan, Mehmet Selim, "Günümüz Fıkıh Problemlerinin Çözümünde Tahric Yöntemi ve İşlevselliği". *İslâmî Araştırmalar*, 27/2 (2014), 108-135.
- Bâhüseyin, Ya'küb b. Abdülvehhâb. *et-Taḥrîc 'inde'l-fukahâ' ve'l-uşûliyyîn*. Riyad Mektebetü'r-rüşd, 1414/1993.
- Ba'levî, Abdurrahmân b. Muhammed. *Buğyetü'l-müstersidîn fi telhisi fetâvâ ba'di'l-eimmeti mine'l-ulemai'l-müteeḥḥirîn*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Taḥrîb ve'l-irşâd fi uşûli'l-fıkh*. Thk. Abdülhalîm Ebû Zenîd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1998.
- Başoğlu, Tuncay. "Tahrîc". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/420-422. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1986.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Boynukalın, Muhammed. *Mukaddimetü'l-asl*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Boynukalın, Muhammed. "Neş'etu Usûli'l-Fıkhî'l-Hanefî ve Tatavvuruhû: Ârâu İsa b. Ebân el-Usûliyye ve Medâ Te'sîrihâ ale'l-Fıkrî'l-Usûliyyî'l-Hanefî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/2, (2008), 25-56.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi Uşûli'l-Pezdevî*. Thk. Abdullah Mahmûd Muhammed. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Kaḍâyâ fıkhiyye mu'âşıra*. Dimaşk: Mektebetü'l-Fârâbî, 1991.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. Thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. 4 Cilt. Küveyt: Vizâretü'l-evkâf, 1994.
- Dadaş, Mustafa Bülent. *Ebû Sâid el-Berdeî ve Hanefî Mezhebinin Kurumsallaşma Sürecindeki Rolü*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2021.
- Dadaş, Mustafa Bülent. "Kuruluşundan Günümüze Din İşleri Yüksek Kurulu'nun Fetva Siyaseti", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 19/25-26 (2015), 37-74.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullâh b. Muhammed. *Te'sîsü'n-nazar fi'ḥtilâfi'l-e'imme*. Thk. Mustafa Muhtâr el-Kabbânî. Beyrut: Dârü İbn Zeydün, ts.
- Ebû'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Mecmûn'n-nevâzil*. Sülemaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 725.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-İmâm Ahmed b. Hanbel: Ḥayâtühû ve 'aşruhü-âra'ühû ve fıkhuh*. Kahire: Dârü'l-fıkrî'l-Arabî, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed. *Fethu'l-bâkî bi-şerhi ('alâ) Elfiyyeti'l-'İrâkî*. Thk. Abdüllatif el-Hümeym - Mâhir Yâsin Fahl. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.
- Fâzıl Emîr, Şerîf er-Rüşenî. *Hâşiye 'ale't-Teshîl*. Millet Ktp., Esad Efendi, nr. 648.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ min 'ilmî'l-uşûl*. Thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Şerhu'Ukûdü resmi'l-müftî* (Mecmû'atü resâ'ili İbn Âbidîn içinde). Thk. Muhammed el-'Azzâzî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2014.
- İbn Bedrân, Abdülkâdir b. Ahmed. *el-Medḥal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1401/1980.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-ḳadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 2. Basım, ts.
- İbnü'l-Kassâr, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer. *el-Muḳaddime fi uşûli'l-fıkh*. Thk. Mustafâ Mahdûm. Riyad: Dârü'l-muallime. 1999.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *İlâmü'l-muvaḳḳî'in 'an rabbi'l-âlemîn*. Thk. Muhammed Abdüsselâm. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1991.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Thk. Zekeriyâ Umeyrât. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- İbnü'r-Rif'a, Ebû'l-Abbâs Necmüddîn Ahmed b. Muhammed el-Ensârî. *el-Kifâye fi şerhi't-Tenbîh*. Thk. Mecdî Bâslûm. 21 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- İbn Kâdî Simavna, Şeyh Bedreddin, Mahmûd b. İsrâîl. *et-Teshîl Şerhu Leḥâ'ifü'l-işârât*. Thk. Mustafa Bülent Dadaş. 3 Cilt. İstanbul: İSAM, 2019.
- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *el-Burhân fi uşûli'l-fıkh*. Thk. Salâh b. Muhammed. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh. *Ġiyâşü'l-ümem fi iltiyâşî'z-zulem*. Thk. Abdülazîm ed-Dîb. Katar: Mektebetü İmâmî'l-Harameyn, 1401/1981.
- İsnevî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdürrahîm b. el-Hasen. *et-Temhîd fi taḥrici'l-furû' 'ale'l-uşûl*. Thk. Muhammed Hasan Heyto. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1400h.
- Kaplan, İlyas. *el-ḳavâ'idü'l-müsteḥrace min Raddi'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2022.
- Karadâğî, Ali Muhyiddin. *el-İctihâd ve'l-fetvâ ve tatbîkâtühümâ'l-muâsıra ve devrû'l-manzûmatî'l-mekâsidiyye fi'd-dabti ve't-tecdîd*. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2017.
- Karadâvî, Yûsuf. *el-İctihâd fi'l-şeriatî'l-İslâmiyye mea nazarât tahlîliyye fi'l-ictihâdi'l-muâsır*. Küveyt: Dârü'l-kalem, 1996.
- Karâfî. Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Envârü'l-burûḳ fi envâ'i'l-furûḳ*. 4 Cilt. Kahire: 'Alemü'l-kütüb, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 1986.
- Koca, Ferhat. *Mukayeseli İslam Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Mâverdü, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Ḥâvî' fi fıkhî's-Şâfiî*. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- el-Meclisü'l-avrubî li'l-iftâ ve'l-buhûs. *el-Fetâvâ ve'l-ḳarârât (1917-2010)*. Nşr. Abdullâh el-Cüdey'. b.y., y.y., 2013.
- el-Meclisü'l-'alâ li's-şüni'd-diniyye. el-Fetâvâ*. çev. Mustafa Bülent Dadaş. Ankara: Menşûratu riâseti's-şüni'd-diniyye, 2021.
- Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî'd-devlî. *Ḳarârât ve tevşiyât*. Cidde: y.y., 2011.
- Mecma'i'l-fıkhîyyi'l-İslâmî'. *Ḳarârât* (fi devrâtihî'l-işrîn). b.y., y.y., ts.
- Mecma'i'l-fıkhî'l-İslâmî el-Hind. *Ḳarârât ve tevşiyât (1989-2018)*. b.y., y.y., 2011.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Abdullâh b. Mahmûd. *el-İḥtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. Thk. Mahmûd Ebû Dakîka. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Muhammed Muhtâr Veled ebâh. *Medḥal ilâ uşûli'l-fıkhî'l-Mâlikî*. Ribât: Dârü'l-emân, 2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn ve 'umdetü'l-müttaḳîn*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Âdâbü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî*. Thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1988.
- Osmânî, Muhammed Takî. "Ahkâmü'l-evrâkî'n-naqdiyye ve teğayyuri kıymetü'l-umle ve rabtihâ bi kâimetü'-es'âr". *Buhûs fî Kađâyâ fıkhiyye mu'âsıra*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 2013, 142-192.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât*. Thk. Muhammed Seyyid Kılânî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, ts.
- Rûyânî, Ebü'l-Mehâsin Abdülvâhid b. İsmâîl b. Ahmed. *Bahrü'l-mezheb fî fûrû'î mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î*. Thk. Târik Fethî. Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsûţ*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1993.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen. *el-Aşl*. Thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Şirvânî, Abdülhamîd, *Hâşiye 'ale Tuĥfetü'l-muĥtâc*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, ts.
- Yaman, Ahmet. "Ri'asetü's-Şu'uni'd-Diniyye fi Türkiye Turukun ve Esalibu Asdarî'l-Fetava mi Kabli'l-A'lâ li's-Şu'uni'd-Diniyye". *el-Mecelletu'l İlmîyyetu'l-Muhakkemetu li-Riaseti's-Şu'uni'd-Diniyyeti't-Turkiyye*, 1/1 (2019), 62-98.
- Yücel, Fatih. "Fetvanın Değişim Gerekçelerine Güncel Bir Bakış: Din İşleri Yüksek Kurulu Karar ve Fetvaları Örneği". *Diyanet İlmî Dergi*, 58/3 (2022), 1125-1156.
- Zencânî, Ebü'l-Menâkıb Mahmûd b. Ahmed. *Tahrîcü'l-fürû' 'ale'l-uşûl*. Thk. Muhammed Edîb Sâlih. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 8. Basım, 1398/1978.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed. *el-Medĥalü'l-fıkhiyyü'l-âm*. 2 Cilt. Dimaşk: Dârü'l-kalem, 2004.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed. *Nizâmü't-te'mîn ĥaĥikatüh ve'r-re'yü fih*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed. *el-Bahrü'l-muĥîţ fî uşûli'l-fıkĥ*. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübî, 1994.
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı". 10 Mayıs 2022 <https://bit.ly/3ytwpqt>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı". 30 Ocak 2023. <https://l24.im/nRfmO>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı". 30 Ocak 2023. <https://l24.im/MORvZK>
- Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB). "Din İşleri Yüksel Kurulu Başkanlığı". 11 Mayıs 2022. <https://bit.ly/3yy11Hz>



## Poetry in Arabs: Cultural Characteristics and Financial Supporters of the Ancient Literary Genre

Ferruh Kahraman<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Department of Basic Islām Sciences, Faculty of Divinity, Dokuz Eylül University, İzmir, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 03-01-2023

Accepted: 24-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

### ABSTRACT

The subject of this study is Poetry in Arabs: Cultural Characteristics and Financial Supporters of the Ancient Literary Genre. The problem of this study is to evaluate poetry from the perspective of culture in Arabs and to question aesthetic, symbolic and semantic dimension of poetry. In this article, not only Arabic poetry is evaluated in terms of culture; the cultural dynamics that enable the development of poetry are also emphasized. There have been great developments in social studies in the modern period. New sciences such as sociology, anthropology, archaeology and cultural history were formed. Among these sciences, sociology primarily focused on Western societies, while anthropology investigated non-Western societies. Archaeology and anthropology have studied human diversity in ancient societies and peoples. As a result of these studies, a lot of data has been collected about the cultures of existing and ancient societies; the history of humanity has been tried to be understood and its future has been tried to be predicted. However, while the poetry of the Arabs, which is one of the ancient societies, is known by everyone and the Arabs are an advanced society in poetry, the cultural aspect of poetry has not been adequately evaluated. Recent studies in this field are a repetition of the past as a method. These studies are certainly important, but as in the past, Arabic poetry is discussed in the context of history, content, form, subject and poets with the beginning date of poetry and the fairs where poetry was performed are emphasized. However, it is time to consider Arabic poetry around the cultural corpus, which is considered important today, with the dynamics of culture and cultural perspective. Therefore, in this study, ancient Arabic poetry has been evaluated in terms of culture. In this study, document analysis, one of the qualitative method techniques, was used. Art takes its inspiration from everyday life and contains many elements of it. Art works also contain religious, social, economic, geographical and ceremonial elements. In art, sometimes aesthetics came to the fore, and sometimes functionality does. Throughout history, art has preserved its functional characteristics as well as its aesthetic value. Another feature of art is that it is created collectively and socially. Even if art is produced purely aesthetically, it never loses its collective and social aspect. Because the work of art is intertwined with technology and social values and is the result of many human efforts from production to consumption. The art and the artist have existed and developed throughout history with the support of those who have political and economic power. Considering the poetry of Jahili, its handling together with the fairs indicates its economic aspect; the support of poetry by Kinda, Ghassan and Himyar states also indicates its political aspect. In addition to these, it was seen that some rich merchants and clergy supported the arts. Although the size and form of support for the artist has changed throughout history, the supporter has never changed. Although the artist is a person who seeks freedom in terms of content and form, he has never reached the independence he seeks because he is surrounded by many tools during the art production process. The freedom of the artist occurs when they have economic power. But does every artist have this economic independence? If so, how much do they have? Even if an artist is economically independent, they must either be dependent on the state and big corporations or be part of popular culture. While art's collective, functional, political and economic aspects point to its general and universal characteristics, it also has local and some special aspects. The social structure, religion, history, culture, geography and language features indicate the local characteristics of the poetry in the formation of Arabic poetry. Because while art of theater developed in Ancient Greece, the above-mentioned features must be considered in the development of poetry in Arabs. During the Jahili period, some of the Arabs were engaged in trade and lived a civilized life in villages and cities, while others led a nomadic life and engaged in animal husbandry. The geography they live in has a great influence on the development of poetry in Arabs. Since the Arabs lived on wide sandy beaches surrounded by mountains, they were away from the complex object structure that would occupy their minds. In the simplicity of the desert and the clarity of the sky, they turned to their inner world and tried to convey their feelings. According to the rule that geography is destiny or people develop according to their geography, Arabs had to deal with trade and animal husbandry in an arid geography. Their dealings with trade both increased their communication with other nations and enabled them to become rich. Another of the most important reasons that increase their communication with other nations is that the Kaaba is located in Mecca. Because, besides being a center of worship, Mecca has also turned into an economic center with the opportunities provided by the pilgrimage.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Arab, Poem, Culture, Symbol

## Araplarda Şiir: Kadim Edebî Türün Kültürel Özellikleri ve Maddi Destekçileri

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 03-01-2023

Kabul: 24-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:


Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır


**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ferruh Kahraman).

### ÖZ

Çalışmanın konusu, Araplarda Şiir: Kadim Edebî Türün Kültürel Özellikleri ve Maddi Destekçileri'dir. Problemi ise Araplarda şiirin kültür bakış açısıyla değerlendirilmesi ile şiirin bir yaşam tarzı, estetik, sembolik ve anlamsal boyutunun sorgulanmasıdır. Makalede sadece Arap şiiri kültürel yönden değerlendirilmekle kalmamış; şiirin gelişimini sağlayan kültürel dinamiklere vurgu yapılmıştır. Modern dönemde toplum araştırmalarında büyük gelişmeler olmuş; sosyoloji, antropoloji, arkeoloji ve kültür tarihi gibi yeni bilimler teşekkül etmiştir. Bu bilimler içerisinde sosyoloji öncelikle Batı toplumlarını kendisine inceleme konusu edinirken antropoloji de Batı dışı toplumları araştırmıştır. Arkeoloji ve antropoloji gibi bilimler de kadim toplum ve insanlarla insan çeşitliliğini incelemiştir. Bu çalışmalar neticesinde mevcut ve kadim toplumların kültürlerine dair pek çok veri toplanmış; insanlığın tarihi anlaşılma ve geleceği de tahmin edilmeye çalışılmıştır. Ancak kadim toplumlardan olan Arapların şiiri herkes tarafından malum ve Araplar şiir konusunda ileri bir toplum iken şiirin kültürel yönü yeterince değerlendirilmemiştir. Son dönemde bu alanda yapılan çalışmalar, yöntem olarak geçmişin bir tekrarı niteliğindedir. Bu çalışmalar da muhakkak önemlidir ancak geçmişte olduğu gibi Arap şiiri, tarih, muhteva, şekil, mevzu ve şairler bağlamında ele alınmakta, şiirin başlangıç tarihi ile düzenlendiği panayırlara vurgu yapılmaktadır. Oysaki Arap şiirinin de günümüzde önemli görülen kültür külliyatı etrafında, kültürün dinamikleri ve kültürel bakış açısıyla ele alınma zamanı gelmiştir. Bu nedenle çalışmada, kadim Arap şiiri kültürel açıdan değerlendirilmiştir. Çalışmada nitel yöntem tekniklerinden doküman incelemesine başvurulmuştur. Sanat, ilhamını gündelik yaşamdan almakta ve gündelik olana dair pek çok öge barındırmaktadır. Sanat eserleri dinî, toplumsal, ekonomik, coğrafi ve törensel öğeler de içermektedir. Sanatta, bazen estetik öne çıkarken bazen de işlevsellik öne çıkmıştır. Tarih boyunca sanat estetik değerinin yanında işlevsel özelliklerini de korumuştur. Sanatın bir başka özelliği ise kolektif ve toplumsal olarak oluşturulmasıdır. Sanat, sırf estetik olarak üretilse bile kolektif ve toplumsal yönünü hiçbir zaman kaybetmemektedir. Zira sanat eseri, teknoloji ve toplumsal değerlerle iç içe olup üretimden tüketimine kadar pek çok insan emeğinin bir sonucudur. Sanat ve sanatçı tarih boyunca siyâsî ve ekonomik gücü elinde bulunduran kesimlerin desteğiyle var olmuş ve gelişmiştir. Cahiliye şiirine de bakıldığında panayırla birlikte ele alınması onun ekonomik boyutuna, Kinde, Gassânî ve Himyerî devletleri tarafından desteklenmesi de siyâsî boyutuna işaret etmektedir. Bunların yanında bazı zengin tacir ve din adamların da sanatı desteklediği de unutulmamalıdır. Tarih boyunca sanatçıya desteğin boyutu ve şekli değişse de destekçisi hiçbir zaman değişmemiştir. Sanatçı içerik ve şekil açısından özgürlük arayan bir kişi olsa da üretim sürecinde pek çok araçla kuşatıldığı için aradığı bağımsızlığa hiçbir zaman ulaşamamıştır. Sanatçının özgürleşmesi onun ekonomik güce sahip olmasıyla gerçekleşmektedir. Peki, her sanatçı bu ekonomik bağımsızlığa sahip midir? Sahipse ne kadar sahiptir? Bir sanatçı ekonomik yönden bağımsız olsa bile ya devlet ve büyük şirketlere bağımlı ya da popüler kültürün bir parçası olmak zorundadır. Sanatın kolektif, işlevsel, siyâsî ve ekonomik boyutları, genel ve evrensel özelliklerine işaret ederken bir de onun yerel ve özel boyutları bulunmaktadır. Arap şiirinin oluşmasında toplum yapısı, din, tarih, kültür, coğrafya ve dil özellikleri de şiirin mahalli özelliklerine işaret etmektedir. Zira Antik Yunan'da tiyatro sanatı gelişmişken Araplarda şiirin gelişmesinde yukarıda zikredilen özelliklere dikkat edilmelidir. Cahiliye devrinde Arapların bir kısmı köy ve şehirlerde ticaretle uğraşmış medenî bir hayat yaşarken bir kısmı da göçebe bir yaşam sürmekte ve hayvancılıkla uğraşmaktadır. Araplarda şiirin gelişmesinde yaşadıkları coğrafyanın etkisi büyüktür. Araplar etrafı dağlarla çevrili geniş kumluklarda yaşam sürdürdükleri için zihinlerini meşgul edecek karmaşık nesne yapısından uzak olmuşlardır. Çölün sadeliği ve semanın berraklığı içerisinde daha çok iç dünyalarına yönelmişler ve duygularını aktarmaya çalışmışlardır. Coğrafya kaderdir ya da insan bulunduğu coğrafyaya göre gelişim gösterir kaidesine göre Araplar da kurak bir coğrafyada ticaret ve hayvancılıkla uğraşmak zorunda kalmışlardır. Ticaretle uğraşmaları, onların hem diğer milletlerle iletişimini artırmış hem de zenginleşmelerini sağlamıştır. Onların diğer milletlerle iletişimini artıran en önemli nedenlerden bir diğeri de Kâbe'nin Mekke'de bulunmasıdır. Zira Mekke ibadet merkezi olmasının yanında hac gibi bir ibadetin sağladığı imkanlarla ekonomik merkez haline de dönüşmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Arap, Şiir, Kültür, Sembol

 ferruh.kahraman@deu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-5104-8325>

**Cite:** Kahraman, Ferruh. "Poetry in Arabs: Cultural Characteristics and Financial Supporters of the Ancient Literary Genre". Cumhuriyet Theology Journal 27/1 (June 2023), 107-119. <https://doi.org/10.18505/cuid.1228693>

**Atf:** Kahraman, Ferruh. "Araplarda Şiir: Kadim Edebî Türün Kültürel Özellikleri ve Maddi Destekçileri". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi 27/1 (Haziran 2023), 107-119. <https://doi.org/10.18505/cuid.1228693>

## Giriş

Ana malzemesi dil ve dilin ustaca kullanımı olan şiir, hitâbet, hikâye ve roman gibi metinler edebî türler olarak adlandırılmaktadır.<sup>1</sup> Diğer sanatlarda olduğu gibi edebiyat da kültürle çok yakından alakalı kavramlardır. Kültür, insanın düşünme kabiliyeti ile sembol üretmesi, doğayı dönüştürmesi ve işleridir.<sup>2</sup> Kültür; inanç, değer, ahlâk, yasa, dil, ilim ve teknoloji gibi öğelerden oluşmaktadır.<sup>3</sup> İnançlar, insanın manevî yönden gelişmesini sağlarken; ilim ve teknoloji de maddî açıdan ilerlemesini sağlamıştır. Bazı İslâm âlimleri kültürün Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesiyle başladığını kabul ederler.<sup>4</sup> Zira âyette vurgulanan isimler,<sup>5</sup> kültür içerisinde dilin, simgelerin, ilim ve teknolojinin özü ve temeli olarak görülmektedir.<sup>6</sup> Kültürün bu çok boyutlu açıklaması farklı tanımların yapılmasına neden olmuş; sosyal bilimlerdeki edebî kültür, geniş bir perspektiften değerlendirilmiştir.

Antik dönemlerden bu yana hangi faaliyetin edebî sanat olup olmadığı tartışıla gelmiştir. Sofistler sanatı fayda ve işlevi yönünden değerlendirirken Platon (M.Ö. 347) gerçeklikle ilişkisi yönünden, Çiçero (M.Ö. 47) ise anlamsal değeri bakımından değerlendirmiştir.<sup>7</sup> Günümüzde ise sanatlar, başlıca edebî, görsel ve sahne olmak üzere üç grup adı altında değerlendirilmektedir. Friedrich Nietzsche (öl. 1900), Arthur Schopenhauer (öl. 1860) etkisinde kalarak en önemli sanatın müzik olduğunu iddia etmiştir. Zira ona göre müzik, daha yaratıcı olup diğer sanatlar gibi doğanın bir taklidi değildir.<sup>8</sup> Onun bu iddiası tartışmaya açıktır ki biraz dikkat edildiğinde doğada müziğe benzer ritim ve ahenk havasının olduğu görülecektir. Malzemesi dil olan edebî sanatlar ise sadece insana özgüdür. Hatta konuşmanın ileri derecesi kabul edilen edebiyat, hassaten de şiir ekstra kabiliyet isteyen insanî bir üretdir. İnsanî üretim denilince kültürden bahsetmek faydalı olacaktır.

Sosyal bilim araştırmalarında pek çok kültür tanımı yapılmakla birlikte bunlar arasında özellikle Parekh'in, kültürü "bir topluluğun tarih içerisinde oluşturduğu maddî-manevî anlam ve değer sistemi" olarak açıklaması tanımların en kapsamlısı olarak kabul edilmiştir.<sup>9</sup> Buna göre kültür, bir toplumun bireysel ve toplumsal hayatlarını düzenleyen, yapılandıran adetler ve inançlar bütünüdür.

Modern toplum çalışmalarında kültür, antropolojik tanımına yakın bir anlamda, bir dönemin veya bir toplumun yaşam tarzı olarak açıklanmaktadır. Yaşam tarzı olarak kültür, bir toplumun gündelik hayatında ürettiği anlam ve değerlerin tümünü kapsamakta; bir toplumun tüm yaşam tarzını kuşatan değer, norm ile geliştirdikleri maddî nesnelere oluşmaktadır. Yaşam tarzı olarak kültür teorisi ilk defa Edward Burnett Tylor (öl. 1917) tarafından dile getirilmiştir. Sosyal antropolojinin kurucusu olarak kabul edilen Tylor, kültürün inanç, bilgi, gelenek, görenek, kanun, ahlâk ve sanat gibi pek çok unsurdan meydana geldiğini ifade etmiştir. Bu tanım, kültürü çok geniş boyutlardan ele aldığı ve hayatı kuşatan faaliyetlerin tümünü açıkladığı için kültürün bir yaşam tarzı olarak açıklanmasına yol açmıştır.<sup>10</sup> Ancak kültür, bir yaşam tarzı olarak açıklansa da farklı sınıf ve tabakaların aynı deneyimlere sahip olmaması bu konuda alt tasniflerin yapılmasını gerektirmiştir. Örneğin ilk bakışta kültür, çeşitleri yönünden yüksek ve halk kültürü olmak üzere başlıca ikiye ayrılmaktadır.<sup>11</sup> Bu iki ana kültürün yanı sıra kitle kültürü, popüler kültür, alt kültür ve karşıt kültür gibi farklı kültür çeşitleri de görülebilmektedir. Bununla birlikte popüler kültürde olduğu gibi her bir kültürü birbirinden kesin çizgilerle ayırmak ve tamamen birbirinden farklı düşünmek de mümkün değildir. *Yüksek kültür*, elit bir yaşam tarzını benimseyen ticaret, edebiyat, estetik ve sanatsal etkinliklerle uğraşan ekonomik, dinî, siyasî, sosyal ve simgesel sermaye sahiplerinin yaşam tarzına işaret etmektedir. Bu grup elinde bulundurduğu sermayeler sayesinde diğer insanlardan daha üstün bir yaşam tarzına erişmiş olup onlar üzerinde karar kılıcı bir konumdadır. Cahiliye dönemi Arapları söz konusu olduğunda hadîflerin yüksek bir kültüre sahip olduğu görülmektedir. Mekke ve Tâif bölgesi Arapları, Kâbe gibi dinî bir sermayeye; kuzey-güney ticareti ile panayırlar sayesinde ekonomik sermayeye; Hz. İbrâhîm'in torunları olma (Adnânîler) gibi özellikleriyle dinî ve simgesel sermayeye; şiir ve hitâbet ile de edebî sermayeye sahiptirler. Mekke ve Tâif bölgesinde yüksek kültüre sahip pek çok Arap aristokrasisi olsa da yarımada'nın geneline bakıldığında halk kültürüne sahip daha pek çok Arap toplumu bulunmaktadır. *Halk kültürü* sıradan vatandaşların yaşamsal ihtiyaçları neticesinde ve tarihsel süreç içerisinde doğal olarak ortaya çıkmış bir kültür çeşididir. Bu nedenle halk kültürü tanımlarında özellikle sanayi öncesi toplum yapısına işaret edilmekte; bir toplum içerisinde anonim olarak üretilen ve kuşaktan kuşağa aktarılan sözlü kültüre vurgu yapılmaktadır. Bir toplumun içinde yaşadığı şartlara ve coğrafyaya göre oluşturduğu beslenme, barınma, giyim tarzı gibi temel gereksinimler ile sözlü şiir, folk müziği ve hikâye gibi edebî sanatlar halk kültürünü oluşturmaktadır. Halk

<sup>1</sup> Elif Damla Yavuz, "Sanatın Alımlanması ve Tüketimi", *Kültür Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 170.

<sup>2</sup> Ali Ergur, "Kültürün Önemi", *Kültür Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 3.

<sup>3</sup> Ergur, "Kültürün Önemi", 10.

<sup>4</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis, ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984), 1/410; Muhammed Mütevellî eş-Şa' ravî, *Tefsîru's-Şa' ravî* (Beirut: Metâbiu Ahbârî'l-Yevm, 1997), 18/11355.

<sup>5</sup> el-Bakara 2/31; *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

<sup>6</sup> Ebû Muhammed el-Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Abdürezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/2000), 1/103.

<sup>7</sup> Wladyslaw Tatarkiewicz, "Classification of Arts in Antiquity", *Journal of the History of Ideas* 24/2 Apr-Jun (1963), 238.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche, *Müziğin Ruhundan Tregedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2003), 7.

<sup>9</sup> Bhikhu Parekh, *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasal Teori*, çev. Bilge Tanrıseven (Ankara: Phoenix, 2002), 184.

<sup>10</sup> Emre Gökbalp, "Kültür ve Toplum", *Sosyolojiye Giriş* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 101.

<sup>11</sup> Gökbalp, "Kültür ve Toplum", 101.

kültürü estetik ve sanat kaygısı taşımaktan ziyade toplumun ihtiyaçlarını karşılamaya yöneliktir.<sup>12</sup> Araplar söz konusu olduğunda çöl ve badiyelerde yaşayan bedevilerin dışındaki kabilelerin çoğunluğu, halk kültürüne sahiptir. Bedeviler, belli özellikleriyle halk kültürüne yakın olsa da genel olarak halktan daha aşağı alt kültürü yakın topluluklardır. Ancak bedeviler, kültürel olarak belli konularda geri olsa da şiir konusunda çok ileri bir konumda bulunmaktadır. Zira Cahiliye şiiri bedevilerin sanatıdır. Bedeviler, şiir konusunda iler olsalar da onların en büyük destekçileri, ekonomik sermayeye sahip tüccarlar ile siyasî sermayeye sahip devlet yetkilileri ve kabile reisleridir. *Popüler kültür*, yüksek kültür ve halk kültürü gibi sınıfları fark etmeksizin toplumun büyük çoğunluğu tarafından kabul ve tercih edilen kültür çeşididir. Popüler kültür, geniş halk kesimlerinin kullanımı için üretilen maddî ve manevî nesnelere tümünü kapsamaktadır.<sup>13</sup> Bu anlamıyla popüler kültür, belli ölçüde kitle kültürünü andırır da kitle kültürünün kâr ve tüketime dayanması; popüler kültürün ise toplumun büyük çoğunluğunun ihtiyaç ve tercihinin dayanmasıyla kitle kültüründen ayrılmaktadır. Bir de toplum içerisindeki sınıfsal tabakaların bir sonucu olarak insanlar, aynı kültürel niteliğe erişememekte, duruma göre iyi, daha iyi ve en iyi gibi farklı popüler kültürler oluşabilmektedir.<sup>14</sup> Araplara bakıldığında şiirin hem yüksek kültür hem de halk kültürü olmasının yanında popüler bir özelliğe sahip olduğu da görülmektedir. Zira bu özelliğinden dolayıdır ki şiir Araplarda bir yaşam tarzına dönüşmüştür; yarımada'nın tüm kesimlerinde gelişmiştir. *Kitle kültürü*, ekonomik, siyasî ve simgesel gücü elinde bulunduran otoriteler tarafından toplumsal tüketim amaçlı üretilen sunî bir kültürdür. Sunî olduğu, temelleri olmadığı ve halkın ihtiyaçları neticesinde doğal olarak ortaya çıkmadığı için de halk kültürüne göre daha değersiz kabul edilmektedir. Kitle kültürü sanayi devrimi sonucunda aşırı kâr ve tüketimi hedefleyen, eşyanın değersizliğine dayanan bir kültürdür. Kitle kültürü, halk kültürü gibi toplumun geniş kesimleri tarafından paylaşılsa da kaynak, sebep ve sonuçları bakımından ondan ayrılmaktadır. Halk kültürü, insanların doğal olarak temel ihtiyaçları neticesinde oluşurken kitle kültürü, yukarıdan belli bir kesimin bilinçli olarak ihtiyaç hale getirdiği ve ikna yoluyla halka benimsettiği bir kültürdür. Tercih edilme oranıyla kitle kültürü, popüler kültüre benzese de estetik ve yüksek sanatsal değerden yoksun olmasıyla ondan ayrılmaktadır.<sup>15</sup> *Alt kültür* ise egemen kültür içerisinde yer alan azınlık grupların inanç, tutum, değer ve hayat tarzlarını açıklamaktadır. Alt kültüre ait insanlar toplum içerisinde câri olan genel kültüre sahip olsalar da gündelik yaşam içerisinde onlardan inanç, pratik ve değerler konusunda ayrılmakta; daha çok dinsel, etnik ve özel bir değeri paylaşan küçük grupların kültürü olarak açıklanmaktadır.<sup>16</sup> Araplar söz konusu olduğunda çöl ve vahalarda yaşayan bedevilerin alt kültüre sahip oldukları görülmektedir. *Karşı kültür* ise hâkim kültürel değerlere topyekûn karşı gelen bir grubun yaşam tarzı anlamına gelmektedir. Karşı kültürün en önemli özelliği, egemen kültürel değerleri büyük ölçüde reddetmesi ve buna karşı alternatif bir kültür oluşturmasıdır. Karşı kültür belli ölçüde alt kültürü andırır da siyasî ve ideolojik anlamda bir başkaldırıyı benimsemesiyle ondan ayrılmaktadır.<sup>17</sup> Hal böyle olmakla beraber çeşidi ne olursa olsun her kültürün bir yaşam tarzı, estetik boyutu ve anlamsal paylaşım sistemi vardır. Bu nedenle Araplarda şiir, toplumun her kesimi tarafından benimsenmiş ve bir yaşam tarzına dönüşmüştür.

Literatüre bakıldığında Araplarda şiir ve üretici mekanizmalarını doğrudan ele alan bir çalışma yapılmamıştır. Ancak son yıllarda dolaylı da olsa Arap şiirinin gelişimiyle ilgili bazı çalışmalara rastlanmaktadır. Arap şiiriyle alakalı Ahmed Zağb'ın *Cemâliyyetü's-ş-şî'ri's-şifâhî*<sup>18</sup> ile Yılmaz'ın *Panayırılar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*<sup>19</sup> adlı doktora tezleri bu alanda önemli bir eser olarak kabul edilebilir. Bunun yanında Muhammed el-Beşir el-Katt'ın "en-Nesrû'l-fenniyyü ve nakdühü inde'l-Arab mine's-şifâhiyye ile'l-kitâbiyye",<sup>20</sup> Nâsır el-Kahtânî'nin "eş-Şî'rü'l-câhiliyyü beyne'n-nizâmî's-şefeviyyi ve ta'sîli'l-kitâbeti",<sup>21</sup> Muhammed Ubeydullah'ın "el-Va'yü bi's-şifâhiyyeti ve'l-kitâbeti inde'l-Arab",<sup>22</sup> yine Nâsır el-Kahtânî'nin "en-Nizâmü's-şefeviyyü fi makalâti'l-muhdesîn"<sup>23</sup> makaleleri belli ölçüde şiirin kültürle ilişkisini ele almıştır. Türkçe olarak bu alanda Gürkan'ın "Dinin Estetik Değerler Üzerindeki Etkisi: İslâm ve Arap Şiiri

<sup>12</sup> Dominic Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture* (Londra – New York, 2004), 9; Andrew Edgar – Peter Sedgwick, *Kültür Kuramda Anahtar Kavramlar*, çev. Mesut Kardeşhan (İstanbul: Açılım Kitap, 2007), 140, 141.

<sup>13</sup> Laura Desfor Edles, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, çev. Cumhuriyet Atay (İstanbul: Babil Yayınları, 2002), 8.

<sup>14</sup> Edles, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, 8.

<sup>15</sup> Strinati, *An Introduction to Theories of Popular Culture*, 11, 12.

<sup>16</sup> Tony Bilton, *Sosyoloji*, çev. Kemal İnal (Ankara: Siyasal Kitapevi, 2003), 537.

<sup>17</sup> Dick Hebdige, *Alt Kültür, Tarzın Anlamı*, çev. Sinan Nişancı (İstanbul: Babil Yayınları, 2004), 138.

<sup>18</sup> Ahmed Zağb, *Cemâliyyetü's-ş-şî'ri's-şifâhî* (Cezâyir: Câmîatü Yûsuf b. Hidde, Doktora tezi, 2006-2007), 1-410.

<sup>19</sup> İbrahim Yılmaz, *Panayırılar ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1997), 1-330.

<sup>20</sup> Muhammed el-Beşir Katt, en-Nesrû'l-fenniyyü ve nakdühü inde'l-Arab mine's-şifâhiyye ile'l-kitâbiyye, et-Türâsü'l-Arabî 107/1 (2007), 7-107.

<sup>21</sup> Müzekkir Nâsır el-Kahtânî, "eş-Şî'rü'l-câhiliyyü beyne'n-nizâmî's-şefeviyyi ve ta'sîli'l-kitâbeti", *Câmîatü Bâbil, Mecelletü külliyyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye*, 39/1 (2018), 679-690.

<sup>22</sup> Muhammed Ubeydullah, "el-Va'yü bi's-şifâhiyyeti ve'l-kitâbeti inde'l-Arab", *Kuveyt, Havliyyetü âdabi ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye*, 34/399 (2014), 7-112.

<sup>23</sup> Müzekkir Nâsır el-Kahtânî, "en-Nizâmü's-şefeviyyü fi makalâti'l-muhdesîn", *Câmîatü hîdûdu's-şimâliyye, Mecelletü buhûsi külliyyeti'l-âdab*, 10/1 (2019), 1-27.

Örneği";<sup>24</sup> Yalar'ın "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi"<sup>25</sup> Bakırcı'nın, "Arap Şiirinin İntikalinde Dinî ve Ahlâkî Değerlerin Rolü"<sup>26</sup> adlı makaleleri sayılabilir. Bunun yanında Arap şiirinin konuları olan medih, hiciv, hamaset gibi konularda da makaleler yazılmıştır.

## 1. Şiirin Kültürel Özellikleri

Kültürün topyekûn bir yaşam tarzından sonra bir de sembolik ve paylaşılan anlam sistemi boyutu vardır. Clifford Geertz (öl. 2006) kültürün yaşam tarzı ve estetik boyutunu yetersiz görerek onu paylaşılan anlamlar ve semboller sistemi olarak açıklamıştır.<sup>27</sup> Buna göre kültür ne halkın bir yaşam tarzı ne de elitlerin yüksek kültürüdür. Aksine kültür, bir toplumun paylaştığı tüm sembolik olgulardır. Kültür, yemek yapmak gibi sıradan gündelik bir etkinlikten ekonomi, siyaset, din, dil, sanat ve moda kadar üst düzey tüm faaliyetleri kapsamaktadır. Yaşam tarzı olarak kültür halkın gelenekleri anlamına gelirken estetik boyutuyla kültür, sadece elitlerle sınırlandırılmaktadır. Paylaşılan semboller sistemi olarak kültür ise, maddî ve manevî tüm üretimlerin toplum üyeleri tarafından sahiplenme ve paylaşılır olmasına vurgu yapmaktadır. Kültürün toplumsal özelliği kendisini en çok dilde hissettirmektedir.<sup>28</sup>

Dil sembol sistemi olarak kültürün en önemli ögesi olmakla beraber din, ekonomi ve siyaset de oldukça önemlidir. Dolayısıyla her toplumun yaşamına değer katan dinî sistemi; mal ve hizmetlerin üretilmesi ile dağıtılması anlamına gelen bir ekonomik sistemi; gücün dağıtılması ve kararların alınması anlamına gelen bir siyasî sistemi ile insanların dünyayı anlaması ve anlamlandırması anlamına gelen bir sembolik sistemi vardır. Ancak ekonomi, siyaset ve anlam sistemlerin belli ölçüde kendine has özellikleri olsa da bunlar kaçınılmaz olarak birbiriyle ilişkilidir. Bu ayrım, somut olmaktan ziyade analitik bir tasnifi içermektedir. Zira ekonomik olguların siyasî ve anlamsal boyutları olduğu gibi siyasî olguların da sembolik ve ekonomik boyutları vardır.<sup>29</sup>

### 1.1. Şiirin Kolektif Özellikleri

Araplarda şiirin kolektif olması ilk olarak toplumun her kesimi tarafından icrâ edilmesi; ikinci olarak ise hayatın tüm alanlarını kapsaması anlamında kullanılmaktadır. Araplar arasında özellikle Hicaz Arapları arasında yazı pek tercih edilmediği için kadim Arap şiiri daha çok sözlü olarak aktarılmıştır. İnsanlık tarihini, sanatı, edebiyatı, ilim ve teknolojiyi, yazı ile başlatmak büyük hatadır. Arap şiiri örneğinde olduğu gibi edebiyat, asırlarca sözlü gelenekle aktarılmıştır. Aynı durum tarihin başlangıcı için de geçerlidir.<sup>30</sup>

Seküler ve Batılı tarihçiler tarihi yazı ile başlatmaktadır. İslâm'a göre tarih yazı ile değil de ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem'le başlamaktadır. Dolayısıyla sanatın tarihi de ilk insan ve ilk insanlara dayanmaktadır. Yazı insanlık için elbette çok önemli bir icattır. Ancak edebî tür ve sanatlar için yazı çok önemli bir araç olsa da edebiyatın ilk defa yazıyla ortaya çıktığı ve geliştiği söylenemez. Edebî tür ve sanatların gelişmesi için yazıya gerek olmadığı gibi ilim ve teknolojiye de gerek yoktur. İnsanın olduğu her yerde ve her zamanda kararınca ve kaderince bir sanat olmuştur. Zira bir toplumda yazı yoksa ve yeterince kullanılmıyorsa söz ve hafıza da mı yoktur. Zira Arap şiirinde olduğu gibi yazının kullanımının sınırlı olduğu Hicaz toplumlarında edebiyatta söz ve hafıza öne çıkmıştır. Bu toplumlarda şiir, hitabet, destan ve meseller asırlarca sözlü olarak icrâ edilmiş ve sözlü olarak aktarılmıştır. Modern bilimlere göre edebî tür ya da sanatların ilk örneklerinden kabul edilen Gılgamış destanı da aynı kaderi paylaşmıştır. Bu efsane, M.Ö. 27. yüzyıla ait bir edebî tür olmasına rağmen yaklaşık 2000 bin yıl gibi uzun bir süre sözlü olarak aktarılmış; ancak M.Ö. 7. yüzyılda kayda geçirilmiştir.<sup>31</sup> Dolayısıyla Gılgamış destanı örneğinde olduğu gibi geçmişe ait daha pek çok metin sözlü olarak aktarılmıştır.<sup>32</sup> Şiir, tarih boyunca Gılgamış destanı gibi kadim edebî tür ve sanatlar içerisinde değerlendirilmiştir.<sup>33</sup> Antik Yunanda ise şiir, tanrının şairlere üflediği ilâhî bir esinti olarak telakki edilip edebî tür ve sanatların dışında tutulmuştur. Şair de tanrının nefesine sadece tercüman olduğu için sanatkâr olarak kabul edilmemektedir.<sup>34</sup> Antik Yunanda şairin ilâhî nefese mazhar olmasına benzer şekilde Cahiliye Arapları'nda da şairin birtakım üstün özelliklere sahip olduğuna inanılmıştır. O, sıradan bir insan olmayıp doğaüstü güçler ve cinlerle iletişim kurabilen toplumun en kıymetli

<sup>24</sup> Nejdî Gürkan, "Dinin Estetik Değerler Üzerindeki Etkisi: İslâm ve Arap Şiiri Örneği", Süleyman Demirel Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1/14 (2005), 125-158.

<sup>25</sup> Mehmet Yalar, "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi", Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11/1 (2002), 103-120.

<sup>26</sup> Selami Bakırcı, "Arap Şiirinin İntikalinde Dinî ve Ahlâkî Değerlerin Rolü", EKEV, 7/15, (2003), 179-194.

<sup>27</sup> Edles, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, 12.

<sup>28</sup> Edles, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, 13.

<sup>29</sup> Edles, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, 12, 13, 28.

<sup>30</sup> Ferruh Kahraman, "Bir Tefsir – Antropoloji Polemiği: İnsanoğlunun Uygurlık Serüveni", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Eylül 202), 41-50.

<sup>31</sup> John Gardner – John Maier, *Gilgamesh* (New York: Vintage Books, 1985), 4.

<sup>32</sup> George Thomson, *İnsanın Özü*, çev. Celal Üster (İstanbul: Payel Yayınevi, 1998), 78.

<sup>33</sup> Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, 1-6 (Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1981), 1/73; Necîb el-Behbîti, *Târîhu's-ş-ri'l-Arabî hattâ âhiri'l-karnî's-sâlisî'l-hicrî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1970), 5.

<sup>34</sup> Thomson, *İnsanın Özü*, 79.



şahsiyetidir.<sup>35</sup> Antik Yunan'da şiirin ilâhî bir esinti olarak telakki edilmesinden dolayı Batıda, son yüzyıllara kadar şiir, edebiyat ve sanat sadece aristokrasi ve din adamlarının tekelinde kalmıştır. Modern dönemde ise bu kadim kabul, etkisini yitirerek şiirin hem beşerî bir üretim hem de edebî bir tür ve sanat olduğu kabul edilmiştir.<sup>36</sup> Bu paradigma değişikliği sanatın üretimindeki toplumsal sınıfları da etkilemiş; sanata kısmen burjuva ve işçi sınıfı da ortak olmuştur.

Modern dönemlere kadar Avrupa'da şiir ve diğer sanatlar sadece soylular tarafından icrâ edile gelmiştir. Lord George Gordon Byron (öl. 1824), John Keats (öl. 1821) ve Percy Bysshe Shelly (öl. 1822) gibi soylular İngiliz edebiyatının; Victor Hugo (öl. 1885) Fransız şiirinin; Aleksandr Puşkin (öl. 1837) ise Rus şiirinin soylu ve asil temsilcileridir.<sup>37</sup> Daha önce ifade edildiği gibi Batıda gelişen sanayi ve Fransız devrimleri ile birlikte şiir ve diğer sanatlara burjuva ve işçi sınıfı da ortak olmuştur.<sup>38</sup> Son dönemlerde ise teknolojinin gelişimiyle birlikte toplumun geniş kesimlerinin edebiyata ve diğer sanatlara ortak olduğu görülmektedir.<sup>39</sup> Ancak Arap edebiyatına bakıldığında tarih boyunca şiir ve diğer sanatların sadece asillerin tekelinde olmadığı, kabiliyeti olan her kesiminin sanata, şiire ve edebiyata ortak olduğu görülmektedir.<sup>40</sup> Batıda tacir kesim anlamına gelen burjuvanın son dönemlerde sanata ortak olmasına mukabil Araplarda eskiden beri tacirler sanata ortak olmuş, şiir müsabakaları da onların mekanında düzenlenmiştir.<sup>41</sup> Aynı zamanda Arap toplumunda sınıfı ne olursa olsun herkese sanatçı olma fırsatı sunulurken ne yazık ki Antik Yunan için aynı şey söylenemez. Her ne kadar Antik Yunan gibi Arap toplumunda da kölelik ve mevâlî düzeni cârî olsa da Antere b. Şeddâd gibi alt tabakadan bazı şahıslar sanat üretebilmiştir. Urve b. el-Verd (öl. 607), Teabbeta Şerran (öl. 540) ile Sâbit b. Mâlik eş-Şenferâ (öl. 550) gibi toplumun alt sınıflarından, hiç de makbul davranışlarda bulunmayan, sapkın, gaspçı ve yağmacı şairler yetişmiştir.<sup>42</sup>

Kadim Araplara bakıldığında onlarda şiirin bir yaşam tarzı olduğu ve yaşamın tüm boyutlarını ele alan bir edebî tür olduğu görülmektedir. Şiir, Cahiliye Arapları için bir yaşam tarzı haline gelmiştir. Zira ümmî toplum yapısı ve sözel kültüre sahip Arapların şiiri asırlarca hafızalarında korumaları şiirin onlarda yaşam tarzına dönüştüğünün en büyük göstergesidir. Çetin'in de belirttiği gibi şiirin hafızalarda korunması ve gelecek nesillere aktarılmasının en büyük ameli, şiirin hayata, toplumun ortak duygularına sıkı sıkıya bağlı olmasıdır. Cahilî Arap toplumunda şiirin ayrı bir yeri, önemli bir tesiri ve kültürel bir önceliği bulunmaktadır ki şair, hissiyatını ve yaşadığı çevrenin özelliklerini şiirle açığa çıkarmakta, toplumun duygularına tercüman olmaktadır.<sup>43</sup>

Şiirin Araplarda bir yaşam tarzı olmasının göstergelerinden birisi de şairin toplumunun bütün kesimlerince kıymet ve saygı görmesidir. Pek çok kabile, sosyal sınıf ve tabakadan oluşan Arap toplumunda, şair ve şiirleri önemli bir yere sahiptir. Örneğin Urve b. el-Verd, Teabbeta Şerran ve Şenferâ toplumun alt sınıflarından olmalarına rağmen ve yaşamlarını sapkınlık, gasp ve yağmacılıkla geçirmelerine rağmen çoğu zaman baş tacı edilmişlerdir.<sup>44</sup> Bu da göstermektedir ki şiir, Arap toplumunda herkes tarafından benimsenen bir sanattır. Bunların yanında yüksek kültürden İmrü'ül-Kays b. Hucr (öl. 540) ile Amr b. Kulsûm (öl. 600) gibi velihaht ve kabile reislerinden de şair çıkması şiirin bir yaşam tarzına dönüştüğünün başka bir göstergesidir. Araplarda şair sadece şiir söylemekle kalmayıp aynı zamanda toplumun örf, adet, gelenek ve göreneklerinin temsilcisidir. Şairler siyasî müzakerelerde kabilesinin sözcülüğünü yapmakta ve içinde yetiştiği toplumun temsilcisi olmaktadır. Şair, kabilesinin gündelik yaşamını şiire aksettirmekte, mazesini şiirle kayıt altına almakta, övünç ve zaferleri ile düşmanlığını da yine şiirle dile getirmektedir. Bu nedenle şair; bir kabilenin hem mazisi hem ananesi hem de bizzat geleceğidir.<sup>45</sup> Bu yönüyle şiir, toplumda kimliğin inşasının da en önemli aracıdır.

Duygu, hayal, cömertlik ve kahramanlıklara önem veren Arap kabileleri için belagatli sözlerin ve ustaca söylenmiş beyitlerin de kıymeti büyüktür.<sup>46</sup> Sözün kıymetini anlayan bir toplum olması hasebiyle Araplar, yalnız şaire değil şairin önem verdiği şeye de değer vermişlerdir. Kabilenin üyelerinin şerefi ile zilleti ancak şairin sözleriyle dile getirilmiştir. Bu nedenle şerefine düşkün herkes, kendini şairin şerrinden korumaya çalışmıştır. Şair, sadece insanları etkilemekle kalmayıp büyümlü sözleriyle kötü ruhları harekete geçirme gücüne de sahiptir. Düşmanlarının ise şair en büyük kâbusu olmaktadır. Bu nedenle kabile fark etmeksizin tüm Araplar, şairlerin hicivlerinden korkarlar; medihleriyle iftihar ederler onlarla karşı karşıya gelmek istemezlerdi.<sup>47</sup> Şairin övdüğü kişilerin toplum nezdinde kıymeti artar, ekonomik durumu

<sup>35</sup> Ebü'l-Ferec Ali b. Hüseyin el-İsfehânî, *Kitâbü'l-Ağânî* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1974), 2/156, 158; Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh el-Askerî, *Divânü'l-meânî* (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1352/1933), 1/39; Mahmud Esad, *İslâm Tarihi*, çev. Ahmet Lütfi Kazancı (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 201, 202; Nihat Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973), 9-13.

<sup>36</sup> Tatariewicz, "Classification of Arts in Antiquity", 231.

<sup>37</sup> Francis Claudon, *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*, çev. Özdemir İnce – İlhan Usmanbaş (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1999), 190.

<sup>38</sup> Sabri Şatır, *Operada Gerçekçilik ve Beş Gerçekçi Opera* (İstanbul: Pan Yayıncılık, 1998), 18.

<sup>39</sup> Peter Burke, *Kültür Tarihi*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), 88, 89.

<sup>40</sup> Seyyid Abdülaziz Sâlim, *Tarihü'l-arab fi asri'l-câhiliyye* (Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1971), 437; Neşet Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı* (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 152.

<sup>41</sup> Yâkût el-Hamavî, *Kitâbü mu'cemi'l-buldân*, 1-5 (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.s.), 2/210; Saîd el-Afgânî, *Esvâkü'l-Arab fi'l-cahiliyye ve'l-İslâm* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1379/1960), 258.

<sup>42</sup> Sâlim, *Tarihü'l-arab fi asri'l-câhiliyye*, 437; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 152.

<sup>43</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9.

<sup>44</sup> Sâlim, *Tarihü'l-arab*, 437; Çağatay, *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 152.

<sup>45</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 10.

<sup>46</sup> Mahmud Esad, *İslâm Tarihi*, 201, 202.

<sup>47</sup> Mahmud Esad, *İslâm Tarihi*, 201, 202.

iyileşir, sosyal çevresi de artardı. A'sâ el-Ekber (öl. 7/629)'in Ukâz panayırında Muhallik adında bir kişiyi kısaca övmesi, onun herkes tarafından tanınmasına neden olmuş ve kızlarının da kısa sürede iyi taliplerle evlenmesini sağlamıştır. Şair Miskîn ed-Dârimî (öl. 89/708) de bir vesileyle pazarda satıcılık yapan bir kadını sadece iki beyitle methetmesi, kadının meşhur olmasına yetmiş, işlerinin kısa sürede açılmasına yol açmış ve önemli tacirler arasına girmesine sebep olmuştur.<sup>48</sup> Sıradan gündelik hayatta da şaire ve onun kararlarına o kadar riayet edilmiştir ki çadırların kurulacağı yer gibi basit görüşlerden savaş kararlarına kadar kabileyi ilgilendiren tüm konularda ona müracaat edilmiştir. Bu riskle doğru orantılı olarak pek çoğu savaşa katılmamasına rağmen şaire de en az savaşçılar kadar ganimet verilmiştir.<sup>49</sup>

Arapların kültürüne ait değerler olan cömertlik, cesaret, adab, ahlâk ve gündelik yaşamın sürekliliğine ilişkin görgü kuralları şiirle dile getirilmiştir. Gelecek nesillerin kimliği ile toplumun kültürel inşası da yine şiirle sağlanmıştır. Coğrafyaya ait bilgilerden oluşan şehirlerin, nehirlerin, suların, dağların ve önemli yerleşim yerlerinin tasviri, dini bilgiler, doğum, evlenme ve ölüm merasimleri, kutlamalar gibi toplumsal ve kültürel bilgiler de şiirlerle aktarılmıştır. Bu sebeptendir ki İslâm'la birlikte gelişen pek çok ilim dalında, birincil kaynak olarak kadim Arap şiirine müracaat edilmiştir. Arapların tüm yaşam biçiminin ansiklopedik arşivi anlamına gelen divânü'l-Arab tabiri de şiirin önemini vurgulamaktadır. Diğer yanan divânü'l-Arab terkibi, şiirin Arap kültürüne dair tüm bilgileri açıkladığı, bunları muhafaza edip gelecek nesillere aktardığı önemli bir belge anlamına da gelmektedir.<sup>50</sup> Bir yaşam tarzı olarak kültür anlayışıyla paralel olarak şiir aynı zamanda paylaşılan semboller manzumesidir. Cahiliye Araplarına bakıldığında şiirin; köle, cariye, eşkıya, bedevî ve hadarî gibi toplumun her kesimi tarafından benimsendiği ve icrâ edildiği görülmektedir.

Antere b. Şeddâd, kabilesi Abs'ı düşmanlara karşı savunurken aidiyeti, kabilesi için gösterdiği cesaret ve kahramanlıkları ile meşhur olmuştur. Antere gibi Araplar arasında pek kıymetli görülmeyen siyahi cariye çocukları bile şiirleriyle hatta muallakalarıyla öne çıkmıştır. Bir cariye çocuğunun şiir sanatında kendini geliştirmesi, kendini kabilesinin asil bir üyesi gibi hissetmesi ve kavmi için canını seve seve feda edecek bir anlayışta olması şiirin kolektif özelliği konusunda yeterli bilgi vermektedir. Nitekim bir şiirinde o, şöyle demektedir:

إِنِّي إِمْرُؤٌ مِنْ خَيْرِ عَبْسٍ مَنْصَبًا شَطْرِي وَأَحْمِي سَائِرِي بِالْمُنْصَلِ  
إِنْ يُلْحَقُوا أَكْرُرُ وَإِنْ يَسْتَلْحِقُوا أَشُدُّ وَإِنْ يُلْهَفُوا بِصَنْكٍ أَنْزِلُ

Ben baba tarafından Abs kabilesinden asil bir kişiyim. Ana baba tarafımdan sülaleme zarar veren kimseleri kılıcımla öldürürüm. Kabilem bir kuşatmaya maruz kalırsa saldırırım, bir savaşa maruz kalırsa hücum ederim, sıkıntıya düştüklerinde de hiçbir fedakârlıktan çekinmem.<sup>51</sup>

### 1.2. Şiirin Şekilsel ve Anlamsal Özellikleri

Şiirin en önemli özelliklerinden biri de sadece sanatı değil, tüm sembolik, anlamsal ve şekilsel olguları içermesidir. Bir kimsenin evine ayakkabı ile girip girmemesi gibi basit bir eylemden dil, din ve sanat gibi üst düzeyde yapılaşmış sanatlar şiirle birlikte değerlendirilmelidir. Şiirin anlamsal boyutu kendisini en çok dilde göstermektedir. Zira Ukâz panayırı Araplar için ticari bir merkez olmanın yanı sıra ilimler akademisi olarak da hizmet vermektedir. Pek çok lehçeye sahip Arap kabileleri Kureyş'le birlikte kendi lehçelerini de burada tanıtma fırsatı bulmuştur. Araplar gelenek ve göreneklerini sergilemeyi ve tanıtmayı da bu panayırda gerçekleştirmişlerdir.

Araplar şiirlerini recez ve kasîde olmak üzere başlıca iki nazım türüyle söylemişlerdir. Bunların yanında seci, kasîd gibi edebî türler de bulunmaktadır. Seci, Arap edebî sanatının en eski şekli olup vezinden yoksun kafiyeli nesirlerdir. Kasîd ise, kasîdeye nazaran daha kısa nazımlar için kullanılmıştır. Araplar Cahiliye döneminde ortak bir anlayışla savaş, devci ezgileri ve karşılıklı atışmalarını aruzun recez bahriyle nazmetmişlerdir.<sup>52</sup> Recez iki mısralık ve son mısraları kafiyeli olan şiirlere denilmektedir. Kasîde ise hem uzun şiirlere hem de konuları sıralı bir tertip içerisinde ele alan şiirlere denilmektedir. Arap şiirinin en gelişmiş ve estetik olanları genelde kasîde tarzıyla söylenmiştir.<sup>53</sup> Şiirde en önemli ortak anlamsal özelliğe sahip olan kasîde, başlıca üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, hatıraları yâdla başlayıp konaklama yerindeki ateşe, göçe, sevgiliye duyulan aşk ve tasvirlerle ayrılmaktadır. İkinci bölüm çöldeki uzun yolcuğuna, yolculukta yaşanan maceralara ve yol arkadaşlarının tasvirine dayanmaktadır. Kasîdenin son kertesini üçüncü bölümde ise asıl konuya geçilerek medih, hiciv, fahr, yiğitlik ve gazel gibi konular işlenmektedir.<sup>54</sup>

<sup>48</sup> Mahmud Esad, *İslâm Tarihi*, 203.

<sup>49</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 12-13.

<sup>50</sup> Muhammed b. Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâtü fuhûli's-su'arâ*, nşr. Mahmûd Şakûr (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1952), 1/24; İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-Umde fî mehâsini's-şî'r*, nşr. Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: Dâru'l-Maârif, 1972), 1/16; Celalüddîn Abdürrahmân es-Suyûtî, *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüğa ve envâih* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 2/470; Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbü's-sinâteyn* (Kahire: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1964), 144.

<sup>51</sup> Antere b. Şeddâd, *Dîvânu Antere b. Şeddâd*, nşr. Fevzî Atvî (Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1968), 110, 111.

<sup>52</sup> İsfehânî, *el-Ağânî*, 18/164.

<sup>53</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 64.

<sup>54</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 71.

Araplar için şiir müsabakaları aynı zamanda bir eğlence şeklidir. Burada güreş müsabakaları düzenlenmiş, savaş ve barış görüşmeleri yapılmıştır. Güreş müsabakalarının bazılarında Hz. Ömer gibi önde gelen Mekkelilerin katıldığı da görülmüştür. Hz. Peygamber'i (s.a.s.) müjdeleyen Hanîf dinine mensup Kuss b. Saîde meşhur hutbesini burada irad etmiştir.<sup>55</sup> Bütün Arap kabilelerinin katılımıyla gerçekleşen bu panayirlarda hurma içkileri eşliğinde şairlerin şiirleri, kızların dans ve şarkıları ile eğlenilmektedir. Eğlenceye katkı sağlayan şair bundan belli hisse alabilmektedir. Eğlencenin daha düzenli ve sistemli bir şekli ise belli bir program dahilinde düzenlenen edebî yarışmalardır. Bu yarışmalarda şiir öne çıksa da hutbe ve hitabet gibi edebî sanat alanlarında da müsabakalar düzenlenmektedir. Arapların ileri gelenleri de bu panayirlara iştirak etmişler, haseb ve nesebleriyle övünmüşlerdir. Aynı zamanlar bu çarşılarda husumetli kabilelerin arası bulunup barıştırılmaya çalışılmıştır.<sup>56</sup>

Şiirin anlamsal boyutu üzerinde din de etkilidir. Mekke, tarih boyunca İslâm'ın temel rûkûnlarından biri olan haccın ifa edildiği mekândır. Orası yeryüzünün en kadim toprakları ve en eski yerleşim yeridir. Arafat Hz. Âdem ile Havvâ'nın buluşma yeridir. Kâbe onlarca peygamberin uğradığı kutsal mekandır. Bir rivayete göre Kâbe civarında 70'e yakın peygamberin kabrinden söz edilir.<sup>57</sup> Bu kutsal topraklarda Hz. Âdem, dünya hayatı ve peygamberliğe başlamış, Hz. Hûd ise bu bölgeye yakın bir coğrafyada yaşamıştır. Hz. İbrâhîm ile oğlu Hz. İsmâîl Kâbe'yi onarmışlar, Hz. Muhammed (s.a.s.)'in de hayatının büyük bir kısmı burada geçmiştir. Ukâz, Mecenne, Zülmecâz ve Dûmetü'l-cendel gibi panayirlarda da Hz. Peygamber (s.a.s.) tebliğ ve ticaret faaliyetlerinde bulunmuştur.<sup>58</sup>

Mekke ve çevresi peygamberler diyarıdır. Her ne kadar Cahiliyede bölge, putperestlikle öne çıksa da haniflik başta olmak üzere Yahudilik, Hıristiyanlık, Sabiîlik ve Mecûsîlik gibi dinler de mevcuttur. Ancak bunlar arasında Hz. İbrâhîm'in dini olan haniflik diğerlerinden çok daha eski olsa da Arap toplumunda varlığını devam ettirmiştir. Âyetlere bakıldığında hanif kelimesi; küfür ve şirkten uzak, hak ve tevhid inancı, Hz. İbrâhîm'in dini İslâm anlamına gelmektedir.<sup>59</sup> Haniflik Hz. İbrâhîm'in dininin adıdır. Haniflik diğer dinler gibi şirkten uzak, saf, temiz ve hak bir dindir. İnanç esasları Allah'a, meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe, cennet ve cehenneme imandan oluşmaktadır. Namaz kılmak, oruç tutmak, zekât vermek, haccetmek, kurban kesmek bu dinin ibadetlerinden bazılarıdır.<sup>60</sup> Haniflik inancında ağzı çalkalamak anlamında mazmaza, burnu temizlemek anlamına gelen istinşak, bıyıkları kısaltmak, saçları taramak, dişleri temizlemek, koltuk altı ile kasıkları tıraş etmek, tırnakları kesmek, hacet sonrası abdest, istinca ve sünnet olmak gibi uygulamalar da Hz. Peygamber (s.a.s.) zamanına kadar gelmiştir. Bunun yanında hırsızın elinin kesilmesi, eşkiyanın idam edilmesi, sözleşmelere uymak, leş yememek ve içki içmemek gibi hükümler de varlığını sürdürmüştür.<sup>61</sup>

Haniflik, İslâmîyet'in gelişine kadar binlerce yıl Arap yarımadasında inanılan ve orijinalliği korunan bir din olmuştur. Ancak tarihsel süreç içerisinde tabileri ekonomik, siyasî, ilmi ve toplumsal hayatta güçlerini kaybederek bu dinin hâkim olmasını ve topluma yön veren bir inanç olmasını sağlayamamışlardır. Her ne kadar Haniflik Araplar arasında önemli bir din olsa da egemenlik, bu dinin bozulmuş şekli putperestliktedir.<sup>62</sup> Ancak Cahiliye toplumunda yeterince etkili olamasalar da Varak b. Nevfel, Halid b. Sinan, Ubeydullah b. Cahş, Mütelemmis b. Ümeyye ve daha pek çok meşhur hanif bulunmaktadır. Hanif şairler arasında ise Züheyr b. Ebî Sülmâ, Kuss b. Saîde (öl. 600), Ebû Kays Sırma b. Ebî Enes, Ümeyye b. Ebî's-Salt (öl. 624), Zeyd b. Amr b. Nufeyl ve Âmir b. Zarib el-Udvânî'dir.<sup>63</sup>

Zeyd b. Amr b. Nufeyl, pek çok şiirinde tevhid ve hak dinin temel esaslarını dile getirmiş, açık bir şekilde kendisinin putlara karşı olduğunu ifade etmiştir.<sup>64</sup> Kuss b. Saîde de hak din üzerinde özellikle de ahiret inancı üzerinde durmuştur.<sup>65</sup> Ebû Kays Sırma b. Ebî Enes, şiirlerinde kâinatın yaratılışı ile Yüce Allah'ın kudretini tefekkürü işlerken<sup>66</sup> el-Musak kib el-Abdî (öl. 587) de şiirlerinde ahlâkî değerleri işlemiştir.<sup>67</sup> Zeyd b. Amr b. Nufeyl, Cahiliye toplumunda şirk ve tevhid (hanif) inancını bir şiirinde şöyle ifade etmektedir:

<sup>55</sup> Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemü'l-buldân*, 4/142; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/267; Saîd el-Afgânî, *Esvâkü'l-Arab*, 277.

<sup>56</sup> Yâkût el-Hamavî, *Kitâbü mu'cemî'l-buldân*, 2/210; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/267; Afgânî, *Esvâkü'l-Arab*, 258.

<sup>57</sup> Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/23.

<sup>58</sup> Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/264-268; Saîd el-Afgânî, *Esvâkü'l-Arab*, 240-265.

<sup>59</sup> el-Bakara 2/135; Âl-i İmrân 3/67, 95; en-Nisâ 4/125; el-Mâide 5/215; Yûnus 10/105; el-Hac 22/31; er-Rûm 30/30; el-Beyyine 98/5.

<sup>60</sup> İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Maârif, 1966), 1/118.

<sup>61</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 1/119.

<sup>62</sup> Şevkî Dayf, *Tarîhu'l-edebî'l-Arabî el-Asru'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960), 93.

<sup>63</sup> İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sekkâ, 1-4 (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1391/1971), 1/237; Montgomery Watt, *Hizmeti Muhammed Mekke'de*, çev. Rahmi Ayas – Azmi Yüksel (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 170;

Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri* (Ankara: Ankara Okulu, 1997), 79; Çağatay, *İslam Öncesi Araplar Tarihi ve Cahiliye Çağı*, 159; Şaban Kuzgun, "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 16/33.

<sup>64</sup> İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/226; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/242; Ebû'l-Kasım Abdurrahmân es-Süheylî, *er-Ravdu'l-unûf*, 1-7, nşr. Abdurrahmân el-Vekîl (Kahire: Dâru'n-Nasr, 1387/1967), 1/257; Ahmed Cemal el-Ömerî, *eş-Şuarâu'l-hunefâ* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981), 161.

<sup>65</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 2/236; Ebû Bekr Muhammed b. et-Tayyib el-Bakillânî, *l'câzu'l-Kur'ân*, nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1971), 152; Luis Şeyho, *Şuarâu'n-nasrâniyye kable'l-islâm* (Beyrût: Dâru'l-Maşrik, 1991), 213.

<sup>66</sup> İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/511; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3/157; Ömerî, *eş-Şuarâu'l-hunefâ*, 169.

<sup>67</sup> Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1383/1963), 293; Abdülkadir b. Ömer el-Bağdadî, *Hizânetü'l-edeb ve lübbü'lübâbi lisâni'l-arab*, nşr. Abdüsselâm Hârûn, 1-13, (Kahire: Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1409/1989), 9/85.

عَزَلْتُ اللَّاتَ وَالْعِزَّى جَمِيعًا كَذَلِكَ يَفْعَلُ الْجُلْدُ الصَّبُورُ  
فَلا العَزَّى أَدِينُ وَلَا إِنْبَتَيْهَا وَلَا صَنَمِي بَنِي عَمْرٍو أَرْوَرُ

Lâti da Uzzâ'yı de şirk adına ne varsa hepsini terk ettim. Zaten akıllı ve sabırlı kimse de böyle yapar.  
Ne Uzzâ'ya kulluk yaparım ne de onun iki kızı Lât ve Menât'a. Ne de Amr oğullarının iki putunu ziyaret ederim.<sup>68</sup>

### 1.3. Şiirin Estetik Özellikleri

Şiir; resim, müzik ve heykeltçilik gibi güzel sanatlardan biri olup yüksek kültürün estetik zevklerinden biridir. Bu nedenle şiire yüksek kültürün bir ürünü olarak bakmak da gerekmektedir. Araplarda şiir, kültürlerinin en önemli öğelerindendir. Zira bir yönüyle kültür, insan zihninin etkin bir şekilde geliştirilmesi anlamlarına gelen mükemmellik yakın anlamda kullanılmaktadır. Matthew Arnold (öl. 1822/1888) kültürü insan eseri olan düşünce, üretim ve estetik mükemmellik anlamında kullanmıştır.<sup>69</sup> Buna göre kültür, bilimsel, entelektüel ve sanatsal etkinlikler olarak açıklanmaktadır. Bu bakış açısına göre toplumsal üretimler estetik ve avamsal boyutuyla ele alınmakta; estetik boyutta olanlar yüksel kültür olarak, avam aşamasındakiler ise popüler kültür olarak değerlendirilmektedir. Estetik boyutuyla ele alındığında entelektüel ürünlere yüksek kültür demek daha uygundur. Kültür, bir toplumun en güzel, en iyi, seçkin ve entelektüel üretimleri anlamına gelmektedir. Buna göre sanat, klasik müzik ve edebiyat bu grup içerisinde değerlendirilebilir. Edebiyat içerisinde ise şiirin ayrı bir yeri vardır. Bu anlamıyla kültür; estetik ve sanatsal duyarlılığa da işaret etmekte, bu özelliklere sahip insanlar için sıfat olarak kullanılmaktadır. Kültürlü olmak ile çok kültürlü olmak sıfatları kültürün bu tanımının bir sonucudur. Buna göre kültür, seçkin bir üretim olarak görülmekte; sadece sanat, klasik müzik ve edebiyat gibi entelektüel etkinliklerle açıklanmaktadır.<sup>70</sup>

Şiirin estetik bir ürün ve sanat olarak kabul edilmesi pek çok Arap aristokrasisi ve elitinin şair olmasını sağlamıştır. Kinde devletinin veli ahtı, emiri ve prensi İmru'ül-Kays b. Hucr Arapların en önemli şairleri arasında yer almaktadır.<sup>71</sup> Bir kabile reisi olan Amr b. Kulsûm (öl. 610) de Cahiliye döneminin büyük şairlerindendir.<sup>72</sup> Şairlerin sadece elit kesim içerisinde yetişmesine de gerek yoktur. Şairliği sayesinde seçkin konuma erişen pek çok Arap da vardır. Nitekim Araplarda her kesimin şair yetiştirdiği görülmektedir. Zira şair; toplumun âlimi, tarihçisi, sihirbazı, kâhini ve tabibidir. Diğer yandan günümüz dünyasında medya görevini üstlenen şairler, diledikleri kimseleri onurlandırmış, karşısına aldıkları kimseleri de rezil-rüsva etmişlerdir. Araplar arasında şairin hasmını hiciv etmemesi bir nevi diyet sayılmış, kabileler arası savaşlarda esir düşen bir şair, düşmanını yermemek şartıyla serbest bırakılmıştır. Aynı uygulama İslâmî dönemde de devam etmiş; susması karşılığında Hutay'e (öl. 59/678) Hz. Ömer tarafından üç bin dirhem verilmiş, anlaşmaya uymadığı takdirde fiziksel olarak şiddet göreceği belirtilmiştir.<sup>73</sup>

Arap toplumunda şairler aynı zamanda tarihçidir. Yazı kullanımının pek tercih edilmediği Hicaz'da tarihi olaylar şairler tarafından hıfzedilerek gelecek nesillere aktarılmıştır. Şairler, yüksek kültürün bir üyesi olarak Arapların örf, adet, adab ve ahlâk gibi değerlerinin de taşıyıcısı olmuşlardır. Onlar coğrafyacı edasıyla da şehirlerin, nehirlerin, suların, dağların ve önemli yerleşim yerlerinin tasvirini yine şiirle muhafaza etmişlerdir. Başta dini bilgiler, doğum, evlenme ve ölüm merasimleri ile kutlama bilgileri de şiirle kayıt altına alınmıştır. Bu sebeplerdir ki İslâmiyet'ten sonra gelişen peç çok âlim, birincil kaynak olarak kadim Arap şiirini kullanmışlardır.<sup>74</sup> Araplarda şiir, edebî bir sanat olmanın yanında türü, vezni, kafiyesi, lafzı ve anlamıyla estetik özellikler içermektedir. Kendisi yüksek kültürden olan İmru'ül-Kays, pek çok şiirinde belagat sanatlarını ustaca kullanmıştır. Nitekim o, bir beyite, pek çok edebî sanatı sığdırmayı başarabilmiştir.

فَإِنَّا نَبْكَ مِنْ دُكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلٍ يَسْقُطُ الْإِلْوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلٍ

İkiniz durun! Sevgiliye ve Dahûl ile Havmel arasında bulunan Sıktu'l-Livâ'da bulunan yurdunun hatırasına ağlayalım.  
Bu beyitte o hem kendisi durmuş ve ağlamış hem arkadaşlarının durmasını ve ağlamasını istemiş hem de bunların yanında sevgiliyi ve onun daha önce konakladığı yurdu zikretmiştir.<sup>75</sup>

## 2. Şiirin Maddi Destekçileri

Tarih boyunca tacirlerin ve ekonomik yapıyı elinde bulunduran kesimin sanat ve sanatçıyı desteklediği bilinmektedir. Her zamanda ve her mekânda benzer durumları görmek mümkündür. Örneğin Antik Yunan'da tiyatronun gelişmesinde

<sup>68</sup> İbn Hişam, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/226.

<sup>69</sup> Chris Jencks, *Culture* (Londra: Routledge, 1993), 9; Gökalp, "Kültür ve Toplum", 101.

<sup>70</sup> Jencks, *Culture*, 9.

<sup>71</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9.

<sup>72</sup> Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 9.

<sup>73</sup> İsfahânî, *el-Ağânî*, 2/156, 158; Askerî, *Divânü'l-meânî*, 1/39.

<sup>74</sup> Cumâhî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 1/24; Kayravânî, *el-Umde*, 1/16; Suyûtî, *el-Müzhir*, 2/470; Askerî, *Kitâbü's-sinâteyn*, 144.

<sup>75</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-u'arâ*, 1-2 (Beyrût: Daru's-Sekâfe, 1983), 1/50.

devletin ekonomik seviyesi ne kadar etkiliyse<sup>76</sup> Arap toplumunda da şiirin gelişmesinde Mekke ve Tâif gibi şehirlerin ekonomik seviyesi aynı şekilde etkilidir. Benzer durum İtalya şehir devletlerinde de yaşanmış; Roma'da ekonomik gücü elinde bulunduran tacir kesim sanatçıları desteklemiştir. Batıda yüksek kültürün en önemli göstergesi olan opera Floransa'yı kontrolünde tutan banker ve tacir Medici ailesinin kızı Maria de Medici ile Fransa kralı 14. Henri'nin düğün kutlamaları için bestelenmiştir.<sup>77</sup> Dolayısıyla hayatın her alanında olduğu gibi sanatın gelişmesi konusunda ekonomi başat özelliğini korumaktadır.

### 2.1. Şiirin Ekonomik Boyutu

Araplar, her yıl haram aylarda düzenlenen panayırlarda sadece bir ekonomik faaliyet gerçekleştirmemişlerdir. Bu panayırlar ekonomik bir organizasyon olmanın yanı sıra edebî bir müsabaka özelliği de taşımaktadır. Zira Arabın büyük şairleri bu panayırlara iştirak edip şiirlerini geniş kitlelere okumuşlar ve birinci gelmek için ellerinden gelen her türlü çabayı göstermişlerdir. Zira bir şairinin kendisini ve şiirini tanıtmalarının yolu Zülkade, Zülhicce ve Muharrem gibi haram aylarda düzenlenen bu panayırlardan geçmektedir. Kendisini tanıtan şair hem kabilesi tarafından hem de bölgedeki pek çok Arap emirlikleri tarafından saraya alınarak hem himaye edilmiş hem geçimi sağlanmış hem de saray efradı onun bilgisinden istifade etmiştir.<sup>78</sup>

Haram ayları içerisinde Arap yarım adasının tamamını kapsayan bir coğrafyada sayıları yüzlere ulaşan panayırlar kurulmuştur. Bu panayırlar içerisinde Hz. peygamber (s.a.s.)'in İslâmiyet'ten önce ticari amaçlı; sonra ise hem tebliğ hem de ticarî amaçlı katıldığı Ukâz, Zülmecaz, Dûmetü'l-cendel ve Hubâşe panayırları öne çıksa da bunlardan başka daha onlarca panayır düzenlenmiştir. Hubâşe panayırına ise Hz. Peygamber (s.a.s.) Hz. Hatice'nin mallarıyla katılmış ve karlı alış-verişler gerçekleştirmiştir.<sup>79</sup>

Zülkade ayının başında düzenlenen Ukâz, Cahiliye döneminde düzenlenen panayırların en büyüğüdür. Zira Ukâzı diğerlerinden üstün kılan özelliklerin başında final niteliğindeki büyük edebî yarışmaların burada yapılması ve ekonomik önemi kadar edebî özelliğinin de ön planda olmasıdır. Ukâz'ı edebî müsabaka panayırı olarak da addetmek mümkündür. Bu nedenle Ukâz panayırında dükkân çadırlarının yanı sıra edebiyat otoriteleri ve eleştirmenleri için de belli bir mekân ve zaman ayrılmıştır. Şairler kendisine verilen şans ve süreyi değerlendirerek başta komisyon olmak üzere yarımada'nın her tarafından gelen şâir ve râvilere sanatlarını sunmuşlardır.<sup>80</sup> Beğenilen şiirler çok kısa sürede bölgenin tüm coğrafyasına yayılmıştır. Hz. Peygamber'i (s.a.s.) müjdeleyen Hanîf dinine mensup Kuss b. Sâide meşhur hutbesini burada irad etmiştir.<sup>81</sup>

Zülkade'nin son gününde Arafat yakınlarında Mecenne ve Zülmecâz panayırları düzenlenmiştir. Mekke'ye yakın olması hasebiyle Kureyşli tüccâr ve şairlerinin hepsi bu panayırlara iştirak etmişlerdir. Zülmecâz panayırı ise ekonomik olmasının yanı sıra dini bir özellik taşımaktadır. Bu panayırın nihayetinde Arafat'taki vakfeye benzer bir şekilde kıyamda durulur, akabinde Kâbe tavaf edilmiştir.<sup>82</sup> Cahiliye dönemi panayırların önemli olanlarından birisi de Şam, Medine ve Basra körfezinin tam ortasında bulunan Dûmetü'l-Cendel'dir. Dûmetü'l-Cendel, önemli ticaret merkezleri ortasında bulunduğu için pek çok Arap kabilesi katılım göstermiş; ticaretin, edebiyat yarışmaları ve eğlenceler düzenlenmiştir.<sup>83</sup> Şiir yarışmaları sadece Ukâz, Mecenne, Zülmecâz ve Dûmetü'l-cendel panayırlarıyla sınırlı kalmamış; bunların dışında sayıları yüzleri bulan çarşılarda edebî müsabakalar icrâ edilmiştir. Bunlar arasında hem Arapların hem de İranlıların ziyaret ettiği Muşakkar, Hindistan ve İran tacirlerinin katıldığı Hecer, Hindistan, Habeş, Yemen, Hicâz, Şâm ve İran mallarının satıldığı Ummân panayırları da sayılabilir.<sup>84</sup> Bunların yanında yarımada Sûhar, Debâ, Sıhr, Sana, Hadramevt, Natat, Hacr, Deyru Eyyûb ve Hîre gibi daha pek çok panayır da düzenlenmektedir.<sup>85</sup> Bu panayırlar, şiir yarışmalarının düzenlendiği ve aynı zamanda şairlerin tacirler tarafından desteklendiği mekânlardır. Tüm toplumlarda olduğu gibi Araplarda da şair ve sanatçılar, ilk olarak ekonomik sermaye sahipleri tarafından desteklenmiştir.

Şiir müsabakalarının tacirleri karargâhı panayırlarda düzenlenmesi şairlerin, zengin ve seçkin kesim tarafından desteklendiğinin en önemli kanıtıdır. Cahiliyede Herim b. Sinân ve el-Hâris b. Avf, şairleri desteklemeleriyle meşhur olmuş tacirlerdir. Züheyr, şair olarak kendilerinden çok icaze aldığı ve maddi destek gördüğü bu tacirleri bir şiirinde şöyle methetmiştir:

<sup>76</sup> Öğüt, "Sanatın Üretimi", 148.

<sup>77</sup> Öğüt, "Sanatın Üretimi", 148.

<sup>78</sup> Yâkût el-Hamavî, *Kitâbü mu'cemi'l-buldân*, 2/210.

<sup>79</sup> Yâkût el-Hamavî, *Kitâbü mu'cemi'l-buldân*, 2/210; Ebu'l-Meâlî Cemaleddin Abdullah b. Mahmûd el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâl'i'l-Arab*, nşr. Muhammed Behçet, 1-3 (Beyrût 1314), 1/267; Afgânî, *Esvâkü'l-Arab*, 258.

<sup>80</sup> Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divânü'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*, nşr. Şükrî Faysal (Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 1388/1967), 52; İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-suarâ*, 1/261; İsfahânî, *el-Ağânî*, 9/333, 334; Saîd el-Afgânî, 315, 316; Kudemâ b. Ca'fer, *Nakdü's-şî'r*, nşr. Muhammed Abdülmünim Hafâcî (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.), 92.

<sup>81</sup> Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemi'l-buldân*, 4/142; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/267; Saîd el-Afgânî, *Esvâkü'l-Arab*, 277.

<sup>82</sup> Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/266; Afgânî, *Esvâkü'l-Arab*, 344, 347.

<sup>83</sup> Yâkût el-Hamavî, *Mu'cemi'l-buldân*, 2/487; Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/264; Saîd el-Afgânî, *Esvâkü'l-Arab*, 232.

<sup>84</sup> Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 1/264-268; Saîd el-Afgânî, *Esvâkü'l-Arab*, 240-265; Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019), 76, 77.

<sup>85</sup> Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi*, 77.

رَأَيْتَ ذَوِي الْحَاجَاتِ حَوْلَ بَيْتِهِمْ قَطِينًا بِهَا حَتَّى نَبَتْ الْبُحْبُورُ  
هِنَاكَ إِنَّ يَسْتَحْبِلُوا الْمَالَ يُخْبِلُو وَإِنْ يُسْأَلُوا يُعْطُوا وَإِنْ يَسْرُوا يُعْلُوا

Onların (Herim b. Sinân ve el-Hâris b. Avf) ihtiyaç sahiplerinin gereksinimlerini gidermek için yerin bitirdiği sebze kadar her türlü şeyle garibanların evlerini doldurduklarını görürsün.

Bu cömert insanlar, develeri başta olmak üzere ödünç olarak ne istenirse istensin bunları istirham edenlere verirler. Meysir kumarı oynadıktan sonra da lüzum üzere hayvan kesme işi üzerlerine kaldığında en değerli develeri keserler.<sup>86</sup>

## 2.2. Şiirin Siyâsî Boyutu

Ekonominin yanı sıra siyâsî güç ilişkileri de sanatçının hayatını ikame etmesi ve ürün verebilmesi için etkili olmuştur. Tarih boyunca sanatçı, iktidarı elinde bulunduran siyâsî güçten de önemli destekler görmüştür. Zira sanat üretimi için belirli bir refah düzeyi ile bunlara ayrılan bir vaktin olması gerekmektedir. Siyasîler tarafından himaye edilen sanatçılar özgürlük yönünden kısıtlansa da mâlî destek konusunda rahat etmişlerdir. Antik Yunan'da şehir devlet yöneticileri tiyatro sanatının gelişmesine en az tüccarlar kadar destek vermiştir. Devlet desteği Rönesans'ta da belirleyici olmuş, Floransa yetkilileri sanatın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Benzer durum Cahiliye Araplarında da yaşanmış, şairler kendi kabileleri tarafından desteklenmelerine rağmen çevre şehir ve devletler tarafından da ayrıca yardım görmüştür. Mekke gibi şehir devletlerinin yanı sıra Kuzey Arabistan'da Nabatîler ile Parmirîler; Irak'ta Hîreliler; Şamda Gassânîler ve Hamevî'te Kinde hükümdarları şairleri desteklemiştir. Özellikle Münzir olarak adlandırılan Hîre hükümdarları şairlere büyük destek vermiştir. Hîre devlet yetkilileri şairleri sarayda ağırlamış, onların edebiyat, ilim ve irfanından yararlanmak istemişlerdir. Bu vesileyle Evs b. Hacer (öl. 535), Amr b. Kamî'a (öl. 538), Abîd b. el-Abras (öl. 545), el-Mümezzik el-Abdî (öl. 553) gibi büyük şairler, Hîre saraylarında bilgelik yapmışlar; başta tarihi vesikaların tutulması, danışmalık, arşiv, hükümdara danışmanlık yapmak, icraatları şiirle anlatmak, şair yetiştirmek gibi değişik hizmetlerde bulunmuşlardır. Hîre emirlerinden Numan b. Münzir (öl. 602) şair A'sâ'yla yakın ilişkiler içerisinde olmuş;<sup>87</sup> Lebîd b. Rebî'a da İranlılar tarafından himaye edilmiştir.<sup>88</sup> Hîre hükümdarlarının desteklediği bir başka şair Nâbiğa ez-Zubyânî de saray hizmetlerinin yanı sıra güzel kasîdeleriyle bu devletin imajını geliştirmiştir.<sup>89</sup>

Bir başka Arap devleti Gassânîler de şairlere destek vererek onların sanat üretimine katkı sağlamışlardır. Ekonomik, kültürel ve siyâsî yönden saygı gören şairler de bunun hakkını vererek hükümdarları metheden kasîdeler yazmışlardır. Hassân b. Sâbit, Gassânîlere vefasını, en güzel kasîdelerini onlara ithaf ederek ödemiştir.<sup>90</sup> Nâbiğa ez-Zubyânî ise Hîre devletinin yanı sıra Gassânîlerden de destek gören talihi şairler arasındadır.<sup>91</sup> Şairleri destekleme yarışı bazı devletler arasında krize neden olmuş; Hîre emiri Numan b. Münzir, Nâbiğa'nın kendisinin yanı sıra Gassânîlerle de yakın ilişkisinden rahatsız olmuştur.<sup>92</sup> Alkame el-Fahl (öl. 625) de Gassânî sarayına yakınlığıyla bilinmektedir.<sup>93</sup> Abîd b. el-Abras Hîrelilerin yanı sıra Kinde devleti ile de yakın temaslarda bulunmuş; bu devlete katkısının karşılığını da görmüştür.<sup>94</sup> Bîşr b. Ebî Hâzim de Kinde devletiyle yakın ilişki kuran şairler arasındadır.<sup>95</sup>

Bir yaşam tarzı olarak kültür anlayışı ile paylaşılan semboller sistemi karşısında yüksek kültür anlamına gelen estetik kültür yer almaktadır. Yüksek kültür, seçkin bir ön kabulle insanî üretimlerin tamamını değil de sadece sanat, klasik müzik ve edebiyat gibi entelektüel etkinlikleri kültür olarak kabul etmektedir. Buna göre sadece elit kesimin gündelik hayatta oluşturduğu etkinlikler kültür sayılmaktadır.<sup>96</sup> Gerçek şudur ki kültürün estetik üretim ya da yüksek kültür anlamları da vardır.

Nâbiğa'nın Hîre emiri Numan b. Münzir'in desteği için söylediği şu beyti, sanatta siyasî desteği göstermesi açısından çok manidardır.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَعْطَاكَ سُورَةً تَرَى كُلَّ مَلِكٍ، دُونَهَا، يَتَذَبَّدُ  
إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُمْ كَوَكَبٌ فَإِنَّكَ شَمْسٌ، وَالْمَلُوكُ كَوَاكِبٌ

Bir baksana Allah'ın sana verdiği şu yüksek mevkiye. Diğer hükümdarlar bu mevkiye ulaşmak için debelenip dururlar. Sen bir güneşsin, diğer hükümdarlar ise birer yıldız. Güneş doğduğu zaman onların görünmesi nasıl mümkün olur ki.<sup>97</sup>

<sup>86</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şuarâ*, 1/117-126.

<sup>87</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şuarâ*, 1/181.

<sup>88</sup> Lebîb b. Rebî'a el-Âmirî, *Şerhu Divânü Lebîd b. Rabî'a*, nşr. İbrâhîm Cuzeynî (Beyrût: Dâru Sadır, t.s.), 130.

<sup>89</sup> Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divân*, 53.

<sup>90</sup> Hassân b. Sâbit el-Ensârî, *Divânü Hassân b. Sâbit*, (Beyrût: Dâru Sadır, t.s.), 179.

<sup>91</sup> Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divân*, 54.

<sup>92</sup> Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divân*, 73.

<sup>93</sup> İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şuarâ*, 1/148.

<sup>94</sup> Abîd el-Abras, *Divânü Abîd el-Abras*, nşr. Kerem el-Bustânî (Beyrût: Dâru Sadır, 1384/1964), 58.

<sup>95</sup> Bîşr b. Ebî Hâzim, *Divânü Bîşr b. Ebî Hâzim*, nşr. İzzet Hasan (Dimeşk: Vizâratü's-Sekafe ve'l-İrşâd, 1392/1976), 33.

<sup>96</sup> Edles, *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*, 9-11.

<sup>97</sup> Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebî'l-Arabî*, 1/181.

## Sonuç

Günümüz sanat tasniflerinde şiir, sanat çeşitlerinden edebiyatın bir alt dalı olarak değerlendirilmektedir. Ancak Cahiliye şiiri, bir edebî sanat olsa da onu diğer toplumlarından edebiyatı ile sanatlarından ayıran pek özellik bulunmaktadır. Bu özelliklerden ilki, diğer sanatlar, insan yapımı sunî nesnelere üretilirken şiir, ilâhî bir lütuf olan beyân, dil ve konuşma melekesiyle üretilmiştir. İkincisi, diğer sanatlar hep zengin ve elit kesim tarafından üretilirken şiir, toplumun alt tabakası bedevîler tarafından geliştirilmiştir. Üçüncüsü, diğer sanatlarda maddî unsurlar ön plana çıkarken Cahiliye şiirinde cömertlik ve cesaret gibi ahlâkî özellikler öne çıkmaktadır. Dördüncüsü, diğer sanatlarda somut temalar ön plana çıkarken Cahiliye şiirinde soyut temalar daha öne çıkmaktadır. Beşincisi şiir, pek çok toplumda ancak son dönemlerde sanat olarak kabul edilirken Araplarda ise şiir, ilk çağlardan beri sanat olarak kabul edilmiştir. Bunların yanında Cahiliye şiirinin diğer sanatlarla paylaştığı ortak özellikleri de vardır. Cahiliye şiiri, diğer sanatsal üretimler gibi kültürel ve estetik özellikler taşımaktadır. Kadim Arap kültürü, şiir aracılığıyla korunmuş ve gelecek nesillere de aktarılmıştır. Arap dili de şiir sayesinde geliştikçe gelişmiştir. Cahiliye şiiri, kültürel özelliklerinin yanında ekonomik ve siyâsî özelliklere de sahiptir. Sanatın kültürel özelliği, gündelik hayatın ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olmasıdır. Bu nedenle sanatın estetik boyutunun yanında kültürel yönü de dikkate alınmalıdır. Her sanatta olduğu gibi şiir de ilhamını gündelik hayattan almakta olup içerisinde gündelik olana dair pek çok unsur barındırmaktadır. Diğer bir özellik de Cahiliye şiirinde, estetik özelliklerin yanı sıra işlevselliğin öne çıkmasıdır. Bu durum sahne ve görsel sanatlar için de geçerlidir. Sanatların bir başka özelliği ise kolektif ve toplumsal olmasıdır. Sanatlar, sadece estetik kaygıyla üretilse bile kolektif ve toplumsal temalardan asla hali kalmaz. Zira her sanat eseri, teknoloji ve toplumsal değerlerle içi içe olup icrasından alınmasına kadar pek çok insanın desteğine ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle sanat ve sanatçı, tarih boyunca siyâsî ve ekonomik gücü elinde bulduran kesimler tarafından desteklenmiştir. Cahiliyedeki şiir müsabakalarının, tacirlerin mekânı panayırarda düzenlenmesi, ekonomik boyuta işaret ederken; Kinde, Gassânî ve Himyerî devlet saraylarında ağırlandmaları da siyâsî boyuta işaret etmektedir. Bunların yanında bazı din adamlarının da sanatı desteklediği görülmüş olup bunlar, bir yandan sanatı dine göre şekillendirirken diğer yandan da sanatı bir tebliğ aracı olarak kullanmışlardır. Tarih boyunca toplumlara göre sanatçıya desteğin mahiyeti ve şekli değişse de destekçisi hiçbir zaman değişmemiştir. Sanatın kolektif, işlevsel, siyâsî ve ekonomik boyutları, tüm toplumlarda görülen evrensel özellikler olsa da her sanatın yerel ve özel boyutları da bulunmaktadır. Arap şiirinin gelişmesinde toplum yapısı, din, tarih, kültür, coğrafya ve dil farklılığı gibi özellikler onun mahalli yönüne işaret etmektedir. Zira Antik Yunan'da tiyatro gelişmişken Araplarda şiirin gelişmesinde coğrafyanın etkisi büyüktür. Araplar çöl ve etrafı dağlarla çevrili geniş kumluklarda yaşadıkları için zihinleri de saf ve berrak olmuştur. Uçsuz bucaksız çölün sadeliği ve semanın berraklığı içerisinde Araplar, iç dünyalarına yönelerek duygularını sözle aktarmaya çalışmışlardır. Coğrafya kaderdir öncülü ya da insan coğrafyasına göre gelişim gösterir kaidesinde Araplar, kurak bir coğrafyada sadece hayvancılık ve ticaretle uğraşmak zorunda kalmışlardır. Ticaretle uğraşmaları, onların hem zenginliklerini hem de diğer milletlerle iletişimini artırmıştır. Hayvancılıkla uğraşmaları ise onların bir yandan varlıklarla iç içe olmalarını sağlarken diğer yandan da doğayı yakından tanımlarını sağlamıştır. Bu nedenle Cahiliye şiirinde en çok tabiat tasvirlerine yer verilmiştir. Cahiliye şiirinin gelişmesinde Kâbe, Mekke, Arafat, Müzdelife ve Mina gibi dini mekânlar da etkili olmuştur. Çalışmada kadim Arap şiirinin kültürel özellikleri ile maddi destekçileri ele alınmıştır. Bu nedenle daha çok sanatın kolektif özelliği, anlamlar sistemi, estetik boyutu ile tacir ve siyasîlerin desteği üzerinde durulmuştur. Özellikle Arap şiirinin gelişimine etki eden dinî, tarihî, coğrafi, ilmî etkenler ile Arap toplum yapısı ve dili üzerinde yeterince durulamamıştır. Bu nedenle daha sonra yapılacak çalışmaların Araplarda şiirin üretimi ve gelişimine sağlayan etkenler üzerinde durmaları daha faydalı olacaktır.

## Kaynakça

- Abîd el-Abras. *Divânü Abîd el-Abras*. nşr. Kerem el-Bustânî, Beyrût: Dâru Sadır, 1384/1964.
- Ahmed Zağb. *Cemâliyyetü's-şîri's-şifâhî*. Cezâyir: Câmiatü Yûsuf b. Hıdde, Doktora tezi, 2006-2007.
- Âlûsî, Ebu'l-Meâlî Cemaleddin Abdullah b. Mahmûd. *Bulûğ'u'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. nşr. Muhammed Behçet 1-3 Beyrût 1314.
- Antere b. Şeddâd. *Divânü Antere b. Şeddâd*. nşr. Fevzî Atvî, Beyrût: el-Mektebü'l-İslâmî, 1968.
- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdillâh. *Divânü'l-meânî*. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1352/1933.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbü's-sinâteyn*. Kahire: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1964.
- Bağdadî, Abdülkadir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb ve lübbü lübbâbi lisâni'l-arab*. nşr. Abdüsselâm Hârûn 1-13 Kahire: Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1409/1989.
- Bakillânî, Ebû Bekr Muahmmmed b. et-Tayyib. *İcâzu'l-Kur'ân*. nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1971.
- Bakırcı, Selami. "Arap Şiirinin İntikalinde Dinî ve Ahlâkî Değerlerin Rolü". EKEV,7/15, (2003), 179-194.
- Begavî, Ebû Muhammed. *Meâlimü't-tenzîl*. thk. Abdürezzak el-Mehdî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Bilton, Tony. *Sosyoloji*. çev. Kemal İnal, Ankara: Siyasal Kitapevi, 2003.
- Bişr b. Ebî Hâzim. *Divânü Bişr b. Ebî Hâzim*. nşr. İzzet Hasan, Dimeşk: Vizâratü's-Sekafe ve'l-İrşâd, 1392/1976.
- Burke, Peter. *Kültür Tarihi*. çev. Mete Tunçay, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Claudon, Francis. *Romantizm Sanat Ansiklopedisi*. çev. Özdemir İnce – İlhan Usmanbaş, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1999.
- Cumâhî, Muhammed b. Sellâm. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*. nşr. Mahmûd Şakûr, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1952.
- Çağatay, Neşet. *İslam Öncesi Arap Tarihi ve Cahiliye Çağı*. Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.

- Çetin, Nihat. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1973.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2019.
- Edgar, Andrew – Sedgwick, Peter. *Kültür Kuramda Anahtar Kavramlar*. çev. Mesut Kardeşhan, İstanbul: Açılım Kitap, 2007.
- Edles, Laura Desfor. *Uygulamalı Kültürel Sosyoloji*. çev. Cumhuriyet Atay, İstanbul: Babil Yayınları, 2002.
- Ergur, Ali. "Kültürün Önemi". *Kültür Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Gardner, John – Maier, John. *Gilgamesh*. New York: Vintage Books, 1985.
- Gökalp, Emre. "Kültür ve Toplum". *Sosyolojiye Giriş*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Günaltay, Şemseddin. *İslam Öncesi Araçlar ve Dinleri*. Ankara: Ankara Okulu, 1997.
- Gürkan, Nejd. "Dinin Estetik Değerler Üzerindeki Etkisi: İslâm ve Arap Şiiri Örneği". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/14 (2005), 125-158.
- Hassân b. Sâbit el-Ensârî. *Divânü Hassân b. Sâbit*. Beyrût: Dâru Sadır, t.s.
- Hebdige, Dick. *Alt Kültür Tarzın Anlamı*. çev. Sinan Nişancı, İstanbul: Babil Yayınları, 2004.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunis, ed-Dâru't-Tunûsiyye, 1984.
- İbn Hişam. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sekkâ, 1-4 Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1391/197.
- İbn Kesîr, İsmâil b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 1-14 Beyrût: Mektebetü'l-Meârif, 1966.
- İbn Kuteybe, *eş-Şî'r ve's-şuarâ*. 1-2 Beyrût: Daru's-Sekâfe, 1983.
- İbn Reşîk el-Kayravânî, *el-Umde fî mehâsini's-şî'r*. nşr. Muhyiddîn Abdülhamîd, Beyrût: Dâru'l-Maârif, 1972.
- İsfehânî, Ebû'l-Ferec Ali b. Hüseyin. *Kitâbü'l-Ağânî*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1974.
- Jencks, Chris. *Culture*. Londra: Routledge, 1993.
- Kahraman, Ferruh. Bir Tefsir – Antropoloji Polemiği: İnsanoğlunun Uygarlık Serüveni. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/13 (Eylül 202), 41-82.
- Kahtânî, Müzekkir Nâsir. "en-Nizâmü's-şefeviyyü fî makalâti'l-muhdesîn". *Câmiatü hıdûdu's-şimâliyye Mecelletü buhûsi külliyyeti'l-âdab*. 10/1 (2019), 1-27.
- Kahtânî, Müzekkir Nâsir. "eş-Şî'rü'l-câhiliyyü beyne'n-nizâmî's-şefeviyyi ve ta'sîli'l-kitâbeti". *Câmiatü Bâbil Mecelletü külliyyeti't-terbiyyeti'l-esâsiyye*. 39/1 (2018), 679-690.
- Katt, Muhammed el-Beşir. en-Nesrû'l-fenniyyü ve nakdühü inde'l-Arab mine's-şifâhiyye ile'l-kitâbiyye. *et-Türâsü'l-Arabî* 107/1 (2007), 7-107.
- Kudemâ b. Ca'fer, *Nakdû's-şî'r*. nşr. Muhammed Abdülmünim Hafâcî, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.
- Kur'ân-ı Kerîm Medîli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kuzgun, Şaban. "Hanîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1991, 16/33-39.
- Lebîb b. Rebî'a el-Âmirî. *Şerhu Divânü Lebîd b. Rabî'a*. nşr. İbrâhîm Cuzeynî, Beyrût: Dâru Sadır, t.s.
- Mahmud Esad. *İslâm Tarihi*. çev. Ahmet Lütfi Kazancı, İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Mufaddal b. Muhammed ed-Dabbî. *el-Mufaddaliyyât*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir – Abdüsselâm Hârûn, Kahire: Dâru'l-Maârif, 1383/1963.
- Nâbiğa ez-Zubyânî, *Divânü'n-Nâbiğa ez-Zubyânî*. nşr. Şükrî Faysal, Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1388/1967.
- Necîb el-Behbîti. *Tarîhu's-şî'ri'l-Arabî hattâ âhiri'l-karnî's-sâlisî'l-hicrî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1970.
- Nietzsche, Friedrich. *Müziğin Ruhundan Tregedyanın Doğuşu*. çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul: Say Yayınları, 2003.
- Ömer Ferrûh. *Tarîhu'l-edebî'l-Arabî*. 1-6 Beyrût: Dâru'l-ilm li'l-Melâyîn, 1981.
- Ömerî. Ahmed Cemal. *eş-Şuarâu'l-hunefâ*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1981.
- Parekh, Bhikhu. *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasal Teori*. çev. Bilge Tanrıseven, Ankara: Phoenix, 2002.
- Saîd el-Afgânî. *Esvâkü'l-Arab fî'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1379/1960.
- Seyyid Abdülaziz Sâlim. *Tarîhu'l-arab fî asri'l-câhiliyye*. Beyrût: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1971.
- Strinati, Dominic. *An Introduction to Theories of Popular Culture*. Londra – New York, 2004.
- Suyûtî, Celalüddîn Abdürrahmân. *el-Müzhir fî ulûmi'l-lüğa ve envâih*. Kahire: Dâru ihyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, t.s.
- Süheylî, Ebû'l-Kasım Abdürrahmân. *er-Ravdu'l-unûf*. 1-7, nşr. Abdürrahmân el-Vekîl, Kahire: Dâru'n-Nasr, 1387/1967.
- Şa'ra'vî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'ra'vî*. Beyrut: Metâbiu Ahbârî'l-Yevm, 1997.
- Şatır, Sabri. *Operada Gerçekçilik ve Beş Gerçekçi Opera*. İstanbul: Pan Yayıncılık, 1998.
- Şevkî Dayf. *Tarîhu'l-edebî'l-Arabî el-Asru'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1960.
- Şeyho, Luis. *Şuarâü'n-nasrâniyye kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru'l-Maşrik, 1991.
- Tatarkiewicz, Wladyslav. "Classification of Arts in Antiquity". *Journal of the History of Ideas*. 24/2 Apr-Jun (1963), 231-240.
- Thomson, George. *İnsanın Özü*. çev. Celal Üster, İstanbul: Payel Yayınevi, 1998.
- Ubeydullah, Muhammed. "el-Va'yü bi'sifâhiyyeti ve'l-kitâbeti inde'l-Arab". *Kuveyt Havliyyetü âdabi ve'l-ulûmi'l-ictimâiyye*. 34/399 (2014), 7-112.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 24/14-24.
- Watt, Montgomery. *H. Muhammed Mekke'de*. çev. Rahmi Ayas – Azmi Yüksel, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Yâkût el-Hamavî. *Kitâbü mu'cemi'l-buldân*. 1-5 Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.s.
- Yalar, Mehmet. "Arap Edebiyatında Şiir Kavramı Problemi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1 (2002), 103-120.
- Yavuz, Elif Damla. "Sanatın Alınlanması ve Tüketimi". *Kültür Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 170.
- Yılmaz, İbrahim. *Panayır ve Arap Dili ve Edebiyatının Gelişmesinde Oynadığı Rol*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 1997.





## The Effect of Making Joining (Vasl) on the Purpose of Stopping (Waqf) in the Holy Qur'an According to Sajawandi

Hasan Bulut<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Department of Reading The Qur'an and Qirā'āt Science, Faculty of Islamic Sciences, Gaziantep Islamic Science and Technology University, Gaziantep, Türkiye  
\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 12/02/2023

Accepted: 24/05/2023

Published: 15/06/2023

Pub Date Season: June

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

**Copyright:** Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

Every word of the Qur'an aims to provide an understanding of the divine will. The stopping (waqf) signs in it were created for this purpose. Just like the punctuation marks that ensure the correct understanding of a Turkish sentence, the waqf marks in the Holy Qur'an are also placed for the same reason. The signs of waqf, which give the opportunity to breathe by interrupting the recitation at the places where the meaning is completed, and other signs which provides the recitation starting from the appropriate place for the integrity of the meaning, have significant importance in the authentic reading and interpretation of the Qur'an. Hz. The Prophet himself learnt how to read the Qur'an with the support of Gabriel (as) and then taught it to the Companions as he read it. The Companions tried to recite in the way that the Messenger of Allah had instructed, and strongly avoided adding too much and attributing deficiencies to the verses of the Qur'an. Likewise, they recited the Qur'an with Tajwid, giving every letter its due and taking into account the stop signs. In this context, Ali (Died in 40/661) defined the word "tertil" in the Qur'an as "knowing the Tajwid of letters and stops" and drew attention to the importance and seriousness of the issue of waqf and lbtida. In later periods, authors such as Abu Bakr Ibn al-Enbari (Died in 328/940), Abu Ja'fer al-Nehhas (Died in 338/950), Abu Amr al-Dânî (Died in 444/1053) have been composed valuable works. However, the scholar, who brought an independent topic under the name of "Sajawand" to the science of recitation and wrote very important works related to the field, is undoubtedly Muhammad b. Tayfur al-Sajawandi (Died in 560/1165). The waqf that constitutes the main axis of our study is the waqf that is dealt with in Sajawandi's classification of waqfs and indicated by the Ramz (ﺀ) in the manuscripts. Waqf Lazim is a type of ijthadi style waqf that is considered essential to be emphasized and even considered obligatory in many places. In this context, Sajawandi has justified his claim that "if a joining (vasl) is made in a word, if the nature and meaning of the verse changes, it is obligatory to make a stop" with the examples he gave from the Qur'an. Although there are scholars who consider it "haram" to make a vasl in wording with a need for a waqf (ﺀ), Ibn al-Jazari (Died in 833/1429) stated that there is no waqf that is described as wajib or haram in the Qur'an. Waqfs made in a way that deliberately distorts or degrades the meaning of the verse have never been regarded as credible, and it has been stated that foundations can be made in any suitable word for any reasonable reason. Waqf Lazim is different from other types of waqfs. Although the word is complete in Waqf Tam, there is no connection between word and meaning with the next word. However, in the Waqf Lazim, in addition to the reason for this disconnection, it is also taken into account whether making vasl causes i'rab and change of the meaning. Because when vasl is used in a word with a sign of waqf, the i'rab and meaning of the verse change. In Waqf Mutlaq, reading it by making a vasl does not change the i'rab and meaning of the verse. Accordingly, while making a stop in a Waqf Mutlaq and Waqf Kafi is a reason for preference, it is obligatory in Waqf Lazim. Although it is not permissible to do vasl due to a change in meaning in Waqf Lazim, it is permissible to do vasl in Waqf Mutlaq and Waqf Kafi. According to Sajawandi, in a place where the word in the verses is complete, if the next sentence is the beginning sentence and the joining (vasl) is made, the change of the i'rab and the notion of the verse necessitates making a waqf in this place. The symbol of this obligation is denoted by the sign (ﺀ). Not every waqf with the sign of Waqf Lazim has to be a Waqf Tam, Waqf Kafi or Waqf Hasen; just as every waqf does not have to be a Waqf Lazim. However, the choice of foundation in some places with the sign of the need for foundation may sometimes include the reasons of waqf Mutlaq, waqf kafi or waqf hasen. These justifications make Waqf Lazim different from other types of waqfs. So, in this study, the signs of Waqf Lazim in our country's mushafs, which prefer Sajawandi's waqf system, will be examined within the framework of verse integrity. It will be analyzed why Sajawandi considers it necessary to make a waqf, taking into account the possible meanings that may occur in the case of joining (vasl). In addition, the verses that Sajawandi determined as a Waqf Lazim and Nisâbûrî (Born in 730/1329) joined him for the same reasons were chosen as examples, and these places, which are seen as the most essential to be focused on, were also evaluated in terms of i'rab.

**Keywords:** Qur'an, Recitation, Meaning, Sajawandi, Stopping (Waqf), Joining (Vasl).

## Secâvendî'ye Göre Kur'ân'daki Vakf-ı Lâzım Remizlerinde Vasl Yapmanın Anlama Etkisi

Süreç

Geliş: 12/02/2023

Kabul: 24/05/2023

Yayın: 15/06/2023

Yayın Sezonu: Haziran

**İntihal:** Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Telif Hakkı & Lisans:** Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Hasan Bulut).

### ÖZ

Kur'ân-ı Kerim'in her bir lafzı, murâd-ı ilâhînin anlaşılmasını sağlama amacı güder. Onda yer alan vakf işaretleri bu amaçla ihdas edilmiştir. Türkçe bir cümlemin doğru anlaşılmasını sağlayan noktalama işaretlerinin görevi ne ise Kur'ân'daki vakf işaretleri de aynı gerekçeyle konulmuştur. Mananın tamamlandığı yerlerde tilaveti keserek nefes almaya fırsat veren vakf işaretleri ile anlam bütünlüğü için uygun olan yerden başlayarak tilaveti temin eden diğer işaretler, Kur'ân'ın sahih bir şekilde okunması ve yorumlanmasında kayda değer bir öneme sahiptir. Hz. Peygamber, Kur'ân'ın nasıl okunacağını bizzat Cebrail'den (as) destek alarak öğrenmiş ve daha sonra da okuduğu şekliyle sahabeye öğretmiştir. Sahabe, Allah Rasûlü'nün talim ettiği biçimde tilavet etmeye gayret etmiş, Kur'ân âyetlerine ziyadede bulunmaktan da noksanlık atfetmekten de şiddetle kaçınmıştır. Keza onlar, her harfin hakkını vererek ve durak işaretlerini dikkate alarak Kur'ân'ı tecvid ile okumuşlardır. Bu bağlamda Hz. Ali (öl. 40/661), Kur'ân'da geçen "tertil" kelimesini "harflerin tecvidini ve vakfları bilmek" şeklinde tanımlayarak vakf ve ibtida konusunun önemine ve ciddiyetine dikkat çekmiştir. Daha sonraki dönemlerde Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî (öl. 328/940), Ebû Ca'fer en-Nehhâs (öl. 338/950), Ebû Amr ed-Dânî (öl. 444/1053) gibi âlimler konuyla ilgili kayda değer eserler telif etmişlerdir. Ancak Türkiye'deki Mushaf'larda kendisine nisbetle "Secâvend" adıyla müstakil bir konu başlığını kıraat ilmine kazandıran ve alanla ilgili önemli bir eser kaleme alan âlim, kuşkusuz ki Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî (öl. 560/1165)'dir. Çalışmamızın ana mihrini teşkil eden de Secâvendî'nin vakf tasnifinde ele alınan ve mushaf'larda (۲) remzi ile gösterilen vakf-ı lâzım'dır. Vakf-ı lâzım, üzerinde durulması evlâ olan ve hatta birçok yerde durulması gerekli kabul edilen ictihâdî bir vakf çeşididir. Bu bağlamda Secâvendî, "bir kelimedeki vasl yapıldığı takdirde âyetin i'rabı ve anlamı değişirse vakf yapılması zorunludur" şeklindeki iddiasını Kur'ân'dan verdiği örneklerle temellendirmiştir. Vakf-ı lâzım işareti (۲) bulunan bir lafızda vasl yapılmasını "haram" sayan âlimler olmasına karşın İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), Kur'ân'da vâcip veya haram olarak nitelenen bir vakfın bulunmadığını kesin bir dille ifade etmiştir. Bunun yanı sıra âyetin manasını bilinçli olarak tahrif edecek ya da bozacak şekilde yapılan vakflar âlimlerin çoğunluğuna göre asla doğru karşılanmamış, bunun dışında herhangi bir makul gerekçeyle uygun olan her kelimedeki vakf yapılabileceği belirtilmiştir. Vakf-ı lâzım diğer vakf türlerinden biraz daha farklı özellikler taşır. Vakf-ı tâm'da kelam tamam olmakla birlikte sonraki kelime ile lafız ve mana bağı kalmamaktadır. Oysa vakf-ı lâzım'da bu bağ kopukluğu gerekçesine ilaveten vasl yapılmasının i'rab ve mana bozukluğuna sebebiyet verip vermemesi de dikkate alınmaktadır. Çünkü vakf-ı lâzım işareti bulunan bir lafızda vasl yapılması sebebiyle âyetin i'rab ve manası değişmektedir. Vakf-ı tâm'da ise vasl yapılarak okunan âyetin i'rab ve manası değişmemektedir. Buna göre vakf-ı tâm ve vakf-ı kâfi'de vakf yapılması, tercih nedeni iken vakf-ı lâzım'da zorunludur. Vakf-ı lâzım'da mana değişikliği sebebiyle vasl yapılması câiz görülmemesine karşın vakf-ı tâm ve vakf-ı kâfi'de vasl yapılması caiz görülür. Secâvendî'ye göre âyetlerdeki kelamın tamam olduğu bir yerde sonraki cümlemin başlangıç cümlesi olması ve vasl yapılması durumunda âyetin i'rab ve mefhumunun değişmesi bu yerde vakf yapılmasını zorunlu kılar. Bu zorunluluğun sembolü ise vakf-ı lâzım rumuzu olan (۲) ile gösterilir. Vakf-ı lâzım işareti bulunan her vakf; vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi yahut vakf-ı hasen olması gerekmediği gibi her vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi veyahut vakf-ı hasen'in de vakf-ı lâzım olması gerekmez. Ancak vakf-ı lâzım işareti olan bazı yerlerdeki vakf tercihi, bazen vakf-ı tâm, vakf-ı kâfi yahut vakf-ı hasen'in gerekçelerini içerebilir. Bu gerekçeler, vakf-ı lâzım'ı diğer vakf çeşitlerinden farklı kılar. İşte bu çalışmada, Secâvendî'nin vakf sistemini tercih eden ülkemiz mushaf'lardaki vakf-ı lâzım işaretleri âyet bütünlüğü çerçevesinde incelenmiş, vasl durumunda oluşabilecek muhtemel manalar dikkate alınarak Secâvendî'nin vakf yapmayı niçin gerekli gördüğü tahlil edilmiştir. Ayrıca Secâvendî'nin vakf-ı lâzım olarak belirlediği ve Nisâbü'rî'nin (öl. 730/1329) de aynı gerekçelerle kendisine katıldığı âyetler, örnek kabilinden seçilmiş ve durulması en elzem olarak görülen bu yerler i'rab cihetiyle de değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Kıraat, Anlam, Secâvendî, Vakf-ı lâzım, Vasl.

asanbulut1244@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6924-9651>

**How to Cite:** Bulut, Hasan. "The Effect of Making Joining (Vasl) on the Purpose of Stopping (Waqf) in the Holy Qur'an According to Sajawandi". *Cumhuriyet Theology Journal* 27/1 (June 2023), 120-135. <https://doi.org/10.18505/cuid.1250338>

**Atf:** Bulut, Hasan. "Secâvendî'ye Göre Kur'ân'daki Vakf-ı Lâzım Remizlerinde Vasl Yapmanın Anlama Etkisi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 120-135. <https://doi.org/10.18505/cuid.1250338>

## Giriş

Kur'ân âyetlerinin doğru anlaşılması ve anlam bütünlüğünü koruması bir vecihle de olsa vakf işaretlerine riayet ederek onları tilavet etmekten geçer. Nitekim Türkçe yazılmış bir metinde mefhumun ve mesajın doğru anlaşılması, nokta ve virgüllerin yerli yerinde kullanımına bağlıdır. Aksi bir durumda anlam karmaşası oluşur. Kur'ân'daki vakf işaretlerinin herbirisinin de bir amacı ve görevi vardır. Bu alanla ilgili en muteber eser veren kıraat âlimi de Ebû Abdillâh Ebû Ca'fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî el-Gaznevî'dir (öl. 560/1164).

Hicrî VI. yüzyılın ortalarında yaşayan ve kaynaklarda hayatı ile ilgili pek bilgi bulunmayan Secâvendî'nin, Sistan<sup>1</sup> civarında Kabil ile Gazne arasında bir köy olan Segavend'de doğduğu ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Secâvendî, tefsir ve kıraat âlimi olmakla birlikte daha çok vakf işaretlerini tasnif etme konusunda meşhur olmuş, Mushaf yazımında kullandığı terimler ve işaretler İslam âlimlerince muteber görülerek yaygınlık kazanmıştır. Pek çok İslâm beldesinde basımı yapılan mushaflarda onun koyduğu sistem esas alınmış ve kullandığı remzler; lâzım (ل), mutlak (ط), câiz (ج), mücevvez (ز), murahhas (ص) ve vakfin câiz olmadığı yerler lâmelif (ل) biçiminde gösterilmiştir.

Konu ile ilgili Secâvendî'nin *'İlelü'l-vukûf ve Kitâbü'l-Vakf ve'l-İbtidâ* adlı eserlerinden çokça yararlanmakla birlikte Nisâbü'rî'nin (öl. 730/1329) *Gârâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân* adındaki eserinden de yararlanılmıştır. Konuyla ilgili son dönemlerde yazılan eserler, Recep Koyuncu'nun telif edip yayınladığı "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ- Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında-" adlı eser ile Mehmet Kara tarafından doktora tezi olarak hazırlanan "Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı lâzım" adlı çalışmalarıdır. Koyuncu, adı geçen eserinde vakf ve ibtida konusunu genel bir çerçevede Kur'ân'dan verdiği örneklerle izah etmeye çalışmıştır. Kara, daha dar bir çerçevede vakf-ı lâzım konusunu ele almış, ilgili yerlerde vakf-ı lâzım'ın konuluş gerekçesine yer vermiş ancak gerekliliğine dair kat'i ifadelerle görüş beyan etmemiştir. Bu çalışmada ise Secâvendî'nin (ل) remzini tayin ettiği ve vakf yapılmasını gerekçe göstererek gerekli gördüğü ve Nisâbü'rî'nin de aynı minvalde görüş belirttiği bazı âyetler tahlil edilmiştir. Vasl edilmesi durumunda âyetlerde meydana gelen muhtemel yanlış manalara dikkat çekilmiştir.

## 1-Vakf'in Tanımı ve Çeşitleri

### 1.1. Vakf'in Tanımı

Luğatta "vakf" kelimesi; "durmak, durdurmak, hapsetmek, men etmek, duraklamak, kaçınmak, kelimeyi kendinden sonraki kelimedenden ayırmak" gibi anlamlara gelir.<sup>3</sup> Bu kelime, Kur'ân'da<sup>4</sup> ve bazı hadislerde<sup>5</sup> benzer anlamlarda kullanılmıştır.

Vakf yapılan yerde tilavete yeniden başlamak niyetiyle nefes alacak kadar bir süre ses kesilir. Bu mana doğrultusunda vakf kavramına ilişkin bazı âlimlerce şu tanımlamalar yapılmıştır: İbnü'l-Enbârî (öl. 328/939); "kelimenin sonunda sesi bir süre kesmek ya da kelimeyi bir sonrakinden ayırmak"<sup>6</sup> Nisâbü'rî, "Kur'ân tilavetinde bir lafzın, maba'dindenki ifade ile irtibatını kesmek",<sup>7</sup> İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429) ise; "kelime üzerinde kıraate tekrar başlamak niyetiyle normal olarak nefes alacak kadar bir zaman sesi kesmekten ibarettir"<sup>8</sup> şeklinde tanımlamıştır. Görüldüğü üzere kıraati kesmeye "vakf" denildiği gibi durulması gereken yerler için de aynı ifade kullanılmıştır.

### 1.2. Vakf'in Çeşitleri

Vakf ve ibtidâ, kıraat ilminin en önemli alt dallarından biri olarak görülür. Murad-ı ilâhînin doğru bir şekilde anlaşılması ve ihtiva ettiği 'câzin ortaya çıkması; Kur'ân-ı Kerim okunurken nerede, nasıl vakf edileceğini ve nereden nasıl tilavete başlanacağını bilmekle mümkündür. Vakf ve ibtidâ kurallarına uyulmadığı takdirde muhtemel mana

<sup>1</sup> Günümüzde bir kısmı İran, bir kısmı Afganistan sınırları içinde kalan tarihî bölge'ye verilen isimdir.

<sup>2</sup> Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurrâ* (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 2/139.

<sup>3</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm, 1987), "v-k-f" md.; Ebu't-Tâhir Mevdüddîn Muhammed b. Yakub el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, thk. Mektebü Tahkiki't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle (Beirut: yy., 2005), "v-k-f" md.; Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, thk. Emin Muhammed- Muhammed Sâdık (Suudi Arabistan: yy., 2003), "v-k-f" md.

<sup>4</sup> *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-En'âm 6/27, 30; es-Sebe' 34/31; es-Sâffât 37/24.

<sup>5</sup> Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u'l-kebir)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Salat", 79; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğni, 2000), "Salat", 69.

<sup>6</sup> İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâhi Azze ve Celle*, thk: Ahmet İsa Ma'sarâvî (Kahire: y.y., 2012), 14.

<sup>7</sup> Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Gârâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân*, thk. Zekeriya 'Umeyrat (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 1/44.

<sup>8</sup> Ebu'l-Hayr Şemsuddin Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ' (B.y.: el-Matbaatu't-Ticâriyetu'l-Kubrâ, 1431/2010), 1/224.

değişimlerine ve bozulmalara yol açılmış olur.<sup>9</sup> Bu önemine binaen vakf çeşitlerinin neler oldukları, ne gibi özelliklere sahip oldukları vuzuha kavuşturulması gereken öncelikli işlerdendir.

Vakf'ın birçok çeşidi vardır ancak burada çalışmamızla ilgili olması bakımından sadece Secâvendî'ye göre yapılan taksimat esas alınarak vakf çeşitlerine yer verilecektir. Kendisine izafeten "secavend" olarak da adlandırılan ve caiz kategorisinde yer alan vakf işaretleri beş kısımda değerlendirilecektir.<sup>10</sup> Vakf-ı lâ ise câiz olmayan grupta yer aldığı için kendisinden kısaca söz edilecektir.

### 1.2.1. Vakf-ı Lâzım

"Vakf" kelimesi, "durmak, durdurmak"; "lâzım" kelimesi ise, "zorunlu olmak, gerekmek" anlamındadır.<sup>11</sup> Bu anlam çerçevesinde "vakf-ı lâzım", "tilavete yeniden başlamak niyetiyle nefes alacak kadar bir kelime üzerinde zorunlu olarak durmak, okuyuşu kesmek" şeklinde anlaşılabilir. Vakf-ı lâzım (ﻻ) remzi ile gösterilir. Vasl yapıldığında kastedilen mananın dışına çıkıldığına, mefhumun bozulacağına ve vakf yapmanın gerekliliğine işaret eden bir vakf türüdür.<sup>12</sup> Meselâ: Bakara Sûresi 8. âyetin sonunda وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ cümlesinde vasl yapılırsa اللَّهُ يُخَادِعُونَ اللَّهُ cümlesi بِمُؤْمِنِينَ lafzının sıfatı olarak yanlış anlaşılmasına sebebiyet verir. Buna göre âyetin manası, "Onlar, Allah'ı aldatmaya çalışan mü'minler değildir. (yani aldatmayan mü'minlerdir)" şeklinde vehmedilebilir. Böylece münâfıkların "aldatma vasfı" nefyedilmiş, mevsuf olan بِمُؤْمِنِينَ kelimesi ise nefyedilmemiş olur ki bu durumda onların mü'min oldukları kanaati hâsıl olur. Zira eğer nefy edatı, sıfat ve mevsûfun başına gelirse sadece sıfat nefyedilir, mevsûf ise ispat edilir.<sup>13</sup> Dolayısıyla âyetin mefhumunu değiştiren böyle bir 'rab ihtimaline yol açmamak için اللَّهُ يُخَادِعُونَ اللَّهُ cümlesinin isti'naf cümlesi kabul edilerek burada vakf yapılması gerekli görülmüştür.<sup>14</sup>

Secâvendî'ye göre "bir kelimedede vasl yapıldığı takdirde mefhûm değiştiği ve anlam bozulduğu için vakf yapılması zorunludur."<sup>15</sup> Bu bağlamda Kur'an'ın mesajını, bilinçli olarak tahrif etmek maksadıyla yapılan vakflar doğru karşılanmamış, bunun dışında gerekçesi makul ve muteber olan her lafızda vakf yapılabileceği ifade edilmiştir.<sup>16</sup> Sonraki cümle ile bağı olsa bile âyet sonlarında vakf yapmak, Hz. Peygamber'in sünnetine uymak anlamı taşıdığından Ebû Amr el-Basrî (öl. 154/771), İbnü'l-Enbârî, Nehhâs (öl. 338/950), Dâni (öl. 444/1052), Beyhakî (öl. 458/1403), İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350), Zerkeşî (öl. 794/1392), İbnü'l-Cezerî gibi âlimlere göre daha faziletli bir amel olarak telakki edilmiştir.<sup>17</sup>

Secâvendî'nin vakf sistematiği Nisâbûrî tarafından da tercih edilmiştir.<sup>18</sup> Ayrıca söz konusu tasnif içerisindeki vakf işaretleri birçok mushafta yer almıştır. Meselâ; incelediğimiz konu özelinde vakf-ı lâzım için tayin edilen (ﻻ) remzi; Türkiye, Hindistan, Pakistan, Mısır, Medine, Kuveyt gibi birçok ülkenin mushafında kullanılmıştır. Vakf-ı lâzım işareti bulunması gereken yerlerle ilgili bu mushaflarda yeknesaklık yoktur.<sup>19</sup> Vakf-ı lâzım diğer sacevendler kadar yoğun değildir. Secâvendî'ye atfedilen "el-Kavlü'l-hâzim fi'l-vakfi'l-lâzım"<sup>20</sup> adlı risalede vakf-ı lâzım sayısının 80 adet olduğu belirtilmiş olsa da Türkiye baskılı mushaflarda vakf-ı lâzım'ın sayısının 82 adet olduğu genel kabul görmüştür.<sup>21</sup>

### 1.2.2. Vakf-ı Mutlak

Vakf-ı mutlak (ﻻ) remzi ile gösterilir. Yapılan vakfın caiz, lâzım ya da murahas olduğu ile ilgili bir emare yoksa buna vakf-ı mutlak denmektedir. İfade tamamlandığı için kendisinden sonra gelen cümle ile başlamanın güzel karşılandığı bir vakf çeşididir.<sup>22</sup> Bu vakf işaretinin olduğu yerlerde durmak evla görüldüğü gibi vasl yapmak da caiz sayılmıştır.<sup>23</sup>

Yâsin suresinin 38. âyeti vakf-ı mutlak'a örnek gösterilebilir:

<sup>9</sup> Emine Aslan, "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ -Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında-", *Akif* 52/2 (2022), 152.

<sup>10</sup> Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkan fi'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevâz Ahmed Zumerî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2012), 200.

<sup>11</sup> Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhîd*, "l-z-m" md.

<sup>12</sup> Ayrıca bk. Hamdi Abdülfettah Mustafa Halil, *el-Vukufü'l-lazime fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve alâkâtuha bi'l-ma'na ve'l-i'rab* (Kahire: Cüreysi, 1996/1416), 202.

<sup>13</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kiraâti'l-aşr*, 1/232: Suyûtî, *el-İtkan*, 213; Mehmet Kara, *Kiraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı lâzım* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 48.

<sup>14</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî (Riyad: y.y., 2006), 1/180-181; Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhsin Haşim Derviş (Ürdün: Dâru'l-Menâhic, 2001), 128.

<sup>15</sup> Secâvendî, *Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 105.

<sup>16</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kiraâti'l-aşr*, 1/232: Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tünisiyye, 1984), 1/83; Kara, *Kiraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı lâzım*, 22.

<sup>17</sup> Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Emevî el-Endelûsî ed-Dâni, *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Yûsuf Abdurrahmân Maraşlı (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1987), 145; Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbekr İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-Meâd*, thk. Şuayb el-Arnâvût -Abdulkâdir el-Arnâvût (Beyrut: Mueessetu'r-Risâle, 1996), 1/327; Enes Yarız, "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2018), 164.

<sup>18</sup> Nisâbûrî, *Gârâibü'l-Kur'an*, 1/44.

<sup>19</sup> Mehmet Kara, "Vakf-ı Lâzım ile İlgili Tespit ve Tahliller", *Kilitbahir* 18 (2021), 9.

<sup>20</sup> Yusuf Ağa Kütüphanesi, YY00007175/2 nolu eser.

<sup>21</sup> Recep Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ -Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında-* (Konya: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2022), 151.

<sup>22</sup> Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/116.

<sup>23</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 214.

وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ هَٰذَا (ط) ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

Bu örnekte görüldüğü üzere mana tamam kabul edildiğinden dolayı vakfetmek daha uygun sayılmıştır.

### 1.2.3. Vakf-ı Câiz

Remzinin (ج) işareti ile gösterildiği, bazı gerekçelerden dolayı vakfetmenin ve vasletmenin caiz karşılandığı bir vakf türüdür.<sup>24</sup> Meselâ, Bakara suresi 4. âyetin başında geçen atıf vavı vasletmeyi gerektirse de bu işaretin olduğu yerlerde genellikle vakf yapmanın evlâ olduğuna hükmedilmiştir.<sup>25</sup>

Ayrıca Haşr suresinin 22. âyeti vakf-ı câiz'e örnek verilebilir: هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ (ج) عَلِيمٌ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

Her iki âyette de hem vakf hem vasl yapılabilir ancak belirlenen yerde mananın tamamlandığı dikkate alındığında vakfetmenin daha evlâ olduğu söylenebilir.

### 1.2.4. Vakf-ı Mücevvez

Vakf-ı mukayyed olarak da tabir edilen bu vakf çeşidi (ج) alameti ile gösterilmektedir. Vakf-ı mücevvez, bir veche göre vakfın caiz, diğer bir veche göre ise caiz olmadığını ifade eden bir vakf'tır.<sup>26</sup> Bu işaretin olduğu yerlerde vakfetmek caiz olmakla birlikte vasl yapmak daha evlâ olarak kabul görmüştür.<sup>27</sup> Bakara suresinin 86. âyeti bu vakf türüne örnek gösterilebilir:

فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ (ز) أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ

Söz konusu âyette inkârcıların ahirete karşılık dünya hayatını satın aldıkları ifade edilmiş, (ج) alametinden sonra da cümleye fa-i sebebiye ile başlanmıştır. Bu ifade, sebep ve ceza gerektirdiğinden burada vasletmenin lüzumuna sebep teşkil etmiştir. Dolayısıyla fiilin yeni cümle halinde olması, fasl için bir tercih sebebidir.<sup>28</sup>

### 1.2.5. Vakf-ı Murahhas

“Vakf-ı murahhas li'd-darûra” olarak da bilinen bu vakf türü, Kur'an'da (ص) remziyle gösterilir.<sup>29</sup> Maba'dinin makabliyle tamamen ayrılmadığı, birbiriyle bağlantılı olmasının yanında tavlü'l-keîâm - sözün uzaması ve inkitau'n-nefes - nefesin kesilmesine bağlı sebepler sonucu vakf yapmanın gerekli olduğu yerler şeklinde ifade edilebilir.<sup>30</sup>

Birden fazla cümlelerden meydana gelen ve birbirinden bağımsız olmayan âyetlerin tek nefeste okunamamasından dolayı ayrı ayrı tilavet edilmelerine imkân sağlayan bir vakftir. Bu işaretin bulunduğu yerlerde zarurete binaen vakf yapılırsa âyete geriden başlanmasına gerek yoktur. Çünkü vakfın mâba'di, tek başına okunsa bile manası anlaşılabilir.<sup>31</sup> Mesela, Bakara suresi 22. âyette geçen وَأَلَسَمَاءٌ بَنَاتٌ ifadesi ile sonraki وَأَنْزَلْنَا âyetin siyakına giren ve birbirinden ayrılmayan birer cüz olarak kabul edilir. Bu sebeple sözkonusu âyetteki her iki ifade (ص) alameti ile gösterilmiştir.<sup>32</sup>

Secâvendî, câiz olan grupta zikrettiği vakf çeşitlerinin yanısıra câiz olmayan grupta da vakf-ı lâ türüne yer verir. Vakf-ı lâ, mâba'di ile lafız yönüyle kuvvetli bir bağı olan ve bundan dolayı mananın tamamlanmadığı yerler için konulan bir işarettir. Bu işaret, “burası vakf yapmaya uygun değildir” anlamına gelir.<sup>33</sup> Herhangi bir zorunluluktan ötürü burada vakfedilebilir ancak geriden alınmak şartıyla âyetin tilavetine devam edilir. Bu durum âyet sonu olmayan yerler içindir. Şayet âyet sonunda bulunan bu işaretle vakf yapılırsa geriden almaya gerek yoktur. Çünkü âyet sonları mutlak surette vakf yerleridir.<sup>34</sup> Vakf-ı lâ'lar, bir önceki âyetin manasının devam ettiğini gösterir.<sup>35</sup>

## 2. Vasl Kavramı

“Vasl”, sözlükte “bir şeyi bir şeye bağlama, ulaştırma”<sup>36</sup> manasındadır. İstilahta ise, “bir lafız ya da cümleyi diğer bir lafız veya cümleye nefesi kesmeksizin atfetmek, cümleleri atıf harfi olan “vav” harfiyle birbirine bağlamak”<sup>37</sup> demektir. Vakf ve ibtida arası bir kavram olarak tanımlanan vasl kelimesi, durulması gereken yerde vakf etmek yerine kelimeleri

<sup>24</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/128.

<sup>25</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 214; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 334; Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 152.

<sup>26</sup> Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, 1/130.

<sup>27</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 214; Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 334; Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 153.

<sup>28</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 214.

<sup>29</sup> Secâvendî, *Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 495.

<sup>30</sup> Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 154-155.

<sup>31</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 214; Nihat Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 88-89.

<sup>32</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 214; Ayrıca bk. Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 228-238.

<sup>33</sup> Secâvendî, *Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ*, 519.

<sup>34</sup> Maûn suresi 4. âyet bu kuralın dışında tutulur çünkü orada vakf-ı kabîh olma durumu sözkonusudur.

<sup>35</sup> Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 335; Temel, *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtidâ*, 89.

<sup>36</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “v-s-l” md.; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, “v-s-l” md.

<sup>37</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 328.

veya cümleleri birleştirmeyi tercih etmek anlamında yorumlanmıştır. Vasl, vakfın zıddı olup vaslda kelimelerin birbirine birleştirilmesi söz konusu iken vakfta kelimeler birbirinden ayrıştırılmaktadır. Vakf ve kat'da durum sükûn üzere iken vasl'da aslanan harekedir.<sup>38</sup> Bu nedenle vasl edilen bir yerde vakf ve ibtidâ'dan bahsedilemez.

Başta Cürçânî (öl. 471/1079) olmak üzere belağat âlimleri vaslın atıf vâvı ile birlikte cümlelere mahsus bir durum olduğunu belirtirken Sekkâkî (öl. 626/1229), vaslın hem kelimeler hem de cümleler arasında olabileceğini ifade etmiş böylece kapsamı daha geniş tutmaya çalışmıştır.<sup>39</sup> Belağat âlimleri, cümlelerin birbirleriyle olan irtibatını ve aralarında atıf harfinin gelip gelmeme durumunu müfred isimden yola çıkarak beyan etmişlerdir. Onlara göre ard arda gelen iki isim arasında atıf yapmak, birinci ismin i'rabını ikinci isme vererek fâil, mef'ûl ya da mecrûr kılmak suretiyle ona ortak olduğunu göstermek demektir. Böylece cümleler de birbirine bağlanan müfred isimlerle aynı hükümde birleşmiş olur.<sup>40</sup>

Kur'ân lafızları ve harfleri vasla göre harekelenmiştir. Hareke ve seslendirme keyfiyeti bilinse dahi iki âyet arasında uyulması gereken kaidelere uygun şekilde vasledilmezse okuyuş yanlış olduğu gibi anlam da nakis olur. Âyet sonlarını kendisinden sonra gelen cümleye birleştirirken son harfin harekesini ve kendisine vasledilen lafzın ilk harfinin ne olduğunu bilmek, doğru vasl yapmak açısından son derece önemlidir.

### 3. Secâvendî'ye Göre Vakf-ı Lâzımda Vasl Etmenin Âyetin Anlamına Etkisi

İslâm topraklarının gittikçe genişlediği, farklı kültürlerle sahip kimselerin İslâm'a girmeye başladığı dönemlerde Kur'ân'ın indirildiği biçimde tilâvet edilmesi ve sahih anlaşılması için Mushaflarda birtakım düzenlemeler yapılmıştır. Bu kapsamda Kur'ân okuyuşunu kolaylaştıran, doğru okunmasını temin eden harekeleme ve noktalama gibi bazı faaliyetlerin yanısıra Kıraat İlmi ve bu üst başlık altında da Vakf-İbtidâ gibi bazı alt ilmî disiplinler teşekkül etmiştir. Kur'ân tilâvetinde nerede ve nasıl durulması gerektiğine dair Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiinun tatbikatı dikkate alındığında "vakf ve ibtidâ" ilminin o dönemlerde temelini atıldığı söylenebilir. Nitekim "Hz. Peygamber, rahmet âyetini okuduğu zaman vakf yapar, Allah'tan istekte bulunurdu. Azap âyetini okuduğunda ise vakf yapar, Allah'a sığınırdu"<sup>41</sup> hadisi, mana eksenli bir tilâvette vakfın ne derece önemli olduğunu gösterir. İlk dönem kıraat âlimlerince müdevven bir ilim haline getirilen vakf ve ibtidâ konusu, daha sonraki İslâm âlimleri tarafından geliştirilmiştir. Daha önce de ifade edildiği üzere Ebû Ca'fer Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî'nin "İlelü'l-vukûf" ve "Kitâbü'l-Vakf ve'l-ibtidâ" adlı eserleri bu alanla ilgili en önemli kaynak eserlerden sayılmıştır.

Secâvendî, adı geçen eserlerinde öncelikle kendi vakf-ibtidâ kurallarını belirlemiş ve buna göre durulacak yerleri birtakım remizler ile göstermek suretiyle vakf çeşitlerini tespit etmiştir. Bu vakf türlerinden biri de vakfa mevzubahis olan lafzın, öncesi ve sonrasıyla lafız-mana ilişkisi sağlayan ve (ﻻ) işareti ile gösterilen vakf-ı lâzım'dır. Secâvendî, bu işaretlerle gösterilen birçok yerde gerekçelendirmek suretiyle vakfetmeyi zorunlu görmüştür. Çalışmamızın asıl amacı da müellifimizin birkaç başlık altında tasnif ettiği gerekçeleri serd ederek vasl edilmesi neticesinde âyetlerde anlam değişikliğine neden olacak muhtemel manalara dikkat çekmek ve (ﻻ) işareti ile gösterilen bazı yerlerde doğru manayı elde edebilmek için vakfetmenin gerekliliğini ispat etmeye çalışmaktır. Bu amaçla vakfa konu olan lafzın cümle içerisindeki i'rabı, mâkabli ve mâba'di ile oluşturduğu lafız ve anlam ilişkisi, bu kelimedeki vasl yapılması halinde oluşması ihtimal dâhilinde olan i'rab ve değişikliğin âyetin manası üzerindeki etkisi bağlamında tahlil yapılacaktır. Böylece vakf-ı lâzım remzi bulunan lafızlarda vakf yapılmasının lüzumu veya tercih edilebilirliği hakkında görüş beyan edilecektir. Şimdi Secâvendî'nin vakf-ı lâzım olarak tayin ettiği, vakfetmeyi gerekli gördüğü ve Nisâbûr'nin de aynı minvalde görüş belirttiği bazı âyetler, gerekçeli başlıklar altında örnek kabilinden değerlendirilecektir.

#### 3.1. Sıfat-Mevsûf İlişkisinden Kaynaklanan Vakf-ı Lâzım

Secâvendî, kendi vakf sistematigi içerisinde durulmasını daha uygun gördüğü vakf-ı lâzımı gelişigüzel tayin etmemiş bilakis onu birtakım i'rab vecihleriyle gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ona göre vakf-ı lâzım remzinin bulunduğu yerlerde vasl yapılması ile âyetin cümle yapısı ve anlamı değişebilir. Bunun sonucunda bazı yerlerde vakfa konu olan lafız ile sonrasındaki ifade arasında sıfat-mevsûf, bedel-mübdelün minh ya da fiil-mef'ûl irtibatı oluşabilir. Âyetin manası üzerinde etkisi olan böyle bir i'rab değişikliğinin, bazı hallerde âyetin anlamını da bozması sebebiyle bu gibi yerlerde vasl yapılması uygun görülmemiş hatta bu durum bazı âlimlerce büyük bir kusur olarak değerlendirilerek<sup>42</sup> vakf yapılması gerekli addedilmiştir.

##### 3.1.1. Bakara Sûresi 2/8-9. Âyetler

وَمِنَ النَّاسِ مَن يُقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ

<sup>38</sup> Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 142; Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 58.

<sup>39</sup> 'Abdulkâhir Ebû Bekr b. 'Abdirrahmân el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye – Fâyiz ed-Dâye (Dımaşk: y.y., 2007), 233; Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, nşr. Na'im Zerzûr (Beyrut: y.y., 1407/1987), 249.

<sup>40</sup> Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 232; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 250; Rifat Resul Sevinç, "Belâğatta Fasil-Vaslın Genel Kuralları ve "Vâv"ın Kullanımı", *EKEV Akademi Dergisi* 21/69 (2017), 55.

<sup>41</sup> Tirmizî, "Salat" 79; Dârimî, "Salat", 69.

<sup>42</sup> Ebû Hilal el-Askerî, *Kitâbu's-Sinaateyn el-Kitâbe ve's-Şi'r* (İstanbul: Matbaa-i Mahmut Bey, 1320), 460.

"İnsanlardan bir grup da vardır ki, gerçekte mü'min olmadıkları halde "Allah'a ve âhiret gününe iman ettik" derler. Bu halleriyle güyâ Allah'a ve iman edenlere oyun ediyorlar. Hâlbuki onlar, sadece kendilerini aldatırlar da, bunun farkına varmazlar."

Yukarıdaki vakf-ı lâzım remzinin gerekçesi, وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ cümlesinin i'rab tahlili ile anlaşılabilir. Belirlenen yerde vakf veya vasl yapılması tefsir ve vakf-ibtidâ ile ilgili kaynaklarda ihtilafli bir konu olarak ele alınmıştır. Vakf tercihini belirleyen اللّٰهُ يُخَادِعُونَ cümlesi ile ilgili farklı i'rab ihtimallerinden söz edilebilir ancak burada sadece sıfat-mevsûf ilişkisinden kaynaklanan i'rab değişikliğinin, âyetin mefhumu üzerindeki etkisi dikkate alınarak vakf gerekçesinin anlaşılmasına ve Secâvendî ile Nisâbûrî'nin neden vakf-ı lâzım'ı gerekli gördüklerine yer verilecektir.

وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ cümlesinde vasl yapılması halinde اللّٰهُ يُخَادِعُونَ ifadesi, بِمُؤْمِنِينَ lafzının sıfatı şeklinde düşünülebilir. Buna göre ilgili âyet, "onlar, Allah'ı aldatmaya çalışan mü'minler değildir. (yani aldatmayan mü'minlerdir)" anlamında vehmedilebilir. Böylece münâfikların "aldatma vasfı" burada nefyedilmiş, mevsûf بِمُؤْمِنِينَ kelimesi ise nefyedilmemiş olur ki bu durumda onların mü'min oldukları akla gelir. Oysa âyette münâfikların iman etmedikleri ve aldatma vasfının onların bir niteliği olduğu vurgulanır. Dolayısıyla âyetin mefhumunu değiştiren böyle bir i'rab ihtimaline yol açmamak için burada vakf yapılması gerekli görülmüştür.<sup>43</sup>

### 3.1.2. Bakara Sûresi 2/26. Âyet

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۗ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۗ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

"Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre saplananlar ise, "Allah, böyle örnek vermekle neyi kastetmiştir?" derler. (Allah) onunla birçok kimseyi saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Verdiği örneklerle Allah ancak fasıkları saptırır."

Bu âyetin, Kur'ân'daki temsîlî ifadeleri anlamak istemeyen müşriklerin ya da münâfikların karşı çıkışlarına cevap olarak indirildiği rivayet edilmiştir.<sup>44</sup> Âyetteki vakf-ı lâzım işaretinin gerekçesi, vasl yapılması halinde بِه kelimasının, مَثَلًا lafzının sıfatı olarak anlaşılması ve âyet mefhumunun değişmesine sebebiyet vermesidir. Vasl yapılması neticesinde âyetin ilgili kısmı, "Kendisi ile birçok insanı saptırdığı ve birçoğunu da hidâyete erdirdiği böyle bir mesel ile Allah neyi murad etmektedir" şeklinde yanlış bir manada anlaşılıp, vakf-ı lâzım işaretinden sonraki cümle kâfirlerin sözünün devamıymış gibi vehmedilebilir. Hâlbuki kâfirler, Kur'ân'ın hidâyet rehberi olduğuna ve kendilerinin de yanlış yolda olduklarına inanmazlar. Vasl yapılması durumunda oluşması muhtemel i'rab değişikliğine göre vakf çeşidini belirleyen Secâvendî, âyetin manasını etkileyen sıfat-mevsuf ilişkisinden kaynaklanan sakıncalar sebebiyle ilgili yerde vakf yapılmasının zorunluluğuna hükmetmiştir.<sup>45</sup>

### 3.1.3. Bakara Sûresi 2/145-146

وَلَقَدْ آتَيْنَا الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قَوْلَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قَوْلِكَ وَمَا يُبَدِّلُهَا ۗ وَمَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ وَلَئِن آتَيْنَاهُمُ الْبُكْرَةَ لَيَفْسُقْنَ ۗ وَإِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَكَاذِبُونَ (145)  
وَلَقَدْ آتَيْنَا الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَا تَبِعُوا قَوْلَكَ وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قَوْلِكَ وَمَا يُبَدِّلُهَا ۗ وَمَا يُغْنِي عَنْهُمْ كَيْدُهُمْ وَلَئِن آتَيْنَاهُمُ الْبُكْرَةَ لَيَفْسُقْنَ ۗ وَإِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَكَاذِبُونَ (146)

145: "Andolsun, sen kendilerine kitap verilenlere her türlü mucizeyi getirsen yine de onlar senin kiblene uymazlar. Sen de onların kiblesine uyacak değilsin. Onlar da birbirlerinin kiblesine uymazlar. Andolsun, eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, o takdirde sen mutlaka zalimlerden olursun."

146: "Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırırlar. Böyle iken içlerinden bir grup bile bile gerçeği gizlerler."

Tesbitlere göre Kur'ân-ı Kerim'de 879 adet ism-i mevsûl mevcuttur. Bunların öncesinde atıf harfi olanlar, ma'tûf ve ma'tûfun aleyhin arasını ayırmamak için genellikle vakfa konu edilmemiştir. Atıf harfi bulunmayan ism-i mevsuller ise öncesi ile lafız irtibatının olup olmaması bağlamında vakf veya vasl açısından değerlendirilmiştir. Bunların bir kısmı, mâkabli ile hem lafız hem de mana yönüyle ilişkili iken diğer bir kısmı lafız ilişkisi olmayan isti'naf cümlesi şeklindedir. Buna göre öncesi ile lafız ilişkisi bulunan ism-i mevsullerin başında vasl yapılabilir. Genellikle âyet başlarındaki ism-i mevsüllerde olduğu gibi öncesi ile lafız irtibatının bulunmadığı yerlerde tercihe şayan olan vakf yapılmasıdır. Secâvendî, belirlenen yerde اللّٰهُ ism-i mevsulünün mübteda olmasını gerekçe göstererek öncesinde vakf yapılmasını gerekli addetmiştir.<sup>46</sup>

Söz konusu iki âyetin vasl yapılarak okunması durumunda اللّٰهُ ism-i mevsulü, الظَّالِمِينَ lafzının sıfatı olarak anlaşılabilir. Bu gerekçeden ötürü Secâvendî, âyetin manasının değişmesine neden olan böyle bir i'rab ihtimaline mahal vermemek

<sup>43</sup> Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/181; Kitâbu'l-vakf ve'l-ibtidâ, 128; Nisâbûrî, Gârâibü'l-Kur'ân ve reğâibü'l-furkân, 1/159; Kara, Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı lâzım, 48.

<sup>44</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, Tefsîru'l-Mâverdî (en-Nuket ve'l-uyûn), thk. Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/88.

<sup>45</sup> Secâvendî, 'İlelü'l-vukûf, 1/193-194; Kitâbü'l-vakf ve'l-ibtidâ, 129-130; Kara, Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı lâzım, 50.

<sup>46</sup> İlgili âyette benzer gerekçeyle vakf yapılmasını Zerkeşî ve Kastallânî de gerekli görmüştür. Detaylı bilgi için Bk. Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, el-Burhân fi ulûmü'l-Kur'an, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Dâru't-Türâs, ts.), 1/357-358; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, Letâifu'l-işârât li funûni'l-kıraât, thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye (Suûd-i Arabistan: İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, ts.), 2/513; Kara, "Vakf-ı Lâzım ile İlgili Tespit ve Tahliller", 14.

için *الظَّالِمِينَ* lafzında vakf yapılmasını gerekli görmüştür.<sup>47</sup> Âyetin ilgili kısmında vasl yapılırsa şöyle bir bozuk mana oluşabilir; "...eğer sana ilim verildikten sonra onların arzularına uyarsan kitap verdiğimiz zalim kimselerden olursun..." Böyle bir muhtemel mana ile Hz. Peygamber'in onların arzularına tabi olması durumunda haşa kendisine kitap verilen zalim kimselerden olacağı belirtilmiş olmaktadır. Buna göre sanki zalimler, kendilerine kitap verilen ve kitap verilmeyen şeklinde iki kısımda değerlendirilmiş, Hz. Peygamber de haşa kitap verilen zalimler gurubuna dâhil edilmiştir. Oysa âyetteki "zâlim" özelliği, ehl-i kitâbı da içine alan daha kapsamlı bir manayı ihtiva etmektedir.

### 3.1.4. Bakara Sûresi 2/253. Âyet

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ ۖ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ

"Peygamberlerin bazısını, diğer bazısından üstün kıldık. Allah, onların içerisinde kimisiyle konuşmuş, kimisini de derecelerle yükseltmiştir..."

Âyette peygamberlerden bazılarının bazılarında olan üstünlüğü ifade edilmiştir. İbnü'l-Cezerî, burada ba'ziyet ifade eden "min" edatının üstünlük veya tercih edilebilirlik anlamında vehmedilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Cümlenin kendisinden önceki ifade ile irab açısından bir ilişkisinin olmadığını, müstakil bir isti'naf cümlesi kabul edilmesinin daha doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>48</sup>

*بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ* ile *مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ* cümlelerinin vasl edilerek okunması halinde *مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ* cümlesi, öncesinde geçen *بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ* lafzının sıfatı olarak düşünülebilir. Bu i'rab değişikliği ise âyetin manasında şöyle bir anlam bozukluğuna sebebiyet verir: "Peygamberlerin bazısını, Allah ile konuşan ve Allah'ın derecelerle yükselttiği bazısından üstün kıldık..." Oysa âyette, vasl yapılması sonucunda oluşması muhtemel sıfat-mevsûf takdirinde nebilerin, bir diğerine üstünlüğü söz konusu olmaktadır. Bu gerekçeye dayanarak Secâvendî, i'rab ve mana değişikliğin ortaya çıkmaması için belirtilen yerde vakf yapılmasının gerekliliğine kanaat getirmiştir.<sup>49</sup>

### 3.1.5. Hûd 11/20. Âyet

أُولَٰئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءٍ ۚ لَّهُمُ الْعَذَابُ

"Onlar yeryüzünde (Allah'ı) aciz bırakacak değildirler. Onların Allah'tan başka sığınabilecekleri bir yardımcıları da yoktur. Azap onlara kat kat artırılabilecektir..."

Âyette kâfirlerin, Allah'ın tasarrufu ve gücü altında oldukları, ahiretten önce de dünyada kâfirlerden intikam almaya O'nun (cc) kadir olduğu, kâfirlerin Allah'tan başka bir yardımcıların olamayacağı ve onlar için azabın fazlasıyla artırılacağı ifade edilmiştir.<sup>50</sup> Bu anlama göre vakf-ı lâzım işareti bulunan yerde vasl yapılırsa, kâfirlerin ahiretteki ahvalini ve onlar için azabın şiddetini haber veren *لَّهُمُ الْعَذَابُ* cümlesi, *أَوْلِيَاءٍ* lafzının sıfatı olarak akla gelebilir.<sup>51</sup> Buna göre âyetin muhtemel manası şöyle olmaktadır: "...Onların, Allah'tan başka, azabı kat kat olan velileri (yardımcıları) da yoktur..." Âyette azabın kâfirler için artırılacağı ifade edildiği halde i'rab değişikliği sonrasında veliler için artırılacağı anlaşılmaktadır. Bu nedenle söz konusu i'rab takdiri, âyet bütünlüğü çerçevesinde doğru karşılanmamış, *أَوْلِيَاءٍ* kelimesinde vakf yapılması ve sonraki cümlenin isti'naf cümlesi olarak kabul edilmesi daha uygun görülmüştür.<sup>52</sup>

Sıfat-mevsuf ilişkisi bağlamında Secâvendî'ye göre mana cihetiyle vakf yapılması zorunlu, vasledilmesi ise mahzurlu olan bazı âyetler burada tahlil edilmiştir. İlgili âyetlerde vasl durumunda oluşması muhtemel i'rab ve anlam değişiklikleri gerekçelendirilmiştir. Secâvendî, ilgili yerlerde mananın doğru anlaşılmasını, mesajın da muhataplara net olarak iletilmesini amaçlayarak vasl yapmanın sakıncaları üzerinde durmuştur. Ancak o, sıfat-mevsuf gerekçesine dayanarak belirlediği vakf tasnifi dışında kalanların görüşlerine de zaman zaman katıldığını itiraf etmekten geri durmamıştır.

## 3.2. Kavlin Mekûlü İlişkisinden Kaynaklanan Vakf-ı Lâzım

Kur'an'da *قال* ve türevlerinden sonra gelen bazı cümleler, *قول* 'in mefûlü bihi, mekûlü kabul edilir. Bu gibi yerlerde kavil ve mekûlü mabeynindeki lafız ve mana ilişkisi gereğince *قول* kelimesinden sonra vasl etmek daha doğru karşılanır. Öte yandan bazı âyetlerde "kâle" ve türevlerinin ardından gelen ifadeler, "kavlin mekûlü" olmadıkları halde vasl yapıldığında kavlin mekûlü şeklinde düşünülebileceği gerekçesiyle bilhassa vakf yapılması gerekli addedilmiştir. Söz konusu âyetlerin ilgili yerlerinde vasl sebebiyle i'rab ve mefhum değişikliği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle Secâvendî, âyetin anlam bozulmasına maruz kalmaması için kendi vakf sistematiği kapsamında ilgili âyetlerde vakf-ı lâzım remzi olan (م) ile sembolize etmiştir. Bu bölümde vakf-ı lâzım'ın kavlin mekûlü olarak anlaşılması için Secâvendî'nin bazı değerlendirmeleri ele alınacaktır.

### 3.2.1. Bakara Sûresi 2/275. Âyet

<sup>47</sup> Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/ 252; *Kitâbü-l-vakf ve'l-ibtidâ*, 138.

<sup>48</sup> İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraâtî'l-aşr*, 1/232.

<sup>49</sup> Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 1/325.

<sup>50</sup> Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. 'Umer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (b.y.: Dâru Tayyibetu lî'n-Neşr, 1420/1999), 4/314.

<sup>51</sup> Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 2/582

<sup>52</sup> Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 5/212.



الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يُغْمَرُونَ إِلَّا كَمَا يُغْمَرُ الَّذِي يَتَحَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

“Faiz yiyenler, kıyâmet günü kabirlerinden, başka türlü değil, ancak şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkacaklardır. Bunun sebebi, “Alış-veriş de tıpkı faiz gibidir” demeleridir. Hâlbuki Allah, alış-verişi helâl, faizi haram kılmıştır...”

Âyette, faiz yiyenlerin ahirette karşılaçakları kötü akıbetten söz edilmektedir. Bu cezaya uğramaları, “onların ‘alışveriş de tıpkı faiz gibidir’ demelerinden ötürüdür” şeklindeki bir sebebe dayanmaktadır. Vakf-ı lâzımdan sonraki cümlede durumun onların söyledikleri gibi olmadığı ifade edilmiştir. Âyetin sahih anlaşılabilmesi için vakf-ı lâzım işaretinin gerekçesi, ancak (م) remzinin öncesi ve sonrasındaki cümlelerin i’rab tahliline bağlıdır. Binaenaleyh ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا isim cümlesinde ذَٰلِكَ ismi mübtedâ, مِثْلُ الرِّبَا ise onun haberidir. ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا fiilinin mefulü, mekûlü yani kâfirlerin sözü olarak ta’lîlî bir cümledir. وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا fiil cümlesi ise, alışverişin faiz gibi olmadığını ifade eden ve makabli ile lafız ilişkisi bulunmayan bir isti’nâf cümlesidir.<sup>53</sup> Müfessirlerin birçoğu, kâfirlerin sözlerinin “alış-veriş faiz gibidir” sözü ile nihayete erdiği ve “Allah alış veriş helal, faizi ise haram kılmıştır” ifadesinin Yüce Allah’ın kavli olduğu hususunda görüş birliğine varmışlardır.<sup>54</sup> Şayet vakf-ı lâzım durağında vasl yapılırsa şöyle bir anlam ve i’rab değişikliği olabilir: “Faiz yiyenler, kıyâmet günü kabirlerinden, başka türlü değil, ancak şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkacaklardır. Bunun sebebi, onların ‘Alış-veriş de tıpkı faiz gibidir, Allah, alış-veriş helâl, faizi haram kılmıştır’ demeleridir...” Âyetin bu mefhum ve manada yanlış anlaşılması için Secâvendî, ilgili yerde vakf yapılmasının gerekliliğini dile getirmiştir.<sup>55</sup>

### 3.2.2. Mâide Sûresi 5/64. Âyet

وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ

“Yahudiler: “Allah’ın eli bağı ve sıkıdır” dediler. Elleri bağlansın onu söyleyenlerin, lânet olsun onlara! Hiç de öyle değil, aksine Allah’ın iki eli de açıktır, nasıl dilerse o şekilde ihsân ve ikram eder.”

Âyet, Finhas b. Âzûrâ gibi bazı Yahûdilerin Yüce Allah’ı cimrilikle itham ettikleri için kıyamete kadar lanete uğramalarından bahsetmekte ve onların söyledikleri noksanlıklardan Allah’ın münezze, geniş lütuf sahibi olduğundan söz etmektedir.<sup>56</sup>

Vakf-ı lâzım işaretinden önceki cümle, âyette söz konusu edilen Yahûdiler için beddua anlamı taşıyan i’tirâzî bir ifadedir. بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ cümlesi ise vakf-ı lâzım alametinin gerekçesi olarak gösterilen ve Yahûdî suçlamalarının doğru olmadığını vurgulayan yeni bir cümledir.<sup>57</sup> İki cümle arasında lafız ilişkisi yoktur. Ancak غُلَّتْ أَيْدِيَهُمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا’da vasl edilirse بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ cümlesi, daha önce geçen قَالُوا fiilinin mefulü, mekûlü yani Yahûdilerin sözünün devamı gibi düşünülebilir. Böylece âyet, “Yahudiler: ‘Hiç de öyle değil, aksine Allah’ın iki eli de açıktır’ dediler” şeklindeki bozuk bir mana ile mefhum değişikliğine maruz kalabilir. Bu nedenle Secâvendî, قَالُوا fiilinin sonunda vakf yapılmasının gerekli olduğunu söylemiştir.<sup>58</sup>

### 3.2.3. Yûnus 10/65. Âyet

وَلَا يَخْرُجُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٦٥﴾

“Rasûlüm! İnkârcıların ileri geri konuşmaları sakın seni üzmesin. Hiç şüphesiz bütün yücelik, üstünlük ve şeref Allah’ındır. Her şeyi hakkıyla işiten, kemâliyle bilen O’dur.”

Âyet, Resulullah’ı teselli etmek amacıyla indirilmiştir. Zira Hz. Peygamber, inkârcıların Allah hakkında söylediklerinden dolayı çok üzülmüştü. Yüce Allah, onların ileri geri konuşmalarını işittiğini, bunların karşılıksız bırakılmayacağını, bu sebeple peygamberinin sadece kendisine tevekkül etmesi gerektiğini hatırlatarak üzülmemesini emretmiştir.<sup>59</sup>

Âyetteki vakf-ı lâzım işaretinden önceki cümle ile sonraki cümlelerin isti’nâf cümleleri olduğu belirtilmiştir. Ayrıca إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا cümlesi, Hz. Peygamber’in üzülmemesi gerektiğinin gerekçesini ortaya koyan ta’lîlî<sup>60</sup> ya da beyanî isti’nâf cümlesi<sup>61</sup> olduğu ifade edilmiştir. Vakf-ı lâzım remzinin bulunduğu yerde vasl yapıldığı takdirde إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا cümlesi, İnkârcıların sözü gibi anlaşılabilir. Oysa onlardan böyle bir sözün söylenmesini beklemek muhaldir. Zira bu durum, bu sözleri söyleyenlerin “müşrik” olmamasını gerektirir. Ayrıca âyette vakf yerine

<sup>53</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 2/348; Mahmud Sâfi, *el-Cedvel fi i’râbi’l-Kur’ân ve sarfihî ve beyânihi* (Dimeşk: Dâru’r-Reşid, 1995), 2/71-72.

<sup>54</sup> Fahrüddîn Ebû Abdullah er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb (Tefsîri kebîr)*, çev. Sadık Kılıç vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 6/17.

<sup>55</sup> Secâvendî, *‘İlelü’l-vukûf*, 1/346.

<sup>56</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 3/145-146.

<sup>57</sup> Sâfi, *el-Cedvel fi i’râbi’l-Kur’ân*, 3/400-402; Kara, *Kiraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*, 130.

<sup>58</sup> Secâvendî, *‘İlelü’l-vukûf*, 2/459.

<sup>59</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 4/282.

<sup>60</sup> Cârullah Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzîl ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetu’l-Ubeykân, 1998), 3/158.

<sup>61</sup> İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 11/221.

vasl yapılırsa şöyle bir anlam değişikliği vehmedilebilir: “Rasûlüm! İnkârcıların ‘Hiç şüphesiz bütün yücelik, üstünlük ve şeref Allah’ındır. Her şeyi hakkıyla işiten, kemâliyle bilen O’dur’ şeklinde sözleri, konuşmaları sakın seni üzmesin.” Böyle bir mana inkârcıların düşünce yapılarıyla tezat teşkil eder. Dolayısıyla الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا cümlesi, müşriklere ait bir sözmüş gibi düşünülmemesi için قَوْلُهُمْ lafzının sonunda vakf yapılması zorunlu olarak değerlendirilmiştir.<sup>62</sup>

Secâvendî, قول / يقول / قال fiillerinden sonra gelen bazı cümlelerin vasl yapılması durumunda “kavl” fiilinin mefulü, mekûlû şeklinde düşünülmemesi için vakf-ı lâzım işareti tayin etmiştir. Bu gerekçeye dayanarak i’rabta değişiklik manada bozulmaya mahal verildiği bu gibi yerlerde vasl yapılmasını sakıncalı görmüştür. Burada Secâvendî’nin gerekli gördüğü ve diğer kıraat âlimlerinin çoğunluğunun vakf yapılmasını evlâ olarak değerlendirdiği âyetlerdeki ilgili yerler i’rab açısından ele alınmış, vasl neticesinde ortaya çıkabilecek muhtemel yanlış manalara yer verilerek bu sakıncalı durumlara düşmemek gerektiğine dikkat çekilmiştir.

### 3.3. Mübtedâ-Haber İlişkisinde Kaynaklanan Vakf-ı Lâzım

Mübtedâ ve haber ilişkisi neticesinde ortaya çıkan karışıklığı veya yanlış anlaşılmayı gidermek için tayin edilen bir vakftir. Vasl yapıldığı takdirde mübtedâ-haber şeklinde farklı bir i’rab biçimiyle âyetin manasının değişmesine yol açan ve örnek olarak gösterilebilecek tek yer Mü’minûn 23/9. âyetindeki vakf-ı lâzım’dır. Âyetin tahlili sürecinde de görüleceği üzere vaslın sebebiyet verdiği i’rab ve mana değişikliği ihtimalinden dolayı Secâvendî, vakf-ı lâzımda durulması gerektiğini gerekçelendirerek kanaatini belirtmiştir.

#### 3.3.1. Mü’minûn 23/9. Âyet

وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ ﴿١٠﴾

“Onlar namazlarını vaktinde, bütün şartları ve rükünleriyle birlikte kılar, hiç geçirmezler. İşte onlar vâris olacakların tâ kendileridir.”

Mü’minûn Sûresinin ilk dokuz âyetinde felaha kavuşacak mü’minlerin niteliklerinden, 10 ve 11. âyetlerde ise bu kimselerin Firdevs cennetine vâris olacaklarından söz edilmektedir. Bu bağlamda fiil ve fâil’den meydana gelen قَدْ أَفْلَحَ (Mü’minler, gerçekten kurtuluşa ermişlerdir) âyeti ibtidâ cümlesi; sonraki âyet başlarında geçen الَّذِينَ ism-i mevsulleri ise, الْمُوْمِنُونَ kelimesinin sıfatı konumundadır.<sup>63</sup> Mübtedâ ve haberden meydana gelen هُمُ الْوَارِثُونَ âyeti isti’nâf cümlesi<sup>64</sup> veya الَّذِينَ ism-i mevsulleri mübtedâ; 10. âyet onun haberidir.<sup>65</sup> Secâvendî’ye göre 9. âyetin sonunda vasl yapılırsa 8. âyet mübtedâ; 10. âyet olan هُمُ الْوَارِثُونَ cümlesi ise onun haberi olarak anlaşılabilir.<sup>66</sup> Bu takdirde âyetler: “Kendilerine tevdi edilen her türlü emâneti koruyan, verdikleri sözleri tastamam yerine getiren, namazlarını vaktinde, bütün şartları ve rükünleriyle birlikte kılan, hiç geçirmeyen o mü’minler, vâris olacakların tâ kendileridir” şeklinde Firdevs cennetine, sadece 8. ve 9. âyette nitelikleri verilen müminlerin girebilecekleri vehmedilebilir. Bu hatalı anlamdan kaçınmak için Secâvendî, 9. âyetin sonunda vakf yapılmasını gerekli görmüştür.

### 3.4. Şart-Cevap İlişkisinde Kaynaklanan Vakf-ı Lâzım

Kur’ân’da lafız ve mana ilişkisi bulunan (إِنْ-لَوْ) şart edatlarının öncesinde vasl yapılabildiği gibi âyetin anlamının değişmesi gerekçesiyle öncesinde vakf yapılması elzem olan yerler de vardır. Burada Secâvendî’nin (إِنْ-لَوْ) şart edatlarından dolayı vehmedilebilecek hatalı okuyuşlara mahal vermemek adına vakf-ı lâzım alametini uygun gördüğü ve Nîsâbü’rî’nin de ona muvafakat ettiği yerlere birer örnek verilerek tahlil edilecektir.

#### 3.4.1. Kalem Sûresi 68/33. Âyet

كَذَلِكَ الْعَذَابُ وَالْعَذَابُ الْأَخِيرَ أَكْبَرَ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾

“İşte azap böyledir. Âhîret azabı ise elbette daha büyüktür. Keşke bilselerdi!”

Yukarıdaki âyette vakf-ı lazım işaretinin bulunduğu yerde vasl yapılırsa وَالْعَذَابُ الْأَخِيرَ أَكْبَرَ ile لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ cümlesi arasında şart-cevap ilişkisi bağlamında mutlak anlamlı “âhîret azabının büyük olması” ifadesi, “onların bilmesi” şartı ile sınırlandırılmış olarak vehmedilebilir. Oysa “keşke bilselerdi!” şartının cevabı, “daha büyük olan azabı tercih etmezlerdi” manasında hazfedilmiştir. Bu gerekçeye dayanarak Secâvendî ve Nîsâbü’rî, belirlenen yerde vakf yapılmasını gerekli görmüşlerdir.<sup>67</sup>

#### 3.4.2. Nûh Sûresi 71/4. Âyet

يَعِزُّ لَكُمْ مِنْ دُونِكُمْ وَيُؤَخِّضُكُمْ إِلَىٰ آجَلٍ مُّسَمًّى ۖ إِنَّ آجَلَ اللَّهِ إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ ۚ لَوْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤﴾

<sup>62</sup> Secâvendî, ‘İlelü’l-vukûf, 2/574, 3/851; İbn Âşûr, et-Tahrîr ve’t-tenvîr, 11/222; Kara, Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım, 134.

<sup>63</sup> Sâfi, el-Cedvel fi i’râbi’l-Kur’ân, 9/159.

<sup>64</sup> Sâfi, el-Cedvel fi i’râbi’l-Kur’ân, 9/161.

<sup>65</sup> Ahmed b. Muhammed el-Üşşûnî, Menâru’l-hüdâ fi beyâni’l-vakfi ve’l-ibtidâ, thk. Ebu’l-Alâ el-Adevî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2002), 523.

<sup>66</sup> Secâvendî, ‘İlelü’l-vukûf, 2/ 725; Kara, Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım, 172.

<sup>67</sup> Secâvendî, ‘İlelü’l-vukûf, 3/1035; Nîsâbü’rî, Gârâibü’l-Kur’ân ve reğâibü’l-furkân, 6/333.

“Tâ ki Allah da sizin günahlarınızı bağışlasın ve ceza vermeksizin belirli bir vakte kadar sizi ertelesin! Şüphe yok ki, Allah’ın takdir ettiği ecel gelip çatığında asla ertelenmez. Keşke bunu bilseydiniz!”

Âyette geçen *إِذَا جَاءَ لَا يُؤَخَّرُ* cümlesi ile *تَعْلَمُونَ* vafı edildiğinde her iki cümle arasında şart-cevap ilişkisi olduğu anlaşılabilir. Buna göre âyetteki mutlak anlamlı “Allah’ın takdir ettiği ecelin ertelenmemesi” ifadesi, “şayet bilseydiniz” şartı ile mukayyet olmuş olur. Oysa “şayet bilseydiniz!” şartının cevabı, “inkâr etmezsiniz” manasında hazfedilmiştir. Bu gerekçeden ötürü Secâvendî ve Nîsâbûrî, burada vakf yapılmasının gerekli olduğunu söylemişlerdir.<sup>68</sup>

### 3.5. Zarf ve Müteallak İlişkisinden Kaynaklanan Vakf-ı Lâzım

Kur’ân’ın bazı âyetlerinde sembolize edilen vakf-ı lâzımlar, zarf ve müteallak yönüyle gerekçelendirilmiştir. Vasl yapıldığı takdirde âyette anlam bozukluğuna yol açan söz konusu i’rab değişikliğinin meydana gelmemesi için Türkiye baskılı Mushaflardaki bazı âyetlerde vakf yapılması gerekli görülmüştür. İbnü’l-Cezerî, konuyla ilgili verdiği örneklerden bazılarını “vakf-ı hasen” adı altında yorumlamıştır. *إِذْ* lafızlarının, kendilerinden önceki fiillerin amili olarak vehmedilmemesi için bu gibi yerlerde vakf yapılmasını lüzumlu addetmiştir.<sup>69</sup> Secâvendî ve Nîsâbûrî de, muhtemel manaları dikkate alarak aynı minvalde görüş beyan etmişlerdir.

#### 3.5.1. Şuarâ 26/69-70. Âyetler

﴿٧٠﴾ وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٧٠﴾

“Rasûlüm! Onlara İbrâhim’in kıssasını da anlat. Hani o babasına ve kavmine: “Nedir bu taptıklarınız böyle?” diye sordu.”

Bu âyetlerde geçen vakf-ı lâzım alametinin gerekçesi olan *إِذْ* lafzı, öncesindeki *تَبَأَ* kelimesinden bedel<sup>70</sup> veya *أَتْلُ* fiilinin<sup>71</sup> ya da hazfedilen *أَذْكَرُ* fiilinin zarfıdır. *إِذْ* kelimesi, geçmiş zaman zarfı iken, *أَتْلُ* fiili gelecekteki bir ahvali mevzu edinmesi sebebiyle *إِذْ* lafzı ile *أَتْلُ* fiili arasında zarf-müteallak ihtimali doğru karşılanmamıştır. Secâvendî’ye göre *إِذْ* lafzı, mahzûf *أَذْكَرُ* fiilinin zarfı olduğundan belirlenen yerde vakf yapılması gerekir.<sup>72</sup> Vasl yapılması durumunda âyetin anlamı: “Rasûlüm! İbrahim babasına ve kavmine: “Nedir bu taptıklarınız böyle?” diye sorduğu zamanda onlara İbrâhim’in kıssasını da anlat” şeklinde i’rab ve mana değişikliği vehmedilebilir. Bu yanlış mananın önüne geçmek için Secâvendî vakf-ı lâzım işaretini kullanmıştır.

#### 3.5.2. Hicr Sûresi 15/51-52. Âyetler

﴿٥٢﴾ وَنَبِّئْهُمْ عَنْ ضَيْفِ إِبْرَاهِيمَ ﴿٥١﴾ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ إِنَّا مِنْكُمْ وَجَلُونَ ﴿٥٢﴾

“Onlara İbrâhim’in gerçekte birer melek olan misâfirlerinden söz et. Bu misâfirler, İbrâhim’in yanına girip ona: “Sana selâm olsun!” demişlerdi. O da: “Doğrusu biz sizden korkuyoruz” diye cevap vermişti.”

Vakf-ı lâzımdan sonra *إِذْ* lafzı, mahzûf *أَذْكَرُ* fiilinin mefûlü ya da *ضَيْفِ* kelimesinin zarfı olduğu halde<sup>73</sup> *وَنَبِّئْهُمْ* fiilinin zarfı olarak düşünülmesi yanlış anlaşılmaya yol açmaktadır. Buna göre âyetin manası: “Melekler, İbrâhim’in yanına girdiklerinde o kullara, İbrâhim’in misâfirlerinden de söz et...” şeklinde değişebilir. Vaslın sebebiyet verdiği böyle bir i’rab ve anlam değişikliğine yol açmamak için Secâvendî, belirlenen yerde muhtemel zarf-müteallak irtibatını doğru bulmamış ve zaman uyumsuzluğu nedeniyle vakf yapılmasının gerekliliğini savunmuştur.<sup>74</sup>

Sonuç olarak geçmişte yaşanmış bazı olayların nakledilmesi öncesinde bulunan ve vakf-ı lâzım’a konu olan *إِذْ* lafızları, genellikle hazfedilen *أَذْكَرُ* fiilinin zarfı olarak ele alınmıştır. *إِذْ* lafzının ardından gelen fiillerin gelecek zamanı konu edinmesi sebebiyle *إِذْ* lafzının öncesi ve sonrası arasında zaman uyumsuzluğu vardır. Zaman farklılığının okuyuşa yansıtılması için *إِذْ* lafzının öncesinde vakf yapılarak söz konusu fiillerin zarfı olarak düşünülmesi engellenmiş olur. Vasl yapılırsa *إِذْ* lafzı ile mezkûr fiiller arasında zarf-mütellak ilişkisi ve buna bağlı olarak farklı zamanlardan söz eden iki ifade arasında zaman müşterekliği anlaşılabilir. Bu gerekçeye istinaden Secâvendî, bu yerlerde vakf yapılmasının kaçınılmaz olduğunu belirtmiştir.

#### 3.5.3. Kamer 54/6. Âyet

﴿٦﴾ فَتَوَلَّ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرًا ﴿٦﴾

“Öyle ise onlardan yüz çevir! O gün ki, bir dâvetçi onları kendisinden nefret edilen bir şeye (gerçeğe) çağırır.”

Âyetteki vakf-ı lâzımın gerekçesi, devamındaki *يَوْمَ* zarfının müteallakı ile ilgilidir. Bu bağlamda *يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نَكْرًا* cümlesi, öncesi ile lafız irtibatı bulunmadığından *فَتَوَلَّ عَنْهُمْ* ifadesinin sonunda vakf yapılması elzemdir. Vasl yapıldığı

<sup>68</sup> Secâvendî, ‘İlelü’l-vukûf, 3/1051; Nîsâbûrî, Gârâibü’l-Kur’ân, 6/362; Kara, Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım, 165.

<sup>69</sup> Örnekler için bk. İbnü’l-Cezerî, en-Neşr fi’l-kıraati’l-aşr, 1/233.

<sup>70</sup> Sâfi, el-Cedvel fi i’râbi’l-Kur’ân, 10/83.

<sup>71</sup> Ebu’l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, ed-Durrü’l-masûn fi ‘ulûmi’l-Kitâbi’l-meknûn, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, 1406), 8/ 528.

<sup>72</sup> Secâvendî, ‘İlelü’l-vukûf, 2/ 757.

<sup>73</sup> Semîn el-Halebî, ed-Durrü’l-masûn, 7/ 164; Sâfi, el-Cedvel fi i’râbi’l-Kur’ân, 7/ 249.

<sup>74</sup> Secâvendî, ‘İlelü’l-vukûf, 2/632; Kara, Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım, 99.

takdirde *يَدْعُ* ifadesi, *فَقَتَوْلَ* fiilinin zarfı olarak düşünülebilir.<sup>75</sup> Buna göre âyetin anlamı, “Öyleyse davetçinin, görülmedik müthiş bir şeye çağırıldığı o günde sen de onlardan yüz çevir” şeklinde zaman uyumsuzluğundan kaynaklanan hatalı bir okuyuşa yol açabilir. Oysa Hz. Peygamber’den talep edilen “yüz çevirme” vakıası ile İsrâfil veya Cebrâil’in çağırısı farklı zamanlarla ilgilidir.<sup>76</sup> Bundan dolayı Secâvendî, âyetin belirlenen yerinde durmayı gerekli görmüş ve vakf-ı lâzım işareti ile sembolleştirmiştir.

### 3.5.4. Haşr 59/7-8. Âyetleri

مَا آتَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَيْتُمُ الرِّسُولَ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَيْتُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ۗ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ

7: “Allah’ın barış yoluyla fethedilen ülkelerin halkından Peygamberi’ne nasip ettiği ganimet malları Allah’a, Peygamber’e, Peygamber’in yakın akrabasına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir. Tâ ki o mallar, içinde sadece zenginler arasında dolaşan bir servet hâline gelsin! Peygamber size ne verdiyse onu alın; size neyi yasakladıysa ondan da kaçın. Allah’a gönülden saygı besleyip O’na karşı gelmekten sakının. Çünkü Allah’ın cezası pek şiddetlidir.”

8: “Bu ganimet mallarında fakir muhâcirlerin de hakkı vardır ki, onlar yurtlarından çıkarılmış, mallarından mahrum bırakılmışlardır...”

Yukarıda 7. âyette daha önce Medine’de ikamet eden ve bir Yahudi kabilesi olan Benî Nadîr’den alınan ganimetin Allah’a, Peygamber’e, Peygamber’in yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara ait olduğu belirtildikten sonra 8. âyetin başında da yurtlarından çıkarılmış ve mallarından mahrum bırakılmış muhâcir fakirlerin de bu ganimetten pay sahibi oldukları beyan edilmiştir.

Secâvendî, belirlenen yerde vasl yapılması halinde *لِلْفُقَرَاءِ* ile *إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ* ifadeleri arasında lafız irtibatı meydana geleceği gerekçesiyle vakf-ı lâzım işaretini kullanmıştır. Vasl durumunda *لِلْفُقَرَاءِ* deki (ل) harf-i cer’inin müteallakı, vakf-ı lâzım işaretinin hemen evvelinde geçen *شَدِيدٌ* lafız olarak düşünülebilir.<sup>77</sup> Buna göre âyet, ganimetten pay sahibi olan fakir muhâcirlerle ilgili iken “Allah’ın şiddetli azabı, sadece muhâcir fakirler içindir” şeklinde anlam değişikliğine yol açabilir. Bu nedenle Secâvendî, ilgili âyette vakf yapılması gerektiğini söylemiştir.

Her ne kadar vakf-ı lâzım en güçlü vakf çeşidi de olsa âyet sonları dışındaki yerlere ilişkin; vakfın zorunlu veya vaslın asla caiz olmayacağı yönünde keskin ve genelleyici ifadelerden kaçınmak gerekir. Söz konusu hatalara düşmemek adına bu çalışmada genellikle âyet sonlarında bulunan vakf-ı lâzımlar örnek olarak seçilmiş ve vakf-ı lâzım oldukları hususunda Secâvendî ile Nisâbûrî’nin mutabık kaldığı âyetler tahlil edilmiştir. Buna göre Mâide suresi 28, Meryem suresi 16 gibi âyetler belirlenen kriterleri taşımadıklarından bu çalışmada yer almamıştır. Zira adı geçen her iki âyette (م) remzi, vaslın sahih hiçbir veçhinin olamayacağını, vasl halinde mananın yanlış anlaşılacağını çağırıştırılmaktadır.

Ebû Hayyân (öl. 745/ 1344), Meryem suresi 16. âyetinde geçen *ذُ* edatının, *ذُكُرٌ* fiili ile mansub olduğunu gerekçe göstererek zarf olmaktan çıktığını, bu durumda zarf olarak kalmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.<sup>78</sup> Başka Müfessirler de, *ذُ* lafzının “Meryem” kelimesine bedel olduğunu dolayısıyla âyette kastedilenin Meryem olmayıp vakıanın gerçekleştiği vakit olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>79</sup> Keza *ذُ* lafzının “haber-i Meryem” şeklindeki hazfedilen bir muzâfın zarfı yapılabileceği de söylenmiştir.<sup>80</sup> Buna göre Secâvendî’nin zarf ve müteallakı yönüyle ele aldığı bazı vakf-ı lâzımlarda durmak yerine vasl etmenin daha doğru olduğunu savunan âlimlerin olduğundan da söz edilebilir.

Bazı Mushaflarda *ذُ* v.b. ifadelerin geçtiği kimi yerlerde herhangi bir vakf işareti konulmamış veya mutlak vakf olduğunu gösteren (ط) remzi tayin edilmiştir. Secâvendî de ilgili yerlerde *ذُ* lafzının takdiri *ذُكُرٌ* olan bir mukaddere bağlı olduğunu dolayısıyla vakfın lâzımî olmadığını belirtmiştir.<sup>81</sup> Medine, Şam ve Kahire’de basımı yapılan Mushaflarda söz konusu yerlere herhangi bir vakf işaretinin konulmaması, bu gibi yerlerde vakf-ı lâzım’a karşılık vakf-ı câiz’in daha uygun olacağına delil gösterilmektedir.<sup>82</sup>

### 3.6. Ma’tûf-Ma’tûfun Aleyh İlişkisinden Kaynaklanan Vakf-ı Lâzım

Kur’ân’da atıf vav’ı, atf’in geçtiği yerler, makabli ve maba’di ma’tûf-ma’tûfun aleyh ilişkisinden dolayı vasl edilerek okunması tercih edilmiştir. İsti’nâf vâvı ile başlayan cümleler, herbiri yeni birer cümle olduğundan öncesinde vakf yapılması sonrası ile okuyuşun sürdürülmesi daha uygun görülmüştür. Bu bağlamda vâv-ı isti’nâfiye olan ancak vasl yapılması halinde vav-ı atıf olarak düşünülerek bozuk manayı vehmettiren bazı i’rab farklılıkları incelenecek ve vakf yapılmasının gerekliliğine işaret eden vakf-ı lâzım tercihi anlaşılmalı çalışılacaktır. Burada Secâvendî’ye göre vakf-ı lâzım işaretinin bulunduğu âyetlerden vasl durumunda anlama en fazla etki eden âyetler tahlil edilecektir.

<sup>75</sup> Secâvendî, *‘İlelü’l-vukûf*, 3/980; Üşmûnî, *Menârü’l-hüdâ*, 751.

<sup>76</sup> Secâvendî, *‘İlelü’l-vukûf*, 3/980.

<sup>77</sup> Secâvendî, *‘İlelü’l-vukûf*, 3/1007; Kara, *Kiraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı Lâzım*, 125.

<sup>78</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru’l-muhîd*, 7/247.

<sup>79</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/10; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 16/78.

<sup>80</sup> İsmail Sâdık Abdurrahîm, *el-Vakfu’l-Lâzım fi’l-Kur’ânî’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’s-Sâbirîn, 2008), 232.

<sup>81</sup> Secâvendî, *Kitâbu’l-vakf ve’l-ibtidâ*, 190, 274, 381, 402.

<sup>82</sup> Enes Yarız, *Türkiye’de Tilavet Edilen Mushaftaki Bazı Vakf İşaretlerinin Diğer Mushaflarla Mukayeseli Tahlili*, Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018, 159-160.

### 3.6.1. Âl-i İmrân Sûresi 3/7. Âyet

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

“Sana kitabı indiren O’dur. O kitabın bir kısmı muhkem âyetlerden meydana gelir ki bunlar, kitabın esası ve özüdür. Bir kısmı da müteşâbih âyetlerdir. Kalplerinde eğrilik bulunanlar, sırf fitne çıkarmak ve kendi arzularına göre onun yorumunu yapmak düşüncesiyle müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki bunların kesin anlamlarını Allah’tan başka kimse bilemez. İlimde derinleşmiş olanlar ise: “Biz bunlara inandık, hepsi de Rabbimizin katındandır” derler. Ancak gerçek akıl ve idrak sahipleri hakkıyla düşünüp öğüt alır.”

Kur’ân’ın muhkem ve müteşâbih âyetlerden meydana geldiği, müteşâbih âyetlerin te’vil edilip edilemeyeceği mezkûr âyette anlatılmıştır. Vakf-ı lâzım işaretinin bulunduğu yerde vakf yapmanın mı, vasl etmenin mi daha uygun olacağı ancak âyette geçen muhkem, müteşâbih ve te’vil kavramlarının anlaşılmasıyla mümkün olmaktadır. Bu nedenle söz konusu kavramlar öncelikle tanımlanacak daha sonra da ilgili yerde vakf ve vasl durumlarının anlama etkisi değerlendirilecektir.

Muhkem, “Manası açıkça bilinen ancak bir yönüyle tefsir edilebilen ve kendi başına anlaşılan âyetlerdir.” Müteşâbih, “Manası kapalı olan, çeşitli yönleriyle tefsir edilebilen veya doğrudan doğruya anlaşılmalıyıp başka bir âyetle yorumlanabilen âyetlerdir.”<sup>83</sup> Te’vil ise, “Âyeti muhtemel manalardan birine tevcih etmektir.”<sup>84</sup> Bu tanımlar çerçevesinde muhkem âyetler manası açık olduğu için herkesçe anlaşılabilir ancak müteşâbih âyetler manası kapalı olduğu için herkesçe bilinemez. İlgili âyette vakf yapılması ve sonraki ifadenin isti’naf cümlesi kabul edilmesi durumunda müteşâbih âyetlerin te’vilinin yalnızca Allah (cc) indinde bilinebileceği, ilimde uzman kimselerin dahi bilemeyeceği anlaşılır.<sup>85</sup> Vasl edilmesi halinde ise vakf-ı lâzım işaretinden sonra gelen atıf vav’ı ile müteşâbih âyetlerin te’vilinin ilimde uzman kişilerce bilinebileceği anlamı ortaya çıkmaktadır.

Muhkem ve müteşâbih kavramları dikkate alındığında ilimde rusuh sahibi olan müminlerin müteşâbihlere dalmadığı, sadece Yüce Allah’ın bildirdiği şekliyle iman ettiği, bunun yanısıra gücünün yetmeyeceği hususları da Allah’a bıraktığı ifade edilmektedir. Kur’ân’ın kendi ifadesiyle “Uhkimet âyâtühû, Âyâtin beyyinât, Kitâbin Mübîn vb.” ifadelerle izaha ihtiyaç hissettirmeyecek kadar muhkem âyetlerin olduğu,<sup>86</sup> keza ilimde rusuh sahibi olanlar da dâhil, insanın hakikat ve mahiyetini tam olarak bilemediği; tevilini ve içyüzünü yalnızca Allah’ın bildiği hakikat ve gerçekleri içeren müteşâbih âyetlerinin de olduğu belirtilmiştir. Zemahşerî (öl. 538/ 1144) müteşâbih için, “cehennem zebânileri vb. konularda Allah’ın âyetlerden bilgisini ve hikmetini kendine ayırdığı hususlar” şeklinde beyanda bulunmuştur.<sup>87</sup>

Secâvendî, muhkem âyetler ile amel etmenin, müteşâbih âyetlere ise teslimiyet göstermenin, Kur’ân’a imanın birer şartı olduğunu belirterek söz konusu yerde vakfetmenin zorunluluğunu dile getirir.<sup>88</sup> Tahlil edilen âyette müteşâbihlerin te’vilinin bilinip bilinmeyeceği konusunda selef âlimlerinin rivayetlerine dayanarak iki tercihin de kendi bağlamında sahih olduğu söylenebilir. Ancak Secâvendî, ilgili yerde vakf-ı lâzım işaretini uygun görerek müteşâbihlerin te’vilinin sadece Allah katında bilinebileceğini ifade etmiştir. Belirtilen yerde vasl yapılırsa âyetin manası, “...Hâlbuki bunların kesin anlamlarını Allah’tan başka ve ilimde derinleşmiş olanlardan başka kimse bilemez...” şeklinde Allah’a ait bir ilmin kullara da tahsisi mümkün hale gelebileceği var sayılarak doğru karşılanmamıştır.

Sonuç itibarıyla kıraat ve tefsir âlimleri, yukarıda verilen bilgiler ışığında vakf-ı lâzım olarak tespit edilen yerde durmanın gerekliliğini savunmuşlardır. Kur’ân’daki müteşâbih âyetlere de anlatıldığı şekliyle iman edilmesini; idraki imkânsız olduğu için de hakikat ve mahiyetinin sorgulanmaması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>89</sup>

### 3.6.2. Meryem Sûresi 19/86-88. Âyetler

وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وِرْدًا ﴿٨٦﴾ لَا يَمْلِكُونَ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنِ اتَّخَذَ عِنْدَ الرَّحْمَنِ عَهْدًا ﴿٨٧﴾ وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ﴿٨٨﴾

“İnkârcı günahkârları da suya götürülen susuz bir sürü gibi cehenneme süreceğiz. O gün Rahmân’ın katında, kendisine söz ve izin verilenler dışında hiç kimse şefaathetme yetkisine sahip olamayacaktır. Bazıları: ‘Rahmân çocuk edindi’ dediler.”

86. âyette geçen وِرْدًا kelimesinin sonunda, ardından gelen cümle ile sıfat-mevsuf ilişkisini vehmettireceği gerekçesiyle vakf yapılması elzem addedilmiştir. Zira vasl yapılırsa âyetin manası şu şekilde değişebilir: “O gün Rahmân’ın katında, kendisine söz ve izin verilenler dışında şefaathetme yetkisine sahip olamayan günahkârları suya götürülen susuz bir sürü gibi cehenneme süreceğiz.” 88. âyetin başındaki (س) harfi, vâv-ı isti’nâfiye olduğundan bu âyet, makabli ile lafız ilişkisi

<sup>83</sup> Suyûtî, *el-İtkan fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 475.

<sup>84</sup> Suyûtî, *el-İtkan fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 445; Ayrıca bk. Yusuf Işıcık, “Kur’an’da Temel İki Kavram: Te’vil ve Müteşâbih”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/13 (2002), 16-23.

<sup>85</sup> Bk. Mehmet Demir, *Kur’ân’ın Anlaşılmasında Garibu’l-Kur’ân’ın Yeri (Kurtubî Tefsiri Örneği)* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2021), 82.

<sup>86</sup> Duman, Mehmet Zeki, *Beyânu’l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 3/185.

<sup>87</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/338.

<sup>88</sup> Secâvendî, *‘İlelü’l-vukûf*, 1/361.

<sup>89</sup> Geniş bilgi için bk. Mehmet Zeki Duman, “Kurân’daki Müteşâbihât ve Tevili”, *Bilimnâme* 9 (2005), 3; Koyuncu, *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ*, 246-247.

olmayan isti'nâf cümlesi kabul edilir.<sup>90</sup> Bu nedenle cümlenin tamamlandığı 87. âyetin sonunda vakf yapılıp devamındaki âyet ile okunuşa devam edilmesi evla olarak değerlendirilmiştir. Secâvendî, vasl yapılarak okunduğu takdirde iki âyet arasında ma'tûf-matûfun aleyh ilişkisinden kaynaklanan şöyle bir yanlış anlaşılmaya sebebiyet vereceğini belirtmiştir: "Şefa'at etmeye veya edilmeye ehil olanlar, Allah'ın izin verdiği ve Rahmân çocuk edindi diyen kimselerdir." Bu gerekçeye istinaden Secâvendî ve Nîsâbü'rî **عَهْدًا** kelimesinde vakfetmenin gerekli olduğunu söylemişlerdir.<sup>91</sup>

Burada vâv-ı isti'nâfiyye harfinden sonra gelen cümlenin, yeni bir başlangıç cümlesi olması hasebiyle (ج) harfin makablinde vakf edilip maba'di ile okunuşun sürdürülmesinin lüzumuna değinilmiştir. Ayrıca ma'tûf-matûfun aleyh ilişkisi sebebiyle hatalı ve hatta âyette kastedilene ters bir anlama yol açacağından vasl yapmanın caiz olmadığı ifade edilmiştir.

### 3.7. Hâl-zü'l-Hâl İlişkisinden Kaynaklanan Vakf-ı Lâzım

Kur'an'ın bazı yerlerinde vasl yapıldığında hâl-zü'l-hâl ilişkisi sebebiyle ilgili âyet, mana ve mefhum değişikliğine maruz kalabilir. Secâvendî, söz konusu hatalı i'rab durumunun ortaya çıkmaması için Âl-i İmrân 3/170, Hicr 15/79 ve Rahmân 54/43-44. âyetlerinde vakf-ı lâzım remzini kullanarak bu üç yerde vakf yapmanın gerekliliğine dikkat çekmiştir.

#### 3.7.1. Rahmân Sûresi 54/43-44. Âyetler

هٰذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ ﴿٤٣﴾ يَطُوفُونَ فِيهَا وَبَيْنَ حَمِيمٍ اِنَّ ﴿٤٤﴾

"İşte bu, mücrimlerin yalan saydığı cehennemdir. Cehennem ve kaynar su arasında dolaşıp dururlar."

Vasl yapıldığında iki âyet arasında oluşabilecek hâl-zü'l-hâl ilişkisinden dolayı belirlenen yerde Secâvendî, vakf-ı lâzım işaretini kullanmıştır. Âyette geçen **يَطُوفُونَ** fiilinin, **جَهَنَّمُ** kelimesinden hâl veya isti'nâf cümlesi olabileceği ile ilgili farklı rivayetler vardır.<sup>92</sup> İki âyet vasl yapılarak tilavet edildiğinde şöyle bir anlam daralmasına yol açmaktadır: "İşte bu; mücrimlerin, cehennem ve kaynar su arasında dolaşarak yalan saydıkları cehennemdir." Buna göre âyetlerden, mücrimlerin yalnızca cehennem ve kaynar su arasında dolaşırken cehennemi yalan saydıkları vehmedilebilir. Oysaki burada, mücrimlerin mutlak anlamda cehennemi inkâr ettikleri ifade edilmektedir. Bu gerekçeden dolayı Secâvendî ve Nîsâbü'rî,<sup>93</sup> iki âyet arasında hâl-zü'l-hâl ihtimalinin oluşmaması ve buna bağlı olarak âyetlerin mana ve mefhum değişikliğine uğramaması için vakf yapılmasını zorunlu addetmişlerdir.

## Sonuç

Kur'an-ı Kerim'in sahih olarak anlaşılabilmesi için vakf işaretlerine riayet ederek tilavet etmek son derece önemlidir. Bu işaretlerden anlama en çok etkisi olan da vakf-ı lâzım ve vakf-ı tam'dır. Vakf-ı tam'da kelamın tamam olmasıyla birlikte sonrası ile lafız-mana ilişkisi kalmamıştır oysaki vakf-ı lâzım'da bu bağ kopukluğu gerekçesinin yanısıra vasl yapılmasının i'rab ve anlam değişikliğine neden olup olmadığı da dikkate alındığı görülmüştür. Çünkü vakf-ı lâzım remzi bulunan bir lafızda vasl edilmesi durumunda âyetin i'rab ve mefhumu daha fazla değişmektedir.

Bu çalışmada Secâvendî'ye göre vakf-ı lâzım işaretiyle belirlenen yerler âyet bütünlüğü çerçevesinde incelenmiş, onun öne sürdüğü gerekçelere dayanarak vasl yapıldığında anlama en fazla etki eden i'rab değişikliklerine ve vaslın âyet üzerindeki muhtemel sakıncalarına yer verilmiştir. Buna göre âyet sonları, en güçlü doğal vakf yerleri sayıldığından oralarda durmak sünnet olarak telakki edilmiş ve daha evla bir fiil olarak karşılanmıştır. Secâvendî, bu gerekçelere dayanarak söz konusu yerlerde vakf yapılmasını gerekli addetmiştir. Onun bu karara varmasındaki ana amillerden birisi de belirlenen yerde yanlış i'rab takdiriyle âyetin mana ve mefhumunun bozulma ihtimalidir. Çünkü ard arda gelen iki isim arasında atıf yapmak, birinci ismin i'rabını ikinci isme vermek suretiyle ona ortak olduğunu göstermek anlamı taşır.

Secâvendî tarafından ihdas edilen vakf-ı lâzım, kıraat ve tefsir yönüyle burada incelenmiş, ilgili yerlerde vasl edilmesi câiz görülmediği için bu durum, vasl-ı kabîh veya vasl-ı memnu' anlamında değerlendirilmiştir. Usul açısından uygun görmediği için vakf çeşitlerini bir grupta toplamayan Secâvendî, bu yönüyle zaman zaman eleştirilmiştir.

Vakf-ı lâzım, hüküm yönüyle vücûb ifade ettiğinden sahih mananın elde edilebilmesi için vakf yapılması gerekli addedilmiş ancak buradaki vücûb, şer'î manada ele alınmayıp Vakf-ı İbtidâ ilminin ölçütleri bağlamında hiyerarşik bir gücü dile getirmek amacıyla kullanılmıştır.

Secâvendî'nin vakf gerekçesini zikrettiği yerlerin, gerekçe zikretmediği yerlere göre âyetin anlamı üzerinde daha çok etkisi olduğu var sayılmıştır. Çünkü gerekçesini belirttiği çoğu yerde Nîsâbü'rî gibi başka kıraat imamları da aynı minvalde görüş beyan etmişlerdir. Buna göre Secâvendî ile Nîsâbü'rî'nin vakf-ı lâzım olarak belirlediği yerler, öne sürülen güçlü gerekçelerle zihinlerdeki şüpheleri kısmen de olsa gidermiştir.

Kur'an, yanlış anlaşılmalara sebebiyet verecek her türlü şüpheli yaklaşımlardan ve hatalı irab takdirlerinden uzaktır. İncelenen vakf-ı lâzım remizlerinde vakf yapıldığında âyetlerin herhangi bir mana ve mefhum değişikliğine maruz

<sup>90</sup> Sâfi, *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'an*, 8/ 338-339; Kara, *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı lâzım*, 157.

<sup>91</sup> Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 2/689; Nîsâbü'rî, *Gârâibü'l-Kur'an*, 4/500.

<sup>92</sup> Ebu'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. el-Hüseyn el-Bağdâdî el-Ukberî, *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*, thk. Sa'd Küreyyim el-Fakî (Mısır: y.y., 2001), 2/735; Sâfi, *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'an*, 14/101.

<sup>93</sup> Secâvendî, *'İlelü'l-vukûf*, 3/987; Nîsâbü'rî, *Gârâibü'l-Kur'an*, 6/227.

kalmadıkları, vasl yapıldığında ise ciddi anlam kargaşasına uğrayarak ilâhî mesajın muhataplarına sağlıklı bir şekilde ulaştırılmasında sıkıntılara yol açabileceği verilen örnek âyetlerden anlaşılmıştır.

Vakf-ı lâzım en güçlü vakf çeşidi olarak gösterilse de âyet sonları dışındaki yerlere ilişkin; vakfın zorunlu veya vaslın asla caiz olmayacağı yönünde keskin ve genelleyici ifadeler kullanmak doğru değildir. Söz konusu hatalara düşmemek adına bu çalışmada genellikle âyet sonlarında bulunan ve Secâvendî ile Nisâbü'rî'nin üzerlerinde mutabık kaldığı vakf-ı lâzımlar örnek olarak seçilerek tahlil edilmiştir. Örneğin, Meryem suresi 16. âyet belirlenen kriterleri taşımadığından bu çalışmada yer almamıştır. Çünkü bu âyette (ا) remzi, vaslın sahih hiçbir veçhinin olamayacağını, vasl halinde mananın yanlış anlaşılacağını çağrıştırmaktadır. Bu sebeple Secâvendî de ilgili yerde اذکۇر lafzının takdiri اذکۇر olan bir mukaddere bağlı olduğunu ifade etmekle vakfın lâzım olmadığı görüşünü teyit etmiştir.

Secâvendî'nin vakf-ı lâzım olarak tespit ettiği yerler için vasl edilmesinin daha doğru olduğunu savunan âlimler de olmuştur. Hatta onlar, bu görüşlerini âyetin sıyak - sibakını ve i'rabını göz önünde bulundurarak gerekçelendirmişlerdir. Vakf-ı lâzım'ın tesbiti hususunda İslâm âlimleri arasında görüş birliği sağlanamamasından dolayı bazı Mushaflarda herhangi bir vakf işareti ya hiç konulmamış ya da başka vakf işaretleri tayin edilmiştir. Medine, Şam ve Kahire'de basımı yapılan Mushaflarda söz konusu yerlere herhangi bir vakf işaretinin konulmaması, bu görüşü destekler mahiyettedir. Haddizatında bu durum, söz konusu işaretlerin keskin/olmazsa olmaz durak yerleri olmadığını göstermek açısından önemli olmakla birlikte bu doğrultuda yapılacak çalışmalara ilişkin içtihat kapısını aralamaya da imkân sağlar. İbnü'l-Cezerî'nin, "Kur'ân-ı Kerim'de (kesinlikle durulması gereken) vacib bir vakf yoktur, herhangi bir sebep ve maksat olmaksızın haram vakf da söz konusu değildir" demesi, vakfların bağlayıcılığına ilişkin sınırları ifade eden efradını cami' güzel bir tespittir.

Vakf-ı lâzım işaretinin yer aldığı bir lafızda vasl yapılması durumunda mezkûr lafız ve mâba'di arasında yeni bir i'rab ihtimaline binaen anlam bozulmasının gerekçesi, pekçok yerde tafsilatlı i'rab tahlili ile ancak anlaşılabilir. Bu bağlamda -daha önce de alanın uzmanları tarafından dile getirilen- vakf türlerinden anlama en fazla etki eden veya durulması evla sayılan vakf işaretlerinin uzman kişiler tarafından "vakf-ı lâzım" adı altında yeniden değerlendirilmesi, vakf çeşitliliğinin azaltılarak ya da sadeleştirilerek Mushaf hattında metin dışı unsurların azaltılması gerektiği kanaatindeyiz.

## Kaynakça

- Askeri, Ebû Hilal. *Kitâbu's-sinaateyn el-Kitâbe ve's-şî'r*. İstanbul: Matbaa-i Mahmut Bey, 1320.
- Aslan, Emine. "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ -Kur'ân-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında-". *Akif* 52/2 (2022), 152-156. DOI: <https://dx.doi.org/10.51121/akif.2022.28>.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-lugâ ve sihâh'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- Cürçânî, 'Abdulkâhir Ebû Bekr b. 'Abdirrahmân. *Delâilu'l-i'câz*. nşr. Muhammed Rıdvân ed-Dâye – Fâyiz ed-Dâye. Dımaşk: y.y., 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Emevî el-Endelûsî. *el-Muktefâ fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Yûsuf Abdurrahmân Maraşlı. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1987.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân. *es-Sünen*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Demir, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Garibu'l-Kur'ân'ın Yeri (Kurtubî Tefsiri Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İFAV Yayınları, 3. Basım, 2014.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beyânu'l-Hak*. 3 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Duman, Mehmet Zeki. "Kur'ân'daki Müteşabihât ve Tevili", *Bilimnâme* 9 (2005), 13-55.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Fîrûzâbâdî, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Yakub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebu Tahkiki't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: y.y., 8. Basım, 2005.
- Hamdi Abdülfettah Mustafa Halil. *el-Vukufü'l-lazime fi'l-Kur'ani'l-Kerim ve alâkâtuha bi'l-ma'na ve'l-i'rab*. Kahire: Cüreysi, 1996/1416.
- İşçık, Yusuf. "Kur'an'da Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/ 13 (2002), 15-34. DOI: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19707/210542>.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. 'Umer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. B.y.: Dâru Tayyibetu li'n-Neşr, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mukrim el-İfrîkî. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Emin Muhammed - Muhammed Sâdık. Suudi Arabistan: y.y., 2003.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihaye fi tabakati'l-kurrâ*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*. 2 Cilt. thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ'. B.y.: el-Matbaatu't-Ticâriyetu'l-Kubrâ, 1431/2010.
- İbnü'l-Enbârî. *İzâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâhi Azze ve Celle*. thk. Ahmet İsa Ma'sarâvî. Kahire: y.y., 2012.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebûbekr. *Zâdu'l-meâd*. thk. Şuayb el-Arnâvût - Abdulkâdir el-Arnâvût. Beyrut: Mueessetu'r-Risâle, 1996.
- İsmail Sâdık Abdurrahîm. *el-Vakfu'l-Lâzım fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Kahire: Dâru's-Sâbirîn, 2008.
- Kara, Mehmet. *Kıraat ve Tefsir Boyutuyla Vakf-ı lâzım*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Kara, Mehmet. "Vakf-ı Lâzım ile İlgili Tespit ve Tahliller". *Kilitbahir* 18 (2021), 5-35. DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.4625759>.

- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 32. Basım, 2019.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Letâifu'l-işârât li funûni'l-kiraât*. thk. Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'aniyye. Cilt 10. Suûd-i Arabistan: İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, ts.
- Koyuncu, Recep. *Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ - Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılması Bağlamında-*. Konya: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2022.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâverdi (en-Nuket ve'l-'uyûn)*. thk. Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Nîsâbü'rî, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed el-Kummî. *Gârâibü'l-Kur'an ve reğâibü'l-furkân*. thk. Zekeriya 'Umeyrat. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh. *Mefâtihu'l-gayb (Tefsîri kebîr)*. çev. Sadık Kılıç vd. 23 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Sâfi, Mahmud. *el-Cedvel fi i'râbi'l-Kur'an ve sarfihi ve beyânihi*. 15 Cilt. Dimaşk: Dâru'r-Reşîd, 3. Basım, 1995.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr. *Kitâbü'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhsin Haşim Derviş. Ürdün: Dâru'l-Menâhic, 2001.
- Secâvendî, Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfûr. *'İlelü'l-vukûf*. thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed el-İdî. 3 Cilt. Riyad: y.y., 2006.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Ebî Bekr. *Miftâhu'l-'ulûm*. nşr. Na'im Zerkûr. Beyrut: y.y., 2. Baskı, 1407/1987.
- Semîn el-Halebî, Ebu'l-Abbas Şihabuddin Ahmed b. Yûsuf. *ed-Durru'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1406.
- Sevinç, Rifat Resul. "Belâğatta Fasil-Vaslin Genel Kurallari ve "Vâv"ın Kullanımı". *EKEV Akademi Dergisi* 21/69 (2017), 53-88. DOI: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosekev/issue/71366/1147530>
- Suyûtî, Celâleddîn Abdurrahman. *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevâz Ahmed Zumerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin. 26 Cilt. Riyad: y.y., 2003.
- Temel, Nihat. *Kıraat ve Tecvid İstilahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2009.
- Temel, Nihat. *Kur'an Kıraatında Vakf ve İbtida*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî (el-Câmi'u'l-Kebîr)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed. *Menârü'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Ebu'l-'Alâ el-Adevî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Ukberî, Ebu'l-Bekâ Muhibbuddin Abdullah b. el-Hüseyn el-Bağdâdî. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kur'an*. thk. Sa'd Küreyyim el-Fakî. 2 Cilt. Mısır: y.y., 2001.
- Yarız, Enes. *Türkiye'de Tilavet Edilen Mushaftaki Bazı Vakf İşaretlerinin Diğer Mushaflarla Mukayeseli Tahlili*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Yarız, Enes. "Âyetlerin Sonunda Vakf Meselesi". *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2018), 161-172. DOI: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ifd/issue/38558/430612>
- Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kâsim Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.





## The Nature of Qiyās Al-Adna, Objections about It and Its Applications According to the Scholars of Uşūl al-Fiqh

Mohammad Rachid Aldershawi<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Sırnak University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Şırnak, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 10-02-2023

Accepted: 18-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

Qiyās (analogical reasoning), as it is known, is considered the fourth source of Shari'a (Islamic law). The scholars of Uşūl al-Fiqh considered Qiyās as one of the agreed-upon sources. Qiyās technically means "applying a case whose rule is found in the Qur'an, Sunnah or Ijma to a case whose rule is not found in any of them on account of the equation of both cases in respect of the effective cause of the rule". The scholars of Uşūl al-Fiqh detailed the explanation of Qiyās, it was divided into many divisions. The opinions of scholars differed on the interpretation of some divisions, and there have also been discussions about the types of qiyas among them. For instance, Qiyās was divided into the Qiyās al-Awla (analogy of higher order), Qiyās al-Musawi (analogy of equivalent order), and Qiyās al-Adna (analogy of lower order). The scholars of Uşūl al-Fiqh gives the example of Qiyās al-Awla as beating parents is worse than saying 'ugh' to parents because of the similar effective cause. While the example of Qiyās al-Musawi is the Qiyās of emancipation of slaves, they compared the female slave to the male slave and gave an example that both are the same. However, an example of Qiyās al-Adna is the Qiyās of apples over barley in Ribā (Usury). The Qiyās al-Awla and Qiyās al-Musawi are agreed upon by the scholars of Uşūl al-Fiqh, even if some of them disagree on whether it is called Qiyās or not; however, Qiyās al-Adna was objected by some scholars of Uşūl al-Fiqh who believed that the valid Qiyās cannot be part of the Qiyās al-Adna, because if the parallel case is not equal to the original case in the effective cause, then the Qiyās is invalid. The objection to this Qiyās continued among some contemporary scholars. Despite what was raised about Qiyās al-Adna; the researcher did not find any study that touches this subject in detail. Most of the write-up about Qiyās, past and present, discussed Qiyās al-Adna with no more than one or two lines, without answering the issues that were raised about it. Moreover, the researcher did not find the uses of Qiyās al-Adna in the branch books to show the applied aspect of it. Hence, there is a need to present an adequate study that clarifies the meaning of Qiyās al-Adna, discusses the objections that have been raised about it, clarifies its relationship to other divisions of Qiyās, and deals with its application. The researcher used the analytical method and referred to the most important classical and modern Uşūl al-Fiqh sources. The study concluded by saying that the Qiyās al-Adna is used in two senses: one of them is that in which the original case is more deserving of ruling than the parallel case, and this inferiority is in terms of the ruling, not in terms of effective cause; as it is impossible for the effective cause in the parallel case to be weaker than the original case, but the inferiority is that in original case, there are multiple valid descriptions of the effective cause, so if the mujtahid preferred one of them, he made it the effective cause, then he appended the parallel case to the original case on the basis of the equality between effective causes. This appendage is based on conjecture, this is because the ruling in the original case is stronger as it has all possible descriptions of the attic, while the parallel case may have only one description among them. The Qiyās al-Adna in the second sense is that in which the effective cause in the parallel case is weaker than the original case, so the effective cause in the original case is stronger, hence, it does not undermine the validity of the Qiyās; since the requirement is the presence of the effective cause in the parallel case, and this does not contradict the fact that it may be weaker or stronger in the parallel case. Among the findings of the research is also that the objections that were directed to the Qiyās al-Adna are weak because they are based on the fact that inferiority means the weakness of the effective cause in the parallel case, and that this requires the establishment of the difference between the original case and the parallel case. The answer is that equality between the original case and the parallel case is sufficient for it to be in the type of effective cause. It is not required to be equal in strength and intensity. As for the newly directed objections to the Qiyās al-Adna, they are also weak. As it is unfair to divide the Qiyās into the Qiyās al-Awla and Qiyās al-Musawi only, and what the objectors said that the scholars of Uşūl al-Fiqh did not mention a correct example of the Qiyās al-Adna is contrary to the reality, as many examples exist. As for the claim that the scholars of Uşūl al-Fiqh invented the division of the Qiyās al-Adna just to defend the Qiyās of their imams; this claim lacks evidence, the scholars of Uşūl al-Fiqh have the persuasive justifications that prompted them to accept this division. The research showed that the discussion of the jurists about Qiyās al-Adna was not devoid - despite its brevity - of benefit. The research also concluded that the jurists has taken the term as meaning that the original case is more entitled ruling than the parallel case, because the effective cause in the original case is stronger. This means that the inferiority of the Qiyās among the jurists is in terms of the effective cause, and they did not mean by the term merely that the Qiyās was presumptive, therefore, it is found that they use this term in the objection; because they saw that the Qiyās al-Adna cannot be reached with the possibility of making the Qiyās al-Musawi.

**Keywords:** Uşūl al-Fiqh, Analogy, Effective cause, Analogy of higher order, Analogy of an equivalent order, Analogy of a lower order

## Usûlcülere Göre Kıyas-ı Ednânın Mahiyeti, Hakkındaki İtirazlar ve Uygulaması

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 10-02-2023

Kabul: 18-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Mohammad Rachid Aldershawi).

### ÖZ

Bilindiği üzere şer'î delillerden dördüncüsü kıyas'tır. Usûlcülere göre kıyas muttefekun aleyh olan bir delildir. Kıyas, "Kitap, Sünnet veya İcma'da hükmü bulunmayan meseleye, aralarındaki illet birliği sebebiyle, bu kaynaklardan birinde yer alan meselenin hükmünü vermek" demektir. Usûlcüler kıyası etrafıca ele alıp birçok kısma ayırmışlardır. Onlar tarafından kıyasın bazı çeşitlerinin tanımları üzerinde farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu doğrultuda aralarında kıyasın çeşitleri ile ilgili tartışmalar da olmuştur. Kıyasın kısımlarıyla ilgili söz konusu tartışmalardan kıyas-ı evlâ, kıyas-ı müsâvî ve kıyas-ı ednâ gibi kıyas çeşitleri ortaya çıkmıştır. Usûlcüler, kıyas-ı evlâyâ, anne babayı dövmeyi, "öf bile deme" sözüne kıyas ederek, dövmenin öf demekten daha kötü olduğunu örnek vermişlerdir. Kıyas-ı müsâvîde ise köle azat etme bölümünde sirayet konusunda kadın köleyi, erkek köleye kıyas edip ikisinin de aynı olduğunu örnek vermişlerdir. Kıyas-ı ednânın örneği ise, riba konusunda elmayı buğdaya kıyas etmeyi örnek olarak vermişlerdir. Kıyas-ı evlâ ve kıyas-ı müsâvînin muttefekun aleyh oldukları gerçeğinin yanında bazı usûlcüler tarafından, bu iki kısmın isim olarak kıyas olup olmaması hakkında tartışma olsa da üçüncü kısım olan kıyas-ı ednâyâ bazı usûlcülerin itirazı söz konusu olmuştur. Çünkü sahih kıyasın kıyas-ı ednâ olması mümkün değildir, demişlerdir. İlette fer' asıla müsâvî değilse kıyas fasit olur; yeni bazı araştırmacılar da bu şekilde itiraz etmişlerdir. Kıyas-ı ednâ konusunda bu kadar tartışma olmasına rağmen, bu konu hakkında özel bir çalışmanın olduğunu da göremedik. Kıyas konusunda eser oluşturan gerek eski gerekse yeni araştırmacılar eserlerinde kıyas-ı ednâyâ ancak bir veya iki satır olmak üzere kısaca değinmişlerdir. Kıyas-ı ednâ hakkındaki tartışmaya değinmeden kısaca ele almışlardır. Fıkıh kitaplarında da kıyas-ı ednânın kullanım şekilleri ile ilgili hiç kimsenin herhangi bir şey yazdıklarını göremedik. Bundan dolayı kıyas-ı ednâyı kabul edip kullananlarca onun manası, kıyas-ı ednâ hakkındaki itirazların ve ortaya atılan problemlerin münakaşası, kıyas-ı ednânın diğer kıyas çeşitleri ile ilişkisi ve fakihlerin kıyas-ı ednâyı kullanma şekilleri ve uygulamalarını izah eden böyle kapsamlı bir çalışmaya ihtiyaç duyulmuştur. Çalışmada tahlil yöntemi kullanılıp bu konuda klasik ve modern en önemli fıkıh usûlü kaynakları incelenmiştir. Bu çalışmada ulaşılan en bariz sonuç şudur: Kıyas-ı ednâ terimi iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisinde, asıl (makîs aleyh), hükme fer'den (makîs) daha uygun ve önceliklidir, burada öncelik hükümdedir, illette değildir. Çünkü illet fer'de, asıldan daha zayıf olsa uygun olamaz. Öyle ise kıyas-ı ednâyâ öncelik şöyledir: Asılda makîsun aleyhte birkaç vasıf bulunur ve her birinin illet olması mümkündür. Eğer müçtehit bu vasıflardan birisini illet olarak kabul ederse, o vasfi fer'de de görüp, bunu da fer'e ilhak ederse bu durumda hüküm asılda daha güçlüdür. Çünkü makîsun aleyhte söz konusu vasıfların hepsi bulunur ama fer'de sadece bir tanesi ancak bulunur. Kıyas-ı ednânın ikinci anlamı ise fer'de illetin asıldan daha zayıf olmasıdır. Bu da kıyası bozmaz. Çünkü gerekli olan illetin fer'de tamamıyla olmasıdır. Ancak illetin biraz zayıf veya daha kuvvetli olması önemli bir sorun değildir. Bu makalede ayrıca şu sonuç elde edilmiştir: Kıyas-ı ednâyâ yapılan itirazlar zayıftır. Çünkü o itirazların temelinde fer'de illetin zayıf olması, asıl ve fer'de eşitliğin olmadığı ortaya çıkar ki bu kıyas fasit olur. Bu görüşe cevap, asıl ve fer'de eşitlik olursa, illetin çeşidinde veya cinsinde olması yeterlidir. Asıl ve fer'de illetin şiddet, kuvvet vb. her vasfında eşit olması şart değildir. Yeni araştırmalarda kıyas-ı ednâyâ yapılan itirazlar da zayıftır. Çünkü kıyas-ı evlâ ve kıyas-ı müsâvîyi kabul edip kıyas-ı ednânın olmadığını iddia etmek haksızlıktır. Bu da var olan bir şeyi inkâr etmektir. Kıyası ednâyı reddedenlerin usûlcülerin kıyas-ı ednâyâ herhangi doğru bir örnek vermedikleri ile ilgili görüşlerini de kabul etmek mümkün değildir. Çünkü usûlcüler kıyas-ı ednâ hakkında birçok örnek vermişlerdir. Yine kıyas-ı ednâyı reddedenlerin, bu kıyas hakkında usûlcülerin kendi mezheplerini korumak için uydurdukları bir kıyas olduğu şeklindeki görüşlerini de kabul etmek mümkün değildir. Çünkü usûlcülerin kıyas-ı ednâyı kabul etmelerinde ikna edici sebepler bulunmaktadır. Bu makalede görülmüştür ki fakihlerin kıyas-ı ednâyı ele almaları tamamen faydasız değildir. Yine bu makalede görülmüştür ki fukahâ, bu terimi kullanırken asıl fer'den daha öncelikli kabul etmişlerdir. Çünkü illet asıldan daha güçlüdür. Fakihlerin amacı her zannı kıyası, kıyas-ı ednâ olarak kabul etmek değildir. Bundan dolayı onlar bu terimi, yani kıyas-ı ednâyı itiraz konusunda kullanırlar. Çünkü onlara göre kıyas-ı müsâvî mümkünse kıyas-ı ednâ kullanılmaz.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usûlü, Kıyas, İlet, Kıyas-ı Evlâ, Kıyas-ı Müsâvî, Kıyas-ı Ednâ

## قياس الأَدْنَى عِنْدَ الْأُصُولِيِّينَ - حَقِيقَتُهُ، وَتَطْبِيقَاتُهُ، وَالاعتراضاتُ الْمُثَارَةُ حَوْلَهُ

## ملخص

القياس كما هو معلوم هو المصدر التشريعي الرابع، وقد عدّه الأصوليون من الأدلة المتفق عليها، ويتمثل في إلحاق أمرٍ غير منصوصٍ أو مُجمَع على حكمه بأمرٍ آخرٍ منصوصٍ أو مُجمَع على حكمه؛ لإشراكهما في العلة. وقد فصلّ الأصوليون القول في القياس، وقَسَمُوهُ تقسيماتٍ عديدةً، واختلفت أقوالهم في تفسير بعض الأقسام، وأثيرت حول بعضها إشكالاتٌ، ومن ذلك تقسيم القياس إلى قياسٍ أولى وقياسٍ مُساوٍ وقياسٍ أدنى، فقد مثلّ الأصوليون لقياس الأولي بقياس ضرب الوالدين على التأفيف في الحرمة، ومثّلوا للقياس المساوي بقياس الأَمَّة على العبد في سريّة العتق، أمّا قياس الأَدْنَى فمثّلوا له بقياس التَّفَاح على البُرِّ في الرِّبَوِيَّة. ولَمَّا كان قياسُ الأولي والقياسُ المساوي متفقاً عليهما بين الأصوليين، مع وقوع الخلاف بينهم في أنهما هل يُسَمَّيان قياساً أو لا؛ فإنَّ قِسْمَ قياس الأَدْنَى كان محلّ اعتراضٍ من قِبَل بعض الأصوليين الذين رأوا أن القياس الصحيح لا يكون أدنى؛ لأنّ الفرع إذا لم يكن مساوياً للأصل في العلة فالقياس فاسدٌ، واستمرّ الاعتراض على هذا القسم لدى بعض المعاصرين. ورغم ما أثير حول قياس الأَدْنَى من إشكالات؛ إلا أن الباحث لم يطّلع على مَنْ أفزده بالدراسة والبحث، فمعظم مَنْ كتبوا في القياس قديماً وحديثاً تكلموا عن قياس الأَدْنَى بما لا يزيد عن سطرٍ أو سطرين، دون الجواب عن الإشكالات التي أثيرت حوله. ثم إن الباحث لم يطّلع على مَنْ تتبع استعمال قياس الأَدْنَى في كتب الفروع لبيان الجانب التطبيقي له. ومن هنا مسّت الحاجة إلى تقديم دراسةٍ وافية تُبَيِّن معنى قياس الأَدْنَى، وتناقش الاعتراضات والإشكالات التي أثيرت حوله، وتوضّح صِلَتَهُ بأقسام القياس الأخرى، وتهمّم بالجانب التطبيقي له. وقد استعان الباحث بالمنهج التحليلي، ورجع إلى أهمّ المصادر والمراجع الأصولية قديماً وحديثاً. وانتهى البحث إلى نتائج أبرزها أنّ لقياس الأَدْنَى إطلاقين: أحدهما أنه ما كان فيه الأصل أولى بالحكم من الفرع، وهذه الأدونيّة هي من حيث الحكم لا من حيث العلة؛ إذ يتمتع أن تكون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، لكن وجه الأدونيّة أنّ في الأصل أوصافاً متعددة صالحة للعلة، فإذا ترجح عند المجتهد أحدها جعله هو العلة، ثم الحقّ الفرع بالأصل بناء على الاشتراك في تلك العلة، وهذا الإلحاق قائم على الظنّ، وعلى هذا فالحكم في الأصل أقوى؛ لأن في الأصل كافة الأوصاف المحتملة للعلة، أما الفرع فقد لا يكون فيه إلا وصفٌ واحدٌ من بينها. وقياس الأَدْنَى بالإطلاق الثاني هو ما كانت فيه العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، فتكون العلة في الأصل أتمّ وأقوى، وذلك لا يقدر في صحة القياس؛ إذ المطلوب وجودُ العلة بتمامها في الفرع، وذلك لا يتناقض مع كونها قد تكون في الفرع أضعف أو أقوى. ومن النتائج التي انتهى إليها البحث أيضاً أنّ الاعتراضات التي وُجّهت إلى قياس الأَدْنَى ضعيفة، لأنّها ترتكز على أنّ الأدونية معناها ضعفُ العلة في الفرع، وأنّ هذا يستلزم قيام الفارق بين الأصل والفرع، والجواب أن المساواة بين الأصل والفرع يكفي أن تكون في نوع العلة أو جنسها، ولا يُشترط التساوي في القوة والزيادة والشدة. وأمّا الاعتراضات التي وُجّهت حديثاً إلى قياس الأَدْنَى فضعيفة أيضاً؛ إذ من الإجحاف والتنكّر للواقع تقسيم القياس إلى أولى ومساوٍ فقط، وما قاله المعترضون من أن الأصوليين لم يذكروا مثلاً صحيحاً على قياس الأَدْنَى مخالفاً للصواب، فقد أوردوا أمثلة كثيرةً عليه، وأمّا ما ادعاه المعترضون من أن الأصوليين وضعوا قسمَ قياس الأَدْنَى لمجرد الدفاع عن أقيسة أئمتهم؛ فهذه الدعوى تفتقر إلى الدليل، بل للأصوليين مسوّغاتٌهم التي دفعتمهم إلى وضع هذا التقسيم. وأوضح البحث أيضاً أنّ حديث الفقهاء عن قياس الأَدْنَى لم يخلُ -على إيجاز- من فائدة، وانتهى البحث إلى أنّ الفقهاء قصدوا بالمصطلح كون الأصل أولى بالحكم من الفرع؛ لكون العلة في الأصل أتمّ وأقوى، أي أنّ أدونيّة القياس عند الفقهاء هي من حيث العلة، ولم يقصدوا بالمصطلح مجرد كون القياس ظنيّاً، ولذا رأيناهم استعمالوا هذا المصطلح في معرض الاعتراض؛ لأنهم رأوا أن القياس الأَدْنَى لا يُصار إليه مع إمكان إجراء قياس المساواة.

كلمات المفتاحية: أصولُ الفقه، القياس، العلة، قياسُ الأولي، القياسُ المُساوي، قياسُ الأَدْنَى.

القياس هو المصدر التشريعي الرابع بعد الكتاب والسنة والإجماع، وقد عدّه الأصوليون من الأدلة المتفق عليها، ولم يلتفتوا إلى قول من خالف في حجيته لضعفه. وللقياس تعريفات عديدة عند الأصوليين لا غرض لنا في إيرادها، ويتمثل في إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه؛ لإشراكهما في العلة. وقد فصل الأصوليون القول في القياس، وعدّه بعضهم "ميدان الفحول، وميزان الأصول، ومناط الآراء، ورياضة العلماء"،<sup>1</sup> وقسموه تقسيمات عديدة باعتباريات مختلفة، وبعض هذه التقسيمات أثار إشكالات واعتراضات، كما أنّ أقوال الأصوليين اختلفت في تفسير بعض الأقسام والتمثيل لها، ومن ذلك تقسيم القياس إلى قياس أولى وقياس مساوي وقياس أدنى، وقد مثلوا لقياس الأول بقياس ضرب الوالدين على التأفيف في الحرمة؛ لأن الإيداء في الضرب أشد، فهو أولى بالتحريم، ومثلوا للقياس المساوي بقياس الأمة على العبد في سريّة العتق، لأن الشارع لم يعتبر الذكورة والأنوثة في أحكام العتق، أمّا قياس الأدنى فمثلوا له بقياس التفاح على البرّ في الرّبويّة بجامع كونهما مطعومين، مع أنّ البرّ أولى بالرّبويّة من التفاح، ولعلّ الفخر الرازي (ت. 606 هـ) أول من أورد هذا التقسيم،<sup>2</sup> وتبعه كثير من الأصوليين، كالأمدي (ت. 631 هـ) والبيضاوي (ت. 685 هـ) وابن السبكي (ت. 771 هـ) وغيرهم.<sup>3</sup> ولئن كان قياس الأول والقياس المساوي متفقاً عليهما بين الأصوليين، مع وقوع الخلاف اللفظي بينهم في أنّهما هل يُسميان قياساً أو لا؛ فإنّ قسّم قياس الأدنى كان محلّ اعتراض من قبل بعض الأصوليين الذين رأوا أن القياس الصحيح لا يكون أدنى؛ لأنّ الفرع إذا لم يكن مساوياً للأصل في العلة فالقياس فاسدٌ لقيام الفارق، واستمرّ الاعتراض على هذا القسم لدى بعض المعاصرين. ورغم ما أُثير ويُثار حول قياس الأدنى من إشكالات؛ إلا أنني لم أطلع على من أفردّه بالدراسة والبحث، فمعظم من كتبوا في القياس قديماً وحديثاً تكلموا في عجالة عن قياس الأدنى بما لا يزيد عن سطرٍ أو سطرين، مكتفين بإيراد مثال واحد عليه، دون الجواب عن الإشكالات التي أثيرت حوله. ثم إنني لم أطلع على من تتبع استعمال قياس الأدنى في كتب الفروع لبيان الجانب التطبيقي له. وقد جاءت هذه الدراسة بغرض جمع شتات البحث، والمساهمة في تلافي النقائص وسدّ الثغرات المتعلقة بالموضوع، من خلال إمامة اللثام عن المقصود بقياس الأدنى، ومناقشة الاعتراضات التي أثيرت حوله قديماً وحديثاً، وبيان صلته وموقعه من أقسام القياس الأخرى، كالقياس الجلي والقياس الخفي، والقياس القطعي والقياس الظني، مع ذكر تطبيقاته الفقهية واستعمالاته لدى الفقهاء. والله الموفق.

## 1. آراء الأصوليين في معنى قياس الأدنى، ومناقشتها

### 1.1. آراء الأصوليين في معنى قياس الأدنى

الأصوليون الذين قالوا بقياس الأدنى جعلوه قسيماً لقياس الأول وقياس المساواة، فالقسمة ثلاثية، وهي حاصرة، بمعنى أنّها شاملة لجميع الأقيسة. وقد تطرق الأصوليون قديماً وحديثاً لبيان وجه الأدوئية في قياس الأدنى، وكانت لهم في ذلك آراء متعددة يمكن إرجاعها إلى ثلاثة:

الرأي الأول: لابن السبكي ومن تبعه من شراح جمع الجوامع، كالزركشي (ت. 794 هـ) وولي الدين العراقي (ت. 826 هـ) والمخلي (ت. 864 هـ) وغيرهم،<sup>4</sup> ويرى هؤلاء أن قياس الأدنى هو ما كان فيه الأصل أولى بالحكم من الفرع، وهذه الأدوئية هي من حيث الحكم لا من حيث العلة، إذ لا بدّ من وجود تمام علة الأصل في الفرع، وإلا لم يصح القياس؛ لاحتمال أن يكون الحكم في الأصل متعلقاً بالمعنى الموجود فيه بتمامه، فإذا كان هذا المعنى ناقصاً في الفرع احتمال تخلف الحكم فيه؛ لأنّ العلة فيه غير تامة، وعلى هذا لا يُتصور أن تكون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل. أما أدوئية الفرع من حيث الحكم فالمقصود بما عند هؤلاء أنّ في الأصل أوصافاً متعددة يصلح كلٌّ منها أن يكون هو علة الحكم، فإذا ترجح عند المجتهد أنّ وصفاً من تلك الأوصاف هو العلة، ثم وجد ذلك الوصف في الفرع؛ ألحقه به، وهذا إلحاق قائم على الظن، لأن المجتهد لا يقطع بخطأ الرأي المخالف، وربما أدى اجتهاد مجتهد آخر إلى أن العلة وصف آخر غير الوصف الذي أبداه المجتهد الأول، وهذا شأن كلّ قياسٍ ظنيٍّ قائم على أساس علةٍ مضمونة، وعلى هذا فالحكم في الأصل أقوى؛ لأن في الأصل كافة الأوصاف المحتملة للعلية، أما الفرع فقد لا يكون فيه إلا وصفٌ واحدٌ من بينها، فيحصل الاختلاف بين المجتهدين في إلحاقه بالأصل، فمن ترجح عنده إلحاقه بقياسه يكون أدون، والأصل أولى بالحكم من الفرع؛ لأن في الأصل كافة الأوصاف المحتملة للعلية، وفي الفرع وصفٌ واحدٌ فقط، وما يثبت بناءً على كافة الاحتمالات يكون أقوى مما يثبت بناءً على احتمالٍ واحدٍ فقط.

1. عبد الوهاب بن علي السبكي، الأشباه والنظائر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 2/258.

2. محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم الأصول (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1997)، 5/123.

3. علي بن أبي علي الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام (بيروت: المكتب الإسلامي، د. ط، د. ت)، 3/4؛ عبد الله بن عمر البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول مع شرحه لحماية

السؤل (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 312؛ عبد الوهاب بن علي السبكي، جمع الجوامع مع شرح المخلي وحاشية العطار (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت)، 2/266.

4. عبد الوهاب بن علي السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (بيروت: دار عالم الكتب، 1999)، 4/308؛ محمد بن عبد الله الزركشي، تصنيف المسامع بجمع الجوامع (القاهرة: مكتبة قرطبة، 1998)، 3/189؛ أحمد بن عبد الرحيم العراقي، الغيث الجامع شرح جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 529؛ محمد بن أحمد الخلي، شرح جمع الجوامع

(بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت)، 2/266.

وزيد ما سبق إيضاحاً بالمثال فنقول: إن النصَّ جعل البُرِّ ممَّا يجري فيه الربا، فالْبُرُّ هنا هو الأصل، وفيه عدة أوصافٍ محتملة للعلية، وهي الكيل والطعم والاقنيات، فعلى كل هذه الاحتمالات يجري الربا في البُرِّ، فإذا أَلْحَقْنَا به الزبيب فإنه كذلك؛ ليتوافر الأوصاف الثلاثة فيه، فيكون القياس مساوياً، أما إذا أَلْحَقْنَا البطيخ بالبُرِّ بجامع الطعم - كما يقول الشافعية - فإن الطعمية هنا علةٌ مظنونةٌ، والوصفان الآخران المحتلمان للعلية - وهما الكيل والاقنيات - غير متوافرين في البطيخ، وبناء عليهما لا يجري الربا فيه، وعلى هذا فالْبُرُّ أولى بالبُرِّويَّة من البطيخ؛ لأن ربويته قائمة على كلِّ الاحتمالات، أما ربويَّة البطيخ فلا تثبت إلا على احتمال واحد، ومن هنا كان قياس البطيخ على البُرِّ أدنى.<sup>5</sup>

الرأي الثاني: قال به بعض المحققين وأصحاب الحواشي كالتفتازاني (ت. 791 هـ) والبناني (ت. 1191 هـ) وبعض المعاصرين، ويرى هؤلاء أنَّ قياس الأدنى هو ما كانت فيه العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، فتكون العلة في الأصل أتمَّ وأقوى، وذلك لا يقدح في صحة القياس؛ إذ المطلوب وجودُ العلة بتمامها في الفرع، وذلك لا يتناقض مع كونها قد تكون في الفرع أضعف أو أقوى،<sup>6</sup> ففي قياس التفاح على البُرِّ بجامع الطعم يرى هؤلاء أن الطعمية في البُرِّ أقوى منها في التفاح، ولا يقدح ذلك في صحة القياس؛ لأن وصف الطعمية متحقق في الفرع، وإن كان أضعف.

وبناءً على رأي هؤلاء أيضاً فإن القسمة الثلاثية حاصرة، فإذا كانت العلة في الفرع أقوى وأشدَّ منها في الأصل فالقياس أولى، كما في قياس الضرب على التأليف، وإذا كانت العلة في الفرع مساويةً في قوتها لعلَّة الأصل فالقياس مساوٍ، كقياس الأرز على التمر في الربوية، وإن كانت علة الفرع أضعف فالقياس أدنى، كقياس البطيخ على البُرِّ في الربوية.

الرأي الثالث: قال به بعض الأصوليين المعاصرين، كالدكتور عبد الكريم زيدان (ت. 2014) والدكتور محمد حسن هيتو، وفي كلام الإسنوي (ت. 772 هـ) إشارةً إليه،<sup>7</sup> ويرى هؤلاء أن القياس يكون أدنى إذا كانت العلة في الأصل أشدَّ وضوحاً منها في الفرع، مع وجودها وتحققها بتمامها في الفرع، فالحكم في الفرع أدنى؛ لأن العلة فيه يغربها نوعُ خفاء، كما في قياس البطيخ أو السفرجل على القمح في جريان الربا فيه بجامع الطعمية، فالطعمية متحققة، لكنها في القمح أشدَّ ظهوراً منها في السفرجل أو السفرجل. ويضيف الدكتور عبد الكريم زيدان معنى آخر لقياس الأدنى، وهو أن تكون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، وهو الرأي الثاني الذي عرضناه آنفاً، كما أن الدكتور محمد حسن هيتو يضيف معنى آخر لقياس الأدنى، وهو ما احتمال أن تكون العلة فيه غير موجودة في الفرع،<sup>8</sup> ويبدو أنه يقصد بذلك كون العلة أضعف في الفرع، مما يورث الظنَّ بعدم تحققها، فيكون ذلك راجعاً أيضاً إلى الرأي الثاني، وإن كانت عبارته لا تفيد هذا المعنى إلا بضرب من التكلف، وقد يكون الدكتور هيتو قصد ما قصده ابن السبكي من احتمال أن تكون العلة غير ما عيَّنه المجتهد، فإذا أخطأ المجتهد في تعيين علة الحكم في الأصل فإن العلة الحقيقية تكون غير موجودة في الفرع، وهذا أيضاً ضربٌ من التكلف في تفسير عبارته.

## 2.1. مناقشة الآراء الثلاثة حول تحديد معنى قياس الأدنى

سأعلِّق أولاً على الرأي الثالث الذي قال به بعض الأصوليين المعاصرين؛ إذ لم أجد له وجهاً؛ فقد قالوا: إن وجه الأدونية كونُ العلة في الفرع أخفى منها في الأصل، كما أنَّ الطعمية في التفاح أو البطيخ أخفى منها في البُرِّ، وأرى أنَّ هذا الكلام غيرُ مسلَّم؛ لأن العبرة في باب القياس بقوة العلة وأثرها، لا بخفائها، فإذا كانت العلة في الفرع خفيةً أو قليلة الظهور مقارنةً بمثلتها في الأصل، لكنها أقوى وأشدَّ تأثيراً؛ فلا وجه لتسمية القياس قياساً أدنى، لأن قوة علة الفرع وشدها كافيةٌ للحكم على القياس بأنه أولى، ومن المعلوم أن خفاء العلة لا يعني ضعفها، لأن العبرة بالتأثير لا بالظهور، وقد رأينا الخفية يقدمون الاستحسان على القياس، والاستحسان عندهم هو قياس خفي قويٌّ أثره وإن لم يكن متبادراً إلى الأذهان لخفاء علته، فهذا القياس يُقدَّم على القياس الظاهر المتبادر إلى الأذهان، والذي تكون علته ظاهرة لكنها ضعيفة الأثر، وفي هذا يقول الإمام السرخسي (ت. 490 هـ): "وإنما يكون الترجيح بقوة الأثر، لا بالظهور ولا بالخفاء، لِمَا بيَّنَّا أنَّ العلة الموجبة للعمل بما شرعاً ما تكون مؤثرةً، وضعيف الأثر يكون ساقطاً في مقابلة قوي الأثر، ظاهراً كان أو خفياً"،<sup>9</sup> وهذا ما يؤكد قولنا: إنَّ ظهور العلة وخفاءها لا يصلحان معياراً لتمييز قياس الأدنى عن القسمين الآخرين، ويبدو أنَّ من عبر بخفاء العلة قصد ضعفها في الفرع؛ لأنَّ الضعف يكون سبباً للخفاء.

<sup>5</sup> عبد الوهاب بن علي السبكي، الإجماع في شرح المنهاج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 25/3؛ ابن السبكي، رفع الحاجب، 4/309.

<sup>6</sup> عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (بيروت: دار الكتب العلمية، 1999)، 313؛ مسعود بن عمر التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح العنصر على مختصر ابن الحاجب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 392/3؛ محمد بن الحسن البناني، حاشية البناني على شرح الخليلي على جمع الجوامع (بيروت: دار الفكر، 1982)، 224/2؛ عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، نشر البنود على مراقبي السعود (المغرب: مطبعة فضالة، د.ط، د.ت)، 125/2؛ محمد مصطفى الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (دمشق: دار الخيز، الطبعة 2، 2006)، 238/1. ويُنظر أيضاً:

Muhsin Koçak vd., *Fıkıh Usûlü* (İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013), 126.

<sup>7</sup> الإسنوي، نهاية السؤل، 358؛ عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه (القاهرة: مؤسسة قرطبة، الطبعة 6، 1976)، 219؛ محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي <sup>7</sup> (بيروت: مؤسسة قرطبة، الطبعة 3، 1981)، 267.

<sup>8</sup> زيدان، الوجيز في أصول الفقه، 219؛ هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، 267.

<sup>9</sup> محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت)، 203/2.

فإذا تبين ضعفُ الرأي الثالث فإننا نناقش الرأيين الآخرين فنقول: رأينا أن ثمة اختلافاً بين الأصوليين في تحديد معنى قياس الأدنى؛ إذ رأى بعضهم أن وجه الأدونية في قياس الأدنى كونُ الحكم في الفرع ثابتاً على احتمال واحد، خلافاً للأصل الذي يثبت حكمه على كلِّ الاحتمالات، فالأدونية في الحكم دون العلة، ورأى بعضهم أنَّ وجه الأدونية كون العلة في الفرع أضعفَ منها في الأصل، وربما يُستغَرَّب هذا القول الأخير مع أنه قول المحققين؛ لِمَا يُتَوَهَّم من منافاته مع شرط مساواة الفرع للأصل في العلة، فإن عَدِمَت المساواة فسَدَ القياس لوجود الفارق. والجواب أنَّ المساواة بين الأصل والفرع تُطلَب فيما تُقصدُ فيه المساواة فقط، وليس في كل الأوصاف، والمساواة إنما تُطلَب في نوع العلة أو جنسها، ومثال المساواة في نوع العلة النيبذ مع الخمر، فالأصل والفرع متساويان هنا في الإسكار، والإسكار فيهما شيءٌ واحدٌ، وإنما اختلف المحلُّ، فهذه المساواة في نوع العلة، وهي توجب الحكم ذاته. ومثال المساواة في جنس العلة الجنائية على الأطراف مع الجنابة على النفس، والحكم وجوبُ القصاص، فإتلاف النفس ليس هو عينه إتلاف الطرف، لكن الجامع بينهما الجنابة، والحكم المترتب عليها يكون بدوره جنساً شاملاً للحكم المترتب على الأصل وعلى الفرع كليهما، وهو في الجنابة على النفس القتل، وفي الجنابة على الأطراف القطع،<sup>10</sup> فهذا هو المطلوب توافره في الأصل والفرع، ولا تُطلَب المساواة في سائر الأمور الأخرى مما هو غير مقصود في هذا المقام، وإلا فإن المساواة التامة بين الأصل والفرع لا تُتصَوَّر، فالطعمية علةٌ للربا عند الشافعية، لكنها في بعض المأكولات أتمُّ؛ فليست كلُّ الأطعمة سواءً في إشباع الإنسان وسدِّ سوره جوعه، فمنها ما يكون غنياً بحيث يستغني أكلها عن الطعام ساعات طويلة، ومنها ما يكون فقيراً بالعناصر الغذائية، ومنها ما يُتَّخَذُ قوتاً، ومنها ما لا يكون كذلك، وهذا التفاوت لا يضر؛ لاشتراكها جميعاً في صفة الطعمية.

ومما سبق تبين لنا أن ثمة إطلاقين سائغين لقياس الأدنى عند الأصوليين: فبعضهم يستعمل المصطلح للتعبير به عن ظنية القياس، بأن تكون العلة التي عيَّنها المجتهد مظنونة، فيكون الفرع أدنى من حيث ثبوت الحكم من الأصل، وإذا فسَّرنا قياس الأدون بهذا المعنى فإن القياس كله عند الحنفية هو من قبيل قياس الأدنى، لأنهم إنما يُطلقون القياس على ما كانت علةً موصولاً إليها بطريق الرأي والاجتهاد، ولا يطلقون القياس على ما تُفهم علةً بمجرد اللغة،<sup>11</sup> فكلُّ قياسٍ ظنيٌّ عندهم، ومن ثمة قياسٌ أدونٌ بهذا المعنى. بينما يستعمل بعض الأصوليين هذا المصطلح للإشارة إلى أن العلة في الفرع أضعف منها في الأصل؛ لإقتنائها في الأصل بأوصاف الزيادة أو القوة أو الشدة أو ما شابه ذلك، خلافاً للفرع؛ مما يجعل مناسبة الفرع للحكم أدنى من مناسبة الأصل له، وإذا اتضح هذا فإننا بصدد إطلاقين أو استعمالين عند الأصوليين، ولا ضرورة إلى ترجيح أحد الإطلاقين على الآخر، ولا سيما إذا كانا غير متعارضين، وقد أشار بعض المتأخرين من أصحاب الحواشي والتقاريرات - كالشيخ عبد الرحمن الشَّريبي (ت. 1908) - إلى عدم التعارض بينهما،<sup>12</sup> إذ الملاحظ أنَّ ما ذكره أحد الفريقين يُسلَّم به الآخر، ولا يعترض عليه، فالكل متفقون على أنَّ القياس إذا كانت علة ظنية في الأصل، أو ظنُّ وجودها في الفرع، أو سرى الظنُّ إلى العلة في الأصل والفرع كليهما؛ فثبوت الحكم في الفرع يكون أدنى من ثبوته في الأصل؛ ومن جهة أخرى فإنَّ معظم الأصوليين ولا سيما المحققين منهم متفقون على أنَّ العلة بعد تمام وجودها قد تقتزن بأوصاف الشدة أو القوة أو الزيادة في الأصل أو في الفرع؛ مما يجعل أحدهما أولى مناسبةً للحكم من الآخر، فهذه الحقائق متفقٌ عليها بين كلِّ الأصوليين أو معظمهم، لكن بعضهم يقصر استعمال مصطلح قياس الأدنى على المعنى الأول، وبعضهم يقصر استعماله على المعنى الثاني، والمسألة اصطلاحية، ولا مُشاحَّة في الاصطلاح، وواضح أن من اختار الإطلاق الأول قصد الأدونية في الحكم، ومن اختار الإطلاق الثاني قصد الأدونية في العلة ومناسبتها للحكم، وهذا يؤكد عدم وجود التعارض بين الإطلاقين. وإذا كان لا بُدَّ من اختيار أحد الإطلاقين فإنَّ أميلُ إلى الرأي الثاني الذي قال به أكثر المتأخرين، وذلك لعدة أسباب، منها أن المتبادر إلى الذهن عند سماع المصطلح أن تكون الأدونية من حيث العلة، ولأنَّ هذا القول هو الذي جرى عليه الفقهاء عند تطبيقهم للمصطلح كما سنرى، أي أنَّ هذا الإطلاق هو الذي جرى عليه العمل، ومنها أنَّ هذا القول يلفت النظر إلى معنى مهم يغفل عنه الكثيرون وإن نصَّ عليه المحققون؛ وهو أن المساواة المطلوبة بين الأصل والفرع إنما هي في نوع العلة أو جنسها، ولا تُشترط المساواة في الأمور الأخرى كالقوة والشدة، أما إطلاق المصطلح بالمعنى الأول فلا يعطي فائدة جديدة، لأن انقسام القياس إلى قطعي وظني مُسلَّم ومعلوم.

وإذا رجعنا إلى كلام الأصوليين الثلاثة الذين كانوا في طليعة من استعمل مصطلح قياس الأدنى والذين هم أئمة هذا الفن، أعني الرازي والآمدي والبيضاوي؛ لِنرى مدى تطابقها مع الإطلاقين السابقين؛ فإننا سنلاحظ أنَّ الرازي قال: "ثبوت الحكم في الفرع إما أن يكون أقوى من ثبوته في الأصل أو مساوياً له أو دونه"،<sup>13</sup> فعبر بثبوت الحكم، وكذا قال البيضاوي: "فيكون الفرع بالحكم أولى كتحرير الضرب على تحريم التأفيف، أو مساوياً كقياس الأمة على العبد في السراية، أو أدون كقياس البطيخ على البر في الربا"،<sup>14</sup> ويظهر هنا أنهما أرادا المعنى الذي فسَّره به ابن السبكي، فهما يقصدان أنَّ الأدونية من حيث الحكم لا العلة. أما الآمدي فقال: "القياس ينقسم إلى ما المعنى الجامع فيه باقتضاء الحكم في الفرع أولى منه في الأصل، وإلى ما هو مساوٍ وإلى ما هو أدنى"،<sup>15</sup> وواضح أن قصده توجُّه إلى

<sup>10</sup> الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح مختصر المنتهى مع حاشية الفتاواني (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، 391/3؛ المطيعي، سُلَّم الوصول، 330/4.

<sup>11</sup> محمد أمين بن محمود أمير بادشاه، تيسير التحرير (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932)، 264/3.

<sup>12</sup> الشريبي، تقارير الشريبي على حاشية البناني على شرح جمع الجوامع؛ 224/2.

<sup>13</sup> الرازي، المحصول، 123/5.

<sup>14</sup> البيضاوي، منهاج الوصول، 312.

<sup>15</sup> الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/4.

مناسبة العلة للحكم، فالأدوية من حيث العلة ومناسبتها للحكم، وليس نظره متجهاً إلى ثبوت الحكم، وعلى كل حالٍ فالعنوان لا تنافي بينهما، وإنما لاحظ كل فريق جهةً، وأطلق بناءً عليها مصطلح قياس الأدني.

## 2. الاعتراضات على قياس الأدني، ومناقشتها

لم يسلم قياس الأدني من اعتراض بعض الأصوليين قديماً وحديثاً، وفي هذه الفقرة سنعرض ما وقفنا عليه من انتقادات واعتراضات على قياس الأدني، مع مناقشتها وبيان حظها من الصواب.

### 1.2. اعتراضات الأصوليين القدماء على قياس الأدني، ومناقشتها

ربما يكون الإمام القرابي (ت. 684 هـ) أول المعترضين على قياس الأدني، وتأثر به الإسنوي، فأورد كلاماً قريباً من كلامه، فقد اعترض القرابي على الرازي بأنه إن أراد بقياس الأدون أنه أضعف من حيث المصلحة أو المفسدة الموجودة في الأصل؛ فهذا يقتضي أن لا يصحّ القياس؛ لقيام الفارق بين الأصل والفرع، وإن أراد أنه أضعف من حيث ثبوت الحكم فيه؛ فهذا متحقق في قياس الأولى وقياس المساواة أيضاً؛ لأن المنصوص عليه - كحرمة التأليف، وكسراية العتق في العبد - هو المستلزم لثبوت الحكم للمسكوت عنه، والمسكوت عنه - وهو حرمة الضرب، وسراية العتق في الأمة - هو الملزوم، والمستلزم لثبوت الشيء يكون ثبوته أقوى من ثبوت ذلك الشيء الملزوم، إذ يترتب على عدمه عدم الملزوم، وهذا يقتضي سقوط الفارق بين أقسام القياس الثلاثة؛<sup>16</sup> إذ المستلزم أقوى ثبوتاً من الملزوم في جميعها. وأورد الإسنوي كلاماً قريباً من هذا، فاعتراض على البيضاوي بأنه إن أراد بقياس الأدني أنه أضعف من حيث إن المصلحة أو المفسدة الموجودة في الأصل أضعف في الفرع؛ فالقياس حينئذٍ فاسدٌ، وإن أراد بالأدوية شيئاً آخر فلا بد من بيانه حتى يتكلم معه فيه.<sup>17</sup>

ويجاب عن اعتراض القرابي بأن مقصود الأصوليين غير ما فهمه من كلامهم، فهو لم يتنبه إلى أن بعضهم اصطلاح على تسمية القياس الظني بقياس الأدون لإحتمال أن تكون العلة غير ما عيّن المجتهد، وقياس الأدني إذا أُريد به هذا المعنى فلا مجال للشك فيه، كما أن ضعف الفرع من هذه الناحية غير قادح، لأن العلة موجودة بتمامها، وإنما طرأ الضعف لأمرٍ خارج، وهو احتمال أن لا تكون تلك العلة هي العلة في الحقيقة، أما دعوى القرابي أن كون العلة أضعف في الفرع يستلزم ضعف المصلحة أو المفسدة الموجودة في الحكم الأصلي؛ مما يعني قيام الفارق بين الأصل والفرع؛ فجوابه بعدم التسليم بالملازمة، إذ المقصود عند المحققين من الأصوليين ليس ضعف العلة في ذاتها، بل طروء الزيادة أو النقصان، والشدة أو الضعف عليها مع وجودها بتمامها في الفرع، فالضعف في هذا الموضع غير قادح، كما في الإسكار في النبيذ، فإنه دون الإسكار في الخمر في الشدة<sup>18</sup>، لكن حقيقة الإسكار الموجودة في النبيذ كافية للقول بإلحاقه بالخمر. ويمثل هذا الكلام يُردُّ على اعتراض الإسنوي أيضاً.

وثمة اعتراض آخر على قياس الأدني يُفهم من صنيع ابن السبكي حين منع تفسير قياس الأدون بأنه ما كانت العلة فيه أضعف في الفرع، فهو يرى - كما سبق بيانه - أن شرط وجود تمام العلة في الفرع يتنافى مع القول بجواز كون العلة في الفرع أضعف منها في الأصل، ومن هنا فسّر الأدوية في قياس الأدني بأنها في الحكم لا في العلة. والجواب على هذا ما ذكره المحققون من الأصوليين المتأخرين من أن العلة قد تكون أضعف في الفرع، ولا محذور في ذلك إذا كانت العلة بتمامها موجودة فيه، وفي هذا يقول المحقق التفتازاني: "لا تجب المساواة (أي بين الأصل والفرع) في تشخيص، أو قوة وضعف، أو قطع وظن، ونحو ذلك".<sup>19</sup> ويقول ولي الدين العراقي: "إذا وُجد المعنى بتمامه فالزيادة والنقصان إذا وُجدا في الفرع فخارجان عن المعتر في العلة".<sup>20</sup> وحاصل ما قررناه أن المجتهد يحكم على القياس بأنه أدني إذا تبين له بالدليل أن العلة هي القدر المشترك بين الأصل والفرع، فإذا وُجد القدر المشترك صحّ القياس، ولا يضر بعد ذلك أن يكون المعنى الجامع في الأصل متصفاً بالزيادة أو الشدة أو ما شابه ذلك؛ كما في قياس النبيذ على الخمر، فإن القدر المشترك بينهما هو الإسكار، وهو متحقق فيهما، مع أن الإسكار في الخمر أشد، وذلك لا يقدر في صحة القياس، لأن العلة هي القدر المشترك، وليس الحكم منوطاً بالزيادة التي في الأصل.

16. أحمد بن إدريس القرابي، نفائس الأصول في شرح المحصول (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995)، 3208/7.

17. الإسنوي، حماية السؤل، 314.

18. يُنظر في هذا:

Fahrettin Atar, *Fikih Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 8.basım, 2010), 70.

التفتازاني، حاشية التفتازاني على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، 392/3. وينظر أيضاً: البناي، حاشية البناي على شرح جمع الجوامع، 224/2؛ المطيعي، محمد نجيب بن حسين،<sup>19</sup> سُلّم الوصول لشرح حماية السؤل (القاهرة: جمعية نشر الكتب العربية، 1343)، 330/4؛ عيسى مؤنن، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول (القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، 1345)، 183.

20. العراقي، الغيث الجامع، 529.

## 2.2. اعتراضات الأصوليين المعاصرين على قياس الأدني، ومناقشتها

رأينا أنَّ مَنْ اعترض من الأصوليين القدماء على قياس الأدني كان اعتراضهم أقرب إلى الاستفسار منه إلى الإنكار، فهم لم ينكروا وجود قياس الأدني بصورة قاطعة، لكنهم شككوا فيه. أما الأصوليون المعاصرون فقد كان اعتراض بعضهم على قياس الأدني أشدَّ جدَّةً، فقد قال أحدهم: إنَّ الأصوليين ذكروا من بين أقسام القياس قياس الأدني، لكن ينبغي أن لا يُصحَّح هذا القياس؛ لأنَّ الأدونية تعني ضعف العلة في الفرع، وهذا يتنافى مع شرط المساواة في العلة بين المقيس والمقيس عليه.<sup>21</sup>

أما الاعتراض الأهم على قياس الأدني فقد صدر من الدكتور محمد مصطفى شلبي (ت. 1997)، الذي أنكر وجود هذا القسم، وقال: إنَّ القياس إما أولى أو مساوٍ، ومن جعل القسمة ثلاثية فكلامه غير سديد، إلا إذا جعل التقسيم لمطلق القياس، أي لِنوعيه الصحيح والفساد، لأنَّ أساس القياس يقوم على التساوي في العلة، وما سَمَّوه قياس الأدني إنَّ كانت العلة هي القدر المشترك بين الأصل والفرع فهو القياس المساوي، وإنَّ أُنيط الحكم بتمام المعنى الموجود في الأصل وكان أضعف في الفرع؛ فلا تساوي بين الفرع والأصل، ومن ثمة لا قياس. واستدلَّ الدكتور شلبي على ما ادَّعاه من نفي وجود قياس الأدني بأنَّ الأصوليين لم يمثِّلوا له بمثالٍ صحيح، بل مثَّلوا له بقياس في أصله أو صافٍ صالحة للعلة كالكيل والطَّعمية والاعتبات في البز، وفي فرعه وصف واحد كالطَّعمية في البطيخ، فإذا كانت العلة هي الوصف المشترك بينهما (الطَّعمية) فهذا يعني أنَّ القياس قياس مساواة، وإذا كانت العلة هي الوصف الموجود في الأصل دون الفرع (الكيل أو الاعتبات) فلا قياس. ثم رجَّح الدكتور شلبي أن يكون نوع قياس الأدني من صنيع الجدليين الذين يدافعون عن الأقيسة المنقولة عن أئمتهم، فإذا أبدى المعتراض فارقاً بين الأصل والفرع في القياس الذي قال به بعض الأئمة؛ فإنَّ المستدلَّ يدافع عن قياس إمامه بأنَّ القياس يكفي فيه الاشتراك في العلة بين الأصل والفرع، ولا تُشترط المساواة التامة بينهما في العلة، وأنَّ القياس حينئذٍ يكون قياساً أدوناً، وهو مقبول عند الأصوليين.<sup>22</sup>

ويُجاب عنَّا سبق من اعتراضات بأنَّ كون القياس أدني لا يستلزم فساد القياس، بل المقصود منه أنَّ العلة بتمامها موجودة في الفرع كالطَّعمية في التفاح، وكالإسكار في النبيذ، وهذا كافٍ للقول بصحة القياس،<sup>23</sup> ثم بعد وجود العلة بتمامها قد تتصف بالشدة أو القوة في الأصل أو الفرع، فإذا كانت الشدة والزيادة في الأصل كان القياس أدني، وهذا على رأي المحققين وأصحاب الحواشي، وقد مثَّلنا لذلك بالإسكار، فمن الأشربة ما يكون فيه الإسكار أشدَّ أو أطول مدةً، وهذا التفاوت في القوة والضعف لا يستلزم قيام الفارق بين الأصل والفرع.

أما على التفسير الذي أبداه ابن السبكي لقياس الأدون فلا يرد الاعتراض، لأنَّ مقصوده أنَّ الأصل أولى بالحكم من الفرع، فلا حديث هنا عن ضعف العلة في الفرع كما هو واضح.

ويجاب عن اعتراض الدكتور شلبي والاحتمالين اللذين ذكرهما باختيار الاحتمال الأول، وهو أن تكون العلة هي الوصف المشترك بين الأصل والفرع، لكننا لا نُسلم أنَّ القياس حينئذٍ قياس مساوٍ، لأنَّ حكم الفرع إنما يثبت على احتمال واحد، وهو كون الوصف الذي ترجح لدى المجتهد هو العلة في الحقيقة، وهذا على رأي ابن السبكي، أما على رأي المحققين فلأنَّ العلة وإنَّ كانت هي الوصف المشترك بين الأصل والفرع؛ إلا أنَّها قد تقترن بالزيادة والشدة في الأصل، وهذا يعني أنَّ القياس أدون، ويكون صحيحاً لتوافر العلة فيه.

ولا يخفى أنَّ حصرَ القياس في قسمين اثنين كما فعل الدكتور شلبي لا يخلو من إجحافٍ، لأنَّ مَنْ عنده أدنى ملكةً أصوليةً يستنكر التسوية بين قياس الأمة على العبد في سراية العتق، وقياس البطيخ على البز في الربوئية، إذ القياس الأول لم يقع فيه الخلاف لوضوحه، فإدراجه في قياس المساواة معقول، أما القياس الثاني فقائمٌ على الظن، وهو محل خلاف بين الفقهاء؛ لضعفه وانحطاطه عن رتبة قياس المساواة، فالقول بإدراجه في قياس المساواة فيه شطط وإفراط.

أما دعوى الدكتور شلبي أنَّ الأصوليين لم يمثِّلوا لقياس الأدني بمثالٍ صحيح؛ فلا تُسلم إطلاقاً، فقد مثَّل له الرازي بالأقيسة التي يستعملها الفقهاء،<sup>24</sup> أي جميع الأقيسة الاجتهادية، كما مثل الأصوليون له بقياس النبيذ على الخمر، وإذا ادعى الدكتور أن هذا من قياس المساواة فذلك غير مسلم، إذ قياس المساواة من شأنه أن لا يُختلف فيه، وهذا القياس قد خالف فيه الحنفية لأنهم لم يروا النبيذ مساوياً للخمر.

وأما دعوى كون قسم قياس الأدني من صنيع الجدليين بدافع التقليد للأئمة، وإظهارهم بمظهر المعصوم الذي لا يُخطئ، ومحاوله الدفاع عن الأقيسة التي قالوا بها بأي طريقة؛ فتلك دعوى عريضة تفتقر إلى الدليل، بل هي قائمة على الظن والتخمين، ويمثل هذا لا تثبت دعاوى،<sup>25</sup> وكيف يكون هذا النوع من صنيع الجدليين

<sup>21</sup> عبد الله بن يوسف الجديع، تيسير علم أصول الفقه (بيروت: مؤسسة الريان، 1997)، 189.

<sup>22</sup> محمد مصطفى شلبي، أصول الفقه الإسلامي (بيروت: الدار الجامعية، 1976)، 220.

<sup>23</sup> Koçak vd., *Fıkıh Usûlü*, 126.

<sup>24</sup> الرازي، المحصول، 124/5.

<sup>25</sup> هذا النمط من التفكير سائد لدى المفكرين الغربيين ومن تأثر بهم من الباحثين المعاصرين من أبناء المسلمين، فتراهم في نقد التراث الإسلامي يلجؤون كثيراً إلى منهج الحدس والتخمين،

فيردون مثلاً بعض الأحاديث الصحيحة لظنون وأوهام، فتراهم يقولون عن حديث في الصحيحين: إنه مردود؛ لأنَّ الغالب أنه سرى إلى المسلمين من كتب أهل الكتاب، ويقولون عن حديث



وقد ذكر الأمدي أن قياس الأدني هو المتفق على تسميته قياساً، خلافاً للنوعين الآخرين اللذين اختلف الأصوليون في عديهما من القياس،<sup>26</sup> بل قد نقل بعض الأصوليين القول بقياس الأدون عن الإمام الشافعي نفسه،<sup>27</sup> ولا يُشترط أن يكون الإمام قد استعمل المصطلح ذاته؛ فالعبارة بالمُسَمَّى لا بالاسم. وقد بيناً فيما سبق أن هذا التقسيم يعكس الثفات الأصوليين إلى الواقع، إذ الواقع يشهد أن العلة بعد وجودها بتامها في الفرع قد تقترن بصفات القوة أو الضعف أو الزيادة أو الشدة أو ما شابهها، كما أن الحكم قد يثبت في الفرع بناءً على احتمال واحد، وفي الأصل بناءً على كل الاحتمالات، فيكون ثبوت الحكم في الفرع أدنى. ثم إن من دوافع الأصوليين إلى وضع هذا التقسيم رغبتهم في التمييز بين مراتب الأقيسة، ولا سيما أهم لا يمانعون من إطلاق اسم القياس على إلحاق الضرب بالتأفيف مع أن أكثرهم في مواضع أخرى لا يعدون ذلك قياساً، فهذه هي الأسباب التي دفعت الأصوليين إلى وضع هذا التقسيم، وليس مجرد التعصب وإنكار الواضحات للدفاع عن أقيسة المذاهب. ثم إن اتهام علماء الأمة بقلب الحقائق بغية الدفاع عن الأئمة أمر لا يسوغ؛ لأن فيه تشكيكاً في عدالتهم، ويترب على زعزعة الثقة بهم التشكيك في علوم الشريعة بأسرها؛ فإنها لم تُنقل لنا إلا عن طريق أولئك العلماء.

### 3. علاقة قياس الأدني بأقسام القياس الأخرى

قسَمَ كثيرٌ من الأصوليين -ولا سيما الشافعية- القياسَ باعتبارياتٍ عدةٍ، منها تقسيمه بحسب الوضوح والخفاء إلى قياسٍ جليٍّ وقياسٍ خفيٍّ، وتقسيمه بحسب القطعية والظنيَّة إلى قياسٍ قطعيٍّ وقياسٍ ظنيٍّ، وتقسيمه بحسب العلة إلى قياسٍ علَّةٍ وقياسٍ دلالةٍ وقياسٍ شَبَّهٍ، وهذه التقسيمات متقاربة، ووقع الاختلاف بين الأصوليين في تحديد مدلول كثير منها، فهي راجعة إلى الاصطلاح، ويهمننا هنا أن نوضح الصلة والعلاقة بين قياس الأدني والقياس القطعي والظني؛ لوقوع الاختلاف في ذلك بين الأصوليين.

فقد ذهب بعض الأصوليين إلى أن قياس الأدني يقتصر على القياس الظني؛ لتطرق الاحتمال إلى العلة، ولا يوصف القياس القطعي بأنه أدنى؛ لأن العلة فيه محلُّ اتفاقٍ، وهذا القول تبناه ابن السبكي صراحةً، وتبعه على ذلك شُرَّاح جمع الجوامع، وعلى رأي هؤلاء فإن القياس القطعي يشمل قياس الأولى وقياس المساواة، أما القياس الظني فيشمل قياس الأدون فقط.<sup>28</sup> وأما الإمام البيضاوي فإن عبارته في المنهاج موهمة كما أوردناها سابقاً، إذ قال: "القياس إما قطعيٌّ أو ظنيٌّ، فيكون الفرع بالحكم أولى، كتحريم الضرب على تحريم التأفيف، أو مساوياً، كقياس الأئمة على العبد في البتة، أو أدون، كقياس البطيخ على الزُّبِّي في الرِّيا، ففهم بعض الشُّرَّاح أنه فرَّع التقسيم الأخير على كون القياس ظنيّاً كما اعتمد ذلك ابن السبكي، ونفى بعضهم -كالإسنوي- هذا الفهم، وذكر أن ثمة مسألتين منفصلتين لا ينبغي الخلط بينهما، وأن التفريع الذي ذكره البيضاوي هو عن القياس مطلقاً، وليس عن القياس الظني كما توهم العبارة."<sup>29</sup>

وقد أغرب الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (ت. 1974)، فقال: إذا فسّرنا قياس الأدون بأنه ما كانت علته مضمونة، أي كما يقول ابن السبكي -الحكم في الفرع في قياس الأدون قد يكون أولى من الحكم في الأصل، أو مساوياً له، ومثال كونه في الفرع أولى قياس العمياء على العوراء في عدم جواز التضحية بها، فالعمياء أولى بالحكم، لكن القياس هنا ظني؛ لاحتمال وجود فارق بين العمياء والعوراء، إذ قد يُقال: إن العوراء مظنة الهزال؛ لأن مالك العوراء يكفلها إلى نفسها في المرعى، وهي ضعيفة البصر، أما العمياء فمالكها يُطعمها بنفسه؛ لأنها فاقدة البصر، فلا يكون العمى مظنة الهزال. ومثال كون الحكم في الفرع مساوياً لقياس الأئمة على العبد في سراية العتق، إذ قد يُقال بوجود الفارق بين العبد والأئمة؛ لأن العبد تترتب على حرّيته بعض الواجبات الدينية كطلاة الجمعة والجهاد، بخلاف الأئمة، فهذه الاحتمالات على ضعفها تجعل القياس ظنياً، وما دام ظنياً فهو أدون.<sup>30</sup>

والجواب على هذا الكلام أن فيه خلطاً بين المصطلحات؛ إذ قياس الأدني قسيمٌ لقياس الأولى وقياس المساواة، فكيف يكون شاملاً لهما، أو يصدق على بعض أفرادهما؟ والملاحظ أن الشيخ الشنقيطي التفت إلى احتمالات نادرة، وأعطاهما حظاً من الاعتبار، وقد سبقه إلى ذلك الإمام القراني، عندما قال: قد يُقال: إن في عتق الأئمة احتمال تعرضها للفقر، ومن ثمة احتمال توجُّهها للتكسب بفرجها، ففارق عتق العبد، وكذلك تشطير عقوبة الأئمة إذا زنت فيه رفقاً، وذلك أليق بالإنان، فلا يكون تشطير عقوبة العبد الزاني مساوياً لذلك.<sup>31</sup> والحق أن هذه الاحتمالات لا يُلتفت إليها لشدة ضعفها، ولظهور عدم اعتبار الشارع لها، فالشارع لم يفرق بين الذكر والأنثى في أحكام العتق، وتشوُّفه لعتقهما سواءً، واحتمال تكسب الأئمة بفرجها يقابله احتمال لجوء العبد إلى السرقة عند عروض الفاقة له، بل إن أقوى

صحيح آخر: إنه غير مقبول؛ لأن الغالب أنه وُضِعَ في عصرٍ معيَّنٍ، لتحقيق أغراضٍ سياسية. والحق أن هذه خيالات وأوهام، وهي بعيدة عن المنهج العلمي، ولو التزم هؤلاء بالمنهج العلمي لأثبتوا بالدليل اسم الراوي الذي وضع ذلك الحديث، أو الذي نقله من أهل الكتاب، كما يفعل نقاد الحديث، أما مجرد إطلاق الأحكام العامة بناء على منهج التوسم والتخمين؛ فلا قيمة له في الأوساط العلمية، ولولا ابتعاد عامة المتقنين عن معرفة أصول المنهج العلمي كما استحققت هذه الأوهام الرد.

<sup>26</sup> الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 3/4.

<sup>27</sup> محمد بن حمزة الفناري، فصول البدائع في أصول الشرائع (بيروت: دار الكتب العلمية، 2006)، 160/2.

<sup>28</sup> ابن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية العطار، 2/265؛ الزركشي، تشنيف المسامع، 3/189؛ العراقي، الغيث الجامع، 529.

<sup>29</sup> الإسنوي، حماية السؤل، 314.

<sup>30</sup> محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، نشر الورود على مراقبي السُّعود (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1426)، 426.

<sup>31</sup> القراني، نفائس الأصول، 7/3209.

مثال لقياس الأول وهو قياس الضرب على التأفيف قد يقال فيه: إن الضرب ليس مساوياً للتأفيف، وقد نُحِي عن التأفيف لكثرة وقوعه من الأبناء، خلافاً للضرب، فإنه نادر. وكذلك في قياس المساواة قد يُقال: إن النهي عن التبول في الماء الراكد لا يساويه البول في إناء ثم صبّه في الماء؛ لأنّ الأول أفحشٌ وأكثر وقوعاً، فهذه الاحتمالات لا قيمة لها، ولا يُعقل أن يمنع الشارع التضحية بالعوراء لكونه عيباً، ويجيز التضحية بالعمياء، مع أن العمى عوْرٌ مرّتين؛ لظهور أنّ ذلك تناقض يتنزه عنه شرع الله تعالى، والجواب الحق عن هذا ما ذكره ابن السبكي من أنّ الاحتمال إذا كان بعيداً كلَّ البعد فلا ينزل بالقياس عن رتبة القياس الجلي،<sup>32</sup> فذلك إذنٌ غير قاذحٍ في قطعته، ومن ثمة لا وجه لتسميته قياساً ظنياً ولا أدون.

أمّا الذين فسروا الأدونية في قياس الأدنى بأن معناها أن تكون العلة في الأصل أتمّ وأقوى منها في الفرع؛ فهؤلاء يرون أن القياس الأدون لا يقتصر على القياس الظني، بل قد يكون القياس قطعياً ويكون أدون، كما إذا كانت العلة مقطوعاً بها في الأصل، وبوجودها في الفرع، لكنها في الفرع أضعف، كما في قياس البرّ على البطيخ بجامع الطعمية، أو قياس التأفيف على الضرب، إذا افترضنا أنّ المنصوص على حكمه هو البطيخ والضرب على الترتيب.<sup>33</sup>

وإذا جرينا على الاصطلاح الذي مشى عليه ابن السبكي من أن وجه الأدونية في قياس الأدون احتمال أن يكون العلة غير ما ترجح لدى المجتهد؛ فإن قياس الأدون يشمل القياس الحفيّ وقياس الشبه أيضاً،<sup>34</sup> فأما القياس الحفيّ - حسب اصطلاح الجمهور خلافاً للحنفية - فلأن نفي الفارق بين الأصل والفرع مظنون، بمعنى أنه يغلب على ظن المجتهد اشتراكهما في العلة، مع احتمال أن يكون الأمر ليس كذلك، فيكون القياس أدنى من هذه الجهة، لأن الحكم إنما يثبت في الفرع على احتمال كون ما عيّنه المجتهد هو العلة في الحقيقة، مع أن احتمال كون الفارق بين الأصل والفرع مؤثراً قويّ.<sup>35</sup> وأما قياس الشبه فلأنه لا يمكن القطع بالعلّة فيه، وإنما هي مظنونة، فتكون في الفرع أضعف منها في الأصل؛ لسريان الاحتمال إليها، خلافاً للأصل الذي هو متفقٌ عليه، ومثال ذلك قياس الإمام الشافعي الوضوء على التيمم في اشتراط النيّة بجامع كونهما طهارتين، فالقياس هنا قياس أدنى، لأن الحكم في الفرع أضعف منه في الأصل؛ لكونه في الفرع محل اختلاف، وفي الأصل محل اتفاق. أما إذا جرينا على اصطلاح المحققين المتأخرين من أن قياس الأدون ما كان فيه المعنى الجامع أتمّ في الأصل وأضعف في الفرع فإنّ قياس الشبه وقياس الدلالة وقياس نفي الفارق لا تكون أدنى؛ لأن هذه الأقيسة ليس فيها دكرٌ للعلّة الجامعة؛ فلا يُتصوّر أن تكون العلة فيها في الفرع أضعف منها في الأصل.

#### 4. تطبيقات قياس الأدنى عند الفقهاء

رأينا أنّ الأصوليين الذين قسموا القياس إلى أولى ومساوٍ وأدنى كالرازي والأمدى وغيرهما متّلو لقياس الأدنى بالأقيسة التي يستعملها الفقهاء في مصنفاتهم، وواضحٌ أنهم لا يقصدون جميع أقيسة الفقهاء، إذ كتب الفقه طافحةً بأمثلة قياس الأولى والقياس المساوي، وإنما يتجه قصدهم إلى الأقيسة التي يجريها الفقهاء بناءً على العلة التي يستنبطونها، فهي - وفق تفسير ابن السبكي لقياس الأدنى - أقيسة ظنية؛ لاحتمال أن تكون العلة وصفاً آخر غير الذي أبداه الفقيه، والغالب على كتب الفروع تناول المسائل الظنية، والفقهاء يفصلون القول فيها، ويثبتونها بالأقيسة الظنية، فلذلك فُصد بالأقيسة المنسوبة إليهم ما كان منها ظنياً فقط، فالعموم هنا ليس على باه، بل أريد به الخصوص. وكذلك على رأي المحققين فإن أقيسة الفقهاء غالباً ما تكون العلة فيها أضعف في الفرع منها في الأصل؛ لاقترانها في الأصل بأوصاف الزيادة أو القوة أو الشدة أو ما شابه ذلك، لكن ذلك لا يكون في جميع أقيسة الفقهاء، فالعموم هنا ليس على باه.

وإذا جرينا على رأي ابن السبكي في أن وجه الأدونية في قياس الأدنى راجع إلى كونه ظنياً، وأن الأدونية راجعة إلى ثبوت الحكم في الفرع لا إلى العلة؛ فإن التطبيقات الفقهية لقياس الأدنى خارجة عن الحصر، بل إن من الأصوليين والفقهاء من يقصر اسم القياس على قياس الأدنى، ولا يُسلم بأن قياس الأولى والقياس المساوي تتوافر فيهما حقيقة القياس، وعلى هذا الحنفية كما ذكرنا سابقاً، فعلى رأي الفريق تكون الأقيسة كلها من قبيل قياس الأدنى، وهذا إذا أردنا بالقياس حقيقته، لا ما يُطلق عليه اسم القياس، كما نَبّه إليه الكمال ابن الهمام (ت. 860 هـ).<sup>36</sup>

ولا بدّ من الاعتراف بأننا لا نكاد نجد الفقهاء يستعملون مصطلح قياس الأدنى إلا قليلاً، ومع ذلك فإنّ كتب الفروع تضمّنت إشاراتٍ سريعةً ومفيدةً فيما يتعلق بمعنى كون القياس أدون، كما تضمّنت تطبيقات لقياس الأدنى لا تخلو على قلّتها من فائدة، ففيما يتعلق بمعنى قياس الأدنى ونظرة الفقهاء إليه نجد أنّ المتأخرين من فقهاء الشافعية عرفوا قياس الأدون عند حديثهم عن شروط المجتهد وضرورة معرفته للقياس بأنواعه، فقالوا: إن قياس الأدون ما لا يبغدُ فيه وجود الفارق بين الأصل والفرع، ومثّلوا له بقياس التفاح على البرّ في الربوية، لأن التفاح يُرادُ للتفكُّك، والبرّ للاقْتِيَاب، فأمكن أن يكون الفارق بينهما مؤثراً، وذكروا في مقابله القياس الجلي، وهو ما يُقطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، كقياس الضرب على التأفيف، والقياس المساوي، وهو ما يبغدُ فيه وجود الفارق بين الأصل والفرع، كقياس

<sup>32</sup> ابن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية العطار، 2/380.

أحمد بن قاسم العبادي، الآيات البيّنات على شرح جمع الجوامع (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2012)، 4/37؛ البناي، حاشية البناي، 224/2؛ الشنقيطي، نشر البنود،<sup>33</sup> 125/2؛ مؤن، نبراس العقول، 186.

<sup>34</sup> الشنقيطي، نشر البنود، 125/2.

ابن السبكي، جمع الجوامع مع شرح المحلى وحاشية العطار، 2/380؛ أمير بادشاه، تيسير التحرير، 4/76.

محمد بن عبد الواحد السيواسي الكمال بن الهمام، التحرير في أصول الفقه مع شرحه تيسير التحرير (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932)، 4/77.

إحراق مال اليتيم على أكله،<sup>37</sup> وهذا التعريف منهم لقياس الأدني يقترب كثيراً من تعريف ابن السبكي له؛ لأن ما ذكره يؤول إلى كون قياس الأدني قياساً ظنياً، كما أنه لا يتناقض مع ما ذكره أصحاب الحواشي في بيان وجه الأدونية في قياس الأدني، لأن اعتراف المجتهد بوجود الفارق بين الأصل والفرع وباحتمال كونه مؤثراً؛ يرجع إلى كون المعنى الجامع في الفرع أضعف منه في الفرع، وإلا فإن وجود الفارق يكون مستبعداً، أو يُقَطَّع بانتهائه.

وفيما يتعلق باستعمال الفقهاء لمصطلح قياس الأدني نجد أن بعض المتأخرين من فقهاء الشافعية استعملوا هذا المصطلح في مواضع قليلة، منها ما ذكره من أن المرتهن لا يُصدَّق في دعوى رد العين المرهونة إلى الراهن، لأنه قبضه لغرض نفسه، وقاس بعضهم المرتهن في هذا على المستعير بجامع أن كليهما قبض العين لغرض نفسه، ونبه بعض أصحاب الحواشي من المتأخرين إلى أن الأولى قياس المرتهن على المستأجر لا على المستعير، لأن المستعير ضامن عند الشافعية خلافاً للمرتهن والمستأجر، فإنهما أمينان، فقياس الأمين على الأمين أولى من قياسه على الضامن، وقياسه على الضامن قياساً أدوناً،<sup>38</sup> ووجه الأدونية أن عدم تصديق الضامن في دعوى الرد أمر طبيعي، وذلك لا يستلزم عدم تصديق الأمين وإن كان قبض العين لغرض نفسه، إذ الأمين أخف حالاً من الضامن. والملاحظ أن الذين استعملوا مصطلح قياس الأدون استعملوه في معرض الاعتراض، لأن في مقابله قياساً أقوى وأولى، فقد يقال هنا إن الأدونية قُصِدَ بها قياس أدون من قياس آخر، وهذا احتمال بعيد، لأن قياس الأدون لا يُراد به أنه أدون من قياس آخر، وليس هذا الاصطلاح معروفاً عند الأصوليين، فلا بد أن يُراد بالأدونية أنها كذلك من حيث الحكم كما قال ابن السبكي ومن تبعه، أو من حيث العلة، كما قال أصحاب الحواشي، فإذا رجعنا إلى المثال السابق فإننا نجد غير متفق مع قول ابن السبكي ومن معه، إذ ليس مقصودهم بقياس الأدون أن العلة في الأصل تكون أقوى منها في الفرع، كما أنهم لا يقصدون بهذا المصطلح الاعتراض على قياس معين، بل يطلقونه على ما يلتزمون ويرجحونه من أقيسة. وقد يقال أيضاً: إن مقصود هؤلاء الفقهاء أن العلة هي القبض لغرض النفس، لكن يحتل أن يُضَمَّ إلى ذلك كون القابض ضامناً، أي أن تكون العلة مركبة، وهذا الاحتمال وإن كان مرجوحاً إلا أنه يثير شبهة ضعيفة حول صحة القياس، ومن هنا فإن ثبوت الحكم في الفرع (وهو المرتهن) أدون من ثبوته في الأصل (وهو المستعير)، وهذا التأويل يجعل هذا المثال جارياً على اصطلاح ابن السبكي، لكن فيه تكلفاً، والظاهر أن مقصود هؤلاء الفقهاء بقياس الأدني ما ذكره أصحاب الحواشي من أن الأدونية هي من حيث العلة، وأن الأصل في قياس الأدني يكون أولى بالحكم من الفرع مع توافر العلة بتامها فيهما؛ لاشتمال الأصل على أوصاف تجعله أولى بالحكم، والعلة في هذا المثال كون القبض لغرض النفس، لكن عدم تصديق الضامن في دعوى الرد أقوى من عدم تصديق الأمين، فالعلة في الأصل أقوى؛ ولذا كان القياس أدوناً.

واستعمل بعض متأخري الشافعية مصطلح قياس الأدون في موضع آخر، وهو ما قرره الشافعية من أن الصبي إذا بلغ ولم يرتكب كبيرة ولم تحصل له ملكة العدالة فإنه يصح أن يكون ولياً في عقد النكاح، لأن شرط الولي أن لا يكون فاسقاً، وهذا الصبي لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق، فصح أنه ليس بفاسق، وقاس بعض الشافعية هذا الصبي على مستور الحال بجامع انتفاء الفسق عنهما، فنصح ولايتهما في النكاح، لكن البجيرمي (ت. 1221 هـ) نبه هنا إلى أن قياس الصبي على المستور قياساً أدوناً، لأن الصبي لا يوصف بالعدالة ولا بالفسق، أما المستور فإنه يوصف بالعدالة الظاهرة،<sup>39</sup> فالقياس صحيح؛ لسلامة العلة وهي انتفاء الفسق من القوادح، لكن العلة في الأصل أقوى، فاستعمال مصطلح قياس الأدون في هذا المثال جارٍ على ما قرره المحققون وأصحاب الحواشي، ويُقال فيه ما قيل في سابقه. ومن أجل الأدلة على أنهم يقصدوا المعنى الذي قرره ابن السبكي أنهم استعملوا مصطلح قياس الأدون في معرض الاعتراض، ومعلوم أن مجرد كون القياس ظنياً ليس مدعاة للاعتراض، وهؤلاء الفقهاء لم يقصدوا مجرد كون هذا القياس ظنياً، بل أرادوا لفت النظر إلى كون العلة في الأصل أقوى.

ويبدو أن الفقيه عندما يستعمل مصطلح قياس الأدون قاصداً به كون العلة أضعف في الفرع، أو اشتمال الأصل على وصف زائد قد يكون له تأثير في الحكم؛ فإنه لا يستدل بذلك القياس استقلالاً، بل يعده مما يُستأنس به، فيقوَى به حكماً تقرر بدليل آخر، أو يستدل به في موضع لا يكون محلاً للخلاف، وقد أشار البجيرمي إلى شيء من هذا في مسألة قياس الصبي على المستور التي ذكرناها آنفاً.<sup>40</sup> ومن الشواهد على ذلك أيضاً ما ذكره الحنفية من أن المفرد بالحج يُستلَّ له أن يقول: اللهم إني أريد الحج فيسره لي، وذلك لطول زمان الحج وكثرة مشقته، وقالوا: إن المعتزم أيضاً يُستلَّ له أن يقول ذلك، وإن كانت المشقة في العمره أقل وزمانها أقصر.<sup>41</sup> فقياس الأدني على الأعلى هنا إنما هو في مسألة تتعلق بفضائل الأعمال، وليست مسألة خلافية أو متعلقة بالحلال والحرام، ولا شك أن المسلم يستعين بالله تعالى في كل شؤون، سواء كانت المشقة التي تواجهه شديدة أو خفيفة.

والمهم بعد كل هذا أن نعلم أن من قال بوجود قياس الأدني لم يكن دافعه إلى ذلك أن يتخذ ذلك النوع من القياس ملجأً يلتجئ إليه كلما ضيق المخالف عليه الخناق، وألزمه بأن القياس الذي يقول به هو أو إمامه قياساً مع قيام الفارق، فنحن لم نجد أحداً من الفقهاء يقول بذلك، ونضرب على ذلك مثلاً فنقول: إن ثمة

<sup>37</sup> أحمد بن محمد بن حجر الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983)، 108/10؛ الديمياطي، إعيانة الطالبين، 264/4.

<sup>38</sup> سليمان بن محمد البجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح المنهاج: التجريد لنفع العبيد (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1950)، 387/2؛ أبو بكر بن محمد شطا الديمياطي، إعيانة

التالبيين على حل ألفاظ فتح المعين (بيروت: دار الفكر، 1997)، 72/3.

<sup>39</sup> سليمان بن محمد البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب (بيروت: دار الفكر، 1995)، 392/3.

<sup>40</sup> البجيرمي، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، 392/3.

<sup>41</sup> محمد أمين بن عمر عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1992)، 482/2.

خلافاً مشهوراً بين الحنفية والجمهور في حكم من أفطر مخطئاً: هل يُقاس على الناسي فلا يبطل صومه، أو لا يقاس عليه فيبطل صومه، فالجمهور يحاولون إثبات صحة القياس، وأن المخطئ كالناسي بجماع انتفاء القصد في كليهما، والحنفية يقيمون الأدلة على أن المخطئ ليس كالناسي، وأن ثمة فوارق بين الحالتين، وأن النسيان مما لا نظير له، فيكون عدم إفطار الناسي استحساناً ثابتاً بالنص على خلاف القياس، فلا يُقاس عليه غيره،<sup>42</sup> وأثناء المناقشات لم يقل أحد من الجمهور: إن قياس المخطئ على الناسي صحيح وإن كان المخطئ دون الناسي لأنه من قياس الأدون، بل حاول الجمهور إثبات المساواة بينهما، وحاول الحنفية إثبات قيام الفارق، وهذا مثال من أمثلة لا تحصى على ما ذكرناه.

## الخاتمة

ثمة ثلاثة آراء للأصوليين في تحديد معنى قياس الأدني، أو أنها أن الأدونية من حيث ثبوت الحكم في الفرع لا من حيث العلة، فالحكم في الفرع ثابت على احتمال واحد، وهو كون العلة الجامعة التي أباها المجتهد هي العلة في الحقيقة، أما الحكم في الأصل فنائب على كل الاحتمالات، ومن هنا فإن كل قياس ظني هو قياس أدني، وثانيتها أن الأدونية هي من حيث العلة، لأن العلة في قياس الأدني تكون أضعف في الفرع رغم وجودها بتمامها، وثالثتها أن الأدونية هي من حيث خفاء العلة في الفرع، وقد تبين ضعف القول الثالث؛ لأن العبرة بقوة أثر العلة لا بظهورها وخفائها، وبقي الإطلاق الأول، وقد قال بكل طائفة، فهما مقبولان، والمسألة راجعة إلى الاصطلاح، لكن القول الثاني الذي قال به المتأخرون يبدو أقوى لأسباب، منها أن المتبادر إلى الذهن عند سماع المصطلح أن تكون الأدونية من حيث العلة، وأن هذا القول هو الذي جرى عليه الفقهاء عند تطبيقهم للمصطلح، ومنها أن هذا القول يلفت النظر إلى معنى مهم يغفل عنه الكثيرون؛ وهو أن المساواة المطلوبة بين الأصل والفرع إنما هي في نوع العلة أو جنسها، ولا تُشترط المساواة في الأمور الأخرى كالقوة والزيادة والشدة، أما إطلاق المصطلح بالمعنى الأول فلا يعطي فائدة جديدة، لأن انقسام القياس إلى قطعي وظني مُسلّم.

وترتكز الاعتراضات التي وُجّهت إلى قياس الأدني قديماً على أن الأدونية معناها ضعف العلة في الفرع، وهذا يستلزم قيام الفارق بين الأصل والفرع، ومن ثمة فساد القياس، وقد أثبتنا بطلان الملازمة، وأن المساواة بين الأصل والفرع يكفي أن تكون في نوع العلة أو جنسها، ولا يُشترط التساوي في القوة والزيادة والشدة وما شابهها من الأوصاف. وأما الاعتراضات التي وُجّهت حديثاً إلى قياس الأدني فقد تمّ الجواب عنها بأن من الإجحاف والتكرار للواقع تقسيم القياس إلى أولى ومساوٍ فقط، وأن الأصوليين أوردوا أمثلة كثيرة على قياس الأدني، وليس كما قاله المعارض من أنهم لم يذكروا له مثلاً صحيحاً، وأما ما ادعاه المعارض من كون قسم قياس الأدني من صنيع الجدليين ليدافعوا بذلك عن أقيسة أئمتهم كلما اعترض عليها؛ فهذه الدعوى تفتقر إلى الدليل، بل للأصوليين مسوغاتهم التي دفعتهم إلى وضع هذا التقسيم.

ومن فسّر الأدونية في قياس الأدني بأنها من حيث ثبوت الحكم لا من حيث العلة فقياس الأدني يقتصر عنده على القياس الظني فقط، ولا يكون القياس القطعي أدون، ويمكن أن يُطلق على القياس الحنفي وقياس الشنّيه وقياس الدلالة وقياس نفى الفارق أنها من القياس الأدون، أما من فسّر الأدونية بأنها من حيث ضعف العلة في الفرع فالقياس القطعي قد يكون أدون، ولا يُطلق قياس الأدني على الأقيسة التي لا تُوجد فيها العلة الجامعة، كقياس الشنّيه وقياس الدلالة وقياس نفى الفارق.

ومن خلال تتبع المواطن التي استعمل فيها الفقهاء مصطلح قياس الأدني وجدنا أن حديثهم عن المصطلح لم يخل -على إيجاز- من فائدة، سواء فيما يتعلق بتفسير معناه، أو بتقديم أمثلة تطبيقية عليه، وقد رأينا أنهم قصدوا بالمصطلح كون الأصل أولى بالحكم من الفرع؛ لكون العلة في الأصل أتم وأقوى، أي أن أدونية القياس عند الفقهاء هي من حيث العلة كما قرر المحققون من الأصوليين، ولم يقصد الفقهاء بالمصطلح مجرد كون القياس ظنيّاً كما رأى ابن السبكي، ومن هنا رأيناهم استعملوا هذا المصطلح في معرض الاعتراض؛ لأنهم رأوا أن القياس الأدون لا يُصار إليه مع إمكان إجراء قياس المساواة؛ لضعف العلة في قياس الأدون دون قياس المساواة.

## المصادر والمراجع

- ابن الحاجب، عثمان. مختصر المنتهى مع شرح العضد وحاشية التفنّازاني. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. الإجماع في شرح المنهاج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. جمع الجوامع مع شرح الخليلي وحاشية العطار. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. بيروت: دار عالم الكتب، 1999.
- ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي. التحرير في أصول الفقه مع شرحه تيسير التحرير. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. رد المختار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار. بيروت: دار الفكر، الطبعة 2، 1992.
- الإنسوي، عبد الرحيم بن الحسن. نهاية السؤل شرح منهاج الوصول. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.

السرخسي، أصول السرخسي، 153/2؛ الهيتمي، تحفة المحتاج مع حواشي العبادي والشرواني، 3/406.42

- الأمدي، علي بن أبي علي. الإحكام في أصول الأحكام. بيروت: المكتب الإسلامي، دت.
- الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. شرح مختصر المنتهى مع حاشية التفناني. بيروت، دار الكتب العلمية، 2004.
- البيجرمي، سليمان بن محمد. تحفة الحبيب على شرح الخطيب. بيروت: دار الفكر، 1995.
- البيجرمي، سليمان بن محمد. حاشية التبان على شرح المنهج: التجريد لنفع العبد. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1950.
- التباني، محمد بن الحسن. حاشية التبان على شرح المحلي على جمع الجوامع. بيروت: دار الفكر، 1982.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر. منهاج الوصول إلى علم الأصول مع شرحه لحماية السؤل. بيروت: دار الكتب العلمية، 1999.
- التفنازي، مسعود بن عمر. حاشية التفنازي على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- الجديع، عبد الله بن يوسف. تيسير علم أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الريان، 1997.
- الدمياطي، أبو بكر بن محمد شطأ. إغانة الطالبين على حلّ ألفاظ فتح المعين. بيروت: دار الفكر، 1997.
- الرازي، محمد بن عمر. المحصول في علم الأصول. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة 3، 1997.
- الزحيلي، محمد مصطفى. الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الخير، الطبعة 2، 2006.
- الزركشي، محمد بن عبد الله. تشنيف المسامع بجمع الجوامع. القاهرة: مكتبة قرطبة، 1998.
- السترخسي، محمد بن أحمد. أصول السرخسي. بيروت: دار المعرفة، دت.
- الشريبي، عبد الرحمن. تقريرات على حاشية التبان على شرح جمع الجوامع. بيروت: دار الفكر، 1982.
- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم. نشر البنود على مراقبي السعود. المغرب: مطبعة فضالة، دت.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار. نشر الورود على مراقبي السعود. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1426.
- العبادي، أحمد بن قاسم. الآيات البيئات على شرح جمع الجوامع. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة 2، 2012.
- العراقي، أحمد بن عبد الرحيم. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- الفناري، محمد بن حمزة. فصول البدائع في أصول الشرائع. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006.
- القراقي، أحمد بن إدريس. نفائس الأصول في شرح المحصول. مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995.
- المحلي، محمد بن أحمد. شرح جمع الجوامع مع حاشية العطار. بيروت: دار الكتب العلمية، دت.
- الهيتمي، أحمد بن محمد بن حجر. تحفة المحتاج في شرح المنهاج. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1983.
- أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود. تيسير التحرير. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1932.
- زيدان، عبد الكريم. الوجيز في أصول الفقه. القاهرة: مؤسسة قرطبة، الطبعة 6، 1976.
- شلي، محمد مصطفى. أصول الفقه الإسلامي. بيروت: الدار الجامعية، 1976.
- مؤن، عيسى. نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول. القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي، 1345.
- هيتو، محمد حسن. الوجيز في أصول التشريع الإسلامي. بيروت: مؤسسة قرطبة، الطبعة 3، 1981.

## Kaynakça

- Abbâdî, Ahmed b. Kâsım. *el-Âyâtü'l-beyyinât 'alâ Cem'î'l-cevâmi'*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.
- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 8.basım, 2010.
- Âmidî, Alî b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-aḥkâm*. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, ts.
- Beyzâvî, Abdullah b. Ömer. *Minhâcû'l-vüṣûl ilâ 'ilmi'l-uṣûl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Buceyremî, Süleyman b. Muhammed. *Hâşiyetü'l-Buceyremî 'ala şerhi'l-Menhec: et-Tecrîd li nef'i'l-'abîd*. Mısır: Mektebetü el-Babî el-Halebî, 1950.
- Buceyremî, Süleyman b. Muhammed. *Tuhfetü'l-Habîb 'ala şerhi'l-Hatîb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Cedî', Abdullah b. Yusuf. *Teysîru ilmi usûli'l-fıkıh*, Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.
- Dimyâtî, Ebu Bekr b. Muhammed Şatâ. *İ'ânetü't-tâlibîn 'ala halli elfâzi Fethi'l-mu'în*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1997.
- Emîr Pâdişah, Muhammed Emîn b. Mahmûd. *Teysîrü't-Tahrîr*. Kahire: Mektebetü el-Babî el-Halebî, 1932.
- Fenârî, Ahmed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâi' fî usûli's-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983.
- Heyto, Muhammed Hasan. *el-Vecîz fî usûli't-teşrî' el-İslâmî*. Beyrut: Müessesetu Kurtuba, 3. Basım, 1981.
- İrâkî, Ahmed b. Abdîrahîm. *el-Gâyüsü'l-hâmî 'şerhu Şerhi Cem'î'l-cevâmi'*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbnü'l-Hümâm, Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî. *et-Tahrîr fî 'ilmi'l-uṣûl*. Kahire: Mektebetü el-Babî el-Halebî, 1932.
- İbnü's-Sübki, Abdülvehhâb b. Alî. *Cem'u'l-cevâmi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü's-Sübki, Abdülvehhâb b. Alî. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- İbnü's-Sübki, Abdülvehhâb b. Alî. *el-İbhâc fî şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- İbnü's-Sübki, Abdülvehhâb b. Alî. *Ref'u'l-hâcib 'an Muhtaşarı İbni'l-Hâcib*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Îcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhu Muhtaşarı'l-Muntehâ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İsnevî, Abdürrahîm b. el-Hasen. *Nihâyetü's-sûl fî şerhi Minhâci'l-uṣûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Karâfî, Ahmed b. İdrîs. *Nefâ'isü'l-uṣûl fî şerhi'l-Maḥşûl*. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1995.
- Koçak, Muhsin-Dalgın, Nihat-Şahin, Osman. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul, Ensar Neşriyat, 2013.
- Mahallî, Muhammed b. Ahmed. *el-Bedrü't-tâli' fî halli Cem'î'l-cevâmi*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

- Mennun, İsa. *Nibrasü'l-ukul fî tahkiki'l-kıyas inde ulemai'l-usul*. Kahire: Matbaatü'z-Tezamüni'l-Ahavî, 1345.
- Mutî'î, Muhammed Bahî b. Hüseyin. *Sullemü'l-vüsûl li şerhi Nihâyeti's-Sûl*. Kahire: Cemiyetu Neşri'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1343.
- Nîsaburî, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. Beyrut: Dârü et-Türasül el-Arabî, ts.
- Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Maḥşûl fî Usûl-i fikh*. Beyrut: Müessesetür'r-Risâle, 3. Basım, 1997.
- Serahsî, Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Şelebi, Muhammed Mustafa. *Usulü'l-fikh'i'l-islâmî*. Beyrut: Daru'l- Câmiiyye, 1974.
- Şinkîti, Abdullah b. İbrâhîm. *Neşrü'l-bünûd 'ala Merâki's-su'ûd*. Fas: Matbe'atu Fedâle, ts.
- Şinkîti, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr. *Nesrü'l-vürûd 'ala Merâki's-su'ûd*. Mekke: Dâru 'Alemin'el-Fevâid, 1426.
- Şirbînî, Abdurrahman b. Muhammed. *Takrîr 'alâ Ḥâşiyeti'l-Bennânî 'alâ Şerhi'l-Maḥallî 'alâ Cem'i'l-cevâmi'*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Ömer. *Ḥâşiyetü 'alâ Şerhi Muḥtaşarı Münthehe's-sûl ve'l-emel*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Zerkeşî, Muhammed b. Abdillâh. *Teşnîfü'l-mesâmi' bi-Cem'i'l-cevâmi'*. Mekke: el-Mektebetü'l-Mekkiyye, 1998.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 6. Basım, 1976.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh'i'l-islâmî*. Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 2. Basım, 2006.



## The Critique of the Opinion Claiming that Allah Does not Know Beforehand the Willing Acts of the Slaves in Terms of the Science of Tafsir

Fatih Çelikel<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Ministry of National Education, Antakya Hz. Ayşe Girls Anatolian Imam Hatip High School, Hatay, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 15-01-2023

Accepted: 23-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

Some verses of the Qur'an can be understood at the face value to mean that Allah knows certain things later. Based on such verses, it has been suggested that Allah knows the voluntary acts of the servants after they have taken place. This view, which traces its historical origin back to Jahmiyya, is defended by Abdülaziz Bayındır today. Bayındır refers primarily to the thirty-first verse of the chapter Muhammad and other verses of similar meaning. In their literal meaning, these verses speak of Allah subjecting the believers to trials in order to know those who are patient, those who strive for jihad, and so on. Bayındır argues that expressions such as *حَتَّى نَعْلَمَ*, *وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ* in the relevant verses should be understood in their literal meanings, and argues that such verses indicate that Allah does not know the volitional acts of the servants before they happen. Bayındır tries to support this view with some findings. According to one of them, the verses expressing that Allah knows everything, since the word "thing" means existing, actually tells that He knows everything that exists. In addition, giving the meaning of willing to the word *shā'a*, which is derived from the word "thing/shay", is a distortion and these wrong meanings have been deliberately inserted into the dictionaries. According to Bayındır, who said that the claims he made should be tested not through philosophical and theological answers, but through the Qur'an, it is necessary to know Allah as he introduces himself in the Qur'an. Since it is understood from the outward appearance of some verses in the Qur'an that Allah knows the willful actions of His servants later, there is no need to think contrary to the Qur'an in this matter. Various objections were raised to these views of Bayındır, and he tried to answer these objections. One of these objections according to the general opinion, concerns the parable between Moses and Khidr. In this parable, Khidr killed a child and showed that the child would lead his mother and father astray in the future as a justification. This is the proof that Allah knows beforehand the voluntary actions of His servants. Bayındır answers this objection by arguing that God gave the order to kill the child, out of a possibility. The Surah Muhammad, which Bayındır uses as a reference, is a Madīnan surah and it is known that Muslims and hypocrites live together in Madīna. Therefore, Muslims and hypocrites must be differentiated in order to understand the verses in the Qur'an that advise how to treat hypocrites. In addition, it is understood from many other verses of the Qur'an that Allah knows the voluntary actions of His servants beforehand. Therefore, the verb to know in the thirty-first verse of the chapter Muhammad; means to distinguish, to see, to reveal, etc. It has been seen that it should be understood in a way that is more suitable for the integrity of the Qur'an and the context of the relevant verse. It has been seen that it is not possible to accept his explanation of the incident that took place between Moses and Khidr. Because, when this explanation is accepted, it has been determined that it can be claimed that Allah does not see any harm in killing children based on probability, and that this is contrary to the verses that absolve Allah from cruelty. In this study, Bayındır's claims and their analysis are briefly examined within this framework. In the study, the analysis and criticism method was used, the validity of the asserted claims, the determination and criticism of the adopted methodology were aimed. In conclusion; the method adopted by Bayındır has been verified through different verses, and it has been seen that this does not reveal a complete understanding and interpretative methodology. It has been determined that an approach that consists of trying to understand the words literally is an incomplete method that can lead to wrong conclusions. Therefore, it has been seen that criteria such as the integrity of the Qur'an and its basic truths, the context of the text, and the truth-metaphor relationship should be taken into account in order to reach healthy results in the interpretations of the Qur'an. It has been concluded that the verses that Bayındır put forward as a basis for his thesis do not indicate that Allah knows the voluntary acts of the servants afterwards, but that He reveals what He knows in his pre-eternal knowledge.

**Keywords:** Tafsir, Allah, Knowledge, Destiny, Unseen

# Allah'ın Kulların İrâdî Fiillerini Önceden Bilmediğini Öne Süren Görüşün Tefsir İlmî Açısından Kritiği

## Araştırma Makalesi

### Süreç:

Geliş: 15-01-2023

Kabul: 23-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Fatih Çelikel).

## ÖZ

Kur'an'ın bazı âyetleri ilk bakışta Allah'ın birtakım şeyleri sonradan bilmekte olduğu şeklinde anlaşılabilir yapıdadır. Bu gibi âyetlerden hareketle Allah'ın kulların irâdî fiillerini gerçekleştikten sonra bildiği öne sürülmüştür. Tarihi kökeni Cehmiyye'ye kadar uzanan bu görüş günümüzde Abdülaziz Bayındır tarafından savunulmaktadır. Bayındır, başta Muhammed sûresinin otuz birinci âyeti ile benzer anlamdaki diğer âyetler ile görüşünü refere etmektedir. Bu âyetler, zâhiri anlamları itibarıyla Allah'ın mü'minleri, sabredenleri ve cihad edenleri bilmek için bazı imtihanlara tabi tuttuğundan vb. durumlardan bahsetmektedir. Bayındır, ilgili âyetlerde *حَتَّىٰ نَعْلَمَ* "Bilinceye kadar", *وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ* "Allah bilmeden" gibi ifadelerin literal manalarıyla anlaşılması gerektiğini savunmakta ve bu gibi âyetlerin Allah'ın kulların irâdî fiillerini gerçekleştirmeden önce bilmediğine delâlet ettiğini öne sürmektedir. Bayındır, bu görüşünü bazı tespitlerle desteklemeye çalışmaktadır. Bunlardan birine göre şey lafzı *mevcut* anlamına geldiği için Allah'ın her şeyi bildiğini ifade eden âyetler aslında onun var olan her şeyi bildiğini anlatmaktadır. Ayrıca şey lafzından türeyen *şoe* lafzına *istemek* anlamının verilmesi bir çarpıtmadır ve sözlüklere bu yanlış anlamlar bilerek sokuşturulmuştur. Kadîr lafzı ise *ölçü koyucu* şeklinde tercüme edilmelidir. Dile getirdiği iddiaların felsefî ve kelâmî cevaplar üzerinden değil Kur'an üzerinden test edilmesi gerektiğini söyleyen Bayındır'a göre Allah'ı Kur'an'da kendini tanıttığı gibi tanımak gerekir. Kur'an'daki bazı âyetlerin zâhirinden Allah'ın kulların irâdî eylemlerini sonradan bildiği anlaşıldığına göre bu konuda Kur'an'a aykırı düşünmeye gerek yoktur. Aksini iddia eden akıl yürütmelerinin, kelâmî ve felsefî argümanların Kur'an'ın karşısında bir değeri yoktur. Ayrıca Allah'ın kulun ihtiyârî fiillerini önceden bilmesi halinde imtihan için olmazsa olmaz şart olan özgürlükten bahsetmek mümkün değildir. Bayındır'ın bu görüşlerine çeşitli itirazlar yöneltilmiş, kendisi bu itirazları cevaplandırmaya çalışmıştır. Bu itirazlardan biri Hz. Musâ ile genel kanaate göre Hz. Hızır arasındaki kıssaya dairdir. Bu kıssada Hz. Hızır bir çocuğu öldürmüş ve gerekçe olarak çocuğun ileride annesi ve babasını yoldan çıkaracak olmasını göstermiştir. Bu ise Allah'ın kulların irâdî fiillerini önceden bildiğinin delilidir. Bayındır bu itirazı, Allah'ın bir ihtimale binaen çocuğu öldürme emri verdiğini öne sürerek cevaplandırır. Bayındır'ın referans olarak kullandığı Muhammed sûresi medenî bir sûredir ve Medine'de Müslümanlarla münâfıkların iç içe yaşadığı bilinmektedir. Dolayısıyla Kur'an'da münafıklara nasıl davranılması gerektiğini salık veren âyetlerin doğru anlaşılması için Müslümanlarla münafıkların ayrışması gerekmektedir. Ayrıca Kur'an'ın diğer pek çok âyetinden Allah'ın kulların irâdî fiillerini önceden bildiği anlaşılmaktadır. Bu yüzden Muhammed sûresinin otuz birinci âyetindeki bilmek fiilinin; ayırt etmek, görmek, ortaya çıkarmak vb. şekilde anlaşılması gerektiği, bunun Kur'an'ın bütüncüllüğüne ve ilgili âyetin bağlamına daha uygun olduğu görülmüştür. İkinci olarak şey lafzının mevcut anlamıyla birlikte, mümkünatı da kapsayan bir anlam genişliğine sahip olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte şey lafzına *mevcut*, kadîr lafzına daima *ölçü koyan* anlamı vermenin doğru olmadığı, böyle olduğunda bazı âyetlerin anlamının bulunduğu bağlama uygun düşmediği görülmüştür. Bu tür bir tercümenin ikinci zaafı ise Allah'ın mevcut olan her şeye gücünün yettiğini anlatmakla birlikte, var olmayanlara gücünün yetip yetmediği konusunun muamma olduğunu düşündürmesidir. Bayındır'ın Hz. Musa ile Hz. Hızır arasında cereyan eden olayla ilgili izahını kabul etmenin mümkün olmadığı görülmüştür. Zira bu izah kabul edildiğinde Allah'ın ihtimale binaen çocuk öldürmekte beis görmediğinin iddia edilebileceği, bunun ise Allah'ı zulümden tenzih eden âyetlere aykırı olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmada Bayındır'ın iddiaları ve bunların tahlili özetle bu çerçevede incelenmiştir. Çalışmada analiz ve eleştiri yöntemi kullanılmış, öne sürülen iddiaların geçerliliği, benimsenen metodolojinin tespiti ve tenkidi amaçlanmıştır. Sonuç olarak; Bayındır'ın benimsediği usûlün farklı âyetler üzerinden sağlaması yapılmış, bunun mütekâmil bir anlama ve yorumlama metodolojisi ortaya koymadığı görülmüştür. Lafızları literal manasıyla anlamaya çalışmaktan ibaret bir yaklaşımın kişiyi yanlış sonuçlara ulaştırabilecek eksik bir metod olduğu tespit edilmiştir. Bu yüzden Kur'an yorumlarında sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için Kur'an'ın bütüncüllüğü ve temel hakikatleri, metnin bağlamı, hakikat-mecâz ilişkisi gibi kriterlerin dikkate alınması gerektiği görülmüştür. Bayındır'ın tezine dayanak olarak öne sürdüğü âyetlerin Allah'ın kulların irâdî fiillerini sonradan bildiğine değil, ezeli ilminde bildiği şeyleri ortaya çıkarmasına delâlet ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Allah, ilim, Kader, Gayb



## Giriş

Anlamı açık olması sebebiyle Hz. Peygamber (sav) tarafından beyan edilmemiş âyetler başta olmak üzere, bir bütün olarak Kur'ân'ın beyanı ve yorumlanma faaliyeti, Hz. Peygamber'in vefatından bugüne kadar artarak devam etmiştir. Bu açıklama ve yorumlama faaliyetleri özellikle muhkem âyetler söz konusu olduğunda çoğunlukla ittifak edilen bir çerçeve içerisinde yürütülmüş, müfessirlerin veya İslam âlimlerinin âyetlere dair izahları birbiriyle çelişmeyen bir görünüm arz etmiştir. Ancak müteşâbih âyetlerin açıklanması ve yorumlanması söz konusu olduğunda çeşitli faktörlerin de etkisiyle oldukça farklı yorumlara gidildiği görülmüştür. Fırkalaşmak, tefsire farklı açılımlar getirmek, âyetlere yenilikçi bir anlayışla yaklaşmak, önceden kabullendiği düşünceyi Kur'ân'a onaylatmak gibi hususlar, bu faktörlere örnek olarak zikredilebilir.

Kur'ân'da bir grup âyetler vardır ki, bunların anlamı konusunda ulemânın büyük çoğunluğu ittifak etmiş olmasına rağmen bazılarında farklı anlaşılma ve yorumlanmıştır. Muhammed sûresinin otuz birinci âyeti ve benzerleri sözünü ettiğimiz âyetler sınıfındandır. İlgili âyette Cenâb-ı Hak, cihad edenlerle, sabredenleri (zorluklara karşı yılmayanları) ortaya çıkarana değin mü'minleri bir imtihana tabi tutacağından bahsetmektedir. Bazıları buradaki ortaya çıkarma fiilinin, âyette ilim kökünden gelen حَتَّى تَعْلَمَ "Bilinceye kadar" tabiriyle ifade edilmesinden hareketle, Allah'ın kulların ihtiyârî fiillerini önceden bilmediği çıkarımında bulunmaktadır. Bu isimlerden biri Abdülaziz Bayındır'dır. Ancak bu görüşü savunan ilk kişi o değildir. Gerek Cehmiyye, gerekse Şia'nın İmamiyye kolunun önemli kelâm âlimlerinden olan Hişâm b. Hakem'in (öl. 179/795) de bu görüşü savunmakta olduğu ve yorumlarına referans olarak başta Muhammed sûresinin otuz birinci âyet olmak üzere benzer tarzdaki âyetleri gösterdiği nakledilmektedir.<sup>1</sup>

Bu makalede güncel olması sebebiyle ilgili görüşün dayanakları Abdülaziz Bayındır'ın yorumları üzerinden incelenecektir. Ele alınacak olan bu konu, Kur'ân'ın çizdiği ilah tasavvurunu dolayısıyla İslâm dininin temel hakikatlerini doğrudan etkileyecek bir yapıda olması sebebiyle hayati öneme sahiptir. Yapılan incelemelerde literatürde Allah'ın kulların fiillerini önceden bilip bilmediği mevzusunun daha çok Muhammed el-Fârâbî (öl. 339/950) ve Ebu Ali İbn Sînâ'nın (öl. 428/1037) Cenâb-ı Hak'ın cüzîyatı bilmesiyle ilgili görüşleri ve Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) buna getirdiği eleştiriler merkezinde kelâmî ve felsefî düzlemde ele alındığı görülmektedir.<sup>2</sup> Yakın dönemde yapılan çalışmalar incelendiğinde ise konumuzla tamamen örtüşen bir makalenin olduğu<sup>3</sup> ancak ilgili çalışma ile makalemizin muhteva açısından birçok yönden farklılaştığı tespit edilmiştir. Söz gelimi ilgili çalışmada konu genel hatlarıyla öne sürülen temel argümanlar çerçevesinde incelenirken, bu çalışmada Bayındır'ın kendisine yöneltilen eleştirilere verdiği yanıtlar ayrıca incelenmiş, sunulan deliller çeşitlendirilmeye ve detaylandırılmaya çalışılmıştır.

Öte yandan Bayındır'ın görüşlerini daima Kur'ân'a dayandırma çabası ve felsefî izahlara dayanan cevapları reddetmesi sebebiyle öne sürdüğü tezlerin Kur'ânî bir referansının olup olmadığı, tefsir ilminin usûl ve esasları çerçevesinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Allah'ın ilminin artması veya azalmasının imkânı gibi konunun felsefî ve kelâmî boyutuyla ilgili yönleri ise çalışmanın sınırları dışında tutulacak, konunun kelâmî boyutuna sınırlı ölçüde temas edilecektir.

Kur'ân'da yer alan ulûhiyet tasavvurunu doğrudan etkileyecek bir görüşün, kapsamı ne kadar dar olursa olsun, mütessesileri ne kadar az olursa olsun büyük tehlikeler içerdiği malumdur ve bu tür konular mutlaka ilmi usûl ve esaslar çerçevesinde mütalaa edilmelidir. Dolayısıyla Bayındır'ın konuyla ilgili görüşlerinin tahkîki ve eleştirisinin bir yandan bu önemli konunun aydınlatılmasına diğer taraftan meselenin ilmi zeminde tartışılmasına katkı sunacağı söylenebilir.

## 1. İlim Kavramına Genel Bir Bakış

İlim lafzı sözlükte "Bir şeyin mahiyet ve hakikatini kavrayıp idrak etmek, tümel ve tikellerin kavranmasını sağlayan bir sıfat" anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> İlim lafzının, "Bir şeyin zâtını idrak etmek" ve "Bir şeyde belli bir vasfın bulunduğu hükmetmek" üzere iki anlamda kullanıldığı söylenmektedir. Bunlardan birincisi, tek, ikincisi iki mef'ûl almaktadır. Bunlara sırasıyla şu örnekler verilebilir:<sup>5</sup>

لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ - "Onları bilmezsiniz oysa Allah onları bilir."<sup>6</sup>  
 قَالُوا عَلِمْنَا مِنْهُمْ مَنْ مِمَّنْ - "Onların mü'min kimseler olduğunu bilirsiniz..."<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Yusuf Yavuz Şevki, "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22/108-109.

<sup>2</sup> bk. Mustafa Selman Tosun, *İbn Sînâ'da Tümel ve Gazzâlî'nin Eleştirileri* Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

<sup>3</sup> Avnullah Enes Ateş, "Abdulaziz Bayındır'ın Allah'ın İlimi Konusundaki Görüşleri ve Kritiği", *Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/2, 2016.

<sup>4</sup> Muhammed b. Muhammed Murtezâ ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.), 33/126; Ahmed Muhtâr Abdulhamid Omar, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira*, (Kâhire: Âlemu'l-Kitâb, 2008), 2/1541.

<sup>5</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1991), 580.

<sup>6</sup> el-Enfâl 8/60.

<sup>7</sup> el-Mumtehine 60/10.

Âlim ve alîm sıfatları hem Allah hem de insan için kullanılmakla birlikte Allah için ikincisinin kullanımı daha yaygındır. Fıkıh/tefakkuh, irfân/ma'rifet, hibre gibi lafızlar da sözlükte “bilmek” anlamına gelmektedir.<sup>8</sup> Nispeten geç dönem lugatlerinde mârifete ilimden daha özel bir anlam yüklenmektedir. Zira mârifette bilme eyleminin yöneldiği nesne tek iken, ilimde ise bilmenin konusu geneldir. Bununla birlikte mârifette *unutulan şeyin hatırlanıp tanınması* manası da yer alır. Bu yüzdendir ki mârifetin karşıtı inkâr, ilmin karşıtı ise cehl olarak takdim edilmektedir.<sup>9</sup>

İlim ayrıca Allah'ın sıfatlarındanıdır.<sup>10</sup> Dil âlimlerine göre ilim sıfatı en yüksek vasıftır ve diğer subûtî sıfatlar gibi kadîmdir. Allah'ın, kendisini benzer anlamlara gelen ârif veya şâ'ir (hisseden) lafızlarıyla değil de âlim olarak nitelendirmesi bu sıfatın yüksekliğini göstermektedir.<sup>11</sup>

### 1.1. Kur'ân-ı Kerim'de İlim Kavramı ve Allah'ın İlimi

Kur'ân'da ilim lafzı ve türevleri yaklaşık yedi yüz elli kez zikredilmektedir.<sup>12</sup> Bu bölümler incelendiğinde ilim kavramının pek çok âyette *ilâhî bilgi* veya *vahiy* anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>13</sup> Ayrıca çeşitli âyetlerde gerek insanın vahyedilmiş ilâhî hakikatle ilgili bilgisi gerekse bilme yetisiyle ilgili öğrendiği dünyevî ilmi ifade etmek üzere zikredilmektedir.<sup>14</sup> Öte yandan Kur'ân gerçek bir bilgiye dayanmadan tartışan ve insanları doğru yoldan saptıranları eleştirmekte ve onların şeytanların (şeytânî düşüncelerin) peşine takıldığını ifade etmektedir.<sup>15</sup> Bu gibi kişiler, hakkında ilim sahibi olmadıkları şeylerde ileri geri konuşmaktadırlar ve bunların yaptıkları, zanna uymaktan başka bir şey değildir.<sup>16</sup> Oysa onlar, elem dolu azabı tatma vakti geldiğinde, tartışmasız kesin bir ilimle (ilme'l-yakîn) hakikati bilecekler, bu kesinliği gözlemleyerek (ayne'l-yakîn) ve yaşayarak bilme (hakka'l-yakîn) derecelerini de idrak edeceklerdir.<sup>17</sup>

Kur'ân'da Allah'ın ilmi farklı anlatılarla tarif edilmektedir.<sup>18</sup> Bu tarifler içerisinde ilm-i ilâhînin öne çıkan vasfı, açık bir şekilde sonsuzluğudur. Kur'ân'da ilâhî ilmin sınırsızlığı, Allah'ın her şeyi bildiğini, ilminin her şeyi kuşattığını anlatan çeşitli ifade şekilleriyle pek çok âyette vurgulanmaktadır.<sup>19</sup> Örneğin bir ayette Allah'ın tek olduğu vurgulandıktan sonra onun ilminin her şeyi kuşattığı vurgulanırken,<sup>20</sup> bir başka ayette gaybın anahtarlarının sadece Allah'ın yanında olduğu, onun bilgisi dışında bir yaprağın dahi düşmediği gibi hususlar üzerinden yine ilminin kuşatıcılığına dikkat çekilmektedir.<sup>21</sup> Allah'ın görünen ve görünmeyen âlemlere dair ne varsa hepsini bildiğini anlatan *غَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ* “Gaybı da görüneni de bilen” şeklindeki şablon ifadesi<sup>22</sup> ve *وَمَا تَكْتُمُونَ* ve *وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ* “Allah açıkça söylediklerinizi de gizlediklerinizi de bilir” buyruğu, ilâhî ilmin kapsayıcılığının vurgulandığı diğer örneklerdendir.<sup>23</sup> Bu ifadelerden birincisi, ilâhî ilmin makro düzlemdeki kapsayıcılığını, ikincisi ise mikro düzlemdeki ilişkisini anlatmaktadır. Böylelikle makro düzlemdeki küllî kuşatıcılığın, mikro düzlemdeki her bir cüz'ü içine aldığı, en ince ayrıntısına varıncaya kadar her bir şeyin tüm detaylarına özel bir taalluku olduğuna işaret edilmektedir.

Kur'ân'da Allah'ın içerisinde sayısız gök cisminin bulunduğu göklerden, düşen yaprağa kadar göklerde ve yerde ne varsa hepsini bildiğini vurgulayan âyetler, yukarıda sözünü ettiğimiz kuşatıcılığın etkili bir şekilde ifade edildiği bölümlerdendir.<sup>24</sup> İncelenmesi halinde Kur'ân'da aynı mefhumu ifade eden başka âyetlerin de bulunabileceğini belirterek, bu noktada ilâhî ilim ile insanın ilminin yan yana zikredildiği bir âyet üzerinde durmak istiyoruz. İlgili âyette kıyametin vaktine dair bilginin Allah'ın katında olduğu, O'nun annelerin rahimlerindeki dahi bildiği, buna karşılık insanın yarın (gelecekte) kazanacağı şeyleri ve öleceği yeri dahi bilemediği vurgulanmaktadır.<sup>25</sup> Böylelikle Allah'ın ilminin kuşatıcılığına karşılık, insanın cüz'î ilminin sınırlı mahiyeti öne çıkarılmaktadır. Dolayısıyla içerisinde böylesi bir mukayeseyi barındıran bu âyet, insanın sınırlı ilmi üzerinden Cenâb-ı Hakk'ın ilminin sonsuzluğuna işaret etmekte olup, O'nun gelecekte olacak şeyler de dahil olmak üzere her şeyi bildiğinin göstergesi olarak anlaşılabilir.

<sup>8</sup> bk. Cemâluddîn b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdir, 1994), 13/522, 9/236, 11/130.

<sup>9</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 33/127; İlhan Kutluer, “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 22/109-110.

<sup>10</sup> Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beirut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2004), 75, 87; Ebu Abdullah Fahrüddîn er-Râzî, *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn* (Kahire: Mektebetu'l-Külliyetü'l-Ezheriyye, ts.), 170.

<sup>11</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 33/126.

<sup>12</sup> bk. Muhammed Fuâd Abdulbâki, *el-Mucemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerim* (Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1945), 469-481.

<sup>13</sup> bk. el-En'âm 6/148, el-A'râf 7/52, Hûd 11/46.

<sup>14</sup> bk. el-Bakara 2/145, Âli İmrân 3/19, el-İsrâ 17/107.

<sup>15</sup> el-En'âm 6/119, 144; el-Hac 22/3, er-Rûm 30/29.

<sup>16</sup> en-Necm 53/28.

<sup>17</sup> el-Vâkıa 56/95, el-Hâkka 69/51, et-Tekâsür 102/5, 7.

<sup>18</sup> bk. el-Bakara 2/255; Âli İmrân 3/29; el-Mâide 5/7; el-En'âm 6/59; er-Ra'd 13/8; Lokmân 31/34.

<sup>19</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/29, 231, 282; el-En'âm 6/59.

<sup>20</sup> Tâhâ 20/98.

<sup>21</sup> el-En'âm 6/59.

<sup>22</sup> el-En'âm 6/73; et-Tevbe 9/94; er-Ra'd 13/9; es-Secde 32/6.

<sup>23</sup> el-Mâide 5/99; en-Nûr 24/29.

<sup>24</sup> el-En'âm 6/59; el-Hac 22/70.

<sup>25</sup> bk. Lokmân 31/34.

## 2. Abdülaziz Bayındır'ın Alime Fiilinin Geçtiği Bazı Âyetlere Yaklaşımının Kritiği

Abdülaziz Bayındır, iddiasını dayanak kıldığı ayetleri, tamamen lafzın zâhirîni esas alan bir anlayışla anlamakta ve tercüme etmektedir. Bayındır'ın Allah'ın kulların irâdî fiillerini sonradan bildiği yorumuna konu ettiği âyetlerden en başta geleni, وَلَتَبْلُوَنَّهُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ "Sizi deneyeceğiz ki, içinizden cihad edenleri, zorluklara göğüs gerenleri ortaya çıkaralım ve size ait haberleri de (söz ve iddiaları) deneyerek açıklığa kavuşturalım." şeklindeki âyettir.<sup>26</sup> Bayındır âyetteki نَعْلَمَ حَتَّىٰ fiilini hareket noktası olarak kabul etmektedir. وَلَتَبْلُوَنَّهُمْ ifadesini, "Kesinlikle sizi yıpratıcı bir imtihandan geçireceğiz" şeklinde tercüme eden Bayındır, geçireceğiz diyen kişi (Allah Teâlâ) için bir zamanın söz konusu olduğunu öne sürmektedir. Konu açısından en kritik ifade olan نَعْلَمَ حَتَّىٰ tabirini de "Biz bilene kadar" şeklinde tercüme eden Bayındır'a göre bu ifade, Allah'ın o anın öncesinde mücâhitlerle sabredenleri bilmediğini göstermektedir. Bayındır buradaki kastını soru cevap üslubuyla şu şekilde netleştirir: "O zaman Allah'ın bilmediği hangi şeymiş? İmtihan gereği bizim yapacağımız veya yapmayacağımız şeyler". Böylesi yorumların ardından kader konusuna giriş yaparak sıradan bir insanın dahi planı ve programının olduğu gibi Allah Teâlâ'nın da elbette geleceğe dair bir plan ve programının olduğundan bahseden Bayındır, kişinin plan ve programlarının gerçekleşmesinin Allah'ın yaratmasına bağlı olduğunu belirtmektedir. O, kader konusunun kulun fiilleri ile ilişkisini şu şekilde açıklamaktadır: "Allah her şey için bir ölçü belirlemiştir ancak imtihan gereği ne yapıp ne yapmayacağını kendi belirlememiş sana bırakmış, ondan dolayı da bilmediğini kendisi söylüyor."<sup>27</sup>

Mevzuyla ilgili aynı konumdaki, وَمَا يَخْتَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رُسُولَهُ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَجْهَ، وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ "Yoksa Allah, sizden, cihad edip Allah, peygamber ve müminlerden başkasını kendilerine sırdaş edinmeyenleri bilmeden (ortaya çıkarmadan) bırakılacağını mı sandınız? Allah yaptıklarınızdan haberdardır" şeklindeki âyeti<sup>28</sup> de referans gösteren Bayındır, âyetteki لَمَّا يَعْلَمَ اللَّهُ "Allah bilmeden" ifadesinin cehd-i müstağrak olduğunu, bunun ise Allah'ın daha önceden o şeyi bilmediğine delâlet ettiğini söyler.<sup>29</sup> Konuyla ilgili benzer iki âyeti<sup>30</sup> daha referans olarak zikreden Bayındır, insana seçme özgürlüğünün verilmiş olduğundan bahseden âyetlerden<sup>31</sup> hareketle, Allah'ın kulun ihtiyârî fiillerini önceden bilmesi halinde, imtihan için olmazsa olmaz şart olan özgürlüğün söz konusu olamayacağını savunur. Ona göre bu durumda bazı âyetleri anlamlandırmak imkansızlaşır. Örneğin, her şeyi önceden bilen bir ilâh, neticeyi bildiği halde kullarına niçin nereye gidiyorsunuz<sup>32</sup> der? Veya kişinin kiminle evleneceği zaten önceden biliniyor ve belli ise bu durumda Allah niçin bazı kadınlarla evlenilmemesini<sup>33</sup> tavsiye eder?<sup>34</sup>

Görünen o ki Bayındır, incelediği âyetlerde yer alan lafızları - diğer bütün unsurları göz ardı eden bir yaklaşımla - sadece mantûku (zâhirî anlamı) üzerinden tercüme etmekte, bu tercüme üzerinden bir hükme ulaşmakta ve ulaştığı hükmü Kur'ânî bir sonuç olarak nitelendirmektedir. Zira ona göre Allah'ın benzerinin olmadığı ve olamayacağı gerçeği, Kur'ân'ın ifade ettiği en temel hakikatlerden biridir.<sup>35</sup> Dolayısıyla yapılması gereken şey, Allah Teâlâ, kendini Kur'ân'da nasıl tanıtıyor o şekilde tanımaya çalışmaktır.<sup>36</sup>

Bayındır'ın son cümlelerinde ifade bulan çıkarımında ve bu çıkarımı üzerine oluşturduğu usûlde esas itibarıyla bir problem görünmemektedir. Elbette Allah Teâlâ'yı tanımak isteyen kişi, O'nu tanıma faaliyetinin merkezine Kur'ân'ı koymalı, Allah Teâlâ Kur'ân'da kendisini nasıl tanıtıyor o şekilde tanımaya çalışmalıdır. Ancak bu okuma ve tanıma faaliyetinin mutlaka sağlaması yapılmış muhkem bir usûl olmalıdır. Maksadımızı bir soru ile netleştirecek olursak; Allah'ın Kur'ân'da kendisiyle ilgili kullandığı her lafzı, mütebâdir (zâhirî) anlamını esas alarak anlamaya çalışmanın bizi gerçekten Kur'ân'ın talim ve tarif ettiği bir Allah tasavvuruna ulaştıracağı kesin midir? Yoksa bu yöntemle âyetler yanlış yorumlanarak, Allah Teâlâ'dan tenzih edilmesi gereken bir cehl/cehâlet, O'na isnâd mı edilmektedir? Bu noktada konuyu daha anlaşılır kılma adına Kur'ân âyetlerini tercüme ederken benimsenen yaklaşımları başlıklar altında incelemenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

### 2.1. Zâhirî/Literal Yaklaşım

Kur'ân ayetlerini anlamının ve tercüme etmenin yollarından biri lafızların zâhirî anlamını esas alarak verilmek istenen mesajı anlamaya çalışmaktır. Bu genel olarak benimsenen ve yanlış olmayan bir anlama yöntemi olsa da yerinde

<sup>26</sup> Muhammed 47/31.

<sup>27</sup> Muvahhid Düşünce, "Prof Dr. Abdülaziz Bayındır - Soru Hocam Allah Gaybı Bilmez, Geleceği Bilmez Dediniz mi", *YouTube*, (21 Mart 2013), 00:02:35-00:05:20.

<sup>28</sup> et-Tevbe 9/16.

<sup>29</sup> Fıtrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", *YouTube*, (22 Şubat 2017), 00:10:35-00:13:20.

<sup>30</sup> Bu âyetler meâlen şöyledir: Eğer siz (Uhud'da) bir yara aldıysanız bilin ki o topluluk da benzeri bir yara almıştı. O günleri biz insanlar arasında döndürüp duruyoruz ki Allah gerçek müminleri ortaya çıkarsın ve uğruna şehitleri olsun diye. Allah, zalimleri sevmez. Bir de Allah, iman edenleri günahlardan arındırmak, kâfirleri de yok etmek için böyle yapıyor. Âli İmrân 3/140-141.

<sup>31</sup> el-İnsân 76/2-3.

<sup>32</sup> et-Tekvîr 81/26.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/221.

<sup>34</sup> Fıtrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", 00:19:45-00:30:58.

<sup>35</sup> eş-Şûra 42/11.

<sup>36</sup> Fıtrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", 00:49:35-00:50:01; Fıtrat Tv, "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar - 2", 00:18:00-00:19:50.

kullanılmadığında ve yegâne kriter olarak belirlendiğinde âyetlerin tahmin edilemeyecek seviyede yanlış anlaşılmasına kapı aralamaktadır. Örneğin - zâhirî anlamları itibarıyla - bir âyette âhret gününü unutmaları sebebiyle Allah'ın da kendilerini (cehennemlikleri) unuttuğundan, bir diğerinde Allah'a yardım etmeleri halinde Allah'ın da mü'minlere yardım edeceğinden bahsedilmektedir.<sup>37</sup> Ayrıca çeşitli âyetlerde Allah'ın sıvrısına örnek vermekten utanmadığı,<sup>38</sup> tebliğ muhatap olanlardan kendisi için rızık istemediği bildirilmektedir.<sup>39</sup> Bu gibi âyetler Bayındır'ın usûlü işleterek anlaşılacak istendiğinde; unutmama, yardım isteme, karz-ı hasen (borç isteme), rızık isteme - ki bu rızık muhtaç olmanın bir gereğidir -, utanma gibi bir ilâhın ulûhiyetini nakzedecek özellikleri Allah'a atfetmek gerekmektedir. Bunun bizi antropomorfist bir ilâh tasavvuruna götüreceği son derece açıktır. Hatta bu usûlü işletecek olduğumuzda *“سَأَلْتُمُوهُ لِيَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا”* *“Sapmayasınız diye Allah size (hükümünü) açıklıyor”* şeklinde tercüme edilen ifade,<sup>40</sup> tam tersine *“Allah haşa! sapasınız diye size (hükümünü) açıklıyor”* şeklinde tercüme edilebilmektedir. Nitekim müfessirlerin ilgili âyetin bu bölümünü, *“أَنْ تَضِلُّوا لِيَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا”* *“Sapmanızı istemediği için”* gibi takdîrî lafızlarla anlama ve açıklama yoluna gitmesi, bahsettiğimiz gerçeğin farkında olduklarını göstermektedir.<sup>41</sup> Yine mesela tefsirlerde Yahûdilerin, Allah'a borç verenin karşılığını kat kat fazlasıyla alacağından bahseden ayeti<sup>42</sup> tam da Bayındır'ın benimsediği yaklaşım üzerinden anladığı ve *“Allah bizden borç mu istiyor, o halde Allah fâkir biz ise zenginiz”* sözünü sarf ettikleri aktarılmaktadır.<sup>43</sup> İlgili âyet bu yaklaşımla anlaşıldığında Yahudilerin bu itirazlarına hak vermekten başka seçenek bulunmamaktadır. Dolayısıyla Allah'ı, lafızların zâhirî anlamını merkeze alan parçacı bir yaklaşımla tanımaya çalışmanın bizi her zaman kastedilen anlama ulaştırmayacağı, hatta bazen maksadın tam tersi bir sonuca götüreceği göz ardı edilmemelidir.

## 2.2. Tenzihî Yaklaşım

Kur'an'a bütüncül yaklaşmak, bazı âyetleri tenzihî bir yaklaşımla anlamayı gerektirmektedir. Kur'an'ın tüm âyetleri yine Kur'an'ın ifade ettiği temel hakikatler çerçevesinde anlaşılmalı ve buna göre tercüme edilmelidir. Söz gelimi Kur'an'da Allah'ın benzerinin olamayacağı bildirilmektedir.<sup>44</sup> Ancak bir başka ayette ise Allah'ın ellerinden bahsedilmektedir.<sup>45</sup> Bu durumda yapılması gereken Allah'ın eli olarak geçen âyetleri bir insan eli veya mücessem bir el şeklinde anlamak yerine onu tecsimden uzak bir şekilde anlamaya çalışmaktır.

Konuyla ilgili olarak *بِإِنِّهَا كَمَا تَعَلَّمَ* *bilinceye kadar* ifadesine dönecek olursak, müfessirlerin, tenzihî bir yaklaşımı benimseyerek bu ifadenin tefsirinde ilâhî ilmin kuşatıcılığına zarar vermeyecek anlamları tercih ettiklerini görürüz.<sup>46</sup> Örneğin Kurtubî'nin (öl. 671/1273) aktardığına göre Hz. Ali (öl. 40/661) âyetteki *bilme* fiilini *görmek*, İbn Abbas ise *ayırt etmek* olarak tefsir eder.<sup>47</sup> Ebu Hayyân (öl. 745/1344) imtihanın kesintisiz devam eden bir süreç olduğu gerekçesiyle *bilme* ifadesini *bildirme* şeklinde,<sup>48</sup> Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise *ortaya çıkarmak* olarak açıklar.<sup>49</sup>

## 2.3. Arapların Örfündeki Kullanımları Dikkate Alan Yaklaşım

Kur'an'daki bir lafzın veya ifadenin anlaşılmasında ve tercüme edilmesinde Arapların o lafzı hangi durumlarda nasıl kullandıkları dikkate alınmalıdır. Örneğin incelemiş olduğumuz birinci âyet münafıkların konu edildiği bir bağlamda geçmektedir.<sup>50</sup> Bu âyetlerde münafıklara Allah'ın kalplerinde taşıdıkları kini ortaya çıkarmasından endişe etmeleri gerektiği belirtilir ve Allah'ın dilerse kendilerini (münafıklarını) Hz. Peygamber'e göstereceği anlatılır. Bu husus âyette göstermeyi, bildirme olarak açıklar. Onun bu açıklamasının gerekçesi, Arapların görmeyi bilme ve bildirme anlamlarında kullanmasıdır. Nitekim kendisi Arapların *سَأَلْتُمُوهُ لِيَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا* *“Sana ne yapacağımı göstereceğim”* sözüyle aslında *سَأَلْتُمُوهُ لِيَأْتِيَنَّ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا* *“Sana*

<sup>37</sup> es-Secde 32/14. Cenâb-ı Hak bir başka ayette bu kez münafıklar kendisini unuttuğu için kendisinin de onları unuttuğunu söyler. et-Tevbe 9/67.

<sup>38</sup> el-Bakara 2/26.

<sup>39</sup> ez-Zâriyât 51/57.

<sup>40</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>41</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidit-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1987), 1/599; er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/275; Ebu Abdullah Şemsuddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964), 6/29; Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998), 1/422; Muhammed Reşid b. Ali Rıza, *Tefsîru'l-menâr* (Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990), 6/92; Said Havva, *el-Esâs fi't-tefsîr* (Kâhire: Dâru's-Selâm, 2003), 2/1261.

<sup>42</sup> bk. el-Bakara 2/245.

<sup>43</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an* (Mısır: Dâru Hicr li't-Tibâati ve'n-Neşr, 2001), 6/279-280; Ebu Muhammed el-Huseyn b. Mesud el-Begavî, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, *Meâlimu't-Tenzil fi tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabi, 1999), 1/547; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/446; el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 4/294.

<sup>44</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>45</sup> el-Mâide 5/64; el-Fetih 48/10.

<sup>46</sup> Ebu Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005), 9/282-283; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, 3/330.

<sup>47</sup> el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 16/253.

<sup>48</sup> Ebu Hayyân Muhammed b. Yusuf, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 8/374.

<sup>49</sup> Abdulkerim b. Havâzin el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât* (Mısır, el-Heyetu'l-Misriyyetu'l-Amme li'l-Kitâb, ts.), 3/414.

<sup>50</sup> Muhammed 47/25-30.

*bildireceğim (öğreteceğim)*” anlamını kastettiğini aktarır.<sup>51</sup> Râzi (öl. 606/1210) buradaki *bilme* ifadesinin mecâz olarak anlaşılması gerektiğini vurgular. Ona göre buradaki mecâz, Arapların bilmeyi görmenin, görmeyi de bilmenin yerine kullanmasından kaynaklanır. Kur’ân’da çeşitli yerlerde zikredilen *كَيْفَ تَرَىٰ* *görmedin mi (bilmedin mi)* ifadesi<sup>52</sup> bu türün örneklerindedir.<sup>53</sup>

Müfessirlerin görme-bilme ilişkine dair lügavî tespitleri, konunun üstündeki sis perdesini aralar niteliktedir. Ayrıca bu husus, Arapların dili kullanma mantığını gösteren bu gibi tespitleri dikkate almadan âyetleri anlamaya çalışmanın yol açacağı anlam tahrifatını göstermesi açısından başka bir önemi hâizdir.

Bu noktada konunun bir başka boyutuna geçmek ve Bayındır’ın Râzî’nin yorumlarını eleştirme gerekçesine dikkat çekmek isteriz. İlgili ayetin tefsirinde Râzî, her şeyi bildiğinden dolayı Allah Teâlâ için imtihan etmenin söz konusu olamayacağını söylemektedir. Bu hususu şiddetli bir şekilde eleştiren Bayındır’a göre Allah’ın insanları imtihan için yaratmış olduğu gerçeği apaçık ortadayken böylesi bir yorumun yapılması büyük bir yanlıştır.<sup>54</sup> İlk bakışta Bayındır’ın bu eleştirisinde haklı olduğu düşünülse de konu incelendiğinde bu eleştirinin bir yanlış anlaşılmadan kaynaklandığı görülmektedir. Zira Râzî’nin Allah için câiz olmadığını söylediği imtihan etme fiili, insanların birisinin seviyesini/istihkâkını bilemediği için onu denemesi ve bu sûretle seviyesini/istihkâkını öğrenmesi şeklinde bir imtihandır. Râzî’nin görüşüne gerekçe olarak Allah’ın zaten her şeyi bildiğini söylemesi kanaatimizi teyid etmektedir. Ayrıca Mümtehine sûresinde hicret eden Müslüman kadınların imtihan edilmesini emreden âyette, bir ara cümleyle Allah’ın onların imanını öğrenmek için imtihan etmeye ihtiyacının olmadığına işaret eder şekilde *أَلَلَّهُ أَغْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ* “Allah onların imanını en iyi bilendir” buyurması oldukça manidardır.<sup>55</sup> Bu âyet açık bir şekilde Râzî’nin tezini desteklemekte ve Bayındır’ın *Allah’ın bazı şeyleri ancak belli imtihanlar sonrasında öğrendiği* iddiasını reddetmektedir.<sup>56</sup> Bununla birlikte Allah’ın zaten bildiği bir hususu hem imtihan olunan kişinin kendisi hem diğer şahitler (melekler ve diğer insanlar) hem de bizzat kendisinin şehâdet aleminde görmek istemesi gibi bilebildiğimiz ve bilemediğimiz hikmetler sebebinde imtihan etmesi, hemen herkesin kabul ettiği, temel Kur’ânî hakikatlerdendir.<sup>57</sup>

#### 2.4. Tarihsel Arka Planı Dikkate Alan Bağlamsal Yaklaşım

Kur’ân ayetlerinin anlaşılmasında ve tercüme edilmesinde dikkate alınması gereken unsurlardan biri de bağlam ve bununla bağlantılı olarak incelenen sûrenin tarihsel arka planıdır. Konuya bu açıdan yaklaşıldığında ilgili âyetin geçtiği Muhammed sûresinin Medenî bir sûre olduğu görülmektedir. Medine dönemi ile birlikte artık İslam toplumu içerisinde münafıklar olarak isimlendirilen, özellikleri itibarıyla farklı bir topluluğun yer aldığı mâlumdur. Nitekim ilgili sûrenin yirminci âyetinden otuz birinci âyete kadar ilgili bağlamda münafıkların çeşitli durumlarından bahsedilmektedir.<sup>58</sup>

Dolayısıyla Medenî sûrelerde geçen bu tür imtihanların arkasında, münafıkları ortaya çıkarmak sûretiyle Müslümanların onlardan ayrışmasını sağlamak gibi bir gayenin olduğunu söylemek yanlış olmasa gerektir. Zira Kur’ân’ın Hz. Peygamber’den Müslümanlara ve münafıklara farklı muamelelerde bulunmasını gerektiren emirleri, ancak bu iki grubun en azından genel hatlarıyla ayrışması ile bir anlam kazanacaktır. Söz gelimi bir âyette Hz. Peygamber’den münafıklarla savaşması, onlara karşı sert ve katı olması istenirken,<sup>59</sup> mü’minlere karşı ise şefkatli olması istenmiştir.<sup>60</sup> Bir başka âyette Hz. Peygamber’den, münafıkların birlikte savaşa çıkma taleplerini reddetmesi istenirken, diğer bir âyette Hz. Peygamber’den Müslümanları savaşa teşvik etmesi emredilmiştir.<sup>61</sup> Ayrıca gerek Bayındır’ın istidlâlde bulunduğu âyetler<sup>62</sup> gerekse *لِيَعْلَمَ اللَّهُ* “Allah bilsin diye”<sup>63</sup> veya *وَلِيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ* “Münafıkları bilir” gibi terkiplerin geçtiği âyetlerin - biri dışında<sup>64</sup> - Medenî sûreler olması sözünü ettiğimiz tespiti desteklemektedir.

<sup>51</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993), 5/48.

<sup>52</sup> el-Fecr 89/6; el-Fil 105/1.

<sup>53</sup> er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 4/89-90; Bununla birlikte bazı dilcilere göre “rae” fiilinin bilme anlamına hamledilebilmesi için istifhamla birlikte kullanılması gerekir. Bk. Mehmet Şaşa, “Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilafı Etkisi (Rü’yetullah Örneği)”, *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları I*, ed. Alparslan Kartal, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019, 108.

<sup>54</sup> Fıtrat Tv, “Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar”, *YouTube*, (22 Şubat 2017), 00:15:42-00:22:55.

<sup>55</sup> el-Mümtehine 60/10.

<sup>56</sup> İlgili ayetin ayrıntılı açıklaması için bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 5/316-323.

<sup>57</sup> bk. Hûd 11/7; el-Mülk 67/2.

<sup>58</sup> bk. eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr*, 5/45-48. Bu noktada ilgili pasajda, kalbinde hastalık bulunan kişilerin (münafıklar) Allah’ın kalplerindeki kini ortaya çıkarmayacağını zannettiklerinin vurgulanması konumuz açısından oldukça anlamlı olduğunu yeniden hatırlatmak isteriz. Muhammed 47/29.

<sup>59</sup> et-Tevbe 9/73.

<sup>60</sup> eş-Suarâ 26/215.

<sup>61</sup> Mehmet Efendioğlu, “Sahabeden Bir Kısmı Münafık Olabilir mi?” *Rihle Dergisi* 2/7 (Ekim-Aralık 2009), 43-44.

<sup>62</sup> Muhammed 47/31; et-Tevbe 9/16.

<sup>63</sup> Âli İmrân 3/140; el-Mâide 5/94; el-Ankebut 29/11. Ankebût suresi Mekkî olmakla birlikte Taberî ilgili ayetin geçtiği bölümde yer alan on ayetin Medine’de nâzil olduğunu aktarır. bk. et-Taberî, *Câmiu’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, 20/14.

<sup>64</sup> Bu âyette *لِيَعْلَمَ* ifadesi kullanılmış olsa da ayetin konusu diğerlerinden farklı olarak gaybın Allah’a ait oluşu ve Peygamberlerin risâlet görevi ile ilgilidir. el-Cin 72/28.

Bu başlık altında son olarak Bayındır'ın referans olarak gösterdiği âyetlerle benzer iki âyeti incelemek istiyoruz. Bu âyetlerden birincisinde Allah Teâlâ Uhud savaşıyla ilgili olarak, *وَمَا أَصَابَكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ فَيَا ذُنَّ اللَّهِ وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا* "iki birliğin karşılaştığı gün sizin başınıza gelenler, ancak Allah'ın dilemesiyle olmuştur ki, bu da, müminleri bilmesi (ortaya çıkarması) ve münafıkları bilmesi (ortaya çıkarması) için idi."<sup>65</sup> şeklindeki ifadelerle mü'minlerle münafıkları ayırtırmak istediğini buyurmaktadır.<sup>66</sup> Ancak bu âyetlere Bayındır'ın usûlüyle yaklaştığımızda karşımıza şöyle bir anlam çıkmaktadır: Allah Teâlâ o ana kadar kimlerin mü'min, kimlerin münafık olduğunu bilmemektedir. Mü'minlerin ve münafıkların kimler olduğunu öğrenmek için bir savaşın (Uhud savaşı) neticelenmesini beklemek zorunda kalmıştır. Burada ilginç olan Allah'ın mü'minleri bilemiyor oluşudur. Zira bu, Allah'ın kalplerin içerisinde olanları bilemediğini, samimi insanlarla ikiyüzlü insanları ancak belli olaylara verilen tepkilere bağlı olarak teşhis edip öğrendiğini göstermektedir.

Ancak durum asla bu tabloyla aynı değildir. Bunu görmek için sadece yukarıdaki âyetlerin devamını okumak dahi yeterlidir. Nitekim Allah Teâlâ, ilgili âyetin devamında münafıkların kalplerindekini bildiğini, onların kimler olduğundan habersiz olmadığını açık bir şekilde ifade etmektedir.<sup>67</sup> Dolayısıyla mü'minleri de münafıkları da en mükemmel şekilde bilen Allah'ın, bu iki grubun ayrışması ve insanlarca da bilinmesi ve daha bilemediğimiz başka hikmetler için onları bu tür imtihanlara tabi tutmakta olduğunu söylemek âyetin bağlamına ve Kur'an'ın bütüncüllüğüne daha uygundur.

### 3. Abdülaziz Bayındır'ın Şâe Fiili Hakkındaki Görüşlerinin Kritiği

Bayındır'ın görüşüne delil olarak öne sürdüğü delillerden biri şâe fiildir. Bu fiilin *bir şeyi yapmak, ortaya koymak, yaratmak* anlamına geldiğini söyleyen Bayındır, bu bağlamda *وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ* "Allah onu yaratmadıktan sonra siz bir şeyi oluşturmazsınız" şeklinde tercüme etmektedir. Ona göre bu fiile *istemek* anlamının verilmesiyle Kur'an'da yer alan Allah'ın ilmi-kulların fiili ile ilgili sistemin temeli çökertilmiştir.<sup>69</sup> Ayrıca çeşitli çalışmalarında, şâe fiilinin, yanlış kader anlayışını iman esasları içerisine yerleştirmek isteyenlerce bilinçli olarak çarpıtıldığını öne sürmektedir. Ona göre bu bilinçli çarpıtmanın ürünü olarak şâe fiiline istemek/dilemek anlamı verilmiş, bunlar tefsirlere hatta sözlüklere dahi sokulmuştur.<sup>70</sup>

Bayındır iddialarına örnek olarak şâe fiilinin geçtiği *فَلَوْ شَاءَ لَهَدَيْكُمْ أَجْمَعِينَ* şeklindeki âyeti,<sup>71</sup> "De ki: Kesin delil Allah'ındır, Allah ol diye emretseydi hepiniz de mü'min olurdunuz" şeklinde tercüme eder. Dolayısıyla ona göre bu fiilin *istemek* anlamı verilerek yapılan çevirileri yanlış olduğu gibi bu âyetin tercümesi de yanlış yapılmıştır.<sup>72</sup>

Bayındır'ın şâe fiilinin anlamının bilinçli olarak çarpıtıldığı, bu çarpık anlamın tefsirlere ve sözlüklere sokulduğu yönündeki iddiası oldukça aşırı bir söylem olup, böylesi büyük bir iddianın büyüklüğüyle mütenasip şekilde delillendirilmesini beklemek hakkımız olmalıdır. Ancak Bayındır'ın gerek konuşmalarında gerekse diğer çalışmalarında bu çarpıtmanın kimler tarafından ne şekilde yapıldığını ayrıca hangi tefsirlere ve sözlüklere ne şekilde yerleştirildiğini ortaya koyan ilmî delillerle karşılaşamadığımızı belirtmek isteriz.

Öte yandan şâe fiili sözlüklerde genellikle *istemek* şeklinde açıklanmaktadır.<sup>73</sup> Bununla birlikte bu fiilin masdarı olan meşiet lafzının irâdeden farklı olarak icad etmek anlamına geldiği aktarılmaktadır.<sup>74</sup> Ancak bu fiile tüm kullanımlarında *yaratmak, oluşturmak* gibi manalar vermek, pek çok âyetin anlaşılmasını ve anlamlandırılmasını güçleştirmektedir.<sup>75</sup> Bu noktada konuya ışık tutması açısından Bayındır'ın da üzerinde durduğu *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ* "Rabb'in dilediğini yaratır ve seçer. İnsanların bu konuda seçme hakkı ve yetkisi yoktur. Allah, onların ortak koştuğu şeylerden çok uzak ve pek yücedir"<sup>76</sup> şeklindeki âyeti inceleyelim. Şâe fiilinin anlamını netleştirmek istediği bir bölümde bu âyeti inceleyen Bayındır, şâe fiili ile iradenin sıkı bir bağlantısı olduğu için bu fiilin fiilinin Allah veya insan olması gerektiğini söyler. Ona göre faili insan olan şâe fiili, kişinin bilerek ve isteyerek yaptığı eylemleri gösterir. Bu

<sup>65</sup> Âli İmrân 3/166-167.

<sup>66</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 7/377.

<sup>67</sup> Âli İmrân 3/167.

<sup>68</sup> et-Tekvîr 81/29.

<sup>69</sup> Abdülaziz Bayındır, *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2010), 134-136; Fitrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", 00:28:30-00:29:45.

<sup>70</sup> Süleymaniye Vakfı Kur'an Meali, "Süleymaniye Vakfı Meali", (Erişim 12 Temmuz 2022) (Bakara suresinin yirminci ayetine düşülen not); Ayrıca bk. Abdülaziz Bayındır, "Kur'an'da Meşiet irade ve Fitrat", *Süleymaniye Vakfı*, (Erişim 12 Temmuz 2022)

<sup>71</sup> el-En'am 6/148.

<sup>72</sup> Fitrat Tv, "Allah'ın Bilgisi ve Kader", 00:37:12-00:41:00.

<sup>73</sup> İlk dönem sözlüklerde bu fiile yer verilmemekte veya anlamı yerine daha çok isim ve masdar hali incelenmektedir. Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn* (Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.), 6/295-297; Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugati* (Ammân; Dâru'l-Fikr, 1979), 2/231-232; Sonraki dönem sözlüklerde şâe fiilinin anlamı için bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/103; ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 1:292; Ahmed Muhtâr Abdulhamid Omar, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira*, 2/1252.

<sup>74</sup> ez-Zebîdi, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 1:292.

<sup>75</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-En'am 6/41, 128; Yûnus 10/16; Hûd 11/107-108, 118; el-Kehf 18/29; el-Furkân 25/57; el-Müddessir 74/37.

<sup>76</sup> el-Kasas 28/68.

yüzden fiile *إِخْتِيَارٌ* tercih anlamı verilir. Fâilinin Allah Teâlâ olduğu fiile de aynı anlamı vermek gerektiğini öne süren Bayındır, yukarıdaki âyeti görüşüne delil olarak sunar. Kendisinin bu âyete verdiği meal şöyledir: “*Senin Rabbin, tercih ettiğini yaratır. İnsanların seçim hakkı olan şeylerden de seçim yapar. Allah, onların ortak koştuklarından uzak ve yücedir.*”<sup>77</sup>

Âyeti bu şekilde tercüme eden Bayındır’ın tahlili şöyledir: (تَيْشَاءُ وَيَخْتَارُ), atf-ı tefsirdir, yani يَخْتَارُ kelimesinin تَيْشَاءُ’dan sonra gelmesi, onu açıklamak içindir. Âyetin bölümleri ve diğer âyetler bunu desteklemektedir. Bayındır bazı âyetleri<sup>78</sup> görüşüne delil olarak zikrettikten sonra ulaştığı sonucu şu şekilde ifade eder: “Bütün bu âyetlere göre şâe (شاء), iradeye dayalı tercihi gösterir. Fâili Allah Teâlâ olursa, ‘tercih edip yarattı’ anlamına, faili insan olursa ‘tercih etti ve yaptı’ anlamına gelir.”<sup>79</sup>

Görüldüğü gibi Bayındır bir yandan şâe fiilinin aslında *bir şey oluşturmak, yapmak, meydana getirmek* anlamına geldiğini, bu fiile istemek, dilemek anlamının verilmesinin bir çarpıtma olduğunu söylerken diğer taraftan kendisi aynı fiile *tercih etmek* manasını vermekte,<sup>80</sup> bu fiilin Allah için kullanıldığında *tercih etti ve yarattı* anlamına geldiğini ileri sürmektedir. İstemek fiilinin anlam genişliği içerisinde tercih etme anlamı da bulunabilir. Ancak bu fiile verilen “istemek” anlamını reddeden ve bunu bir çarpıtma olarak niteleyen Bayındır’ın şâe fiiline tercih etme anlamı vermesi, iç tutarlılığı açısından problem oluşturmaktadır. Yine de bütün bunlardan sonra dahi Bayındır’ın şâe fiiline verdiği anlam ile yukarıdaki âyete verdiği meal arasında bir uyumsuzluk görünmektedir. Zira ilgili bölümün Bayındır’ın şâe fiiline verdiği anlama göre meali şöyle olmalıdır: *Rabbin tercih edip yarattığını yaratır ve seçer...*

Ayrıca Bayındır’ın yukarıda özetle paylaştığımız tespitleri doğru kabul edilse dahi bu, şâe fiilinin anlamı ile ilgili çarpıtma ve kaynaklara sokuşturma iddiasının doğruluğuna asla delâlet etmemektedir. Kendisinin bu konudaki isabeti, olsa olsa diğer görüşün/görüşlerin hatalı olduğunu gösterir. Görüşünde isabet edememe ile bilinçlice çarpıtma ve sokuşturma eylemleri birbirinden çok farklı şeylerdir. Dolayısıyla Bayındır’a düşenin, söz konusu iddiasını ilmî zeminde ispat etmek olduğunu yeniden hatırlatmak isteriz. Zira böylesi bir tutumun mazur görülmesi, kendi görüşünü Kur’ân ile refere etmek maksadıyla âyetlere dilediği anlamı veren yaklaşımlara meşrûiyet kazandırması yönüyle oldukça problemlidir. Bu yaklaşım, iddia sahibine, öne sürdüğü tezle çatışan tercümelerin bütünü için, bazı lafızların anlamlarının çarpıtılmak ve kaynaklara sokuşturulmak sûretiyle elde edildiğini öne sürmek gibi oldukça kullanışlı bir dayanak noktası sunmuş olsa da bunun gayr-ı ilmî bir tavır olduğu izahattan vârestedir.

#### 4. Bayındır’ın Kendisine Yöneltilen Tenkitlere Verdiği Cevapların Eleştirisi

Bayındır kulların ihtiyarî fiillerini Allah’ın önceden bilmediği ile ilgili görüşlerinin Kur’ânî olduğunu söylese de kendisine bu konuda çeşitli itirazlar ve eleştiriler gelmiş, kendisi bu eleştirileri iki farklı videoda cevaplamaya çalışmıştır. Bu bölümde konuyla ilgili itirazlara vermiş olduğu cevapları eleştirel bir bakış açısıyla incelemeye çalışacağız.

##### 4.1. Allah’ın Alîm ve Kadîr Olduğunu Anlatan Âyetler Üzerinden Getirilen İtirazın Kritiği

Bayındır’a yöneltilen temel itirazlardan biri, Kur’ân’da Allah’ın her şeyi bildiğini anlatan *وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* “Allah her şeyi bilir” ve benzeri formdaki âyetlerdir.<sup>81</sup> Ancak Bayındır bu gibi âyetlerin kendi tezini çürütmediğini savunur. Zira ona göre şey lafzı mevcut olanlar için kullanılır dolayısıyla bu âyetlerin tamamı *Allah’ın var olan her şeyi bildiğini* anlatmaktadır.<sup>82</sup> Bayındır’a bu konuyla ilgili olarak yöneltilen eleştirilerden biri, Kur’ân’da sıkça zikredilen *إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* ve benzeri şekillerde geçen ve “*Allah her şeye kâdirdir* (gücü yetendir)” şeklinde tercüme edilen âyetlerdir.<sup>83</sup> Bu itiraza göre şey lafzı, sadece mevcut olanları ifade ediyorsa şu halde Allah’ın mevcut olanlara gücünün yettiği ancak mevcut olmayanlara (varlık sahasına çıkmamış mümkinâta) gücünün yetmeyebileceği gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Ancak Bayındır, ilgili ifadenin *Allah her şeye bir ölçü koyar* şeklinde tercüme edilmesi gerektiğini öne sürerek bahse konu edilen problemi çözmek ister.<sup>84</sup>

<sup>77</sup> Cenâb-ı Hakk’ın neyi dilerse onu yarattığını ve seçtiğini anlatan bu ayetin, beyan etmediği husus seçme fiilinin konusudur (nesnesi) ki bu husus genellikle insanlar içerisinde peygamberlerin seçilmesi olarak beyan edilmiştir. Örneğin Elmalılı Hamdi Yazır tefsirinde şu ifadeyi kullanır: Yarattıklarından dilediğini risalet, şefaet gibi yüksek görevler için seçer. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 5/3752. Diğer açıklamalar için bk. el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 13/305

<sup>78</sup> Hûd 11/7; Ahzâb 33/36; el-Kasas 28/84; er-Rûm 30/44-45; er-Ra’d 13/27.

<sup>79</sup> Bayındır, “Kur’ân’da Meşiet İrade ve Fitrat”.

<sup>80</sup> Süleymaniye Vakfı tarafından hazırlanan meâlde şâe fiilinin geçtiği Âl-i İmrân 3/26. âyetin mealinde bu lafza “istemek” anlamının verilmesi öne sürülen iddia ile ilgili iç tutarlılığın korunmadığını gösteren bir başka örnektir. Şâe fiili ile ilgili bilgi için Âl-i İmrân 3/13. âyetin dipnotunda ise “yanlış kader anlayışının savunucuları, büyük bir çarpıtma ile şâe fiiline, irade yani isteme ve dileme anlamı vermiş; bunu, tefsirlere hatta sözlüklere dahi yerleştirerek birçok ayetin mealini bozmuşlardır.” Süleymaniye Vakfı Kur’ân Meali, “Süleymaniye Vakfı Meali”.

<sup>81</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/29, 231, 282; en-Nisa 4/176; el-Mâide 5/97; el-En’âm 6/101.

<sup>82</sup> Fitrat Tv, “Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar - 2”, 00:25:00-00:28:15.

<sup>83</sup> Bunlardan bazıları için bk. el-Bakara 2/20, 106, 109, 148, 259, 284; Âli İmrân 3/165, 189.

<sup>84</sup> Fitrat Tv, “Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar - 2”, 00:36:00-00:37:17.

Şey lafzının kullanım alanını kesin bir şekilde sadece mevcut olanla sınırlandırmak doğru değildir. Zira kaynaklarda şey lafzı için, *var olan, var olması mümkün olan yahut zihinde tasavvur edilebilen varlık*<sup>85</sup> şeklinde bir tarif yapılmış olup, şey lafzının *bilinebilen ve kendisinden haber verilebilenlerin tamamını*<sup>86</sup> ifade eden bir kavram olarak kullanıldığı belirtilir. Bazı sözlüklerde *somut veya soyut olsun kendisinden haber verilmesi ve tasviri mümkün olan tüm sâbit ve mevcutlar için kullanılan isimdir* şeklindeki tarif,<sup>87</sup> Bayındır'ın görüşünü destekler görünmektedir. Ancak bu tarifteki *soyut* lafzı, bize gelecekte meydana gelecek olan nesnelere, eylemlere ve olayların da önceden bilinmesi halinde şey kavramının altında mütalaa edilebileceğini göstermektedir. Nitekim Arapların kinâye yoluyla bilginin her türlüşünü şey olarak nitelendirdiği aktarılır.<sup>88</sup> Bu noktada Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1878-1942) "şey" lafzı ile ilgili tespitlerine değinmek konuya ışık tutması açısından yararlı olacaktır. Yazır, Kur'ân'da sıkça geçen *كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* ifadesiyle<sup>89</sup> alakalı olarak *Allah kendisi gibi birini yaratabilir mi* sorusunu cevapladığı bölümde öncelikle şey lafzı üzerinde durur. Bu lafzın *mevcut* manasına geldiğini söyleyen Yazır'a göre mümkün olan mâduma da şey denebilir ancak lizâtihi mümtenî (varlığı bizatihi imkânsız) olan mâduma, şey denemez. Yazır, bu tespitinden hareketle *كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* ifadesindeki şeyin kapsamına Allah dâhil değilken, *إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ* ifadesindeki şeyin kapsamına dâhil olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre bu izah başta ifade edilen tevehhümü çürütmek için yeterlidir. Zira Allah, onun gibi bir şey olması lizâtihi mümtenî sınıfındandır.<sup>90</sup> Ayrıca bu gibi ayetler âmm ifade eden (umumu kapsayan) naslardır. Dolayısıyla bu ayetlerin hükmünü tahsis eden bir delil bulunmadıkça bunları tahsis etmek câiz değildir. Örneğin *اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* "Allah her şeyin yaratıcısıdır" buyruğu ancak Allah'ın kendini yaratmış olamayacağı gibi bir akli delil sebebiyle tahsis edilebilir. Böylesi bir delil olmadıkça bu ifadelerin şumûlüne, kapsamı alanındaki her şey girer.<sup>91</sup>

Diğer taraftan Bayındır'ın *قَدِيرٌ* lafzına *ölçü koyan* anlamı vermek sûretiyle *كُلُّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* ve benzeri ifadelerin daima "Allah'ın her şeye bir ölçü koyandır" şeklinde tercüme edilmesi gerektiği yönündeki yorumu da problemlidir. Örneğin *أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَكُنْ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُخَيِّطَ الْمَوْتَىٰ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* "Gökleri ve yeri yaratan ve onları yaratmaktan yorulmayan Allah'ın, ölüleri diriltmeye gücünün yeteceğini görmediler mi? Evet şüphesiz O, her şeye hakkıyla gücü yetendir." âyetinin<sup>92</sup> haşr hadisesini *güç yetirilmesi imkansız bir olay* olarak algıladığı için bunu akıldan uzak gören kimseleri iknâ makamında vârid olduğu, lafızların buna göre seçildiği açıktır. Ancak bu âyete Bayındır'ın öngördüğü anlam verilecek olursa mana şöyle olacaktır: "Gökleri ve yeri yaratan ve onları yaratmaktan yorulmayan Allah'ın, ölüleri diriltmeye ölçü koyucu olduğunu görmediler mi? Evet şüphesiz O, her şeye hakkıyla ölçü koyandır." Nitekim kendisi bu âyetin mealini şu şekilde verir: "Gökleri ve yeri yaratan, onları yaratırken yorulmayan Allah'ın, ölülere yeniden hayat vermenin ölçüsünü de koyduğunu görmediler mi? Evet o, her şeye bir ölçü koyandır."<sup>93</sup>

İlâhî kudretin ihyâ fiiline yetip yetmemesi konusunda tereddütleri olan biri için, böyle bir ifadenin tatmin edici bir delil sunmayacağı açıktır. Zira âyetteki muhatabın haşirle ilgili şüphesi, ilimden ziyade kudrete yöneliktir ki âyetteki *yorulmama* vurgusu buna işaret etmektedir. Oysa ölçü koymak, kudretin değil, ilmin gereğidir. Kudretle ilgili şüphesi olan kişiye ilmin genişliğini gösteren argümanlarla cevap vermek ya muhatabı anlamamaktan veya geçerli cevabı olamamaktan kaynaklanır. Allah Teâlâ elbette bütün bunlardan münezzehtir. Kısacası bu tür bir anlamlandırmanın âyetin iç bütünlüğüne ve nazm-ı maânisine (anlam ahengine) uygun düşmeyen zorlama bir yorum olduğu açıktır.<sup>94</sup> Bu noktada ilim olmadan kudretin yetmeyeceği öne sürülebilir ki bu doğrudur. Ancak burada tartışmaya konu edilen husus, bir olay veya bir eseri meydana getirmek için nelerin gerekli olduğu meselesi değildir. İnkârcıların itiraz veya şüphe konusu ettikleri asıl mevzu (haşre) güç yetirilip yetirilmeyeceği meselesidir.

Ayrıca ölçü koymak yukarıda açıklandığı şekliyle problem oluşturmakla beraber, kendi kendine işleyen otomatik bir evren ve evrende olup bitenle ilgilenmeyen pasif bir ulûhiyet anlayışına da götürme potansiyeli taşımaktadır. Bunun

<sup>85</sup> İlhan Kutluer, "Şey", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/34.

<sup>86</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/104; Râgıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 471.

<sup>87</sup> ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 27:293; Ahmed Muhtâr Abdulhamid Omar, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira*, 2/1252.

<sup>88</sup> Selem b. Muslim el-Avtebi es-Suhârî, *el-İbâne fi'l-Lugati'l-Arabiyye* (Umman: Vizâretu't-Turâsi'l-Kavmiyyi ve's-Sekâfeti, 1999), 3/275.

<sup>89</sup> el-Bakara 2/20, 109, 148; Âli İmrân 3/165; en-Nahl 16/77.

<sup>90</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/260-261. Allah'ın her şeyi yarattığını ifade eden âyeti (er-Ra'd 13/16.) inceleyen Taftazânî'ye göre buradaki *كُلُّ شَيْءٍ* - "şey", mümkün manasına gelmektedir ki şu halde âyet "Allah bütün mümkünâtın yaratıcısıdır" anlamına gelmektedir. Sa'duddîn Mesûd et-Taftazânî, *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*, (Kâhire: Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, 1988), 55.

<sup>91</sup> Abdullah Namlı, "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1 (Haziran 2020), 170. Bu noktada konu kader inancının en nâzik konusuyla keşiştiği için Sadruşşeria'nın mümkün varlıkların ve bilhassa insanın fiillerinin yaratılışıyla ilgili teorisini hatırlamak yararlı olacaktır. Ona göre fiilin bir yaratılmış (mahlûk) bir de yaratılmamış olan yönü bulunmaktadır. bk. Asım Cüneyd Köksal "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 29-35.

<sup>92</sup> el-Ahkâf 46/33.

<sup>93</sup> Süleymaniye Vakfı Kur'ân Meali, "Süleymaniye Vakfı Meali".

<sup>94</sup> Ölüleri diriltme konusunu imkânsız veya akli aşan yönüyle hayret edilesi bir hadise olarak algılayan kişilere verilen cevaplarda kâdir veya kâdir lafızlarının kullanılması Bayındır'ın ilgili ifadeyle ilgili tercümesinin en azından bu ifadenin geçtiği her bir ayet için doğru olmadığını göstermektedir. el-Bakara 2/259; Yâsin 36/77-81.



sonucu ise kökeninin ilk çağ filozoflarına kadar uzandığı söylenen deizmden başka bir şey değildir.<sup>95</sup> Nitekim Mâtürîdî Allah'ın her şeye gücü yettiği hakikatini sıkça vurgulamasındaki hikmetlerden birini şu şekilde açıklar: “Şayet Allah'ın kudretinin hâricinde bir şey câiz olsaydı bu durumda korkutulmak istenenin korkusu, itaat edenin de ümidi yitip giderdi.”<sup>96</sup> Bununla birlikte kelâm âlimlerine göre Allah'ın ilmi kadîmdir. Çünkü başlangıçta yaratmayı gerçekleştirmek ve bunu devam ettirmek, ancak önceden yapılacak olan şeyi bilmeye yani ilme bağlıdır. “Yaratan bilmez olur mu?” ayeti,<sup>97</sup> tam da bunun veciz bir ifadesidir. Allah ma'dûmu yokluk halinde bilmekle birlikte, onu icâd ettiğinde ne şekilde meydana geleceğini de bilmektedir.<sup>98</sup> Yaratmak, ma'dûmu icad etmektir.<sup>99</sup> Mevzuya bu hakikat ekseninde yaklaşıldığında Allah'ın, Kur'an'da her şeyi yaratıp ayrıntısına kadar takdir ve tayin ettiğinden bahsettiği ayetin<sup>100</sup> üzerinde kısaca durmak gerekmektedir. Buna göre yaratmak, takdir ve tayin etmeyi de içermektedir. Bir şeyin takdir ve tayin edilmesi ise ancak bilgiyle olur ve onun varlığından öncedir. Allah'ın herbir mahlukun nitelik ve nicelik olarak kendine has takdirini yazmış olması, O'nun cüz'îyata dair bilgisini en ileri seviyede göstermektedir. Bu durumda kader, cüz'îyyatı da kapsama alanına almaktadır.<sup>101</sup>

Sonuç olarak كَلِّمْهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ vb. ifadelerin, “Allah her şeye ölçü koyandır” şeklindeki tercümesinin, - en azından bu ifadenin geçtiği her bölüm için - doğru bir tercüme olmadığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Kur'an'daki bu ifadelerin “Allah'ın her şeye gücü yeter” şeklinde tercüme edilmesi, olması gerekendir ve ifadenin mefhumu Allah'ın mümkinâta da kâdir olduğunu<sup>102</sup> gösterir.<sup>103</sup> Aksi halde var olanlara gücünün yetmesi ama olmayanlara (mümkinâta) gücünün yetmemesi durumu oluşur ki, böyle bir ilâh tasavvuruna Kur'anî veya İslâmî bir kılıf giydirmeye çabalarının beyhude olacağı açıktır. Bütün bunlar bizi, şey kavramının mümkinâtı da içerdiği sonucuna götürür. Bu sonucun ortaya koyduğu tespit ise şudur: Allah'ın her şeyi bildiğini vurgulayan âyetler, Allah'ın kulların ihtiyarî fiillerini de biliyor oluşuna delalet etmektedir.

#### 4.2. Tebbet Sûresi Üzerinden Getirilen İtirazın Kritiği

Bayındır'ın görüşünün geçersizliğini ortaya koyma adına öne sürülen bir diğer argüman Tebbet sûresidir. Buna göre bu sûrede açıkça Ebu Leheb ve karısının cehennemlik oluşundan bahsedilmesi,<sup>104</sup> Allah'ın kulların fiillerini önceden bildiğinin delilidir. Bayındır bu itirazı, Tebbet sûresinin Ebu Leheb öldükten sonra (veya öldüğü an) indirildiğini söyleyerek cevaplandırmaktadır. O bu sûrenin Ebu Leheb hayatta iken indirildiği bilgisinin İbn Abbas'a dayandırılan bir rivâyete ait olduğunu oysa bu rivâyetin aslının olmadığını öne sürmektedir. Sûrenin sebep-i nüzûlu olarak aktarılan olayda İbn Abbas'ın henüz doğmamış olduğunu belirten Bayındır'a göre âyetteki tebbe fiili “öldü” anlamına gelmektedir.<sup>105</sup>

Ebu Leheb'in ölüm tarihi ile ilgili tarihi kaynaklara ve rivayetlere güvenmediğini belirten Bayındır, Ebu Leheb'in bu sûrenin öncesinde öldüğü bilgisinin kaynağını beyan etmemiştir. Dolayısıyla bu bilgiye nereden ulaştığını bilme imkânımız bulunmamaktadır. Ancak şurası var ki Bayındır'ın bu cevabı, tarihi gerçeklerle ve konuyla ilgili rivâyetlerle uyuşmamaktadır. Kaynaklar Ebu Leheb'in hicretten sonra 624 yılında öldüğünü söyler<sup>106</sup> ki bu bilgi, Tebbet sûresinin Ebu Leheb hayatta iken onun karısıyla birlikte cehenneme gideceğini önceden haber verdiğini belgelendirmektedir. Öte yandan bu sûrede cehenneme gideceği söylenen tek kişi Ebu Leheb değildir. Hanımı Ümmü Cemil de bu yolda ona eşlik edecektir. Bayındır'ın tebbet lafzını öldü olarak tercüme etmesi de problemlidir. Lügatler incelendiğinde bu lafzın “kaybetti, devamlı bir kayba duçar oldu” gibi anlamlara geldiği veya bir kişinin aleyhine yapılan dualarda, onun hüsrana

<sup>95</sup> Vahdettin Başçı, “Deizm”, Sosyal Bilimler Ansiklopedisi (25.03.2023).

<sup>96</sup> el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*, 2/556.

<sup>97</sup> el-Mülk 67/14.

<sup>98</sup> Ebu Hanife Numan b. Sâbit, *Fıkhü'l-Ekber* (Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân, 1999), 29.

<sup>99</sup> Nitekim Mâtürîdî kelimelere göre kulun ihtiyarı, kuldan sâdir olmakla birlikte ne mevcuttur ne ma'dûmdur. Bu ise kulun ihtiyarında mecbur olmadığını göstermektedir. bk. Hayrettin Nebi Güdekli. “Müteahhirin Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'îyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi”. *İsam İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), 93-94.

<sup>100</sup> el-Furkân 25/2.

<sup>101</sup> İbn-i Ebî'l-İzz Sadru'd-din Muhammed b. 'Alâu'd-din Ali b. Muhammed Hanefî, *Şerh-u Akidedi't-Tahaviyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2/359; Şevki, “İlim”, 22/109.

<sup>102</sup> Kudret sıfatının tesir alanı, mümkün statüsünde bulunan ve ona konu teşkil etme niteliği taşıyan her şeydir. bk. Bekir Topaloğlu, “Kudret”, TDV İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/317. Ayrıca bk. el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 52; Ebu Abdullah İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâu'l-alîl fî mesâilil-kadâi ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'îl* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019), 184.

<sup>103</sup> Abdülaziz Bayındır'ın Süleymaniye Vakfı Yayınları tarafından 2003 yılında yayımlanan sadece Fâtiha ve Bakara surelerini ihtiva eden mealinde ilgili ifadenin her geçtiği bölümde, “Allah'ın her şeye gücü yeter” şeklinde tercüme etmesi dikkat çekicidir. Abdülaziz Bayındır, *Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Mealî* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2003), 40, 57, 58, 65, 91, 97. Bayındır dijital ortamda yayımlanmış olduğu güncel Kur'an mealinde bu ifadeyi “Şüphesiz Allah, her şeye bir ölçü koyar” şeklinde tercüme ederek bir anlamda önceki tercümelerinin hatalı olduğunu ikrar etmiştir. Süleymaniye Vakfı Kur'an Mealî, “Süleymaniye Vakfı Mealî”.

<sup>104</sup> Tebbet 111/3-5.

<sup>105</sup> Fitrat Tv, “Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar”, *YouTube*, (22 Şubat 2017), 00:32:00-00:35:50.

<sup>106</sup> Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *es-Siretu'n-nebeviyye*, (Beyrut: Dâru'l-Marife li't-Tibeati ve'n-Neşr, 1976) 224. Mehmet Ali Kapar, “Ebu Leheb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/178-179. Hatta Ebu Leheb'in Hz. Peygamber'e (sav) süt annelik yapan cariyesi Süveybe'yi ancak hicretten sonra azad ettiği aktarılır. bk. Ebu Abdullah Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtu'l-kübârâ* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 1/108.

uğramasını istemek amacıyla kullanıldığı aktarılmaktadır.<sup>107</sup> Ayrıca bu fiil ilgili ayette Ebu Leheb'e değil, onun ellerine isnad edilmektedir. Dolayısıyla Bayındır'ın kendi sözlük anlayışı ve lafzın zâhirine sâdik kalan yaklaşımınca bu ayetin anlamı, "Ebu Leheb öldü" değil, "Ebu Leheb'in iki eli öldü" şeklinde olur ki bunun ne kadar gayr-ı mâkul olduğu açıktır. Bütün bu tespitler ışığında Allah'ın, Ebû Leheb'in ölümünün çok öncesinde iman etmeyeceğini ve cehennemlik olacağını bildirmesi sebebiyle, bu ayetlerin O'nun, kulların irâdî eylemlerini önceden bildiğinin apaçık delillerinden birisi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca bu haberin, Kur'ân'ın apaçık gaybî i'câzlarından biri olduğunun da altını çizmek isteriz.<sup>108</sup>

#### 4.3. Hud 11/36. Âyet Üzerinden Getirilen İtirazın Kritiği

Bayındır'a iletilen bir diğer itiraz ise - ki ona göre bu itiraz diğerlerinden çok daha ayakları yere basan bir itirazdır - Allah Teâlâ'nın Hz. Nûh'a (a.s.) o ana kadar iman edenler hariç, kavminden kimsenin iman etmeyeceğini bildirmesidir.<sup>109</sup> Bayındır'a göre bu âyette, aslında gelecekle ilgili bir bilgi aktarımı söz konusu değildir. Âyetteki *لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ* "Kavminden iman eden olmayacak" tabiri ise Hz. Nûh'un kavminin inkârda ne kadar kararlı olduklarını anlatmaktadır. Bu ifade gelecekte bahsediyor olsaydı, Hz. Nûh'un iman etmeyeceğini bile bile oğlunu gemiye davet etmesinin bir izahı olmazdı. Bayındır, kâfirlerin Nebi (a.s.) tarafından uyarılsalar da uyarılmasalar da inanmayacaklarını anlatan âyetin<sup>110</sup> de gelecekte değil mevcut durumdan bahsettiğini ancak yerleşik kader inancı sebebiyle bu âyetlerin bugüne kadar hep yanlış tercüme edildiğini belirtir.<sup>111</sup> Bu noktada bahse konu olan *لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ فَلَا تَتَّبِعُنَّ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ* "Nûh'a vahyolundu ki: Kavminden daha önce iman etmiş olanlardan başka, artık hiç kimse iman etmeyecek. O hâlde, onların yapmakta oldukları şeylerden dolayı üzülme." şeklindeki âyet<sup>112</sup> hakkında şunlar söylenebilir:

Âyetin kendi içerisindeki bütünlüğü ve bilhassa *لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ* "Kavminden hiç kimse iman etmeyecek", ifadesinin hemen arkasından gelen *إِلَّا مَنْ قَدْ آمَنَ* "Daha önce iman etmiş olanlardan başka" şeklindeki cümleyle istisnaya gidilmesi, bu ifadenin geleceğe dair; sınırları, çerçevesi belli net bir bilgi aktarımı olarak anlaşılmasının doğal ve isabetli olduğunu göstermektedir. Bayındır'ın söz konusu cümleyi, Hz. Nûh'un kavminin inkârdaki kararlılıklarının ifadesi olarak yorumlaması gerek dilin mantığı gerekse âyetin bağlamı açısından temeli olmayan zorlama bir yorumdur. Zira kavmini çok uzun seneler boyunca İslam'a davet eden Hz. Nûh'un onların inkârdaki inatçılığını ve bu konuda ne kadar kararlı olduklarını anlayamamış olması düşünülemez. Nitekim bazı âyetlerde Hz. Nûh'un kavminin inkârdaki kararlı duruşlarını ve inatçı tutumlarını Allah'a şikâyet ettiği, hatta bu şikâyetin onların helâkını temenni eden bir duaya dönüşecek dereceye ulaştığı anlatılmaktadır.<sup>113</sup>

Öte yandan Bayındır'ın Hz. Nûh'un tufanın başlangıcında oğlunu gemiye davet etmesini görüşüne gerekçe kılması, yorumuna haklılık kazandıracak güçte bir argüman değildir. Hz. Nûh'un oğlunu gemiye davet etmesi, Allah'ın bir vaadine binaendir. Bu vaade göre, inananlar ve Hz. Nûh'un - aleyhine hüküm verilmiş olanların dışında kalan - ailesi gemiye binmeleri halinde kurtulacaktır.<sup>114</sup> Nitekim tufan sonrası Hz. Nûh, Allah'a oğlunun kendi biyolojik ailesinden olmasına rağmen helâk oluşunun sebebinin bir Peygambere yaraşır bir edep ve üslupla sorar. Allah Teâlâ Hz. Nûh'a cevâben, oğlunun kâfirlerden olduğunu dolayısıyla ailesinden sayılamayacağını söyler ve Hz. Nûh'u *hakkında bilgisi olmayan şeyleri sormaması* konusunda uyarır.<sup>115</sup> Bu uyarı, Hz. Nûh'un oğlunun kâfir olduğunu bilmediği dolayısıyla bu yüzden onu gemiye davet ettiği yorumunu desteklemektedir.<sup>116</sup> Zira Hz. Nûh'un oğlunun durumunu biliyor oluşunu kabul ettiğimizde, Allah'ın kendisini hakkında bilgisi olmayan şeyleri sormaması konusunda niçin uyardığı konusu adeta boşlukta kalacaktır.<sup>117</sup> Bütün bunlar, âyetteki ifadenin kulların (Hz. Nûh'un kavmi) gelecekteki fiilleri ile ilgili net bir bilgi

<sup>107</sup> Halil b. Ahmed, Kitâbu'l-Ayn, 110; el-İsfahânî, *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 162; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, 2/56

<sup>108</sup> Kaynaklarda Ebu Leheb'in eşi Ümmü Cemîl'in Tebbet suresi nâzil olduktan sonra, elindeki taşla Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ağızına vurmak amacıyla Kâbe'ye doğru koştuğu, onun öfkeli bir şekilde geldiğini gören Ebû Bekir'in telaşlanması üzerine Resûlullah'ın ona, İsrâ 17/45. ayetini okuyarak Ümmü Cemîl'in kendisini göremeyeceğini söylediği rivayet edilir. Buna göre Ümmü Cemîl, karşısında olduğu halde Hz. Peygamber'i göremez ve Ebû Bekir'e arkadaşının nereye gittiğini sorar ve ona olan kinini döktüğü mısraları okuduktan sonra oradan ayrılır. bk. Ebu'l-Fidâ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ân'î'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998) 5/75-76; Celâluddîn es-Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi kitâbi'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 5/295-296; eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/277-278.

<sup>109</sup> Hûd 11/36.

<sup>110</sup> el-Bakara 2/6.

<sup>111</sup> Fitrat Tv, "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar", 00:46:00-00:48:33.

<sup>112</sup> Hûd 11/36.

<sup>113</sup> Nûh 71/5-9, 21-27.

<sup>114</sup> Hûd 11/40.

<sup>115</sup> Hûd 11/45-46.

<sup>116</sup> Hz. Nuh'un onlardan tek bir tane bırakmayacak şekilde kâfirleri helâk etmesi için Allah'a yalvardığı hatırlanacak olursa (Nuh 71/26), oğlunun kâfir olduğunu bile bile kurtuluşunu istediğini iddia etmek karşımıza izahı güç bir tablo çıkaracaktır. Zira bu durum bizi helâkını istediği kişilerin -kısmen de olsa- kurtuluşunu da isteyen bir peygamber profilini kabule zorlayacaktır. Nitekim Kurtubî konuyu tam da bu minvalde beyan eder. bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 9/45.

<sup>117</sup> Bu noktada Hz. İbrahim'in inkârcılığı tebeyün ettikten sonra babası için istiğfar dilemekten vazgeçtiğini ve ondan uzak durduğunu hatırlatmak isteriz ki bu hadise Hz. Nûh'un oğlu ile arasında yaşananlar açısından fikir verici bir örnek olması açısından önemlidir. et-Tevbe 9/114. Müfessirlerden Beydâvî, Hz. İbrahim'in, babasının küfür üzere öldüğünü görmesi veya kendisine onun inanmayacağını bildiren bir vahiy gelmesi sebebiyle istiğfarda bulunmaktan vazgeçtiğini aktarır. Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabi, 1997), 3/100.



karşılaşır ve o kişiden kendisine bildiklerini öğretmesini ister. Cumhura göre bu kişi Hz. Hızır'dır.<sup>128</sup> Hz. Hızır kendisine soru sorulmaması şartıyla Hz. Musa'nın (a.s.) talebini kabul eder ve birlikte yolculuğa çıkarlar. Yolculuk esnasında Hz. Hızır, birinci hadisede bir gemiyi deler ve geminin batmasına sebep olur, ikincisinde bir çocuğu öldürür, üçüncüsünde ise kendilerini misafir etmek istemeyen bir belde ahalisinin yıkılmak üzere olan duvarını doğrultur.<sup>129</sup> Bu üç hadiseden Bayındır'a yöneltilen âyet, ikincisine yani Hz. Hızır'ın bir çocuk öldürdüğü olaya dairdir. İlk olayda sabredemeyerek olayın iç yüzünü öğrenmek isteyen Hz. Musa, ikinci olayda da sabredemez ve Hz. Hızır'a karşılaştıkları çocuğu neden öldürdüğünü sorar. Çocuğun ileride anne babasını azgınlığa ve küfre sürükleyecek bir çocuk olacağını belirten ve sonrasında önceki olayların da iç yüzünü açıklayan Hz. Hızır, bütün bunları Allah'ın emri ile yaptığını ekler.<sup>130</sup>

Bayındır bahse konu olan *وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا* "Gence gelince, onun anne babası mümin kimselerdi; gencin onları sonunda azgınlık ve nankörlüğe düşürmesinden korktuk." şeklindeki âyetin<sup>131</sup> kendi görüşünü nakzetmediğini savunmaktadır. Âyetteki *فَخَشِينَا* korktuk sözüne dikkat çeken Bayındır'a göre şâyet Allah (çocuğun gelecekte yapacağı eylemleri) biliyor olsaydı, korktuk değil, bildik derdi. *Korktuk* sözünün ihtimalden dolayı kullanıldığını belirten Bayındır, bu yorumunun Allah'ın o çocuğu sadece bir ihtimale binaen öldürmüş olduğu iddiasıyla eşdeğer olduğunun farkındadır. Nitekim kendisi bu itirazı Allah'ın yaptıklarından sorumlu tutulamayacağını belirten ilâhî prensibi<sup>132</sup> hatırlatarak cevaplar.<sup>133</sup>

Tefsirlerde, Bayındır'ın üzerinde durduğu *فَخَشِينَا* lafzı, her ikisi de Kur'an'ın bütünlüğüne ve çizdiği ilâh tasavvuruna uygun olan iki ihtimale göre açıklanır. Bunlardan birincisine göre bu söz Allah'a aittir ve *فَعَلِمْنَا* bildik<sup>134</sup> veya *فَكْرِهْنَا* hoş görmedik anlamına gelmektedir. İkincisine göre bu söz Hz. Hızır'a aittir, kendisi Allah Teâlâ tarafından çocuğun gaybî haline muttalî kılındığı için böyle bir söz söylemiştir.<sup>135</sup>

Anlaşılan o ki Bayındır, Allah'ın kulların gelecekteki irâdî eylemlerini bilmiyor olduğunu ispat hususunda o kadar aşırı gitmektedir ki, bu konuda İslam âlimlerinin on dört asırdır bu âyeti yanlış anlamak ve açıklamakla itham etmekte, daha da vahimi Allah'a ihtimale binaen çocuk öldürmek gibi bir eylemi yakıştırmakta bir sakınca görmemektedir. Ayrıca bu noktada Bayındır'ın Allah Teâlâ burada bildiğimiz 'korkma' fiilinden bahsetmektedir yani korktuğunu ifade etmektedir şeklinde bir görüş belirtmiş olması halinde, en azından kendi usûlü açısından daha tutarlı bir yorumda bulunmuş olacağını söylemek isteriz. Zira ihtimale binaen çocuk öldüren ilah tasavvuru, korkan bir ilah tasavvurundan çok da farklı değildir. Bununla birlikte ilgili âyetin hemen sonrasında, çocuk öldürme eyleminin anne babaya öldürülen çocuktan daha temiz ve daha merhametlisini vermek için yapıldığı eklenmektedir.<sup>136</sup> Şu halde Bayındır'ın yorumunu bir an için doğru kabul etsek dahi problem çözülmeyecek aksine karşımıza cevaplanması gereken şu gibi soruların çıkması kaçınılmaz olacaktır: Şâyet daha temiz olarak verilen çocuk kötü eylemler yapacak, hatta anne babasını çok daha ileri seviyede bir azgınlığa ve sapkınlığa sürükleyecek olsa, Allah ne yapacaktır? O çocuğu da öldürecek midir? Yoksa bu âyeti mi kaldıracaktır? Zira Allah, daha temiz bir çocuk vereceğini söylese de Bayındır'a göre daha temiz olarak görülen çocuğun ne kadar temiz kalabileceği - haşa - Allah Teâlâ için bile bir muammadır. Dolayısıyla Bayındır'ın görüşünü ayakları yere basan sağlam bir tez olarak öne sürebilmesi için bu ve benzeri soruların resmettiği tabloyla ilmî zeminde yüzleşmesi, bir anlamda dört başı mamur bir şekilde iddiasının sağlamasını yapması gerekmektedir.

## 5. Allah'ın Kulların İhtiyarî Fiillerini Bildiğiyle İlgili Bazı Deliller

Her ne kadar bu bölüme kadar aktardığımız Bayındır'ın görüşünün isabetsizliğini ortaya koymuş olsa da konuyla ilgili diğer bazı naklî ve akfî delilleri sıralamanın tamamlayıcı olacağını düşünmekteyiz.

### 5.1. Allah'ın Benzerinin Olmadığını Söyleyen Âyetin Kulların İrâdî Fiillerinin Bilinmesiyle İlişkisi

Bu konudaki birinci delilimiz Bayındır'ın referans olarak gösterdiği, Allah'ın benzeri gibisinin dahi olmadığını belirten âyettir.<sup>137</sup> Bu âyeti Bayındır'ın yorumunu esas alarak anlamaya çalıştığımızda, Allah'ın da insanların da kişilerin gelecekteki ihtiyarî fiillerini bilmeme noktasında müsterek olduğunu, bu konuda bir benzeşmenin olduğunu öne sürmek kaçınılmaz olacaktır. Yani kendini her şeyin yaratıcısı,<sup>138</sup> tek olan, hiçbir şeye muhtaç olmayan, dengi bulunmayan<sup>139</sup> gibi

<sup>128</sup> et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, 15/321-322; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/731; el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 3/287; Kurtubî cumhurun bu kişinin Hz. Hızır olduğunda ittifak ettiğini aktarır. bk. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/16.

<sup>129</sup> İlgili kıssanın geçtiği bölüm için bk. el-Kehf 18/65-82.

<sup>130</sup> el-Kehf 18/80-82.

<sup>131</sup> el-Kehf 18/180.

<sup>132</sup> el-Enbiya 21/23.

<sup>133</sup> Fitrat Tv, "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar", 01:07:30-01:58:33.

<sup>134</sup> el-Mâturîdî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 7/200; Kurtubî, İbn Abbas'ın bu lafzı *فَعَلِمْنَا* "bildik" şeklinde açıkladığını aktarır. el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 11/36.

<sup>135</sup> ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/741; en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, 2/314; Ebu Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, 7/214; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'Arabi, 2001), 3/102.

<sup>136</sup> el-Kehf 18/81.

<sup>137</sup> eş-Şûrâ 42/11.

<sup>138</sup> ez-Zümer 39/75.

<sup>139</sup> el-İhlâs 112/1-4.

nitelendirmelerle tanıtan ve kendisinin benzerinin dahi olmadığını söyleyen bir yaratıcının, unutan, şaşırın, yanılan, bir dakika sonrasını bilemeyen kendi kulu ile - bir nokta da dahi olsa - aynı pozisyonda olduğunu söylemek bir gerçeğin ifadesi olacaktır. Oysa bu âyet, açık ve mutlak bir şekilde, Allah'ın başkalarıyla müşterek bir özelliğinin veya benzerliğinin söz konusu olduğunu iddia etmenin imkânsız olduğunu vurgulamaktadır. Bu noktada insanın da konuştuğu, şu âna veya geçmişe dair bazı şeyleri bildiği, Allah'ın da konuşmak ve bunları bilmek hassasıyla insanlarla benzeştiği söylenemez. Zira buradaki benzerlik, sûreten benzerlik iken, bilmeme konusundaki benzerlik, sûreti ve mahiyeti de içine alan tam bir benzerliktir. Allah'ın bilmesi insanın bilmesi gibi, konuşması insanın konuşması gibi değildir ancak - haşa - bilmemesi söz konusu olduğunda, O'nun bilmemesi insanın bilmemesi gibi değildir denilemez. Zira burada müşterekliğin nesnesi, var olan bir özellik değil, yokluktur, yani bilginin yokluğu.

Bu konudaki bir diğer âyet olan Nahl Sûresinin on yedinci âyetinde yukarıda sözünü ettiğimiz yaratıcı-yaratılan arasındaki derin farklılığa oldukça etkili bir üslupla dikkat çekilmektedir: أَفَلَا تَدَّبَّرُونَ *"Hiç yaratan yaratamayana benzer mi? Artık siz düşünmez misiniz?"* Bu âyetin geçtiği bağlamda, tevhidin ispatı gayesine yönelik olarak insanın faydalandığı nimetlere dikkat çekilmekte ve ilk muhatapları olan Arap müşrikler, yaratılmışları yaratana benzetmeleri sebebiyle soru üslûbu giydirilmiş etkili bir ifadeyle eleştirilmektedir.<sup>140</sup> Âyetin أَفَلَا تَدَّبَّرُونَ *"Artık siz düşünmez misiniz"* şeklinde bitirilmesi oldukça dikkat çekicidir ki, bu ifade, yaratanın-yaratılana hiçbir noktada benzemeyeceği gerçeğinin birazcık tefekkürle dahi görülebilen hakikatlerden olduğuna işaret etmektedir. Müfessirlerden Beydâvî de âyeti bu minvalde tefsir etmekte ayrıca bilmenin ilâh olmanın gereklerinden olduğunu vurgulamaktadır.<sup>141</sup> Oysa Bayındır'ın savunduğu görüş gereğince âyetteki *yaratan yaratamayana benzer mi* sorusuna evet cevabı verme imkânı bulunmaktadır. Tabi ki arkasındaki أَفَلَا تَدَّبَّرُونَ *"Artık siz düşünmez misiniz"* hitabı ile yüzleşmek kaydıyla.

### 5.2. Yaratma-İlim İlişisini Vurgulayan Âyetlerin Kulların İrâdî Fillerinin Bilinmesiyle İlişkisi

Bu konudaki ikinci naklî delil Allah'ın أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ *"Yaratan bilmez mi"* şeklinde bilme ile yaratma arasındaki ilişkiye dikkat çektiği âyettir.<sup>142</sup> Bu âyet o kadar açıktır ki, أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ *"Yaratan bilmez mi"* sorusunun, yaratıcılık vasfının bilmek/ilim sıfatından ayrı tutulamayacağına, her şeyi bilen ancak her şeyin yaratıcısı olabileceğine dikkat çeken vurgusu ilk bakışta fark edilmektedir. Dolayısıyla başta ilgili âyet olmak üzere, Allah'ın her şeyi bildiğini anlatan âyetlerin de delâletiyle, yaratmak ile bilmemek sıfatlarının yan yana gelemeyeceğini aksi iddia ve tezlere dayalı ilâh tasavvurlarının Kur'ân'dan onay alamayacağını rahatlıkla söyleyebiliriz. Ne var ki yukarıdaki sağlamayı burada da yaptığımızda yani âyete Bayındır'ın görüşünü esas alarak yaklaştığımızda أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ *"Yaratan bilmez mi"* sorusuna, kısmen geçerli olmak üzere بَلَى *"Evet bilmez"* şeklinde cevap vermek pekâlâ mümkündür.

### 5.3. Cehennemcinler ve İnsanlarla Doldurulacağını Bildiren Âyetin Kulların İrâdî Fillerinin Bilinmesiyle İlişkisi

Üçüncü delil Allah'ın cehennemi cinler ve insanlarla dolduracağını ifade ettiği âyettir.<sup>143</sup> Allah, yaratılış planında insanların ve cinlerin çoğunluğunun inkârda ve isyanda ısrarcı olacağını kuşatıcı ilmiyle bilmesi sebebiyle insanlar ve cinlerden çoğunluğunun imtihanı kaybedeceğini açıkça ifade etmektedir.<sup>144</sup> Yine bir sağlama yapacak ve bu âyeti Bayındır'ın bakış açısıyla değerlendirecek olursak, imtihanın sonucunun belli olmadığını, bu sözün bir tahmine binaen olduğunu veya sadece bu sözü yerine getirmek için Allah'ın doğrudan cehenneme gidecek insanlar yaratacağını iddia etmek gibi ilmine veya adaletine gölge düşüren izahlara sığınmak kaçınılmaz olacaktır.

Yine Bayındır'ın kabulüyle Kur'ân'a yaklaştığımızda Allah'ın Hz. Âdem'in (a.s.) ve diğer tüm insanların ihtiyarî fillerinin ne olacağını bilmeksizin İblis'e süre tanıdığını, insanlığın istisnasız tümünün İblis'in peşinden gitme ihtimalini kabul ederek onun meydan okuyuşuna fırsat tanıdığını, reddedip reddetmeyeceğini, görevine ihanet edip etmeyeceğini bilmeden insanlar arasında bir kısmına peygamberlik görevi verdiğini kısacası neticesi belirsiz bir planı uyguladığını iddia etmemiz gerekecektir. Tabi tüm bunların ötesinde bu kabulün bizi sürüklediği nokta şu olacaktır: Allah'a kısmen de olsa cehalet atfetmek ve bunu Kur'ân âyetlerinin çizdiği ilah tasavvuru olarak aktarmak zorunda kalmak.<sup>145</sup>

## Sonuç

Kur'ân'da Allah'ın ilminin mutlak ve sonsuz olduğu bildiriliyor olsa da bazı âyetlerin zâhirinden hareketle geçmişten bugüne Allah'ın bazı şeyleri sonradan bildiğini öne sürenler olmuştur. Bu isimlerden biri olan Abdülaziz Bayındır'ın iddiasını ispatlamak için öne sürdüğü argümanlardan başlıcası, Muhammed sûresinin otuz birinci ayeti ve benzer manayı

<sup>140</sup> en-Nahl 16/1-17.

<sup>141</sup> el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 3/223.

<sup>142</sup> el-Mülk 67/14.

<sup>143</sup> es-Secde 32/13.

<sup>144</sup> en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, 2/91; Ebussuûd Muhammed b. Mustafa, İrşâdu akli's-selîm ile mezâya'l-kitâbî'l-kerîm, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabi, ts.), 7/84.

<sup>145</sup> Kur'ân'da Allah'ın kulların gelecekteki fiillerini biliyor oluşuna delâlet eden âyetler bunlarla sınırlı değildir. Bu meyanda kulların gelecekte yapacakları bazı fiillerden açıkça bahseden âyetlere bakılabilir. Ancak çalışmamızın hacmini düşünerek bu kadarla iktifa ediyoruz. en-Nisâ 4/66; el-Enfal, 8/23; el-Bakara 2/142; Âl-i İmrân, 3/175; el-En'âm 6/148; et-Tevbe 42, 95; el-Fetih 48/11, 15.

ifade eden diğer birtakım ayetlerdir. Bunun dışında kadîr, kâdir, şey, şâe gibi lafızların anlamı da Bayındır'ın temel iddiasını desteklemek üzere kullandığı diğer argümanları oluşturmaktadır. Bayındır'a göre ilgili ayetler, Allah'ın kulların irâdî fiillerini öncesinde bilmediğini göstermekte, bu fiilleri gerçekleştikten sonra bildiğine/öğrendiğine delâlet etmektedir. Ayrıca şâe lafzının asıl anlamı *yaratmak, oluşturmak* olup, kader inancını İslam'a sokmak isteyen kişilerce bu fiile istemek anlamı verilmiş ve kaynaklara bu anlam özellikle yerleştirilmiştir. Bununla birlikte *mevcut* anlamına gelen şey lafzı da Allah'ın mevcut olan her şeyi bildiğini ifade etmekte olup, Allah'ın kulların gelecekteki fiillerini bildiğine delâlet etmemektedir. Kur'an'da sıkça geçen ve Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ifade eden kâdir ve kadîr isimleri ise ölçü koyan anlamına gelmektedir.

Bu çalışmada Bayındır'ın görüşleri ve çıkarımları incelenmiş ve şu sonuçlara ulaşılmıştır: Bayındır'ın ayetlerle ilgili çıkarımlarını *sadece lafzın zâhirî ile yetinen bir anlayışla hareket etmek ve buradan bir hükme ulaşmak* şeklindeki bir usûle dayandırdığı görülmüştür. Kur'an ayetlerini herhangi aklî veya lugavî bir delil yahut karine olmadıkça zâhiri üzere anlamak esas olduğu en temel tefsir usûlü kâidelerindedir. Ancak bu anlama faaliyetinin Kur'an'ın bütüncüllüğüne uygun olarak, ifade ettiği temel hakikatlerle çelişmeyecek şekilde uygulanması gerektiği de tefsir usulünün temel esaslarındandır. Yapılan incelemelerde Bayındır'ın bu usûlü Kur'an'ın bütüncüllüğüne ve ifade ettiği temel hakikatlere aykırı olacak şekilde kullandığı bu sebeple Muhammed suresi otuz birinci âyet başta olmak üzere benzer içerikteki âyetlere dair yorumlarının hatalı olduğu görülmüştür. Buna göre ilgili ayetlerde kullanılan alime fiilinin literal anlamıyla anlamanın doğru olmadığı, ilgili ayetlerde bu fiil ile Allah'ın bildiği bir şeyi kullarına bildirmesi, münafıklarla mü'minleri ayrıştırması, münafıkları ortaya çıkarması gibi anlamların kastedildiği görülmüştür. Bayındır'ın üzerinde durduğu şâe fiili ise sözlüklerde ve tefsirlerde genellikle *istemek* anlamı ile açıklanmıştır. Bayındır'ın *bu fiilin anlamı çarpıtıldı ve bu çarpık anlam kaynaklara sokuşturuldu* iddiasını ispat edememesi nedeniyle diğer lafızlarda olduğu gibi bu fiilin anlamı konusunda da sözlüklere itibar edilmiştir. Ayrıca şey lafzının anlamını, kullanıldığı her bölümde *mevcut* manasıyla sınırlandırmanın isabetli olmadığı, bu lafzın mümkinâtın bütününe ifade ettiği tespit edilmiştir. Benzer şekilde kâdir ve kadîr lafızlarını Kur'an'ın bütününe sadece *ölçü koymak* anlamı ile anlamanın ve bu şekilde tercüme etmenin bazı ayetleri anlamada problemler oluşturduğu dolayısıyla bu iki lafzın pek çok ayette *güç yetirmek* anlamında kullanıldığı gözlemlenmiştir. Bayındır'ın görüşünü nakzettiği söylenen âyetlere dair verdiği cevaplar incelenmiş bu cevapların tefsir ilmi açısından tatmin edici doygunlukta olmadığı, çoğunlukla subjektif, zorlama yorumlardan teşekkül ettiği tespit edilmiştir. Ulaşılan bir başka sonuç ise Kur'an'da başta Tebbet Sûresi olmak üzere pek çok ayetin Bayındır'ın iddiasını çürüttüğü ve Allah'ın kulların fiilleri de dahil olmak üzere ilminin her şeyi kuşattığına delâlet ettiği'dir. Bayındır'ın pratikte Kur'an'ı anlama ve açıklama usûlü olarak kullanılan, *önceden benimsenen kabulleri, Kur'an'a onaylatmak için âyetleri zorlama yorumlara tabi tutmak* şeklindeki gayr-ı sahîh yaklaşıma şiddetle karşı çıktığı görüle de kendisini aynı sorunlu yaklaşımı benimsemekten alamadığı görülmüştür. Söz konusu yaklaşımdan hareket eden Bayındır'ın, Allah'ın kulların fiillerini önceden bilmesinin kulların özgürlüğü ve Allah'ın adaleti ile çeliştiği kabulünden yola çıkarak, âyetleri önceden doğruluğuna inandığı bu teze delil kılablecek şekilde te'vil etmeye çalıştığı, teziyle çatışan sarîh âyetleri dahi indî, zorlama yorumlarla mecrasından çıkartmakta bir beis görmediği tespit edilmiştir.

## Kaynakça

- Abdubâki, Muhammed Fuâd. *el-Mucemu'l-mufehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerim*. Kâhire: Dâru'l-Kutubu'l-Misriyye, 1945.
- Abdulhamid Omar, Ahmed Muhtâr. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-muâsira*. Kâhire: Âlemu'l-Kitâb, 2008.
- Bayındır, Abdulaziz. *Kur'an Işığında Doğru Bildiğimiz Yanlışlar*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2010).
- Bayındır, Abdulaziz. "Kur'an'da Meşiet İrade ve Fitrat". *Süleymaniye Vakfı*. Erişim 12 Temmuz 2022. <https://www.suleymaniyevakfi.org/akaid-arastirmalari/kuranda-sey-mesiet-irade-ve-fitrat.html>
- Beydâvi, Nâsiriddin Ebu Said Abdullah. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mera'shîli. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 1997.
- Cevziyye, Ebu Abdullah İbn Kayyim. *Şifâu'l-alîl fi mesâilî'l-kadâi ve'l-kaderi ve'l-hikmeti ve't-ta'lîl*. thk. Zâhir b. Sâlim. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2019.
- Düşünce, Muvahhid. "Prof Dr. Abdulaziz Bayındır - Soru Hocam Allah Gaybı Bilmez, Geleceği Bilmez Dediniz mi". *YouTube*. Yayın Tarihi 21 Mart 2013. <https://www.youtube.com/watch?v=u7rEVrkj2xg>
- Ebu Hayyân, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*. thk. Sıdki Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebussuûd, Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu akli's-Selîm ile mezâya'l-kitâbi'l-kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahabeden Bir Kısmı Münafık Olabilir mi?" *Rihle Dergisi* 2/7 (Ekim-Aralık 2009), 43-44.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. thk. Ahmed b. Atiyye b. Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2004.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993. 7/234-236.
- Güdeklî. Hayrettin Nebi. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İrâdenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-İrâdeti'l-Cüz'iyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İsam İslam Araştırmaları Dergisi*, 41 (2019), 93-94.
- Hamdi Yazır, Elmallı. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- İbn Ahmed, Ebu Abdurrahman Halil. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdi el-Mahzûmî-İbrahim es-Samerrâi. Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilâl, ts.
- İbn-i Ebî'l-İzz, Sadru'd-din Muhammed b. 'Alâu'd-din Ali b. Muhammed Hanefî. *Şerh-u Akidedi't-Tahaviyye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin - Şuayb el-Arnâvûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Lugati*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Ammân; Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *es-Siretu'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Marife li't-Tibeati ve'n-Neşr, 1976.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ân'i'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1998.

- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1994.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullah Muhammed. *et-Tabakâtu'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1968.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Devâdî. Dimeşk, Dâru'l-Kalem, 1991.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebu Leheb", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1994. 10/178-179.
- Köksal, Asım Cüneyd. "İslâm Hukuk Felsefesinde Fiillerin Ahlakîliği Meselesi - Mukaddimât-ı Erbaa'ya Giriş". *İsam İslam Araştırmaları Dergisi*, 28 (2012), 29-35.
- Kutluer, İlhan. "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002. 22/109-110.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Baslûm. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 2005.
- Namlı, Abdullah. "Sadruşşeria ve İbnü'l-Hümâm'a Göre Cüz'î İrâdenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi". *Kader Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/1, Haziran 2020.
- Nesefî, Eb'ul-Berekât Hâfizuddîn. *Medâriku't-tenzil ve Hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedivî. Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998.
- Numan b. Sâbit, Ebu Hanife. *Fıkhü'l-Ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetu'l-Furkân, 1999.
- Râzî, Ebu Abdullah Fahrüddîn. *el-Erbâin fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzi es-Sakâ. Kahire: Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Muhammed Fahrüddîn Ebu Abdullah. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, 3. Basım, 1999.
- Rıza, Reşid - Abduh, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. Kâhire: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmmetu li'l-Kitâb, 1990.
- Sâbûni, Muhammed Ali. *Safvetu't-Tefâsîr*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- Suyûti, Celâluddîn. *ed-Durru'l-Mensûr fî Kitâbi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Süleymaniye Vakfı Kur'an Meali, "Süleymaniye Vakfı Meali". Erişim 12 Temmuz 2022. <https://www.suleymaniyevakfimeali.com>
- Şaşa, Mehmet. "Arapça Dil Dinamiğinin Kelâmî İhtilafı Etkisi (Rü'yetullâh Örneği)". *Temel İslam Bilimleri Araştırmaları I*. ed. Alparlan Kartal, Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019.
- Şemsuddîn, Ebu Abdullah el-Kurtubî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûni – İbrahim Atfîş. Kâhire: Dâru'l-Kütubu'l-Misriyye, 1964.
- Şerif el-Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbu't-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1983.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadir*. Dimeşk: Dâru İbn Kesir, 1993.
- Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vil'i'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Taftazânî, Sa'duddîn Mesûd. *Şerhu'l-akâidi'n-nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzi es-Saka. Kâhire: Mektebetu'l-Külliyeti'l-Ezheriyye, 1988.
- Topaloğlu, Bekir. "Kudret", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/317.
- Tv, Fitrat. "Allah'ın Bilgisi ve Kader". *YouTube*, Yayın Tarihi 22 Şubat 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=xJUg6letHYg>
- Tv, Fitrat. "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar ". *YouTube*. Yayın Tarihi 22 Şubat 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=S2Ghx-kGGik>
- Tv, Fitrat. "Kader Konusunda Yapılan Tenkitlere Cevaplar - 2", *YouTube*. Yayın Tarihi 22 Şubat 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=aamvt9Z3TdM>
- Öz, Mustafa. "Hişâm b. Hakem", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998. 18/153-154.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlim", *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2002. 22/108-109.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed Murtezâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. İskenderiye: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd. *el-Keşşâf an Hakâiki gavâmid'i't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 3. Basım, 1987.



## Changing Authorities: An Analysis of a Common Tradition Among Sunnī and Shīʿī Circles

Ayşe Nur Duman<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Giresun University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith Giresun, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 15-02-2023

Accepted: 30-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

Common narrations in Sunnī and Shīʿite literature are an important source that provide information about the early periods of hadīth history. Because, when the information in the taʿrīkh, tabakāt and rijāl books of Ahl al-sunnah and Shīʿa about the narrators in the isnāds of these hadīths is researched, the following conclusion is reached: The circle of a hadīth scholar in the 2<sup>nd</sup>/8<sup>th</sup> century is open to the participation of narrators with both Sunnī and Shīʿite tendencies. The isnāds of common narrations also give information about when, where and through which transmitters they were transferred from one school of hadīth circle to another. However, the texts of the common narrations also carry traces of main debates between the Ahl al-sunnah and Shīʿa. In addition, the texts of the common narrations give an idea about the debates and crises experienced in the formative period of Shīʿa's sectarian views. Therefore, it's possible to obtain information about how these narrations changed during and after transmission between the Sunnī and Shīʿite circles, based on their texts. The hadīth, which is the subject of this article and whose text contains meaningful differences, "The essence of Islām is prayer, its branch zakāt and its peak is djihād in the way of Allah" is a common narration with these characteristics. Because this hadīth is narrated in Sunnī sources during a conversation between the Prophet Muhammad and Muʿādh b. Djabal. But, in Shīʿite sources this hadīth is reported during a talk of Muhammad al-Bākīr and Djaʿfar al-Sādīk with his companions. In addition, there is another text of this hadīth in the Shīʿite literature that doesn't come in the form of dialogue. But, in this hadīth Muʿādh's name isn't explicitly mentioned and he is referred to as "a man". The differences between the texts of Sunnī and Shīʿite narrations raise the following questions: Could it be that the Shīʿite narrators changed the speech of the Prophet with Muʿādh as a dialogue between the imām and his companion? Just like the Prophet, did al-Bākīr and al-Sādīk have a similar conversation with their companions? What is the probability that the narration referred to as "a man" instead of Muʿādh, due to the negative attitude of the Shīʿa towards the Companions? Therefore, the aim of this article is to determine the transition process of this narration between Sunnī and Shīʿite circles and how meaningful changes in its text occurred. For this, information is given about the isnāds and texts of the hadīth in the Shīʿite and Sunnī literature, respectively. The narrators of the hadīth in Sunnī and Shīʿite isnāds have been researched from the taʿrīkh, tabakāt and rijāl works of two schools. Thus, it has been determined whether the narrators in the Shīʿite isnāds are related to the Ahl al-hadīth circles, whether the people in the Sunnī chains also adopt Shīʿite views and what their connections are with the narrators or hadīth circles of the Shīʿa. As a result, it has been seen that this narration has gained fame in the hadīth circles in Kūfa since the beginning of the 2<sup>nd</sup>/8<sup>th</sup> century. It has been understood the narrators in the Shīʿite isnāds are not related to the Ahl al-Hadīth circles and that Suleymān b. Khālīd and Abdullah b. Musqān in the Shīʿite isnāds played a role in the transmission of this hadīth as a conversation between the imām and his companions. On the other hand, the reason why Muʿādh's name is left ambiguous as "a man" is that Shīʿa position him as an anti-Ahl al-bayt Companion. It has also been determined that the narrators, who have intense contact with Shīʿite hadīth circles in the Sunnī isnāds, played a role in the transmission of this narration to the Shīʿite narrators.

**Keywords:** Hadith, Sunnī Hadith, Shīʿī Hadith, Common Narration, Hadith Transmission



## Değişen Otoriteler: Sünnî ve Şîî Halkalarda Müşterek Nakledilen Bir Rivayetin İncelemesi

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 15-02-2023

Kabul: 30-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır


**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ayşe Nur Duman).

### ÖZ

Bu makalede konu edilen “İslam’ın aslı namaz, fer’i zekat, zirvesi Allah yolunda cihattır” rivayeti de gerek isnadı gerekse metni itibarıyla Sünnî ve Şîî hadis tarihinin erken dönemleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Zira mezkûr hadis Sünnî literatürde Allah Resûlü ve Muâz b. Cebel arasındaki bir konuşma olarak yer alırken Şîî kaynaklarda Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık’ın, ashâbından bazı kimselerle olan diyalogları şeklinde nakledilir. Yine Şîî literatürde bu hadisin diyalog formunda gelmeyen bir metni daha vardır. Ancak bu hadiste Muâz b. Cebel’in ismi açık bir şekilde zikredilmez ve kendisinden “bir adam” olarak bahsedilir. İlgili hadisin Sünnî ve Şîî metinleri arasındaki bu farklılıklar, öncelikle Hz. Peygamber’in Muâz b. Cebel’le yaptığı konuşmanın Şîî râviler tarafından imam ve ashâbı arasındaki bir konuşma olarak değiştirilme ihtimalinin ne olduğu sorusunu akla getirir. Bununla birlikte tıpkı Allah Resûlü gibi Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık’ın, ashâbından bazı kimselerle benzer bir konuşmayı yapma ihtimali de tartışılmalıdır. Ayrıca Muâz b. Cebel’den “bir adam” şeklinde bahsedilen rivayetin Şîî’nin sahâbeye yönelik olumsuz yaklaşımından kaynaklanma ihtimalinin ne olduğuna da bakılmalıdır. Dolayısıyla bu makalenin amacı Sünnî ve Şîî hadis kaynaklarında yer alan mezkûr rivayetin geçiş sürecini ve metnindeki anlamlı değişimlerin nasıl meydana geldiğini tespit etmektedir. Bunun için sırasıyla hadisin Şîî ve Sünnî literatürdeki isnad ve metinleri hakkında bilgi verilmiştir. Hadisin gerek Sünnî gerekse Şîî isnadlarındaki râvileri iki ekolün tarih, tabakât ve ricâl eserlerinden araştırılmıştır. Böylece Şîî isnadlardaki râvilerin Ehl-i hadis halkalarıyla irtibatlı olup olmadığı, Sünnî tariklerindeki isimlerin de Şîî görüşleri benimseyip benimsedikleri, ekolün râvileri ya da ders meclisleriyle olan bağlantılarının ne olduğu belirlenmiştir. Yapılan araştırma neticesinde mezkûr hadisin 2./8. asrın başından itibaren Kûfe’deki hadis meclislerinde şöhret bulduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte mezkûr rivayeti Şîî halkalarda nakleden kişilerin, Ehl-i hadis halkalarıyla ya da râvileriyle herhangi bir şekilde irtibatlı olmadığı görülmüştür. Bu hadisin imam ve ashâbı arasındaki bir konuşma olarak nakledilmesinde ise Şîî isnadlardaki Süleyman b. Hâlid ve Abdullah b. Müskân’ın rol oynadığı anlaşılmıştır. Nitekim bu iki isim Muâz b. Cebel’in “bir adam” şeklinde anıldığı Şîî rivayetin de râvileridir. Anlaşıldığı kadarıyla onlar Cafer es-Sâdık’tan Hz. Peygamber ve Muâz arasındaki konuşmayı dinlemişler, ancak Şîî râvilere imam ve ashâbı arasındaki bir konuşma olarak aktarmışlardır. Muâz’ın isminin “bir adam” şeklinde müphem bırakılmasının nedeni ise Şîî’nin onu Ehl-i beyt karşıtı bir sahâbî olarak konumlandırmasıdır. Öte yandan bu rivayetin Şîî meclislere intikalinde Sünnî isnadlardaki Kûfeli ve Şîî ilim halkalarıyla irtibatı yoğun olan râvilerin rol oynadığı da tespit edilmiştir. Bu râviler Hakem b. Uteybe, Habîb b. Ebî Sâbit, Süleyman b. Mihrân el-A’meş, Fitr b. Halife ve Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn’dir. Sünnî ve Şîî ricâl âlimlerinin mezkûr râviler hakkındaki değerlendirmeleri ise iki ekol arasındaki rivayet geçişlerinde farklı derecelerde de olsa Şîî eğilimlere sahip, zayıf ve kripto râvilerin etkili olduğunu ortaya koymaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Sünnî Hadis, Şîî Hadis, Müşterek Rivayet, Rivayet Geçışı

 ayse.nur@giresun.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-1347-434X>

**Cite:** Duman, Ayşe Nur. “Changing Authorities: An Analysis of a Common Tradition Among Sunnî and Shi’î Circles Qur’ân”. *Cumhuriyet Theology Journal* 27/1 (June 2023), 167-183. <https://doi.org/10.18505/cuid.1251795>

**Atıf:** Duman, Ayşe Nur. “Değişen Otoriteler: Sünnî ve Şîî Halkalarda Müşterek Nakledilen Bir Rivayetin İncelemesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 167-183. <https://doi.org/10.18505/cuid.1251795>

## Giriş

Şîa'nın mezhep olarak teşekkül etmediği ve cemaat benzeri bir yapıya sahip olduğu 2./8. asırda Şîi eğilimlere sahip râviler, Ehl-i hadis'in ilim halkalarına katılmış, Sünnî râvilerle birlikte aynı hocalardan hadis dinlemiştir. Sünnî ve Şîi hadis meclislerinin birbirinden ayrılmadığı bu dönemde iki ekol arasında yoğun bir şekilde rivâyet geçişleri meydana gelmiştir. Bu durumun önemli sonuçlarından biri de bugün iki ayrı düşünce dünyasını temsil eden, kendi doktrinleri çerçevesinde müstakil bir literatüre sahip olan Ehl-i sünnet ve Şîa'nın kaynaklarında müşterek rivayetlerin bulunmasıdır. Müşterek rivayetlerin isnad ve metinleri ise bu hadislerin ne zaman, nerede, hangi nitelikteki râviler aracılığıyla bir ekolün ders halkasından diğerine geçtiği ve râvilerin itikâdî görüşleri doğrultusunda metinler üzerinde herhangi bir tasarrufta bulunup bulunmadığı hakkında bilgi vermektedir. Bu yönüyle müşterek rivayetler Sünnî ve Şîi hadis tarihinin erken dönemlerine dair sunduğu bilgiler nedeniyle oldukça önemlidir.<sup>1</sup>

Ehl-i sünnet ve Şîa'nın kaynaklarında yer alan "İslam'ın aslı namaz, fer'i zekat, zirvesi ise Allah yolunda cihattır" hadisi, isnad ve metni itibarıyla erken dönem rivayet faaliyetleri hakkında fikir veren müşterek rivayetlerdendir. İlgili hadis, 2./8. asırda iki ekol arasındaki rivayet geçişleri hakkında bilgi vermesinin yanında hadis metninin mezhep görüşlerine göre nasıl değiştiğini<sup>2</sup> göstermesi bakımından da temsil kabiliyeti yüksek bir nakildir. Nitekim Sünnî kaynaklarda bu hadis, Allah Resûlü ve Muâz b. Cebel (öl. 17/638) arasında geçen bir konuşma olarak nakledilirken Şîi literatürde imam Muhammed el-Bâkır (öl. 114/733 [?]) ve Cafer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) ashâbından bazı kimselerle yaptığı konuşmalar sırasında aktarılır. Ayrıca Şîi literatürde bu hadisin Sünnî nakillerdeki gibi Hz. Peygamber'in Muâz b. Cebel'le yaptığı konuşmayı anlatan bir metni daha vardır. Ancak bu rivayette Muâz'ın ismi zikredilmeyerek kendisinden "bir adam" şeklinde bahsedilmektedir.

Bu hadisin Sünnî ve Şîi kaynaklarda yer alan metinleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar birlikte değerlendirildiğinde öncelikle Şîi literatürdeki rivayetlerin, Sünnî metinlerden hareketle modellenme ihtimali akla gelir. Bir diğer ifadeyle Hz. Peygamber ile Muâz b. Cebel arasındaki konuşmanın yer aldığı bir bağlamla nakledilen bu hadis, Şîi ilim halkalarına intikal ettikten sonra ekolün râvileri tarafından mezhebî görüşlerine uygun şekilde imam ve ashâbı arasında geçen bir metne dönüşmüş olabilir mi? Bununla birlikte Muâz b. Cebel'in adının zikredilmediği rivayet, Şîa'nın sahâbeye yönelik olumsuz tavrından kaynaklanan bir râvi tasarrufu mudur? Yoksa ilgili hadisi nakleden Cafer es-Sâdık bu hadisi naklederken Muâz'ın adını söyleyerek "bir adam" mı demiştir? Ayrıca hem Muhammed el-Bâkır hem de Cafer es-Sâdık'ın bu hadisi ashâbıyla konuşurken nakletmesi mümkün müdür? Dolayısıyla hadisin ilim halkaları arasında geçişe uğramaması ve Şîi rivayetlerin Sünnî nakillerden hareketle modellenmemiş olma ihtimali nedir?

İşaret edilen sorular dikkate alınarak bu makalede, ilgili rivayetin Sünnî ve Şîi hadis halkaları arasındaki geçiş süreci ve metinler arasındaki anlamlı farklılıklarda râvilerin rolünün ne olduğu ele alınacaktır. Bu rivayetin isnad ve metinlerinden elde edilen bilgilerle erken dönem Sünnî ve Şîi hadis faaliyetleri hakkında bilgi verilmesi hedeflenmektedir. Bu amaçla makalede öncelikle ilgili hadisin Şîi literatürdeki isnad ve metinleri hakkında bilgi verilecek, hadisi nakleden râvilerin Ehl-i hadis halkalarıyla irtibatlı olup olmadığı tespit edilecektir. Râvilerin Ehl-i hadis halkalarıyla irtibatlı olup olmadıklarının tespiti için de Şîi isnadlardaki isimler Sünnî tarih, tabakât ve ricâl eserlerinden araştırılacaktır. Bu râviler hakkında Sünnî literatürde verilen bilgilere göre de onların Ehl-i hadis'in ders meclisleriyle bağlantılarının ne olduğu ve bu hadisi Sünnî halkalarda dinledikten sonra kendi meclislerine taşıyıp taşımadıkları belirlenecektir. Ardından hadisin Sünnî kaynaklardaki isnad ve metinlerine temas edilecek, rivayeti nakleden şahısların Şîi eğilimler taşıyıp taşımadıkları ve Şîi râviler ya da ders meclisleriyle irtibatlarının ne olduğu üzerinde durulacaktır. Sünnî isnadlardaki râviler hakkındaki ithamların boyutunu ve onların Şîi ders meclisleriyle olan bağlantılarını tespit edebilmek için Şîa'nın ricâl eserlerine müracaat edilecektir. Dolayısıyla mezkûr rivayetin geçişinden Sünnî isnadlardaki râvilerin sorumlu olup olmadığı, bir diğer ifadeyle hadisin Şîi râviler arasında yaygınlık kazanmasında etkili olup olmadıkları gösterilecektir.

## 1. Şîi Hadis Eserlerindeki Isnad ve Metinler

Şîa'nın hadis kaynaklarında bu rivayetin üç ayrı metni vardır. Bunların ilkinde hadis Muhammed el-Bâkır ve Süleyman b. Hâlid b. Dihkân el-Kûfî (öl. 148/765'den önce)<sup>3</sup> arasındaki bir konuşma sırasında nakledilir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu rivayetin yer aldığı en erken tarihli kaynak Hüseyin b. Saîd el-Ahvâzî'nin (öl. 3./9. asrın ilk yarısı) *Kitâbü'z-Zühd*'üdür. Müellifin "Ali b. en-Numan → İbn Müskân" isnadıyla kaydettiği nakilde Süleyman b. Hâlid şöyle demektedir:

<sup>1</sup> Konu hakkında etraflı bir araştırma için bk. Ayşe Nur Duman, *Ehl-i sünnet ve Şîa'da Müşterek Rivâyetlerin Tahlili -Küleyni'nin el-Kâfi İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği-* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

<sup>2</sup> Rivayetlerin râvilerin mezhebî kabulleri çerçevesinde yeniden kazandığı bağlamları konu edinen etraflı bir inceleme için bk. Muhammed Enes Topgöl, "Sünnî-Şîi İkilimine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 41/2 (Aralık 2019), 45-83.

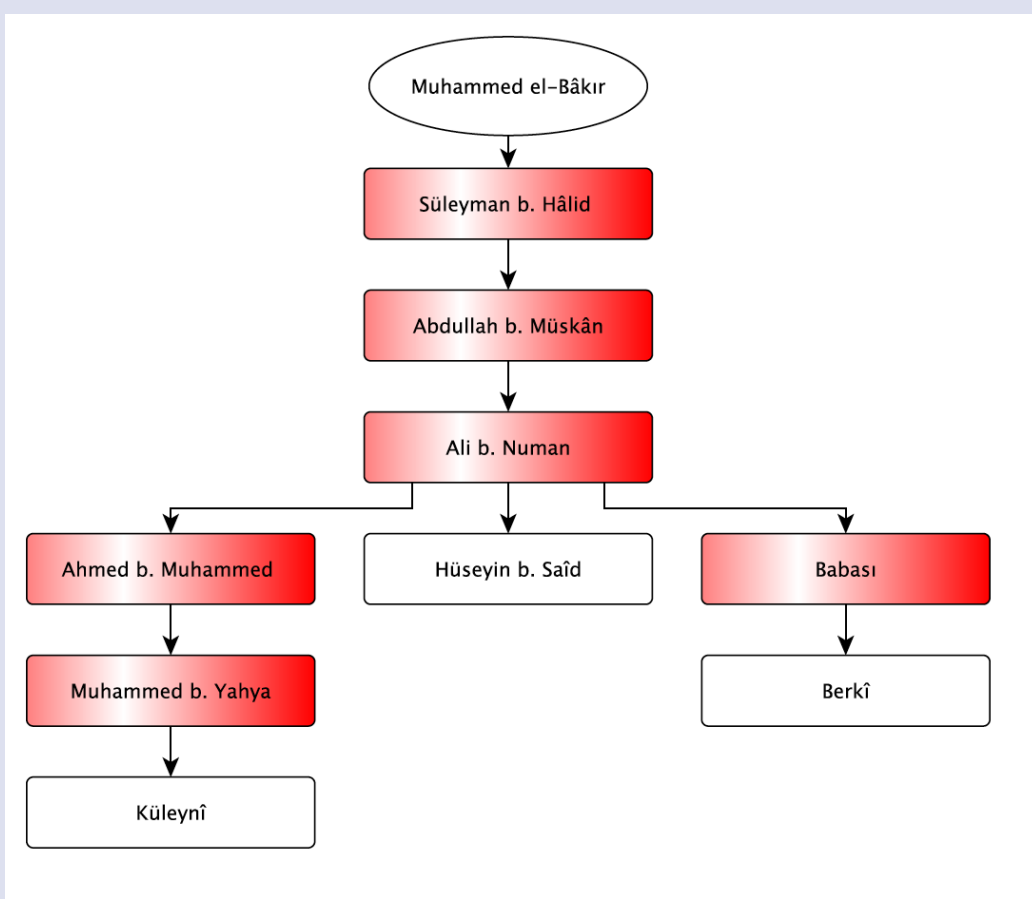
<sup>3</sup> Süleyman b. Halid, Ca'fer es-Sâdık hayattayken vefat etmiştir (Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Musa ez-Zencânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/2005), 183; Tûsî, *Ricâlü't-Tûsî*, thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430/2010), 215).

“Muhammed el-Bâkır ‘Size İslam’ın aslını, fer’ini, zirvesini haber vereyim mi?’ diye sordu. [Ben de] ‘Evet, canım sana feda olsun [haber ver]’ dedim. Bunun üzerine imam ‘İslam’ın aslı namazdır. Fer’i zekât, zirvesi de cihattır’ dedi.”<sup>4</sup>

Berkî’nin (öl. 274/887) *el-Mehâsin* isimli eserinde “Babası → Ali b. en-Numan → İbn Müskân” isnadıyla yer verdiği hadiste Süleyman b. Hâlid şöyle demektedir:

Muhammed el-Bâkır ‘Sana İslam’ın aslını, fer’ini ve zirvesini haber vereyim mi?’ dedi. Ben de ‘Evet, canım sana feda olsun [haber ver]’ dedim. [Bunun üzerine] ‘İslam’ın aslı namaz, fer’i zekât, zirvesi de cihattır’ dedi. Ardından ‘Dilersen sana hayır kapılarını da haber vereyim’ dedi, ben de ‘Evet, canım sana feda olsun [haber ver]’ dedim. İmam ‘Oruç kalkandır. Sadaka günahları siler. Kişinin, Allah’ı zikretmek için geceleyin kalkıp namaz kılması’ dedi ve ‘*Onlar (gece namazı) için yataklarından kalkarlar*’<sup>5</sup> ayetini okudu.<sup>6</sup>

Berkî’nin *Mehâsin*’de yer verdiği bu hadis, Küleynî’nin (öl. 329/941) *el-Kâfî*’sinde “Muhammed b. Yahya → Ahmed b. Muhammed → Ali b. Numan → İbn Müskân → Süleyman b. Hâlid → Muhammed el-Bâkır” isnadıyla yer almıştır.<sup>7</sup>



Resim 1. İlk Gruptaki Şiî Rivayetlerin İsnad Şeması<sup>8</sup>  
Figure 1. Isnād Diagram of Shī'ite Narrations in the First Group

Görüldüğü üzere *el-Mehâsin* ve *el-Kâfî* nakilleri, *Kitâbü’z-Zühd* metninde yer almayan “Dilersen sana hayır kapılarını da haber vereyim” cümlesiyle başlayan kısmı içermektedir. Bu rivayet diğer Şiî hadis eserlerinde mezkûr üç isnad ve metinle yer almaktadır.<sup>9</sup> İsnadları incelendiğinde ilk gruptaki bu rivayetlerin 2./8. asırda Ehl-i hadis’in ders meclislerine katılmayan Şiî râviler arasında nakledildiği tespit edilmiştir. Nitekim mezkûr hadisi Bâkır’dan nakleden Süleyman b. Hâlid,

<sup>4</sup> Hüseyin b. Saïd, *Kitâbü’z-Zühd*, thk. Celâlüddîn Ali es-Sağîr (Beyrut: Dâru’l-A’râf li’l-Dirâsât ve’n-Neşr, 1413/1993), 13.

<sup>5</sup> es-Secde 32/16.

<sup>6</sup> Berkî, *Kitâbü’l-Mehâsin* (Kum: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1372/1951), I/289.

<sup>7</sup> Küleynî, *el-Kâfî* (Beyrut: Menşûrâtü’l-Fecr, 1428/2007), II/18.

<sup>8</sup> İsnad şemasında kırmızıyla gösterilen isimler Ehl-i hadis halkalarına katıldığı bilinmeyen Şiî râvilerdir.

<sup>9</sup> Şerif er-Radî, *el-Mecâzâtü’n-nebeviyye* (Kum: Dâru’l-Hadîs, 1422/2001), 375; Âmilî, *Tafsîlü vesâilî’s-Şia ilâ tahsîli mesâilî’s-Şerîa* (Kum: Mektebetü Ehlî’l-beyt, 1419/1988), 1/14; Meclisî, *Mir’âtü’l-ukûl fî şerhi ahhârî’r-Resûl*, nşr. Hâşim er-Resûlî (Tahran: Dâru’l-Kütübi’l-İslâmiyye, 1403/1983), 7/120; Bahrânî, *el-Burhân fî tefsîri’l-Kur’ân* (Kum: Müessesetü’l-Bi’sse, 1426/1995), 4/393; Meclisî, *Bihârü’l-envârî’l-câmi’a li-düreri ahhârî’l-eimmeti’l-athâr* (Beyrut: Müessesetü’l-Vefâ, 1403/1983), 65/330-1; 66/392; 84, 160; 93/256, 259; 92/49; Mirza en-Nûrî, *Müstedrekü’l-Vesâil ve müstenbitü’l-mesâil*, thk. Müessesetü Âli’l-Beyt (Kum: Müessesetü Âli’l-Beyt, 1408/1987), 11/15.

önde gelen Şîî râvî<sup>10</sup> ve musanniflerdendir.<sup>11</sup> Mezhebin kaynaklarında Bâkır ve Sâdık'ın ashâbı arasında zikredilen<sup>12</sup> Süleyman hakkında Sünnî literatürde bilgi yoktur. Bir sonraki tabakada yer alan Ebû Muhammed Abdullah b. Müskân (öl. 183/799'dan önce)<sup>13</sup> ve talebesi Ebû'l-Hasan Ali b. en-Numan el-Kûfî de Şîa'nın güvenilir<sup>14</sup> râvilerindedir.<sup>15</sup>

İkinci grupta yer alan Şîî rivayetlerde mezkûr hadis, Cafer es-Sâdık ve Ali b. Abdülaziz el-Kûfî (öl. ?) arasındaki bir konuşma sırasında nakledilmiştir. *el-Mehâsin*'de "Hasan b. Ali b. Faddâl → Sa'lebe b. Meymûn" tarikiyle yer alan nakilde Ali b. Abdülaziz şöyle demektedir:

Cafer es-Sâdık 'Sana İslâm'ın aslını, fer'ini ve zirvesini haber vereyim mi?' dedi. [Ben de] 'Evet, canım sana feda olsun [haber ver]' dedim. 'Aslı namazdır. Fer'i zekattır. Zirvesi de Allah yolunda cihattır. Sana hayır kapılarını da haber vereyim mi?' dedi. Ben de 'Evet, canım sana feda olsun [haber ver]' dedim. [Bunun üzerine] 'Oruç ateşten [koruyan] bir kalkandır. Sadaka günahları siler. Kişinin gece yarısı uyanıp rabbine yakararak namaz kılması' dedi ve 'Onlar (gece namazı) için yataklarından kalkarlar, korkarak ve umarak rablerine yalvarırlar. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da infak ederler'<sup>16</sup> ayetini okudu.<sup>17</sup>

Sâdık ve Ali b. Abdülaziz arasındaki bu konuşma Şeyh Sadûk'un (öl. 381/991) *Fezâilü'l-eşhürî's-selâse* isimli kitabında "Muhammed b. Ali b. Mâcîleveyh → Muhammed b. Yahya el-Attâr → Ahmed b. Muhammed b. İsa → Hasan b. Ali b. Faddâl" isnadıyla kaydedilmiştir. Bu rivayette Ali b. Abdülaziz şöyle demektedir: "Ebû Abdullah [Cafer es-Sâdık] bana 'Sana İslâm'ın aslını, fer'ini ve İslâm'ın zirvesini haber vereyim mi?' dedi. Ben de 'Evet [haber ver]' dedim. İmam da 'Aslı namaz, fer'i zekât, zirvesi de Allah yolunda cihattır. Sana hayır kapılarını da haber vereyim mi? Oruç kalkandır' dedi."<sup>18</sup> Bu hadis Tûsî'nin (öl. 460/1067) *Tehzîbü'l-ahkâm*'ında "Muhammed b. Yahya → Muhammed b. İsa → İbn Faddâl → Ali b. Abdülaziz → Cafer es-Sâdık" tarikiyle yer almaktadır.<sup>19</sup>

Sâdık'ın Ali b. Abdülaziz'le yaptığı konuşma sırasında nakledilen ikinci gruptaki rivayetler de 2./8. asır boyunca Şîî râviler arasında nakledilmiştir. Nitekim hadisi nakleden Ali b. Abdülaziz, Sâdık'ın ashâbından ve Sünnî kaynaklarda ismine tesadüf edilmeyen bir râvidir.<sup>20</sup> Ondaki bu hadisi nakleden Ebû İshâk Sa'lebe b. Meymûn el-Kûfî de güvenilir bir Şîî râvidir.<sup>21</sup> Hocası gibi Sa'lebe hakkında da Sünnî literatürde bilgi bulunmaz.<sup>22</sup> Bu rivayeti hem Ali hem de Sa'lebe'den aktaran Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Faddâl el-Kûfî'nin (öl. 224/838-9) de Şîî râvilerden<sup>23</sup> ve ilk musanniflerden<sup>24</sup> olduğu, Ehl-i hadis halkalarıyla ilişkili olmadığı bilinir.<sup>25</sup> Benzer şekilde isnaddaki diğer râvilerin de tamamı Şîî'dir.

Son olarak bu hadisin Şîî literatürde yer alan bir grup metninde Muâz b. Cebel'den "bir adam" şeklinde bahsedilmektedir. "Hüseyn b. Muhammed b. Semâ'a → İbn Ribât → İbn Müskân → Süleyman b. Hâlid" tarikiyle nakledilen hadiste Cafer es-Sâdık şöyle demiştir:

Bir adam Hz. Peygamber'e geldi ve 'Ey Allah'ın Resûlü! Bana İslâm'ın aslını, fer'ini ve zirvesini haber ver' dedi. Bunun üzerine Allah Resûlü 'Aslı namazdır. Fer'i zekattır. Zirvesi ise Allah yolunda cihattır' buyurdu. Adam 'Ey Allah'ın Resûlü! Bana hayır kapılarını haber ver' dedi. Allah Resûlü de 'Oruç kalkandır. Sadaka [vermek] günahları giderir. Kişinin gece yarısı uyanıp rabbine yakararak namaz kılması' dedi ve 'Onlar (gece namazı) için yataklarından kalkarlar, korkarak ve umarak rablerine yalvarırlar. Kendilerine verdiğimiz rızıktan da infak ederler.'<sup>26</sup> ayetini okudu.<sup>27</sup>

<sup>10</sup> Tefrişî, *Nakdû'r-ricâl*, thk. Müessesetü Âli'l-beyt li-lhyâi't-Türâs (Kum: Müessesetü Âli'l-beyt li-lhyâi't-Türâs, 1418/1998), 2/359; Şâhrûdî, *Müstedrekâtü ilmi'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426/2006), 4/128.

<sup>11</sup> Necâşî, *Ricâl*, 183; Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 33/85.

<sup>12</sup> Berkî, *Ricâlü'l-Berkî*, nşr. Haydar Muhammed Ali el-Bağdâdî (Kum: Müessesetü'l-İmam Sâdık, 1391/1970), 99, 206; Tûsî, *Ricâl*, 215; Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl fî ilmi'r-ricâl*, thk. Muhammed Rıza el-Mâmekânî (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li-lhyâi't-Türâs, 1431/2011), 33/83-4.

<sup>13</sup> Abdullah b. Müskân'ın Musa el-Kâzım'ın imâmeti döneminde vefat ettiği hakkında bk. Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafdilü tabakâtî'r-ruvât*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Necf: Müessesetü'l-Hûî el-İslâmî, t.y.), 11/347.

<sup>14</sup> Berkî, *Ricâl*, 147; Tûsî, *Ricâl*, 264, 362; Necâşî, *Ricâl*, 214-5, 274; İbn Davud, *Kitâbü'r-Ricâl*, thk. Muhammed Sâdık Âlü Bahri'l-Ulûm (Necf: Menşûrâtü'r-Rızâ, 1393/1972), 142.

<sup>15</sup> Abdullah b. Müskân'a sadece İbn Hacer *Tebîrü'l-münebbih* isimli eserinde yer vermiş ve onun Şîî olduğunu belirtmiştir (*Tebîrü'l-münebbih bi tahrîrîl-müştebih*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.), 4/1292).

<sup>16</sup> es-Secde 32/16.

<sup>17</sup> Berkî, *Mehâsin*, 1/289. Rivayetin isnadsız nakledilen metni için bk. Tabersî, *Mişkâtü'l-envâr fî gurarî'l-ahbâr*, nşr. Sâlih el-Ca'ferî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1411/1911), 154.

<sup>18</sup> Sadûk, *Fezâilü eşhürî's-selâse*, thk. Mirza Gulâm Rıza İrfâniyân (Beyrut: Dâru'l-Mecdi'l-Beyzâ, 1390/1976), 122. Ayrıca bk. Sadûk, *Men lâ yahruhü'l-fakîh*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1992), 2/75; Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 16/198; a.mlf., *Melâzü'l-ahyâr fî fehmi tehzîbü'l-ahbâr*, nşr. Mehdi er-Recâî (Kum: Mektebetü Âyetullah Ma'aşî, 1405/1985), 6/442.

<sup>19</sup> Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, nşr. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Dâru'l-Kütüb'l-İslâmiyye, 1407/1986), 4/151.

<sup>20</sup> Berkî, *Ricâl*, 166; Tûsî, *Ricâl*, 141, 246.

<sup>21</sup> Berkî, *Ricâl* 261, 289; Keşşî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl*, nşr. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427/2006), 247; Necâşî, *Ricâl*, 117-8; Tûsî, *Ricâl*, 174, 333.

<sup>22</sup> Sünnî âlimleri arasında sadece İbn Hacer, bu râviye eserinde yer vermiş ve onun Şîî olduğunu belirtmiştir (*Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1423/2002), 2/ 397).

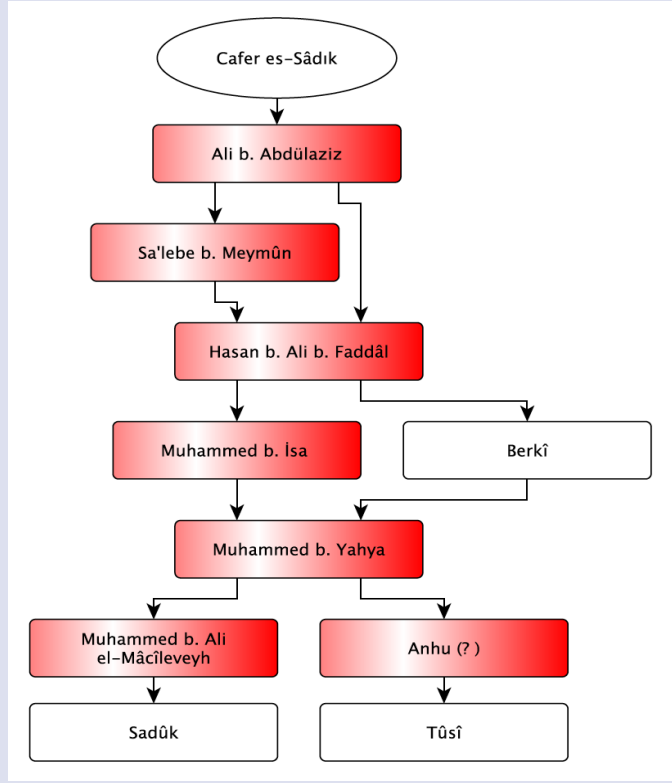
<sup>23</sup> Berkî, *Ricâl*, 329; Tûsî, *Ricâl*, 354.

<sup>24</sup> Necâşî, *Ricâl*, 36; Tûsî, *el-Fihrist*, nşr. Muhammed Sâdık Âlü Bahri'l-ulûm (Necf: Menşûrâtü's-Şerîf er-Rıza, t.y.), 48.

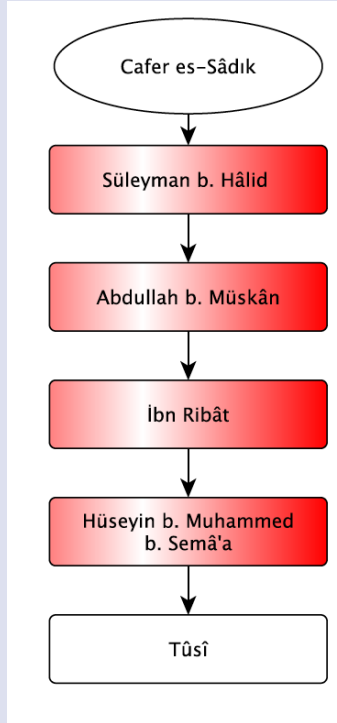
<sup>25</sup> İbn Hacer, onun Musa el-Kâzım ve Ali er-Rıza'dan hadis naklettiğini, ilk Şîî musanniflerden olduğunu söyler (*Lisân*, 3/ 75-6).

<sup>26</sup> es-Secde 32/16.

<sup>27</sup> Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 2/242; Meclisî, *Melâzü'l-ahyâr*, 4/285-6.



Resim 2. İkinci Gruptaki Şîî Rivayetlerin İsnad Şeması<sup>28</sup>  
Figure 2. Isnād Diagram of Shī'ite Narrations in the Second Group



Resim 3. Üçüncü Gruptaki Şîî Rivayetlerin İsnad Şeması<sup>29</sup>  
Figure 3. Isnād Diagram of Shī'ite Narrations in the Third Group

<sup>28</sup> İsnad şemasında kırmızıyla gösterilen isimler Ehl-i hadis halkalarına katıldığı bilinmeyen Şîî râvilerdir.

<sup>29</sup> İsnad şemasında kırmızıyla gösterilen isimler Ehl-i hadis halkalarına katıldığı bilinmeyen Şîî râvilerdir.

Bu hadisi Cafer'den nakleden râviler, ilk gruptaki rivayetleri Bâkir'dan nakleden Süleyman b. Hâlid ve talebesi Abdullah b. Müskân'dır. Hadisi Abdullah b. Müskân'dan nakleden Ali b. el-Hasan b. Ribât el-Kûfî (öl. ?) Bâkir, Sâdık ve Ali er-Rıza'nın (öl. 203/818) ashâbından,<sup>30</sup> sika ve Şîi bir râvidir.<sup>31</sup> Kendisinden bu hadisi nakleden Hüseyin b. Muhammed b. Semâa (öl. ?) da hocası gibi sadece Şîi ders meclisleriyle irtibatlıdır. Dolayısıyla Muâz b. Cebel'in isminin zikredilmediği rivayet grubu da 2./8. asrın başlarından itibaren Şîi râviler arasında nakledilmiştir.

Şîi literatürde üç farklı metinle kaydedilen bu hadisin isnadlarından elde edilen bilgiler, ilgili rivayetin 2./8. asır boyunca Kûfe'deki ilim halkalarında nakledildiğini gösterir. Nitekim bu rivayeti nakleden râvilerin tamamı Şîi'dir ve Sünnî kaynaklarda haklarında herhangi bir bilgi yoktur. Bu da Şîi isnadlardaki râvilerin, rivayet faaliyetine katıldıkları dönemde sadece ekolün ilim meclislerinde hadis naklettiklerini ve Ehl-i hadis halkalarına katılmadıklarını gösterir. Bu râvilerin sadece Şîi ders meclislerindeki rivayet faaliyetlerine katılma şeklindeki tavırlarının bilinçli olup olmadığı konusunda elde net bir veri bulunmasa da bu durum bir grup Şîi râvinin, henüz iki ekolün ders halkalarının tamamen ayrılmadığı 2./8. asırda müstakilleşmenin ilk adımlarını atmaları bakımından önemlidir.

Şîi literatürde yer alan metinlere bakıldığında hadisler arasında mana ile rivayetten kaynaklanan basit farklılıklar olduğu görülmektedir. Ancak Şîi rivayetlerde dikkat çeken hususların başında Muhammed el-Bâkir'in Süleyman b. Hâlid, Cafer es-Sâdık'ın da Ali b. Abdülaziz'le aynı konuşmayı neredeyse aynı ifadelerle yapmasıdır. Yine bu iki imamdan nakledilen metinlerde, imamların ashâbına sorduğu sorular da aynı sıralamaya sahiptir. Aslında hem Bâkir hem de Sâdık'ın bu konuşmayı mezkûr râvilerle yapmaları imkân dâhilindedir. Ancak buradaki asıl mesele her iki imamın da aynı konuşmayı kelimesi kelimesine aynı şekilde yapmalarının, muhataplarının da aynı cevabı vermelerinin mümkün olup olmadığıdır. Soru-cevap formunda nakledilen bu özellikteki bir grup Şîi hadis araştırıldığında ise imamların aynı konuşmayı aynı sıralamayla farklı kişilerle yapmalarının zayıf bir ihtimal olduğuna ve bu durumun râvilerden kaynaklandığına işaret edilmiştir.<sup>32</sup>

Şîi rivayetlerle ilgili işaret edilmesi gereken diğer bir mesele üçüncü gruptaki nakillerde neden Muâz b. Cebel'in isminin zikredilmediği ve kendisinden "bir adam" şeklinde bahsedildiğidir. Şîa'nın kaynaklarında Muâz hakkındaki bilgiler incelendiğinde, bu durumun mezhebin sahâbeye yönelik tavrından kaynaklandığı görülür. Her ne kadar Muâz, Tûsî tarafından Hz. Ali'nin ashâbı arasında zikredilmişse<sup>33</sup> de Tüsterî ve Hûî bunun doğru olmadığını söylemişlerdir.<sup>34</sup> Bu değerlendirmelerin muhtemel nedeni ise Muâz'ın, Ehl-i beyt aleyhindeki faaliyetlerinden dolayı Şîa nezdinde olumsuz bir imaja sahip olmasıdır. Nitekim Şîi âlimlere göre Muâz Ehl-i beyt'e karşı zulmü tesis eden, Hz. Ali'nin halife olmasını engelleyen ve bu amaç doğrultusunda kendi aralarında anlaşarak bir sahife<sup>35</sup> yazan beş sahâbîden<sup>36</sup> biridir.<sup>37</sup>

Hilafet tartışmaları nedeniyle Muâz'ın olumsuz bir imaja sahip olduğunu gösteren diğer bir nakilde, on iki kişinin Hz. Ebû Bekir'in Allah Resûlü'nün makamına geçmesini istemediği, bu nedenle onun cuma günü hutbe vermesini engellediği, ancak aralarında Muâz'ın da yer aldığı bir grubun Hz. Ömer eşliğinde kılıçlarıyla Ebû Bekir'i evinden alarak minbere çıkardığı anlatılır.<sup>38</sup> Bunun yanı sıra kaynaklarda Hz. Fatıma'nın, Hz. Ebû Bekir kendisine Fedek arazisindeki hakkını vermediğinde Muâz'dan yardım istediği, ancak onun bu yardımı karşılıksız bıraktığı da zikredilir.<sup>39</sup> Muâz'ın vefatından hemen önce Hz. Ali'ye karşı Hz. Ebû Bekir ve Ömer ile iş birliği yapması nedeniyle ağladığına dair bir bilgi varsa da Şîi kaynaklar bunun doğru olmadığına işaret etmiştir.<sup>40</sup> Sonuç olarak Muâz, hilafet meselesinde Hz. Ebû Bekir'den yana olması, devam eden süreçte Hz. Ömer ile birlikte hareket etmesi ve Hz. Fatıma'nın yardım isteğini karşılıksız bırakması gibi nedenlerle Şîiler tarafından eleştirilmiştir. Bu da söz konusu rivayetlerde isminin neden "bir adam" şeklinde müphem bırakıldığını açıklamaktadır.

## 2. Sünnî Hadis Eserlerindeki İsnad ve Metinler

Hz. Peygamber ve Muâz b. Cebel arasında geçen bir konuşma sırasında nakledilen Sünnî rivayetlerin geniş bir isnad ağı vardır. Bu durum ilgili rivayetin Sünnî ve Şîi isnadlarında birbirinden farklı isimlerin yer almasıyla birlikte düşünüldüğünde söz konusu hadisin geçiş süreci ve buna bağlı olarak metnin değişime uğrayıp uğramadığı hakkında değerlendirme yapmayı zorlaştırmaktadır. Ancak Sünnî tarikler incelendiğinde bir grup rivayetin Şîi hadisler gibi 2./8. asır boyunca Kûfe'deki ders halkalarında nakledildiği görülür. Bu isnadlardaki bazı râviler de Şîi eğilimlere sahip ve ekolün

<sup>30</sup> Tûsî, *Ricâl*, 141, 266, 362.

<sup>31</sup> Necâşî, *Ricâl*, 251; Tefrişî, *Nakdû'r-ricâl*, 3/244.

<sup>32</sup> Kuzudîşli, *Şîa ve Hadis*, 261-79.

<sup>33</sup> Tûsî, *Ricâl*, 46, 82.

<sup>34</sup> Tüsterî, *Kâmûsü'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410/1990), 10/98; Hûî, *Mu'cem*, 19/203.

<sup>35</sup> Şîi kaynaklarda bu sahife "es-sahîfetü'l-mel'ûne", bu beş sahâbî de "ashâbü's-sahîfe" olarak nitelenir. Bk. Süleyman b. Kays, *Kitâbü Süleyman b. Kays el-Hilâlî*, thk. Muhammed el-Ensârî ez-Zencânî (Kum: Dâru'l-Hadî, 1405/1984), 1/187; 2/589.

<sup>36</sup> Ashâbü's-sahîfe olarak bilinen sahâbîler arasında Muâz b. Cebel dışında Hz. Ebû Bekir, Ömer, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh, Sâlim mevlâ Huzeyfe vardır (Süleyman b. Kays, *Kitâbü Süleyman*, 1/187).

<sup>37</sup> Tüsterî, *Kâmûs*, 10/98; Şebesterî, *et-Tebyîn fî ashâbî'l-İmâm Emîri'l-mü'minin ve'r-ruvâti anhu* (Kum: el-Mektebetü't-Târihiyyetü'l-Muhtassa, 1428/2008), 3/187.

<sup>38</sup> Tabersî, *el-İhticâc alâ ehlî'l-leccâc* (Meşhed: Menşûrâtü Mürtezâ, 1402/1982), 1/79.

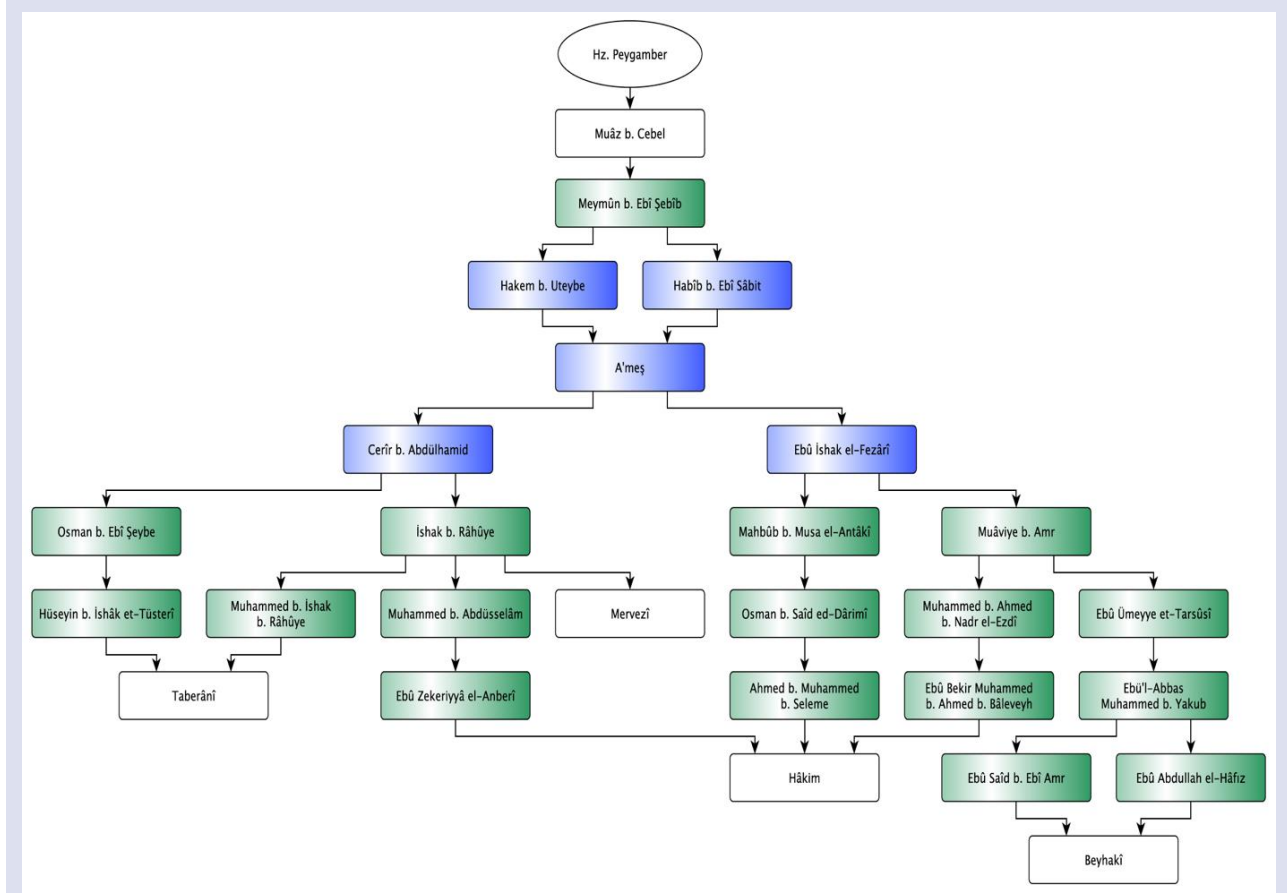
<sup>39</sup> Hûî, *Mu'cem*, 19/202-3.

<sup>40</sup> Tüsterî, *Kâmûs*, 10/98.

ders meclisleriyle ilişkilidirler. Dolayısıyla burada Kûfeli ve Şîî halkalarla irtibatlı râviler tarafından nakledilen Sünnî rivayetler ve isnadlar hakkında bilgi verilecektir.<sup>41</sup>

### 2.1. “→A’miş → Hakem b. Uteybe ve Habîb b. Ebî Sâbit” İsnadı

Kûfeli ve Şîî hadis halkalarıyla irtibatlı râvilerin naklettiği Sünnî rivayetlerin bir kısmı “...→ A’miş → Habîb b. Ebî Sâbit ve Hakem b. Uteybe → Meymûn b. Ebî Şebîb → Muâz b. Cebel → Hz. Peygamber” tarikiyle kaydedilmiştir. Mezkûr isnadla serdedilen nakilde Muâz b. Cebel şöyle demektedir:



Resim 4. “→A’miş → Hakem b. Uteybe ve Habîb b. Ebî Sâbit” Tarikiyle Nakledilen Sünnî Rivayetlerin İsnad Şeması<sup>42</sup>  
Figure 4. Isnâd Diagram of Sunnî Narrations Transmitted by Chain of “al-A’mash > Hakem b. Uteyba and Habîb b. Abî Thâbit”

Allah Resûlü’ne ‘Beni cennete sokacak, cehennemden de uzak tutacak bir ameli bana haber ver’ dedim. Allah Resûlü de ‘Sen büyük bir şey sordun. Bu [amel] Allah’ın kendisine kolay kıldığı kişiler için kolaydır. Allah’a ibadet edersin. Ona şirk koşmazsın. Farz olan namazı kılarırsın. Farz olan zekâtı verirsin. Ramazan orucunu tutarsın. Dilersen sana işin başı,

<sup>41</sup> Bu rivayetin geçiş süreci ya da Şîî râviler arasındaki tanınırlığı hakkında bilgi vermeyen isnad ve metinler için bk. Ma’mër b. Râşid, *el-Câmi’*, thk. Habîburrahman el-A’zamî (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403/1985), 11/194; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnâût, vdğ. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1419/1998), 36/344-5; *Müsned*, 36/373; Abd b. Humeyd, *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humeyd*, thk. Ebû Abdullah Mustafa b. el-Adevî (Riyad: Dâru Belensiyye li’n-Neşri ve’t-Tevzî’), 1/144-6; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1395/1975), “Fiten”, 12; Tirmizî, *el-Câmi’u’l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1418/1998), “İman”, 8; Bezzâr, *el-Bahru’z-zehhâr el-ma’rûf bi-Müsnedi’l-Bezzâr*, thk. Mahfûzu’r-rahmân Zeynüllah (Medine: Müessesetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1409/1988), 7/94; Nesâî, *Kitâbü’s-Süneni’l-kebir*, thk. Hasan Abdülmün’im eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 10/214-5; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1983), 22/103, 130-1, a.mlf., *Müsnedü’s-Şâmiyyîn*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1983), 2/358; 4/137-8; İbn Şâhîn, *et-Terğîb fi fezâil’l-a’mâl ve sevâbi zâlike*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2004), 128; Ebû Nuaym, *Hilyetü’l-evliyâ ve tabakâtü’l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1416/1996), 5/156; İbn Bişrân, *el-Emâlî*, nşr. Ebû Abdurrahman Âdil b. Yusuf el-Azâzî (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1418/1997), 355-6; Begavî, *Şerhu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnâût, vdğ. (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403/1983), 1/24-6.

<sup>42</sup> İsnad şemasında mavikle gösterilen isimler hem Sünnî hem de Şîî hadis halkalarıyla irtibatlı; yeşille gösterilen kişiler de sadece Ehl-i hadis’in ders meclislerine devam eden râvilerdir.

direği ve en yüce yerinin zirvesini haber vereyim?’ buyurdu. Ben de ‘Evet ya Resûlallah [haber ver]’ dedim. O da ‘İşin başı İslam, direği namaz, zirvesi ise Allah yolunda cihattır’ buyurdu.<sup>43</sup>

Görüldüğü üzere bu rivayette Şîî nakillerden farklı olarak Muâz’ın Allah Resûlü’ne sorduğu bir sorudan bahsedilir. Hadisin bu kısmı Şîî rivayetlerde yer almamaktadır. Esasen Şîa’nın Muâz hakkındaki görüşleri düşünüldüğünde onun bu ifadelerinin yer almaması normaldir. Ayrıca rivayetin “Dilersen (...)” şeklinde başlayan kısmı ile ilk gruptaki Şîî rivayetlerin *el-Mehâsin*’deki metninin neredeyse aynı olduğuna da işaret edilmelidir. Hadisi nakleden râvilerle bakıldığında ise bu rivayeti Muâz’dan nakleden Ebû Nasr Meymûn b. Ebî Şebîb el-Küfî (öl. 83/702-3) Şîa’nın hadis meclisleriyle irtibatlı değildir.<sup>44</sup> Ancak Meymûn’dan sonraki üç tabakada yer alan râviler hem Şîî eğilimler taşımakla itham edilmiş hem de Küfe’deki Şîî cemaatle irtibatlı olup ders meclislerinde bulunmuşlardır. Öncelikle Meymûn’dan bu hadisi nakleden Hakem b. Uteybe (öl. 115/733) her iki ekolle de ilişkili râvilerdendir.<sup>45</sup> İclî (öl. 261/875), bir grup Sünnî âlimin sika kabul ettiği<sup>46</sup> Hakem b. Uteybe’nin Şîî eğilimler taşıdığını, ancak bu durumun ölümünden sonra ortaya çıktığını söylemekte,<sup>47</sup> İbn Kuteybe (öl. 276/889) de onu Şîî ricâl arasında zikretmektedir.<sup>48</sup> Öğrencisi Şu’be b. el-Haccâc (öl. 160/776) da onun Şîî görüşleri benimsediğini belirtir. Nitekim Şu’be Basra’ya geldiğinde ona “Bize ashâbının sikalarından hadis naklet” denilmiş, o da “Size ashâbımın sikalarından hadis nakledersem az sayıdaki birkaç Şîî’den nakletmiş olurum. [Onlar]: Hakem b. Uteybe, Seleme b. Küheyl, Habîb b. Ebî Sâbit ve Mansur’dur” demiştir.<sup>49</sup> Yine Süleyman eş-Şâzekûnî’nin (öl. 234/848) Yahya b. Saîd el-Kattân (öl. 198/813) vasıtasıyla naklettiğine göre Şu’be “Hakem [hilafet sıralamasında] Hz. Ali’yi, Ebû Bekir ve Ömer’in önüne geçirirdi” der. Bu nakle eserinde yer veren Zehebî (öl. 748/1348) “Şâzekûnî, kendisine güvenilebilecek biri değildir. Ben Hakem’in böyle bir durumu olduğunu zannetmiyorum” demiştir.<sup>50</sup> Zehebî bir başka eserinde de Şâzekûnî’nin zayıflığına işaret ederek Hakem’in Şîî eğilimlerinin aslı olmadığını ifade eder.<sup>51</sup> Ancak erken dönem eserlerinde Hakem’in Şîî temayüllerinin bulunduğu dair vurgu açıktır.

Şîî ricâl eserlerinde erken dönemden itibaren Hakem b. Uteybe’ye Ali b. el-Hüseyin (öl. 94/712) Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık’ın ashâbı arasında yer verilir.<sup>52</sup> Buna rağmen Şîî ricâl âlimleri Hakem’i güvenilir kabul etmemiştir. Örneğin Keşşî’nin (öl. 4/10.asrın ilk yarısı) eserindeki bir nakilde Sâdık, Hakem b. Uteybe’nin babası Bâkır adına hadis uydurduğunu söyler. Bir başka nakilde de Ebû Basîr, Bâkır’a Hakem’in veled-i zina’nın şahitliğinin câiz kabul ettiğini söyleyince imam “Allahım sen onun günahlarını affetme” diyerek ona beddua ettiği anlatılır. Keşşî onun âmmenin<sup>53</sup> fakihlerinden ve Mürciî olduğuna dair değerlendirmelere eserinde yer vermiştir.<sup>54</sup> Çağdaş dönem Şîî ricâl eserlerinde de onun zayıf olduğu,<sup>55</sup> hatta Sünnî ulemanın Hakem’i sika kabul etmesinin de bu yargıyı desteklediği söylenir.<sup>56</sup> Şîî ricâl kaynaklarında Hakem b. Uteybe hakkında verilen bilgiler arasında en dikkat çeken nokta, râvinin isminin Hakem b. Ueyyne olarak da kaydedilmesidir.<sup>57</sup> Hakem b. Ueyyne başlığında ise her iki kimlik bilgisinin aynı şahsa

<sup>43</sup> Mervezî, *Ta’zîmü kadri’s-salât*, thk. Abdurrahman Abdülcebbar (Medine: Mektebetü’-d-Dâr, 1406/1986), 1/220-221; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 20/143; Hâkim, *el-Müstedrek ale’s-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1411/1990), 2/86; 2/447-448; Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamid Hâmid (Riyâd: Mektebetü’-r-Rüşd li’-n-Neşr ve’t-Tevzî’, 1423/2003), 7, 33-5.

<sup>44</sup> Şîî ricâl âlimlerinden Şâhrûdî, Meymûn b. Ebî Şebîb hakkında mezhebin kaynaklarında bilgi bulunmadığını söylemiştir (*Müstedrekât*, 8/48).

<sup>45</sup> İsnadında Hakem’in yer aldığı, ancak rivayetin Şîî çevrelerdeki tanınırlığı hakkında bilgi vermeyen nakilleri görmek için bk. Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1419/1999), 1/455-6; İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü’l-Musannef fi’l-ehâdisi ve’l-âsâr*, nşr. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru’t-Tâc, 1409/1999), 6/158; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 36/387-8; Hâris, *Buğyetü’l-bâhis an zevâidi Müsnedi’l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî (Medine: Merkezü Hidmeti’s-Sünne ve’s-Sîreti’n-Nebeviyye), 1/157-8; Taberânî, *el-Mu’cemü’l-kebir*, 22/147-8; Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, 4/299-300; 5/50; 6/93-4.

<sup>46</sup> İbn Sa’d, *Kitâbü’l-Tabakâtü’l-kebir*, nşr. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1421/2001), 8/451; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma’rifetü’r-ricâl*, thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbas (Riyâd: Dâru’l-Hâdî, 1422/2002), 3/352; İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü’l-Cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1373/1953), 3/123.

<sup>47</sup> İclî, *Târîhu’s-sikât*, thk. Abdülmü’tî Kal’acî (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1405/1984), 1/126-7; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl fi esmâi’r-ricâl*, thk. Beşşâr Evvâd Ma’rûf (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1404/1983), 7/119.

<sup>48</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma’ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 1389/1969), 624.

<sup>49</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 1/138-9.

<sup>50</sup> Zehebî, *Siyerü a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût, vdğ. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1416/1996), 5/209.

<sup>51</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’-a’lâm*, nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru’t-Türâsi’l-Arabî, 1410/1990), 7/346.

<sup>52</sup> Berkî, *Ricâl*, 72, 74; Tûsî, *Ricâl*, 112, 131, 184.

<sup>53</sup> Şîî âlimler, âmme ifadesiyle râvinin Ehl-i sünnet’ten olmasını kasteder. Bk. Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa’ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 49-54.

<sup>54</sup> Keşşî, *Ricâl*, 182-3.

<sup>55</sup> Esterâbâdî, *Menhecü’l-makâl fi tahkiki ahvâlî’r-ricâl* (Kum: Müessesetü Âli’l-Beyt li-İhyâ’i’-Türâs, 1421/2001), 4/345; Tefrişî, *Nakdü’r-ricâl*, 4/142-3.

<sup>56</sup> Mâmekânî, *Tenkîhu’l-makâl*, 23/381-6.

<sup>57</sup> Esterâbâdî, *Menhecü’l-makâl*, 4/345; Şâhrûdî, *Müstedrekât*, 3/240; Hüî, *Mu’cem*, 7/182; Tüsterî, *Kâmûs*, 3/615.



ait olduğu ifade edilir.<sup>58</sup> Sünnî literatürde ise bu râvinin ismine Hakem b. Uyeyne şeklinde tesadüf edilmez. Tespit edilebildiği kadarıyla Hakem b. Uyeyne'ye eserinde yer veren tek isim modern araştırmacılarından Ekrem el-Fâlûcî'dir. O da ilgili yerde "Ben bu adamı tanımıyorum. Hakkında biyografik bilgi de bulamadım. Öyle zannediyorum ki bu adam Hakem b. Uteybe'dir" demiştir.<sup>59</sup>

Hakem'in Şîî literatürdeki nakillerine bakıldığında onun Şîî düşünceleri benimsediğini gösteren çok sayıda hadisin yer aldığı görülür. Bunlardan birinde Hakem "Elbette bunda ince kavrayışlı (kavrama kabiliyeti olan)lar için nice ibretler vardır"<sup>60</sup> ayetinde kastedilenler arasında Muhammed el-Bâkır'ın yer aldığını açıklar.<sup>61</sup> Ayrıca Hakem, Hz. Ali'nin ilmi ve muhaddes<sup>62</sup> olması<sup>63</sup> ile diğer imamların bilgi kaynakları hakkındaki rivayetleri de nakletmiştir.<sup>64</sup> Yine onun Hz. Ali ve Hâricîler arasında gerçekleşen Nehrevan savaşı hakkındaki rivayetleri de naklettiği bilinir.<sup>65</sup>

Sünnî ve Şîî literatürdeki bu bilgiler birlikte değerlendirildiğinde Hakem'in 2./8. asırda her iki ekolün ders halkalarıyla da irtibatlı olduğu net bir şekilde görülmektedir. Zehebî, Hakem'in Şîî temayülleri bulunduğu dair bilgilerin, güvenilir kabul etmediği Şâzekûnî vasıtasıyla nakledilmesi nedeniyle dikkate alınamayacağını belirtse de mezkûr râvinin mezhebin kaynaklarında çok sayıda hadisin yer alması ve ekolün ricâl âlimleri tarafından da tanınması onun Kûfe'deki Şîî hadis halkalarıyla olan irtibatının güçlü olduğunu gösterir. Ancak daha da önemlisi râvinin Hakem b. Uteybe ve Hakem b. Uyeyne şeklinde iki ayrı kimlik bilgisiyle kaydedilmesidir. Bu durum onun kriptorâvi,<sup>66</sup> yani Sünnî ve Şîî ders meclislerinde kimliğini farklı şekillerde tanıtan râvilerden olduğunu düşündürür. Sünnî ulemanın onun yalancılığına dair bir açıklaması bulunmasa<sup>67</sup> da Sâdık'ın, babası Muhammed el-Bâkır adına hadis uydurduğunu söylemesi Hakem'in kriptorâvi olma ihtimalini güçlendirmektedir. Zira yalan söyleme alışkanlığı olan birinin, farklı nedenlerle Sünnî ve Şîî topluluklar arasında kimliğini değiştirmesi ve gizlemesi de oldukça muhtemeldir.<sup>68</sup>

Hakem b. Uteybe'nin yanı sıra Meymûn b. Ebî Şebîb'den bu hadisi nakleden Ebû Yahya Habîb b. Ebî Sâbit el-Kâhilî (öl. 119/737) de Kûfeli ve her iki ekolün ders meclisleriyle irtibatlı râvilerdendir. Sünnî ulemanın sika kabul ettiği<sup>69</sup> Habîb'in Şîî eğilimlere sahip olduğuna dair bilgi bulunmaz. Ancak Şu'be'nin Şîî hocalardan hadis aldığına dair yukarıda zikredilen açıklamasında Habîb b. Ebî Sâbit'in de ismi geçer. Mezhebin ricâl kaynaklarında da kendisine yer verilmiştir. Berkî onun Bâkır'ın,<sup>70</sup> Tûsî ise Hz. Ali ve Ali b. el-Hüseyin'in ashâbından olduğunu söyler.<sup>71</sup> Muahhar dönem Şîî ricâl âlimlerinden Mâmekânî (öl. 1932), Tûsî'nin Habîb için "Kûfe'nin fakîhi" demesinin büyük bir övgü olduğunu, ancak bu râvinin âmmî ve zayıf kabul edildiğini belirtir.<sup>72</sup> Habîb hakkındaki bu bilgiler, onun Şîî ders meclisleriyle bağının kuvvetli olmadığı izlenimini verse de mezhebin kaynaklarında kendisinden nakledilen çok sayıda hadis yer alır.<sup>73</sup> Bu da onun Şîî râvilerle ve ders meclisleriyle ilişkili olduğuna işaret eder.

Mezkûr rivayeti Habîb b. Ebî Sâbit ve Hakem b. Uteybe'den nakleden Süleyman b. Mihrân el-A'meş (öl. 148/765) de Kûfeli ve dönemindeki Şîî râvilerle irtibatlıdır. Sünnî ulemanın sika kabul ettiği A'meş, İclî tarafından teşeyyu' ile itham

<sup>58</sup> Esterâbâdî, *Menhecû'l-makâl*, 4/350; Mâzenderânî, *Münteha'l-makâl fî ahvâlî'r-ricâl* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li-lhyâi't-Türâs, 1415/1995), 3/105; Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 23/400; Hûî, *Mu'cem*, 7/187.

<sup>59</sup> Fâlûcî, *el-Mu'cemû's-sağîr li-rivâti'l-imam İbn Cerîr et-Taberî*, thk. Ali Hasan Abdülhamid el-Eserî (Ürdün: I-II, Dâru'l-Eseriyye, 1425/2007), 1/130.

<sup>60</sup> el-Hicr 15/75.

<sup>61</sup> Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 23/399-400.

<sup>62</sup> Şîa'ya göre muhaddes olmak, bir kişinin peygamberlik iddiasından bulunmaksızın bir melekle konuşması, ondan ilham alması ya da ilham ve mükâşefe yoluyla Allah tarafından kalbine ilim ilkâ edilmesidir. Konuyla ilgili detaylı malumat için bk. Kuzudîşli, *Şîa ve Hadis*, 157-74.

<sup>63</sup> Saffâr, *Besâiru'd-derecât fî fezâilî Âli Muhammed*, thk. el-Hâc Mîrza Muhsin (Kum: Menşûrâtü'l-Mektebeti Âyetullah el-Uzmâ el-Mar'aşî, 1403/1983), 1/319-24; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/370.

<sup>64</sup> Ayyâşî, *Tefsîru'l-Ayyâşî*, nşr. Hâşim er-Resûlî (Tahran: Mektebetü'l-İlmiyye, 1381/1960), 1/16; İrbilî, *Keşfü'l-ğumme fî ma'rifeti'l-eimme*, nşr. Hâşim er-Resûlî (Tebriiz: Mektebetü Benî Hâşim, 1382/1961), 2/121.

<sup>65</sup> Berkî, *Mehâsin*, 1/262.

<sup>66</sup> Sünnî ve Şîî hadis meclislerinde çeşitli nedenlerle kimliğini gizleyen ya da değiştiren râviler hakkındaki bilgiler için bk. Duman, *Ehl-i sünnet ve Şîa'da Müsterek Rivâyetlerin Tahlili*, 28.

<sup>67</sup> İsnadında Hakem'in de yer aldığı mevzu rivayetlerden bazıları için bk. İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzûât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966), 1/61; 2/130.

<sup>68</sup> Sünnî ve Şîî hadis halkalarında kimliğini gizleyen kriptorâvilerden bazıları için bk. Duman, *Ehl-i sünnet ve Şîa'da Müsterek Rivâyetlerin Tahlili*, 42, 71, 78, 124, 149-50, 162, 165.

<sup>69</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 5/362; Zehebî, *Siyer*, 5/288-9.

<sup>70</sup> Berkî, *Ricâl*, 70.

<sup>71</sup> Tûsî, *Ricâl*, 61, 112, 185.

<sup>72</sup> Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 17/342-4.

<sup>73</sup> Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Siffin*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Kum: Menşûrâtü Mektebeti Âyetullah el-Mar'aşî en-Neceffî, 1403/1983), 144-5, 215-216, 324; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/406; 2/308; 6/96; İbn Hayyûn, *Şerhu'l-ahbâr fî fezâilî'l-eimmeti'l-athâr*, thk. Muhammed Hüseyin el-Celâlî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409/1988), 1/421; 2/52, 86, 526, 556; Sadûk, *el-Emâlî* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1418/1997), 139, 306, 4045; Tûsî, *el-Emâlî*, thk. Kısmû'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye (Kum: Dâru's-Sekâfe, 1414/1993), 218, 251, 474, 640.

edilmiş,<sup>74</sup> İbn Kuteybe'nin de Şîî râviler listesinde zikredilmiştir.<sup>75</sup> Şîî ricâl âlimlerine göre ise A'meş sika,<sup>76</sup> Sâdık'ın ileri gelen râvilerinden ve naklettiği hadislere itimat edilen bir râvidir.<sup>77</sup> Sünnî ve Şîî literatürdeki bu bilgilerden hareketle A'meş'in Şîî eğilimlerinin ileri boyutta olmadığı söylenmiştir.<sup>78</sup> Ancak Şîî ulemanın onu İmâmiyye'nin ileri gelen râvileri arasında görmesi ve mezhebin kaynaklarında 1300 hadisinin bulunması<sup>79</sup> A'meş'in Kûfe'deki Şîî cemaatle irtibatının güçlü olduğunu göstermektedir.<sup>80</sup>

A'meş'ten bu hadisi nakleden râviler Ebû Abdullah Cerîr b. Abdülhamid ed-Dabbî el-Kûfî (öl. 188/804) ve Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. el-Hâris el-Fezârî'dir (öl. 188/804 [?]). Sünnî ulemanın güvenilir kabul ettiği<sup>81</sup> Cerîr b. Abdülhamid'in teşeyyü' ile itham edildiği bilinmez. Bununla birlikte İbn Kuteybe bu râviyi Şîî ricâl arasında zikretmiş,<sup>82</sup> Hatîb el-Bağdâdî de Cerîr'in hilafet sıralamasında Hz. Ali'yi Osman'ın önüne geçirdiğini söylemiştir.<sup>83</sup> Şîî ricâl eserlerinde ise bu râvi erken dönemde sadece Tûsî tarafından Sâdık'ın ashâbı arasında<sup>84</sup> kaydedilse de ağırlıklı olarak geç dönem eserleri hakkında bilgi vermekte ve âmmeden olduğu vurgulanmaktadır.<sup>85</sup> Bu noktada Mâmekânî'nin onun İmâmî olmadığına ve Şîî ashâbın kendisinden hadis nakletmediğine dair değerlendirmeleri,<sup>86</sup> Cerîr'in dönemindeki Şîî râviler ve ders meclisleriyle irtibatının zayıflığına işaret eder. A'meş'in diğer râvisi Ebû İshâk el-Fezârî'nin durumu da Cerîr ile benzerdir. Sünnî ulemanın Şîî eğilimlerinden söz etmediği bu râvi, Tûsî tarafından Cafer es-Sâdık'ın ashâbı arasında kaydedilmişse<sup>87</sup> de onun âmmî muhaddislerden olduğu,<sup>88</sup> Şîî kaynaklarda hakkında övgü ya da yergi ifade eden herhangi bir kaydın bulunmadığı,<sup>89</sup> Şîî râviler tarafından bilinmezken Sünnîler nezdinde sika kabul edildiği ve rivayetlerinin delil olarak kullanıldığı anlatılır.<sup>90</sup> Görüldüğü üzere Cerîr b. Abdülhamid gibi Ebû İshâk el-Fezârî de dönemindeki Şîî râviler ve hadis halkalarıyla irtibatı yoğun olmayan bir isimdir. Muhtemelen bu durumun bir neticesi olarak mezkûr rivayet, Cerîr ve Ebû İshâk'tan sonra sadece Ehl-i hadis halkalarıyla irtibatlı râviler tarafından nakledilmiştir.

## 2.2. "Fitr b. Halife → Hakem b. Uteybe ve Habîb b. Ebî Sâbit" İsnadı

Sünnî kaynaklarda Kûfeli ve Şîî râvilerle irtibatlı isimlerin yer aldığı bir diğer isnad "Ali b. Abdülaziz el-Begavî → Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn → Fitr b. Halife → Habîb b. Ebî Sâbit ve Hakem b. Uteybe → Meymûn b. Ebî Şebîb → Muâz b. Cebel → Hz. Peygamber" tarihidir. Mezkûr isnadla nakledilen metinde Muâz b. Cebel şöyle söylemektedir:

Allah Resûlü ile birlikte Tebük seferine çıkmıştım. O'nu yalnızken gördüm ve bu durumu fırsat bildim, yola birlikte devam etmek için bineğimi ondan tarafa sürdüm ve 'Ey Allah Resûlü! Bana yaptığım zaman cennete gireceğim bir amel söyle' dedim. Allah Resûlü de 'Sen büyük bir şey sordun. Bu [amel] Allah'ın kendisine kolay kıldığı kişiler için kolaydır: Allah'a ibadet edersin. Ona şirk koşmazsın. Farz olan namazı kılarırsın. Farz olan zekâtı verirsin. Ramazan orucunu tutarsın' dedi. Ardından Allah Resûlü yürüdü, ben de yürüdüm ve 'Dilersen sana hayır kapılarını haber vereyim? Oruç kalkandır. Sadaka günahlar için bir kefarettir. Kişinin geceleyin namaz kılması. Ardından 'Onlar [gece namazı için] geceleri yataklarından kalkarlar'<sup>91</sup> ayetini okudu. Sonra yürüdü, ben de yürüdüm. Ardından 'Sana işin başı, direği ve en yüce yerinin zirvesini haber vereyim mi? Allah yolunda cihat' buyurdu. Sonra yürüdü, ben de yürüdüm (...).<sup>92</sup>

Bu rivayette Muâz, Allah Resûlü ile Tebük seferine çıktığı zaman ilgili konuşmayı yaptığını haber vermektedir. Mezkûr hadisi Hakem b. Uteybe ve Habîb b. Ebî Sâbit'ten nakleden Kûfeli râvi Ebû Bekr Fitr b. Halife el-Mahzûmî'dir (öl. 150/767-

<sup>74</sup> İclî, *es-Sikât*, 205.

<sup>75</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, 624.

<sup>76</sup> İbn Davud, *er-Ricâl*, 106.

<sup>77</sup> Tûsî, *Ricâl*, 215; Hûî, *Mu'cem*, 9/294-295; Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 33/290-322.

<sup>78</sup> Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şîîlik Eğilimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 172.

<sup>79</sup> Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 33/295.

<sup>80</sup> A'meş'in Ehl-i sünnet ve Şîa arasında belirsiz bir duruşa sahip olmasına ve 2./8. asırda Kûfe'de birden fazla toplumsal kimliğin sınırlarında gezindiğine dair değerlendirmeler için bk. Haider, *The Origins of The Shî'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfah* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 221-227.

<sup>81</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 9/384; Buhârî, *Kitâbü't-Târîhi'l-kebir*, nşr. Muhammed Abdülmuîd Han (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/214; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 1/505-7; İclî, *es-Sikât*, 96; İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, thk. Muhammed Abdülmuîd Hân (Haydarâdâb: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 6/145.

<sup>82</sup> İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 2/624.

<sup>83</sup> Hatîb, *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâi min gayri ehlihâ ve vâridihâ* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 8/190.

<sup>84</sup> Tûsî, *Ricâl*, 177.

<sup>85</sup> Tefrişî, *Nakdû'r-ricâl*, 1/334; Hûî, *Mu'cem*, 4/362; Tüsterî, *Kâmûs*, 2/584.

<sup>86</sup> Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 14/315-317.

<sup>87</sup> Tûsî, *Ricâl*, 156.

<sup>88</sup> Şebesterî, *el-Fâik fî rüvâti ashâbi'l-İmam es-Sâdık* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/1997), 1/60.

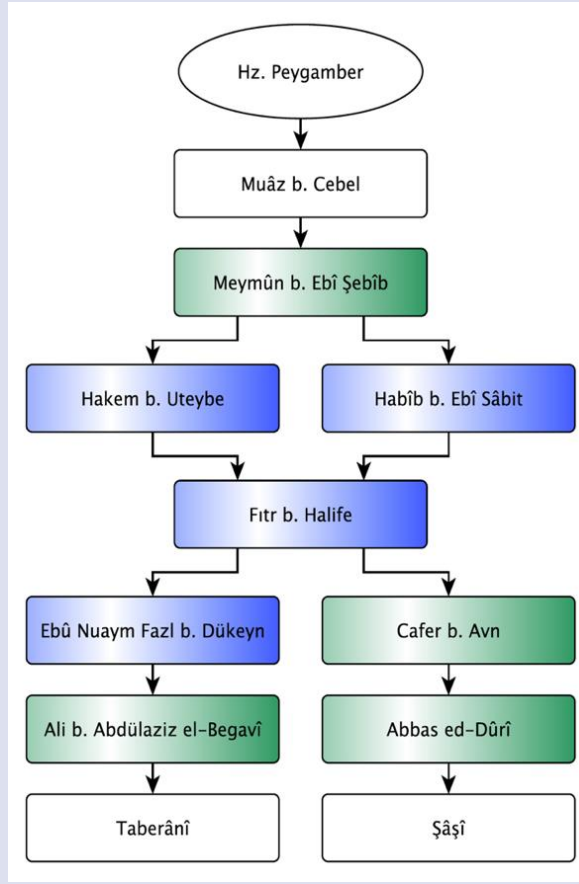
<sup>89</sup> Şâhrûdî, *Müstedrekât*, 1/190.

<sup>90</sup> Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 4/293-294.

<sup>91</sup> es-Secde 32/16.

<sup>92</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 20/142-143.

8'den sonra).<sup>93</sup> O Sünnî münekkitlerin güvenilir kabul etmekle birlikte Şîî eğilimlerinden söz ettiği bir isimdir.<sup>94</sup> Yahya b. Maîn (öl. 233/848) onun için Şîî demiş,<sup>95</sup> İclî Fitr'ın az miktarda,<sup>96</sup> Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ise ileri derecede Şîî eğilimlerinin bulunduğundan bahsetmiştir.<sup>97</sup> Bunların yanı sıra Cüzcânî (öl. 259/873) ve Dârekutnî (öl. 385/995) Fitr'ın doğru yoldan saptığını, sika olmadığını ve hadislerinin delil değeri taşımadığını söyler.<sup>98</sup>



Resim 5. “→ Fitr → Hakem b. Uteybe ve Habîb b. Ebî Sâbit” Tarihiyle Nakledilen Sünnî Rivayetlerin İsnad Şeması<sup>99</sup>  
Figure 5. Isnâd Diagram of Sunnî Narrations Transmitted by Chain of “Fitr > Hakem b. Uteyba and Habîb b. Abî Thâbit”

Fitr'ın Şîî görüşlere sahip olması bazı râvilerin ondan hadis naklinden uzak durmasına neden olmuştur. Örneğin Ebû Bekir b. Ayyâş (öl. 193/809) “Mezhebinin kötülüğünden dolayı Fitr'dan hadis nakletmeyi bıraktım” der.<sup>100</sup> Onun mezhebî görüşleriyle ilişkili bir diğer konu Kûfelilerin kendisinden Hz. Ali'nin faziletine dair hadisler nakletmesidir.<sup>101</sup> Zehebî de Şîî Abbad b. Yakub el-Uşfurî'nin (öl. 250/864) *el-Menâkıb* isimli eserinde Fitr b. Halife'nin “Vücutumdaki her bir tüyün dili olup Ehl-i beyt sevgisiyle Allah'ı tesbih etmesi beni ne kadar çok sevindirir” şeklindeki ifadelerinin yer aldığını söylemiştir.<sup>102</sup>

<sup>93</sup> Fitr b. Halife'den sadece Ehl-i hadis'in ders meclisleriyle irtibatlı râvilerin naklettiği bir başka nakil için bk. Şâşî, *el-Müsned*, thk. Mahfûzürrahman Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Ahkâm, 1414/1993), 3/264-265.

<sup>94</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi' li-ulûmi'l-İmam Ahmed* (Mısır: Dâru'l-Felâh li'l-Bahsi'l-İlmî ve Tahkiki't-Türâs, 1430/2009), 18/445; Ukaylî, *Kitâbü'd-Duafâ'i'l-kebîr*, nşr. Abdülmüt'î Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/464; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/90; İbn Şâhîn, *Târîhu esmâi's-sikât*, thk. Subhî es-Sâmârrâî (Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1984), 187.

<sup>95</sup> Yahya, *et-Târîh*, thk. Ahmed Muhammed Nurseyf (Suud: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1399/1979), 3/333; İbn Adî, *el-Kâmil fi duafâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997), 7/145.

<sup>96</sup> İclî, *es-Sikât*, 385.

<sup>97</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/145.

<sup>98</sup> Cüzcânî, *Ahvâlür-ricâl*, thk. Seyyid Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.), 95; Dârekutnî, *Süülâtü'l-Hâkim en-Nisâbü'r li'd-Dârekutnî*, thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984), 264; İbnü'l-Cevzî, *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 3/10.

<sup>99</sup> İsnad şemasında maviyle gösterilen isimler hem Sünnî hem de Şîî hadis halkalarıyla irtibatlı; yeşille gösterilen kişiler de sadece Ehl-i hadis'in ders meclislerine devam eden râvilerdir.

<sup>100</sup> Ukaylî, *ed-Duafâ*, 3/464.

<sup>101</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/146.

<sup>102</sup> Zehebî, *Siyer*, 7/33.

Şîî ulemaya göre Fitr, Sâdik ve Bâkir'in ashâbından<sup>103</sup> itikadı sağlam bir râvidir.<sup>104</sup> Örneğin Mâmekânî onun İmâmî olduğunu ve Hz. Ali ile birlikte Cemel savaşına katıldığını<sup>105</sup> belirtir.<sup>106</sup> Şâhrûdî Fitr'in naklettiği hadislerinin, onun hüsnüne ve kemâline işaret ettiğini,<sup>107</sup> Hûî de Sâdik'in Fitr için dua ederek Allah'tan rahmet dilediğini haber verir.<sup>108</sup> Şebesterî ise onun hâlinin iyi olduğunu söylemiş ve Fitr için "hâfız" demiştir.<sup>109</sup>

Sünnî ve Şîî ricâl âlimlerinin değerlendirmelerine bakıldığında Fitr b. Halife'nin 2./8. asırda her iki ekolle de irtibatlı râvilerden olduğu görülür. Sünnî münekkitlerin bu râviyle ilgili değerlendirmelerinden onun Şîî eğilimlerinin ileri boyutta olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim mezhebin kaynaklarında da itikadının sağlamlığına yönelik vurguların bulunması bu yargıyı teyit eder. Ayrıca Şîî literatürde onun Hz. Ali ve Ehl-i beyt'in fazileti<sup>110</sup> ile on iki imam rivayetlerinin<sup>111</sup> râvisi olarak anılması, mezhebin kaynaklarında azımsanmayacak miktarda rivayetinin yer alması Fitr b. Halife'nin Şîî râvilerle olan sıkı irtibatını da göstermektedir.<sup>112</sup>

Fitr b. Halife gibi ondan bu hadisi nakleden Kûfeli öğrencisi Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (öl. 219/834) de hem Sünnî hem de Şîî hadis meclisleriyle ilişkili râvilerdendir. Ehl-i sünnet kaynaklarında sika, sebt, mutkin, hucce gibi ifadelerle Fazl b. Dükeyn'in güvenilirliğine işaret edilir.<sup>113</sup> Doğrudan teşeyyü' ile itham edildiği bilinmese de İbn Kuteybe onu Şîî ricâl arasında kaydetmiş,<sup>114</sup> İbnü'l-Esîr de Fazl için "O Şîî'dir" demiştir.<sup>115</sup> Zehebî de onun Şîî eğilimlerinin ileri derecede olmadığını,<sup>116</sup> aşırılığa ve sebbe varmadığını belirtir.<sup>117</sup> Şîî ulema ise Fazl b. Dükeyn'in meşhur muhaddislerden olduğunu,<sup>118</sup> sika ve hafız kabul edildiğini söylemiştir.<sup>119</sup> Mâmekânî'ye göre Fazl İmâmî'dir ve hakkındaki değerlendirmeler onun âmmî olmadığını gösterir.<sup>120</sup> Benzer şekilde Şâhrûdî de Fazl'ın hadislerinin tamamının akidesinin sağlam ve İmâmî olduğuna işaret ettiğini söyler.<sup>121</sup> Gerçekten de Fazl'ın Şîî literatürdeki rivayetleri onun Şîî eğilimleri hakkında fikir verir. Nitekim Fazl'ın mezhebin hadis kaynaklarında çok fazla rivayeti bulunmaktadır.<sup>122</sup> Özellikle bu rivayetler arasında Ehl-i beyt'in konumunu öne çıkaran nakilleri dikkat çeker. Örneğin Fazl "(İman, ibadet ve hayır) yarışlarında öne geçenler(e gelince) onlar ahirette (mükafatta da) önde gidenlerdir"<sup>123</sup> ayetinde Hz. Ali ve Şâ'a'nın kastedildiğine dair naklin râvilerindedir.<sup>124</sup> Bunun yanı sıra o tathir ayetinin<sup>125</sup> Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'i kapsadığını söyler,<sup>126</sup> ayrıca Hz. Ali<sup>127</sup> başta olmak üzere Ehl-i beyt'in fazileti hakkındaki rivayetleri de nakleder.<sup>128</sup> Yine o da hocası Fitr gibi on iki imam hadislerini rivayet etmiştir.<sup>129</sup> Tüm bunlar Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'in Şîî temayülleri bulunduğunu ve dönemindeki Şîî râvilerle de irtibatının güçlü olduğunu göstermektedir.

<sup>103</sup> Tûsî, *Ricâl*, 270.

<sup>104</sup> Şîî ricâl âlimlerinin genelinden farklı olarak sadece Tüsterî, Fitr'in İmâmî olamayacağını söyler (*Kâmûs*, 8/448).

<sup>105</sup> Tüsterî, Fitr'in Hz. Ali ile birlikte Cemel savaşına katılmadığını söyler (*Kâmûs*, 8/448).

<sup>106</sup> Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 2/16.

<sup>107</sup> Şâhrûdî, *Müstedrekât*, 6/226.

<sup>108</sup> Hûî, *Mu'cem*, 14/364.

<sup>109</sup> Şebesterî, *el-Fâik*, 2/576.

<sup>110</sup> İbn Ukde, *Fezâilü Emîri'l-mü'minîn*, thk. Abdürrezzak Muhammed Hüseyin Hırzûddîn (Kum: Delîl-i Mâ, 1423/2003), 83, 115; Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, thk. Kısmû'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye (Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1412/1992), 442, 445.

<sup>111</sup> Nu'mânî, *Kitâbü'l-Gaybe*, thk. Ali Ekber Gaffârî (Tahran: Neşr-i Sadûk, 1397/1976), 106; Tûsî, *el-Gaybe*, thk. İbâdullah et-Tahrânî, vdğ. (Kum: Dârü'l-Ma'ârifü'l-İslâmiyye, 1411/1990), 132-133; Tabersî, *İ'lâmü'l-verâ bi-a'lâmî'l-hüdâ* (Kum: Müessesetü Ehlî'l-beyt, 1416/1996), 2/162.

<sup>112</sup> Nasr b. Müzâhim, *Vak'atü Sıffin*, 216; Cevherî, *es-Sakîfe ve Fedek*, Küleynî, *el-Kâfi*, 2/164; 5/55; Sadûk, *el-Hisâl*, 1/145; Tûsî, *el-Emâlî*, 254, 476; Âmilî, *Vesâilü's-Şâ'a*, 15/142; 16/67.

<sup>113</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 8/524; Ahmed b. Hanbel, *el-Câmi'*, 18/436-437; İclî, *es-Sikât*, 1/383; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh*, 7/62.

<sup>114</sup> İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 648.

<sup>115</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Amr b. Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997), 6/10.

<sup>116</sup> Zehebî, *el-Muğnî fi'd-duafâ*, nşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî (Katar: İdâretü'l-İhyâ't-Türâsî'l-İslâmiyye, 1407/1987), 2/102.

<sup>117</sup> Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1383/1963), 3/350.

<sup>118</sup> Mirza en-Nürî, *Müstedrekü'l-Vesâil*, 26/302; Şâhrûdî, *Müstedrekât*, 6/204.

<sup>119</sup> Mâzenderânî, *Münteha'l-makâl*, 6/195-196.

<sup>120</sup> Mâmekânî, *Tenkîhu'l-makâl*, 2/16.

<sup>121</sup> Şâhrûdî, *Müstedrekât*, 6/204.

<sup>122</sup> Fazl'ın Şîî literatürdeki rivayetlerden bazıları için bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 6/465; Sadûk, *el-Emâlî*, 218; a.mlf., *Sevâbü'l-a'mâl*, thk. Ahmed el-Mâhûzî (Kum: Merkezü'r-Resâilü'l-Kasîra, 1435/2014), 24; a.mlf., *Me'âni'l-ahbâr*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1402/1982), 331; Şerif er-Radî, *Hasâisü'l-eimme*, thk. Muhammed Hâdî el-Eminî (Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsü'l-İslâmî, 1406/1985), 52; Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm*, 4/152; 9, 327; a.mlf., *el-Emâlî*, 172, 635.

<sup>123</sup> el-Vâkıa 56/10.

<sup>124</sup> Müfîd, *el-Emâlî*, 298; Tûsî, *el-Emâlî*, 72; Taberî, *Beşâretü'l-Mustafâ li-Şiati'l-Mürtezâ* (Necf: Menşûrâti'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1383/1963), 89; Bahrânî, *el-Burhân*, 5/203.

<sup>125</sup> el-Ahzâb 33/33.

<sup>126</sup> İbn Hayyûn, *Şerhu'l-ahbâr*, 2/338-9.

<sup>127</sup> Fitr, Hz. Ali'nin faziletinin yanı sıra onunla ilgili çok sayıda olayı da haber veren bir isimdir. Bk. Müfîd, *el-Emâlî*, nşr. Muhsin Üstâdûlî, vdğ. (Kum: Menşûrâtu Cemâati'l-Müderrişin fi'l-Havzati'l-İlmiyye, 1413/1992), 1/14; Tûsî, *el-Emâlî*, 52, 476, 479.

<sup>128</sup> Sadûk, *el-Emâlî*, 595; Taberî, *Delâilü'l-İmâme*, 464.

<sup>129</sup> Nu'mânî, *el-Gaybe*, 107; İbn Hayyûn, *Şerhu'l-ahbâr*, 1/109, 229, 467; 2/281.

## Sonuç

Sünnî ve Şîî isnadları araştırıldığında “İslam’ın aslı namaz, fer’i zekat, zirvesi Allah yolunda cihattır” rivayetinin 2./8. asır boyunca Kûfe’de her iki ekolün hadis halkalarında nakledildiği tespit edilmiştir. Ancak bu rivayeti Şîî meclislerde nakleden râvilerin, Ehl-i hadis’in ilim meclisleriyle irtibatlı olmadığı ve sadece Şîî halkalarda hadis naklettiği görülmüştür. Bu durum henüz iki ekolün ders halkalarının birbirinden ayrılmadığı 2./8. asırda bir grup Şîî râvinin sadece kendi meclislerinde hadis naklettiğini, bir anlamda müstakilleşme sürecini başlattıklarını göstermesi nedeniyle önemlidir.

Şîî rivayetlerin, Ehl-i hadis halkalarıyla irtibatlı olmayan râviler tarafından nakledilmesi iki ihtimale işaret edilmelidir. İlk ihtimale göre bu hadis Sünnî halkalardan Şîî meclislere intikal etmemiş, Muhammed el-Bâkir ve Cafer es-Sâdık tıpkı Allah Resûlü gibi ashâbından birileriyle yaptığı konuşmalar sırasında ilgili hadisi rivayet etmiştir. Ancak bu aklen mümkün görünmekle birlikte zayıf bir ihtimaldir. Çünkü Şîî literatürdeki üçüncü grup rivayetler, Cafer es-Sâdık’ın Hz. Peygamber ve Muâz b. Cebel arasındaki konuşmayı Şîî cemaate naklettiğini haber verir. Dolayısıyla Şîî râvilerin Ehl-i hadis halkalarında nakledilen rivayetlerden haberi vardır. Ayrıca üçüncü gruptaki Şîî hadisleri Cafer’den nakleden Süleyman b. Hâlid ve Abdullah b. Müskân, aynı zamanda diyalog formundaki rivayetleri de nakletmektedir. Buna göre Şîî râvilerin, Muâz’ı Hz. Ali ve Ehl-i beyt karşıtı bir sahâbî olarak konumlandırmaları nedeniyle Cafer’den dinledikleri bu hadisi ekolün ders meclislerinde imam ve ashâbı arasında geçen bir konuşma şeklinde naklettikleri, üçüncü gruptaki hadisleri naklederken de Muâz’ın ismini “bir adam” şeklinde kararttıkları anlaşılmaktadır.

Rivayetin intikal süreci hakkındaki ikinci ihtimale göre bu hadis, 2./8. asrın başından itibaren şöhret bulduğu Kûfe’deki Ehl-i hadis halkalarından Şîî meclislere geçmiştir. Hadisin Ehl-i Sünnet’ten Şîî’ye geçişinde ise Sünnî isnadlardaki Kûfeli ve Şîî ilim halkalarıyla da sıkı irtibatlı olduğu tespit edilen Hakem b. Uteybe, Habîb b. Ebî Sâbit, Süleyman b. Mihrân el-A’meş, Fitr b. Halife ve Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn rol oynamıştır. Muhtemelen bu râviler, bizzat Şîî râvilere ya da onların da bulunduğu ders meclislerinde mezkûr hadisi nakletmiş, böylece rivayetin Şîî halkalara intikalini sağlamışlardır. Hadisin geçişinde rol oynayan bu râvilerin farklı derecelerde de olsa Şîî temayüllerinin bulunması, Ehl-i sünnet ve Şîî arasındaki bilgi intikallerine katkı sağlayan râvilerin nitelikleri hakkında da bilgi vermesi bakımından önemlidir. Bununla birlikte mezkûr râvilerden Hakem’in iki ekolün hadis halkalarında kendini farklı kimlik bilgileriyle tanıtmayı, rivayet geçişlerinde kriptorâvilerin de etkin olduğunu göstermektedir.

Hadisin Şîî halkalardan Sünnî meclislere geçme ihtimalinin ne olduğuna da işaret edilmelidir. Daha önce de işaret edildiği gibi bu hadisin Şîî metinlerini nakleden râviler sadece kendi meclislerinde hadis rivayet eden kimselerdir. Ancak daha da önemlisi bu rivayeti Ehl-i hadis halkalarında nakleden râvilerin önemli bir kısmı, Şîî râvilerle ve cemaatle irtibatı bulunmayan kimselerdir. Ayrıca Sünnî kaynaklarda bu hadisin az da olsa Kûfeli olmayan tarihlerinin bulunması da ilgili naklin Şîî meclislerden Ehl-i hadis halkalarına geçtiği ihtimalinin söz konusu olamayacağını göstermektedir.

Son olarak bu hadis, rivayetlerin Sünnî halkalardan Şîî meclislere geçişinden sonra ne gibi değişikliklere uğradığını da ortaya koymaktadır. Nitekim Allah Resûlü ve sahâbî Muâz b. Cebel’in bu konuşması, Şîî halkalara intikalinin ardından imam ve ashâbı arasındaki bir diyaloga dönüşmüştür. Bir diğer ifadeyle hadise konu olan otorite ve şahısların rollerinde bir değişim yaşanmıştır. Zira Allah Resûlü’nden nakledilen bu rivayet, Şîî’nin söz ve fillerini hadis olarak kabul ettiği imamlara atfedilmiş; Muâz’ın yerini ise Bâkir ve Sâdık’ın ashâbından olan râviler almıştır. Bu da Ehl-i sünnet ve Şîî arasında yaşanan rivayet geçişlerinde imamların konumu ve sahâbeye yaklaşım gibi iki ekol arasında ihtilafa neden olan konularda Şîî râvilerin itikadî görüşleri doğrultusunda hadisin metninde birtakım değişiklikler yaptığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

## Kaynakça

- Abd b. Humejd, Ebû Muhammed el-Kissî. *el-Müntehab min Müsnedi Abd b. Humejd*. thk. Mustafa b. el-Adevî. 2 Cilt. Riyad: Dâru Belensiyye li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1423/2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. nşr. Şuayb el-Arnâût – Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1419/1998.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-İlel ve ma’rifetü’r-ricâl*. thk. Vasıyyullah b. Muhammed Abbas. 3 Cilt. Riyad: Dâru’l-Hâdî, 1422/2002.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *el-Câmi’ li-ulûmi’l-İmam Ahmed*. Mısır: Dâru’l-Felâh li’l-Bahsi’l-İlmî ve Tahkîki’t-Türâs, 1430/2009.
- Âmilî, Muhammed b. el-Hasan el-Hürr. *Tafsîlü vesâili’ş-Şîa ilâ tahsîli mesâili’ş-şerîa*. 25 Cilt. Kum: Mektebetü Ehlil’-beyt, 1419/1988.
- Ayyâşî, Ebû’n-Nadr Muhammed b. Mes’ûd. *Tefsîru’l-Ayyâşî*. nşr. Hâşim er-Resûlî. 2 Cilt. Tahran: Mektebetü’l-İlmiyye, 1381/1960.
- Bahrânî, Seyyid Hâşim b. Süleyman. *el-Burhân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, 5 Cilt. Kum: Müessesetü’l-Bî’s, 1426/1995.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd. *Şerhu’s-sünne*. thk. Şuayb el-Arnâût – Muhammed Zühayr eş-Şâviş. 16 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1403/1983.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. *Kitâbü’l-Mehâsin*. 2 Cilt. Kum: Dâru’l-Kütübü’l-İslâmiyye, 1372/1951.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. *Ricâlü’l-Berkî*. nşr. Haydar Muhammed Ali el-Bağdâdî. Kum: Müessesetü’l-İmam Sâdık, 1391/1970.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Şuabü’l-İmân*. thk. Abdülalî Abdülhamid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü’r-Rüşd li’n-Neşri ve’t-Tevzî’, 1423/2003.

- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr. *el-Bahru'z-zehâr el-ma'rûf bi-Müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzu'r-rahmân Zeynüllah. 20 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1409/1988.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Kitâbü't-Târîhi'l-kebîr*. nşr. Muhammed Abdülmüid Han. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Cevherî, Ebû Bekir Ahmed b. Abdülaziz. *es-Sakîfe ve Fedek*. thk. Muhammed Hâdî el-Emînî. Tahran: Mektebetü Naynava el-Hadîsiyye, y.y.
- Cüzcânî, Ebû İshak İbrahim b. Yakub. *Ahvâlü'r-ricâl*. thk. Seyyid Subhî el-Bedrî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, t.y.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *Sûâlâtü'l-Hâkim en-Nîsâbü'rî li'd-Dârekutnî*. thk. Muvaffak b. Abdullah b. Abdülkadir. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1404/1984.
- Duman, Ayşe Nur. *Ehl-i sünnet ve Şîa'da Müşterek Rivâyetlerin Tahlili -Küleynî'nin el-Kâfi İsimli Eserinin Usûl Bölümü Örneği-*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Ehvâzî, Hüseyin b. Saîd. *Kitâbü'z-Zühd*. thk. Celâlüddîn Ali es-Sağîr. Beyrut: Dâru'l-A'râf li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1413/1993.
- Esterâbâdî, Mîrzâ Muhammed b. Ali. *Menhecü'l-makâl fî tahkiki ahvâlî'r-ricâl*. 7 Cilt. Kum: Müessesetü' Âlî'l-Beyt li-lhyâi't-Türâs, 1421/2001.
- Fâlûcî, Ekrem b. Muhammed. *el-Mu'cemû's-sağîr li-ruvâti'l-imam İbn Cerîr et-Taberî*. thk. Ali Hasan Abdülhamid el-Eserî. 2 cilt. Ürdün: Dâru'l-Eseriyye, 1425/2007.
- Haider, Najam. *The Origins of The Sh'ra: Identity, Ritual, and Sacred Space in Eighth-Century Kūfah*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Hâkim, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatîb, Ebû Bekir Ahmed b. Ali. *Târîhu medîneti's-selâm ve ahbâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâi min gayri ehlihâ ve vâridihâ*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitâbü Süleym b. Kays el-Hilâlî*. thk. Muhammed el-Ensârî ez-Zencânî. Kum: Dâru'l-Hadî, 1405/1984.
- Hûî, Ebû'l-Kâsım b. Ali Ekber. *Mu'cemû ricâlî'l-hadîs ve tafâilü tabakâti'r-ruvât*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 24 Cilt. Necef: Müessesetü'l-Hûî el-İslâmî, t.y.
- İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî. *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Beyrut: el-Kütübü'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbn Bişrân, Abdülmelik b. Muhammed. *el-Emâli*. nşr. Âdil b. Yusuf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- İbn Davud, Takiyyüddîn Hasan b. Ali. *Kitâbü'r-Ricâl*. thk. Muhammed Sâdik Âlü Bahri'l-Ulûm. Necef: Menşûrâtü'r-Rızâ, 1393/1972.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbü'l-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1373/1953.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *el-Kitâbü'l-Musannef fî'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. nşr. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989.
- İbn Ebî Üsâme, Ebû Muhammed Hâris b. Muhammed et-Temîmî. *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Salih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1423/2002.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali. *Tebîrü'l-müntebih bi tahrîrîl-müştebih*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Hayyûn, Numan b. Muhammed. *Şerhu'l-ahbâr fî fezâilî'l-eimmeti'l-athâr*. thk. Muhammed Hüseyin el-Celâlî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1409/1988.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. thk. Muhammed Abdülmüid Hân. 10 Cilt. Haydarâdâb: Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1389/1969.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1395/1975.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. nşr. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. *Târîhu esmâi's-sikât*. thk. Subhî es-Sâmârrâî. Kuveyt: ed-Dâru's-Selefiyye, 1404/1984.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. *et-Terğîb fî fezâilî'l-a'mâl ve sevâbi zâlike*. thk. Muhammed Hasan Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Ukde, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Fezâilü Emîri'l-mü'minîn*. thk. Abdürrezzak Muhammed Hüseyin. Kum: Delîl-i Mâ, 1423/2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *el-Mevzûât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1386/1966.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkin*. thk. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fî't-târîh*. thk. Amr b. Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1417/1997.
- İclî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Abdullah. *Târîhu's-sikât*. thk. Abdülmü'tî Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1984.
- İrbilî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsa. *Keşfü'l-ğumme fî ma'rifeti'l-eimme*. nşr. Hâşim er-Resûlî. 2 Cilt. Tebriz: Mektebetü Benî Hâşim, 1382/1961.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâti'l-asfiyâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl*. nşr. Cevâd el-Kayyûmî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1427/2006.
- Kuzudîşli, Bekir. *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Küleynî, Muhammed b. Yakub. *el-Kâfi*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007.

- Mâmekânî, Abdullah. *Tenkîhu'l-makâl fî ilmi'r-ricâl*. thk. Muhammed Rıza el-Mâmekânî. 34 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li-lhyâit-Türâs, 1431/2011.
- Ma'mer b. Râşid. *el-Câmi'* (Abdürrezzak b. Hemmâm'ın *Musannefi* içerisinde). thk. Habîburrahman el-A'zamî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403/1985.
- Mâzenderânî, Muhammed b. İsmail. *Münteha'l-makâl fî ahvâlî'r-ricâl*. 7 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li-lhyâit-Türâs, 1415/1995.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahbârî'r-Resûl*. nşr. Hâşim er-Resûlî. 26 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bihâru'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-athâr*. 111 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ, 1403/1983.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Melâzû'l-ahyâr fî fehmi tehzi'bi'l-ahbâr*. nşr. Mehdî er-Recâî. 16 Cilt. Kum: Mektebetü Âyetullah Mar'aşî, 1405/1985.
- Mervezî, Ebû Abdullah Muhammed b. en-Nasr. *Ta'zîmü kadri's-salât*. thk. Abdurrahman Abdülcebbâr. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406/1986.
- Mirza en-Nûrî, Hüseyin b. Muhammed. *Müstedrekü'l-Vesâil ve müstenbitü'l-mesâil*. thk. Müessesetü Âli'l-Beyt. 28 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1408/1987.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1983.
- Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed. *el-Emâli*. nşr. Muhsin Üstâdüdî – Ali Ekber el-Gaffârî. Kum: Menşûrâtü Cemâatî'l-Müderrişin fi'l-Havzati'l-İlmiyye, 1413/1992.
- Nasr b. Müzâhim, Ebû'l-Fazl b. Seyyâr. *Vak'atü Siffin*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. Kum: Menşûrâtü Mektebeti Âyetullah el-Mar'aşî en-Necefî, 1403/1983.
- Necâşî, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. thk. Musa ez-Zencânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/2005.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Kitâbü's-Süneni'l-kebir*. thk. Hasan Abdülmün'im. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Nu'mânî, Muhammed b. İbrahim. *Kitâbü'l-Gaybe*. thk. Ali Ekber Gaffârî. Tahran: Neşr-i Sadûk, 1397/1976.
- Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali. *Fezâilü eşhürî's-selâse*. thk. Mirza Gulâm Rıza İrfânîyân. Beyrut: Dâru'l-Mecdi'l-Beyzâ, 1390/1976.
- Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali. *Me'âni'l-ahbâr*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1402/1982.
- Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber Gaffârî. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1403/1983.
- Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber Gaffârî. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1403/1983.
- Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali. *Men lâ yahruhü'l-fakih*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. 4 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1992.
- Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali. *el-Emâli*. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1418/1997.
- Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali. *Sevâbü'l-a'mâl*. thk. Ahmed el-Mâhûzî. 2 Cilt. Kum: Merkezü'r-Resâilî'l-Kasîra, 1435/2014.
- Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasan. *Besâiru'd-derecât fî fezâili Âli Muhammed*. thk. Mîrza Muhsin. Kum: Menşûrâtü'l-Mektebeti Âyetullah el-Mar'aşî, 1403/1983.
- Şâhrûdî, Ali en-Nemâzî. *Müstedrekâtü ilmi'r-ricâl*. 8 cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426/2006.
- Şâşî, Ebû Saîd Heysem b. Küleyb. *el-Müsned*. thk. Mahfûzürrahman Zeynullah. 3 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Ahkâm, 1414/1993.
- Şebesterî, Abdülhüseyin. *el-Fâik fî rüvâti ashâbi'l-İmam es-Sâdik*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418/1997.
- Şebesterî, Abdülhüseyin. *et-Teybîn fî ashâbi'l-İmâm Emîri'l-mü'minin ve'r-ruvâti anhu*. Kum: el-Mektebetü't-Târîhiyyeti'l-Muhtassa, 1428/2008.
- Şerif er-Radî, Muhammed b. el-Hüseyin. *el-Mecâzâtü'n-nebeviyye*. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1422/2001.
- Şerif er-Radî, Muhammed b. el-Hüseyin. *Hasâisü'l-eimme*. thk. Muhammed Hâdî el-Emînî. Meşhed: Mecma'u'l-Buhûsî'l-İslâmî, 1406/1985.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdî Abdülmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1404/1983.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *Müsnedü's-Şâmiyyin*. thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Delâilü'l-imâme*. thk. Kismü'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye. Kum: Müessesetü'l-Bi'se, 1412/1992.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Ebî'l-Kâsım el-Âmilî. *Beşâretü'l-Mustafâ li-Şiatî'l-Mürtezâ*. Necef: Menşûrâtü'l-Mektebeti'l-Haydariyye, 1383/1963.
- Tabersî, Ahmed b. Ali. *el-Ihticâc alâ ehli'l-İecâc*. 2 Cilt. Meşhed: Menşûrâtü Mürtezâ, 1402/1982.
- Tabersî, Ebû'l-Fazl Ali b. el-Hasan. *Mişkâtü'l-envâr fî gurari'l-ahbâr*. nşr. Sâlih el-Ca'ferî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1411/1911.
- Tabersî, Ebû Ali Fazl b. Hassân. *İ'lâmü'l-verâ bi-a'lâmi'l-hüdâ*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü Ehli'l-Beyt, 1416/1996.
- Tayâlisî, Ebû Davud Süleyman b. Davud. *Müsnedü Ebî Davud et-Tayâlisî*. thk. Muhammed et-Türkî. 4 Cilt. Cize: Dâru Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1419/1999.
- Tefrişî, Mustafa b. el-Hüseyin. *Nakdû'r-ricâl*. thk. Müessesetü Âli'l-Beyt. 5 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li-lhyâit-Türâs, 1418/1998.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmi'u'l-kebir*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1418/1998.
- Topgül, Muhammed Enes. *Hadis Râvilerinde Şillik Eğilimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010. <https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp>
- Topgül, Muhammed Enes. "Sünnî-Şii İkilimine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları". *İslam Araştırmaları Dergisi* 41/2 (2019), 45-83.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *Ricâlü't-Tûsî*. thk. Cevâd el-Kayyûmî el-İsfahânî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1430/2010.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *Tehzîbü'l-ahkâm*. nşr. Ali Ekber el-Gaffârî. 10 Cilt. Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1407/1986.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *el-Fihrist*. nşr. Muhammed Sâdik Âlü Bahri'l-Ulûm. Necef: Menşûrâtü's-Şerîf er-Rıza, t.y.

- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *el-Gaybe*. thk. İbâdullah et-Tahrânî, Ali Ahmed Nâsih. Kum: Dârü'l-Ma'ârifî'l-İslâmiyye, 1411/1990.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasan. *el-Emâlî*. thk. Kısmü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye. Kum: Dârü's-Sekâfe, 1414/1993.
- Tüsterî, Âyetullah Muhammed Takî. *Kâmûsü'r-ricâl*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410/1990.
- Ukaylî, Ebû Cafer Muhammed b. Amr. *Kitâbü'd-Duafâ'i'l-kebîr*. nşr. Abdülmüt'î Emin Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Yahya b. Maîn, Ebû Zekerıyyâ. *et-Târîh*. thk. Ahmed Muhammed Nurseyf. 4 Cilt. Suud: el-Mektebetü'l-Arabiyye, 1399/1979.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin b. Osman. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1383/1963.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin b. Osman. *el-Muğni fî'd-duafâ*. nşr. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî. 2 Cilt. Katar: İdâretü İhyâit-Türâsi'l-İslâmiyye, 1407/1987.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâti'l-meşâhîr ve'-a'lâm*. nşr. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 53 Cilt. Beyrut: Dârü't-Türâsi'l-Arabî, 1410/1990.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsüddin b. Osman. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût – Hüseyin el-Esed. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1416/1996.





## Low Child in Islamic Law in the Light of Modern Medicine Provisions Regarding

Ömer Faruk Atan<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Bilecik Şeyh Edebali University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Fiqh, Bilecik, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 27-01-2023

Accepted: 24-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

The development process of the fetus in the womb has been the subject of verses and hadiths and general information has been given. Faqihs made ijthad based on this information and the experiences of the period. Using these verses and hadiths, various provisions have been made on fetal development, living or stillbirth, and intervention to the fetus. The determination of these provisions was evaluated by looking at where and how the fetal process started. It has been determined that there is an alliance on some issues, and there are intra-denomination and non-denominational conflicts on some issues.

In terms of personal law, the competence aspect of the fetus has been examined and it has been determined whether it has an identity that creates rights and obligations. Accordingly, it has been ruled that although the fetus does not have the capacity to act, it has an imperfect body capacity. Faqihs agreed that in the event that the fetus dies after birth, the duties and rights that fall upon him and others are no different from those of adults. However, different opinions have been put forward considering whether the birth is complete or not and the spirit blowing depending on the duration of pregnancy. The majority of the scholars based their opinions on the hadith about the development process of the fetus, which was mentioned in three separate periods of forty days. In this article, it is observed that this did not coincide with the medical data. The comments about this process were made by taking into account the aforementioned hadith and the experiences of the period. Because it has been determined that the development period expressed by the faqihs is shorter in modern medicine. Interpretations regarding this process are not limited to hadiths, but are made by taking into account the experiential knowledge of the period. Because, contrary to the development process expressed by jurists, it has been determined that this process takes a shorter time compared to modern medicine. In another narration taken as a reference on the subject, the information that a part of fetal development is completed in forty-two days shows parallelism with medical findings. Most of the faqihs took the first hadith as a basis and counted the birth of the fetus at the end of one hundred and twenty days as a full birth. Considering the signs that he was alive, they accepted this has a right to be born when he completed one hundred and twenty days. If the duration of pregnancy is less, they have accepted that there is no such right. Since the faqihs were based on one hundred and twenty days, no law was applied to the fetus born before that, and evaluations were made according to the vitality of those born after that. In fiqh, the name of the child who dies during full birth is given the name siq (stillborn baby) and different jurisprudence has been made in terms of branches based on four months according to the people. Disputes arising from different criteria, both non-denominational and jurists from the same sect, also disagreed on the same issue. It has been seen that the preferences in the opinion that is the basis of the fatwa vary, since the jurist took the criterion on a certain issue, not taking into account the other issues related to it, and took a different approach. These conflicts have affected the provisions such as washing, shrouding, funeral prayer and burial of the miscarried child. Moreover, its effect on the legal status of the mother such as nifas (the time required for the uterus and reproductive organs to return to normal after delivery), talaq (dissolution of marriage according to the rules of Islam) and ummu'l-waled (concubine who gave birth to a child by her owner), criminal law such as abortion and ghurrah (compensation due to abortion of the child in the womb), financial situations such as heir and inheritance and conditional contracts. has given rise to many such conclusions. In our study, in the light of medical knowledge, the death of the fetus depending on its development in the mother's womb, the duties against it in terms of fiqh and the provisions it has brought about it will be discussed. In particular, some evaluations will be made by comparing the provisions of the Islamic Law on abortion and ghurrah with the Turkish Penal Code.

**Keywords:** Islamic Law, Fetus, Siq, Abortion, Ghurrah, Puerperium, Iddah

## Modern Tıbbın Işığında İslam Hukuku'nda Düşük Çocuğa Yönelik Hükümler

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 27-01-2023

Kabul: 24-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Ömer Faruk Atan).

### ÖZ

Ceninin ana rahimdeki gelişim süreci, âyet ve hadislerle konu olmuş ve bununla ilgili genel bilgiler verilmiştir. Fakihler tarafından başta bu naslar ve dönemin tecrübî bilgileri referans alınarak içtihatla bulunulmuştur. Bu bilgiler ışığında ceninin gelişimi, tam veya sağ doğumu ve bu süreçte ölmesi veya cenine müdahale gibi hususlarla ilgili çeşitli hükümler vazedilmiştir. Ceninle ilgili bu hükümlerin belirlenmesi için mesele ele alınmış ve buna dair sürecin nereden ve ne şekilde başladığı değerlendirilmiştir. Aynı hususta ittifak edilen konular olduğu gibi, mezhep içi ve mezhep dışı ihtilafların da olduğu tespit edilmiştir.

Şahıs hukuku açısından ceninin ehliyet yönü incelenmiş, haklara sahip olma ve borç altına girebilme ile hak ve borç doğuran bir ehliyete haiz olup olmadığı belirlenmiştir. Buna göre ceninin edâ ehliyeti olmamakla beraber, nâkis bir vücûb ehliyetine sahip olduğuna hükmedilmiştir. Böylelikle cenin, bağımsız tam bir hukukî kişiliğe sahip olmadığı için sadece lehinde olan haklar sabit olup fıkıh, kendisiyle ilgili diğer insanlara bazı sorumluluklar yüklemiştir. Ceninin sağ olarak doğmasıyla bu ehliyet, tâm olmaya dönüştüğü için bu süreçten sonra hukuk nazarında kişi kabul edilmekte ve birçok hukukî meseleye konu olmuştur. Bu bağlamda ceninin rahimde bulunduğu dönem ve doğumu dikkate alınarak bu iki sürece göre kendisine yönelik hak ve sorumluluklar belirlenmiştir.

Cenin sağ doğum sonrası ölmesi halinde kendisine ve başkalarına yönelik haklar ve görevler açısından erişkin kişilerden bir farkı olmadığı hususunda görüş birliği vardır. Ancak bunun tam doğum olup olmaması, hamilelik süresine göre gelişimi ve buna bağlı olarak ruh üflenmesi dikkate alındığı takdirde bununla ilgili farklı görüşler ortaya konulmuştur. Çoğunluk, ceninin gelişim süreciyle ilgili -kırk günlük üç ayrı periyot halinde zikredilen- hadisi esas alarak değerlendirmeler yapmış ancak bunun bazı tıbbî verilerle örtüşmediği gözlemlenmiştir. Bu süreçle ilgili yapılan yorumlar, sadece mezkûr hadisle sınırlı olmayıp aynı zamanda dönemin tecrübî bilgileri de dikkate alınarak yapılmıştır. Zira fakihlerin dile getirdiği gelişim süresinin aksine modern tıba göre bu sürecin daha önce tamamlandığı tespit edilmiştir. Konuyla ilgili referans alınan diğer bir rivayette ise kırk iki günde cenin gelişiminin bir kısmını tamamladığına dair bilgi, tıbbî tespitlerle paralellik arz etmektedir. Fakihlerin çoğu ilk hadisi esas almış ve buna göre göre yüz yirmi günlük süre sonunda cenin dışarıya çık(arıl)tığı takdirde bunu tam doğum saymıştır. Yaşadığına dair emareler olmakla beraber (ruh üfleme zamanı olan) yüz yirmi gününü tamamladığı takdirde ise bunu sağ doğum kabul etmiştir. Şayet hamilelik süresi dört aydan az ise bunun sağ doğum olmadığını zikretmiştir. Fakihler yüz yirmi günlük bu süreyi baz aldığı için bundan önce doğan cenine herhangi bir hukuk terettüp etmemiş, daha sonra doğanların ise canlı olup olmadığını dikkate alarak değerlendirmeler yapmıştır.

Fıkıhta tam doğum sonrasında ve/veya sırasında ölen düşük çocuğa *sıkt* ismi verilmiş ve cumhura göre dört ayın sonunda cenine ruh üflendiği kabul edilerek çeşitli branşlar açısından farklı içtihatlarla bulunulmuştur. Buna göre ceninin ölü ve/veya bu süreden önce dışarı çık(arıl)ması durumunda ihtilaf edilmiştir. Bu görüşler, farklı branşlar açısından değerlendirilmiş ve cenine yönelik hükümler dikkate alınarak içtihatlarla bulunulmuştur. Farklı kıstaslardan kaynaklanan bu tartışmalar sadece mezhep dışı olmayıp, belli bir mezhebin müntesibi olan fakihler de aynı konuda ihtilaf etmiştir. Belli bir konuyla ilgili olarak fakihin ölçüt aldığı kriteri, buna dair diğer bir meselelerde dikkate alınarak farklı yaklaşımda bulunduğu için fetvâya esas olan görüşte tercihin, değişkenlik arz ettiği görülmüştür. Bu ihtilaflar düşük çocuğun yıkanması, kefenlenmesi, cenaze namazı ve defni gibi hükümlerin niteliğine etki etmiştir. Ayrıca annesinin nifâs, talâk ve ümmü'l-veled gibi hukukî statüsüne, kürtaj ve gurre gibi ceza hukukuna, varis olması ve terekisi gibi malî durumlara ve şartlı akitlere etkisi gibi birçok hükmü doğurmuştur. Çalışmamızda tıbbî bilgiler ışığında anne rahmindeki gelişimine bağlı olarak ceninin ölmesi durumunda, fikhî açıdan kendisine karşı görevler ve bununla ilgili olarak doğurduğu hükümler ele alınacaktır. Özellikle kürtaj ve gurreye dair İslam Hukuku'nun hükümleri, Türk Ceza Kanunu ile karşılaştırılarak bazı değerlendirmeler yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Cenin, Sıkt, Kürtaj, Gurre, Nifâs, İddet

## Giriş

İnsanın yaratılışı ve ana rahmindeki gelişimi, âyet ve hadislerle konu olmuş, nasslarda buna dair genel ve ilkesel bilgiler zikredilmiştir. Bu bilgilerden hareketle ceninin gelişimi, gebelik süresi, sağ ve tam doğum olup olmaması, doğal yollardan veya müdahaleyle tahliyesi ve ölümü gibi çocuğu ilgilendiren hususlar hakkında birçok hüküm bulunmaktadır. Bu hükümleri belirlemek için fukahâ tarafından çeşitli değerlendirmeler yapılmış, sürecin nereden ve ne şekilde başladığıyla ilgili meseleler ele alınmıştır.

Şahıs hukuku açısından kişinin ehliyetinin, anne rahminden başladığı kabul edilmiştir. Sağ doğumun gerçekleşmesi halinde cenin için nâkis vücûb ehliyeti takdir edilmiştir. Ancak burada önemli konulardan biri ana rahmindeki çocuğun ne zaman sağ doğmuş sayılacağıdır. Bu noktada fakihlerin buna dair dikkate aldığı farklı ölçüleri vardır. Bu kıstaslara göre cenine yönelik ibadetler fıkhî dâhil olmak üzere adı, gebelik süreci ve gelişimine dair rivâyetler, referans alınarak hükümler ve yükümlülükler belirlenmeye çalışılmıştır.

Bu alanda yapılan çalışmalar, daha çok ceninin hakları ve spesifik olarak kürtaj gibi durumlarda ceninin hayatına son verilmesiyle ilgili olup, bunlardan tamamlananların biri doktora ve diğerleri yüksek lisans veya makale olduğu görülmüştür.<sup>1</sup> Tıbbî bulgular ışığında düşük çocuğa yönelik bütün yönlerinin dikkate alındığı müstakil bir araştırmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bundan dolayı çalışmamızda gebelik süresi ve gelişimine göre kullanılan terimler, tıbbî bilgiler ışığında ifade edilecek ve buna göre düşük çocuğa (sıkt) yönelik olan bütün hükümler incelenecektir. Yıkınması, kefenlemesi, cenaze namazı ve defni gibi birçok hükmün detayları zikredilecektir. Ayrıca çocuğun doğumunda birinci derecede etkilenen annenin hayız ve nifâs durumu, boşanma veya ölüm sebebiyle kadının iddeti, ümm-i veled olma statüsü ve şartlı boşanma gibi akitlerin neticesi, sağ ve tam doğuma göre değerlendirilecektir. Varis olması ve terekesi gibi miras hukuku ile diyet ve gurre (cenini öldürme tazminatı) gibi hususların ceza hukuku açısından malî yükümlülük yönü değerlendirilecektir. Ayrıca mer'î hukukta bu hükümlere dair hususlar zikredilerek bazı karşılaştırmalar yapılacaktır. Böylece annenin gebelik süresi, ceninin gelişimi ve ölü olarak doğması veya ölümüne neden olma dahil birçok hüküm paylaşılacaktır. Buna yönelik hukuk ve sorumlulukların kapsamı zikredilecek ve fıkıh kaynaklarında verilen bu bilgiler, modern tıbbın ışığında değerlendirilecektir.

## 1. Cenin

Arapça bir kelime olan ve *gizlenen, örtülen ve anne rahminde (daha doğmamış) çocuk* gibi anlamlara gelen cenin, *c-n-n* kökünden türemektedir.<sup>2</sup> Doğum öncesi/rahimde bulunan çocuğun ismi olan cenin, âyet ve hadislerde bahsi geçmiş ve gelişimiyle ilgili bilgiler verilmiştir. Aşağıda zikredileceği üzere nasslarda geçen bu bilgiler ışığında fakihler değerlendirmelerde bulunmuş ve buna dair hükümleri ortaya koymaya çalışmıştır. Bu bilgilerden hareketle yapılan yorumların bir kısmı modern tıptaki bilgilerle örtüşmemektedir. Ayrıca bu iki bilim dalının gebelik süresine göre cenine farklı isimler verdiği müşahade edilmektedir. Bu bilgilerden hareketle ceninin gelişim süreci ve isimlendirmesi iki branşta karşılaştırılarak farklı olan yönler işaret edilecek ve buna dair değerlendirmeler yapılacaktır.

### 1.1. Ceninin Nasslarda Gelişim Süreci

Kur'an'da insanın karışım halindeki az bir su (meni/sperm)'dan yaratıldığı<sup>3</sup> daha sonra şekillenerek doku, organ ve sistem olarak tamamlanarak bir organizmaya dönüşme süreci âyetlerde şöyle zikredilmektedir: “*Sonra onu az bir su halinde sağlam bir karargâha yerleştirdik. Sonra bu az suyu ‘alaka’ haline getirdik. Alakayı da ‘mudğa’ yaptık. Bu ‘mudğa’yı da kemiklere dönüştürdük ve bu kemiklere de et giydirdik. Nihâyet onu bambaşka bir yaratık olarak ortaya çıkardık. Yaratılanın en güzeli olan Allah’ın şânı ne yücedir!*”<sup>4</sup> ve “*...hiç şüphesiz biz sizi topraktan, sonra az bir sudan, sonra bir ‘alaka’dan, sonra da yaratılışı belli belirsiz bir ‘mudğa’dan yarattık ki size (kudretimizi) apaçık anlatalım. Dilediğimizi belli bir süreye kadar rahimlerde durduruyoruz. Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor...*”<sup>5</sup> Bu konuda çeşitli rivâyetler de bulunmaktadır. “*Şüphesiz sizden birinizin oluşumu annesinin karnında kırk günde toplanır. Sonra benzer bir süre ‘alaka halinde (embriyo) olur. Sonra benzer bir süre mudğa hâline gelir. Sonra melek gönderilir ve kendisine ruh*

<sup>1</sup> bk. Tuğba Duru, *İslâm Hukukunda Cenine Müdahale* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Abdulhat Ucatlı, *İslâm Hukukunda Cenine’e Müdahalenin Hükümü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Nail Çam, *Cenine Yönelik Tıbbî Müdahalelerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Ekrem Keleş, “Cenine Ruh Ne Zaman Verilir?”, *Diyanet İlmî Dergi* 38/2 (Haziran 2002); Mehmet Dirik, “İslam Hukuku’nda Ceninin Mal Varlığı Hakları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012), 211-235; Mehmet Dirik, “İslâm Fıkıhında Ceninin Yaşama Hakkını Koruyan Düzenlemeler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 22 (Ekim 2013), 45-62 vd.

<sup>2</sup> Muhammed b. Mükerram b. Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dârü Sâdr, ts.), “c-n-n”, 3/217; Fikret Karaman vd., *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), “Cenin”, 95.

<sup>3</sup> bk. *Kur’an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), el-İnsân 76/2.

<sup>4</sup> el-Mü’minûn 23/13-14.

<sup>5</sup> el-Hac 22/5.

üfürülür...”<sup>6</sup> ve “Nutfenin üzerinden kırk iki gece geçince Allah ona bir melek göndererek ona suret verir ve kulağını, gözünü ve derisini yaratır.”<sup>7</sup> şeklindeki rivâyetler bunlardandır.

Âyetlerde genel olarak sperm ile yumurtanın birleşmesiyle döllenmiş zigotun -erkeğin spermiyle döllenmiş yumurtadan bir hafta zarfında oluşan sülûğe benzer hücre topluluğunun rahim cidarına asılmış hali olan- *alakaya* sonrasında -üzerinde dış izlerini andıran şekiller taşıyan henüz uzuvları oluşmamış bir aylık çığnemlik et parçası olan- *mudğaya* ve embriyodaki kıkırdak dokunun kemikleşmeye dönüştüğü ve daha sonra bu kemiğe et giydirildiği ifade edilmiştir. Bu süreçle beraber “...Sizi annelerinizin karnında üç karanlık içinde türlü yaratılış safhalarından geçirek yaratmaktadır...”<sup>8</sup> buyurularak döllenme sonrası ceninin yaratılışındaki sürece işaret etmeye üzere rahimdeki *üç karanlık* evreden bahsedilmektedir. Birinci evre: İlk iki haftayı kapsayan bu aşama (birinci trimester)’da hücreler çoğalırken üç tabaka oluşturarak organize olmaktadır. İkinci haftadan sekizinciye kadar olan ikinci evre: Ceninin bol kılcal damarların bulunduğu ana rahminde gelişmeye başladığı duvarın içindeki bölmedir. Sekizinci haftadan doğuma kadar geçen üçüncü ve son sırada yer alan karanlık evre ise ceninin özel bir sıvı dolu kese içerisinde gelişmeyi sürdürdüğü bölgeye işaret edilmektedir. Burada yüz, el ve ayak gibi dış görünümün ortaya çıkarak organların belirginleşmeye başladığı yerdir.

Hadiste ise ceninin kırk, seksen ve yüz yirmi günlük süreçte nutfe, alaka ve mudğa olmak üzere üç evresinden bahsedilmektedir. Kırk günlük (5/6 haftalık) ilk evrede: Erkeğin spermi ile kadının yumurtasının döllenerek nutfe (zigot: ilk hücre)’ye dönüşmesi, seksen günlük (10/11 haftalık) ikinci evrede: Zigotun bir çığnemlik et parçası halini alarak embriyo ve yüz yirmi günlük (17/18 haftalık) üçüncü ve son evrede ise mudğaya dönüşen embriyoya ruh üflenerek fetüs süreci zikredilmiştir.

### 1.2. Ceninin Modern Tıbbi Göre Gelişim Süreci

Tıbben toplamda yaklaşık olarak iki yüz seksen gün kabul edilen gebelik süresi, *trimester* olarak adlandırılan üçer aylık süreçle takip edilmektedir. Birinci trimester: On üç hafta altı (toplam: doksan yedi) gün, ikinci trimester: On dört haftadan yirmi yedi hafta altı (toplam: doksan sekiz-yüz doksan beş) gün ve üçüncü trimester: Yirmi sekiz haftadan (toplam yüz doksan altı gün ve sonrası olan) doğuma kadar olan süreyi kapsamaktadır. Döllenme sonrası rahimdeki bu yapıya ilk sekiz hafta *embriyo* ve sonraki süreçte ise *fetüs* adı verilmektedir.<sup>9</sup> Haftalık periyotlarla hesaplanan gebelik sürecinde fetal (cenin) gelişim süreci şu şekildedir:

*Dördüncü haftada:* Kalp ve damar sistemi gelişmeye, *beşinci haftanın ortalarında:* Dil ve dudaklar oluşmaya, *altıncı haftanın sonlarına doğru:* El ve ayak parmakları ortaya çıkmaya başlamakla beraber, *altı-yedinci haftalarda:* Ultrasonda kalp atışı görülebilmektedir. *On-on ikinci haftalarda:* Fetüs yutkunmaya başlayıp, *on ikinci haftada:* Dış genital organlar belirginleşerek böbrekler idrar üretebilmekte ve *on dördüncü haftada* ise erkek ve dişi olarak ayırt edilebilmektedir. *On altı-on sekizinci haftalarda:* Gözlerini hareket eden fetüs, *yirmi iki-yirmi beşinci haftalarda:* Duyma için gerekli olan iç kulak yapısı işlevlik kazanmakta ve *yirmi dördüncü haftada:* Akciğerdeki bronş yapılarının çoğu gelişimini tamamlamaktadır. *Yirmi altıncı haftada:* Tırnaklar ortaya çıkmaya başlarken, *otuz dördüncü haftada* ise tırnaklar parmak ucunda belirginleşmektedir.<sup>10</sup> Ayrıca yirminci hafta veya 500 gr. altındaki gebelik kayıplarına *abortus (düşük)* ve yirminci haftadan sonraki veya 500 gr. üstünde olana ise *doğum* denilmektedir.<sup>11</sup>

### 1.3. Ceninin İslam Hukukuna Göre Gelişim Süreci

Cenin gelişiminin kırk günlük periyotlarla olduğunu belirten hadiste bu süreç, genel olarak verilmiş ve bununla ilgili detaylar zikredilmemiştir. Fakihler, anne rahminde ceninin geçirdiği evrelerle ilgili hadisten hareketle gebelik süresinin minimum yüz yirmi gün (on yedi-on sekiz hafta) olarak esas almış ve normal şartlarda bu sürenin sonunda -el, ayak, parmak, tırnak ve saç gibi- fiziki gelişimini tamamladığını ve kendisine ruh üflenmesiyle insan/kişi kabul edildiğini ifade etmişlerdir.<sup>12</sup> Bir diğer rivâyette ise kırk iki gecenin sonunda cenine ruh üflendiği ve bazı organların belirginleştiği sarıh bir şekilde zikredilmiştir.<sup>13</sup>

İlk hadisi referans alan fakihlerin çoğunluğu, ceninin altı ayın sonunda fiziksel gelişimini tamamladıktan sonra ona ruh üflendiğini kabul ederken, bu süreden önce vücut yapısının tümüyle tamamlanmadığını ifade etmişlerdir.<sup>14</sup> Ancak modern tıbbi göre bu organların bir kısmı, altıncı haftanın sonuna doğru (yaklaşık kırk iki gün) ortaya çıktığına göre, yapılan yorumların dönemsel tecrübî bir bilgi olduğu anlaşılmaktadır. Bazı organların kırk iki günlük sürenin sonunda belirginleştiğiyle ilgili olan hadisin, modern tıbbî verilerle örtüştüğü söylenebilir.

<sup>6</sup> Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmî'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-'Arabî, 2018), “Kader”, 1 (No. 6723).

<sup>7</sup> Müslim, “Kader”, 3 (No. 6726).

<sup>8</sup> bk. ez-Zümer 39/6.

<sup>9</sup> F. Gary Cunningham vd. (ed.), *Williams Obstetrics* (New York: Mc Graw Hill Education, 2014), 128.

<sup>10</sup> Cunningham vd., *Williams Obstetrics*, 127-153.

<sup>11</sup> Cunningham vd., *Williams Obstetrics*, 350.

<sup>12</sup> bk. Orhan Çeker, “Çocuk Düşürme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/364.

<sup>13</sup> bk. Müslim, “Kader”, 1 (No. 2645).

<sup>14</sup> bk. Çeker, “Çocuk Düşürme”, 8/364.

Bu iki ayrı rivâyetin verdiği bilgiler beraberce değerlendirildiğinde, organların ortaya çıkmasının ve tamamıyla insan suretine benzeyerek ruh üfleme sürecinin ayrı olduğu görülecektir. Bundan dolayı kendisiyle ilgili hükümler için sadece gebelik süresi değil, aynı zamanda çocuğun doğum sırasındaki gelişimiyle birlikte canlı olması dikkate alınmıştır. Dolayısıyla bu süreden önceki/sonraki doğumu, gelişimini tamamlama(ma)mış olması veya hayat emaresinin olma(ma)sı ölçüleri esas alınmıştır.

## 2. Sıktın (Düşük Çocuk) Tanımı ve Farklı Branşlar Açısından Hükümü

Doğum esnasında ve öncesinde gebelik süresi ve gelişimi dikkate alınan ceninin ölmesi durumunda kendisine fıkhîta özel bir isim verilmiştir. *Düştü/düşmek* anlamındaki *s-k-t* kökünden türeyen ve -el, ayak, parmak, tırnak ve saç gibi-yaratılışının bir kısmını tamamlayıp insan suretine benzeyip düşük/ölü olan bu cenine, (müselles: üç harekeli olarak) *sıkt/sakt/sukt* denilmiştir.<sup>15</sup> Bu ceninin sıkt (düşük çocuk) sayılabilmesi için ölü veya canlı doğması, tabii ya da dışardan bir müdahaleyle düşüğe neden olunması, ebeveyni yahut üçüncü şahıslar tarafından düşürülmesi arasında bir fark zikredilmemiştir.

Bu bilgiler ışığında ceninin *sıkt* sayılabilmesinde normal gebelik süresinden/doğumdan önce ve fiziksel gelişiminin bir kısmını tamamlayabilmesi gerekli görülmüş ve buna göre yüz yirmi gününü (on yedi-on sekiz haftasını) doldurması şart koşulmuştur.<sup>16</sup> Ancak tıbben bu ölçüdeki fiziksel gelişim, gebeliğin üzerinden altı hafta (yaklaşık kırk iki gün) geçince tamamlandığı daha önce zikredilmiş ve kaynaklarda geçen bu sürenin dönemin mevcut tecrübî bilgilerine dayandığı ifade edilmişti. Buna göre ceninin sıkt sayılabilmesindeki ifade edilen fiziksel gelişim, bu süreden önce tamamlandığından kaynaklarda geçen bu bilginin salt doğru kabul edilmesi problem teşkil edebilmektedir. Zira tıbbî bilgiler esas alındığı takdirde, zikredilen gelişimin bu süreden önce olduğu bilinmektedir. Ancak -hadiste ifade edildiği gibi- ruh üfleminin<sup>17</sup> dikkate alınması durumunda, bu gelişimden çok sonra olan (kırk gün nutfe, kırk gün alaka ve kırk gün müdğa olarak) yüz yirmi gün belirleyici olacaktır.<sup>18</sup> Bunun yanı sıra nutfenin üzerinden kırk iki gece geçince bazı organlarının yaratıldığına dair olan hadiste<sup>19</sup> ceninin gelişimiyle ilgili zikredilen bilginin, modern tıpla örtüştüğü görülmektedir.<sup>20</sup>

Gebelik süresi, ceninin fiziksel gelişimi ve canlı doğması dikkate alınarak buna dair hükümler, farklılık arz etmektedir. Bu hususların farklı olmasından hareketle fakihler tarafından belirlenen şartların yeterli olup olmadığı dikkate alınarak, ceninin sıkt veya çocuk olarak isimlendirilmesi ve buna göre kendisiyle ilgili hükümler belirlenmiştir.

### 2.1. İbadetler Açısından Sıkt

Sıktın yüz yirmi gün olup olmaması, gelişimini önemli ölçüde tamamlamış olması ve canlı veya ölü doğmasına göre kendisine karşı yapılacak görevler açısından hükümler, farklılık arz etmektedir. Buna göre yıkanması, kefenlenmesi, cenaze namazı, defni ve isim verilmesi gibi hükümler bu şekilde belirlenmektedir. Mükerrer bir varlık olan insanın (asgari olarak) bir beze sarılarak gömülmesinde, mü'min olup olmaması ve tam veya cenin halinde olmasında bir farklılık gözetilmemiştir. Ancak gelişimi ve gebelik süresi dikkate alınarak dört ay öncesi veya sonrası ile doğumun ölü ya da sağ olması açısından dinî bir ritüel olarak kefenlenmesi ve defni farklılık arz edebilmektedir.

#### 2.1.1. Sıktın Yıkanması

Sıktın gebelik süresi ve hayat emaresi dikkate alınarak, yıkanmasının gerekliliği ve şekli açıdan Sünnet'te tarif edilen yıkama veya üzerine sadece su dökmek suretiyle iki farklı uygulama bulunmaktadır. Mezhepler arasında hayat emaresine dair nitelikler genel olarak birbirine yakın olsa da gebelik süresinin miktarıyla ilgili ihtilaflar mevcuttur.

Hanefî mezhebinde -ses veya hareket gibi- hayat emaresi olduğu takdirde hamilelik süresini tamamlamasa da yıkanması gerektiği, gelişimini(n bir kısmını) tamamlayıp doğum sırasında ses çıkarmaz veya ses çıkarıp çoğu dışarı çıkmadan ölürse zâhirü'r-rivâyeye<sup>21</sup> göre yıkanmayacağı ifade edilmiştir. Eğer fiziksel gelişimi tam olup ölü olarak doğmuşsa bu durumda; (normal bir şekilde) yıkanmayıp sadece üzerine su döküleceği belirtilmiştir. Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre ise insana verilen değerden dolayı bu durumda yıkanması gerekmektedir. Böylece sıktın yıkanması için; zâhirü'r-rivâyeye sağ doğumu esas alırken, Ebû Yûsuf ise tam doğumu ölçü almış ve Hanefî mezhebinde bu görüş, müftâ

<sup>15</sup> İbn Manzûr, "skt", 7/207; Ebû'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî, *el-Hidâye* (Kuveyt: Şirketu Ğarâs, 2004), 122; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Menhelü'l-vâridîn 'alâ Zuhri'l-müteehhilîn* (İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016), 15.

<sup>16</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 1/500-501; Şemsuddîn Muhammed b. el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 1/519; Mustafâ el-Hin vd., *el-Fikhü'l-menhecî* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2008), 1/265; Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuh* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012), 1/532; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 1/159, 1/258.

<sup>17</sup> bk. Müslim, "Kader", 1 (No. 6723).

<sup>18</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/500-501.

<sup>19</sup> Müslim, "Kader", 3 (No. 6726).

<sup>20</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501.

<sup>21</sup> "İmam Muhammed (öl. 189/805) tarafından kaleme alınan ve mezhebin temel görüşlerini ihtiva eden eserlerin ortak adı olup, bu kaynaklarda rivâyeti tevâtür veya şöhret derecesinde olan görüşler için kullanılan bir terimdir." bk. Eyyüp Said Kaya, "Zâhirü'r-rivâyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/101-102.

bih olarak kabul edilmiştir.<sup>22</sup> Hanefî mezhebinde fetvâlar çoğunlukla zâhirür'r-rivâyeye göre verilmekle beraber, burada insana verilen değerden dolayı karşı görüşün fetvâya esas kabul edildiği istisnâ yerlerden biri olarak göze carpmaktadır.<sup>23</sup>

Mâlikî mezhebi, yıkama hususunda hamilelik süresinden ziyade, sıktın hayat emarelerini dikkate almaktadır. Buna göre doğarken ses çıkarması veya süt emmesi gibi hayat-ı müstakirra (mevcut yaşam) sonrası ölmesi durumunda yıkanması gerektiği aksi takdirde bunun mekrûh olduğu ifade edilmiştir.<sup>24</sup>

Şâfiî mezhebi, gebelik süresini dikkate alarak -bunun dört aydan önce, dört aydan altı ay iki lahzaya kadar olan süre ve bundan sonrası olmak üzere- üç ölçüyü esas almıştır. Dört ay ve öncesinde doğup, ses çıkarmayan sıktın -ale'l-mezheb-<sup>25</sup> görüşe göre hiçbir şekilde yıkanmayacağı zikredilmiştir. Şayet dört aydan sonra ölü doğmuş ve/veya yaşadığı bilinmiyorsa, fiziki gelişimine bakılarak yıkanacağına karar verileceği ifade edilmiştir. Eğer açıkça anlaşılıyorsa yıkanacağı, değilse yıkanmayacağı belirtilse de ezhar kavle<sup>26</sup> göre yıkanması gerektiği belirtilmiştir. Şayet hamilelik süresinin üzerinden altı ay iki lahza geçmekle beraber ölü veya canlı doğarsa, yıkanmasının farz olduğu zikredilmiştir.<sup>27</sup> Şâfiî mezhebinde sıktı yıkamanın gerekli olup olmamasının ölçüleri farklı olmakla beraber, görüşlerin ihtilafı olduğu anlaşılabilir, bunlardan fetvâya esas olan görüşler bu şekilde zikredilmiştir.

Hanbelî mezhebi ise gelişimi dikkate alarak sıktın insan suretinde olduğu anlaşılan gebelik süresini ölçü almıştır. Bu sürenin minimum olarak dört ay olduğu ifade edilerek buna göre sıktı yıkamanın gerekli olduğu, bundan önceki sürede ise yıkanmanın vacip/farz olmadığı dile getirilmiştir.<sup>28</sup>

### 2.1.2. Sıktın Kefenlenmesi

Mükerrerem bir varlık olan insan, gelişimini tamamlamadan doğmuş olsa da gebelik süresi dikkate alınmadan her halükârda örtünerek defnedilmesi gerekmektedir. Ancak bunun bir beze sarılması veya Sünnet'te belirtildiği şekliyle kefenlenmesi olmak üzere iki uygulama söz konusudur. Normal kefenlenmenin gerekliliğinde -yıkama konusunda geçtiği gibi- gebelik süresi ve fiziki gelişimi dikkate alınmaktadır. Buna göre genel kural, yıkanmasının gerekli olduğu durumlarda sıktın kefenlenmesi de farzdır. Şayet -mezhepsel farklılıklardan hareketle- yıkanmıyor veya sadece üzerine su dökmek suretiyle yıkanıyor, aşağıda detayları belirtileceği gibi bir beze sarılması yeterli olacaktır.

Hanefî mezhebinde gelişimini tamamlayıp ölü olarak doğan sıktı, yıkandığı gibi normal bir şekilde kefenlenmesi gerekmektedir. Şayet gelişiminin sadece bir kısmını tamamladıysa üzerine su dökmek suretiyle yıkandığından - hayattaki bir insanın ölümünde olduğu gibi kefenlenmesinin aksine- bir beze sarılmasıyla iktifa edilmektedir.<sup>29</sup> Mâlikîler yıkamada da olduğu gibi sağ doğumu esas alarak (Sünnet'e uygun bir şekilde) kefenlenmesine karar verileceği eğer ses veya organlarını hareket ettirme gibi yaşadığına dair bir emare varsa kefenleneceğini belirtmektedir.<sup>30</sup> Şâfiî mezhebi dört ay ve öncesinde doğup ses çıkarmadığı takdirde yıkanmadığı gibi kefenlenmeyeceği ve sadece bir beze sarılacağını ifade etmektedir. Eğer doğum sırasında ses çıkarması ve/veya hareket etmesiyle yaşam emaresi varsa, normal bir şekilde yıkandığı gibi sünnete uygun bir şekilde kefenlenmektedir.<sup>31</sup> Hanbelîler ise kefenlemenin olup olmaması için cenine ruh üflemede minimum süre olan yüz yirmi günü esas almaktadır. Buna göre dört ayını doldurmuşsa kefenleneceği, bu süreden öncesi ise yıkanmadığı gibi sadece bir beze sarılacağını ifade etmektedirler.<sup>32</sup>

### 2.1.3. Sıktın Cenaze Namazı

Cenaze namazının kılınmasının gerekliliği -mezhepsel farklılıklarla beraber yıkamada olduğu gibi- hamilelik süresi ve hayat emaresi dikkate alınarak belirlenmektedir. Yukarıdaki detayları geçtiği gibi yıkanması gerekli olanın, kefenlendiği gibi cenaze namazının kılınması da gereklidir.<sup>33</sup>

Hanefî mezhebi, "Çocuk sesini yükselterek ağlayınca namazı kılınır..."<sup>34</sup> hadisini esas olarak hayat emaresi olduğu takdirde, cenaze namazının kılınmasının gerekli olduğunu ifade etmiştir. Doğum sırasında bebeğin çoğunun dışarı

<sup>22</sup> bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 1/493; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr* 1/501; Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh 'ala'l-mezâhibi'l-erbe'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 1/457; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/409.

<sup>23</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/131.

<sup>24</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdurrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl lişerhi Muhtasari Halîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 3/55; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/457.

<sup>25</sup> "Şâfiî mezhebinin aktarılmasında tercih edilen ve mutemed olan görüşler için kullanılan bir terimdir." bk. Taha Nas, "Şâfiî Mezhebinin Temel Kavramlarından 'Kavl' ve İlgili İstihlâhların Kullanımı ve İşlevi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/1 (Haziran 2021), 74.

<sup>26</sup> "Şâfiî mezhebinde karşıt görüşün kuvvetli olmasına rağmen tercih edilen görüşler için kullanılan bir terimdir." bk. Nas, "Şâfiî Mezhebinin Temel Kavramları", 73.

<sup>27</sup> Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/457; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/410; Hın vd., *el-Fıkhü'l-menhecî*, 1/265.

<sup>28</sup> bk. Kelvezânî, *el-Hidâye*, 122; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-kütüb, 1997), 3/458; Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/457; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/410.

<sup>29</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/501.

<sup>30</sup> Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 3/55.

<sup>31</sup> Hın vd., *el-Fıkhü'l-menhecî*, 1/265.

<sup>32</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/460.

<sup>33</sup> Cezîrî, *Kitâbü'l-fıkh*, 1/475.

<sup>34</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Kahire: Dâru's-Şa'b, 1987), "Cenâiz", 79 (No. 1358).

çıkarken ses çıkarması ve bundan maksat da ağlaması gibi yaşadığına dair emareler olduğu zikredilmiştir. Böylelikle bu hüküm dar manada ağlamayla sınırlı tutulmayıp, geniş olarak organ(lar)ını hareket ettirmesi ya da göz kapaklarını kımıldatması gibi sağ doğumun olduğuna delalet eden her şey bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bundan dolayı yaşadığı sabit olduğundan (Sünnet'e uygun bir şekilde) yıkanması gerektiği gibi cenaze namazının da kılınması zorunludur. Canlı olduğuna delalet eden herhangi bir emare olmadığı takdirde -yukarıda da belirtildiği gibi- zâhirü'r-rivâyeye göre yıkanmadığı gibi cenaze namazının da kılınmayacağı zikredilmiştir. Ancak Ebû Yûsuf -namazının kılınmasında ölçü olarak gelişimi baz aldığı için- gelişimi tamamlandığı takdirde canlı olup olmasına bakılmaksızın cenaze namazının kılınmasının gerekli olduğunu ifade etmiştir.<sup>35</sup>

Düşük çocuğun cenaze namazının kılınmasındaki ölçüde "Her yıkananın (cenaze) namazı kılınır" kuralından istisna olarak burada fetvâya esas olan görüş, farklılık arz etmektedir. Zira zâhirü'r-rivâyeye göre yıkanmada ölçü, sağ doğum esas alınmakla beraber Ebû Yûsuf insanî tarafını esas alarak ölü doğmuş olsa bile gelişimini tamamladığı (tam doğum olduğu) takdirde yıkanacağını ifade etmiş ve fetvâ buna göre verilmiştir. Ancak cenaze namazının kılınması hususunda bundan farklı olarak canlı (sağ doğum) olma şartı koşulmuş ve burada fetvâ, zâhirü'r-rivâyeye göre verilmiştir. Bunun gerekçesi şöyle temellendirilmiştir: İnsanın beden ve ruh olmak üzere iki yönünün olduğu, gelişimini tamamladığı takdirde fiziki tarafı esas alınarak yıkanmasının gerektiği ve (gelişimini tamamlamış olsa da canlı doğmadığı için ruh boyutu eksik olduğundan) cüz tarafı dikkate alınarak namazının kılınmayacağı tercih edilmiştir.<sup>36</sup> Böylelikle yıkamada Ebû Yûsuf'un, cenaze namazını kılmada ise zâhirü'r-rivâyenin görüşü esas alınarak fetvâ verilmiştir.

Mâlikî mezhebi de yukarıdaki mezkûr hadisi esas alarak -gelişimini tamamlamış olsa da- emzirme, hareket etme veya ağlama gibi yaşadığına delalet eden hayat emaresi yoksa cenaze namazının kılınmayacağı, varsa kılınacağını ifade etmektedir.<sup>37</sup> Yıkanmada olduğu gibi onlara göre cenaze namazının kılınmasının ölçüsü ceninin fiziksel gelişimi değil, sağ doğumdur.

Şâfiî mezhebi, Hanefî mezhebinde olduğu gibi -genel kuraldan farklı olarak- yıkanma ile cenaze namazı için ayrı ölçütler ortaya koymuştur. Şayet hareket etme veya ses çıkarma/ağlama gibi hayat emaresi varsa yıkandığı gibi cenaze namazı da kılınması gerekli görülmüştür. Ancak dört aya ulaşmış sağ yaşadığına dair bir belirti yoksa azhar kavle göre yıkansa da -gebeliğin minimum süresi olan altı ay iki lahza geçmediği için- cenaze namazının kılınmayacağı ifade edilmiştir. Eğer gebelik süresi dört ay ve öncesinde olup, ceninde hayat emaresi yoksa cenaze namazının kılınmayacağı zikredilmiştir.<sup>38</sup>

Hanbelî mezhebi ise yıkamada olduğu gibi tam ve sağ doğum arasında herhangi bir ayırım yapmadan mezkûr hadisi esas alarak ceninin dört ayını tamamladığı takdirde cenaze namazının kılınacağını, öncesinde ise kılınmayacağını ifade etmiştir.<sup>39</sup> Böylelikle yıkama, kefenleme ve cenaze namazını kılmada detaya girmeden ve farklı ölçüleri esas almadan tümü için aynı referansı kullanarak tek hüküm vermişlerdir.

#### 2.1.4. Sıktın Defni

İslam'ın insana verdiği değerden dolayı inanç, yaş, gelişim, tüm veya organ/parça ayırımı yapmaksızın yaşam fonksiyonunu yitirdiği takdirde gömülmesini gerekli görmüştür. Buna göre düşük çocuğun, dinî usullere uygun bir şekilde defnedilmesi ya da sadece bir çukura gömülmesinde; gebelik süresi, tam ve/veya sağ doğum dikkate alındığından ve bu ölçütler fakîhlere göre farklılık arz ettiğinden bu konuda ihtilaf edilmiştir. Genel kural yıkanan, kefenlenen ve namazı kılınanın defin işlemi normal bir insan gibi olmakla beraber, yıkanmayıp veya sadece üzerine su dökülerek bir beze sarılan düşük çocuğun ise kazılan bir çukura uygun bir şekilde gömülmesi gerekmektedir.<sup>40</sup>

Hanefî mezhebinde ceninin gelişimini tamamlamadığından tam doğum olmaması, tamamlamakla beraber ses çıkarmaması veya ses çıkardığı halde çoğu çıkmadan ölmesi durumunda bir beze sarılarak gömüleceği belirtilmiştir.<sup>41</sup> Mâlikîler ve Şâfiîler ceninde hayat emaresi varsa yaşam ihtimaline binaen yıkanması, kefenlenmesi, namazının kılınması ve sünnete uygun bir şekilde defnedilmesi gerektiğini zikretmişlerdir. Ayrıca Şâfiîler dört aya ulaşmış yaşadığına dair bir belirti yoksa azhar kavle göre yıkanması ve kefenlenmesi gerekli olmakla beraber, cenaze namazı kılınmadan dinî usullere göre defnedileceğini ifade etmişlerdir. Dört aydan önce yaşadığına dair bir emare olmadığı takdirde yıkanmadığı gibi cenaze namazının da kılınmadığı ve bir beze sarılarak bir çukura gömüleceğini söylemişlerdir.<sup>42</sup> Hanbelîler ise ceninin canlı olarak doğmasından ziyade, gebelik süresini esas almaktadır. Cenin dört ayını tamamlamışsa hayattaki bir insanın ölümünde olduğu gibi defin işleminin gerçekleştirileceği, değilse bir çukura gömüleceğini ifade etmiştir.<sup>43</sup>

<sup>35</sup> Bâbertî, *el-înâye*, 1/493-494; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501.

<sup>36</sup> Bâbertî, *el-înâye*, 1/493-494; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501, 3/130-131; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/409.

<sup>37</sup> bk. Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 3/55; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/409.

<sup>38</sup> Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, 1/519; Cezîrî, *Kitâbü'l-Fikh*, 1/457; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/410; Hın vd., *el-Fikhü'l-Menhecî*, 1/265.

<sup>39</sup> bk. Kelvezânî, *el-Hidâye*, 122; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/460; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/410.

<sup>40</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501; bk. Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 3/55; Hın vd., *el-Fikhü'l-Menhecî*, 1/265; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/460.

<sup>41</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501.

<sup>42</sup> bk. Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 3/55; Hın vd., *el-Fikhü'l-Menhecî*, 1/265; Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 2/410.

<sup>43</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/460.

### 2.1.5. Sıkta İsim Verilmesi

Yıkama, kefenleme, cenaze namazı ve defnetme gibi dinî bir zorunluluk olmamakla beraber -hamilelik süresi ve gelişimine göre- kıyamet günü haşr edileceğinden dolayı cenine isim verilmesinin sünnet olduğu ifade edilmiştir.<sup>44</sup> Hanefî mezhebi yukarıda bahse konu olan hadisi referans olarak cenin eğer fiziksel özelliklerinden bir kısmı anlaşılma ile beraber, gelişimi tamamlanmadıysa isim verilmeyeceğini ifade etmektedir. Şayet yaratılışı tam olup ses çıkarmadan ölü doğması ve tümü veya çoğu canlı olarak çıkıp ölmesi durumunda isim verilmesi hususunda ise herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>45</sup> Tam doğum olmakla beraber, sağ doğum olduğuna dair bir hayat emaresi yoksa Ebû Yûsuf'a göre -yıkaması gerektiği gibi- isim verilebilmektedir.<sup>46</sup>

Mâlikîler gebelik süresinden ziyade doğum sırasında sesini yükselterek ağlaması veya canlı olduğuna dair bir emare olduğu takdirde isim verilebileceğini, sağ doğum olmadığı durumda isim vermenin sünnet olmadığını ifade etmektedir.<sup>47</sup> Şâfiîler sıkta gelişimi, yaşı ve ölü/canlı doğumunu dikkate almaksızın, (dört ay olan) ruh üflenme süresi üzerinden geçen cenine her halükarda isim vermenin sünnet olduğunu zikretmektedir.<sup>48</sup> Hanbelîler de Şâfiîler gibi cenine -ruh üflenmenin minimum süresi olan dört ayı esas alarak- isim vermenin sünnet olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca sıkta erkek veya kız olduğu anlaşılıyorsa, kendisine iki cinsiyet için ortak olarak kullanılan bir ismin verilmesinin müstehap olduğunu zikretmektedirler.<sup>49</sup>

### 2.2. Anne Hukuku Açısından Sıkt

Sıkta tam ve sağ doğması; annenin loğusalık, şartlı boşama, iddet ve hürriyet yönlerini etkilemektedir. Ceninin fiziksel gelişimine göre düşüğün olması sırasında annenin gördüğü kanamanın hayız, nifâs veya istihâze olduğu belirlenirken; aynı zamanda boşanma durumu, kadının statüsü ve şartlı akitlerdeki hüküm, buna göre tayin edilmektedir.

#### 2.2.1. Sıkta Kanama Türüne Etkisi

Cenin fiziksel gelişimi, gebelik süresi ve canlı olup olmamasına göre annenin loğusalık durumu belirlenmektedir. Buna göre bu kanamanın; hayız, nifâs ve istihâze olma olasılığı doğmaktadır. Bununla beraber hayız ve nifâsın süresi ve şartlarındaki mezhepsel ihtilaflar, bu konuda belirleyici olmaktadır. İki hayız arası olan minimum temizlik süresi olan on beş günde görüş birliği olmakla beraber, regl ve loğusalık kanamalarının asgari ve azami sürelerinde mezhepler ihtilaf etmiştir. Hanefî ve Hanbelî mezhebinde nifâsın maksimum süresi kırk gün iken, Mâlikî ve Şâfiîler'e göre ise altmış gündür. Şâfiîler loğusalığın minimum süresini bir lahza (tek atımlık) kabul ederken, eimme-i selâseye göre bunun alt sınırı yoktur.<sup>50</sup> Hanefî mezhebinde regl süresi en az yetmiş iki saat (üç gün) ve en çok on gün; Mâlikîler'e göre en azı için bir sınır yokken en çok on beş gün; Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre ise minimum süre yirmi dört saat (bir gün) ve maksimum on beş gündür.<sup>51</sup> Bütün bu ihtilafların yanı sıra doğumla ilgili kanamanın nifâs sayılabilmesine yönelik şu şartlar ileri sürülmüştür:

Hanefî mezhebi göre sıkt sonrası olan kanamanın nifâs kabul edilmesinin ölçüsü; ceninin -parmak, tırnak ve saç gibi- yaratılışındaki/gelişimindeki belirginliktir. Eğer sıkta sureti insana benzemeyen bir şekilde ise bu kanama, nifâs kabul edilmemektedir. Ayrıca bu kanamanın nifâs sayılabilmesi için doğum öncesi değil -çocuğun tümü veya çoğunun dışarı çıkması suretiyle- doğum esnasında ve sonrasında olması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>52</sup> Dolayısıyla öncesinde veya azı dışarı çıkmasıyla nifâs olmayıp sonrasında olan kanama, hayız kabul edilmektedir.<sup>53</sup> Bu kanama öncesi (on beş günlük olan) tam bir temizlik olup, hayızın minimum süresi (olan üç gün) kadar devam ediyorsa hayız, değilse istihâze olduğu belirtilmektedir.<sup>54</sup> Eğer kadının durumu ve/veya gebeliğin gün sayısı bilinmezse, kesin olarak hayız olduğu bilinen günlerde namaz kılmayacağı ve daha sonra gusül alıp özürülü gibi namaz kılacağı zikredilmektedir.<sup>55</sup> Mâlikî mezhebi; doğum öncesi olan kanamayı hayız kabul ettiğinden, bunun nifâs sayılabilmesi için kanamanın doğum esnasında veya sonrasında olması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>56</sup>

Şâfiî mezhebi, Hanefîler gibi yaratılışındaki belirginliği esas almakla birlikte, (sancı gibi) doğum emareleri olduğu takdirde öncesindeki iki veya üç günlük kanamayı da nifâs saymaktadır. Şayet öncesinde bir kanama yoksa bunun hayız sayılabilmesi için çocuğun tümünün çıkması gerektiği ifade edilmektedir. Doğuma dair herhangi bir belirti yoksa -hamilelik süresinde olan kanamalar hayız sayıldığı için- bu iki kanama arasının on beş gün ve daha fazla olması gerektiği zikredilmektedir. Bundan dolayı öncesinde başlayıp doğum esnasına kadar kadın hayız değilse, görülen kan fasit (istihâze), eğer temizliğin minimum süresi olan on beş (ve daha fazla geçti) ise bunun hayız olduğuna

<sup>44</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 3/131.

<sup>45</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 1/493; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/501, 3/130-131; Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkh*, 1/457; Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/409.

<sup>46</sup> Ebû Muhammed Fahrüddîn Os mân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 1/581.

<sup>47</sup> bk. Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 3/55.

<sup>48</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 2/409.

<sup>49</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 3/460.

<sup>50</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/533.

<sup>51</sup> bk. Cezîrî, *Kitâbü'l-Fıkh*, 1/117-118.

<sup>52</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/532.

<sup>53</sup> Celal Yıldız, *el-Mikbâs fî ahkâmî'l-hayzi ve'n-nifâs* (İstanbul: Dâru'l-Edâ, 1995), 210.

<sup>54</sup> Bâbertî, *el-İnâye*, 1/160.

<sup>55</sup> İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 1/500-502.

<sup>56</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî*, 1/532.



hükmedilmektedir.<sup>57</sup> Hanbelîler, Şâfiîler gibi doğum emareleriyle birlikte öncesinde olan iki veya üç günlük kanamayı nifâs kabul etmektedir. Doğum, tüm halde olmayıp parçalar halinde de olsa, sıktın parmak ve tırnakları belirgin olacak şekilde yaratılışının bir kısmını tamamlamışsa, bu kanamanın nifâs olduğunu söylemektedirler.<sup>58</sup>

### 2.2.2. Sıktın Talâk, İddet ve Hürriyete Etkisi

Şartlı boşanma ve iddet bekleyen annenin durumu, sıktan hareketle loğusalığa delalet etmektedir. Bundan dolayı mezhepsel farklılıklarla beraber yukarıdaki şartlar ve ölçülere göre kanamanın nifâs olduğu kabul edildikten sonra - "Doğum yaparsan boşsun" gibi- nikâhı/boşanmayı doğuma talik edilen kadının talâkının vuku bulmasının yanı sıra iddet süresi sona ermektedir.<sup>59</sup> Şayet tam ve/veya sağ doğum ölçülerine göre kadının gördüğü kanama nifâs kabul edilmiyorsa, bu durumda şartlı boşanma gerçekleşmeyecektir. Bu detaylar dikkate alınarak kanamın nifâs olduğu sabit olduktan sonra câriyenin hukukî statüsü ümm-i veled (sahibinden çocuk dünyaya getiren câriye) olmakta ve şarta bağlanan yemin ve itâk gibi hususlar doğumla vuku bulmaktadır.<sup>60</sup>

### 2.3. Miras Hukuku Açısından Sıkt

Hak ve borç doğurarak hukukî muamele yapma yetkisi olan edâ ehliyeti için temyiz şartı gerekirken, haklara sahip olma ve borç altına girebilme olan vücûb ehliyeti ise sağ doğmak kaydıyla ana rahminde başlamaktadır. Böylece ceninin nâkis olan vücûb ehliyeti, sağ doğum ile tâm olacaktır.<sup>61</sup>

Dolayısıyla İslam Hukuku'nda ya sağ doğum (çocuğun ana rahminden canlı olarak ayrılması) veya tam doğum (ana rahmi dışında bağımsız bir varlık kazanması) ile *kişi* olduğu için, lehinde olan miras ve hibe gibi haklara sahip olurken, öncesinde ise bunlara malik olamamaktadır.<sup>62</sup>

### 2.4. Ceza Hukuku Açısından Sıkt

Sıktın tanımından anlaşıldığı gibi ceninin tabii, ebeveyni veya üçüncü şahıslar tarafından düşürülmesi fark etmeksizin yukarıda zikredilen hükümler belirlenmiştir. Ancak ceza hukuku açısından bu çocuğun dışarıdan bir müdahaleyle düşürülmesi/aldırılması ile tabii yollardan dışarı çıkması arasında fark bulunmaktadır. Bundan dolayı annenin hamilelik süresi ve çocuğun fiziksel gelişimine göre gebeliğin sona erdirilmesi durumunda, buna müsebbip olan kişi(ler) tazminat veya hapisle cezalandırılmaktadır.

#### 2.4.1. Gurre (Çocuk Düşürme Tazminatı)

Şahıs hukukuna göre sağ doğmak kaydıyla kişilik anne rahminde başlamakta ve bu süreç de dâhil olmak üzere gebeliğin sona erdirilmesinde bazı haklar ortaya çıkmaktadır. Buna göre gebelik süresi ve ceninin fiziksel gelişiminin yanı sıra, bebeğin hayatının hangi süreçte sona erdirildiğine bağlı olarak ceza hukuku açısından hükümler farklılık arz etmektedir.

Herhangi bir darp veya işlemle ceninin düşürülmesinden dolayı gurre ödenmesi gerekli görülmüş ve bunun için ceninin ölü, annesinin sağ olması şart koşulmuştur. Şayet cenin sağ olarak doğduktan sonra ölümüne sebep olunursa gurre değil diyet ödenirken, annenin öldürülmesiyle kısas veya diyete hükmedilirse bu durumda gurrenin ödenmesi gerekli görülmemiştir.<sup>63</sup> Ancak doğum tam anlamıyla gerçekleşmeyip -çocuğun başı gibi bir organın dışarıya çıktıktan sonra- annesinin ölümüne sebep olunması durumunda gurrenin gerekli olduğu ifade edilmiştir.<sup>64</sup> Bunun yanı sıra ceninin hangi safhada düştüğüne göre gurre ödenmesi gerektiği fakihler arasında tartışılmıştır.

Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre gurrenin gerekliliği, ceninin ölü doğumuna bağlanmakta ve sağ doğum olduktan sonra ölümüne sebep olma durumunda ise diyet verilmesi gerekmektedir. Ayrıca Hanefîler canlı olmakla beraber azı/başı çıktığı sırada ceninin hayatına son verilmesi durumunda ve Mâlikîler ceninin gelişimini tamamlamadan alaka halinde olsa da gurre verilmesini gerekli görmektedir.<sup>65</sup> Şâfiîler sağ doğumu ifade ederken minimum hamilelik süresini (yüz yirmi gün) zikrederek öncesinde sıkt, canlı olmadığından gurre ödemesinin gerektiğini söylemektedir. Dört aydan sonrasında ise canlıysa diyet ödemesi gerektiği, ölüyse diyetten az olan malî bir cezaya (gurre) çarptırılacağı zikredilmektedir.<sup>66</sup> Sonuç itibarıyla pratikte bir farklılık olmakla beraber, Hanefîler ve Mâlikîler sağ doğumu esas alarak diyet veya gurre ödenmesi gerektiğini savunurken, Şâfiîler ise hamilelik süresini zikrederek bunu detaylandırmaktadır. Zira genel kural sağ doğum olduktan sonra ölümüne sebebiyet vermede diyet gerekirken, ölü doğum olduğu takdirde - yüz yirmi gün ve öncesi fark etmeksizin- gurre ödenmesine hükmolunmuştur. Hanbelîler ise sağ doğum dışında tam

<sup>57</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/532; Yıldız, *el-Mikbâs*, 122-123.

<sup>58</sup> Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî*, 1/532.

<sup>59</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501-502.

<sup>60</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/501.

<sup>61</sup> bk. Zekiyüddîn Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kafi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 296-297; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkıh* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2012), 72-73; Ali Bardakoğlu, "Ehliyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/534.

<sup>62</sup> bk. Mustafa Uzunpostalcı, "Cenin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/369 (369-370); İsmail Bilgili, "İslam Hukukunda Cenin Hakkı ve Onuruyla İlgili Hükümler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 24 (Ekim 2014), 228.

<sup>63</sup> bk. Muhsin Koçak, "Gurre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/211.

<sup>64</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî İbn Hacer, *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 9/40.

<sup>65</sup> bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/130-131; Hattâb, *Mevâhibü'l-celîl*, 4/288-289.

<sup>66</sup> Yıldız, *el-Mikbâs*, 136.

doğumu da esas almıştır. Bundan dolayı el ve ayak gibi organlardan bazılarının dışarı çıkması veya alaka olmakla beraber ebe gibi işin ehli tarafından insan suretine benzediği ifade edilirse gurre ödenmesi gerektiği zikredilmektedir.<sup>67</sup>

Buna göre ödenmesi gereken gurrenin miktarı, annenin diyetinin onda biri (tam diyetin yirmide biri) olarak belirlenmiş ve bunun beş deve, elli dinar veya altı yüz dirhem (Hanefiler'e göre beş yüz dirhem) olduğu ifade edilmiştir.<sup>68</sup>

#### 2.4.2. Kürtaj

"Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız."<sup>69</sup> ve "Yoksulluk korkusuyla çocuklarınızı öldürmeyin. Onları da sizi de biz rızıklandırırız. Onları öldürmek gerçekten büyük bir günahdır."<sup>70</sup> âyetlerinde buyurulduğu gibi -rızık endişesi de dâhil olmak üzere- çocuğun canına kıyılması yasaklanarak bunun büyük bir vebal olduğu zikredilmiştir. Kürtaj, müstakil olarak işlenmesi gereken detaylı bir konu olmakla beraber, çalışmamızla ilgili olarak genel hatlarıyla İslam Hukuku'nda ve Türk Ceza Kanunu'nda bilgiler verilecek ve bununla ilgili bazı karşılaştırmalar yapılacaktır.

**İslam Hukuku'nda Kürtaj:** Çocuğun düşürülmesinin mubah olabilmesi için, genellikle cenine ruhun üflenmesi veya gelişiminin tamamlanması esas alınmıştır. Kırk günlük periyotlardan söz eden hadis<sup>71</sup> referans alınarak cenine ruhun yüz yirmi günden sonra üflendiği hususunda fakihler görüş birliğine varmıştır. Ayrıca yukarıda mezkûr hadise<sup>72</sup> göre, cenine ruhun üflenmesi ilk kırk günden sonra vuku bulduğu değerlendirilmiştir. Bundan dolayı ruhun üflenmesinden önce çocuk düşürmeyi mubah kabul edenler, çoğunlukla ceninin fiziki yapısının ruhun üflenmesiyle tamamlandığını ve ancak bu şekilde insan olma vasfını kazandığını ifade etmiştir. Çocuk düşürmede gelişimi esas alanlara göre ise ceninin yüz yirmi günlükken hangi safhasında olduğuna bakılarak kürtajın câiz olup olmadığına karar verileceğini zikretmiştir. Zira modern tıbbî bilgilere göre bu süreden önce de organların teşekkül ettiği ve dış görünümünün belirgin şekilde insana benzediği tespit edilmiştir.<sup>73</sup>

Bu bilgiler ışığında -İslam Hukuku'nda çoğunluğun görüşüne göre- organların belirginleşmediği yüz yirmi gün öncesindeki dönemde alaka veya müdğa halinde olan embriyonun düşürülmesi mubah görülmüştür.<sup>74</sup> Ancak çocuk aldırmanın gerekçesi ve annenin gebelik süresine göre hüküm, farklılık arz etmektedir. Ruh üflendikten sonra -anne hayatı tehlikede olmadığı sürece- aldırılması ittifakla haramdır. Aldırılmadığı takdirde alanında uzman tıbbî otoritelerce annenin ölümüne sebep olacağı ifade ediliyorsa, bu durumda iki hayattan birini tercih etmek gerekir. Bu durumda çocuğun yaşaması annesinin varlığına bağlı olduğu ve yaşadığı kesin olduğundan annenin hayatı, doğum gerçekleşmediği için yaşaması zannî olan çocuğun hayatına tercih edilmektedir.

Eğer kürtaj, ruh üfleme (yüz yirmi gün)den önceyse; Şâfiîler'den İbn Hacer el-Heytemî (öl. 974/1567) bunu kabul etmezken, Remlî (öl. 1004/1596) gibi fakihler ise aldırılmaya cevaz vermektedir. Bunlardan bir kısmı (üzerinden kırk gün geçmeyip) alaka halindeyken caiz görürken, diğerleri ise insan suretinin açıkça anlaşılmasını temel almaktadır. Bu konuda Remlî'nin görüşü tercih edilerek ruh üflemeden önce çocuğun aldırılmasına cevaz verilirken, sonrasında haram olduğu ifade edilmiştir.<sup>75</sup>

Çocuk aldırmanın diğer bir şekli de öldürülme kastı güdülmeden gebelik süresinin bitimine yakın sunî yollardan doğumu gerçekleştirmektir. Bunun caiz olmasının yolu, anne veya çocuğa herhangi bir zarar gelmemesi ve sezaryen doğuma ihtiyaç duymakla mümkün olmaktadır. Bundan dolayı operasyonla alınmasının şekli ve hükmü şöyledir: (1) Anne ve çocuk canlıysa -doğumun zor olması gibi- tıbbî bir zaruretten dolayı caiz, (2) Anne ve çocuk ölüyse -herhangi bir fayda husule gelmediği için- ameliyat caiz değil, (3) Anne sağ ve çocuk ölüyse -annenin sağlığı için- çocuğun operasyonla çıkarılması zorunlu ve (4) Anne ölü ve çocuk sağ olup çıkarıldığı takdirde yaşaması mümkünse sezaryen ile çıkarılması gerekli olmaktadır.<sup>76</sup>

**Türk Ceza Kanunu'nda Kürtaj:** Çocuk düşür(t)me ve rahim tahliyesi, gebelik süresi ve sağlık gerekçeleri dikkate alınarak Türk Ceza Kanunu'na göre bu durum düzenlemiş ve buna dair bazı cezalar konulmuştur. Annenin rızası alınmadan çocuğunu düşürten kişiye beş yıldan on yıla, kadının beden ve ruh sağlığı bakımından bir zarara uğramasına neden olmuşsa altı yıldan on iki yıla ve annenin ölümüne neden olmuşsa on beş yıldan yirmi yıla kadar hapis cezasıyla cezalandırılmaktadır. Eğer herhangi bir tıbbî zorunluluk olmamakla beraber, rızaya dayalı olsa da on haftadan büyük olan gebeliğe son veren kişiye iki yıldan dört yıla ve anneye ise bir yıla kadar hapis cezası veya adli para cezasına<sup>77</sup> hükümlenmektedir. Şayet kadının beden veya ruh sağlığı bakımından bir zarara uğramasına neden olmuşsa, kişi üç yıldan altı yıla, kadının ölümüne neden olması halinde ise dört yıldan sekiz yıla kadar hapisle cezalandırılmaktadır.<sup>78</sup>

<sup>67</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 7/142.

<sup>68</sup> bk. Koçak, "Gurre", 14/211; Mehmet Dirik, "İslam Hukukunda Cenin Öldürme Suçunun Cezası", *Bilimname*, 23 (Şubat 2012), 198-200.

<sup>69</sup> el-En'âm 6/151.

<sup>70</sup> el-İsrâ 17/31.

<sup>71</sup> Müslim, "Kader", 1 (No. 6723).

<sup>72</sup> Müslim, "Kader", 3 (No. 6726).

<sup>73</sup> bk. Çeker, "Çocuk Düşürme", 8/364; Mehmet Dirik, "İslam Hukuku Açısından Kürtaj", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 5 (Haziran 2018), 80-81.

<sup>74</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 1/500.

<sup>75</sup> Yıldız, *el-Mikbâs*, 136.

<sup>76</sup> Yıldız, *el-Mikbâs*, 136-138.

<sup>77</sup> Adli para cezası, beş günden az ve kanunda aksine hüküm bulunmayan hallerde yedi yüz otuz günden fazla olmamak üzere tam gün sayısının, bir gün -karşılığı en az yirmi ve en fazla yüz Türk Lirası olarak karşılığı olarak takdir edilen miktar ile çarpılması suretiyle hesaplanan meblağın hükümlü tarafından Devlet Hazinesine ödenmesinden ibaret olup ödenmediği takdirde hapis cezası ile sonuçlanabilecek bir ceza hukuku yaptırım türüdür. bk. Türk Ceza Kanunu (TCK), *Resmî Gazete* 25611 (12 Kasım 2004), Kanun No. 5237, md. 52.

<sup>78</sup> bk. TCK, md. 99, md. 100.

Kanun maddelerinden de anlaşıldığı üzere çocuk düşürtmenin suç olduğu ve buna yönelik olarak cezaya hükmedildiği anlaşılmaktadır. Bu cezanın niceliği gebelik süresi, tıbbî zorunluluk ve rızaya dayalı olup olması açısından farklılık arz etmektedir. Öncelikli olarak çocuk düşürtmeyi gebeliğin ilk on haftası ve öncesinde izin verildiği, bundan sonraki süreçte sadece tıbbî bir zorunluluk olması durumunda müsaade edildiği ve bu ikisi dışında cezanın vuku bulduğu anlaşılmaktadır.

Türk Ceza Kanunu'nda gebelik süresi dâhil olmak üzere kürtaj ve gurre durumu, İslam Hukuku'ndan farklıdır. TCK'da gebeliğin onuncu haftasından sonra tıbbî bir zorunluluk olmadığı halde annenin rızasıyla olduğu takdirde adlî para cezası dışında (ki bu da ödenmediği takdirde hapis cezasına dönüşen) bütün cezalar, diyet veya tazminat olmayıp sadece hapistir. Ancak İslam Hukuku'nda ise kısas ve keffâret dışında malî olarak diyet ve tazminat yükümlülüğü de getirilmektedir.

## Sonuç

Çalışmamızda ceninden doğuma kadar olan süreçte farklı branşlarda çocuğun kendisine ve onun dışındakilere yönelik hükümler incelenmiştir. Buna zemin teşkil eden malumattan hareketle ortaya konulan hükümler, modern tıbbî bilgilerle karşılaştırılarak bunun dayanağı zikredilmiştir.

Âyet ve hadislerde ilkesel olarak anne karnındaki çocuk gelişimiyle ilgili kimi bilgiler zikredilmiştir. Bu iki kaynağı esas alan fakihler, dönemlerindeki tecrübî bilgileri de dikkate alarak hükümleri belirlemiştir. Şahıs hukukunda ehliyet açısından kişiliğin başlangıcı, haklara sahip olma ve buna yönelik hükümler müzakere edilmiştir. Vücüb ehliyeti açısından sağ doğmak kaydıyla kişiliğin başlangıcı, anne karnında başlatılmış ve ceninin doğuma kadar eksik vücüb ehliyetine sahip olduğu kabul edilmiştir.

Fetüsün ölmesi durumunda kendisine *sıkt* denilmiş ve bunun yıkanması, kefenlenmesi, cenaze namazı ve defniyle ilgili olarak ibadet açısından mezhep içi ve dışı ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Fakihler gebelik süresi, tam doğum ve sağ doğum gibi ölçütleri esas alarak ibadetler açısından hükümler vazetmiştir. Fakihler, minimum gebelik süresini yüz yirmi gün kabul ederek bu müddetin sonunda ceninin fiziki gelişiminin tamamlandığını ifade etmiş ve bu sürenin sonunda kendisinde ruh üflendiğini zikrederek hukuk nazarında kişi olduğunu kabul etmiştir. Ancak modern tıbbîye göre bu gelişim yaklaşık kırk iki günün sonuna doğru ortaya çıktığı için bu fikhî tespit, kırk günlük periyotlarla ceninin gelişimini ifade eden hadisin yorumundan kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda dönemin tecrübî bilgisine dayanmakla birlikte beden ile ruh ayırımı yapılarak konu değerlendirilmektedir. Zira asgari olan gebelik süresi altı ay olmakla beraber, organların belirginleşmesi daha önceki bir sürede tamamlanmaktadır. Ayrıca kırk iki gecenin sonunda cenine ruh üflendiğine ve bazı organlarının yaratıldığına dair hadis, modern tıbbî bilgilerle örtüşmektedir.

Bütün bunların tespiti mezhepsel farklılıklarla beraber ona karşı yükümlülükler olan yıkanması, kefenlenmesi, cenaze namazı ve defniyle ilgili hükümlerin tespitinde önem arz etmektedir. Çünkü fukahâ gebelik süresi, tam ve sağ doğum gibi kriterleri esas alarak bu hükümleri belirlemiş ve buna göre farz veya mekrûh olduğunu değerlendirmiştir. Sıkta karşı ibadetlerin yanı sıra ceza ve miras hukuku ile beraber, kadınlara özgü hükümler ve annenin statüsü ile şartlı akitlerin neticesini belirlemede bu ölçütler esas alınmıştır. Sıkta karşı görevlerin icrasında Hanefî ve Şâfi mezhepleri tam ve sağ doğum ölçüleri gibi birçok yönü dikkate alarak karar vermişlerdir. Ancak Mâlikîler bunun için sağ/canlı doğumu esas alırken, Hanbelîler ise -hamilelikte ruh üflemenin minimum süresi olan- dört ayı temel almışlardır. Bundan dolayı bu iki mezhepte farklı olmakla birlikte tek ölçü esas alınarak hüküm ortaya konulmuştur.

Ayrıca İslam Hukuku'nda ceninin hayatına son verilmesi durumunda günah sayılması ve canlı doğum sırasında -köle azadı, iki ay peş peşe oruç veya altmış fakiri doyurma şeklindeki tertibî- keffaretin yanı sıra, diyet ve *gurre* diye isimlendirilen maddî bir cezaya da hükmedilmiştir. Türk Ceza Hukuku'na göre de bu, suç sayılarak cezaya hükmedilmekle beraber bunun anne veya başka kişi(ler)ce olması cezada farklılık arz etmektedir. Bunun rızaya dayalı olup olmaması arasında cezanın niceliği değişiklik göstermektedir. Bu cezaların tümü doğrudan veya dolaylı olarak hapis cezası olarak belirlenmekte ve buna dair diyet veya tazminata hükmedilmemektedir.

## Kaynakça

- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısırî. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Bardakoğlu, Ali. "Ehliyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/533-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bilgili, İsmail. "İslam Hukukunda Cenin Hakkı ve Onuruyla İlgili Hükümler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014), 219-240.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 9 Cilt. Kahire: Dâru's-Şa'b, 1987.
- Cezîrî, Abdurrahman. *Kitâbü'l-fikh 'ala'l-mezâhibi'l-arbe'a*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Cunningham, F. Gary vd. (ed.). *Williams Obstetrics*. New York: Mc Graw Hill Education, 2014.
- Çam, Nail. *Cenine Yönelik Tıbbî Müdahalelerin İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çeker, Orhan. "Çocuk Düşürme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/364-365. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Dirik, Mehmet. "İslam Hukuku Açısından Kürtaj". *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 5 (Haziran 2018), 73-96.
- Dirik, Mehmet. "İslam Hukuku'nda Ceninin Mal Varlığı Hakları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (Ekim 2012), 211-235.
- Dirik, Mehmet. "İslam Hukukunda Cenin Öldürme Suçunun Cezası". *Bilimname* 23 (Şubat 2012), 187-213.

- Dirik, Mehmet. "İslâm Fıkında Ceninin Yaşama Hakkını Koruyan Düzenlemeler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (Ekim 2013), 45-62.
- Duru, Tuğba. *İslâm Hukukunda Cenine Müdahale*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl lişerhi Muhtasari Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Hın, Mustafâ - Buğâ, Mustafâ - Şerbecî, 'Alî. *el-Fikhü'l-menhecî*. 3 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2008.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Menhelü'l-vâridîn 'alâ Zuhri'l-müteehhilîn*. İstanbul: Fazilet Neşriyat, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hacer, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaftakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âlemi'l-kütüb, 1997.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerram. *Lisânü'l-'Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, ts.
- Karaman, Fikret - Karagöz, İsmail - Paçacı, İbrahim - Canbulat, Mehmet - Gelişgen, Ahmet - Ural, İbrahim. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kaya, Eyyüp Said. "Zâhirü'r-rivâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/101-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Keleş, Ekrem. "Cenine Ruh Ne Zaman Verilir?". *Diyanet İlmi Dergi* 38/2 (Haziran 2002), 107-128.
- Kelvezânî, Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed b. el-Hasen el-Bağdâdî. *el-Hidâye*. Kuveyt: Şirketu Ğarâs li'n-neşri ve't-tevzi', 2004.
- Koçak, Muhsin. "Gurre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/211-212. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2018.
- Nas, Taha. "Şafîî Mezhebinin Temel Kavramlarından 'Kavl' ve İlgili İstilahların Kullanımı ve İşlevi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 53-78. <https://doi.org/10.46353/k7auifd.907079>
- Şa'bân, Zekiyüddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- TCK, Türk Ceza Kanunu (Kanun No. 5237). *Resmî Gazete* 25611 (12 Kasım 2004). Erişim 06 Kasım 2022. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5237.pdf>
- Ucatlı, Abdulahat. *İslâm Hukukunda Cenine Müdahalenin Hükmü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Uzunpostalıcı, Mustafa. "Cenin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/369-370. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yıldız, Celal. *el-Mikbâs fî ahkâmi'l-hayzi ve'n-nifâs*. İstanbul: Dâru'l-Edâ, 1995.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Vecîz fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle nâşirûn, 2012.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Süfi el-Bâriî. *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- Zuhaylî, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve edilletuh*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2012.



## The Understanding of Miracles in Religious Publications in the Republican Period (1924-1960) of Türkiye

Abdurrahman Atalay<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Ministry of National Education, Gümüşhane Fatih Imam Hatip High School, Gümüşhane, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 14-02-2023

Accepted: 25-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

It is possible to talk about many reasons that determine the direction of religious publications in the first quarter of the Republic, both in terms of content, style and method. While some of these factors came into play or became stronger with the Republic, an important part of it has a history that goes back to Ottoman modernization. The decline of the Ottoman state, which started on the battlefields, caused serious land losses. This regression damaged the self-confidence of Muslims and spread the idea that salvation would be possible with a Western-style modernization. In this context, the obligatory relations with the Western world, which were established with the feeling of backwardness, were not limited to the military, political and cultural fields, but also spread to the religious field. For this reason, while Ottoman scholars and thinkers sought ways out through political and administrative reforms, they had to discuss the current understanding of religion and the religion-world conception formed in this direction. It has been especially emphasized that Islam does not prevent progress, encourages scientific and technical developments, and is compatible with the principles of reason and logic in terms of content. It is also known that the emphases in this manner maintain their vitality in the texts written both in the last period of the Ottoman Empire and in the Republic of Turkey. On the other hand, this approach, which was not possible to develop independently of the positivist and materialist understanding of science formed in a determinist framework of the West, also affected the field of creed along with the practical and moral issues of Islam. This situation continued and strengthened when it was transferred to the republican period. Because the founding cadres of the republic, who sought a secular and positivist ground, defended the idea that the religious field in general and the creed in particular should not conflict with the scientific understanding of the period. Expressed in the context of the present study, the political center thinks that there are compulsory fixed laws within the framework of cause-effect relationship in nature and that no effect is possible outside of these laws. In response to this attitude, the issue of miracles has been used in religious publications to express situations that go above the laws of nature, on the one hand, it has been tried to be discussed without prejudice to the attributes and actions of Allah. On the other hand, this discussion was conducted without giving the impression that Islam contradicts modern science. Discussing the issue under the influence of the secular and positivist framework drawn by the political center and Western intellectuals makes the issue a worthwhile subject to investigate. Because, in the period of the New İlm-i Kalam, the restrictive attitude of the founding cadres accompanied the rational and scientific interpretations about the possibility of miracles. This situation significantly determined the content and style of the texts written during the period. In these circumstances, I believe that it is important to point out the points of conflict and reconciliation in the grounding of a religious issue such as a miracle. In this direction, while the current study covers the years 1924-1960 in terms of time, it is a study that especially includes the publications of the Presidency of Religious Affairs and Ankara University Faculty of Theology as a source. The date 1924, which was determined as the starting date, is important both for the establishment date in terms of the Presidency of Religious Affairs and for the abolition of the caliphate and the taking of some important decisions such as the Law on Unification of Education. On the other hand, the date of 1960 points to a coup date and some fractures in the political sense. During the study, I included the sources published by both the Presidency of Religious Affairs and the Faculty of Theology of Ankara University, as well as other sources directly related to these sources. In addition to this time and resource restriction, it was also referred to important texts written before 1924 and after 1960 when appropriate.

**Keywords:** Kalam, Allah, Miracle, Reason, Nature, Causality, Science

## Cumhuriyet Dönemi Dinî Yayınlarında Mucize Anlayışı (1924-1960)

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 14-02-2023

Kabul: 25-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Abdurrahman Atalay).

### ÖZ

Cumhuriyetin ilk çeyreğindeki dinî yayınların gerek muhteva gerekse üslup ve metot olarak istikametini belirleyen birçok âmilden bahsetmek mümkündür. Bu âmillerin bir kısmı Cumhuriyetle birlikte devreye girerken-veya güçlü bir hal alırken- önemli bir kısmının da Osmanlı modernleşmesine kadar uzanan bir geçmişe sahip olduğu görülmektedir. Osmanlı devletinin savaş meydanlarında başlayan gerilemesi, ciddi toprak kayıplarının yanı sıra Müslümanların kendilerine olan güvenlerini zedelemiş ve kurtuluşun Batı tipi bir modernleşmeyle mümkün olacağı fikrini yaygınlaştırmıştır. Bu çerçevede Batı dünyası ile geri kalmışlık hissiyle kurulan zorunlu ilişkiler askerî, siyasî ve kültürel alanlarla sınırlı kalmamış dinî alana da sirayet etmiştir. Bundan dolayı Osmanlı âlim ve mütefekkirleri bir taraftan siyasî ve idarî ıslahatlarla çıkış yolları ararken diğer taraftan da mevcut din anlayışını ve bu istikamette teşekkül etmiş olan din-dünya tasavvurunu tartışmak zorunda kalmıştır. İslam'ın terakkiye mâni olmadığı, bilimsel ve teknik gelişmeleri teşvik ettiği, içerik olarak da akıl ve mantık esaslarıyla tetabuk ettiği bilhassa vurgulanmıştır. Bu minvaldeki vurguların gerek Osmanlı'nın son döneminde gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinde kaleme alınan metinlerde canlılığını koruduğu da bilinmektedir. Diğer taraftan Batı'nın determinist bir çerçevede teşekkül eden pozitivist ve materyalist bilim anlayışından bağımsız gelişmeyecek olan bu yaklaşım şekli, İslâm'ın amelî ve ahlakî meseleleriyle birlikte itikat sahasını da etkilemiştir. Bu durumun cumhuriyet dönemine intikal edildiğinde kuvvetlenerek devam ettiği ise aşikârdır. Zira seküler ve pozitivist zemin arayan cumhuriyetin kurucu kadroları, genelde dinî sahanın özelde ise itikadî hususların dönemin bilimsel anlayışıyla çatışmaması gerektiği fikrini savunmaktadır. Çalışma konumuz bağlamında ifade edecek olursak siyasî merkez, tabiatla sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde zorunlu sabit yasaların olduğunu ve bu yasaların dışında bir etkinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu tavra karşılık dinî yayınlarda, tabiat yasalarının üstüne çıkan durumları ifade etmek için kullanılan mucize meselesi, bir taraftan Allah'ın sıfat ve fiillerine halel getirmeden diğer taraftan da İslâm'ın modern bilimle çatıştığı izlenimine mahal vermeden ele alınmaya çalışılmıştır. Siyasî merkezin ve Batıcı aydınların çizmiş oldukları seküler ve pozitivist çerçevenin etkisi altında meselenin tartışılması ise konuyu araştırılmaya değer bir konu haline getirmektedir. Zira yeni ilm-i kelam döneminde mucizelerin imkânı ile ilgili akilî ve bilimsel yorumlara cumhuriyetle birlikte kurucu kadroların sınırlandırıcı tavrı da eşlik etmiş ve bu durum dönemde yazılan metinlerin muhteva ve üslubunu önemli ölçüde belirlemiştir. Bu hal ve şartlarda mucize gibi dini bir meselesinin temellendirilmesinde çatışma ve uzlaşma noktalarına işaret etmenin önemli olduğunu kanaatindeyiz. Bu doğrultuda çalışmamız, zaman olarak 1924-1960 yıllarını kapsayan ve kaynak olarak da bilhassa Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayınlarını merkezde bulunduran bir çalışmadır. Başlangıç tarihi olarak belirlediğimiz 1924 hem Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kuruluş tarihine hem de hilafetin kaldırılması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu gibi bir takım önemli kararların alınması bakımından önem arz etmektedir. Diğer taraftan 1960 tarihi ise, siyasî anlamda bir darbe tarihine ve birtakım kırılmalara işaret etmektedir. Çalışmamız esnasında gerek Diyanet İşleri Başkanlığı ve gerekse Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanan kaynaklara yer verdiğimiz gibi bu kaynaklarla doğrudan alakalı diğer kaynakları da göz önünde bulundurduk. Bu zaman ve kaynak sınırlandırmamızın yanı sıra yeri geldikçe 1924 öncesi ve 1960 sonrası kaleme alınan önemli metinlere de intikal ettiğimizi söylememiz gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Allah, Mucize, Akıl, Tabiat, İlliyyet, Bilim

## Giriş

İslam inanç sisteminde nübüvvet meselesi, hem Allah'ın sıfat ve fiillerinin bir neticesi hem de sahih bir ulûhiyet telakkisinin zarurî şartı olarak ele alınmıştır.<sup>1</sup> Aynı zamanda epistemolojik yönleri ağır basan bir mevzu olarak da temayüz eden nübüvvet kurumu, insanoğlunun gerek fitraten gerekse tecrübeyle elde edeceği ve geliştireceği melekelerin dünyada başarı, ahirette de kurtuluş için yeterli olup olmaması istikametinde de tartışılmıştır. Diğer bir ifadeyle mesele hüsün ve kubuha dair hususlarla birlikte mütalaa edilmiştir.

Bu çerçevede Eş'arîler, peygamber gönderilmesinin Allah'ın fiillerinden biri olduğunu, bunun içinde diğer fiilleri gibi vacip veya müstahil olarak değil mümkün diye nitelenebileceğini belirtirler. Allah'ın fiillerinde herhangi bir illet ve gaye aranmayacağını düşünen Eş'arîlere göre Allah'ın mümkün bir fiili olan peygamber göndermesi de ilâhî meşiyet ve iradeye dayanmaktadır.<sup>2</sup> Mâtürîdîler ise, mevzuyu ulûhiyetin yanı sıra insanın dünya ve ahiret yaşantılarıyla ve buna bağlı ihtiyaçlarıyla alakalı değerlendirmektedirler. Eş'arîler gibi Allah'ın bir fiili olarak gören Mâtürîdîler konuyu, genel sistemlerine uygun olarak hikmet merkezli düşünmüşler ve ilâhî fiillerin bu hikmet çerçevesinde anlaşılması gerektiğini ifade etmişlerdir. Diğer taraftan peygamber göndermekle dünyada murat ettiği ve belli bir zamana kadar sürmesini dilediği sistemin devamının sağlandığı ve bunun için gerekli olan usul ve esasların belirlendiğini belirtmişlerdir. Bu çerçevede Mâtürîdî düşünce nübüvvetin gerekliliğini Allah'ın varlığının ve hikmet merkezli fiillerinin bir tezahürü olarak görmenin yanı sıra insan merkezli bir yaklaşımla dünya hayatının bir şekilde ve düzenli olarak devamı için geçerli kural ve kaidelerin bilinme gerekliliği üzerinden temellendirmiştir.<sup>3</sup> Hüsün ve kubuh tartışmalarında buldukları noktaya paralel olarak nübüvvet meselesine yaklaşan Mu'tezile âlimlerinin önemli bir kısmı ise, aklın bütün hadiselerde ve fiillerde mutlak otorite olmadığını ve bundan dolayı aklın bazı fiillere değer biçmede aciz kalabileceğini düşünmektedir.<sup>4</sup> Bu duruma bağlı olarak Mu'tezile nübüvveti, aklın aciz kaldığı ve anlamakta tereddüde düştüğü alanların aşikâr kılınması gerekliliğinin bir neticesi olarak değerlendirmiştir. Peygamber gönderilmesini Allah'ın bir fiili olarak görmekle birlikte meseleyi insan açısından değerlendiren Mu'tezile, kendi düşünce sistemine mutabık bir şekilde, mevzuyu büyük oranda adalet esasına ve bununla doğrudan ilişkili olan vücuballah fikrine dayandırmaktadır.<sup>5</sup>

Öte yandan nübüvvetin imkân ve gerekliliğine dair serdedilen bu klasik görüşlerin yanı sıra nübüvvetin ispatı hususunda da birtakım delillere yer verilmiş,<sup>6</sup> en önemli delilin ise mucize olduğu düşünülmüştür.<sup>7</sup> Bu çerçevede Kelâmî düşüncede peygamberlerin elinde, iddia ve maksada uygun hârikulâde olayların ortaya çıkması, nübüvvet ve risaleti ispat eden en önemli delil olarak kabul edilmiştir. Allah'ın bir fiili olarak zuhur eden bu olaylar, akıllara durgunluk veren şeyler olması hasebiyle de insan kapasitesini aşan ve beşeri aciz bırakan hadiseler olarak tanımlanmıştır.<sup>8</sup> Mucizelerin peygamberlere özel bir durum olduğunu savunan geleneksel kelâm ekolleri, fevkalade diye tanımlanan bu hadiseleri, diğer olaylardan ve özellikle sihir ve büyü gibi göz boyacılığına dayanan beşerî fiillerden Allah'ın fiilleri olması yönüyle ayırdığını da vurgulamışlardır.<sup>9</sup> Bu yönüyle mucizelerin Allah'ın hârikulâde bir fiili olduğunda hemfikir olan mütekelimîn, bu fiillerin mümkün âlemde tahakkuku noktasında farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu hususta farklı görüşlerin ortaya çıkması, ekollerinin kâinat/tabiat tasavvurları ve Allah'ın fiillerine buldukları dayanaklardan kaynaklanmaktadır.

Bu noktada Eş'arîlerin irade ve kudrete, Mâtürîdîlerin hikmete, Mu'tezile'nin ise vücuballah fikri çerçevesinde hikmet ve adalete dayandırdıkları<sup>10</sup> ilâhî fiillere bakışları ile tabiattaki hadiselerin sebep sonuca bağlanması ve bu ilişkinin zorunlu olup olmaması çerçevesindeki görüş farklılıkları,<sup>11</sup> mucizelerin mezhepler tarafından temellendirilme ve

<sup>1</sup> bk. Ahmed Hamdi Akseki, *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 68; Elmal'lı M. Hamdi Yazır, "Dîbâce", *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*, mlf. Paul Janet-Gabriel Seailles (İstanbul: Eser Neşriyat, 1978), 41.

<sup>2</sup> Mustafa Akçay, "Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), 222-223, 232.

<sup>3</sup> bk. Muhammed b. Muhammed b. Mahmud Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dar'ül-câmiatü'l- Mısıriyye, ts.), 177, 178, 179 vd.

<sup>4</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevakif*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/312-314; Sa'düddîn Mes'ûdu b. Ömer Teftâzânî, *Makâsîdül-Kelâm fî Akâidül-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 592.

<sup>5</sup> bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûlül-Hamse/Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/422-426.

<sup>6</sup> İzmirlî, Hz. Peygamber'in üstün ahlâkı ve yaşantısının peygamberliği için önemli bir delil olduğunu ifade edecektir. İzmirlî İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341), 1/17-18; İzmirlî, Hz. Peygamber'in çocukluk yılları dâhil bütün bir yaşantısının nübüvveti için bir delil olduğuna dair ayrıntılı izahlar da yaptığı da bilinmektedir. Bu izahların ayrıntıları için ayrıca bk. İzmirlî İsmail Hakkı, *el-Cevâbü's-sedîd fî beyânî dîni't-tevhîd* (Ankara: Tedkikat ve Te'lîfat-ı İslâmiye Neşriyatından, Ali Şükrü Matbaası, 1339-1341), 38-45; Fahreddîn Râzî(öl. 606/1210) ise, peygamberlerin üstün bir kişiliğe sahip olmalarını nübüvveti ispat delilleri içerisinde en zayıfı olarak görecektir. Bu tür delillerin insanı insandan ayırt ettiğini fakat nübüvvet gibi bir kurumu ispat etmede yeterli olmadığı belirtir. Bu metodun bazı âlimler için geçerli bir yol olduğunu düşünen Râzî'nin görüşlerinin ayrıntısı için bk. Fahreddîn Râzî, *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 208, 212.

<sup>7</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 177-186.

<sup>8</sup> A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1960), 117; Ömer Nasuhî Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 170. Dönemde yapılan mucize tanımları için ayrıca bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), Dipnot no: 1, 4/2246 ve 2247; İsmail Fenni "Miracle", *Lugaçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), 424; a.mlf., *Küçük Kitapta Büyük Mevzular* (b.y.y.y., 1934), 52.

<sup>9</sup> Elmal'lı, sihirbazların Hz. Musa'ya iman etmelerini, mucize ve sihrin kaynağındaki temel farktan kaynaklandığını ifade edecektir. Mucizelerin diğer fiillerden Allah'ın bir fiili olması bakımından ayırdığına dair vurguların ayrıntısı için ayrıca bk. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2235, 2237.

<sup>10</sup> Sinan Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2009), 54, 62,71-72.

<sup>11</sup> Bu konuya dair ayrıntılı bir inceleme için ayrıca bk. Öge, *Allah'tan Âlem'e İlâhî Fiiller*, 74-80.

yorumlanma biçimini de doğrudan belirlemektedir. Bunların yanı sıra geleneksel dönemde mucizeler, bir bütün halinde değerlendirilmemiş insanlara hitap yönlerine ve biçimlerine göre de bir tasnife tabi tutulmuştur. Birkaç tasnif şekli olmakla birlikte genellikle insanların rasyonel düşünme melekelerine hitap edenlere akli mucize, duyularına karşılık gelenlere hissî mucize, geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberleri ihtiva edenlere de haberî mucize denilmiştir.<sup>12</sup> Bu çerçevede Mu'tezile ve Ehl-i sünnet, genel olarak hissî ve haberî mucizeleri kabul ettikleri gibi Hz. Peygamber'in en önemli mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunda da ittifak etmektedir. Özellikle Mu'tezile'nin mucizeleri Allah'ın bir fiili olarak değerlendirmiş olması, bu hadiselerin kabul edilmesini de kolaylaştıran bir âmil olduğunu da ifade etmek gerekir.<sup>13</sup>

Nübüvvetin imkân ve gerekliliği ile ilgili cumhuriyet döneminde kaleme alınan metinlerde benzer ifadeler yer verilmekle birlikte mucize konusunda dönemin hissiyatıyla örtüşen yorumların da yapılmaya başlandığını görüyoruz. Nitekim Cumhuriyeti kuran ve idare eden kadrolar, İslâm dinini inanç ve ibadetle sınırlandırdığı gibi dini alanın neşvünema bulması adına yapılan dinî yayıncılık faaliyetlerine de önemli ölçüde kısıtlama getirmiştir. Bu kısıtlamaların neticesinde zikre değer birkaç önemli kitabı dışarıda bırakacak olursak 1924-1950 arasında dinî yayınlar açısından kayda değer eserlerin sayısı yok denecek kadar azdır. 1934 yılında Eşref Edip'in yayınladığı *Hazret Muhammed* kitabı Dâhiliye Vekâleti tarafından toplatılmış ve bu durum Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından şu şekilde gerekçelendirilmiştir:

“Biz her ne şekil ve suretle olursa olsun memleket dâhilinde dinî neşriyat yapılarak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideliği vücuda getirilmesine taraftar değiliz. Zat-ı âlilerinin herkesçe de müsellemler olan ilim ve faziletine hürmetkârız. Ancak günün bu kabil neşriyata tahammülü olmadığını siz de takdir edersiniz.”<sup>14</sup>

Aynı şekilde A. İbrahim tarafından yazılan ve 1934 yılında Türkiye Matbaası'nda basılan *Millî Din Duygusu ve Öz Türk Dini* kitabı İslâm ile alakası olmamasına rağmen satışı yasaklanmıştır.<sup>15</sup> Bu dönemde Matbuat Umum Müdürlüğü tarafından gazete ve dergilere gönderilen talimat ise dinî neşriyata takınılan tavrı net bir şekilde ortaya koymaktadır:

“Gazetelerimizin son günlerdeki neşriyatı arasında dinden bahis bazı yazı, mütâlâa, ima ve temsillere rastlanmaktadır. Bundan sonra din mevzuu üzerinde gerek tarihî gerek temsili ve gerek mütâlâa kabilinden olan her türlü makale, bend, fıkra ve tefrikanın neşrinden tevakkî edilmesi ve başlanmış bu gibi tefrikaların en son 10 gün zarfında nihayetlenmesi...”<sup>16</sup>

Dinî yayıncılığa yönelik yürütülen bu tür politikalara karşılık resmi kanallarla yürütülen ve çok büyük öneme haiz olan çalışmaların olması ise oldukça garip bir duruma işaret etmektedir. Bu çerçevede İslâm'ın temel kaynaklarına yönelik bizzat devlet ricalinin istediği ve Diyanet İşleri Reisliği'nin de yürüttüğü çalışmalar yapılmıştır. Bu kapsamda Diyanet'in üst düzey yetkililerinin ısrarı neticesinde tefsir yazımı görevi Elmalılı Muhammed Hamdi'ye, *Sahih-i Buhârî*'nin tercüme ve şerhinin yapılması da Babanzâde Ahmed Naim'e verilmiştir.<sup>17</sup> Öte yandan Diyanet İşleri Reisliği'nin pek çok kademesinde görev almış olan Ahmed Hamdi Akseki'nin özel gayretiyle Diyanet üzerinden yayınladığı eserleri ise önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu çerçevede Ömer Nasuhi Bilmen, M. Şerafettin Yaltkaya gibi Diyanet çevrelerinde yer alan ve önemli metinler kaleme alan simaların yanı sıra İzmirli İsmail Hakkı ile İsmail Fenni'nin çalışmalarını zikretmemiz gerekir. Diğer taraftan Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin uhdesinde yapılan neşriyat faaliyetleri dinî yayıncılık açısından ifade etmemiz gereken çalışmalardır. Özellikle Yusuf Ziya Yörükân'ın yazdıkları dönemin hissiyatına dair önemli izler ihtiva etmektedir.<sup>18</sup> Bu noktada Diyanet İşleri Başkanlığı ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayınlanan kitap ve dergiler çalışmamızın kapsamını oluşturmaktadır.

Öte yandan günümüzde mucize üzerine yapılmış pek çok makale, tez ve kitap çalışması olduğu muhakkaktır. Bu çalışmalar meselenin farklı veçhelerini ele alan değerli çalışmalardır. Bununla birlikte cumhuriyet dönemi dinî yayıncılık faaliyetleri bağlamında yapılacak bir çalışmanın hem kurucu kadroların siyasî politikalarına hem de dine dair metinler inşa edenlerin kanaatlerine yer vermesi açısından önemli olacağını düşündük. Bundan dolayı çalışmamızla bu zor dönemde kaleme alınan metinlerde olağanüstü hadiseler olarak tanımlanan mucizelerin ele alış düzeyini anlamayı hedefledik. Bu metinlerde tartışmaların mucizelerin imkân ve gerekliliği hususunda yoğunlaştığı, tek tek mucizeler üzerinden bir tartışma yürütülmediğini ise bilhassa ifade etmek isteriz.

## 1. Cumhuriyet İdeolojisinin Meseleyi İfade Biçimi

Cumhuriyeti kuran kadroların kurtuluş savaşı süresince “İslâmcı ve hilafetçi” bir söylemle hareket ettiği, “Devletin dini din-i İslâmdır” maddesine anayasada yer vererek de dine dayalı bir devlet kurdukları bilinmektedir.<sup>19</sup> Bununla birlikte Batı'nın dünya-ahiret tasavvuruyla örtüşen bir İslâm algısı oluşması gerektiğini düşünen kurucu kadrolar, dinî alanı dönüştüren ve hatta tahrip eden sert ve katı bir tutum da benimsemişlerdir. Onlara göre “eski tip din” anlayışı artık maziye karışmıştır ve yeni dönemde modern dünya ile uzlaşan “yeni bir din” anlayışı, şekli ve üslubu geliştirmek

<sup>12</sup> Nüreddin es-Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), 107-111.

<sup>13</sup> İlyas Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdulcebbâr* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 317; Sâbüni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 107.

<sup>14</sup> İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 415-416

<sup>15</sup> Düccane Cündioğlu, *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet 1* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 284

<sup>16</sup> Eşref Edip, *Kara Kitap*, haz. Fahrettin Gün (İstanbul: Beyan Yayınları, 2018), 33, 56

<sup>17</sup> Mustafa Bilgin, “Hak Dini Kur'an Dili”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/153.

<sup>18</sup> Cumhuriyet dönemi dinî yayıncılık faaliyetlerine dair ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 2*, 415-479.

<sup>19</sup> İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslâm 1* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 16



gerekmektedir.<sup>20</sup> Bu doğrultuda geliştirilen politikalarla İslâm, bir taraftan inanç ve ibadetle sınırlı görülmüş diğer taraftan da inanç ve ibadet sahasında muhteva ve üslup yönüyle pozitivist bir akıl ve mantığı yerleştirme amacı taşınmıştır. Aynı şekilde akıl ve mantıkla kavranamayan akidevî meseleler, hurafe ve batıl inanç denilerek din dışına itilmek istenmiştir.<sup>21</sup> Burada amaç, İslâm'ın yıkılması değil siyasî, hukukî, toplumsal ve kültürel işlerden tecrit edilmesi ve sadece inanç ve ibadet konularına hasredilmesiydi. Böylelikle İslâm dininin modern Batı devletlerinin din-dünya algısıyla çatışmayan ve büyük oranda uzlaşan bir yapıya dönüşmesi amaçlanmıştır.<sup>22</sup> Bu doğrultuda kurucu kadrolar, dünya tasavvurunun din temelli değil modern bilim ve tekniğin kabulleri çerçevesinde inşa edilmesi gerektiğine dair hâkim bir kanaat geliştirmiştir. Mustafa Kemal Paşa'nın (öl. 1938) yeni kurulan devletin ideolojisine ve amaçlarına dair yaptığı açıklamalar durumu izah edecek içerik ve üsluptadır:

"...yaptığımız ve yapmakta olduğumuz inkılâpların gayesi, Türkiye Cumhuriyeti halkını tamamen asrî ve bütün mana ve eşkâliyle medeni bir heyeti içtimaiye haline îsal etmektir, inkılâbatımızın umdeî asliyesi budur. Bu hakikati kabul edemeyen zihniyetleri tarumar etmek zaruridir. Şimdiye kadar milletin dimağını paslandırın uyuşturan bu zihniyette bulunanlar olmuştur. Herhalde zihniyetlerde mevcut hurafeler kâmilten tardolunacaktır. Onlar çıkarılmadıkça dimağa hakikat nurlarını infaz etmek imkânsızdır. (...) Ölümlerden istimdat etmek medeni bir heyeti içtimaiye için şîndir. (...) Efendiler ve ey millet, iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru, en hakikî tarikat, tarikatı medeniyedir (süreklî alkışlar). Medeniyetin emir ve talep ettiğini yapmak insan olmak için kâfidir..."<sup>23</sup>

"Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakikî mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin haricinde mürşit aramak gaflettir, cehalettir, dalalettir. Yalnız; ilmin ve fennin yaşadığımız her dakikadaki safhalarının tekâmülünü idrak etmek ve terakkiyatını zamanla takip eylemek şarttır."<sup>24</sup>

Mustafa Kemal Paşa'nın çizmiş olduğu bu çerçevenin önemli ölçüde korunduğu ve uygulama sahası da bulunduğu anlaşılmaktadır. Örneğin Cumhuriyet'in ilk yıllarında üçüncü sınıflar için yazılmış olan *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri* kitabının girişinde Hz. Muhammet'in hayatı ve ahlâkı anlatılırken şu hususlara dikkat edilmesi bilhassa istenmiştir: "Muhtasar bir surette, yalnız tarihi hakikatler söylenecek, çocukları alakadar etmeyen tafsilattan sarf-ı nazar edilecektir. Mucizelerden ve hârikulâde menkıbelerden bahis olunmayacaktır."<sup>25</sup> Aynı şekilde Millî Eğitim Bakanlığı, Grimm'in Peri Masallarının Türkçeye çevrilmesine "devletin, hayal gücünün bozuk ürünleri olan her şeyi engellemek"<sup>26</sup> gibi bir amacı olduğu gerekçesiyle karşı çıkmıştır. Bu iki örnek, yönetici kadronun pozitivist algılayışının Cumhuriyet'in ilk yıllarında ulaştığı seviyeyi göstermesi açısından dikkat çekicidir. Gerek dinî müdevvenattaki gerekse edebî metinlerdeki olağanüstülüklerle müsaade etmeyen siyasî merkezin, maddî âleme ve tabiat kanunlarına güçlü vurgular yaptığı da bilinmektedir.<sup>27</sup>

Diğer taraftan Batıcı aydınlar da siyasî merkez ile aynı hassasiyetlerle hareket etmiş, pozitivist ve determinist metinler kaleme almışlardır. Bu yaklaşım şekilleri doğrultusunda harikulade hadise olarak nitelenen mucizeleri ya bütünüyle reddetmişler<sup>28</sup> ya da oldukça düşük bir seviyede ve alakasız bir şekilde yorumlamışlardır. Mesela Celal Nuri (öl. 1936), Kur'an'da geçen harikulade hadiseleri bir edebiyat metni düzeyinde anlama peşindedir. Bu çerçevede Celal Nuri, harikulade kelimesi etrafında ele aldığı mucize kavramının kalamcılarının iddia ettikleri gibi olağanüstü olayları değil sıradan ve basit eylemleri karşıladığını ifade etmektedir.<sup>29</sup> Allah'ın âleme herhangi bir müdahalesini de kabul etmeyen ve Allah'ı bilinmeyen sembolik bir varlık olarak tanımlayan Celal Nuri'ye göre Kur'an'da geçen harikulade olaylar, sıradan bir masal ve kissa seviyesinde anlaşılmalıdır. Masal ve efsanelerin bütün bir insanlığın ortak değeri olduğunu belirten bu Batıcı aydın, mucizeleri Batılların yazdıkları herhangi bir edebî metin seviyesinde görülmesi gerektiğini ifade

<sup>20</sup> Wilfred Cantwell Smith, "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (1953),15; İsmail Hakkı Baltacıoğlu'nun çözüm önerisi de bu doğrultuda gelişmiştir. "...Türkiye'de din konusunu ele almak, din kalkınmasını sağlamak isteyen insanların ilk olarak yapacakları iş, hiçbir bilimsel incelemeyle dayanmadan kafalara girmiş, yerleşmiş olan öncesi düşünceleri çıkarıp atmak, bunların yerine din gerçeğini taşıyan düşünceleri koymak olacaktır." İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu, "Dine Doğru", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1-4 (1957), 47.

<sup>21</sup> Erol Güngör'ün yaptığı değerlendirmeler de bu hususlara dikkat çeken bir mahiyettedir. Erol Güngör'e göre, müspet ilim ve fen sadece yönetici kadroların değil dönemin muhafazakâr mütefekkirler için de en büyük değerdir ve bu değere uymayan geleneksel dinî unsurların gözden çıkarılmasında hiçbir beis yoktur. Güngör'ün bu minvaldeki görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bkz. Erol Güngör, *İslâm Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2011), 10.

<sup>22</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1993), 408.

<sup>23</sup> *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Araştırma Merkezi, 2006), 2/224-225.

<sup>24</sup> *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 2/202.

<sup>25</sup> Muallim Abdülbaki, *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mektep-Üçüncü Sınıf*, (İstanbul: İkdâm Matbaası/Sahip ve Naşiri-Tefeyyüz Kitabhanesi, 1928-1929), 3.

<sup>26</sup> Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994), 105.

<sup>27</sup> Dönemin Dahiliye Vekili Şükrü Kaya'nın "Mademki tarihte deterministiz, mademki icraatta pragmatik maddiyatçıyız..." ifadeleri siyasî merkezin bakışına dair önemli izler taşımaktadır. Konuşmanın ayrıntısı için bk. *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 5, Cilt 6, İçtima 2, 5 Şubat 1937, 60.

<sup>28</sup> "Muhammed'in islâmlığı mucizesizlik üzerine kuruldu." diyen İsmail Habib'in yaklaşım şekli bu duruma örneklik teşkil etmektedir. İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve Biz/Garbtan Tercümeler* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1940), 205.

<sup>29</sup> Celal Nuri bu fikirlerini Hatemül Enbiya adıyla yazmış olduğu kitabında da tekrar edecektir. Ona göre: "Nübüvvet bir vazifedir. Bir Nebinin yedinde hârikulâde mucizât aramağa hacet yoktur. Çünkü ibtida, kâinata hârikulâde yoktur..." Celal Nuri, *Hatemül' Enbiya* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 1332), 31.

ederek pozitivist bir çerçeve çizmektedir.<sup>30</sup> Dönemdeki bu yaklaşımlar mucizeleri, dinî bir temelde tevil etmek değil bütünüyle inkâr etmek fikrine müstenittir. Celal Nuri'nin ifadeleri de bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

"Şurasını kat'iyetle ifade edelim: Lisanlarımızda havârik, mucize, keramet ve sâire ile ifade olunan mefhumlar muğayir-i âde, kavânîn-i tabîyyeye munâfi ve mütenâkız bir surette demek değildir. İslâmiyet kavânîn-i tabîyyeyi tanıy ve onların haricinde hiçbir şey olmayacağı esasını vaz' eder. Müslümanca hârikulâde demek muğayir-i âde demek değildir. Büyük, yüksek, âlî, uluv demektir. Mesela filan âdem nasıl yazı yazar, Hamid Bek şiir söyler (dendiğinde): – hârikulâde! Cevabı verilir ki kavânîn ve nizâmât-ı tabîyyeye muğayir demek değil, pek uluv ve mükemmel bir tarzda demektir. Hâlbuki nusûs-u kat'î ile İslâmiyet çocukça, kâbâ havarik âdâtı reddeder. Beyânât-ı nebeviye hep buna delildir. İslâm meyyit bir din-i hayalî değildir. Fantezi ile uğraşmaz. Vacibu'l vücud nazar-ı İslâm'da kavânîn-i tabîyyeyi keyfince ta'dil eder bir "şahıs" değildir. Zaten ekmele ve etem olan kavânîn-i tabîyyenin ta'dîl bir noksandır. Hâlbuki İslâmiyet'çe zât-ı Bâri remz-i ekmeleliyyet olduğundan ona böyle şeyler isnad etmek safсата ve bühtandır. Allah, Müslümanca felsefe-i asriyyenin gösterdiği (Inconnaissable /bilinemeyen) dir ve İslâmiyet-i hakîkiye ona bir şekl-i âdemî vermez."<sup>31</sup>

## 2. Dinî Yayınlarda Mucizelerin Temellendirilmesi

Yeni ilmi kelimeler öncesinde mucizeler, büyük oranda tabiat yasalarını aşan ve insanların benzerlerini getirmekten aciz olduğu hadiseler olarak kabul edilmiştir. Yakın dönemde ise peygamberlerin elinde harikulade cinsinden hadiselerin vuku bulduğu ve bu fiillerin tabiat yasalarıyla tenakuz etmediği gibi tabiat yasalarını da aşmadığı ifade edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede mucizeler, nadir vuku bulan bir tür tabiat yasası olarak tanımlanmıştır. Mucizelerin bir tür tabiat yasası olarak gören yorumların yaygınlaşması ise dönemin hâkim akletme şekli olan pozitivist ve determinist bilim anlayışından bağımsız gelişmeyecektir. Bu noktada meseleyi ele alan isimler, konunun anlaşılması ve yorumlanmasında üç ana tavır geliştirmişlerdir. Bunlardan biri ve en az tercih edileni, mucizeleri bir iman meselesi olarak kabul edip bilimsel gelişmelerin dışında tutmaya çalışan tavrıdır. Diğerleri mucizeleri bütünüyle inkâr eden yöntemdir. Sonuncusu ise, mucizeleri sebep-sonuç ilişkisi çerçevesinde anlayan veya bu hadiselerin modern bilimlerin veriyle aynileştiren, açıklayan ve tevil eden metottur. Bu son metot hem bilimsel sahaya hem de dinî alana istinat etme imkânı vermesi açısından dönemde en çok tercih edilen metot olacaktır.<sup>32</sup> Klasik dönemde mucizelerin benzerlerini dünyevî bir gayretle meydana getirmenin imkânsız olduğuna dair vurguların<sup>33</sup> modern dönemde zayıfladığı, insanların bilimsel gelişmelerle birlikte tarihte mucize diye nitelenen hadiseleri gerçekleştirebilecekleri bir seviyeye ulaşabilecekleri fikrine sıcak bakmaları da bu bakışın bir devamıdır. Yakın dönemde mucizelerin geleneksel dönemden farklı yorumlanmasında devrin rasyonel bakışının önemli etkisi olduğunu İsmail Kara şu şekilde ifade etmektedir:

"Aklîlik probleminin çağdaş Müslümanları çokça meşgul ettiği ve etki altına aldığı vakıası ek açıklamalara ihtiyaç göstermeyecek derecede vazıhtır. Mucizelerin, kerametlerin, gaybî haberlerin, hatta iman esaslarından bir kısmının aklî ve pozitif bilimlere uygun yorumlara tabi tutulması, bir kısmının reddedilmesi, bir bölümünün sembol düzeyine indirilmesi veya belli bir tarihî döneme hapsedilmesi gibi temayüller çokça karşılaşılan örneklerdir."<sup>34</sup>

Dini savunmak durumunda kalanların mucizelerin imkân ve gerekliliğine dair geliştirdikleri yorumları, büyük oranda İslâm'ın modern dünya ile uzlaşabileceği fikriyle de alakalıdır. Bununla birlikte meselenin imanî bir hadise olduğu da aklî izahlar neticesinde ifade edilmektedir. Örneğin İsmail Fenni (öl. 1946), mucizelerin bazılarının iddia ettiği gibi tabiat kanunlarını bozan, ulum ve fûnûnu zîr ü zeber eden hadiseler olmadığını bilakis Allah'ın peygamberlerini teyit etmek amacıyla gönderdiği harika diye nitelenen ve tabiat kanunlarındaki ilâhî âdetlerden biri olduğunu belirtmektedir. Tabiat kanunları nasıl Allah'ın kanunu ise, peygamberlerini teyit etmek için harikulade fiilleri tahakkuk ettirmesi de âdâtı ilahiyedendir. Kâinata cari olan yasaların bütünüyle insanlar tarafından bilinmediğini belirten İsmail Fenni, görünen ve bilinen şeylerden daha ziyade görünmeyen ve bilinmeyen kanunların bulunduğunu ifade etmektedir. Mucizelerin de bu bilinmeyen kanunlar çerçevesinde anlaşılması gereken harikulade hadiseler olduğunu söyleyen müellif, akıl ve mantığın bu tür fiilleri inkâr edemeyeceğini; aksine, semavi kitaplara ve tevatürle sabit olduğu için kabul edilmesi, yani iman edilmesi zaruri hadiseler olduğunu vurgulamaktadır. İsmail Fenni'ye göre, mucizeleri inkâr etmek bir taraftan Allah'ın kudret ve azametini halel getirirken diğer taraftan da insanları ıslahla görevli peygamberlerin sîdk ve emin sıfatlarına halel getirmekte ve onlara yalan nispetine imkân vermektedir.<sup>35</sup> Böyle bir yaklaşımın akla ve insafa sığmadığını vurgulayan İsmail Fenni, mucizeleri inkâr etmenin İslâm'ın ulûhiyet anlayışını zedelediğini, bunun yanı sıra değişik şekillerde tevil edilmesinin de İslâm'a muğayir olduğunu belirtecek<sup>36</sup>ve meselenin imanî bir çerçevede değerlendirilmesi gerektiğinde ısrar edecektir:

<sup>30</sup> Bu konuda yaptığı kaba ve seviyesiz benzetmelerin ayrıntısı için bk. Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal (Mesâil-i Fikriyye)* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 1331), 31-33.

<sup>31</sup> Celal Nuri, *Tarih-i İstikbal*, 30-31.

<sup>32</sup> İsmail Kara, "İslâm ve Pozitivism", *Bilgi, Bilim ve İslâm-2*, haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk (İstanbul Ensar Neşriyat, 2005), 178.

<sup>33</sup> bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 189.

<sup>34</sup> İsmail Kara, *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 371.

<sup>35</sup> İsmail Fenni, "Miracle", 425-426.

<sup>36</sup> "Cenab-ı Allah kemal-i kudretini izhar için bazı hâdisatın bu kanunlara muhalif olarak vuku'una dahi takdir buyurmuştur. Bunlara ancak biz vuku'undan sonra muttali' olabiliriz. Binaenaleyh bazı mucizât ve kerâmât-ı evliyâyı kavânîn-i tabîyyeye muhalif olmasından dolayı inkâr etmek veyahut bir sûret-i tabîyyede tefsire kalkışmak şîâr-ı İslâmiyete büsbütün muğayir olduğu gibi akl-ı selime de münafidir. Çünkü Allah kâdir-i

“Hâlbuki bazı kimselerin mu’cizâtı inkâr ettiklerini ve bazılarının dahi mesela denizin yarılmasını cezr ve med hadisesiyle te’vil etmek gibi kavânîni tabîyye dairesinde izaha kalkıştıklarını görüyoruz. Şehraha iyman ve teslimiyet dururken ve muktezayı akıl ve hikmet dahi bu iken bu yolda te’vilât ve tefsirâta neden mecburiyet hissettiklerini anlayamıyoruz. Allah’ı inkâr edenler bi’ttabî’ mu’cizâtı da inkâr ederler. Lakin acaba bir akıselim için vücûd-u Bâriyi inkâra mecal var mıdır? (...) Lakin vücûd-u Bâriye iyman edenlerin mu’cizâtı tasdikte kat’iyyen tereddüt edememeleri lazım gelir. Çünkü hâlık-ı kâinat olan Cenab-ı Allah’ın kâdir-i mutlak olması zarûriyyât-ı akliyyedendir. Mu’cizâtı inkâr etmek anın vaz’ ettiği kanunların haricinde bir şey yapmaya kadir olmadığına kâil olmak demektir. Bu ise tenakuzdan yani bir adamın kendi sözünü diğer bir sözle cerh etmesinden başka bir şey değildir.”<sup>37</sup>

Diğer taraftan yakın dönemde mucizeler, geleneksel dönemdekine benzer bir şekilde Allah’ın bir fiili olarak görülmekle birlikte bu fiillerin mevcut tabiat yasaları karşısında konumlandırılma biçimleri, tartışmaların mihenk noktasını teşkil etmektedir. Mucizeler ile tabiat yasalarının aynı kaynaktan neşet ettiğine dair güçlü vurgular doğrultusunda mesele, kâinattaki düzene ve sabit kanunlara işaret eden sünnetullah çerçevesinde mütalaa edilmiştir. Allah’ın sünnetinde bir değişiklik yoktur, düsturunun dönemde sebep-sonuç ilişkisinin ön planda olduğu bir tabiat fikrini işaret etmesi ise, ister istemez tartışmanın seyrini determinist bir noktaya taşımıştır.<sup>38</sup> Bu şekilde inşa edilmeye çalışılan bir kâinat tasavvurunda mucize gibi harikulade hadiseler yer açmaya çalışanlar ise, özellikle tabiat kanunlarında mutlaklık ve zorunluluktan ziyade bir mümkünlük olduğunu savunarak hem geleneksel Sünnî bakışı devam ettirecekler hem de bizzat tabiatın kendisine zorunluluk atfeden determinist fikirleri reddedeceklerdir.<sup>39</sup>

Bilinen bir sebep-sonuç ilişkisine dayanmayan mucizelerle, sabit ve değişmez yasalara sahip tabiat kanunlarını uzlaştırma zorunluluğu meseleyi ele alanları ciddi bir şekilde meşgul etmektedir. Bunun için bir taraftan mevcut tabiat yasalarının varlığı diğer taraftan da kâinatta harikulade hadiselerin yaşanabileceği fikri birlikte yürütülerek bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Elmalılı Muhammed Hamdi (öl. 1942), tabiat kanunlarında bir tarafta mutlak bir zorunluluk fikrini savunanlar diğer tarafta da şüphecî ve ihtimalci görüşlerin yer aldığını fakat bunlar arasında en mutedil yaklaşımın Kant’ın birleştirici bakışı olduğunu belirtmesi bu metodun en güzel örneklerinden biridir. Elmalılı’nın Kant üzerinden denge fikrini savunması ve bu bakışın kelamcılarının görüşleriyle mutabık olduğunu söylemesi, dönemde makbul bir yaklaşım şekli olması yönüyle de dikkat çekicidir.<sup>40</sup> Bu noktada meselenin çift yönlü gelişmesi de istenen bir durumdur. Bu sayede Allah’ın dilemesi halinde âleme müdahil olabileceği ve bu durumun aklen muhal olmayıp bizzat akli bir hadise olduğunda ısrar edilerek Allah’ın irade ve kudretine hâlel gelmemesine özen gösterilmiştir.<sup>41</sup>

Benzer bir şekilde mucizelerdeki düzensiz ve keyfilik manalarına engel olmak için de tabiatta vuku bulan hadiseler nasıl bir yasayla mukayyetse mucizelerin de kendi içinde bir yasaya istinat ettiği düşüncesini dillendireceklerdir.<sup>42</sup> Bununla birlikte tabiatdaki hadiselerin bir nizam ve yasa içerisinde cereyan ettiği fakat bu yasaların kendi içinde bir zorunluluk taşımadığı fikri de tedavülde tutulmaktadır. Bu çerçevede tabiat kanunlarında sebep sonuç ilişkisi çerçevesinde bir zorunluluğun olduğunu<sup>43</sup> fakat bu zorunluluğun Allah’ın irade ve kudretine bağlı bir şekilde cereyan ettiğini savunan Babanzâde Ahmed Naim’in (öl. 1934) yaklaşım şekli bu bakışa dair bir örneklik teşkil ettiği gibi meseleyi ele alanların bir kısmının görüşleri de bu minvalde şekillenecektir.<sup>44</sup> Örneğin İsmail Hakkı İzmirli’nin (öl. 1946) hem tabiat yasalarını öne çıkararak bilimsel bakışı hesaba katması hem de bu yasalarda bir zorunluluk olmadığını belirterek dinî ve geleneksel bir bakışı tartışmanın merkezinde tutması, bu denge arayışının tercih edilen bir metod haline geldiğini de göstermektedir. Bu durumla alakalı olarak İzmirli’nin yaklaşımları açıklayıcı olacaktır:

“Kânun-ı tabîat iki mevcut veya iki vak’anın izhar ettiği nisbet-i sâbite(gayr-i mütehavvile) dir, ulûmun gayesi bu kavânînin düsturlarını idkân ile keşfetmektir. Kavânînin gayr-i mütehavvildir, mümkündür. Evvela kavânîni tabiat gayr-i mütehavvildir: Aynı avârızda her zaman ve her yerde buğday ekinde biter, koyun koyun doğurur, attan at doğar, su yüz

mutlak demektir. Va’z ettiği kanunlara muhalif bir şeyi vücuda getirmeğe kâdir olamamak sıfat-ı uluhiyetile gayr-i kâbil te’lifdir.” İsmail Fenni “Fatalisme”, *Lugatçe-i Felsefe* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341), 272; Benzer ifade ve vurgular için ayrıca bk. a.mlf., *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*, 28-29.

<sup>37</sup> İsmail Fenni, “Miracle”, 425-426.

<sup>38</sup> Bilindiği gibi dönemdeki sünnetullah tanımları, Kur’an’daki kullanımından farklı olarak büyük oranda tabiatdaki sabit ve değişmez kanunları işaret eden bir çerçevede şekillenmiştir. İlk dönemlerde fizik kanunlarına dair bir kavram olmadığı ve Kur’an’da vurgulanan manalardan farklı bir noktaya evrildiğini anlatan bir değerlendirme için özellikle bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah Bir Kur’an İfadesinin Kavramlaşması* (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 65-72.

<sup>39</sup> “Tabiat kanunları için vâciblik ve zarurîlik olmadığını anlamayan akıl-ı selim sahibi kalmamıştır. Belki bunlarda imkânlık vardır; icabında değişebilir. Bu değişime ise mücerred tesadüf veya galat-ı tabiat demekle izah edilemez. Onun için peygamberlik ancak bu mucize ile sabit olmuş ve peygambersiz din olmadığı gibi, mucizesiz de peygamber bulunmamıştır.” *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Soruların Cevapları* (Ankara: Diyanet İşleri Reisiği Yayınları, 1956), 36.

<sup>40</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2245.

<sup>41</sup> *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Soruların Cevapları*, 35.

<sup>42</sup> İsmail Fenni, “Miracle”, 426.

<sup>43</sup> Ahmet Naim’in tabiatdaki sebep-sonuç ilişkisine dair kabul ettiği görüşü esasında bir zorunluluk görüşü olmaktan çok Eş’arî gelenekteki gibi bir yakınlık ve nispet görüşüdür. Ahmet Naim’in şu ifadeleri Eş’arî bir istikamete işaret etmektedir: “Bu ulûmun erbâbı zaman ve mekân-ı mahdud içinde ilel ve ma’lûlâtda görülen ittirâda bakarak aralarındaki nisbetin zarûrî, vacib olduğuna kâil olmuşlardır ki, bu netice bürhân-ı akli mahsûlü değil, tab’a hoş gelen bir farzdan ibarettir.” Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, mlf. Zeynüddin Ahmet Zebîdî (İstanbul Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası/Diyanet İşleri Reisiği Neşriyatından 4, 1928-1346) 2/220; Kâinatta mevcut hadiseler ve bu hadiseler arası ilişkilere dair felsefi ve kelamî görüşlerin ayrıntısı için bk. İlhan Kutluer, “İlliyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/120-121; Yusuf Şevki Yavuz, “İlliyyet (Kelam)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/121-123.

<sup>44</sup> Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 2/219.

derece hararete galeyan eder. (...) Saniyen kavânîni tabiat mümkündür, zarurî değildir. Çünkü kavânîni tabiatı ifade eden kaza, kazaya-yı terkibiye, yoksa kazaya-yı tahlîliye değildir. (...) İnsan memeli hayvandır kaziyesi “kaziye-i tahlîliye”, bu insan namusludur kaziyesi “kaziye-i terkibiye”dir. (...) Kürre-i arzın şems etrafında deveran edeceği mahiyet ve zatından anlaşılabilir. Kavânîni tabiatta zatında bulunmayan şeyler tabiata bi-t-tecrübe ilave olunmuştur. Eşyanın kendisinde bile zaruret yoktur, arzın, insanın, şu ağacın varlığında ne zaruret vardır; nerede kaldı ki kanunlarında zaruret bulunsun. Kavânîni tabiat, kazaya-yı terkibiye ile ifade olunmakla şimdikinden başka olabilir.”<sup>45</sup>

Ömer Nasuhi (öl. 1971) de mucizeleri mümkün hadiseler olarak sınıflandırmakla birlikte olayların gerçekleşme sıklığının meselenin imkân dairesinde görülüp görülmemesinde belirleyici olduğunu ifade eder. Mucizeler çok nadir gerçekleşen hadiseler olduğundan ilk başta garip ve aklen uzak bir ihtimal olarak görüldüğünü fakat bu tür olayların tahakkukunun imkân dairesinde bulunduğunu belirtir. Ömer Nasuhi, bu hadiselerin, câizât-ı gayr-i âdiye türünden fiiller olmasının ve görünüş itibarıyla tabiat kanunlarıyla tenakuz etmesinin akla inkâr salahiyeti vermediğini de söyler. Esasında kâinatta sıradanmış gibi görünen harikulade birçok olay gerçekleşmesine rağmen insanların her zaman müşahade etmesi ve sürekli tekrarlanması hasebiyle garip veya harikulade olarak nitelenmediğini ifade eden Ömer Nasuhi, bundan dolayı insanın ilk defa gördüğü bir şeyi garip/harikulade diye hemen inkâr edemeyeceğini vurgular.<sup>46</sup> Aynı şekilde icat ve keşiflerin de ilk başta insanlar tarafından harikulade olarak nitelendiğini fakat zamanla sıradan birer hadiseye dönüşerek kabul gördüğünü; buna karşılık Allah’ın fiili olan ve peygamberlerin elinde vuku bulan harikulade hadiselerin inkâr edilmesinin mantıksal bir hata olduğunu ifade eder.<sup>47</sup> Mucizelerin tabiattaki sabit kanunlara muhalif olmasından dolayı reddedilmesine karşı çıkan ve kâinattaki zerrelere bir tabiat kanuna bağlayan Allah Teâlâ’nın mucizeler içinde bir takım hususî ve beşeriyetin bilmediği kanunlar vaz etmiş olabileceğini belirten Ömer Nasuhi,<sup>48</sup> determinist bir bakışı problemli görece ve çözümünü Allah’ın kâdir-i mutlak olmasını vurgulamakta bulacaktır:

“Vâkıa bazı kısa akıllı kimseler vardır ki, bu gibi harikaların imkânını tasavvur edemezler, cârî âdete, tabiat kanunlarına muhalif olacak hadiselerin vukuuna kâil olamazlar. Biçareler düşünmezler ki, tabiat kanunlarını ve sâireyi vücuda getiren Halik-ı âlem hazretlerine ne için bu kanunların haricinde bir şeyi yaratmaya kadir olmasın? Acaba âdeti cariye halk etmek, şu zemin ve semayı bu kadar bedii bir surette halk etmekten daha garip midir? Zaten bu âlemde ilk evvel vücuda gelen her şey; cârî âdete muhalif olarak zuhura gelir, sonra istimrar ederek âdet halini alır.”<sup>49</sup>

Ömer Nasuhi, tabiatta sabit kanunlar bulunduğunu fakat bu kanunların kendiliğinden değil Allah’ın yaratmasıyla meydana geldiğini ve bundan dolayı da Allah dilediği zaman bu kanunların üzerinde başka kanunlarını da yaratabileceğini belirtmektedir.<sup>50</sup> Bu noktada, tabiat kanunları değişmez ve aşılmaz birer ölçü olarak değil de Allah’ın kaza ve kaderi çerçevesinde mütalaa edilmiş ve böylelikle mucizelerin var olduğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu yönüyle Ömer Nasuhi, tabiat kanunlarının mutlak bir zorunlulukla değil bir imkân çerçevesinde cereyan ettiğini ve hatta mevcut yasaların aksine hadiselerin de vuku bulduğunu ifade ederek harikulade hadiseleri temellendirecektir.<sup>51</sup>

Elmalılı Hamdi ise, mucizelerin akla ve tabiat kanunlarına aykırı olduğu gerekçesiyle inkâr edilmesini kabul etmediği gibi bu hadiselerin fiziki çerçevede tevil edilmesine de sıcak bakmamaktadır.<sup>52</sup> Hatta mucizelerin tabiat kanunlarıyla telif edilme gayretlerinin mucizeleri hiyerarşik olarak aşağı çeken ve sıradan bir hadise haline getiren bir yaklaşım olduğunu söylemektedir.<sup>53</sup> Bu çerçevede rivayeti sabit olan bir nakli delil karşısında aklın konumunu ve tabiat kanunlarının mevcut durumlarını ele alan Elmalılı, aklın hakiki malumatın mucidi değil, alıcısı ve kabul edicisi olduğunu ve mevcut bilgilerinin de tecrübeye dayandığını belirtir. Aklın tecrübe etmesinin ise iki şekilde olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi, bir benzeri olmayan ve bundan dolayı da kıyas edilemeyen şeylerdir ki, aklın ilk elde ettikleri bu şekilde vârid olur. Bu tür şeyler münferit bir vakıa olarak kalabileceği gibi tekrarlanması halinde kıyas için bir miyar ve yasa haline gelir. İkincisi ise, bir örneği ve benzeri bulunan hususlardır ki, bunlar kıyasî ve fennî kabul edilir ve bu sayede bilinenlerden bilinmeyenler çıkarılır. Genellikle akıl denilince kıyasî ve fennî alan hatırlandığından ma’kûlâtın sadece bunlardan ibaret

<sup>45</sup>İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 1/241-243.

<sup>46</sup>Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam*, 106-107. “Peygamberânî zîşanın izhâr buyurdıkları harikalar câri adetlere muhalif, tabiat kanunlarına münafi görünmekle beraber haddizatında mümkünâtan mâduttur. Zaten tabiat kanunları ve saire dahi mümkünattan ibaret bulunduğundan ve bunlara muhalif olacak bazı şunânın zuhurunu inkâra mahal yoktur. Kudret-i ilahîyenin teallûkiyle bu gibi şun-ı kevnîyenin zuhur sahasına gelmesi istib’âd olunamaz.” Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam*, 170-171.

<sup>47</sup> Ömer Nasuhî’nin meseleyi insanların icat ve keşifleriyle ilişkilendirerek açıklaması, dönemde mucizeleri bilimsel ve teknolojik gelişmeler için bir rehber veya bir zirve olarak gören yaklaşımları da hatırlatmaktadır. Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam*, 173-174; Benzer ifadeler ayrıca için bk. Ömer Nasuhî Bilmen, *Mûlahhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962), 29; Ahmet Naim de hadiselerin mutad olup olmamasına göre sıradan veya hârikulâde olarak nitelendiğini ve bundan dolayı hârikulâde vakaların inkârı için bir dayanak bulunmadığını şu şekilde ifade eder: “...Tallûk-ı kudret-i Sübhaniyyeye nazaran müsavî mertebede olan iki şeyden birini mu’tad olduğu için bilâ-tereddüd teslim edip dururken diğerrinin mu’tâdimiz değildir diye red ve inkâra veh-i ma’kul yoktur.” Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 2/223.

<sup>48</sup> Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam*, 173.

<sup>49</sup> Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam*, 171.

<sup>50</sup> Bilmen, *Mûlahhas İlm-i Tevhid Akaidi İslâmiye*, 28.

<sup>51</sup> “Elhâsıl tabiat kanunları zarurî değildir. Bu kanunlara muhalif hâdiselerin imtınâ hakkında hiçbir delil yoktur, bilakis tabiat kanunlarına muhalif hadisatın vukuu görülmektedir.” Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelam*, 172-173.

<sup>52</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2238.

<sup>53</sup> “Mucizâtı, kavanini tabiiyye ile telife çalışmak bunları harikalıktan çıkarıp umurı adiyeye sırasına sokmağa kalkışmak demektir. Hâlbuki akıl bu gibi umuru fevkattabianın mahiyetlerini idrakten acizdir. Ve anı daire-i salahiyetinin haricinde kullanmak pek vahim hatalara sebebiyet verir.” Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 7/4637.

olduğu zannedilir. Hâlbuki bu alanın kaynağı olan birinci kısım atıldığında ne aklın kıyası ne de fennin varlığından söz edilir. Bundan dolayı Elmalılı'ya göre ne aklın ne de fennin münferiden ve nadiren vuku bulan harikulade hadiseleri inkâr etme salahiyeti vardır. Elmalılı, aklın mutlak anlamda inkâr edebileceği bir nokta bulunduğunu, onun da bir şeyin aynı anda hem var hem de yok olmasını gerektirmesi olduğunu söyler. Böyle bir durum olmadığı takdirde yani özünde bir çelişki bulunmadığında imkân ve mantık açısından hadiseler mümkün ve caizdir. Bu çerçevede hadiselerin âdet ve ittârâd üzere olup olmamasının inkâr için bir dayanak olmayacağını vurgulayan Elmalılı, aklın mucize gibi harikulade hadiseler karşısında tutumunun ancak vakaları nadir ve garip olarak sınıflandırmak olacağını ifade eder.<sup>54</sup> Akli, mucizeleri inkâr etmede yetkisiz ve yetersiz gören Elmalılı, tabiattaki hadiselerle ilgili yasaların bütünüyle tespit edilmemiş olmasını ve insanların bu hususta çok sınırlı bir bilgiye sahip olmalarını da mucizelerin hakikatine işaret eden bir delil olarak ileri sürmektedir. Ona göre mevcut hadislerdeki illiyet bağının tam olarak kavramamış ve keşfedememiş olan insanoğlunun farklı kanunlara tabi olan harikulade hadiseleri inkâr etmesi, dönemin fen telakkisine de aykırıdır.<sup>55</sup>

### 3. Kur'an-ı Kerim'in Mucizeliği Üzerinden Yürütülen Tartışmalar

Mucizelerin imkânına dair yapılan yorumlarla birlikte tartışmaların Hz. Peygamber ve Kur'an-ı Kerim merkezli geliştiğini ve meselenin İslâm ile diğer dinler arasında temel farklara işaret edecek şekilde de konuşulduğunu ifade etmemiz gerekir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'in Hz. Peygamber'in en büyük ve akli mucizesi olması hususundan hareketle Müslümanlar, İslâm'ın akla ve mantığa ehemmiyet verdiği, bilim ve tekniği teşvik ettiği ve başka hiçbir dinin bu şekilde olmadığı fikrini savunmuşlardır. Hem geleneksel hem de yakın dönemde, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunda ittifak olmakla birlikte yeni dönemde meseleye büyük oranda akılcı ve bilimci düşünce etki ettiğinden Kur'an'ın en büyük mucize oluşu bu bakış açılarına bir şekilde tetabuk edecek niteliklerle anlaşılmalıdır. Bundan dolayı Kur'an'ın mucize oluşuna dair vurgular ve izahlar, üç hal yasasıyla şu veya bu şekilde alakalı gelişmiştir. Özellikle Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinin az veya hiç olmadığını düşünenler için bu bakış önemli imkânlar ihtiva etmektedir. Nitekim dönemde yapılan mukayeselerde diğer dinlerin peygamberlerinin bilimsel çağa uygun bir hayata sahip olmadıkları, Hz. Muhammed'in fiziki bir âlem tasavvuru çizdiği belirtilmektedir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in hissî ve haberî mucizelerinden ziyade akli mucizelerini görünür kılmaya çalışan simalar, bir taraftan klasik dönemdeki gibi Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden en önemli delilin Kur'an olduğunu vurgulayacak diğer taraftan da meseleyi akli bir zemine taşımanın verdiği psikolojik rahatlıkla hareket edeceklerdir. Dönemdeki mucize tartışmalarında önemli bir yekûn tutan Kur'an'ın mucizeliği meselesi, birçok noktadan temellendirilmeye çalışılmakla birlikte esasında bir meydan okuma fikrine müstenit olarak konuşulacaktır ki, bu durum hem klasik hem de modern dönemle tetabuk etmektedir.<sup>56</sup> Meydan okuma mucizelerin genel bir amacı olmasına<sup>57</sup> karşılık hissî ve haberî mucizelerin modern dönemde bu kuvvette sahip olmadığı şeklindeki yaklaşımlar hissî ve haberî mucizeleri zayıflatacak ve tartışmaların akli mucizeler ve özellikle Kur'an merkezli teşekkül etmesini sağlayacaktır.

Bu noktada peygamberlerin Allah tarafından mucizelerle desteklendiği ve bu durumun dönemin insanları tarafından da müşahade edildiğini söyleyen Mehmet Şerefettin Yaltkaya (öl. 1947), hissî mucizelerin o anda orada bulunanlara hitap ettiğini diğer insanlar için bir delil olmaktan çıktığını, daha doğrusu peygamberlerin zamanın geçmesi ile birlikte mucize gibi bir destekten yoksun kaldıklarını belirtir. Hz. Peygamber için böyle bir durumun söz konusu olmadığını vurgulayan Yaltkaya'ya göre, peygamberimiz hissî mucizelerin yanı sıra Kur'an gibi akli bir mucizeyle kıyamete kadar desteklenmiş ve böylelikle ona, her zaman ve mekândaki meydan okumalara cevap verebilecek bir hususiyet bahşedilmiştir.<sup>58</sup> Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim, gerek geldiği dönemde gerekse kıyamete kadar devam edecek süreçte, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ve dolayısıyla getirdiği öğretileri tahkim ve ispat eden bir muhteviyattadır. Hz. Peygambere özel bu durum, İslâm'ın bütün unsurlarıyla diğer dinlere üstün olduğunu gösterdiği gibi Kur'an-ı Kerim'in de hem korunduğu hem de Hz. Peygamberin en büyük mucizesi olduğunu göstermektedir.

Hz. Peygamber'in birçok mucizesi olduğunu belirten Elmalılı da Yaltkaya'ya paralel bir şekilde, maddi ve zamanî olan mucizelerin kuvveti ve faydasının umumî olmadığını, bu hadiselerin tesirinin buldukları zaman ve muhitte sınırlı olduğunu söyler. Bundan dolayı zamanın ve muhitin içinde bulunmayıp sonradan işitenlerin akıldışı diyerek inkâr etmeleri mümkün olmaktadır. Fakat mucizenin en önemlisi olan ebedî, akli ve ilmî kıymetleri taşıyan Kur'an-ı Kerim mucizesinin ise herhangi bir zamanla, mekânla ve muhitte sınırlı olmaksızın kuvvet ve tesirini devam ettirdiğini belirtir. Bu noktada Elmalı, Kur'an'ın en önemli metodunun meydan okuma olduğunu ve bu tahaddinin bütün dönemlerde canlı bir şekilde tazelenildiğini, inkâr edenleri ve onunla boy ölçüşmeye çalışanları aciz bıraktığını vurgulamaktadır. Bunlara

<sup>54</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2239-2240.

<sup>55</sup> "Binaenaleyh bizim en kavi malumatımızı teşkil eden illiyet ittirağları hakkındaki ilmimiz tam ve mutlak değil, cüz'î ve nisbîdir. Ve o halde malumumuz olan ilel ve kuvayı adiyeye mütenahiyeyi inkâra hakkımız olmamakla beraber bunlara illeti kül gibi istinad ederek fûlan şey asla olamaz demeğe ve kudreti mutlaka(yı)da aciz farzetmeğe de hakkımız yoktur." Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2251.

<sup>56</sup> Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 111, 117; Sâbûni, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 107.

<sup>57</sup> Halil İbrahim Bulut, "Mucize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/350.

<sup>58</sup> M. Şerefeddin Yaltkaya, *Dini Makalelerim* (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1944), 62.

karşılık, insanların dinden istifadeleri harikalarla değil sünnetullah, mevcut tabiat yasaları ve ma'kûlâtla olması gerektiğini belirten Elmalılı, Kur'an'ın da bu şekilde bir mucize olduğunu ifade edecektir.<sup>59</sup>

Nübüvveti ispat eden en büyük delilin hissî değil akli mucize olduğunu belirten Ahmet Hamdi Akseki (öl. 1951) ise, akli mucize olan Kur'an'ı Kerim'i öne çıkarmanın yanı sıra İslâm'ın din ve şeriat anlayışının da bir mucize olduğunu söylemektedir.<sup>60</sup> Fakat Cumhuriyetle birlikte, din ve şeriatın mucizeliğini çok da mevzu bahis etmeyecek olan Akseki, Kur'an'ın mucizeliği üzerinden bir temellendirme yapmaktadır. Bu çerçevede Kur'an'ın gerek lafız gerekse mana itibarıyla mucize olduğunu ve içerdiği hakikatlerin Hz. Muhammed'i tasdik ettiğini ifade eder. Kur'an'ın ilmî ve fennî hakikatlerden bahsediyor olmasını mucizevîliğinin bir delili olduğunu düşünen Akseki, bilimsel gelişmelerin Kur'an'ın anlaşılmasına destek olduğu gibi ruhun varlığı, nübüvvet ve vahiy, peygamberlerden zuhur eden mucizeler gibi birçok meselenin de aklî bir çerçevede izah edilmesini kolaylaştıracağını savunur.<sup>61</sup> Kur'an'ın verdiği bilgilerle modern dünyanın ilim ve fen anlayışının uyumunu öne çıkaran Akseki, bu sayede daha sağlam ve meşru bir zemine dayanarak dönemin hissiyatına hitap edecektir.<sup>62</sup>

Bu bakışa karşılık dönemde ilim ve fen ile mucizeler arasında inşa edilen müspet bağların daha doğrusu doğru orantının geçersiz olduğu ve bu iki alanın birbirinden bağımsız geliştiği fikri de savunulacaktır.<sup>63</sup> Bununla birlikte fen ve bilim temelli düşüncenin oluşturduğu baskı, meseleyi tartışan bazı isimlerin hissî ve haberî mucizeleri bütünüyle dışarıda bırakan bir tavır geliştirmelerine neden olduğu muhakkaktır. Bu çerçevede Abdulâziz Çaviş'in (öl. 1929), Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden tek olağanüstü şeyin Kur'an olduğunu ve Kur'an'da diğer mucize taleplerinin bir basitlik olarak karşılandığını ifade etmesi, bu duruma işaret etmektedir.<sup>64</sup>

Geleneksel dönemde mucizelere dair yapılan taksimi devam ettiren ulema hissî, haberî ve aklî mucizeleri kategorik bir şekilde de tasnif etmektedir. Üç hal yasası ve tekâmül fikrinden bağımsız gelişmeyecek olan bu tür sınıflandırmalarda insanların hissî, dinî ve fikrî gelişmelerine paralel olarak mucizelerin de değişiklik gösterdiği ifade edilmektedir. Dönemdeki önemli isimlerden İzmirli'nin<sup>65</sup> yaptığı tasnif bu duruma örneklik teşkil ettiği gibi Akseki'nin<sup>66</sup> yaklaşımı da bu çerçevede gelişecektir. Bununla birlikte Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini zayıflatan ve tartışmalı bir hale getiren yorumlar da büyük oranda bu bakışın neşet ettiği tekâmül fikrinin ileri bir düzeye taşınmasıyla ortaya çıkacaktır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in bulunduğu çağa uygun olarak hissî mucize getirmediği, mucize isteyenlere akıllarını kullanmaları gerektiğini telkin ettiği ifade edilmiştir.<sup>67</sup>

Bu bakışın Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğu fikri çerçevesinde kurulduğu da bilinmektedir. Kur'an ile sınırlandırılmış bir mucize düşüncesi, mütefekkirlerin modern dönemin akılcı ve bilimci izahlarına paralel hareket etmelerine imkân verdiği gibi İslâm'ın diğer dinlerden daha gerçekçi ve modern dünya ile daha uyumlu olduğu izlenimini de vermektedir.<sup>68</sup> Ayrıca bu bakış açısında, Hz. Peygamberle birlikte bilim ve aklın hâkim olduğu bir döneme intikal edildiği vurgusu da güçlü bir şekilde yapılmaktadır. Örneğin Yusuf Ziya Yörükân'ın (öl. 1954), Kur'an'da Hz. Musa ve Hz. İsa'nın mucizelerine yer verilirken Hz. Peygamber'in herhangi bir mucizesine yer verilmediğini ifade etmesi bu durumla alakalıdır.<sup>69</sup> Aynı şekilde müsteşrik söylemlere sahip İsmail Habib'in (öl. 1954), Hz. Peygamber'in diğer peygamberler gibi mucizeler göstermediğini, Kur'an'da mucize diye yorumlanabilecek tek hadisenin Miraç hadisesi olduğunu, onun da bilfiil vuku bulmadığını bir rüya şeklinde tecelli ettiğini iddia etmesi de bu bakışa müstenittir.<sup>70</sup> Gerek Yörükân'ın gerekse İsmail Habib gibi aydınların yaklaşımları, son dönem Osmanlı aydınlarını meşgul eden Reinhart Pieter Anne Dozy'nin (öl. 1883) *Tarih-i İslamiyet* adlı eserindeki görüşleriyle de paralellik arz etmektedir. Zira Dozy, İslamiyet'in mucizesiz bir din oluşunun Kur'an'da belirtildiğini ve Hz. Peygamber'in mucize iddiasında bulunmadığını ifade etmiştir. İslam'ın mucizesiz bir din olmasının beşer tarihinde dikkate şayan bir hadise olmanın yanı sıra terakki yolunda atılmış büyük bir adım

<sup>59</sup> "Bir de beşeriyetin dinden istifadesi asıl harikalara sarılmak değil, Sünnetullah'a, kavanini müstemirre ve makuleye sarılmaktır. Yani ilimdedir, harikalar kulların ızdırar zamanlarında Allah Teâlâ'nın inayeti mahsusasıdır. Hidayetten gaye ise ızdırardan tahlistir. Binaenaleyh mucizenin en mühimmi ebedî, aklî ve ilmî kıymeti haiz olan mucizedir. Bu mucize ise Kur'an'dır." Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/267.

<sup>60</sup> Ahmed Hamdi Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971), 49; "Peygamberlerin en büyük mucizesi getirdikleri şerattir." diyen ve Hz. Peygamber'in şeriatını bir mucize olarak tanımlayan Akseki, Cumhuriyet döneminde özellikle bu tür ifadelerden kaçınacak ve dinin şeriat kısmına vurgular yapmaktan vazgeçecektir. Akseki'nin şeriatı mucize olarak gören değerlendirmelerinin ayrıntısı için bk. 50-51.

<sup>61</sup> Akseki, *İslâm Fitri, Tabii ve Umûmî Bir Dindir*, 138.

<sup>62</sup> Akseki, *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*, 111-112.

<sup>63</sup> *Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*, 36.

<sup>64</sup> Şeyh Abdulâziz Çaviş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, çev. Mehmet Akif / sad. Süleyman Ateş (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 27.

<sup>65</sup> İzmirli, *el-Cevâbü's-sedâ fî beyânî dîni't-tevhîd*, 37-38.

<sup>66</sup> Akseki, *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*, 48.

<sup>67</sup> "Peygamberlerin mucizeleri vardır. Kur'an-ı Kerim'de Musa'nın kerameti ve asası bulunduğu, İsa'nın hastalara şifa verdiği yazılıdır. Hz. Muhammed'in kendisi bir mucize göstermemekle beraber, kendisine nazil olan Kur'an bir mucizedir. (...) Hz. Peygamber dine davet ettiği kimselere mucize göstermemiş, aklınızı işletin, söylediklerimi düşünün, doğruluğunu kabul ederseniz iman ediniz demiştir." Yusuf Ziya Yörükân, *Müslümanlık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1957), 57.

<sup>68</sup> Ahmet Yüksel Özemre, mucizelerin aklileştirilmesine yönelik çalışmaların dayanaktan yoksun ve tutarsız yorumlardan ibaret olduğu kanaatindedir. Bu doğrultudaki görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bk. Ahmet Yüksel Özemre, *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat ilimleri: Tenkidî Bir Yaklaşım* (İstanbul: Furkan Yayınları, 1999), 80-82.

<sup>69</sup> Yörükân, *Müslümanlık*, 56.

<sup>70</sup> Hatta İsmail Habib, İslâm düşüncesindeki mucize külliyyatının –diğer ilâhî dinlere bir nazire ve bir izzeti nefis meselesi olacak şekilde- sonradan teşekkül ettiğini iddia edecektir. İsmail Habib, *Avrupa Edebiyatı ve Biz*, 206, 237.

olduğunu da vurgulamıştır.<sup>71</sup> Bir müsteşrik tarafından dillendirilen bu ifadelerin dönemin bir kısım mütefekkirlerin yaklaşım şekilleriyle benzerlik göstermesi de göz önünde bulundurulması gereken bir husus olduğu kanaatindeyiz.

Osmanlı'nın son döneminde Anglikan kilisesi tarafından yöneltilen birtakım sorulara verilen cevaplarda da benzer bir yaklaşımın takip edildiğini görmekteyiz. Bu çerçevede Abdülâziz Çavuş, Kuran'da Hz. Peygamber'e ait mucizeler bulunmadığını, insanların düşünmeye ve akla istinat etmeye davet edildiğini belirtir. Mucizeleri nübüvveti ispat eden en büyük delil olarak kabul eden geleneksel düşüncenin aksine Çavuş, mucize ile nübüvvet arasında mantıklı ve akli bir ilişki olmadığını savunmaktadır.<sup>72</sup> Bu bakışa daha doğrusu akli olgunluğa Hz. Peygamberle birlikte ulaşıldığı izlenimi verilen metinde, Hz. Peygamber'in sadece Kur'an'la desteklendiği ve bunun dışında bir mucize talebinin ise bizzat Kur'an tarafından kınandığı vurgulanmaktadır.<sup>73</sup> Çavuş'un bu bakışının İslâm'ı tahkim eden bir anlayış olmadığını belirten İsmail Fenni ise Hz. İsa'nın mucizeleri ile övünen ve mucizesiz peygamberliği kabul etmeyen papazlara karşı Hz. Peygamberin mucizelerinin olmadığını iddia etmenin, hem bir bilgi hatası hem de İslâm'ı savunmak adına inşa edilen yanlış bir metot olduğunu düşünmektedir.<sup>74</sup>

Diğer taraftan dönemde Hz. Peygamber'in hissî mucizelerinin bulunmadığını savunanların en büyük dayanakları ise bu tür haberlerin günümüze intikal şeklinin âhâd haber gibi zayıf bir yolla gelmiş olmasıdır. Haber-i vâhidin kelâmî açıdan kesinlik bildirmeyen bir haber şekli olduğu ve bu yolla gelen bilgilerin de sadece haber değeri taşıdığı vurgulanması,<sup>75</sup> ister istemez Hz. Peygamber'e atfedilen hissî mucizelerin hakikatine dair bir şüphe doğurmaktadır. Bu şüpheler üzerinden hareket edilerek mucizelere dair menfi bir neticeye ulaşılmasında ise sadece dinî söylem değil aynı zamanda dönemdeki bilimsel anlayış da belirleyici olmuştur. Zira modern dönemde her ne kadar dinî kaynaklarda bir sıhhat arayışı söylemi güçlü bir şekilde dile getirilse de esasında mesele rivayetlerin sıhhat açısından değil, muhteva olarak dönemin hissiyatlarına uygunluk açısından değerlendirilmesinde düğümlenmektedir.<sup>76</sup>

Bu doğrultuda mucizeleri, bir taraftan dinî bilgilerin sıhhati açısından ele alan diğer taraftan da pozitivist akıl ve mantık çerçevesine sıkıştıran değerlendirmeler zuhur edecektir. Buna karşılık âhâd haber üzerinden kurulan bu yaklaşım şeklinin geçerli olmadığı ifade edilmeye çalışılmıştır. Bu noktada Babanzâde, âhâd haber üzerinden yapılan reddiyeci değerlendirilmelerin esasında modern bilimlerin bilgi edinme yollarıyla da çeliştiğini ve meselenin ele alınışında ciddi bir metot hatası yapıldığını ısrarla vurgulamaktadır.<sup>77</sup> Ahmet Naim, dönemin bilimsel metodunun da bir şekilde haber-i vâhid üzerinden yürüdüğünü, birçok ilmî hadisenin herkesin tecrübesiyle değil de bir kısım veya çoğu zaman bir kişinin tecrübesini aktarmak suretiyle teşekkül ettiğini ifade etmektedir. Şu veya bu şekilde haber-i vâhid merkezli işleyen bilimsel bilginin her yönüyle güvenilir kabul edilmesine karşılık, birçok sahabenin veya az sayıdaki ravinin tecrübeleriyle aktarılan olağanüstü hadiselerin şüpheyle karşılanmasını bir tutarsızlık olduğunu belirtir.<sup>78</sup>

Esasında modern bilimlerin metodolojileri metafizik meselelerle ilgili ne müspet ne de menfi bir tespit bulunmayı mümkün kılarken, dönemde meselelerin bilimsel bir çerçevede değerlendirilmesi bir metot halini almıştır. Bu durum ister istemez pozitivist ve maddeci anlayışın meselelere bilfiil tesir etmesi anlamına gelmektedir.<sup>79</sup> Rivayetlerin harikulade bir hadiseye işaret etmesinden dolayı reddedilmesini kabul etmeyen Babanzâde, mucizelerin imkân dairesinde cereyan ettiğini ve dinî sahada yer alan metafizik meselelerinin de akla muvafık olduğunu söyleyecektir.<sup>80</sup> Bu tür hadiselerle bizzat şahit olanların tasdikleri ve haberi aktarmalarıyla hadiselerin sabitliğine hükmedileceğini belirten Ahmet Naim'e göre bir kısım insanların his ve tecrübelerine istinat eden bu yaklaşım şeklinin sadece mucizelerde değil birçok hakikatin öğrenilmesinde de geçerlidir ve bundan dolayı haber-i vâhid itimat edilmesi gereken bir bilgi

<sup>71</sup> Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tarih-i İslamiyet*, çev. Abdullah Cevdet (Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908), 165. İsmail Fenni, Dozy'nin Hz. Peygamber'in mucizesiz bir din tebliği ettiği yönündeki iddialarının gerçekte örtüşmediğini vurgulamış ve bu minvalde pek çok örnek ve delile yer vermiştir. İsmail Fenni'nin yaklaşım şeklinin ayrıntısı için ayrıca bk. İsmail Fenni, *Kitab-ı İzzale-i Şükuk: Dozy'nin Tarih-i İslamiyet'i Üzerine Reddiye* (İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928), 113-129

<sup>72</sup> Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 26; Ömer Rıza Doğrul'da benzer fikirleri dillendirecektir. Ömer Rıza'nın görüşlerinin ayrıntısı için ayrıca bk. Ömer Rıza Doğrul, *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi Tanrı Buyruğu* (İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık, 1955), 1/LXXII.

<sup>73</sup> "Zira mucizelerle, peygamberlerin ne gönderilmesi ne de yaratılış bakımından görevleri arasında hiçbir makul ilişki bulunamayacağı zihinlerine yerleşmişti. Bunun içindir ki Hikmetli Yaraticı, peygamberini apaçık kitabı ile güçlendirdikten sonra, cehalet yahut inat nedeniyle hala mu'cize istemekte ısrar edenleri, "Kendilerine okunup durmakta olan kitabı indirizimiz, onlara elvermiyor mu? Oysa o apaçık kitapta inanan toplum için hem rahmet, hem ibret var." (Ankebut 29/51) tarzında kınıyor." Çavuş, *Anglikan Kilisesine Cevap*, 27; Mucizelere yönelik bu tür yorumların günümüz İlahiyat çevrelerinde de benimsendiği görülmektedir. Hz. Peygamberle birlikte tabiat kanunlarına muhalif hârikulâde hadiselerden ziyade bizzat tabiattaki düzene ve bu düzenin anlaşılmasına dair güçlü vurgular yapılmıştır ki, bu durum meselenin bilimsel bir çerçevede sıkıştırıldığına işaret etmektedir. Bu bakışa dair ayrıntılar için bk. Bekir Topaloğlu vd., *İslâm'da İnanç Esasları* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2002), 175; Bulut, "Mucize", 352.

<sup>74</sup> İsmail Kara, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 2* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 786.

<sup>75</sup> Bulut, "Mucize", 352.

<sup>76</sup> Yörükân'ın gelecekle ilgili haberler veren hadislere itibar edilmemesi gerektiğini söylemesi, bu bakışın bir neticesidir. Yörükân sadece haberî mucizeleri değil siyasi merkezi rahatsız etmesi muhtemel konulara da bu gözle bakacaktır. Ayrıntılı bilgi için bk. Yörükân, *Müslümanlık*, 34-35.

<sup>77</sup> Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 2/129.

<sup>78</sup> "Herhangi mütefennin kimse ma'lumatını yoklasa hakayık-ı ilmiyeden diye bildiği şeylerin binde birini bizzat tecribeye fırsat bulamamış, tecribesi lâhik olmayan hakayıkı hep ahbâr-ı âhâd ile kendisine mal etmiş olduğunu görür. Acaba ruvât-ı sikatın bizzat görüp işittikleri mu'cizat-ı keviyye hakkındaki rivayet ve şahadetleri başka bir şey midir?" Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 2/129.

<sup>79</sup> Ahmed Naim'in pozitivist ve maddeci bakışa dair itirazları için ayrıca bk. Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 2/219.

<sup>80</sup> "...emr-i âdf ile emr-i hârikulâdenin hududunu ulûm-ı müsbebe tayin etmekten uzak olduğu gibi "Älemde hârikulâde ve kavânin-i tabiiyye haricinde bir hadise vukua gelmek muhaldir." kaziyesi de tahkik edilmeden kabul edilmiş- birçok insanlarca münâzaün-fih- bir mevzuadan başka bir şey değildir." Ahmed Naim, "Mukaddime", *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, 1/274.

kaynağıdır.<sup>81</sup> Ahmet Naim, harikulade hadiselerde inkârcı bir yaklaşımın hatalı olduğunu vurguladığı gibi takip edilmesi gereken metotla ilgili de önemli tespitlerde bulunacaktır:

“(…) Mebâdî-i akliyyeye itimad etmeyen kimsenin de edille-i akliyye ile başkasını ilzama çalışması gülünç bir şey olur. Rivayet olunan emr-i hârikulâde muhal-i akfî değil, ravileri de sıdk ve emanetle mütehallî vehm ü hatadan beri kimseler ise her halde onu tasdik, sonra da verdiği haberi ta’lil etmelidir. Bütün ulum-ı tecribiyye bu safhalardan geçmiş olduğu gibi bundan sonra da hep böyle olacaktır.”<sup>82</sup>

Elmalılı da Kur’an’ın Hz. Peygamber’in hissî mucizelerine yer verdiğini ve bu haberlere dair Kur’an dışında delil aramanın gereksiz olduğunu belirtir. Ayın yarılması çerçevesinde konuyu ele alan Elmalılı’ya göre, müfessirlerin büyük bir kısmı bu meselede ittifak etmekte ve pek çok sahabe tarafından rivayet edilen bu haber,<sup>83</sup> kelimacılarca da mütevatir bir seviyede görülmektedir.<sup>84</sup> Hadiseyi bir mucize olmaktan çıkaran tevilleri ve görüşleri kabule şayan bulmayan Elmalılı, hadisenin Hz. Peygamberin elinde tecelli ettiğini savunurken kıyamete yakın bir zamanda tahakkuk edeceğini iddia eden kanaatleri de isabetli görmemiştir.<sup>85</sup> Gerek Babanzâde’nin gerekse Elmalılı’nın değerlendirmeleri dönemde haber-i vâhide dayanarak hissî mucizeleri inkâr edenlerin dinî kaygılardan ziyade zamanın hissiyatına uygunluk kaygısı taşıdıklarını göstermektedir. Zira âhâd haberle gelen bilgileri reddedenler aynı tavrı bilimsel bilgi için sergilememeleri bu duruma işaret etmektedir.

## Sonuç

Modernleşme hareketleriyle birlikte büyük oranda pozitivist bir zemine yaslanan akıl ve bilim anlayışı, Osmanlı düşüncesine istikamet vermeye başlamış ve bu durum cumhuriyet döneminin temel yaklaşım şekli haline gelmiştir. Özellikle cumhuriyet döneminde siyasî merkezin seküler ve laik politikaları, dinî alan üzerinde önemli bir baskı oluşturmuştur. Bu minvalde dinî alanda tabiat yasalarını aşan harikulade ve fevkalade gibi kavramlarla ifade edilen hadiselerin izahında klasik kelim ekollerinden farklı bir tutum ve tavır geliştirilmiş veya geliştirilmek zorunda kalmıştır. Esasında modern dönemde tabiat ve tabiatüstü şeklinde sınırları ve çerçevesi belirginleşmiş temel ayrımların klasik dönemde yapılmamış olması da meselenin ele alınış biçimini etkilemektedir. Bu noktada hissi mucizeler çerçevesinde tartışmaların cereyan ettiği, Kur’an-ı Kerim’in akfî ve en önemli mucize olduğunda ise büyük oranda mutabakat sağlandığı anlaşılmaktadır.

Bu çerçevede bir taraftan cumhuriyet idaresinin seküler ve laik politikaları diğer taraftan zamanın hâkim pozitivist yaklaşımı arasında meseleye eğilmek durumunda olanlar, mucize gibi akıl ve mantık çerçevesinde izahı zor ve çetrefilli bir meseleyi dini bir zeminden ayrılmayacak şekilde ele almaya çalışmışlardır. Bütün bu saikleri hesaba katarak hareket eden dönemin önde gelen simaları mucizelerin izahında farklı birkaç tavır geliştirdikleri bilinmektedir. Bunlardan biri, mucizelerin her şeyden önce imanî bir mesele olduğuna dair vurgulardır ki bu tutum da akfî izahlarla birlikte ortaya konulmuştur. Bir diğeri mucize olarak nitelenen hadiselerin esasında tabiatüstü olaylar olmaktan ziyade tabiatın içerisinde cereyan eden ve fakat nadir olduğundan tabiatın üstünde konumlandırılan hadiseler olduğunu şeklindedir. Bu yaklaşım şekli, dönemde tabiatla sınırlı bir anlayışı temsil eden pozitivist bakışla da bir anlamda uyumaktadır. Diğeri ise hissî mucizeleri dışarıda bırakan ve Hz. Peygamber’in tek mucizesinin Kur’an-ı Kerim olduğunu belirten görüştür. Bu görüşle İslâm’ın olağanüstülerden arındırılmış bir din olduğu ve dönemin akıl ve mantık anlayışıyla birebir örtüştüğü vurgusu güçlü bir şekilde yapıma imkânı elde edilmiştir.

## Kaynakça

- Ahmed Naim. “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. mlf.Zeynüddîn Ahmet Zebîdî, 1/7-483. İstanbul-Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası/Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, 1. Basım, 1928-1346.
- Ahmed Naim. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. mlf.Zeynüddîn Ahmet Zebîdî. 2/218-226. İstanbul-Şehzadebaşı: Evkaf Matbaası/Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatından 4, 1. Basım, 1928-1346.
- Akçay, Mustafa. “Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2001), 217-246.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslâm Dini-İtikat, İbâdet ve Ahlâk*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 11. Basım, 1960.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *İslâm Fitrî, Tabîî ve Umûmî Bir Dindir*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 2. Basım, 1966.
- Akseki, Ahmet Hamdi. *Müslümana Büyük İlmihal-Dinî Dersler*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1971.
- Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*. 3 Cilt. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Atatürk Araştırma Merkezi, 5. Baskı. 2006.
- Baltacıoğlu, İsmayıl Hakkı. “Dine Doğru”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1-4 (1957), 44-59.

<sup>81</sup>“Kirâren müşahade ve tecrîbe edilmemiş bir hadise-i münferideyi sıtkı mücerrep kimseler haber vermekle o hadisenin sahihan vuku bulmuş olduğuna nasıl istidlal olunursa, irâde-i Sübhaniyye ile vukua gelip hadisât-ı saireden farkı yalnız mu’tad ve muntazar olmaktan ibaret bulunan Mi’raç hadisesini haber veren ehl-i sıdk ve emanetin sözlerini kabul de hakkımızda öylece zahirdir.” Ahmed Naim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 2/222.

<sup>82</sup>Ahmed Naim, “Mukaddime”, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, 1/274.

<sup>83</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4621.

<sup>84</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4637.

<sup>85</sup>“Kamerin yarılması haddi zatında mümkünattandır, haber-i sâdik ile vukuu haber verilince inanmamağa sebep yoktur. Mütevatir olan Kur’an onu ispat için en kuvvetli delil iken başkaca tevatür aramağa da hacet yoktur. Hariçteki müverrihlerin ve münecimlerin farkına varamamasından veya bir husuf gibi telakki etmesinden dolayı zabt-u kayd etmemiş olmaları vakayı inkâra hak veremeyeceği gibi Semavî ecramin hark-u iltiyamı mümkün değildir diyenlerin lakırdılarının da ehemmiyeti yoktur, butlanı sabittir.” Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/4625.



- Bilgin, Mustafa. "Hak Dini Kur'an Dili". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/153-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Muvazzah İlmî Kelam*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Mûlahhas İlm-i Tehvid Akaidi İslâmiye*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962.
- Bir Amerikalının Müslümanlık Hakkındaki 23 Sualine Cevaplar*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 2. Basım, 1956.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/350-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Celal Nuri. *Tarih-i İstikbal (Mesâil-i Fikriyye)*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 1331.
- Celal Nuri. *Hatemü'l Enbiya*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütüphanesi, 1332.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakif*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Çavuş, Şeyh Abdulâziz. *Anglikan Kilisesine Cevap*. çev. Mehmet Akif / sad. Süleyman Ateş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.
- Çelebi, İlyas. *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2002.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Siyasî Proje Olarak Türkçe İbadet 1*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Doğrul, Ömer Rıza. *Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsîr-i Şerifi-Tanrı Buyruğu*. 2 Cilt. İstanbul: Ahmet Halit Yaşaroğlu Kitapçılık ve Kağıtçılık, 3. Basım, 1955.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tarih-i İslamiyet*. çev. Abdullah Cevdet. Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908.
- Güngör, Erol. *İslâm Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 10. Baskı, 2011.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, 2 Cilt. İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *el-Cevâbü's-sedîd fî beyanı dîni't-tevhîd*. Ankara: Tedkikat ve Te'lifat-ı İslâmiye Neşriyatından, Ali Şükrü Matbaası, 1339-1341.
- İsmail Fenni. *Kitab-ı İzale-i Şükuk: Dozy'nin Tarih-i İslamiyet'i Üzerine Reddiye*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- İsmail Fenni. "Fatalisme". *Lugatçe-i Felsefe*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- İsmail Fenni. "Miracle", *Lugatçe-i Felsefe*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1341.
- İsmail Fenni. *Küçük Kitapta Büyük Mevzular*. b.y.: y.y., 1934.
- İsmail Habib. *Avrupa Edebiyatı ve Biz/Garbtan Tercümeler*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1940.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse/Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kara, İsmail. *Din İle Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 2003.
- Kara, İsmail. "İslâm ve Pozitivizm". *Bilgi, Bilim ve İslâm-2*. haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk. 175-181. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2005.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 9. Baskı, 2019.
- Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslâm 2*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Baskı, 2016.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler 2*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Metin Kıratlı. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu-Türk Tarih Kurumu Yayınları, 5. Baskı, 1993.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Darü'l-câmiatü'l-Misriyye, ts.
- Mert, Nuray. *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994.
- Muallim Abdülbaki. *Cumhuriyet Çocuğunun Din Dersleri: İlk Mektep-Üçüncü Sınıf*. İstanbul: İkdâm Matbaası/Sahip ve Naşiri-Tefeyyüz Kitabhanesi, 1928-1929.
- Öge, Sinan. *Allah'tan Âlem'e İlahî Fiiller*. Ankara: Araştırma Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Özemer, Ahmet Yüksel. *Kur'an-ı Kerim ve Tabiat ilimleri: Tenkidî Bir Yaklaşım*. İstanbul: Furkan Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 1994.
- Râzî, Fahreddîn. *Kelâm'a Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.
- es-Sâbü'nî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2005.
- Smith, Wilfred Cantwell. "Modern Türkiye Dinî Bir Reforma mı Gidiyor?". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (1953), 7-20.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûdu b. Ömer. *Makâsıdu'l-Kelâm fî Akâidi'l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Topaloğlu, Bekir vd. *İslâm'da İnanç Esasları*, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 3. Basım, 2002.
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 5, İçtima 2, Cilt 6, Tarih 5 Şubat 1937.
- Yaltkaya, M. Şerefeddin. *Dinî Makalelerim*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1944.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İlliyyet (Kelam)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yazır, Elmal'lı Muhammed Hamdi. "Dîbâce". *Metâlib ve Mezâhib-Metafizik ve İlahiyat*. mlf. Paul Janet-Gabriel Seailles. 28-55. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.
- Yazır, Elmal'lı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 1/9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yazır, Elmal'lı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 4/9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yazır, Elmal'lı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 7/9 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yörükân, Yusuf Ziya. *Müslümanlık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları XV, 1957.



## The Land Judgeships in the Light of Ottoman Sources

Nevzat Erkan<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Kırklareli University, Faculty of Theology, Department of Islamic History, Kırklareli, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 26-01-2023

Accepted: 31-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

In the 16th century, Ottoman judicial system has a type of qadi which is mentioned as a land judge in both Rumelia and Anatolian provinces. In the Ottoman legal system, besides the province, sanjak, district, and army judges, there was an independent qadi under the name of territorial kadi. If there is an independent land judge, what exactly was the characteristics and quality of this qadi? In order to find answers to such questions on the subject, it is necessary to focus on how the land qadi is handled, evaluated, what findings or assumptions are put forward about its emergence and historical process in scientific studies, and more importantly, it is necessary to test the existing knowledge and assumptions based on primary sources. The territorial judgeship, which is subject to different evaluations in terms of its characteristics, has been handled as a mobile qadi who was in charge of the inspection by Ottoman historians since İsmail Hakkı Uzunçarşılı. Recently, some legal historians have put forward the idea that the land judge was a local judge. On the occasion of this research, the focus is on the types of Ottoman archive documents in which the concept has been used. In this study, the practice of being a qadi of land, which is mentioned in the Ottoman documents for a period of almost two centuries, has been discussed within the framework of the opinions expressed on the subject, archive records, şer'iyie registers, fatwa books, and law books issued in the relevant periods. First of all, in order to understand the nature of the land judge, the archive records in which the expression is frequently included were examined. In particular, documents containing subjects such as inheritance cases, provision of supplies, and tax assessment, especially the duty of inspection and investigation, which misled researchers, were evaluated. Secondly, archival records pointing to the possibility of an independent qadi of the land qadi are discussed. This concept, which is the subject of the research, is mentioned in some archive documents together with the local judges. This situation is one of the main motives behind the claims that the land qadi constitutes an independent class of judges. However, studies suggesting that there is another authorized qadi alongside the local qadis seem to have overlooked other possibilities. Similarly, within the classical period Ottoman justice mechanism, there were mostly high-level viziers and statesmen such as judges, under the name of Mehayif Inspector, who were sent from the center to detect the injustices and irregularities committed by the people of the province in the provinces. In some archive records, the mention of mehayif inspectors together with the land judges has led to the perception that they are mobile judges. The first thing that draws attention is the fact that the district judgeships are not repeated in the documents in accordance with a writing procedure. It should be noted that when only one person is selected for the Mehayif inspection, the possibility that many other mobile judges can be appointed as auxiliary elements besides the district judges is not very logical. In the last part of the study, the real characteristics of the land qadi is emphasized. Documents clearly indicating that he is a district/qadi are also discussed. Issues such as the division of inheritance mentioned in these records, hearing a case that has been dropped, fall within the jurisdiction of the district or town judges, not the work of the itinerant judges. In addition, what is meant in the archive record in which the phrase "court place of the land judge" is included is nothing but the qadi of that town. Thus, the court place/building is not mobile, but it is the place where local qadis can work. Finally, it is important to answer another question that we have outlined about the documents regarding the possibility that the Kaza qadis and the territorial qadis may be separate persons: Why is the term "territorial qadi" included in the documents, unlike the county judges? If a lawsuit or issue in region or town more than one city, county, township etc outside that place concerns the administrative unit and the qadis here oversee the resolution of the case together, the qadi in charge of the place where the incident occurred in terms of the main place of the case and the nature of the task is called a territorial qadi in order to distinguish it from the others. Similarly, it can be seen in other examples in the documents that wherever the place of action and problem in a case presented to a town judge outside, the district judge in the aforementioned district was also involved in the case and was qualified as a land judge to indicate his position. This statement is similar to the jurisdiction of the court of the place where the incident took place in terms of appropriateness and authority in today's judicial system.

**Keywords:** Ottoman, Archive, Judiciary Organization, Qadi Institution, Land Judgeship

## Osmanlı Kaynakları Işığında Toprak Kadılığı

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 26-01-2023

Kabul: 31-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Nevzat Erkan).

### ÖZ

16. yüzyıl Osmanlı adli sistemi içinde gerek Rumeli gerekse Anadolu eyaletlerinde toprak kadısı olarak zikredilen bir kadılık türü bulunmaktadır. Osmanlı hukuk sisteminde eyalet, sancak, kaza ve ordu kadılıklarının yanında *toprak kadılığı* adı altında müstakil bir kadılık mevcut olmuş mudur? Müstakil bir toprak kadılığı varsa bu kadılığın mahiyeti ve niteliği tam olarak nedir? Konu hakkında bu tür soruların cevabını bulabilmek için toprak kadılığının bilimsel çalışmalarda nasıl ele alındığı, değerlendirildiği, ortaya çıkışı ve tarihsel sürecine dair hangi bulgu veya varsayımların öne sürüldüğünün üzerinde durulması ve daha mühimi birincil kaynaklardan hareketle mevcut bilgi ve varsayımların sınanması gerekmektedir. Mahiyeti itibarıyla farklı değerlendirmelere konu olan toprak kadılığı, İsmail Hakkı Uzunçarşılı'dan itibaren Osmanlı tarihçileri tarafından teftişle görevli seyyar kadılık olarak ele alınmıştır. Son zamanlarda bazı hukuk tarihçileri toprak kadılığının mahalli bir kadılık olduğu fikrini ortaya atmışlardır. Bu araştırma vesilesiyle kavramın geçtiği belge türlerine odaklanılmıştır. Yaklaşık iki yüzyılı geçen bir dönemde Osmanlı belgelerinde geçen toprak kadılığı uygulaması, konu hakkında ortaya konan görüşler, arşiv kayıtları, şer'iyeye sicilleri, fetva kitapları ve ilgili dönemlerde düzenlenmiş kanunnameler çerçevesinde bu çalışmada ele alınmıştır. Öncelikle toprak kadılığının mahiyetini anlamak için ifadenin sıklıkla yer aldığı arşiv kayıtları incelenmiştir. Özellikle araştırmacıları yanıltan teftiş ve tahkik görevi başta olmak üzere, miras davaları, erzak temini ve vergi tarhı gibi konuları içeren belgeler değerlendirmeye tabi tutulmuştur. İkinci olarak toprak kadılığının müstakil kadılık ihtimaline işaret eden arşiv kayıtları ele alınmıştır. Araştırmaya konu olan bu kavram, bazı arşiv belgelerinde yerel kadılıklarla beraber zikredilmektedir. Bu durum, toprak kadılığının bağımsız bir yargıç sınıfını teşkil ettiği iddialarının ortaya atılmasındaki sâiklerin başında gelmektedir. Fakat yerel kadıların yanında yetkili bir başka kadılık bulunduğunu öne süren araştırmalar, diğer olasılıkları gözden kaçırmış görünüyor. Benzer şekilde klasik dönem Osmanlı adalet mekanizması içinde taşrada ehl-i örfün yapmış olduğu haksızlıkları ve usulsüzlükleri tespit için merkezden gönderilen, *Mehayif Müfettişi* adı altında daha çok üst düzey vezir, kadı gibi devlet adamlarının görevliler bulunmaktaydı. Bazı arşiv kayıtlarında mehayif müfettişlerinin toprak kadılarıyla beraber zikredilmesi seyyar kadılık olduğu algısına sebep olmuştur. Kaza kadılıklarının bir yazım usulü gereğince belgelerde tekrarlanmaması hususu ilk dikkat çeken husustur. Özellikle de Mehayif teftişi için tek bir kişi seçilirken, yardımcı unsur olarak kaza kadılıklarının yanında başka çok sayıda seyyar kadılıkların görevlendirilebileceği ihtimalinin de pek mantıklı bir durum olmadığını ifade etmek gerekir. Çalışmanın son bölümünde toprak kadısının gerçek mahiyeti üzerinde durulmuştur. Kaza/ belde kadısı olduğuna açık bir şekilde işaret eden belgeler ele alınmıştır. Bu kayıtlarda geçen miras taksimi, düşen bir davayı yeni dinlemek gibi hususlar seyyar kadıların işi değil kaza veya belde kadıların görev alanı içine girmektedir. Ayrıca "toprak kadısının mahkeme yeri" ifadesinin yer aldığı arşiv kaydında kastedilen o beldenin kadısından başka bir şey değildir. Zira mahkeme yeri/binası seyyar değil ancak yerel kadıların çalışabilecekleri mahallerdir. Son olarak, Kaza kadılarıyla, toprak kadıların ayrı kişiler olabileceği ihtimaline dair belgeler konusunda ana hatlarıyla işaret ettiğimiz bir başka sorunun cevabı da önem arz etmektedir: Kaza kadılıklarından farklı olarak neden *toprak kadısı* ibaresi belgelerde yer almıştır? Bir kazada veya belde geçen bir dava veya mesele, o yer dışındaki birden fazla şehir, kaza, nahiye vs. idarî birimi ilgilendiriyor ve buradaki kadılar davanın çözümüne hep birlikte nezaret ediyorsa, davanın esas mahalli ve görev niteliği açısından olayın geçtiği yerde görevli kadıyı diğerlerinden ayırt etmek üzere *toprak kadısı* denilmiştir. Benzer şekilde dışarıdaki bir belde kadısına sunulan bir davanın muamele ve problem arz eden mahalli neresi ise söz konusu mahaldeki *bölge kadısının* da davaya müdahil kılındığı ve konumuna işaret etmek üzere *toprak kadısı* olarak nitelendirildiği belgelerdeki sair örneklerde görülmektedir. Bu ifade günümüz yargı sisteminde yerindelik ve yetki bakımından olayın geçtiği yerin mahkemesinin yetkili olmasıyla benzerlik göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, Arşiv, Yargı Teşkilatı, Kadılık Müessesesi, Toprak Kadılığı

## Giriş

Osmanlı belgelerinde sıklıkla karşılaşılan toprak kadılığı, mahiyeti ve vazife usulü itibarıyla tartışmaya konu olmuştur. Bu makalede arşiv kayıtları, şer'iyeye sicilleri, kanunnameler, fetva mecmuaları ışığında mezkûr kavrama odaklanarak konuyla ilgili önceki çalışmalarda ortaya atılan görüş ve iddiaların değerlendirilmesi yapılacak, toprak kadılığına ilişkin yeni bulgulara yer verilecektir.

İslam hukukuna göre devlet başkanı veya hükümdar, ülkesinde adaleti tesis etme sorumluluğuna sahip idareci olarak en üst düzeyde yetkili yargıç telakki edilmektedir. Ancak devletin hâkimiyet alanının genişlemesi ve idarî yapının katmanlar halinde teşkilatlanması ile devlet başkanının uhdesindeki bu yetkiyi bizzat kullanması ve sorumluluğunu doğrudan kendisinin yerine getirmesi mümkün olamamaktadır. Dolayısıyla gerek İslam hukukunun müsaadesi gerekse Müslüman devletlerin tarihsel süreç içindeki tecrübeleri, yargılama faaliyetlerinin, devlet başkanlarının tayin ettikleri *kadılar* vasıtasıyla yürütüldüğünü göstermektedir. Atanan bu kadıların yanına zamanla yardımcı görevliler eklenmiş ve adalet mekanizmasının istikrarlı bir biçimde işlemesi hedeflenmiştir.<sup>1</sup>

Vilâyet kadılarının yanında, Hz. Ebu Bekir'in son dönemlerinde ve Hz. Ömer döneminde ilk defa Ebü'd-Derdâ ordu içindeki problemleri çözmek üzere *kâdî'l-cünd* olarak tayin edilmiştir.<sup>2</sup> Bu kadılığın Emevi, Abbasi, Gazneli, Selçuklu, Memlûkler gibi İslam devletlerinde de varlığı bilinmektedir. Osmanlıların da benzer fonksiyonlara sahip olduğu anlaşılan *ordu kadısı* unvanı ile atadıkları kadılar vasıtasıyla geleneksel uygulamayı tevârüs ettikleri söylenebilir.<sup>3</sup>

Osmanlılar kurdukları taşra teşkilatında vali ve subaşları idarî alanda, kadıları ise çeşitli sorumluluklarıyla beraber adlî alanda görevliler olarak kaza, sancak ve eyaletlerde istihdam etmişlerdir.<sup>4</sup> Mahallî/beledî kadıların yanı sıra sefer sırasında muvazzaf ordu kadılarının tayin edildiği, ordu kadılarına ilaveten *toprak kadısı*, *yörük kadısı* gibi unvanlar altında çeşitli görevlilerin Osmanlı adalet sistemi içinde görev aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Osmanlı hukukunda yargı gücü ve yetkisinin padişahın olduğu ve padişahın da bu yetkisini kadılar aracılığıyla kullandığı bilgisi üzerinden hareket eden bazı araştırmacılar, toprak kadılarını müstakil bir memur olarak telakki etmektedirler.<sup>6</sup> Gerçekten Osmanlı hukuk sisteminde eyalet, sancak, kaza ve ordu kadılıklarının yanında *toprak kadılığı* adı altında müstakil bir kadılık mevcut mudur? Müstakil bir toprak kadılığı varsa bu kadılığın mahiyeti ve yapısı tam olarak nedir? Konu hakkında bu tür soruların cevabını bulabilmek için toprak kadılığının bilimsel çalışmalarda nasıl ele alındığı, değerlendirildiği, ortaya çıkışı ve tarihsel sürecine dair hangi bulgu veya varsayımların öne sürüldüğünün üzerinde durulması ve daha mühimi birincil kaynaklardan hareketle mevcut bilgi ve varsayımların sorgulanması gerekmektedir.

## 1. Toprak Kadılığı Hakkındaki Mevcut Görüş ve Yaklaşımlar

Toprak kadısı/kadılığı kavramına ilk dikkat çeken kişi Mehmet Zeki Pakalın'dır. Pakalın, toprak isminden hareketle ilgili görevliyi gayrimenkul davalarını yerinde dinleyen ve arazi hudutlarının tahdidini yapan kadı naibi olarak tanımlamakta, aynı zamanda *toprak naibi* şeklinde anıldığını dile getirmektedir.<sup>7</sup> Belgelerde toprak kadısının zikredilen sorumlulukları çerçevesinde konuyu ele alan bazı araştırmacılar ise Pakalın'ın bu yüzeysel tanımlamalarını eksik ve hatalı bulmuşlardır.<sup>8</sup> Araştırmacılar arasında toprak kadılığı konusunda farklı tarif ve varsayımlar söz konusu olduğu gibi, akademik camiada toprak kadılığı hakkında sınırlı bilgi bulunduğu olsa gerek bazı çalışmalarda konu bambaşka bir noktaya taşınmakta, belgede geçen toprak ibaresi *Torbali* (Kazası) şeklinde bir yer adı olarak kabul edilebilmektedir.<sup>9</sup>

Toprak kadılığını müstakil bir konu olarak ele alan ve muhtevasına dair çeşitli bilgileri ortaya koyan ilk araştırmacı, Osmanlı tarih araştırmalarının önde gelen isimlerinden İsmail Hakkı Uzunçarşılı'dır. O, Osmanlı hukuk sistemi içerisinde 16. yüzyıl sonlarına doğru toprak kadılığının ortaya çıktığını, eyalet ve sancaklarda varlık gösterdiğini dile getirmektedir. Uzunçarşılı'nın toprak kadılığı hakkındaki esas yaklaşımı, seyyar bir kadılık olduğu kabulüne dayanmaktadır. Onun görüşü, toprak kadılarının daha çok tahkik-teftiş muamelelerini yürüttüğü yönündedir.<sup>10</sup>

<sup>1</sup> Muhammed b. Yûsuf el-Kindî (öl. 350/961), *el-Vülat ve kitâbü'l-Kudat*, ed. Rhuvon Guest (Beirut: Matbaatü'l-Abai'l-Yesuiyyin, 1908-1912), 300-306; Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib Maverdî (öl. 450/1058), *Edebü'l-Kadi*, thk. Muhyi Hilâl Serhan (Bağdad: Dâru İhyâ'it-Türasî'l-İslâmî, 1971/1391), 1/130-153; Fahrettin Atar, "Kadi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/66-69.

<sup>2</sup> İbn Sa'd (öl. 230/845), *Kitâbü't-Tabakatü'l-Kebir*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1421/2001), 9/396; Ebü Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbi Vekî' (öl. 306/918), *Ahbârü'l-kudat* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye), 3/199.

<sup>3</sup> Mehmet İpşirli, "Kazasker", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/140-141.

<sup>4</sup> İlber Ortaylı, "Kadi: Osmanlı Devleti'nde Kadi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/69.

<sup>5</sup> Osmanlı kayıtlarında yer alan yörük kadılarıyla ilgili olarak, yörüklerin konar göçer oldukları için yaylak veya kışlaklarının bulunduğu sancak beyi veya kadı tarafından idare edildiği zikredilmektedir. Çünkü bu idari birimin sancak ve kaza merkezi olmadığı için bunlara bakan yörük kadıları en yakın şehirde oturmaktaydı. Kimi zaman oymaklar arasında gezip sorunları çözmeye çalışmaktaydı denilmektedir. bk. Tufan Gündüz, "Konar Göçer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/62.

<sup>6</sup> Yunus Koç-Murat Tuğlacı, "Klasik Dönem Osmanlı Ceza Hukukunda Yargılama ve Toplumsal Yapı", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları = Journal of Turkish Legal Studies 2* (2006), 14.

<sup>7</sup> Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1993), "Toprak Kadısı", 3/520.

<sup>8</sup> Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)", *Belleten*, 65/244 (2001), 969.

<sup>9</sup> Süleymaniye Camii'nin halîlarıyla ilgili bir mevzuda Tanju Cantay, Osmanlı Arşivi'nde (Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci [KK]*, No. 63, 348) yer alan toprak kadısı ifadesini halîlarıyla meşhur Uşak bölgesine yakın olduğu düşüncesiyle Torbalı olarak okuyup değerlendirmiştir. Oktay Aslanapa, "17. Yüzyılda Türk Halî Sanatının Gelişmesi", *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi*, X/28 (1999), 26.

<sup>10</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965), 126.

Uzunçarşılı'dan sonra bazı Osmanlı tarihçileri de toprak kadılığı hususuna çalışmalarında yeri geldikçe değinmişlerdir. Fakat Mustafa Akdağ'ın haricindeki araştırmacılar Uzunçarşılı'nın yaklaşımını ve değerlendirmelerini sorgulamadan doğru kabul etmişler ve toprak kadısını gezici kadılıklar şeklinde telakki etmişlerdir. Örneğin; Halaçoğlu, çalışmasında toprak kadılığını Uzunçarşılı'nın eserinden özetleyerek aktarmakta,<sup>11</sup> Ortaylı ise "Kadı" maddesinde toprak kadılığının dikkate şayan bir müessese olduğunu dile getirmekte ve teftiş-tahkik görevine ilaveten stratejik maddelerin kontrolünü sağlamak gibi sorumluluklarının da olduğunu belirtmektedir.<sup>12</sup> Koç ve Tuğlacı'nın birlikte kaleme aldıkları makalede ise toprak kadılığı yetki alanı bağlamında bir kadılık türü gibi tanımlanmaktadır: "Osmanlı padişahı, yargı yetkisini kadıya zaman (görev süresi), mekân (kaza ünitesi) ve görev yetki alanı (toprak kadısı, askeri kadı, Haymana kadılığı vs. gibi) açılarından sınırlandırarak devrederdi".<sup>13</sup> Bu tarz tarif ve değerlendirmeler toprak kadılığının müstakil bir müessese gibi algılanması sonucunu doğurmaktadır.<sup>14</sup>

Akdağ, 15-16. yüzyıllardaki Celali isyanlarını konu edindiği eserinde, bir kervan baskını hadisesinde kadıların uygulamalarına dair dipnotta izahat vermekte ve toprak kadılığı hakkında kısa ama dikkat çekici yorumlarda bulunmaktadır. Olay, İstanbul Kapucubaşlılarından Ali'ye ait kervanın Balıkesir köylerinin birinde ahali tarafından yağmalanması ve adamlarının darp edilmesiyle başlar. Konu mahkemeye intikal eder; fakat çıkan karar köylülerin lehinedir ve yargılamanın adil olmadığı iddia edilir. Bunun üzerine "adil bir hüküm verilmesi" amacıyla davanın yeniden görülmesi ve toprak kadılarının da bu işe memur kılınmasına karar verilir. Akdağ, buradaki hadiseyi "*Toprak kadısı suçu işleyenin raiyyet olarak bağlı olduğu yerin kadısıdır. Yukarıdaki durumdan öyle anlaşılıyor ki kervanı soyan köylüler, vakanın olduğu yerin kadısına götürülmüşler, beraat olunca bu defa muhakeme usulündeki hatadan faydalanarak, yeniden bir toprak kadısına muhakeme ettirilmek istenmişlerdir*"<sup>15</sup> şeklinde yorumlamakta ve toprak kadılarının belde kadılarından farklı kişiler olmadığını dile getirmektedir. Benzer yorumu yani toprak kadıları olarak tanımlanan görevlilerin mahalli kadılar olduğu değerlendirmesini farklı bir örnek bağlamında M. Akif Erdoğan da yapmaktadır. Erdoğan'ın aktardığına göre, Kıbrıs'ın fethi akabinde Konya'daki ailelerden Kıbrıs'a sürülenler hakkında üç defter tanzim edilmiş, ilki merkeze, ikincisi Kıbrıs Beylerbeyliği'ne gönderilmiş, üçüncü nüsha ise mahallî kadılara bırakılmıştır. Mahallî kadılar için parantez içinde toprak kadıları açıklaması belirtilmiş ve iki ifadeyle de aynı görevlilerin kastedildiğini kaydetmiştir.<sup>16</sup> Mehmet Ali Ünal ise çalışmasında değindiği toprak kadılığı meselesinde hem Uzunçarşılı'nın hem de Akdağ'ın iddialarını sıralamıştır. Konunun devamında Harput Sancakbeyi'nin bölge ahalisine uyguladığı baskıyla ilgili bir mühimme kaydından hareketle, belgede yer alan *naib* ifadesinin toprak kadısı naibi olamayacağını, bu sebeple belgede bahsi geçen toprak kadısı ibaresiyle Harput Kadısı'nın anlaşıldığını belirtmiştir.<sup>17</sup>

Toprak kadılığı konusuna hukuk tarihçileri de ilgi göstermişlerdir. Toprak kadısı tabirini merccek altına alan hukuk tarihçilerinden Gür, toprak kadılığını açıklarken Uzunçarşılı'dan farklı bir yorumda bulunmamaktadır.<sup>18</sup> Mehmet Akif Aydın ise Osmanlılarda mahkeme süreci içerisinde davacı ve davalıların kendi kaza bölgelerindeki kadıya gitmek zorunda olduğunu belirtip, bölge kadısını toprak kadısı olarak tarif etmiştir.<sup>19</sup> Toprak kadılığını iki çalışmada konu edinen Ekinci ise, konuyla ilgili daha önce yapılan çalışmaları değerlendirmiştir. Eşkiya ve hırsızlara karşı köylülerin yapmış olduğu şikâyetlerin toprak kadıları tarafından gerekli teftiş akabinde karara bağlandığını ve bu kadıların zannedildiği gibi seyyar (gezici) değil, mahalli kadılar olduğunu dile getirmiştir.<sup>20</sup>

## 2. Arşiv Belgelerine Göre Toprak Kadılığının Tarihsel Süreci

Araştırmacıların konuyla ilgili görüşlerini aktardıktan sonra konunun kaynaklarda nasıl yer aldığına bakmak gerekmektedir. Meseleye kronolojik açıdan baktığımızda Osmanlılarda *toprak kadısı* tabirinin kullanımının başlangıcı 16. yüzyıla kadar gitmektedir. 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerek resmî kayıtlarda (arşiv belgelerinde) gerek diğer

<sup>11</sup> Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 113.

<sup>12</sup> İlber Ortaylı, "Kadı: Osmanlı Devleti'nde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001) 24/69.

<sup>13</sup> Koç-Tuğlacı, "Klasik Dönem Osmanlı Ceza Hukukunda Yargılama ve Toplumsal Yapı", 14. Bu tasnifte kadı olarak Hz. Ömer'den beri devam eden ordu kadılığı yetki alanı açısından müstakil bir kadılıktır. Bu çalışmaya konu olan toprak kadılığı gibi "Haymana Kadılığı" ifadesi müstakil bir kadılık olmayıp belgelerdeki Haymana ifadesi bugün Ankara'nın bir ilçesi olduğu gibi çayırılık anlamında kullanılmıştır. Nitekim Selanik livasına bağlı Karaferye kazasının avarız tahrir defterinde "çift-i haymana" kavramıyla çayırılık anlamında kullanılmıştır. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d.]*, No. 8485.

<sup>14</sup> Benzer değerlendirmeler için bk. Muhammed Yazıcı, "Şam Vilâyeti Mehâyif Teftişi (H. 956/M. 1549)", *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı Dergisi*, XVII/26 (2019), 449; Kadir Caner Doğan, "Osmanlı Devleti Klasik Çağında Kadılık Kurumu ve Fonksiyonlar", *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019), 38.

<sup>15</sup> Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1995), 348.

<sup>16</sup> M. Akif Erdoğan, "Beşşehir ve Seydişehir Kazalarından Kıbrıs Adasına Sürülmüş Aileler", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, XI (1996), 11.

<sup>17</sup> Mehmet Ali Ünal, "Osmanlı Devleti'nde Merkezî Otorite ve Taşra Teşkilâtı", *Yeni Türkiye*, XXII/83 (2016), 419.

<sup>18</sup> A. Refik Gür, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadılık Müessesesi: Ek: A. Refik Gür ve Kanunların Anayasaya Uygunluğu* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 67-68.

<sup>19</sup> M. Akif Aydın, "Osmanlıda Hukuk" *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1994), 397.

<sup>20</sup> Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)", *Bellekten*, 65/244 (2001), 969-970; Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Devletinde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, III/5 (2005), 424. Ekinci'nin toprak kadıları için kullanmış olduğu mahalli kadı ifadesi arşiv kayıtlarında kaza kadısını ifade eder şeklinde yer almaktadır. H.1013/M. 1604 senesinde Selanik kadısı Abdülganizade Mehmed Efendi'nin Mısır kadısı olarak tayin edildiği sırada orada kadı olan Muhyiddin'i "mahalli kadı" olarak isimlendirilmiştir. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d.]*, No. 75, Hüküm No. 661.

çağdaş Osmanlı yazılı metinlerinde toprak kadısı ifadesi yer almaya başlar. Tespit edebildiğimiz kadarıyla toprak kadısı olarak tanımlanan görevliye ilk olarak 2 CA 960 (16 Nisan 1553) tarihli bir arşiv kaydında rast gelmekteyiz.<sup>21</sup> Başka bir deyişle 16. yüzyılın ortalarından itibaren artık bir terim olarak toprak kadılığı kayıtlara yansır. Ne zaman teşekkül ettiği bilinmeyen ve müstakil bir görevliyi işaret ettiğini düşündüğümüz *yörük kadısı* tabiri ise 918/1513 tarihli arşiv kayıtlarında göze çarpmaya başlar.<sup>22</sup>

Osmanlı hukuk sistemini, en azından örfî hukuk bağlamında, bütüncül bir yapı içinde tasvir eden ve uygulamada belli düzeyde standardizasyonu hedefleyen kanunnamelerden II. Mehmed, II. Bayezid ve I. Selim dönemlerine ait olanlarında toprak kadısı ifadesi yer almamaktadır. Bu durum, yukarıda aktardığımız toprak kadısı tabirinin tespitlerimize göre ilk defa 16. yüzyıl ortalarında belgelere yansımaya örtüşmektedir. Akgündüz'ün yayına hazırladığı kanunnamelere göre, toprak kadılığı kavramı Kanunî döneminde, kanunnamelerin şer'î hukuka uygunluğu başlığı altında ve Ebussuud Efendinin fetvalarında yer aldığı şekliyle karşımıza çıkmaktadır.<sup>23</sup> Kanuni dönemine ait sancak kanunnamelerinde *Para Voyvodaları* kısmında voyvodalarının zulmünü engelleme<sup>24</sup> ve Bosna Sancağı kanunnamesinde farklı vilayette ölen kişilerin varislerin durumunun ele alındığı kısımda toprak kadısı ifadesine yer verilmiştir. İkinci örnekteki toprak kadısının, varislerin hak kaybına uğramaması için biri varislerin bulunduğu yerde diğeri ise ölümün gerçekleştiği diğer bölgede olmak üzere iki tereke defteri tutması gerektiği belirtilmiştir.<sup>25</sup>

Osmanlı hukuk uygulamalarının önemli bir kaynağı ve göstergesi konumundaki *fetva mecmualarının* kıymetli örneklerinden Şeyhülislam Ebussuud Efendi'nin *Fetavâ-yı Ebu's-Su'ûd* adlı eserinde de toprak kadısı kavramı yer almıştır. Eserin "Kâdîların Fî'lleri" başlığı altında toprak kadısının hükümlerdeki rollerine işaret edilmektedir.<sup>26</sup> Bu durum Ebussuud Efendi'nin şeyhülislamlığı döneminde toprak kadılarının başlı başına hukukî bir fonksiyon üstlendikleri, mevleviyet kadılıklarının altında yer alan kaza kadılığı anlamında kullanıldığı intibainı vermektedir.

Toprak kadısı ibaresi 971-1040/1563-1631 yılları arasındaki arşiv kayıtlarında, özellikle *Mühimme Defterleri*'nde daha sık karşımıza çıkmaktadır. Yine 971/1563 tarihinde mahallî kadılıklarda tutulan şer'îye sicillerinde de yer almaya başlamıştır. Sicil kayıtları daha çok merkezden gönderilen ve kadı sicillerine kaydedilen fermanlardan oluşmaktadır.<sup>27</sup> 1630'lu yıllarından itibaren toprak kadılarına atıflar seyrelmekle birlikte, tespit edebildiğimiz kadarıyla 1712 yılına kadar kayıtlardaki varlığı devam etmiştir.<sup>28</sup> 1179/1766 tarihli *Sivas Ahkâm Defteri*'nde bu ibarenin bir yerde geçmesi, nadiren de olsa sonraki dönemlerde de kullanıldığını göstermektedir.<sup>29</sup>

Toprak kadısı tabirinin geniş Osmanlı coğrafyasında hangi bölge veya eyaletler bağlamında kullanıldığı hususunu da tasrih edelim. Belgelerde toprak kadısı olarak tanımlanmış görevli Osmanlı hukuk tarihi içerisinde uzun dönemi kapsayan bir kullanım özelliğine sahip olmasa da farklı Osmanlı şehir ve bölgelerini içeren geniş bir sahada kendine yer bulmuştur.

<sup>21</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Kamil Kepeci [KK]*, No. 63, 348.

<sup>22</sup> Yavuz Sultan Selim'in padişah olduğu belli olduktan sonra, Yörükler üzerinde tesiri olan Sultan Ahmed'in tesirinin kırılması ve Amasya yörüklerinin padişah emrine itaat edeceklerine dair Amasya Yörükleri Kadısı Mehmed El-Mübtelî'nin padişaha yazdığı arzda bu ifade geçmektedir. Belgenin üst kısmında toprak kadıları için pek rastlanmayan "Yörük kadısı kağıdır" ifadesinin olması, imza kısmında yörük kadısının açık şekilde yazması belli bir göreve matuf kadılık olduğunu göstermektedir. bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv [TS.MA.e]*, No. 438, 63 (29.12.918/7 Mart 1513).

<sup>23</sup> Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri: I. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnameler* (İstanbul: Fey Vakfı, 1992), 39, 98.

<sup>24</sup> Ahmet Akgündüz, toprak kadısının ifadesini geçtiği yer için düştüğü dipnotta, meseleye dair herhangi bir tahlil yapmadan Uzunçarşılıdaki seyyar kadı bilgisini aynen aktarmıştır. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri: I. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnameler*, 315.

<sup>25</sup> Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri: I. Kısım Merkezi ve Umumi Kanunnameler*, 491.

<sup>26</sup> Konuyla ilgili fetva metinlerinde "Mesele: Zeyd-i kâdîya bir hususda varid olan emirde 'Bizzat göresin.' deyü kayd olunmasa, Zeyd husus-u mezbure naib gönderse nâibin hükmü nâfiz olur mu? El-cevab: Emr olunan kazıyye kendü kazasında ise olur, haricde ise olmaz."; "Mesele: Zeyd, Amr-ı kâdîlara bir husus teftiş için emir varid oldukda, toprak kâdîsı olan Amr naibin gönderüb, Zeyd ile Amr'ın naibi Bekir üzerine hükmeylese nâfiz olur mu? El-cevab: Mahkûmun aleyh Amr'ın raiyeti ise tam şer'a muvafık hükm olunduğu takdirce olur."

"Mesele: Kazıaskere mufavvaz olan 'umûru toprak kâdîsı görüp hükm eylese caiz olur mu? Elcevab: Cebr ile olmaz terâdî ile murâfaa edenler üzerine hükümleri nâfizdir, lakin hilafıyyatda def'-i hilaf edemez." "Bir da'vâ görülmesine Zeyd, emr-i Pâdişâhî ile müvellî kâdî ve kavlı alub mezbûr Zeydin toprağı kâdîsı ve mevlâ kâdîsı ve kulları gelmeksizin Zeyd'in hasmı Amr dedi: Bir âhar kâdî huzuruna cebredüb Zeyd'in aleyhisne hükm ettirseler bu makule hükm-i şer'î olur mu ve mevlâ-yı kâdî ve kavlı gelmeksizin istmi'â edüb hükm eden kâdîya ne lâzım olur? El-cevab: Hükm-i şer'î olmaz. Eğer mevlâ kâdîsı ve toprak kadısı hükümde bile olmaya ve âhar kâdîya cehl ü isthkâk 'azl lâzım gelür" şeklinde yer almaktadır. Ebussuud b. Muhammed el-İmâdî (982/1574), *Fetavâ-yı Ebu's-Su'ûd*, İsmihan Sultan: No. 223, 158<sup>a</sup>-159<sup>a</sup>.

<sup>27</sup> *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (H. 970- 971/M. 1563)*, haz. Mehmet Akman vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 296.

<sup>28</sup> Bahsi geçen tarihte bir cinayet soruşturması ile ilgili Grebene ve Naslıç kadısına yazılan emirde, Ağrafa bölgesinde Martolos olan Osman'ın, Hatice adlı hanımın eşini katleden eşkiyayı yakalaması ve Grebene kadısının ve toprak kadısıyla muhakeme edip tutuklaması emredilmektedir. Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri, Sultan III. Ahmed [AE.SAMD.III]*, No. 203, 19633 (29.07.1124/1 Eylül 1712).

<sup>29</sup> Toprak kadılığı ifadesinin bulunma ihtimali olan yerlerden birisi de ruznamçe defterleridir. Anadolu ve Rumeli Kazaskerliğinin idari görevi olarak tutulan ruznamçe kayıtlarında kadıların görev yerleri, aldıkları maaşlar, tayin ve azil sebepleri gibi hususlar yer almaktadır. Bunlar üzerine yapılan çalışmalarda da toprak kadısı ifadesinin yer almadığı görülmektedir. Yılmaz Kılıç, *1 ve 11 Numaralı Sivas Ahkâm Defterlerindeki Tımar Sistemi İle İlgili Hükümlerin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 260. Örnek çalışmalar için bk. Yasemin Beyazıt, *Osmanlı İlimiyye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014); Ercan Alan, *Kadıasker Ruznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi) 2015; Levent Kuru, *Kazasker Ruznamçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi) 2016.

Afrika'da Cezayir'den<sup>30</sup> Mısır'a; Ortadoğu'da Şam'dan Bağdat'a; Rumeli'de Edirne'den Belgrad'a ve Anadolu'nun muhtelif şehirlerine<sup>31</sup> kadar geniş bir coğrafya üzerindeki hukukî muamelelerde toprak kadısına rastlamak mümkündür.

### 3. Toprak Kadılığının Görev ve Sorumluluk Alanı

Toprak kadısının kim olduğu, yetki ve sorumluluğunun neler olduğu, nasıl görevlendirildiği vb. hususlarının anlaşılması için bu konularda bilgi sağlayabilecek resmî kayıtlara odaklanmak gerekiyor. Kavramın geçtiği belge türleri ekseriyetle Divan'dan çıkan hüküm/ferman türü belgelerdir. İster yönetici olsun ister reâya olsun herhangi bir haksızlık karşısında Divan'a başvuru hakkı bulunmaktaydı. Esasen buradan çıkan kararlarda toprak kadısı/kadıları ifadesinin geçtiği yerlerde yerinde tahkik-yargılama ile ilgili olduğu görülmektedir. Bu fermanlar olayın-davanın geçtiği ve tekrar görüleceği kazanın yahut kazaların kadılarına hitaben yazılmıştır. İlgili kazanın-kadının sicilleri tetkik edildiğinde de divandan olay mahallindeki kadılara tekrar görüşülmesi için gönderilen davaların kayıtları görülebilir. Hangi hususlar ile ilgili kayıtların olduğunu maddeler halinde şöyle ele alabiliriz:

**1. Teftiş görevi:** Dile getirilen görevlerin başında idareci sınıfın idame ettirdiği uygulamaların tahkiki ve gerek askerî sınıftan gerekse sivil insanların teftiş görevi gelmektedir. Toprak kadılarının teftiş vazifesine dair çok sayıda arşiv kaydı bulunmaktadır. Dîvân-ı Hümâyûn'dan gönderilen fermanlar muvacehesinde eşkıyalık ve hırsızlık yapanlar,<sup>32</sup> kalpazanlar,<sup>33</sup> sipahi olduğu halde sefere gitmeyip yerine naip gönderenler,<sup>34</sup> ellerinde kıymetli çalıntı mal bulunduranlar,<sup>35</sup> toplumun dinen ifsadına sebep olan mülhidler ve softalar,<sup>36</sup> Hersek'te olduğu gibi camileri yakıp düşmana kılavuzluk edenler<sup>37</sup> gibi denetlemeyi icap ettiren hususlar toprak kadılarının görev alanına girmektedir. Esasında tarih araştırmacılarını yanılgıya düşüren husus da bu teftiş görevlerinin tam olarak anlaşılmasından kaynaklanmıştır.

**2. Tahkik görevi:** Askerî sınıfın çeşitli uygulamalarının kontrolü konusunda da toprak kadılarından tahkikatta bulunması istenmiştir. Sultan II. Selim zamanında oğlu şehzade Murad'ın Divan'a gönderdiği arzda, Hamidili sancağı sipahilerinden Ali'nin asılsız iddialardan dolayı tımarının elinden alındığı ve bazı mallarının da telef olduğu belirtilmiştir. Lala'ya gönderilen hükümde ise konunun toprak kadısı tarafından tahkik edilmesi istenmiştir.<sup>38</sup>

**3. Davacı ve davalı kimseleri yargılama:** Arşiv kayıtlarında yer alan hususlardan birisi maddi ve manevi yönden zarara uğramış kişilerin mağduriyetlerinin giderilmesi için toprak kadıları tarafından meselenin muhakeme edilmesiyle ilgili belgelerdir. Örneğin Dimetokalı Topal Hasan ve kardeşi Seyyid Hüseyin Gümülçine'de Seyyid Abdülbakî'nin evini soyup ateşe vermişlerdir. Yakalandıktan sonra çaldıkları eşyaları zabıt olan Seyyid Yakub'a verdik diye iftira etmeleri üzerine, Seyyid Yakub'un yazdığı arza binaen toprak kadısının muhakeme etmesi başka bir mahalle davanın taşınmaması emredilmiştir. <sup>39</sup> Konuyla ilgili 1140/1727 tarihli başka bir arşiv kaydında şu bilgiler bulunmaktadır. Yabanabad (Kızılcahamam) ahalisinden Sarıcaoğlu İbrahim ve Mehmed Beşe olmak üzere sekiz kişi Kütahya Kale'sine hapsedilmiştir. Ancak bunları hapsedtiren hasımlarının iftira ile bu işi yaptıklarına dair belde ahalisinin ihbarıyla toprak kadısı tarafından taraflar arasında mahkeme yapılması istenmiştir. <sup>40</sup>

**4. Vergi toplama:** Toprak kadılarının görevlerinden biri de vergi toplamadır. Cizyelerin toplanması ile ilgili Havâss-ı Refia (Eyüp) Kadılığı'na yazılan bir fermana, toprak kadılarının zimmî reayanın vergi konusunda her bir hanesinde on akçe olmayanlardan toplanmasına izin vermediklerinden bahsedilmektedir. <sup>41</sup> Trabzon kadısına hitaben yazılan bir başka fermana, Hatuniye İmaretî evkafı mütevellisinin merkeze yazdığı şikâyet arzında vakfa bağlı çalışan çeltikçi ve değirmenci gibi meslek erbabının vergiden muaf olmalarına rağmen toprak kadıları tarafından vergi alındığı belirtilmektedir. <sup>42</sup>

**5. Pazar yeri, yaylak ve kışlaklarının ayarlanması:** Başka şehirlerden alışveriş maksadıyla pazarlara gelen insanların yerli halkla yaşadıkları problemleri çözmesi toprak kadısının başkaca bir görevi olarak kayıtlara yansımaktadır. Rumeli coğrafyasında ticari amaçlarla Prizren şehrine gelen insanların yaşadıkları problemler, Dukagin beyi tarafından merkeze

<sup>30</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 46, Hüküm No. 569. (27.11.989/23Aralık 1581).

<sup>31</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 118, Hüküm No. 1141 (29.11.1123/8 Ocak 1712).

<sup>32</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 27, Hüküm No. 736.

<sup>33</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 36, Hüküm No. 563.

<sup>34</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 5, Hüküm No. 370.

<sup>35</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 5, Hüküm No. 1339.

<sup>36</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 27, Hüküm No. 736; No. 22, Hüküm No. 374.

<sup>37</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 10, Hüküm No. 473.

<sup>38</sup> *7 numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569) Özet-Transkripsiyon-İndeks* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999), 204.

<sup>39</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Cevdet Adliye [C..ADL.]*, No. 50/2979. Arşiv kaydında belgenin tarihi 29 Zilhicce 1300/31 Ekim 1883 tarihli not alınmıştır.

Ancak metindeki ifadeler ve kullanılan üslup daha erken tarihli bir belge olduğuna delalet etmektedir. Belgenin herhangi bir yerinde tarihe işaret eden bir ifade bulunmamaktadır. Cevdet Adliye tasnifinde 50 numaralı defterin 2978-2987 numaralı evrakları sehven h. 1300 olarak kaydedilmiştir. 2977 numaralı evrak H.1190 tarihli olduğu için bu tarihe yakın bir zaman olması gerekir.

<sup>40</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Ali Emiri, Sultan III. Ahmed [AE.SAMD.III]*, No. 71/7117.

<sup>41</sup> İstanbul Kadı Sicilleri, *Havass-ı Refia Sicilleri [HŞS]*, No. 16, 95<sup>p</sup>.

<sup>42</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 41, Hüküm No. 786 (18.11.987/6 Ocak 1580).

bildirilmesi üzerine Prizren kadısına yazılan hükümde, meselelerin toprak kadısı tarafından yerinde çözülmesi emredilmiştir.<sup>43</sup> Benzer şekilde yaylak ve kışlak davası sebebiyle Hüdavendigâr Livası'nda yaşanan davaların toprak kadıları tarafından görülmesi istenmiştir.<sup>44</sup>

**6. Miras meselelerini çözmeye:** Toprak kadılarının miras davalarını dinlemeleri belgelerde dile getirilen görevleri arasında yer almaktadır. 1697 yılında toprak kadısı tarafından görülen vasiyet davasında haklarını alamadıklarını ifade eden iki kardeş, on dört yıl sonra (1711) Divan'a başvurarak durumu arz etmişlerdir. Bunun üzerine Hayrabolu ve Rodoscuk Kadısı'na yazılan fermanla davanın yeniden dinlenmesi emredilmiştir.<sup>45</sup> Toprak kadısının miras davalarına bakmanın yanında ceza infaz görevi de olduğu kayıtlarda zikredilmiştir. Vidin Beyi'ne yazılan bir hükümde "*Ehl-i fesâdı sıyânet eden zâbitlerden taleb ve husamâ ile berâber edüb, şenâ'ati sâbit olanlardan salb ve kat'ı 'uzva müstehakk olanların cezâsı toprak kadıları ma'rifetiyle mahallinde yerine getirilüb...*"<sup>46</sup> ifadeleriyle ceza verilmesi öngörülenlerin cezalarının infazı istenmiştir.

**7. Sefer görevi:** Sefer için göreve çıkan askerlerin *konak* adı verilen dinlenme yerlerinde başta gıda olmak üzere diğer ihtiyaçlarının temini de toprak kadılarından istenmiştir. Merkezden gönderilen fermanlarda ordu neferatının yiyecek, içecek ve yakacak gibi tedarikatından sefer güzergâhı üzerinde bulunan toprak kadılarının sorumlu olduğu, sair devlet görevlilerinin de bu konularda onlara yardımcı olması gerektiği emredilmiştir.<sup>47</sup> Yine seferler sırasında askerlerin halka verdikleri zararların giderilmesi için yazılan emirlerde de toprak kadısı ifadesine rastlanmakta ve onların bu zararların izalesinde görev aldıkları görülmektedir. Örneğin, 1586 yılına ait olup Kapıcıbaşı Kurd Ağa'ya yazılan bir hükümde, sefer sırasında bazı askerlerin Pendik bölgesinde halkın evlerini basarak giyecek ve mallarını yağmaladıklarından bahisle, bu vakanın toprak kadısı marifetiyle çözülmesi ve halka verilen zararın giderilmesi istenmiştir.<sup>48</sup>

**8. Vazife ihmali:** Arşiv kayıtlarında toprak kadılarının görev ihmalleri hususu da ele alınmıştır. Karahisar-ı Sahib (Afyonkarahisar) ve Kütahya sancaklarındaki çeşitli cami, medrese ve tekkelerin vakıf akarâtının amaçları dışında kullanımının engellenmesi, yetim malları üzerinde vaşilerin keyfi tasarruflarının takibi gibi meselelerde ilk yetkili merci olan toprak kadılarının ihmalleri görülmüş ve Dergâh-ı Ali çavuşlarından Süleyman Çavuş teftiş için bölgeye gönderilmiştir.<sup>49</sup> 1585 yılında İstanbul'da yaşanan et sıkıntısına ilişkin bir arşiv kaydında zikredilen konular, toprak kadılarının gerek vazifelerine gerekse ihmallerine dair hususlara ışık tutacak niteliktedir. Yenişehir-i Fenâr Kadısı Abdullah Efendi'ye gönderilen emirname, İstanbul'un et ihtiyacını karşılamak için bölgeden gönderilen hayvanların yerine ulaşmadığı ve bu durumun şehirde sıkıntıya sebep olduğu bildirilmiştir. Kesilecek hayvanların tespit ve sevki gibi faaliyetler toprak kadılarının uhdesinde olduğu halde bu konuda bazılarının ihmalkâr davrandığı, dolayısıyla da ihmalleri bulunanların Payitaht'a bildirilmesi emredilmiştir.<sup>50</sup>

**9. Yetkisizlik:** Görev ihmallerinin yanı sıra toprak kadılarıyla ilgili başka bir husus da yetki alanının dışına çıkmalarıdır. Kadıların gelirlerinin bir kısmı baktıkları davalardan alınan ücretlerdi. Devletin gerek merkez gerekse taşrada askeri sınıftan olanların tereke taksimi, köle azadı, evlenme boşanma işlemleri kassâmlar veya onların naipleri tarafından yürütülmekteydi. Şam kadısı, Dergâh-ı Ali hizmetlilerinden olup 1631 yılında Şam'da vefat eden Rikabzade lakaplı kişinin terekesini askeri kassâma yaptırmayıp kendisi taksim etmişti. Belgenin devamında askeri sınıftan kişilerin terekesini askeri kassâmların yapması gerektiği, toprak kadılarının bu işlere karışmaması gerektiği belirtilmektedir.<sup>51</sup>

Görev tanımları açısından burada ele aldığımız örneklerde toprak kadılarının teftiş, tahkik, miras davaları, vaşî takibi, erzak temini, vergi tarhi vb. görevleri uhdesinde toplayan bir kadı profiline sahip olduğunu görmekteyiz.<sup>52</sup> Dikkat edilecek olursa bu vazifeler vilayet veya eyalet kadılarını ihsas ettirmektedir. Kadıların atama kayıtlarının genişçe yer bulduğu Ruznamçe Defterleri'nde de böyle bir unvan altında tayinlerin yapılmamış olması, toprak toprak kadılarının sanıldığı gibi müstakil bir kadılık olmadığını tezini kuvvetlendiren bir başka husustur. Şer'îye sicillerindeki hükümler ve davalar incelediğinde veya kadıların görevlerine değinen araştırmalara müracaat edildiğinde mezkûr meselelerin çözümünde belde kadılarının yetkili oldukları da görülecektir.

<sup>43</sup> 6 Numaralı Mühimme Defteri: 972/1564-1565: Özet, *Transkripsiyon ve İndeks* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1995), 307.

<sup>44</sup> 7 numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): Özet, *Transkripsiyon ve İndeks* (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999), 174.

<sup>45</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 118, Hüküm No. 81.

<sup>46</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 64, Hüküm No. 267. Cezaları yerinde icra ve geciktirmeden infazın yapılmasıyla örnekler için bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 14, Hüküm No. 693; No. 16, Hüküm No. 463; No. 61, Hüküm No. 305; No. 64, Hüküm No. 267.

<sup>47</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No.5, Hüküm No. 1538, 1568, 1570, 1590, 1591 (15-22.10.973/5-12 Mayıs 1566).

<sup>48</sup> Veysel Göger, *Osmanlı Seferlerinde Ordu Çevre Halk (1300-1774)* (İstanbul: Kitabevi, 2020), 110.

<sup>49</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No.55, Hüküm No. 376 (11.03.993/13 Mart 1585).

<sup>50</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 55, Hüküm No. 255.

<sup>51</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No.85, Hüküm No.198. Bunun yanında beytülmâl gelirleri kapsamında tereke geliri 3.000 akçenin altında olanları veraset davaları toprak kadısı huzurunda görülmekteydi. bk. Arif Bilgin-Fatih Bozkurt, "Bir Malî Gelir Kaynağı Olarak Vârissiz Ölenlerin Terekeleri ve Beytülmâl Mukataaları", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20 (2010), 10.

<sup>52</sup> Açıklamalar için bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965), 103-108; İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı* (İstanbul: Kronik Kitap, 2017), 40-58; M. Akif Aydın, "Osmanlı Hukuk", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 1994), 394-398.



#### 4. Toprak Kadılığı Müstakil Bir Kadılık mıdır?

Toprak kadısı/kadılığı ifadesi bazı arşiv belgelerinde yerel kadılıklarla beraber zikredilmektedir. Bu durum, toprak kadılığının bağımsız bir yargıç sınıfını teşkil ettiği iddialarının ortaya atılmasındaki saiklerin başında gelmektedir.

Kavramın yaygınlaşmaya başladığı 973/1565 senesinde Bolu Beyi'nin İstanbul'a gönderdiği arza karşılık olarak Bolu Sancağı kadılarına hitaben yazılan bir fermada şikâyet konusunda dikkat çekici ifadeler yer almaktadır. Fermada yazıldığına göre Bolu ve civarında karışıklık çıkaran softa taifesinin yakalanması hususunda Bolu Beyi ve Bolu Kadısı'nın teftişine rağmen, toprak kadıları bu insanları teslim etmekten imtina etmişlerdir.<sup>53</sup> Fermada Bolu Kadısı'nın yanında toprak kadıları ibaresinin geçmesi, ilk bakışta farklı bir kadılığın varlığı intibai uyandırmaktadır. Ancak Bolu Kadısı zikredildikten sonra sancaktaki diğer kadılıkların yerindelik ve yetki açısından sorumlu olması hasebiyle toprak kadıları ifadesi kullanılmıştır.

Bazı kısa hükümlerdeki toprak kadısı ibaresi metnin detayı zikredilmediğinden karışıklığa sebep olabilmektedir. Nitekim 1581 tarihli bir hüküm "*Kirmasti Kâdîsî'nin 'arziyla Za'îm Nebî'nin hasmı olan Dervîş'i, Beylerbeyi ihzâr edüb, toprak kâdîsî huzûrunda şer'le sâbit olan hakkını alıvermek için hükûm-i şerîf buyuruldu...*" şeklinde sadece bir cümle ile yazılmıştır. Kısa hükümde arzı yapan Kirmasti Kadısı olduğuna göre, belgede yer alan toprak kadısının kim olduğu netlik kazanmamaktadır. Ancak teftiş veya tahkik görevi olan seyyar bir kadı olmadığı ve davanın da bizzat huzurunda yapıldığı anlaşılmaktadır.

Farklı yorumlanabilecek hususlardan birisi de kaza ve toprak kadılarının ayrı ayrı zikredilmesidir. 1571 senesinde Niğbolu'da kaçınlar ile ilgili bir kayıta, Niğbolu Beyi'nin Kaymakamı Şaban Bey'in arzı üzerine devlete teslim edilmeyen naib ve vakıf mütevellisinin teslimiyle ilgili "*Şa'bân Bey'e ve Varna Kâdîsî'na ve toprak kadısına hükûm buyruldu*" tarzındaki ifadeler<sup>54</sup> toprak kadısının belde kadılarından farklı bir yargıç gibi algılanmasına sebep olabilir. Lakin burada olayın geçtiği yer Niğbolu olduğundan, tekrar makam/isim zikredilmemiş ve toprak kadısı ifadesiyle ilgili makama işaret edilmiştir. Benzer bir durum Öziçe Kasabası müezzinlerinden olan Musa'nın şikâyeti konusunda da görülmektedir. Müezzin Musa, Çaçka'ya gittiği için bir kişiyi yerine naip tayin etmesine rağmen bu görevin başkasına tevcih edilmesi sebebiyle, durumun düzeltilmesini talep eden bir dilekçeyi Çaçka Kadılığı'na sunmuştur. Kadılık da durumu İstanbul'a bildirmiştir. Şikâyet başvurusunun Çaçka Kadılığı'na yapılmasından dolayı metinde önce mezkûr kadılık zikredilmiş ardından Öziçe Kadısı için de toprak kadısı ifadesi kullanılmıştır.<sup>55</sup>

Toprak kadılarıyla beraber zikredilen bir görevli de Mehâyif Müfettişleridir. Mehâyif Müfettişleri, daha çok Payitaht dışında idareci zümrenin yapmış olduğu haksızları gidermek için merkezden görevlendirilen insanlara verilen bir unvandır.<sup>56</sup> Örneğin 992/1584 yılında Rumeli coğrafyasında artan eşkıyalık ve yöre insanlarının katli sebebiyle Niğbolu Sancak Beyi, İstanbul'dan Niğbolu'ya kadar olan bölgede (Edirne, Filibe, Sofya ve Niğbolu) Mehâyif Müfettişi olarak atanmıştı. Bölgeyi itaat altına alması, suçluların toprak kadıları yardımıyla teftiş etmesi ve gerekli cezaların verilmesi kendisine tevdi edilmişti.<sup>57</sup> Burada Mehâyif Müfettişi ile beraber toprak kadılarının zikredilmesi ayrı bir kadılık olabileceği ihtimalinden daha ziyade, belgede geçen beldelerin kadılarını tekrar tekrar anılmasından imtina edilen bir usulü akla getirmektedir. Özellikle de Mehâyif teftişi için tek bir kişi seçilirken, yardımcı unsur olarak kaza kadılıklarının yanında başka çok sayıda seyyar kadılıkların görevlendirilebileceği ihtimalinin de pek mantıklı bir durum olmadığını ifade etmek istiyoruz.

Burada ele aldığımız hususlar çerçevesinde toprak kadısı ifadesinin kullanımıyla ilgili olarak şunları söyleyebiliriz. Öncelikle yerindelik ve yetki açısından bir kaza ya da bir beldede meydana gelen hadise birden çok idari birimi ilgilendiriyorsa olayın geçtiği yerin kadısını ayırt etmek için toprak kadısı ifadesi kullanılmıştır. Bolu örneğinde olduğu mesele bir sancaktaki tüm kadılıkları ilgilendiriyorsa toprak kadıları ifadesi metinlerde yer almıştır. Bunun yanında başka bir belde kadısına sunulan davanın muamele ve problem arz eden mahalli neresi ise söz konusu mahaldeki bölge kadısının da davaya müdahil kılındığı ve konumuna işaret etmek üzere toprak kadısı olarak nitelendirildiği görülmektedir. Bu yönüyle toprak kadısı ifadesi günümüz yargı sisteminde Ceza Muhakemeleri (Md. 12) ve Hukuk Muhakemeleri (Md.6) kanununda yerindelik ve yetki açısından herhangi bir davanın, olayın geçtiği yerin mahkemesinin yetkisinde olduğu ifadesiyle benzerlik göstermektedir. Naklettiğimiz belge örneklerinin yanında kaza-toprak kadılığı ihtimali ikilemine son verebilecek mahiyette başka arşiv kayıtları da mevcuttur. Aşağıda kısaca bu belge örneklerine yer vermeye çalışacağız.

#### 5. Toprak Kadılığının Gerçek Mahiyeti

Toprak kadılığı terkinde yer alan toprak kelimesinin o dönemin literatüründe ne anlama geldiği konunun izahı açısından önem arz etmektedir. Zira bu dönemde toprak kelimesi yurt, il ve memleket anlamında kullanılmaktadır.<sup>58</sup> Dil açısından gezgin değil belli bir mekâna izafe edilen kadılık olduğu söylenebilir.

Bazı arşiv belgelerinde geçen ibareler net olarak toprak kadılarının kimliğini ortaya koymaktadır. Toprak kadısını açıkça belde kadısı şeklinde gösteren birçok belge bulunmakla beraber, meseleyi uzatmamak adına dava, mahkeme yeri ve sicil kayıtları gibi birkaç örneğe müracaat etmemiz yeterli veriyi sağlayacak niteliktedir.

<sup>53</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No.5, Hüküm No. 262 (27.02.973/23 Eylül 1565).

<sup>54</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 15, Hüküm No. 940 (18.04.979/9 Eylül 1571).

<sup>55</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 15, Hüküm No. 1439 (17.06.979/6 Kasım 1571).

<sup>56</sup> Açıklama ve değerlendirmeler için bk. Muhammed Yazıcı, "Şam Vilâyeti Mehâyif Teftişi (H. 956/M. 1549)", 447-459.

<sup>57</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asaî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No.53, Hüküm No. 158.

<sup>58</sup> *Tarama Sözlüğü [XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla]* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1971), "Toprak", 5/3826.

Öncelikle belirtmek isteriz ki toprak kadılarının görevlerine değindiğimiz başlık altında ele alınan hususlar, bu kadıların belde/kaza kadıları olabileceği ihtimalini zaten kuvvetlendirmektedir. Nitekim askerî sınıftan bir müteveffanın muhalledâtinin tespiti askerî kassâmın görevi olmasına rağmen yetkisini aşarak kendisi taksim etmeye kalkışan toprak kadısı aslında beldenin yerel kadısı, yani Şam Kadısı'dır. Yine Rodoscuk sakinlerinden olan kardeşlerin on dört yıl önce görülen vasiyet davasına nezaret eden toprak kadısı, aslında Rodoscuk Kadısı'ndan başkası değildir. Ayrıca Mühimme veya Ahkâm defterlerinde sıkça karşımıza çıkan ve çok sayıda hâkimin görev aldığı meselelerde "Siz ki toprak kâdîlarısız"<sup>59</sup> veya tek bir yargıcın görevli olduğu davalarda "Sen ki toprak kâdîsısın"<sup>60</sup> şeklindeki hitaplar toprak ibaresiyle kaza/sancağ/belde gibi yerel kadılıkların kastedildiğine açıkça işaret etmektedir.

975/1568 yılında Karesi ve Biga sancaklarının tahrir işlemi yapıldığı sırada bölge idarecilerinin haksız uygulamalarına dair ahalden gelen şikâyet aralarında "Toprak kâdîları ise 'Müstakıll kâdîlıkdur' deyü düşen da'vâmuza istimâ' itmeyüb, zalemenün zulmünü def' eylemezler. Nâyib ise def'-i zulme kâdir değil. Ummâl ve gayrinün zulminden ahvâlîmüz gâyet perîşân u diğer-gûn olmuştur. Toprağa kaydolunmak recâ ıderüz"<sup>61</sup> tarzında ifadeler kullanmaları dikkat çekicidir. Burada geçen tabirler, toprak kadısıyla yerel kadıların aslında aynı kişiler olduğunu sarahaten göstermektedir. Zira düşen bir davayı dinlemek belde kadılarının görevidir. Ayrıca o dönem konargöçer olup on, onbeş veya yirmi yıl gibi uzun süre bir yerde ikamet etmeye başlayan insanları kayıt altına almak seyyar bir kadının görevi olamaz.

17. yüzyıl vezirlerinden olup Şam bölgesinde birçok hayratı bulunan Küçük Ahmed Paşa 1636 yılında İran savaşlarında şehit olmuştu. Arşiv kaydına göre, Şam ve Trablus'taki muhalledâtinin satılması için askerî taifeden Kapucu Osman adında biri görevlendirilmişti. Kendisine gönderilen fermana, vakıf mülkleri dışındaki mallarının kayıt altına alınması emredilmekteydi. Muhalledâtin için tutulan kayıtların suretlerinin toprak kadıları tarafından sicillere kaydedilmesi ve esas kayıtların da Hazine-i Âmir'e teslim edilmesi istenmişti.<sup>62</sup> Burada da açıkça görülmektedir ki, toprak kadıları ifadesi o bölgede bulunan kaza kadılıklarını konu edinmektedir. Bahsi geçen muhalledâtin sicile kaydedilmesi ise ancak belde kadılarının uhdesindeki bir vazifedir. Benzer bir şekilde 1124/1712 tarihli Viranşehir (Bugünkü Safranbolu) müftüsüne yazılan bir hükümde, Taraklıborlu kasabasından Emine adlı bir kadının eşinin malının üçte birini vasiyeti sebebiyle Divan-ı Hümayun'a şikâyette bulunmuştur.<sup>63</sup> Şikâyet ettiği kişiler nakibü'l-eşraf, kaimakam ve toprak kadısıdır. Miras işlemleri kadıda görüldüğüne göre buradaki toprak kadısı açık bir şekilde olayın yaşandığı yerin kadısıdır.

Toprak kadılığının arşiv kayıtlarındaki kullanım sıklığının azalmaya başladığı 18. yüzyılda dahi benzer örneklerle karşılaşmaktayız. 1113/1702 tarihli Havâss-ı Refia (Eyüp) Kadılığı Sicili'nde yer alan bilgiye göre, Sultan Bayezid vakıf arazisinin tasarruf hakkı elinde olan Hamide adlı bir hanımın, elinde tapu olmasına rağmen hakkı yendiği için vakıf mütevellisi, müfettiş ve toprak kadısından anlaşmazlık olan yerde keşif yapılmasını talep etmiştir. Cevap olarak Eyüp kadılığına yazılan buyruktaki "Havâss-ı Refi'a kâdîsı faziletlü efendi ve evkâf müfettişi Veli Efendi mahall-i nizâ'in üzerine varulup husus-ı mezbûru görüp..." şeklindeki hitapta 'toprak kadısı' ibaresi yerine Eyüp kadısı zikredilerek açık bir şekilde toprak kadısı ifadesiyle Haslar (Eyüp) kadılığını işaret etmektedir.<sup>64</sup>

Mahkeme yerinin konu edildiği bir kayıta toprak kadısının durumunu ifade eden bilgiler bulunmaktadır. Kastamonu kadısı'na ve mütesellimi'ne yazılan bir fermana, Kastamonu Sancağı Zarı Kazası Erkmene Nahiyesi'nden "Sipahi-oğulları" lakaplı iki kişinin Hafza'da yüzbaşı oldukları sırada yağma olaylarına karıştıkları, gümüş sikke bastıkları ve toprak kadısının mahkemesini basıp türlü hakaretlerde buldukları belirtilmektedir. Kastamonu Mutasarrıfı tarafından yakalanmışlarsa da rüşvet karşılığı serbest kalıp, tekrar aynı suçları işlemeleri üzerine Kastamonu Kadısı ve Mütesellimi'nden şahısların yakalanması ve ne şekilde kalpazanlık suçu işlediklerinin mahkeme sicillerinden örneklerinin çıkarılıp gönderilmesi emredilmiştir.<sup>65</sup> Bu kayıta geçen ibareler toprak kadısı ile kaza veya nahiyeye gibi belde kadılıklarının aynıyet arz ettiğine dair iddialarımızı desteklemektedir. Zira mahkeme yeri/binası seyyar değildir, ancak yerel kadıların çalışabilecekleri mahallerdir.

1067/1657 tarihli bugünkü Romanya sınırları içinde kalan Göle sancağı ahalisinin davalarla ilgili kayıt, Toprak kadılığı kastedilenin kaza kadılığı olduğunu bariz bir şekilde ifade etmektedir. Belgeye göre, Tımışvar beylerbeyinin yaşanan harpleri bahane ederek Göle'de davaların Tımışvar'da görülmesinin önünü açması Göle ahalisini zor durumda bırakmış Divan'a şikâyette bulunmak zorunda kalmışlardır. Göle Sancağı kadılarına hitaben yazılan fermana "...vâkî olan da'vâ-yı şer'iyyelerin toprak kâdîları görüp hâric-i kazaya götürmek hilâf-ı kânun..."<sup>66</sup> ifadesiyle toprak kadılarının olayın yaşandığı yerin kadısı olduğu konusunda şüpheye mahal bırakmamaktadır.

<sup>59</sup> 7 numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): Özet-Transkripsiyon-İndeks (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999), 202; *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (h. 999-1000/m. 1590-1591)*, haz. Rifat Günalan vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 529.

<sup>60</sup> Yılmaz Kılıç, *1 ve 11 Numaralı Sivas Ahkâm Defterlerindeki Tımar Sistemi ile İlgili Hükümlerin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 250.

<sup>61</sup> 7 numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): Özet-Transkripsiyon-İndeks (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999), 440.

<sup>62</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 87, Hüküm No. 34.

<sup>63</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 118, Hüküm No. 1767.

<sup>64</sup> İstanbul Kadı Sicilleri, *Havass-ı Refia Sicilleri [HŞS]*, No. 118, 14<sup>b</sup>.

<sup>65</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*, No. 115, Hüküm No. 2678 (10.04.1120/29 Haziran 1708).

<sup>66</sup> 92 Numaralı Mühimme Defteri (Özet ve Transkripsiyon): H. 1067-1069/M. 1656-1658, haz. Selçuk Osmanoğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 54-55.

## Sonuç

Bu çalışma, toprak kadısı ifadesinin başta arşiv kayıtları, kanunnameler, fetva kitapları ve şerhiye sicillerinde ne şekilde ele alındığına ve araştırmacılar tarafından nasıl değerlendirildiğine odaklanmıştır. Bu kadılığın müstakil mi yoksa bildiğimiz bir kadılık müessesesi mi olduğu tartışılmıştır.

Üzerine müstakil bir çalışma olmadığı Toprak kadılığı ile ilgili bilgi ve yaklaşımlar, mesele üzerinde ilk tespit ve değerlendirmeleri yapan Pakalın/Uzunçarşılı gibi araştırmacıların çalışmalarına dayanmaktadır. Bunun yanında kavram hakkında açıklamalarda bulunan sonraki araştırmacılar ise doğrudan bu konuyu ele almamakla birlikte incelemeleri çerçevesinde toprak kadılığına yer vermektedirler. Bu meyanda toprak kadılığı konusuna sınırlı düzeyde eğilen bu araştırmacıların ele aldıkları dönem ve konu bağlamında bir yahut birkaç belgeden hareketle tarif ve tahminlerde buldukları dikkat çekmektedir. Hukuk tarihçileri ise genel olarak kadılık/hukuk uygulamaları-tekniki ve formasyonu çerçevesinde meseleye yaklaşmışlardır. Toprak kadılığı konusunda kapsamlı bilgi sağlayacak ve uygulamayı açıklayacak belge ve sicilleri tetkik etmedikleri söylenebilir.

Toprak kadılığına dair münhasır bir akademik incelemenin bugüne kadar yapılmamış olması, bazı tarihçilerin meseleyi derinlemesine tetkik edememesi veya müteakip araştırmacıların ilmî altyapısı olmayan bu iddiaları tahkike ihtiyaç duymadan olduğu gibi kabul etmeleri toprak kadılığı terimi üzerinde bir karışıklığın ve yanlış algının doğmasına sebebiyet vermiştir. Hatta bazı araştırmacılar toprak kadılığını önemli bir kurum olarak görece derecede iddialarını ileri boyuta taşımışlardır. Öyle ki mukim kadılıkların yanında gezgin bir kadılık ihdas edilmiştir.

Kaza kadılarıyla, toprak kadılarının ayrı kişiler olabileceği ihtimaline dair belgeler konusunda ana hatlarıyla işaret ettiğimiz bir başka sorunun cevabı da önem arz etmektedir: Kaza kadılıklarından farklı olarak neden *toprak kadısı* ibaresi belgelerde yer almıştır? Bir kazada veya beldede geçen bir dava veya mesele, o yer dışındaki birden fazla şehir, kaza, nahiye vs. idarî birimi ilgilendiriyor ve buradaki kadılar davanın çözümüne hep birlikte nezaret ediyorsa, davanın esas mahalli ve görev niteliği açısından olayın geçtiği yerde görevli kadıyı diğerlerinden ayırt etmek üzere *toprak kadısı* denilmiştir. Benzer şekilde dışarıdaki bir belde kadısına sunulan bir davanın muamele ve problem arz eden mahalli neresi ise söz konusu mahaldeki *bölge kadısının* da davaya müdahil kılındığı ve konumuna işaret etmek üzere *toprak kadısı* olarak nitelendirildiği belgelerdeki sair örneklerde görülmektedir. Bu ifade günümüz yargı sisteminde yerindelik ve yetki bakımından olayın geçtiği yerin mahkemesinin yetkili olmasıyla benzerlik göstermektedir.

Toprak kadılarının seyyar bir kadılık olarak telakki edilmesine sebep olan Mehâyif müfettişlerinin ise fevkalade durumlarda kendisine başvuru olan kişiler olduğunu unutmamak gerekiyor. Kaldı ki toprak kadıları ile müfettişler arasında benzerlik arz edecek herhangi bir emareye de belgeler işaret etmemektedir. Diğer yandan toprak kadılarını görev içerikleri açısından mukayeseye ettiğimizde müfettişlerden ziyade, daha çok yerel kadılara benzediğini görmekteyiz. Zira toprak kadılarının belgelerde yer alan görev tanımlamalarının hemen hepsi kaza, sancak veya nahiye kadılarının görev alanına girmektedir. Netice itibarıyla dönemin dili ve arşiv kayıtları dikkatlice incelendiğinde ve kaynaklar arasında mukayeselerde bulunulduğunda toprak kadısı ile kastedilen kişilerin mukim yerel kadılar olduğu anlaşılmaktadır. Konuyla bağlantılı olarak geçen yörük kadısı ifadesinin yeni çalışmalarla mahiyeti ortaya çıkarılmayı beklemektedir.

## Kaynakça

- 6 Numaralı Mühimme Defteri: 972/1564-1565: Özet, Transkripsiyon ve İndeks. haz. Hacı Osman YILDIRIM vd. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1995. <https://www.devletarsivleri.gov.tr>
- 7 Numaralı Mühimme Defteri: (975-976/1567-1569): Özet, Transkripsiyon ve İndeks. haz. Hacı Osman YILDIRIM vd. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, 1999. <https://www.devletarsivleri.gov.tr>
- Akdağ, Mustafa. *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası: Celali İsyanları*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1995.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri: Kanunî Sultân Süleyman Devri Kanunnâmeleri: I. Kısım Merkezî ve Umumî Kanunnâmeler*. İstanbul: Fey Vakfı, 1992.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri: Kanunî Sultan Süleyman Devri Kanunnâmeleri II. Kısım Kanunî Devri Eyalet Kanunnâmeleri (II)*. İstanbul: Fey Vakfı, 1993.
- Akman, Mehmet vd., *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (h. 970-971/m. 1563)*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011. <http://www.kadısicilleri.org/index.php>
- Alan, Ercan. *Kadiasker Ruznamçelerine Göre XVII. Yüzyılda Rumeli'de Kadılık Müessesesi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Aslanapa, Oktay. "17. Yüzyılda Türk Halı Sanatının Gelişmesi". *Erdem: Atatürk Kültür Merkezi Dergisi* X/28 (1999), 23-26.
- Atar, Fahrettin. "Kadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/66-69. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Aydın, M. Akif. "Osmanlıda Hukuk", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul: IRCICA, 1994.
- Beyazıt, Yasemin. *Kadiasker Atama Ruznamçelerinden "Çivizade Mehmed Efendi Ruznamçesi"*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Beyazıt, Yasemin. *Osmanlı İlimiye Mesleğinde İstihdam (XVI. Yüzyıl)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Bilgin, Arif-Fatih Bozkurt. "Bir Malî Gelir Kaynağı Olarak Vârissiz Ölenlerin Terekeleri ve Beytülmâl Mukataaları". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20 (Şubat 2010), 1-31.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Ali Emîrî Sultan III. Ahmed [AE.SAMD.III]*. No. 71; No. 203. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafî Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No.5, Hüküm No. 262, 370, 1339, 1538, 1568, 1570, 1590, 1591;

- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 10, Hüküm No. 473. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 14, Hüküm No. 693 <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 15, Hüküm No. 940, 1439. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 16, Hüküm No. 463. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 22, Hüküm No. 374. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 27, Hüküm No. 736. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 36, Hüküm No. 563. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 46, Hüküm No. 569. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No.53, Hüküm No. 158. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 55, Hüküm No. 255, 376. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 61, Hüküm No. 305. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 64, Hüküm No. 267. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 75, Hüküm No. 661. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 85, Hüküm No. 198. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No.87, Hüküm No. 34. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 115, Hüküm No. 2678. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Bab-ı Asafi Divan-ı Hümayun Sicilleri Mühimme Defterleri [A.DVNS.MHM.d]*. No. 118, Hüküm No. 1141; No.1767. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Adliye [C.ADL.]*. No. 50/2979. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci [KK]*. No. 63; No. 348. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d.]*. No. 8485. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşiv [TS.MA.e.]*. No. 438/63. <https://katalog.devletarsivleri.gov.tr>
- Doğan, Kadir Caner. "Osmanlı Devleti Klasik Çağında Kadılık Kurumu ve Fonksiyonlar". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi (ASEAD)* 6/4 (2019), 34-40.
- Ebussuud b. Muhammed el-İmadi (öl. 982/1574), *Fetavâ-yı Ebu's-Suud*, İsmihan Sultan No. 223.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Devleti'nde Mahkemeler ve Kadılık Müessesesi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* III/5 (2005), 417-439.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Osmanlı Hukukunda Mahkeme Kararlarının Kontrolü (Klasik Devir)". *Belleten* 65/244 (2001), 959-1005. DOI: 10.37879/belleten.2001.959
- Erdöğru, M. Akif. "Beşşehir ve Seydişehir Kazalarından Kıbrıs Adasına Sürülmüş Aileler". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 11 (1996), 9-66.
- Göger, Veysel. *Osmanlı Seferlerinde Ordu Çevre Halk (1300-1774)*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.
- Gündüz, Tufan. "Konar Göçer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/161-163. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Gür, A. Refik. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadılık Müessesesi; Ek: A. Refik Gür ve Kanunların Anayasaya Uygunluğu*. haz. M. Nihat Aryol. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.
- Halaçoğlu, Yusuf. *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1991.
- İbn Sad (öl. 230/845). *Kitâbü't-Tabakati'l-Kebir*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001/1421.
- İpşirli, Mehmet. "Kazasker". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/140-143. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- İstanbul Kadı Sicilleri Havass-ı Refia Sicilleri [HŞS]*. İstanbul Müftülüğü Meşihat Arşivi, No. 16, No. 118.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (H. 999-1000/M. 1590-1591)*, haz. Rifat Günalan vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010. <http://www.kadisicilleri.org/index.php>
- Kılıç, Yılmaz. *1 ve 11 Numaralı Sivas Ahkâm Defterlerindeki Tımar Sistemi ile İlgili Hükümlerin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksel Lisans Tezi, 2019.
- Koç, Yunus-Murat Tuğlacı. "Klasik Dönem Osmanlı Ceza Hukukunda Yargılama ve Toplumsal Yapı". *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları = Journal of Turkish Legal Studies* 2 (2006), 1-24.
- Kuru, Levent. *Kazasker Ruznamçelerine Göre 18. Yüzyılın İlk Yarısında Rumeli'de Kadılık Müessesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Maverdi [Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib]. *Edebü'l-Kadi*, thk. Muhyi Hilâl Serhan. Bağdad: Dâru İhyai't-Türasi'l-İslâmi, 1391/1971.
- Muhammed b. Yûsuf el-Kindî (öl. 350/961) [Ebû Ömer Muhammed b. Yusuf el-]. *el-Vûlat ve kitâbü'l-Kudat*. ed. Rhuvon Guest. Beyrut: Matbaatü'l-Abai'l-Yesuiyyin, 1908-1912.

- Ortaylı, İlber. *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devleti'nde Kadı*. İstanbul: Kronik Kitap, 2017.
- Ortaylı, İlber. "Kadı: Osmanlı Devleti'nde Kadı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/69-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Osmanoğlu, Selçuk. *92 Numaralı Mühimme defteri (Özet ve Transkripsiyon): h. 1067-1069/m. 1656-1658*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. III Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Tarama Sözlüğü [XIII. Yüzyıldan Beri Türkiye Türkçesiyle Yazılmış Kitaplardan Toplanan Tanıklarıyla]; O-T*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1971.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965.
- Ünal, Mehmet Ali. "Osmanlı Devleti'nde Merkezî Otorite ve Taşra Teşkilâtı". *Yeni Türkiye* XXII/83 (2016), 407-420.
- Veki' (306/918) [Ebû Bekr Muhammed b. Halef b. Hayyan ed-Dabbi]. *Ahbârü'l-kudat*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.
- Yazıcı, Muhammed. "Şam Vilâyeti Mehâyif Teftişi (H. 956/M. 1549)". *Çanakkale Araştırmaları Türk Yıllığı Dergisi* XVII/26 (2019), 447-472.



## The Moral Philosophy of Abu Bakr Razi as a Life Guide for the Modern Individual

Emel Güvenç<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Independent Researcher

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 22-01-2023

Accepted: 30-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

Abu Bakr Razi, an important Islamic philosopher who produced thoughts on how to protect physical and mental health, expresses in his philosophical treatises on morality that there is a close connection between the psychological well-being and their moral competence of a person. According to him, for a person to be healthy both physically and mentally, it depends on not living in a pleasure-oriented way, keeping his/her emotions and thoughts under rational control, being able to critically examine oneself, and actively struggling with the deficiencies that distance them from a virtuous life. Indeed, if a person allows their desires, passions, and instincts to control their mind instead of keeping them under rational control, they will eventually be unable to prevent the recurrence of spiritual illnesses within themselves. This is where Razi's thoughts on healing the soul and developing moral character can be functionalized as a kind of moral prescription for achieving a virtuous and happy life. According to Razi, who consistently emphasizes the value of reason in all his thoughts on morality, a person can have a correct understanding of the meaning and purpose of existence by combining the power of reason and the power of will be gifted to him by God and can reach the knowledge of the basic principles of how he should continue his earthly life. This knowledge can help him cope with life's difficulties, overcome his fears/anxiety regarding his own mortality, and struggle with basic human weaknesses such as selfishness, stinginess, and greed, thereby leading to happiness both in this world and in the existential dimension after death. Although it is thought that the human weaknesses that Razi observed directly or indirectly during his lifetime played a decisive role in the emergence of these thoughts, in fact, it can be thought that the weaknesses in question are weaknesses that have always existed with the worldly existence of man and cannot be confined to a certain time or place. Therefore, it can be said that Razi's treatises, which he wrote for the improvement of morality and which can be defined as the examination of the soul from an Islamic perspective in a philosophical manner, contain thoughts that can guide today's modern individuals who seek a remedies in the face of sorrow, questions how to rectify their mistakes, strive to break free from the captivity of their passions, and desire to attain a happy life. Considering fundamental issues such as narcissism, self-indulgence, the alienation of death, dissatisfaction, consumerism, meaninglessness, aimlessness, alienation from existence and one's peers, loneliness, and the belief that everything can be controlled, which have a significant impact on individuals' mental and physical health in our time, it appears essential to benefit from Razi's philosophical views that have transcended ages and shaped under the shadow of sacred values for the happiness of the modern individual. In this regard, this article examines Razi's thoughts that question how the individuals can be healed both materially and spiritually, and touch upon various themes such as liberation from sorrow, abandoning mistakes, coping with human weaknesses, not marginalizing death, approaching existence from a perspective of surrender, and thus achieving spiritual healing, which can guide modern individuals in their vital struggles. The main purpose of the article is to discuss the potential contributions of approaching the issues shaped by the dominant paradigm of the era in which the modern individuals find themselves from the perspective of Razi's thoughts on the improvement of morality and the possible benefits it can provide to the individuals. The importance of this study stems from the attempt to analyze Razi's spirituality-oriented philosophical thoughts in relation to the existential dilemmas of the modern individual who has become estranged from the sacred, drifted away from the notion that existence serves a purpose, and identified happiness with materiality. In the article, it has been concluded that Razi's philosophical thoughts on morality, which place the Transcendent One at the center of his philosophy and advocate for acting in accordance with the guidance of the mind, are valuable thoughts based on rational ways that can guide the modern individual. It was thought that the guidance in question would be particularly effective in the following matters: (i) Understanding the value of others' existence and guidance, (ii) coping with anxiety/fear of death (iii), taking protective measures against mental disorders seen as symptoms of modernity, (iv) developing alternative solution proposals for finding the lost spiritual tranquility, (v) liberating oneself from pain and sorrow, which are indispensable aspects of worldly life, (vi) keeping passions and sensual desires under control, and (vii) trusting and surrendering to God in times of desperation.

**Keywords:** Islamic Moral Philosophy, Abu Bakr al-Razi, Spiritual Medicine, Improvement of Moral, Modern Individual

## Modern Birey İçin Bir Yaşam Rehberi Olarak Ebu Bekir Râzî'nin Ahlak Felsefesi

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 22-01-2023

Kabul: 30-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Emel Güvenç).

### ÖZ

İnsanın bedensel ve ruhsal sağlığının nasıl korunabileceği üzerine düşünce üreten önemli İslâm filozoflarından olan Ebu Bekir Râzî, ahlaka ilişkin yazdığı felsefi risalelerinde insanın psikolojik iyi oluş haliyle, ahlakî yetkinliği arasında yakın bir bağlantı olduğunu ifade eder. Ona göre insanın hem bedenen hem de ruhen sağlıklı olabilmesi; haz odaklı yaşamamasına, duygularını ve düşüncelerini rasyonel yollarla kontrol altında tutmasına, kendisine eleştirel bir gözle bakabilmesine ve kendisini erdemli bir yaşamdan uzaklaştıran noksanlıklarıyla mücadele halinde olmasına bağlıdır. Nitekim insan, iyiyi ve doğruyu görmesini engelleyen arzularını, tutkularını, içgüdülerini aklıyla kontrol altında tutmak yerine, aklını onların kontrolüne bırakırsa zamanla kendisinde manevi hastalıkların nüksetmesine engel olamaz. İşte tam da burada Râzî'nin ahlakın iyileştirilmesine ilişkin düşünceleri, erdemli ve mutlu yaşama nasıl ulaşılabileceğine ilişkin bir tür ahlak reçetesi olarak işlevselleştirilebilir. Ahlaka ilişkin düşüncelerinin tamamında aklın değeri üzerinde ısrarla duran Râzî'ye göre insan, Tanrı tarafından kendisine armağan edilen akıl kudreti ile irade kudretini birleştirerek varoluşun anlamına, amacına ilişkin doğru bir kavrayışa sahip olabilir ve dünyasal yaşamı nasıl sürdürmesi gerektiğine ilişkin temel prensiplerin bilgisine ulaşabilir. Bu bilgi onun yaşamsal zorluklarla başa çıkmasına, kendi sonluluğuna ilişkin beslediği korkularını, kaygılarını alt etmesine, bencillik, cimrilik, aç gözlülük gibi temel insanî zaafarla mücadele ederek hem bu dünyada hem de öldükten sonraki varoluşsal boyutta mutluluğa ulaşmasına aracılık edebilir. Râzî'nin, bu düşüncelerinin ortaya çıkmasında, yaşadığı dönemde doğrudan ya da dolaylı olarak gözlemlediği insanî zaafaların belirleyici rol oynadığı düşünülse de aslında söz konusu zaafaların insanın dünyasal var oluşuyla birlikte hep olagelmış, belli bir zamana ya da mekâna hasredilemeyecek zaafalar olduğu düşünülebilir. O nedenle Râzî'nin ahlakın iyileştirilmesine yönelik kaleme aldığı ve *ruhun İslâmî bir perspektiften felsefi olarak incelenmesi* şeklinde tanımlanabilecek olan risalelerinin, üzüntüler karşısında çare arayan, hatalarını nasıl düzeltebileceğini sorgulayan, tutkularının esaretinden özgürleşmeyi ve böylelikle mutlu bir hayata ulaşmayı arzulayan günümüzün modern bireylerine rehberlik edebilecek düşünceleri ihtiva ettiği söylenebilir. Nitekim çağımızda görülen; narsizm, konfor düşkünlüğü, ölümün ötekileştirilmesi, doyumsuzca isteme arzusu, tüketim çılgınlığı, anlamsızlık, amaçsızlık, varlığa ve türdeşlerine yabancılaşma, yalnızlaşma, her şeyin kontrol edilebileceği inancıyla hareket etme gibi bireyi etkisi altına alan temel sorunsallar göz önünde bulundurulduğunda Râzî'nin çağlar ötesinden günümüze uzanan ve kutsal değerlerin gölgesinde şekillenmiş olan felsefi görüşlerinden istifade etmek modern bireyin saadeti için elzem görünmektedir. Bu doğrultuda makalemizde; bireyin madden ve manen nasıl sağaltılabileceğini sorgulayan ve bu sorgulama neticesinde *usa* uygun çözüm önerileriyle insan hayatına dokunan Râzî'nin; üzüntülerden kurtulma, hatalardan vazgeçme, insanî zaafarla başa çıkma, ölümü ötekileştirmeme, teslimiyetçi bir perspektiften varlığa yaklaşma ve böylelikle manevi olarak iyileşme gibi temalar ekseninde gelişen düşünceleri, bireyin yaşamsal sıkıntılılarıyla bağlantılı olarak incelenmiştir. Bu doğrultuda modern bireyin içinde bulunduğu çağın hâkim paradigmasıyla şekillenen sorunsallara Râzî'nin ahlakın iyileştirilmesine ilişkin düşünceleri doğrultusunda yaklaşmanın, bireye sağlayacağı olası katkıları tartışmak makalenin temel amacını oluşturmaktadır. Bu çalışmanın önemi; kutsala yabancılaşan, varoluşun bir amaca hizmet ettiği düşüncesinden uzaklaşan ve mutluluğu maddi olanla özdeşleştiren modern bireyin varoluşsal açmazlarıyla ilişkili olarak Râzî'nin maneviyat eksenli felsefi düşüncelerini çözümleme girişiminden kaynaklanmaktadır. Makalede, Aşkın Olan'ı felsefesinin merkezine koyan ve aklın yol göstericiliğiyle hareket etmeyi salık veren Râzî'nin ahlaka ilişkin felsefi düşüncelerinin modern bireye; (i) başkalarının varlığının ve rehberliğinin değerini anlama; (ii) ölüm kaygısıyla/korkusuyla başa çıkabilme; (iii) modernitenin semptomları olarak görülen ruhsal rahatsızlıklara karşı koruyucu önlemler alabilme; (iv) kaybedilen manevi huzurun nasıl bulunabileceğine ilişkin alternatif çözüm önerileri sunma; (v) dünyasal yaşamın olmazsa olmazı olan acılardan, üzüntülerden kurtulma; (vi) tutkuları, nefsanî arzuları kontrol altında tutma; (vii) gücünün yetmediği durumlarda teslimiyet gösterme / tevekkül etme gibi hususlarda yaşam rehberliği yapabilecek, rasyonel yollarla temellendirilmiş değerli düşünceler olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Ahlak Felsefesi, Ebu Bekir Râzî, Ruhanî Tıp, Ahlakın İyileştirilmesi, Modern Birey

## Giriş

Düşünce tarihinde iz bırakan ve çok yönlü bir filozof<sup>1</sup> olarak anılan Ebû Bekir er-Razî (ö. 313/925), İslâm felsefesinde akli merkeze alan felsefi hayat tarzı üzerine önemli tespitlerde bulunan öncü isimlerdendir.<sup>2</sup> Tabip filozof Râzî'nin felsefeye katkısı, tıba kıyasla daha az değildir. Platonik, Stoacı ve Epikürosçu felsefeden etkilenen Râzî, temel ahlakî meselelerde Sokrates'in izinden gider. Tüm bu Antik Çağ filozofları için, felsefenin temel sorunsalı insanın mutluluğa nasıl ulaşacağı üzerinedir. Nitekim Sokrates'in Atina yurttaşlarıyla kurduğu diyaloglar, Epiküros'un dostlarıyla yürüttüğü zihinsel egzersizler, Stoik filozofların temsilciliğini yaptığı felsefi söylemler hep bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu doğrultuda Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi rasyonel ahlak anlayışını savunan filozoflarla aynı paydada buluşan Râzî<sup>3</sup> felsefeyi, ruhun bakımı için kullanılan ve pratik değere sahip olan bir disiplin olarak görür. Dolayısıyla Râzî için felsefenin, insanın önce kendisini sonra varlığı anlamlandırabilmesinin alternatif yollarını gösteren ve mutluluğa ulaşılması için erdem eksenli yaşamın gerekliliğine vurgu yapan bir tür yaşama sanatı olduğu söylenebilir.<sup>4</sup> Bu doğrultuda o, içinde bulunduğu dönemin ahlak felsefesi alanındaki temel problemlerini çok kapsamlı olarak ele alması da hatalardan kurtulma, hazların esiri olmama, üzüntülerle başa çıkma gibi temel konularda modern bireye rehberlik edebileceğini düşündüğümüz değerli fikirler üretmiştir.<sup>5</sup>

Râzî'nin yaşadığı dönemde olduğu gibi bugünün dünyasında da, mutluluğa nasıl ulaşılacağı ekseninde yukarıda işaret edilen temel insanî sorunsallar güncelliğini korumaktadır. Nitekim içinde bulunduğumuz çağda bireyin ruhsal gelişimiyle 20. yüzyıldaki teknolojik ilerlemeler arasında büyük bir orantısızlık olduğu aşikârdır. İnsana maddi ve manevi olarak mutluluk vadeden modern Batı düşüncesi bireyin, ahlakî gelişimini rasyonel ve anlamlı biçimde, doğaüstü olana hiç başvurmadan gerçekleştirebileceği inancıyla şekillenmiştir. Bu bağlamda birey merkezli bir hakikat anlayışının bayraktarlığını yapan modernite, insanın tüketim endekli yaşantısında ruhsal doyumsuzluğundan doğan manevi açlığa çare olamamıştır. Hâl böyle olunca modern bireyin varoluşsal sorunsallarına Râzî'nin felsefi düşüncelerinden esin alarak yaklaşmanın, fitratına uygun huzurlu bir yaşama nasıl ulaşabileceği hususunda insana rehberlik edeceği düşünülebilir.

Râzî'ye göre Tanrı, insanın âdil ve hikmet sahibi olmasını diler. Fakat insan için nefsânî arzular yoldan çıkarıcı bir işleve sahiptir. Bu arzular insanın dünyevî hazlara yönelmesine aracılık eder. Hâlbuki akıl, insanın ruhsal açıdan doyum sağlayabileceği manevi hazların ancak dünyasal hazlarda aşırıya gitmemekle tecrübe edilebileceğini salık verir. Bu nedenle insan kötü arzuların yani hevânın kendisini yönlendirmesine izin vermeyerek akla uygun eylemlerde bulunmalıdır. Çünkü tüm kötü alışkanlıkların kaynağı olan ve akli yolundan saptıran hevâdır.<sup>6</sup> *Eṭ-Ṭıbbü'r-rûḥânî* adlı eserinde aklın önemi ve hevânın yerilmesi üzerinde duran Râzî, hevâyı, *arzu ve ihtirasların kaynağı olan insan doğası* olarak içeriklendirir.<sup>7</sup> Dolayısıyla Râzî'nin söz konusu eserinin akıl-hevâ kutuplaşmasına dayandığı söylenebilir. Bu bağlamda akli, hevânın karşısına koyan Râzî, aklın nefsânî arzularından kaynaklanan kötülükleri engelleme fonksiyonuna işaret eder.<sup>8</sup> Ona göre insan, Tanrı tarafından kendisine verilen akıl kudreti ile irade kudretini birleştirerek eşyanın hakikatini anlayabilecek, doğru eylemlerde bulunabilecektir ve bunu gerçekleştirme sürecinde felsefenin yardımına ihtiyaç duyacaktır.<sup>9</sup>

Râzî'nin ahlak ile ruh sağlığını ilişkilendirdiği düşünceleri Helenistik terapötik argümanlarla ve spiritüel tıp geleneğiyle uyum halindedir. Onun asıl amacı belirli bir konudaki yanlış inançları değiştirmekten ziyade herhangi bir ruhanî hastalığın iyileşmesini sağlayacak temel ilkeleri belirlemektir. Bu doğrultuda felsefe ile tıbbi birlikte ele alan ve bunları İslâm ahlakı ile harmanlayan Râzî<sup>10</sup>, şehvî tutkuları, akîl kanıtlarla kontrol altına almayı hedefleyen felsefi/ahlakî/psikolojik bir disiplin olarak ruhanî tıp düşüncesini geliştirmiştir.<sup>11</sup> Ruhanî tıp, insan için aslında bir nevi kendi kendine yardım etme kılavuzudur. Bu doğrultuda Râzî, düşüncelerini daha kabul edilebilir kılmak için ahlakî ilkelerin uygulamalarını gösteren akıldaki kalıcı hikâyeler aktarır ve hatta bazı şiirlerden alıntılar yapar. Amacı, genel anlamda bir tür manevi tıp geliştirmek ve rasyonel akıl yürütmenin ne kadar önemli olduğunu göstererek kişiyi felsefi düşünmeye teşvik etmektir.<sup>12</sup> Tutkunun zevkli çekiciliğini, yalnızca aklın öngörebileceği ve yargılayabileceği uzun vadeli kötü sonuçlarıyla karşılaştıran Râzî'ye göre sadece erdemli filozof, tutkularını dizginlemede gerçekten başarılı olabilir.<sup>13</sup>

<sup>1</sup> Mahmut Kaya, "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir Er-Razî ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risalesi", *Felsefe Arkivi* / 26 (2013), 230.

<sup>2</sup> İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989), 158.

<sup>3</sup> Müfit Selim Saruhan, "İslam Düşüncesinde Ahlak İlmi", *Eskiye Dergisi* / 28 (2014), 55.

<sup>4</sup> Emel Güvenç, *Manevi Danışmanlığın Felsefi Temelleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 229.

<sup>5</sup> Hasan Hüseyin Bircan, "Ahlak: Mutluluk ve Erdem", *İslam Felsefesi -Tarih ve Problemler-*, ed. Cüneyt Kara (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 672.

<sup>6</sup> Hüseyin Karaman, "Ebu Bekir er-Râzî: İlahînin Gölgesinde Bir Filozof", *İslam Felsefesi -Tarih ve Problemler-*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 128.

<sup>7</sup> Mustafa Çağrı, "Hevâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/24.

<sup>8</sup> Hüseyin Karaman, "Ebu Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?", *Ekev Akademi Dergisi* 6/11 (2002), 119.

<sup>9</sup> Turgut Akyüz, *Ebubekir Zekeriyya er-Râzî'nin Felsefi Görüşleri* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 211.

<sup>10</sup> Hüseyin Karaman, "Bir Biyografi Denemesi: Ebu Bekir er-Râzî", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004), 102.

<sup>11</sup> Tuğba Günel, *Kelâm'da Nefs Fenomenolojisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 278.

<sup>12</sup> Therese Anne Druart, "The Ethics of al-Razi", *Medieval Philosophy and Theology* / 6 (1997), 59.

<sup>13</sup> Druart, "The Ethics of al-Razi", 60.



Râzî'nin felsefesinde aklın, tutkuların kontrolüne girmesi tedavi gerektiren manevi bir hastalık durumu olarak değerlendirilir.<sup>14</sup> Onun söz konusu manevi hastalıkların tedavisine ve dolayısıyla ahlakın iyileştirilmesine yönelik geliştirdiği felsefi düşünceler doğal olarak içinde bulunduğu çağdaki ahlakî yozlaşmadan neş'et etmiştir. Ancak temelinde insanın tutkularına boyun eğmesinden ve kendi özüne yabancılaşmasından kaynaklanan bu ahlakî bozulmuş hali günümüzde de zamansal ve mekânsal sınırlamaları aşarak hâlâ güncelliğini korumaktadır. Nitekim yaşadığımız çağda modernitenin semptomları olarak ortaya çıkan ve koşulların değişimiyle türeyen yeni hastalıklarda, nevroz hallerinde; tüketim çılgınlığının, yabancılaşmanın, başkasını cehennem olarak yorumlayan bireyci bakış açısının, başarı bağımlılığının etkisi yadsınamayacak derecede büyüktür.<sup>15</sup> O nedenle Râzî'nin ahlaka ilişkin düşüncelerinin sadece kendi çağdaşlarına rehberlik etmekle kalmayıp bugünün modern bireyleri için de yol gösterici olma işlevini sürdürdüğü söylenebilir.

Râzî'nin ahlak felsefesinin günümüz insanına rehberlik edici bir yaşam felsefesi olarak sunulduğu bu çalışmanın özgünlüğü, onun çağlar ötesinden bugüne uzanan düşüncelerinin modern bireyin ruhsal sağaltımına ve manevi tekâmülüne ne tür katkılar sağlayabileceğinin tartışılmasından kaynaklanmaktadır. Bu kapsamda makalede ilkin Râzî'nin düşünceleri ekseninde modern bireyin kendilik sevgisine ve tüketmeye endeksli yaşam tarzına eleştirel açıdan yaklaşmıştır. İkinci olarak üzüntülerden nasıl kurtulunabileceği sorgulanmış ve bu bağlamda başkalarının değeri üzerinde durulmuştur. Sonrasında Râzî'nin ölüm üzerine düşünceleri modern bireyin ölüm korkusuyla / kaygısıyla karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve son olarak onun haz ve elem üzerine düşünceleri yine modern bireyin ayartıcı dürtüleri ve onlarla nasıl başa çıkılabileceği ekseninde değerlendirilmiştir. Râzî'nin ahlak felsefesine ilişkin görüşlerinin modern bireye rehberlik edici pozisyonuyla ele alındığı bu makalede yerli ve yabancı kaynaklardan faydalanılmış ve söz konusu kaynakların tamamına felsefi perspektiften yaklaşmıştır.

### 1. Modern Bireyin Kendilik Sevgisi ve Doyumuzluğu Üzerine

Modern bireyin maddi-manevi problemlerinin, kendisini dünyanın merkezinde görmesinden, konfor alanından çıkmak istememesinden, ürettiğinin nesnesi olmasından, bireysel iyiliği ortak iyiliğe öncelimesinden ve kutsala yabancılaşmasından kaynaklandığı söylenebilir. Burada *kendisini dünyanın merkezinde görme* ve *bireysel iyiliği ortak iyiliğe öncelime* kavramsallaştırmalarıyla vurgulanmaya çalışılan; modern bireyin narsistik eğilimlerinin yönergesiyle hareket etmeye meyilli olduğu düşüncesidir. Kendilik sevgisi hususunda itidalli davranamayan ve bencil dürtüleriyle hareket eden birey, türdeşlerine ve dolayısıyla sosyal çevresine kendi çıkarları doğrultusunda değer atfettiği için ruhsal huzura ulaşma olasılığını zayıflatır. Nitekim bireysel mutluluğa ancak bireyin topluluktan ayrı düşünülmediği bütüncül bir bakış açısıyla ulaşılabileceği inancıyla şekillenen Antik Çağ felsefelerinde de insanın gerçek ve kalıcı mutluluğa ulaşması ancak ötekinin mutluluğuyla bağlantılıdır.

Râzî'nin ahlak felsefesinde insanın kendine ilişkin itidalsiz sevgisinin, onun iyiliklerini olduğundan fazla, kötülüklerini ise olduğundan daha az görmesine/göstermesine aracılık ettiği vurgulanır. Bir nevi kendini beğenmişlik düzeyinde tecrübe edilen kendilik sevgisinin, insanın kendisi üzerine objektif düşünebilme özelliğine zarar verdiği ima edilir. Kendisine ilişkin algılarında gerçekçi olamayan insan, Râzî'ye göre faziletlerine olduklarından daha fazla değer atfetmeye ve bu doğrultuda daha fazla övgü talep etmeye meyyaldır. Bu durumdaki insan kendini beğenmişliğin erdemsizliğiyle ilişkilendirilebilir bir pozisyonadadır.

Râzî, ahlakın nasıl iyileştirilebileceğini tartıştığı risalesinde kendini beğenmişliğin insanın gelişimini durağanlaştıracağını belirtir. Bu sorunsal, bireyin, *varoluş* boyutunu görmezden gelmesi ve böylelikle kendi potansiyeline yabancılaşması şeklinde de ifade edilebilir. Nitekim varoluş imkânlarının tamamını gerçekleştirdiğine inanan insan, *olmakta olma* boyutunu askıya alır. Bu bağlamda Râzî -bugünün sekülerleşmiş bireyine örnek olacak şekilde- kendini beğenmişliğin kısırcısından kurtulmak isteyen kimseye, kendilik bilgisini geliştirmesini ve diğerlerinin kendisi üzerine görüşlerini dikkate almakla birlikte bunları tek ölçüt olarak kabul etmemesini telkin eder. Hatta kendisinden daha aşağı pozisyondaki kişilerle kendisini kıyas ederek kendine has özelliklere olduğundan daha fazla değer atfetmemesi gerektiğini ima eder. Bu şekilde davranan kimse kendisine bilinçli bir alçakgönüllülükle yaklaşabilecek ve manevi açıdan ilerleme kaydedebilecektir. Fakat bu alçakgönüllülüğün rasyonel temellere dayanması oldukça önemlidir. Çünkü Râzî, kendini türdeşlerinden üstün görmemesi gerektiği hususunda insana bir tür ahlak reçetesi sunarken aynı zamanda onun kendisini diğerlerinden daha alçak görmemesi gerektiğini de belirtir.<sup>16</sup> Râzî'ye göre ahlakın düzeltilmesi noktasında en fazla ihtiyaç duyulan şey nefsanî arzuları kontrol altında tutmaktır. Bu doğrultuda insanın sergilediği kendini beğenmişlikten kurtulma çabası aklın yönergeleriyle nefsanî arzuları kontrol altına alma yolunda atılmış önemli bir adım olarak görülebilir.

Günümüzde var olan tüketim kültürü, bireyin, narsist yönelimlerini ve haz odaklı yaşamını olumsuzlamaktadır. "Modern, bireyci tüketim kalıpları diğerkâmlığı, paylaşmayı ve kanaatkârlık gibi değerleri büsbütün yok etmese de bir şekilde

<sup>14</sup> Bircan, "Ahlak: Mutluluk ve Erdem", 672.

<sup>15</sup> Gözde Aynur Mirza, *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları* (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018), 15.

<sup>16</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Risaleleri*, ed. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 124.

dönüştürmektedir.”<sup>17</sup> Modern bireyin ahlakî zaaflarından biri olarak değerlendirilebilecek olan doyumsuzca, tüketim endekslili yaşama hali Râzî'nin ahlak felsefesinde üzerinde durduğu *aç gözlülük* sorunsalı üzerinden tartışılabilir. Ona göre, şehvî nefsin güçlü olması ve *akıl körlüğü* olarak ifade edilebilecek olan *hayâsızlık*, aç gözlülüğü ortaya çıkaran temel etmenlerdendir. Açgözlülük ve gerektiğinden fazla, arzuyla yemek yeme hali eş deyişle *oburluk*, sonuçları düşünüldüğünde insana acı veren, zarar getiren itidalsiz eylemler kategorisinde değerlendirilebilir. Râzî'ye göre bu tür zararlı eğilimler sindirim bozukluğuna ve dolayısıyla kötü hastalıklara neden olurken aynı zamanda insanın türdeşleri arasındaki pozisyonunu da olumsuz etkiler; toplum içerisindeki mevcut imajını zedeler. Görüldüğü üzere Râzî, açgözlülüğü ve oburluğu sadece fizyolojik zararlarıyla ele almamış aynı zamanda bu tür zaafaların ahlakî bir boyutu olduğunu da belirtmiştir ve söz konusu zaafaların kişinin, bulunduğu sosyal çevre tarafından aşağılanmasına vesile olabileceğini ifade ederek toplum faktörünü de bireyle ilişkisinde önemli bir yere koymuştur. Bu durum, birey merkezli modern düşünme tarzlarıyla uyuşmayan bir akıl yürütme biçimine tekabül etse de insanın yapıp etmelerinde toplumsal değerlerin, kişisel çıkarların önünde tutulması gerektiğine ilişkin bir imâyı içerir.<sup>18</sup>

Modernizmin ortaya çıkardığı anlam kaybıyla ve değer yitimiyle ontolojik bir güvensizlik hali yaşayan birey bol paraya ve çokça zamana sahip olsa da ürettiği sahte değerlerle büyük bir boşluğa düşmüş gibidir.<sup>19</sup> Çağdaş metafizikçi R. Guénon, modern bireyin tüm teknolojik gelişmelere rağmen eskisinden daha mutlu olmadığını dillendirir. Ona göre bu çağın insanı suni ihtiyaçlar karşısında edilgenleşmiştir; eksikliğini hissettiği, temel ihtiyaçlarımışçasına elde etmeyi arzuladığı ve ulaşamadığında acı çektiği birçok gereksinimin zaruri ihtiyaç kategorisinde değerlendirilemeyeceği gerçeğine karşı körleşmiştir.<sup>20</sup> Râzî'nin ahlaka ilişkin risalelerinde, modern bireyin suni ihtiyaçlar karşısında edilgenleşme durumu, nefsin tuzakları kategorisinde değerlendirilebilir. Bu doğrultuda Râzî'nin ahlakın iyileştirilmesine yönelik felsefi düşüncelerinin, söz konusu sorunlu durumun daha gerçekleşmeden önlenmesini sağlayabilecek çeşitli öneriler içerdiği söylenebilir.<sup>21</sup> Ona göre insanın daha yüksek yaşam standartlarını elde etmesi her zaman tehlikeli olmasa da en iyisi yine de mevcut yaşam standartlarının yeni gelir düzeyine göre değiştirilmemesidir. Zira maddi yükselişin ardından bir çöküşün gerçekleşme olasılığı her zaman vardır. Ayrıca daha konforlu yeni bir hayata geçilse dahi yeme-içme-giyinme gibi hususlarda beden alışılageldiği durumlarda köklü değişikliklerin yapılması israfın artmasına neden olabilir. Sonrasında eğer bu yeni varlıklı yaşam tarzından çeşitli olumsuz gelişmeler sonucu ayrılmak zorunda kalınırsa o zaman da insanın nefsi kaybettiği o eski konforlu yaşam tarzını arzular ve acı çeker.<sup>22</sup> Bu bağlamda Râzî şöyle söyler: “Nefsânî arzular aklın felaketidir ve akli bulandırır, yolundan, amaç ve istikametinden saptırır, akıllı birinin kendi yolunu bulmasını ve işlerini düzene koymasını engeller. Öyleyse biz, emir ve yasaklara uymak üzere nefsânî arzularımızı eğitip kontrol altına almalıyız.”<sup>23</sup>

Yukarıda anlatılageldiği üzere Râzî, kendi çağdaşlarına olduğu gibi bugünün modern bireylerine de nefsanî arzuların kontrol altına alınmasını salık veren ahlakî bir eğitimin ne kadar gerekli olduğunu düşündürür. Ancak nefsanî arzuların sınırlandırılmasının gerekliliğinin buharlaştığı, anlamsızlaştığı, simülasyonların gerçekliğin yerini aldığı, ahlakî rölativizmin, bireyselciliğin öznellik vurgusunun zirve yaptığı, nesnel ahlakî ölçütlerin varlık imkânının ortadan kalktığı ve böylelikle etik göreceliliğin hâkimiyet kurduğu günümüz dünyasında birey, nefsanî arzularını kontrol etmek bir yana bu kontrol talebini dahi tamamen anlamsız bulmaktadır.<sup>24</sup> Bu bağlamda her bireyin kendine has ahlakî ölçütler belirlemesi ve *ben yaptım oldu felsefesince* hareket etmesi olağanlaşır. Bu noktada insanı, toplumun bir parçası, Tanrı'nın kulu ve bir *ahlak kişisi/ahlak varlığı* olarak değerlendiren Râzî'yi, *modern bireye ne söylüyor* sorusu ekseninde yeniden okumak insan için ufuk açıcı olabilir.

Râzî, modern seküler zihniyetin aksine dünyasal açıdan refah içinde yaşayan insanların zenginlikleri ölçüsünde huzur buldukları anlayışının bir yanılsamadan ibaret olduğunu belirtir. Çünkü bu türden dünyasal menfaatler ve zenginlikler zamanla sıradanlaşır ve dolayısıyla alışkanlık haline gelir. Öyleyse hiç tatmayanın ilk defa tecrübe ettiği dünyasal bir nimetteki haz düzeyinin sürekli o nimeti tadan bir insanın tecrübe ettiği haz düzeyiyle ilişkilendirilemeyecek derecede farklı olacağı söylenebilir.<sup>25</sup> Râzî'nin düşüncesini biraz daha açıklamak için şöyle bir akıl yürütme yapmak akla uygundur: Temel ihtiyaçlarını karşılamada yetersizlik içinde olan birisini sık sık tecrübe ettiği yoğun açlık durumlarında enfes bir sofrayla baş başa bıraksanız ve dilediğince yiyebileceğini söyleseniz bu insanın tecrübe ettiği hazzın; sürekli bu tür sofralarla hem dem olan, varsılığa alışmış bir insanın hissedeceği hazla kıyas götürmez derecede farklı olacağı aşikârdır. Bu bağlamda hazzı tecrübede alışkanlık kazanmış kimsenin durumuyla diğerinin hissettiği yoğun zevk durumu kıyaslandığında aslında hazzı alışmanın büyük bir yoksunluk olduğu söylenebilir. Bu noktada insanın hırsa bulaşmaması yani kendini sınırlandırması, elde ettikleriyle yetinmesi onun için bir erdem olarak görülebilir. Nitekim Akyol'a göre;

<sup>17</sup> Ümit Öztürk, “Narsistik ve Hacı Tüketim Kalıplarıyla Gelen Huzursuzluk ve Diğerkâmlığın Yitimi Üzerine”, *European Journal of Educational & Social Sciences* 5/2 (2020), 127.

<sup>18</sup> Râzî, “Ahlakın İyileştirilmesi”, 154.

<sup>19</sup> Celal Türer, “Ahlak Bunalımının Nedenleri”, *Çağımızın Ahlak Bunalımı ve Çözüm Arayışları*, ed. Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009), 19.

<sup>20</sup> René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 2017), 163.

<sup>21</sup> Bu konuda bk. Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya er-Razi, *Felsefe Risaleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016).

<sup>22</sup> Râzî, “Ahlakın İyileştirilmesi”, 186.

<sup>23</sup> Râzî, “Ahlakın İyileştirilmesi”, 86.

<sup>24</sup> Türer, “Ahlak Bunalımının Nedenleri”, 22.

<sup>25</sup> Râzî, “Ahlakın İyileştirilmesi”, 134.

Râzî'nin ideal hayat anlayışında maddi unsurların, bugün modern dünyada yadsınamaz şekilde gerçekliğini sürdüren tüketim kültüründen çok farklı olarak, insanın varlığına kattığı anlam ölçüsünde değerli bulunduğu söylenebilir.<sup>26</sup>

Râzî'ye göre kazanılan miktar ile harcanan miktar arasında yani gelire gider arasında bir denge olmalıdır; başka bir deyişle harcanan miktar kazanılan miktardan az olmalıdır. Bununla birlikte kazancın fazlası zor zamanlar için biriktirilmelidir.<sup>27</sup> Yalnız bu hususta da insan aşırı uçlara gitmekten sakınmalıdır. Biriktirme arzusu onu cimriliğe; harcama isteği de onu müsrifçe harcama yapmaya götürmemelidir. Ayrıca insanın kazançları noktasında gelir gider dengesini gözetmesi yettiği çevrenin ve bulunduğu konumun etkisi altındadır. Bu hususta insan, bulunduğu sosyal çevreyi de göz önünde bulundurarak harcamalarını yönetmelidir.<sup>28</sup>

Yukarıdaki bağlamla ilişkili olarak modern bireyin yaşantısında maddi olanla manevi olan, isteklerle imkânlar, hayallerle sınırlılıklar arasında dengenin sağlanmasının hem bireysel hem de toplumsal saadet açısından gerekli olduğu söylenebilir. Bu gereklilik yerine getirilmediğinde eş deyişle bireyin hayatında söz konusu denge sağlanmadığında "tüketim ideolojisi eksiklik sınırları üretmek insanın hayatında gedikler açmaya ve kişiler arasında birtakım kıskançlıklar üretmeye devam edecektir."<sup>29</sup>

## 2. Bireyin Üzüntülerle Nasıl Başa Çıkabileceği Üzerine

Ebu Bekir Râzî'nin *et-Tıbbür-Ruhânî* adlı eserinin hem kavramsal hem de içerik açısından ilk ve özgün bir ruh sağlığı kitabı olduğu düşünülür. Söz konusu eserde Râzî, ahlakı, dinden ziyade bir felsefe konusu olarak ele alır.<sup>30</sup> Kişilik ve karakter bozuklukları üzerinde duran Râzî, bunların nasıl tedavi edileceğini çözümlemeye girişir ve bu girişiminin tamamında ruhsal hastalıkların ahlakî sebeplere dayandığı zemininden hareket eder.<sup>31</sup>

Eleştirel düşünebilen, dinî olanı dışarıda bırakmayan ama aynı zamanda aklın gücüne güvenme cesareti ve kabiliyetine sahip<sup>32</sup> olan Râzî, nefsin ahlakî hastalıklarını veya kötü huylarını tedavi edebilmek için, önce kapsamlı bir incelemeyle bunların sebeplerinin tespit edilmesi gerektiğini daha sonraysa söz konusu sebeplerin uygun yollarla ortadan kaldırılmasının akla uygun olduğunu dillendirir.<sup>33</sup> Râzî'ye göre ruhun iyileşmesi insanın ahlakî varoluşuyla doğrudan ilişkilidir. Bu bağlamda Râzî'nin üzüntüden kurtulma yollarına ilişkin düşünceleri, insanın manevi boyutunu referans noktası olarak ele alır. Benzer şekilde bir diğer İslâm filozofu Ya'küb b. İshak el- Kindî de nefsin isteklerinin ahlakî yetkinleşmenin önüne set çekeceğini *Üzüntüden Kurtulma Yolları*<sup>34</sup> adlı risalesinde dile getirmiştir. Bu doğrultuda Râzî ve Kindî gibi İslâm filozoflarının ahlakı, *rûhânî bir tababet* olarak değerlendirdikleri söylenebilir.<sup>35</sup>

Râzî'ye göre üzüntüler akli ve dolayısıyla düşünceleri bulandırır; hem ruha hem de bedene acı verir. Öyleyse akla uygun olan, üzüntülerden kurtulmanın çarelerini araştırmaktır. Şayet söz konusu üzüntülerden tam olarak kurtulunamıyorsa o zaman onların kişiye verdiği zararı azaltmanın yollarını aramak gerekir. Bu bağlamda ilkin üzüntü meydana gelmeden önce tedbir alınması ve söz konusu üzüntülü durumu en az zayıflatmak için çaba sarf edilmesi uygun düşer. Sonrasındaysa üzüntü, alınan önlemlerle engellenemediğinde yani kişi tecrübi olarak üzüntüyü yaşantılamak zorunda kaldığında en etkili yol onu ortadan kaldırmak için aklın rehberliğine başvurmaktır.

Üzüntüden kurtulma noktasında akla uygun olarak nasıl davranılması gerektiğini sorgulayan Râzî, sevilen kimselerin kaybının üzüntünün temel sebeplerinden olduğunu belirtir. Fakat ona göre oluş ve bozulmuş hüküm sürdüğü bu dünya âleminde sevilenlerin kaybedilmeme olasılığı yoktur. Bu doğrultuda Râzî üzüntüden kurtulmanın alternatif bir yolu olarak kaybedildiğinde derin acıya sebep olacak şeylere mesafeli durulmasını yani kaybedildiklerinde yaşantılanacak acının göz önünde bulundurularak sevilen şeylere çok fazla bağlanılmamasını telkin eder. Bu bağlamda Râzî olası bir sorunun yanıtını arar ve şunları söyler: "Bir kimse çıkıp 'kaybettiğinde üzülme korkan birisi, sevilen şeyleri edinmeyecek olsa peşinen üzülmüş olur' derse, ona cevap olarak denilir ki, sevilen şeyleri edinmekten sakınan kimse, peşinen üzülmüş olsa bile, onun bu üzüntüsü, kaybettiği durumdaki üzüntüye denk değildir. Mesela çocuğu olmayan birinin üzüntüsü, çocuğunu kaybedenin üzüntüsü gibi değildir. Hatta çocuğunun olmayışına üzülme ve aldırış etmeyen şöyle dursun, çocuğu olmadığına üzülen biri bile olsa durum değişmez. Aynı şekilde hiç sevgilisi olmayanın üzüntüsü, sevgilisini yitirenin üzüntüsü gibi değildir."<sup>36</sup> Görüldüğü üzere Râzî'ye göre sevilenin kaybindan duyulan acı, varlığının verdiği hazzı baskındır.

Râzî'ye göre âlemde her şey akış halindedir; oluş ve bozulmuş yeryüzündeki hayatın asli gerçekliğidir. Öyleyse insan, dünyasal yaşamında gerçekçi olmayan beklentiler içerisine girmemeli ve yaşadığı hayatı Tanrı'dan bir lütuf olarak idrak etmelidir; bozulmuş uğramaması imkânsız olan oluş halini gözünde fazla büyütmemelidir. Bu doğrultuda düşünen ve

<sup>26</sup> Aygün Akyol, "Ebû Bekir Râzî ve Felsefî Düşünce Sistemi", *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 45.

<sup>27</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 172.

<sup>28</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 176.

<sup>29</sup> Öztürk, "Narsistik ve Hazcı Tüketim Kalıplarıyla Gelen Huzursuzluk ve Diğer Kamâlinin Yitimi Üzerine", 132.

<sup>30</sup> Râzî, *Et-Tıbbü'r-Ruhani*, 31-36.

<sup>31</sup> Hayati Hökelekli, "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü", *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 414.

<sup>32</sup> Manuel Enrique Cortés Cortés vd., "Remembering Muhammad ibn Zakariya Al-Razi: Classical Physician, Chemist and Philosopher", *Lecture Notes on Multidisciplinary Research and Application* (Canada: Malaysia Technical Scientist Association, 2018), 37-40.

<sup>33</sup> Vahidvazhakkad Vahidmanu, "Psychology in Islamic Ethics", *The Muslim World* 71/3-4 (1981), 226.

<sup>34</sup> Bu konuda bk. Ya'küb b. İshak el- Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, çev. Mustafa Çağrıncı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017).

<sup>35</sup> Hüseyin Karaman, "Ebu Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 49.

<sup>36</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 146.

eyleyen kimse nefsanî olandan akli olana yönelmiş olur.<sup>37</sup> Bu bağlamda Râzî'yle aynı paydada buluşan Stoik filozof Aurelius, dünyasal yaşamın iyisiyle kötüsüyle bir bütün olarak değerlendirilmesi ve insana verilmiş bir lütuf olarak algılanması gerektiğini şu sözlerle ifade eder: “Ey dünya, seninle uyumlu olan her şey benimle de uyumludur. Senin için zamanında olan şey benim için erken veya geç değildir. Ey doğa mevsimlerinden gelen her şey meyvedir bana...”<sup>38</sup>

Yukarıdaki bağlamla ilişkili olarak denilebilir ki; modern bireyin tecrübe etmek zorunda kaldığı üzüntü, acı gibi olumsuzlukları, dünyasal yaşamın mutlak mutluluk mekânı değil oluş ve bozulmuş âlemi olduğunu unutarak anlamsız bulması, haksızlık olarak telakki etmesi onun Tanrı'yla ilişkisine zarar vermiştir. Bu doğrultuda çağdaş insanın varlığını bir lütuf gibi algılamaktan ve sıkıntıları zaten yaşanması gereken gerçeklikler olarak görmekten çok uzak olduğu söylenebilir. Evrenin merkezinde kendisini gören, sürekli mutlu olması gerektiği düşüncesiyle hareket eden ve koşulların onun maddi-manevi doyumu için şekillenmek zorunda olduğu kabulüyle yola çıkan birey, Râzî'nin *ahlak kişisine* oldukça yabancı görünür.

Râzî'ye göre insan, başına gelmesi muhtemel olan sıkıntılı durumları, başa gelmezden önce hazırlık mahiyetinde zihninde canlandırmayı itiyat haline getirip çokça tekrarlarsa sıkıntıların etkisini azaltma ve iradeyi güçlendirme yolunda mesafe kat etmiş olur. Râzî'nin ahlak felsefesiyle bazı yönlerden örtüşen Stoik öğretilerde de kişiye, birtakım düşünsel egzersizler yapması telkin edilir. Bu egzersizlerde olası kötü olayları -onlara hazırlanma amacıyla önceden tasavvur etmeye- odaklanılır. “Stoiklere göre bu egzersiz aracılığıyla insan, olumsuzluklarla karşılaştığında kendisini psikolojik olarak dirençli kılabilir. Kötülüklerin zihnen tecrübe edilmesi insanı karamsarlığa sürüklemek için değil aksine kişinin içinde bulunduğu koşulların kıymetini bilmesi ve acı durumlarla karşılaştığında bu acıları daha önceden tecrübe etmişçesine sıradanlaştırması içindir.”<sup>39</sup>

Râzî, üzüntülerden nasıl kurtulunabileceğine ilişkin düşüncelerinin bir kısmını da şöyle temellendirir: İnsanın varoluşunu sürdürebilmesi için zorunlu olmayan birtakım şeylerin yitirilmesi uzun süreli kedere sebebiyet vermez. Çünkü kaybedilenin yerine insanı teselli edebilecek farklı şeyler konabilir. Baş edilemez gibi görünen nice olumsuz tecrübeler geçiren insanların birçoğu normal hayatına dönebilmiş ve yeniden mutlu olabilmıştır. Acıyla yüzleşen kişinin öncelikle yapması gereken; akli merkeze alarak iradeli davranması, sürekli kendine telkinlerde bulunması ve tabii ki boş kalmaması ve güzel uğraşlar içinde bulunmasıdır. Nitekim aklını doğru şekilde kullanmayı bilen insan, üzüntü karşısında edilgenleşmez aksine kendisine zarar veren üzüntülü durumdan kurtulmanın çarelerini arar. Üzüntüye sebep olan durumları ortadan kaldırmak şayet gücü dâhilindeyse söz konusu sebepleri ortadan kaldırır. Yok, eğer sebepleri kaldırmak gücünü aşıyorsa o zaman dikkatini başka tarafa çevirmeye ve düşüncelerini kontrol etmeye meyleder. Öte yandan kendi acısına odaklanan insanın, kafasını kaldırıp acı çeken sayısız türdeşini hatırlaması, onların bu tür acılara verdikleri tepkileri ve bu acılarla nasıl başa çıkabildiklerini araştırması da üzüntülerden kurtulmasına yardımcı olabilir.<sup>40</sup>

Râzî'nin düşüncelerinden yola çıkılarak denilebilir ki; kimilerince zorlu yaşam koşullarından kaynaklandığı düşünülen kimilerince ise fitrattan radikal bir sapma olarak görülen ruhsal sıkıntıların inkâr edilemez bir manevi boyutu vardır. Ayrıca bireysel özerklik yerine görev, sorumluluk ve sosyal uyumu vurgulayan toplumsal etiğin, insanın yapıp etmelerinde dikkate alınması gereklidir. Bununla beraber bireyin nasıl davranması gerektiğine ilişkin etik karar verme sorumluluğu, mümin için sadece onu doğru yapmakla ilgili değil, aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzündeki iradesini gerçekleştirmekle ilgilidir. Kişinin davranışını İlahi niyetle uyumlu hale getirmesi yalnızca öte dünyada kurtuluşa değil, bu dünyada da psikolojik istikrarın ve sosyal uyumun oluşumuna katkı sağlar. Nitekim Râzî'nin felsefesinde üzüntülerin kaynağı Tanrı değildir. O halde insanın kendi eylemlerinden veya seçimlerinden kaynaklanmayan tüm acılar, merhametli olan ve kulunun acı çekmesini istemeyen Tanrı'dan değil doğadan ve kaçınılmaz zorunluluktan gelir.<sup>41</sup> Bu doğrultuda İslâm düşünce geleneğinde söz konusu acılarla başa çıkma noktasında, insana zikir, dua, tövbe, tefekkür gibi dinî tekniklerle Tanrı'ya güven beslemesi yani tevekkül etmek suretiyle aşkın ilkeler doğrultusunda hareket etmesi önerilir. Bu şekilde, bireyler, ilahi birliğe/tevhide dolayısıyla özüne geri dönmeye çağrılır. Böylelikle dünyevi hayatta içgüdülerin ayartıcı oyunlarından ve narsist duygulardan kurtulabilme imkânı bulan birey, varoluşsal sıkıntılara, yeryüzünde bulunmanın beraberinde getirdiği zorluklara göğüs gerebilir; maddi-manevi varlığını koruyabilir. Bu noktada Râzî'nin *üzüntüden kurtulma yolları* başlığı altında dile döktüğü önerilerinin bireyin ruh sağlığının korumasına yönelik dikkate alınması gereken değerli düşünceler olduğu söylenebilir.

### 3. Modern Bireyin Hayatında Başkalarının Varlığının ve Rehberliğinin Gerekliği Üzerine

İslâmî gelenekte ahlakî olanın değeri, topluma yararlı oluşla doğru orantılıdır. Dolayısıyla başkalarına karşı görevler ve sorumluluklar bireyin kendi çıkarlarına önseldir.<sup>42</sup> Ancak sekülerleşen toplumlarda yaygın olarak görülen; bireyin başkaları için değil kendi için var olduğu, aşkın bir gücün karşısında kul olma bilincinin elimine edildiği bir yaşama şeklidir.

<sup>37</sup> Râzî, “Ahlakın İyileştirilmesi”, 150.

<sup>38</sup> Marcus Aurelius, *Kendime Düşünceler*, çev. Y. Emre Ceren (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 34.

<sup>39</sup> Güvenç, *Manevi Danışmanlığın Felsefi Temelleri*, 99.

<sup>40</sup> Râzî, “Ahlakın İyileştirilmesi”, 152.

<sup>41</sup> Druart, “The Ethics of al-Razi”, 69.

<sup>42</sup> Mohammed Abouelleil Rashed, “Islamic Perspectives on Psychiatric Ethics”, *Oxford Handbook of Psychiatric Ethics*, ed. John Sadler vd. (Oxford: Oxford University Press, 2015), 503.

Böyle bir yaşama şekli bireyin kendisine ve çevresine yabancılaşmasına neden olurken onu nitelikli birlikteliklerin kurulamadığı bir yalnızlaşmaya mahkûm eder.

Râzî'ye göre insanların başkalarıyla iletişim kurması ve birbirlerine yardımcı olması akla uygun olandır. Öyleyse iyi bir hayatın ön koşulu diğerleriyle kurulan sevgi eksenli birlikteliklerdir. Râzî gibi Epiküros da dostlarla yaşamının ve sevgi eksenli ilişkiler kurmanın insanı gerçekten mutlu kılacağını ve onun kendisini geliştirmesine aracılık edeceğini söyler.<sup>43</sup> Ona göre mutlu olmak için edinilmesi gerekenler listesinin birinci maddesi *dostluktur*. Lucretius da Epiküros'un basit ama mutlu bir yaşam için gerekli gördüğü dostluk olgusunu, "insanlar dostlarıyla birlikte bir dere kenarında, çimenlerin üstünde, koca bir ağacın gölgesi altında oturup neredeyse hiç para harcamadan hoş vakit geçirip rahatlayabilirler" diyerek olumlar.<sup>44</sup> Benzer şekilde Aristoteles de *Nikhomakhos'a Etik* adlı eserinde, erdeme dayalı dostluk kuran insanın, toplumun yararını gözeterek hareket etmesi gerektiğini söyleyerek dostluğu bir erdem olarak över. O, bu söylemiyle tıpkı Râzî ve Epiküros gibi diğer insanlarla sevgi eksenli birlikteliğin değerine vurgu yapar.<sup>45</sup>

Râzî'ye göre sevgi eksenli birlikteliklerde insanlar birbirlerine fayda sağlayacak şekilde güçlerini birleştirirler; yardımlaşma ve dayanışmanın gerçekleşmesiyle güzel, huzurlu bir hayatın yaşantılanmasına aracılık edebilirler. Râzî bu konuyu şu sözlerle açıklar:

"Yardımlaşma ve dayanışmayı gerçekleştirmek üzere birçok insan bir araya geldiğinde iş ve mesai bölümü yaparlar. Böylece o topluluktan her biri en mükemmelini üretmek için gayret eder. Sonuçta her biri hem hizmet eden hem hizmeti alan hem çalışan hem de çalıştıran olarak iş görür. İşte hayat böyle güzelleşir ve herkes nimetten payını böylece tam alır. Toplumu oluşturan bireyler arasında derece ve başarı farkı büyük olsa bile, bu hiyerarşide konumuna göre ihtiyacı karşılanmayan kimse kalmaz."<sup>46</sup>

Öte yandan Râzî, insanın kendi isteklerini sorgulamaksızın olumlaması halinde, nefsanî arzularına engel olmasının ve ahlakî bir yaşam doğrultusunda aklın yol göstericiliğiyle ilerlemesinin mümkün olamayacağını belirtir. Bu doğrultuda o, insanın hatalardan kurtulması için ilkin gerekli olanın kendilik bilgisi olduğunu söyler. Bu kendilik bilgisinin edinilmesinde dostların dışarıdan kişiye yaptığı objektif ve art niyetsiz değerlendirmelerin önemi büyüktür. Nitekim hataları ya da kötü huyları olduğunu kendi başına idrak edemeyen insanın bir dosta, bir rehber ihtiyacı vardır. Bir dostun rehberliğinden mahrum kalan, kendi davranışları üzerine de her zaman doğru düşünme tekniklerini kullanamayan insan için hatalarını tespit etmek ve onlardan kurtulma yollarını arayıp bulmak zorlaşır. Râzî, bu hususu, ilgili risalesinde şöyle aktarır:

"Hatalarından kurtulmak isteyen kimse "sürekli beraber olduğu akli başında birine güvenmeli ve ondan kendisinde bir hata görünce derhal uyarmasını rica etmelidir. Yine o kimseye bu tavrın kendisini çok sevindireceğini bildirmeli, bundan dolayı kendisine minnettar kalacağını ve bunu büyük bir şükranla karşılayacağını söylemelidir. O kimseden utanıp çekinmemesini, kendisine karşı hoşgörülü davranmamasını istemelidir, bu konuda yavaş ve ihmalkâr davranacak olursa bunu kendisine karşı yapılmış bir kötülük sayacağını ve bu yüzden eleştiriyi hak edeceğini ona bildirmelidir."<sup>47</sup>

Yukarıdaki bağlamla ilişkili olarak Râzî, kişinin hayatına bir rehber olarak müdahil edilen kimsenin gördüğü hataları söylemesinin hatayı yapan kişide üzüntüye, mahcubiyete sebep olmaması gerektiği üzerinde ısrarla durur. Hatta o, eleştirilen kimsenin kendisini samimi olarak tenkit eden denetleyicisine karşı  *motive edici* davranışlar sergilemesi gerektiğini düşünür ve şöyle söyler: Denetlenen kimse "denetleyicinin utandığı için bazı hataları gizlediğini veya gördüğü çirkinliği tam dile getirmediğini ya da o hali tasvip ettiğini görürse ona bu tavrının yanlış olduğunu ve kendisini üzdüğünü hatırlatmalıdır. (...) Ayrıca kendisinde gördüğü çirkin halleri denetleyicinin fazla abarttığını görürse kızmamalı, hatta bundan mutluluk duyduğunu ona göstermelidir."<sup>48</sup> Bu bağlamda kişi, olumlu geri dönütler aldığı anda dâhi denetleyicisinden *kendi durumunu* süreç içinde defaatle değerlendirmesini talep etmekten vazgeçmemelidir. Çünkü nefsin alışkanlık haline getirdiği kötü huylar her ne kadar terk edilmiş olsa bile yeniden ortaya çıkabilir.<sup>49</sup> Râzî'ye göre ilişki kurduğu başkaları tarafından nasıl değerlendirildiğini öğrenmeye istekli kimse, bu istekliliği sayesinde diğerleri tarafından hangi konularda takdir edildiğini hangi konularda tenkit edildiğini idrak edebilir. Böylelikle bu kimse kendisini olmak istediği *bene* doğru şekillendirebilir.

Râzî'nin yukarıda aktarılan düşüncelerinden yola çıkılarak insanın; (i) hatalar yapan varlık olduğu, ancak akla uygun davranışlar sergileyerek söz konusu hatalardan kurtulabileceği; (ii) hatalarının neler olduğuna ilişkin bilgi edinmesi ve bu hatalardan kurtulmak için gayretle ve istekle çalışması gerektiği; (iii) kendine ilişkin objektif bilgi edinmesinde, yakınlığına inandığı bir diğer insanın/insanların değerlendirmelerini dikkate almasının ve hatta onların rehberliğini talep etmesinin önemli olduğu; (iii) hatalarını duymaya istekli olmasının, alınganlık yapmamasının ve denetleyicisini, kendi kusurlarını söyleme noktasında yüreklendirmesinin gerekli olduğu; (iv) iyi davranışlarını alışkanlık haline getirmiş olsa da her zaman yanlış davranışlarda bulunma olasılığının bulunduğunu unutmaması gerektiği sonucuna ulaşılabilir. Çünkü insan olmuş bitmiş bir varlık değil *olmakta olan varlıktır*. O nedenle bireyin davranışları gerek kendisi tarafından gerekse denetleyicisi tarafından sürekli takip edilmelidir. Görüldüğü üzere tüm bu çıkarımlar modern bireyi; narsist eğilimler göstermemesi, her zaman ve her yerde iyinin ve doğrunun bilgisine sahip olduğunu iddia etmemesi, ahlaklı bir kişi olarak

<sup>43</sup> Bu konuda bk. Pierre Hadot, *İlkçağ Felsefesi Nedir?*, çev. Muna Cedden (Ankara: Dost Kitabevi, 2017).

<sup>44</sup> Alain de Botton, *Felsefenin Tesellisi*, çev. Banu Telliöğlü (İstanbul: Sel Yayıncılık, 2022), 87.

<sup>45</sup> Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Zeki Özcan (Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014), 460.

<sup>46</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 170.

<sup>47</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 106.

<sup>48</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 106.

<sup>49</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 106.

doğru olan neyse onu gerçekleştirmeyi hedeflemesi, bir başkasına güven beslemeyi öğrenmesi ve eleştirilmenin insanın gelişimine katkı sağlayacağını asla unutmaması gerektiği konusunda uyarıcı bir işleve sahiptir.

Anlatılageldiği üzere Râzî gibi değerli İslâm filozoflarının eserlerinde aktarılan, insanın daha iyi ve sağlıklı bir yaşama nasıl ulaşabileceğinin yollarını gösteren bilgi ve tecrübeler, bireyin yaşam doyumunu arttıran, varoluşsal sıkıntılarla, yaşamsal zorluklarla başa çıkmada onlara yardımcı olan; kısacası pratik sonuçları besleyen dini-felsefi kaynaklar kategorisinde değerlendirilebilir. Bu kaynaklar modern bireyi çağın bunalımlarından kurtarabilecek evrensel bir sistemin oluşumuna zemin hazırlayabilir.<sup>50</sup>

#### 4. Bireydeki Ölüm Kaygısının / Korkusunun Nasıl Yenilebileceği Üzerine

Modern insanın ölüm karşısındaki duruşu kaçınılmaz olana rıza gösterme şeklinde değil aksine onu öteleme, varlığını görmezden gelme şeklinde tecrübe edilir. Burada ölümün mutlak gerçekliğini yok sayma Râzî'nin ölümü sürekli düşünmemeye yönelik telkinleriyle aynı içeriği taşımaz. Nitekim modern birey için ölüm, sıradan, hayatın içinde bir gerçeklik olarak içselleştirilmez. Ölüm, her an her yerden gelebilecek kadar olumsal bir gerçekliğe sahip olsa da kaygı verici bir olgu olarak insanı korkutan bir yıkım halidir.

Özü itibarıyla ilahi olandan esin almış ve âlemin yaratılış amacı olarak var edilmiş insan, sonluluğunun bilincinde olan ve ölüme doğru yürüyen varlıktır. Ölümü bir yok oluş olarak değil aksine sonsuz olan gerçek hayatın başlangıç noktası olarak gören<sup>51</sup> Râzî'ye göre Tanrı, saf ilim, saf adalet ve saf merhamettir. O, bizim yaratıcımız ve efendimizdir. En sevilen kullar, efendilerinin izinden giden kimseler oldukları için, Tanrı'ya en yakın olan kullar, bilgili, adaletli, merhametli ve şefkatli olurlar. Râzî gibi İslâm filozoflarının, felsefenin insanlar için olabildiğince Tanrı'ya benzeme etkinliği olduğunu söylerken kastettikleri bu olsa gerektir.<sup>52</sup> Râzî'nin filozofça yaşamaya ilişkin görüşleri ancak Tanrı'ya referansla ele alındığında doğru anlaşılabilir. Nitekim onun düşünce sisteminde insanın yetkinleşmesi, Tanrı'ya benzeme çabasıyla koşutluk ilişkisi içerisinde.<sup>53</sup> O nedenle Tanrı'nın sıfatlarını referans alarak yapılan karakter ıslahı, hevânın sebep olduğu hastalıkları iyileştiren manevi bir ilaç olarak görülebilir.<sup>54</sup> Bu doğrultuda felsefe, tutkuları dizginlemenin, karakteri aklın rehberliğiyle şekillendirmenin, ölüme hazırlanmanın ve mutlu bir hayata ulaşmanın yollarını gösteren hikmet arayışıdır; bilgelik yoludur.<sup>55</sup>

İslâm inancında ölümün mutlak sonluluk olarak görülmeşi beden-ruh ayırımına dayanır. Bir töz olarak ruh teorisinin özü, insanda ruh denen ve beden bir parçası olmayan ayrıca rastlantısal olarak meydana gelmemiş olan bir varlığın bulunmasıdır. Ruh, varlığı için herhangi bir bedensel güce ihtiyaç duymaz. O, duyu organlarıyla algılanmayan tek bir cevherdir; beden ölümüyle birlikte yok olmaz, sonlu değildir. Geleneksel psikolojik teorisinin özünü oluşturan bu düşünce, ruhla ilgili sadece İslâm'ın değil, diğer vahiy dinlerinin de zemininde yatar.<sup>56</sup> Bu doğrultuda Râzî, ruhun, bedensel ölümün ardından var olmayı sürdüreceğini dillendirerek aslında ölümün mutlak bir yok oluş olduğuna ilişkin negatif söylemlerin de karşısında durur.

Öte yandan ölüme ilişkin olumsuz tasavvurların etkisiyle ortaya çıkan ölüm korkusunun aklın değil nefsin eğilimi olduğunu düşünen Râzî'ye göre, insan öldükten sonra başka bir varoluş düzleminde yeniden var olmayacağına inandırılma bile ölümden korkması için bir neden yoktur. Ölümün sahip olunan bedensel bütünlüğün yitirilmesi olduğunu idrak eden kimse için hem dünyasal hazların eksikliğinden duyulacak olan ıstırap hem de fiziksel acı ihtimali ortadan kalkar çünkü bunların her ikisi de bedenen var olan canlı organizmalar için geçerlidir.<sup>57</sup> O halde ölümün yaşamaktan daha kötü olduğu düşüncesi akli temellere dayanmaz. Nitekim Râzî hem ruhun ölümsüzlüğüne inananların hem de ruhun bedenle birlikte yok olacağını düşünenlerin ölümden korkmamaları gerektiğini felsefi açıdan temellendirirken Sokrates'in ve Platon'un görüşlerinden ilham almıştır.<sup>58</sup> Nitekim Sokrates, ölüme ilişkin kötü duyguların sanıdan ibaret olduğu yönünde Adimantus'la girdiği diyalogda "Sence bir insan öte dünyanın gerçekliğine ve dehşetine inanıyorsa ölüme karşı korkusuz olabilir mi?" diye sorar. Akabindeyse şairlere "Hades'teki hayatı kötülüklerinden övmelerini istemeliyiz"<sup>59</sup> diye seslenerek ölüme ilişkin tüm düşüncelere eşlik eden kaygının, korkunun ve karamsarlığın bertaraf edilebileceğini esinler.

Râzî'ye göre öte dünya inancına sahip olan insanın ölüm kaygısını/korkusunu yenebilmesinin ilk koşulu öldükten sonra şimdi olduğundan daha iyi bir hayata kavuşacağına inanmasıdır. Kişi ölümden sonra farklı bir varoluş düzleminde kendisini bekleyen güzel bir akıbet olduğunu düşünürse söz konusu korku anlamsızlaşır. Eğer insan yeryüzündeki hayatını iyi ve güzel eylemlerle geçirmişse, erdeme dayalı bir hayat yaşamışsa inandığı din zaten ona kurtuluşu, huzurlu ve nimetler içinde yeni bir hayatı vademiştir. Ancak kişi belli bir dine ilişkin tam bir bağlanma gerçekleştiriyorsa, şüphe içindeyse ya da bilgi eksikliğine sahipse o kimse doğru ve iyi eylemlerde bulunduğu anda kendisine huzur vadeden bu dini

<sup>50</sup> Üsâme Balıkcı, "İslâmî Psikolojinin İmkânı, Gerekliliği ve Nasıllığı", *Eskiye* / 44 (2021), 428.

<sup>51</sup> Akyüz, *Ebubekir Zekeriyâ er-Râzî'nin Felsefi Görüşleri*, 220.

<sup>52</sup> Druart, "The Ethics of al-Razi", 70.

<sup>53</sup> Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, 161.

<sup>54</sup> Druart, "The Ethics of al-Razi", 49.

<sup>55</sup> Druart, "The Ethics of al-Razi", 51.

<sup>56</sup> Vahidmanu, "Psychology in Islamic Ethics", 219.

<sup>57</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 190.

<sup>58</sup> Karaman, "Ebu Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları", 42.

<sup>59</sup> Platon, *Devlet*, çev. Neval Akbıyık - Serdar Taşçı (İstanbul: Metrapol Yayınları, 1989), 89.

öğrenmeye, kalben tasdik etmeye çabalamalıdır. Yok, eğer buna da güç yetiremiyorsa Tanrı'nın çok affedici olduğunu düşünmeli ve kendini teskin etmelidir.<sup>60</sup>

Gerçekleşmesi kaçınılmaz olanın üzüntüye neden olmaması gerektiğini belirten Râzî, insanın sürekli ölümü düşünüp kederlenmesinin de akla uygun olmadığını söyler. Nitekim insan için en yararlı olanı telkin eden akıl, ölümü hatırd tutmamayı salık verir. Burada *ölüm düşüncesinden uzaklaşma* telkini, gerçekleri görmezden gelmek şeklinde indirgeyici bir yaklaşımla değerlendirilmemelidir. Râzî'ye göre ölüm düşüncesi eğer insana herhangi bir yarar sağlamıyor aksine sürekli olarak ona üzüntü veriyorsa kişinin beden ve ruhen daha sağlıklı olabilmesi için ölümü zihninden çıkarması, yapılması gereken en doğru şeydir. Bu bağlamda belki de ölümle ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda hayvanlar gıpta edilecek varlıklardır. Onlar yaratılışları gereği ölüme ilişkin kaygı beslemezler. Nafile bir şekilde ölüm korkusuna odaklanmak, vakti geldiğine çekilecek acıyı vaktinden önce defalarca çekmeye neden olur. Ölüm üzerine biteviye düşünen kimse ölümden uzak olduğu zamanlarda ölüm kaygısı duyarak gerilimi arttırır ve varoluşunun tadını çıkarmaktan mahrum kalır. O halde "akıllı kimse, üzüntüye sebep olan bir şey varsa ve onu bertaraf etmek mümkünse, üzülme yerine o sebebi gidermeyi düşünür. Şayet giderilmesi imkânsız bir şeyse, o zaman ondan uzaklaşarak başka şeyle teselli olur; onu ortadan kaldırmaya ve unutmaya çalışır"<sup>61</sup> Râzî gibi diğer bir İslâm filozofu Kindî de ölüme ilişkin olumsuz düşünceleri, akla uygun olmadığı için eleştirir. Ona göre kötü olan ölümün kendisi değil ölüme ilişkin duyulan korkudur. İnsan tabiatı gereği ölümlüdür. O halde ölüm sadece tabiatımızın bir tamamlayıcısıdır.<sup>62</sup>

Râzî'nin ölüme ilişkin düşünceleri ekseninde modern yaşama şekillerine bakıldığında genel olarak bireyin ölümü anlamlandırma ve içselleştirme noktasında rasyonel bir tutum sergilemediği görülür. Günümüzde özenle kaçınılması gereken bir yok oluş hali olarak değerlendirilen ölüm olgusunda ruhun ölümsüz olduğu düşüncesine değil beden yok olup gidecek oluşuna odaklanıldığı söylenebilir. Bundan dolayı dünyasal var oluşun ne kadar uzun olursa o kadar iyi olduğu düşüncesinin ve *anı yaşama mottosu* ekseninde hazı olabildiğince –tabiri caizse yangından mal kaçırıcısına- yaşamın birey için en kazançlı yol olduğu kanaatinin yaygın olarak kabul gördüğü iddia edilebilir. Hâl böyle olunca ölümün kutsala referansla anlamlandırılmadığı bir var oluş düzleminde, bedeni yaşlanmaya karşı korumak için yapılan estetik operasyonların artmasından, ruhsal ve fiziksel sağaltım için sürekli ilaç üretilmesinden, genç ve güzel görünmek için kozmetik ürünlerin tüketilmesinden herhangi bir rahatsızlık duymayan modern bireyin, en ufak bir sarsıntıda yıkılıvereceğini çoğun idrak edemediği yapay, zorlama bir mutluluk peşinde, özüne yabancılaşmış bir varlık haline dönüştüğü çıkarımında bulunmak abes olmasa gerektir. Bu minvalde denilebilir ki: Yüzeysel mutluluk vaatleriyle belirli şekilde düşünmeye, belirli tüketim kalıplarına uymaya yönlendirilen modern birey, yaşamın anlamını ve ruhsal doygunluğu yanlış yerde aramaktadır. Burada görmezden gelinen nokta; tıpkı Râzî'nin dile döktüğü gibi insanın oluş ve bozuluş âleminde bulunduğu yani her canlının ölümü tadacağı ve dolayısıyla ölmenin de yaşlanmanın da dünyasal var oluşun yasasına uygun olduğu gerçeğidir. Bu bağlamda Râzî'nin bir bütün olarak ölüme yaklaşımının, ruhun ölümsüzlüğüne ve güzel bir akıbetle karşılaşmak için iyi ve güzel şeyler yapmaya odaklanılması gerektiğine ilişkin düşüncelerinin modern bireye rehberlik edecek maneviyat eksenli felsefi düşünceler olarak anlaşılması söylenebilir.

Öte yandan Râzî'nin ölümü akılda tutmama önerisiyle, modern bireyin ölümü hem fiziksel hem de düşünsel boyutuyla ötekileştirmesi arasında kısmen paralellik kurulabileceği düşünülse de aslında modern yaşam şekillerindeki ölümün mutlak varlığına ve gelmekte oluşuna ilişkin körlüğün ve sonrasını düşünmeksizin tamamıyla yaşama odaklanma tutumunun, Râzî'nin felsefesinde rasyonel yollarla temellendirilmeye çalışılan ölüm düşüncesiyle örtüşmediği ortadadır. Çünkü Râzî, yukarıda da belirtildiği üzere insanın erdemli yaşayarak ölüme hazırlanması gerektiğini dillendirirken aslında ölümü ötekileştirmeyen, onunla yüzleşmeyi ve rasyonel yollarla onu içselleştirmeyi salık veren bir söylemin içerisinde konuşlanır.

## 5. Râzî'nin Haz ve Elem Üzerine Düşüncelerinin Modern Bireye Ne Söylediği Üzerine

Râzî, evrensel ruhun dramını simgesel yollarla bir kıssada anlatır. Ruh, bu evrende var olmayı arzulamıştır. Fakat bu arzu onu bir boyutuyla evrenin tutsağı haline getirmiştir. Ancak, özündeki ilahi cevher dolayısı ile Tanrı, ruhu uyuşukluğundan kurtarsın ve gerçek yurdunun burası olmadığını ona göstereceğini diye akli göndermiştir. İşte felsefenin ruhlara özgürlük kazandırma işlevi burada devreye girmektedir. Çünkü ruh, ancak akıl aracılığı ile evrenin gerçek mahiyetini anlayabilecek ve tutkuların prangalarından kurtulabilecektir.<sup>63</sup> Râzî'ye göre insan, akli kıyas yetisi sayesinde yani analogi yoluyla imkân dâhilinde olan davranış tarzlarının olası sonuçlarını öngörebilir. Akıl, hevâdan farklı olarak şimdi burada elde edilebilecek yakın hazların peşine düşmez. Ön görülme adına, bugüne odaklanmayıp yapılacak eylemlerin gelecekteki olumlu ya da olumsuz olası sonuçlarını dikkate alır. Bu doğrultuda insanı uzun vadede kendisine yarar sağlayacak doğru seçimler yapmaya yönlendirir.<sup>64</sup>

<sup>60</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 194.

<sup>61</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 192.

<sup>62</sup> Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, 95.

<sup>63</sup> Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 1/257.

<sup>64</sup> Karaman, "Ebu Bekir er-Râzî: İlahînin Gölgesinde Bir Filozof", 128-129.

Râzî'nin haz-elem düşüncesinde hazlar dünyevî ve uhrevî hazlar olarak iki kategoriye ayrılır. Dünyevî hazlar, nefsin arzularına göre şekillenirken uhrevî hazlar aklın yönergelerine göre tercihlerde bulunmayla yakından ilişkilidir.<sup>65</sup> Nitekim aklın işlevlerinde bozukluk yaşanması yani aklın görevlerini tam olarak yerine getirememesi nefsanî arzulardan kaynaklanır. Bu noktada insan eğitim yoluyla ve çeşitli egzersizlerle aklın işlevlerini tam olarak yerine getirmesini sağlayabilir. Râzî'ye göre irade gücüyle insan, kendi doğasından gelen söz konusu arzuları bastırabilir, onlarla savaşılabılır ve aşamalı olarak kendisini nefsin buyruklarına boyun eğmemeye alıştıırabilir.<sup>66</sup> Bu bağlamda Râzî, insanlar arasında birçok farklılık bulunduğu, her insanın kendine has bir kişiliği olduğu, koşullarının da birbirinden farklı olduğu gerçeğini gözden kaçırmaz ve nefisle girişilen mücadelenin kimisi için zor kimisi içinse kolay olabileceğinin altını çizer.<sup>67</sup>

Öte yandan nefsi istekleri bastırmayı, onlarla mücadele halinde olmayı erdemliliğın en yüksek boyutuyla ilişkilendiren Râzî, haz ve elem teorisini aşkın bir güce ve öte dünya inancına referansla temellendirir. Ona göre dünyasal varoluştaki haz ve elem duyguları yaşamın sona ermesiyle son bulur. Hâlbuki ölümden sonraki varoluştta haz duygusu sürekli ve sonsuz olarak tecrübe edilir. Bundan dolayı öte dünyada elemden bağımsız olarak tecrübe edilecek hazzı bu dünyadaki sonlu ve sınırlı haz duygusuna tercih etmek akla uygun olandır. O halde öte dünyada Tanrı'nın hoşnutluğunu ve gerçek mutluluğın elde etmek isteyen insan için bedeni hazların tutkusıyla dünyevi nimetlerin peşinden gitmek ve bu yolda çeşit çeşit acılar çekmek akıl sahibi insana yakışmaz.<sup>68</sup>

Râzî'ye göre insan hazlar noktasında doyumsuzdur. İnsan, sahip olmadıklarını arzulamaktan, onları elde etmeye çalışmaktan ve elindekini kaybetmeye ilişkin korku duymaktan kendisini alamaz. Râzî'den yüzyıllar sonra Schopenhauer da insanın doyumsuzluğuna işaret ederek şöyle söyler: "Her tatmin edilmiş arzu bir yenisini doğurur. Bu dünyada olanak kapsamındaki hiçbir doyum onun şiddetli arzusunun dindirmeye, taleplerinin önüne nihai bir hedef koymaya ve yüreğinin dipsiz kuyusunu doldurmaya yetmez."<sup>69</sup> Varoluşçu filozof Kierkegaard da insanın doyumsuzluğundan dolayı elindekiyle yetinemediğini ve bu yetineme durumundan kaynaklanan sıkılmışlık duygusunu "insan taşrada yaşamaktan sıkılır şehre taşınır; vatanından sıkılır yurtdışına çıkar; porselen tabakta yemekten usanır gümüşte yer; gümüşten usanır altına döner"<sup>70</sup> diyerek ifade eder.

Râzî'ye göre haz, normalden uzaklaşmayla yani tabii halden çıkmayla ortaya çıkar. Zira yemek ve içmekten alınan haz, hissedilen açlıkla doğru orantılıdır. Râzî, hazzın ancak kendisinden önceki elem hali yaşandıktan sonra tecrübe edilebileceğini söyler. Dolayısıyla Râzî hazzın mahiyetini açıklarken hazzı elemden uzak bir duygu olarak içeriklendirenlerin yanıldığını belirtir.<sup>71</sup> O, insanın doymak bilmez bir şekilde hazzın peşinden gitmesini, elem olmaksızın hazzın meydana gelemeceği gerçeğini bilmemesinden ve hazzı elde edene kadar geçirilmesi muhakkak olan zorlu aşamaları dikkate almamasından kaynaklandığını belirtir.<sup>72</sup>

Öte yandan Râzî, insandaki haz duygusunun ne kadarının sınırlandırılması gerektiğine ilişkin birtakım rasyonel ölçütler getirir. Râzî'ye göre hazzın fazlalığı ya da eksikliği her bir insan tekinin ona duyduğu ihtiyaçla belirlenir. Örneğın; yemek yeme konusunda insanın kendisine zararı dokunmayacak düzeyde ve hastalığa yol açmayacak şekilde yemesi uygundur. Benzer şekilde insan bedenini koruyacak şekilde basit giyinmeli; kendisini soğuktan ve sıcaktan koruyacak bir evde oturmalıdır. Yalnız bu noktada da gelir gider dengesini göz önünde bulunduran Râzî, çok fazla geliri olan kimsenin adil olmak ve ihtiraslı bir şekilde mal elde etme çabasına girmemek koşuluyla konforlu bir hayat yaşamasında bir sakınca olmadığını dillendirir.<sup>73</sup>

Görüldüğü üzere Râzî, insanın giyinme, barınma, yeme-içme gibi temel ihtiyaçları noktasında dahi itidalli davranmasını telkin eder. Burada bir filozof olarak Râzî varsıllar için kısmen söz konusu olabilecek olan konforlu yaşamı dahi tutkuyla mal edinme koşuluyla sınırlandırır. Râzî'nin yaşadığı dönemin konfor anlayışıyla içinde bulunduğumuz çağın konfor anlayışı tabii ki kıyas kabul etmeyecek derecede farklıdır. *Kendisini satılabilir bir meta haline dönüştüren ve tüketirken tükenen* bugünün insanı artık neredeyse önlenemez şekilde konfora bağımlılık geliştirmiştir.<sup>74</sup> Bu bağlamda Râzî'nin yukarıda açıklanan felsefi düşünceleri konforlu yaşama tutkuyla bağlanan modern birey için yol gösterici işleve sahiptir.

Râzî'ye göre insan nefsi, hazların peşinden gitmeye meyillidir. Tıpkı *göz travmasına yakalanan çocuğın sürekli gözünü ovuşturmayı, yaş hurma yemeyi ve güneş altında oynamayı istemesi gibi* insan, kendisine sonradan acı verecek olsa da kısa vadede elde edeceği hazdan vaz geçmeyi göze alamaz. Hâlbuki akıllı insanın yapması gereken, doğasından gelen arzuları ve nefsinin isteklerini bastıramadığında ortaya çıkabilecek olası sonuçları göz önünde bulundurarak doğru davranışa yönelmektir.<sup>75</sup> Nefsin isteklerine aklın yönergeleriyle başkaldıran kimse ilkin acı hissetse de sonrasında huzur duyar.

<sup>65</sup> Karaman, "Ebu Bekir er-Râzî: İlhadin Gölgesinde Bir Filozof", 130.

<sup>66</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 86.

<sup>67</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 88.

<sup>68</sup> Ebu Bekir Muhammed b. Zekerıyya er-Râzî, "Filozofça Yaşama", çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Risaleleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 202.

<sup>69</sup> Arthur Schopenhauer, *Hayatın Anlamı*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 9.

<sup>70</sup> Søren Kierkegaard, *Kahkaha Benden Yana*, çev. Nedim Çatlı (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 60.

<sup>71</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 110.

<sup>72</sup> Karaman, "Ebu Bekir er-Râzî: İlhadin Gölgesinde Bir Filozof", 131.

<sup>73</sup> Râzî, "Filozofça Yaşama", 210.

<sup>74</sup> Zygmunt Bauman - David Lyon, *Akışkan Gözetim*, çev. Elçin Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 40-41.

<sup>75</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 90.



Öte yandan Râzî, insan tarafından tutkuların kontrol altına alınmasına yönelik sergilenen davranışlarda itidalli olunması yani çilecilik ve aşırı müsamaha arasında dengenin kurulması gerektiği üzerinde ısrarla durur. Filozofça yaşamayı anlattığı eserinde o, nefsanî hazlardan kaçınmanın gerekliliğinden bahsederken akla uygun olmayan yani çileci bir yaklaşımla uygulanmaya çalışılan öz denetim eğitime de eleştirel yaklaşır.<sup>76</sup> Tabii ki bu noktada Râzî'ye göre, insanın içinde bulunduğu koşullar, doğal eğilimler, eğitim vb. birbirinden farklılık gösterdiğinden, hazlardan kaçınma noktasında genel geçer ölçütler belirlemek oldukça zordur. Çeşitli koşullar, çeşitli zevklerden kaçınmayı az ya da çok acı verici kılabilir.

Râzî'ye göre haz zamanla alışkanlık haline dönüşür. Bu aşamaya gelindiğinde onlardan ne eskisi kadar zevk almak ne de onlardan vazgeçebilmek mümkün olur. Bu hâl özellikle kadına, müziğe ve şaraba düşkün olanlarda gözlemlenir. Alışkanlık haline gelen hazzın peşine düşme eylemi artık bir zorunluluk haline gelerek insanı, maddi ve manevi sorumluluklarını ihmal etmeye yöneltir. Râzî'ye göre böyleleri tıpkı tuzaktaki yemle aldatılan hayvan gibidirler. Nitekim hayvan tuzağa düştüğünde ne yemden yararlanır ne de tuzaktan kurtulabilir.<sup>77</sup> Bu bağlamda Râzî, hazlarla mücadelede doğru davranışı aşamalı olarak alışkanlık haline getirmenin insana yarar sağlayacağını belirtir ve alışkanlık yoluyla ulakların yollara; askerlerin savaşa dirençli hale gelebildiklerini ifade ederek hazlarla baş etme noktasında *tedricilik yönteminin* önemli bir yeri olduğunu altını çizer. Ona göre önce basit isteklerle daha sonraysa aşamalı olarak nefsin daha karmaşık ve yoğun istekleriyle baş etmeye çabalayan insan süreç içinde şehvi nefsin düşünen nefsin isteklerine boyun eğmeye başladığına tanık olur.<sup>78</sup> Bu bağlamda Râzî'nin düşünceleri, modern bireyin içine düştüğü haz eksikliğini yaşamadan kurtulabilmesi noktasında pratik değere sahiptir. Ancak burada asıl sorun bireyin kendisini ruhsal çöküşe sürükleyen nefsanî arzularından nasıl kurtulacağından önce bu arzuların kendisine zarar verdiğini kabul etmesiyle ve bunlardan kurtulmak için emek harcamaya gönüllü olmasıyla ilişkilidir. Nitekim varoluşunun bir amaca hizmet ettiğini düşünmeyen ve ahlaki/manevi değerlerin gerekliliğine ilişkin herhangi bir farkındalığa sahip olmayan modern bireyde bu gönüllüğün oluşması kolay değildir.

## Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde insanın hem fiziksel hem de ruhsal sorunlarının onun ahlakî yaşantısıyla doğrudan bağlantılı olduğu kabul edilir. Bu bağlamda bir İslâm filozofu olarak, Tanrı'nın merkezî konumunda tutulduğu bir düşünce geleneğinin temsilciliğini yapan Râzî'nin hastalığa ve sağlığa ilişkin düşünceleri birçok açıdan modern profan düşünme biçimleriyle örtüşmez. Nitekim sekülerleşen Batı toplumlarında dinî olana, maneviyatsız psikoloji paradigması içinde yabancılaşmıştır. Bu durum, dinî fikirlerin ve uygulamaların bilimsel bilgiler karşısında etkisini yitirmesi anlamına gelir.<sup>79</sup> İşte tam da burada Râzî'nin insanın psikolojik iyi oluşu için gerekli gördüğü yöntemler *ruhun İslâmî bir perspektiften felsefi olarak incelenmesi* olarak değerlendirilebilir. Nitekim tüm dünya dinleri tarafından anlaşıldığı şekliyle ruh sağlığı, varoluşsal ve metafizik problemlerle yakından bağlantılıdır. Aynı zamanda bireyin içinde yetiştiği kültür ve onun temel değerlerini şekillendiren dini/manevi gelenek, insan olmanın ne anlama geldiğinin ayrılmaz bir parçasıdır. Modern Batı psikolojisinin, kutsaldan kopmuş, yerleşik epistemolojik önyargıları nedeniyle burada yetersiz kaldığı söylenebilir.<sup>80</sup> Bu noktada Ebu Bekir Râzî'nin, gerek üzüntülerle nasıl başa çıkılabileceğine gerekse insanın akli olmayan boyutunu temsil eden nefsanî arzularını nasıl kontrol altına alabileceğine ilişkin düşüncelerinde zamansal ve mekânsal sınırlamaları aşarak tüm insanlara rehberlik edebilecek bir ahlak felsefesi geliştirmiş olduğu iddia edilebilir. Ahlakın nasıl iyileştirilebileceğini tartışırken aslında bedenini doyurduğu ölçüde ruhen aç kalan çağın insanına da seslenen Râzî, modern birey için hatalardan nasıl kurtulunabileceğine, hazlar karşısında nasıl bir tutum geliştirilmesi gerektiğine, narsistik eğilimlerin, doyumsuzluğun zararlarına, ölümlerle başa çıkma noktasında akla uygun düşünme şekillerinin neler olduğuna, insanın başkalarına rahmet gözüyle bakmasının yararlarına ilişkin yol gösterici ve ufuk açıcı bir söylemi dillendirmiştir. Bu bağlamda Râzî'nin ahlakın iyileştirilmesine ilişkin düşüncelerinden yola çıkılarak; (i) tüketim çılgınlığının manevi bir hastalık olarak kabul edilmesi gerektiği ve bu hastalığa nefsin doyumsuzluğuyla mücadele edilerek çare bulunabileceği; (ii) insanın ancak türdeşlerine sevgi besleyerek, onlara güven duyarak yalnızlaşmaktan, yabancılaşmaktan, bireyselcilikten ve narsistik eğilimlerden kurtulabileceği; (iii) anlamsızlık ve değersizlik duygusunun, diğerlerinin mutluluğuna katkı sağlamak koşuluyla alt edilebileceği; (iv) oluş ve bozuluşun dünyasal yaşamın doğasından kaynaklandığı ve mutlak mutluluğun bir yanılsamadan ibaret olduğu; (v) bütün teknolojik ilerlemelere rağmen bireyin kendisini çaresiz hissedeceği durumlarla karşılaşmasının olağan olduğu ve söz konusu durumlarda olup bitene rıza göstermesinin akla uygun olduğu; (vi) ölüm kaygısından kurtulmak için dünyada erdem eksikliğini bir hayat sürerek ölüme hazırlanmak gerektiği; (vii) ölümden sonra farklı bir varoluş düzleminde ruhun varlığını sürdüreceği ve bundan dolayı ölümlerin bir yok oluş olarak algılanmasının doğru olmadığı; (viii) tutkuları rasyonel yollarla kontrol altına alamamanın bireyi manevi açıdan tatminsizliğe, yaşamdan tat alamamaya ve dolayısıyla psikolojik hastalıklara doğru sürükleyeceği, yönünde değerlendirmeler yapılabilir. Bu minvalde Râzî'nin ahlakî görüşleri modern bireyi kendi özüne dönmeye davet eden kadim bir çağrı olarak değerlendirilebilir ve sonuç olarak onun eserlerinin insanı, içine düştüğü çıkmazdan kurtarabilecek değerli felsefi kaynaklar olarak hep gündemde tutulması gerektiği söylenebilir.

<sup>76</sup> Râzî, "Filozofça Yaşama", 214.

<sup>77</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 92.

<sup>78</sup> Râzî, "Ahlakın İyileştirilmesi", 104.

<sup>79</sup> G.Hussein Rassool - Mugheera M. Luqman, "Islamic Psychology", *Foundations of Islamic Psychology* (Newyork: Routledge, 2023), 6.

<sup>80</sup> Samuel Bendeck Sotillos, "Towards an Islamic Psychology and Psychotherapy", *Spiritual Psychology and Counseling* 7/3 (2022), 415.

## Kaynakça

- Akyol, Aygün. "Ebû Bekir Râzî ve Felsefî Düşünce Sistemi". *Journal of Islamic Research* 30/1 (2019), 42-57.
- Akyüz, Turgut. *Ebubekir Zekeriyya er-Râzî'nin Felsefî Görüşleri*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Aristoteles. *Nikhomakhos'a Etik*. çev. Zeki Özcan. Bursa: Sentez Yayıncılık, 2014.
- Aurelius, Marcus. *Kendime Düşünceler*. çev. Y. Emre Ceren. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Balıkçı, Üsâme. "İslâmî Psikolojinin İmkânı, Gerekliliği ve Nasıllığı". *Eskiye Dergisi* / 44 (2021), 409-431. <https://doi.org/10.37697/eskiye.957836>
- Bauman, Zygmunt - Lyon, David. *Akışkan Gözetim*. çev. Elçin Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Ahlak: Mutluluk ve Erdem". *İslam Felsefesi -Tarih ve Problemler-*. ed. M. Cüneyt Kara. 655-684. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Botton, Alain De. *Felsefenin Tesellisi*. çev. Banu Tellioglu. İstanbul: Sel Yayıncılık, 24. Basım, 2022.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 8. Basım, 2010.
- Cortés Cortés, Manuel Enrique vd. "Remembering Muhammad ibn Zakariya Al-Razi: Classical Physician, Chemist and Philosopher". *Lecture Notes on Multidisciplinary Research and Application*. 37-40. Canada: Malaysia Technical Scientist Association, 2018.
- Çağrı, Mustafa. "Hevâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Druart, Therese Anne. "The Ethics of al-Razi". *Medieval Philosophy and Theology* / 6 (1997), 47-71.
- Guénon, René. *Modern Dünyanın Bunalımı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Güenal, Tuğba. *Kelam'da Nefs Fenomenolojisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Güvenç, Emel. *Manevi Danışmanlığın Felsefî Temelleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Hadot, Pierre. *İlkçağ Felsefesi Nedir?* çev. Muna Cedden. Ankara: Dost Kitabevi, 2. Basım, 2017.
- Hökelekli, Hayati. "İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü". *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/3 (2006), 409-421.
- Karaman, Hüseyin. "Bir Biyografi Denemesi: Ebu Bekir er-Razi". *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Aralık 2004), 101-128.
- Karaman, Hüseyin. "Ebu Bekir er-Râzî: İlhadin Gölgesinde Bir Filozof". *İslam Felsefesi -Tarih ve Problemler-*. ed. M. Cüneyt Kaya. 119-143. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Karaman, Hüseyin. "Ebu Bekir er-Râzî'nin Felsefesinin Kaynakları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/1 (2002), 33-50.
- Karaman, Hüseyin. "Ebu Bekir er-Râzî'nin Mülhidliği Bir Gerçeklik mi, Yoksa Tarihsel Bir Yanılgı mı?" *Ekev Akademi Dergisi* 6/11 (2002), 107-123.
- Kaya, Mahmut. "Ünlü Hekim-Filozof Ebû Bekir Er-Râzî ve Hekimlik Ahlakı ile İlgili Bir Risalesi". *Felsefe Arkivi* / 26 (Temmuz 2013), 227-246.
- Kierkegaard, Søren. *Kahkaha Benden Yana*. çev. Nedim Çatlı. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Kindî, Ya'küb b. İshak. *Üzüntüden Kurtulma Yolları*. çev. Mustafa Çağrı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Kutluer, İlhan. *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Mirza, Gözde Aynur. *Yeni Dinselleşme Eğilimleri ve Maneviyat Arayışları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2018.
- Öztürk, Ümit. "Narsistik ve Hazcı Tüketim Kalıplarıyla Gelen Huzursuzluk ve Diğerkâmlığın Yitimi Üzerine". *European Journal of Educational & Social Sciences* 5/2 (2020), 124-135.
- Platon. *Devlet*. çev. Neval Akbiyık - Serdar Taşçı. İstanbul: Metropolis Yayınları, 1989.
- Rashed, Mohammed Abouelleil. "Islamic Perspectives on Psychiatric Ethics". *Oxford Handbook of Psychiatric Ethics*. ed. John Sadler vd. 495-519. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Rassool, G.Hussein - Mugheera M. Luqman. "Islamic Psychology". *Foundations of Islamic Psychology*. 229-234. Newyork: Routledge, 2023.
- Râzî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya. "Ahlakın İyileştirilmesi". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risaleleri*. ed. Ferruh Özpilavcı. 82-196. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya. *Felsefe Risaleleri*. çev. Mahmut Kaya. ed. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya. "Filozofça Yaşama". çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Risaleleri*. ed. Ferruh Özpilavcı. 196-216. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Râzî, Ebu Bekir Muhammed b. Zekeriyya. *et-Tıbbu'r-Ruhani*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2008.
- Saruhan, Müfit Selim. "İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi". *Eskiye Dergisi* / 28 (Mayıs 2014), 53-66.
- Schopenhauer, Arthur. *Hayatın Anlamı*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 7. Basım, 2017.
- Sotillos, Samuel Bendeck. "Towards an Islamic Psychology and Psychotherapy". *Spiritual Psychology and Counseling* 7/3 (2022), 409-416.
- Türer, Celal. "Ahlâk Bunalımının Nedenleri". *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları*. ed. Hüseyin Sarıoğlu. 15-32. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2009.
- Vahidmanu, Vahidvazhakkad. "Psychology in Islamic Ethics". *The Muslim World* 71 /3-4 (1981), 213-227.



## The Source of Power in the Formative Years of the Mamluk State: Autocracy of the Sultan or Oligarchy of Amirs?

Yusuf Ötenkaya<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Zonguldak Bulent Ecevit University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of History, Discipline of Medieval History, Zonguldak, Türkiye  
\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 19-01-2023

Accepted: 10-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

There are many studies and theories in the literature on the source of power in the formative years of the Mamlük state. In these studies, the importance of power and influence as a form of becoming a sultan in the Mamlüks has been emphasized, although the oligarchic power of the umara has been indirectly mentioned in terms of the source of power by discussing the distinction between a puppet sultan and an authoritarian sultan. However, this axiom causes a number of problems and ambiguities within itself and leads to the supersession of the determinism of the elite amirs. This work will try to overcome this problem by focusing on the political developments during the foundation years of the state and discussing how powerful and influential amirs were restricted by the umara on their way to becoming sultans. At the same time, by focusing on the chronicles of the period in question, the administrative determinism of the Mamlük factions as a decision-making mechanism in the Mamlük state will be pointed out. On the other hand, the statement that power emanated from both the sultan's household faction and the military support of the elite amirs or khushdāshs who held the Mamlük oligarchy in their hands leads to overlooking the tension or conflict between the two throughout Mamlük political history. Considering the state of conflict between the two sides, it is a logical contradiction for the two opposing poles to agree on the same candidate. For instance, considering Mu'izz Aybak's accession to power, the Sālihiyya-Bahriyya amirs unanimously endorsed his sultanate, but in the process, Mu'izz Aybak prevailed over the tensions he experienced with the elite that brought him to power and managed to become the absolute sultan, albeit for a short time. Therefore, it is essential to keep in mind that there was no uniform relationship between the sultan and the elite amirs, but rather a dynamic functioning. In other words, the future sultan, who had to establish good relations with the amirs until he became sultan, had to go against the amirs who brought him to power if he wanted to become an absolute ruler after he became sultan. In this study, the source of Mamlük power is traced to the collective interests of the Mamlük factions. It is emphasized that these interests were usually centered on candidates who were seen as more moderate among the factions. At the same time, by revealing the shortcomings of the understandings presented as a rule such as "the one who kills the sultan becomes the sultan" and "the powerful and influential become the sultan", the analysis of the period from the founding years of the Mamlüks to Baybars' sultanate mostly emphasizes the continuity of the status quo of the elite amirs by highlighting the "sultanate of weak and middle-ranking amirs". The analysis has pointed out that those who killed sultans or usurped the throne were punished rather than usurping the throne as a legitimate right. Similarly, the consensus of the umara on the candidate for sultanate was pointed out by mentioning that those who were powerful and influential were being challenged rather than made sultan.

**Keywords:** Medieval History, Mamlüks, Power, Autocracy, Oligarchy

## Memlûk Devleti'nin Oluşum Yıllarında İktidarın Kaynağı: Sultanın Otokrasisi mi Ümeranın Oligarşisi mi?

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 19-01-2023

Kabul: 10-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:


Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır


**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Yusuf Ötenkaya).

### ÖZ

Memlûk Devleti'nin oluşum yıllarında iktidarın kaynağı ile ilgili literatürde pek çok çalışma ve teori bulunmaktadır. Bu çalışmalarda genel olarak kukla sultan-otoriter sultan şeklinde yapılan ayrımlar mevzubahis edilerek iktidarın kaynağı açısından dolaylı bir şekilde ümeranın oligarşik gücüne değinilse de Memlûklar'da sultan olma biçimi olarak güç ve nüfuzun önemi vurgulanmıştır. Ancak bu aksiyom, kendi içerisinde bir dizi sorunlara, muğlaklıklara ve seçkin emirlerin sahip olduğu belirleyiciliğin önüne geçmesine neden olmaktadır. Bu çalışmada söz konusu problem, devletin kuruluş yılları dahilindeki politik gelişmelere odaklanılarak bu süre zarfında güçlü ve nüfuzlu emirlerin sultan olma yolunda ümera tarafından nasıl sınırlandırıldıkları tartışılarak aşılılmaya çalışılacaktır. Aynı zamanda söz konusu dönemin kronikleri merkeze alınarak Memlûk Devleti'nde bir karar alma mekanizması olarak memlûk hiziplerinin idari açıdan belirleyiciliğine işaret edilecektir. Diğer taraftan iktidarın hem sultanın hanehalkı olan hizbinden hem de memlûk oligarşisini elinde tutan seçkin emirlerin ya da hüşdâşların askerî desteğinden neşet ettiğinin ifade edilmesi, Memlûk siyasi tarihi boyunca bu ikisi arasındaki gerilimin ya da çatışma ortamının gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Zira her iki taraf arasındaki çatışma hâli dikkate alındığında, iki zıt kutbun aynı adayda mutabık kalması mantıksal çelişkiye yol açmaktadır. Söz gelimi Mu'izz Aybek'in iktidara getirilmesi dikkate alındığında, Sâlihiyye-Bahriyye emirleri ittifakla onun sultanlığını tasvip etmişler ancak süreç içerisinde Mu'izz Aybek, kendisini iktidara taşıyan güç odakları ile yaşadığı gerilimden galip gelerek kısa süre de olsa mutlak/muktedir sultan olabilmeyi başarmıştır. Dolayısıyla sultan ile seçkin emirler arasında yeknesak bir ilişki şeklinin olmayıp dinamik ve sürekli değişebilen bir işleyişin hatırdta tutulması elzemdir. Bir başka ifadeyle, sultan olana kadar emirler ile iyi münasebetler kurmak durumunda olan müstakbel sultanın, sultan olduktan sonra mutlak bir hükümdar olmak istemesi hâlinde kendisini iktidara taşıyan emirlerin üzerine gitmek durumunda kaldığı görülmektedir. Bu çalışmada Memlûk iktidarının kaynağı, memlûk hiziplerinin kolektif çıkarlarına dayandırılmıştır. Bu çıkarların da genellikle hizipler arasında daha mutedil ve ılımlı görülen adaylarda temerküz ettiği vurgulanmıştır. Aynı zamanda "Sultan öldüren sultan olur", "Güçlü ve nüfuzlu olanlar sultan olur" şeklinde kaide olarak sunulan anlayışların eksik yönleri ortaya konularak Memlûklar'ın kuruluş yıllarından Baybars'ın sultanlığına kadar olan sürecin analizi dahilinde çoğunlukla "Zayıf ve orta dereceli emirlerin sultanlığı" öne çıkarılıp seçkin emirlerin haiz oldukları statükonun devamlılığı vurgulanmıştır. Yapılan incelemelerde sultan öldürenlerin ya da tahtı gasp edenlerin bunu meşru bir hak olarak kullanıp tahta çıkmalarından ziyade cezalandırıldıkları mevzubahis edilmiştir. Benzer şekilde güçlü ve nüfuzlu olanların sultan yapılmasından ziyade engellenmeye çalışıldığına değinilerek ümeranın sultan adayı hakkındaki mutabakatına işaret edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Orta Çağ Tarihi, Memlûklar, İktidar, Otokrasi, Oligarşi

 yusufotenkaya@beun.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-6721-4888>

**Cite:** Ötenkaya, Yusuf. "The Source of Power in the Formative Years of the Mamluk State: Autocracy of the Sultan or Oligarchy of Amirs?". *Cumhuriyet Theology Journal* 27/1 (June 2023), 234-248. <https://doi.org/10.18505/cuid.1244793>

**Atf:** Ötenkaya, Yusuf. "Memlûk Devleti'nin Oluşum Yıllarında İktidarın Kaynağı: Sultanın Otokrasisi mi Ümeranın Oligarşisi mi?". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 234-248. <https://doi.org/10.18505/cuid.1244793>

## Giriş

Memlûk Devleti'nin oluşum yıllarında iktidarın dayanak unsurlarının neler olduğuna ilişkin pek çok çalışma yapılarak bu hususta birtakim teoriler geliştirilmiştir. Bu çalışmalarda genel olarak iktidarın kaynağının güçlü ve nüfuzlu olma hâline dayandığı ifade edilmiştir. Bu düşünceye karşı olan araştırmacılar, iktidarın kaynağının ferdi bakımdan güçlü ve nüfuzlu olma hâline ziyade seçkin emirlerin oligarşisinde olduğunu belirtmişlerdir. Bununla birlikte bazı Memlûk araştırmacıları ise iktidarın kaynağını doğrudan askerî hâmilik sistemine bağlayarak tesis edilen akrabalık bağlarının ve oluşturulan hanehalklarının etkinliğini ve belirleyiciliğini dikkate almışlardır.

İktidarın güçlü ve nüfuzlu emirlerde kaldığına işaret eden Eliyahu Ashtor, farklı coğrafyalardan Mısır'a getirilen memlûkların, en alt kademedan sultanlığa kadar yükselebileceklerini belirtmiş ancak bunun *doğal seleksiyona* dayalı olduğunu; yalnızca en beceriklilerin ve en acımasız olanların iktidarı ele geçirebileceğini söyleyerek iktidarın kaynağı ve sürekliliği ile ilgili güç ve nüfuzun önemine işaret etmiştir.<sup>1</sup> Donald P. Little, Kutuz'un öldürülmesinden sonra Baybars'ın sultanlığının *men katele meliken kâne hüve'l-melik* fehvasınca temellendirildiğini belirterek iktidarın dayanak unsuru olarak "Sultan öldüren sultan olur" anlayışını esas alıp dolaylı bir şekilde de olsa iktidarın kaynağı açısından cesaret ve kararlılığa işaret etmiştir.<sup>2</sup> Bu anlayışın tesirinde kalan araştırmacılarından Kasım Abduh Kasım, Kutuz'u Baybars'ın öldürmesi dolayısıyla melikliğın, sultanı katleden kişi için bir mükafat olarak verildiği izlenimini uyandırmakta ve bunun da Memlûklar'da "Egemenlik, üstün gelenlerindir" teorisini desteklediğini düşünmektedir.<sup>3</sup> Diğer taraftan Baybars'ın hangi gerekçelerle sultan ilan edildiği hususu üzerinde duran Cüneyt Kanat, Kutuz'un öldürülmesi dolayısıyla yapılan toplantıda, Baybars'ın sultanın kâtili, en güçlü emir ve sultanın öldürülmesi fikrinin sahibi olması nedeniyle tahta çıkarıldığını<sup>4</sup> belirterek iktidarın kaynağı anlamında güç, cesaret ve kararlılığın belirleyiciliğini vurgulamıştır. Kanat ile benzer doğrultuda hareket eden Süleyman Özbek, Memlûklar'da iktidarın kaynağının güç ve nüfuzla dayandığı prensibinden hareketle "Sultan öldüren sultan olur" anlayışının yaygın anlamda benimsendiğinden bahsetmiştir.<sup>5</sup> Meseleye benzer perspektifle yaklaşan Ahmet Sağlam ise Memlûklar'da sultanlığın güçlü ve nüfuzlu olanlarda kaldığını, tahta yeni geçen sultanın iktidardaki gücü ve nüfuzunun, kendi memlûklarının askerî ve siyasi kadrolarda istihdam edilmesiyle sağlanan bir güç ile alakalı olduğunu belirtmiş ve akabinde de sultanın gücünün hem kendisinden hem de memlûk oligarşisinden neşet ettiğini ifade etmiştir.<sup>6</sup>

Memlûk iktidarının kaynağı meselesine farklı bir perspektifle yaklaşarak doğrudan tarihsel sürece odaklanan P. M. Holt, Memlûklar'da sultan seçme gücünün seçkin emir kadrosunu oluşturan kimselerin ortak kararıyla gerçekleştiğini belirterek sultan olma ya da iktidarı sürdürme biçimi olarak seçkin emirlerin oligarşik gücüne işaret etmiştir.<sup>7</sup> Bu hususta Holt ile aynı düşüncede olduğu görülen Amalia Levanoni, iktidarın kaynağı hususunda emirlerin kişisel güç ve nüfuzunun ötesinde seçkin emirlerin rızasını ve belirleyiciliğini esas alarak el-Melikü'l-Muazzam Turanşah'ın (ö. 648/1250) öldürülmesinden sonra önde gelen emirler arasında bulunan Fârisüddin Aktay el-Cemedâr (ö. 652/1254), Baybars el-Bundukdârî (658-676/1260-1277), Seyfeddin Balabân er-Reşîdî (ö. 677/1278), Şemseddin Sungur er-Rûmî gibi emirlerin saltanata göz diktiklerinden bahsetmekle birlikte seçkin emirlerin tek bir adayda uzlaşamaması nedeniyle hiçbirinin buna cüret edemediğini belirtmiştir.<sup>8</sup> Linda S. Northrup ise, Zâhir Baybars ve Mansûr Kalâvûn (678-689/1279-1290) gibi sultanların kendi *hûşdâşları* tarafından iktidara getirildiklerini belirtmekle birlikte -her ne kadar bazı istisnaları olsa da- sultanların ekseriyetle seçkin emirlerin rızasıyla iktidara geldiklerini vurgulayarak iktidarın kaynağı açısından memlûk emirlerinin oligarşisine dikkat çekmiştir.<sup>9</sup>

Memlûk iktidarının kaynağı meselesine daha geniş perspektifle yaklaşan David Ayalon, Memlûk Devleti'nde tarihsel süreç içerisinde müstebit tutumlar sergileyerek otokrasi ve saltanatı kendinde tesis etmeye çalışanlar ile oligarşinin devamlılığını savunanlar arasındaki gerilime işaret ederek bu çatışma ortamının sürekliliğinden bahsetmiştir.<sup>10</sup> Ayalon'un tespiti üzerinden hareket eden Jo van Steenberg, sultanın otokrasi ile emirlerin oligarşisi arasındaki gerilimi akılda tutup askerî hâmilik yoluyla genişletilmiş akrabalık ilişkileri neticesinde güç ve nüfuz alanlarının arttırılmaya çalışılmasından bahsetmektedir. Mevcut iktidarın payandaları olarak hareket eden söz konusu hanehalkları hanedanlığın devamlılığını sağlayabilmektedir.<sup>11</sup> Söz konusu askerî hâmilik sisteminin farkında olan ve meseleyi farklı düzlemde

<sup>1</sup> Eliyahu Ashtor, *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages* (Los Angeles: University of California Press, 1976), 285.

<sup>2</sup> D. P. Little, "Kutuz", *The Encyclopedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1986), 5/571.

<sup>3</sup> Kasım Abduh Kasım, *es-Sultânü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz: Batalu Ma'reketi 'Ayn Câlût* (Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1998), 155.

<sup>4</sup> Cüneyt Kanat, "Bahri Memlûklar Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3 (2000), 34.

<sup>5</sup> Süleyman Özbek, "Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar 'Sultan Öldüren Sultan Olur'", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (2013), 168.

<sup>6</sup> Ahmet Sağlam, "Ortaçağda Orijinal Bir Siyasi Yapı: Güçlü ve Nüfuzlu Her Emir Sultan Olur", *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/4 (2015), 112.

<sup>7</sup> P.M. Holt, "The Position and Power of the Mamlûk Sultan", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 38/2 (1975), 239.

<sup>8</sup> Amalia Levanoni, "The Consolidation of Aybak's Rule: An Example of Factionalism in the Mamluk State", *Der Islam* 71/2 (1994), 241.

<sup>9</sup> Linda S. Northrup, "The Bahri Mamlûk Sultanate, 1250-1390", *The Cambridge History of Egypt*, ed. Carl F. Petry (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 251.

<sup>10</sup> David Ayalon, "Aspects of the Mamlûk Phenomenon", *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 53/2 (1977), 208-209.

<sup>11</sup> Jo Van Steenberg, "The Mamluk Sultanate as a Military Patronage State: Household Politics and the Case of the Qalâwünid Bayt (1279-1382)", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 56/2 (2013), 193-196.

inceleyen Fatma Akkuş Yiğit ise Memlûklar'da veraset sisteminin mahiyetini sorunsallaştırarak emîrlerin ya da sultanın tesis etmeye çalıştığı akrabalık ilişkileri neticesinde güç alanlarını genişletip veraset sistemi kurmaya çalıştıklarından bahsetmektedir.<sup>12</sup>

Diğer taraftan iktidarın hem sultanın hanehalkı olan hizbinden (*memâlikühû*) hem de memlûk oligarşisini elinde tutan seçkin emîrlerin ya da hûşdâşların askerî desteğinden neşet ettiğinin ifade edilmesi, Memlûk siyasi tarihi boyunca bu ikisi arasındaki gerilimin ya da çatışma ortamının gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Zira her iki taraf arasındaki çatışma hâli dikkate alındığında, iki zıt kutbun aynı adayda mutabık kalması mantıksal çelişkiye yol açmaktadır. Söz gelimi Mu'izz Aybek'in iktidara getirilmesi dikkate alındığında, Sâlihiyye-Bahriyye emîrleri ittifakla onun sultanlığını tasvip etmişler ancak süreç içerisinde Mu'izz Aybek, kendisini iktidara taşıyan güç odakları ile yaşadığı gerilimden galip gelerek kısa süre de olsa mutlak/muktedir sultan olabilmeyi başarmıştır.<sup>13</sup> Dolayısıyla sultan ile seçkin emîrler arasında tek biçimli bir ilişki şeklinin olmayıp dinamik bir işleyişin hatırdan tutulması elzemdir. Bir başka ifadeyle, sultan olana kadar seçkin emîrler ile iyi münasebetler kurmak durumunda olan müstakbel sultanın, sultan olduktan sonra mutlak bir hükümdar olmak istemesi hâlinde kendisini iktidara taşıyan emîrlerin üzerine gitmek durumunda kaldığı görülmektedir.

Bu çalışmada Memlûk iktidarının kaynağı, memlûk hiziplerinin kolektif çıkarlarına dayandırılmıştır. Bu çıkarların da genellikle hizipler arasında daha mutedil ve ılımlı görülen adaylarda temerküz ettiği vurgulanmıştır. Aynı zamanda "Sultan öldüren sultan olur", "Güçlü ve nüfuzlu olanlar sultan olur" şeklinde kaide olarak sunulan anlayışların eksik yönleri ortaya konularak Memlûklar'ın kuruluş yıllarından Baybars'ın sultanlığına kadar olan sürecin analizi dahilinde çoğunlukla "Zayıf ve orta dereceli emîrlerin sultanlığı" öne çıkarılıp seçkin emîrlerin haiz oldukları statükonun devamlılığı vurgulanmıştır. Yapılan incelemelerde sultan öldürenlerin ya da tahtı gasp edenlerin bunu meşru bir hak olarak kullanıp tahta çıkmalarından ziyade cezalandırıldıklarına işaret edilmiştir. Benzer şekilde güçlü ve nüfuzlu olanların sultan yapılmasından ziyade engellenmeye çalışıldığına değinilerek ümeranın sultan adayı hakkındaki mutabakatına işaret edilmiştir.

## 1. Hizipler Arası Mücadele Gölgesinde Emîr İzzeddin Aybek'in Sultanlığı

Bahriyye'nin Muharrem 648/Nisan 1250'deki kalkışması neticesinde Melik Muazzam Turanşah'ın öldürülmesinden sonra Şecerüddür'ün (ö. 655/1257) melikeliği ilan edildiğinde tâbiyetlerini sürdürmeleri için çeşitli yerlere haber gönderilmişti. Ancak Kaymeriyye Kürtlerinden Dimaşk emîrlerinin büyük çoğunluğu Eyyûbî ailesine bağlı olduğundan Muazzam Turanşah'ın öldürülmesi onları ziyadesiyle öfkelenmişti. Bu sebeple de Mısır ümerasının aldığı karara olumlu cevap verip bağlılıklarını sürdürmediler. Liderleri Emîr Nâsirüddin Kaymerî, (ö. 665/1266) Halep Sahibi en-Nâsir Yûsuf'a (634-658/1236-1260) haber gönderip Şecerüddür'e beyat etmediklerini söylemiş ve onu Dimaşk'a davet etmişti. Böylece Nâsir Yûsuf, 10 Rebiülahir 648/12 Temmuz 1250'de Dimaşk'ı ele geçirerek Şam'ın Mısır'a olan bağlılığına son vermişti.<sup>14</sup> Akabinde de bölgedeki Eyyûbî melik ve emîrlerinin itaatini almak amacıyla yönetimi ifsat ederek sultanı katledenlerden (Bahriyye) intikam alacağını belirtmişti.<sup>15</sup> Şecerüddür'ün tahttaki varlığına gerek Bilâdü's-şâm'daki Eyyûbî melikleri gerekse de Abbâsî Halifesi el-Müstâsım (640-658/1242-1258) tarafından karşı çıktığı için yaklaşık seksen gün kadar sonra Melike tahttan feragat etmek zorunda kalmış ve ardından da 29 Rebiülahir 648/31 Temmuz 1250'de Emîr İzzeddin Aybek et-Türkmânî es-Sâlihî tahta çıkarılmıştı.<sup>16</sup> Bununla birlikte İbnü'd-Devâdârî'ye (ö. 736/1336'dan sonra) göre Turanşah'ın öldürülmesinden ve Şecerüddür'ün melikeliğinden yalnızca Abbâsîler ve Bilâdü's-şâm'daki Eyyûbî melik ve ümerası değil aynı zamanda Mısır'da Naibü's-saltana olan Hüsameddin İbn Ebû Ali el-Hezbânî (ö. 658/1260) de rahatsızdı. Onun liderliğindeki bir ordunun Nâsir Yûsuf'a katılmak istediğinden şüpheleniliyordu.<sup>17</sup> Nitekim Peter Thorau, Dominikan tarikat mensuplarının, Turanşah'ın öldürülmesinden sonra iktidarın Eyyûbîler'den Türklere geçtiğini söylediklerini belirterek bu dönemde Mısır ümerası arasında tam anlamıyla bir bütünlükten bahsedilemeyeceğini belirtmiştir.<sup>18</sup> Dolayısıyla içeride ve dışarıda kabul edilmek ve kendi bütünlüklerinin bozulmasına engel olabilmek için yeni bir sultan tayin edilmeliydi. Bu amaçla Emîr İzzeddin Aybek et-Türkmânî'nin tahta çıkarılması,

<sup>12</sup> Fatma Akkuş Yiğit, "Memlûk Devleti'nde Veraset Usûlü Yok Mudur", *XVIII. Türk Tarih Kongresi*, ed. Semiha Nurdan vd. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022), 7/304-306.

<sup>13</sup> Takiyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *Kitâbü'l-mevâ'iz ve'l-îtibâr fî zikri'l-hitât ve'l-asâr*, thk. Halil el-Mansûr (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/411.

<sup>14</sup> Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*, thk. Necip Mustafa Fevâz - Hikmet Keşli Fevâz (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 29/237-238; Zeynüddin İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, (Beirut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996), 2/179; İbrahim Zeybek, *Ebû Şâme: Müerrihu Dimaşk fî asri'l-Eyyûbiyyin 599/1203-665/1267* (Beirut: er-Risâle, 2010), 167; Ahmed Muhtâr el-Abbâdî, *fî Tarihi'l-Eyyûbiyyin ve'l-Memâlik* (Beirut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2014), 107.

<sup>15</sup> Şihâbüddin Ebî Muhammed Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme ed-Dimeşkî, *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn terâcîmü ricâlil-karneyni's-sadis ve's-sabi'*, thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî (Beirut: Darü'l-Cil, 1974), 186; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/179.

<sup>16</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/235-236; Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn: Divânü'l-mübtede ve'l-haber fî Tarihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'asarehüm min zevi's-şe'n ve'l-ekber*, thk. Süheyl Zekkar (Beirut: Darü'l-Fikr, 2001), 5/431; Muhammed Cemâleddin Sürûr, *ez-Zâhir Baybars ve hadârati Mısır fî asrihi* (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1938), 39; Abdülaziz Huvaytır, *Baibars The First: His Endeavours and Achievements* (London: The Green Mountain Press, 1978), 11; Robert Irwin, "The Rise of the Mamluks", *The New Cambridge Medieval History*, ed. David Abulafia (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 5/614; Abbâdî, *fî Tarihi'l-Eyyûbiyyin*, 111-112.

<sup>17</sup> Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer ve câmiil-gurer*, thk. Edward Budin (Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1965), 8/12.

<sup>18</sup> Peter Thorau, *The Lion of Egypt Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century* (New York: Longman Publishing, 1992), 44.

seçkin emîrlerin büyük bir kısmının mutabakatı neticesinde gerçekleşmişti. Yaşanan gelişmeler ve Şam'ın reaksiyonu dikkate alındığında bu karardaki mutabakatın bir yönüyle de zorunluluk arz ettiği görülmektedir.

İbnü'd-Devâdârî'den elde edilen ipuçları sayesinde bu dönemde genel olarak Mısır ümerasının Emîr Hüsameddin İbn Ebû Ali el-Hezbânî ya da Fârisüddin Aktay el-Cemedâr gibi güçlü ve nüfuzlu emîrleri sultan yapmak istemediği anlaşılmaktadır. Zira bunlardan birinin tahta çıkarılması, diğerinin ona karşı hareket etmesine neden olabilecek ve bunun neticesinde de iç çekişme nedeniyle Mısır emîrlerinin sahip olduğu iktidar ellerinden kayacaktı. Muhtemelen bu tehlikenin önüne geçebilmek amacıyla hiç kimsenin tehlikeli görmediği Aybek tercih edilmişti. Söz konusu emîrler arasındaki iktidar mücadelesini dikkate alarak incelemelerde bulunan Mustafa M. Ziyade, kısa süre içerisinde Emîr İzzeddin Aybek'in hızla öne çıkarılmasının nedenini, Farisüddin Aktay ve Hezbânî'nin iktidarı doğrudan kendi tekellerine almalarını engellemeye bağlamıştır.<sup>19</sup> Nitekim bu argümanı destekleyecek bir biçimde İbn Tağrıberdî (ö. 874/1470) Aybek'in sultan seçilmesi ile ilgili şöyle söylemektedir: "Seçkin emîrler Şecerüddür'den sonra kimin sultan olacağı ile ilgili görüşmüşler ve Aybek'in bu esnada seçkin emîrler (*ayânü'l-ümerâ*) arasında olmaması nedeniyle onu tahta çıkarmayı uygun görmüşlerdi. Şayet istemedikleri bir durum olursa Aybek'i süratle tahttan indirebileceklerini belirtmişlerdi."<sup>20</sup> Ziyade'nin emîrler arasındaki iktidar mücadelesine yönelik tespiti ve İbn Tağrıberdî'nin Aybek'in sultan seçilmesindeki gerekçeli anlatımı birlikte değerlendirildiğinde hem Aktay'ın hem de Hezbânî'nin razı olacağı kişi olması bakımından Aybek'in iktidara getirilmesi manidardır. Şöyle ki, Aktay ve Hezbânî'nin ayrı uçlarda olduğu anlaşılmaktadır. Her iki uç noktanın sınır alanı, Aybek'in de mensubu olduğu Sâlihiyye hizbi olup aynı zamanda onun orta dereceli emîrlerden olması ittifakla kabul edilmesini sağlamış olsa gerektir.

Diğer taraftan Melik Muazzam Turanşah'ın öldürülmesinden sonraki sürece yoğunlaştığında, Muharrem-Rebiülahir 648/Nisan-Temmuz 1250 aralığında bir hayli meşakkatli gelişmelerin yaşandığı görülmektedir. Bir taraftan Haçlılar ile yapılan barış görüşmeleri devam ederken diğer yandan da Şecerüddür'ün iktidarını sağlama alma yolunda bir dizi adımlar atıldığı görülmektedir. Boşluktan istifade ederek Aybek'i atabekü'l-asâkir hâline getirmiş, Bahriyye'ye karşı da cömertçe yaklaşmıştı. Mısır'da Nâsir Yûsuf yanlısı olduğu düşünülen emîrler tedbiren tutuklanmıştı. Bununla birlikte kısa süre sonra Şecerüddür, melikeliğine yönelik dahili ve harici itirazların yükselmesi nedeniyle 29 Rebiülahir 648/31 Temmuz 1250'de resmen Aybek'le evlenerek idareyi kendisine teslim etmişti.<sup>21</sup> Dolayısıyla Aybek'in sultanlığına giden süreçte onun orta dereceli emîrler arasında olmasının yanı sıra Şecerüddür gibi önemli bir siyasi figür ile olan evlilik aktinin de tesiri kuşkusuz mühimdi.

Şecerüddür'ün tahttan çekilmesinin bir başka nedeni ise halkın hoşnutsuzluğu idi. Nitekim İbnü'd-Devâdârî'nin verdiği bilgiye göre Kaymeriyye ümerasının tahrikleri ile galeyana gelen halk, efendileri Muazzam Turanşah'ın öldürülmesini ve Şecerüddür'ün melikeliğini kabul etmeyerek Kahire sokaklarında karışıklıklar çıkarıp bazı yağma girişimlerinde bulunmuşlardı.<sup>22</sup> Neticede yaşanan gelişmeler karşısında seçkin emîrler bir araya gelerek kadın bir hükümdarın idaresiyle memleketin idare olunamayacağını belirtip bir hadis (kadınların yönettiği bir topluluk iflah olmaz) ile de bu düşüncelerini destekleyerek Şecerüddür'ün melikeliğine son verdiler.<sup>23</sup>

Şecerüddür'ün melikeliğine son verilip yerine Aybek'in getirilmesi, dahilî tepkileri dindirir de Bilâdü's-şâm'daki Eyyübî melikleri için bir çözüm durumunda değildi. Nitekim Aybek'in ve Mısır memlûklarının iktidardaki varlıklarını "Türk istibdadı" şeklinde telakki ederek hareket etmişler ve eş zamanlı bir şekilde Mısır memlûklarına karşı politika izlemişlerdi. Kerek'teki emîrler daha önce el-Melikü's-Sâlih Eyyüb'un (637-647/1240-1249) hapsettiği el-Melikü'l-Mugîs Ömer'i (647-662/1249-1263) hapisten çıkarıp melik ilan etmişlerdi. Aynı zamanda Mugîs Ömer, Aybek'in sultan ilan edilmesini fırsata çevirerek Şebek'i kendisine bağlamıştı. el-Melikü's-Said Hasan İbnü'l-Melikü'l-Aziz Osman b. Adil (ö. 658/1260) ise daha önce Melik Sâlih Eyyüb'a bıraktığı Subeybe'yi tekrar ele geçirmişti.<sup>24</sup> Bu durum karşısında birkaç gün sonra işlerin soy odaklı ilerlediğinin farkında olan Sâlihiyye-Bahriyye emîrleri aralarında görüşerek şöyle dediler: "Bizim için Benî Eyyüb'tan gelen birinin tahta çıkarılması kaçınılmaz oldu. Zira herkes yalnızca bu aileden olan biri sayesinde bir araya gelebilir."<sup>25</sup> Neticede 5 Cemazeyilevvel 648/5 Ağustos 1250'de aralarında mutabık kalarak Eyyübî ailesinden altı yaşlarındaki el-Melikü'l-Eşref Musa'yı (648-652/1250-1254) tahta çıkardılar ve sultanın atabeki olarak da Aybek'i atadılar. Bununla birlikte alınan karar ve tevkilerde hem Melik Eşref Musa'nın hem de Aybek'in ismi geçmekteydi.<sup>26</sup>

<sup>19</sup> Mustafa M. Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", *A History of the Crusades*, ed. Robert Lee Wolff vd. (London: The University of Wisconsin Press, 1969), 2/740.

<sup>20</sup> Cemaleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1984), 1/20-21; Amalia Levanoni, "The Mamluks in Egypt and Syria: The Turkish Mamluk Sultanate (648-784/1250-1382) and the Circassian Mamluk Sultanate (784-923/1382-1517)", *The New Cambridge History of Islam: The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*, ed. Maribel Fierro vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 238.

<sup>21</sup> Takiyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/463.

<sup>22</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/16-17; Zeybek, Ebû Şâme, 168.

<sup>23</sup> Bedreddin Mahmud el-'Aynî, *'İkdü'l-cumân fi tarihi ehli'z-zamân*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kahire: Matbaatü Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1989), 1/34.

<sup>24</sup> İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/179; İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 5/431; Kasım Abduh Kasım, *Asru Selâtinü'l-Memâlik: et-Tarihü's-siyasi ve'l-ictimâ'i* (el-Harem: Aynü'l-d-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyye ve'l-İctimâ'iyye, 1998), 22.

<sup>25</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/13; Salâhaddin Halîl b. Aybek es-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut - Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru lhyâi't-Turâsi'l-İlmiyye, 2000), 9/264; İbn Tağrıberdî, *el-Menhelü's-sâfi*, 1/21.

<sup>26</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/14; Şafedî, *Vâfi*, 9/264; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/180; Cemaleddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zahire fi mülûki Mısır ve'l-Kahire*, thk. İbrahim Ali Tarhan (Kahire: Darü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1963), 7:5-6; İbn Tağrıberdî, *Menhelü's-*

Şecerüddür'ün hal' edilip Aybek'in sultan ilan edilmesi ve kısa süre sonra Eyyûbî soyundan Melik Eşref Musa'nın tahta çıkarılarak her ikisi adına hutbenin okunması açık bir şekilde Bahriyye-Sâlihiyye hizbinin sahip olduğu iktidarı kaybetmek istemediğini göstermektedir. Bununla birlikte Mısır ümerası arasında tam anlamıyla mutabakatın sağlanamadığından bahsedilebilir. Eyyûbî soyundan gelen birinin sultan ilan edilmesine rağmen yine de bu durumdan memnun olmayan emîrlerin olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Mısır ümerasından Tavâşî Şihabeddin mürşid el-kebir, Reşid es-Sagîr, Rükneddin Has Türk (ö. 674/1275) ve Cemaleddin Akkûş el-müşrif, el-Melikü'l-Eşref Musa ve Aybek'e itaat etmeyip 26 Cemazeyilevvel 648/26 Ağustos 1250'de el-Melikü'l-Mugîs Ömer'e beyat ettiler. Daha sonrasında da Mugîs Ömer'i Mısır'a saldırmak hususunda teşvik ettiler. Bu durum karşısında Mu'izz Aybek stratejik bir hamle yaparak Halife Müsta'sım'a haber gönderip Mısır diyarında Halife'nin naibi mesabesinde olduklarını bildirdi. Böylelikle de Dimaşk ve Kerek Eyyûbî meliklerine karşı siyasi varlığını kuvvetlendirdi ve tekrardan resmî olarak hem Eşref Musa hem de Mu'izz Aybek melik ilan edildi.<sup>27</sup>

Kerek Meliki Mugîs Ömer, Mu'izz Aybek idaresinden memnun olmayan Sâlihiyye hizbinden gelen bazı emîrlerin askerî desteğini alsa da Mısır üzerine sefer düzenlemeyi henüz münasip bulmamıştı. Fakat Dimaşk Meliki Nâsir Yûsuf, Kaymeriyye emîrlerinin teşvikiyle Mısır'ı ele geçirecek yegâne sultan olmak arzusundaydı. Bu amaçla Nâsir Yûsuf gerekli hazırlıkları tamamlayıp ordusuyla 15 Zilkade 648/5 Şubat 1251'de Gazze'ye gelmişti. Mu'izz Aybek de ona karşı harekete geçmişti. Savaşın başında Mısır ordusu yenilgi almış ancak ilerleyen seyirlerinde Aziziyye memlûkları Mısır ordusu saflarına geçmişti. Mu'izz Aybek ise az sayıdaki Bahriyye kuvvetleriyle sebat etmeye devam etti. Nâsir Yûsuf'un babasının memlûkları olan Aziziyye'nin kendi safına geçmesiyle birlikte eli güçlenmişti.<sup>28</sup> Mısırlılar yenilgi alıp Şam ordusunun da onları takip etmesiyle birlikte Nâsir Yûsuf savaş alanında hareketsiz kalmış, mevzisinden ayrılmamıştı. Bunu fırsata çeviren Aybek ise Bahriyye ile birlikte karşı hücumla geçmiş ve Nâsir Yûsuf'un merkez ordusunu hezimete uğratarak Nâsir Yûsuf'u geri çekilmeye zorlamıştı. Hemen ardından Nâsir'in ordu kumandanı Atabek Şemseddin Lü'lü üzerine yürümüş ve onları da yenilgiye uğratmıştı. Neticede Şemseddin Lü'lü el-Emînî (ö. 648/1251) Emîr Hüsameddin Kaymerî (ö. 648/1251) ve Ziyaeddin Kaymerî'yi (ö. 648/1251) esir alarak daha sonra da idam ettirmişti. Eyyûbî ailesinden es-Sâlih İmâdüddin İsmail, Hıms Sahibi el-Eşref Musa (644-662/1246-1263) ve diğerleri esir alınıp hapsedilmişti.<sup>29</sup> Bu arada Mısır kuvvetlerinin ani saldırısı karşısında tutunamayan Nâsir Yûsuf son anda Dimaşk'a kaçmayı başarsa da 650/1252 yılında tekrardan Mısır'ı ele geçirmek için harekete geçecekti. Gazze önlerine kadar gelmiş fakat her iki taraf arasında ciddi bir savaş vuku bulmadan Halife Müsta'sım'ın elçisi Necmeddin el-Bâderâî (ö. 655/1257) 651/1253 yılında iki taraf arasında arabuluculuk yaparak sulh antlaşmasının yapılmasını sağladı. Kudüs ve Sahil dahil Nablus'a kadar olan bölge Mu'izz Aybek'in oluyordu. Ürdün Nehri her iki taraf arasında sınır kabul edildi. Bunun karşılığında Mu'izz Aybek, Kurâ Savaşı'nda ele geçirdiği Eyyûbî meliklerini serbest bırakıp Şam'ın Nâsir Yûsuf'a ait olduğunu kabul etti.<sup>30</sup>

## 2. Melik Mu'izz Aybek'in Mutlak Sultan Hâline Gelmesi

Memlûk kronikleri ve bu alanda yapılan incelemeler dikkate alındığında, Mu'izz Aybek'in sultan ilan edilip hemen ardından tekrar atabek yapılmasının nedenleri arasında kadın bir yöneticinin istenmemesi, Bilâdü's-şâm'daki Eyyûbî meliklerinin Mısır ümerasını siyasi olarak kabul etmeyip aldıkları kararlara aykırı hareket etmeleri ve Mısır'daki hizipler arasındaki çıkar çatışmaları gibi durumlar vardı. Ayrıca Aybek'in orta dereceli emîrler arasında bulunup Sâlihiyye kökenli olması, Mısır ümerası açısından makul bir aday olarak görülmesini sağlamıştı. Dolayısıyla Aybek'in sultanlığa getirilme amacının "geçici bir çözüm" olmaktan öte gitmeyip politik konjonktürün devamlılığı açısından seçkin emîrlerin rızasını temin etmesi noktasında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Melik Nâsir Yûsuf ile yapılan saldırmazlık antlaşmasından sonra Mu'izz Aybek, Yukarı Mısır'daki Said Bedevilerinin isyanını bastırmak için harekete geçmiş ve Fârisüddin Aktay ve İzzeddin Aybek el-Efrem (ö. 695/1296) komutasında bir ordu sevk etmişti. İki taraf arasında gerçekleşen savaşı az sayıda olmalarına rağmen Memlûklar kazanmış ve vergi göndermeyip "Mısır'ın memlûk kökenliler tarafından idare olunamayacağı" iddiasıyla hareket eden tehditkâr unsurun isyanına son verilmişti.<sup>31</sup>

Askerî ve siyasi bakımdan elde edilen bu başarılı gelişmeler bir taraftan Mısır memlûklarının devletleşme sürecini temin ederken diğer yandan da Mu'izz Aybek'i sınırları bir rol oynamaktaydı. Zira Bahriyye'nin elde ettiği galibiyetler karşısında Aybek'in hâkimiyet alanı daralıyordu. Üstelik Said isyanının bastırılması sonrasında Fârisüddin Aktay'ın nüfuz alanı daha da genişlemişti. Devlet içerisinde fiilî gücü elinde tutan Bahriyye, liderleri Aktay'ı "el-Melikü'l-Cevâd" ismiyle

sâfi, 1/22; Sürûr, *ez-Zâhir Baybars*, 40; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 742; Huvaytır, *Baibars*, 11; Irwin, "The Rise of the Mamluks", 5/614; Kasım, *Asru Selâtini'l-Memâlik*, 23.

<sup>27</sup> İbnü'l-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/14; Şafedî, *Vâfi*, 9/264; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/180; Makrîzî, *Sülûk*, 1/464-465; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 742; Thorau, *The Lion of Egypt*, 46; Abbâdî, *fi Tarihi'l-Eyyûbiyyin*, 113.

<sup>28</sup> Ebû Şâme, *Zeyl*, 186; İbnü'l-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/16-17; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/180-181; Makrîzî, *Sülûk*, 1/467; Sürûr, *ez-Zâhir Baybars*, 40-41; Thorau, *The Lion of Egypt*, 46-47; Abbâdî, *fi Tarihi'l-Eyyûbiyyin*, 114; Zeybek, *Ebû Şâme*, 169-170.

<sup>29</sup> Ebû Şâme, *Zeyl*, 186; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/244; Şafedî, *Vâfi*, 9:264; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/181; İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn*, 5/432; Makrîzî, *Sülûk*, 1/467-468; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/7-8; Sürûr, *ez-Zâhir Baybars*, 40-41; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 742.

<sup>30</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/275; Şafedî, *Vâfi*, 9/265; İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn*, 5/432; Makrîzî, *Sülûk*, 1/479; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/10; Sürûr, *ez-Zâhir Baybars*, 41; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 743; Abbâdî, *fi Tarihi'l-Eyyûbiyyin*, 115; Zeybek, *Ebû Şâme*, 181.

<sup>31</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/275-276; İbn Haldûn, *Tarihü İbn Haldûn*, 5/432; Abbâdî, *fi Tarihi'l-Eyyûbiyyin*, 118-119.



anıyorlardı.<sup>32</sup> Bunun yanı sıra Fârisüddin Aktay, Hama Sahibi el-Melikü'l-Muzaffer Takiyyüddin Mahmûd'un kızıyla evlenmişti. Bu durumu Mu'izz Aybek'e bildirerek kendisine Kal'atü'l-cebel'den bir yer tahsis etmesini söylemişti.<sup>33</sup> İşlerin kendi aleyhine işlediğinin farkında olan Aybek, onu ortadan kaldırmadan mutlak anlamda sultan olamayacağını farkındaydı. Nitekim 3 Şaban 652/18 Eylül 1254 yılında âdet olduğu üzere Fârisüddin Aktay Kal'atü'l-cebel'e giriş yaptığında Aybek'in emriyle Mu'izziyye memlûkları tarafından daha önce planlanan şekilde öldürülmüştü.<sup>34</sup> Efendilerinin katledilmesi üzerine Bahriyye, can güvenliği endişesiyle çeşitli yerlere kaçmak durumunda kalmıştı. Bazıları Kerek'e gidip Melik Mugîs Ömer'e sığınırken, bazıları da Şam'a giderek Melik Nâsir Yûsuf'a iltica etmiş, bir kısmı da Anadolu Selçuklularına sığınmıştı. Kaçmayıp Mısır'da kalmayı tercih edenlerin malları istimlak edilmiş, bazıları da hapsedilmişti.<sup>35</sup> Bahriyye'nin nüfuzunun kırılmasıyla birlikte Melik Eşref Musa hal' edilmiş ve Aybek 652/1254-1255 yılında resmen kendisini sultan ilan etmişti.<sup>36</sup> Böylelikle 648-652/1250-1254 yılları arasında süren Bahriyye egemenliğine son verilerek Mu'izziyye hizbinin önü açılmıştır. Aynı zamanda Mu'izz Aybek'in gerçek bir sultan olması da bu gelişme neticesinde başlamıştır.

Mısır genelinde iktidarı ele geçirerek belirleyici konumunda olup siyasete yön vermek isteyen tek hizip Bahriyye'den ibaret değildi. Kurâ Savaşı sırasında Mu'izz Aybek saflarına dahil olan ve bir süre Aybek tarafından Bahriyye'ye karşı denge unsuru olarak kullanılan Aziziyye hizbi, elde ettikleri iktâ gelirlerinin azlığı gerekçesiyle 653/1255 yılında Mu'izz Aybek karşıtı politika izlemişlerdi. Aziziyye memlûkları, Melik Mu'izz Aybek'i tutuklamaya azmettiklerinde Emîr Cemaleddin Aydoğdu el-Azizî'ye (ö. 664/1266) bu husustaki kararlarını bildirdiler. Emîr Cemaleddin Aydoğdu bunu tasvip etmedi ve onları bu düşüncelerinden vazgeçirmeye çalışıp bunun "ıfşat edici bir durum arz ettiğini" söyledi. Dolayısıyla Aziziyye ile birlikte iş birliği yaparak Mu'izz Aybek'e itaatsizlik etmedi. Ancak planlarının ifşa olması üzerine Aziziyye, Emîr Şemseddin Akkûş el-Burunlu<sup>37</sup> liderliğinde Mısır'ı terk etmişti. Emîr Cemaleddin Aydoğdu ise Mısır'da kalmayı tercih etmiş ancak kısa süre sonra hapsedilmişti.<sup>38</sup> Böylelikle Aybek, Bahriyye'den sonra Aziziyye memlûklarını da sindirmeyi başararak kendisini tahdit eden hizipleri bertaraf edip mutlak sultanlığını sürdürme gayretinde olmuştu.<sup>39</sup>

Fârisüddin Aktay'ın öldürülmesinden sonra Bahriyye'nin bütünlüğü bozulmuş, farklı emîrlerin liderliği altında Mısır'ı terk etmişlerdi. Baybars el-Bundukdârî'nin liderliğinde hareket edenler ise Şam'a giderek Nâsir Yûsuf'a sığınmışlardı. Ancak Bahriyye'nin esas amacı uğradıkları mağlubiyetin intikamını almak ve tekrardan Mısır'ı ele geçirerek hâkimiyet tesis etmektir. Bu nedenle de Şam'a gider gitmez Melik Nâsir Yûsuf'u Mısır üzerine sefer düzenleme konusunda teşvik etmişlerdi. Bahriyye'nin önde gelen emîrleri Baybars el-Bundukdârî, Balaban er-Reşidî, Özdemir es-Seyfî, Sungur er-Rumî, Baysarî eş-Şemsî, Kalâvûn el-Elfi ve Balaban el-Mes'udî'nin desteğiyle gerekli askerî hazırlıkları tamamlayan Nâsir Yûsuf, 653/1255 yılında Mısır üzerine sefer başlatmıştı. Şam ordusunun harekete geçtiği haberini alan Melik Mu'izz Aybek, zaman kaybetmeksizin hazırlıklarını tamamlayıp karşı ordu sevk ederek orduyu Abbâse'de konuşlandırmıştı.<sup>40</sup> Ancak Nâsir Yûsuf, Mısır ordusu ile sıcak bir çatışma içerisine girmeyi pek de istemiyordu. Bu nedenle elinde bulundurduğu Bahriyye gücünü kullanarak Mu'izz Aybek'ten Sahil'i istemiş ve bu istek Aybek tarafından kabul edilmişti. Neticede her iki taraf 654/1256 yılında birbirlerinin hâkimiyetini tanıyarak geri çekilmişlerdi.<sup>41</sup>

Melik Mu'izz Aybek, Nâsir Yûsuf ile sulh antlaşması yaptıktan sonra değişmeye başlayan politik alanda varlıklarını devam ettirmek için bir dizi girişimde bulundu. Zira Melik Nâsir Yûsuf, Abbâsî Halifesi Müsta'sım'a elçi göndererek hilat talebinde bulunmuştu. Elbette bu durum Mu'izz Aybek açısından hiç de olumlu bir gelişme değildi. Nâsir Yûsuf'un Suriye merkezli egemenliğinin Mısır'a taşması gibi bir neticesi olabilirdi. Bu nedenle karşı hamlede gecikmeyerek Halife

<sup>32</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/25; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/277; Şafedî, *Vâfi*, 9/265; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/187; İbn Tağrıberdî, *Menhelü's-sâfi*, 1/25; Sürûr, *ez-Zâhir Baybars*, 42; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 743; Amalia Levanoni, "The Consolidation of Aybak's Rule: An Example of Factionalism in the Mamluk State", *Der Islam* 71/2 (1994), 248; Zeybek, *Ebû Şâme*, 182.

<sup>33</sup> Şafedî, *Vâfi*, 9/186.

<sup>34</sup> Muhyiddin İbn Abdüzzâhir, *er-Ravdû'z-Zâhir fî sireti'l-Meliki'z-Zâhir*, thk. Abdülaziz Huvaytır (Riyad, 1976), 53; Ebû Şâme, *Zeyl*, 188; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/277; Şafedî, *Vâfi*, 9/186, 265; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/187; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 5/433; Sârimüddin İbrahim b. Muhammed b. Aydemir el-Alâî İbn Dokmak, *Nuzhetü'l-en'am fî Tarihi'l-İslam*, thk. Semir Tabbâre (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 219; Makrîzî, *Hitât*, 2/244; Makrîzî, *Sülûk*, 1/483; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/11-12; Sir William Muir, *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517* (London: Smith, Eider&Cooperation, 1896) 9; Stanley Lane Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages* (New York: Charles Scribner's Son, 1901), 260; Sürûr, *ez-Zâhir Baybars*, 42; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 743; Thorau, *The Lion of Egypt*, 47; Levanoni, "The Consolidation of Aybak's Rule", 249; Zeybek, *Ebû Şâme*, 182; Türkî b. Fehd Al-i Suud, *Neş'etü Devleti'l-Memâlik (648/1250-658/1260)* (el-Harem: Li'd-Dirasât ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyye ve'l-İctimaiyye, 2017), 70; Yusuf Ötenkaya, *Memlûk Devleti'nin Oluşumu, Yapısı ve Dini Siyaseti (648-742/1250-1341)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 74.

<sup>35</sup> İbn Abdüzzâhir, *Ravd*, 54; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/279; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/26; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 5/433; İbn Dokmak, *Nuzhetü'l-en'am*, 220; Makrîzî, *Sülûk*, 1/484; Makrîzî, *Hitât*, 2/245; Muir, *The Mameluke*, 9; Poole, *A History of Egypt*, 260; Sürûr, *ez-Zâhir Baybars*, 42; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 743; Irwin, "The Rise of the Mamluks", 5/614; Northrup, "The Bahri Mamluk Sultanate", 250; Zeybek, *Ebû Şâme*, 182; Ötenkaya, *Memlûk Devleti'nin Oluşumu*, 74.

<sup>36</sup> Huvaytır, *Baibars*, 14.

<sup>37</sup> Emîr Şemseddin Akkûş el-Burunlu isminin gerek kroniklerde gerekse de ikincil literatürdeki çalışmalarda farklı şekillerde geçtiği tespit edilmiştir. "el-Borlî", "el-Berlî" gibi farklı yazımları olsa da bu kullanımın Türkçe bir sıfat olduğu düşünülmekte ve dolayısıyla da "el-me'nûf" manasına işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu nedenle çalışma boyunca İbn Tağrıberdî'nin kullanımı esas alınarak "el-Burunlu" formu tercih edilmiştir. bk. İbn Tağrıberdî, *Menhelü's-sâfi*, 3/14.

<sup>38</sup> Şafedî, *Vâfi*, 9/265; İbn Tağrıberdî, *Menhelü's-sâfi*, 3/161.

<sup>39</sup> İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 5/433.

<sup>40</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/28-29.

<sup>41</sup> İbn Abdüzzâhir, *Ravd*, 56; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/280; Makrîzî, *Sülûk*, 1/485; Zeybek, *Ebû Şâme*, 182; Ötenkaya, *Memlûk Devleti'nin Oluşumu*, 74.

Müsta'sım'a haber gönderip kendisinin Mısır'da Halife'nin vâlisi mesabesinde olduğunu ve onun adına yönetimde bulunduğunu belirtmişti. Bunun yanı sıra Musul Atabeyi ve Hama Sahibi'ne haber göndererek kızlarıyla evlenmek istediğini bildirmişti.<sup>42</sup> Bu durum açık bir biçimde Aybek'in öncelikle Halife'nin tarafsızlığını temin ederek Şam'ın Mısır'a karşı politik üstünlük kurma girişimini akamete uğratmayı amaçladığını göstermektedir. Aynı zamanda Musul Atabeyi'nin kızıyla evlilik akdinin gerçekleştirilmesiyle birlikte Suriye'de Nâsır Yûsuf'a karşı güçlü bir müttefik ile anlaşarak onun egemenliğini sınırlandırmak istediği anlaşılmaktadır.

Melik Mu'izz Aybek'in dış politikayı esas alarak hareket etmek durumunda kalması ve bu meyanda bazı adımlar atması içeride eşi Şecerüddür tarafından olumlu karşılanmamıştı. Aybek'in Hama Sahibi ve Musul Atabeyi'nin kızlarıyla evlenmesi Şecerüddür'ün çıkarlarını sekteye uğratabilirdi. Zira Aybek'in tahttaki varlığı, Şecerüddür ile evlilik akdinin gerçekleşmesiyle mümkün olmuştu. Aybek'in Eyyübî soyundan gelen birisiyle evlenmesi, Şecerüddür'ü Mısır'da sınırlandırabilecek türden bir gelişme olabilirdi. Buna engel olabilmek amacıyla Şecerüddür, Aybek'in öldürülmesi için planlar yapıyordu. Bunun için öncelikle Nâsır Yûsuf'a haber göndermiş, Aybek'i öldürüp onunla evlenmek istediğini bildirmişti. Böylelikle Mısır hâkiminin de kendisinin olacağını söylemişti. Fakat Nâsır Yûsuf bunun bir hile olacağını düşünerek bu teklife olumlu yanıt vermedi.<sup>43</sup> Musul Atabeyi Bedreddin Lü'lü (ö. 657/1259) ise Şecerüddür'ün Mu'izz Aybek'e karşı olan planlarını anlayıp bunu Aybek'e bildirdi. Fakat Şecerüddür daha önce davranıp Tavâşî Muhsin el-Cevcerî es-Sâlihî ile bu hususta anlaşarak Aybek'i öldürmeye ikna etmişti.<sup>44</sup> 23 Rebiülevvel 655/10 Nisan 1257'de la'bû'l-küre adı verilen oyun sonrasında Mu'izz Aybek Kal'atü'l-cebel'e gelmişti. Hizmetinde Vezir Şerefüddin el-Fâizî, (ö. 655/1257) Kadı Bedreddin Sincarî (ö. 664/1266) de vardı. Kale'ye vardıklarında sultanı yalnız bırakmışlardı. Elbiselerini çıkarıp hamama girdiği esnada Muhsin el-Cevcerî Aybek'e saldırmış ve hüddamın yardımıyla Sultan'ı katletmişti. Daha sonrasında Şecerüddür, yaptığı istişareler neticesinde Emîr Cemaleddin Aydoğdu el-Azizî'yi sultan yapmak istemişti. Bu esnada tutuklu olan Emîr Aydoğdu'yu hapisten çıkartarak huzuruna getirtmiş ve olanları anlatarak tahta çıkmasını istemişti. Fakat Emîr Aydoğdu bundan imtina ederek kabul etmemişti. Daha sonra aynı şekilde Emîr İzzeddin el-Halebî ile görüşmüş, melikliği ona teklif etmiş ancak o da buna cesaret edememişti.<sup>45</sup>

Aziziye ve Salihyye kökenli iki seçkin emîrin sultanlık teklifini kabul etmemesi, üzerinde durulması gereken bir hadisedir. Sultan'ın katledilmesi neticesinde bu sorumluluğu kendi üzerlerine alıp sultanlık iddiasıyla hareket edebilirlerdi ancak muhtemelen kendi hiziplerinin yeterince kalabalık olmaması ya da Mu'izziyye memlûklarının sahip olduğu iktidara oranla zayıf durumda olmaları nedeniyle bundan çekindiler. Ayrıca Mu'izziyye'nin Aybek'in kanı iddiasıyla tepkisel bir şekilde hareket ederek üzerlerine gelmelerinden ve bunun neticesinde yaşanabilecek bir iç savaş ortamından endişelenmiş de olabilirler. Her ne sebeple olursa olsun, Memlûklar'da sultanın öldürülmesi dolayısıyla tahta çıkılmasından ziyade öncelikle maktul sultanın hizbinin isteği ve belirleyiciliğinin devreye girdiği anlaşılmaktadır.

### 3. Mu'izziyye Tahakkümü

Mu'izz Aybek'in öldürülmesinden sonra seçkin emîrlere, Mu'izziyye memlûkları ve Mukaddemü'l-halka Emîr Bahaeddin Buğdî el-Eşrefî Kal'atü'l-cebel'e geldiler ve aralarında yaptıkları toplantı neticesinde efendilerinin oğlu 15 yaşındaki el-Melikü'l-Mansûr Nureddin Ali'yi (655-657/1257-1259) tahta çıkarıp Sencer el-Halebî'yi (ö. 692/1293) ise atabekü'l-asâkir tayin ettiler.<sup>46</sup> Fakat yaşanan gelişmelerden anlaşıldığı kadarıyla Mu'izziyye'nin önde gelen emîrleri arasında tam anlamıyla mutabakat söz konusu değildi. Müşterek çıkarlarını korumakla birlikte içlerinden birinin öne geçmesine razı olmuyorlardı. Söz gelimi seçkin emîrlere arasında bulunan Kutuz, Sencer el-Gatemî ve Bahadır, kendi aralarından ya da genel olarak Mu'izziyye içerisinde birini atabekü'l-asâkir yapmak yerine Sâlihiyye'den Sencer el-Halebî'yi bu mevkiye getirmişlerdi. Mu'izziyye'nin önde gelen emîrleri tarafından böyle bir kararın alınmasında henüz tam anlamıyla vâkıf olunamayan gerekçeler olabilir ancak bunun daha önce Aybek'in sultan ilan edilmesiyle benzer yönleri söz konusudur. Nasıl ki Aybek'in seçkin emîrlere uygun bulmayacağı şekilde hareket etmesi durumunda kolaylıkla tahttan indirilebileceği düşünülmüşse, benzer şekilde henüz Mu'izziyye hizbine nispetle yeterince güçlü olmayan Sâlihiyye'den bir adayın atabekü'l-asâkirliğe getirilmesi münasip bulunmuş olabilir. Nitekim İbn Tağrıberdî'nin verdiği bilgiye göre Atabek Sencer el-Halebî, çok kısa bir süre sonra Emîr Kutuz, Sencer el-Gatemî ve Bahadır tarafından tutuklandı. Ancak bu durum Atabek Sencer el-Halebî'nin Salihyye'den olan hüsdâşlarını korkuttu. Onların her biri kendi başlarına da Mu'izziyye tarafından böyle bir gailenin gelebileceğinden endişelenip Şam'a kaçtılar. Kaçamayanlar arasında bulunan Emîr İzzeddin Aybek el-Halebî el-Kebîr ve Emîr Has Türk es-Sagir öldürüldü. Akabinde de Melik Mansûr Ali, atabekliğe Sencer el-Halebî'nin yerine yine Mu'izziyye dışından Emîr Fârisüddin Aktay el-Müsta'ribî (ö. 671/1273) getirdi.<sup>47</sup>

<sup>42</sup> İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/188; 'Aynî, *'İkdü'l-cumân*, 1/117; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 744.

<sup>43</sup> İbn Haldûn, *Târihu İbn Haldûn*, 5/434; Makrîzî, *Sülûk*, 1/493; Zeybek, *Ebû Şâme*, 196-197.

<sup>44</sup> Şafedî, *Vâfi*, 9/265; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/188; 'Aynî, *'İkdü'l-cumân*, 1/143; Zeybek, *Ebû Şâme*, 197.

<sup>45</sup> Ebû Şâme, *Zeyl*, 196; Şafedî, *Vâfi*, 9/265; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/188; İbn Tağrıberdî, *Menhelü's-sâfi*, 1/26-27; 'Aynî, *'İkdü'l-cumân*, 1/143; Muir, *The Mameluke*, 9; Poole, *A History of Egypt*, 260; Huvaytir, *Baibars*, 14.

<sup>46</sup> Ebû Şâme, *Zeyl*, 196; İbn Dokmak, *Nuzhetü'l-en'am*, 232; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/41; 'Aynî, *'İkdü'l-cumân*, 1/143; Hâlid Ali Abdülkadir, *el-Memâlikü'l-Bahriyye fî Mısır: dirâse, müctemaiyye ve't-târihiyye (648-784/1250-1382)* (Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabiyye, 2014), 50-51.

<sup>47</sup> İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/188; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/42-43; Kasım, *Asru Selâtini'l-Memâlik*, 45.

Diğer taraftan Vezir Şerefüddin el-Fâizî yaşanan gelişmelerden pek de memnun değildi. Bu nedenle Melik Mansûr Nureddin Ali'nin yaşının küçük olması ve işleri doğrudan yürütememesi nedeniyle Nâsır Yûsuf'u sultan yapmak istemektedir. Ancak onun bu kanaatte olması Mu'izziyye emirlerinin kulağına gitmişti. Sahip oldukları oligarşik gücü muhafaza etmek adına harekete geçip önce Fâizî'yi tutuklayıp mallarını istimlak etmişler ve bir müddet sonra da idam etmişlerdi.<sup>48</sup> Dolayısıyla Mu'izziyye'nin temel amaçlarının kendi hizipsel statükolarını devam ettirmek olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda kendi içlerinden birinin atabekliği elinde tutmasını da tehlikeli bulmaktaydılar. Zira bu gücü doğrudan kendi kontrolüne alan emîrin, diğerlerini bertaraf edebilme potansiyeli her zaman vardı. Bunun önüne geçebilmek için tehdit unsuru olarak görmedikleri Sâlihiyye'den diledikleri kişiyi bu mevkiye taşıyarak bir bakıma kendilerini emniyet altına almaktaydılar.

Mısır memlûk ve ümerası Mu'izziyye'nin tahakkümünden rahatsız olmaya başlamıştı. Melik Mansûr Ali'nin de Kutuz el-Mu'izzî'ye karşı tavrı değişmişti. İlk fırsatta Kutuz'u tutuklayarak onun politik egemenliğine son vermek istiyordu.<sup>49</sup> Bu durumun önüne geçmek isteyen seçkin emîrler, Şaban 655/Eylül 1257'de Mukaddemü'l-halka Emîr Bahaeddin Buğdî'nin evinde bir araya gelmişlerdi. Öncelikli amaçları Melik Mansûr Ali ile Emîr Kutuz el-Mu'izzî'yi barıştırmaktı. Fakat amaca ulaşamadığı gibi Sultan'ın askerleri ile Emîr Buğdî arasında husumet çıkmış ve bu da iki taraf arasında çatışmaya neden olmuştu. Bu kargaşada Emîr Buğdî yaralandıktan sonra derdest edilmişti. Buna karşılık Mu'izziyye de harekete geçmiş ve Kahire'de karışıklıklar çıkarmıştı. Emîr İzzeddin Aybek el-Esmer, Erzen er-Rûmî ve Sabiküddin es-Sayraffî'yi tutuklamışlardı. Fakat bu anlaşmazlık kısa sürmüş ve neticede Kutuz ile Melik Mansûr Ali arasında sulh sağlanmıştı.<sup>50</sup> Bu durum açık bir şekilde Melik Mansûr Ali'nin Mu'izziyye'nin egemenliğini arttırma girişimine karşı bir duruş sergilediğini göstermektedir. Nitekim önemli mevkilere hâlâ Sâlihiyye kökenlilerin getirilmeye çalışılması buna işaret etmektedir. Bununla birlikte daha önce ifade edildiği üzere Sâlihiyye'nin önemli mevkilerde tutulması, Mu'izziyye açısından hûşdâşlar arasındaki rekabetin önüne geçmek anlamındayken, Melik Mansûr Ali açısından ise hizipler arasında güç dengeleme manasına gelmekteydi.

Mısır'da Mu'izz Aybek'in öldürülmesi neticesinde olağanüstü hadiseler yaşanırken Nâsır Yûsuf'a iltica eden Bahriyye ise fırsattan istifade ederek Mısır'ı almak niyetindeydi. Ancak Nâsır Yûsuf'un bu husustaki çekimserliği nedeniyle Dimaşk'tan ayrılıp Kerek'e giderek Melik Mugîs Ömer'e itaat ettiler. Aynı zamanda ilk planlarını devreye sokmak için "Bu mülk senin dedenin, babanın ve amcanındır" diyerek Mugîs Ömer'i Mısır'a saldırmak konusunda teşvik ettiler.<sup>51</sup> 655/1257 yılında Kerek Sahibi Melik Mugîs Ömer kendisine katılan Bahriyye kuvvetleriyle Mısır'a sefer düzenledi. Her iki ordu 25 Zilkade 655/4 Aralık 1257'de Sâlihiyye'de karşı karşıya gelmiş ve Emîr Seyfeddin Kutuz ile Fârisüddin Aktay el-Müsta'rib'in direnişi karşısında tutunamayıp Kerek'e çekilmek zorunda kalmışlardı. Bu savaşta Emîr İzzeddin er-Rûmî es-Sâlihî, Seyfeddin el-Kâfûrî, Seyfeddin Balagân el-Eşrefî öldürülmüştü. Emîr Seyfeddin Kalavûn el-Elfi ve Emîr Seyfeddin Balabân er-Reşidî ise esir alınmıştı. Bu mağlubiyet üzerine Melik Mugîs Ömer ve Baybars'ın arası açılmış, bunun sonucunda da Bahriyye hizbi Mugîs Ömer'i terk edip tekrar Melik Nâsır Yûsuf'a sığınmışlardı.<sup>52</sup>

656/1258 yılında Bağdad'ın Moğollar tarafından ele geçirilerek Abbâsîlere son verilmesi, Müslümanların yaşadığı türlü olumsuzluklar ve Moğol işgallerinin 657/1259 yılı boyunca artarak devam etmesi nedeniyle Bilâdü's-şâm'ın bir bölümü Hülagü Han'a teslim olduklarını bildirmişlerdi. Dimaşk Sahibi Nâsır Yûsuf ise bu dönemde Moğollara karşı nasıl davranması gerektiği hususunda net değildi. Bir taraftan Kutuz ile anlaşarak Hülagü'ye karşı savaşmayı planlarken, diğer taraftan da emîrleriyle yaptığı istişareler neticesinde Moğollara bağlı kalmayı düşünüyordu. En nihayetinde savaş konusunda karşı çekimser kalması nedeniyle Baybars el-Bundukdârî Melik Nâsır Yûsuf'u terk ederek Mısır'a yöneldi.<sup>53</sup> 22 Rebiülevvel 658/7 Mart 1260'ta Kahire'ye gelmiş ve bizzat Kutuz tarafından karşılanarak kendisine Kalyûb iktâ edilmişti.<sup>54</sup>

Diğer taraftan Moğollar'ın bölgedeki tehlikesi her geçen gün arttığından Emîr Kutuz, Melik Mansûr Ali'nin yaşının küçüklüğü ve işleri çekip çevirememesini bahane ederek tahtı ele geçirmişti. Emîr Kutuz bu amacına erişebilmek için Kemaleddin İbnü'l-Adîm, (ö. 660/1262) ayan ve ümeradan insanları toplayıp onlara şöyle dedi: "Çocuk yaştaki Melik Mansûr Ali bu zor durum karşısında işleri ele alabilecek bir durumda değildir. Herkesin itaat edeceği cesur bir adamın melikliğe gelmesi zorunluluk arz etmektedir..." Bunun neticesinde Melik Mansûr Ali hal' edilmiş ve hemen ardından da 24 Zilkade 657/12 Kasım 1259'da Kutuz'a beyat edilmişti.<sup>55</sup>

<sup>48</sup> İbn Dokmak, *Nuzhetü'l-en'am*, 233; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 40.

<sup>49</sup> Kasım, *Asru Selâtini'l-Memâlik*, 46.

<sup>50</sup> İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/43-44.

<sup>51</sup> İbn Abdüzzâhir, *Ravdâ*, 57; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7:45; İbn Dokmak, *Nuzhetü'l-en'am*, 231; 'Aynî, *'İkdü'l-cumân*, 1/156-157.

<sup>52</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/38; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/280; Şafedî, *Vâfi*, 10/208; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbni'l-Verdî*, 2/188; Muir, *The Mameluke*, 9; Kasım, *Asru Selâtini'l-Memâlik*, 46; Mahmûd Şelbî, *Hayatü'l-Melikü'l-Muzaffer Kutuz: Kâhirü't-Tatar ve Batalu Ma'reke 'Ayni Câlût* (Beyrut: Darü'l-Cil, 1992), 170; Suud, *Neş'etü Devleti'l-Memâlik*, 73.

<sup>53</sup> İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/54; 'Aynî, *'İkdü'l-cumân*, 1/217-218; Şelbî, *Hayatü'l-melik*, 244.

<sup>54</sup> Kutbuddin Musa İbn Muhammed el-Yûnîni, *Zeylû Mir'ati'z-zamân*, (Haydarâbâd: Maţbaatu Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'l-Ussmaniyye, 1954), 1/365; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/301; Şafedî, *Vâfi*, 10/208; İbn Dokmak, *Nuzhetü'l-en'am*, 262-263; Said Abdülfettah 'Âşûr, *Mısır fî 'asri Devleti'l-Memâlikü'l-Bahriyye* (Kahire: Mektebetü'l-Mısriyye, 1959), 32-33; Süleyman Özbek, "Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 5/219-220.

<sup>55</sup> Rükneddin Baybars el-Mansûrî ed-Devâdâr, *Zübdetü'l-fikre fî tarihi'l-hicre*, thk. Donald S. Richards (Beyrut, 1998), 46; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/55; Celâleddin Abdurrahman es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fî tarihi Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1968), 2/38; Poole, *A History of Egypt*, 261; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 744; D. P. Little, "Kutuz", *The*

Melik Kutuz'un iktidarı ele geçirmesinin esas nedeni efendisinin oğlu Melik Mansûr Nureddin Ali'nin çevresindeki güruhun sultanı kendi çıkarları doğrultusunda kullanmasıydı. Son zamanlarda yaşanan olumsuz hadiseler, Mansûr Ali'nin annesinin devlet içerisinde etkin olması ve genel olarak Kutuz'a karşı olan tavrı dikkate alındığında, Kutuz'un salahiyeti açısından Melik Mansûr Ali'nin tahttan indirilmesinin bir anlamda zorunluluk arz ettiği görülmektedir. Nitekim Mansûr Ali tahttan indirildikten hemen sonra kardeşi ve annesiyle birlikte sürgün edilmişti.<sup>56</sup>

Bununla birlikte Kutuz'un tüm emirlerin ittifakıyla tahta çıkması söz konusu değildi. Kendisinden sonra önde gelen emirler arasında bulunan Alemüddin Sencer el-Gatemî ve Seyfeddin Bahadır'ın o esnada Kahire'de bulunmalarından istifade etmişti. Her ikisi de Melik Mansûr Nureddin Ali tahttan indirildiğinde avdaydı. Kahire'ye döndüklerinde henüz bir şey anlamalarına fırsat vermeden her ikisini de tutuklatmış ve böylelikle de sultanlığı önünde engel bırakmamıştı.<sup>57</sup> Aynı zamanda muhtemel başka tehditlerin önüne geçmek ya da cebri bir durum dolayısıyla sultanlığını meşrulaştırmak amacıyla Moğollar hezimete uğratıldıktan sonra seçkin emirlerin kimi isterlerse sultan tayin edebileceklerini söylemişti.<sup>58</sup>

#### 4. Ümeranın Oligarşik Gücü Bağlamında Baybars'ın Sultanlığı

Melik Muzaffer Kutuz'un sultanlığı, Mu'izziyye içerisinde tasvip edilmeyip tepkilere neden olmuştu. Melik Mansûr Ali'nin tutuklanmasına itiraz edip hûşdâşları Kutuz'un sultanlığını tanınamışlardı. Bunun üzerine Melik Kutuz, kendi sultanlığını kabul etmeyen hûşdâşlarını tutuklatmıştı. Ele geçirilip hapsedilenler arasında Emîr Alemüddin Sencer el-Gatemî, Emîr Şerefüddin Kizân el-Mu'izzî, İzzeddin Aybek et-Tecibî es-Sagir, el-Emîrül-Kebîr Şemseddin Karasungur el-Mu'izzî (ö. 683/1284) ve Melik Mansûr Ali'nin dayısı Şemseddin ed-Dûd vardı.<sup>59</sup> Kutuz'a beyat edilmesinin ardından yapılan görev dağılımında atabekliğe Emîr Fârisüddin Aktay el-Müsta'rib es-Sâlihî el-Mu'izzî, vezirliğe Zeyneddin b. Zübeyr, (ö. 668/1270) şâddü'd-devvâvîliğe ise Emîr Hüsameddin b. Bâz'ın yerine Emîr Nureddin b. Sedîd getirilmişti.<sup>60</sup> Elbette bu durum Mu'izziyye içerisindeki bütünlüğün bozulmasına neden olarak Kutuz'un iktidarının kırılmasının artmasına zemin hazırlamıştı.

Diğer taraftan Moğol ordusunun Suriye'nin önemli şehirlerinden Halep ve Dimaşk'ı ele geçirerek resmen Nâsir Yûsuf'un melikliğine son vermesi bölgede ciddi siyasi dönüşümlere neden olmuştu. Öncelikle Nâsir Yûsuf'un Moğollara karşı çekimser kalması nedeniyle Baybars ve Bahriyye tarafından terk edildiği anlaşılmaktadır. Gazze'ye kadar çekilen Baybars'ın, bölgedeki Şehrezoriyye emirleriyle Kutuz'a katılmak hususunda anlaştığı görülmektedir.<sup>61</sup> Baybars ve Bahriyye'nin 22 Rebiülevvel 657/7 Mart 1260'ta Kahire'ye gelmesiyle birlikte Mısır'daki hizipsel denge tamamen Sâlihiyye-Bahriyye lehine değişmişti. Esasında bu durum her ne kadar Moğollar ile yapılacak savaş dolayısıyla Kutuz'un elini kuvvetlendirse de hûşdâşlarının desteğinden mahrum kalan Kutuz'un sultanlığının sürdürülemez olduğu anlamına da gelmekteydi. Zira yalnızca hûşdâşlarının desteği yönüyle değil, aynı zamanda kendisine bağlı yeterli sayıda memlûkları da bulunmamaktaydı.

25 Ramazan 658/3 Eylül 1260'ta Ayn Câlût Savaşı'nda Moğollar'ın hezimete uğratılmasıyla birlikte Bilâdü's-şâm Memlûk egemenliği altına girdi.<sup>62</sup> İbnü'd-Devâdârî'nin müverrih ve aynı zamanda kadılık yapan İzzeddin İbn Şeddâd'dan (ö. 684/1285) aktardığı bilgiye göre Melik Muzaffer Kutuz Dimaşk'ı ele geçirdiğinde Halep'e giderek Moğollar'ın yakıp yıktığı yerleri imar etmek istemiş ancak bu esnada Baybars el-Bundûkdârî ve Bahriyye emirlerinin kendisine karşı bir hazırlıkta olduklarına dair haber almıştı. Dolayısıyla yönünü Mısır'a çevirmek durumunda kaldı. Aynı şekilde Kutuz da Bahriyye'ye karşı gizliden gizliye fırsat kolluyordu. (ve-hüve eydan müdmir le-hüme's-şerri) En müsait zamanda Bahriyye'den bazılarını tutuklayabilirdi. Bu hususta haber Emîr Rükneddin Baybars el-Bundûkdârî'ye geldiğinde Dimaşk'tan çıktılar. Hem Kutuz hem de Baybars birbirlerine karşı temkinli hareket ediyordu.<sup>63</sup>

İbnü'd-Devâdârî'nin anlatımına göre 16 Zilkade 658/23 Ekim 1260'ta Melik Kutuz Kusayr'a geldiğinde maiyetinde bulunanlarla birlikte tavşan avına çıktı. Emîr İzzeddin Anus tavşanı avlamayı başardı ve sultana sundu. Sultan buna çok şaşırıldı. Atından inerek tavşanı aldı ve Emîr İzzeddin Anus'a, "Mısır'a vardığımızda benden ne istersin", dedi. O da "Ey Havend, Moğollar'dan alınan bir cariyeyi isterim", dedi. Sultan Kutuz da bunu kabul etti, o da teşekkür etmek için Kutuz'a yaklaştı ve elini öpecekmiş gibi yapıp tuttu ve diğer eliyle de kılıcını kavradı. Bu, suikastçiler arasında bir işaretti. Bunun üzerine Emîr Bektût el-Çevgandârî Kutuz'a saldırdı. Emîr Anus da ona destek olup Kutuz'u atından aşağı fırlattı. Bahadır

*Encyclopedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1986), 5/571; Ali Aktan, "Memlûklerde Saltanat Değişikliği Usulü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 273; Şelbi, *Hayatü'l-melik*, 228; Abdülkadir, *el-Memâlikü'l-Bahriyye*, 50-51.

<sup>56</sup> Makrîzî, *Sülûk*, 1/507.

<sup>57</sup> Baybars el-Mansûrî, *Zübde*, 46; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, 8/39; İbnü'l-Verdî, *Târihu İbnü'l-Verdî*, 2/196; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 5/436; 'Aynî, *İkdü'l-cumân*, 1/220; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/73; Huvaytır, *Baibars*, 16; Kasım, *Asru Selâtini'l-Memâlik*, 51; Şelbi, *Hayatü'l-melik*, 228.

<sup>58</sup> Makrîzî, *Sülûk*, 1/508, Little, "Kutuz", 5:571; Kasım, *Asru Selâtini'l-Memâlik*, 51.

<sup>59</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/300; Şafedî, *Vâfi*, 24/258.

<sup>60</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/300.

<sup>61</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 29/301.

<sup>62</sup> Yünîni, *Zeyl*, 1/366; İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, 8/52; İbn Tağrıberdî, *Nücümü'z-zahire*, 7/80; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 745; Abdülkerim Özyayın, "Aynicâlût Savaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 4/276; Ali Aktan, "Sultan Kutuz ve Ayn Câlût Zaferi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 195-196; Ramazan Şeşen, *Selahaddin'den Baybars'a Eyyübiler-Memlûklar (1193-1260)* (İstanbul: IRCICA, 2007), 270.

<sup>63</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, 8/60.

el-Mu'izzî ise ok fırlattı ve hep birlikte Kutuz'u katlettiler. Bununla birlikte Kutuz'a ilk darbeyi indirenin Emîr Baybars el-Bundukdârî olduğu da söylenmektedir.<sup>64</sup>

Melik Muzaffer Kutuz'un öldürülmesi ile ilgili farklı bir anlatımı Baybars el-Mansûrî (ö. 725/1325) yapmıştır. Buna göre Kutuz Kusayr'a geldiğinde avlanmak için maiyetinden ayrılmıştı. Emîr Rükneddin Baybars ve Anus el-Esbehânî onun peşinden gittiler. Bu arada Emîr Anus el-Esbehânî, Melik Kutuz'un yanına yaklaşmış ve ondan Baybars için şefaah talebinde bulunarak onun yaptığı hizmetlerden bahsetmiş ve durumunun iyileştirilmesini istemişti. Buna olumlu cevap alınca Sultan'ın elini öpmek için tutmuş ve hemen ardından da kılıcıyla darbeyi indirmişti. Akabinde Baybars da yanına gelmiş ve kılıcıyla saldırmıştı. Böylelikle Kutuz'u el birliği ile katlettiler.<sup>65</sup>

Melik Kutuz'un öldürülmesinden sonra Yûnînî, (ö. 726/1326) dehliz<sup>66</sup>e gidilerek seçkin emîrlere durumun anlatıldığından ve bu hususta nasıl bir yol takip edileceğini anlatmaktadır:

[Kutuz'un öldürülmesinden sonra] dehlize girdiler ve kimi melik tayin edecekleri hususunda *fe-ecâlû kaddâhû'r-r'ey beynehum fi-men yumellikûhu 'aleyhim* iyice düşündüler. Bu meseleyi tartıştıktan sonra Emîr Rükneddin Baybars el-Bundukdârî'nin sultanlığında hemfikir oldular. Önce Emîr Fârisüddin Aktây el-Müsta'rib ona beyat etti. Akabinde Emîr Seyfeddin Balabân er-Reşidi ve daha sonrasında da rütbelerine göre diğer emîrlere Baybars'a beyat ettiler.<sup>67</sup>

Kutuz'un öldürülmesinden sonraki süreç ile ilgili Yûnînî'nin anlatımı dikkate alındığında, "Sultan öldürerek sultan olmanın" Memlûklar açısından çok da belirleyici olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim bu iddia bir anlığına varsayım olarak kabul edildiğinde Yûnînî'nin anlatımı ile çelişik bir durum ortaya çıkmaktadır. Memlûklar'da sultan öldürerek sultan olmak bir kaide olsaydı, seçkin emîrlerin sultanın kim olacağı hususunda müzakere etmemesi gerekir, Baybars'a sultanlığın kendiliğinden teslim edilmesi beklenirdi. Ancak açık bir biçimde görüldüğü üzere seçkin emîrlerin oligarşik gücü ile söz konusu adaya beyat edildiği anlaşılmaktadır.

Diğer taraftan Baybars'ın sultanlığında hemfikir olunduktan sonra Atabek Fârisüddin Aktay, Baybars'a şöyle dedi: "Mısır'a varıp hâkim oluncaya kadar istediğin şey tamamlanmaz". Hep birlikte Mısır'a yönediklerinde yolda Naibü's-saltana Emîr İzzeddin el-Hillî (ö. 667/1269) onları karşıladı. Olanlar kendisine anlatıldıktan sonra Baybars'a beyat etti ve böylelikle de Baybars'ın sultanlığı kesinleşmiş oldu.<sup>68</sup> Dolayısıyla Kutuz'un öldürülmesinden sonra seçkin emîrlerin kimi sultan tayin edecekleri noktasında iyice düşünmeleri ve alınan karar sonrasında Mısır'ın Baybars'a olan tavrının belirleyiciliği düşünüldüğünde, sultan adayının iktidarının tescillenmesi açısından ümeranın etkin rol oynadığından bahsedilebilir.

Melik Kutuz'un öldürülmesinden sonraki gelişmelerle ilgili "Sultan öldüren sultan olur" bahsini hiç zikretmeyen İbn Hallikan ise (ö. 681/1282) Baybars'ın sultanlığını doğrudan seçkin emîrlerin tercihlerine bağlamıştır.<sup>69</sup> Nitekim bu hususta incelemelerde bulunan Huvaytır, Kutuz'un öldürülmesinden sonra yapılan beyat sürecinde Fârisüddin Aktay el-Müsta'rib'in Baybars'a, seçkin emîrlerin gönüllerinin alınması gerektiğini; onlara iktâ gelirleri tevcih edilmesini tavsiye etmiş ve ancak bunu sağlamayı taahhüt edip seçkin emîrlerin çıkarlarını koruyacağını teyit ettikten sonra kendisine beyat edilmişti.<sup>70</sup> Nitekim P. M. Holt, Memlûklar'da sultan seçme gücü bir hanedana dayalı olmak ya da veraset yoluyla babadan oğula geçmek şeklindeki ziyade seçkin emîr kadrosunu oluşturan kimselerin ortak kararıyla gerçekleştiğini belirterek sultan olma ya da iktidarı sürdürme biçimi olarak hâmilîği esas almıştır.<sup>71</sup> Aynı doğrultuda hareket eden Irwin, Baybars'ı sultan yapan seçkin emîrlerin, bunun karşılığında ondan bekledikleri tek şeyin haklarına ve çıkarlarına riayet etmesi olduğunu ifade ederek<sup>72</sup> bir anlamda sultanlığın sürdürülebilirliğini seçkin emîrlerin rızasına bağlamıştır. Winslow W. Clifford ise meseleye farklı bir perspektifle yaklaşarak Memlûklar'da hûşdâşlar ile sultanın memlûkları arasındaki siyasi gerilimin her dönemde olduğunu belirtmenin yanı sıra Aybek ve Kutuz'un öldürülme nedenini, oluşturdukları hâmilîk ağlarını hûşdâşlarına karşı kullanmak ve yegâne sultan olmak istemelerine bağlamıştır.<sup>73</sup> Dolayısıyla Memlûklar'da iktidar kaynağının çoğunlukla seçkin emîrlerde olduğu anlaşılmaktadır. Sultan adayının iktidara getirildikten sonra mutlak sultan olmak istemesi hâlinde öncelikle kendisini iktidara taşıyan emîrlere çatışma yaşamamasının kaçınılmaz olduğu görülmektedir.

Diğer taraftan Kutuz'un Dimaşk naibi olarak tayin ettiği Emîr Alemüddin Sencer el-Halebî, Dimaşk'ın önde gelenleriyle birlikte toplanıp el-Melikü'l-Mücahid adıyla kendi melikliğini ilan etti. Bilâdü's-şâm'da bulunan naiplere haber gönderip kendisine itaat etmelerini istedi. Ona itaat edenler kadar etmeyenler de vardı. Hims Sahibi el-Eşref'e, Hama Sahibi el-

<sup>64</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürer*, 8/61-62; İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, 5/438; Huvaytır, *Baibars*, 26; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 745-746.

<sup>65</sup> Baybars el-Mansûrî, *Muhtârü'l-ahbâr (=Tarihü'd-Devleti-Eyyûbiyye ve Devleti'l-Memâlikü'l-Bahriyye hatta sene 702)*, thk. Abdülhamid Sâlih Hamdân (Kahire: Dârü'l-Misriyye el-Lübânîyye, 1993), 11; Baybars el-Mansûrî, *Zübde*, 54; Şelbî, *Hayatü'l-melik*, 308.

<sup>66</sup> Sultanın çadırının bulunduğu yere verilen isimdir. Genellikle savaşa çıkıldığında ya da ava gidildiğinde kurulmaktadır. bk. Muhammed Ahmed Duhman, *Mu'cemü'l-elfâzi't-tarihiyye f'l-asri'l-Memlûkî* (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1990), 77.

<sup>67</sup> Yûnînî, *Zeyl*, 1/371.

<sup>68</sup> Reuven Amitai-Preiss, "The Mamluk Officer Class During The Reign of Sultan Baybars", *War and Society In The Eastern Mediterranean 7Th-15Th Centuries*, ed. Yaacov Lev vd. (Leiden: Brill, 1997), 274.

<sup>69</sup> Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ'i ebnâ'iz-zamân*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâr Sâdir, 1978), 4/155.

<sup>70</sup> Huvaytır, *Baibars*, 27; Carl F. Petry, *The Mamluk Sultanate: A History* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), 44.

<sup>71</sup> Holt, "The Position and Power of the Mamlük Sultan", 239.

<sup>72</sup> Irwin, "The Rise of the Mamluks", 5/616.

<sup>73</sup> Winslow W. Clifford, *State Formation and the Structure of Politics in Mamluk Syro-Egypt, 648-741 A.H 1250-1340 C.E* (Chicago: Chicago University, Doktora Tezi, 1995), 2/86.

Mansûr'a ve Halep'teki Aziziyye emîrlere haber gönderip kendi yanında olmalarını istedi. Onlara pek çok hediye ve iktâ vaadinde bulundu.<sup>74</sup> Bu esnada Halep'te Emîr Hüsameddin Lâçîn el-Azizî vardı. Kendisi Melik Muzaffer Kutuz'a son derece yakındı. Sencer el-Halebî Dimaşk'ta sultanlığını ilan edince onun da kendi safında olmasını istemişti. Ancak Emîr Hüsameddin Lâçîn el-Azizî bunu reddederek "Mısır'a sahip olanların naibi" olduğunu söyledi.<sup>75</sup>

Suriye bölgesindeki naiplerin Sencer el-Halebî yerine Baybars'a tâbi olmalarının pek çok nedeninden bahsedilebilir. Öncelikle Baybars'ın bölgedeki naiplerin hâkimiyetini tanıdığı görülmektedir. Ancak bu argüman meseleyi bütün yönleriyle ispatlamaya yetmemektedir. Zira Sencer el-Halebî de aynı şekilde onların egemenliklerine karşı çıkmayacağını kabul etmişti. Dolayısıyla bu durum yalnızca Baybars'ın hâmilîği ile izah edilemez. Bunun da ötesinde bölgedeki naipler, Baybars'ın sultan ilan edilmesiyle birlikte Mısır'da tekrardan Sâlihiyye-Bahriyye rejiminin kurulduğunu anlamışlardı. Sencer el-Halebî'nin Sâlihiyye mensubu olduğu dikkate alındığında, Mısır'daki emîrlerin Baybars'a karşı onu tercih etmelerinin zorluğunu anlamışlardı. Dolayısıyla kaybedeceği düşünülen Sencer el-Halebî'nin yanında yer almanın nelere yol açabileceğini öngörmüş olmalılardır. Bunun yanı sıra Ayn Câlût Savaşı sonrasında Bilâdü'-ş-şâm, Mısır kuvvetleri sayesinde Moğol boyunduruğundan kurtulmuştu. Aynı zamanda Moğollar ile iş birliği içerisinde olan Melik Said'in bizzat Kutuz tarafından idam edildiğine<sup>76</sup> de şahit olmuşlardı. Tüm bu gelişmeler birlikte dikkate alındığında, Sencer el-Halebî'nin yerine Baybars'ı tercih etmiş olmaları gayet tabii olsa gerektir.

Sencer el-Halebî'nin isyanı Melik Zâhir Baybars'a intikal ettiğinde vakit kaybetmeden Cemaleddin el-Muhammedî'yi gönderip onu uyardı. Yapılan ilk toplantıda Halebî, "naiplerin razı olacağı birine tâbi olmayı kabul edeceğini" söylese de kısa süre sonra kendisine yönelik konsensüsün oluşmadığını anlamış olacak ki bu teklifinden vazgeçti. Akabinde Baybars bu meseleyi kesin olarak çözüme kavuşturmak için Emîr Alaaddin Aytekin el-Bundukdâr (ö. 684/1285) kumandasında bir ordu sevk etti. Yapılan savaşta Halebî'nin ordusu hezimete uğratıldı. Herkesin kendisine karşı olduğunu anladığında Dimaşk'tan kaçarak Ba'lbek Kalesi'ne sığındı. Emîr Alaaddin Aytekin de kolaylıkla Dimaşk'a girip şehri Baybars adına teslim aldı ve herkesin Sultan Baybars'a itaat etmesini sağladı.<sup>77</sup> Akabinde Emîr Taybars el-Vezirî (ö. 689/1290) Ba'lbek'e gönderilmiş ve o da Halebî'yi tutuklayarak Mısır'a getirmişti. Mısır'a geldiğinde hapsedilmiş fakat birkaç gün sonra affedilerek hapisten çıkarılmıştı.<sup>78</sup>

Sencer el-Halebî ile Baybars'ın temsilcisi Emîr Cemaleddin el-Muhammedî arasında gerçekleştirilen ilk toplantıda Halebî'nin teklifine dikkat edilmelidir. Zira burada Halebî'nin Baybars'a hitaben naiplerin razı olacağı birinin tahta çıkmasını teklif ettiği görülmektedir. Bu durum esasında Kutuz'un tahta çıkarken sunduğu teklifi anımsatmaktadır. Hatırlanacağı üzere Melik Mansûr Nureddin Ali'yi tahttan indirdiğinde, Moğol işgali dolayısıyla tahta çıkmak zorunda kaldığını belirterek işgallere son verildikten sonra seçkin emîrlerin kimi isterlerse tahta çıkarabileceklerini, bu husustaki karar merciin kendileri olduğunu belirtmişti. Bir başka ifadeyle, Memlûklar'da genellikle sultanın otokrasiden ziyade emîrlerin oligarşik mutabakatının öne çıkıp belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Memlûk iktidarının kaynağı ile ilgili ortaya konulan "Güçlü ve nüfuzlu olanlar sultan olur", "Egemenlik, üstün gelenlerindir", "Sultan öldüren sultan olur" gibi teorik genellemelerin kaide hâline dönüştürülmesi, seçkin emîrlerin devlet içerisindeki belirleyiciliğinin gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Söz konusu süre zarfında yapılan incelemeler sadedinde Memlûklar'da güçlü emîr olup sultan katlederek ya da hal' ederek tahta çıkmaktan ziyade seçkin emîrlerin belirlemesi ve onların muradının esas alınması neticesinde sultanın seçildiği görülmektedir. Nitekim seçkin emîrlerin de umumiyetle güçlü ve nüfuzlu olanları sultan yapmaktan ziyade zayıf ve orta dereceli emîrleri iş başına getirdikleri vâkidir. Dolayısıyla Memlûklar'da güçlü ve nüfuzlu emîrlerin sultan olduğunun ifade edilmesi hem tarihsel sürecin işleyişine hem de sürecin isabetli anlaşılmasına hâlel getirmektedir. Zira seçkin emîrlerin aralarında mutabık kalarak tercih ettikleri sultan adayının daha çok sözlerini dinletebilmeyi umdukları kişiler arasından seçildiği görülmektedir. Fakat süreç içerisinde kukla sultanın iktidarı kendi ellerine alıp otoritesini tesis ederek otokrat bir sultan hâline geldiği de vâki olmuştur. Ancak burada dikkat edilmesi gereken nüans, söz konusu sultan adayının güçlü ve nüfuzlu olmasından ziyade seçkin emîrlerin mutabakatına dayalı olduğudur.

Memlûklar'da sultan adayı üzerinde uzlaşılması son derece kompleks bir şekilde gerçekleşmektedir. Şecerüddür'ün melikeliği Sâlihiyye içerisinde tam anlamıyla kabul görmemiş ve bazı emîrlerin bu karara itiraz edip Mısır'ı terk etmesine neden olmuştu. Bunun üzerine Sâlihiyye-Bahriyye'nin bütünlüğünün korunmak istenmesi neticesinde yapılan istişarede Mu'izz Aybek'in tahta çıkarılması kararlaştırılmıştı. Aybek'in iktidara getirilmesi bir yönüyle de Hezbânî ile Fârisüddin Aktay arasındaki anlaşmazlığa dayanmaktadır. Her iki adayın güçlü ve nüfuzlu olması dolayısıyla uzlaşmalarını neticesinde Aybek'in hem Sâlihiyye içerisinde gelmesi hem de "zayıf ve orta dereceli emîrlere" arasında bulunması ittifakla kabul edilmesini sağlamış olabilir. Elbette böyle bir neticeyi planlı bir şekilde organize etmemişler, iktidar

<sup>74</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, 8/64; Şafedî, *Vâfi*, 15/288; Sürûr, *ez-Zâhir Baybars*, 57.

<sup>75</sup> İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer*, 8/65.

<sup>76</sup> Aynî, *'İkdü'l-cumân*, 1/244.

<sup>77</sup> İbn Abdüzzâhir, *Ravâf*, 95.

<sup>78</sup> İbn Abdüzzâhir, *Ravâf*, 96; Şafedî, *Vâfi*, 15/288; Ziyade, "The Mamluk Sultans to 1293", 746.

paylaşımları ve çıkarları doğrultusunda hareket ederek hangi adayın kendileri açısından olumlu olacağı sorusu ile ilgilenmişlerdir.

Diğer taraftan Bahriyye-Camedâriyye memlûklarına hâmilik eden Fârisüddin Aktay süreç içerisinde daha da güçlenmiş ve artık Eyyûbî Hama Meliki'nin kızıyla da evlenerek resmen sultanlığa göz dikmişti. Fakat bu durum hem Şecerüddür'ü hem de Aybek'i ziyadesiyle rahatsız ettiğinden planladıkları komplo neticesinde Aktay'ı öldürüp hemen akabinde onun hizbi Bahriyye'ye yönelik kovuşturma başlatmışlardı. Aktay'ın katledilmesi neticesinde Bahriyye'nin de tecrit edilmesiyle birlikte Aybek'in gerçek bir sultan hâline dönüştüğünden söz edilebilir. Ancak görüldüğü üzere bu duruma erişebilmek için öncelikle mevcut sultanı sınırlandıran hiziplerin bertaraf edilmesine şahit olunmaktadır.

Mu'izz Aybek'in öldürülmesi sonrasında Şecerüddür öncelikle Emîr Aydoğdu el-Azizî'yi sultan yapmak istemişti. Onun reddetmesi üzerine Sencer el-Halebî'ye aynı teklifi götürmüştü ancak o da kabul etmemişti. Zira her iki emîr de Mu'izziyye'nin isteğinin bu yönde olmadığını bilincinde olup sultan olmaları hâlinde hizipler arası iç savaşa hazır olmaları gerektiğini gayet iyi biliyorlardı. Dolayısıyla bunu göze alamadıklarından sultanlık teklifini kabul edemediler. Bir başka ifadeyle, komplo neticesinde katledilen sultanın hizbinin (Mu'izziyye) onayı olmadan saltanat makamına çıkmanın nelere mal olabileceği gayet iyi bilinmekteydi. Bununla birlikte bilhassa Sencer el-Halebî'nin Kutuz'un ölümünün hemen ardından Dimaşk'ta kendi sultanlığını ilan edip çevrede bulunan melik ve naiplerden beyat etmelerini istediği vâkidir. Dolayısıyla elde edilen güç ve nüfuz alanının çapının büyüklüğünün, söz konusu emîrin sultanlık iddiasını temellendirebilmesi noktasında son derece önemli olduğundan bahsedilebilir.

el-Melikü'l-Mansûr Nureddin Ali'nin çocuk yaşta olup işleri çekip çevirememesi nedeniyle Emîr Kutuz harekete geçmiş ve Nureddin Ali'yi hal' etmişti. Esasında Kutuz'un sultan seçilmesi hûşdâşlarının (Mu'izziyye memlûkları) onayıyla olmamıştı. Nitekim Mu'izziyye'nin önde gelen iki emîrinin bu esnada Kahire'de olmamasından istifade ederek kendi sultanlığını ilan etmişti. Onların Mısır'a dönmeleri üzerine de ileride kendisine karşı çıkarlar korkusuyla tedbiren her ikisini de tutuklatmıştı. Zira Memlûklar'da hizipler arasında iktidar mücadelesi olduğu kadar hizip içi mücadeleler de vardı. Dolayısıyla Memlûklar'da sultanlık anlayışı son derece kompleks olup birkaç argümanla izah edilemeyecek kadar çetrefilli ve farklı veçhelere sahiptir.

Ayn Câlût Savaşı'ndan sonra Mısır'a dönüş yolunda Kusayr mevkiinde Melik Kutuz katledilmiş ve sultanı öldürmesi gerekçesiyle Baybars el-Bundukdârî tahta çıkarılmıştı. Fakat bu mevzu analiz edildiğinde, yapılan istişarede sultanlığın diğer emîrlere de teklif edildiği görülmektedir. Hiçbirinin buna cüret edememesi üzerine çare olarak sultanı katletmesi gerekçesiyle Baybars'ın sultan ilan edildiği anlaşılmaktadır. Zira İbn Abdüzzâhir'in (ö. 692/1293) ifadeleri dikkate alındığında, Kutuz'un erkek evladı olsaydı tahta onun çıkarılacağı ifade edilmektedir. Dolayısıyla Baybars'ın burada tercih edilmesi, sultanı katlettiği için değil daha ziyade Kutuz'un erkek evladı olmaması ve diğer emîrlerin buna cesaret edememesi nedeniyle. Bunun yanı sıra seçkin emîrlere arasında bulunan Fârisüddin Aktay el-Musta'rib'in Baybars'a beyat etmesi belirleyici olmuş ve sırasıyla diğer emîrlerin beyatını sağlamıştı. Yine sultan öldürerek iş başına gelmekten ziyade emîrlerin çıkarlarını korumanın da mühim olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Baybars, onların çıkarlarını koruyacağına dair söz verdikten sonra kendisine beyat edilmişti. Bir başka ifadeyle, Baybars'ı mutlak anlamda sultan olarak kabul etmekten ziyade karşılıklı *hılf* ile onun sultanlığına razı olmuşlardı. Buna göre sultanın tahttaki varlığı meşruti bir hâl alıyor; emîrlerin çıkarlarına uygun hareket ettiği sürece onların itaati tahakkuk ediyordu. Zira Memlûklar'da yazılı olmayan ancak cari olan bu hıfı aykırı davranmak "Havâtırı ifsat etmek" anlamına geleceğinden sadece böyle bir ahvalde mevcut sultana isyan edilmesi meşru idi. Nitekim Kutuz'un öldürülmesi mevzuuna bu perspektifle bakıldığında Mu'izziyye'nin neden bu kalkışmaya destek vererek hûşdâşlarının öldürülmesinde diğer hizipler ile ittifak kurduğu da anlaşılabilir olacaktır. Dolayısıyla Memlûklar'da sultan katlederek tahta çıkmaktan ziyade seçkin emîrlerin sahip olduğu oligarşik güç yapılanmasının belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Onların bu gücü muhafaza edebilmek uğruna aralarında hemfikir olarak bu gücü koruyabilecek ya da en azından bu güce zeval getirmeyecek zayıf ve orta dereceli emîrleri içgüdüsel bir davranış olarak sultan yaptıkları görülmektedir.

## Kaynakça

- Âşûr, Said Abdülfettah. *Mısır fi 'asri Devleti'l-Memâlik'i-Bahriyye*. Kahire: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1959.
- 'Aynî, Bedreddin Mahmûd. *'İkdü'l-cumân fi tarihi ehli'z-zamân*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: Matbaatü Dari'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1989.
- Abbâdî, Ahmed Muhtâr. *fi Tarihi'l-Eyyûbîyyin ve'l-Memâlik*. Beyrut: Darü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 2014.
- Abdülkadir, Hâlid Ali. *el-Memâlikü'l-Bahriyye fi Mısır: dirâse, müctemaiyye ve't-târihiyye (648-784/1250-1382)*. Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabiyye, 2014.
- Aktan, Ali. "Memlûklerde Saltanat Değişikliği Usulü". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1990), 268–290.
- Aktan, Ali. "Sultan Kutuz ve Ayn Câlût Zaferi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1991), 190–205.
- Al-i Suud, Türki b. Fehd. *Neş'etü Devleti'l-Memâlik (648/1250-658/1260)*. el-Harem: Li'd-Dirasât ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyye ve'l-İctimaiyye, 2017.
- Amitai-Preiss, Reuven. "The Mamluk Officer Class During The Reign of Sultan Baybars". *War and Society in the Eastern Mediterranean 7Th-15Th Centuries*. ed. Yaacov Lev, 267–300. Leiden: Brill, 1997.
- Ashtor, Eliyahu. *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Los Angeles: University of California Press, 1976.
- Ayalon, David. "Aspects of the Mamlûk Phenomenon". *Der Islam: Journal of the History and Culture of the Middle East* 53/2 (1977), 196–225.

- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler Döneminde Vezirlik (1250-1517)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddin ed-Devâdâr. *Muhtârü'l-aḥbâr (=Tarihü'd-Devleti-Eyyûbiyye ve Devleti'l-Memâlik'i'l-Bahriyye hatta sene 702.)* thk. Abdülhamid Sâlih Hamdân. Kahire: Dârü'l-Misriyye el-Lübânîyye, 1993.
- Baybars el-Mansûrî, Rükneddin ed-Devâdâr. *Zübdetü'l-fikre fî tarihi'l-hicre*. thk. Donald S. Richards. Beyrut, 1998.
- Clifford, Winslow W. *State Formation And The Structure of Politics in Mamluk Syro-Egypt, 648-741 A.H 1250-1340 C.E.* Chicago: Chicago University, Doktora Tezi, 1995.
- D. P. Little. "Kutuz". *The Encyclopedia of Islam*. ed. C.E. Bosworth vd. 5/571–72. Leiden: Brill, 1986.
- Dîmeşkî, Şihâbüddin Ebû Muhammed Abdurrahman b. İsmail Ebû Şâme. *ez-Zeyl 'ale'r-ravzateyn terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*. thk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan el-Kevserî. Beyrut: Darü'l-Cil, 1974.
- Duhman, Muhammed Ahmed. *Mu'cemü'l-elfâzi't-tarihiyye fî'l-asri'l-Memlûkî*. Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1990.
- Fuess, Albrecht. "Mamluk Politics". *Ubi Sumus? Quo Vademus*. ed. Stephan Conermann, 95–115. Bonn: Bonn University Press, 2013.
- Haarmann, Ulrich. "Regicide and the Law of the Turks". *Intellectual Studies on Islam: Essays in Honor of Martin B. Dickson*. ed. Michel M. Mazzaoui, Salt Lake City: University of Utah, 1990.
- Holt, P.M. "The Position and Power of the Mamlûk Sultan". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies University of London* 38/2 (1975), 237–249.
- Huvaytır, Abdülaziz. *Baibars The First: His Endeavours and Achievements*. London: The Green Mountain Press, 1978.
- Irwin, Robert. "The Rise of the Mamluks". *The New Cambridge Medieval History*. ed. David Abulafia, 5/607–21. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- İbn Abdüzzâhir, Muhyiddin. *er-Ravḍü'z-zâhir fî sireti'l-Meliki'z-Zâhir*. thk. Abdülaziz Huvaytır. Riyad, 1976.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Tarihü İbn Haldûn: Divânü'l-mübtete ve'l-ḥaber fî Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men 'asarehüm min zevî'ş-ş'e'n ve'l-ekber*. thk. Süheyl Zekkar. Beyrut: Darü'l-Fikr, 2001.
- İbn Hallikan, Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâr Sâdir, 1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Ma'arif, 1988.
- İbn Tağrîberdî, Cemaeddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-vâfi*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1984.
- İbn Tağrîberdî, Cemaeddin Ebû'l-Mehâsin Yûsuf. *en-Nücümü'z-zahire fî mülûki Mısır ve'l-Kahire*. thk. İbrahim Ali Tarhan. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1963.
- İbnü'd-Devâdârî, Ebû Bekir b. Abdullah b. Aybek. *Kenzü'd-dürer ve câmi'l-ğurer*. thk. Edward Budin. Kahire: Darü'l-Kütübî'l-Misriyye, 1965.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddin Ömer b. Muzaffer Şahîn. *Târihu İbni'l-Verdî*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Kanat, Cüneyt. "Bahri Memlûklar Zamanında Sultanlara ve Devlet Adamlarına Düzenlenen Bazı Suikastlar". *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 3 (2000), 23-56.
- Kasım, Abduh Kasım. *es-Sultânü'l-Muzaffer Seyfeddin Kutuz: Batalu ma'reketi 'Ayn Câlût*. Dimaşk: Darü'l-Kalem, 1998.
- Kasım, Abduh Kasım. *'Asru Selâtin'i'l-Memâlik et-tarihü's-siyasi ve'l-ictimâi*. el-Harem: Aynü li'd-Dirâsâti ve'l-Buhûsi'l-İnsaniyye ve'l-İctimâiyye, 1998.
- Levanoni, Amalia. "The Consolidation of Aybak's Rule: An Example of Factionalism in the Mamluk State". *Der Islam* 71/2 (1994), 241–254.
- Levanoni, Amalia. "The Mamluks in Egypt and Syria: The Turkish Mamluk Sultanate (648–784/1250–1382) and the Circassian Mamluk Sultanate (784–923/1382–1517)". *The New Cambridge History of Islam: The Western Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. ed. Maribel Fierro, 237–284. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali. *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Ata. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Makrîzî, Takiyyüddin Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-mevâ'iz ve'l-îtibâr fî zikri'l-hitât ve'l-'asâr*. thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Muir, Sir William. *The Mameluke or Slave Dynasty of Egypt 1260-1517*. London: Smith, Eider&Cooperation, 1896.
- Northrup, Linda S. "The Bahri Mamlûk Sultanate, 1250–1390". *The Cambridge History of Egypt*. ed. Carl F. Petry, 242–289. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Nüveyrî, Şihâbüddin Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb*. thk. Necip Mustafa Fevvâz - Hikmet Keşli Fevvâz. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Ötenkaya, Yusuf. *Memlûk Devleti'nin Oluşumu, Yapısı ve Dinî Siyaseti (648-742/1250-1341)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Özaydın, Abdülkerim "Aynicâlût Savaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/275–276. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Özbek, Süleyman. "Memlûklerde Meşrûiyet Arayışları ve Saltanat İnşasına Yönelik Çabalar 'Sultan Öldüren Sultan Olur'". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 32/53 (2013), 155–72.
- Özbek, Süleyman. "Yakın Doğu Türk-İslam Tarihinin Akışını Değiştiren Bir Meydan Savaşı: Ayn Calud". *Türkler*. ed. Hasan Celal Güzel vd. 5/217–28. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Petry, Carl F. *The Mamluk Sultanate: A History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Poole, Stanley Lane. *A History of Egypt in the Middle Ages*. New York: Charles Scribner's Son, 1901.
- Şafedî, Salâhaddin Halîl b. Aybek. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. ed. Ahmed el-Arnâvut - Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-İlmiyye, 2000.
- Sağlam, Ahmet. "Memlûk-İlhanlı İlişkileri". *Belleten* 82/293 (2018), 83–157.
- Sağlam, Ahmet. "Ortaçağda Orijinal Bir Siyasi Yapı: Güçlü ve Nüfuzlu Her Emir Sultan Olur". *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi* 2/4 (2015), 107–26.
- Steenbergen, Jo van. "The Mamluk Sultanate as a Military Patronage State: Household Politics and the Case of the Qalâwünid Bayt (1279-1382)". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 56/2 (2013), 189–217.



- Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman. *Hüsnü'l-muḥâdara fî Tarihi Mısr ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1968.
- Sürûr, Muhammed Cemâleddin. *ez-Zâhir Baybars ve Hadâratı Mısr fî 'asrihi*. Kahire: Darü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1938.
- Şelbî, Mahmûd. *Hayatü'l-Meliki'l-Muzaffer Kutuz: Kâhirü't-Tatar ve batalu ma'reke 'Ayni Câlût*. Beyrut: Darü'l-Cil, 1992.
- Şeşen, Ramazan. *Salahaddin'den Baybars'a Eyyübîler-Memlûklar (1193-1260)*. İstanbul: IRCICA, 2007.
- Thorau, Peter. *The Lion of Egypt Sultan Baybars I and the Near East in the Thirteenth Century*. New York: Longman Publishing, 1992.
- Yiğit, Fatma Akkuş. "Memlûk Devleti'nde Veraset Usûlü Yok Mudur". XVIII. *Türk Tarih Kongresi*. ed. Semiha Nurdan vd. 7/299-316. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022.
- Yûnînî, Kutbuddin Musa İbn Muhammed. *Zeylû Mir'ati'z-zamân*. Haydarâbâd: Maṭbaatu Meclis-i Dâireti'l-Meârifî'l-Usmâniyye, 1954.
- Zeybek, İbrahim. *Ebû Şâme: Müerrihu Dimaşk fî 'asri'l-Eyyûbiyyîn 599/1203-665/1267*. Beyrut: er-Risâle, 2010.
- Ziyade, Mustafa M. "The Mamluk Sultans to 1293". *A History of the Crusades*. ed. Robert Lee Wolff vd. 735-59. London: The University of Wisconsin Press, 1969.



## 'Abdallāh Bosnawī's Isharī Tafsir Treatise on Dhu'l-Qarnayn's Western Expedition

Bünyamin Açıklım<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Kilis, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 15-02-2023

Accepted: 22-05-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

From the moment it graced the earth with the light of guidance, the Qur'ān has been the centre of attention for Muslims. Its rich dimensions of meaning have attracted the attention of scholars in basic Islamic sciences as well as Sufis. Some of these Sufis left behind valuable works by feeding from the table of science, civilization and wisdom in Anatolian lands. One of them, 'Abdallāh Boşnawī, is one of the representatives of Ibn al-'Arabī's school, which has an important place in the tradition of Islamic thought as well as in the field of Sufism. He was also an Ottoman intellectual who successfully annotated Ibn al-'Arabī's work named Fuṣūṣ al-Ḥikam for the first time in Turkish and Arabic. In his works, in addition to introducing Ibn al-'Arabī's thought, he provided original explanations of the difficult aspects of this tradition. Recognizing these characteristics of Boşnawī, many contemporary researchers have written articles, theses and papers on his works. Despite this, most of Boşnawī's treatises on tafsir and Sufism are still in manuscript form and waiting to be introduced to the academic world. Boşnawī's "author's calligraphy" treatises are exegesis of twenty-five verses and two sūrahs. As far as we can find, only one treatise on the exegesis of a verse and a sūrah has been introduced so far. His treatise, which is the subject of this study, in which he interpreted by isharī method the story of Dhu'l-Qarnayn, which is described mysteriously and symbolically in the Qur'ān, in the context of the 86th verse of Ṣurat al-Kahf, is one of these verse exegesis. The treatise, in which the verse is interpreted according to the theory of Waḥdat al-wujūd, which is influential in Islamic thought, contains original interpretations. In our study, we have applied the methods of analyzing the content of this manuscript, examining and evaluating the tafsir and Sufi literature to the extent of its relevance to the subject, and comparing it with the manuscript. Born in Bosnia, Boşnawī travelled to the major centres of Islamic civilization such as Istanbul, Bursa, Egypt and Damascus in search of knowledge and wisdom, and died in Konya. Boşnawī, who seems to have had a strong knowledge of basic Islamic sciences, studied Sufism theoretically at the same time he practised it by becoming a Melāmī. The zāhirī exegesis of the verses that are the subject of the treatise by other commentators emphasizes the differences in the Qiraat, who Dhu'l-Qarnayn is, where the sun sets, and how this setting takes place. The author, who is observed to use exegetical methods such as explaining the verse with the verse, observing the relationship between siyāq-sibāq, and giving examples of how a word is used by the Arabs, has been observed to benefit from classical exegesis in his literal interpretations, but he does not go into too much detail. In the isharī exegeses of the exegetes other than Boşnawī, Sufi explanations were made about the people, places and objects in the parable. While explaining the aforementioned elements, the exegetes also encouraged people to worship, to do good deeds, to discipline their nafs, to improve their morals, and to advance in the stages of the sulūk. The author also showed this sensitivity and pointed out similar issues in his isharī tafsirs. However, unlike other exegetes, Boşnawī, in line with the historical stages of Sufism, adhered to the tradition of theoretical-Sufi interpretation and gave ontological explanations about the creation of man by God Almighty. The content of the treatise is introduced under headings appropriate to the subject matter. After the ḥamdala and ṣalwala, which summarize his thoughts on Dhu'l-Qarnayn, the author introduces the stages of physical, spiritual and cardiac formation. He explained that by Dhu'l-Qarnayn it is possible to mean the *al-laṭīfaṭu'l-insāniyya* and the *al-insānu'l-kāmil*. Boşnawī frequently used the terms of waḥdat al-wujūd in his explanations, such as "marātib al-kawniyya, tajalliyāt al-Rabbāniyya, jilā-istijlā, unşuriyyāt, Raḥmānī amāi breath, shatr al-inkān, shatr al-wujūd, ifāda-istifāda, qaws al-wujūb wa'l-inkān". On the other hand, the author exegeted the elements in the parable such as "Dhu'l-Qarnayn, the eye, the sun, the east, the west, the sea, the two sets" in different ways according to the degrees reached by the ascetic. Boşnawī tried to explain throughout his treatise that the veils of the subtleties in creation will be opened according to the levels of sulūk. In these respects, the inclusion of this work in the literature is important in terms of introducing the isharī interpretations made by a competent scholar and Sufi in a manuscript about the places, persons and objects in the verses related to the parable of Dhu'l-Qarnayn.

**Keywords:** Tafsir, Isharī Tafsir, Abdallāh Bosnawī, Kitābu mashriq al-rūḥānī, Dhu'l-Qarnayn, Waḥdat al-wujūd

## Abdullah Bosnevî'nin Zülkarneyn'in Batı Seferine Dair İşârî Tefsir Risalesi

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 15-02-2023

Kabul: 22-05-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:


Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır


**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Bünyamin Açıkalin).

### ÖZ

Yeryüzünü hidayet aydınlığıyla şereflendirdiği andan itibaren Kur'an, Müslümanların ilgi odağı olmuştur. Onun zengin mana boyutları, temel İslâm bilimlerinde araştırma yapan bilginlerin dikkatini çektiği gibi mutasavvıfları da üzerinde durmaya cebzetmiştir. Bu mutasavvıflardan bazıları Anadolu topraklarındaki ilim, medeniyet ve irfan sofrasından beslenerek geride kıymetli eserler bırakmışlardır. Onlardan biri olan Abdullah Bosnevî, tasavvuf alanında olduğu kadar İslam düşünce geleneğinde de önemli bir yere sahip olan İbnü'l-Arabî ekolünün temsilcilerinden biridir. O, aynı zamanda İbnü'l-Arabî'nin *Fuṣūṣu'l-Hikem* adlı eserini başarılı bir şekilde Türkçe ve Arapça olarak ilk defa şerh eden bir Osmanlı aydınıdır. Eserlerinde İbnü'l-Arabî düşüncesini tanıtmasının yanında, bu geleneğin anlaşılması güç hususlarına dair özgün açıklamalar yapmıştır. Bosnevî'nin bu özelliklerini fark eden günümüzdeki pek çok araştırmacı, onun eserleri hakkında makale, tez ve tebliğ çalışmaları yapmıştır. Buna rağmen Bosnevî'nin tefsir ve tasavvuf alanında yazdığı risalelerin çoğu hala yazma halindedir ve ilim dünyasına tanıtılmayı beklemektedir. Bosnevî'ye ait "müellif hattı" olan risalelerin 25 tanesi âyet, 2 tanesi ise sûre tefsiridir. Görebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar bunlardan sadece bir âyet bir de sûre tefsirine dair risalesi tanıtılmıştır. Kur'an'da gizemli ve sembolü bir şekilde anlatılan Zülkarneyn kıssasını, Kehf sûresinin 86. âyeti ekseninde işârî olarak yorumladığı çalışmamıza konu olan risalesi de bu âyet tefsirlerinden biridir. İslam düşüncesinde etkili olan vahdet-i vücûd nazariyesine göre âyetin tefsir edildiği risale, orijinal yorumlar barındırmaktadır. Çalışmamızda, bu yazma risaledeki içeriğin analiz edilmesi, konu ile alakası ölçüsünde tefsir ve tasavvuf literatürünün incelenmesi, değerlendirilmesi ve risaleyle karşılaştırılması metodları uygulanmıştır. Bosna'da doğan, ilim ve hikmet talebiyle İstanbul, Bursa, Mısır ve Şam gibi İslam medeniyetinin belli başlı merkezlerine giden Bosnevî, Konya'da vefat etmiştir. Temel İslâm bilimlerinde güçlü bir bilgi birikimine sahip olduğu anlaşılan Bosnevî, teorik olarak ilmini tahsil ettiği tasavvufu, Melâmîliğe intisap ederek aynı zamanda yaşamıştır. Risaleye konu olan âyetler hakkında diğer müfessirlerin yaptığı zâhirî tefsirlerle, kıraat farklılıkları, Zülkarneyn'in kim olduğu, güneşin battığı yerin neresi olduğu, bu batışın nasıl gerçekleştiği üzerinde durulmuştur. Âyeti âyetle açıklama, siyâk-sibâk ilişkisini gözetme, bir kelimenin Araplar tarafından nasıl kullanıldığına örnek verme gibi tefsir yöntemlerini kullandığı gözlenen müellifin, zâhirî yorumlarında klasik tefsirlerden yararlanmakla beraber, çok fazla detaya girmedeği görülmüştür. Bosnevî dışındaki müfessirlerin işârî tefsirlerinde ise kıssadaki kişi, yer ve nesnelere tasavvufî izahlar yapılmıştır. Müfessirler bahse konu unsurları açıklarken, bir yandan da insanları ibadetlerini yapmaya, hayırlı işlere yönelmeye, nefislerini terbiye etmeye, ahlaklarını güzelleştirmeye, sülûk mertebelerinde ilerlemeye teşvik etmişlerdir. Müellif de bu hassasiyeti göstererek, işârî tefsirlerinde benzer hususlara işaret etmiştir. Ancak Bosnevî diğer müfessirlerden farklı olarak, tasavvuf ilminin geçirdiği tarihsel aşamalar doğrultusunda, nazarî-sûfî yorum geleneğine bağlı kalarak yüce Allah'ın insanı yaratması ile ilgili ontolojik izahlar yapmıştır. Risalenin içeriği, konunun işlenişine uygun başlıklar altında tanıtılmıştır. Zülkarneyn ile ilgili düşüncelerinin özeti mahiyetinde olan hamdele ve salvelenin ardından müellif, cismânî, rûhânî ve kalbî oluşum merhalelerini tanıtmıştır. Zülkarneyn ile *insânî latîfe* ve *insan-ı kâmilin* kastedilmesinin mümkün olduğunu açıklamıştır. Bosnevî açıklamalarında "*merâtibu'l-kevnîyye, tecelliyâtü'r-Rabbâniyye, cilâ-isticlâ, unsuriyyât, Rahmânî amâî nefes, şatru'l-ımkân, şatru'l-vücûd, ifâza-istifâza, kavsu'l-vücûb ve'l-ımkân*" gibi vahdet-i vücûd terimlerini sıklıkla kullanmıştır. Öte yandan müellif kıssada yer alan "*Zülkarneyn, göze, güneş, doğu, batı, deniz, iki set*" gibi unsurları, sâlikin ulaştığı derecelere göre farklı şekillerde tefsir etmiştir. Bosnevî, yaratılıştaki inceliklere ait perdelerin sülûk mertebelerine göre açılacağını risalesi boyunca anlatmaya çalışmıştır. Bu yönleriyle söz konusu eserin literatüre kazandırılması, Zülkarneyn kıssası ile ilgili âyetlerde yer alan mekân, şahıs ve nesnelere hakkında yetkin bir âlim ve mutasavvıf tarafından bir yazma eserde yapılan işârî yorumların tanıtılması açısından önem arz etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İşârî Tefsir, Abdullah Bosnevî, *Kitâbu meşriki'r-rûhânî*, Zülkarneyn, Vahdet-i vücûd

 bunyaminacikalın@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8333-5548>

**Cite:** Açıkalin, Bünyamin. "Abdallâh Bosnawî's İshârî Tafsir Treatise on Dhu'l-Qarnayn's Western Expedition". *Cumhuriyet Theology Journal* 27/1 (June 2023), 249-266. <https://doi.org/10.18505/cuid.1251889>

**Atf:** Açıkalin, Bünyamin. "Abdullah Bosnevî'nin Zülkarneyn'in Batı Seferine Dair İşârî Tefsir Risalesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 249-266. <https://doi.org/10.18505/cuid.1251889>

## Giriş

Müslümanlar, Hz. Muhammed'e (s.a.v) indirilen son ilâhî vahiy olan Kur'an'ı inanç ve davranışlarına yön vermede hayat rehberi kılmaya gayret etmişlerdir. Âlimlerin içtihatları ve fetvaları sayesinde, dinî hassasiyet sahipleri için Kur'an, hayatın içinde olmuştur. Örneğin kelâm ve fıkıh âlimleri, Kur'an'ı anlamaya, itikadî ve amelî açıdan ondan delil, kural, hüküm çıkarmaya gayret etmişlerdir. Tefsir alanı ise âyetlerin doğru anlaşılmasını, açıklanmasını hedef almış, bu yönüyle diğer dinî bilim dallarına da kaynaklık etmiştir. Tefsir çalışmalarının bir çeşidi olan işârî tefsir eserlerinde, tasavvuf geleneği içinde yetişen âlimler, âyetlerin derûnî anlamlarını ortaya çıkarmaya, onlardaki işaretlerden kalplerine doğan manaları aktarmaya çalışmışlardır.

İslam ilim ve düşüncesinde önemli bir yere sahip olan tasavvuf, başlangıçta bir zühd hareketi olarak doğmuş, kelâm ve fıkıh ilimlerinin zâhirî kontrolü altında ilmî olarak fazla bir varlık gösterememiştir.<sup>1</sup> Ancak ilerleyen süreçte özellikle Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) *İhyâu ulûmî'd-dîn* eserinden itibaren tasavvuf, kelâm ve İslam felsefesi alanına ait düşünce akımlarının terkiibini bünyesinde barındıran bir ilim dalı olarak varlık göstermiştir. Osmanlı aydınları, Mevlânâ'nın (öl. 672/1273) *Mesnevî'si* ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) *Fuşûşu'l-Hikem'i* gibi tasavvufî eserlerde, bu terkiibi bulmuş ve şerhlerinde ifade etmişlerdir. *Mesnevî* ve *Fuşûşu'l-Hikem* gibi büyük tasavvufî eserlere Osmanlı sûfilerinin yazdığı şerhlerin tanınması dinî tefekkürün ihyasına katkı sağlayacaktır.<sup>2</sup> İngilizceye tercüme edilmiş, hakkında Türkçe, Arapça ve Farsça 120'den fazla şerh yazılmış<sup>3</sup> *Fuşûşu'l-Hikem'i* şerh eden Osmanlı dönemindeki bilginlerden biri de Abdullah Bosnevî'dir. Bosnevî, *Fuşûş* şerhinin ve tasavvufa dair risalelerinin yanında, çalışmamıza konu olan risalesinde olduğu gibi, Kur'an'ın âyet ve sûrelerine tefsirler de yazmıştır.<sup>4</sup>

17. yy. Osmanlı ilim ve irfan geleneğinin önemli alimlerinden ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî-Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) çizgisinin temsilcilerinden<sup>5</sup> biri olan Bosnevî'nin çalışmaları tasavvuf ana temasını taşımaktadır. İbnü'l-Arabî düşüncesinin kapalı taraflarını açıklaması ve anlaşılması güç hususlarına özgün izahlar getirmesi bakımından Bosnevî önemli bir âlimdir.<sup>6</sup> Yazdığı âyet ve sûre tefsirlerinde de tasavvufî izahlar öne çıkmaktadır. Onun açıklama ihtiyacı duyduğu âyet ve sûre tefsirlerinin tanıtılması, içinden geldiği vahdet-i vücûd geleneğinin anlaşılmasına katkı sağlayacak, her dönemde insanların rağbetine mazhar olan tasavvuf geleneğinin içerisinde bir boşluğu dolduracak, işârî tefsir literatürü içinde bir örnek eser olarak alana kazandırılacaktır. Bosnevî'ye ait risalelerin Arapça, Farsça ve Osmanlıca yazılmış olmaları ve halen yazma eser halinde bulunmaları, günümüzde bu alana merak duyanların ve araştırmacıların onlardan istifadesini maalesef zorlaştırmaktadır. Hâlihazırda Bosnevî'ye ait pek çok eser üzerinde tezler<sup>7</sup> ve araştırmalar<sup>8</sup> yapılmış olmasına rağmen, yazma halinde olup günümüz ilim-irfan dünyasına tanıtılmayı bekleyen ona ait pek çok risale bulunmaktadır. Amacımız, yazma halinde bulunan risalelerinden birini daha ilim dünyasına tanıtmaktır.

<sup>1</sup> Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabcacı, 2009), 109; Abdullah Çakır, *Abdullah Bosnevî'de Varlık-İmkân ve Yokluk* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 47.

<sup>2</sup> Mustafa Tahralı, "Eser Hakkında", *Fuşûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1992), 1/XIII.

<sup>3</sup> Tahralı, "Eser Hakkında", 1/XIV.

<sup>4</sup> Eserlerinin yarıya yakını işârî tefsirdir. Tefsir risaleleri ve tanımları hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Alpaydın, "Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Süresi Tefsiri", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Aralık 2017), 370-375; Ekrem Gülşen, "Osmanlı Dönemi Bosnalı Bazı Müfessirler Üzerine -I (1463-1878)", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Kasım 2017), 31-45; Hidayet Aydar, "Abdullah Bosnevî ve Tefsir Risaleleri", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 81-92.

<sup>5</sup> Ercan Alkan, "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'ü'n-Na'leyn fi'l-Vüsûl ilâ Hazreti'l-Cem'ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 528.

<sup>6</sup> Çakır, *Bosnevî'de Varlık*, 23.

<sup>7</sup> Abdullah Kartal, *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risalesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); Çakır, *Bosnevî'de Varlık*; İlhami Çiftci, *Abdullah Bosnevî'nin Fusûs Şerhi Mukaddimesinde İbn-i Arabî Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Gülsüm Gümüş, *Abdullah Bosnevî'ye Nispet Edilen "Makâsîd-ı Envâr-ı Gaybiyye ve Masâid-i Ervâh-ı Tayyibe" İsimli Eser ve Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

<sup>8</sup> Derya Çakır Baş, "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 31 (2013); Ali Ekber Ziyaî, "Abdullah Bosnevî Efendi (öl. 1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakîn' Risalesi", *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 3/9 (2014); Birgül Bozkurt, "Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbü Tehakkuk", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016); Alkan, "Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu"; Ayşe Mine Akar, "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmi'nin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Mayıs 2019); Cumali Kösen - Mansur Koçinkağ, "Abdullah Bosnevî'nin Sırrü'l-Hakâiki'l-İlmiyye fi Beyani'l-A'yanî's-Sabite Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Eylül 2019); Çiftci, *Bosnevî'nin Fusûs Şerhi*; Birgül Bozkurt, "Abdullah Bosnevî'nin Kitâbu Diyâ'ül-Lem' ve'l-Bark min Hadratı'l-Cem' ve'r-Ratık Adlı Risalesi", *İslâmî Araştırmalar* 31/3 (2020); Osman Nuri Karadayı - Özgür Göven, "Abdullah Bosnevî'nin Kitâbu Müntehâ Makâsidi'l-Kelimât İsimli Risalesinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi", *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları -I-*, ed. Hasan Yerkazan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021); Emre Topcuoğlu, "Abdullah Bosnevî'nin Kitâbu enfesî'l-vâridât fi Şerhi Evveli hutbeti'l-Fütûhât isimli Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (Haziran 2021).

Araştırmalarımıza göre, Bosnevî'nin tefsir risaleleri hakkında üç makale bulunmaktadır. Makalelerin yazarları ilmi bakımdan yetkin olduğunu belirttikleri Bosnevî'nin eserlerinin tanıtılmasının faydalı ve gerekli olduğunu vurgulamış, çalışmalarında ele aldıkları konuların kapsamı çerçevesinde onu ve eserini/eserlerini ilim dünyasıyla buluşturmayı hedeflemişlerdir.

Ali Ekber Ziyaî tarafından yapılan ve 2014 yılında yayınlanan çalışmada, Bosnevî'nin Hicr sûresinin doksan dokuzuncu âyetine dair Farsça yazdığı risâlesi tanıtılıp tercüme edilmiş ancak risalenin tefsir ilmi açısından değerlendirilmesine gidilmemiştir.<sup>9</sup> Mehmet Akif Alpaydın'ın 2017 yılında yayınlanan makalesinde, Bosnevî'ye ait tefsir risalelerinin genel olarak tanıtımının yanında onun yaptığı iki sûre tefsirinden biri olan Türkçe Âdiyât sûresi tefsirinin üzerinde durulmuştur.<sup>10</sup> Bosnevî'nin 26 tefsir risalesi kısaca tanıtılmış, Âdiyât sûresinin tefsirine dair risalenin metni verilmeden evvel müellifin tefsir ilmindeki metodu ortaya konmuş, eserin içeriği hakkında değerlendirmeler yapılmıştır. Çalışmamızda Alpaydın gibi Bosnevî'ye ait yazma bir risaleyi tefsir alanına tanıtmanın ve risaledeki tefsir metodunu ortaya koymanın yanı sıra ilgili âyet hakkında diğer müfessirlerin yaptıkları zâhirî ve işârî tefsirleri inceleyip Bosnevî'nin tefsiriyle karşılaştırmaya gittik. 2018 yılında yayınlanan Hidayet Aydar'ın makalesinde ise Bosnevî'nin tefsir ile ilgili 28 risalesi detaylı bir şekilde incelenmiş, Bosnevî'nin tasavvufî fikirleri ele alınmış, tefsir risaleleri ile ilgili ulaşılan sonuçlar ve yapılan değerlendirmeler on üç maddede sunulmuştur.<sup>11</sup> Aydar ile Alpaydın'ın tespit ettiği 26 tefsir risalesi aynı olmakla birlikte Aydar, Alpaydın'ın listesine dâhil etmediği Meryem sûresinin 17. âyetine dair Bosnevî'nin "Risâle fî Beyâni Temessüli Cibrîl fi Süreti'l-Beşeri's-Seviyy" risalesini de makalesinde tanıtmıştır. Sayı bakımından aradaki farkın diğer sebebi, Aydar'ın Âdiyât sûresinin Türkçe ve Arapça risalelerini ayrı maddeler halinde sunmasıdır.

Bosnevî çalışmamıza konu olan risalesinde Kehf sûresinin 86. âyetinde zikredilen kişi, yer ve olaylara verilebilecek işârî anlamları farklı açılardan izah etmekte, özgün yorumlar yapmaktadır. Risalenin ele alınmasından evvel müellif kısaca tanıtılacak, bahse konu âyet hakkında genel bilgiler vermek amacıyla, tefsirlerde yer alan dikkat çekici, akıl ve vahiyle çelişmeyen bilgiler aktarılıp değerlendirilecektir. Bosnevî'nin risalesinde değindiği kıssa ile ilgili diğer âyetler hakkındaki zâhirî yorumlar ihtiyaç miktarınca incelenecektir. Ayrıca Bosnevî'nin risalesi ile karşılaştırma yapma fırsatı sunmak üzere diğer işârî tefsirlerdeki bilgilere de yer verilecektir.

Risaledeki tefsir metodu incelendikten sonra, eserdeki tasavvufî yorumları daha açık bir şekilde ortaya koymak üzere, işârî tefsir geleneğindeki gelişmeler hakkında bilgi verilip, risalenin bu tefsir türündeki konumu tespit edilecektir. Çalışmanın son kısmında, risale tanıtılıp muhtevası hakkında bilgi verilecektir.

Çalışmamıza konu olan risalesinin yanında, ortaya koymuş olduğu diğer eserleri hakkında yapılan araştırmalara bakıldığında, onun İslâmî ilimlerde iyi bir tahsil gördüğüne tanıklık edilmekte, tasavvufu teorik olarak bilmekle beraber aynı zamanda hayatında uyguladığı anlaşılmaktadır. Nitekim biyografi kitaplarında kendisi hakkında verilen aşağıdaki bilgiler, onun bu özelliklerini doğrular niteliktedir.

Bosnevî hakkında yapılan pek çok bilimsel çalışmada,<sup>12</sup> hayatı, şahsiyeti ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûşu'l-Hikem* isimli eserini şerh ettiği için "Şârihu'l-Fuşûş" lakabıyla tanınan mutasavvif ve şair Abdullah Abdî b. Muhammed el-Bosnevî er-Rûmî el-Bayrâmî (öl. 1054/1644)<sup>13</sup>, Bosna'da doğmuştur fakat doğum tarihi hakkında kesin malumat yoktur.<sup>14</sup> Bosna'da "Gâibî" lakabıyla tanınır, bunun dışında "Bosnevî, Şârih, Abdî" lakaplarıyla da bilinir.<sup>15</sup> Başlangıç ilimlerini memleketinde aldıktan sonra, alet ilimlerini ve yüksek ilimleri İstanbul'da tahsil etmiştir.<sup>16</sup> Genç yaştan itibaren yazdığı eserlerdeki ilmi derinliğe bakıldığında, felsefe, kelâm ve tasavvuf alanlarında oldukça yetkin bir öğrenim hayatı geçirdiğini ifade etmek mümkündür.<sup>17</sup> Bursa'da Melâmîliğin Bayramiye koluna bağlı Hasan Kabâdûz'a

<sup>9</sup> Bosnevî'nin, "Sırru taayyuni kavlihi teâlâ va'bud Rabbke hattâ ye'tiyeke'l-yakîn" başlığını taşıyan risalesidir. Ziyaî, "Bosnevî ve Sırr-ı Yakîn".

<sup>10</sup> Bosnevî'nin, "Tefsîru Süreti ve'l-Âdiyât" başlığını taşıyan risalesidir. Alpaydın, "Bosnevî'nin Âdiyât Tefsiri".

<sup>11</sup> Aydar, "Bosnevî ve Tefsir Risaleleri".

<sup>12</sup> Müellif ile ilgili daha fazla bilgi almak için bakılabilecek çalışmaların bazıları şunlardır: Kartal, *Bosnevî ve Merâtib*, 1-28; Çiftci, *Bosnevî'nin Fusûs Şerhi*, 6-24; Gümüş, *Bosnevî'ye Nispet Edilen Makasid*, 13-24; Ziyaî, "Bosnevî ve Sırr-ı Yakîn", 82-85; Alpaydın, "Bosnevî'nin Âdiyât Tefsiri", 369-375; Aydar, "Bosnevî ve Tefsir Risaleleri", 78-93; Karadayı - Göven, "Bosnevî Kitâbü Müntehâ", 34-37.

<sup>13</sup> İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-mu'ellifin ve âsârü'l-muşannifin* (İstanbul: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951), 1/476; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Lübnan Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/228; Hayruddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2002), 4/101; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin* (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1993), 2/257.

<sup>14</sup> Bağdatlı İsmail Paşa, Ziriklî ve Kehhâle 992'de doğduğunu belirtse de Abdullah Kartal bu bilginin kesin olarak yanlış olduğu sonucuna ulaşmıştır. Konuyla ilgili daha geniş bilgi için bk. Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifin*, 1/476; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/101; Kehhâle, *Mu'cem*, 2/257; Kartal, *Bosnevî ve Merâtib*, 2.

<sup>15</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn* (Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/1263; Muhammed b. Muhammed b. el-Bûsnevî Hânci, *el-Cevheru'l-eşnâ fî terâcimi 'ulemâi ve şuerâi Bûsna*, thk. Abdu'l-Fettâh Muhammed el-Hulvî (Cîze: Hechr, 1992), 124; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/101.

<sup>16</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/41.

<sup>17</sup> Muhammed Emîn b. Fadlullâh b. Muhibbî'd-dîn b. Muhammed Muhibbî, *Hulâsâtu'l-Eşer fî a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer* (b.y.: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284), 3/86; Kartal, *Bosnevî ve Merâtib*, 2; Abdullah Kartal, "Türkçe İlk Fususu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 309.

intisabı<sup>18</sup> ile tasavvufta müridlik yolunu tercih etmiştir. Buradaki mânevî eğitimi, hırka giyip şeyhlik makamına gelinceye kadar devam etmiştir.<sup>19</sup> Melâmîliği tercih etmesinde, Bosnevî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesine yakın oluşunun ve bu düşüncelerin o dönemde Melâmîlik tarafından temsil edilmesinin etkili olduğu belirtilmektedir.<sup>20</sup> Bosnevî *Fuşûş* şerhini önce Türkçe yazmış,<sup>21</sup> eseri Arap memleketlerinde meşhur olunca kendisinden onu bir de Arapça yazması istenmiştir. Bu çalışması, *Fuşûş* şerhlerinin en güzeli olarak kabul görmüş,<sup>22</sup> ilmî muhitte çok tutulmuştur.<sup>23</sup> Bosnevî *Fuşûş*'u hem Türkçe hem de Arapça şerh eden tek müellif<sup>24</sup> olduğu gibi onun yaptığı şerh, *Fuşûş*'un ilk Türkçe şerhidir.<sup>25</sup>

Mısır'a, ardından Hicaz'a gitmiş, dönüş yolunda Şam'a uğrayıp İbnü'l-Arabî'nin kabri civarında inzivaya çekilmiştir. Bu yolculuklarında ilim adamları ve devlet büyükleriyle tanışıp çeşitli ilişkiler kurmuştur.<sup>26</sup> Ömrünün sonunu, Konya'da Sadreddîn Konevî ve Mevlânâ Celâleddin ile geçiren Bosnevî 1054 yılında vefat etmiş ve Konevî'nin yanına defnedilmiştir<sup>27</sup> ancak bugün iki kabrin arasında işlek bir yol vardır.<sup>28</sup>

Âlim ve ilmiyle âmil oluşu haline yansıyan Bosnevî'nin fiziksel bakımdan güzel görünümlü, aydınlık yüzlü, fazilet sahibi, nazik ve ince nükteli biri olduğu bildirilmektedir.<sup>29</sup> Türkçe, Arapça ve Farsça eserler veren üretken bir aydın, ilim adamıdır. Sayısı altmışı geçen eserleri tasavvuf ağırlıklı olup, tefsir, edebiyat ve diğer alanlara ait olanları da vardır. Müellifin tasavvuf alanındaki çalışmalarına örnek olarak, kendisini meşhur eden İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûş*'una yazdığı şerhi olan *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fî manassâti hikemi'l-Fuşûş'u* zikredilebilir. Edebiyat alanına *Kasîdetu Abdülmecîd es-Sivâsî* risalesi örnek olarak verilebilir.<sup>30</sup>

Çalışmamıza konu olan risâle, kaynaklarda farklı isimlerle yer almakla beraber, bu isimlendirmeler aynı şeyi ifade etmekte, aralarında bütün/parça ilişkisi bulunmaktadır: *Tefsîru hattâ izâ beleğa mağribe's-şems*,<sup>31</sup> *Meşriku'r-rûhâniyyeti ve mağribu'l-cismâniyyeti*,<sup>32</sup> *Tefsîru hattâ izâ beleğa mağribe's-şems ismuhû meşriku'r-rûhâniyyeti ve mağribu'l-cismâniyyeti*.<sup>33</sup> Müellif yazması olan nüshada risalenin ismi: *Kitâbu Meşriki'r-rûhâniyyeti ve mağribi'l-cismâniyyeti fî tefsîri kavlihî hattâ izâ beleğa mağribe's-şemsî vecedehâ tağrubu fî 'aynin hamietindir*.<sup>34</sup> İsminden anlaşılacağı üzere müellif, Kehf sûresinin 86. âyetini tefsiri çerçevesinde, rûhâniyyetin doğuşunu ve cismâniyyetin batışını açıklamaktadır.

## 1. Tefsir Eserlerinde Zülkarneyn'in Batı Seferi

Mekke döneminde, Yahudilerin ya da müşriklerin Hz. Peygambere sordukları üç sorudan birine cevap olarak, Kehf sûresinin 83-98. âyetleri Zülkarneyn kıssasını anlatmak üzere inmiştir.<sup>35</sup> Kıssada, Zülkarneyn'in üç seferinden bahsedilmektedir. O gittiği her yerde bir toplulukla karşılaşmış, sonuncu yerdeki kavim kendisinden Ye'cûc ve Me'cûc'ün bozgunculuğundan korunmak için bir set yapmasını istemiş, o da bu isteği yerine getirmiştir. Risaleye konu olan ilk seferle ilgili âyette Zülkarneyn, güneşin balçıklı bir su gözesinde battığını görmüştür.

<sup>18</sup> Mehmed Efendi Şeyhî, *Vekâyi'u'l-fudalâ Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 1/529; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/41.

<sup>19</sup> Muhibbî, *Hulâsâtu'l-Eşer*, 3/86; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/41; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/101.

<sup>20</sup> Kartal, *Bosnevî ve Merâtib*, 8; Birgül Bozkurt, "Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbü Tehakkuk", *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016), 49.

<sup>21</sup> Kartal'ın tespitlerine göre, bu Türkçe şerh, Bosnevî'nin ilk eseridir. Bu eserini tamamladıktan sonra (1019/1610) gözden geçirmiş, yaptığı düzeltmelerle ilk nüsha karışık bir hale geldiği için şerhi ikinci defa kaleme almıştır (1021/1612). Kartal, "Türkçe İlk Fususu'l-Hikem Şerhi", 309.

<sup>22</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1263-1264; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/101.

<sup>23</sup> Mahmut Erol Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/234.

<sup>24</sup> Ercan Alkan, "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 227.

<sup>25</sup> Kılıç, "Fusûsu'l-Hikem", 13/234; Kartal, "Türkçe İlk Fususu'l-Hikem Şerhi", 309.

<sup>26</sup> Muhibbî, *Hulâsâtu'l-Eşer*, 3/86; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, ed. M. A. Yekta Saraç - Mustafa Çiçekler (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 1/41; Hânci, *el-Cevheru'l-eshnâ*, 124.

<sup>27</sup> Şeyhî, *Vekâyi'u'l-fudalâ*, 1/529; Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn*, 1/476; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/41; Hânci, *el-Cevheru'l-eshnâ*, 124; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/101.

<sup>28</sup> Akar, "Bosnevî Allah İsmi", 259.

<sup>29</sup> Muhibbî, *Hulâsâtu'l-Eşer*, 3/86; Şeyhî, *Vekâyi'u'l-fudalâ*, 1/529; Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/41; Hânci, *el-Cevheru'l-eshnâ*, 124; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/101.

<sup>30</sup> Müellifin eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Kartal, *Bosnevî ve Merâtib*, 11-28; Çakır, *Bosnevî'de Varlık*, 9-13.

<sup>31</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/42.

<sup>32</sup> Bağdâdî, *Hediyetu'l-ârifîn*, 1/476.

<sup>33</sup> Hânci, *el-Cevheru'l-eshnâ*, 128.

<sup>34</sup> Abdullah Bosnevî, *Kitâbu Meşriki'r-rûhâniyyeti ve mağribi'l-cismâniyyeti fî tefsîri kavlihî hattâ izâ beleğa mağribe's-şemsî vecedehâ tağrubu fî 'aynin hamietin* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 2129), 70<sup>a</sup>.

<sup>35</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd eş-Şehâte (Beyrut-Lübnan: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1423), 2/574; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hecl, 1422), 15/368; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413), 6/149.

### 1.1. Zâhirî Yorumlar

Tefsir eserleri sınıflandırılırken, içerik itibarıyla onlarda ağır basan, ön plana çıkan hususlara bakılmaktadır. Bir tefsir eseri dirayet, rivayet ya da işârî tefsir sınıflarından birine dâhil edildiğinde, bu durum onun içinde diğer tefsir çeşitlerine ait unsurların bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Yani rivayet tefsiri içinde dirayet tefsirine ait unsurlar bulunabileceği gibi tam tersi de olabilir. Bu nedenle tefsirleri, “rivayet ağırlıklı”, “dirayet ağırlıklı” şeklinde tasnif etmenin daha uygun olduğu görülmektedir.<sup>36</sup> Aynı şekilde, zâhirî tefsirlerin içinde<sup>37</sup> işârî yorumlara yer verilebildiği gibi işârî tefsirlerde de zâhirî yorumlar bulunabilir. Örnek vermek gerekirse, Bosnevî'nin risâlesi dahil olmak üzere işârî tefsirlerde, dil kuralları, kıraat farklılıkları, aklî çıkarımlar gibi zâhirî yorumlara yer verilmiştir. Aynı şekilde dirayet tefsiri ile ön plana çıkan bir tefsircinin işârî yorumlar da yaptığı görülebilmektedir. Dirayet müfessiri olarak tanınan Elmalılı'nın (öl. 1878-1942), Zülkarneyn'in batı seferi hakkında eserinde yer verdiği işârî tefsir, bu duruma güzel bir örnektir.<sup>38</sup> Bu nedenle çalışmada ilgili âyetin işârî/zâhirî yorumlarının inceleneyeceği başlıkların altında, tefsir eserlerinin işârî/zâhirî kategorisinde yer alıp-almasına bakılmaksızın, buralarda ilgili âyet hakkında yapılan yorumlar ele alınmaya çalışılacaktır.

“Sana Zülkarneyn hakkında soruyorlar...”<sup>39</sup> ifadesi ile başlayan Zülkarneyn kıssasının baş tarafındaki dördüncü âyet, onun batı yolculuğu hakkındadır. Önceki üç âyette, “Zülkarneyn'in tarihte kime tekâbül ettiği, peygamber mi yoksa kendisine ilim ve hikmet verilmiş bir hükümdar mı olduğu”,<sup>40</sup> “iki boynuz sahibi olmanın ne manaya geldiği”<sup>41</sup>, “Ona yeryüzünde imkân tanınması ve her şeyin sebebinin verilmesinin nasıl anlaşılması gerektiği”<sup>42</sup> gibi konuları zâhiren açıklayan farklı rivayetler ve görüşler aktarılmıştır.

86. âyette güneşin battığı yerin, “عَيْنِ حَمِيَّةٍ” (kara balçıklı göze) olduğu belirtilmiştir. İfadenin “عَيْنِ حَامِيَّةٍ” (sıcak göze) kıraati de bulunmaktadır. Tefsir kaynaklarında her iki kıraatin nispet edildiği imamlar zikredilmiş, sonuç itibarıyla iki mananın da caiz olduğu, Zülkarneyn'in gittiği yerde güneşin battığı gözenin hem sıcak hem de kara balçık olma özelliklerini taşımasının mümkün olduğu belirtilmiştir.<sup>43</sup> Sıcak olma özelliği, “Gözenin, güneşin alevine yakın olması ve güneş ışınlarına arada engel olmadan maruz kalması” şeklinde açıklanmıştır.<sup>44</sup> Çamurlu göze ile denizde bir göze ya da bizzat denizin kendisi kastedilmiş olabilir.<sup>45</sup> Bu gözenin petrol kuyularından biri olduğu da söylenmiştir. Buna göre o dönemde henüz bilinmeyen petrol kuyuları, günümüzde Hazar Denizi'nin kıyısındaki Bakü şehrinde bulunmaktadır.<sup>46</sup>

Âyet hakkındaki zâhirî yorumlar içinde, “güneşin batışı” ile ilgili coğrafi/kozmolojik izahlar dikkat çekmektedir. Tefsirlerde öncelikle, âyetin lafzına bağlanarak Zülkarneyn'in şahit olduğu batış olayının “Güneşin yeryüzündeki gözelerden birinin içine girip batması” şeklinde anlaşılmasının, güneşin dünyadan defalarca büyük olduğu gerçeği karşısında son derece yanlış olacağı belirtilmiştir.<sup>47</sup> Aynı şekilde, güneşin yanına yerleşen bir kavimden söz etmek de

<sup>36</sup> Zekeriyâ Pak, “Rivayet Ağırlıklı Tefsirler”, *tefsir*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 176; Fethi Ahmet Polat, “Dirayet Ağırlıklı Tefsirler”, *tefsir*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 189; Hacı Önen, *Taberî Tefsiri'nde Dirayet* (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 20-21.

<sup>37</sup> Burada kastedilen, âyetlerin işârî anlamlarının zıddı manasındaki “zâhirî tefsir” olup, dil incelikleri, kıraat farklılıkları, rivayet ve dirayete dayanan açıklamalar gibi, görünen, somut anlamlardır.

<sup>38</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 4/3292-3293.

<sup>39</sup> el-Kehf 18/83.

<sup>40</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/599-600 (Mukâtil, Zülkarneyn'e Allah'ın [c.c.] vahyettiğini, kendisine Cebrail'in geldiğini belirtmektedir); Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/368-369; Muhammed Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1401), 21/164-166; Ebu'l-Fidâ İsmâ'il İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muşafâ es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire/Gize: Mu'essesetu'l-Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 2000), 9/182-183; İsmâ'il Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beirut-Lübnan: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 5/290; Şihâbuddîn Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beirut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 16/24, 25.

<sup>41</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/599; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/370-371; İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 9/183; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/290; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 16/25.

<sup>42</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2/599; Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Ezdi es-Sülemî, *Hağâ'iku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2001), 416; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/371-372; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/166.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/377-378; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki gâvâmiği't-Tenzil ve 'uyûni'l-dkâvil fi vucûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1418), 3/611-612; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/167; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdulmuhsin et Türkî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427), 13/369-370; İmâduddîn Ebü'l-Fidâ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire/Gize: Müessesetü'l-Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Turâs, 1420), 9/185-186; Yazır, *Hak Dini*, 4/3283-3284. Elmalılı, gözenin çamurlu ve sıcak olma özelliğini şu şekilde açıklamaktadır. “...Bu surette bu su gözünden murad, Bahri muhit ve alel'husus denizin ufuktaki gurub noktasıdır... Zül'karneyn, Aksayı mağribe güzergâhına çıkan Bahri muhit kenarında gurubu seyretmek için ufka atfı nazar ettiği zaman mülki ilâhînin vüs'at ve azameti içinde o koca deniz etrafı muhiti Semâ ile çevrilmiş bir kuyu havzası gibi mahdud bir su menbaı manzarasını alıyor, fakat içilebilecek berrak ve safî bir menba' halinde değil, kara balçıkla bulanmış, dibi görünmez zulmet alûd bir kuyu halinde görünüyor ve Güneş bunun ufkunda gurub ederken zayıflamağa başlayan şa'şeaı allı morlu akisleriyle puslar içinde çalkalanarak muzlim bir batağa batıyor da battığı nokta balçıklı bir göz gibi bulanıp kararırken aynı zamanda renk ve buhariyle kaynıyan kızgın bir köz halinde bulunuyor...”

<sup>44</sup> İbn Keşîr, *Tefsîr*, 9/186.

<sup>45</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 16/32.

<sup>46</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 16/26.

<sup>47</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/167; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/370; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/292.

mümkün değildir.<sup>48</sup> Öyleyse Zülkarneyn'in batı yönündeki imarlı yerlerin sonuna ulaştığı, âyetteki tasvirin de güneşin batışını izlerken ona görünen manzaradan ibaret olduğu ifade edilebilir.<sup>49</sup> Zira deniz kenarında veya denizin ortasında güneşin batışını izleyen bir kimse, onun suya girip kaybolduğunu<sup>50</sup> ya da düz arazide olan biri güneşin ufukta battığını zanneder<sup>51</sup> oysa dünya ile güneş, aralarında temas bulunmayan iki ayrı cisim olup<sup>52</sup> her biri kendi yörüngesinde dönmektedir. Buna göre güneş her an dünyanın bir yerinde doğarken, başka bir yerinde batmaktadır.<sup>53</sup> Ayrıca Zülkarneyn'in gördüğü manzara, dünyada bulunulan mekânın coğrafi özelliklerine göre değişebilir, yani güneşin deniz, dağ ve ovada battığını görmek de mümkündür.<sup>54</sup>

Günümüzdeki coğrafi–kozmozolojik bilgilerle de uyuşan yukarıdaki yorumların yanında, âyetin zâhirine bağlı kalmak suretiyle güneşin dünyadaki bir gözede battığını<sup>55</sup>, hatta daha da ileri giderek, güneşi bir balığın yuttuğunu ileri sürenler olmuştur. Onlara göre “Allah'ı (c.c.) hiçbir şey aciz bırakamaz”. Realite ve bilimsel bilgiyle bağdaşmayan bu tür yorumları eleştiren Âlûsî (öl. 1270/1854), “yüce Allah'ın her şeye gücünün yettiğini ikrar etmekle beraber böyle yorumlara iltifat edilemeyeceğini, çocuklardan başkasının bunlara inanmayacağını belirtmiştir.<sup>56</sup>

Yukarıdaki zâhirî tefsirler açısından Bosnevî'nin risalesi incelendiğinde, âyetteki “حَمِيمَةٌ” kelimesinin anlamı ve kıraat farklılıklarına dair bilgiler ile Zülkarneyn'in güneşin batışını görmesi hakkında eserinin baş tarafında, işârî tefsirine başlamadan önce yaptığı izah dışında, risalede kayda değer zâhirî tefsir bulunmadığı, tefsirlerde yapılan tartışmalara değinmediği görülmektedir. Ancak Zülkarneyn'in peygamber olup olmaması meselesi hakkındaki görüşünü, bazı ipuçlarına dayanarak çıkarmak mümkündür. Zira Bosnevî risalede Zülkarneyn'in peygamber olduğunu söylememekte, tersine onu “ârif” diye nitelemektedir.<sup>57</sup> Ayrıca bulunduğu mertebelere göre işârî tefsir yoluyla onun “sâlikin kalbi”,<sup>58</sup> “insânî latife”,<sup>59</sup> “insan-ı kâmil”<sup>60</sup> olduğunu ifade etmektedir. Bütün bunlar onun, Zülkarneyn'in peygamber olmadığı görüşünü tercih ettiğini göstermektedir.

### 1.2. İşârî Yorumlar

Risaleye konu olan Zülkarneyn'in batı seferinin anlatıldığı âyetin öncesinde ve sonrasında yer alan bazı hususlar ile ilgili tasavvufî yorumlar yapılmıştır. “Zülkarneyn'e sebep verilmesi”<sup>61</sup> hakkında yapılan işârî tefsirlerde, insanların sebeplere sarılarak yüce Allah'a yaklaşımları teşvik edilmiş, maddi sebeplere gereğinden fazla önem verilmemesi tavsiye edilmiştir. Sebepler dünyası olan bu âlemde yüce Allah, hikmet ve kudretinin gereği olarak, her şeyin var olmasını, göklerdeki ve yerdeki sebeplere bağlamış, sebepleri varlığın manaları kılmıştır. Dünyevi amaçlara, makamlara erişmek için sebepler bulunduğu gibi, ahiret makamlarından ya da yüce Allah'a yakınlaşma derecelerinden birine ulaşmak için de o mertebeye uygun bir sebep mutlaka vardır. Bu makamlara erişmek isteyenler için Zülkarneyn'e verildiği gibi, sebepler verilir ve o sebebe tutunması mümkün kılınır.<sup>62</sup> Ancak sebeplere takılıp kalmamak, müsebbiple bağı koparmamak gerekir. Kalbini dünyevi sebeplerle ve şüphelerle dolduran kimsenin sülûk makamlarında ilerleyerek yüce Allah'tan gelecek tecellileri mülahaza ve müşahade etmesi mümkün değildir.<sup>63</sup> Mânevî açılım, yüce Allah'ta fani olmaya, sebepleri terk etmeye ve sebeplerin müsebbibine yönelmeye bağlıdır.<sup>64</sup>

“Nefsine zulmedenlere azap edilmesi”,<sup>65</sup> (nefislerini) riyazet bıçağı ve mücâhede kılıcıyla öldürmeleri şeklinde yorumlanmıştır. Başka bir işârî yorumda, âyette geçen “Onlara azab edecek Rab”, terbiye eden şeyh-i kâmil; “Rabbin görülmedik azabı” ise nefsin arzu ve isteklerini engellemektir.<sup>66</sup> “İman edip sâlih amel işleyenlere verilecek güzel karşılık”, maddî hazları elde etmenin ötesinde ahlâkî/manevî özelliklere sahip olmaktır. Allah'ın bir kimseye, kazâya rıza

<sup>48</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 21/167; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 16/32; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/292.

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 21/167; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/370; İbn Keşir, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, 9/185; Ahmed b. 'Umer b. Muhammed Necmuddîn el-Kübrâ, *et-Te'vilâtü'n-necmiyye fi't-tefsiri'l-işâriyyi's-süfiyyi*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyâdî (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2009), 4/151.

<sup>50</sup> Râzî, bu bilgileri Ali el-Cübbâ'î'den (öl. 303/916) aktarmaktadır, Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 21/168.

<sup>51</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/370; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 16/32.

<sup>52</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/370.

<sup>53</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 21/168; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 16/32.

<sup>54</sup> Mehmet Vehbi Efendi Konyalı, *Büyük Kur'an Tefsiri Hülâsat'ül-Beyân Fî Tefsîr'il-Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1979), 14/3168.

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-Ğayb*, 21/167; Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 16/32; Semerkandî'nin (öl. 860/1456) Bahru'l Ulûm adlı eserinden naklederek Bursevî de bu görüşleri aktarmaktadır, bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/292.

<sup>56</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 16/32.

<sup>57</sup> Bosnevî, *Kitābu meşrik*, 70<sup>b</sup>.

<sup>58</sup> Bosnevî, *Kitābu meşrik*, 70<sup>b</sup>.

<sup>59</sup> Bosnevî, *Kitābu meşrik*, 71<sup>b</sup>.

<sup>60</sup> Bosnevî, *Kitābu meşrik*, 71<sup>b</sup>.

<sup>61</sup> el-Kehf 18/84.

<sup>62</sup> es-Sülemî, *Haḳā'iku't-tefsîr*, 416; Necmuddîn el-Kübrâ, *Te'vilâtü'n-necmiyye*, 4/153-154.

<sup>63</sup> es-Sülemî, *Haḳā'iku't-tefsîr*, 416.

<sup>64</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/296.

<sup>65</sup> el-Kehf 18/87.

<sup>66</sup> Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî en-Nisâbü'rî, *Ġarā'ibu'l-Kur'ân ve regā'ibu'l-furkân* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1996), 4/465; Yazır, *Hak Dini*, 4/3292.



göstermek, belaya sabretmek, nimete şükretmek nimetlerini vermesi, aynı şekilde kalbinden dünya ve şehvetlere dair sevgiyi, nefsin ve şeytanın vesveselerini çekip alması, en güzel karşılıktır.<sup>67</sup>

Zülkarneyn'in güneşin battığı ve doğduğu yerde rastladığı kavimlerin coğrafi konumları itibariyle, güneşe maruz kalma durumlarının birbirlerinden farklı olduğu belirtmiştir. Battığı yerde yaşayanlar, çoğunlukla güneş ışığını az alırken, doğudakiler çok almaktadır. Bu maddî/zâhirî durum belirtildikten sonra, yapılan tasavvufî yorumda, genelde insanların mânevî durumları bakımından bu kavimlere benzediği ifade edilmektedir. Buna göre, tevhid güneşi doğduğunda insanların bazıları ondan bolca nasiplenir bazıları az. Bolca nasibi olanların sıfatları huzur, vasıfları şühûd, hakları da tevhiddir. Diğerlerinin tevhid güneşinden istifadesi daha az, payları daha basittir.<sup>68</sup>

Yeryüzünde halife olmaya layık olan ancak insan-ı kâmilidir, o da ruhlar ve bedenler âlemine sahip olan Zülkarneyn'dir. Onun "takip ettiği sebep", insani ruh güneşinin battığı yer olan süflî âleme ulaşmak için tabi olduğu sebeptir. Zülkarneyn'in "takip ettiği (doğu seferinden önceki ikinci) sebep" insânî nefs-i nâtika güneşinin doğduğu yer olan ruhlar âlemine ulaşma sebebidir.<sup>69</sup> Zülkarneyn'in seferine Güneşin battığı yerden başlaması, sülûkün yükselmeye dayalı bir tertip içinde olması gerektiğine işaret etmektedir. Çünkü mağrib (batış yeri) cisimlere; meşrik (doğuş yeri) ise ruhlarla işaretlerdir. Varlıklar âleminde cisimlerin seyri tamamlanmadan ruhlar âlemine, oradan da hakikat âlemine yükselmek mümkün değildir.<sup>70</sup> Güneşin batışını gören Zülkarneyn'de "Bir gün mutlaka sona ereceği için dünyada sahip olunan gücün de sınırlı ve geçici olduğu" intibainin oluştuğu ifade edilmiştir.<sup>71</sup>

Zâhirî yorumlarda, Zülkarneyn'in kimliği üzerinde durulurken, işârî yorumlarda Zülkarneyn tasavvufî bakış açısıyla tanıtılmış, bir anlamda insanlara onun örnek alınacak özellikleri gösterilmiştir. "Mülkü yok olmayacak, sahip olduğu meziyetleri Allah'tan başkasının bilemeyeceği hakiki İskender (Zülkarneyn), zâhirini (dış yapısını) Allah'ın hükümlerine uymakla ve kulluğunu gösteren ibadetleri yapmakla; batınını (iç dünyasını) ise sülûkta müşahade ettiklerinin nuruyla ve Rabbânî tecellîlerle güçlendiren kimsedir. Ancak o zaman, nefs-i emmâre (kötülükleri emreden nefis) ölür, onun kalp kalesini mahveden adi eli tamamen ortadan kalkar ve Allah'ın orduları ortaya çıkar ki çokluğu nedeniyle yüce Allah'tan başkası bu orduların mahiyetini bilemez."<sup>72</sup>

Hakiki manada aklını kullananların özellikleri anlatılırken, Zülkarneyn, Ye'cûc ve Me'cûc ile onlara çekilen set işârî olarak yorumlanmıştır: "Aklını kullanan kimse, Ye'cûc haline gelmiş nefsin, tabiatın ve şeytanın fitnesinden korunmalıdır. Bu fitnenin önüne, şeriatın kaleye benzeyen seddini ve sapasağlam tarikat engelini bina etmelidir ki böyle yaptığı takdirde, bânî, melekût ve lâhût yurdunun İskender'i (Zülkarneyn'i) olur."<sup>73</sup> Başka bir işârî yoruma göre "Ye'cûc ve Me'cûc", beşerî kuvve ve tabiatlardır. "Demir kütleleri", derin fitrî yetenekler ve sabit tavırlar ya da demir gibi sabit, yüce dağlar kadar kalıcı kalplerdir. "Demir kütlelerinin ateş gibi olması", taat ve zikir ısısının tesiriyle kalp demirinin ateşe dönmesi; "ateş gibi olan demir kütlelerinin üzerine dökülen bakır" ise kalbin derinliklerine işleyen ihlas kimyası ve muhabbet cevheridir. Böylece şeytanın tuzağı o kalbe girmez ve o kalpte Rahmân'dan başkası yücelmez."<sup>74</sup>

Kıssadaki şahıs, kavim ve nesnelere işârî bakımdan sembolik anlamlar yüklenmesine Âlûsî karşı çıkmıştır. Ona göre bu tür zorlama yorumlar yerine, toplumsal yarar getirecek şu izah daha uygundur: "Kıssadaki Zülkarneyn örneğinden hareketle, kralları halkının durumunu bilmeye, kötülerini terbiye etmeye, iyi olanlarına iyilik yapmaya, güçsüzlere yardım etmeye, onlara zarar veren şeyleri ortadan kaldırmaya, ellerinde olan imkânlarla -kendi maslahatları için onlar izin verseler bile- göz dikmemeye bir yönlendirme vardır."<sup>75</sup>

Kıssadaki toplumsal yöne işaret eden başka bir işârî yorumda Ye'cûc ve Me'cûc'a karşı önlem almak üzere bir araya gelen insanların oluşturduğu "toplumsal beraberliği" âyette ifade edilen set olabileceği dile getirilmiştir. Zira bu maddî-mânevî set, onların demir kütleleri gibi sağlam dayanışma ruhlarına akıtılan feyz-i Rabbânî ile meydana gelmiştir.<sup>76</sup>

Zülkarneyn kıssası hakkında yapılan işârî tefsirlerden bazıları yukarıda örnek olarak sunulmuştur. Yorumlarda ön plana çıkan hususlardan biri, insanları hayra, ibadete, nefis terbiyesine, ahlâkî faziletlere yönleltmek, onların dikkatini âyetlerde ifade edilen zâhirî-maddî anlamların yanında batınî-mânevî anlamlara yönelmektir. Kıssadaki anlatımlarda, kişinin mânevî mertebelere yönelmesi teşvik edilmekte, ibadetlerin yerine getirilmesi, nefis ve şeytanın aldatmalarından korunarak kötülüklerden uzaklaşılması, güzel amellere ağırlık verilmesi üzerinde durulmaktadır. Örneğin maddî hazırların ötesinde ahlâkî/manevî özelliklere yönelmek;<sup>77</sup> tevhid güneşinden bolca nasiplenmek;<sup>78</sup> dünya ahiret makamlarından birine ya da yüce Allah'a yakınlaşma derecelerinden birine götüreceği bir sebebe ulaşmak<sup>79</sup> insanlara önerilmektedir. Zâhirlerini Allah'ın hükümlerine uymak ve ibadet etmekle, batınlarını sülûkta müşahade ettikleriyle ve rabbânî

<sup>67</sup> es-Sülemî, *Haqâ'iku't-tefsîr*, 417.

<sup>68</sup> Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât* (Beirut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 2/231.

<sup>69</sup> en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/464-465; Yazır, *Hak Dini*, 4/3292-3293.

<sup>70</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/292.

<sup>71</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4/3284.

<sup>72</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/296.

<sup>73</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/300.

<sup>74</sup> en-Nisâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/464-465; Yazır, *Hak Dini*, 4/3292-3293.

<sup>75</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 16/55-56.

<sup>76</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4/3292.

<sup>77</sup> es-Sülemî, *Haqâ'iku't-tefsîr*, 417.

<sup>78</sup> el-Kuşeyrî, *Letâ'ifu'l-işârât*, 2/231.

<sup>79</sup> Necmuddîn el-Kübrâ, *Te'vilâtü'n-necmiyye*, 4/154.

tecellîlerle güçlendiren Zülkarneyn gibi kimselerin nefs-i emmârelerinin öleceği belirtilmektedir.<sup>80</sup> Aynı hususlara Bosnevî'nin de vurgu yaptığı görülmektedir. O, manevî mertebelerde ilerlemek isteyen kimselere, bedeni azalarıyla yaptıkları sâlih amellerinin yanı sıra rûhânî bakımdan ahlâk-ı hamîde sahibi olmalarını tavsiye etmektedir.<sup>81</sup> Başka bir yerde ise sâlikin tabîî şehvetlere dalması sonucu, nefsânî sıfatların ve karanlığın kendisine galip geleceğini, böyle bir durumdan Allah'a sığınmak gerektiğini belirtmektedir.<sup>82</sup>

İşârî yorumlarda Zülkarneyn, tasavvufî yola giren sâlike benzetilmiştir. Onun yolculuğuna batıya sefer ederek başlaması, Bursevî'nin dikkatini çekmiş, bununla alakalı Bosnevî gibi işârî yorum yapmıştır. İki müfessir de batı yeri ile ruhun cisimde batışına, doğuş ile de ruhun cisimden doğuşuna işaret bulunduğunu söylemişlerdir. Ancak Bursevî bu tespitinden yola çıkarak, "Sülûkün cisimden rûha doğru yükselme şeklinde olması gerektiği" yorumuna ulaşmıştır.<sup>83</sup> Bosnevî ise âyetteki tertibin, cismânî oluşumdaki sıralamaya işaret ettiğini söyleyerek farklı bir değerlendirme yapmıştır. Ona göre, cismânî oluşumda ruh önce cisimde batmakta, sonra cisimden doğmaktadır.<sup>84</sup>

Bosnevî'nin diğer işârî tefsir yapan müfessirlerden ayrıldığı noktalardan biri, vahdet-i vücûd nazariyesine bağlı kalarak yorum yapmasıdır. Risalesinin ana eksenini, insanın yaratılışındaki aşamaların tasvir edilmesine dayanmaktadır. Hatta risalenin neredeyse tamamı -baş kısımdaki birkaç zâhirî tefsir hariç tutulursa- vahdet-i vücûd anlayışına göre kaleme alınmıştır demek mümkündür.

Kıssa ile ilgili dikkat çekici işârî yorumlardan biri de toplum hayatını alakadar etmektedir. Âlûsî, zâhirî unsurların zorlama yoluyla içsel anlamlara çekilerek yorumlanmasında fayda bulunmadığını ifade ettikten sonra, kıssada Zülkarneyn'in örneğinde, toplumun huzuru için yöneticilerin tebalarına iyi davranmalarının tavsiye edildiğini söylemektedir.<sup>85</sup> Elmalılı, Ye'cûc ve Me'cûc'a karşı bir araya gelen insanların meydana getirdiği "toplumsal beraberliğin" kuvvetli olduğunu, zira demir kütleleri gibi sağlam dayanışma ruhlarına feyz-i Rabbânî akıtıldığını söylemektedir.<sup>86</sup> Bosnevî'nin işârî tefsirlerinde toplum hayatını ilgilendiren bir hususa rastlanmamıştır.

## 2. Risalenin Zâhirî Tefsîr Yönü

Risaleyi yazma sebebi hakkında bilgi vermeyen Bosnevî'nin, çalışmasında kaynak olarak bir eser veya müellif adı zikrettiğine rastlanmamıştır. Ancak zâhirî açıklamalarda kendisinden önce yazılmış tefsirlerle aynı veya benzer bilgileri verdiği görülmektedir. Örneğin tefsiri yapılan âyette yer alan "حَمِيَّة" kelimesinin kıraatleri hakkında verdiği bilgileri, kendisinden önceki tefsirlerden aldığı anlaşılmaktadır.<sup>87</sup> Risalenin bu tefsirler içinde, en çok Beydâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-tenzil*'ine benzediği görülmektedir.

Müellif bahsettiği konularla ilgili açıklamalarda bulunurken, Kur'an'daki diğer âyetlerden çokça faydalanmıştır. Örnek olarak, Bosnevî'nin "Zülkarneyn'in güneşin bir gözede batışını görmesine" getirdiği işârî yorumu verebiliriz. Burada, anlattığı konuya iki âyeti şahit olarak getirmektedir. O, Zülkarneyn'in güneşin batışını görmesini, sâlikin kalbinin insan bedeninin oluşumunu görmesiyle tefsir etmiştir. Buna göre, ruhun battığı yer olan insan bedeninin oluşumunu görme mertebesine ulaşan sâlikin kalbi, ruh güneşinin bir çamurda battığını müşahade edecektir. Bu çamur, rahimdeki alaka (علقة) dır. Bosnevî, "Çamur nasıl su ve topraktan meydana geliyorsa, alaka da nutfe ile kandan meydana gelir" dedikten sonra insanın çamurdan meydana geldiğini belirten iki âyeti<sup>88</sup> zikretmektedir.<sup>89</sup>

Bosnevî âyette geçen "حَمِيَّة" kelimesinin farklı kıraatlarına yer vermiştir. Kelimenin "حَامِيَّة" şeklindeki okunuşu, İbn Âmir (öl. 118/736), Hamze (öl. 156/773), Kisâî (189/805) ve Ebûbekir'e (öl. 193/809) ait olup sıcak anlamına gelmektedir. Bosnevî, kendisinden önceki harfin esreli olması nedeniyle hemzenin yâ harfine çevrilmesi suretiyle kelimenin, "حَمِيَّة" şeklinde de okunduğunu belirtmiştir. Diğer kıraat imamlarına göre kelime "حَمِيَّة" şeklinde okunmakta olup çamur anlamına gelmektedir. Bosnevî bu iki kıraatten birini tercih etme yerine, her iki kıraatı birleştirerek kelimeye aynı anda hem "sıcak" hem de "çamur" manasının verilebileceğini belirtmiştir.<sup>90</sup>

Risalenin tefsir ilmiyle alakalı bir özelliği, kelime izahlarının üzerinde durulmasıdır. Örneğin, âyette güneşin kendisinde battığı gözenin sıfatı olarak yer alan "حَمِيَّة" kelimesinin "siyah çamurlu" anlamına geldiği belirtilmektedir. Ardından kelimenin bu manada kullanıldığını göstermek amacıyla, kuyunun çamuru çok olduğunda Arapların "حَمِيَّتُ الْبَيْتِ : حَمَاءٌ : kuyu çamurlu oldu" dedikleri aktarılmaktadır.<sup>91</sup>

<sup>80</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/296.

<sup>81</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriğ*, 71<sup>a</sup>.

<sup>82</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriğ*, 71<sup>b</sup>.

<sup>83</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/292.

<sup>84</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriğ*, 71<sup>a</sup>.

<sup>85</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-Me'ânî*, 16/55-56.

<sup>86</sup> Yazır, *Hak Dini*, 4/3292.

<sup>87</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 15/375-377; Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 21/167; el-Kâdi Nâsiruddîn Ebû Saîd el-Beydâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk - Muhammed Ahmed el-Etraş (Beyrut: Dâru'r-Reşid-Müessesetü'l-İmân, 1421), 2/353; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 9/185-186.

<sup>88</sup> el-En'âm 6/2; el-Hicr 14/26,28 ve 33.

<sup>89</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriğ*, 70<sup>b</sup>. Bosnevî'nin âyetlerden delil getirdiği diğer yerler için bk. 71a, 71b, 72a.

<sup>90</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriğ*, 70<sup>b</sup>.

<sup>91</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriğ*, 70<sup>b</sup>.

Bosnevî'nin, âyetlerdeki siyâk-sibâk ilişkisine de atıfta bulunduğu görülmektedir. Buna bir örnek olarak o, ruh dediği güneşin cisim dediği gözeye batması için, gözenin hem çamurlu (alaka ve nutfeyi çamura benzetmektedir) hem de sıcak olması gerektiğini belirttikten sonra cismin, ruh kendisinde battığı için batı, kendisinden doğduğu/yükseldiği için de doğu olduğunu belirtmektedir. Buna göre, cismin ruh için önce batı sonra doğu olmasına benzer şekilde, âyetlerin mushaftaki tertibinde de Zülkarneyn'in önce batıya sonra doğuya gittiği zikredilmektedir.<sup>92</sup>

### 3. Risalenin İşârî Tefsir'deki Konumu

Bosnevî'nin işârî tefsirdeki konumunun anlaşılması, tasavvuf ilminin geçirdiği merhalelerin bilinmesine bağlıdır. Kur'an'ın inişinden itibaren zamanın ilerlemesi, şartların değişmesi ile pek çok ilim dalında yaşanan farklılıklardan tasavvuf da payını almış, başlangıç dönemlerine göre bu alanda yenilikler ve gelişmeler olmuştur. Bu ilmin kaynağı Hz. Peygamber ve sahâbîlerin Allah korkusuna, zühdlerine dayanmaktadır. Sözelimi, namaz ibadetinin rukû ve secde gibi biçimsel şartları ve uygulama esasları, İslam hukukunun ilgi alanına girerken, tasavvuf bu ibadetin özünü ve amacını ilgilendiren, huşû, hudû', kalp huzuru gibi mânevî haller üzerinde durmaktadır.<sup>93</sup> İlk dönemlerde tasavvuf, dini esasları uygulamada kendilerini geliştiren sûfîlerin amellerine dayanıyordu. Onlar ibadet, tefekkür ve derin düşünce sonucu eriştikleri mânevî mertebeler ölçüsünde, kalplerine doğan ilham, keşif gibi mânevî haller ile Kur'an âyetlerini yorumladılar. Zâhir ulemasının tenkitlerinden kaçınmak, fıkıh ve kelâm bilginleriyle tartışmaya girmemek ve insanları yanlış anlayışlara sevk etmemek için remiz ve işaret yoluyla elde ettikleri yorumlarına "işârî tefsir" dediler.<sup>94</sup> Böylece bilgi kaynakları olarak kabul gören "duyu organları, akıl, mütevatir haber, vahiy" in yanına, sûfîler tarafından onlara özgü olarak "şâhid, vârid, ilham, işâret, basîret, havâtır, keşif" de eklenmiştir.<sup>95</sup> Fıkıh, kelâm bilginlerinin zâhirî yorumlarının yanında bu tür yorumlar zenginleştirici bir unsur olarak görülmüştür.<sup>96</sup>

Sonraki dönemlerde Yunan ve Hint felsefelerinin Arapça'ya çevrilmesi sonucu İslam düşüncesindeki gelişmelere paralel olarak, tasavvufî eserlerde kelâm ve İslam felsefesinin ilgi alanına giren konular ele alınmış,<sup>97</sup> büyük ve derin etkilere neden olan "vahdet-i vücûd" nazariyesi ortaya çıkmıştır. Gazzali bu nazariyeye yaklaşıp da açıkça ortaya atıp sistemleştirmemiştir.<sup>98</sup> Tasavvuftaki bu yönelişin etkileri tefsirlere yansımalar nazarî tefsir türünün ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, böylece tasavvufî tefsirler, 1. İşârî ve 2. Nazarî kısımlarına ayrılmıştır.<sup>99</sup> Nazarî-sûfî metotla Kur'an'ı baştan sona tefsir eden bir eser bulunmamakla birlikte, bu nazariyeyi benimseyen âlimlerin eserlerinde âyet tefsirleri yer almış ayrıca onlar tarafından müstakil âyet ve sûre tefsirleri de yazılmıştır.<sup>100</sup>

İbnü'l-Arabî, tasavvufa getirdiği yeniliklerle kendisinden sonraki ulemâyı etkilemiş, onun ve fikirlerinin üzerine bir literatür oluşmuş, eserlerine yapılan şerhlerin mukaddimelerinde vahdet-i vücûd tanıtılmış, bu nazariye ile ilgili terimler izah edilmiştir. Düşüncelerini kabul eden ve beğenenlerin yanı sıra onu ağır bir şekilde eleştirenler de olmuştur. Özellikle kelâm ve fıkıh ulemasının eleştirilerine karşı onu savunan vahdet-i vücûd risaleleri yazılmış, bazı âyet ve hadisler üzerine yorumlar kaleme alınmıştır.<sup>101</sup>

Bosnevî'nin çalışmaya konu olan risalesi, nazarî-sûfî tefsir kısmına giren müstakil bir âyet tefsiridir. Bosnevî, Zülkarneyn'in seferleri ile ilgili âyetleri; yaratıcı, âlem, insan ilişkilerini açıklayan ve varlığın birliği anlamına gelen vahdet-i vücûd anlayışına göre yorumlamaktadır. Müellife ait yorumların daha iyi anlaşılması için, vahdet-i vücûd nazariyesinin tanınmasına, ilgili terimlerin bilinmesine ihtiyaç vardır.<sup>102</sup> Risaledeki işârî tefsirle ilgili tespit edilen birtakım özellikleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

1. " 'Aynu'l-cismâniyye, latîfetu'l-insâniyye, merâtibu'l-kevniyye, tecelliyâtü'r-Rabbâniyye, cilâ-isticlâ, unsuriyyât, Rahmânî amâî nefes, şatru'l-îmkân, şatru'l-vücûd, ifâza-istifâza, kavsü'l-vücûb ve'l-îmkân<sup>103</sup>..." gibi vahdet-i vücûd terimlerinin risalede yoğun bir şekilde kullanılması, müellifin tasavvufî yönelimini göstermekte, işârî tefsirdeki metodunu belirtmektedir.

<sup>92</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşrık*, 71<sup>a</sup>.

<sup>93</sup> Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 14.

<sup>94</sup> Ateş, *İşârî Tefsir*, 19; Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/426; Demirli, *İslam Metafiziği*, 115-116.

<sup>95</sup> Ateş, *İşârî Tefsir*, 19; Demirli, *İslam Metafiziği*, 115-116; Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 50-51.

<sup>96</sup> Demirli, *İslam Metafiziği*, 115-116; Gördük, *İşârî Tefsir*, 51.

<sup>97</sup> Ateş, *İşârî Tefsir*, 272; Hayrani Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986), 97; Mahmut Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/520; Demirli, *İslam Metafiziği*, 70.

<sup>98</sup> Ateş, *İşârî Tefsir*, 260.

<sup>99</sup> Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-mufessirün* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1989), 2/326; Ateş, *İşârî Tefsir*, 19.

<sup>100</sup> Ateş, *İşârî Tefsir*, 19.

<sup>101</sup> Kaya, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn", 20/ 520; Demirli, *İslam Metafiziği*, 86.

<sup>102</sup> Zira İbnü'l-Arabî ve Bosnevî gibi takipçilerini anlamak için varlık-birlik, yokluk ve imkân gibi İslam düşüncesinin mihverini oluşturan ana kavramların bilinmesi gerekmektedir. Çakır, *Bosnevî'de Varlık*, 2.

<sup>103</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşrık*, 70<sup>b</sup> -71<sup>b</sup>.

2. “Yani sâlikin kalbi, ruhun battığı yer olan insan bedeninin oluşumunu görme mertebesine ulaştığında...”;<sup>104</sup> “...bedeni azalarla oluşan sâlih amellerle, rûhânî kuvvetlerle oluşan faziletli ahlaki birleştiren sâlik, cismânî mertebeleri katedip, rûhâniyyet denizinin sahilinde güneşin batışı tabir edilen son mertebeye ulaştığında...”;<sup>105</sup> “...cismânî oluşumunu kemale erdirmek için a’âmî-i sâlihâ ve ahlâk-ı hamîde ile cismânî mertebeleri kat etmeye devam eder. Nihayet sâlik kalpte hasıl olan cismânî mertebelerin sonuna ulaşır...”<sup>106</sup> şeklindeki cümlelere risalede sık sık rastlanmaktadır. Bu ifadeler, ibadet ve riyazet sonucunda ulaşılan mertebelere ve açılan sır perdelerine delalet etmektedir. Bir mertebede hangi hallerin yaşandığını, bir sonrakinde neler olacağını bildirdiğine göre Bosnevî'nin seyrüsülûk aşamalarından geçtiğini, bizzat yaşadığı tecrübeleri vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde yazdığını söylemek mümkündür. Öte yandan işârî tefsir yapan her sûfî gibi Bosnevî'nin yorumlarının da öznel olduğunu, kanıt gerektirmediğini, bağlayıcılığının bulunmadığını ifade etmek gerekir.<sup>107</sup>

3. Bosnevî, Zülkarneyn'in batı ve doğu seferini anlatan âyetlerde geçen, “batı (mağrib)”, “güneş (şems)” “doğu (meşrik)”, “Zülkarneyn”, “göze (‘ayn)” gibi kelimelere risalesinde farklı işârî manalar vermektedir.<sup>108</sup> Örneğin “okyanusun sahilindeki siyah çamur” diye zâhirî olarak tefsir ettiği göze (‘ayn), risalesinin değişik yerlerdeki bağlamlara göre şu işârî manaları vermiştir: “cismâniyyet”, “kadın rahmindeki alaka”, “kadın rahmindeki sıcak nutfe”, “nûrânî küllî tabiat”, “cismânî cem’iyyet ile rûhânî cem’iyyetin arası”, “ilâhî ve rabbânî feyzin kaynağı kalp”.<sup>109</sup> Aynı kelimeyi işârî olarak farklı şekillerde tefsir etmesinin sebebini, kemâle ermek isteyen bir sâlike benzettiği Zülkarneyn'in ulaştığı farklı mertebelere bağlamak mümkündür. Seyrüsülûkün icabını yerine getiren sâlik, vardığı mertebelerde eriştiği dereceye göre farklı manzaralarla karşılaşacaktır. Bosnevî'nin risalesi bu açıdan bakıldığında, işârî tefsirlerin boyutları itibarıyla oldukça zengindir. Ancak yorumlarının, aslında vahdet-i vücûd nazariyesinin tanıtımına/izahına dönük olduğunu gözden uzak tutmamak gerekmektedir. Onun yorumlarındaki değişikliklerin daha iyi izlenmesi ve birbirleriyle daha rahat karşılaştırılması için kelimeler ve yorumları Çizelge/Table 1-6’da sunulmuştur.

#### Çizelge 1. Hamdele ve Salveledeki İşârî Tefsir<sup>110</sup>

Table 1. Sufi Interpretation in the Hamdala and Salwala

Kelime/Word	Yorum/Interpretation
Göze	Cismâniyyet
Güneş	İnsânî latîfe / ilâhî nurlar / Rabbânî tecellîler
Batı	Cismâniyyet gözesi
Batan	İnsânî latîfe güneşi
Deniz	Rûhâniyyet / ahadiyyet
Zülkarneyn	İnsanlık derecelerinin en kemale ermiş makamı olan niyabet hırkasını giyen arif kişi
Doğu	Arınmış kimselerin kalpleri
Doğan	İlâhî nur güneşleri / Rabbânî tecellîler
İki set	İki sûret
Hz. Muhammed	Ahadiyyetin doğduğu yer / samediyet tecellîsinin doğduğu yer

#### Çizelge 2. Cismânî Oluşum<sup>111</sup>

Table 2. Corporeal Formation

Kelime/Word	Yorum/Interpretation
Göze	Hamietün kıraatına göre: Kadının rahmindeki alaka / Hâmiyyetün kıraatına göre: Kadının rahmindeki sıcak nutfe
Güneş	Ruh
Batı	Cisimler âlemi
Zülkarneyn	Cismâniyyet ve rûhâniyyet ile vasıflanan sâlikin kalbi
Doğu	Ruhlar âlemi

<sup>104</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşrik*, 70<sup>b</sup>.

<sup>105</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşrik*, 71<sup>a</sup>.

<sup>106</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşrik*, 71<sup>b</sup>.

<sup>107</sup> Demirli, *İslam Metafiziği*, 116.

<sup>108</sup> Bazı örnekler için bk. Çizelge 1-Çizelge 6.

<sup>109</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşrik*, 70<sup>b</sup>-71<sup>b</sup>.

<sup>110</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşrik*, 70<sup>b</sup>.

<sup>111</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşrik*, 70<sup>b</sup>-71<sup>a</sup>.

Çizelge 3. Rûhânî Oluşum<sup>112</sup>

Table 3. Spiritual Formation

Kelime/Word	Yorum/Interpretation
Çamur Gözesi	Nûrânî küllî tabiat / toprak konumundaki tabiat ile su konumundaki rahmânî amâî nefesin karışımı
Güneşin çamur gözesinde batışı	Hakk'ın tabiî suretlerde sınırlanması ve ortaya çıkması

Çizelge 4. Cismâniyyet ve Rûhâniyyet Arasındaki Kalbî Oluşum (İnsanlık ve Sülûk Mertebelerinin İlkidir)<sup>113</sup>

Table 4. The Cardiac Formation Between Corporeal and Spiritual (The First of the Levels of Humanity and Sulûk)

Kelime/Word	Yorum/Interpretation
Çamur Gözesi	Toprak konumundaki cismânî oluşum ile su konumundaki rûhânî oluşumun arası
Rûhâniyyet denizinin sahilinde	Rûhâniyyet ile cismâniyyetin karışımı
Güneşin batışı	
Batış	Rûhâniyyet ile cismâniyyetin eşitlenmesi sonucu Hakk'ın tecellîsi
Güneşin çamur gözesinde batışı	Ruhun nefis karanlığı gözesinde batması / nefsânî vasıfların ruha galebe çalmasıdır

Çizelge 5. Cismâniyyet Oluşumunun Tamamlanması<sup>114</sup>

Table 5. Completion of Corporeal Formation

Kelime/Word	Yorum/Interpretation
Zülkarneyn	İnsânî latîfe/insânî ruh
Güneş	İlâhî sır ve rabbânî nur
Göze	İlâhî feyzin kaynağı ve rabbânî tecellînin mazharı olan kalp
Sahil	Ledünnî ilim

Çizelge 6. İlâhî Sıfatlarla Vasıflanmak ve Esmâî Cem'iyet Suretini Gerçekleştirmek<sup>115</sup>

Table 6. Being Qualified with Divine Attributes and Realizing the Form of Asmâî Jam'iyât

Kelime/Word	Yorum/Interpretation
Zülkarneyn	"Hilâfetü'l-uzmâ" ve "berzahiyetü'l-kübrâ"da taayyün eden "insan-ı kâmil"
İki set	İmkan yarım dairesini oluşturan cismânî/kevnî sûret ve vücûb yarım dairesini oluşturan ilâhî suret.
Göze	Nûrî tabiat/tabîî nefis/zâtî vahdet veya insânî hakikat
Deniz	Ahadiyyet/vahdet veya amâ
Sahil	Fark
Güneş	Zâtî ilâhî tecellî

Bosnevî, Hamdele ve salvele kısmında sâlik olarak gördüğü Zülkarneyn'in sülûkünü tamamlamış halini belirtmekte, çizelgedeki diğer unsurlarda bu konumdaki hallerini zikretmektedir. Diğer çizelgelerde ise Zülkarneyn'e bağlı olarak göze, güneş, sahil, deniz gibi unsurlar mertebelere göre birbirlerinden farklı şekillerde ifade edilmektedir.

#### 4. "Kitâbu Meşriki'r-Rûhâniyye..." Risâlesi'nin Tanıtımı

Risâlenin tespit edilen üç nüshası da İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Biri müellif, <sup>116</sup> diğerleri farklı müstensihler tarafından yazılan risâlenin nüshaları birbirinden ayrı mecmualar içinde yer almaktadır. Çalışmada müellif nüshası olan Carullah 2129/10 numarada kayıtlı, beş varaktan oluşan (70a-72a) risale esas alınmıştır. Diğer nüshalardan biri Hacı Mahmud Efendi 2396/9 numarada, diğeri Hacı Mahmud Efendi 2040 numarada kayıtlıdır. Risâlenin muhtevasını aşağıdaki başlıklar altında tanıtmak mümkündür.

##### 4.1. Hamdele Salvele

Bosnevî, risâlesine hamdele, salvele ve Hz. Peygamberin ailesine, ashabına övgü ile başlamaktadır. Zülkarneyn ile ilgili işârî yorumlarının özeti sayılabilecek bu kısımda, verdiği şu nimetler sebebiyle yüce Allah'a hamdetmektedir:

<sup>112</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriki*, 71a.

<sup>113</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriki*, 71<sup>a</sup>-71<sup>b</sup>.

<sup>114</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriki*, 71<sup>b</sup>.

<sup>115</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşriki*, 71<sup>b</sup>-72<sup>a</sup>.

<sup>116</sup> Risâlenin de içinde bulunduğu mecmuanın baş tarafında yer alan ilk notta, 37 risaleden oluşan mecmuanın müellif hattıyla yazıldığı, ikinci notta ise bu risalelerin müellifin kaleminden ortaya çıktığı belirtilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Bosnevî, *Kitâbu meşriki*, ilk yaprak; Kartal, *Bosnevî ve Merâtib*, 46; Ercan Alkan, "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'u'n-Na'leyn fi'l-Vüsûl ilâ Hazreti'l-Cem'ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 531.

1- Yüce Allah, “insânî latife”<sup>117</sup> güneşinin batış yerini, yani “cismâniyyet gözesi”ni var etmiştir. “insânî latife”, “rûhâniyyet denizi”nin kıyısındaki varlık mertebelerinin en yücesidir ve Rabbâniyyetin bilinmesi için var edilmiştir. Yüce Allah “Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçık (gözesinde) batar buldu...”<sup>118</sup> buyruğuyla buna işaret etmektedir.

2- Belki bunun bir üst derecesi olarak, bu defa “ahadiyyet”<sup>119</sup> denizi”nin yanında, ilâhî ilimlerin kıyısında, rûhâniyyet mertebelerinin en üst makamı olan Zât-ı Mukaddes’in kâmil manada ortaya çıkması<sup>120</sup> için, seçilmiş kulların kalplerini, ilâhî nur güneşlerinin ve Rabbânî tecellîlerin doğuş yerleri kılmıştır.

3- Yüce Allah, arif kişi Zülkarneyn’e iki denizin arasını birleştirmesini ilham etmiştir. Bosnevî bu iki deniz ile yukarıda geçen “rûhâniyyet denizi” ve “ahadiyyet denizi”ni kastetmiş olmalıdır. Burada, insânî derecelerin en kâmil olan “niyâbet/halifelik hırkası”nı giymesi için, âyette iki set diye bahsedilen<sup>121</sup>, iki sûreti açığa çıkarmasını yüce Allah ona ilham etmiştir.

Hz. Peygambere salât ve selâm getiren Bosnevî onun, “ahadiyyet” ve “samediyet tecellîleri”nin çıkış yeri olduğunu bildirmektedir. Hz. Peygamberin “küllî hakikat gözesi”nde “ferdiyyet güneşi” batmış, beşerî unsurun meydana geliş yerinde yüce Allah’ın zatına ait tecellîlerin nurları doğmuştur.<sup>122</sup> Hz. Peygamberin ailesinin ve ashabının ise imkâniyyet sıfatlarının karanlığında, günah ve azgınlık gecelerinde birer hidayet yıldızı olduklarını belirtmiştir.

Bosnevî işârî tefsirinde, âyette geçen “aynî hamietin, Zülkarneyn, güneşin batışı, güneşin doğuşu ve iki set” kavramlarına verilebilecek işârî anlamları, “cismânî oluşum”dan başlamak üzere farklı başlıklar altında sunmaktadır.

#### 4.2. Cismânî, Rûhânî ve Kalbî Oluşum

Âyette geçen mağrib, cisimler âlemi; meşrik, ruhlar âlemi; güneş, ruh; Zülkarneyn ise cismânîlik ve rûhânîlik ile muttasıf sâlikin kalbidir. Sâlik (Zülkarneyn), ruhun bedene bağlanışını ve ondan ayrılışını görmeye, yüce Allah’ın cisimler ve ruhlar âlemine tecellîsini izlemeye taliptir. Sâlikin kalbi ruhun battığı yer olan insan bedeninin oluşumunu görme mertebesine ulaşıncaya, ruh güneşinin çamur gözesinde battığını müşahade eder. Bosnevî’ye göre bu çamur gözesi, kadının rahmindeki “alaka”dır. Çamur, su ve toprağın birbirine karışmasıyla meydana geldiği gibi alaka da nutfe ile kanın birleşmesiyle oluşmaktadır. Havaya ait rüzgâr, çamuru kurutarak değiştirmektedir (ruhun cisme girip onu değiştirmesi gibi). “Alaka”ya ruhun batması/girmesi ve orada ortaya çıkması ile insan bedeni cismânî olarak meydana gelmektedir.

Bosnevî’ye göre istivâ mahalli olan kadın rahminin, ruhu kabul etmesi için sıcak olması gerekmektedir. Ruh kendisinde battığı için cisim bir yandan mağrib olmakta, öte yandan buradan doğduğu için de (yani cisimde ortaya çıktığı için de) meşrik olmaktadır. Nitekim âyetlerin tertibine bakıldığında, güneşin batışı doğuşundan önce zikredilmektedir.<sup>123</sup>

Bosnevî “cismânî oluşum”u, kadın rahmi, alaka ve nutfe gibi somut nesnelere açıklamıştı. “Rûhânî oluşum”u ise soyut kavramlarla açıklamaktadır. “Cismânî oluşum”la ilgili olarak yaptığı işârî tefsire göre, âyetteki çamur gözesi, kadın rahmindeki alaka; batan güneş ise ruhtur. Soyut kavramlarla açıkladığı “rûhânî oluşum”da ise çamur gözesinden maksat, nûrânî küllî tabiidir. Onun, Rahmânî amâî nefesle birleşmesi sonucu tabii, nûrânî ve rûhânî görünüşleri kabul eder. Çamur gözesinin oluşumu için nasıl toprak ve su gerekiyorsa, Rûhâniyyetin oluşumu için de “nûrânî küllî tabiat” ve “rahmânî amâî nefes” gerekmektedir. Benzetme yapılacak olursa, toprak “nurani küllî tabiat”, su ise “rahmani amâî nefes”tir. Bosnevî’ye göre Hakk’ın tecellîsinin ve açığa çıkışının evveli, Rahmânî nefesle birleşmesi hasebiyle tabiat mertebesinde meydana gelecektir. Âyette belirtilen, güneşin çamur gözesinde batışı ise tabiat mertebesi gözesinde Hak Teâlâ’nın takayyüdü ve tabiat görünüşlerinde ortaya çıkışı, orada tecellî etmesinden ibarettir. Ancak, yüce Allah’ın mutlak oluşu ve O’nun için takayyüdün söz konusu olmayışı açısından, buradaki tecellî ve ortaya çıkış aslında bir gurûbtur.

Bosnevî, Kehf sûresinin 86. âyetini işârî olarak tefsir etmeye devam ederek, cismânî ve rûhânî oluşumun ardından, sülûk mertebelerinin başlangıcı dediği kalbî oluşumu izah etmektedir. Kalbî oluşumun meydana gelebilmesi için hem

<sup>117</sup> İbarenen aktaramadığı her çeşit ince anlam ve işaret anlamına gelen latife, nefis-i nâtika karşılığında da kullanılmaktadır. İnsanı insan yapan ve onun hakikatini oluşturan “latife-i Rabbâniyye”nin nefse en yakın mertebesidir. Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu’l-â’lâm fi işarâtı ehli’l-ilhâm*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), “el-Latife”, 475; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rîfât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), “el-Latife”, 202; Osman Türer, “Latife”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/110.

<sup>118</sup> el-Kehf 18/86.

<sup>119</sup> Yüce Zât ile hiçbir şey arasında ilişki olmaması, hiçbir şeyin kendisine nispet edilmemesidir. Bu yönüyle zâtın âlemlere ihtiyacı yoktur, hiçbir şekilde idrak edilemez. Ahadiyyet bilinmez zata özgüdür, mutlaklıktan bile müstağnidir, zâtın “o odur” şeklindeki ifadesidir. Daha mükemmelliği tasavvur edilemeyen ezeli ve ebedî teklittir. Ahadiyyet mertebesinde “bilen” “bilinen” ve “bilme” aynı şeyden ibaret olup o da zât-ı ulûhiyyettir. Kâşânî, “el-Ahadiyye”, 37; Cürcânî, “Ahad”, 11; Süleyman Uludağ, “Ahadiyyet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/484; Suad el-Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kâbalıcı Yayınevi, 2004), “Vahid”, 652.

<sup>120</sup> Bosnevî, burada “cilâ” ve “isticlâ” terimlerini kullanmaktadır. Gözükme, zuhûr anlamlarına gelen cilâ, yüce zâtın kendisi nedeniyle kendisine zuhuru demektir. Aynı kökten türeyen “isticlâ”dan farklıdır. İsticlâ, zâtın taayyünlerinde kendisine zuhur etmesidir. Kâşânî, “el-Celâ”, 186.

<sup>121</sup> el-Kehf 18/93.

<sup>122</sup> Çakır, *Bosnevî’de Varlık*, 50, 214.

<sup>123</sup> Batış yeri el-Kehf 18/86, doğuş yeri ise el-Kehf 18/90. âyette zikredilmektedir.

“cismânî” hem de “rûhânî oluşum”un birleşmesi gerekmektedir. Bosnevî, yukarıda cismânî ve rûhânî oluşumu izah ederken yaptığı gibi, kalbî oluşumda da âyetteki “ ‘aynin hamietin”i (çamur gözesini) işârî olarak tefsir etmektedir. Göze ve içindeki çamurun, “kalbî oluşum” diye tefsir edilmesi halinde kalbî oluşum, toprak konumundaki “cismânî cem’iyyet” ile su konumundaki “rûhânî cem’iyyet”ten meydana gelmektedir. Sâlik, bedendeki organların yapacağı sâlih amellerle rûhânî kuvvetlerden oluşacak ahlâk-ı hamîde’yi bir araya getirmelidir. Kalbî oluşumda illâhî tecellînin ortaya çıkması için sâlikin şu hususları yerine getirmesi gerekmektedir:

1- Cismânî mertebeleri aşmalı ve Rûhâniyyet denizinin sahilinde güneşin batışı diye tabir edilen son mertebeye ulaşmalıdır.

2- Hem rûhâniyyet hem de cismâniyyet, kendilerine tevdi edilen kemali gösterince, bu ikisinin imtizacına şahit olmalıdır, çünkü kalbî oluşumun meydana gelmesi, rûhâniyyet ve cismâniyyetin eşitlenmesine bağlıdır.

3- Rûhâniyyet ve cismâniyyet birbirine eşit olmalıdır, bu durumda kalbî olarak eşitlenmiş bu sûrette Hak Teâlâ tecellî edecektir.

Bu şartlar yerine geldiğinde, sâlik, ilâhî tecellînin bu kalbî oluşumda ortaya çıktığını ve bu sebeple sınırlandığını görür. İlâhî tecellînin bu şekilde ortaya çıkması, Cenab-ı Hakkın mutlak olması ve görüntülerle sınırlı olmaktan münezze olması dikkate alındığında, aslında batış diye isimlendirilir.

Bosnevî aynı şekilde, âyette ifade edilen, “güneşin çamur gözesindeki batışı”nın ruhun “nefis karanlığı gözesi”ndeki ve “nefsani sıfatlar ile tabîî karanlığın ona galebe çalması gözesi”ndeki batışı olduğunu belirtmektedir. Bu durum, sâlikin tabîî şehvetlere ve nefsânî sıfatlara dalması halinde gerçekleşecektir.

Bosnevî cismânî oluşumda, insanın maddi yönü ile ruhunun birleşmesini kastetmektedir. Nutfe ile kanın birleşmesinden oluşan kadın rahmindeki alakaya ruh güneşinin batmasıyla insanın cismânî oluşumu gerçekleşmektedir. Rûhânî oluşumda ise toprak konumundaki nûrânî küllî tabiat ile su konumundaki rahmânî amâî nefes birleşmektedir. Hak Teâlâ’nın ilk tecellisi ve zuhuru burada gerçekleşmektedir. Bosnevî, kalbî oluşum için sâlikin sâlih amel ile ahlâk-ı hamîdeyi birleştirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu oluşumda gözeyi meydana getiren toprak cismânî cem’iyyet; su ise rûhânî cem’iyyettir. Sâlik işlerini ve ahlakını güzelleştirirse kalbî oluşumda Hak tecelli edecektir. Bunun tersine sâlik şehvetine kapılıp nefsânî sıfatlara dalarsa, ruh nefis karanlığı gözesinde batacaktır.

#### 4.3. Zülkarneyn’den Kastedilen Anlam (İnsânî Latîfe ve İnsan-ı Kâmil)

Âyet hakkında yaptığı işârî tefsirlere devam eden Bosnevî, Zülkarneyn ile “insânî latîfe”nin yani insânî ruhun kastedilmesinin mümkün olduğunu belirtmektedir. Bosnevî, insânî ruhun yüce Allah’ın tecellîlerini görmek için aştığı merhaleleri şu şekilde ifade etmektedir:

1- İnsânî ruh, evvela ruhlar âlemini kat eder ve hissi mertebelerin en üstün makamında yani insânî oluşumda cisimler âlemiyle birleşir.

2- Cismânî oluşumu tamamlamak ve yaratılış sebebi olan insânî kemâlâtı elde etmede yararlanmak için güzel ameller ve övgüye layık ahlâkî özellikler ile cismânî mertebelerde ilerler.

3- Nihayet kalbe yakın bir makam olan cismânî mertebelerin sonuna ulaşır.

4- Kalp, ilâhî feyzin kaynağı ve rabbânî tecellîlerin görüldüğü yerdir. Sâlik bu mertebede, kalbî oluşumun meydana gelmesi ve kalbin aydınlanması için ilâhî sır güneşinin ve rabbânî nurun, ledünnî ilmin sahilindeki kalp gözesinde battığını görür. Bundan dolayı yüce Allah “Nihayet güneşin battığı yere varınca, onu kara bir balçık (gözesinde) batar buldu...”<sup>124</sup> buyurmuştur.

İnsânî ruh burada, cismânî kemalden ve “imkân yarım dairesi”<sup>125</sup> olan batan cismânî sırdan payını alınca, ilâhî sıfatlarla bezenmek ve “esmâî cem’iyyet sûreti”ni gerçekleştirmek için “rûhâniyyet”in ve “samediyet güneşi”nin doğuşuna yönelir. Nitekim yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Sonra da bir sebebi takip etti. Nihayet güneşin doğduğu yere ulaşınca, onu bir kavim üzerine doğuyor buldu ki onlara güneşin önünde bir örtü yapmamıştık.”<sup>126</sup>

Bu mertebeye ulaşan insânî ruhun, iki denizi ayıran berzaha<sup>127</sup> ve adil mizana yerleşmesi için gerekli aşamaları Bosnevî şu şekilde açıklar:

1- Rûhânî kemâlden ve Rahmânî feyzden payını aldığı anda, “vücut yarım dairesi” olan “ilâhî sûreti” gerçekleştirir.

2- Böylece “esmâî cem’iyyet sûreti” ile “ilâhî sûreti” biraraya getirir ve iki kemâl ortaya çıkar.

3- Yüce Allah onun iki yarım daireyi ayıran çizgide kalmasını murad edince, insânî ruh iki görünüm arasındaki hilafet mertebesini gerçekleştirir ve bu ayırıcı çizgiye yönelir, sonra iki set diye tabir edilen iki görünümün arasına ulaşır. İşte bu mertebede yüce Allah onu, iki denizin arasını ayıran bir berzaha ve iki taraf arasında adil olan bir mizana yerleştirir. Böylece Cenab-ı Hakkın “Aralarında bir engel vardır, birbirlerine karışmazlar”<sup>128</sup> buyurduğu gibi feyzi elde eder ve iki

<sup>124</sup> el-Kehf 18/86.

<sup>125</sup> Bu yarım daireler hakkında bk. Çakır, *Bosnevî’de Varlık*, 189 vd; Akar, “Bosnevî Allah İsmi”, 8.

<sup>126</sup> el-Kehf 18/89-90.

<sup>127</sup> Bosnevî’nin içinden geldiği İbnü’l Arabî geleneğinde sayılması imkânsız berzah bulunmaktadır. Ona göre herhangi iki şeyi ayıran ve birleştiren her şey berzaktır. İbnü’l-Arabî, berzah terimini belirli ve tamlama yapmaksızın kullandığında zatıyla iki sureti birleştiren insanın hakikatine işaret etmektedir. Suretin biri Hakk’a diğeri halka aittir. Bosnevî’nin insan-ı kâmilin işlevi olan bu berzaha işaret etmiş olması muhtemeldir. Hakîm, “Berzah”, 115-116.

<sup>128</sup> er-Rahmân/ 20

deniz birbirine karışmaz. Bu nedenle yüce Allah “Tâ iki sedd arasına vardığı vakit önlerinde bir kavim buldu...”<sup>129</sup> buyurmuştur.

Bosnevî'nin bu bölümde bahsettiği hususları anlamak için onun “vücûd dairesi” diye isimlendirdiği tasavvurun bilinmesi gerekmektedir. Daireye benzetilen vücûd (varlık), “kavs-i vücûb” ve “kavs-i imkân” diye tabir edilen iki parçadan oluşmaktadır. Bosnevî'ye göre bu iki kavsi birleştirme, insan-ı kâmile ait bir özelliktir.<sup>130</sup>

Bosnevî'ye göre bu mertebede Zülkarneyn ile “insan-ı kâmil”in kastedilmiş olması mümkündür. O, “hilâfetü'l-uzmâ”da<sup>131</sup> ve “berzahiyetü'l-kübrâ”da<sup>132</sup> taayyün etmiştir. Bahsi geçen berzah, ilâhî ve kevnî sûret<sup>133</sup> şeklinde görünen vücûb ve imkân kavsi arasındadır. İki yarım daire diye de tabir edilir ve Zülkarneyn'in “iki boynuzu” konumundadır. Daha açık bir ifade ile vücûb ve imkân denizleri arasında taayyün eden kâmil insan, Rahmânî nefes sayesinde sûretinin ilk defa görüldüğü nûrânî tabiat gözesindeki “intivâ (dürülme, sığma) mertebesi”ne<sup>134</sup> ve “ahadiyyet denizi”ne dalma mertebesine ulaşmayı istediğinde, şu aşamalardan geçecektir<sup>135</sup>:

1- Oraya yönelir ve güneşin battığı yere ulaşır. Burası, vahdet veya amâ<sup>136</sup> denizinin yanındaki “fark sahili”nde<sup>137</sup> zâtî ilâhî tecellî güneşinin battığı tabiattır. Burada a'yân üzerine yayılmış tecellî güneşinin, rûhânî ve hissî suretlerin kendisinde batıp yine kendisinde doğduğu “tabiat nefsi gözesi”nde battığını görür.

2- Ya da bu tecellî güneşinin, “ahadiyyet denizi”nin yanındaki “insânî hakikat gözesi”nde veya “zâtî vahdet”te battığını görür. Böylece kendi ruhunun güneşinin veya kendinde taayyün eden ilâhî tecellî güneşinin, kendisinden doğmuş olduğu bu gözede battığını görür.

3- Bu, kendisine ve görünürdeki eserinin baki olmayışına nispetle “ademiyyet zulmetinden (yokluk karanlığından)” ve asıl olanda yok olmaktan başka bir şey değildir. Bu, “ekmeliyyet mertebeleri”ndendir.

4- Külli tabiat, his ve şehâdete yakın olması yönüyle, sûretlerin kendisinde taayyün etmesi ve ortaya çıkması bakımından meşrıktır. Tecellînin kendisine dönmesi ve yine kendisinde batması itibarıyla de mağrıbdır.

5- Bu külli tabiat aynı şekilde, gayb-ı mutlaka yakın olması yönüyle, tecellînin kendisiyle takayyüdü ve kendisinde batışı itibarıyla mağrıbdır. Tecellînin aslına dönmesi ve orada doğması yönüyle de meşrıktır.

6- Tabiî sûretlerin tabiatla, nefes-i rahmânîye ve yayılmış vahdânî tecellîye bitişik olan amâ maddede taayyün etmeleri nedeniyle, insan-ı kâmil, güneşin bu gözede battığını görür ama gerçekte orada batmamıştır.

7- Tecellî güneşi, küllî tabiat veya amâ hakikat olan aslına döndüğünde, onu batıyormuş gibi görür ama böyle görmesine rağmen bu güneş batmamıştır. Çünkü ilâhî tecellîler zât-ı ahadiyyetten yayılmıştır ve ona tâbidir ve yine ona nispetle batmaktan münezzehtir. Bilakis bu batış, tecellînin kendisinden kaybolduğu mahalle ve aslına dönmesine nispetlidir.

Bosnevî risâlesini “Allah dilediğini sırat-ı müstakime hidayet eder” cümlesiyle tamamlamıştır.

Yukarıda muhtevasını tanıttığımız risalede görüldüğü üzere, Bosnevî Zülkarneyn kıssasında yer alan unsurları nazârî-sûfî bakış açısıyla, vahdet-i vücûd anlayışı içerisinde ayrıntılı bir şekilde yorumlamıştır. Risalenin işârî tefsir açısından yorumlanması başlığı altında ifade edildiği gibi, nazârî-sûfî tefsir anlayışı ile Kur'an'ı baştan sona tefsir eden bir eser mevcut değildir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, eserlerinde yer alan âyet tefsirlerinde ya da sûre ve âyet tefsiri üzerine yazdıkları risalelerde, vahdet-i vücûd nazariyesini anlatmaya çalışmışlardır. Eserlerinde bazen kendilerine destek verdiğini düşündükleri âyetleri referans göstermişler bazen de Bosnevî'nin risalesinde yaptığı gibi Kur'an'dan belli bölümleri bu nazariye ekseninde tefsir etmişlerdir.

<sup>129</sup> el-Kehf 18/93

<sup>130</sup> Daha geniş bilgi için bk. Çakır, *Bosnevî'de Varlık*, 84 vd.; 189-190.

<sup>131</sup> Daha geniş bilgi için bk. Çakır, *Bosnevî'de Varlık*, 209.

<sup>132</sup> Bütün itibarları ortadan kaldıran ahadiyyet ile onları var eden vâhidîyyetin arasındaki eşit nispete denilmektedir. Aynı zamanda ilk nispettir. Kâşânî, “el-Berzahu'l-ekber”, 108.

<sup>133</sup> Daha geniş bilgi için bk. Çakır, *Bosnevî'de Varlık*, 103.

<sup>134</sup> Bu mertebeden maksadın ilk taayyün olduğunu söylemek mümkündür. Nûrânî tabiatın aslında/hakikatinde dürülmüş olarak ortaya çıkan şeyin sûreti nefes-i Rahmândır. Taayyün ve tezâhür, nefes-i Rahmân'da dürülmüş, toplanmıştır. İlk taayyün mertebesinde sıfat ve isimler Zât'ta topluca buldukları ve Zât'ın gayrı olmadıkları için, aynıyet söz konusudur. Hakk'ın dışındaki varlıkların kaynağı (menşe-i sivâ), O olduğuna göre, bütün kesret âlemi, ayyâr ve mâsivâ bu mertebede Hakk'ın ayıdır. İnsan ise “Allah” küllî isminin mazharıdır. “Parça” nasıl “bütün”ün altında var ise bütün ilâhî isimler “Allah” isminin altında vardır. “Allah” isminin hakikatte ve mertebede, bütün isimlerden önce olması gibi “Allah” isminin mazharı olan “hakikat-ı insâniyye” de “cemî-i mezâhir”in hakikatinden öncedir. Dolayısıyla “hakikat-ı insâniyye”, “cemî-i mezâhir”in hakikatlerini içine almakta ve bütün mertebeleri kuşatmaktadır. Hz. Ali'ye nispet edilen: *وتزعم انك جزم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر* (Sen kendini küçük bir varlık sanırsın halbuki büyük âlem sende dürülmüştür) sözüyle bu mertebeye işaret edilmektedir. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, ed. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın. (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005), 1/28; 113-114.

<sup>135</sup> Bosnevî, *Kitâbu meşrik*, 71<sup>b</sup>-72<sup>a</sup>.

<sup>136</sup> Lügatte ince bulut ve körlüğü ifade etmekte olup *Nefes-i Rahmânî ve ikinci taayyün* diye tanımlanmaktadır. Göreceli çokluğuyla “gerçek birlik” ve “gerçek çokluk” arasında berzahtır. Cürcânî, “el-amâ”nın ahadiyyet mertebesi olduğunu belirtmektedir. Kâşânî, “el-Amâ”, 403; Cürcânî, “el-Amâ”, 163.

<sup>137</sup> Bir'in mertebelerde zuhur etmekle çoğalmasındır. Bu mertebeler, zât-ı ahadiyyetin durumlarının ortaya çıkışıdır. Kâşânî, “Farku'l-cem'”, 434; Cürcânî, “Farku'l-cem'”, 173.



Kur'an'la ilgilenenlerin dikkatini çeken Zülkarneyn kıssası ile ilgili gerek zâhirî gerekse işârî olarak yapılan yorumlar tefsirlerde yekûn tutmaktadır. Zülkarneyn hakkında yapılan zengin yorum literatüründe yerini almış ancak yazma olduğu için istifadesi sınırlı olan bir risalenin tanıtılması, tefsir ilminin bir çeşidi olan işârî tefsir alanına katkı sağlayacaktır. Bosnevî'nin Zülkarneyn kıssasına dair işârî tefsirleri, *Fuşûş*'ta esaslı bir şekilde yer alan "vücûd mertebeleri"ne dayanmaktadır. Zülkarneyn'in sülûkta kat ettiği aşamalara göre farklı varlık mertebelerine şahit olduğu anlatılmaktadır. Bu yönüyle Bosnevî'nin risalesi Zülkarneyn hakkında yapılan tefsirlerden ayrılmaktadır. Çalışmamızın ilgili başlıklarında görüleceği gibi, kıssa hakkında yapılan diğer müfessirlere ait zâhirî ve işârî yorumlarla Bosnevî'nin yorumları arasındaki benzerlikler azdır. İncelenen tasavvufî tefsirlerde yer alan işârî yorumlarda Zülkarneyn kıssasının Bosnevî gibi "vücûd mertebeleri"ne göre ve nazârî-sûfî bir bakışla ele alınmadığı görülmektedir.

Genel olarak işârî tefsirleri eleştirenler bulunduğu gibi özel olarak İbnü'l-Arabî daha ağır şekilde eleştirilmiş hatta onun bazı yorumları küfür ve ilhâd olarak görülmüştür. Bosnevî'nin risalesinde bu tür ağır ithamlara maruz kalmayı gerektirecek yorumlara rastlanmamıştır. Yaptığı işârî tefsirler, müellifin İslâmî ilimlerdeki bilgi birikimi ile -diğer sûfî müfessirler gibi- tasavvuftaki konumuna göre kalbine doğan manalar olarak görülmüştür.

## Sonuç

Hayatı hakkında verilen bilgilere ve çalışmaya konu olan risalesi de dâhil olmak üzere eserlerine bakıldığında, 17. yüzyılda vefat etmiş Osmanlı dönemi âlim ve mutasavvıflarından Bosnevî'nin, tasavvuf alanına hem teoride hem de pratikte vâkîf olduğunu söylemek mümkündür. Zira tahsil hayatı, seyahatleri, eserlerindeki ilmî derinlik ve yetkinlik, onun teorik bilgilere sahip olduğunu gösterirken, Bursa'da tasavvufa intisap etmesi, sülûk aşamalarını bizzat tecrübe ettiği yönünde kanaat oluşmasına zemin hazırlamaktadır. Müellifin bu özelliği, eserlerine önem verilmesine yol açmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin *Fuşûş*'una yazdığı *Tecelliyâtu arâisi'n-nusûs fî manassâti hikemi'l-Fuşûş* şerhiyle vahdet-i vücûd nazariyesine vukûfiyetini göstermesi, eserlerine rağbet edilmesinin başka bir nedenidir. Bu ilgiyi, günümüzde hakkında tez ve makale şeklinde pek çok bilimsel araştırma yapılması da teyit etmektedir.

Kur'an'da yer alan Zülkarneyn kıssası ile ilgili rivayetlere ve zâhirî/işârî yorumlara bakıldığında, kıssadaki şahıs, mekân ve olaylar hakkında kesin bilgi ve kanıtların bulunmaması nedeniyle, açıklamalarda faraziyelerden öteye gidilmediğini belirtmek mümkündür. Bu özelliği ve gizemli, sembolü anlatımıyla kıssa, işârî tefsir yapanların ilgisini çekmiştir. Aynı sebebin müellifi de söz konusu risaleyi yazmaya teşvik ettiği anlaşılmaktadır. Kıssada yer alan unsurlar hakkında oldukça zengin ve orijinal yorumlar yapması, Bosnevî'nin kıssaya duyduğu ilgiyi, verdiği önemi yansıtmaktadır. Zülkarneyn'i hamdele ve salvele kısmında "insanlık derecelerinin en kemale ermiş makamı olan niyabet hırcasını giyen arif kişi"; cismânî oluşumda "cismâniyet ve rûhâniyet ile vasıflanan sâlikin kalbî" şeklinde tanımlaması, onun orijinal işârî yorumlardandır.

Risaleyi Arapça olarak kaleme alması, âyetteki kıraat farklılıklarının manaya etkisi hakkında bilgi vermesi, yaptığı dil izahları, müellifin Arapça'ya vukûfiyetini gösterdiği gibi; yorumları için diğer âyetlerden sıkça delil getirmesi, onun Kur'an'ın muhtevası hakkındaki bilgisinin ileri seviyede olduğunu ve Kur'an'ın metin içi bağlamına ehemmiyet verdiğini kanıtlamaktadır. Tefsirinde ağırlıklı olarak işârî yorumlar yapmakta ancak dirayet metodunu da ihmal etmemektedir. İşârî yorumlarında yoğun bir şekilde vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde, Allah'ın insanı yaratması üzerinde durması, cismânî, rûhânî, kalbî oluşum, insânî latîfe ve kâmil insan mertebelerinde, Zülkarneyn kıssasında geçen unsurlar hakkında yaptığı yorumların birbirinden ayrılması, oldukça dikkat çekici olup, risalenin bu yönüyle tasavvuf alanında da çalışılmaya değer olduğunu göstermektedir.

## Kaynakça

- Akar, Ayşe Mine. "Abdullah Bosnevî'nin Allah İsmi'nin Harfleriyle İlgili Bir Risâlesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (Mayıs 2019). 258-283. <https://doi.org/10.33931/abuifd.551308>.
- Alkan, Ercan. "Abdullah Bosnevî'nin Nas Yorumculuğu: Hal'u'n-Na'ley'n fi'l-Vüsûl ilâ Hazreti'l-Cem'ayn Örneği -Metin, Tercüme, Değerlendirme-". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan - Osman Sacid Arı. 527-576. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Alkan, Ercan. "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-Hikem Şerh Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Abdullah Bosnevî'nin Tefsir Risâleleri ve Türkçe Âdiyât Süresi Tefsiri". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Aralık 2017), 367-385. <https://doi.org/10.18498/amauifd.363562>
- Altıntaş, Hayrani. *Tasavvuf Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1986.
- Âlûsî, Şihâbuddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.
- Aydar, Hidayet. "Abdullah Bosnevî ve Tefsir Risaleleri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Nisan 2018), 74-99. <https://doi.org/10.31121/tader.404190>.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *Hediyetu'l-ârifin esmâu'l-mu'ellifin ve âşâru'l-muşannifin*. İstanbul: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1951.
- Bağdâdî, İsmâil Paşa. *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. Lübnan Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Baş, Derya Çakır. "Abdullah Bosnevî'nin Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs'unda Teşbih ve Tenzihe Dair Görüşleri". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 31 (2013), 33-56.

- Beydâvî, el-Kâdi Nâsiruddîn Ebû Saïd. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk - Muhammed Ahmed el-Etraş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd-Müessesetü'l-İlmân, 2000.
- Bosnevî, Abdullah. *Kitâbu Meşriki'r-rûhâniyyeti ve mağribi'l-cismâniyyeti fî tefsîri kavlihi hattâ izâ beleğa mağribe's-şemsi vecedehâ tağrubu fî 'aynin hamietin*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 2129, 70a-72a.
- Bozkurt, Birgül. "Abdullah Bosnevî'nin Kitâbu Diyâi'l-Lem' ve'l-Bark min Hadratı'l-Cem' ve'r-Ratk Adlı Risalesi". *İslâmî Araştırmalar* 31/3 (2020), 675-685.
- Bozkurt, Birgül. "Abdullah Bosnevî'nin Vahdet-i Vücûda Dair Bir Risalesi ya da Kitâbu Tehakkuk". *İslâmî İlimler Dergisi* 11/1 (2016), 47-66.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Cürçânî, Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Çakır, Abdullah. *Abdullah Bosnevî'de Varlık-İmkân ve Yokluk*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Çiftci, İlhami. *Abdullah Bosnevî'nin Fusûs Şerhi Mukaddimesinde İbn-i Arabî Düşüncesini*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafizikinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı, 1. Basım, 2009.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahrü'l-Muhtâ*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsîr*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gülşen, Ekrem. "Osmanlı Dönemi Bosnalı Bazı Müfessirler Üzerine -I (1463-1878)". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Kasım 2017), 25-51.
- Gümüş, Gülsüm. *Abdullah Bosnevî'ye Nispet Edilen "Makâsıd-ı Envâr-ı Gaybiyye ve Masâid-i Ervâh-ı Tayyibe" İsimli Eser ve Tahlili*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Hakîm, Suad. İbnü'l-Arabî Sözlüğü. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Hânci, Muhammed b. Muhammed b. el-Büsnevî. *el-Cevheru'l-eshnâ fî terâcimi 'ulemâi ve şuerâi Bûsna*. thk. Abdu'l-Fettâh Muhammed el-Hulv. Cize: Hecr, 1. Basım, 1992.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafâ es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire/Gize: Müessesetü Kurtuba, Mektebetü'l-Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 2000.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye, 1984.
- Karadayı, Osman Nuri - Göven, Özgür. "Abdullah Bosnevî'nin Kitâbu Müntehâ Makâsıd-ı Kelimât İsimli Risalesinin Tahkiki ve Değerlendirilmesi". *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları -I-*. ed. Hasan Yerkazan. 33-78. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Kartal, Abdullah. *Abdullah Bosnevî ve Merâtib-i Vücûd ile İlgili Bir Risalesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Kartal, Abdullah. "Türkçe İlk Fususu'l-Hikem Şerhi: Tecelliyâtü Arâisi'n-Nusûs fî Manassâti Hikemi'l-Fusûs". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (1999), 305-315.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-a'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Kâtip Çelebi. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kaya, Mahmut. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/520-522. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1993.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Fusûsu'l-Hikem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 4 Cilt. ed. Mustafa Tahrallı - Selçuk Eraydın. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2005.
- Konyalı, Mehmet Vehbi Efendi. *Büyük Kur'an Tefsiri Hülâsat'ül-Beyân Fî Tefsîr'il-Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1979.
- Kösen, Cumali - Koçinkağ, Mansur. "Abdullah Bosnevî'nin Sırrü'l-Hakâiki'l-İlmiyye fi Beyani'l-A'yanî's-Sabite Adlı Eseri: İnceleme ve Tahkik". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (Eylül 2019), 319-339. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3445513>.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Âḥkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b., Abdulmuhsîn et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdümelik. *Leḥâ'ifu'l-îşârât*. 3 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007.
- Muhibbî, Muhammed Emîn b. Fadlullâh b. Muhibbî'd-dîn b. Muhammed. *Hulâsatü'l-Eşer fî a'yânî'l-karnî'l-hâdî 'aşer*. 4 Cilt. b.y.: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, 1284.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. 'Abdullâh Mahmûd eş-Şehâte. 5 Cilt. Beyrut-Lübnan: Mü'essesetu't-Târîhi'l-Arabî, 1423.
- Necmuddîn el-Kübrâ, Ahmed b. 'Umer b. Muhammed. *et-Te'vîlâtü'n-necmiyye fî't-tefsîri'l-îşâriyyi's-sûfiyyi*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyâdî. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2009.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn el-Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-Kummî. *Garâ'ibü'l-Kur'ân ve regâ'ibü'l-furkân*. 6 Cilt. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 1996.
- Önen, Hacı. *Taberî Tefsiri'nde Dirayet*. Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Pak, Zekeriya. "Rivayet Ağırıklı Tefsirler". *tefsir*. ed. Mehmet Akif Koç. 175-188. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirayet Ağırıklı Tefsirler". *tefsir*. ed. Mehmet Akif Koç. 189-226. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Râzî, Muhammed Fahrüddîn. *Mefâtiḥu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Sülemî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed b. el-Hüseyin b. Mûsâ el-Ezdî. *Ḥakâ'iku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- Şeyhî, Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-Fuzalâ Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1422.

- Tahrall, Mustafa. "Eser Hakkında". *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. ed. Mustafa Tahrall. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1992.
- Topcuoğlu, Emre. "Abdullah Bosnevî'nin Kitâbu enfesi'l-vâridât fî Şerhi Evveli hutbeti'l-Fütûhât isimli Risalesi: Tahlil, Tahkik ve Tercüme". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 285-327. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5008170>.
- Türer, Osman. "Latife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/110. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Ahadiyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/484. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1989.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gavâmiği't-Tenzîl ve 'uyûni'l-dkâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1. Basım, 1418.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-İlmi'l-Melâ'în, 15. Basım, 2002.
- Ziyaî, Ali Ekber. "Abdullah Bosnevî Efendi (öl. 1054/1644) ve 'Sırr-ı Yakın' Risalesi". *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 3/9 (2014), 81-96.



## A Heresiographical Treatise Written in the 10<sup>th</sup>/16<sup>th</sup> Century: Firqa-ye Nājiya Polemics on the Method of Determining the Saved Sect through the Claims of Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī and Jalāl al-Dīn Dawānī

Halil Işılak<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Pamukkale University, Faculty of Divinity Department of Theology and History of Islamic Sects, Denizli, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 27-01-2023

Accepted: 01-06-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

The heresiographical literature represents a well-established writing in the tradition of Islamic thought. Although this literature has been brought to light to a significant extent, it is still possible to encounter new and original texts. As a matter of fact, the treatise named *Firqa-ye Nājiya*, which we came across while examining the catalogs of manuscripts on another subject, is one of them. This study examines the sources of the classification of the sects and the main interlocutors in a treatise named *Firqa-ye Nājiya*, which was written in Persian by a Shiite scholar in 982/1574. In this treatise, which is in the Markaz-e Ihyā'-e Mirās-e Islāmī Library and has no other copy as far as we know, it has been tried to prove that the Twelver Shī'a is the saved sect (*firqa-yi nājiya*) through seventy-three sects classification. Although the text is centered on the Shiite understanding of history and creed, it presents an eclectic structure in terms of content. The author summarized seven doubts raised by the devil, the first events that caused the Muslim community (*umma*) to disagree, and the general information about the sects from *al-Milal wa-l-nihal*, the classifications of the sects from *Sharḥ al-Mawāqif*, but reconstructed the data in these texts according to the Shiite understanding. On the other hand, the main reason for writing this treatise is to respond to Jalāl al-Dīn Dawānī's claims rather than the classification of sects. Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī determined a method for the identification of the saved sect as "differentiating from all sects in matters of theology". He claimed that the Twelver Shī'ism differed from the other sects in all matters of theology and was, therefore, the saved sect. Dawānī stated that Twelver Shī'ism differed from other sects only with the belief in imamate, which is not the subject of creed, and that it generally agrees with Mu'tazila in other creeds, thus claiming that Ṭūsī's claim is baseless. He also said that, when considered through the same method, Ash'arism is more worthy of being the saved sect, because this sect differs from all sects in matters related to the creeds. Dawānī's claims found different responses in different geographies according to their sectarian affiliations. Some of the Ottoman scholars reacted to the ignoring of Māturīdiyya and confining the saved sect to Ash'arism. The members of the Twelver Shī'ism, on the other hand, saw Dawānī's views as the main claim that needed to be refuted in proving that the saved sect was the Twelver Shī'ism. Shiite scholars tried to distinguish the Twelver Shī'ism from other sects, especially the Mu'tazila, in matters of creed, and to invalidate the famous assumption that their sect was in agreement with the Mu'tazila in creed. In order to justify this claim, some have argued that it is not the Twelver Shī'ism, but rather Ash'arism - which was positioned as the main interlocutor in Sunnism in this period - that holds similar views to the Mu'tazila.

One of the first texts in the Shiite tradition to respond to Dawānī's claims is the *Firqa-ye Nājiye*. In response to Dawānī, the author tried to prove that the Twelver Shī'ism was the saved sect through three different methods. Firstly, he stated that, contrary to Dawānī's claim, the imamate was one of the most important principles of religion and also claimed that the Twelver Shī'ism differed from other sects in matters of creed other than imamate. Secondly, he characterized the separation of Ash'arism from other sects as a separation that is contrary to the principles of religion and reason. Thirdly, he tried to exclude Shiite sects such as the Ghulāt, Ismā'īlīs, Kaysāniyya, and Zaydiyya, which differed from other sects by accepting imamate as a matter of theology and should have been the saved sect through this method, from the saved sect with various justifications. In fact, the theological issues mentioned by the author of the *Firqa-ye Nājiya* as the different views of the Twelver Shī'ism from other sects justify Dawānī in some respects. Because the theological views he mentions as differences other than the belief in imamate are generally compatible with the views of other sects, especially the Mu'tazila. As a matter of fact, in many places in the text, he stated that the Mu'tazila agreed with the Twelver Shī'ism on the theological issues in question. Probably for this reason, at the end of the treatise, when he mentions the differences of Twelver Shī'ism from other sects in the theological issues, he does not mention the Mu'tazila at all and does not mention what kind of differences the Twelver Shī'ism have with this sect except the issue of imamate.

**Keywords:** Islamic Theological Sects, *Firqa-ye Nājiya* Treatise, Twelver Shī'ism, Ash'arism, Nasīr al-Dīn al-Ṭūsī, Jalāl al-Dīn Dawānī

## 10./16. Asırda Yazılmış Bir Makâlât Eseri: *Fırka-i Nâciye* Nasîrüddîn et-Tûsî ve Devvânî Üzerinden Kurtuluşa Eren Fırkanın Tespit Yöntemine Dair Polemikler

### Araştırma Makalesi

#### Süreç:

Geliş: 27-01-2023

Kabul: 01-06-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

#### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

#### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Halil Işlak).

### ÖZ

Makâlât veya milel ve nihâl edebiyatı, İslam düşünce geleneğinde köklü bir yazıcılığa tekabül etmektedir. Söz konusu edebiyat önemli oranda gün yüzüne çıkarılmış olmakla birlikte hala yeni ve özgün metinlerle karşılaşmak mümkün olabilmektedir. Nitekim başka bir konuyla ilgili yazma eser kataloglarını incelerken rastladığımız *Fırka-i Nâciye* isimli risale de bunlardan birisidir. Bu çalışmada muhataplık ilişkisi bağlamında ve döneme dair iz düşümleri üzerinden 982/1574 yılında İmâmiyye Şîası'na mensup bir âlim tarafından Farsça kaleme alınmış *Fırka-i Nâciye* isimli makâlât eserindeki fırkalar tasnifinin kaynakları ve bu metnin ne tür bir insanın ürünü olduğu tahlil edilmektedir. Merkez-i İhyâ'i Mîraş-ı İslâmî Kütüphanesi'nde yer alan ve bildiğimiz kadariyle başka nüshası bulunmayan bu risalede yetmiş üç fırka tasnifi üzerinden İmâmiyye Şîası'nın fırka-i nâciye olduğu ispatlanmaya çalışılmaktadır. Her ne kadar metin Şîî tarih ve akîde anlayışı merkezli olsa da içerik itibarıyla elektik bir yapı arz etmektedir. Yazar; şeytanın ortaya attığı yedi şüphe, ümmetin ihtilaf etmesine sebep olan ilk olaylar ve mezhepler hakkındaki genel bilgileri *el-Milel ve'n-nihâl*'den, fırka tasniflerini *Şerhu'l-Mevâkıf*'den özetlemiş, fakat bu metinlerdeki verileri Şîî anlayış istikametinde yeniden kurgulamıştır. Öte yandan bu risalenin yazılmasındaki asıl sebep fırka tasnifinden ziyade Celâlüddîn ed-Devvânî'nin iddialarına cevap üretmektir. Nasîrüddîn et-Tûsî, fırka-i nâciyenin tespiti noktasında *akaid/usûl konularında bütün mezheplerden farklılaşmak* şeklinde bir yöntem belirlemiş; İmâmiyye Şîası'nın akaid konularının tamamında diğer mezheplerden farklılaştığını ve bundan dolayı da fırka-i nâciye olduğunu iddia etmiştir. Devvânî ise İmâmiyye'nin sadece akaid konusu olmayan imamet anlayışıyla diğer mezheplerden ayrıştığını, bunun dışındaki akîde esaslarından genellikle Mu'tezile ile muvafık olduğunu belirtmiş ve böylelikle Tûsî'nin iddiasının temelsiz olduğunu ileri sürmüştür. Bu noktada söz konusu yönetime göre Eş'arîliğin fırka-i nâciye olmaya daha layık olduğunu, çünkü bu mezhebin akîdeyle ilişkili konularda bütün mezheplerden farklılaştığını ifade etmiştir. Devvânî'nin ispat yöntemi, mezhebî aidyetler üzerinden farklı coğrafyalarda farklı karşılık bulmuştur. Osmanlı alimlerinden bazıları Mâtüridîliğin görmezden gelinerek fırka-i nâciyenin Eş'arîliğe hasredilmesine tepki göstermişlerdir. İmâmiyye Şîası mensupları ise fırka-i nâciyenin İmâmiyye olduğunu ispatlama noktasında Devvânî'nin görüşlerini çürütülmesi gereken ana iddia olarak görmüşlerdir. Şîî alimler İmâmiyye Şîası'nı akîdeye taalluk eden meselelerde diğer mezheplerden, özellikle de Mu'tezile'den ayrıştırmaya ve mensubu buldukları mezhebin usûlde Mu'tezile ile muvafık olduğuna dair meşhur kabulü geçersiz kılmaya çalışmışlardır. Bazıları da bu iddialarını temellendirme adına İmâmiyye'nin değil, bilakis -bu dönemde Sünnîlik özelinde asıl muhatap olarak konumlandırılan- Eş'arîliğin, Mu'tezile ile benzer görüşlere sahip olduğunu iddia etmişlerdir.

Şîî gelenekte Devvânî'nin iddialarına cevap üretilen ilk metinlerden birisi *Fırka-i Nâciye* risalesidir. Yazar, Devvânî'ye cevaben üç farklı yöntem üzerinden İmâmiyye'nin fırka-i nâciye olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. İlk olarak Devvânî'nin iddiasının aksine imametin dinin en önemli esaslarından birisi olduğunu belirtmiş ve ayrıca İmâmiyye'nin imamet dışında başka konularda da diğer mezheplerden ayrıştığını iddia etmiştir. İkinci olarak Eş'arîliğin diğer mezheplerden ayrışmasını, dinin esaslarına ve akl-ı selîme muhalif bir ayrışma olarak nitelemiştir. Üçüncü olarak imameti akaid konusu kabul ederek diğer mezheplerden farklılaşan ve söz konusu yöntem üzerinden fırka-i nâciye olması gereken Gulât, İsmâiliyye, Keysâniyye ve Zeydiyye gibi Şîî fırkaları çeşitli temellendirmelerle fırka-i nâciyenin dışına çıkarmaya çalışmıştır. Esasen fırka-i nâciye yazarının İmâmiyye'nin diğer mezheplerden farklı görüşleri sadedinde zikrettiği itikadî konular, Devvânî'yi haklı çıkaracak bir niteliğe sahiptir. Çünkü imamet inancı dışındaki farklılıklar olarak zikrettiği itikadî görüşler genel anlamda diğer mezheplerin, özellikle de Mu'tezile'nin kelâmî görüşleriyle uyumludur. Nitekim metnin pek çok yerinde söz konusu kelâmî mesâilden bahsederken Mu'tezile'nin İmâmiyye ile muvafık olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir. Muhtemelen bundan dolayı risalenin hatimesinde İmâmiyye'nin akîdede diğer mezheplerden farklılıklarını zikrederken, Mu'tezile'yi paranteze almış ve imamet konusu dışında İmâmiyye'nin bu mezheple ne tür farklılıklara sahip olduğuna değinmemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Mezhepler Tarihi, Fırka-i Nâciye Risalesi, İmâmiyye Şîası, Eş'arîlik, Nasîrüddîn et-Tûsî, Devvânî

 hisilak@pau.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

**Cite:** Işlak, Halil. "A Heresiographical Treatise Written in the 10th/16th Century: Fırka-ye Nâjiya Polemics on the Method of Determining the Saved Sect through the Claims of Nasîr al-Dîn al-Tûsî and Jalâl al-Dîn Dawânî". *Cumhuriyet Theology Journal* 27/1 (June 2023), 267-280. <https://doi.org/10.18505/cuid.1243072>

**Atf:** Işlak, Halil. "10./16. Asırda Yazılmış Bir Makâlât Eseri: Fırka-i Nâciye Nasîrüddîn et-Tûsî ve Devvânî Üzerinden Kurtuluşa Eren Fırkanın Tespit Yöntemine Dair Polemikler". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 267-280. <https://doi.org/10.18505/cuid.1243072>

## Giriş

*İlm-i makâlât* yazıcılığı, hem tarihî gelişmelere hem de kelâmî ve felsefî mesâile hakimiyeti, bir yönüyle de olay ve olgu temelinde iki farklı nosyona sahip olmayı gerektiren zor bir yazıcılık türüdür. Bundan dolayı Ebû'l-Kâsım el-Kâ'bî (öl. 319/931) ile Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) *Mağâlât*'ları ve Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'i gibi nispeten her iki yönü de kapsamlı bir şekilde ele alan metinler oldukça sınırlıdır. Muhtemelen söz konusu zorluktan dolayı çoğu makâlât yazarı, eserlerinde özgün bir içerik oluşturmaktan ziyade önceki metinlerin bulgularını tekrarlamış ve bu malzemeyi kendi anlayışları ve aidiyetleri istikametinde şekillendirmekle yetinmiştir.

Makâlât veya milel ve nihal edebiyatı, İslam düşünce geleneğinde köklü bir yazıcılığa tekabül etmektedir. Söz konusu edebiyat, bir yönüyle de oldukça renkli bir içeriğe sahip olan İslam düşüncesini sınırlı sabiteler üzerinden tanımlama girişimidir. Bazı açılardan da ancak havassın anlayabileceği kelâmî mesâilin, cedel/diyalektikten arındırılarak basit bir üslupla ve genellikle sıradan insanların anlayabileceği şekilde mensubiyetler temelinde hükme bağlandığı retorik yönü güçlü bir yazıcılıktır. Bu yönüyle de makâlât eserleri, vülgarize ve rafine edilmiş fikirler ansiklopedileri hüviyetindedirler.

Söz konusu edebiyat önemli oranda gün yüzüne çıkarılmış olmakla birlikte<sup>1</sup> hala yeni ve özgün metinlerle karşılaşmak mümkün olabilmektedir. Nitekim bizim yazma eser kataloglarını tararken tespit ettiğimiz İmâmiyye Şîası'na mensup bir alim tarafından 982/1574 yılında Farsça kaleme alınmış *Fırka-i Nâciye* isimli risale de bunlardan birisidir.<sup>2</sup> Yazar, bu risalede genel anlamda Şehristânî ve Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (öl. 816/1413) eserlerindeki mezhepler hakkındaki bilgileri ve fırka tasniflerini özetlemekle birlikte<sup>3</sup> küçük müdahalelerle bu verileri Şîî düşünce istikametinde yeniden kurgulamıştır. Öte yandan risalenin yazılmasındaki asıl saik, fırka tasnifinden ziyade 9./15. asrın meşhur Eş'arî alimlerinden Celâlüddîn ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) iddialarına cevap üretmektir.<sup>4</sup> *Şerhu'l-'Akâ'id-i'l-'Adudiyye*'de Devvânî, Nasîrüddîn et-Tûsî'nin (öl. 672/1274) *akaid/usûl konularında bütün mezheplerden farklılaşmak* şeklinde belirlediği fırka-i nâciyeyi tespit yöntemi üzerinden kurtuluşa erecek fırkanın İmâmiyye Şîası olduğu iddiasına karşılık, bu mezhebin akîdede çoğunlukla Mu'tezile ile muvafık olduğu görüşü üzerinden söz konusu iddianın temelsiz olduğunu belirtmiş, fakat aynı yöntem üzerinden diğer mezheplerden ayırıştırarak Eş'arîliği fırka-i nâciye olarak konumlandırmıştır. Onun bu iddiası, 9./15. asır sonrası Şîî makâlât eserlerinin içeriğini ciddi anlamda şekillendirmiş; İmâmiyye'nin akîdede Mu'tezile ile muvafık olduğu kabulüne karşı Şîî alimler, iki mezhep arasına fikrî mesafe koymaya çalışmışlardır.

### 1. Fırka-i Nâciye Risalesi Hakkında

*Fırka-i Nâciye* risalesi Merkez-i İhyâ'i Mîraş-ı İslâmî Kütüphanesi'nde bulunan 4485 numaralı mecmuanın 76b-93a varakları arasında yer almaktadır. Bu risale dışında mecmuada 1b-61a varakları arasında Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) *el-Fihrist*'i, 62b-75a varakları arasında müellifi meçhul *Aşşâbü'l-ma'sûmîn* isimli bir risale bulunmaktadır. Ta'lik hatla yazılmış *Fırka-i Nâciye*'de her bir sayfa 23 satırdan oluşmaktadır.<sup>5</sup>

Bildiğimiz kadarıyla bu risalenin başka bir nüshası bulunmamaktadır. Metin içinde risalenin ismi zikredilmemiştir, fakat kütüphane fihristinde muhtemelen konusuna nispetle *Fırka-i Nâciye* şeklinde etiketlenmiştir. Yazarının kim olduğuna dair herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Ferâğ kaydındaki ifadelerden yazarın kimliğine dair ihtimaller yürütmek mümkün olmakla birlikte bu kısımda kim tarafından yapıldığı bilinmeyen ve yazarın tespitini zorlaştıran bazı müdahaleler söz konusudur (bk. Resim/Figure 1)

Bu ifadelerden anlaşıldığı kadarıyla risale, Muhammed Ali b. [Mevlânâ] Abdülhay Tâlekânî veya Abdürrahîm el-Hüseynî tarafından 4 Rebü'lâhîr 982 (24 Temmuz 1574) tarihinde kaleme alınmıştır. Daha sonra meçhul bir kişi tarafından istinsah edilen bu nüsha, müellif nüshasıyla mukabele (نسخه که به خط مصنف بود مقابله نمود) edilmiştir. Bu kısımda yapılan ilk müdahale, telif tarihinden önceki ibarenin üzerine çizilip kenara müellif hattı olduğuna (علی يد مؤلف) dair *sah kayd*ının düşülmesidir. Bu kısımda verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla kadarıyla üstü çizilen ibare ile yan

<sup>1</sup> Bk. Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008); Sönmez Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri* (Ankara: OTTO, 2016), 441-444; Kadir Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Şahin Ahmetoğlu, *Şîî-İmâmiyye'nin Mezhepler Tarihi Yazıcılığı* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2014).

<sup>2</sup> *Fırka-i Nâciye* risalesi dışında bu metinle benzer içeriğe sahip 1069/1659 yılında Abbâs el-Kummî tarafından kaleme alınmış *Dürrü'l-esrâr* isimli bildiğimiz kadarıyla tek nüshası bulunan 83 varaklık başka bir makâlât eseri daha tespit ettik. İlk aşamada *Fırka-i Nâciye* ve *Dürrü'l-esrâr*'ı tek bir çalışmada ele almayı planlamıştık. Fakat iki metnin içeriğini tek bir çalışmada organize etmenin zor olacağını gördüğümüzden dolayı *Dürrü'l-esrâr*'la ilgili incelemeleri başka bir çalışmaya bıraktık.

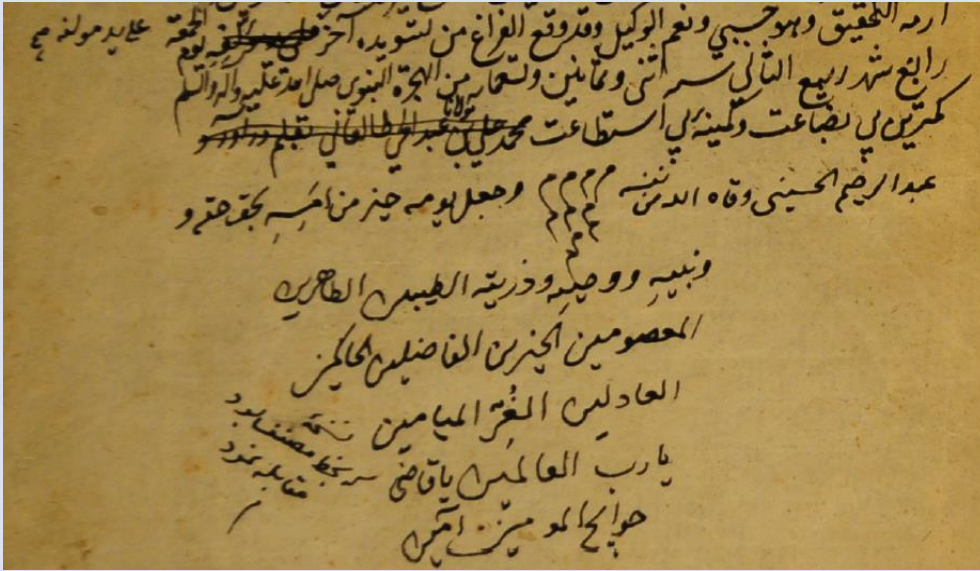
<sup>3</sup> Müellif çeşitli itiraz kaydı düşmekle birlikte ilgili kısımları *el-Milel ve'n-nihal* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* tan özetlediğini ifade etmiştir. "در نقل هفتاد و سه فرقه چنانچه در موافق و غیره به تفضیل نقل کرده اند." ".... شریف در شرح موافق از آمدی نقل کرده... و شهرستانی نیز علی اختلاف النسختن نقل کرده..." "قال شارح الموافق: الشيعة هم الذين شايعوا عليا وقالوا...." "آنچه صاحب موافق گفته که امامیه چند فرقه شده اند و بعد از جعفر صادق اختلاف کرده اند، محقق نیست. و آنچه امام ایشان ذکر کرده محصلی ندارد."

Bk. *Fırka-i Nâciye* (Kum: Kitabhâne-i Merkez-i İhyâ'i İslâmî, 4485/3), 78a, 78b, 87a, 90a.

<sup>4</sup> Bk. *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 90a-92a.

<sup>5</sup> Bk. Seyyid Ahmed Hüseyinî Eşkeverî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haţfî-yi Merkez-i İhyâ'i Mîraş-ı İslâmî* (Kum: Merkez-i İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1388), 2/596-598.

taraftaki sah kaydıyla düşülen ifadeler aynıdır. Dolayısıyla sah kaydı düşmek için herhangi bir sebep gözükmemektedir. Muhtemelen cümle "...من تسويده على يد مؤلفه آخر يوم الجمعة..." şeklinde olması gerekirken "على يد مؤلفه" ibaresi yanlışlıkla "آخر" kelimesinden sonra yazılmış ve derkenarda bu yanlışlık düzeltilmiştir. Diğer bir müdahale ise Muhammed Ali b. [Mevlânâ] Abdülhay Tâlekânî'nin isminin üzeri çizilerek yerine Abdürrahîm el-Hüseynî'nin yazılmasıdır.<sup>6</sup> Tahminimize göre risalenin müstensihisi olan Tâlekânî, yanlışlıkla müellif olarak kendi ismini yazmış, daha sonra hatasını fark ederek isminin üzerini çizmiş ve asıl müellif olan Abdürrahîm el-Hüseynî'nin ismini yazmıştır. Nitekim bu risale ile aynı mecmuada yer alan Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *el-Fihrist* isimli eserinin müstensihinin de Tâlekânî olduğunu<sup>7</sup> hesaba katarsak onun müstensih, Abdürrahîm el-Hüseynî'nin ise asıl müellif olduğu tahmininde bulunabiliriz.



Resim 1. *Fırka-i Nâciye* (Kum: Kitabhâne-i Merkez-i İhyâi İslâmî, 4485/3), 93a.

Figure 1. *Fırka-ye Nâjiye* (Qum: Markaz-e İhyâ'-e Mîrâs-e İslâmî Library, 4485/3), fol. 93a.

Dönemin kaynaklarından Abdürrahîm el-Hüseynî ve söz konusu risale hakkında herhangi bir bilgi tespit edemedik. Sadece Safevîler dönemi rical yazarlarından Abdullah Efendî el-İsbahânî (öl. 1130/1718) Şah Tahmasb döneminde yaşamış ve 978/1570 yılında *et-Tühfetü's-şâhiyye* adıyla fıkıhla ilgili bir eser yazan Abdürrahîm b. Muhammed el-Hüseynî el-Cürçânî isimli Şii bir âlim hakkında bilgiler vermiştir.<sup>8</sup> *Fırka-i Nâciye* risalesinin de 982/1574 yılında yazıldığını hesaba kattığımızda İsbahânî'nin bahsettiği alimle *Fırka-i Nâciye* yazarının aynı kişi olması ihtimal dahilindedir. Öte yandan yazar, risalenin son kısmında vakti ve imkanının kısıtlı olmasından dolayı meseleleri detaylı bir şekilde ele alamadığını belirtmiş, ileriki zamanlarda fırka-i nâciyenin İmâmîyye Şîası olduğunun ispatı noktasında hem avam hem de havassın anlayabileceği kapsamlı bir eser yazma vasiyetinde bulunmuştur.<sup>9</sup> Yazma eser kataloglarından ve dönemin kaynaklarından söz konusu tarife uygun herhangi bir eser tespit edemedik.

Nüsha, imla ve tertip noktasında sorunludur. Metnin başında risalenin birkaç fasıldan oluştuğu bilgisi verilmiş, fakat sonraki kısımlarında muhtemelen renkli kalemle yazmak maksadıyla başlık kısımları boş bırakılmıştır. Bunun yanında bazı varakların kenarlarında özellikle de boş bırakılan başlıkların hizasına çeşitli yazılar yazılmıştır.<sup>10</sup> Bunların fasıl ve alt başlıklar olduğu anlaşılmaktadır. Fakat kütüphane görevlileri veya başka şahıslar tarafından varakların kenarları kırıldığı için bu başlıkların ancak bazı harfleri seçilebilmektedir.

## 2. Fırka-i Nâciye'deki Fırka Tasnifi ve Kaynakları

*Fırka-i Nâciye* risalesi mukaddime, beş fasıl ve hatimedden oluşmaktadır. Mukaddime, alemin yaratılmasının sebebi ile şeytanın meleklerle sorduğu yedi soru veya şeytanın ortaya attığı yedi büyük şüphe; birinci fasıl, 73 fırka hadisinin sıhhatine dair görüşler; ikinci fasıl, ümmetin ihtilaf etmesine sebep olan ilk olaylar; üçüncü fasıl, ihtilafa sebep olan kelâmî meseleler; dördüncü fasıl, 73 fırka tasnifi ile Eş'arîler'in inançlarındaki çirkinlikler; beşinci fasıl Nasîrüddîn et-

<sup>6</sup> Abdürrahîm el-Hüseynî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 93a.

<sup>7</sup> Eşkeverî, *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haţfî-yi Merkez-i İhyâ'i Mîrâs-ı İslâmî*, 2/598; Mustafa Dirâyeti, *FENHÂ (Fihristgân-ı Nüşahâ-yi Haţfî İrân)*, (Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012), 24/569.

<sup>8</sup> Mîrzâ Abdullah Efendî el-İsbahânî, *Riyâzü'l-'ulemâ' ve hîyâzü'l-fuzalâ'*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi el-Amme, 1403), 3/111-112.

<sup>9</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 93a.

<sup>10</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 84b-85b.

Tûsî'nin fırka-i nâciyenin tespitine dair belirlediği yöntem ve Devvânî'nin bu yöneme dair eleştirileri; hatime ise fırka-i nâciyenin İmâmiyye Şîası olduğunun ispatı hakkındadır. Beşinci fasıl ve hatimeyi hariç tutarsak esas itibariyle bu risale, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'inin ve Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'inin makâlât kısmının bir özeti. Yazar; şeytanın ortaya attığı yedi şüphe, ümmetin ihtilaf etmesine sebep olan ilk olaylar ve firkalar hakkındaki genel bilgileri çoğunlukla *el-Milel ve'n-nihâl*'den, fırka tasnifini ise aslı Seyfeddin el-Âmidî'nin (öl. 631/1233) *Ebkârü'l-efkâr*'ındaki makâlât kısmına dayanan *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan almıştır.

Bu noktada akla gelebilecek ilk sorulardan birisi, yazarın neden Şîî makâlât eserleri yerine Eş'arî alimlerin kaleme aldıkları metinleri esas almış olmasıdır. Bu durum, muhtemelen İmâmiyye Şîası mensuplarının Eş'arî alimler gibi kapsamlı ve nitelikli makâlât eserleri kaleme almamış olmalarından kaynaklanmaktadır. Günümüze ulaşan Şîî İmâmî makâlât eserleri üzerinden bir değerlendirme yaparsak Nevbahtî (öl. 310/922 [?]) ve Kummî'nin (öl. 301/913) eserleri Şîî firkalar merkezlidir ve sonraki makâlât eserlerine nispetle sistemli tasniften yoksundurlar. 7./13. asrın pek bilinmeyen Şîî alimlerden İmâduddîn Tabersî'nin<sup>11</sup> ve yine muhtemelen onun tasnifini esas alan 9./15. asırdan Receb el-Bursî'nin<sup>12</sup> fırka tasnifleri karmaşık, sistemsiz ve diğer makâlât eserlerinden oldukça farklıdır. Muhtemelen bu sebeplerden dolayı veya Şîî gelenekte pek bilinmedikleri için onların tasnifleri dikkate alınmamıştır. 8./14. asırdan İbnü'l-Atâikî (öl. 790/1388), Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*'ındaki,<sup>13</sup> 11./17. asırdan Abbâs el-Kummî ise Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'indeki fırka tasniflerini<sup>14</sup> esas almışlardır.

Her ne kadar nitelik itibariyle Eş'arî gelenekteki metinlerle kıyas kabul etmese de Şîî gelenekte en kapsamlı makâlât eseri Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasan-ı Râzî'ye (6./12. asır [?]) nispet edilen *Tebşiratü'l-avâm*'dir.<sup>15</sup> Fakat bu eser 11./17. asra kadar Şîî gelenekte pek bilinmemekteydi. Söz konusu dönemden itibaren bir anda meşhur ve muteber bir metin haline gelmiştir. Bunun en önemli sebebi, yazarın firkalar hakkında verdiği bilgilerden ziyade tasavvuf düşüncesine ve bazı sûfî zümrelere yönelik eleştirileridir. Çünkü 11./17. asrın ortalarından itibaren Şîî ulema arasında kitlesel bir tasavvuf karşıtlığı ortaya çıkmış ve bu metindeki bazı sûfî zümrelere yönelik eleştiriler ve tasavvuf düşüncesinin Sünnî menşeli olduğuna dair iddialar Safevîler dönemindeki tasavvuf muhaliflerinin elini güçlendiren bir niteliğe sahip olmuştur.<sup>16</sup>

Öte yandan İbnü'l-Atâikî, *Fırka-i Nâciye* yazarı ve Abbâs el-Kummî gibi geç dönem Şîî makâlât yazarlarının Âmidî'nin *Ebkârü'l-efkâr*'ındaki ve yine bu eserdeki makâlât kısmına dayanan *Şerhu'l-Mevâkıf*'teki fırka tasniflerini esas almalarının muhtemel sebeplerinden birisi, söz konusu tasnifin İsnâaşeriyye'nin fırka-i nâciye olduğunu temellendirme noktasında daha kullanışlı olmasıdır. Daha önceki makâlât eserlerinde söz konusu mezhep, genellikle Şîa'nın çeşitli kollarına ayrılmış sıradan bir fırkası olarak değerlendirilirken, Âmidî tasnifinde Şîa'nın ana firkalarından birisi olarak konumlandırılmıştır. Kâ'bî ve Eş'arî; Şîa'yı Zeydiyye ve İmâmiyye şeklinde iki ana fırka olarak tasnif etmişler ve İsnâaşeriyye'ye Keysâniyye ve İsmâiliyye ile birlikte 24 firkadan oluşan İmâmiyye'nin bir kolu olarak,<sup>17</sup> Abdülkâhîr el-Bağdâdî (öl. 429/1037-1038), Keysâniyye'yi de ekleyerek ana firkaları üçe çıkarmış ve İsnâaşeriyye'ye İmâmiyye'nin on dört kolundan birisi olarak yer vermişlerdir.<sup>18</sup> Şehristânî Gulât ve İsmâiliyye'yi ilave ederek ana firkaları beşe çıkarmış ve İsnâaşeriyye'yi yedi firkadan oluşan İmâmiyye içerisinde tasnif etmiştir.<sup>19</sup> Âmidî tasnifinde ise Şîa; Gulât, Zeydiyye ve İmâmiyye şeklinde üç ana fırka olarak tasnif edilmiş; Gulât ve Zeydiyye'nin çeşitli alt kollarına yer verilmekle birlikte, İmâmiyye tek bir mezhep olarak İsnâaşeriyye'ye hasredilmiştir.<sup>20</sup> Bu açıdan önceki makâlât eserlerinde İmâmiyye Şîası'nı konumlandırma açısından bu derece bir berraklık söz konusu değildir.<sup>21</sup> Şîî alimler söz konusu tasnifte Zeydiyye ve Gulât'ı çeşitli temellendirmelerle Şîa'nın kapsamından çıkarmışlar ve fırka-i nâciye olarak İmâmiyye/İsnâaşeriyye'yi konumlandırmışlardır.

<sup>11</sup> İmâduddîn Hasan b. Ali Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, thk. Kısmü'l-Kelâm (Meşhed: Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 1422), 472-507.

<sup>12</sup> el-Hâfız Receb el-Bursî, *Meşâriku'l-envârî'l-yakîn*, thk. Ali Âşûr (Beirut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1422), 203-214. Ayrıca bk. Ahmetoğlu, *Şîî-İmâmiyye'nin Mezhepler Tarihi Yazıcılığı*, 60-65.

<sup>13</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. İbrahim İbnü'l-Atâikî, "Terceme-i Risâletü'l-Fârîka", çev. Dâmegânî Vahîd, *Maârif-i İslâmî 2* (1345), 89-104.

<sup>14</sup> Abbâs b. Haydar el-Kummî, *Dürerü'l-esrâr* (Kum: Kitabhâne-i Âyetullah Mar'âşî Necefi, 721), 10a-44b.

<sup>15</sup> Bu eserin yakın dönemde bir nüshasının tespitiyle Cemâleddin Muhammed b. Hüseyin b. Hasan Râzî Âbî (7./13. asır) isimli başka bir Şîî alime ait olduğu anlaşılmıştır. Bk. Yalçın Yoncalık, "Bir Şîî Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratü'l-Avâm", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (2020), 221-244.

<sup>16</sup> Bk. Halil Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 51-55.

<sup>17</sup> Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlatü'l-İslâmiyyîn ve İhtilafü'l-Musallîn*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 48-60; Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-Kâ'bî, "Kitâbü'l-Makâlât", *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî (İstanbul: KURAMER; Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 85-97.

<sup>18</sup> Ebü Mansûr Abdülkâhîr b. Tâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Mecdî Fethî es-Seyyid (Kahire: Dârü't-Tevfikîyye li't-Türâs, 2010), 56.

<sup>19</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *Milel ve'n-Nihâl: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 188, 210-222.

<sup>20</sup> Seyfüddîn el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâikî'l-Kavmiyye, 2004), 5/71-73; Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/788.

<sup>21</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/766-788.



### 3. Şeytanın Ortaya Attığı 7 Şüpheli

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*'de insanların dinî konularda ihtilaf etmesinin sebeplerini temellendirme adına daha önceki makâlât eserlerinde karşılaşmadığımız ve Tevrat ile İncil şerhlerinden derlediğini ifade ettiği -fakat atıf yaptığı metinlerde yer aldığı şüpheli olan<sup>22</sup> şeytanın meleklere sorduğu yedi soru veya şeytanın ortaya attığı yedi şüpheli<sup>23</sup> şeklinde bir başlık açmıştır. Her ne kadar ilişkilendirme noktasında güçlü veriler sunmasa da Kaderiyye, Havâric, Râfıza, Gulât, Mu'tezile, Müşebbihe, Cebriyye ve Mücessime gibi mezheplerin şeytanın ortaya attığı bu yedi şüpheden neşet ettiğini iddia etmiştir.<sup>24</sup> *Fırka-i Nâciye* yazarı ise *el-Milel ve'n-nihâl*'den söz konusu yedi şüpheliyi olduğu gibi nakletmiş, fakat bu şüphelerden kaynaklanan ihtilaflar noktasında Hz. Ömer ve Eş'arîler'i ön plana çıkarmıştır. Ona göre şeytanın ortaya attığı yedi şüpheli, aynı zamanda şerrin ve ihtilafın kaynağının şeytan olduğuna delalet etmektedir. Fakat bu hakikate rağmen Eş'arîler, hayır ve şerrin tamamıyla Allah'tan sâdir olduğunu söyleyerek Allah'a şer nispet etmişler ve bundan dolayı da Allah'ın günahlardan masum kıldığı nebilerin günah işlemesinin caiz olduğunu iddia etmişlerdir. Ayrıca ateş ve çamur karşılaştırmasıyla ilk kıyas yapan şeytan olduğu halde dinî meselelerde kıyasa başvurarak şeriata aykırı pek çok hükme ulaşmışlardır.<sup>25</sup>

Şîî alimlerden İbnü'l-Mutahhar el-Hillî (öl. 726/1325) şeytanın Allah'ın emrine rağmen Hz. Adem'e secde etmemesini, Muâviye'nin kibrinden dolayı sarîh nassla imam tayin edilen Hz. Ali'ye biat etmemesine benzetirken,<sup>26</sup> *Fırka-i Nâciye* yazarı bu konuda Hz. Ömer'i ön plana çıkarmış; şeytanın bütün ümmetler için Hz. Ömer'in ise İslam ümmeti için ilk ihtilafın/şerrin kaynağı olduğunu iddia etmiş ve bunun ispatı olarak da Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'inden naklen<sup>27</sup> Hz. Ömer'in kırtâs hadisesi ve halife seçimi gibi meselelerdeki rolüne değinmiştir.<sup>28</sup>

### 4. Ümmetin İhtilafa Düştüğü İlk Meseleler

Makâlât yazarlarının önemli bir kısmı, mezheplerin teşekkül etmesine zemin teşkil etmesi yönüyle eserlerinin mukaddimelerinde ümmetin ihtilafına sebep olan ilk olaylar şeklinde bir başlık açmışlardır. Söz konusu ihtilaf edebiyatında tarihi süreçte bir genişleme söz konusu olmuştur. Erken dönem makâlât eserlerinde ihtilafa sebep olan olayların sayısı oldukça sınırlı iken, sonraki süreçte artmıştır. Örneğin Sâlim b. Zekvân (öl. 100/718 [?]) ve Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916) Hz. Osman'ın hilafetinin son dönemlerine kadar ümmet içerisinde ayrılmaya sebep olacak herhangi bir ihtilaf vuku bulmadığını ifade ederlerken<sup>29</sup> Eş'arî, Hz. Osman dönemi öncesi sadece Sakîfetü Benî Sâide'deki halife seçimini ihtilaf olarak zikretmiş,<sup>30</sup> Kâ'bî buna ridde ashabıyla savaşılmasının doğru olup olmadığına dair ihtilaf eklemiştir,<sup>31</sup> Bağdâdî bunlara Hz. Peygamber'in vefat haberine yapılan itirazı, defnedileceği yer hakkındaki ihtilafları, Hz. Peygamber'in mirasına ve zekat vermeyenlerle savaşmanın gerekli olup olmadığına dair tartışmaları ilave ederek beş ihtilaf sıralamış,<sup>32</sup> Şehristânî (öl. 548/1153) ilk ihtilafları kırtâs hadisesiyle başlatmış ve Üsâme ordusuna katılıp katılmama, Hz. Ömer'in halife olarak tayinine yönelik itirazlar ve şura ile halife seçimi olmak üzere ihtilaf konularını sekize çıkarmış,<sup>33</sup> Ebû Hâmid el-Makdisî (öl. 888/1483) ise Hz. Peygamber'in naaşının yıkanması esnasında üzerinde elbise olmasının gerekli olup olmadığına dair tartışmaları ekleyerek Hz. Osman'ın hilafeti öncesi dokuz ihtilaf sıralamıştır.<sup>34</sup>

Süreç içerisinde genişleyen ve kısmen dönüşen ihtilaf edebiyatı dolaylı olarak Şîî tarih anlatısını/inşasını destekler mahiyetteydi. Şîîler açısından bütün ihtilaflar, bizzat nas ve vasiyetle imam tayin edilmiş Hz. Ali yerine hevaya tabi olup makam hirsına kapılarak ve dünyayı önceleyerek Hz. Ebû Bekir'i halife kabul etmeye ve bunu temellendirme adına icmâ ve kıyas iddiasıyla ilk kıyas yapan şeytanın yoluna tabi olmaya işaret etmekteydi. Bu yönüyle her bir ihtilaf, ümmetten

<sup>22</sup> Bk. Yusuf Ziya Yörükân, "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl, haz. Murat Memiş (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 68-69.

<sup>23</sup> Şeytanın meleklere sorduğu yedi soru hakkında detaylı bir değerlendirme için bk. Fehrullah Terkan, "İblis'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristânî'nin 'Bilinmezlik' Teodisesi", *Milel ve Nihal* V/1 (2008), 63-91.

<sup>24</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 14-15.

<sup>25</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 77b-79b.

<sup>26</sup> Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf b. Ali İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*, thk. Abdurrahim Mübârek (Kum: İntişârâtü Tâsûâ, 1379), 81.

<sup>27</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 18.

<sup>28</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 77b-79b.

<sup>29</sup> Sâlim b. Zekvân, *es-Sîre*, çev. Harun Yıldız (Ankara: Ankara Okulu, 2016), 58-65; Ebû'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî el-Kâdî Abdülcebbar, "Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile mübâyenetühüm li sâ'iri'l-mu'halîfin", *Fazlü'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: et-Dâru't-Tûnusiyye, 1393), 142-143.

<sup>30</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 27-29.

<sup>31</sup> Kâ'bî, "Kitâbü'l-Makâlât", 83-84.

<sup>32</sup> Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 18-19.

<sup>33</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 18-22.

<sup>34</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Halil b. Yusuf el-Makdisî, *Risâletün fî'r-red'ale'r-Râfıza*, thk. Sa'd Abdü'l-Gaffâr Ali (Kahire: Dâru Edvâi's-Selef, 2007), 18-20.

bir zümrenin dinden kopuşuna delalet etmekteydi. Eğer nas ve vasiyete tabi olup Hz. Ali'nin ve diğer imamların imametleri tasdik edilmiş olunsaydı söz konusu ihtilaflar vuku bulmayacaktı.<sup>35</sup>

İhtilaf konularında dikkat çeken unsurlardan birisi makâlât yazarlarının önemli bir kısmının Hz. Peygamber'in vefatı sonrası halife seçimiyle ilgili tartışmalarda Hz. Ali'ye atıf yapmamalarıdır. Eş'arî, Kâ'bî, Ebû Nasr el-Mutahhar el-Makdisî (öl. 355/966'dan sonra) ve Bağdâdî bu ihtilafı sadece Sakîfetü Benî Sâide'de Ensar ve Muhacir arasındaki tartışma olarak aktarmışlar<sup>36</sup> ve söz konusu ihtilafa fazla önem atfetmemişlerdir. Şehristânî de halife seçimini benzer şekilde aktarmakla birlikte, diğerlerinden farklı olarak bu olayı "ümmet arasındaki en büyük ihtilaf" şeklinde nitelemiş ve ayrıca Hâşimoğulları'ndan bir grup, Benî Ümeyye'den Ebû Süfyân ve Hz. Peygamber'in defniyle meşgul olan ve halife seçimi konusunda müsbet veya menfi görüş belirtmeyen Hz. Ali dışında herkesin Hz. Ebû Bekir'e biat ettiğini ifade etmiştir.<sup>37</sup> Şehristânî'nin halife seçimiyle ilgili "ümmet arasındaki en büyük ihtilaf" nitelemesi sonraki süreçte Şîîler tarafından sıklıkla atıf yapılan bir cümleye dönüşmüştür<sup>38</sup> ve muhtemelen ilk asırlarda Müslümanlar açısından önemi haiz olmayan bir olayın, Şîîler tarafından dinin esasıyla ilişkili en önemli mesele olduğu iddialarını temellendirmede kritik role sahip olmuştur. Nitekim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî de Şehristânî'nin bu sözüne atıf yapmış ve ayrıca Hz. Ali'nin halife seçimi konusunda müsbet veya menfi görüş belirtmediğine dair ifadesini, "O ve başka bir cemaat biatten geri kaldılar" şeklinde değiştirmiştir.<sup>39</sup> *Fırka-i Nâciye* yazarı ise bu cümleyi "Bu esnada emîrül-mü'minîn (a.s.) kendisine tabi olanlarla birlikte Hz. Peygamber'in kefenlenmesi ve defin işlemleriyle meşguldü"<sup>40</sup> şeklinde değiştirmiş ve Devvânî'nin imametinin fûrûya ilişkin tâli bir mesele olduğuna dair iddiasına karşı Şehristânî'nin "ümmet arasındaki en büyük ihtilaf" ifadesine sıklıkla atıf yapmıştır.<sup>41</sup>

Benzer şekilde ilk dönem makâlât eserlerinde yer almayan ve ilk defa Şehristânî'nin -ayrışmaya sebep olmayan ihtilaf kaydı düşerek<sup>42</sup> zikrettiği kırtâs hadisesi, Şîî tarih anlatısının ve akîde inşasının dayanağını teşkil eden önemli bir ihtilaf olarak ön plana çıkmıştır. İlginç tarafı meşhur Şîî alimlerden Şeyh Müffid (öl. 413/1022) bütün makâlât yazarlarının ilk ihtilaf olarak halife seçimine yer vermesine itiraz edip ihtilafları Hz. Ömer'in Hz. Peygamber'in vefat haberine yaptığı itirazla başlatmasına rağmen<sup>43</sup> sonraki Şîî alimler Şehristânî'ye atıf ihtilafları kırtâs hadisesiyle başlatmışlar<sup>44</sup> ve bu olaydaki rolünden dolayı ihtilafların kaynağı olarak Hz. Ömer'i ön plana çıkarmışlardır.<sup>45</sup> *Fırka-i Nâciye* yazarı da ikinci faslın başlığını "Ümmetin ihtilaf ettiği meselelerin sayıları ile Ömer b. Hattâb'ın sebep olduğu ilk ihtilaf hakkında"<sup>46</sup> şeklinde atmış ve bu olayı şeytanın ortaya attığı şüphelerle ilişkilendirerek ümmet içerisinde ilk ihtilaf çıkaran kişinin Hz. Ömer olduğunu iddia etmiştir. Bunun ispatı noktasında *el-Milel ve'n-nihâl*'den kırtâs hadisesini aktarmış ve "Görüldüğü gibi ilk ihtilafın Ömer'den kaynaklandığı kesinlik kazanmıştır"<sup>47</sup> cümlesini ilave etmiştir.

Şehristânî, Üsâme ordusuna katılma konusundaki ihtilafı Hz. Peygamber'in ölüm döşegindeyken "*Üsâme'nin ordusunu hazırlayın, ondan dönen kişiye Allah lanet etsin*" sözü karşısında sahabenin onun hastalığından dolayı orduya katılma konusunda kararsızlık yaşadığı şeklinde aktarmış, fakat ihtilafın neticesinden ve orduya katılma konusunda hangi kararın alındığından bahsetmemiştir.<sup>48</sup> *Fırka-i Nâciye* yazarı bu nakli kısmen dönüştürerek Hz. Peygamber'in bu sözüne rağmen ümmetten bir grubun buna muhalefet ettiğini ve Üsâme ordusundan döndüğünü iddia etmiştir.<sup>49</sup> Şehristânî, Hz. Fâtıma'nın Fedek topraklarından ve Hz. Peygamber'in mirasından hak talep etmesiyle ilgili ihtilafı "*Biz peygamberler topluluğunun mirasçısı olmaz, bıraktığımız her şey sadakadır*" hadisi uyarınca talebi geri çevrilmiştir, şeklinde verirken<sup>50</sup> *Fırka-i Nâciye* yazarı bu nakli "Ebû Bekir, Hz. Peygamber'den yalan haber naklederek Hz. Fâtıma'nın hakkını almasını engellemiştir"<sup>51</sup> şeklinde değiştirmiştir.

<sup>35</sup> Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, 35-111; Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, 53-55; Seyyid Şerif Mar'aşî Hüseyinî Nurullah Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, thk. Seyid Ahmed, Abdu Menâfî (Tahran: Kitâbfurûş-i İslâmiyye, 1354), 1/5-22.

<sup>36</sup> Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 27-29; Kâ'bî, "Kitâbü'l-Makâlât", 83; Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, thk. Clement Imbault Huart (Bağdad : Mektebetü'l-Müsenna, t.y.), 5/123; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 18.

<sup>37</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 20.

<sup>38</sup> Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, 110; Kummî, *Dürerü'l-esrâr* (721), 46b; Muhammed Yûsuf b. Muhammed Beg Dehhorgânî, *Büstânü'n-Nâzirîn*, (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10133), 7b.

<sup>39</sup> Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, 110.

<sup>40</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 78b.

<sup>41</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 78b, 90a.

<sup>42</sup> Şehristânî ilk iki ihtilaf olarak kırtâs hadisesi ve Üsâme ordusuna katılma konusundaki tartışmalara yer vermiş, fakat bu iki olayın önemsiz ihtilaflar olduğunu ve sadece muhaliflerden din konusunda önem atfedenler bulunduğu için bu iki hadiseyi naklettiğini belirtmiştir. Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 18.

<sup>43</sup> Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyin eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Füşûlül-muhtâre mine'l-uyûn ve'l-mehâsin* (Kum: Müessesetü'l-İmâmî's-Sâdık, 1413), 240-241.

<sup>44</sup> Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, 109.

<sup>45</sup> Tüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, 1/6; Muhammed Emîn Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhiyye* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10633), 54b; Ahmed b. Muhammed Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şî'a*, thk. Sâdık Hasanzâde (Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, 1378), 2/740; Kummî, *Dürerü'l-esrâr* (721), 5a; Dehhorgânî, *Büstânü'n-Nâzirîn* (10133), 3a-9b.

<sup>46</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 76b.

<sup>47</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 78a.

<sup>48</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 18.

<sup>49</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 78a-78b.

<sup>50</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 22.

<sup>51</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 78b.

## 5. 73 Fırka Tasnifi

*Fırka-i Nâciye* yazarı, fırka tasnifinde genel anlamda *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı esas almış olmakla birlikte fırkalar hakkındaki genel bilgilerde *el-Milel ve'n-nihal*'den istifade etmiştir. *Şerhu'l-Mevâkıf* taki Havâric (20), Mu'tezile (20), Mürcie (5), Neccâriyye (3), Cebriyye (1), Müşebbihe (1), Şîa (22) ve fırka-i nâciye: Eş'ariyye, muhaddislerden Selef ve Ehl-i sünnet ve cemaat şeklindeki 73 fırka tasnifine sadık kalmış, fakat bu tasnifte küçük değişiklikler yapmıştır. *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta, ılımlı (Mutavassit) Cebriyye ve Saf (Hâlis) Cebriyye şeklinde iki alt fırkasından bahsedilen, fakat tek bir fırka olarak tasnif edilen Cebriyye'yi muhtemelen 73 fırka sayısını tutturabilmek için iki fırka olarak ele almıştır. Metinde Devvânî özelinde asıl muhatap olması dolayısıyla cehennemlik fırkaların ilki olarak Eş'arîliğe yer vermiş ve fırka-i nâciye olarak İmâmiyye Şîası'nı konumlandırmıştır. Öte yandan Mu'tezile'nin 18 fırka olduğunu belirtmiş, fakat alt kolları hakkında bilgi verirken 19 fırka sıralamıştır. Bunun dışında *Şerhu'l-Mevâkıf* taki mezheplerle ilgili nakillerde bazen tahrifat yoluna gitmiş, bazen de nakilleri diğer mezheplerin aleyhine olabilecek şekilde dönüştürmüştür.

Risalede yetmiş iki fırka arasında en geniş yer Eş'arîliğe ayrılmış ve bu kısımda Devvânî'nin fırka-i nâciyenin Eş'arîlik olduğu iddiası çürütülmeye çalışılmıştır. İlk üç halife ve sahabenin önemli bir kısmı Eş'arîler'in öncülükleri olarak değerlendirilmiş ve sahabenin halife olarak Hz. Ebû Bekir'e biat etmesi, Hz. Ömer'in müt'a nikahını yasaklaması, halife seçimini şûraya havale etmesi ve ezandan "Hayye alâ hayrî'l-amel" cümlesini çıkarması,<sup>52</sup> Hz. Ebû Bekir'in Hz. Fâtıma'nın Fedek toprakları ve Hz. Peygamber'in mirasından pay alma talebini reddetmesi ve sahabeden bazılarının Cemel ve Sıffin'de Hz. Ali'ye karşı savaşmaları gibi Şîi akîdeye göre dine muhalif fiiller Eş'arîliğin hanesine yazılmıştır. Bunun dışında yazara göre Eş'arîler, Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife tayin etmediğini iddia etmişler, nas ve vasiyetle imam tayin edilen ve günahlardan masum olan 12 imam yerine Kureyş'e mensup olmak şartıyla fasık ve hatta küfür sahibi kişilerin bile imam olabileceği ve insanların da ona biat etmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Hristiyanların teslîs inancına benzer şekilde dokuz sıfatı ezeli kabul etmişler ve böylelikle taaddüd-i kudemâ görüşüne sapmışlardır. Allah'ın şerri yaratmasını, kulların güç yetiremeyecekleriyle sorumlu tutulmalarını ve rü'yetullahı caiz görmüşlerdir. Nebilerin günah işlemelerini mümkün görmüşler<sup>53</sup> ve bunu delillendirme adına eserlerinde Hz. Peygamber'in günah işlediğine dair çeşitli rivayetler nakletmişlerdir.<sup>54</sup> Nebilerin anne ve babalarının kafir olmalarını mümkün görmüşlerdir. İlk kıyas yapan şeytan olduğu ve bu yöntem şeriatça zemmedildiği halde hüküm çıkarmada kıyasa başvurarak kişinin zina yaptığı kadının kızıyla evlenmesini ve livâta yapanlardan haddin sakıt olmasını caiz görmüşler, eğlence, gınâ ve satranç oynamayı mübah kabul etmişlerdir. Köpek etinin helal olduğunu, tabakanmış köpek derisiyle namaz kılmanın, nebîz içmenin ve onunla abdest almanın caiz olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>55</sup>

Esasen yazar, Eş'arîler'e yönelik bu eleştirilerini İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Minhâcü'l-kerâme*'sinden nakletmiştir. Fakat Hillî'nin İmâmiyye dışındaki mezheplerin dine muhalif görüşleri sadedinde zikrettiği meselelerin tamamına Eş'arîler'in batıl görüşleri olarak yer vermiştir. Hillî, İmâmiyye Şîası'nın fırka-i nâciye olduğunun ispatı noktasında kendi mezhebinin görüşlerinin imamlar yoluyla Hz. Peygamber'e dayandığını ve bundan dolayı da Şîilerin kıyas ve ictihad gibi hüküm çıkarma yöntemlerine ihtiyaç duymadıklarını iddia etmiştir. Diğer mezhep mensuplarının ise imamlar gibi ilimleri vahye dayanan bir otoriteye sahip olmadıkları için dinde kıyas yoluyla ictihada başvurmak zorunda kaldıklarını ve belirledikleri ictihad kaideleri doğrudan doğruya livâta yapanlardan haddin sakıt olması, nebîz içmenin, köpek eti yemenin, nebîzle abdest alıp köpek derisi ile namaz kılmanın mübah olması gibi şeriata aykırı hükümlere ulaşmak zorunda kaldıklarını belirtmiştir.<sup>56</sup> *Fırka-i Nâciye* yazarı ise Hillî'nin diğer mezhep mensuplarının özellikle de farazî fıkıhla ilgili ve istisnai fetvalarını ön plana çıkararak aktardığı bu bilgilere Eş'arîler'in batıl görüşleri altında yer vermiştir. Örneğin Hillî'nin nebîzle abdest alarak tabakanmış köpek derisiyle namaz kılmak şeklinde aktardığı uygulama Hanefî mezhebiyle ilişkilidir ve Hanefîleri ilzam etmek için Şâfiî fakihlerinden Abdullâh b. Ahmed el-Mervezî'nin (öl. 417/1026) bu mezhebin istisnai kaidelerini ön plana çıkararak kıldığı bir namaza dayanmaktadır.<sup>57</sup> Ayrıca Sünnî fıkıh mezheplerinde köpek eti yemenin mübah olduğuna dair görüş bulunmamaktadır.<sup>58</sup>

<sup>52</sup> Şîiler bu cümlenin ezanın bir parçası olduğunu, fakat Hz. Ömer tarafından kaldırıldığını iddia etmişlerdir. Bk. Hanifi Şahin, "Şîa Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli", *e-makâlât Mezhep Araştırmaları* 5/1, (Bahar 2012), 35-65.

<sup>53</sup> Bu konu Eş'arîler arasında ihtilafli meselelerden birisidir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Akçay "Kelâm Literatüründe Peygamber Zelleleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 1-33.

<sup>54</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 80b.

"اشاعة تجويز فسوق نسبت به انبياء کرده تخطئه الانبياء نوشته اند. چنانچه نسبت به حضرت رسالت کرده گفته اند که ساز شنیده و از نا محرم اجتناب نمی کرده و در کتب ایشان مذکور است که حضرت رسالت متوجه این امر شنیع بود که عمر رسید و مانع شد و از ایشان منقول است که روزی حضرت رسالت سماع می نمود و مخدرات دست می زدند، چون عثمان پیدا شد از شرم او که عابد آن زمان بود ترک نمودند و گفته اند که حضرت بر پا رد [...] خانه بول کرد و خود را نشست بلکه از عائشة پاک بودن منی را نقل کرده اند."

<sup>55</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 79b-81b.

<sup>56</sup> Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, 35-49.

<sup>57</sup> Bk. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarîlik-Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 14, 144.

<sup>58</sup> Ali Bardakoğlu, "Köpek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/251-252.

*Fırka-i Nâciye* yazarı, Havâric ve Mürcie ilgili genel bilgileri Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'inden,<sup>59</sup> bu mezheplerin alt fırkalarıyla ilgili tasnifi *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan almıştır.<sup>60</sup> Öte yandan *el-Milel ve'n-nihâl*'den yaptığı nakillerde bazı müdahalelerde bulunmuştur. Örneğin Şehristânî'nin "Nakledildiğine göre Hasan b. Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib, Saîd b. Cübeyr, Talk b. Habîb...Ebû Hanîfe...Mürcie'nin ileri gelenleridir"<sup>61</sup> ifadesini, "Hasan b. Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib'den nakledilmiştir ki Saîd b. Cübeyr, Ebû Hanîfe... Mürcie'dendir" şeklinde değiştirmiş ve böylelikle Hasan b. Muhammed'i Mürciî şahıslar arasından çıkarmıştır.<sup>62</sup> Muhtemelen Hz. Ali'nin torununun Mürciî sayılmasından duyduğu rahatsızlıktan dolayı bu şekilde bir tasarrufta bulunmuştur. Ayrıca Şehristânî, Mürcie'nin Gassâniyye fırkasını anlattığı kısımda Gassân'ın Ebû Hanîfe'den kendi mezhebine benzer düşünceler naklettiğini ve onu Mürcie'den saydığına dair bilgileri aktardıktan sonra, bunun Ebû Hanîfe'ye yönelik bir iftira olduğunu belirtmiş ve onun yanlışlıkla Mürciî sayılmasının sebeplerine dair ihtimalleri sıralamıştır.<sup>63</sup> *Fırka-i Nâciye* yazarı ise "Gassân mezhebinin Ebû Hanîfe'den nakletti" demekle yetinmiş<sup>64</sup> ve itirazları görmezden gelmiştir.

*Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Mu'tezile'nin yirmi altı fırkasına yer verilirken<sup>65</sup> *Fırka-i Nâciye*'de on sekiz fırkadan oluştuğu belirtilmiş,<sup>66</sup> fakat *Şerhu'l-Mevâkıf*'taki yirminci fırka olan Behşemiyye dışındaki on dokuz fırka aynı şekilde sıralanmıştır. Mu'tezile ile ilgili genel bilgiler ve itizâl kavramının kökeniyle ilgili tartışmalar *el-Milel ve'n-nihâl*'den özetlenmekle birlikte<sup>67</sup> sonunda asıl kaynaktan bulunmayan bir ilave yapılmış ve aslah prensibi, sıfatlar ve hüsün-kubuh gibi meselelerde Mu'tezile'nin İmâmiyye ile muvafık olduğu ifadesi ilave edilmiştir.<sup>68</sup> Aynı şekilde *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta imamet konusunda Nazzâmiyye ile ilgili olarak "Râfiziliğe meyletmişlerdir"<sup>69</sup> ifadesi "İmâmiyye'ye meyletmişlerdir"<sup>70</sup> şeklinde değiştirilmiştir. Neccâriyye, Cebriyye ve Müşebbihe ile ilgili bilgiler *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan özetlenmiş, fakat Hâlis Cebriyye ile ilgili "Allah'ın görülmeceği, ilâhî kelâmın yaratılmışlığı ve şeriat gelmeden önce mârifetullahın aklen zorunlu olduğu hususunda Mu'tezile ile uyuşurlar"<sup>71</sup> cümlesindeki son kısım "...İmâmiyye ile uyuşurlar"<sup>72</sup> şeklinde değiştirilmiştir. Yazarın bu müdahaleleri oldukça anlamlı ve bir yönüyle de metindeki asıl iddiasını zayıflatan bir içeriğe sahiptir. Çünkü ileride görüleceği üzere onun İmâmiyye'nin fırka-i nâciye olduğunun ispatı noktasında en önemli dayanağı bu mezhebin akîdede diğer mezheplerden ayrışmasıydı.

Yazar, Şîa ile ilgili bilgileri ve Şiî fırkalar tasnifini *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan almış,<sup>73</sup> fakat Cürcânî'nin Şîa'nın aslında Gulât, Zeydiyye ve İmâmiyye şeklinde üç ana fırkadan oluştuğu ifadelerine<sup>74</sup> çeşitli itirazlar getirmiştir. Zeydiyye ve Gulât'ı Şîa'nın kapsamından çıkarmış, İmâmiyye'nin Mu'tezile ve Ahbâriyye şeklinde ikiye ayrıldığına dair sözlerinin aslının olmadığı kaydını düşmüştür.<sup>75</sup>

## 6. Fırka-i Nâciyenin Tespit Yöntemine Dair Polemikler

<sup>59</sup> Krş. Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 146-152, 178; Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 81b.

<sup>60</sup> Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/800-804; Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 83a-83b.

<sup>61</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 186.

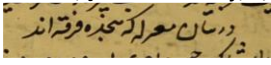
<sup>62</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 83b.

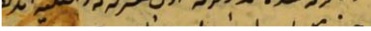
"... از حسن بن محمد بن علی بن ابی طالب منقول است که عمرو بن مرة و ابو حنیفة و.... از ائمة حدیث مرجیه اند."

<sup>63</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 180.

<sup>64</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 83a.

<sup>65</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/750-766.

<sup>66</sup>  Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 83b. Ayrıca Mu'tezile'nin usûlle ilişkili genel görüşleri

aktarıldıktan sonra bu mezhebin 10 fırkaya ayrıldığı ifade edilmiştir.  Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 84a.

<sup>67</sup> Krş. Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 50-52; Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 83b-84a.

<sup>68</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 84a.

<sup>69</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/755.

<sup>70</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 84b.

<sup>71</sup> Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/806.

<sup>72</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 86b.

<sup>73</sup> Tek fark *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta Gulât'ın 9. fırkası olarak zikredilen Zemmiyye yerine 'Ulyân b. Zerâğ'ın (?) kurucusu olduğu 'Ulyâniyye (?) isimli bir fırkaya yer verilmesidir.

"علیانیه که اصحاب علیان بن زراغاند"

Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/772; Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 88b.

<sup>74</sup> Krş. Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 3/776; *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 87a.

"صاحب مواقف اصول شیعه را سه فرقه گفته: غلاة و زیدیه و امامیه. و شهرستانی در ملل و نحل پنج ساخته: کیسانیة و زیدیه و امامیه و غلاة و اسماعلیة و هجده فرقه غلات."

<sup>75</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 90a.

"آنچه صاحب مواقف گفته که امامیه چند فرقه شده اند و بعد از جعفر صادق اختلاف کرده اند، محقق نیست. و آنچه امام ایشان ذکر کرده محصلی ندارد."

Mezhep mensupları görüşlerinin İslam'a bütün olarak muvafık olduğuna dair naslar üzerinden temellendirme yapmanın veya nasların kendi mezheplerine işaret ettiği iddialarının yanında, geriye dönük tarih inşasıyla mezheplerinin menşei Hz. Peygamber'e dayandırma,<sup>76</sup> ashâbü'l-adl ve't-tevhîd,<sup>77</sup> el-adliyye,<sup>78</sup> ehl-i istikamet,<sup>79</sup> ehl-i sünnet ve cemaat<sup>80</sup> veya ehl-i cemâat<sup>81</sup> gibi İslam'ın merkezî ve mutlak kavramları üzerinden kendilerine mezhep ismi seçme, itikadî konularda ifrat ve tefritten uzak olup vasat ümmeti temsil ettiklerini iddia etme,<sup>82</sup> mezhep mensuplarının çokluğunun (sevâd-i a'zam) hak yolda olmaya işaret ettiği veya mensubu az olan mezheplerin kendilerini seçkin/nitelikli zümre olarak konumlandırması<sup>83</sup> gibi yöntemler üzerinden kendi mezheplerinin fırka-i nâciye olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Bazen de mezhep içi ihtilafların veya fikrî vahdetin mevcudiyeti de fırka-i nâciyenin tespitinin sabitelerinden olmuştur. Bazı makâlât yazarları, başka mezhep mensupları arasında birbirlerini tekfire varan ihtilaflara rağmen kendi mezhepleri içerisinde fikrî vahdetin bulunduğunu ve bu durumun da mezheplerinin fırka-i nâciye olduğunu ispatı olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>84</sup> Bunlar dışında Nasîrüddîn et-Tûsî'nin "itikadî meselelerin tamamında diğer mezheplerden farklılaşmak" şeklinde ortaya koyduğu yöntem de fırka-i nâciyenin tespiti noktasına yeni ve renkli bir tartışma alanı açmıştır.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*'de fırka-i nâciyenin İmâmiyye Şîası olduğunu ispatı noktasında Nasîrüddîn et-Tûsî'yle aralarında geçen şu diyaloga yer vermiştir:

Ona mezhepler hakkında sordum. O da "Mezhepler ve Resûlullah'ın (s.a.v.) 'Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunlardan birisi kurtuluşa erecek, diğerleri cehenneme gidecektir' hadisi üzerine araştırmalar yaptık ve fırka-i nâciyenin İmâmiyye olduğunu gördük. Çünkü onlar bütün mezheplerden ayrılmıştır, fakat diğer mezheplerde akaid/usûl konularında ortaklık söz konusudur" cevabını verdi.<sup>85</sup>

Tûsî, İmâmiyye'nin hangi konularda diğerlerinden ayrıştığını belirtmemekle birlikte Hillî, kendi mezhebinin itikadî bir mesele olan imamet görüşüyle bütün mezheplerden ayrıştığını ve doğal olarak da fırka-i nâciye olduğunu iddia etmiştir. Fakat onun Tûsî'ye nispet ettiği bu sözler bazı kuşukları beraberinde getirmektedir. Tûsî'nin fırka-i nâciyenin tespiti noktasında tek başına farklılaşmak şeklinde zayıf bir temellendirme yapıp yapmayacağı bir tarafa, *Kavâ'idü'l-aķâ'id*'de bizzat kendisi İmâmiyye'nin itikadda Mu'tezile ile muvafık olduğunu belirtmiştir.<sup>86</sup> Üstelik diğer Şîî fırkaların da imameti itikadî bir mesele kabul etmiş olmaları Hillî'nin imamet üzerinden farklılaşma iddiasını geçersiz kılacak bir unsurdur.

Söz konusu çelişkilere rağmen Tûsî'nin yöntemi fırka-i nâciyenin ispatı noktasında yeni bir kapı aralamış; sahiplenme veya cevap üretme noktasında geniş bir edebiyatın ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu yönde edebiyatın ortaya çıkmasının asıl sebebi, bu yöntemin sağlam sabitelere dayanmasından ziyade 9./15. asrın meşhur Eş'arî alimlerinden Devvânî'nin *Şerhu'l-Aķâ'idü'l-Ađudiyye*'de Hillî'nin iddialarının temelsiz olduğunu belirtmesi, fakat aynı yöntem üzerinden bu kez fırka-i nâciyenin Eş'arîlik olduğunu iddia etmesidir. Devvânî'ye göre İmâmiyye geçmişten beri kabul edildiği üzere itikadî konuların çoğunda Mu'tezile ile muvafıktır. İmâmiyye'nin diğer mezheplerden ayrıştığı tek konu imamettir. Bu da tamamıyla fûrûya taalluk eden bir meseledir. Dolayısıyla bu mezhebin itikadda diğer mezheplerden ayrıştığı iddiası temelsizdir. Aynı yöntem üzerinden düşünülürse fırka-i nâciye olmaya en müstehak mezhep Eş'arîlik'tir. Çünkü bu mezhep mensupları; sıfatların ne aynı ne de gayrî olması, rû'yetullah, irade ve rızânın birbirinden farklı sıfatlar olması ve kesb gibi gerçekten de akîdeyle ilişkili pek çok meselede diğer mezheplerden farklı görüşler ortaya koymuşlardır.<sup>87</sup>

<sup>76</sup> Kādî Abdülcebbar, "Fazlü'l-i'tizâl", 214-215; Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdî el-Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Seyyide İsmâil Kâşif (Uman: Saltanatu Ummân Vizâretü't-Türâsî'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1400), 2/478.

<sup>77</sup> Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 50.

<sup>78</sup> Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, "Kitâbu'l-uşûli't-tis'a", *Mecmû'u kütüb ve resâ'il*, thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân (Yemen: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1423), 109.

<sup>79</sup> Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/471.

<sup>80</sup> İsmâilî gelenekten Ebû Hâtım er-Râzî (öl. 322/933-34) ve Mu'tezilî gelenekten Kādî Abdülcebbar (öl. 415/1025) gerçek Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın kendi mezhepleri olduğunu iddia etmişlerdir. Bk. Ebû Hâtım Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-Râzî, "Kitâbü'z-Zîne", *el-Gulûv ve'l-fıraku'l-Gâliyye fî'l-ħadâretü'l-İslâmiyye*, thk. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî (Bağdad: Dâru Vâsıt, 1982), 252-256; Kādî Abdülcebbar, "Fazlü'l-i'tizâl", 185-186.

<sup>81</sup> Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-Neseî, *er-Red 'alâ ehlil-bida' ve'l-ehvâ'iz-zâlle*, thk. Seyit Bahcıvan (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 134.

<sup>82</sup> Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emşâr*, thk. Kâmil Selmân el-Cubûrî - Mehdî en-Necm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 23/170-171.

<sup>83</sup> Bk. Kādî Abdülcebbar, "Fazlü'l-i'tizâl", 186-189. Bu yöntem en fazla başvuranlar İmâmiyye Şîası mensuplarıdır. Onlar, çoğunluğu temsil eden Sünnîler'e karşı azlığın çokluktan üstün olduğuna çeşitli rivayetlerle desteklemeye çalışmışlardır. Bk. Râdiyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer İbn Tâvûs, *eş-Tarâ'if fi ma'rifeti mezâhibi't-ṭavâ'if*, thk. Ali Âşûr (Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1400), 1/7-8; Tabersî, *Esrârü'l-imâme*, 220-221; Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhiyye* (10633), 54b; Alaüddîn Abdülhâlik Kâdîzâde Kerehrûdî, *Tühfetü's-Şâhiyye*, thk. Şeyh Muhammed Ali Resûlî (Kum: İlmiyye, 1415), 192-195; Molla Muizzüddîn Erdistânî, *Kâşifü'l-Ĥak* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 366a-366b; Mukaddes Erdebîlî (?), *Ĥadîkatü's-Şî'a*, 2/1008-1009.

<sup>84</sup> İsmâilî gelenekten Ebû Temmâm (4/10. asır) ve Sünnî gelenekten Bağdâdî benzer çıkarımlarla kendi mezheplerinin fırka-i nâciye olduğunu iddia etmişlerdir. Bk. Ebû Temmâm el-İsmâilî el-Harezmi, "Bâbü's-Şeyṭân min Kitâbi's-Şecere", *An Ismaili Heresiography: The "Bâb al-Shayṭân" from Abū Tammām's Kitâb al-Shajara*, haz. Wilferd Madelung, Paul E. Walker (Leiden: Brill, 1998), 8; Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 253.

<sup>85</sup> Hillî, *Minhâcü'l-kerâme*, 49.

<sup>86</sup> Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen Tûsî, "Kavâ'idü'l-aķâ'id", *Telḥîşü'l-Muḥaşşal* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1405), 461.

<sup>87</sup> Bk. Ebü'l-Feth İsmail b. Mustafa Gelenbevî, *Ĥâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl (Mercânî ve Halhâlî Ĥâşiyeleri ile Birlikte)* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317), 40-42.

Devvânî'nin ispat yöntemi, mezhebî aidiyetler üzerinden farklı coğrafyalarda farklı karşılık bulmuştur. Osmanlı alimlerinden bazıları Mâturidîliğin görmezden gelinerek fırka-i nâciyenin Eş'arîliğe hasredilmesine tepki gösterirlerken,<sup>88</sup> İmâmiyye Şîası mensupları fırka-i nâciyenin İmâmiyye olduğunu ispatlama noktasında Devvânî'nin görüşlerini çürütülmesi gereken ana iddia olarak görmüşlerdir. Öte yandan Devvânî, Safevîler dönemi Şîiliği özelinde merkezi bir yere sahipti. Bu dönemde medreselerde onun *Tecrid* haşiyeleri yaygın bir şekilde okutulmakta ve metinleri üzerinden fikrî açılım söz konusuydu.<sup>89</sup> Bu etkisinden dolayı çok sayıda Şîî alim ona reddiye yazmış ve onun iddialarını çürütmek maksadıyla akîde alanında İmâmiyye ile Mu'tezile arasına mesafe koymaya çalışmıştır.<sup>90</sup> Hatta Safevîler döneminin meşhur Şîî alimlerinden Nûrullah Tüsterî (öl. 1019/1610), Devvânî'nin iddiasına karşılık İmâmiyye'nin aksine Eş'arîler'in pek çok konuda Mu'tezile ile muvafık olduğunu iddia etmiş ve bunu temellendirme adına iki mezhep arasında akaide dair meselelerde ortaklık kurmaya çalışmıştır.<sup>91</sup>

Şîî gelenekte Devvânî'nin iddialarına cevap üretilen ilk metinlerden birisi *Fırka-i Nâciye* risalesidir. Yazar, Devvânî'ye cevaben iki farklı yöntem üzerinden İmâmiyye'nin fırka-i nâciye olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. İlk olarak Eş'arîliğin diğer mezheplerden ayrışmasını, dinin esaslarına ve akl-ı selîme muhalif bir ayrışma olarak nitelemiş, ikinci olarak imameti akaid konusu kabul ederek diğer mezheplerden farklılaşan ve söz konusu yöntem üzerinden fırka-i nâciye olması gereken Gulât, İsmâiliyye, Keysâniyye ve Zeydiyye gibi Şîî fırkaları çeşitli temellendirmelerle fırka-i nâciyenin dışına çıkarmaya çalışmıştır.

Yazara göre Devvânî'nin, "İmâmiyye'nin ayrıştığı en önemli mesele imamettir, bu da fûrûya taalluk eden bir konudur" sözü temelsizdir. Çünkü Şehristânî *el-Milel ve'n-nihâl*'de "Ümmet arasında çıkan en büyük ihtilaf hilafet konusunda olmuştur"<sup>92</sup> demiştir. Ayrıca Tûsî, usûl konularında diğer mezheplere muhalefet etmek sözüyle, akla ve dine aykırı olmayan farklılıkları kastetmiştir. Nitekim Havâric, Haşviyye, Müşebbihe veya Gulât usûl konularında diğer mezheplerden tamamen farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Havâric'den bir zümre, ashabın tamamını tekfir etmiş,<sup>93</sup> imam/halife tayinini zorunlu görmemiş ve büyük günah işleyenleri tekfir etmiştir. Gulât'a mensup olanlar tamamen teçsime sapmış, Haşviyye'den bazıları Müslümanların Allah ile tokalaşmasını ve kucaklaşmasını mümkün görmüşler ve Allah'ın bütün uzuvlara sahip olduğunu iddia etmişlerdir. Benzer şekilde İşrâkîler'in, Meşşâiler'in, Muhakkik Sûfiler'in çoğunluğu ile İmâmiyye ve Mu'tezile, kulların fâil-i muhtâr ve bundan dolayı da kötü fiillerin mutlak olarak onlardan sâdır olduğunu belirtmelerine rağmen Eş'arîler, ümmetin büyük çoğunluğuna muhalefet ederek ve akl-ı selîme aykırı bir şekilde bütün fiillerde hakiki müessirin sadece Allah olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>94</sup> İmâmiyye mensupları ise nebilerin ve imamların günahlardan ve hatalardan masum oldukları görüşüyle İsmâiliyye dışındaki bütün mezheplerden ayrışır. Bunun dışında diğer mezheplerden farklı olarak şeriatın muhafazası için nas ve vasiyet ile tayin edilmiş 12 imam bulunduğuna ve 12. imam Mehdî'nin büyük gaybet döneminde ibadetle, Şîiler'e yardım ve destekle meşgul olduğuna inanırlar. Bütün imamların fazilette nebilere eşit oldukları konusunda ittifak etmiş olmakla birlikte; Hz. Ali, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'i Hz. Peygamber hariç bütün nebilerden üstün, Hz. Ali'nin ise nübüvvet dışında Hz. Peygamber'le fazilette eşit olduğuna inanırlar. Nebilerin anne ve babalarının kafir olmalarını ve onlardan çirkin fiillerin sâdır olmasını caiz görmezler; aksine 12. imam Mehdî'den başlamak üzere bütün nebilerin ve imamların soylarını masum bilirler. İmamların karşı çıkmasından dolayı rey ve içtihada iltifat etmezler, kıyas ve istihsanı caiz görmezler. İmamların hükümlerine muhalefet ederek icthad ve kıyas gibi akli çıkarımlara başvurmanın küfür olduğuna inanırlar. Ezelilik ve kıdemi sadece Allah'a mahsus kabul ederler. Rû'yetullahı caiz görmezler ve Allah'ı mahluklara benzemekten, cevheriyet ve cismiyetten tenzih ederler. Allah'a aslahı vacip bilirler ve fesad ve çirkinlikleri; kader ve kazaya nispet etmezler. Allah'ın emirlerine itaat edenleri ödüllendirmesinin zorunlu olduğuna inanırlar. Asilerin tövbe ettikten sonra kurtulacaklarını inanırlar. Bu görüşlerden dolayı İmâmiyye, dinin esaslarına bağlı kalarak usûl ve fûrûda Müşebbihe, Cebriyye, Mürcie Neccâriyye, Havâric ve Eş'arîlik gibi mezheplerden ayrışır.<sup>95</sup>

<sup>88</sup> Gelenbevi, *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl*, 1/35-36. Ayrıca bk. Mehmet Kalaycı, "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/2 (2016), 58-62.

<sup>89</sup> Bk. Halil Işık, "Şia'da Usuli-Ahbari Ayrışması (Ayrışmanın Tarihlendirmesi ve Fikri Zemini Üzerine Yeni Bir Okuma Önerisi)", *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*, ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan (Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2022), 150.

<sup>90</sup> Seyyid Şerif Mar'aşî Hüseyinî Nurullah Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib fi'r-redd-i Nevâkizu'r-revâfîz*, thk. Kays Attâr (Kum: İntişârâtı Delîli Mâ, 1426), 1/104-124; Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhiyye* (10633), 53b-54a; Kummî, *Dürerü'l-esrâr* (721), 44b-83a. 11./17. asrın meşhur Şîî alimlerinden İsmâil Hâtûn Âbâdî (öl. 1116/1705), Devvânî'nin *Şerhu'l-Akâ'idü'l-Âdudiyye*'sine şerh yazmıştır. Bk. Dirâyetî, *FENHÂ*, 19/970. Ayrıca meçhul bir Şîî alim 1010/1601 yılında Devvânî'nin iddialarına karşı hacimli bir reddiye kaleme almıştır. Bk. Dirâyetî, *FENHÂ*, 4/870.

<sup>91</sup> Tüsterî, *Meşâ'ibü'n-nevâsib*, 1/115-124. Benzer görüşler için bk. Erdistânî, *Kâşifü'l-Hak* (Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811), 370b; Mukaddes Erdebîlî [?], *Hadîkatü's-Şîa*, 2/1019.

<sup>92</sup> Şehristânî, bu sözüyle imametinin usûl konusu olduğunu kastetmemiştir. Nitekim aynı eserde imameti usûl konularının dışında tutmuştur. Bk. Şehristânî, *Milel ve'n-nihâl*, 24, 28.

<sup>93</sup> Yazanın iddiasının aksine Hâricîler, Sıffin'e kadar yaşayan sahabenin tamamını mümin kabul ederler. Bk. Kalhâtî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/478-479. Sahabeyi tekfir konusunda İmâmiyye Şîası mensupları, Hâricîler'e nispetle daha katı bir tavır takınmışlar ve birkaç kişi hariç sahabenin tamamını mürted kabul etmişlerdir. Bk. Kâ'bî, "Kitâbü'l-Makâlât", 85; Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, 48.

<sup>94</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 90a-90b.

<sup>95</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 91b-92a.

Yazar, söz konusu iddialarıyla Şîa dışındaki mezhepleri, "Ehl-i beyt'im Nuh'un gemisi gibidir, kim ona binirse kurtuluşa erer, kim de ondan geri kalırsa boğulur"<sup>96</sup> rivayeti üzerinden çeşitli değerlendirmelerle Şîa'nın diğer kollarını fırka-i nâciyenin kapsamından çıkarmış ve Nuh'un gemisine binecek ve kurtuluşa erecek fırkanın İmâmiyye Şîası olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Gulât, İsmâiliyye, Zeydiyye ve Keysâniyye fırka-i nâciye olamaz. Çünkü İsmâiliyye, Melâhîde'nin büyük fırkalarındandır ve onlar Hz. Peygamber'in şeriatını tamamıyla tahrif etmişlerdir. Zeydiler usûlde akla aykırı esaslar belirlemişler, imamın beş vasfa sahip olması gerektiğini iddia ederek dönemlerinde insanların en faziletli ve şerefli olan Ali b. Hüseyin, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık ve diğer imamların imametlerini kabul etmemişlerdir.<sup>97</sup> Keysâniyye ise şeriatın hükümlerini tevîl etmiş, bu mezhep mensuplarından bazıları kıyâmet, haşir ve neşri inkar etmişler ve tenasühe sapmışlardır. Dolayısıyla fırka-i nâciye ve haddi zatında Nuh'un gemisine binecek olanlar usûl ve fûrûuyla, tefsir ve ahbârıyla ismeti, mürüvveti, cesareti, ledünnî ilmi ve bütün kemal sıfatları ispat edilmiş Ehl-i beyt'in sözüne bağlı olan İmâmiyye Şîası'dır. İmâmiyye mensupları cennete, diğerleri ise cehenneme gideceklerdir. İmâmiyye'den cehenneme müstehak olup da Allah'ın rahmetine ve Ehl-i beyt'in şefaatine mazhar olamamış kişiler cehenneme gidebilirler, fakat orada ebediyen kalmazlar.<sup>98</sup>

## Sonuç

Tarihi malzeme, süreç içerisinde sürekli olarak dönüşüm geçirir ve aidiyetler üzerinden farklı anlamlar kazanabilir. Makâlât yazarlarının -önemli bir kısmının herhangi bir ayrışmaya sebep olmadığı kaydı- mezheplerin teşekkülüne sebep olan ihtilaflar şeklinde zikrettikleri hadiseler, mezhep mensuplarının kendi tarih inşalarında farklı okumaların parçası olabilmıştır. Örneğin kırtâs hadisesi ve Hz. Peygamber'in vefatı sonrası halife seçimi; makâlât yazarları ve genel anlamda İslam mezheplerinin çoğunluğu için önemi haiz meseleler olmadığı halde, imamet merkezli akîde inşa eden ve tarih anlatılarını bütün olarak bu olaylara dayandıran Şîa mensupları açısından akîdeye taalluk eden esaslı meselelere dönüşebilmiştir. Aynı şekilde Şehristânî'nin mezheplerin teşekkülünün ve hatta nebilere muhalefetin temelinde yatan mesele olarak zikrettiği ve genel anlamda sonraki makâlât müelliflerinin -muhtemelen kurulan zayıf ilişki veya kaynağının belirsizliğinden dolayı- sahiplenmediği şeytanın ortaya attığı yedi şüphe, ihtilafların imamlara muhalefet ederek akıl ve hevaya tabi olmaktan kaynaklandığını iddia eden Şîilerce kullanışlı bir veri haline gelebilmiştir. Benzer şekilde Tûsî'nin, fırka-i nâciyenin tespitine dair basit yöntemi, aidiyetler üzerinden genişleyen ve farklılaşan bir muhtevaya sahip olabilmıştır. Devvânî'nin aynı yöntem üzerinden Eş'arîliğin fırka-i nâciye olduğu iddiası, Osmanlı düşüncesinde Mâturidîliğin keşfedilmeye başlandığı bir dönemde fırka-i nâciyenin Eş'arîliğe hasredilmesine yönelik tepkiye sebep olmuş, Şîî düşüncede ise usûl konularında İmâmiyye'yi Mu'tezile'den ayırtırmaya dönük bir inşanın muharrir unsuru olmuştur.

İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin aktarımını doğru kabul edersek Tûsî'nin tek başına usûlde farklılaşmak şeklinde zayıf bir öncül üzerinden fırka-i nâciyenin tespitine dair belirlediği yöntem noktasında en dezavantajlı mezheplerden birisi İmâmiyye Şîası'ydı. Çünkü bizzat Tûsî'nin de belirttiği gibi İmâmiyye'nin akaid konularında genel anlamda Mu'tezile'yle muvafık olması bu iddiayı zayıflatan bir içeriğe sahipti. Üstelik hem Hillî'nin hem de fırka-i nâciye yazarının sunduğu şekliyle İmâmiyye'nin diğer mezheplerden farklılaştığı asıl mesele imametti. Bu farklılığın da sadece Şîilik içerisinde bir karşılığı bulunmaktaydı. İmamet usûl konusu kabul edilse bile İmâmiyye Şîası diğer Şîî fırkalardan imamların sayıları, isimleri ve nitelikleri gibi bir yönüyle usûlün fûrûna taalluk eden meselelerde ayrışmaktaydı.

Esasen fırka-i nâciye yazarının İmâmiyye'nin diğer mezheplerden farklı görüşleri sadedinde zikrettiği itikadî konular, Devvânî'yi haklı çıkaracak bir niteliğe sahiptir. Çünkü imamet görüşü dışındaki farklılıklar olarak zikrettiği sıfatlar, mârifetullah, va'd ve va'id, rü'yetullah, aslah prensibi gibi itikadî görüşler genel anlamda diğer mezheplerle, özellikle de Mu'tezile'nin kelâmî görüşleriyle uyumludur. Nitekim metnin pek çok yerinde yazar, söz konusu kelâmî mesâilden bahsederken Mu'tezile'nin İmâmiyye ile muvafık olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir. Muhtemelen bundan dolayı risalenin hatimesinde İmâmiyye'nin akîdede diğer mezheplerden farklılıklarını zikrederken, Mu'tezile'yi paranteze almış ve imamet konusu dışında İmâmiyye'nin bu mezheple ne tür farklılıklara sahip olduğuna değinmemiştir.

## Kaynakça

<sup>96</sup> Bu hadis hakkında değerlendirmeler için bk. Hüseyin Kahraman, "Şîa'da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve 'Nûh'un Gemisi' Benzetmesi", *Marife* IV/3 (2004), 175-187.

<sup>97</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 92a.

"و زیدیه مدار خود بر اصل نا معقولی نهاده اند که شرایط اربعه خمسہ در امام می باید و با وجود حضرت امام زین العابدین و امام محمد باقر و امام جعفر صادق و سایر حضرات که به اتفاق جمیع امت اشرف اند و احق اند به امامت نسبت به اهل زمان خود صاحب شرایط اربعه را امام می دانند."

Yazarın Zeydiyye ile ilgili ifadeleri tam anlaşılabilir değildir. Muhtemelen Zeydiler'e göre imamın sahip olması gereken a) Hz. Hasan veya Hz. Hüseyin soyuna mensup olmak, b) âlim, c) zahit d) cesur olmak ve e) kılıcıyla açık bir şekilde davette bulunmak şeklindeki beş şart kastedilmektedir. Bk. Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî, "el-İmâme", *Mecmû'u kütüb ve resâ'il*, thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân (San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1422), 2/192; er-Ressî, "Kitâbu'l-uşûli't-tis'a", 108-109. Zeydiler, zikredilen imamların açık bir şekilde kılıçla davette bulunmadıkları için imametlerini kabul etmezler. Bk. Müflah b. el-Hüseyin b. Râşid İbn Salâh el-Buhârî [?], *İlzâmü'n-nevâsib*, thk. Abdürriżâ en-Necefi (Kum: Mevlûd Ka'be, 1420), 92.

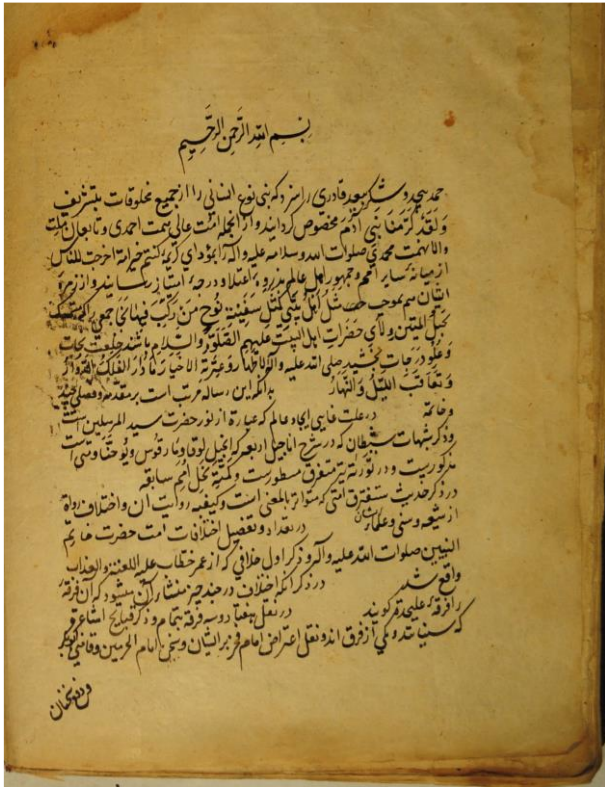
<sup>98</sup> Hüseyinî [?], *Fırka-i Nâciye* (4485/3), 92a-93a.

- Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed el-Hemedânî el-Kâdî. "Fażlül-i-tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile mübâyenetühüm li sâ'iri'l-muhalîfin". *Fażlül-i-tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. Tunus: et-Dârü't-Tûnusîyye, 1393.
- Ahmetoğlu, Şahin. *Şî-İmâmîyye'nin Mezhepler Tarihi Yazıcılığı*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2014.
- Akçay, Mustafa. "Kelâm Literatüründe Peygamber Zelleleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011), 1-33.
- Âmidî, Seyfüddîn el-. *Ebkârü'l-efkâr*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2. Basım, 2004.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir el-. *el-Farq beyne'l-fırak*. thk. Mecdî Fethî es-Seyyid. Kahire: Dârü't-Tevfikîyye li't-Türâs, 2010.
- Bardakoğlu, Ali. "Köpek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bursî, el-Hâfız Receb el-. *Meşâriku'l-envârî'l-yâkin fî esrâri Emiri'l-mü'minin*. thk. Ali Âşûr. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat, 1422.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkif: Mevâkif Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Dehorgânî, Muhammed Yûsuf b. Muhammed Beg. *Büstânü'n-Nâzirîn fî E'immeti'l-Hâdîn*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10133.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haţtî İrân (FENHÂ)*. 45 Cilt. Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012.
- Ebû Temmâm el-İsmâilî el-Harezmi. "Bâbü's-Şeytân min Kitâbi's-Şecere". *An Ismaili Heresiography: The "Bâb al-Shaytân" from Abû Tammâm's Kitâb al-shajara*. haz. Wilferd Madelung, Paul E. Walker. Leiden: Brill, 1998.
- Efendî el-İsbahânî, Mîrzâ Abdullah. *Riyâzü'l-'ulemâ' ve hiyâzü'l-fuzalâ'*. thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî. 7 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşi el-Amme, 1403.
- Erdistânî, Molla Muizzüddîn. *Kâşifü'l-Hak*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 811.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *Dânişnâme-i Şâhiyye*. Tahran: Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî, 10633.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil el-. *İlk Dönem İslam Mezhepleri: Makâlatü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Eşkeverî, Seyyid Ahmed Hüseyinî. *Fihrist-i Nüşahâ-yi Haţtî-yi Merkez-i İhyâ'i Mîrâs-ı İslâmî*. Kum: Merkez-i İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1388.
- Fırka-i Nâciye*. Kum: Kitabhâne-i Merkez-i İhyâ'i İslâmî, 4485/3.
- Gelenbevi, Ebu'l-Feth İsmail b. Mustafa. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Celâl (Mercânî ve Halhâlî Hâşiyeleri ile Birlikte)*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1317.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen (el-Hüseyn) b. Yûsuf b. Alî İbnü'l-Mutahhar. *Minhâcü'l-kerâme fî ma'rifeti'l-imâme*. thk. Abdurrahim Mübârek. Kum: İntişârâtı Tâsûâ, 1379.
- İşılak, Halil. *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- İşılak, Halil. "Şia'da Usuli-Ahbari Ayrışması (Ayrışmanın Tarihlendirmesi ve Fikri Zemini Üzerine Yeni Bir Okuma Önerisi)". *İran: Bir Ülkenin Akademik Anatomisi*. ed. Orhan Karaoğlu - Nail Elhan. 147-164. Ankara: İnkılâp Kitabevi, 2022.
- İbn Fazlullah el-Ömerî, Şihâbüddîn (Ebü'l-Abbâs) Ahmed b. Yahyâ. *Mesâlikü'l-esbâr fî memâliki'l-emşâr*. thk. Kâmil Selmân el-Cubûrî - Mehdî en-Necm. 27 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Salâh el-Buhârî [?], Müflah b. el-Hüseyn b. Râşid İbn Salâh el-Buhârî. *İlzâmü'n-nevâşib*. thk. Abdürrizâ en-Necefi. Kum: Mevlûd Ka'be, 1420.
- İbn Tâvûs, Radiyyüddîn Alî b. Mûsâ b. Ca'fer. *eţ-Tarâ'if fî ma'rifeti mezâhibi't-tavâ'if*. thk. Ali Âşûr. Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1400.
- İbnü'l-Atâikî, Abdurrahman b. Muhammed. "Terceme-i Risâletü'l-Fârîka". çev. Dâmegânî Vahîd. *Maârif-i İslâmî* 2 (1345), 89-104.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed el-Belhî el-. "Kitâbü'l-Makâlât". *Kitâbü'l-Makâlât ve me'ahû Uyûnü'l-mesâ'il ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansû, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî. İstanbul: KURAMER; Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- Kâdîzâde Kerehrûdî, Alaüddîn Abdülhâlik. *Tühfetü's-Şâhiyye*. thk. Şeyh Muhammed Ali Resûlî. Kum: İlmiyye, 1415.
- Kahraman, Hüseyin. "Şia'da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve 'Nüh'un Gemisi' Benzetmesi". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* IV/3 (2004), 175-187.
- Kalaycı, Mehmet. "Mâtürîdî-Hanefî Aidiyetin Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX/2 (2016), 9-72.
- Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik-Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Kalhâtî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Ezdi el-. *el-Keşf ve'l-beyân*. thk. Seyyide İsmâil Kâşif. 2 Cilt. Uman: Saltanatu Ummân Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1400.
- Kummî, Abbâs b. Haydar el-. *Dürerü'l-esrâr*. Kitabhâne-i Âyetullah Mar'aşi Necefi, 721.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihinin Giriş*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2008.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri*. Ankara: OTTO, 2. Basım, 2016.
- Makdisî, Ebû Hâmid Muhammed b. Halil b. Yusuf el-. *Risâletün fî'r-Red 'ale'r-Râfiẓa*. thk. Sa'd Abdül-Gaffâr Alî. Kahire: Dârü Edvâi's-Selef, 2007.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir (el-Mutahhar) el-Makdisî el-. *el-Bed' ve't-târîh*. thk. Clement Imbault Huart. 6 Cilt. Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna, t.y.
- Mukaddes Erdebîlî [?], Ahmed b. Muhammed. *Hadîkatü's-Şî'a*. Kum: İntişârât-ı Ensâriyân, Tsh. Sâdik Hasanzâde., 1378.
- Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-. *el-Füşûlü'l-muḥ târe mine'l-uyûn ve'l-meḥâsin*. Kum: Müessesetü'l-İmâmî's-Sâdik, 1413.
- Nesefî, Ebû Mutî' Mekhûl b. el-Fazl en-. *er-Red 'alâ ehlî'l-bida' ve'l-ehvâ'i'z-zâlle*. thk. Seyit Bahcivan. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.

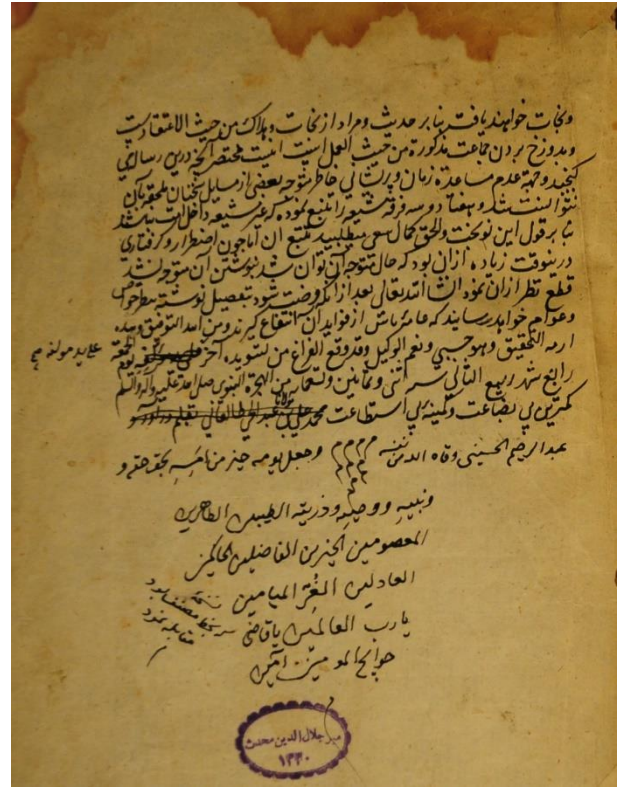


- Râzî, Ebû Hâtîm Ahmed b. Hamdân b. Ahmed er-. "Kitâbü'z-Zîne". *el-Ğulûv ve'l-fırâku'l-Ğâliyye fi'l-ĥađâretî'l-İslâmiyye*. thk. Abdullah Sellûm es-Sâmerrâî. Bağdad: Dâru Vâsıt, 1982.
- Ressî, Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm er-. "el-İmâme". *Mecmû'u kütüb ve resâ'il*. thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemaniyye, 1422.
- Ressî, Muhammed el-Kâsım b. İbrâhîm er-. "Kitâbu'l-uşûli't-tis'a". *Mecmû'u kütüb ve resâ'il*. thk. Abdülkerîm Ahmed Cedbân. Yemen: Mektebetü't-Türâsî'l-İslâmî, 1423.
- Sâlim b. Zekvân. *es-Sîre*. çev. Harun Yıldız. Ankara: Ankara Okulu, 2016.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Milel ve'n-Nihâl: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Tabersî, İmâduddîn Hasan b. Ali. *Esrârü'l-İmâme*. thk. Kısmü'l-Kelâm. Meşhed: Mecmau'l-Buhûsî'l-İslâmiyye, 1422.
- Terkan, Fehrullah. "İblis'in 'Kötülük Problemi'ne Dair Felsefi Argümanları ve Şehristânî'nin 'Bilinmezlik' Teodisesi". *Milel ve Nihâl* V/1 (2008), 63-91.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen. "Kavâ'idü'l-'aĥâ'id". *Telĥîşü'l-Muĥaşşal*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 2. Basım, 1405.
- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'aşî Hüseyinî Nurullah. *Mecâlisü'l-mü'minîn*. thk. Seyid Ahmed, Abdu Menâfi. Tahran: Kitâbfuruş-i İslâmiyye, Tsh., 1354.
- Tüsterî, Seyyid Şerif Mar'aşî Hüseyinî Nurullah. *Meşâ'ibü'n-nevâşib fi'r-redd-i Nevâkizu'r-revâfiż*. thk. Kays Attâr. Kum: İntişârâtı Delîli Mâ, 1426.
- Yoncalık, Yalçın. "Bir Şii Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu'l-Avâm". *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (2020), 221-244.
- Yörükân, Yusuf Ziya. "Milel ve Nihâl" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl. haz. Murat Memiş. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.

**Ekler**



Fırka-i Nâciye, Merkez-i İhyâ'i Mîraş-ı İslâmî Kütüphanesi, nr. 4485, vr. 76b.



Fırka-i Nâciye, Merkez-i İhyâ'i Mîraş-ı İslâmî Kütüphanesi, nr. 4485, vr. 93a.



## Religiousness and Cognition: The Relationships Between Intrinsic Religious Motivation, Critical Thinking, and Dichotomous Thinking

Meryem Şahin<sup>1,a,\*</sup>, Büşra Kılıç Ahmedi<sup>2,b</sup>, Mücahit Gültekin<sup>3,c</sup>

<sup>1</sup>Afyon Kocatepe University, Faculty of Science and Literature, Department of Psychology, Afyonkarahisar, Türkiye

<sup>2</sup>Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion, Bursa, Türkiye

<sup>3</sup>Afyon Kocatepe University, Faculty of Education, Department of Guidance and Psychological Counselling, Afyonkarahisar, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 17-01-2023

Accepted: 05-06-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

### ABSTRACT

Religiosity has a significant impact on individual's life and can direct his or her feelings, thoughts, and behaviors. In this respect, one of the topics that have been examined in relation to religious orientation is "cognition". Besides, as it is seen studies on thinking styles in Muslim samples are quite limited. Critical thinking, which is one of the most desired skills, is generally considered as making analytical, evaluative, and conscious judgments in order to decide what to do and what to believe. Dichotomous thinking, on the other hand, is a generalizing, polarizing way of thinking that divides events, phenomena, or situations into "all or nothing", "right or wrong", and "good or bad". The studies show that religious beliefs and institutions affect the process of acquiring knowledge, and religiosity seems to be related to dichotomous thinking, which is also considered as a dogmatic trait. However, associating cognitive categories with positive and negative variables is controversial. This study examined the relationship between religious motivation and an individual's way of thinking. It aims to understand the relationship between religious motivation and the variables of critical thinking and dichotomous thinking. The sample of this quantitatively designed study consists of 365 students studying in various departments of Afyon Kocatepe University. The data were obtained by using socio-demographic information form, Intrinsic Religious Motivation Scale, Critical Thinking Disposition Scale, and Dichotomous Thinking Scale. The data were analyzed with SPSS 28 program, Pearson correlation analysis, and simple linear regression analysis were used to determine the direction and degree of the relationship between continuous variables. Hayes' SPSS compatible PROCESS macro was used to analyze the mediator effect between the variables. In the study, a low level significant relationship ( $r = .15, p < .01$ ) was found between intrinsic religious motivation and dichotomous thinking, a low level significant relationship ( $r = .14, p < .01$ ) was found between intrinsic religious motivation and critical thinking disposition, and a low level significant relationship ( $r = .14, p < .01$ ) was found between dichotomous thinking and critical thinking disposition. In the literature, critical thinking and dichotomous thinking are interpreted as opposite constructs, and a negative correlation is expected between them. However, in our study, a significant positive correlation was found between these two variables. Therefore, the study tried to understand whether religiosity plays a role in the relationship between dichotomous thinking and critical thinking, and it was found that religiosity has a mediating role in this relationship ( $\gamma = .0116; SE = .0069; 95\% CI [.0011; .0276]$ ). In other words, the effect of dichotomous thinking on critical thinking disposition decreased with the inclusion of intrinsic religious motivation in the model. There are different findings in the literature about the relationship between critical thinking disposition and religious orientation. This situation points to the importance of different types of religiosity and individual differences in religiosity. The Islamic faith motivates individuals to think and question; there are invitations to reason and think in the Qur'an. Based on the findings of the study, it is possible to interpret that the Islamic belief system encourages individuals to think critically. Again, when Islamic beliefs are evaluated, it can be argued that there are structures suitable for dichotomous thinking. The binaries such as heaven and hell, good and evil, angel and devil, world and afterlife, east and west, light and darkness, faith and unbelief exist both in the Qur'an, the main source of Islam, and in the texts interpreting it. In this respect, the relationship between dichotomous thinking and intrinsic religious motivation found in the research findings is an expected relationship. Another finding of the study is that there is a significant positive relationship between dichotomous thinking and critical thinking and that religiosity has a mediating role in this relationship. This finding can be considered as the unique role of intrinsic religious motivation, especially religiosity shaped by Islamic faith, on cognitive styles. It can be said that Islamic faith creates a predisposition to both thinking skills related to critical thinking such as open-mindedness, evaluating the situation from different perspectives, delaying judgment, desire to seek the truth, disposition to seek evidence, and dichotomous thinking style, which is generalizing and polarizing. Based on this information, it can be argued that believers who grow up in socio-cultural contexts shaped by the Islamic faith will have a conceptual preparation for dichotomous and critical thinking. As it is understood from the finding that intrinsic religious motivation plays a mediating role in the relationship between dichotomous thinking and critical thinking, it is possible to interpret that intrinsic religious motivation has advantages such as quick decision-making and categorizing information in accordance with dichotomous thinking, and at the same time, it protects from the rigidity of dichotomous thinking by supporting critical thinking disposition.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Motivation, Critical Thinking, Dichotomous Thinking, Cognition

# Dindarlık ve Biliş: İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler

## Araştırma Makalesi

### Süreç:

Geliş: 17-01-2023

Kabul: 05-06-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır


## ÖZ


Dindarlık yaşantısı bireyin hayatına önemli ölçüde etki etmekte; duygu, düşünce ve davranışlarını yönlendirebilmektedir. Bu bakımdan dinî yönelimle ilişkisi incelenen konulardan biri de “bilgi” konusudur. Diğer taraftan düşünme stilleri hakkında Müslüman örneklerde yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. En çok arzu edilen beceriler arasında gösterilen eleştirel düşünme, genel olarak bireyin ne yapacağına ve neye inanacağına karar vermesi için analitik, değerlendirmeye yönelik, bilinçli yargılarda bulunması olarak ele alınmaktadır. İkili düşünme ise olay, olgu ya da durumları “ya hep ya hiç”, “doğru ya da yanlış”, “iyi ya da kötü”, şeklinde ikiye ayıran genelleyici, kutuplaştırıcı bir düşünme biçimidir. Literatür dini inanç ve kurumların bilgi edinme sürecini etkilediğini göstermekte, dindarlığın çoğunlukla dogmatik özellik olarak ele alınan ikili düşünmeyle ilişkili olduğu öne sürülmektedir. Bununla birlikte bilişsel kategorileri olumlu ve olumsuz değişkenlerle ilişkilendirmek tartışmalıdır. Bu çalışmada dini motivasyonun bireyin düşünme şekli ile ilişkisi incelenmiş; bu bağlamda dini motivasyon ile eleştirel düşünme, ikili düşünme değişkenleri arasındaki ilişkiler anlaşılmasına çalışılmıştır. Nicel desende tasarlanan bu araştırmanın örneklemi Afyon Kocatepe Üniversitesi'nin çeşitli bölümlerinde öğrenim gören 365 öğrenciden oluşmaktadır. Veriler sosyo-demografik bilgi formu, İçsel Dini Motivasyon Ölçeği, Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği ve İkili Düşünme Ölçeği kullanılarak elde edilmiştir. Çalışmada elde edilen veriler SPSS 28 programıyla çözümlenmiş, bu süreçte sürekli değişkenler arasındaki ilişkinin yönünü ve derecesini saptamak amacıyla pearson korelasyon analizi ve basit doğrusal regresyon analizi kullanılmıştır. Ele alınan değişkenler arasında aracı değişken etkisinin analizi için Hayes'in SPSS uyumlu PROCESS makrosu kullanılmıştır. Araştırmada içsel dini motivasyon ile ikili düşünme arasında düşük düzeyde ( $r = ,15, p < ,01$ ), içsel dini motivasyon ile eleştirel düşünme eğilimi arasında yine düşük düzeyde ( $r = ,14, p < ,01$ ) anlamlı ilişki, ikili düşünme ile eleştirel düşünme eğilimi arasında düşük düzeyde ( $r = ,14, p < ,01$ ) anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Literatürde eleştirel düşünme ve ikili düşünme birbirine zıt yapılar olarak yorumlanmakta, aralarında negatif korelasyon beklenmektedir. Ancak araştırmamızda bu iki değişken arasında anlamlı pozitif korelasyon bulunmuştur. Buna binaen araştırmada ikili düşünme ve eleştirel düşünme arasında bulunan bu ilişkide dindarlığın bir rolü olup olmadığı anlaşılmasına çalışılmış ve bu ilişkide dindarlığın aracı bir rolünün olduğu görülmüştür ( $\gamma = ,0116$ ;  $SE = ,0069$ ;  $95\% CI [ ,0011; ,0276]$ ). Diğer bir ifadeyle içsel dini motivasyonun modele dahil edilmesiyle ikili düşünmenin eleştirel düşünme eğilimi üzerindeki etkisi azalmıştır. Literatürde eleştirel düşünme eğilimiyle dini yönelim arasındaki ilişki hakkında farklılaşan bulgular mevcuttur. Bu durum farklı dindarlık türleri ve dindarlıkta bireysel farkların önemine işaret etmektedir. İslam inancının bireyleri düşünmeye, sorgulamaya motive ettiği; Kur'an-ı Kerim'de akletmeye, düşünmeye yönelik davetler olduğu görülmektedir. Araştırmada elde edilen bulgudan hareketle İslam inanç sisteminin bireyleri eleştirel düşünme eğilimine sevk ettiği yorumunu yapmak mümkündür. Yine İslam inancı değerlendirildiğinde ikili düşünmeye uygun yapılar olduğu öne sürülebilir. Cennet-cehennem, sevap-günah, hayır-şer, melek-şeytan, dünya-ahiret, doğu-batı, aydınlık-karanlık, iman-inkar zıtlıkları hem temel İslam kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de hem de onu yorumlayan metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan araştırma bulgularında elde edilen ikili düşünme ile içsel dini motivasyon arasındaki ilişki beklenebilir bir ilişkidir. Araştırmanın bir diğer bulgusu ikili düşünme ve eleştirel düşünme arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki olması ve bulunan bu ilişkide dindarlığın aracı bir rolünün olmasıdır. Bu bulgu içsel dini motivasyonun, özelden de İslam inancıyla şekillenen dindarlığın bilişsel stiller üzerindeki özgün rolü olarak değerlendirilebilir. İslam inancının hem açık fikirlilik, durumu farklı açılardan değerlendirme, yargıyı geciktirme, doğruyu arama isteği, kanıt arama eğilimi gibi eleştirel düşünmeyle bağlantılı düşünme becerilerine; hem de genelleyici ve kutuplaştırıcı yönü ön planda olan ikili düşünme stiline yakınlık oluşturduğu söylenebilir. Bu bilgilerden hareketle İslam inancı etkisiyle şekillenen sosyo-kültürel bağlamlarda yetişen inananlarda ikili ve eleştirel düşünmeye yönelik kavramsal bir hazırlık bulunacağı öne sürülebilir. İkili düşünme ve eleştirel düşünme arasındaki ilişkide içsel dini motivasyonun aracı rolde oluşu bulgusundan anlaşıldığı üzere içsel dini motivasyonun ikili düşünmeye uygun olarak hızlı karar verme, bilgiyi kategorileme gibi avantajlara sahip olduğu, aynı zamanda eleştirel düşünme eğilimini destekleyerek ikili düşünmenin katılığında koruduğu yorumunu yapmak mümkündür.


**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dini Motivasyon, Eleştirel Düşünme, İkili Düşünme, Biliş

 [meryemsahin@aku.edu.tr](mailto:meryemsahin@aku.edu.tr)

 <https://orcid.org/0000-0003-0566-8862>

 [mgultekin1@hotmail.com](mailto:mgultekin1@hotmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0003-2697-0956>

 [ahmedibusra@gmail.com](mailto:ahmedibusra@gmail.com)

 <https://orcid.org/0000-0001-7388-7886>

**Cite:** Şahin, Meryem-Ahmedi, Büşra Kılıç-Gültekin, Mücahit. “Religiosity and Cognition: The Relationships Between Intrinsic Religious Motivation, Critical Thinking, and Dichotomous Thinking”. *Cumhuriyet Theology Journal* 27/1 (June 2023), 281-296. <https://doi.org/10.18505/cuid.1238218>

**Atf:** Şahin, Meryem-Ahmedi, Büşra Kılıç-Gültekin, Mücahit. “Dindarlık ve Biliş: İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 27/1 (Haziran 2023), 281-296. <https://doi.org/10.18505/cuid.1238218>

## Giriş

“Eğer aklınızı kullanabiliyorsanız,  
O, doğunun da, batının da ve bunlar arasında olan her şeyin Rabbidir” dedi (Musa)<sup>1</sup>

Hem dinin/vahyin hem de aklın/bilimin insanı ve evreni anlamaya ve anlamlandırmaya dönük ortak bir amacı bulunmaktadır. Bununla birlikte din-bilim ve vahiy-akıl ilişkisi düşünce tarihinin önemli sorunsallarından biri olmuştur.<sup>2</sup> Çatışma tezine dayanan perspektif din ve bilim arasında ontolojik, epistemolojik ve metodolojik uyumsuzluklar olduğunu öne sürmüştür.<sup>3</sup> Ancak din ve bilim arasındaki ilişkinin iki kutuplu olarak değerlendirilemeyeceği; “uyum”, “özdeşlik”, “birbirinden bağımsız olma” gibi farklı ilişki biçimlerinin olabileceği ifade edilmiştir.<sup>4</sup> Yine örneğin Fârâbî, İbn-i Sînâ gibi İslam filozofları akıl, vahiy ve felsefe arasında bir çatışma değil uzlaşma olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>5</sup>

Bu tartışmaların doğal bir sonucu olarak din psikolojisi alanında dindar kişilerin düşünme biçimleri çeşitli araştırmalara konu olmuş; farklı dindarlık yönelimlerinin bilişsel şemalar, kalıp yargılar, ön yargılar gibi bilişsel yapının parçalarıyla ilişkisi incelenmiştir.<sup>6</sup> Biliş kavramını duysal girdilerin dönüştürüldüğü, azaltıldığı, yeniden gözden geçirildiği, öznel içeriğe sahip bir süreç olarak tanımlayan Neisser’e göre her psikolojik fenomen aynı zamanda bilişsel bir fenomendir.<sup>7</sup> Diğer bir ifadeyle kişi, nesnel gerçekliği sübjektif gerçekliğe dönüştürerek bir takım bilişsel şemalar edinir. Bilişsel yapının ayrılmaz bir parçası olan şemaların<sup>8</sup> bir çeşidi de kalıp yargılardır.<sup>9</sup> Kalıp yargılar karmaşık sosyal gerçekliği basitleştirme, kişinin kendi inançlarıyla ve dünya görüşüyle uyumlu hale getirme ihtiyacını karşılar. Sosyal gerçekliği anlamlandırmaya ve hayatı kolaylaştırmaya hizmet eden kalıp yargılar bir mesnede dayanmadan verilen hüküm anlamına gelen ön yargıların da temelini oluşturarak dogmatik kişilik yapısına yol açabilir.<sup>10</sup> Açık ve kapalı zihin ayrımı yapan Rokeach’a göre dogmatik kişilik fikirlerinin değişmesine dirençli, yeni fikirlere kapalı, otoriter olma eğilimindedir ve hoşgörüsüzlükle karakterizedir. Dogmatikler aynı zamanda ara tonları göremeyen, siyah-beyaz şeklinde ikili düşünme (dikotomik) eğilimindedirler. Bu özellikler kapalı zihin olarak kavramsallaştırılmıştır. Açık zihin ise dogmatizmin tersine nesnel düşünme ve hoşgörüsüyle ilişkilidir.<sup>11</sup> Yapılan bazı çalışmalar dindarlık ile dogmatizmin arasındaki pozitif korelasyona işaret etmiş; bir dine inanmanın otoriteye bağımlı, ön yargılı ve hoşgörüsüz kişiliklere yol açtığını öne sürmüştür.<sup>12</sup>

Bununla birlikte dindarlık ile düşünme stilleri arasındaki ilişkinin niteliği tartışılmaya devam etmektedir. Yapılan bazı araştırmalarda inananlarla inanmayanların farklı bilişsel stillere sahip olduğu;<sup>13</sup> dindarlığın eleştirel ve analitik düşünme becerileriyle negatif ilişkili olduğu öne sürülmüştür.<sup>14</sup> Son zamanlarda Rokeach’ın kapalı zihin kavramına benzer bir düşünme stili olan ikili düşünmeden söz edilmektedir. Dini yönelim ile üst düzey düşünme becerileri arasında kabul edilen eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi inceleyen az sayıdaki çalışmaya karşın, doğrudan ikili düşünme ile dindarlık arasındaki ilişkiyi araştıran çalışmaya rastlanmamıştır. Diğer taraftan düşünme stilleri hakkında Müslüman örneklerde yapılan çalışmaların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Bu araştırma İslam dini özelinde dindarlık ile eleştirel düşünme ve ikili düşünme eğilimleri arasındaki ilişkilere odaklanmaktadır.

<sup>1</sup> Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Anlamı, çev. Ali Bulaç (İstanbul: Girişim Yayınları), eş-Suarâ 26/28.

<sup>2</sup> Ömer Mahir Alper, “İslam, Akıl ve Hakikat”, *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2010), 39-72; Ali Coşkun, “Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2018), 213-229.

<sup>3</sup> Cüneyt Coşkun, “Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Dinamiği”, *Bilimname* 27/2 (2019), 1057-1084.

<sup>4</sup> Ali Coşkun, “Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri”, 213-229

<sup>5</sup> Ömer Mahir Alper, “İslam, Akıl ve Hakikat”, 39-72.

<sup>6</sup> bk. Jonathon Baron, “Religion, Cognitive Style, and Rational Thinking”, *Current Opinion in Behavioral Sciences* 34 (2020), 64-68; Micahel V. Bronstein vd., “Belief in Fake News is Associated with Delusionality, Dogmatism, Religious Fundamentalism, and Reduced Analytic Thinking”, *Journal of Applied Research in Memory and Cognition* 8/1 (2019), 108-117; Will M. Gervais vd., “Analytic Atheism: A Cross-Culturally Weak and Fickle Phenomenon?”, *Judgment and Decision Making* 13/3 (2018), 268-274; Adil S. Sarıbay – Onurcan Yılmaz, “Analytic Cognitive Style and Cognitive Ability Differentially Predict Religiosity and Social Conservatism”, *Personality and Individual Differences* 114 (2017), 24-29; Gordon Pennycook vd., “Atheists and Agnostics are More Reflective than Religious Believers: Four Empirical Studies and a Meta-Analysis”, *PLoS One* 11/4 (2016), e0176586; Miron Zuckerman vd., “The Negative Intelligence–Religiosity Relation: New and Confirming Evidence”, *Personality and Social Psychology Bulletin* 46/6 (2020), 856-868.

<sup>7</sup> Ulric Neisser, *Cognitive Psychology* (New York and London: Psychology Press, 2014), 4.

<sup>8</sup> M. Hakan Türkçapar, *Bilişsel Terapi* (Ankara: HYB Yayıncılık, 2014), 73.

<sup>9</sup> Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar: Sosyal Psikolojide Giriş* (İstanbul: Evrim Kitap, 2014), 124; Adem Şahin, “Din Psikolojisinde Bilişsel Yaklaşım: Mcintosh’un ‘Bilişsel Bir Şema Olarak Din’ Teorisi Örneği”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 35-50.

<sup>10</sup> İbrahim Gürses, “Önyargının Nedenleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1(2005), 143-160; Asım Yapıcı, *Din Kimlik ve Ön Yargı: Biz ve Onlar* (Adana: Karahan Kitabevi, 2004), 35.

<sup>11</sup> Milton Rokeach, *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems* (New York: Basic Books, 1960).

<sup>12</sup> İbrahim Gürses, “Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 183-192.

<sup>13</sup> Onurcan Yılmaz, “Cognitive Styles and Religion”, *Current Opinion in Psychology* 40 (2021), 150-154.

<sup>14</sup> James A. Wilson, “Reducing Pseudoscientific and Paranormal Beliefs in University Students Through a Course in Science and Critical Thinking”, *Science & Education* 27 (2018), 183-210.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Eleştirel Düşünme

En çok arzu edilen 21. yüzyıl becerileri arasında gösterilen eleştirel düşünme<sup>15</sup> Milli Eğitim Bakanlığı tarafından 2005-2006 eğitim-öğretim yılından itibaren uygulamaya konulan ilköğretim programında da öğrencilere kazandırılması gereken ortak becerilerden biri olarak belirlenmiştir.<sup>16</sup> TDK eleştiri kelimesini “Bir insanı, bir eseri, bir konuyu, doğru ve yanlış yönlerini bulup göstermek maksadıyla inceleme işi” olarak tanımlamaktadır.<sup>17</sup> Eleştirel düşünmenin literatürde pek çok farklı tanımı yapılmıştır. Evancho eleştirel düşünmeyi bireyin ne yapacağına ve neye inanacağına karar vermesi için analitik, değerlendirmeye yönelik bilinçli yargılarda bulunması ve bu yargıları ifade etmesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>18</sup> Ruggiero’ya göre eleştirel düşünmenin özü değerlendirmedir; iddia ve argümanların test edilip hangilerinin değerli hangilerinin değersiz olduğuna karar verilen bir süreçtir.<sup>19</sup> Ennis’e göre ise eleştirel düşünme, ne yapılacağına, neye inanılacağına karar vermeye odaklanmış yansıtıcı ve mantıklı düşünme anlamına gelmektedir.<sup>20</sup> Söylemez yapılan seksenden fazla tanımda geçen anahtar kavramları çıkarmış, bu kavramların da “amaçlı ve kasıtlı eylem, bilgi toplama, akıl yürütme, esneklik, çıkarımda bulunma, değerlendirme, uygulama” başlıkları altında sınıflandırılabileceğini belirtmiştir.<sup>21</sup> Diğer taraftan eleştirel düşünmenin “eğilim” ve “beceri” olmak üzere iki boyutundan söz edilmektedir.<sup>22</sup> Eğilim eleştirel düşünmek için ilgiyi, motivasyonu, yatkınlığı içerirken; beceri eleştirel düşünmenin bileşenlerini uygulayabilmeyi ifade eder. Yapılan çalışmalarda bilgilendirilme isteği, açık fikirlilik, merak, durumu farklı açılardan görme isteği, yargıyı geciktirme eğilimi, şüpheli düşünme isteği, doğruyu arama isteği, kanıt arama eğilimi, başkalarının düşüncelerine saygı gösterme eğilimi, neden arama eğilimi, seçenekler arama eğilimi gibi çok sayıda eleştirel düşünme eğilimi olduğu ortaya konulmuştur.<sup>23</sup> Eleştirel düşünebilmek için eleştirel düşünmeye istekli olmak gerektiği belirtilmektedir;<sup>24</sup> eleştirel düşünme eğilimleri ve eleştirel düşünme becerileri arasında pozitif bir ilişki olduğu ifade edilmektedir.<sup>25</sup> Diğer taraftan eleştirel düşünmeyi yaş, cinsiyet, zeka, din algısı, sosyo-ekonomik düzey, eğitim ve anne-baba tutumları gibi faktörler etkilemektedir.<sup>26</sup>

Egosantrik ve sosyosantrik düşünme biçimini etkisizleştirmenin bir yolu olarak eleştirel düşünmenin önemi araştırmacılar ve pek çok ülkenin eğitim sistemi tarafından kabul görmüştür.<sup>27</sup> Paul ve Elder eleştirel düşünmenin bir ihtiyaç olduğunu kitle iletişim araçlarının insanlar üzerindeki belirleyici gücü, bireylerin artan sayıda ideolojik propagandaya maruz kalması, şiddetin bir savunma biçimi olarak giderek yaygınlaşması gibi gerekçelerle açıklamaktadır.<sup>28</sup> Ona göre eleştirel düşünmenin kötü alışkanlıklar, kişisel inanç ve değerler, anahtar kararlar ve yaşam politikası gibi geniş bir uygulama alanı vardır. Güvenilir kaynaklar arama, açık fikirli olma<sup>29</sup> kendi düşünme biçiminin ve ön kabullerinin farkında olma, kanıtlar karşısında fikirlerini değiştirebilme<sup>30</sup> eleştirel düşünebilen kişilerin sahip olduğu bazı özelliklerdir. Geniş bir olumlu değişken yelpazesıyla ilişkili olan eleştirel düşünmenin bireylere kazandırılması için konu tabanlı, içerik temelli, beceri temelli ve karma yaklaşım gibi farklı yöntemler uygulanmaktadır.<sup>31</sup>

<sup>15</sup> Jill Casner Lotto – Linda Barrington, *Are They Really Ready to Work? Employers’ Perspectives on the Basic Knowledge and Applied Skills of New Entrants to the 21st Century U.S. Workforce* (Washington: Partnership for 21st Century Skills, 2006).

<sup>16</sup> İbrahim Yaşar Kazu - Mustafa Şentürk, “İlköğretim Programının Eleştirel Düşünmeyi Geliştirmesine İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *International Online Journal of Educational Sciences* 2/1 (2010), 244-266.

<sup>17</sup> Türk Dil Kurumu Sözlükleri Güncel Türkçe Sözlük, “Eleştiri” (Erişim 17 Ocak 2023).

<sup>18</sup> Susan Ranno Evancho, *Critical Thinking Skills and Dispositions Of The Undergraduate Baccalaureate Nursing Student* (Connecticut: Southern Connecticut State University, Yüksek Lisans Tezi, 2000).

<sup>19</sup> Vincent Ryan Ruggiero, *Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 52.

<sup>20</sup> Robert H. Ennis, *A Taxonomy Of Critical Thinking Skills: Theory And Practice* (Freeman, 1986).

<sup>21</sup> Söylemez, “İçerik analizi: Eleştirel düşünme”, 671-696.

<sup>22</sup> Robert H. Ennis, “A Logical Basis for Measuring Critical Thinking Skills”, *Educational Leadership* 43/2 (1985), 44-48.

<sup>23</sup> Cenk Akbıyık, *Eleştirel Düşünme Eğilimleri ve Akademik Başarı* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Mücahit Gültekin, *Eleştirel Düşünme Becerilerini Geliştirme Programının Lise Öğrencilerinin Otomatik Düşünceleri Üzerindeki Etkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

<sup>24</sup> Söylemez, “İçerik analizi: Eleştirel düşünme”, 671-696.

<sup>25</sup> Serap Emir, “Öğretmenlerin Düşünme Stillerinin Eleştirel Düşünme Eğilimlerini Yordama Gücü (İstanbul-Fatih Örneği)”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 13/1 (2013), 325-347.

<sup>26</sup> Kürşad Yılmaz, *Eleştirel ve Analitik Düşünme* (İstanbul: Pegem Yayınları, 2021), 135.

<sup>27</sup> Eray Eğmir - Gürbüz Ocak, “Eleştirel Düşünme Becerisi Öğretim Programı Tasarısının Öğrencilerin Yansıtıcı Düşünme Becerilerine Etkisi”, *Kuramsal Eğitim Bilim Dergisi* 11/3 (2018), 431-456.

<sup>28</sup> Richard Paul - Linda Elder, *Critical Thinking Tools For Taking Charge of Your Professional and Personal Life* (New Jersey: Prentice Hall, 2002).

<sup>29</sup> Stephen P. Norris - Robert H. *Evaluating Critical Thinking. Teaching Thinking* (Critical Thinking Books & Software: Pasific Grove, 1989).

<sup>30</sup> Bruce R. Reichenbach, *Introduction To Critical Thinking* (New York: MC Graw Hill, 2001).

<sup>31</sup> Eğmir - Ocak, “Eleştirel Düşünme Becerisi Öğretim Programı Tasarısının Öğrencilerin Yansıtıcı Düşünme Becerilerine Etkisi”, 431-456.

## 1.2. İkili Düşünme

Bilişsel şemalar, kalıp yargılar ve kapalı zihinle ilişkili olan ikili düşünme; olay, olgu ya da durumları “ya hep ya hiç”, “doğru ya da yanlış”, “iyi ya da kötü”, “olumlu ya da olumsuz” şeklinde ikiye ayıran genelleyici, kutuplaştırıcı bir düşünme biçimidir.<sup>32</sup> Dünyayı siyah ya da beyaz görme eğilimi olarak ifade edilebilecek ikili düşünme eğilimi, karmaşık olmayan yapısıyla özellikle belirsiz durumlarda daha hızlı muhakeme yapılması, belirli bir düzeyde yargıya varmak için çok fazla kaynağa ihtiyaç duyulmaması<sup>33</sup> gibi özelliklerinden dolayı insanın hayatta kalmasını kolaylaştıran bilişsel stillerden biri olarak ele alınmaktadır.<sup>34</sup> Bu düşünme şekli hızlı karar vermeyi ve bilgiyi kategorize etmeyi kolaylaştırması sayesinde hayatta kalma yeteneklerini en üst düzeye çıkarmak için bireyin kaynaklarından tasarruf etmektedir.<sup>35</sup> Bununla birlikte bu düşünme şekli literatürde çoğunlukla negatif süreçlerle ele alınmakta, Beck ikili düşünmeyi bilişsel bir çarpıtma olarak değerlendirmektedir.<sup>36</sup> Rokeach da ikili düşünme ile ilişkilendirdiği kapalı fikirliliği düşüncelerde çok katı olunması, belirsizliğe tahammülsüzlük ve yeni bilgilerle baş edememe olarak tanımlamaktadır.<sup>37</sup> İntihar davranışı,<sup>38</sup> saldırganlık ve öfke,<sup>39</sup> kişilik bozuklukları,<sup>40</sup> negatif mükemmeliyetçilik<sup>41</sup> ile ikili düşünmenin ilişkili olduğunu ortaya koyan araştırmalar bulunmaktadır. İkili düşünme üzerine yapılan araştırmaları inceleyen bir kapsam belirleme çalışmasında ikili düşünmenin saldırganlık, yeme bozuklukları, belirsizliğe tahammülsüzlük, mükemmeliyetçilik, depresyon ve önyargı gibi sorunların yanı sıra karanlık üçlüyle (narsizm, makyavelizm, psikopati) de ilişkili olduğu belirtilmiştir.<sup>42</sup>

İkili Düşünme Envanteri geliştiren Oshio bu düşünme stiline “ikiye bölme tercihi”, “ikili düşünme inanç” ve “yarar ve zarar düşüncesi” olmak üzere 3 boyut içerdiğini göstermiştir.<sup>43</sup> İkiye bölme tercihi karışıklık ve belirsizlik yerine açıklık ve farklılığı tercih eden düşünme stilini, ikili düşünme inanç tarzı dünyadaki her şeyin “siyah-beyaz”, “iyi-kötü”, “kazan-kaybeden” olarak iki ayrı gruba ayrılabilceği inancını, yarar-zarar düşüncesi ise herhangi bir durumda faydaya erişmeyi ve zarardan kaçınmayı ifade etmektedir. Üst düzey bilişsel beceriler gerektiren eleştirel düşünmenin önemli bir özelliği karmaşık, kapsamlı ve esnek bir düşünme süreci olmasıdır.<sup>44</sup> Eleştirel düşünmenin bu bakımdan “siyah beyaz düşünme” olarak da tanımlanan ikili düşünmeyle negatif korelasyona sahip olması beklenebilir.

## 1.3. Dindarlık, Eleştirel Düşünme ve İkili Düşünme Arasındaki İlişkiler

Dine ve dinî uygulamalara yönelik güdülenmeleri ifade etmek için kullanılan dinî yönelim kavramının “dışsal” ve “içsel” olmak üzere iki boyutu olduğu ifade edilmektedir.<sup>45</sup> İçsel ve dışsal dindarlık kavramları pek çok araştırmacı tarafından aynı zamanda birer motivasyon olarak değerlendirilmektedir.<sup>46</sup> Dindarlık tiplerini içsel (ya da iç güdümlü) ve dışsal (ya da dış güdümlü) olarak ilk kez ikiye ayıran Allport ve Ross’a<sup>47</sup> göre dışsal yönelime sahip olan kişiler dine araçsal olarak yaklaşır ve dini kendi amaçları için kullanmaya eğilimlidirler. İçsel yönelime sahip olan kişiler ise dinin kendisiyle motive olurlar, dinî ilke ve pratikleri içselleştirmişlerdir ve ne denli güçlü olursa olsun diğer ihtiyaçlar onlar için dine

<sup>32</sup> Kamran Aliyev, *İkili Düşünme Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Ana Bilim Dalı, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2018); Gülberk Kütahya, *Yetişkin Kadınlarda Yeme Bozukluklarında Dikotomi Düşünce (Dteds) Ölçeğinin Beslenme Durumu İle İlişkinin Saptanması* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Atsushi Oshio, “Development and Validation of the Dichotomous Thinking Inventory”, *Social Behavior and Personality: An International Journal* 37/6 (2009), 729-741.

<sup>33</sup> Hal R. Arkes, “Costs and Benefits of Judgment Errors: Implications For Debiasing”, *Psychological Bulletin* 110/3 (1991), 486-489; Martie G. Haselton vd., “The Evolution of Cognitive Bias”, *The Handbook of Evolutionary Psychology* (2015), 724-746.

<sup>34</sup> C. Neil Macrae - Gaden V. Bodenhausen, “Social Cognition: Thinking Categorically About Others”, *Annual Review of Psychology* 51/1 (2000), 93-120.

<sup>35</sup> Takahiro Mieda vd., “Dichotomous Thinking and Cognitive Ability”, *Personality and Individual Differences* 169 (2021), 110008.

<sup>36</sup> Aaron T. Beck, “Cognitive Therapy: A 30-year Retrospective”, *American Psychologist* 46/4 (1991), 368-375.

<sup>37</sup> Rokeach, *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*.

<sup>38</sup> Ann M. Litinsky - Nick Haslam, “Dichotomous Thinking as a Sign of Suicide Risk on the TAT”, *Journal of Personality Assessment* 71/3 (1998), 368-378.

<sup>39</sup> Atsushi Oshio vd., “Younger People, and Stronger Effects of All-Or-Nothing Thoughts on Aggression: Moderating Effects of Age on the Relationships Between Dichotomous Thinking and Aggression”, *Cogent Psychology* 3/1 (2016), 1244874.

<sup>40</sup> Oshio, “Development and Validation of the Dichotomous Thinking Inventory”, 729-741.

<sup>41</sup> Sarah J. Egan vd., “The Role of Dichotomous Thinking and Rigidity in Perfectionism”, *Behaviour Research and Therapy* 48/8 (2007), 1813-1822.

<sup>42</sup> Bruno Bonfá-Araujo vd., “Seeing Things in Black-and-White: A Scoping Review on Dichotomous Thinking Style1”, *Japanese Psychological Research* 64/4 (2022), 461-472.

<sup>43</sup> Oshio, “Development and Validation of the Dichotomous Thinking Inventory”, 729-741.

<sup>44</sup> Meral Güven - Dilruba Kürüm, “Öğrenme Stilleri ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişkiye Genel Bir Bakış”, *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2006), 75-89.

<sup>45</sup> Gordon W. Allport - Michale J. Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.

<sup>46</sup> Faruk Karaca, “Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu”, *Ekev Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 187-201.

<sup>47</sup> Allport - Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 432.

oranla daha az nihai öneme sahiptir.<sup>48</sup> Dini yönelimi “içsel” ve “dışsal” olarak ayıran bu model dini davranış araştırmalarında sıkça kullanılsa da kimi eleştiriler de getirilmiştir. Örneğin bazı uzmanlar “amaç” ve araç” temelli bir ayırma itiraz etmiş; her yönelimin kendine özgü bir araç ve amacının olduğunu belirtmişlerdir. Bazı araştırmacılar ise dışsal yönelimi “bireysel” ve “sosyal” olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Ancak bütün bu eleştirilere rağmen Allport ve Ross’un yaptığı ayırım dini davranış konusunda yapılan araştırmalarda yaygın bir şekilde kullanılmaya devam etmiştir.<sup>49</sup> Dini yönelimi iç güdümlü ve dış güdümlü olarak ayırarak ele alan Batılı çalışmalarda dış güdümlü dindarlık önyargı ile daha fazla ilişkilendirilmektedir.<sup>50</sup> Ancak ülkemizde yapılan çeşitli araştırmalarda ise tam tersine iç güdümlü dindarlarda dış güdümlülere oranla önyargı ve dinsel dogmatizm daha yüksek bulunmuştur.<sup>51</sup> Dolayısıyla bu ilişkileri detaylandıran çalışmalara ihtiyaç olduğu görülmektedir.

Newton ve McIntosh’un da belirttiği gibi din, bireylerin anlam dünyasını oluşturmanın hâlâ en güçlü yollarından biri olmaya devam etmektedir.<sup>52</sup> Bu bakımdan dinî yönelimle ilişkisi incelenen konulardan biri de bilişsel motivasyonlar, düşünme tarzları, önyargı gibi değişkenleri ele alan “bilgi” konusudur.<sup>53</sup> Dinin bilişsel süreçlere etkisi bireyin dini açıdan nasıl motive olduğuna göre değişkenlik gösterebilmektedir. Örneğin önyargının doğası üzerine çalışmalar yapan Allport, dinin önyargı üzerindeki etkisini “paradoksal” olarak tanımlamıştır: “Önyargı yaratır, önyargıyı yok eder.”<sup>54</sup> Allport’un aktardığına göre dinlerini kişisel olarak özümsemiş “içselleştirmiş” kişiler daha az önyargılı iken, “kurumsallaşmış” din daha yüksek önyargıyla bağlantılıdır.<sup>55</sup> Günümüzde ise din, dindarlık ve önyargı arasındaki ilişkinin tek yönlü ve tek boyutlu olmadığı ifade edilmektedir. Teolojik arka plan, dini grubun özellikleri, dini grubun mevcut yapı içerisindeki yönetici veya azınlık olma durumu, bireylerin kişilik özellikleri gibi çok fazla değişken bu ilişkiye etki etmektedir.<sup>56</sup> Bunlarla birlikte dini inançla birlikte düşüncenin katılaşması, dogmatik düşüncenin artması ve bilişsel kapalılığın ortaya çıktığı ifade edilmektedir.<sup>57</sup>

Bilişi ikili süreç modeliyle açıklayan teoriler insan düşüncesinin “analitik, rasyonel süreçler” ve “sezgisel, deneyimsel süreçler” olarak kategorize edilebileceğini öne sürmektedir. Sezgisel, deneyimsel süreçler Sistem 1 (Tip 1 de denilmektedir), analitik, rasyonel süreçler ise Sistem 2 (Tip 2 de denilmektedir) olarak isimlendirilmektedir.<sup>58</sup> Sistem 1 olarak isimlendirilen bilişsel süreçler sezgisel, otomatik, duygulardan daha çok etkilenen ve daha az çaba gerektiren süreçler olarak tanımlanırken, Sistem 2 analitik, kontrollü, duygulardan daha az etkilenen ve daha çok çaba gerektiren süreçler olarak tanımlanmaktadır.<sup>59</sup> Bilişin ikili süreç modeli ile dindarlığı inceleyen araştırmaların çoğunluğu dindarlığı Sistem 1 ile ilişkili bulmuştur.<sup>60</sup> Sistem 1 ile ilişkilendirilen düşünme biçimine sahip olan kişilerin dinsel ve paranormal inançları daha fazla benimsediği, komplo teorilerine ve sahte haberlere daha çok inandığı, geleneksel ve ahlaki değerlere daha çok önem verdiği, daha az bireyci davranışlar sergilediği öne sürülmüştür.<sup>61</sup> Yapılan bazı çalışmalar içsel ve dışsal dinî yönelimin analitik düşünme ile negatif korelasyona sahip olduğunu ortaya koyarken<sup>62</sup> başka çalışmalar içsel dinî

<sup>48</sup> Allport - Ross, “Personal Religious Orientation and Prejudice”, 432; Hüseyin Certel, *Din Psikolojisi* (Isparta: Berivan Yayıncılık, 2016), 192; Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları), 115.

<sup>49</sup> Abdullah S. Er-Ruveyte - Ali Ayten, “Dini Yönelim Boyutlarının Kişiliğin Beş Boyutu İle İlişkisi (Amprik Bir Araştırma)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2014), 133-148.

<sup>50</sup> Micahel J. Donahue - Michael E. Nielsen, “Dini Tutumlar ve Sosyal Davranış”, çev. Suzan Ceylan, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, çev. ed. İhsan Çapçioğlu - Ali Ayten (Ankara: Phoenix yayınları, 2013), 541-572.

<sup>51</sup> Asım Yapıcı - Hasan Kayıklık, “Dinsel Eğilimle Ön Yargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma”, *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 14/1 (2005), 413-426; İbrahim Gürses, *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din: Üniversite Öğrencileri Üzerinde Sosyal Psikolojik Bir Araştırma* (Bursa: Arasta Yayınları, 2001); Hasan Kayıklık, “Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim ile Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 124-135.

<sup>52</sup> Taylor Newton - Daniel N. McIntosh, “Unique Contributions of Religion to Meaning”, *The Experience of Meaning in Life*, ed. Joshua A. Hicks - Clay Routledge (Springer, 2013), 257-269.

<sup>53</sup> Gordon W. Allport, *Önyargının Doğası*, çev. N. Nirven (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2016); Hasan G. Bahçekapılı - Onurcan Yılmaz, “The Relation Between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style”, *Personality and Individual Differences* 117 (2017), 267-272; Barret vd., “Cognitive Motivation and Religious Orientation”, 461-474; Jay L. Michaels vd., “Individual Differences in Religious Motivation Influence How People Think”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 60 (2021), 64-82.

<sup>54</sup> Allport, *Önyargının Doğası*, 493.

<sup>55</sup> Allport, *Önyargının Doğası*, 502.

<sup>56</sup> Yapıcı, *Din, Kimlik ve Önyargı: Biz ve Onlar*, 134.

<sup>57</sup> Yusuf Emre, *Üniversite Öğrencilerinde Mizah Anlayışı ve Dindarlık: Çukurova Üniversitesi Örneği* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).

<sup>58</sup> Jonathan St. B. T. Evans - Keith E. Stanovich, “Dual-process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate”, *Perspectives on Psychological Science* 8/3 (2013), 223-241; Daniel Kahneman, *Hızlı ve Yavaş Düşünme*, çev. Filiz Deniztekin (İstanbul: Varlık yayınları), 26-27.

<sup>59</sup> Gerry Stoker vd., “Fast Thinking: Implications for Democratic Politics”, *European Journal of Political Research* 55/1 (2015), 3-21.

<sup>60</sup> Anna J. Finley vd., “Revisiting the Relationship between Individual Differences in Analytic Thinking and Religious Belief: Evidence That Measurement Order Moderates Their Inverse Correlation”, *PLoS ONE* 10/9 (2015), e0138922.

<sup>61</sup> Sinan Alper - Onurcan Yılmaz, *Sağcılığın ve Solculuğun Psikolojisi: Farklı Dünyaların İnsanları* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021), 33.

<sup>62</sup> Bahçekapılı - Yılmaz, “The Relation Between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style”, 267.

motivasyonla analitik düşünme arasında pozitif korelasyon bulmuştur.<sup>63</sup> Diğer taraftan yapılan araştırmalar Sistem 2'nin "eleştirel düşünme" ile güçlü kavramsal bağlantılar gösterdiğini ortaya koyarken<sup>64</sup> "ya hep ya hiç" tarzındaki ikili düşünme ise eleştirel düşünmenin önündeki engellerden biri olarak değerlendirilmektedir.<sup>65</sup>

Buna karşın bilişsel süreçleri ikili bir şekilde sınıflandırmak mümkün olsa da bu bilişsel kategorileri olumlu ve olumsuz değişkenlerle ilişkilendirmek tartışmalıdır. Örneğin Batıların ve Doğuların düşünme sistemlerini inceleyen Nisbett'e göre Batılılar nesnelere formel mantık kurallarıyla incelemeye ve kategorileştirmeye yatkınken, Doğular nesnelere içinde yer aldıkları geniş bağlam açısından bakmaktadır. Dünya Asyalılara Batılılara görüldüğünden daha karmaşık görünmekte ve onlar için olayların anlaşılması deterministik olmayan bir sürü etkeni göz önüne almayı gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle Batılılar dünyayı analitik (parçacı) bir şekilde algılamak, Doğular holistik (bütüncül) bir bakışa sahiptir ve her ikisinin de farklı avantaj ve dezavantajları vardır.<sup>66</sup>

Dindarlık ve eleştirel düşünme arasındaki ilişki farklı uzmanlar tarafından tartışılmış; din eğitiminin nasıl verildiğine bağlı olarak dindarlığın eleştirel düşünmeyi destekleyebileceği ya da engelleyebileceği savunulmuştur. Örneğin, farklı düşünceleri anlamaya, sorgulamaya dayalı bir din eğitimi eleştirel düşünmeyi desteklerken, "kalıplı" din eğitimi alan kişinin kendisine aktarılan bilgileri pasif bir şekilde kabul edeceği; akıl yürütme, analiz, sentez, genelleme ve değerlendirme gibi zihinsel işlemleri "yap(a)mayacağı" belirtilmiştir.<sup>67</sup> Türkiye'deki ilköğretim 4-8. sınıf Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) programına eleştirel düşünmenin ne kadar yansıdığını inceleyen Öncel<sup>68</sup> eleştirel düşünmenin DKAB programının her safhasında önemli bir yer teşkil ettiğini bulmuştur. Dindarlık ve eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi inceleyen araştırmaların henüz yeterli sayıda olmadığını söylemek mümkündür. Örneğin eleştirel düşünme üzerine yazılan lisansüstü tezlerin bibliyometrik bir analizini yapan Batur ve Özcan<sup>69</sup> 2015-2019 yılları arasında yapılan 165 tezi incelemiş; "temel İslam bilimleri" ya da "din bilimleri" alanında yapılmış bir teze rastlamamıştır. Yılmaz Virlan<sup>70</sup> ise eleştirel düşünmeyle ilgili Türkiye'de 1999-2019 yılları arasında kapsayan lisansüstü tezleri incelemiş ve konu alanlarına göre frekanslarını çıkarmıştır. Araştırmanın sonucuna göre fen bilgisi (%22,71) en yüksek orana sahip alanken Din Kültürü alanında 3 tez (%1,31) çalışmada yer almıştır. Bununla birlikte yapılan araştırmalarda farklı sonuçlara ulaşıldığı görülmektedir. Dinî yönelim ile eleştirel düşünme arasındaki ilişkiyi inceleyen bazı araştırmalar içsel dinî motivasyon ile eleştirel düşünme arasında pozitif korelasyon bulurken,<sup>71</sup> bazı çalışmalarda ise dindarlık ve eleştirel düşünme arasında negatif yönde anlamlı bir ilişki olduğu öne sürülmüştür.<sup>72</sup> Son zamanlarda yapılan bir başka araştırmada ise içsel dini motivasyon ile eleştirel düşünme eğilimleri arasındaki ilişki incelenmiş, eleştirel düşünme eğilimi ile içsel dini motivasyon arasında yüksek düzeyde pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur.<sup>73</sup>

#### 1.4. Amaç ve Önem

Literatür dini inanç ve kurumların bilgi edinme sürecini etkilediğini göstermektedir. Bu ilişkiden hareketle Ozorak dini bilginin insan davranışını şekillendirme tarzlarının anlaşılmasının psikolojik araştırmalar için en üst öncelik haline gelmesi gerektiğini vurgulamıştır.<sup>74</sup> Literatürde dinî yönelim ile bilişsel işlevler,<sup>75</sup> bilişsel motivasyon<sup>76</sup> arasındaki ilişkiyi inceleyen çalışmalar bulunmakla birlikte dinî motivasyonu eleştirel düşünme eğilimiyle birlikte ele alan çalışma sayısı azdır. Özellikle Müslüman gruplarla dindarlık ve bilişsel stiller konusunu ele alan çalışmaların sayısı oldukça kısıtlıdır. Buradan

<sup>63</sup> Julie E. Yonker vd., "Primed Analytic Thought and Religiosity: The Importance of Individual Characteristics", *Psychology of Religion and Spirituality* 8/4 (2016), 298-308.

<sup>64</sup> Jean-François Bonnefon, "The Pros and Cons Of Identifying Critical Thinking With System 2 Processing", *Topoi* 37 (2018), 113-119.

<sup>65</sup> Gerald M. Nosich, *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 72, 82.

<sup>66</sup> Richard E. Nisbett, *Düşüncenin Coğrafyası: Doğular ve Batılılar Nasıl ve Neden Birbirinden Farklı Düşünürler?* (İstanbul: Varlık Yayınları, 2005), 13.

<sup>67</sup> Mehmet Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013), 143-162.

<sup>68</sup> Eyüp Serkan Öncel, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Eleştirel Düşünme Becerileri Açısından İncelenmesi", *OPUS International Journal of Society Researches* 11/18 (2019), 2797-2829.

<sup>69</sup> Zekeriya Batur - Halil Ziya Özcan, "Eleştirel Düşünme Üzerine Yazılan Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/2 (2020), 834-854.

<sup>70</sup> Ayşe Yılmaz Virlan, "Türkiye'de Yapılan Lisansüstü Eleştirel Düşünme Çalışmaları: Bir Alan İncelemesi", *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2021), 254-261.

<sup>71</sup> Bo-Shen Chen vd., "A Preliminary Study of the Relationship among Critical Thinking, Religious Motivation, Religious Devotion, and Homosexual Attitude in Taiwan", *Proceedings of the 5th ASEAN Conference on Psychology, Counselling, and Humanities (ACPCH, 2019)*.

<sup>72</sup> M. Emrullah Duran, "Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 53-79.

<sup>73</sup> Ali Yüksel vd., "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği", *Turkish Academic Research Review* 6/3 (2021), 1086-1132.

<sup>74</sup> Elizabeth Weiss Ozorak, "Dine Bilişsel Yaklaşımlar", çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, ed. İhsan Çapcıoğlu-Ali Ayten (Ankara: Phoenix Yayınları, 2013), 458.

<sup>75</sup> Hui Foh Foong vd., "Moderating Effect Of Intrinsic Religiosity On The Relationship Between Depression And Cognitive Function Among Community-Dwelling Older Adults", *Aging & Mental Health* 22/4 (2018), 483-488.

<sup>76</sup> Barret, "Cognitive Motivation and Religious Orientation", 461-474.



yola çıkararak bu araştırmada dindarlık ve biliş konusuna dair ikili düşünme, eleştirel düşünme ve içsel dini motivasyon arasındaki ilişkilerin incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu doğrultuda “İçsel dini motivasyon ile ikili düşünme arasında nasıl bir ilişki vardır?” “İçsel dini motivasyon ile eleştirel düşünme arasında nasıl bir ilişki vardır?”, İkili düşünme ve eleştirel düşünme arasında nasıl bir ilişki vardır?” sorularına yanıt aranmıştır.

## 2. Yöntem

Nicel desende tasarlanan bu çalışmada, iki veya daha fazla değişken arasında birlikte değişimin varlığını saptamayı amaçlayan ilişkisel tarama modeli benimsenmiştir. Bu bağlamda, ikili düşünme, içsel dini motivasyon ve eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkiler incelenmiş ve bu değişkenler arasındaki ilişkilerin betimlenmesi amaçlanmıştır.

### 2.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın örneklemini 2021-2022 eğitim/öğretim yılı bahar döneminde Afyon Kocatepe Üniversitesi'nin çeşitli bölümlerinde öğrenim gören öğrencilerden oluşmaktadır. Çalışmanın örneklemini olasılığa dayalı olmayan örnekleme tekniklerinden kolay örnekleme tekniğiyle seçilmiştir. Çalışma grubu 99'u (%25,1) erkek, 296'sı (%74,9) kadın olmak üzere toplamda 395 katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcıların yaş aralığı 17-50 olup yaş ortalaması 21,19 (SS=2,78) olarak hesaplanmıştır. Çalışma grubunun sosyo-demografik özelliklerine dair bilgiler Çizelge 1'de sunulmuştur.

Çizelge 1. Katılımcıların Sosyo-Demografik Özellikleri

Table 1. Socio-Demographical Characteristics of the Participants

Kategorik Değişkenler	N	%	Kategorik Değişkenler	N	%
<i>Cinsiyet</i>			<i>Fakülte</i>		
Kadın	296	74,9	Eğitim Fakültesi	209	52,6
Erkek	99	25,1	Fen Edebiyat Fakültesi	74	18,8
<i>Algılanan Ekonomik Seviye</i>			Hukuk Fakültesi	21	5,3
Yetersiz	51	12,9	İslami İlimler Fakültesi	15	3,8
Orta Düzeyde	318	80,5	Mühendislik Fakültesi	32	8,1
Ortanın Üzerinde	26	6,6	Uygulamalı Bilimler	39	9,9
<i>Algılanan Ebeveyn Tutumu</i>			Diğer	5	1,5
İlgisiz	12	3			
Demokratik	128	32,4			
Otoriter	57	14,4			
Koruyucu	198	50,1			

### 2.2. Veri Toplama Araçları

Katılımcıların yaş, cinsiyet, algılanan gelir durumu, algılanan ebeveyn tutumu gibi sosyo-demografik özelliklerinin elde edilmesi amacıyla araştırmacılar tarafından hazırlanan sosyo-demografik bilgi formu kullanılmış, bununla birlikte ele alınan değişkenleri ölçen aşağıda bahsedilen üç ölçek kullanılmıştır.

#### 2.2.1. İçsel Dini Motivasyon Ölçeği

Hoge tarafından geliştirilen ve Karaca tarafından Türkçe'ye uyarlanan ölçek tek boyut ve 10 maddeden oluşmaktadır. Çeşitli bileşenleri bulunan dindarlık olgusunun içsel boyutunu ölçmek amaçlı geliştirilen ölçek dini davranışların/pratiklerin sıklığını değil, dindarlığı derinlemesine ele alan bir içeriğe sahiptir (Örnek madde: Allah'ın varlığını her zaman güçlü bir şekilde hissederim). İçsel dini motivasyon kavramı içerik olarak farklı dinlerin mensuplarını da kapsamaktadır. 5'li Likert tipli (1: Fikrime çok aykırı; 5: Fikrime çok uygun) ölçeğin orijinal çalışmasındaki Kuder-Richardson güvenilirlik katsayısı .90<sup>77</sup>; Türkçe'ye uyarlama çalışmasındaki Cronbach Alfa katsayısı .84'tür<sup>78</sup>. Ölçeğin bu çalışmada elde edilen güvenilirlik katsayısı ise .90'dır.

#### 2.2.2. İkili Düşünme Ölçeği

Oshio tarafından Japonca olarak geliştirilen ve Aliyev tarafından Türkçe'ye uyarlanan ölçek 3 boyut ve 15 maddeden oluşmaktadır. “İkiye bölme tercihi” boyutu belirsiz durumlardan kaçınan, netlik olmasını tercih eden bir düşünme stilini (örn. Neyin tehlikeli neyin güvenli olduğunun net olmasını isterim), “İkili düşünme inancı” boyutu dünyadaki her şeyin “siyah veya beyaz”, “iyi veya kötü” veya “kazanan veya kaybeden” gibi iki kategoriye ayrılabilirliği ve bu iki kategorilerin arasında geçiş olmadığı düşünme stilini (örn. İnsanlar iyi ve kötü şeklinde ikiye ayrılabilir), “Yarar ve Zarar Düşünmesi” boyutu her bir durumda kendi yararına nasıl erişebileceğini ve dezavantajları nasıl önleyeceğini düşünme stilini (örn. Bir şeyin “iyi” veya “kötü” şeklinde net olarak ayrılmasını isterim) yansıtmaktadır. 6'lı Likert tipi (1: Hiç uymuyor; 6: Tam uyuyor) ölçekten alınan yüksek puanlar ikili düşünme eğiliminin yüksekliğine işaret etmektedir. Ölçeğin orijinal

77 Dean R. Hoge, “A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 11/4 (1972), 369-376.

78 Karaca, “Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu”, 187-201.

formunun Cronbach Alfa katsayısı .84<sup>79</sup>; Türkçe'ye uyarlama çalışmasının ise .85'tir<sup>80</sup>. Bu çalışma kapsamında ise ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı .83 olarak tespit edilmiştir.

### 2.2.3. Eleştirel Düşünme Eğilimleri Ölçeği

Akbıyık tarafından geliştirilen ölçek 30 maddelidir. Ölçek bireyin eleştirel düşünmeye olan istekliliğini ölçmektedir (Örn. Karşılaştığım bir durumu iyi anlayabilmek için durumla ilgili tüm seçenekleri dikkate alırım.). Ölçekten alınan yüksek puanlar yüksek eleştirel düşünme eğilimini yansıtmaktadır. 15 maddenin ters olarak kodlandığı 5'li Likert tipli (1: Tamamen katılıyorum; 5: Hiç katılmıyorum) ölçeğin Cronbach Alfa katsayısı .87'dir. Bu çalışmada ise ölçeğin Cronbach Alfa değeri .89 bulunmuştur.<sup>81</sup>

### 2.3. İşlem

Araştırma planlamasını takiben Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu'na başvuru yapılmış ve 2020/42 sayılı karar ile etik açıdan uygunluk onayı alınmış ve sonrasında veri toplama aşamasına geçilmiştir. Araştırmanın verileri 30.05.2022-27.06.2022 tarihleri arasında Google Forms aracılığıyla internet üzerinden toplanmıştır. Oluşturulan formda yukarıda bahsedilen veri toplama araçlarını içeren toplam 60 soru bulunmaktadır. Çalışma grubunu üniversite öğrencilerinin oluşturduğu araştırmada soruları içeren form bağlantısı öğrenci gruplarına ulaştırılmadan önce araştırma ile ilgili kısa bilgilendirme yapılmış ve katılımın gönüllülük esaslı olduğu ifade edilmiştir. Anket formunda ise onam sürecine dair daha detaylı bilgilere yer verilmiş ve katılımcıların onamı alınmıştır. Çalışmada elde edilen veriler SPSS 28 programıyla çözümlenmiş, bu süreçte sürekli değişkenler arasındaki ilişkinin yönünü ve derecesini saptamak amacıyla pearson korelasyon analizi ve basit doğrusal regresyon analizi kullanılmıştır. Ele alınan değişkenler arasında aracı değişken etkisinin analizi için Hayes'in SPSS uyumlu PROCESS makrosu kullanılmıştır.

## 3. Bulgular

### 3.1. Değişkenler Arası İlişkiler

Araştırmanın değişkenlerine ait ortalama ve standart sapma değerleri, çarpıklık basıklık değerleri ve korelasyon değerleri Çizelge 2'de gösterilmiştir.

Çizelge 2. Değişkenlere Ait Tanımlayıcı İstatistikler, Korelasyonlar ve Çarpıklık-Basıklık Değerleri  
Table 2. Descriptive Statistics, Correlations and Skewness-Kurtosis Values of Variables

	Ort.	SS	1	2	3
1.İçsel Dini Motivasyon	3,65	,74	1	,152**	,145**
2.İkili Düşünme	4,32	,65		1	,146**
3.Eleştirel Düşünme Eğilimi	3,82	,40			1
Skewness			-,700	-,297	-,101
Kurtosis			,412	,437	,259

Not: \*p < ,05; \*\*p < ,01.

Çizelge 2'de görüldüğü gibi içsel dini motivasyon ile ikili düşünme arasında düşük düzeyde ( $r = ,15, p < ,01$ ), içsel dini motivasyon ile eleştirel düşünme eğilimi arasında yine düşük düzeyde ( $r = ,14, p < ,01$ ) anlamlı ilişki, ikili düşünme ile eleştirel düşünme eğilimi arasında düşük düzeyde ( $r = ,14, p < ,01$ ) anlamlı ilişki tespit edilmiştir. Buna ilaveten araştırma verilerinin normal dağılım gösterip göstermediğine bakmak üzere çarpıklık ve basıklık değerlerine çizelgede yer verilmiş ve bütün değerlerin alanyazında normal dağılım aralığı olarak kabul edilen<sup>82</sup> +1,5 ile -1,5 arasında yer aldığı görülmüştür.

### 3.2. İkili Düşünme ile İçsel Dini Motivasyon İlişkisi

İçsel dini motivasyon ile ikili düşünme arasındaki ilişkiyi içeren korelasyon analizinin sonuçları Çizelge 2'de gösterilmiştir. Buna göre içsel dini motivasyon ile ikili düşünme arasında istatistiksel açıdan anlamlı pozitif yönlü bir ilişki söz konusudur. Bununla birlikte ikili düşünmenin alt boyutları açısından bakıldığında "ikiye bölme tercihi" alt boyutu ile içsel dini motivasyon arasında düşük düzeyde ( $r = ,19, p < ,01$ ) anlamlı ilişki tespit edilirken "ikili düşünme inancı" alt boyutu ile içsel dini motivasyon arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir ilişkiye rastlanmamıştır. Yine "yarar ve zarar düşüncesi" alt boyutu ile içsel dini motivasyon arasında düşük düzeyde ( $r = ,21, p < ,01$ ) anlamlı ilişki saptanmıştır.

İkili düşünmenin katılımcıların içsel dini motivasyon puanlarını ne şekilde yordadığını ortaya çıkartmak için basit doğrusal regresyon analizine başvurulmuştur. İlgili analiz sonuçları Çizelge 3'te görüldüğü gibidir.

<sup>79</sup> Oshio, "Development and Validation of the Dichotomous Thinking Inventory", 729-741.

<sup>80</sup> Aliyev, İkili Düşünme Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması.

<sup>81</sup> Akbıyık, Eleştirel Düşünme Eğilimleri ve Akademik Başarı.

<sup>82</sup> Barbara G. Tabachnick - Linda S. Fidell, *Using Multivariate Statistics* (New York: Pearson, 2013).

Çizelge 3. İkili Düşünme ile İçsel Dini Motivasyon Arası Basit Doğrusal Regresyon Sonuçları

Table 3. Simple Linear Regression Results Between Dichotomous Thinking and Intrinsic Religious Motivation

Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	Std. Hata	( $\beta$ )	t	P	R	R <sup>2</sup>	F	p
İkili Düşünme	İçsel Dini Motivasyon	2,911	,246	,152	11,82	<,001	,152	,023	8,591	,004

Çizelge 3'te kurulan regresyon modelinin, anlamlılık düzeyi  $p < ,05$  olduğu için anlamlı olduğu anlaşılmaktadır. İlişkinin yordanmasına yönelik regresyon analizi sonuçlarına göre ikili düşünmenin içsel dini motivasyona pozitif yönde ve zayıf düzeyde anlamlı bir etkisinin olduğu görülmektedir. Modelin açıklama gücü olarak ifade edilen R<sup>2</sup> değeri ,023 olarak hesaplanmıştır (R=,152; R<sup>2</sup>=,023;  $p < ,05$ ). Bu değer içsel dini motivasyon değişkeninin %2'sinin modeldeki bağımsız değişken, yani eleştirel düşünme tarafından açıklandığını göstermektedir.

### 3.3. İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi

İçsel dini motivasyon ile eleştirel düşünme eğilimi arasındaki ilişkiyi içeren korelasyon analizinin sonuçları Çizelge 4'te görüldüğü üzere, değişkenler arasında pozitif yönlü anlamlı ancak düşük düzeyli bir ilişkinin varlığını göstermektedir ( $r = ,14$ ,  $p < ,01$ ). İçsel dini motivasyonun eleştirel düşünme eğiliminin yordayıcısı olup olmadığının tespiti için basit doğrusal regresyon analizine başvurulmuştur.

Çizelge 4. İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme Eğilimi Arası Basit Doğrusal Regresyon Sonuçları

Table 4. Simple Linear Regression Results Between Intrinsic Religious Motivation and Critical Thinking Disposition

Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	Std. Hata	( $\beta$ )	t	P	R	R <sup>2</sup>	F	p
İçsel Dini Motivasyon	Eleştirel Düşünme Eğilimi	3,535	,100	,145	35,25	<,001	,145	,021	8,416	,004

Çizelge 4'ten anlaşıldığı üzere kurulan regresyon modeli  $p < ,05$  olduğu için anlamlıdır. İlişkinin yordanmasına yönelik regresyon analizi sonuçlarına göre modelin açıklama gücü olarak ifade edilen R<sup>2</sup> değeri ,021 olarak tespit edilmiştir (R=,145; R<sup>2</sup>=,021;  $p < ,05$ ). Bu değer eleştirel düşünme eğilimi değişkeninin % 2'sinin içsel dini motivasyon tarafından açıklandığını göstermektedir.

### 3.4. İkili Düşünme ve Eleştirel Düşünme Eğilimi İlişkisi

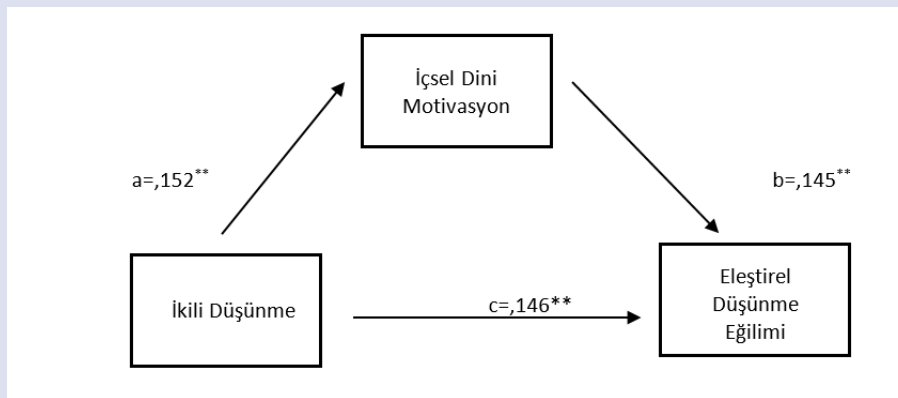
İkili düşünme ile eleştirel düşünme eğilimi arasında pozitif yönlü anlamlı bir ilişkinin olduğu Çizelge 2'de görülmektedir ( $r = ,14$ ,  $p < ,01$ ). İkili düşünmenin eleştirel düşünme eğilimi üzerinde yordayıcı rolünün olup olmadığını ortaya çıkartmak üzere basit doğrusal regresyona başvurulmuştur. Regresyon sonuçlarına Çizelge 5'te yer verilmiştir. Çizelgede kurulan regresyon modelinin anlamlı olduğu, modelin R<sup>2</sup> değerinin ,021 olduğu görülmektedir (R=,146; R<sup>2</sup>=,021;  $p < ,05$ ).

Çizelge 5. İkili Düşünme ile Eleştirel Düşünme Eğilimi Arası Basit Doğrusal Regresyon Sonuçları

Table 5. Simple Linear Regression Results Between Dichotomous Thinking and Critical Thinking Disposition

Bağımsız Değişken	Bağımlı Değişken	B	Std. Hata	( $\beta$ )	t	P	R	R <sup>2</sup>	F	p
İkili Düşünme	Eleştirel Düşünme Eğilimi	3,40	,315	,146	10,82	<,001	,146	,021	8,416	,004

Değişkenler arası regresyon analizleri sonucunda ortaya çıkan model Şekil 1'de gösterilmektedir.



Şekil 1. İkili Düşünme, İçsel Dini Motivasyon ile Eleştirel Düşünme Eğilimi Arası İlişki

Figure 1. The Relationship Between Dichotomous Thinking, Intrinsic Religious Motivation and Critical Thinking Disposition

Şekil 1’de görüldüğü üzere, ikili düşünme içsel dini motivasyonu; içsel dini motivasyon eleştirel düşünme eğilimini ve ikili düşünme de eleştirel düşünme eğilimini anlamlı bir şekilde yordamaktadır. Bu ilişki ağı içsel dini motivasyonun, ikili düşünme ile eleştirel düşünme eğilimi ilişkisinde bir aracı rolü olabileceğini düşündürmektedir.

### 3.5. İçsel Dini Motivasyonun Aracı Rolüne İlişkin Regresyon Analizi

İçsel dini motivasyonun aracı rolünün tespiti için Hayes<sup>83</sup> tarafından kurulan “Model 4” uygun görünmektedir. Hayes’e göre bu modelde bir bağımsız, bir bağımlı ve bir aracı değişken bulunmaktadır. Regresyon temelli bootstrapping tekniğiyle yapılan analizde 5000 bootstrapping örnekleme kullanılmış ve %95 güven aralığı benimsenmiştir.

Çizelge 6. İkili Düşünme ile Eleştirel Düşünme Eğilimi Arasındaki İlişkide İçsel Dini Motivasyonun Aracı Rolü

Table 6. The Mediating Role of Intrinsic Religious Motivation in the Relationship Between Dichotomous Thinking and Critical Thinking Disposition

	Unstand.	SE	LLCI	ULCI
İkili Düşünmenin Eleştirel Düşünme Üzerindeki Total Etkisi	,0891	,0304	,0293	,1489
İkili Düşünmenin Eleştirel Düşünme Üzerindeki Direct Etkisi	,0775	,0306	,0174	,1376
<b>İkili Düşünmenin İçsel Dini Motivasyon Aracılığıyla Eleştirel Düşünme Üzerindeki İndirect Etkisi</b>				
Bağımsız	Aracı	Bağımlı	Unstand,	SE
İkili Düşünme	İçsel Dini Motivasyon	Eleştirel Düşünme Eğilimi	,0116	,0069
			,0011	,0276

Çalışmada aracılık analizi sonuçlarına ulaşmak için öncelikle değişkenler arasında regresyon analizleri yapılmış ve sonuçları Çizelge 3, Çizelge 4 ve Çizelge 5’te gösterilmiştir. Sonuçlar ikili düşünmenin içsel dini motivasyon üzerindeki; içsel dini motivasyonun eleştirel düşünme üzerindeki ve ikili düşünmenin eleştirel düşünme üzerindeki etkisinin anlamlı olduğu saptandığını göstermiştir. Dolayısıyla aracı etkinin söz konusu olabilmesi için gerekli anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir. Buna göre, Çizelge 6’da görüldüğü üzere, içsel dini motivasyonun aracılık etkisi istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur ( $\gamma=,0116$ ;  $SE=,0069$ ;  $95\% CI [,0011; ,0276]$ ). Bu anlamda ikili düşünmenin eleştirel düşünme eğilimi üzerindeki etkisinde içsel dini motivasyonun aracı olarak azaltıcı rolü görülmüştür. Diğer bir ifadeyle içsel dini motivasyonun modele dahil edilmesiyle ikili düşünmenin eleştirel düşünme eğilimi üzerindeki etkisi azalmıştır.

## Tartışma ve Sonuç

Dindarlık yaşantısı bireyin hayatına önemli ölçüde etki etmekte; duygu, düşünme ve davranışlarını yönlendirebilmektedir.<sup>84</sup> Bu çalışmada dini motivasyonun bireyin düşünme şekli ile ilişkisi incelenmiş; bu bağlamda dini motivasyon ile eleştirel düşünme, ikili düşünme değişkenleri arasındaki ilişkiler anlaşılmasına çalışılmıştır.

Yapılan araştırmalar inançlı bireyler ile inanmayanların farklı bilişsel stile sahip olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>85</sup> Bu araştırmada içsel dini motivasyon ile eleştirel düşünme arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuş, içsel dini motivasyonun eleştirel düşünme eğiliminin yordayıcısı olduğu bulgulanmıştır. Konuyla ilgili yapılan araştırmalarda birbirinden farklılaşan bulguların olduğu görülmektedir. Hıristiyan katılımcılarla yapılan araştırmalarda Chen vd.<sup>86</sup> içsel dini motivasyon ile eleştirel düşünme arasında pozitif anlamlı ilişki bulmuş, benzer şekilde Yonker vd.<sup>87</sup> içsel dini motivasyon ile analitik düşünme arasında pozitif ilişki bulmuştur. Aksi ilişkiler bulan çalışmalar da bulunmaktadır. Eleştirel düşünmenin aksine sezgisel düşünmeye işaret eden Sistem 1 yaklaşımı çoğunlukla dindarlık ile ilişkilendirilmektedir.<sup>88</sup> Sistem 1’in bireye sağladığı bazı avantajlar da vardır. Örneğin “ustaca tepkiler göstermesi ve yeterli bir eğitimden sonra ustaca sezgiler üretmesi”, “çağırışmsal bellekte etkinleştirilmiş fikirlerin tutarlı bir modelini yaratması” gibi özellikleri<sup>89</sup> Sistem 1’in avantajları arasında sayılabilir. Ülkemizde yapılan çalışmalarda da her iki bulguya rastlanmaktadır. Duran<sup>90</sup> üniversite öğrencileri üzerinde yürüttüğü çalışmasında Dini Hayat Ölçeği<sup>91</sup> ve Eleştirel Düşünme Eğilimi Ölçeği’ni<sup>92</sup> kullanmış ve çalışma sonucunda iki değişken arasında negatif yönde anlamlı ilişki bulunmuştur. Bahçekapılı ve Yılmaz’ın<sup>93</sup> Türkiye’de yürüttükleri araştırmada ise analitik bilişsel stil ile sorgulayıcı

<sup>83</sup> John R. Hayes, *The Complete Problem Solver* (New York: Routledge, 2013).

<sup>84</sup> Raymond F. Paloutzian - Crystal C. Park (ed.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (New York: The Guilford Press, 2005).

<sup>85</sup> Yılmaz, “Cognitive Styles and Religion”, 154.

<sup>86</sup> Chen vd., “A Preliminary Study of the Relationship among Critical Thinking, Religious Motivation, Religious Devotion, and Homosexual Attitude in Taiwan”.

<sup>87</sup> Yonker vd., “Primed Analytic Thought and Religiosity: The Importance of Individual Characteristics”, 298-308.

<sup>88</sup> Finley vd., “Revisiting the Relationship between Individual Differences in Analytic Thinking and Religious Belief: Evidence That Measurement Order Moderates Their Inverse Correlation”.

<sup>89</sup> Kahneman, Hızlı ve Yavaş Düşünme, 123.

<sup>90</sup> Duran, “Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma”, 53-79.

<sup>91</sup> Murat Yıldız, *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998).

<sup>92</sup> Nuriye Semerci, “Eleştirel Düşünme Eğilimi (EDE) Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Revize Çalışması”, *Turkish Studies* 11/9 (2016), 725-740.

<sup>93</sup> Bahçekapılı – Yılmaz, “The Relation Between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style”, 267-272.

dindarlık arasında pozitif anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Yılmaz ve İşler<sup>94</sup> tarafından katılımcıların çoğunluğunu Hristiyan, ateist ve agnostik oluşturduğu çalışmada analitik bilişsel stilin aktive edilmesinin dini inancı artırdığı ve bu ilişkinin agnostik ve ateistlerde daha güçlü olduğu bulunmuştur. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde öğrenim gören öğrenciler üzerinde yürütülen diğer çalışmada ise bu çalışmada kullandığımız İçsel Dini Motivasyon Ölçeği kullanılmış ve eleştirel düşünme eğiliminin alt boyutlarından üstbiliş, esneklik, sistematiklik ve azim-sabır boyutlarıyla içsel dinî motivasyon arasında anlamlı derecede ve pozitif yönde ilişki bulunmuş ve eleştirel düşünmenin esneklik alt boyutunun içsel dini motivasyon düzeyini pozitif yönde yordadığı ve toplam varyansın yaklaşık %4'ünü açıkladığı tespit edilmiştir.<sup>95</sup> Literatürdeki bu farklı bulgulardan hareketle, dindarlık-bilişsel tarz çalışmalarında farklı dindarlık türlerini ayırt etmenin ve dindarlıkta bireysel farkların önemine işaret edilmektedir.<sup>96</sup> İslam inancının ise bireyleri düşünmeye, sorgulamaya motive ettiği; Kur'an-ı Kerim'de akletmeye, düşünmeye yönelik davetler olduğu görülmektedir. "Hala aklınızı kullanmayacak mısınız?"<sup>97</sup>, "Aklınızı kullanmıyor musunuz?"<sup>98</sup>, "Şüphesiz bunlarda aklını kullanan bir millet için ibretler vardır."<sup>99</sup>, "Peki, ya ataları aklını kullanamayan ve doğru yolu bulamayan kimseler ise!"<sup>100</sup>, "Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın"<sup>101</sup> ayetleri akli kullanmaya, nitelikli düşünmeye yönelik teşvikler olarak değerlendirilebilir. Bununla birlikte seküler bir kavram olan eleştirel düşünmenin doğrudan Kur'anî bir karşılığını aramak sağlıklı olmasa da, Kur'an'ın muhatabını egosantrik ve sosyosantrik bakış açısından uzaklaştırıp eleştirel düşünmeye teşvik ettiğini söylemek mümkündür. Nitekim İslam kültüründe önemli bir yer tutan içtihat mekanizmasının bireyleri dogmatizmden uzak tutacağı, açık fikirliliği teşvik ettiği ifade edilmektedir.<sup>102</sup>

Dünyayı siyah-beyaz şeklinde görme eğilimi olarak ifade edilebilecek ikili düşünme eğilimi hızlı karar verme ve bilgiyi kategorize etmeyi kolaylaştırabilme gibi faydalarıyla birlikte,<sup>103</sup> literatürde daha ziyade olumsuz yapılarla ilişkilendirilmiştir. Oshio ikili düşünmenin muhafazakarlık gibi belli siyasi tutumlarla ilişkili olabileceğini ifade etmektedir.<sup>104</sup> Dindarlık ile ikili düşünme ilişkisini ele alan doğrudan bir çalışmaya denk gelinmemiştir. Ancak ikili düşünme yapısı ile ilişkilendirilen dogmatizm, önyargı, kalıp yargı, açık-kapalı fikirlilik ile dindarlık değişkenlerinin değerlendirildiği çalışmalar bulunmaktadır. Rokeach kapalı fikirlilikle ilişkilendirdiği dogmatizmin dini ve politik sistemlerle ilişkili olduğunu ifade etmiştir. Yaptığı araştırmasında Amerikan Katolikleri ve Güneyli Baptistler kapalı fikirlilikte en yüksek puanı, inançsızlar en düşük puanı almışlardır.<sup>105</sup> Yapıcı'nın Çukurova üniversitesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirdiği araştırma iç ve dış gruplara yönelik kalıp yargılara, sosyal mesafe tercihlerine odaklanmıştır. Çalışmanın bulgularına göre "biz ve onlar" ayrımı görülmüş, iç dini gruplar daha olumlu kalıp yargılarla değerlendirilirken dış dini gruplar iç dini gruba yakınlık ve uzaklıklarına göre değerlendirilmiştir. Dini kimlikleriyle özdeşleşme düzeyi yüksek olan öğrencilerde bu durum daha fazla görülmüştür.<sup>106</sup> Bu araştırmanın dışında Yapıcı dini yaşayışa ilişkin dört dindarlık tipolojisi önermiş olup bunlardan birisi dogmatik dindarlıktır. Dogmatik dindarlığın ayırt edici yönünü dinî meselelere doğru-yanlış, sevap-günah, caiz-caiz değil ya da siyah-beyaz gibi ikili düşünme eğilimini kapsamaya oluşturmaktadır. Bu dindarlık tipolojisinin ikili düşünmeyi yansıttığı görülmektedir.<sup>107</sup> Emre'nin üniversite öğrencileriyle gerçekleştirdiği araştırmasında ilahiyat öğrencileri ile diğer bölümlerde öğrenim gören öğrenciler karşılaştırıldığında dine önem verme, içsel dini yönelim ve dini dogmatizmde ilahiyat öğrencileri lehine anlamlı farklılıklar bulunmuştur.<sup>108</sup> Kızılkaya ve Kalgı'nın araştırmasında dogmatik dindarlık puanı en yüksek iki meslek grubundan birinin din görevlileri olduğu görülmüş,<sup>109</sup> Argyle irrasyonel dogmatizmin dini inançların doğasının bir parçası olduğunu ve bir noktaya kadar her inananda mevcut olduğunu ileri sürmüştür.<sup>110</sup> Aktarılan çalışmalar araştırmamızın bulguları ekseninde değerlendirildiğinde literatürle uyumlu şekilde dindarlığın farklı tipolojiler ekseninde olsa da bir şekilde ikili düşünme ile ilişkilendirildiği görülmektedir. İslam inancı özelinde değerlendirildiğinde ikili düşünmeye uygun yapılar olduğu öne sürülebilir. Cennet-cehennem,

<sup>94</sup> Onurcan Yılmaz - Ozan İşler, "Reflection Increases Belief in God Through Self-Questioning Among Non-Believers", *Judgment and Decision Making* 14/6 (2019), 649-657.

<sup>95</sup> Yüksel vd., "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği", 1086-1132.

<sup>96</sup> Bahçekapılı - Yılmaz, "The Relation Between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style", 267-272; Yonker vd., "Primed Analytic Thought and Religiosity: The Importance of Individual Characteristics", 298-308.

<sup>97</sup> *Diyanet İşleri Meali* (Erişim 15 Ocak 2023), el-Enbiya 21/10.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/44.

<sup>99</sup> en-Nahl 16/12.

<sup>100</sup> el-Bakara 2/170.

<sup>101</sup> el-Hucurât 49/6.

<sup>102</sup> Gürses, "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri", 192.

<sup>103</sup> Mieda vd., "Dichotomous Thinking and Cognitive Ability".

<sup>104</sup> Oshio, "Development and Validation of the Dichotomous Thinking Inventory", 729-741.

<sup>105</sup> Rokeach, *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*.

<sup>106</sup> Yapıcı, *Din, Kimlik ve Önyargı*.

<sup>107</sup> Asım Yapıcı, "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 2/2 (2002), 75- 119.

<sup>108</sup> Emre, *Üniversite Öğrencilerinde Mizah Anlayışı ve Dindarlık: Çukurova Üniversitesi Örneği*.

<sup>109</sup> Mehtap Kızılkaya - Mehmet Emin Kalgı, "Farklı Meslek Üyelerinin Dogmatik Dindarlık, Ahlaki Yargı Düzeylerinin Hayatın Anlamı ve Amacına Etkisi", *Marife* 21/2 (2021), 891-908.

<sup>110</sup> Michael Argyle, *Din ve Psikoloji*, çev. H. B. Gök (İstanbul: İz Yayıncılık, 2022), 111.

sevap-günah, hayır-şer, melek-şeytan, dünya-ahiret, doğu-batı, aydınlık-karanlık, iman-inkar zıtlıkları hem temel İslam kaynağı olan Kur'an-ı Kerim'de hem de onu yorumlayan metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan araştırma bulgularında elde edilen ikili düşünme ile içsel dini motivasyon arasındaki ilişki beklenebilir bir ilişkidir.

Genel literatür değerlendirildiğinde eleştirel düşünme ve ikili düşünmenin birbirine zıt yapılar olduğu anlaşılmakta, aralarında negatif korelasyon beklenmektedir. Ancak araştırmamızda bu iki değişken arasında pozitif korelasyon bulunmuştur. Tajfel önyargının kognitif yönleri makalesinde kalıpyargıların kategorizasyon sürecinin özel bir hali olarak görülebileceğinden bahsederek, kategorik algılama sürecinde otomatik olarak devreye giren kalıp yargıların insan zihninin kaçınılmaz ürünü olduğunu vurgulamıştır.<sup>111</sup> Erken dönemde yapılan bu değerlendirmenin ardından bu düşünceyi destekleyici çeşitli bulgular tartışılmıştır. Mieda vd. bilişsel beceriler ile ikili düşünme arasındaki ilişkiyi inceledikleri çalışmada ikili düşünmenin boyutlarına göre farklılaşma olacağını öne sürmüş ve çalışmalarında bilişsel beceriler ile ikili düşünmenin yarar-zarar düşünme boyutu arasında pozitif anlamlı ilişki bulunmuştur.<sup>112</sup> Kahneman da Sistem 1 ve Sistem 2'nin etkileşim halinde ve birbirlerini destekleyen yapıda olabileceğini ifade etmiştir.<sup>113</sup> Destekleyen şekilde Nisbett ikili düşünmeyi olumsuz yapılarla ilişkilendirmek yerine kültürün farklı düşünme biçimleri sunduğu üzerinde durmuştur.<sup>114</sup> Yukarıda tartışıklarımızdan hareketle İslam inancıyla şekillenen dindarlığın aynı anda hem eleştirel düşünme hem de ikili düşünmeyle bağlantılı olduğu düşünülebilir. Buna binaen araştırmada ikili düşünme ve eleştirel düşünme arasında bulunan bu ilişkide dindarlığın bir rolü olup olmadığı anlaşılmaya çalışılmış ve bu ilişkide dindarlığın aracı bir rolünün olduğu görülmüştür. Bu bulgu içsel dini motivasyonun, özde de İslam inancıyla şekillenen dindarlığın bilişsel stiller üzerindeki özgün rolünü göstermekte, araştırmamızın da özgün bulgusunu yansıtmaktadır. Şuara Suresi 28.ayetinde "Musa dedi ki: O, doğunun, batının ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbidir. Eğer aklederseniz anlarsınız"<sup>115</sup> denmektedir. Bir örnek olarak bu ayette hem doğu-batı ikiliği hem de akletmeye, düşünmeye yönelik teşvikin olduğu görülmektedir. Maide Suresi 82. ayette de "Müslümanlar ve diğerleri" ikiliğini, aynı zamanda "diğerlerinin" kendi içerisinde derecelendirilmesi için düşünsel esnekliği, ayırt etmeyi vurgulayan bir içerik bulunmaktadır:

(Ey Muhammed!) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin kesinlikle Yahudiler ile Allah'a ortak koşanlar olduğunu görürsün. Yine onların iman edenlere sevgi bakımından en yakınının da "Biz Hristiyanlarız" diyenler olduğunu mutlaka görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır. Onlar büyüklük de taslamazlar.<sup>116</sup>

Benzer içerikler İslam inancının hem açık fikirlilik, merak etme, durumu farklı açılardan değerlendirme, yargıyı geciktirme, doğruyu arama isteği, kanıt arama eğilimi gibi eleştirel düşünmeyle bağlantılı düşünme becerilerine; hem de genelleyci ve kutuplaştırıcı yönü ön planda olan ikiliği düşünme stiline yakınlık oluşturduğunu göstermektedir. İlgili literatürde önyargılı tutum ve davranışların bireylerin kişilik yapılarından ziyade mevcut sosyo-kültürel normlar tarafından belirlendiği, kalıp yargıların sosyalleşme sürecinde çocuklara aktarılması yoluyla ortaya çıktıkları, din eğitiminin kalıp yargıları beslemesi değerlendirmeleri yapılmaktadır.<sup>117</sup> Aynı şekilde eleştirel düşünme eğilimi için de din eğitiminin nasıl verildiğine bağlı olarak farklılaşmalar olduğu ifade edilmektedir.<sup>118</sup> Bu bilgilerden hareketle aktarılan ayetler ve benzer içeriklerin etkisiyle şekillenen sosyo-kültürel bağlamlarda yetişen inananlarda ikili ve eleştirel düşünmeye yönelik kavramsal bir hazırlık bulunacağı öne sürülebilir. İkili düşünme ve eleştirel düşünme arasındaki ilişkide içsel dini motivasyonun aracı rolde oluşu bulgusundan anlaşıldığı üzere içsel dini motivasyonun ikili düşünmeye uygun olarak hızlı karar verme, bilgiyi kategorileme gibi avantajlara sahip olduğu, aynı zamanda eleştirel düşünme eğilimini destekleyerek ikili düşünmenin katılığından koruduğu yorumunu yapmak mümkündür. Dogmatik kişilik yaklaşımına getirilen eleştirilerden birisi bireylerin bazı konularda tutucu olurken bazı konularda esnek ve açık görüşlü olabileceğidir.<sup>119</sup> Araştırmamızda elde ettiğimiz bu bulgu da dindar bireylerin duruma/bağlama göre bazen ikili bazen eleştirel düşünme eğiliminde olabildikleri şeklinde değerlendirilebilir.

Dindar bireyin düşünme tarzı, bilişsel stilleri hakkında çeşitli araştırmalar olmakla birlikte, Müslüman kültürlerde yeterince çalışma yapılmadığı görülmektedir. Bu nedenle araştırmamızın bu konudaki literatüre katkı sağladığı düşünülmektedir. Bununla birlikte dindarlık değişkeniyle yapılan araştırmalarda sosyal istenirlik etkisi nedeniyle anketlere olumlu yanıt verme eğiliminin olduğu, davranışsal ölçümler ile öz bildirim ölççeklerinin sonuçlarının genellikle farklılaştığı bilinmektedir.<sup>120</sup> Bu araştırmada ölçümün sadece öz bildirim dayalı olması bir sınırlılık olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle farklı değerlendirme yöntemlerinin de dahil olduğu araştırmaların yapılması

<sup>111</sup> Henri Tajfel, "Cognitive Aspects of Prejudice", *Journal of Biosocial Science* 1/1 (1969), 173-191.

<sup>112</sup> Mieda vd., "Dichotomous Thinking and Cognitive Ability", 729-741.

<sup>113</sup> Kahneman, Hızlı ve Yavaş Düşünme, 29-32.

<sup>114</sup> Nisbett, Düşüncenin Coğrafyası: Doğulular ve Batılılar Nasıl ve Neden Birbirinden Farklı Düşünürler?, 13.

<sup>115</sup> eş-Şuarâ 26/28.

<sup>116</sup> el-Mâide 5/82.

<sup>117</sup> Yapıcı Asım, Din, Kimlik ve Önyargı, 40, 128.

<sup>118</sup> Coşkun, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)".

<sup>119</sup> Ünal Cavit, *İsrarlı Ayarlanışlar ve Psikolojik Tutuculuk* (Ankara: Bilim matbaası, 1971).

<sup>120</sup> Dries H. Bostyn vd., "Of Mice, Men, and Trolleys: Hypothetical Judgment Versus Real-Life Behavior in Trolley-Style Moral Dilemmas", *Psychological Science* 29/7 (2018), 1084-1093.

önerilmektedir. Aynı zamanda bilişsel stiller üzerinde yapılan çalışmalarda dindarlık tipinin de etkili olduğu dikkate alınırsa, farklı dindarlık tiplerinin ayırt edilmesi çalışmaları zenginleştirecektir.<sup>121</sup>

#### Yazar Katkı Oranı Beyanı / Author Contribution Statement

Makaledeki Yazar Katkılarının Yüzde ile Gösterilmesi (Showing Author Contributions in the Article as Percent)		1. Sorumlu Yazar (Responsible Author)	2. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)	3. Katkı Sunan Yazar (Contributer Author)
Çalışmanın Tasarlanması	Conceiving the Study	%80	%20	-
Veri Toplanması:	Data Collection	%45	%10	%45
Veri Analizi	Data Analysis	-	%100	-
Makalenin Yazımı	Writingup	%30	%35	%35
Makale Gönderimi ve revizyonu	Submission and Revision	%40	%30	%30
Çıkar Çatışması	Competing Interests	Yazarlar, çıkar çatışması olmadığını beyan ederler. The authors declare that they have no competing interests.		

Not(e): Belgenin imzalı asıl nüshası dergi süreç dosyalarında mevcuttur / The signed original copy of the document is available in the journal process files archive.

#### Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. (Meryem Şahin-Büşra Kılıç Ahmedi-Mücahit Gültekin)

#### Kaynaklar

- Akbiyık, Cenk. *Eleştirel Düşünme Eğilimleri ve Akademik Başarı*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Aliyev, Kamran. *İkili Düşünme Ölçeğinin Türkçe Formunun Geçerlilik ve Güvenilirlik Çalışması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi, Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Ana Bilim Dalı, Tıpta Uzmanlık Tezi, 2018.
- Allport, Gordon W. - Ross, Michale J. "Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443. <https://doi.org/10.1037/h0021212>.
- Allport, Gordon, W. *Önyargının Doğası*. Çev. N. Nirven. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2016.
- Alper, Ömer Mahir. "İslam, Akıl ve Hakikat". *Milel ve Nihal İnanç Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 7/3 (2010), 39-72.
- Alper, Sinan - Yılmaz, Onurcan. *Sağlığın ve Solculuğun Psikolojisi: Farklı Dünyaların İnsanları*. İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.
- Arkes, Hal R. "Costs and Benefits of Judgment Errors: Implications For Debiasing". *Psychological Bulletin* 110/3 (1991), 486-489. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.110.3.486>
- Bahçekapılı, Hasan G. - Yılmaz, Onurcan. "The Relation Between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style". *Personality and Individual Differences* 117 (2017), 267-272. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2017.06.013>.
- Baron, Jonathon. "Religion, Cognitive Style, and Rational Thinking". *Current Opinion in Behavioral Sciences* 34 (2020), 64-68.
- Batur, Zekeriya - Özcan, Halil Ziya. "Eleştirel Düşünme Üzerine Yazılan Lisansüstü Tezlerin Bibliyometrik Analizi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 9/2 (2020), 834-854.
- Beck, Aaron T. "Cognitive Therapy: A 30-year Retrospective". *American Psychologist* 46/4 (1991), 368-375.
- Bonfá-Araujo, Bruno vd. "Seeing Things in Black-and-White: A Scoping Review on Dichotomous Thinking Style1." *Japanese Psychological Research* 64/4 (2022), 461-472.
- Bonnefon, Jean-François. "The Pros and Cons Of Identifying Critical Thinking With System 2 Processing". *Topoi* 37 (2018), 113-119. <https://doi.org/10.1007/s11245-016-9375-2>.
- Bostyn, Dries H. vd. "Of Mice, Men, and Trolleys: Hypothetical Judgment Versus Real-Life Behavior in Trolley-Style Moral Dilemmas". *Psychological Science* 29/7 (2018), 1084-1093. <https://doi.org/10.1177/0956797617752640>
- Bronstein, Micahel V. vd. "Belief in Fake News is Associated with Delusionality, Dogmatism, Religious Fundamentalism, and Reduced Analytic Thinking". *Journal of Applied Research in Memory and Cognition* 8/1 (2019), 108-117.
- Casner Lotto, Jill -Barrington, Linda. *Are They Really Ready to Work? Employers' Perspectives on the Basic Knowledge and Applied Skills of New Entrants to the 21st Century U.S. Workforce*. Washington: Partnership for 21st Century Skills, 2006.
- Certel, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Isparta: Berivan Yayıncılık, 2018.

<sup>121</sup> Bahçekapılı - Yılmaz, "The Relation Between Different Types of Religiosity and Analytic Cognitive Style", 267-272; Yonker vd., "Primed Analytic Thought and Religiosity: The Importance of Individual Characteristics", 298-308.

- Chen, Bo-Shen vd. "A Preliminary Study of the Relationship among Critical Thinking, Religious Motivation, Religious Devotion, and Homosexual Attitude in Taiwan". *Proceedings of the 5th ASEAN Conference on Psychology, Counselling, and Humanities (ACPCH, 2019)*. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.200120.047>.
- Coşkun, Ali. "Din, Bilim ve Felsefe İlişkileri". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 18/1 (2018), 213-229.
- Coşkun, Cüneyt. "Din-Bilim İlişkisi ve Çatışmanın Dinamiği". *Bilimname* 27/2 (2019), 1057-1084.
- Coşkun, Mehmet. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmen Adaylarının Eleştirel Düşünme Eğilimleri (İlahiyat-Eğitim DKAB Karşılaştırması)". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/1 (2013), 143-162.
- Diyanet İşleri Meali. Erişim 15 Ocak 2023. <https://www.kuranmeali.com/index.php>
- Donahue, Michael J. – Nielsen, Michael E. "Dini Tutumlar ve Sosyal Davranış", çev. Suzan Ceylan, *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, çev. ed. İhsan Çapçioğlu – Ali Ayten. 541-572. Ankara: Phoenix yayınları, 2013.
- Duran, M. Emrullah. "Eleştirel Düşünme ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/43 (2021), 53-79. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.905315>.
- Egan, Sarah J. vd. "The Role of Dichotomous Thinking and Rigidity in Perfectionism". *Behaviour Research and Therapy* 48/8 (2007), 1813-1822. <https://doi.org/10.1016/j.brat.2007.02.002>
- Eğmir, Eray – Ocak, Gürbüz. "Eleştirel Düşünme Becerisi Öğretim Programı Tasarısının Öğrencilerin Yansıtıcı Düşünme Becerilerine Etkisi" *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi* 11/3 (2018), 431-456.
- Emir, Serap. "Öğretmenlerin Düşünme Stillерinin Eleştirel Düşünme Eğilimlerini Yordama Gücü (İstanbul-Fatih Örneği)". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 13/1 (2013), 325-347.
- Emre, Yusuf. *Üniversite Öğrencilerinde Mizah Anlayışı ve Dindarlık: Çukurova Üniversitesi Örneği*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Ennis, Robert H. "A Logical Basis for Measuring Critical Thinking Skills". *Educational Leadership* 43/2 (1985), 44-48.
- Ennis, Robert H. *A Taxonomy Of Critical Thinking Skills: Theory And Practice*. Freeman, 1986.
- Er-Ruveyte, Abdullah S. - Ayten, Ali. "Dini Yönelim Boyutlarının Kişiliğın Beş Boyutu ile İlişkisi (Amprık Bir Araştırma)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (2014), 133-148.
- Evancho, Susan Ranno. *Critical Thinking Skills and Dispositions of the Undergraduate Baccalaureate Nursing Student*. Connecticut: Southern Connecticut State University, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Evans, Janothan St. B. T. - Stanovich, Keith E. "Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate". *Perspectives on Psychological Science* 8/3 (2013), 223-241. <https://doi.org/10.1177/1745691612460685>.
- Finley, Anna J. vd. "Revisiting the Relationship between Individual Differences in Analytic Thinking and Religious Belief: Evidence That Measurement Order Moderates Their Inverse Correlation". *PLoS ONE* 10/9 (2015), e0138922. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0138922>.
- Foong, Hui Foh vd. "Moderating Effect of Intrinsic Religiosity on the Relationship Between Depression and Cognitive Function Among Community-Dwelling Older Adults". *Aging & Mental Health* 22/4 (2018), 483-488. <https://doi.org/10.1080/13607863.2016.1274376>
- Gerry, Stoker vd. "Fast Thinking: Implications for Democratic Politics". *European Journal of Political Research* 55/1 (2015), 3-21. <https://doi.org/10.1111/1475-6765.12113>.
- Gervais, Will M. vd. "Analytic atheism: A cross-culturally weak and fickle phenomenon?". *Judgment and Decision Making* 13/3 (2018), 268-274.
- Gültekin, Mücahit. *Eleştirel Düşünme Becerilerini Geliştirme Programının Lise Öğrencilerinin Otomatik Düşünceleri Üzerindeki Etkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Gürses, İbrahim. "Dogmatik Zihnin Bazı Özellikleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 183-192.
- Gürses, İbrahim. "Önyargının Nedenleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1(2005), 143-160.
- Gürses, İbrahim. *Kölelik ve Özgürlük Arasında Din*. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Güven, Meral - Kürüm, Dilruba. "Öğrenme Stilleri ve Eleştirel Düşünme Arasındaki İlişkiye Genel Bir Bakış". *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1 (2006), 75-89.
- Hasan Kayıklık. "Çeşitli Meslek Gruplarında Dinsel Eğilim ile Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma." *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 1/1 (2001), 124-135.
- Haselton, Martie G. vd. "The Evolution of Cognitive Bias", *The Handbook of Evolutionary Psychology* (2015), 724-746. <https://doi.org/10.1002/9780470939376.ch25>
- Hayes, John R. *The Complete Problem Solver*. New York: Routledge, 2013.
- Hoge, Dean R. "A Validated Intrinsic Religious Motivation Scale". *Journal for the Scientific Study of Religion* 11/4 (1972), 369-376. <https://doi.org/10.2307/1384677>
- Kağıtçıbaşı, Çiğdem. *Dünden Bugüne İnsan ve İnsanlar Sosyal Psikolojiye Giriş*. İstanbul: Evrim Kitap, 2014.
- Kahneman, Daniel. *Hızlı ve Yavaş Düşünme*. Çev. Filiz Deniztekin. İstanbul: Varlık Yayınları, 2015.
- Karaca, Faruk. "Din Psikolojisinde Metot Sorunu ve Bir Dindarlık Ölçeğinin Türk Toplumuna Standardizasyonu". *EKEV Akademi Dergisi* 3/1 (2001), 187-201.
- Kazu, İbrahim Yaşar - Şentürk, Mustafa. "İlköğretim Programının Eleştirel Düşünmeyi Geliştirmesine İlişkin Öğretmen Görüşleri". *International Online Journal of Educational Sciences* 2/1 (2010), 244-266.
- Kızılkaya, Mehtap - Kalgı, Mehmet Emin. "Farklı Meslek Üyelerinin Dogmatik Dindarlık, Ahlaki Yargı Düzeylerinin Hayatın Anlamı ve Amacına Etkisi". *Marife* 21/2 (2021), 891-908.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş yayınları, 2016.
- Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı. Çev. Ali Bulaç. İstanbul: Girişim Yayınları.
- Kütahya, Gülberk. *Yetişkin Kadınlarda Yeme Bozukluklarında Dikotomi Düşünce (Dteds) Ölçeğinin Beslenme Durumu ile İlişkisinin Saptanması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Litinsky, Ann M. - Haslam, Nick. "Dichotomous Thinking as a Sign of Suicide Risk on the TAT". *Journal of Personality Assessment* 71/3 (1998), 368-378. [https://doi.org/10.1207/s15327752jpa7103\\_6](https://doi.org/10.1207/s15327752jpa7103_6)



- Macrae, C. Neil - Bodenhausen, Gaden V. "Social Cognition: Thinking Categorically About Others". *Annual Review of Psychology* 51/1 (200), 93-120. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.51.1.93>
- Micahel, J. Donahue – Michael E. Nielsen. "Dini Tutumlar ve Sosyal Davranış", çev. Suzan Ceylan,. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. çev. ed. İhsan Çapçioğlu – Ali Ayten. 541-572. Ankara: Phoenix yayınları, 2013.
- Michaels, Jay L. vd. "Individual Differences in Religious Motivation Influence How People Think" *Journal for the Scientific Study of Religion* 60 (2021), 64-82. <https://doi.org/10.1111/jssr.12696>.
- Mieda, Takahiro vd., "Dichotomous Thinking and Cognitive Ability". *Personality and Individual Differences* 169 (2021), 110008. <https://doi.org/10.1016/j.paid.2020.110008>.
- Neisser, Ulric. *Cognitive Psychology*. New York and London: Psychology Press, 2014.
- Newton, Taylor - McIntosh, Daniel N. "Unique Contributions of Religion to Meaning". *The Experience of Meaning in Life*. ed. Joshua A. Hicks - Clay Routledge. 257-269. Springer, 2013. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-6527-6>.
- Nisbett, Richard E. *Düşüncenin Coğrafyası Doğulular ve Batılılar Nasıl ve Neden Birbirinden Farklı Düşünürler?*. İstanbul: Varlık Yayınları, 2005.
- Norris, Stephen P. – Robert H. *Evaluating Critical Thinking. Teaching Thinking*. Critical Thinking Books & Software: Pasific Grove, 1989.
- Nosich, Gerald M. *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2018.
- Oshio, Atsushi vd. "Younger People, and Stronger Effects of All-Or-Nothing Thoughts on Aggression: Moderating Effects of Age on the Relationships Between Dichotomous Thinking and Aggression". *Cogent Psychology* 3/1 (2016), 1244874. <https://doi.org/10.1080/23311908.2016.1244874>
- Oshio, Atsushi. "Development and Validation of the Dichotomous Thinking Inventory". *Social Behavior and Personality: An International Journal* 37/6 (2009), 729-741. <https://doi.org/10.2224/sbp.2009.37.6.729>.
- Ozorak, Elizabeth Weiss. "Dine Bilişsel Yaklaşımlar". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Din ve Maneviyat Psikolojisi: Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. ed. İhsan Çapçioğlu - Ali Ayten. 433-467. Ankara: Phoenix Yayınları, 2013.
- Öncel, Eyüp Serkan. "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Eleştirel Düşünme Becerileri Açısından İncelenmesi". *OPUS International Journal of Society Researches* 11/18 (2019), 2797-2829. <https://doi.org/10.26466/opus.572254>.
- Paloutzian, Raymond F. - Park, Crystal C (ed.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: The Guilford Press, 2005.
- Paul, Richard - Elder, Linda. *Critical Thinking Tools For Taking Charge of Your Professional an Personal Life*. New Jersey: Prentice Hall, 2002.
- Pennycook, Gordon vd. "Atheists and Agnostics are More Reflective than Religious Believers: Four Empirical Studies and A Meta-Analysis". *PloS one* 11/4 (2016), e0176586. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0176586>
- Reichenbach, Bruce R. *Introduction To Critical Thinking*. New York: MC Graw Hill, 2001.
- Rokeach, Milton. *The Open and Closed Mind: Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*. New York: Basic Books, 1960.
- Ruggiero, Vincent Ryan. *Eleştirel Düşünme İçin Bir Rehber*. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Sarıbay, Adil S. - Yılmaz, Onurcan. "Analytic Cognitive Style and Cognitive Ability Differentially Predict Religiosity and Social Conservatism". *Personality and Individual Differences* 114 (2017), 24-29.
- Semerci, Nuriye. "Eleştirel Düşünme Eğilimi (EDE) Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Revize Çalışması". *Turkish Studies* 11/9 (2016), 725-740.
- Şahin, Adem. "Din Psikolojisinde Bilişsel Yaklaşım: Mcintosh'un 'Bilişsel Bir Şema Olarak Din ' Teorisi Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 35-50.
- Tabachnick, Barbara G. - Fidell, Linda S. *Using Multivariate Statistics*. New York: Pearson, 2013.
- Tajfel, Henri. "Cognitive Aspects of Prejudice." *Journal of Biosocial Science* 1/1 (1969), 173-191.
- Türk Dil Kurumu Sözlükleri Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 17 Ocak 2023. <https://sozluk.gov.tr/>
- Türkçapar, M. Hakan. *Bilişsel Terapi*. Ankara: HYB Yayıncılık, 2014.
- Ünal, Cavit. *İsrarlı Ayarlanışlar ve Psikolojik Tutuculuk*. Ankara: Bilim matbaası, 1971.
- Wilson, James A. "Reducing Pseudoscientific and Paranormal Beliefs in University Students Through a Course in Science and Critical Thinking". *Science & Education* 27 (2018), 183-210.
- Yapıcı, Asım – Kayıklık, Hasan. "Dinsel Eğilimle Ön Yargı ve Hoşgörüsüzlük Arasındaki İlişkiler Üzerine Psikolojik Bir Araştırma." *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/1 (2005), 413-426.
- Yapıcı, Asım. "Dini Yaşayışın Farklı Görüntüleri ve Dogmatik Dindarlık". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2002), 75-119.
- Yapıcı, Asım. *Din, Kimlik ve Önyargı*. Adana: Karahan Kitabevi, 2004.
- Yıldız, Murat. *Dini Hayat ile Ölüm Kaygısı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Yılmaz Virlan, Ayşe. "Türkiye'de Yapılan Lisansüstü Eleştirel Düşünme Çalışmaları: Bir Alan İncelemesi". *Üniversite Araştırmaları Dergisi* 4/3 (2021), 254-261. <https://doi.org/10.32329/uad.897516>.
- Yılmaz, Kürşad. *Eleştirel ve Analitik Düşünme*. İstanbul: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021.
- Yılmaz, Onurcan - İşler, Ozan. "Reflection Increases Belief in God Through Self-Questioning Among Non-Believers". *Judgment and Decision Making* 14/6 (2019), 649-657.
- Yılmaz, Onurcan. "Cognitive Styles and Religion". *Current Opinion in Psychology* 40 (2021), 150-154.
- Yonker, Julie E. vd. "Primed Analytic Thought and Religiosity: The Importance of Individual Characteristics". *Psychology of Religion and Spirituality* 8/4 (2016), 298-308.
- Yüksel, Ali vd. "Eleştirel Düşünme Eğiliminin Dindarlık Üzerine Etkisi: İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği". *Turkish Academic Research Review* 6/3 (2021), 1086-1132. <https://doi.org/10.30622/tarr.970684>.
- Zuckerman, Miron vd. "The negative intelligence–religiosity relation: New and confirming evidence". *Personality and Social Psychology Bulletin* 46/6 (2020), 856-868. <https://doi.org/10.1177/0146167219879122>.



## The Statement in the Hadith as a Principle of Detection and Criticism: 'It Doesn't Look Like The Reporter's Narration'

Bahadır Opus<sup>1,a,\*</sup>

<sup>1</sup>Religious Academy, Konya Selcuk Religious High Specialization Center, Konya, Türkiye

\*Corresponding author

### Research Article

#### History:

Received: 22-01-2023

Accepted: 05-06-2023

Published: 15-06-2023

Pub Date Season: June

#### Plagiarism:

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

#### Copyright:

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

**Ethical Statement:** It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited

### ABSTRACT

To determine the authenticity of the hadiths, some conditions were determined by the hadiths regarding the proof and text of the hadith. For a hadith to be categorised authentic, just and well-documented narrators and that the hadith should not be harmful or ill-informed. In these conditions, there are those that concern both the bill and the text, as well as those that concern the bill. The fact that the hadith is not illegitimate is among the conditions that concern both the chain and the text. There are some types and reasons for the hidden defect known as a hidden defect that harms the health of the hadith, and there are some methods used by the hadiths to determine the hidden defect. It is possible to divide these methods into two main headings. One of them is the method of reaching the cause of the hadith by making cem-i turk, and the other is the ability of the hadiths to reach the disease of the hadith with the ability they have acquired due to their preoccupation with hadiths. The cem-i turuk method, which is used in the detection of hidden defect, concerns a wider area of use, while the detection of hidden defect with the faculty of hadith concerns a more specific and relatively narrow field. For this reason, this ability possessed by the hadiths was likened to the jeweller's ability to distinguish between real gold and fake ones, and their inability to express the disease they detected with words was sometimes described as "inspiration" and "prophecy". One of the methods used by hadith scholars in determining hidden defect is the principle of criticism, "It does not resemble the narration of so-and-so". This principle of criticism is a method applied by hadith schools. Sometimes they used the expression "This hadith and so on and so does not resemble the narrator's narration", and sometimes they said that the hadith they criticize did not actually belong to the narrator. Ibn Rajab al-Hanbeli mentioned nineteen rules concerning the science of ilal in his work called *Şerhu 'ileli't-Tirmidhi*. Among these rules, there is also the principle of criticism "So-and-so does not resemble the narrator's narration". Ibn Rajab drew attention to this issue by calling it an "important rule" and emphasized that thanks to the fact that expert hadith memorizers are very familiar with the hadiths, they know the narrators together with their narrations and they know which hadith belongs to which narrator. Ahmed b. Hanbel used this criticism principle. He, Saïd b. Sinân's Enes b. Mâlik, in the narrations he narrated from Abdumelik b. Abî Ghaniyye → Hakem b. Utayba → Mujâhid → Ibn Abbâs. It has been seen that in a narration transmitted by, he applied the relevant criticism principle. In addition, it has been determined that this method of criticism is used in Ibn Abî Hâtim's al-'ilel. Velîd b. Jamil's narrations, Kâsim b. Abdirrahmân's criticism that it resembles narrations is an example of this. Ukaylî is also among those who use the criticism method, "it doesn't look like the narrator's narration". For example, Abdullah → Abdullah b. Hayrân → Şu'be → Katâde → Abu'l-Mutevekkil → Abu'l-Mutavekkil's hadith about a narration conveyed as a source by the order of Abu Saïd al-Hudrî, "Katâde b. It is not one of Diâme's hadiths" and showed that he used the relevant criticism principle. Dârekutnî, one of the leading scholars of the legal field, is among those who apply this principle of criticism. Again, Süfyân as-Sevrî, Ali b. Medîni, Cuzcânî and other scholars also applied this method. The criticism of "So-and-so does not resemble the narrator's narration" used by many of the hadith critics of the late period was criticized by Nasiruddin Albanî, one of the hadith scholars of the last period. After giving the rule that Ibn Rajab cites as an "important rule" in *Silsiletu'l-ahâdisi's-sahiha* and which constitutes the subject of the research, it is right for Ibn Ammâr al-Shahid to criticize the hadith that Muslim attributes to his *Sahih* based on this rule not found. Based on Albanî's narration in question, it is not appropriate to consider this rule invalid. Because of the absence of this hadith in the Muslim copies we have, it is highly probable that it means that he was aware of the hidden defect in the hadith and deduced the narration from his *Sahih*. On the other hand, the use of this rule by many muhaddis in the third and fourth centuries of the hijra, which is seen as the golden age of the sciences of narration, shows that the rule is an acceptable method of criticism by the experts of the field.

**Keywords:** Hadith, Criticism, Hidden defect, Text, Taz'if

# Hadisteki İleti Tespit ve Tenkit Prensibi Olarak “Filan Râvinin Rivâyetine Benzemiyor” İfadesi

## Araştırma Makalesi

### Süreç

Geliş: 22-01-2023

Kabul: 05-06-2023

Yayın Tarihi: 15-06-2023

Yayın Sezonu: Haziran

### İntihal:

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

### Telif hakkı:

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır

**Etik Beyan:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Bahadır Opus).

## ÖZ

Hadislerin sıhhatinin tespiti için muhaddisler tarafından hadisin sened ve metnini ilgilendiren birtakım şartlar belirlenmiştir. Bir hadisin sahih olabilmesi için muttasıl bir sened, âdil ve zâbit râviler, hadisin şâz ve illetli olmaması aranmaktadır. Bu şartlar içerisinde senedi ilgilendirenler olduğu gibi hem senedi hem de metni ilgilendirenler de vardır. Hadisin illetli olmaması hem sened hem de metni ilgilendiren şartlar arasındadır. Hadisin sıhhatini zedeleyen gizli bir kusur olarak bilinen illetin birtakım çeşitleri ve gerekçeleri olup, muhaddislerin illet tespiti noktasında kullandıkları bazı yöntemler bulunmaktadır. Bu yöntemleri üst başlık olarak ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan birisi cem-i turuk yapılarak hadisin illetine ulaşma yöntemi, bir diğeri de muhaddislerin hadislerle çokça meşgul olmalarından ötürü elde ettikleri melekeyle hadisin illetine ulaşmalarıdır. İlet tespitinde kullanılan cem-i turuk yöntemi kullanım sahası olarak daha geniş, hadis melekesiyle illet tespiti ise daha özel ve kapsam olarak nispeten dardır. Muhaddislerin sahip olduğu bu meleke, kuyumcunun gerçek altınla sahtesini birbirinden ayırt etmesine benzetilmiş, tespit ettikleri illeti bazen kelimelerle ifade edememeleri ise “ilham” ve “kehanet” olarak nitelenmiştir. Hadis âlimlerinin illet tespitinde kullandıkları yöntemlerden biri de “Filan râvinin rivâyetine benzemiyor” tenkit prensibidir. Bu tenkit prensibi, muhaddislerin hadis melekesiyle uyguladıkları bir yöntemdir. Onlar bazen doğrudan “Bu hadis filan râvinin rivâyetine benzemiyor” ifadesini kullanmış, bazen de tenkit ettikleri hadisin, ait olduğu iddia edilen râviye gerçekte ait olmadığını söylemişlerdir. İbn Receb el-Hanbelî *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî* isimli eserinde illel ilmini ilgilendiren on dokuz kaide zikretmiştir. Bu kaideler içerisinde “Filan râvinin rivâyetine benzemiyor” tenkit prensibi de yer almaktadır. İbn Receb bu hususa “önemli bir kaide” diyerek dikkat çekmiş ve zaman hadis hâfızlarının hadislerle çokkat hemhal olmaları sayesinde râvileri rivâyetleriyle birlikte tanıdıklarını ve hangi hadisin hangi râviye ait olduğunu bildikleri üzerinde durmuştur. İlel alanının önemli âlimlerinden biri olan Ahmed b. Hanbel bu tenkit prensibini kullanmıştır. Onun, Saîd b. Sinân’ın Enes b. Mâlik’ten naklettiği rivâyetlerde ve Abdülmelik b. Ebî Ganiyye → Hakem b. Uteybe → Mücâhid → İbn Abbâs tarikiyle aktarılan bir rivâyette, ilgili tenkit prensibine başvurduğu görülmüştür. Ayrıca İbn Ebî Hâtim’in *el-İlel*’inde bu tenkit yönteminin kullanıldığı tespit edilmiştir. Vefîd b. Cemîl’in rivâyetlerinin Kâsım b. Abdîrrahmân’ın rivâyetlerine benzediği noktasındaki tenkit buna örnektir. Ukaylî de “Filan râvinin rivâyetine benzemiyor” tenkit metodunu kullananlar arasındadır. Örneğin Abdullah → Abdullah b. Hayrân → Şu’be → Katâde → Ebü’l-Mütevekkil → Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle mevkuf olarak aktarılan bir rivâyet hakkında “Ebü’l-Mütevekkil’in hadisi Katâde b. Diâme’nin hadislerinden değildir” diyerek ilgili tenkit prensibini kullandığını göstermiştir. İlel alanının önde gelen âlimlerinden biri olan Dârekutnî de bu tenkit prensibine başvuranlardandır. Ayrıca Süfyân es-Sevrî, Ali b. Medîni, Cûzcânî ve başka âlimler de bu yöntemle müracaat etmişlerdir. Müttekaddim dönem hadis münekkittlerinden birçoğu tarafından kullanılan “Filan râvinin rivâyetine benzemiyor” tenkidi son devir hadis âlimlerinden Nâsîruddin Elbânî tarafından eleştirilmiştir. *Silsiletü’l-ehâdisi’s-sahîha*’da İbn Receb’in “önemli bir kaide” olarak aktardığı ve araştırmanın konusunu teşkil eden kaideyi verdikten sonra, İbn Ammâr eş-Şehîd’in bu kaideye dayanarak Müslim’in *Sahîh*’ine nispet ettiği hadisi tenkit etmesini doğru bulmamıştır. Elbânî’nin söz konusu rivâyetten hareketle bu kaideyi geçersiz sayması yerinde değildir. Zira bu hadisin elimizdeki Müslim nüshalarında bulunmaması, onun hadisteki illete vâkıf olup rivâyeti *Sahîh*’inden çıkarttığı anlamını taşıması ihtimali yüksektir. Öte yandan rivâyet ilimlerinin altın çağı olarak görülen hicrî üç ve dördüncü asırda bu kaidenin birçok muhaddis tarafından kullanılması kaidenin alanın uzmanları nezdinde kabul edilebilir bir tenkit metodu olduğunu göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tenkit, İlet, Metin, Taz’îf

## Giriş

Muhaddisler hadislerin sıhhatinin tespit edilebilmesi için birtakım şartlar ortaya koymuşlardır. Bu şartlardan bir kısmı senedi, bir kısmı da hem sened hem de metni ilgilendirmektedir. İbnü's-Salâh (öl. 643/1245) bir hadisin sahih olabilemesi için senedin muttasıl olması, râvilerin adalet ve zabt sahibi olması, hadisin şâz ve illetli olmaması gerektiğini söylemiştir.<sup>1</sup>

Hem senedi hem de metni ilgilendiren şartların başında hadisin illetli olmaması gelmektedir. İlet, gizli bir kusur olup hadisin sıhhatini zedelemektedir ve genellikle bu kusur ilk bakışta göze çarpmamaktadır.<sup>2</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere illet, gizli bir kusur olup illetin tespit edilebilmesi için özel bir gayrete ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>3</sup> İletlin tespitini zorlaştıran bir diğer unsur ise bunun sika râvilerin rivâyetlerinde bulunmasıdır. Nitekim zayıf râvilerin rivâyetleri zaten zayıftır ve bunun tespiti zor değildir. Ancak sika râvilerin rivâyetlerinde bulunan illetin bilgisine herkes vâkıf olmadığı için onların illetli hadisleri, sahih hadisleriyle birlikte yaygınlık kazanabilmektedir. İlet kavramı yukarıdaki dar anlamının yanında ayrıca hadisin ve râvinin keyfiyetine bakmaksızın bütün kusurlar için de kullanılmaktadır. Özellikle mütekaddim ulemanın kullanımı bu minvaldedir.<sup>4</sup> İlet çoğunlukla senede, bazen de metinde bulunmaktadır.<sup>5</sup> Mürselin mevsûl, mevkufun merfû aktarılması, iki farklı hadisin birbirine karışması, zayıf râvinin sika râvi ile değiştirilmesi gibi durumlar illete örnek olarak verilmektedir.<sup>6</sup>

İletlin tespiti noktasında cem-i turuk vurgusu dikkat çeker.<sup>7</sup> İlel sahasının ilk örneklerinden sayılan *et-Temyîz* isimli eserinde Müslim (öl. 261/875), rivâyetlerin bir araya getirilmesiyle sahih olanla olmayanın ortaya çıkacağını ve zayıf râvilerle hâfız râvilerin tebarüz edeceğini söylemiştir.<sup>8</sup> Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) ise illeti tespit etme yolunun hadisin tariklerini bir araya getirip râvilerin ihtilaf ettikleri noktalara bakarak hıfz, itkân ve zabt hususundaki konularının dikkate alınmasından geçtiğini ifade etmiştir.<sup>9</sup>

Genellikle illetin tespitinde râviden gelen rivâyetlerin bir araya getirilmesi veya aynı konudaki rivâyetlerin beraber değerlendirilmesi prensibi önemli olmakla birlikte sahip oldukları hadis melekesiyle ve idrakte muhaddislerin birtakım rivâyetleri tenkit ettikleri görülmektedir.<sup>10</sup> Hâkim en-Nisâbü'rî (öl. 405/1014) bu noktada hıfz, anlayış ve marifete dikkat çekmiştir.<sup>11</sup> Hâkim'in ifadesinden anlaşılan, muhaddislerin bu melekeyi hadislerle uzun bir süre meşgul olarak elde ettiği. Muhaddislerin sahip olduğu bu meleke, kuyumcunun gerçek altınla sahtesini birbirinden ayırt etmesine benzetilmiş,<sup>12</sup> tespit ettikleri illeti bazen kelimelerle ifade edememeleri ise "ilham"<sup>13</sup> ve "kehanet"<sup>14</sup> olarak nitelenmiştir.<sup>15</sup> Muhaddislerin sahip olduğu hadis melekesiyle hadisin illetine vâkıf olmalarına dair dikkat çeken örneklerden biri "Filan râvinin rivâyetlerine benzemiyor" gerekçesiyle bazı rivâyetleri tenkit etmeleridir. Onlar bazen doğrudan "Bu hadis filan râvinin rivâyetine benzemiyor" ifadesini kullanmış, bazen de tenkit ettikleri hadisin, ait olduğu iddia edilen râviye gerçekte ait olmadığını söylemişlerdir. Bu çalışmada, ilel uzmanlarının bu gerekçeyle tenkit ettikleri rivâyetler incelenerek bu neticeye nasıl ulaştıkları tespit edilmeye çalışılacaktır.

### 1. Hadisteki İletli Tespit ve Tenkit Prensibi Olarak: "Filan Râvinin Rivâyetine Benzemiyor" İfadesi

Yukarıda belirtildiği üzere muhaddislerin illet tespitinde kullandıkları en yaygın metot rivâyetin tariklerini bir araya toplamak (cem-i turuk) suretiyle illeti tespite çalışmaktır. Bunun yanında onlar hadislerle çokça meşgul olduklarından dolayı kazandıkları melekeyle de illeti tespit edebilmişlerdir. İbn Receb el-Hanbelî (öl. 795/1393) *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*

<sup>1</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *'Ulûmü'l-hadîs*, thk. Nureddin İtr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1998), 11-12.

<sup>2</sup> İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, 90; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbî'n-Nevevî*, thk. Tarık b. Avadullah (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1424/2003) 1/407.

<sup>3</sup> İletli tespit yollarıyla ilgili daha detaylı bilgi için bk. Muhittin Düzenli, *Rivâyetlerin Sıhhatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosya Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 229-249.

<sup>4</sup> Abdülkâdir el-Muhammedî, *Medhal ilâ dirâseti'l-esânîd ve'l-ilel* (Dımaşk: Dâru'l-Muktebes, 1434/2019), 89-90; Seyyid Abdülmâcid el-Gavrî, *el-Medhal ilâ dirâseti 'ilmi 'ileli'l-hadîs* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1442/2021), 40.

<sup>5</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/412.

<sup>6</sup> Hâfız b. Muhammed el-Hakemî, *Menhecü'l-muhaddisîn fi'n-nakd* (Mekke: Dâru Taybe el-Hadrâ, 1444/2022), 115.

<sup>7</sup> Yavuz Köktaş, "Hadîs Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine", *Marife* 2/1 (Bahar 2002), 149-170; Ali Budak, "Bir Rivâyetin Tariklerini Karşılaştırmanın Hadisleri Anlamaya Katkısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 167 -191.

<sup>8</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Kitâbü't-Temyîz*, thk. Muhammed Mustafa el-Azamî (Suud: Mektebetü'l-Kevser, 1410/1989), 209.

<sup>9</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Maârif 1403/1989), 2/295.

<sup>10</sup> Bazı örnekler için bk. Ömer Faruk Akpınar, *Rivâyet Asrında İlet Bezzâr Örneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 131-136.

<sup>11</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyetü ecnâsihî*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1431/2010), 377.

<sup>12</sup> Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu'n-nazar fî Tvedîhi nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*, thk. Muhammed Murâbî (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2015), 195.

<sup>13</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi'*, 2/256.

<sup>14</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-'irâkî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/288.

<sup>15</sup> Muhittin, Düzenli "Tecrübi Bilgiden Sezgisel Bilgiye Rivâyetlerin Sıhhatini Belirlemede Sezgisel (İlham) Gücün İmkânı", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6 / 4 (Ekim 2017), 46-63.

isimli eserinde illel ilmini ilgilendiren birtakım kaideler tespit etmiştir. İbn Receb, iki bölümden oluşturduğu bu eserin ilk bölümünde Tirmizî'nin (öl. 279/892) *el-İlel's-sağîr* isimli eserini şerh etmiş, ikinci bölümünde ise illel ilmine dair bazı konuları ele almıştır. İkinci bölümün en dikkat çekici özelliği ulemanın hadisleri tenkit ederken kullandıkları yöntemlerin İbn Receb tarafından kaide halinde sunulmuş olmasıdır. *Şerhu 'İlel't-Tirmizî*'yi tahkik eden Hemmâm Abdürrahim, eserin dirâse kısmında, İbn Receb'in illel ilminin kaidelerine dair müstakil eser telif edenlerin ilki olduğunu belirtmiştir.<sup>16</sup> İbn Receb bu eserinde sened ve metne dair on dokuz kaide zikretmiştir. Bu çalışmada söz konusu kaidelerden "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" ifadesi üzerinde durulacaktır. İbn Receb bu hususa "önemli bir kaide" diyerek dikkat çekmiş ve şöyle demiştir:

"Münekkit hadis hâfızları, hadislerle çokça hemhâl olmaları ve râvileri rivâyetleriyle birlikte tanımaları sebebiyle hangi hadisin hangi râviye ait olduğunu temyiz etme kabiliyetine sahip olup bu kabiliyetle bazı hadislerin illetlerine vâkîf olmaktadır."<sup>17</sup>

Öyleyse hadis münekkitleri râvileri rivâyetleriyle birlikte tanıdıkları için bir râviden rivâyeti maruf olmayan bir hadisle karşılaştıklarında bunu bir illet olarak sayıp rivâyeti ve bazen de râviyi tenkit etmişlerdir. Söz konusu tenkit kriterinin nasıl uygulandığı, bu yöntemi kullanarak hadis tenkidinde bulunan bazı muhaddislerin değerlendirmelerinden seçilen örnekler çerçevesinde ele alınacaktır. Daha sonra Elbânî'nin (öl. 1914-1999) bu kaideye yönelik tenkidi incelenecektir.

### 1.1. Ahmed b. Hanbel

İllel alanının önemli âlimlerinden biri olan Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) bu alana dair görüşleri, başta oğlu Abdullah (öl. 290/903) olmak üzere farklı öğrencileri tarafından<sup>18</sup> *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* isimli eserle günümüze taşınmıştır. Beşir Ali Ömer, Ahmed b. Hanbel'in ta'lîl metodunu çalıştığı *Menhecü'l-İmam Ahmed fi i'lâli'l-ehâdis* isimli çalışmasında Ahmed b. Hanbel'in bazı karineleri kullanarak hadislerdeki illeti tespit ettiğini belirtmiştir.<sup>19</sup> Beşir tarafından on maddede toplanan karinelere biri de hadisin filanın hadisine benzemediği gerekçesiyle illetli bulunmasıdır.<sup>20</sup>

İbn Hanbel'in "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" kaidelerinden hareketle tenkit ettiği rivâyetler arasında Saîd b. Sinân'ın Enes b. Mâlik'ten (öl. 93/711) naklettiği rivâyetler bulunmaktadır. Bu râvinin ismi konusunda bazı tartışmalar olmakla birlikte doğrusunun Saîd b. Sinân olduğu ifade edilmiştir.<sup>21</sup>

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, babası Ahmed b. Hanbel'in, Saîd b. Sinân hakkında şöyle dediğini aktarmıştır:

"Onun hadislerini rivâyet etmeyi terk ettim. Hadisleri, Hasan-ı Basrî'nin (öl. 110/728) hadislerine benzemektedir, Enes b. Mâlik'in hadislerine değil."<sup>22</sup>

İbn Receb, Ahmed b. Hanbel'in kastının Saîd b. Sinân'ın Enes b. Mâlik'ten merfû olarak yaptığı rivâyetlerin, Hasan-ı Basrî'nin sözlerine ya da mürsellerine benzediğine dikkat çekmek olduğunu söylemiştir.<sup>23</sup>

Saîd b. Sinân hakkında yapılan bu değerlendirmelerde dikkat çeken husus Enes b. Mâlik'ten yaptığı rivâyetlerin ondan aktarılan rivâyetlere benzememesi yönündeki tenkittir. Yani İbn Hanbel, Enes'ten gelen rivâyetleri çok iyi bildiği için içerik olarak onun rivâyetlerine uymayan hadisleri tenkit etmiştir. Ayrıca İbn Hanbel'in Saîd b. Sinân'dan gelen rivâyetleri cerh etme sebepleri arasında bu râvinin ismi noktasındaki ihtilafın<sup>24</sup> ve hadislerinde yer alan iztirâbın da etkili olduğu da zikredilmelidir.<sup>25</sup>

Nesâî (öl. 303/915), Saîd b. Sinân'dan sadece Yezîd b. Habîb'in rivâyet ettiğini aktarmış<sup>26</sup>, Mizzî de (öl. 742/1341) ondan sadece Yezîd b. Habîb'in rivâyette bulunduğunu teyit etmiştir.<sup>27</sup> Öyleyse Ahmed b. Hanbel'e göre Yezîd b. Habîb → Saîd b. Sinân → Enes b. Mâlik sened zinciriyle aktarılan rivâyetlerin yukarıdaki tenkitle birlikte değerlendirilip illetli bulunduğu söylenebilir. Nitekim Ebû Dâvûd da (öl. 275/889) hocası Ahmed b. Hanbel'in İbn Sinân'ın hadislerini yazmadığına dikkat çekerek bu hususa temas etmiştir.<sup>28</sup> Öte yandan İbn Adî, İbn Sinân'a ait birtakım rivâyetleri aktardıktan sonra onun rivâyetlerinin terk edilmemesi gerektiğini zira birbirini desteklediğini söylemiş, muhaddislerin bir

<sup>16</sup> Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İlel't-Tirmizî*, thk. Hemmâm Abdürrahim Saîd (Ürdün: Mekbetü'l-Menâr, 1407/1987), 1/54.

<sup>17</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İlel't-Tirmizî*, 2/861.

<sup>18</sup> Muhammedî, *Medhal*, 94.

<sup>19</sup> Beşir Ali Ömer, *Menhecü'l-İmam Ahmed fi i'lâli'l-ehâdis* (Riyad: Vakfû'l-İslâm el-Hayrî, 1425/2005), 2/1029.

<sup>20</sup> Beşir, *Menhecü'l-İmam Ahmed*, 2/1048.

<sup>21</sup> Ebû Ahmed İbn 'Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 4/392; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 2/121; Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Meârif, 1326/1908), 3/471.

<sup>22</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2010), 2/517.

<sup>23</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İlel't-Tirmizî*, 2/861.

<sup>24</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 4/396.

<sup>25</sup> İbn Hanbel, *el-İlel*, 2/517.

<sup>26</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 4/392.

<sup>27</sup> Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992), 10/266.

<sup>28</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/266.

kısımının ondan rivâyeti terk etmeyip eserlerine aldıklarını belirtmiştir.<sup>29</sup> Kütüb-i Sitte içerisinde Ebû Dâvûd<sup>30</sup>, Tirmizî (öl. 279/892)<sup>31</sup> ve İbn Mâce (öl. 273/887)<sup>32</sup> mezkûr isnad ile hadis aktarmışlardır.

İbn Hanbel'in ilgili kaideyi işleterek tenkit yönelttiği bir başka örnek Ebû Sâlih Hakem b. Mûsâ → İsmâil b. Ayyâş → Abdülmelik b. Ebî Ganiyye → Hakem b. Uteybe → Mücâhid → İbn Abbâs tarikiyle aktarılan rivâyeti değerlendirmesinde bulunmaktadır. Buna göre Uhud Savaşı'nda Hz. Hamza şehit edildikten sonra Hz. Peygamber (s.a.s.) onun üzerine on tekbirle cenaze namazı kılmıştır.<sup>33</sup> İbn Hanbel oğlunun bu hadis ile ilgili sorusuna "Bu hadis, Hasan b. Umâre'nin hadislerindedir, İbn Ebî Ganiyye'nin değil! İbn Ebî Ganiyye böyle bir hadis rivâyet etmekten Allah'tan korkar"<sup>34</sup> cevabını vermiştir. İbn Hanbel bu değerlendirmesiyle Hasan b. Umâre'ye yönelik ağır bir tenkit yöneltmiş olmaktadır. Zira bu hadisi, Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in kendisinden rivâyette bulunduğu güvenilir bir râvi olan İbn Ebî Ganiyye'nin<sup>35</sup> rivâyet etmiş olmasına ihtimal vermeyerek Hasan b. Umâre'ye nispet etmiştir. Nitekim Hasan b. Umâre, Hakem b. Uteybe'nin rivâyet etmediği hadisleri ona nispet ederek aktaran bir râvi olarak cerh edilmiştir.<sup>36</sup> Şu'be b. Haccâc (öl. 160/776), Cerîr b. Hâzîm'in Hasan b. Umâre'den hadis rivâyet etmemesini istemiş ve onun yalan söylediğini belirterek İbn Hanbel'in tenkit ettiği rivâyeti de örnek olarak zikretmiştir.<sup>37</sup>

Ahmed b. Hanbel, Derâverdî'nin Ubeydullah b. Ömer'den rivâyet ettiği hadisler hakkında "Bu hadisler Abdullah b. Ömer'in hadislerine benziyor" diyerek tenkit yöneltmiştir.<sup>38</sup> Derâverdî'nin kendisinden rivâyette bulunduğu Ubeydullah b. Ömer el-Ömerî isimli râvi güvenilir,<sup>39</sup> onun kardeşi olan Abdullah b. Ömer el-Ömerî isimli râvi ise bazı münekkithler tarafından zayıf bulunmuştur.<sup>40</sup> Ahmed b. Hanbel, iki kardeşin rivâyetlerine vukûfiyeti sayesinde ilgili hadisin hangisine ait olduğunu söyleyebilmektedir.

İbn Receb'in aktardığına göre İbn Hanbel'in ayrıca Ma'kil b. Ubeydillah el-Cezerî'nin Ebü'z-Zübeyr'den rivâyetleri için de İbn Lehî'a'nın hadislerine benzediği yönünde tenkidi bulunmaktadır.<sup>41</sup> Ma'kil b. Ubeydillah el-Cezerî, kendisinden Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî gibi muhaddislerin rivâyette bulunduğu güvenilir bir râvi olarak bilinmektedir.<sup>42</sup> Ancak İbn Hanbel'in bu değerlendirmesinden, Ma'kil b. Ubeydillah el-Cezerî → Ebü'z-Zübeyr tarikine bir itirazı olduğu anlaşılmaktadır. *Müsned* ve Müslim'in *Sahih'i* tarandığında mesele biraz daha netleşmektedir. Zira Müslim'in Ma'kil b. Ubeydillah el-Cezerî → Ebü'z-Zübeyr tarikini tercih edip aktardığı rivâyetlerin<sup>43</sup> *Müsned*'de İbn Lehî'a → Ebü'z-Zübeyr tariki kullanılarak aktarıldığı görülmüştür.<sup>44</sup> İbn Receb, Ahmed b. Hanbel'in değerlendirmelerini teyit ederek Ma'kil b. Ubeydillah el-Cezerî'nin Ebü'z-Zübeyr'den rivâyetlerinin İbn Lehî'a'nın Ebü'z-Zübeyr'den rivâyetleriyle aynı olduğunu öne sürmüş ve muhaddislerin, iki râvinin rivâyetinin aynı lafza sahip olmasını ilgili hadisi birinin diğerinden aldığına karine kabul ettiklerini eklemiştir.<sup>45</sup>

Muhammed b. Ubeyd'in Mis'ar b. Kidâm kanalıyla aktardığı yağmur duası rivâyeti kendisine sorulan İbn Hanbel, Muhammed b. Ubeyd'in kendisine kitabını verdiğini ve onu istinsah ettiğini ancak içerisinde bu hadisin bulunmadığını söyleyerek mezkûr rivâyetin Muhammed b. Ubeyd'in hadisi olmasını reddetmiştir.<sup>46</sup> Anlaşılan o ki, İbn Hanbel, İbn Ubeyd'in kitabına muttali olup içerisinde ilgili hadisi bulamadığını öne sürerek tenkit etmiştir. Söz konusu hadis Ebû Dâvûd tarafından Muhammed b. Ubeyd → Mis'ar b. Kidâm tarikiyle aktarılmıştır.<sup>47</sup>

Konuyla ilgili dikkat çekici bir başka örnek de şudur: Ya'kûb b. İbrâhîm b. Sa'd → İbrâhîm b. Sa'd → Sâlih b. Keysân → Hâris b. Fudayl → Ca'fer b. Abdillâh b. Hakem → Abdurrahmân b. Misver → Ebû Râfi' → İbn Mes'ûd → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle merfû olarak aktarılan rivâyette Hz. Peygamber'in (s.a.s.), yapmadıklarını söyleyen ve kendilerine

<sup>29</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 4/396.

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), "Zekât", 4.

<sup>31</sup> Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015), "Zekât", 19, "Cenâiz", 13, "Fiten", 29.

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Yâsir Hasan vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017) "Sünnet", 14, "Cenâiz", 55, "Zekât", 14.

<sup>33</sup> İbn Hanbel, *el-İlel*, 3/402.

<sup>34</sup> İbn Hanbel, *el-İlel*, 3/402.

<sup>35</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/446.

<sup>36</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1271/1952), 1/137.

<sup>37</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/137-138.

<sup>38</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İlelî't-Tirmizî*, 2/866-867.

<sup>39</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003), 3/922-923.

<sup>40</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/330-331.

<sup>41</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İlelî't-Tirmizî*, 2/866.

<sup>42</sup> Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-tehzîb* (Hindistan: Dâiretü'l-Meârif, 1326/1908), 10/234.

<sup>43</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Matbaatü İsâ, 1374/1955), "Hudud", 11; "Musâkât", 42; "Fedâilü's-sahâbe", 184; "Tahâret", 31; "Fedâil", 3.

<sup>44</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 23/346; 23/20; 23/60; 1/283; 22/462.

<sup>45</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İlelî't-Tirmizî*, 2/866.

<sup>46</sup> İbn Hanbel, *el-İlel*, 3/346.

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 259.

emredilmeyen şeyleri yapan kimselerle mücadele etmeyi tavsiye eden hadisiyle <sup>48</sup> ilgili Ahmed b. Hanbel münker değerlendirmesinde bulunmuştur.<sup>49</sup> Gerekçe olarak ise bu rivâyetin, fitne dönemlerinde zalim yöneticilerin yaptıklarına karşı sabrı emreden rivâyetlerle çelişmesini göstermiştir. Öte yandan hadisin senedinde bulunan Hâris b. Fudayl'ın mahmûdu'l-hadîs olmadığını söyleyip hadisin İbn Mes'ûd'un hadislerine benzemediğine dikkat çekmiştir. Zira İbn Mes'ûd Hz. Peygamber'den (s.a.s.) "Bana kavuşuncaya kadar sabredin" hadisini aktarmıştır.<sup>50</sup>

Bu örnek, "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" tenkidinin dayanaklarından birine temas etmesi açısından önemlidir. Nitekim İbn Hanbel'in açıklamalarından anlaşılan İbn Mes'ûd'un rivâyetleri arasında bir teâruzun varlığıdır. O, bu karineden hareketle hadisin İbn Mes'ûd'un hadislerine benzemediğini söylemiştir. Örneğin dikkat çekici olan bir başka yönü ise tenkit edilen hadisin Müslim tarafından rivâyet edilmiş olmasıdır.

İbnü's-Salâh *Sıyânetü Sahîhi Müslim* isimli eserinde Ahmed b. Hanbel'in tenkidine yer vererek onun eleştirdiği Hâris b. Fudayl'dan bu hadisi başka sika râvilerin de rivâyet ettiğini ve Yahyâ b. Maîn'in (öl. 233/848) Hâris'i tevsik ettiğini söylemiştir.<sup>51</sup> Ayrıca Dârekutnî de (öl. 385/995) ilgili hadisin birçok vecihten daha rivâyet edildiğine dikkat çekmiştir.<sup>52</sup> Sözlerinin devamında İbn Hanbel'in değindiği teâruza temas eden İbnü's-Salâh, İbn Mes'ûd'dan aktarılan ve fitne zamanlarında sabretmeyi salık veren hadisin mahallinin, kötülüğü engellemeye çalışmanın fitneyi tahrik etmesi ve kan dökmeye götürmesi olduğunu söyleyerek aralarını cem etmeye çalışmıştır.<sup>53</sup>

### 1.2. Ebû Hâtim er-Râzî

İlel alanında yazılmış en önemli eserlerden biri de hiç şüphesiz İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/938) *el-İlel*'dir. Fıkıh konularına göre tanzim edilen eserin ana omurgasını müellifin, babası Ebû Hâtim (öl. 277/890) ve hocası Ebû Zür'a'ya (öl. 264/878) sorduğu sorular ve cevapları oluşturmaktadır.<sup>54</sup> İbn Ebî Hâtim'in bu eserinde "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" tenkit prensibinin kullanıldığı tespit edilmiştir. Örneğin Şuayb b. Ebî Hamza'nın İbnü'l-Münkedir'den yaptığı rivâyetlerde bu tenkit metodunun işletildiği görülmektedir.<sup>55</sup> Burada dikkat çekici olan husus bu kanalla aktarılan rivâyetlerden birinin Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alıyor olmasıdır. Rivâyet şöyledir: Ali b. Ayyâş → Şuayb b. Ebî Hamza → Muhammed b. Münkedir → Câbir b. Abdillâh → Hz. Peygamber (s.a.s.): "Her kim ezanı işittiğinde 'Ey bu eksiksiz davetin ve vakti girmiş olan namazın rabbi olan Allah'ım! Muhammed'e vesileyi, fazileti ver ve onu vadetmiş olduğun makâm-ı mahmûd'a ulaştır' derse şefaetim ona hak olur."<sup>56</sup>

İbn Ebî Hâtim babasından yaptığı nakilde Buhârî'nin bu kanalla yaptığı rivâyetin illetine dikkat çekmiştir. Buna göre Şuayb, İbnü'l-Münkedir'e bir kitap arz etmiş, o da bu kitabın okunmasını istemiştir. İbnü'l-Münkedir hadislerin okunmasının ardından onların bir kısmını bilip bir kısmını reddetmiş ve yazılmalarını emretmiştir. Ardından Şuayb bu kitabı tedvin etmiştir. Ebû Hâtim, Şuayb'ın insanlara aktardığı bu hadislerin sabit olmadığını ve İshâk b. Ebî Ferve'nin hadislerine benzediğini söylemiştir.<sup>57</sup>

Ebû Hâtim'in son cümlesi dikkat çekicidir. Zira Şuayb'ın İbnü'l-Münkedir'den yaptığı rivâyetleri İshâk b. Ebî Ferve'nin rivâyetlerine benzetmiştir. Yani Şuayb aslında bu hadisi İbnü'l-Münkedir'den değil İshâk'tan rivâyet etmiş ancak onu senedde zikretmemiştir. İbn Receb bunu destekleme adına Ebû Hâtim'in Şuayb ile alakalı yaptığı diğer değerlendirmeye atıfta bulunmuştur.<sup>58</sup> İbn Himyer → Şuayb b. Ebî Hamza → Muhammed b. Münkedir → A'rec → Ubeydullah b. Ebî Râfi → Muhammed b. Mesleme → Hz. Peygamber (s.a.s.)<sup>59</sup> tarihiyle aktarılan iftitâh duası ile ilgili rivâyeti hakkında, Ebû Hâtim "Bu, İshâk b. Ebî Ferve'nin hadisidir. Şuayb, İshâk'tan rivâyet eder" şeklinde cevap vermiştir.<sup>60</sup> İbn Receb, iftitâh duasını aktaran senedleri zikrettikten sonra Şuayb'ın hem İshâk b. Ebî Ferve hem de İbnü'l-Münkedir'den rivâyet ettiği sonucuna ulaşmıştır.<sup>61</sup>

<sup>48</sup> Müslim, "İman", 80.

<sup>49</sup> İbrâhîm en-Nahhâs, *el-Câmi' li 'ulûmi'l-İmâm Ahmed* (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 14/63.

<sup>50</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Ebû Muâz Târık b. Avadullah (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999), 419; Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1410/1989), 1/142.

<sup>51</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Sıyânetü Sahîhi Müslim*, thk. Muvaffak Abdullah (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1987), 209.

<sup>52</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlel*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi (Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985), 5/341-342.

<sup>53</sup> İbnü's-Salâh, *Sıyânetü Sahîhi Müslim*, 209.

<sup>54</sup> Eser hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet Emin Tülü, *İbn Ebî Hâtim'in el-İlel Adlı Eserinde Metin Yönünden İletli Saydığı Rivâyetler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.)

<sup>55</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/862.

<sup>56</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir (Cidde: Dâru Tavki'n-Necât, 1421/2001), "Ezân", 8.

<sup>57</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-İlel*, thk. Sa'd b. Abdillâh el-Humeyd vd. (Matâbiu'l-Humeydî, 1427/2006), 5/319-321.

<sup>58</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/862.

<sup>59</sup> İstiftâh duasını bu tarikle Taberânî rivâyet etmiştir. Bk. Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 19/232.

<sup>60</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/365.

<sup>61</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/864.

Öyleyse yukarıdaki ezan duası hadisinin illetli bulunmasının sebebi Şuayb b. Ebî Hamza'nın hem İbnü'l-Münkedir'den hem de İshâk b. Ebî Ferve'den rivâyette bulunan bir râvi olup Buhârî'nin rivâyet ettiği bu hadisin de İshâk b. Ebî Ferve'den aktarılmış olma ihtimalidir. İshâk b. Ebî Ferve birçok münekkit tarafından zayıf bulunan bir râvidir.<sup>62</sup> Belki de bu illetin farkına varan Müslim mezkûr hadise *Sahîh*'inde yer vermemiştir. Tirmizî bu hadisi *el-Câmi'u's-sahîh*'inde aktarmış ve rivâyet ettikten sonra hadisin hasen garib olduğunu belirtip, İbnü'l-Münkedir'den sadece Şuayb'ın rivâyet ettiğine dikkat çekmiştir.<sup>63</sup> İbn Receb *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*'de olduğu gibi *Fethu'l-Bârî*'sinde de Ebû Hâtim'in tenkidine yer verdikten sonra ilgili hadisin Câbir b. Abdillâh'tan başka bir vecihten daha rivâyet edildiğine dikkat çekerek bu durumun hadisin bir aslının olduğunu gösterdiğini söylemiştir.<sup>64</sup> İbn Receb'in işaret ettiği vecih Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer almaktadır. O, ezan duasıyla ilgili olan bu hadisi Hasan b. Mûsâ → İbn Lehî'a → Ebû'z-Zübeyr el-Mekkî → Câbir b. Abdillâh tarihiyle aktarmayı tercih etmiştir.<sup>65</sup> İbn Lehî'a cerh edilen bir râvi olsa da Buhârî'nin tercih ettiği senedle birlikte mütalaa edildiğinde iki senedin birbirini desteklediği söylenebilir. Ayrıca Şuayb b. Ebî Hamza'nın hem İbnü'l-Münkedir'den hem de İshâk b. Ebî Ferve'den rivâyet etmiş olma ihtimalinden hareketle hadisin illetli, dolayısıyla zayıf olduğunu öne sürmek, ihtimal üzere bina edilmiş ağır bir hüküm olarak görülmektedir.

Yukarıda Ahmed b. Hanbel'in Derâverdî hakkında yönelttiği; onun Ubeydullah b. Ömer'den rivâyetlerinin kardeşi Abdullah b. Ömer'in rivâyetlerine benzemesi tenkidine İbn Ebî Hâtim de katılmıştır.<sup>66</sup> İbn Ebî Hâtim ayrıca Muâz b. Hâlid el-Askalânî'nin Züheyr b. Muhammed'den yaptığı rivâyetlerin İbrâhîm b. Ebî Yahyâ'nın rivâyetlerine benzediğini babasından aktarmıştır.<sup>67</sup> Ebû Hâtim, Muâz b. Hâlid'i "şeyh" olarak değerlendirerek onun tevsîkin alt derecesinde olduğunu ima etmiş ve hatanın kaynağının Muâz b. Hâlid olduğuna işaret etmiştir.<sup>68</sup>

İbn Ebî Hâtim, Velîd b. Cemîl'in rivâyetlerinin Kâsım b. Abdirrahmân'ın rivâyetlerine benzediğini Ali b. Medîni'den (öl. 234/848) nakletmiştir.<sup>69</sup> Ali b. Medîni'nin ifadesi çok açık olmasa da bunun bir tenkit olduğu düşünülebilir. Zira Velîd b. Cemîl'in, Kâsım'dan münker rivâyetleri olduğu söylenmiştir.<sup>70</sup> Ayrıca Kâsım b. Abdirrahmân, İbn Hanbel tarafından münker rivâyet nakletmekle eleştirilen bir râvidir.<sup>71</sup> Her iki bilgi bir araya getirildiğinde Velîd'in, hocası Kâsım'dan münker rivâyetler aktardığı söylenebilir. Öte yandan Velîd, İbn Abdirrahmân'dan rivâyette bulunmakla maruf bir râvidir.<sup>72</sup>

Konuyla ilgili bir başka örnek ise şöyledir: Ebû Dâvûd et-Tayâlisî → Sa'k b. Hazn → Harb el-Ca'dî → Ebû İshâk es-Sebî → Süveyd b. Gafele → Abdullah b. Mes'ûd → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarihiyle aktarılan bir hadis hakkında Ebû Hâtim, öncelikle Harb el-Ca'dî isimli bir râvinin bulunmadığını, doğrusunun Akîl el-Ca'dî olduğunu söyleyerek düzeltme yapmış, ardından bu hadisi Ebû İshâk es-Sebî'nin hadisine benzemediği gerekçesiyle tenkit etmiştir.<sup>73</sup> Ukaylî de (öl. 322/934), el-Ca'dî'nin Ebû İshâk es-Sebî'den rivâyetlerinin mahfuz olmadığını ve rivâyetin yalnızca onun tarihiyle bilindiğini söyleyerek dolaylı olarak Ebû Hâtim'in tenkidinde haklılığını ortaya koymuştur.<sup>74</sup> Akîl el-Ca'dî merkezli geliştirilen bu tenkidin arka planına bakıldığında onun sika râvilerden onların rivâyetlerine benzemeyen sözleri aktardığı görülmektedir. Bundan dolayı münkerü'l-hadîs olarak cerh edilmiş<sup>75</sup> ve rivâyetleriyle ihticac edilemeyeceği belirtilmiştir.<sup>76</sup>

Bir diğer örnekte de İbn Ebî Hâtim, Hişâm b. Ammâr → Ali b. Süleymân el-Kelbî → A'meş → Ebû Temîme Tarîf b. Mücâlid → Cündeb b. Abdillâh → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarihiyle aktarılan üç hadisi zikrettikten sonra babası Ebû Hâtim'in bu hadislere A'meş'in hadislerine benzemediği yönünde tenkit yönelttiğini söylemiştir. Ebû Hâtim bu tenkidine gerekçe olarak A'meş'in Ebû Temîme'den hiçbir hadis rivâyet etmediğini zikretmiş ve onun yerine Ebû İshâk olmasının daha doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup> Ebû Hâtim'in bu değerlendirmesinin temelini A'meş'in Ebû Temîme'den hadis dinlemediği noktasındaki rical bilgisi olduğu göze çarpmaktadır.

<sup>62</sup> Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*, thk. Muhammed İbrâhîm Zâyid (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976), 19; İbn 'Adî, *el-Kâmil*, 1/530; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/446.

<sup>63</sup> Tirmizî, "Salât", 44.

<sup>64</sup> Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî*, thk. Târik b. Avadullah (Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1430/2008), 1/354.

<sup>65</sup> İbn Hanbel, *Müsned*, 22/416.

<sup>66</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 6/44.

<sup>67</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/250.

<sup>68</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/250.

<sup>69</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/3.

<sup>70</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/3.

<sup>71</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/323.

<sup>72</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 11/132.

<sup>73</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 5/272-273.

<sup>74</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebir*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/408.

<sup>75</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî (Riyad: en-Nâşirü'l-mütemeyyiz, 1440/2019), 8/104.

<sup>76</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *el-Mecrûhîn*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1420/2000), 2/185.

<sup>77</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, 5/143.



### 1.3. Ukaylî

Ukaylî (öl. 322/934), Buhârî, Müslim, Nesâî gibi tasnif döneminin otorite hadis imamlarından sonra yetişmiş ve metodolojik tasnif dönemine müntesip bir cerh ta'dîl âlimidir.<sup>78</sup>

Ukaylî de bazı değerlendirmelerinde “Filan ravinin rivâyetine benzemiyor” tenkit metodunu kullanmıştır. Örneğin Abdullah → Abdullah b. Hayrân → Şu'be → Katâde → Ebû'l-Mütevekkil → Ebû Saîd el-Hudrî tarikiyle mevkuf olarak aktarılan “Ben oruçlunun hacamat olmasını zayıf düşmesinden dolayı kerih gördüm” rivâyeti hakkında “Ebû'l-Mütevekkil'in hadisi Katâde b. Diâme'nin (öl. 117/735) hadislerinden değildir. Bu hadisi Humeyd et-Tavîl (öl. 143/760), Ebû'l-Mütevekkil'den aktarmıştır”<sup>79</sup> demiştir. Ukaylî'nin açıklamasından anlaşıldığı üzere o, bu prensibi Katâde'den gelen hadislerin içeriğine vâkif olduğu için kullanmıştır. Nitekim İbn Huzeyme (öl. 311/924)<sup>80</sup>, Taberânî (öl. 360/971)<sup>81</sup> ve Dârekutnî,<sup>82</sup> bu hadisi Ukaylî'nin dikkat çektiği gibi Humeyd → Ebû'l-Mütevekkil → Ebû Saîd el-Hudrî tarihinden aktarmışlardır.

Ukaylî ayrıca İbrâhîm b. Muhammed b. Heysem → Hâris b. Süreyc Nakkâl → Süfyân b. Uyeyne → Âsım b. Küleyb → Küleyb → Vâil b. Hucr tarikiyle aktarılan rivâyetin Süfyân b. Uyeyne'nin (öl. 198/814) hadislerinden olmayıp bilakis Süfyân es-Sevrî'nin (öl. 161/778) hadislerinden olduğu gerekçesiyle tenkit etmiş ve hatanın Hâris b. Süreyc Nakkâl'dan kaynaklandığına dikkat çekmiştir.<sup>83</sup> Devamında ise Yahyâ b. Maîn'in “Kim ki Âsım b. Küleyb'in hadisini Süfyân b. Uyeyne yoluyla aktarırsa o yalancıdır” sözlerine yer vermiştir.<sup>84</sup> Ayrıca İbn Adî (öl. 365/976) de Hâris b. Süreyc Nakkâl'ı “hadis hırsızlığı” yapmakla itham etmiştir.<sup>85</sup>

Ukaylî'nin ilgili prensibi kullanımına dair bir başka örnek de şöyledir: İbrâhîm b. Yûsuf → Amr b. Nâfi → Mervân b. Muâviye → Abdurrahmân b. Ebî Şümeyle → Seleme b. Ubeydillah b. Mihsan el-Ensârî → Ubeydullah b. Mihsan el-Ensârî → Hz. Peygamber (s.a.s.) : “Her kim nefsi hususunda güvende, bedeni afiyette ve o günkü yiyeceği yanında sabahlarsa sanki dünyayı elde etmiş gibidir.” Ukaylî öncelikle Seleme b. Abdillâh b. Mihsan el-Ensârî hakkında Ahmed b. Hanbel'in “tanımıyorum” dediğini aktardıktan sonra bu manaya gelen başka bir sözün Ebû'd-Derdâ'dan da yine böyle zayıf bir senedle nakledildiğini ifade etmiştir. Ardından seneddeki Abdurrahmân b. Ebî Şümeyle'nin, yalancı olduğu ileri sürülen Muhammed b. Saîd el-Maslûb olabileceğine dikkat çekmiştir.<sup>86</sup> Bu tespitine gerekçe olarak da Mervân b. Muâviye'nin Muhammed b. Saîd'in ismini tedlîs-i tesviye yoluyla başka birçok isimle değiştirmesini ve rivâyetin metin cihetiyle Muhammed b. Saîd el-Maslûb'un hadislerine benzemesini göstermiştir.<sup>87</sup> Bu değerlendirmede Ukaylî'nin dikkati gözden kaçmamaktadır. Zira Mervân b. Muâviye'nin tedlisine dikkat çekmekle birlikte Muhammed b. Saîd el-Maslûb'un rivâyetlerine hâkim olduğunu da göstermiştir.

### 1.4. Dârekutnî

İlel alanının önde gelen âlimlerinden biri de Dârekutnî'dir (öl. 385/995). Hadis sahasının muhtelif konularında eser veren<sup>88</sup> Dârekutnî'nin öne çıktığı ilim dalı ile olmuştur. *el-İlelül-vâride fi'l-ehâdisi'n-nebeviyye* adlı eserinde illetleri net bir şekilde ortaya koymuş ve genişlik ve kapsayıcılık noktasında bu alandaki diğer eserlerden öne çıkmıştır.<sup>89</sup> Muhammed b. Fütûh el-Humeydî (öl. 488/1095) hadis ilimlerine dair ihtimam gösterilmesi gereken üç eserin arasında Dârekutnî'nin *el-İlel*'ini de zikretmiştir.<sup>90</sup>

Dârekutnî “Filan râvinin rivâyetine benzemiyor” prensibini kullanarak birtakım hadisleri illetli bulmuştur. Kendisine, Ebû Sâlih → Ebû Hüreyre tarikiyle aktarılan “Rikaz, yeryüzünde çıkan altındır” hadisi sorulmuş, o da şöyle cevap vermiştir:

“Bu hadis Hibbân b. Ali → A'meş → Ebû Sâlih → Ebû Hüreyre → Hz. Peygamber (s.a.s.) kanalıyla aktarılmıştır, ancak bu bir vehimdir. Zira bu hadis ne A'meş'in ne de Ebû Sâlih'in hadislerindedir. Bu hadisi meçhul bir râvi başka birinden, o da Ebû Hüreyre'den rivâyet etmiştir.”<sup>91</sup>

<sup>78</sup> Mehmet Emin Özafşar, “Ukaylî”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/59.

<sup>79</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 2/245.

<sup>80</sup> Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî, *es-Sahîh*, thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003), 3/230.

<sup>81</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. Avadullah (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1990), 3/138.

<sup>82</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 3/152.

<sup>83</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/219.

<sup>84</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 1/219.

<sup>85</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/468.

<sup>86</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 4/70.

<sup>87</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ*, 2/146.

<sup>88</sup> Ebû Abdurrahmân Yûsuf b. Cevde ed-Dâvûdî, *Menhecü'l-İmâm ed-Dârekutnî fî nakdi'l-hadis fî Kitâbi'l-İlel* (Kahire: Dâru'l-Muhaddisîn el-İlmî, 1432/2011), 40-44; İsmail Lütfü Çakan, “Dârekutnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 8/488-489.

<sup>89</sup> Dâvûdî, *Menhecü'l-İmâm ed-Dârekutnî*, 48.

<sup>90</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-İ'lân bi't-tevbih li-men zemme ehle't-târîh*, thk. Sâlim b. Ganter (Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1438/2017), 509.

<sup>91</sup> Dârekutnî, *el-İlel*, 10/123.

Dârekutnî, hem A'meş'in hem de Ebû Sâlih'in hadislerini çok iyi bildiği için mezkûr kaideyi kullanarak hadise tenkit yöneltmekten geri durmamıştır. Bir başka örnek de şöyledir: Muhammed b. Sîrîn → Ebû Hüreyre yoluyla merfû olarak aktarılan "Kimin ergenlik çağına ulaşmamış üç çocuğu vefat ederse, Allah o kimseyi çocuklarına olan ziyade rahmetiyle cennete koyar" hadisi sorulduğundan Dârekutnî bu hadisin Avf el-A'rabî → Muhammed b. Sîrîn → Ebû Hüreyre kanalıyla aktarıldığını, bazı râvilerin de Avf el-A'rabî'ye uyarak hadisi bu şekilde aktardığını ancak bunun bir hata olduğunu söylemiştir. Zira Dârekutnî'ye göre bu hadis Muhammed b. Sîrîn'in (öl. 110/729) Ebû Hüreyre'den (öl. 58/678) aktardığı hadislerden değildir. Çünkü Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749), Hişâm b. Hassân (öl. 146/763), Yahyâ b. Atîk ve başka sika ve hâfız râviler bu hadisi Muhammed b. Sîrîn → Abîde es-Selmânî → Hz. Peygamber (s.a.s.) yolunu kullanarak mürsel olarak rivâyet etmişlerdir.<sup>92</sup> Dârekutnî burada da İbn Sîrîn → Ebû Hüreyre yoluyla aktarılan hadisleri çok iyi bildiği için "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" tenkid metodunu kullanmıştır. İlgili metodu kullanırken Eyyûb es-Sahtiyânî, Hişâm b. Hassân ve Yahyâ b. Atîk gibi sikaların ilgili hadisin farklı bir tarikini kullanarak mürsel olarak aktarmasından yararlanmıştı.

Dârekutnî'nin açıklamasından anlaşıldığı üzere o, Avf el-A'rabî → Muhammed b. Sîrîn → Ebû Hüreyre tarihinin illetli olmasına ve dolayısıyla Ebû Hüreyre'nin hadislerinden olmamasına sika ve hâfız râvilerin bu tarihi tercih etmemesi karinesinden hareket ederek ulaşmıştır.

Bir başka örnek ise şöyledir: İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talha → Amcası → Muâviye → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarihiyle aktarılan "Hac cihattır, umre ise nafiledir" hadisini Dârekutnî illetli bulmuştur. Öncelikle seneddeki isim yanlına dikkat çeken Dârekutnî doğrusunun İshâk b. Abdillâh b. Talha → amcası İsa b. Talha olması gerektiğini söylemiş, ardından hadisin illetini açıklamaya başlamıştır. Buna göre hadis İshâk b. Abdillâh b. Ebî Talha'nın hadislerinden olmamasından dolayı illetlidir, ayrıca Muâviye'den de (öl. 60/680) sabit değildir. Bu hadisin maruf olan iki senedi vardır ve şöyledir: Muâviye b. İshâk b. Talha → Halâsî Âişe bint Talha → Hz. Âişe ve Habîb b. Ebî Amra → Âişe bint Talha → Hz. Âişe.<sup>93</sup>

### 1.5. Diğer Bazı Münekkitler

Yukarıda ile alanında öne çıkmış âlimlerin "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" tenkit prensibini kullandığına dair birden fazla örnek verilmiştir. Öte yandan yine ile alanında söz sahibi olan başka âlimlerin de bu kaideyi kullanarak birtakım hadisleri illetli buldukları tespit edilmiştir. Mesela Zâide (öl. 161/777), Süfyân es-Sevrî'ye A'meş'ten aldıkları birtakım hadisleri sorduklarını, Süfyân'ın onlardan bir kısmını A'meş'in hadislerinden olmadığını söyleyerek kabul etmediğini söylemiştir. Zâide bu durumu A'meş'e söylediklerinde onun, Süfyân'ı haklı bulduğunu sözlerine eklemiştir.<sup>94</sup> Bu örnekte Süfyân'ın, A'meş'in bazı hadislerini ondan bile daha iyi bildiği gözden kaçmamaktadır.

Örneğin Ali b. Medîni, Kâsım b. Yezîd b. Abdillâh b. Kusayt → Yezîd b. Abdillâh b. Kusayt → Atâ b. Ebî Rabâh → Fadl b. Abbâs tarihiyle aktarılan Veda Hutbesi hadisiyle alakalı "Bu hadis kıssacıların hadislerine benzemektedir, Atâ b. Ebî Rabâh'ın (öl. 114/732) hadislerine değil"<sup>95</sup> diyerek ilgili kaideyi kullandığını net bir şekilde ortaya koymuştur.

Cûzcânî (öl. 259/873), yukarıda Ahmed b. Hanbelî'nin Saîd b. Sinân'a yönelttiği tenkide benzer bir tenkit yöneltmiş; hadislerinin vâhî olduğunu ve diğer râvilerin Enes b. Mâlik'ten yaptığı rivâyetlere benzemediğinin altını çizmiştir.<sup>96</sup> Ayrıca Şehr b. Havşeb'in rivâyetleriyle alakalı da diğer râvilerin rivâyetlerine benzemediği yönünde tenkidi olmuştur.<sup>97</sup>

Ebû Zür'a'ya, Müsedded → Muhammed b. Humrân → Selm b. Abdirrahmân → Sevâde b. Rebî senediyle aktarılan "Atların alınlarında kıyamete kadar hep hayır olacaktır"<sup>98</sup> hadisi zikredildiğinde o, Müsedded'den birçok hadis yazdığını ancak hiçbir zaman İbn Humrân ismini ondan duymadığını dolayısıyla bu hadisin onun hadislerinden olmadığını söylemiştir.<sup>99</sup>

Amr b. Yezîd er-Reffâ → Şu'be → Amr b. Mürre → Ebû Vâil → Abdullâh b. Mes'ûd → Hz. Peygamber (s.a.s.) tarihiyle aktarılan "Bazı topluluklara ne oluyor da zenginlere gözlerini diyor, fakirleri küçümsüyorlar; Kur'an'dan hevalarına uygun olanla amel ediyor, hevalarına uymayanı ise terk ediyorlar!" rivâyeti hakkında İbn Adî "Bu rivâyet Ömer b. Yezîd → Şu'be tarihiyle bilinmektedir, bu isnad batıldır"<sup>100</sup> demiştir.

Hâkim el-Kebîr olarak bilinen Ebû Ahmed en-Nisâbü'rî de (öl. 378/988) bu kaideyi kullananlar arasındadır. İbn Receb'in aktardığına göre Hz. Alî'den aktarılan ve Tirmizî'nin (öl. 279/892) rivâyet ettiği Kur'an'ın ezberlenmesine dair uzun rivâyeti<sup>101</sup> "Kıssacıların hadisine benziyor" diyerek tenkit etmiştir.<sup>102</sup> Söz konusu hadis ayrıca birçok münekkit

<sup>92</sup> Dârekutnî, *el-İlel*, 8/124-125.

<sup>93</sup> Dârekutnî, *el-İlel*, 10/123.

<sup>94</sup> İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/71; Ayrıca bk. Ömer Faruk Akpınar, "Süfyân es-Sevrî'nin Hadis Tarihindeki Yeri Bir Muhaddis Olarak Süfyân es-Sevrî", *Diyanet İlmî Dergi* 51 / 1 (Mart 2015), 46.

<sup>95</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/869.

<sup>96</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, thk. Abdülâlim Abdülazîm el-Bestevî (Pakistan: Hadîsü Akâdemî, ts.), 265.

<sup>97</sup> Cûzcânî, *Ahvâlü'r-ricâl*, 156.

<sup>98</sup> Buhârî, "Cihâd", 43; Müslim, "Zekât", 26.

<sup>99</sup> Sa'dî el-Hâşimî, *Ebû Zür'a er-Râzî ve cuhûdû fi's-sünneti'n-nebeviyye* (Medine: Mektebetü İbni'l-Kayyim, 1409/1989), 2/579-580.; Ayrıca bk. Akpınar, *Rivâyet Asrında İlet*, 199.

<sup>100</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/870.

<sup>101</sup> Tirmizî, "Daavât", 130.

<sup>102</sup> İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2/869.

tarafından da tenkit edilmiştir.<sup>103</sup> Gerekçe olarak hadisin senedindeki Velîd b. Müslim'in tedlîs-i tesviye yapan bir râvi olması<sup>104</sup> ve hadisi ondan nakleden Süleymân b. Abdurrahmân'ın gafleti gösterilmiştir.<sup>105</sup>

Müslim'in *Sahîh*'indeki bazı hadislere yönelttiği tenkitlerle bilinen İbn Ammâr eş-Şehîd (317/929) "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" prensibini kullanarak tenkit üretmiştir. İbn Ammâr, Kavârîrî→ Ebû Bekir el-Hanefî→ Âsım b. Muhammed el-Ömerî→ Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî→ Ebû Saîd el-Makburî→ Ebû Hüreyre→ Hz. Peygamber (s.a.s.) tarikiyle aktarılan kutsî hadise<sup>106</sup> münker demiş, gerekçe olarak hadisin Âsım b. Muhammed→ Abdullah b. Ebî Saîd el-Makburî→ Saîd el-Makburî yoluyla aktarılmasını göstermiştir. Zira Abdullah b. Ebî Saîd şiddetli zayıf bir râvi olarak bilinmektedir. Sözlerinin devamında bu hadisin bir de Muâz b. Muâz→ Âsım b. Muhammed→ Abdullah b. Ebî Saîd el-Makburî→ Ebû Saîd el-Makburî→ Ebû Hüreyre tarikiyle aktarıldığına dikkat çekmiş ve Müslim'in *Sahîh*'ine nispet ettiği senedde yer alan Saîd b. Ebî Saîd yerine Abdullah b. Ebî Saîd olması gerektiğini vurgulayarak bu hadisin Abdullah b. Ebî Saîd'in rivâyetlerine benzediğini söylemiştir.<sup>107</sup>

## 2. Bir Eleştirinin Değerlendirilmesi

Mütekaddim dönem hadis münekkitlerinden birçoğu tarafından kullanılan "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" tenkidi son devir hadis âlimlerinden Nâsiruddin Elbânî tarafından eleştirilmiştir. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*'da İbn Receb'in "önemli bir kaide" olarak aktardığı ve araştırmancın konusunu teşkil eden kâideyi verdikten sonra, İbn Ammâr eş-Şehîd'in bu kaideye dayanarak Müslim'in *Sahîh*'ine nispet ettiği hadisi tenkit etmesini doğru bulmamıştır. Elbânî'nin eleştirilerini üç başlıkta toplamak mümkündür.

1. Daha önemli bir kaide olarak gördüğü "Sikanın ziyadesi makbuldür" kaidesini "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" kaidesinden öncelemesi. Elbânî "Sikanın ziyadesi makbuldür" kaidesini öncelemesini gerekçelendirirken râvilerin doğru sözlü, hâfız ve zâbit olmalarının ikna edici olması noktasında yeterli olduğuna dikkat çekmiştir.

2. İbn Ammâr eş-Şehîd'in tenkidine konu olan hadisin Ebû Saîd el-Makburî'nin her iki oğlundan da gelmiş olma ihtimali.

3. "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" kaidesinin genel geçer ve değişmeyen bir vasıf olmaması.<sup>108</sup>

Elbânî'nin bu eleştirilerinin çıkış noktasında İbn Ammâr'ın Müslim'in *Sahîh*'ine nispet ederek tenkit ettiği rivâyetin bulunduğu unutulmamalıdır. Zira tenkitlerini ilgili rivâyeti merkeze koyarak yapmıştır. "Sikanın ziyadesi makbuldür" kaidesinden hareketle Âsım b. Muhammed el-Ömerî'nin yukarıdaki hadisi hem sika olan Saîd b. Ebî Saîd el-Makburî'den hem de zayıf olan kardeşi Abdullah b. Ebî Saîd el-Makburî'den rivâyet etmiş olabileceğini söylemiştir.

Elbânî'nin söz konusu rivâyetten hareketle "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" tenkidini genel geçer ve değişmeyen bir vasıf olmamakla eleştirerek bu kaideyi geçersiz saymak yerinde değildir. Zira İbn Ammâr, mezkûr rivâyeti Âsım'ın Abdullah'tan aktardığını belirtmektedir. Bu durumda İbn Ammâr'ın Âsım'ın hadis nüshasını incelemiş olma ihtimali akla gelmektedir. Ayrıca bu hadisin elimizdeki Müslim nüshalarında bulunmaması Müslim'in hadisteki illete vâkıf olup rivâyeti *Sahîh*'inden çıkarttığı anlamını taşıması ihtimali yüksektir. Ancak İbn Ammâr, *Sahîh*'in önceki nüshasını gördüğü için tenkidini yapmıştır. İbn Ammâr'ın söz konusu hadisi Abdullah b. Ebî Saîd'in hadisine benzetmesi ise hadisteki iztirab sebebiyle olmalıdır. Çünkü Abdullah hadisi bir babasından, bir de babası, dedesi kanalıyla Ebû Hüreyre'den nakletmektedir. Râvi olarak da şiddetli zayıf bulunduğu için İbn Ammâr rivâyetin ondan gelişini doğru bulmuştur. Ayrıca yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere bu kaide sadece sika râvilerin rivâyetlerinde işletilmemiştir.

Öte yandan hadislerin tashih ve tazîffi meselesinde mütekaddim dönem âlimlerinin henüz rivâyet aşırında bulunmaları ve râvileri çok iyi tanımaları sebebiyle sonraki dönem âlimlerinin muttali olamadığı bazı inceliklere sahip olmaları yadırganmamalıdır. Nitekim yukarıda hadislerle çokça meşgul olan kimselerin elde ettikleri melekeyle bazı hadislerin illetine vâkıf oldukları hususu belirtilmişti. *Fezû'l-Bârî* sahibi Keşmîrî (öl. 1875-1933) birtakım kaidelere yaslanarak hadisler hakkında hüküm vermeyi "gözleri görmeyen kimsenin değneğine" benzetmiş ve mütekaddim dönem âlimlerinin sahip oldukları hadis zevki ve melekesini kıymetli bulmuştur.<sup>109</sup> Tabii ki bu durum ilel ilminde bazı somut

<sup>103</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Mevdûât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968), 2/140; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Awwâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 9/218.

<sup>104</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, 2/140.

<sup>105</sup> Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 2/213.

<sup>106</sup> İlgili hadisin metni şöyledir: Azîz ve Celîl olan Allah dedi ki: "Kulumu sınıırım. Eğer beni ziyaretçilerine şikâyet etmezse hastalığının esaretinden kurtarır, sonra ona etinden daha hayırlı bir et, kanından daha hayırlı bir kan veririm. Sonra da amel etmeye yeniden başlar." Müslim'in *Sahîh*'de bulunduğu söylenen bu hadis, elimizdeki nüshalarda bulunmamaktadır. Bu hususa İbn Hacer de dikkat çekmiştir. Bk. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, *Tuhfetü'l-eşrâf (en-Nüketü'z-zırâf)* la birlikte), thk. Abdüssamed Şerefüddîn (Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 10/301. İbn Ammâr'ın Müslim'in *Sahîh*'ine nispet ettiği bu hadis eserin bazı rivâyetlerinde görülmüş olabilir. İhtimaldir ki Müslim daha sonra hadisin illetine vâkıf olup onu eserinden çıkartmış olabilir.

<sup>107</sup> Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ebî'l-Hüseyn el-Herevî, *'İlel'ü'l-ehâdis fi kitâbi's-sahîh li Müslim b. Haccâc*, thk. Ali b. Hasan el-Halebî (Riyad: Dâru'l-Hicre, 1412/1991), 118-119.

<sup>108</sup> Nâsiruddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1415/1990), 1/550-553.

<sup>109</sup> Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmîrî, *Fezû'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedr (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005), 6/216.

kuralların olmadığı anlamına gelmemektedir. Ancak bu alanın âlimlerinin bazen sözle ifade edilemeyecek incelikte bazı tecrübelerle sahip olduğu da bir gerçektir.

## Sonuç

Bir hadisin, sahih olması için bulundurulması gereken şartlardan biri de gerek sened gerekse metin cihetiyle illet taşımamasıdır. Muhaddisler illetin tespiti noktasında iki yol izlemiştir. Bunlardan biri cem-i turuk olup, kullanım sahası itibarıyla daha geniş ve nispeten daha somut bir yöntemdir. Diğer yol ise daha soyut ve daha özel olup alanın uzmanlarının uzun süre hadislerle meşgul olmalarıyla elde edilmektedir. "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" tenkidi ikinci yol kullanılarak tatbik edilen bir yöntemdir.

Bu çalışmada hadis alanının önde gelen münekkitlerinin İbn Receb el-Hanbelî tarafından dikkat çekilen "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" kaidelerini kullanarak birtakım hadislere yönelttikleri tenkitler incelenmiştir. Öncelikle ifade edilmesi gereken husus, bu kaidenin metin tenkidi yöntemlerinden birisi olmasıdır. Zira ele alınan örneklerde bu durum açıkça görülmektedir. Ahmed b. Hanbel, Ukaylî, İbn Ebî Hâtim, Dârekutnî başta olmak üzere diğer muhaddislerin de ilgili kaideyi kullandığı tespit edilmiştir. Çalışmada birçok örnek sunulmuş ve bu ilel kaidesinin kullanım alanının genişliğine dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

"Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" tenkidinin en önemli dayanağının hadis alanının uzmanı olan bir âlimin hadis bilgisinden hareket etmesi olduğu söylenebilir. Bazen tenkit edilen hadis, senedde yer alan sahâbînin hadisleri olmadığı için, bazen sened içinde yer alan râvilerden birinin hadisi olmadığı için tenkide tabi tutulmuş, bazen de İbn Mes'ûd örneğinde olduğu gibi ilgili sahabîden konuyla alakalı muâriz olabilecek bir başka hadis bilindiği için bu kaide işletilmiştir. Öte yandan incelenen hadis metni kıssacıların sözlerine benzetilerek de eleştirilmiştir. Bu kaidenin diğer bir kullanımı ise ilgili hadisin bazı zayıf râvilerin rivâyetlerine benzetilmesi olmuştur. Tüm bu kullanım özelliklerinden hareketle "Filan râvinin rivâyetine benzemiyor" tenkit prensibinin arka planında muhaddislerin uzun süre hadislerle meşgul olmasından elde ettikleri meleke olduğu söylenebilir. Ayrıca verilen örnekler içerisinde üç tanesinin *Sahîhayn*'da geçiyor olması dikkate değerdir.

Özellikle rivâyet ilimlerinin altın çağı olarak görülen hicrî üç ve dördüncü asırda bu kaidenin birçok muhaddis tarafından kullanılması kaidenin alanın uzmanları nezdinde kabul edilebilir bir tenkit metodu olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte çağdaş muhaddislerden Elbânî'nin, İbn Ammâr eş-Şehîd'in Müslim'in *Sahîh*'ine nispet ederek tenkit ettiği bir hadisten hareketle bu kaidenin genel geçer ve değişmeyen bir vasıf olmadığını söylemesi, söz konusu kaidenin kullanım alanının genişliğini ve muhaddisler nezdindeki karşılığını göz ardı ettiğini göstermektedir.

## Kaynakça

- Akpınar, Ömer Faruk. *Rivâyet Asrında İlet Bezzâr Örneği*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Akpınar, Ömer Faruk. "Süfyan es-Sevrî'nin Hadis Tarihindeki Yeri Bir Muhaddis Olarak Süfyan es-Sevrî". *Diyanet İlmî Dergi* 51 / 1 (Mart 2015): 33-70.
- Az, Ahmet. *Nakşibendî-Hâlidîğin Bir Kolu Olarak Haznevîlik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Beşir, Ali Ömer. *Menhecû'l-İmam Ahmed fi'l-İlâhî-ehâdis*. 2 Cilt. Riyad: Vakkû'l-İslâm el-Hayrî, 1425/2005.
- Budak, Ali. "Bir Rivâyetin Tarîklerini Karşılaştırmanın Hadisleri Anlamaya Katkısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 167-191.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Cidde: Dâru Tavkî'n-Necât, 1421/2001.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *et-Târîhü'l-kebir*. thk. Muhammed b. Sâlih ed-Debbâsî. 12 Cilt. Riyad: en-Nâşirü'l-mütemeyyiz, 1440/2019.
- Cûzcânî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî. *Ahvâlü'r-ricâl*. thk. Abdülâlim Abdulâzîm el-Bestevî. Pakistan: Hadîsü Akâdemî, ts.
- Çakan, İsmail Lütfü "Dârekutnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/488-490. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-İlel*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah es-Selefi. 15 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1405/1985.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dâvûdî, Ebû Abdîrahmân Yûsuf b. Cevde. *Menhecû'l-İmâm ed-Dârekutnî fi nakdi'l-hadis fi Kitâbi'l-ilel*. Kahire: Dâru'l-Muhaddisîn el-İlmî, 1432/2011.
- Düzenli, Muhittin. *Rivayetlerin Sihatinin Tespitinde İlet ve Şâz Olgusunun Fonksiyonu*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Sosya Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Mesâ'ilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ebû Muâz Târik b. Avadullah. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999.
- Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevdûât*. thk. Abdürrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1388/1968.
- Elbânî, Nâsirüddin. *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahîha*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1415/1990.
- Gavrî, Seyyid Abdülmâcid. *el-Medhal ilâ dirâseti 'ilmi 'ileli'l-hadis*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1442/2021.
- Hakemî, Hâfiz b. Muhammed. *Menhecû'l-muhaddisîn fi'n-nakd*. Mekke: Dâru Taybe el-Hadrâ, 1444/2022.

- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadîs ve kemmiyyetü ecnâsihî*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1431/2010.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn. *es-Sünne*. thk. Atiyye ez-Zehrânî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1410/1989.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâkî'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Maârif 1403/1989.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'î'r-ricâl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- İbn Ammâr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Ebî'l-Hüseyn el-Herevî. *'İlelül-ehâdis fî kitâbi's-sahîh li Müslim b. Haccâc*. thk. Ali b. Hasan el-Halebî. Riyad: Dâru'l-Hicre, 1412/1991.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-İlel*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd vd. 7 Cilt. Matâbiu'l-Humeydî, 1427/2006.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 1271/1952.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tevdîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Muhammed Murâbî. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2015.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Tehzîbü't-tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Meârif, 1326/1908.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Vasiyyü'llah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 1422/2010.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1420/2000.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nîsâbü'rî. *es-Sahîh*. thk. Muhammed Mustafâ el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1424/2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1438/2017.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Hanbelî. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Hemmâm Abdurrahim Saîd. 2 Cilt. Ürdün: Mekbetü'l-Menâr, 1407/1987.
- İbn Receb, Ebû'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân el-Hanbelî. *Fethu'l-Bârî*. thk. Târik b. Avadullah. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbn Cevzî, 1430/2008.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *'Ulûmü'l-hadîs*. thk. Nureddin İtr. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1998.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Sıyânetü Sahîhi Müslim*. thk. Muva'ffak Abdullah. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408/1987.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-Bârî 'alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Köktaş, Yavuz. "Hadîs Tarîklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine". *Marife* 2/1 (Bahar 2002), 149-170.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'î'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf. *Tehfetü'l-eşraf (en-Nuketü'z-zırâf'la birlikte)*. thk. Abdüssamed Şerefüddîn. 15 Cilt. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983.
- Muhammedî, Abdülkâdir. *Medhal ilâ dirâseti'l-esnânîdi ve'l-ilel*. Dimaşk: Dâru'l-Muktebes, 1434/2019.
- Muhtittin, Düzenli. "Tecrübi Bilgiden Sezgisel Bilgiye Rivâyetlerin Sıhhatini Belirlemede Sezgisel (İlham) Gücün İmkânı". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6 / 4 (Ekim 2017): 46-63.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ, 1374/1955.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Kitâbü't-Temyîz*. thk. Muhammed Mustafa el-Azamî. Suud: Mektebetü'l-Kevser, 1410/1989.
- Nahhâs, İbrâhîm. *el-Câmi' li' ulûmi'l-İmâm Ahmed*. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Muhammed İbrâhîm Zâid Haleb: Dâru'l-Va'y. 1396/1976.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Ukaylî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 42/59. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâkî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İlân bi't-tevbîh li-men zemme ehle't-târîh*. thk. Sâlim b. Ganter. Riyad: Dâru's-Sumay'î, 1438/2017.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Tarık b. Avadullah. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1424/2003.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Selefi 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avadullah. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1415/1990.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. thk. Yâsir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1436/2015.
- Tülü, Mehmet Emin. *İbn Ebî Hâtîm'in el-İlel adlı eserinde metin yönünden illetli saydığı rivayetler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ' ü'l-kebîr*. thk. Abdülm'tî Emîn Kal'acı. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1984.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1424/2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.